

حدود عسر و حرج در پزشکی از منظر فقه اسلامی

دکتر طبیبه قدرتی سیاههزگی

دانشیار گروه فقه و حقوق واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان، گیلان، ایران

✉ Ghodrati.t@gmail.com

عرفان حیدری

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی لاهیجان، گیلان، ایران

✉ erfan heydari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۵.۲۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۵.۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۲۰

چکیده

طبابت از ضروریات زندگی اجتماعی است و امر سلامت و جان انسان‌ها پیوسته یکی از دغدغه‌های مهم جوامع بشری است. انقلابی که تحقیقات علمی و اکتشافات جدید پزشکی در زمینه علم پزشکی به وجود آورده سوالات بیشماری را مطرح ساخته که فقهای اسلام نمی‌توانند درباره آنها سکوت اختیار کنند. از آن جهت که فقه پیوند عمیقی با زندگی انسان دارد، نتایج بحث و تحقیقات درباره این سوالات، در زندگی انسان‌ها موثر است. بنابراین بر علما و فقهای اسلام است که احکام این مسائل نو ظهور را که در زندگی انسان‌ها تاثیر گذارند از لای نصوص و قواعد شرعی بیرون کشیده و حکم الهی را در خصوص آن‌ها بیان کنند. بر این اساس با تکیه بر قواعد فقه می‌توان بسیاری از معضلات موجود در علم پزشکی را حل و فصل نمود و راه حل معتبر قابل قبول شرعی را پیش روی پزشکان متخصص متعدد قرار داد تا با استناد به ادله شرعی و با اطمینان خاطر به بررسی مصادیق موضوعات مشکل پرداخته و وجه شرعی آن را پیدا کنند و بدین ترتیب فقاهمت و طبابت را هم دوش یکدیگر به پیش ببریم. در پژوهش حاضر برآئیم که نقش و تاثیر قاعده نفی عسر و حرج بر حل مسائل نو پیدا در علم پزشکی و کارآمدی آن را تبیین نماییم.

واژگان کلیدی: عسر و حرج، پیوند اعضا، سقط جنین، تغییر جنسیت، اهدای جنین.

Abstract

Doctorhood is a necessities of social life and consistently, health and human lives is one of the most important human concerns. A revolution which scientific research and new discoveries has created in the field of medical science has raised numerous questions that Islamic theologians cannot keep quiet about them since the jurisprudence has a deep link with human life. Results of discussion and research about this question is effective in human life. Then, Islamic scholars and jurists must extract the provisions of this emerging issues that affect people's lives from principles and rules of Sharia and should express God's sentence about them. Accordingly, relying on the principles of jurisprudence can solve many problem in medical science and present a valid acceptable solution to specialist committed physicians to study problem subject referring to the legal evidence and confidently and find it means and thus, move forward the jurisprudence and doctorhood alongside each other's. In this study we try to explain the role and effect of rejection distress and constriction rule on new problem in medical science and its efficacy.

Keywords: distress and constriction, Organ transplants, abortion, Trans sexuality, Embryo donation

مقدمه

فقه دانشی است که سرپرستی زندگی انسان را در ساحت‌های گوناگون اعم از فردی و اجتماعی بر عهده دارد. فقه؛ دینی بودن رفتار انسان، جامعه و حکومت را تبیین و مشخص می‌کند، به نیازهای نوین بشر پاسخ گوید و برای پدیده‌های نو ظهور، سازو کار و برنامه‌های دینی پیش بینی می‌کند. فقه وظیفه دارد که رفتار مردم را به عنوان انسان‌های تکلیف مدار، براساس آموزه‌های دین و در جهت توسعه و گسترش بندگی خدا، تنظیم نماید.

فقه باید در برابر بحران‌های انسان امروز و رفتار حکومت اسلامی نسبت به آن راه حل مناسبی ارائه کند و به اقامه دین در جامعه پیردازد. انقلابی که تحقیقات علمی و اکتشافات جدید پژوهشی در قرن حاضر در زمینه علم پژوهشی به وجود آورده سوالات بی شماری را مطرح ساخته که فقهای اسلام نمی‌توانند درباره آن‌ها سکوت اختیار نمایند. از آن جهت که فقه پیوند عمیقی با زندگی انسان دارد این سوال‌ها، در زندگی انسان موثر است. بنابراین بر علما و فقهای اسلام است که احکام این مسائل نو ظهور را که در زندگی انسان‌ها تأثیر گذارند، از لای نصوص و قواعد شرعی بیرون کشیده و حکم الهی را در خصوص آنها بیان کنند. محور قرار دادن قواعد فقهی در پردازش مسائل نو پدید اجتماعی، بسیار راهگشا است و با توجه به عمومیت و شمولیت این قواعد، باید فقه را در برابر معضلات اجتماعی دارای موضع دانست.

قواعد فقهی، فرمول‌های بسیار کلی هستند که منشأ استنباط قوانین محدودتری بوده و اختصاص به یک مورد خاص ندارند، بلکه مبانی قوانین مختلف و متعدد قرار می‌گیرند. قواعد فقهی عمومی که در تمام ابواب فقه جاری است، می‌تواند بسیاری از موضوعات و پدیده‌های نوین را شامل شود و موضوعات نو پدید، مصادیقی برای آن قاعده عمومی به شمار رود. طبابت نیز از ضرورت زندگی اجتماعی است و در علم پژوهشی به موارد بسیاری بر می‌خوریم که نیاز است به تبیین حکم شرعی و فقهی آنها پرداخته شود در این راستا با تطبیق قواعد فقهی بر موضوعات پژوهشی می‌توان به نتیجه مطلوب دست یافت.

یکی از قواعد فقهی که در زندگی بسیار کاربرد دارد و آگاهی و اطلاع از آن می‌تواند در بهبود زندگی اجتماعی و جریان عدالت بسیار تاثیر گذار باشد قاعده نفی عسر و حرج است. این قاعده از قواعد کاربردی و اساسی فقه به شمار می‌آید و تاثیر و کارایی آن در جای جای فقه به چشم می‌خورد. به ویژه در حل مشکلات و معضلات مسائل نو پیدا در علم پژوهشی نقش اساسی دارد.

۲- مفهوم قاعده نفی عسر و حرج و بررسی آن در کلام فقهاء

عسر در لغت به معنای سختی و دشواری و در برابر «یسر» به معنای آسانی و راحتی است(محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴).



در مفردات راغب آمده است: اصل حرج و حراج، انيوه چيز را گويند و از آن تنگی ميان دو چيز تصوير شده است. آن گاه به تنگی «حرج» گفته شده به گناه نيز «حرج» گفته شده است (راغب اصفهاني، ۱۴۱۲، ص ۲۲۶). از عبارت راغب به دست مى آيد که تنگی معنای کنایي آن است زира انيوه بودن تنگنا را به همراه دارد. ابن اثير در نمایه مى نويسد: و گفته شده حرج تنگ ترين تنگی است (ابن اثير، بي تا، ج ۱، ص ۳۶۱). در مجمع البهرین نيز چنین آمده است: خداوند در دين بر شما حرجي قرار نداد (حج / ۷۸) يعني تنگی که شما را مکلف کند تا به آنجه طاقت‌ش را نداريد و از آن عاجز هستيد قرار نداد. گفته مى شود: (حرج يحرج) يعني تنگ شد و کلام على بن ابراهيم امده: حرج به جايی گفته مى شود که هیچ راه ورودی نداشته باشد و ضيق به جايی گفته مى شود که راه ورود تنگ باشد(طريحي، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۸۸).

در فقه و حقوق منظور از اين قاعده آن است که هرگاه تکليفی دشوار و مشقت بار شد ساقط مى شود(محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴). فقهاء برای مجیت قاعده نفي عسرو حرج، به دلایلی از آيات، روایات، اجماع و عقل تمسک جسته اند که به بیان آنها مى پردازیم:

۱-۲-آيات

خداوند در قرآن مى فرماید: «و در دین اسلام کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد» (حج/۷۸).

همچنین مى فرماید: «خداوند برای شما آسانی مى خواهد، و برایتان دشواری نمى خواهد»(بقره/۱۸۵) و نيز «خداوند نمى خواهد شما را در تنگنا قرار دهد»(مائده/۶).

۲-۲-روایات

روایات متعددی از ائمه معصومین (عليهم السلام) نقل شده که مبنای قاعده نفي عسرو حرج قرار گرفته است. اين روایات را مى توان به دو دسته تقسيم نمود: در دسته نخست، نفي حرج، به عنوان حکومت حکم ذکر شده و در دسته دوم، علت حکم دانسته شده است.

دسته نخست: در تعدادی از روایات، نفي حرج به عنوان حکمت حکم ذکر شده است که به چند نمونه اشاره مى کنيم:

۱- روایت ابو بصیر از امام (ع) سوال مى کند: در سفرها چه بسا به برکه‌های بر مى خوریم که در کنار آبادی است و انواع نجاسات در آن یافت مى شود، حضرت مى فرمایند: آب را با دست به هم بزن و سپس وضو بگیر، زира در دين، ضيق و تنگناه نیست و خداوند مى فرماید: "بر شما در دینتان زحمت و مشقتی قرار داده نشده(حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۷، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۴۱۷).

از این روایت برداشت می‌شود که خداوند در جعل احکام به سهولت و آسان بودن آن‌ها توجه داشته است. در باره آب کر، اگر حکم می‌شد که به مجرد ملاقات با نجاست، نجس می‌شود، برای اغلب مردم موجب حرج و زحمت می‌شد، لذا این حکم نفی شده است.

۲- روایت محمد بن مسییر: راوی درباره مردی سوال کرده که جنب است و در مسیر خود به آب قلیلی برخورد کرده است و می‌خواهد با آن غسل کند، در حالی که هم فاقد ظرف است و هم دستهای وی آلوده است. حضرت در پاسخ می‌فرمایند: این فرد، ابتدا باید دستش را در آب فرو برد، وضو بگیرد و سپس غسل نماید این مورد از مواردی است که خداوند می‌فرماید: «بر شما در دینتان زحمت و مشقتی قرار داده نشده است»(حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۳؛ کلینی، ۱۳۸۸، ص ۴).

چون حکم شستن؛ در این روایت به نفی حرج به عنوان حکمت استفاده شده است برای همه حرجی نیست.

۳- روایت احمد بن محمد ابن ابی نصر: راوی می‌گوید: از امام پرسیدم، شخصی لباس را که از پوست حیوانات ساخته شده، از بازار می‌خرد و نمی‌داند که این لباس پاک است یا خیر. آیا می‌تواند با آن نماز بخواند؟ حضرت فرمودند: بله، اشکالی ندارد و بعد از امام باقر (ع) نقل می‌کنند که ایشان فرمودند: «خوارح چون نادان بودند، بر خودشان سخت می‌گرفتند و دین آسانتر از این است»(حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۷۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۸).

از این روایت استفاده می‌شود که حکمت حلیت و طهارت چیزهایی که از بازار مسلمانان خربده می‌شود توسعه بر امت و رفع ضيق از آنها می‌باشد. عبارت «انَّ الدِّينَ اوْسَعُ مِن ذَلِكَ» یک مطلب کلی را بیان می‌کند که این حکمت در همه نواحی دین، در این روایت نیز به نفی حرج به عنوان حکمت حکم استفاده شده است.

از این دسته روایات که در آنها به نفی حرج به عنوان حکمت حکم استفاده شده است، نمی‌توان یک قاعده کلی را استفاده کرد که در تمام ابواب فقه جاری شود.

دسته دوم: در تعدادی از روایات، نفی حرج به عنوان علت حکم ذکر شده است که به ذکر چند روایت و تبیین مختصر آنها می‌پردازیم:

۱- پیامبر (ص) فرمودند: «خداوند این ویژگی را به امت من هم داده است، بر شما در دینتان زحمت و مشقتی قرار داده شده است و حرج به معنای ضيق و سختی است»(حمیری ۱۴۱۳، ص ۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۰۰).

از این روایت استفاده می‌شود که نفی حرج، علت است، یعنی مکلف باید در راه امتحان احکام الهی تلاش کند، ولی این تلاش مقید است به این که موجب زحمت و مشقت وی نشود و هرجا که امتنال حکم، سخت و مشکل بود، آن حکم نفی می‌شود.

۲- روایت هشام بن سالم؛ امام صادق (ع) می‌فرمایند: خداوند به مقدار وسع و طاقت بندگان به آنها تکلیف کرده است. در شبانه روز پنج نماز بر آنها واجب کرد تا آن جا که می‌فرماید؛ و یک حج بر آنها واجب کرده است. حال آن که مردم بیشتر از این مقدار را می‌توانند انجام دهند، اما خداوند کمتر از آن مقداری که در توانشان است به آنها امر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۴۱؛ برقی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۶).

از این روایت می‌توان دریافت که نفی حرج، علت است و هرگاه امتحان تکلیفی برای مکلف موجب زحمت و مشقت شدید شود، آن تکلیف نفی می‌شود.

۳- روایت عبد الاعلی؛ راوی به امام صادق (ع) می‌گوید: به زمین افتادم و ناخنم جدا شد انگشت خود را با پارچه ای بستم، حال چگونه باید وضو بگیرم؟ امام می‌فرمایند: حکم این قضیه و نظایر آن از کتاب خدا روشن می‌شود. خداوند فرموده است: «در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است» پس بر آن مسح کن (حرّ عاملی، ۱۴۰۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۳).

از پاسخ امام (ع) استفاده می‌شود که نفی حرج یک قاعده کلی است که می‌توان از آن برای رفع احکامی که سخت و مشکل است، استفاده کرد.

۲-۳-۲- اجماع

در بحث قاعده نفی عسر و حرج نمی‌توان به اجماع - به عنوان یکی از ادله - استناد است. زیرا این اجمال مدرکی است و اجمال مدرکی هم به اتفاق فقهاء حجت نیست. یعنی، اجماع یک دلیل مستقل نیست بلکه مدرک اجماع، یعنی آیات و روایات را مورد بررسی قرار داد. اگر بعضی بر اثر اجتهاد و استنباط شخصی خود از آیات و روایات، نفی تکلیف عسر و حرجی را برداشت کرده اند، فهم و برداشت آنان برای دیگران حجت نیست.

۲-۴- عقل و بنای عقل

گفته شده که قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده عقلی است و بنای عقل نیز موید آن است چرا که تکلیف به هر چیزی که موجب مشقت باشد عقلأً محال است چون انگیزه تکالیف، اطاعت و انقیاد است و این هدف با تکلیف به «امر غیرقابل تحمل» نقض می‌شود. بنابراین نفی عسر و حرج یک قاعده کلی است که فقهاء در موارد فراوانی به ان استناد کرده اند و به موجب آن، به نفی تکالیفی که مستلزم عسر و حرج برای مکلف است، حکم داده اند.

۳- مصادیق عسر و حرج در علم پژوهشی

در علم پژوهشی، پیوند اعضای حیوان به انسان، سقط جنین، تغییر جنسیت، اهدای جنین و درمان نایاروری از مصادیق عسر و حرج می‌باشد که در ذیل این عنوان به بررسی هر یک می‌پردازیم.

۱-۱- پیوند اعضای حیوان به انسان

در پیوند اعضای حیوان به انسان، عضو یا از حیوان نجس العین است یا از غیر نجس العین. در صورتی که این پیوند از حیوان غیر نجس العین باشد، ظاهراً هیچ مشکلی ایجاد نمی‌شود، این پدیده پاک و حلال است به شرطی که ذبح به صورت شرعی انجام گیرد تا میت نباشد. اما مشکل آنگاست که عضو پیوندی از حیوان العین باشد سگ و خوک، با تحقیقات دانشمندان ثابت شده که قلب خوک نزدیک ترین مشابهت را نسبت به دریچه قلب انسان دارد و در معالجات از ان استفاده می‌شود (حیدری، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸). بنابراین اگر عضو پیوندی از اعضای حیوان نجس العینی مثل خوک برداشته شود و به بدن بیمار پیوند گردد، تنها اشکال شرعی که ممکن است به نظر آید این است که عضو برداشته شده، نجس و حمل آن موجب بطلان نماز است. در پاسخ باید گفته شود که عضو پیوند شده از حیوان نجس العین، بعد از پیوند، حیات پیدا می‌کند و از عضویت بدن حیوان خارج و به عضویت بدن انسان در می‌آید و طهارت پیدا می‌کند (الموسوی الخمینی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۵).

اگر فرض را بر این بگیریم که نجات عضو پیوندی هم باقی باشد، چون زائل ساختن آن موجب حصول ضرر، حرج و مشقت برای گیرنده عضو خواهد بود، با استفاده از قاعده ضرر و قاعده نفی عسر و حرج شرط طهارت آن عضو برای نماز ساقط می‌شود.

۲-۲- سقط جنین

از نظر پژوهشی، به اخراج عمدی یا مصنوعی یا خروج خود بخود حمل قبل از موعد طبیعی، سقط جنین گفته می‌شود (زارع، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

از نظر حقوقدانان سقط جنین اقدام به خروج غیر طبیعی حمل، قبل از موعد طبیعی وضع حمل، به وسیله مادر یا غیر او، به نحوی که حمل خارج شده از بطن مادر، زنده نبوده و یا فاقد قابلیت زیستن باشد(نوری، ۱۳۷۹، ص ۱۷). از آن جهت که تحقق این جرم با سبب حیات جنین زنده همراه است، بحث آن در متون فقهی در احکام قتل نفس مطرح می‌شود.

حرمت سقط جنین از احکام اولیه و مسلمی است که عمومات کتاب و سنت به طور صریح بر ان دلالت دارد. اما مانند هر حکم اولیه دیگر، در صورت عروض عنایین ثانویه ای مانند عسر و حرج موجب تغییر



عنوان موضوع حکم حرمت می‌شود. این موارد خاص جایی است که ادامه بارداری موجب مرگ مادر شده و یا سلامتی او را به خطر می‌اندازد و نیز مواردی که تولید فرزند با ناهنجاری‌های جنینی حاد، مستلزم عسر و حرج و الین یا خود طفل گردد(حاجیعلی، ۱۳۸۳، ص ۵۵).

بعضی از فقهاء با وجود عسر و حرج سقط جنین را جایز می‌دانند، مانند مرحوم فاضل لنکرانی. ایت الله سیستانی نیز سقط جنین قبل از دمیدن روح را با عذر و ضرر (www.lankarani.net) غیرقابل تحمل جایز دانسته است (سیستانی، ۱۴۲۰، ص ۲۵۰).

حکم حرمت مطلق، تنها یک حکم اولیه است اما با عروض عناوین ثانویه و در شرایط خاص قابل تغییر بوده و با پیدا کردن عنوان جدیدی برای موضوع سقط می‌توان در مواردی قائل به آن شد. این موارد عبارتند از: حفظ جان مادر، حفظ سلامت جسمی و روحی مادر، ناهنجاری‌های جنینی. اما اثبات حلیت بر اساس مبانی مختلف و با استدلال‌های متفاوتی صورت پذیرفته از جمله قاعده نفی عسر و حرج. در صورتی که بقای جنین، مستلزم نقص عضو یا بیماری غیر قابل تحمل برای مادر باشد و زنده نگه داشتن جنین در خارج رحم میسر نباشد، با استناد به این عنوان ثانویه می‌توان سقط جنین را فقط در مرحله قبل از حلول روح مجاز دانست (محسنی، ۱۳۸۲، ص ۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۴).

همچنین در مرحله قبل از دمیده شدن روح با استفاده از قاعده نفی عسر و حرج، در صورتی که بقای جنین مستلزم نقص عضو یا مشقت غیر قابل تحمل برای مادر باشد و یا موجب کاهش عمر او گردد، سقط جنین مجاز می‌باشد.

سازمان پزشکی قانونی تنها مرجع قانونی در ایران است که بر اساس فتوای برخی از فقهاء مانند مقام معظم رهبری در موارد عسر و حرج قبل از حلول روح در جنین، مجوز سقط جنین را صادر می‌کند. در ماده واحده قانون سقط درمانی آمده است: سقط درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تایید پزشکی قانونی مبنی بر بیماری‌های جنین که به علت عقب افتادگی یا ناقص الخلقه بودن موجب حرج مادر است، یا بیماری با تهدید جانی مادر توان باشد قبل از ولوج روح (چهار ماه) با رضایت زن مجاز می‌باشد و مجازات و مسئولیت متوجه پزشک مباشر خواهد بود(www.hoqouq.com).

از دیگر مواردی که با استفاده از قاعده حرج، مجوز سقط جنین قبل از ولوج روح است، مربوط به ناهنجاری‌های جنینی می‌باشد، در حالتی که سلامتی یا جان مادر در معرض تهدید قرار نمی‌گیرد. گاهی بعد از تولد، قابلیت حیات وجود ندارد و بلافاصله یا پس از مدتی طفل می‌میرد. مثلاً جنین دو سر، ناهنجاری‌های قلبی و کلیوی حاد، فقدان دیافگرام و مشکلات تنفسی، جنینی که مغز وی در خارج از جمجمه تشکیل شده و در داخل کاسه سر قرار ندارد، جنینی که استخوان جمجمه ندارد و مغز خیلی کوچک است یا فاقد مغز است و جنینی که تا موقعی که در رحم مادر قرار دارد، زنده است و بعد تولد خواهد مرد. زمان تشخیص این

بیماری، سه ماهه دوم دوران حاملگی است (اشتیاقی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵؛ جهانیان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). پزشکان معتقدند به محض تشخیص قطعی بیماری، ضرورتی ندارد که مادر، حامل جنینی باشد که قبل از تولد یا بعد از تولد، قطعاً خواهد مرد و چه بسا موجب مشکلات روانی و عاطفی شدید برای مادر شود.

گاهی بعد از تولد، قابلیت حیات وجود دارد. مثل اینکه جنین، اختلال در شنوایی یا بینایی داشته و یا فلنج باشد و یا مبتلا به بیماری تالاسمی و سایر انواع اختلالات ژنتیکی باشد ولی در هر حال، انسان سالم و کاملی نبوده و گاهی فقط از حیات نباتی و حیوانی برخوردار گردیده و فاقد هر گونه درک و شعور انسانی می‌باشد. هزینه درمان و نگهداری چنین افرادی بسیار سنگین است و موجب آلام روحی و روانی برای خود و خانوادش می‌گردد (اشرفی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۶).

مقام معظم رهبری فرموده‌اند: «ناقص الخلقه بودن جنین، مجوز شرعی برای سقط جنین حتی از ولو روح در آن محسوب نمی‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹).

آیت... سیستانی هم معتقد است این مسئله که جنین ناقص الخلقه است یا پس از تولد، فقط مدت کوتاهی زنده خواهد ماند، به تنها بی مجوز سقط جنین نمی‌شود (حکیم، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴-۲۸۳).

در مورد حکم سقط جنین در صورتی که زوجین دچار بیماری‌های ارثی و واگیر سخت باشند، سوال‌هایی مطرح شده از جمله از مقام معظم رهبری سوال شده که بعضی از زوج‌ها، مبتلا به بیماری‌های خونی بوده، دارای ژن معیوب می‌باشند و در نتیجه ناقل بیماری به فرزندان خود هستند و احتمال اینکه این فرزندان مبتلا به بیماری‌های شدید شوند بسیار زیاد است. چنین کودکانی از بد تولد تا پایان عمر، در وضع مشقت باری به سر خواهند برد. با توجه به اینکه تشخیص این بیماری در هفت‌های اول بارداری ممکن است، آیا سقط جنین در چنین مواردی جایز است؟ مقام معظم رهبری در پاسخ به این سوال فرمودند: اگر تشخیص بیماری در جنین قطعی است و نگه داشتن چنین فرزندی حرج باشد، در این صورت جایز است قبل از دمیده شدن روح، جنین را سقط کنند، ولی بنا بر احتیاط، دیه آن باید پرداخت شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۸۰-۲۸۱).

بنابر آنچه که بیان شد، مجرد ناقص الخلقه بودن یا ابتلا به بیماری هموفیلی و غیرمجوز سقط جنین نمی‌شود، بلکه سقط تنها در صورتی جایز است که موجب عسر و حرج شود، به همین دلیل، مقام معظم رهبری و دیگر مراجع، آن را به عسر و حرج مقید کردند.



مقصود از تغییر جنسیت این است که هویت و جنسیت مرد یا زن به کلی تغییر کند. امروزه پزشکان می‌توانند جنسیت اشخاص را تغییر دهنند و علائم و ممیزی جنسیتی را از شخصی بردارند و علائم و نشانه‌های جنسی مخالف را در او قرار دهند.

در علم پزشکی دو گروه از افراد در معرض تغییر جنسیت هستند: گروه اول کسانی که در فقه به عنوان خنثی معروف شده و در علم پزشکی «هرمافرودیسم» یا دوجنسی مشهورند.

بیماری دو جنسی یا هر مافرودیسم یک نوع ناهنجاری است که در دوران تکامل جنین در رحم مادر به وجود می‌آید که ممکن است تحت تاثیر هورمون‌های مادر و یا بعضی از داروها و مواد شیمیایی مورد استفاده مادر در دوران بارداری ایجاد شود. تغییرات هورمونی جنسی و همچنین گاهی تغییرات ژنتیک و کروموزومی در این نوع بیماران وجود دارد که شدت تغییرات متفاوت است (عباسی، آیت الله و عمرانی، ۱۳۸۲، صص ۵۹-۶۰).

گروه دوم کسانی هستند که علائم جنسی و جسمی آنها با گرایشات و تمایلات جنسی آنها همسو نیست و باهم تعارض دارند. این این گروه به خشای روانی مشهور شده اند و در علم پزشکی به «اختلال هویت جنسی» معروفند. اختلال هویت جنسی، یک اختلال روان پزشکی است که آنا توئی، فیزیولوژی هورمونی و فرمول کروموزومی جنسی فرد هماهنگی دارد و ظاهرش هم در همان جنسی است که فرمول ژنتیکی وی ایجاد می‌کند، اما از نظر روانی از آن نقش جنسی که در آن است، در عذاب شدید به سر می‌برد. به عبارت دیگر در بیماری مذکور جنس روانی شخص متضد با جنس فیزیکی وی است (www.pezeshkonline.ir).

به عبارت دیگر، در بیماری مذکور جنس روانی شخص مضاد جنس فیزیکی وی است و فرد از جنسیت خود راضی نیست و تمایل شدید به تغییر در جنسیت خود دارد. در این بیماران وضعیت ظاهری جسمی و جنسی، ارگان‌های داخلی جنسی و سیستم هورمونی و کروموزومی کاملاً در سلامت به سر می‌برد اما فرد از نظر ذهنی و روحی منکر صحت نوع جنسیت خود است و به عبارتی، معتقد به وجود اشتباه در جنسیت خود است و به حدی از آن ناراضی است که باعث آزار شدید روحی و در نهایت تصمیم قطعی به تغییر در جنسیت خود خواهد شد. این اختلال شدیدترین درجه اختلال جنسی قلمداد می‌شود زیرا از نظر جنسی بین جسم و فکر تناقض و مغایرت وجود دارد (طیرانی، ۱۳۸۵، ص ۹). تفاوت این بیماری با بیماری دو جنسی در این است که بیماران دو جنسی دارای اختلال ظاهری در اندام تناسلی، اندام‌های داخلی و سیستم‌های هورمونی خود هستند و معمولاً نمای ظاهری از اندام هر دو جنسی را دارند، در حالی که بیماران اختلال هویت جنسی از نظر جسمی کاملاً سالم‌اند و تنها از نظر روحی با مشکل فراوان مواجه هستند (www.pezeshkonline.ir).

در مورد مشروع و ناممشروع بودن تغییر جنسیت، نظرات متعددی مطرح شده که می‌توان آنها را به سه گروه تقسیم نمود: نظریه مشروعیت مطلق، نظریه ممنوعیت مطلق و نظریه مشروعیت مشروط، که نظریه مشروعیت مشروط با واقعیت‌های علم پزشکی منطبق‌تر است.

حضرت امام خمینی^۰ در کتاب تحریر الوسیله به عنوان اولین مسأله در باب تغییر جنسیت چنین فرمودند: «ظاهر آن است که تغییر جنس مرد به زن به سبب عمل بر عکس آن، حرام نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۶۶۳).

در جایی که کسی کاملاً مرد است و بخواهد تغییر جنسیت دهد و به زن تبدیل شود یا بلعکس می‌توان به فرض امکان آن گفت گرچه دلیل واضحی بر منع نیست اما با استفاده به مذاق شرع می‌توان آن را ممنوع دانست. برای فقیه روشن است که شارع عملی را که موجب بروز مشکلات شود و اختلال در نکاح و نسب و از این قبیل را به دنبال داشته باشد راضی به آن نیست و به علاوه ادله معالجه و ضرورت به هیچ وجه جریان ندارد. مشروعیت هر عملی، همان گونه که در ماده ۲۱۵ قانون مدنی نیز به آن تصریح شده است، منوط به وجود منفعت مشروع عقلایی است (www.khabaronline.ir).

بنابراین تغییر جنسیت در صورتی مشروع است که فرد متقاضی، دارای مشکل جنسی باشد و پزشک متخصص، تغییر جنسیت را برای رفع مشکل او مفید، تشخیص دهد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹). طبق نظر فقهاء، تغییر جنسیت در صورتی که از لحاظ پزشکی ضروری تشخیص داده شود مجاز می‌باشد. از قاعده عسو حرج می‌توان مشروعیت تغییر جنسیت را استنباط کرد. بر اساس آیات الهی (حج ۷۷، مائدۀ ۶ و بقره ۲۸۵) در دین اسلام حکم حرجی تشریح نشده است و چنانچه از ناحیه هر حکمی حرج و مشقت لازم آید، به استناد آیات شریفه فوق این حکم منتفی و از صفحه تشریح مرفوع است (روشن، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). با تدقیق در احکام و قواعد فقهی می‌توان گفت: حق تغییر جنسیت در صورتی برای فرد ایجاد می‌شود که به منظور معالجه باشد و یا در تغییر دادن، مصلحت مهم تر دیگر وجود داشته باشد. شریعت اسلام در این گونه مسائل نو ظهور نیز راه حل‌هایی را تعییه کرده است و در جهت تغییر تعلق احکام مواردی را تجویز نموده و راههایی را گشوده که از این راه‌ها به عنوان احکام ثانویه یاد می‌شود.

احکام ثانویه به عنوان راهبردهای ثانوی در پیش روی مکلفین قرار می‌دهد، اما در بحث تغییر جنسیت، چنانچه این تغییر در جهت حفظ مصلحت لزوم آور دیگر و رجهت سلامتی روحی و روانی باشد، به سبب مفاد این قواعد و تقديم مصلحت اهم بر مهم و حکومت این قواعد بر احکام اولیه، این تغییر ضرورت می‌یابد. چرا که سلامت نفس که یکی از مقاصد شریعت است، مقدم می‌شود. شریعت اسلام، شریعت سمحه و سهله است و حرج را از پیش روی مکلف خود بر می‌دارد و ضرری را که برای او حاصل می‌شود، دفع می‌کند و این قواعد ثانویه، بر قواعد اولیه مقدم شده و تا آنجا که در قاعده لاحرج، لاضر، عمل شود، جواز تغییر جنسیت صادر می‌شود.



حال چنان چه تغییر جنسیت ضرورت نداشته باشد و تأمین مصلحتی ضروری تر را ایجاد نکند، خروج از قواعد اولیه میسر نمی‌باشد و آنجا دیگر امکان دستبرد در قواعد ثابت و تغییر ناپذیر وجود ندارد، حفظ نفس و حفظ نسل مقدم بر مصالح دیگر شده و حکم به جواز تغییر جنسیت داده نمی‌شود. آنجا دیگر حرجی که مکلف را به سختی می‌اندازد، حرج قاعده لاحرج نیست تا به حکم این قاعده، حرج برداشته شود، لذا دیگر از مصادیق و موضوعات احکام ثانویه نمی‌شوند و دیگر مصدق حرج نمی‌باشد (میر خانی، ۱۳۹۰، ص ۸۸).

۴-۳- اهدای جنین و درمان ناباروری

یکی از روش‌های متداول جهت درمان ناباروری، تلقیح مصنوعی است. اهدای جنین یکی از تکنیک‌های نوبن باروری لقادح خارج رحمی است و از دیدگاه علم پزشکی اصطلاحاً به فرایندی اطلاق می‌شود که به دلیل نازا بودن زوجین، به میزان لازم از زوجین بیگانه اسperm و تخمک گرفته می‌شود و سپس به واسطه لقادحی که در محیط آزمایشگاه بین آنها صورت می‌گیرد، تخمک‌ها بارور می‌شوند. سپس با کنترل ناظارت متخصصین، تخمک‌های بارور شده (زیگوت) در مدت زمان حدود ۷۲ ساعت، شروع به تکثیر سلولی می‌کنند و در نهایت وقتی که تخمک‌های بارور شده تبدیل به حدود ۶ تا ۸ سلول شدنند، (با توجه به اینکه در این نوع ناباروری رحم قابلیت بارداری دارد) جنین حاصله در مرحله ۸ سلولی یا حداکثر ۴ روز پس از زمان لقادح، جهت رشد طبیعی خود به رحم مادر منتقل می‌شود. این فرایند به باروری در لوله نیز معروف است (قربانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

در ارتباط با حکم فقهی اهدای جنین چهار دیدگاه وجود دارد: ۱- مشروعتی مطلق، ۲- مشروعتی مشروط، ۳- حرمت مطلق، ۴- توقف. طرفداران دیدگاه مشروعتی مطلق تمام انواع باروری‌های پزشکی را که به دلیل ضرورت از نایحه پزشک تجویز می‌شوند را مشروع می‌دانند و بر این عقیده اند که در مورد این روش‌ها دلیل محکمی که موجب حرمت مسأله شود وجود ندارد و در تأیید ادعای خود به قاعده نفی عسرو حرج استناد می‌کنند.

فقها با استناد به قاعده مذکور براین عقیده اند که هر گاه بر انسان مشکل غیر قابل تحملی گردد حکم اولیه موضوعات برداشته شده و بر شان عنوان ثانویه حاکم می‌گردد، لذا اگر حکم اولیه ای، مسأله حرمت باشد با پدید آمدن اضطرار حلال و حداقل مباح می‌شود (مصطفوی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸). در این زمینه در فقه اهل سنت آمده است، کلید بقای بشر در تولید مثل و فرزند آوری است. با این توضیح، بی‌فرزنندی میتواند عسرو حرج و سختی شدیدی برای خانواده به وجود آورد، لذا وجود فرزند برای دوام هر زندگی، احتیاج مبرم به شمار می‌رود. اکثر فقهای معاصر شیوه جهت مشروع بودن فرایند مزبور شروطی را لازم دانسته اند. از جمله: ۱- جنین اهدایی محصول ترکیب گامتهای زوجین قانونی و شرعی باشد، ۲- جهت مبادرت به این عمل، عسرو حرج وجود داشته باشد یعنی زوجین فاقد گامت سالم باشند. ۳- زن دارای رحم

سالم جهت انتقال جنین باشد و جنین نیز از روش تلقیح خارج رحمی به وجود آید.^۴ در فرایند مذبور مقدمه حرام همچنین لمس و نظر حرامی رخ ندهد در غیر این صورت باید قائل به حرمت مطلق شد اما عده‌ای بر این عقیده اند اگر ضرورتی پیش آید، لمس و نظر هم بی اشکال است.^۶ نحوه گرفتن اسپرم و تخمک غیر شرعی نباشد یعنی حاصل از عمل زناشویی باشد.^۷ در انجام عمل مذبور هیچگونه حرام و ممنوعیت شرعی نادیده گرفته نشود و به این ترتیب قائل به دیدگاه مشروعیت مشروط شدند (قربانی، ۱۳۹۱، ص. ۲۹).

۴- نتیجه گیری

در اسلام احکام اولیه ثابت و لایتغیر هستند از آن جا که فقه اسلامی قابلیت به روز شدن و پاسخگویی به مسائل جدید را دارد، با تمسک به قواعد فقه از جمله قاعده لاحرج می‌توان راه حل مسائل جدید در علم پژوهشی را ارائه داد. موضوعاتی مانند پیوند اعضا، سقط جنین، تغییر جنسیت و اهدای جنین و درمان ناباروری با محوریت قاعده نفی عسر و حرج در علم پژوهشی قابل پاسخگویی است. مثلاً شرط طهارت در نماز برای گیرنده عضو پیوندی ساقط می‌شود چنانچه که زائل ساختن عضو نجس برای گیرنده عضو حرج و مشقت داشته باشد یا سقط جنین در صورت ناقص الخلقه بودن جنین قبل از ولوج روح در شرایطی که بتوان به ادله لاحرج استناد کرد جائز است و سقط جنین در صورتی که بقای جنین مستلزم مشقت غیر قابل تحمل برای مادر باشد مجاز می‌باشد.

شخصی که بقا در جنسیت فعلی موجب عسر و حرج برای اوست، به استناد قاعده لاحرج می‌تواند تغییر جنسیت دهد که این امر باید به تأیید پژوهش متخصص برسد. با استناد به قاعده لاحرج می‌توان گفت که فرایند اهدای جنین به طور مطلق حرام نیست زیرا عامل روی آوردن زوجین به این روش عسر و حرج است که می‌تواند حکم اولی را بردارد و به جای آن یک حکم ثانوی ایجاد کند. بنابراین با استناد به قاعده نفی عسر و حرج، هرگاه ادامه زندگی فردی یا اجتماعی زن و شوهر نابارور، به واسطه نداشتن فرزند دچار مشکل (عسر) شده و به سختی بیفتد، می‌توان برای از بین بردن چنین وضعیتی آنان را با اهدای جنین بارور کرد زیرا مقاد قاعده لاحرج، از بین بردن حرج و سختی و مشقت است.

- | منابع و مأخذ | - |
|--|---|
| ۱- قرآن کریم | - |
| الف- منابع فارسی | - |
| ۲- اشرفی، منصور، اخلاق پژوهشی، تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۶۷ | - |
| ۳- اصغری اقمشهدی، فخر الدین؛ عبدالی، یاسر، "وضعیت فقهی و حقوقی تغییر جنسیت"، نشریه علمی پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، دوره ۳، شماره ۲. | - |
| ۴- حاجیعلی فربیان، "سقط جنین حرمت یا جاز"، مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۷، ش ۴، تهران ۱۳۸۳ | - |



- ۵- حکیم عبدالهادی، محمد تقی، فقر برای غرب نشینان مطابق با فتوای ایت المظمن علی سیستانی، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم، انتشارات دفتر ایت... سیستانی، ۱۳۷۹.
- ۶- حیدری، امان الله، چکیده جراحی قلب، انتشارات آذر مهر، ۱۳۷۸.
- ۷- روشن، محمد، پرسی فقهی حقوقی تغییر جنسیت، فصلنامه حقوق پژوهشی، شماره ۲، ۱۳۸۶.
- ۸- زارع، عاملی، جزو پژوهشی قانونی و مقررات پژوهشی، تهران پژوهشی قانونی، ۱۳۸۱.
- ۹- طبیرانی، اعظم، "وقتی روح با جسم هم خوانی ندارد"، روزنامه قدس، ۱۳۸۵/۹/۲۰.
- ۱۰- عباسی، فریبا؛ آیت الهی، هاله و عمرانی، میر دادون "گزارش یک مورد بیمار مبتلا به دو جنسی واقعی"، مجله پژوهشی ارومیه، سال چهاردهم، شماره اول، ۱۳۸۲.
- ۱۱- قربانی، فتح الله؛ خوبیان، محمد علی؛ رضایی، الهام، "حکم اهدای جنین از منظر فقه مذاهب اسلامی"، مجله زنان مامایی و نازاری ایران، دوره پانزدهم، شماره آذر ۱۳۹۱.
- ۱۲- محمدی، ابوالحسنین، قواعد فقه، تهران، بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۸۷.
- ۱۳- موسوی پجنوردی، سید محمد، اندیشه‌های حقوقی (۱)، حقوق خانواده، تهران، مجده، چاپ اول.
- ۱۴- برخانی، عزت اسدات؛ محمد تقی زاده، مهدیه، "بانی فقهی و حقوق جواز تغییر جنسیت"، فصلنامه فقه پژوهشی، سال سوم و چهارم، شماره ۹ و ۱۰، زمستان ۱۳۹۰ و بهار ۱۳۹۱.
- ۱۵- نوری، رضا، "جرائم سقط جنین"، مجله حقوق قضایی دادگستری تهران، ۱۳۷۹.
- ب- منابع عربی
- ۱۶- برقی، احمدبن محمدبن خالد محسن، تهران، دارالكتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
- ۱۷- جزی، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحديث والاثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا، چاپ اول.
- ۱۸- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعی، بیروت، دارالحياء التراث العربي، ۱۴۰۳.
- ۱۹- حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الانسان، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۳.
- ۲۰- خامنه‌ای، سید علی، رساله اجویه الاستفتاعات، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- ۲۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، لبنان دارالعلم، ۱۴۱۲، چاپ اول.
- ۲۲- سیستانی، سید علی حسینی، منتخب توضیح المسائل، قم، انتشارات دفتر ایت الله سیستانی، ۱۴۲۰، چاپ دوم.
- ۲۳- شیخ طوسی، محمد بن حسن، الاستصار، تهران، دارالكتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
- ۲۴- ——————، ——————، تهذیب الاحکام، تهران، دارالكتب، الاسلامیه، ۱۳۹۰.
- ۲۵- طربی‌ی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶، چاپ سوم.
- ۲۶- کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، تهران، دارالكتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه‌الوفاء، ۱۴۰۳، چاپ سوم.
- ۲۸- محسنی، محمد‌اصفه، الفرق و مسائل طبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه مهمه، قم، علمی، ۱۳۷۸.
- ۳۰- موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۵.

ج- پایگاه‌های اینترنتی

- ۳۱- www.lankarani.net
- ۳۲- www.hoqouq.com
- ۳۳- www.pezeshkonline.ir
- ۳۴- www.khabaronline.ir



حقوق مالی زن در نظام حقوقی ایران و همخوانی آن با اسناد بین‌المللی

دکتر داود عباسی

عضو هیئت علمی گروه حقوق واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، تبریز، ایران

Dawood.abbas@ gmail.com

شیرین رمضانی

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته حقوق بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی تبریز، تبریز، ایران

Ramazani.shr@ gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۸.۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۸.۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۱۱

چکیده

حقوق زن در طول زمان دچار تحولات شگرفی هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی گردیده است و در اینکه حقوق زن پیوسته در طول تاریخ تضییع و گاهماً به صورت کلی نادیده گرفته شده است هیچ تردیدی وجود نداشته است و امروزه نیز با آنکه حقوقی برابر با مردان در عرصه تئوری و نظر برای زن در نظر گرفته می‌شود لیکن در نظام حقوقی داخلی اکثر کشورها همچنان این نابرابری کاملاً مشهود است.

در اسناد بین‌المللی این نابرابری بین زن و مرد از میان برخاسته است و با توجه به اینکه حقوق بین‌الملل میراثی بشری برای تمام ابناء بشر به ویژه در قسمت‌های اعظمی از متون حقوق بشری می‌باشد و با تبدیل قواعد حقوق بشری به قواعد آمره و عام الشمول تکلیفی بزرگ بر دوش دولت‌ها گذارده می‌شود که به نابرابری میان حقوق زن و مرد پایان دهند لیکن برخی دولت‌ها اکثراً به دلائل عقیدتی، ایدئولوژیک، فرهنگی و عرفی و گاه سیاسی و اقتصادی می‌لی به هماهنگی با قواعد حقوقی بین‌المللی در این خصوص نشان نمی‌دهند. این مقاله در پی آن است که حقوق مالی زن را در نظام حقوقی ایران و اسناد بین‌المللی مقایسه و وضعیت حقوقی زن را از این بعد در نظام حقوقی ایران و اسناد بین‌المللی مورد مذاقه قرار دهد.

واژگان کلیدی: حقوق زنان، حقوق غیرمالی زن، حقوق زن در اسناد بین‌المللی، حقوق زن در ایران.

Abstract

With the development of human societies and the recognition of equal rights in international instruments for women and men, women's rights are still controversial in most domestic systems. The Iranian legal system, like most domestic legal systems, is in its early stages of recognizing equal rights with men, but it is important to note that the rights recognized from the Islamic perspective for women, which are the basis of Iranian domestic law, are relatively stable. In ancient times, it was considered a leading legal system. However, progressive societies have been able to move from not recognizing the minimum rights for women to recognizing equal rights, and in some cases surpassing the legal system of Islam and consequently Iran, which can be cited as examples in the case of inheritance and blood money, and in some cases. Appeared. On this basis, in this article, while explaining the financial rights of women from the Islamic point of view, its compatibility with international documents is examined and the relevant and non-compliant cases are extracted. Extracting the mentioned cases, including discussing the concept and explaining financial law and its study in Islam and the Iranian legal system and international documents, and analyzing the right to inheritance, blood money, dowry, employment right and control over one's income, equal wage equal pay, The right of ownership over property, etc. can be effective in the development of the Iranian legal system and its stimulation towards social equality. In the case of diyat, this has been enhanced not by a new interpretation of religious rules, but by the establishment of law

Keywords: Women's Financial Rights, Islamic Law, Iranian Law, International Documents

مقدمه

حقوق زنان اصطلاحی است که در قرن نوزدهم میلادی در اکثر استاد ملی و بین‌المللی بر آن تاکید گردیده است و روز به روز بر شدت توجه و تاکید بر آن افزوده می‌شود. این حقوق امروزه شامل مواردی چون اختیار بر جسم و روح و خودختاری، حق رای، حق کار، حق دستمزد برابر به خاطر کار برابر، حق مالکیت، حق تحصیل، حق شرکت در ارتش، حق مشارکت در قراردادهای قانونی و در کل حق برخورداری از حقوق اقتصادی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و نیز و در نهایت حقوق فردی و اجتماعی برابر با مردان می‌باشد و منحصر به موارد مذکور نبوده بلکه هر حقی که در جامعه برای مردان می‌شود متصور شد این حق برای زنان نیز به صورتی شفاف و صريح مطرح می‌گردد. در نظام حقوقی اسلام موقعیت زنان در ، همواره مورد اختلاف نظر بوده است. اسلام اگرچه ، زنده به گور کردن دختران را که از آداب عرب بود، کنار گذاشت لیکن در پیمان ازدواج به جای این که پدر دختر به دامادش کلبین بپردازد، مقرر شد که شوهر به همسرش مهربه بپردازد. زنان حق مالکیت فردی به دست آوردن و حق میراث برای آن‌ها در نظر گرفته شد؛ در حالی که پیشتر فقط خویشاوندان مرد حق ارث بردن داشتند. با ظهور اسلام موقعیت اجتماعی زنان پیشرفت کرد. همچنین پیامبر اسلام بر حسب فرمان الهی در آیه دوازده سوره ممتحنه با شرایط معینی با زنان بیعت فرمود و بر مبنای آن بیعت، زنان را در امور سیاسی و شئون اجتماعية و اقتصادی شریک ساخت. شریعت اسلام با توجه به تفاوت ویژگی‌های زنان و مردان تفاوت‌هایی برای تکالیف، حقوق و نقش‌های زنان و مردان قائل شده است. قرآن، مردان را قیم و سرپرستِ زنان و مسئول حفاظت از آن‌ها می‌داند. مردان مسلط بر زنان و سرپرست ایشان‌اند چرا که خداوند برخی را بر برخی دیگر برتری داده است، پس مردان از اموال خویش به زنان نفقة می‌دهند تا زنان شایسته و مطیع و حافظان خانه در غیاب شوهر باشند و آنچه خداوند به نگهداری آن دستور داده، نگه دارند. اما این امر و این وضعیت برای زنان در صدر اسلام هیچگونه همچومنی به لحظات شرائط کار و فعالیت و حضور زنان در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعية و نیز اقتصادی زنان در جامعه امروزی ندارد و لزوم تغییر دیدگاه نسبت به زنان و جایگاه ایشان در جامعه و شأن و منزلت جدیدی که هم جامعه و هم زن برای خود قائل گردیده است بیش از پیش احساس گردیده است به طوری که اکثر قواعد اسلامی در اکثر حوزه‌ها با نگرش جدیدی مواجه گردیده اند که نگرش به حقوق زنان نیز از جمله آن موارد است.

در قرن نوزدهم تعداد فزاینده‌ای از زنان شروع به کار در فعالیت‌های صنعتی نمودند. در نتیجه، نگرانی برخی از اصلاح طلبان اجتماعی در زمینه تأثیر ساعتهاي طولاني و شرایط کاري نامناسب بر سلامت زنان افزایش پیدا کرد. اتحاديه مصرف‌کنندگان ملی در سال ۱۸۹۹، و اتحاديه تجارت زنان در سال ۱۹۰۳ تأسیس شد این مراکز با هدف افزایش تلاش‌ها به منظور کم نمودن ساعات کاری زنان و مشخص نمودن نوع فعالیتی که این قشر توانایی انجام آن را دارند، به وجود آمد. تا سال ۱۹۰۸، نوزده قانون برای کم کردن ساعت کار زنان یا لغو کار شبانه برای این افراد در ایالت‌های مختلف آمریکا تصویب شد. با توجه به اینکه تعداد بیشتری از زنان در طول جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) وارد بازار کار شدند، این روند باعث شد که



در سال ۱۹۶۰ دفتر زنان در وزارت کار ایجاد شود و باعث شروع تصویب قوانین جدید برای محافظت از زنان شاغل شود.

حق برخورداری از تحصیل و آموزش نیز از دیگر حقوق اجتماعی زنان است که در میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عنوان یکی از حقوق اولیه بشر اعلام شده و شامل حق آموزش ابتدایی اجباری رایگان برای همه، لزوم ایجاد آموزش متوسطه در دسترس همه، و نیز الزام ایجاد دسترسی مساوی به آموزش عالی، به طور ایده آل از طریق ارائه آموزش عالی رایگان می‌شود. اعضای سازمان علمی، فرهنگی و تربیتی ملل متحد در تاریخ ۱۴ دسامبر ۱۹۶۰ در یازدهمین اجلاس خود، کنوانسیون عدم تبعیض در آموزش و پژوهش را تصویب کردند که در آن بر منوعیت هر گونه تبعیض در آموزش و پژوهش تأکید شده بود. منظور از واژه «تبعیض» در این کنوانسیون، هرگونه تمایز و تفاوت گذاری، محروم سازی، ایجاد محدودیت، یا رجحان قائل شدن براساس نژاد، رنگ پوست، جنسیت، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگری است. تا قبل از دوره مشروطه در ایران زنان به صورت رسمی از حق تحصیل محروم بودند. با آغاز دوره تجدیدطلبی در ایران بحث تحصیلات زنان نیز مطرح شد. در آن سال‌ها که برای اعزام محصلان مرد به اروپا امتحان برگزار می‌شد برخی از روزنامه‌ها و نشریات در مورد لزوم یا عدم لزوم اعزام محصلان دختر به اروپا مطالبی را منتشر کردند.

مبارزات مسالمت‌آمیز زنان ایران برای رفع تبعیض و برابری حقوقی با مردان با تکیه بر موادین بین‌المللی حقوق بشر یکی از صفحات درخشنان تاریخ مبارزات جهانی زنان برای برابری حقوق با مردان است. ابتکار و نواوری زنان ایران، شجاعت و استقامت‌شان در مقابل خشونت و سرکوب دولتی، ستایش جامعه جهانی از فعالان ایرانی حقوق زن را برانگیخته است. اگر مبارزه با حکومت‌های خودکامه برای کسب حقوق سیاسی با واکنش خشن دولتها مواجهه بوده، مبارزات حق طلبانه زنان نیز با این نوع خشونت روبرو گشته و با بی‌توجهی حکمرانان و جامعه مردان مواجه بوده‌است. این در حالیست که کنوانسیون امتحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۸۱ و کنوانسیون حقوق کودک در سال ۱۹۸۹ با تصویب سازمان ملل لازم الاجرا شده‌اند.

۱-۱) حقوق غیرمالی زنان

حقوق غیرمالی، حقوقی است که قابل تبدیل به پول نباشد و بخشی از این حقوق مختص زوج، برخی مختص زوجه و برخی مشترک بین زوجین است. از مصادیق حقوق غیرمالی مشترک زوجین از جمله حق سکونت مشترک (مساکنه) حق معاشرت به معروف، حق حبس، حق استمتع؛ حق قسم و... است.

۱-۲) حقوق غیر مالی زنان از منظر اسلام

دین اسلام نیز با قدمتی بیش از هزار و چهارصد سال، با احکامی متناسب و متفرقی اما با نگاهی متفاوت مسائل مربوط به زنان را به طور ویژه مورد توجه قرار داده است. اما، اسلام که در مساله حق بر مبنای عدالت استوار است و به گونه‌ای مصلحت را بر شناسایی حقوق ناعادلانه رجحان می‌بخشد و به صورتی متعادل مصالح جمعی را در کنار منافع فردی به رسمیت شناخته است؛ تفاوت میان نقش‌ها در روابط خانوادگی زن و مرد که عقلاً نیز قابل انکار نیست، پایه احکام مربوطه قرار داده است.

قرآن آنگاه که از گوهر انسان و حقیقت و رسالت او بدور از جنسیت مادی سخن به میان می‌آورد، می‌فرماید: «و لقد كرمنا بنى آدم...» (اسراء، ۷۰) از مقام انسان و برتری او بر بسیاری از آفریده‌ها سخن می‌گوید و آنگاه که از روح خود در او دمید «فَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده، ۹) و اگر به خاطر آفرینش انسان به خود تبریک می‌گوید و آن را در فرهنگ دیانت، برای همیشه به ثبت می‌رساند که «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون، ۱۴) در همه این موارد از حقیقت والای انسانی سخن می‌گوید که تفاوت و تمایزی در حقیقت و ماهیت زن و مرد نیست. آنگاه می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُكُمْ» (حجرات، ۱۳) و یا می‌فرماید: «وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكْرٍ أَوْ اِنْثِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِرِزْقٍ مِنْهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (مومن، ۴۰) اشاره دارد به اینکه پاداش اخروی و مقام قرب الهی به جنسیت مربوط نیست، بلکه به ایمان و عمل صالح مرتبط است خواه مؤمن عامل، مرد باشد، خواه زن بر این اساس، دیدگاه قرآن کریم به جایگاه حقیقی زنان همان نگاه حقیقت گرای او به انسان و جایگاه رفیع و مستولیت آفرین اوست اما تفاوت‌های حقوقی برخاسته از طبیعت جنسیتی است که در عالم تکوین بعضی از وظایف به عهده زن و بعضی بر عهده مرد است و بواسطه این تفاوت‌های تکوینی تفاوت‌های حقوقی به وجود آمده است؛ لیکن لازمه تفاوت، تبعیض و بی عدالتی نیست و قوانین اسلامی کاملاً این قضیه را به اثبات می‌رساند که بسیاری از تفاوت‌ها بواسطه حمایت‌های مالی، امنیتی و حیثیتی از زن مسلمان است. (ترسلی، ۱۳۸۸: ۸۵).

در دیدگاه اسلامی به موضوع زن از سه جهت به عنوان موضوع محوری مسائل پرداخته می‌شود؛ یک اینکه در عرصه‌ی قلمرو فردی و تکامل انسانی که فرقی بین زن و مرد گذاشته نشده و حتی در قرآن کریم نیز آنگاه که می‌خواهد نمونه‌هایی برای انسان‌های با ایمان برشمارد، از میان زنان نیز ذکر می‌کند. دوم اینکه، حوزه فعالیت‌های اجتماعی و حضور در جامعه است که همچنان اسلام میان زن و مرد در این زمینه نیز تفاوتی قائل نشده است و زنان در عرصه اجتماع با حفظ حدود اسلامی خود، می‌توانند فعالیت نمایند. سوم اینکه، نقش مهم تر زن از نظر اسلام در خانواده می‌باشد که بخش بزرگی از زندگی زنان را به خود اختصاص می‌دهد. اما در جامعه بین‌المللی با فرض تشابه کامل زن و مرد و مبنای حقوق بشر قرار دادن آن، از نقش اساسی که زن در خانواده بر عهده دارد غافل مانده اند و در کنفرانس‌ها و اسناد به حقوق و تکالیف زن با محوریت مصالح او در خانواده توجهی نشده است گویا زن فقط در زندگی فردی حائز اهمیت است و خانواده اهمیت چندانی ندارد و بررسی رویکردها و اسناد اینگونه نشان می‌دهد که مواضع دیگر مانند سیاست و اقتصاد، و مطالبه حقوق فردگرایانه زن جایگاه او در عرصه خانواده را در حاشیه قرار داده است. با



این وجود، نمی‌توان اهمیت نقش زن در خانواده را انکار کرد، و حقوق و تکالیف وی را نادیده گرفت. زیرا بررسی و تأمل در این امر، علاوه بر اینکه جایگاه والای زن را روشن می‌سازد، به شناخت حقوق و تکالیف وی کمک می‌کند تا هرچه بیشتر، خویشتن را بشناسد و مقام و منزلت خویش را دریابد و در جهت استحکام خانواده کوشش نماید.

نظام حقوقی خانواده در اسلام دارای اصول مهمی است از جمله اصول آن استقلال زن و مرد به خصوص در حوزه اقتصاد و پذیرش آزادی نسبی آن ها در تشکیل خانواده، اداره آن و با میزان کمتری در انحلال آن است. اینکه افراد چگونه از آزادی و استقلال خود بهره می‌برند. به میزان اطلاعات پیش‌بینی و آینده نگری و تصمیم‌گیری صحیح و خردمندانه بستگی دارد. در صورتی که زن و مرد در هر یک از مراحل فوق نتوانند از استقلال و آزادی خود بهره مند شوند زندگی آینده آن ها با مخاطراتی روبه رو شده و آثار و پیامدهای را به دنبال خواهد داشت. در برخورد با این موارد چه بسا این پیشنهاد وجود داشته باشد که با دخالت دولت و قوه قانون گذاری قیودی برای آزادی مشخص شود و یا دولت راه کارهایی را برای برونو رفت از پیامدهای این مشکل تعیین نماید. البته قانون گذار به سختی میتواند میزان اختیارات طرفین را محدود و یا به صورت خاص از شخص حمایت کند، اینگونه مشکلات بیشتر جنبه فرهنگی داردکه با آگاهی، برخورداری از مشاوره و مانند آن قابل پیش و پیشگیری است. (حکمت نیا و کاظمینی، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰).

۱-۲-۱) حق رفتار شایسته

زن به مقتضای خلقت خویش از جایگاه ممتازی برخوردار است که مرد قابلیت جانشینی آن را ندارد. جایگاهی بزرگ که تعیین کننده وظیفه و مسئولیت اجتماعی اوست. وظیفه ای آنچنان بزرگ که انجام آن، محور اساس صالح فردی و اجتماعی بوده و عدم انجام آن اساس فساد فردی و اجتماعی میباشد. مسئولیتی که اگر آن را به عنوان یک امر الهی و تکلیف عقلی و دینی انجام رساند به کمال انسانی خود خواهد رسید و بهشت را زیر پای خویش خواهد دید ولی رها ساختن و کنار زدن آن جایگاه، که زیر بنای تکوینی مسئولیت انسانی و تکلیف الهی است زن را به پایین ترین مرتبه وجودی تنزل خواهد داد چنان جایگاهی عبارت است از پرورش و آماده سازی انسان. زن کشتزار نسل بشری است. او نگهدارنده و حافظه بقای حیات است. کرامت آدمی بسته به کرامت زن است: «نسائِکَمْ حَرْثُ لَكُمْ» (بقره، ۲۲۳) زنان کشتزار شما هستند. (مجیدی، صارمی گروی، ۱۳۹۱: ۳۴)

بند ۳ ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ نیز اعلام داشته «خانواده رکن طبیعی و اساسی اجتماع است و حق دارد از حمایت جامعه و دولت بهره‌مند شود». به لحاظ ویژگی خانواده و روابط خانوادگی، قوانین مربوط به آن از اهمیت خاص برخوردار است و قانون‌گذاری در امور خانواده باید با بر سیر های همه جانبه صورت گیرد. در این راه، تنها تبحر در حقوق کافی نیست؛ بلکه قوانین مزبور باید با در نظر

گرفتن جنبه‌های فرهنگی، اقتصادی و روانشناسی تهییه و تدوین گردد. اثر سوء یک قانون نابجا که حقوق یکی از اعضای خانواده را تضییع و بر عکس، حقوق طرف دیگر را به طور افراطی تضمین کند، غیرقابل انکار است. شاید به سبب پیچیدگی روابط خانوادگی، قوانین حاکم بر خانواده همواره موضوع بحث و جدل قرار داشته است و هر چند بیشترین تغییرات قانونگذاری نیز در این قوانین صورت گرفته، معاولصف همیشه ایرادهای بسیاری در این زمینه باقی مانده است و قوانین موجود نتوانسته به خوبی حقوق افراد خانواده را تضمین کند.(نظری، ۱۳۸۶: ۲)

در قرآن کریم بر حسن معاشرت با زنان بسیار تاکید شده است و این امر در واقع، از جمله حقوق زن بر مرد به شمار می‌رود. مفسران در تفسیر آیه ۲۲۲ سوره بقره ذکر نموده اند که یکی از حقوق زنان بر مردان، نیک رفتاری، حسن معاشرت و ضرر نرساندن به آنان است. در آیه ۱۹ سوره نسا نیز خداوند با صراحة مردان را به معاشرت به معروف با زنان امر کرده است. در تفسیر آیه ۲۲۳ سوره بقره نیز گفته شده است که برخی معتقدند مراد از جمله‌ی «وَقَمَّوا لِأَنْفُسِكُم» امر به نیکوکاری در حق زنان است که ذخیره سعادت هر دو جهان می‌گردد. در همین باب، امام علی (ع) می‌فرمایند «با همسرت مدارا کن و با او به نیکی معاشرت کن، تا زندگیت با صفا گردد». امام صادق (ع) نیز فرموده اند «کسی که زن می‌گیرد باید او را اکرام کند، یعنی احترام کند و گرامیش دارد. نیک رفتاری با خانواده بر طول عمر می‌افزاید». امام سجاد (ع) نیز در رساله حقوق می‌فرمایند: «حق همسر این است که بدانی خداوند او را مایه آرامش و انس تو قرار داده است، پس او را گرامی داری و با او مهربانی کنی». از این روایات مستفاد می‌شود که وجود زن در کنار همسر در دیدگاه اسلامی به منزله وجود نعمتی است که مرد باید با قدردانی از زن و رفتار مناسب با او شکرگذار این نعمت باشد.

در بررسی استاد بین‌المللی در رابطه با حقوق غیرمالی مرتبط با زنان، از یک طرف با رویکردی فردمحور رو به رو هستیم و از طرف دیگر توجه به حقوق زنان در پی هیاهوی نهضت فمنیسم در رابطه با ظلم به زنان و خشونت علیه آنان در خانواده شکل گرفته است؛ بنابراین در روابط همسری به رسمیت شناختن «حق بر رفتار شایسته با زن در نقش همسر» آنچنان که در دین مبین اسلام وجود دارد، را مشاهده نمی‌کنیم.

در این استاد بیشتر با موضوع منع خشونت و بدرفتاری با زنان مواجه هستیم که در راستای رونمایی فمنیست‌ها در رابطه با گستره خشونت خانگی در غرب و به دنبال آن در جهان، مورد توجه قرار گرفت. پس از سالها تلاش و مبارزه سازمان‌های زنان و سازمان‌های غیردولتی با همکاری نهادهای ملل متحد، خشونت علیه زنان در قلمرو نگرانی‌های جامعه بین‌المللی قرار گرفت. در کنفرانس ۱۹۸۵ نایروبی اشکالی از خشونت مورد توجه واقع شد و در سال ۱۹۸۶ شورای اقتصادی-اجتماعی خشونت خانوادگی را به عنوان نقض اساسی حقوق بشر زنان اعلام کرد. در کمیته رفع تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۹۲ مسئله خشونت نسبت به زنان را مورد توجه قرار داد و از آنجا که واژه خشونت در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان



مصوب ۱۹۷۹ مفهوم روشنی نداشت، در توصیه نامه شماره ۱۹ به توضیح این واژه پرداخت و خشونت خانوادگی را یکی از بیشترین انواع خشونت علیه زنان بیان کرد. سرانجام در سال ۱۹۹۳ اعلامیه‌ای در مورد رفع خشونت علیه زنان در مجمع عمومی مورد تصویب قرار گرفت. همچنین در سالهای اخیر، طی سه اجلس پکن + ۵ (۲۰۰۰) پکن + ۱۰ (۲۰۰۵)، پکن + ۱۵ (۲۰۰۹) که وظیفه ارزیابی کنفرانس جهانی پکن (۱۹۹۵) را بر عهده داشتند، به این موضوع پرداخته شد. در سند برنامه عمل پکن تأکید بر کشف و محو خشونت اقتصادی، ساختاری، اجتماعی و فرهنگی علیه زنان مشاهده می‌شود. حامیان حقوق زنان حلقه مفهوده کنوانسیون رفع تبعیض را موضوع خشونت علیه زنان می‌دانند؛ از همین رو، پتروسغالی دبیر کل وقت ملل متحده در پیام روز بین المللی زن (۱۹۹۵)، بر لزوم تدوین کنوانسیون بین المللی در زمینه محو خشونت علیه زنان تأکید کرد. البته باید اشاره کرد که کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان اگر چه صراحتاً خشونت علیه زنان را منع نکرده است، اما کمیته اجرایی این کنوانسیون با تفسیر منع تبعیض جنسیتی، خشونت بر پایه جنسیت را شامل خشونت در معنای عام آن می‌داند.

۱-۲-۲) حق مسکن و اقامتگاه

قرآن کریم در آیه ۶ سوره طلاق بیان می‌کند که در همان مکانی که خودتان ساکن هستید برای زنانتان جایی فراهم کنید. گرچه این آیه در مورد زنان مطلقه است اما به طریق اولی، می‌توان این برداشت را به زنان شوهردار نیز سرایت داد و آنها را از نظر اقامتگاه تابع شوهرانشان دانست. باید بیان داشت که در نظر گرفتن اقامتگاه یکسان به گونه‌ای باعث تحکیم خانواده می‌گردد. زیرا زن و مرد با تشکیل خانواده، در نظر دارند که جامعه‌ای کوچک بنا نهند و از شرایط پایه‌ای این جامعه، در کنار هم زیستن است. همچنین در ذیل مسئله اقامتگاه یکسان، می‌توان به طور ضمیمی این برداشت را نمود که مرد باید برای همسرش مسکنی تهیه نماید، جایی که بتوانند هر دو در آن به عنوان یک خانواده سکنی گزینند. در حدیثی رسول الله (ص) می‌فرماید: «بزرگترین گناه آن است که انسان نسبت به افراد تحت سرپرستی خود کوتاهی کند». بنابراین، می‌توان دریافت که مبنای شناسایی حق زن بر داشتن مسکن مشترک با شوهر همبستگی حقوق اعضای خانواده با یکدیگر و وابستگی اجرای حقوق مالی و غیرمالی زن می‌باشد که بر یکپارچه بودن خانواده و با هم بودن زن و مرد استوار است (صیوحی، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

۱-۲-۳) حق مسکن در اسناد بین المللی

حق مسکن یکی از حقوق مسلم فردی در جوامع بشری است و این حق قابل محدود کردن نیست جز مواردی که قانون تصریح کرده است. اگر حق مسکن را تفسیر موضع کنیم حق مسکن مناسب معنا می‌شود یعنی حق زندگی در مکان امن، آرام و شرافتمدانه و به عنوان جزیی از حق حیات با لزوم حفظ جان

انسان‌ها است که از حقوق شناخته شده است و در ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است بیان شده است. به غیر به میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، حق مسکن در میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز اشاره شده است. بند یک ماده ۱۱ این میثاق مقرر می‌دارد: «کشورهای طرف این میثاق حق هرکس را به داشتن سطح زندگی کافی برای خود و خانواده اش شامل خوراک، پوشش و مسکن کافی همچنین بهبود مداوم شرایط زندگی به رسمیت می‌شناسند. دولت‌هایی که این میثاق را قبول دارند به منظور تأمین تحقق این حق تدبیر مقتضی اتخاذ کرده و از این لحاظ اهمیت اساسی همکاری بین‌المللی بر اساس رضایت آزاد را هم می‌پذیرند.

در ماده ۲۵ اعلامیه جهانی حقوق بشرنیز دربند یک، حق مسکن را چنین بیان می‌کند: «همه افراد دارای حق بهره مندی از استاندارد مناسب و کافی زیستی برای سلامت و بهر وزی خود و خانواده خود هستند. این حق شامل غذا، لباس، مسکن، بهداشت و خدمات درمانی، خدمات اجتماعی ضروری، و حق امنیت و حفاظت در برابر بیکاری، بیماری، ناتوانی جسمی، بیوگی، پیری و سایر شرایطی است که دسترسی به زندگی مناسب را خارج از اختیار فرد مختلف می‌کند. علاوه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین بین‌المللی مدنی، سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، پیمان‌ها و معاهداتی دیگر وجود دارد که حق مسکن را جزو لاینفک حقوق بشر می‌دانند از جمله: کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض نژادی، پیمان‌های متعدد سازمان بین‌المللی کار ۱۹۸۹-۱۹۴۸، کنوانسیون مربوط به وضعیت پناهندگان ۱۹۵۱، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان ۱۹۷۱، استراتژی جهانی سرپناه تا سال ۲۰۰۰، ۱۹۸۸، کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹، دستور کار ۲۱، ۱۹۹۲، اسکان بشر و دستور کارهای کنفرانس‌های هیئت‌تات ۱۹۹۶ و توصیه‌های سیاستی سازمان‌های بین‌المللی در سال‌های مختلف.

۱-۲-۴) حق مضاجعت

هر جامعه‌ای برای منافع حاصل از اصولی و داری روش کردن میل و غریزه جنسی و میل به بقای نسل، در کمال ازدواج زن و مرد از اهمیت زیادی برخوردار است. این غریزه در وجود زن و مرد، از مسائلی است که اگر در مسیر درست و خدادادی خود حرکت کند، موجب توالد و تناسل و تولید فرزندان سالم و با نشاط و بقاء و تکثیر نسل انسان می‌شود که زیر بنای انسان و انسانیت است. اما اگر همین غریزه، منحرف شود و به راه افراط و تغفیری افتاد یا نسل بشر را خاتمه می‌دهد یا نسلی بیمار و رنجور و آماده پذیرش گناه تحويل جامعه میدهد. اسلام برای راهنمایی انسان در مسیر غریزه مانند دیگر امور مورد نیاز او، برنامه وضع کرده و برای جلوگیری از تغفیری، از رهبانیت و ازلت منع نموده است.

حقوقی که ازدواج برای زن و هم چنین مرد به همراه دارد حق مضاجعت می‌باشد. در نظام حقوقی اسلام مسیر طبیعی و فطری غریزی جنسی نشان می‌دهد که باید در چارچوب قوانین شرع و در



محبیط خانواده با تمنع از جنس مخالف ارضاء شود. از این رو، اسلام در باب نکوهش روابط جنسی نامشروع موارد بسیاری ذکر کرده است. همچنین، در دیگر ادیان الهی سوگند وفاداری زوجین، آنها رامتعهد می کند که عشق را از بی اعتقادی برهانند، و آن راوقف اهداف بزرگتر خانوادگی، اجتماعی و معنوی نمایند. از روایات باب اول از ابواب قسم و نشوز و شقاق استفاده می شود که مرد هر چهار شب یکبار لازم است باهمسرش مضاجعت نماید. از امام علی(ع) است که هنگامی که مردی با همسرش می آمیزد نباید تعجیل نماید، زیرا از برای جنس مؤثث هم نسبت به امر زناشویی نیازیست که باید مرد توجه مرد قرار گیرد.

حق جنسی زن و مرد که به «قسم» و «موقعه» تقسیم می شود ، حقی مشترک میان زن و مرد است بدین معنا که برای هریک از آن دو، چنین حقی وجود دارد و همانگونه که برای زن حق مضاجعت و موقعه مطرح میباشد، مرد نیز از همین حق برخوردار است و چنانچه زن حق خود را از مضاجعت و موقعه اسقاط نماید، مرد میتواند آن دو حق را از زن درخواست نماید روشن است که اگر هرکدام از آن دو، چنین حقی را از دیگری مطالبه کند، وجوب متابعت بر دیگری ثابت می شود و در صورت مخالفت ، نه تنها شخص متمن مرتكب حرام شده است، بلکه هرکدام از آن دو می توانند برای استیفای چنین حقی به راهکارهایی که در فقه و حقوق بیان شده است، رجوع نمایند.

۱- حق جنسی شوهر که از آن به «تمکین» یاد میشود؛ بدین معناست که زن امکان تمنع را برای مرد، بدون محدودیت زمانی و مکانی فراهم کند. اکثر فقهاء به وجود چنین حقی برای زن تصریح نکرده اند.

۲- حق جنسی زن با اینکه میزان بهره برداری جنسی زن، چندین برابر مرد است؛ ولی با وجود این، حق همبستری، به میزان مرد برای او در نظر گرفته نشده است. مقدار واجب حق جنسی زن به «مضاجعت» که از آن به همخوابگی تعبیر می شود، در هر چهار شب یک بار خلاصه می شودهرچند از حق جنسی مذکور به عنوان حق فقهی و قانونی یاد می شود؛ ولی در اسلام مبادرت ورزیدن به این امر، سفارش شده است. به عبارت دیگر، مقادیر هر چهار شب یکبار و هر چهار ماه یکبار فقط جنبه فقهی حق جنسی زن را بیان میکند؛ ولی از لحاظ اخلاقی این مقوله مورد سفارش اسلام است؛ به عنوان مثال، پیامبر درباره مردی که زیاد روزه میگرفت و کمتر در این باره (مسئله جنسی) به همسر خود توجه نمینمود، فرمود

«إذا هو جامع، تحات عنفالذنوب كما يتحات ورقالشجر، فإذا هو اغتسل، انسلح منالذنوب» اگر او با همسر خود ارتباط برقرار نماید (آمیزش نماید) همه گناهانش آمرزیده میشود؛ چنانچه برگان از درختان ریخته می شود و هنگامی که غسل نماید ، از گناهان پاک میگردد. (عبدی، مهرکش، ۱۳۹۳:

در استاد بین‌المللی، در باب حق مضاجعت زن با همسر سخنی به میان نیامده است. و در مقابل به شدت بر مساله تساوی حقوقی زن و مرد و تفسیر موضع از این اصل و اصل عدم تبعیض علیه زنان پرداخته‌اند. به طوری که قواعد ارزشمند حقوق خانواده که ریشه در دین و فرهنگ دارند و در طول قرون باعث استحکام خانواده و اجتماع در ملل مختلف شده است را تحت عنوان مبارزه با کلیشه‌های جنسنیتی زیر سوال می‌برند. برای مثال، در کفرانس حقوق بشر وین (۱۹۹۳) بر تغییر نقش سنتی زن و مرد تأکید شده است و آن را مانعی در راه پیشرفت زنان دانسته‌اند. مضافاً، در این ارتباط حقی تحت عنوان «حق بر تنظیم خانواده» برای اولین بار در ۱۹۶۸ در اعلامیه تهران و کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر، به عنوان یک حق بشری مورد شناسایی قرار گرفت. حق بر تنظیم خانواده که حقوق دیگری از جمله حق زنان بر کنترل بدن خود، حق آزادی جنسی، حق بر سقط جنین و حق تصمیم گیری در مورد فرزنددار شدن یا تعداد فرزندان و فاصله میان آنها را در پی داشت، در زمان تدوین اعلامیه حقوق بشر هرگز مطرح نبود. بر همین اساس، حق تنظیم خانواده و توابع حقوقی آن در سازمان ملل بسیار بحث برانگیز بوده است؛ چرا که توسط بسیاری از کشورهای اسلامی و کشورهای تحت نفوذ مذهب کاتولیک مورد اختلاف است. ارغوانی و پورطلویی، ۱۳۹۵)

۱-۲-۵) تابعیت

نظریه‌های متفاوتی در سیستم حقوقی کشورها در رابطه با تابعیت زن پس از نکاح موجود می‌باشد. هر یک از این سیستم‌ها دارای مزايا و معایبي است. ابتدا به شرح اجمالی اين نظریه‌ها پرداخته و سپس تئوري که حقوق ايران و کنوانسيون رفع تبعیض علیه زنان از آن پیروي نموده‌اند مورد نقد و بررسی قرار می‌گيرد.

۱-۲-۵-۱) وحدت تابعیت:

طبق اين نظریه خانواده يك رکن واحد است و برای تأمین وحدت، باید تابعیت واحد باشد، لذا تابعیت يكی از زوجین به همسر دیگر تحمیل می‌شود و از آنجا که در بسیاری از نظام‌های حقوقی، ریاست خانواده از خصائص شوهر است و در برخی کشورها تابعیت پدر از راه نسب و بر اساس سیستم خون به طفل منتقل می‌شود؛ بر این اساس تابعیت شوهر به زن تحمیل می‌گردد. طبق اين سیستم اگرچه به حقوق زن احترام گذاشته می‌شود ولی اين اعتقاد وجود دارد که بهتر است در درون خانواده يك تابعیت وجود داشته باشد. اين سیستم دارای مزايا و معایبي می‌باشد:

مزیت؛ حقوق و تکالیف زوجین در يك سیستم حقوقی تعیین و تفسیر می‌شود. در بسیاری از کشورها احوال اشخاص، تابع قانون ملی است؛ زیرا متابعت زوجین از دو قانون مختلف مسلمًا موجب تعارض



در تکالیف متقابل ایشان می‌شود و خانواده با مشکل مواجه می‌گردد و حتی می‌تواند منجر به برهم خوردن اساس زندگی مشترک شود. به عنوان مثال اگر قانون مدنی متبع زوج، وی را به اشتراک مساعی در تأمین معاش خانواده ملزم نماید و قانون مدنی متبع زوجه، تأمین نفقه وی را صرفاً به عهده زوج بداند. منجر به تعارض در تکالیف و حقوق زوجین می‌گردد. (بداغی، ۱۳۸۳: ۳)

معایب؛ اولاً: عدم انتخاب تابعیت از طرف زن در صورت ازدواج؛ تحمیل این امر ناخواسته بوده و ممکن است مورد رضایت زن نباشد و احتمال دارد زن از ازدواج با تبعه خارجی امتناع نماید یا به روابط غیررسمی با وی راضی شود. ثانیاً: این نظریه از نظر سیاست‌های جمعیتی، در آمار اتباع کشور به ویژه کشورهایی که با رشد منفی جمعیت روپرو هستند، تأثیر منفی می‌گذارد؛ زیرا تحمیل تابعیت مرد خارجی بر زنان تبعه منجر به کاهش آمار جمعیت زنان و اطفال متولد از آن می‌شود در حالی که آمار ازدواج مردان تبعه با زنان خارجی بسیار کمتر است. زیرا مردان بیشتر از زنان مهاجرت می‌کنند؛ لذا احتمال ازدواج مردان بیگانه با زنان تبعه بیشتر از امکان ازدواج زنان بیگانه با مردان تبعه می‌باشد. ثالثاً: از یک طرف امنیت کشورها در صورت پذیرش تابعیت افراد بیگانه که به واسطه علاقه به همسر، تابعیت کشور را می‌پذیرند و علاقه‌ای به آب و خاک ندارند و از طرف دیگر زنانی که بر اثر ازدواج، تابعیت وطن خود را از دست می‌دهند نیز منطقی نیست. (همان، ۳)

۲-۵-۱) استقلال تام تابعیت:

از اوایل قرن بیستم به بعد استقلال زنان به طور گسترده مورد توجه واقع شد. مبنای این تحول، فکر نوین تساوی حقوق زن و مرد و مبارزه برای رفع حجر از زنان بود. به هر حال متعاقب تقاضا و درخواست‌های بی‌شمار زنان و نهضت‌های هوای خواهی حقوق زنان تعدادی از دولت‌ها به زنان آزادی کامل عطا کردند و آنان را با مردان در درجه مساوی قرار داده و در قوانین مربوط به خانواده و تابعیت زوجین تغییراتی بوجود آورdenد که نمود بارز این تغییرات در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان مشاهده می‌شود. معایب؛ نظام حقوقی حاکم بر خانواده واحد نخواهد بود و هر زمانی ممکن است، انصباط خانواده مختلط شود و احتمال تابعیت مضاعف اطفال، در صورتی تشیدید می‌گردد که سیستم تابعیت اطفال ناشی از نسب مادری و پدری یا هر دو باشد. همچنین در اثر ازدواج با بیگانگان تغییراتی در آمار جمعیتی کشورها پدید نمی‌آید. (همان، ۳-۴)

۳-۵-۱) استقلال نسبی تابعیت:

در این سیستم استقلال زوجین در تابعیت پذیرفته می‌شود و تابعیت به اراده هر کدام واگذار می‌گردد. در این نظریه خطر بی‌تابعیت شدن یا تابعیت مضاعف کاهش می‌یابد؛ ولی به طور کامل از بین نمی‌رود. زیرا اگر در کشور شوهر، اصل آزادی زن در تابعیت برقرار باشد و زن خارجی زوج به تابعیت آن کشور درنیاید. و در کشور زن از سیستم وحدت تابعیت خانواده، پیروی گردد، از زن سلب تابعیت می‌شود و زن در این حال فاقد تابعیت خواهد شد. همچنین اگر در کشور زن اصل آزادی وی در تابعیت برقرار شود و زن تابعیت خود را از دست ندهد و در کشور شوهر هم وی تبعه کشور شوهر شناخته شود؛ زن دارای تابعیت مضاعف می‌گردد. در برخی از سیستم‌های حقوقی مراحل مختلفی جهت تغییر قانون پیموده می‌شود تا قانون تغییر نماید، به عنوان مثال قانون مدنی فرانسه در سال ۱۸۰۴ م به وحدت تابعیت زوجین متمایل بود، سپس در اصلاحات سال ۱۹۳۸ م، استقلال تمام تابعیت زن پس از نکاح با مرد خارجی را پذیرفت و در سال ۱۹۷۳ م، وحدت تابعیت را به میل زوجین منوط نمود، به طوری که انجام این امر از طریق ارائه اظهارنامه امکان پذیر گردید. در کشورهای زیادی تابعیت زوج بر زوجه در صورت ازدواج با زن بیگانه تحمل می‌شود، مانند: اتیوپی، اسپانیا، افغانستان، سوئیس، ایتالیا (مگر اینکه اقامتگاه شخص در خارج از ایتالیا بوده یا از آن به خارج انتقال دهد)، بلژیک (مگر اینکه ظرف ۶ ماه از تاریخ عقد ازدواج با تسلیم اظهارنامه عدم پذیرش خود را اعلام کند)، ویتنام (مگر اینکه زن قبل از ازدواج یا در حین ازدواج ضمن اظهاریه رسمی انصراف خود را از این امر اظهار دارد)، یونان (طبق قانون ۱۹۵۵ مگر اینکه زن قبل از ازدواج تمایل خود را به حفظ تابعیت قبلی اعلام نماید)، ایران و... همچنین کشورهایی که به موجب قوانین تابعیت، زنان خارجی به حفظ تابعیت اصلی یا پذیرش تابعیت زوج اختیار دارند، عبارتند از: اتریش، اردن، الجزایر، آلمان، آمریکا، انگلیس، برزیل، پاکستان، ترکیه و... در آلمان اخیراً با تغییراتی که در قانون اعمال شده، زن آلمانی که با مرد خارجی ازدواج کند، حتی اگر تابعیت شوهر بر زن تحمیل شود، به تابعیت آلمان باقی می‌ماند و این تابعیت را به اطفال حاصل از این ازدواج نیز می‌تواند منتقل نماید.(همان، ۴)

با توجه به جدید بودن اصطلاح و تبیین مفهوم تابعیت و طرح نشدن صریح عنوانی معادل تابعیت در آثار فقهی در نظام حقوقی و سیاسی اسلام، نهاد تابعیت پیش بینی شده است. چنانکه اصطلاح «دارالاسلام حکمی» در آثار فقهی تا حدود بسیار زیاد به معنای تابعیت اصطلاحی به کار رفته است. گفتنی است هر چند تابعیت اصلی در فقه اسلامی تابعیت امیست، یعنی هر مسلمانی تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردد، اما با توجه به شناسایی مزراها و تعدد دولتها حتی در دولتها اسلامی، تابعیت ملی ملاک و معیار است که عبارت است از رابطه سیاسی و معنوی که شخصی را به دولت معینی وابسته می‌سازد، و موجب میشود تبعه و دولت متبوع در برابر یکدیگر از حقوق و تکالیفی بهره مند گردد. آنچا که بحث تابعیت به معنای امروزی در فقه به عنوان یکی از حقوق زن متأهل بیان نگردیده است باید بیان نمود که دولتها اسلامی در چارچوب مسائل ضروری و مهم اسلامی طبق مصالح سیاسی هر دولت، میتوانند برای این امر، قاعده وضع نمایند. البته میتوان طبق مبانی فقهی بر این مطلب تأکید نمود که چون اسلام بر وحدت خانواده و جلوگیری از وقوع اختلاف در آن نظر دارد بیشتر به سمت وحدت تابعیت گرایش دارد. هم چنین با توجه



به مسئله داشتن اقامتگاه یکسان برای زوجین در اسلام که نظر به وحدت مکانی خانواده دارد، باید بیان داشت که وحدت تابعیت نیز میتواند، وحدت اعمال قانون و مقررات را بر خانواده به همراه داشته باشد. با این وجود نمیتوان گفت که اسلام، حق انتخاب تابعیت مستقل را از زن متأهل سلب نموده است. (همان، ۵)

۱-۳) حق غیرمالی زنان از منظر حقوق ایران

در نظام حقوقی حاکم بر روابط زوجین ایران که عمدتاً از فقه گرفته شده است موضوعاتی نظیر ریاست مرد بر خانواده، تمکین و نشوز مطرح شده است. در حقیقت در نظام حقوقی ایران در خصوص روابط غیر مالی زوجین به صورت مبسوط قوانین مدون وجود دارد. بررسی مواد قانون مدنی در زمینه مدیریت و سرپرستی خانواده نشان می‌دهد که «ریاست مرد» در دو قسمت مطرح می‌گردد:

۱- ریاست شوهر بر زن یا قوامیت شوهر که در رابطه زوجیت است (مستفاد از ماده ۳۳۱۵ ق.م.)

۲- ریاست پدر بر فرزند یا ولایت پدر که در رابطه پدر و فرزندی می‌باشد (مستفاد از مواد ۳۳۱۵ و ۳۳۱۳ ق.م). بر این مبنای ریاست مرد بر خانواده، عنوانی جامع است، و بی تردید تبیین مفهوم و تعیین ماهیت آن مورد توجه است.

محمد بن جریر طبری از قدیمی ترین مفسران اهل سنت در این باره می‌گوید: «مردان قائم بر زنانشان در تأديب و نظارت بر انجام واجبات و تکاليف آنان در برابر خداوند و شوهران می‌باشند» و آنگاه ابن منظور از قوامون در آیه شریقه، یعنی امرا و حاکمان، و بر زنان است که طبق دستور خداوند از شوهران اطاعت کنند (آل بحر العلوم، ۱۳۶۲: ۴۸۱).

۱-۳-۱) محدودیت‌های امور غیرمالی زن

تأثیر ریاست شوهر بر زن بطور عمدۀ در روابط غیر مالی زوجین نمایان می‌شود، البته چنانکه پیشتر بیان شد، در این مورد نیز اقتدار سرپرست خانواده، تنها به امور مربوط به زندگی خانوادگی و رابطه همسرداری محدود است و دخالت او فقط در چارچوب حفظ و رعایت مصالح خانواده پذیرفته می‌شود. بر اساس اصل براحت و اباحه اعمال در راستای آزادی و کرامت زن و برابری انسانها، خروج زن از منزل و معاشرت وی، بی آنکه که مقارن با مفسدۀای باشد، باید عملی روا تلقی شود، اما با عنایت به حقوق شوهر و تکالیف متقابل زن، به ویژه تمکین او در برابر کامجویی شوهر و همچنین با در نظر گرفتن مصالح خانواده و مسئولیت شوهر در حفظ و صیانت زن، این حق زن با اشکال‌ها و ابهام‌هایی مواجه شده است. نظریه مشهور در فقه امامیه بر این است که زن برای خروج از منزل شوهر، لازم است که رضایت او را بدست آورد و در

مقابل شوهر می‌تواند، زن را از بیرون رفتن از خانه منع کند، اگرچه این عمل زن با حقوق شوهر منافاتی نداشته باشد. (طباطبائی، ۱۳۹۴، ق، ۱۳۳).

به هر حال، مبنای این باور می‌تواند، از یک سو، اعتقاد به لزوم اطاعت زن از شوهر به صورت مطلق باشد و از سوی دیگر می‌توان پایه نظریه مذبور را بر این ادعا قرار داد که حق کامجویی شوهر مطلق است و هیچ قید و شرطی آن را محدود نمی‌سازد. بنابراین زن باید برای خارج شدن از منزل که زمینه بهره جویی مرد را از میان می‌برد، اجازه بگیرد.

نظریه منع خروج زن از منزل بدون اذن شوهر هم از جهت قائل و هم از جهت ادله از وجاهاست به ظاهر مناسبی برخوردار است. با این وجود، جمعی از فقهیان و اندیشمندان به مخالفت با این نظریه و رد مبانی آن اهتمام ورزیده اند و حق منع شوهر برای خروج زن را به حق کامجویی وی که حق مسلم و اصلی شوهر در روابط روجیت است، مربوط دانسته اند. و از سوی دیگر می‌توان پایه نظریه مذبور را بر این ادعا قرار داد که حق کامجویی شوهر مطلق است و هیچ قید و شرطی آن را محدود نمی‌سازد. بنابراین زن باید برای خارج شدن از منزل که زمینه بهره مرد را از میان می‌برد، اجازه بگیرد (همان، ۱۳۳).

از مواردی که شوهر به استناد ریاست و مسئولیت خود در حفظ مصالح و سلامت خانواده و حراست از حیثیت آن، حق دخالت دارد، موضوع کار و اشتغال زوجه است. البته، کار و فعالیت شغلی از حقوق قانونی و مشروع زن محسوب می‌گردد و زن می‌تواند همانند مرد با رعایت موازین شرعی به کار و حرفة مناسب با شئون خویش اشتغال ورزد و این جهت منعی برای او وجود ندارد. اصل بیستم قانون اساسی نیز به نوبه خود این مطلب را تایید می‌کند. بنابراین کار و اشتغال زوجه بطور معمول مستلزم بیرون رفتن از خانه و فعالیت شغلی او با اولویت بیشتری به کسب اجازه از شوهر و جلب رضایت او نیازمند است و شوهر حق خواهد داشت که او را از هر گونه اشتغال در محیط خارج از منزل باز دارد. بدین جهت است که برخی از اندیشمندان معتقدند، «از نظر فقهی، اصولاً خروج زن از خانه به هر منظوری که باشد، باید با موافقت شوهر انجام پذیرد.

بنابراین، چنانچه زن در هنگام ازدواج شاغل نبوده و با شرط اشتغال، ازدواج انجام نگرفته باشد، شوهر می‌تواند مطلقاً زن را از اشتغال به هر گونه حرفه در بیرون خانه منع کند (اما می، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

مسئله اشتغال زوجه نیز می‌تواند بر اساس چنین ضابطه‌ای مورد مطالعه و تحلیل قرار گیرد؛ بدین توضیح که شوهر حتی اگر اشتغال زن مغایر با حق کامجویی وی نباشد یا به این امر رضایت دهد، به لحاظ ریاست و سرپرستی خانواده و صلاح اندیشی آن، حق بازرسی و نظارت دارد و با این ترتیب می‌تواند زن را از اعمال و مشاغل منافی عفت و مصلحت و حیثیت خانواده باز دارد. از همین رو ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی مقرر داشته است، «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود



یا زن باشد، منع کند» بدین سان، ماده ۱۱۱۷ همنوا با ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی موجب شده، حقوق ایران، اشتغال زن را در قلمرو ریاست مرد بر خانواده مطرح نماید و انتخاب کار و شغل او را از اختیارات و توابع ریاست شوهر برشمارند. به عنوان نمونه دکتر امامی در این باره گفته است «زن می تواند به هر کاری اشتغال ورزد که منافی با وظایف او که در اثر زناشویی ملتزم به آن گردیده است، نباشد. مگر آن که شوهر از نظر ریاست خانواده که به دستور ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی عهده دار است، آن را منافی با مصالح خانوادگی و حیثیت زن و یا خود، تشخیص دهد که در این صورت می تواند زن را منع نماید.» (همان، ۴۵۰)

۱-۳-۱) برابری حقوق زن و مرد در حقوق ایران

اسلام دین مساوات و برابری است این دین، زمانی ظهور کرد که در شبه جزیره عربستان و دیگر نقاط جهان، نه تنها بین زن و مرد بلکه بین انسان ها اثیری از مساوات نبود. حتی در آن زمان اگر فردی صاحب فرزند دختر می شد یا او را زنده به گور می کرد و یا باید تا آخر عمر ننگ دختر داشتن را تحمل می کرد. در چنین شرایطی خداوند از زن و مرد در کنار هم یاد کرده است و مبدأ خلقت هر دوی آنها را «نفس واحده» معرفی می کند. «یا ایها النّاس انْقُوا رِبَّكُم الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زوجها وبثَ منهاهما رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء؛ ای مردم از مخالفت پروردگاران بپرهیزید؛ همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر او را (نیز) از جنس او خلق کرد. (رفیعی هامانه و جعفری، ۱۳۹۴: ۱۵)

علاوه بر خلقت مساوی، زن و مرد در ارزش ها و کسب کمالات والای انسانی، برابر هستند. در تمامی ایات قرآن هر کجا که سخن از ارزش و کمال است به زن و مرد به صورت یکسان خطاب شده است و با لفظ «یا ایها النّاس و یا ایها الَّذِينَ آمَنُوا» زن و مرد هر دو مورد خطاب قرار گرفته اند. و ملاک برتری در پیشگاه خدا فقط تقوا معرفی شده است در آیه ۳۵ و ۳۶ سوره احزاب خداوند می فرماید:

«مسلمان بودن، ایمان داشتن، عبادت کردن و مطیع فرمان خدا بودن، صدق و راستی، صبر و شکریابی، خشوع و تواضع، انفاق و صدقه دادن، روزه گرفتن، عفت و پاکدامنی، ذکر و یاد خدا همه به عنوان ارزش مطرح شده است و در مقابل نافرمانی خدا و پیامبر (ص)، هصیان معرفی شده است؛ تأکید خداوند در این ایه برای آوردن لفظ مؤنث در کنار مذکور، خود بیانگر یکسان بودن زن و مرد در پیشگاه خداوند است؛ از طرفی با این تأکید، تمام تفکراتی که فضایل و شرافت انسانی را مختص مردها می دانست و زن را از رسیدن به این فضائل ناتوان می شمرد مردود اعلام کرد. (همان، ۱۵)

اما با این وجود آن جا که بحث حقوق و تکالیف مطرح می شود، برای هر یک حقوقی خاص با توجه به ویژگی ها و وظایف آنها در نظر گرفته است. تفاوت در حقوق زن و مرد گاهی به سود زن یا مرد و گاهی بر علیه او و به نفع دیگری است؛ اما اگر مجموع حقوق و تکالیف هر یک دیده شود می توان رعایت عدالت را در تمام موارد دید؛ مثلاً اگر در سهم الارث، سهم زن نصف سهم مرد قرار داده شده در مقابل نفقة و

مهریه را بر عهده مرد گذارده است و در بقیه موارد، زن و مرد را مالک اموالی می‌داند که با رنج و کوشش خود بدست آورده اند. همچنین اگر ریاست و ولایت خانواده را از شفون مرد می‌داند در مقابل توصیه‌ها تأکیدات فراوانی بر حسن معاشرت مرد با همسر خود می‌کند. (همان، ۱۵)

۱-۳-۲) اصل تساوی و احترام به آن

مقدمه و ۳۰ ماده کنوانسیون یا منشور ۱۹۷۹ که یکی از ده‌ها سند بین‌المللی در مورد حقوق زن و اعمال تبعیضات مختلط ناروا علیه اوست در راستای اصول مندرج در منشور سازمان ملل متحده، اعلامیه جهانی حقوق بشر و مبیثقین (میثاق حقوق مدنی و سیاسی و میثاق حقوق فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی)، بر حقوق اساسی بشر و مقام و منزلت هر فرد انسانی صر فنظر از جنس، تأکید برابر حقوق زنان و مردان را در زندگی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی به رسمیت شناخته و تنها راه تشکیل نظام مترقی بین المللی را بر اساس مساوات و عدالت در استیفاء برابری بین مردان و زنان می‌داند. به طور کلی باید گفت کنوانسیون انسان را به عنوان انسان صرف نظر از جنس دارای حقوق می‌شناسد. از نظر این کنوانسیون «تبعیض» عبارت است از هرگونه تمایز، استثناء یا محدودیت مبتنی بر جنس که بر به رسمیت شناختن حقوق بشر زنان و آزادی‌های اساسی آنها و بهره مندی و اعمال آن حقوق، بر پایه مساوات با مردان، صر فنظر از وضعیت تأهل آنها، در تمام زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و دیگر زمینه‌ها، اثر مخرب دارد یا اصولاً هدفش از بین بردن این وضعیت برابر است. با این حال ماده ۴ آن اتخاذ «تدابیر موقتی خاص» توسط دولت‌های عضو که به منظور تسريع در برقراری تساوی حقوق زن و مرد صورت می‌گیرد را تبعیض مورد نظر کنوانسیون نمی‌داند، اما تصریح می‌کند که تدابیر مذکور به هیچ وجه نباید سبب ایجاد استانداردهای نابرابر و جداگانه شده و هنگامی که اهداف مربوط به ایجاد فرصت و رفتار مساوی تحصیل شود، این تدابیر موقتی باید متوقف گردد. (منتظری، ۹۳-۹۲) عهدنامه اتحادیه اروپا در مواد ۳ و ۲ خود تساوی زن و مرد را به عنوان یکی از اصول بنیادین اتحادیه اروپا به رسمیت می‌شناسد و خود در را مکلف به رفع نابرابری‌های ایم دو می‌شمارد. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در ماده ۱۴ هرگونه تمایز بین زن و مرد را که منشأ تعلق حقوقی باشد، ممنوع می‌سازد. پروتکل شماره ۷ آن اصل تساوی حقوق و مسئولیت‌ها را در مورد زوج و زوجه اضافه می‌کند. منشور اجتماعی اروپا (مصوب ۱۹۹۶) بر حقوق ممتاز زنان و اصل عدم تبعیض جنسیتی تاکید می‌کند. (منصوریان، ۱۳۸۶)

۱-۳-۱) فرصت‌های برابر اشتغال برای زنان

جمهوری اسلامی ایران با وضع قوانین در راستای تعالیم و احکام اسلامی و در جهت تأمین منافع خانواده، در بند ۹ اصل سوم قانون اساسی، با استناد به آیات و روایات مبنی بر تساوی زن و مرد در آفرینش



و کرامت انسانی زن در رسیدن به مقامات عالی معنوی همانند مرد، دولت را موظف نموده همه امکانات خود را در رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه (اعم از زن و مرد)، در تمام زمینه های مادی و معنوی به کار گیرد. برخلاف این تدبیر، در بعضی قوانین موضوعه جمهوری اسلامی در زمینه های مختلف مقرراتی وجود دارد که بیان کننده تفاوت های بین زن و مرد می باشد. اکثر این مقررات مبنای شرعی و فقهی داشته و با عنوان حکم اسلامی، دیدگاه و بینش اسلامی را به چالش می کشد.

۳-۱-۳) عوامل مؤثر بر نابرابریها در اشتغال

در خصوص اشتغال زنان باید گفت که در ایران نیز تقریباً همانند تمامی کشورهای جهان، موانعی در راه اشتغال زنان وجود دارد. عمده‌ترین موانع موجود در این زمینه عبارتند از

موانع اقتصادی: الف - رکود اقتصادی سال‌های انقلاب و جنگ؛ ب - تأکید بر ویژگی‌ها و نقشه‌ای غیراقتصادی زنان؛ ج - اجتناب بخش خصوصی از سرمایه‌گذاری در کارهای اشتغال؛ د - عدم تنوع یا کم تنوعی فرصت‌های شغلی برای زنان؛ ه - بالا بودن هزینه‌های نیروی کار زنان برای کارفرمایان؛ و - صاحب سرمایه نبودن زنان

موانع اجتماعی: الف - بیسواندی و پایین بودن سطح سواد؛ ب - برخوردار نبودن زنان از مهارت‌های فنی و حرفة‌ای؛ ج - تبعیض در نمود زن در بسیاری از کتب آموزشی؛ د - تبعیض و تفاوت در فرآیند اجتماعی شدن زن و مرد در جامعه؛ ه - ازدواج زنان در سنین پایین؛ و - سنتگینی و ظایف خانه داری

موانع فرهنگی: الف - طرز تلقی و نگرش جامعه به وظایف زنان؛ ب - تأکید بر فعالیت‌های خانه‌داری و انزوای اجتماعی زنان؛ ج - وجود سنت‌ها و باورهای خاص در خانواده؛ د - وجود فرهنگ مردسالاری؛ ه - تبعیض و طرز نگرش جامعه به زن؛ و - نامناسب بودن برخی از محیط‌های کاری به لحاظ مسائل اخلاقی

موانع سیاسی: الف - عدم وجود نهادهای سیاسی مشارکتی؛ ب - کم بودن شانس زنان در کسب مقامات دولتی؛

ج - ساختار قدرت و نقشه‌ای سیاسی. گستردگی دامنه این موانع نشان می دهد که جز با برنامه‌ریزی منسجم و اصولی و تلاش گسترده در سطح ملی، نمی‌توان حتی در دراز مدت به بهبود وضعیت اشتغال زنان خوشبینی بود. با این حال بررسی روند اشتغال زنان و قوانین ناظر بر آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی نشان می دهد که از نظر قانونی نه تنها منعی برای اشتغال زنان ایجاد نگردیده

است؛ بلکه سعی شده است تا زمینه‌های لازم برای اشتغال مناسب و مفید زنان فراهم گردد (ملک زاده،

(۵: ۱۳۸۷)

پس از پیروزی انقلاب اسلامی وضعیت اشتغال زنان کاملاً معلوم شد. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، علاوه بر اینکه بر انجام وظایف مادری برای زنان تأکید شده است، به استثنای اصل ۱۱۵ که طبق آن زن نمی‌تواند رئیس جمهور شود زن و مرد از نظر تحصیل علم و اشتغال به کار از حقوق اجتماعی یکسان برخوردارند. اصل ۲۰ مowid این نظر است که همه افراد اعم از زن و مرد بطور مساوی در حمایت قانون قرار دارند. اصل ۳، ۲۱، ۲۸، ۴۳ و این قانون نیز برخورداری زنان از حقوق اجتماعی برابر با مردان را نشان می‌دهد. در اصل ۲۸ قانون اساسی آمده است: هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را در اصل ۲۱ قانون اساسی «برای احرار مشاغل ایجاد نماید نیز ضمن توجه به حقوق اجتماعی مشترک بین زن و مرد، توجه به ویژگیهای زنان و درک موقعیت‌های زن بودن، همسری و مادری را در عرصه‌های سیاستگذاری و قانونگذاری ضروری بر شمرده است (گلشنی و فرقانی، ۱۳۹۶: ۱۲۹).

۱-۳-۱) حمایت از زنان در قانون کار ایران

قوانين حمایتی از زنان در حوزه اشتغال به قانون کار بیشترین قربات معنایی یافته است. و ماده ۷۷ بارزترین جلوه حمایت از زنان در اشتغال می‌باشد برای توضیح می‌توان بیان داشت که ماده ۷۵ قانون کار مقرر می‌دارد: انجام کارهای خطرناک، سخت و زیان آور و نیز حمل بار بیشتر از حد مجاز با درست و بدون استفاده از وسایل مکانیکی برای کارگران زن ممنوع است. فلسفه این ممنوعیت را باید در حمایت از زنان و نیز کوشش برای بالا نگه داشتن بازده کار جستجو کرد نه محروم نمودن و ممنوع کردن زنان از برخی مشاغل، چه انجام کارهای سخت و زیان آور که با قوای جسمانی، کارگر ارتباط مستقیم دارد برای زنان، هرچند که از لحاظ نیروی دماغی در سطحی مساوی با مردان هستند، چون از نظر نیروی جسمانی به هر حال ضعیفتر از آنان می‌باشند، مناسب نیست و بسیار اتفاق افتاده که احتیاج مادی یک زن او را ودادار به انجام کاری نموده که جسمًا برای وی نامناسب است و لذا از این رو ماده ۷۵ قانون کار با ممنوعیت ارجاع کارهای خطرناک، سخت و زیان آور به زنان در واقع سعی کرده سدی در راه بهره برداری کارفرما از موقعیت بد اقتصادی کارگر ایجاد کند.

طبق ماده ۷۷ قانون کار، در مواردی که به تشخیص پزشک سازمان تأمین اجتماعی، نوع کار برای کارگر باردار خطرناک یا سخت تشخیص داده شود، کارفرما تا پایان دوره بارداری وی، بدون کسر دستمزد باید کار مناسبتر و سبکتری ارجاع نماید. مرخصی بارداری و زایمان کارگران زن جمیعاً ۹ ماه است



پس از پایان مرخصی زایمان کارگر زن به کار سابق خود باز می‌گردد و این مدت با تأیید سازمان تأمین اجتماعی جزء سوابق خدمت وی محسوب می‌شود. (گلشنی و فرقانی، ۱۳۹۶: ۱۳۰)

بند ۳ اصل ۴۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: تنظیم برنامه اقتصادی کشور به صورتی که شکل و محتوا و ساعات کار آنچنان باشد که هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد، را ضروری می‌نماید. در راستای توجه به این امر در اشتغال زنان طرح ریزی اشتغال نیمه وقت که برای زنان زمینه پرداخت به سایر ابعاد و نقشهای زندگی را فراهم می‌سازد. در قانون استخدام کشوری ذیل ماده قانون خدمت نیمه وقت بانوان (مصطفوی ۱۳۶۲/۹/۱۰) و ماده ۸۰ آینین نامه نحوه تشکیل و اداره آموزشگاه‌های فنی و حرفه‌ای آزاد بر اشتغال نیمه وقت برای نیروهای دائم و قراردادی تصریح شده است. (همان، ۱۳۱)

(۱-۴) محدودیت‌های اشتغال برای زنان در حقوق ایران

قانون برای اشتغال زن به طور خاص محدودیت‌هایی پیش‌بینی نموده، در این خصوص می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- محدودیت اشتغال در نیروهای مسلح: استخدام زنان در ارتش جمهوری اسلامی ایران منع قانونی ندارد، اما طبق ماده ۳۲ قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران ارتش می‌تواند برای مشاغل درمانی و بهداشتی زنان را استخدام کند. نقل و انتقالات زنان شاغل در ارتش باید حتی الامکان تابع شرایط خدمتی همسر باشد استفاده از زنان در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و نیروهای بسیج مردمی نیز در مشاغلی که مستلزم به کارگیری زنان باشد قانوناً منع ندارد از دیدگاه حقوقی به موجب بند "ب" ماده ۷ مقاوله نامه رفع کلیه اشکال تعییض علیه زنان (مصطفوی ۱۳۷۹) دولت‌های عضو برای رفع تعییض از زنان در حیات سیاسی و اجتماعی موظف گردیده اند که زمینه‌های شرکت زنان را در همه مشاغل دولتی در تمام سطوح فراهم سازند. بر این اساس بعضی از دولت‌ها هنگام الحقاق به این مقاوله نامه در مورد بند "ب" ماده ۷ اعلام حق شرط نموده و خود را به اجرای مطلق آن در نیروهای مسلح متعهد نساخته اند. به عنوان نمونه دولت استرالیا که در تاریخ ۲۸ ژوئن ۱۹۸۳ به مقاوله نامه ملحق شده چند شرط بر آن وارد کرده است. از جمله اعلام داشته است: "دولت استرالیا به اطلاع می‌رشاند که اجرای کتوانسیون را در آن حد که موجب تغییر سیاست نیروی دفاعی کشور شود که به موجب آن سیاست زنان از جنگ و وظایف مربوط به جنگ مستثنی هستند نمی‌پذیرد." همچنین کشور اتریش که در ۳۱ مارس ۱۹۸۲ مقاوله نامه را تصویب نموده، نسبت به بند "ب" ماده ۷ در رابطه با شرکت همه جانبی زنان در وظایف دولتی حق شرط خود را این گونه اعلام کرده است: " اتریش نسبت به اجرای بند "ب" ماده ۷ تا آنجا که مربوط به خدمت در نیروهای مسلح می‌شود.. این حق را برای خود محفوظ می‌دارد که در محدوده قوانین داخلی خویش عمل کند." جمهوری فدرال

آلمان در ۱۰ ژوئیه ۱۹۸۵ مقاله مذکور را تصویب کرده شرطی به این شرح وارد کرده است: "بند "ب" ماده ۷ تا حدی که مغایر با بند ۴ اصل ۱۲ قانون اساسی آلمان است، اجرا نمی شود." لازم به یادآوری است که به موجب قانون اساسی آلمان زنان نمی توانند در مشاغل مستلزم به کارگیری اسلحه استخدام شوند. (رستمی تبریزیان، ۱۳۹۰: ۱۳۶۲)

- محدودیت اشتغال در منصب قضاؤت: در ایران زنان از ۱۴ اردیبهشت سال ۱۳۶۱ به موجب ماده واحده شرایط انتخاب قضات دادگستری از اشتغال به قضاؤت محروم شدند. پس از یک دهه از گذشت تصویب این مصوبه و نفوذ هرچه بیشتر زنان به مناصب شغلی و تغییر فضای فکری حاکم بر جامعه در این باره، طبق اصلاحیه تبصره ۵ قانون الحقیق پنج تبصره به قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۳ که در تاریخ ۱۳۷۴/۱/۲۹ به تصویب رسید زنان به محدوده پست های مشاوره و قضای تحقیق ورود پیدا کردند. اما همچنان زنان توانایی اخذ پست قضاؤت را دارا نمی باشند. در زمینه ممنوعیت اخذ قضاؤت توسط زنان استدلالاتی ارایه شده و عمدۀ دلیل آن اجماع فقهاء است. دلیل دیگر ظهور لفظ رجال و دلیل دیگر لزوم مجتهد مطلق بودن قضای است. حال آن که در عصر ما این تعریف تغییر نموده و قضات عموماً ماذن هستند. فقهاء نیز در این زمینه اتفاق نظر ندارند، چنانکه آیت الله صانعی بیان می دارد: "در مساله قضا من بیست سال پیش هم معتقد بودم و الان هم به آن معتقد هستم و اگر جرات کنم می گویم مرد بودن شرط نیست و زن هم می تواند قضای بشود. (همان، ۱۳۳۲)

- محدودیت اشتغال در مناصب عالی حکومتی: در این زمینه محدودیت هایی در رسیدن زنان به برخی نهادهای حکومتی در قوانین ایران مشاهده می شود. در این باره می توان به ممنوعیت زنان در تصدی پست های ریاست جمهوری، مجلس خبرگان رهبری، ریاست قوه قضائیه، رهبری و تمام پست های دیگری که شرط فقاهت در آن شرط است مانند نیمی از اعضای شورای نگهبان، دادستان کل کشور و ... اشاره نمود. در این باره نیز میان تمامی فقهاء اتفاق نظری وجود ندارد، هرچند اکثريت آنان به نقش و جایگاه فقاهت در این زمینه استناد می نمایند اما در همه ای موارد شغلی، شرط فقاهت لازم نمی باشد. در این راستا می توان به پست ریاست جمهوری اشاره کرد که در قانون اساسی آمده باید از رجال سیاسی مذهبی باشد. (همان، ۱۳۳۲)

در کنار توجه ویژه قانون اساسی به زن و نهاد خانواده یکی از مهم ترین دستاوردهای قانون اساسی پذیرش اصل برابری سیاسی و اجتماعی و حق مشارکت سیاسی زنان می باشد که در اصول ذیل متجلی شده است:

اصل نوزدهم قانون اساسی مقرر می دارد: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهد بود.



همچنین اصل بیستم قانون اساسی مقرر می‌دارد: همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. در نگاه اسلامی تساوی و تشابه حقوق سیاسی و اجتماعی زنان و مردان به عنوان مقتضای طبیعت انسانی پذیرفته شده است. به هر حال اگر زنان دارای شرایط مطروحه در قانون باشند می‌توانند مناصب اجرایی را تصاحب نمایند و هیچ منع قانونی و شرعی وجود ندارد. در مورد ریاست جمهوری نیز باستی توجه داشته باشیم، گرچه اختلاف نظر می‌باشد ولی به نظر می‌آید به اصل جواز و اصل تساوی که از اصول فقهی می‌باشند و همچنین با توجه به اصول نهم، نوزدهم، بیستم، پنجم و ششم و روح کلی حاکم بر قانون اساسی، رجال سیاسی و مذهبی مطرح شده در اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی شخصیت سیاسی و مذهبی باشد تا جنسیت. که در این صورت زنان همانند مردان می‌توانند برای ریاست جمهوری، نامزد بشونند. بنابراین حقوق اساسی در هر جامعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و آرمان‌های آن ملت تاثیر می‌پذیرد و بنیادی ترین حقوق فردی و اجتماعی افراد شامل می‌شود. این حقوق برای هر یک از اعضای جامعه به رسمیت شناخته شده است. اصل برابری سیاسی و مشارکت زنان یکی از حقوق سیاسی، انسانی و اجتماعی مشترک میان زن و مرد است که توسط اسلام و به درستی در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پذیرفته شده است. با توجه به این اصل می‌توان گفت کلیه مناصب سیاسی در جمهوری اسلامی ایران به استثنای رهبری که با دلیل خاص، خارج می‌شود، قابل تصدی توسط زنان می‌باشد (قانون اساسی، اصل ۱۹)

۱-۵ حقوق غیرمالی زن از منظور اسناد بین المللی

پارهای از اصول و حقوق به رسمیت شناخته شده در این کنوانسیون بین‌المللی عبارتند از: برابری حقوق زن و مرد در کلیه ابعاد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی؛ جایز نبودن تبعیض علیه زنان در کلیه اشکال و توسط هر فرد، سازمان یا شرکت؛ تقسیم مسئولیت بین زن و مرد و جامعه به طور کلی در تربیت کودکان؛ لغو مقررات کیفری در برداشته تبعیضات علیه زنان؛ انجام اقدامات الزم جهت حمایت از زنان باردار و مادران؛ از میان برداشتن تعصبات، سنتها و روش‌های مبتنی بر طرز فکر پست نگری و یا برتری نگری جنسی و یا نقش‌های کلیشه ای برای مردان و زنان؛ جلوگیری از سوءاستفاده از زنان و استثمار آنان؛ اعطای حق شرکت به زنان در کلیه انتخابات و همه پرسی‌های عمومی در تمام ارگان‌های منتخب مردمی؛ آزادی انتخاب حرفة و شغل و رفع تبعیض شغلی علیه زنان و برقراری امنیت شغلی و آزادی انتخاب محل اقامت و سکونت؛ ایجاد امکانات و شرایط مساوی با مردان در زمینه شغلی و حرفة ای و در جهت اخذ مدرک تحصیلی از موسسات آموزشی در کلیه رشته‌ها و امکانات استفاده از بورس‌ها و سایر مزایای تحصیلی مشابه؛ ایجاد امکانات مشابه برای شرکت فعال زنان در امور ورزشی و تربیت بدنسی؛ حق

زنان در استفاده از بیمه های اجتماعی مختلف از جمله بازنیستگی، بیکاری، بیماری و دوران پیروی؛ رعایت اصول بهداشتی برای حفظ سلامتی زنان خصوصاً در دوران بارداری و در محیط کار؛ تغذیه مناسب زنان و انجام خدمات رایگان در دوران بارداری و دوران شیردهی نسبت به آنان؛ توجه به رفاه اقتصادی زنان و تسهیل دسترسی آنان به وام ها و اعتبارات مختلف تکنولوژی مناسب خصوصاً در مورد زنان روستایی؛ تساوی زنان با مردان در اهلیت قانونی، انعقاد قرارداد، اداره املاک و شرکت در مراحل مختلف دادرسی در دادگاه ها و محاکم؛ برخورداری زنان و مردان از حقوق مساوی و یکسان در مورد انتخاب آزادانه همسر و حقوق و تعهدات مشابه در طی دوران زناشویی و پس از جدایی و تصمیم گیری نسبت به تعداد فرزندان و فاصله زمانی بارداری، قیومیت، حضانت، سربرستی و فرزندخواندگی و تشکیل کمیته رفع تعییض علیه زنان، جهت اجرای مفاد این کنوانسیون که از میان کارشناسانی که دارای صالحیت نمایندگی هستند و از اشکال مختلف و نظام های حقوقی جهان (کامن ال یا حقوق عرفی و حقوق رومی ژمنی) می باشند حضور داشته باشند.(منتظری، ۱۳۹۶: ۹۳-۹۴)

نمونه های حمایت استاد بین المللی از حقوق غیرمالی زن:

۱- در مقدمه کنوانسیون آمده است: «با اعتقاد به اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام میدارد که کلیه افراد بشر مجاز به استفاده از کلیه حقوق و آزادی ها بدون هیچگونه تمایزی از جمله جنسیت میباشند. و در ماده سه نیز بیان شده: «دول عضو کلیه اقدامات الز ... را ... به عمل می آورند تا اجرای حقوق بشر و بهره مندی آنها از آزادیهای اساسی بر مبنای مساوات با مردان تنظیم گردد.».

۲- در ماده چهارده کنوانسیون آمده است که دول عضو متعهد میشوند: «برای زنان روستایی مساوی با مردان روستایی امکان شرکت در کلیه فعالیتهای جامعه» را فراهم سازد.

۳- در بند ج ماده سیزده کنوانسیون آمده است: «دول عضو وظیفه دارند اقدامات الز جهت برخورداری یکسان زنان و مردان را برای شرکت در رشته های مختلف ورزشی و کلیه زمینه های زندگی فرهنگی فراهم آورند. ولی مطابق اعلامیه حقوق بشر اسلامی، برای حفظ سلامت اخلاقی فرد و جامعه برخی اشکال و شیوه های ورزشی و یا مواردی از زمینه های زندگی فرهنگی منع شده است. مثلاً اختلاط در برخی ورزش ها همچون شنا و رقص که محرك و برانگیزاننده شهوات جنسی است و از جمله زمینه های زندگی فرهنگی به حساب می آید، ممنوع اعلام شده است.(همان، ۱۰۵-۱۰۷)



۴- در بند ج ماده یازده کنوانسیون عنوان شده «زنان مساوی با مردان حق انتخاب آزادانه حرفه و پیشه را دارند» حال آنکه در ماده سیزدهم اعلامیه حقوق بشر اسلامی عنوان شده «هر انسانی آزادی انتخاب کار شایسته (و نه هر حرفه و پیشه ای) را دارد به گونه ای که هم مصلحت خود و هم مصلحت جامعه برآورده شود» قابل توجه است که در غرب، روسپیگری نوعی حرفه محسوب میگردد و منع قانونی ندارد، حال آنکه در اسلام جرم محسوب شده و پیگرد قانونی دارد.(آیت الله‌ی، ۱۳۸۱: ۴)

برای بهبود وضعیت زنان، فقط احقيق حقوق مادی آنان راهگشا نمیباشد، زیرا زنان به جز منافع زودگذر دنیوی به منافع پایدار اخروی نیز نیاز دارند، در اعلامیه حقوق بشر اسلامی آمده است: «برای تحقق اموری که در شریعت جاودان اسلامی نیز آمده است از جمله پاسداری از دین، جان، خرد، ناموس، مال، نسل و دیگر امتیازات چون جامعیت و میانه روی در کلیه مواضع و احکام؛ این شریعت، معنویات و مادیات را با هم در آمیخت و عقل و قلب را هماهنگ ساخت و میان حقوق و وظایف موازنی به وجود آورد و بین حرمت فرد و مصلحت عمومی تلقیقاتی به وجود آورد و معیارهای قسط را میان طرف های ذیربطری برقرار کرد تا اینکه نه طغیانی باشد و نه زیانی.(همان، ۴)

-در ماده ده کنوانسیون، بر لزوم ایجاد مساوات بین زنان و مردان در امر آموزش جهت بهره برداری از این ابزار مناسب برای رفاه اقتصادی و مادی تأکید شده است. اما در متون اسلامی علم نافع به «نور»، «ابزار هدایت» و «بارقه الهی» تعبیر شده است. بنابراین در دیدگاه اسلامی آموزش، هر چند آسایش مادی را ایجاد می‌نماید، ولی ارزش حقیقی آن بدان سبب است که موجب تعالی معنوی افراد می‌گردد.(همان، ۵)

۱- بند ح ماده ده، ماده دوازده، بند ب ماده چهارده و بند ه ماده شانزده به موضوع حق زن در پیشگیری از بارداری و برنامه ریزی خانواده پرداخته ولی در کل کنوانسیون حتی یک بند از یک ماده هم به حق زن در برخورداری از عفت، حیاء و صفاتی باطنی اشاره نکرده است آنچه که قرآن در موارد متعدد از جمله در ماجراهی حضرت مریم(س) بر آن تأکید دارد.(همان، ۵)

باید توجه داشت که آزار نرساندن امری ست و مهر ورزیدن امری دیگر و در احکام و حقوق اسلامی مهوروی مرد به همسر خود و حسن معاشرت با او از حقوق زن بر شوهر محسوب شده، و چه بسا عدم رعایت آن موجب عسر و حرج زن گردد. اما نفی خشونت در اسلام اصل عامی است که هر مسلمانی موظف است نسبت به تمامی افراد پرهیز کند. در اسناد بین المللی با پرداختن به صرف منع خشونت از امر مهم لزوم رفتار شایسته که اعم بوده و می تواند امری بازدارنده از خشونت علیه زنان تلقی گردد، بازمانده اند. البته قابل ذکر است که در اعلامیه اسلامی نقش زن در توسعه جامعه صادره از کنفرانس هشتم سران کشورهای اسلامی مصوب ۱۹۹۷ به امر احترام به زنان دعوت شده است. همچنین مجمع بین المللی فقه

اسلامی تابع سازمان کنفرانس اسلامی در هفدهمین نشست خود در سال ۲۰۰۶ در اردن احترام به زنان در همه عرصه ها را مدنظر قرار داده است

برخلاف ماده ۱۱ کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، ماده ۴۱ میثاق حقوقی مدنی و سیاسی و ماده ۲۱ کنوانسیون منع شکنجه که در آنها مکانیسم شکایت دولت ها بر علیه یکدیگر پیش‌بینی گردیده، در این کنوانسیون امکان طرح شکایت از طرف یک دولت بر علیه دولت دیگر به دلیل تبعیض جنسی به طور مستقل و بدون در نظر گرفتن تابعیت قربانی نقض حقوق، وجود ندارد. بدین معنی که فقط در صورتیکه قربانی نقض تبعه کشور عضوی باشد، آن عضو میتواند به حمایت از او ذینفع تلقی شده و شکایت بین دولتی مطرح سازد. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد مفهوم تعهدات عام الشمول در کنوانسیون صراحتاً به رسیت شناخته نشده است. باید یادآور شد که اگرچه عدم پیش‌بینی سیستم شکایات بین دولتی و عدم شناسایی صریح قاعده تعهدات عام الشمول به خودی خود نقض نمیباشد، ولی نفع تصریح به آنها برای جامعه بین‌المللی غیرقابل انکار است. باید فراموش کرد که بند یک ماده ۲۱ کنوانسیون اشاره مینماید که کمیته رفع تبعیض علیه زنان از طریق شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل، «گزارشات» و «اطالعات» ارسالی از طرف دولتهای عضو کنوانسیون را مورد بررسی قرار داده و نظرات آنها را در گزارش سالانه خود به مجمع عمومی سازمان ملل متحده قید خواهد نمود. با این عبارت به طور ضمنی شکل ضعیفی از شکایت بین‌دولتی پذیرفته شده است. (جلالی، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

امروزه در جوامع غربی که بیشتر تحت تاثیر آموزه های فمینیستی قرار دارند، حق بر تنظیم خانواده همچون لباسی مبدل بر تن آزادی مطلق جنسی پوشانده شده و دختران نوجوان ترغیب می‌شوند تا سکسی به نظر برسند، این در حالی است که این دختران هنوز قادر نیستند برای پذیرش عاقب و مسئولیت های لذت و خطرات احتمالی روابط جنسی تصمیم منطقی اتخاذ کنند. بنابراین حق بر تنظیم خانواده که از دیدگاه های فمینیستی ناشی می شود، اگر چه از لحاظ اصطلاحی ظاهری فریبende دارد، اما توابع آن علاوه بر توصیه و ترویج آزادی مطلق جنسی منجر به پیامدهای اجتماعی سهمگینی از قبیل سقط جنین، مادران مجرد خردسال، خشونت و تجاوز به زنان، خانواده های تک والدینی (مادر و فرزند)، بیماری های عغوني، واخوردگی جنسی و گرایش به همجنس بازی، روسپی گری و فروپاشی بنیاد خانواده شده است که از آن به بحران اخلاق و خانواده در غرب یاد می شود. (ارغانی و پورطلوی، ۱۳۹۵: ۵)

باید خاطر نشان کرد که ادیان به خصوص اسلام حق مضاجعت را برای همسر به رسیت شناخته اند و بسیاری از استاد مانند اعلامیه پکن در ماده ۵، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در ماده ۱۸ و هم چنین منشور ملل متحده، مذهب و آزادی دینی را مورد قبول قرار داده اند، با این حال کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان ، ادیان را وسیله ای برای ایجاد نابرابری دانسته و اعلامیه رفع خشونت علیه زنان نیز، برتری خودش را نسبت به دیگر استناد و متون بیان نموده است و به این صورت، ضمناً از



پذیرش چنین حقوقی که در بطن ادیان نهفته اند، خود داری می نمایند. آزادی جنسی را می پذیرند، و تأمین نیاز جنسی به عنوان حق مشروع زن در خانواده را مورد بی توجهی قرار می دهند. امروزه مساله تابعیت زنان متاهل در سطح بین المللی توجه ویژه ای را به خود معطوف کرده است، به طوری که این موضوع از نخستین اجلال علاوه کمیسیون مقام زن یعنی از سال ۱۹۴۷ مورد توجه کمیسیون قرار گرفت. در این زمینه ماده ۱۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر مبنی بر این که «هر کس حق دارد دارای تابعیت باشد و کسی را نمی توان خودسرانه از تابعیت خود یا از حق تغییر تابعیت محروم کرد» در این زمینه رهنمودی برای کار کمیسیون تلقی شد. در سال ۱۹۵۵ کمیسیون مقام زن، پیش نویس معاهدہ ای را در مورد حق تابعیت زنان شوهردار به مجمع عمومی تسلیم نمود که در تاریخ ۲۹ ژانویه ۱۹۵۷ این کنوانسیون به تصویب رسید و در ۱۱ آگوست ۱۹۵۸ لازم الاجرا شد. کنوانسیون تابعیت زنان متأهل، حق آزادی انتخاب تابعیت را به زنان شوهردار اعطای می کند و بیان میدارد که ازدواج و انحلال نکاح و هم چنین تغییر تابعیت توسط شوهر، در خلال دوران زناشویی، تأثیری بر تابعیت همسر نخواهد داشت علاوه بر این کنوانسیون، در ماده ۹ کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و ماده ۱ اعلامیه رفع تبعیض علیه زنان نیز این حق را برای زن متأهل ارائه کرده اند) نظری، ۱۳۸۶: (۳)

در پروتکل منشور آفریقایی حقوق بشر در مورد حقوق زنان در آفریقا این امر ذکر گردیده است که زن متأهل می تواند تابعیت خویش را حفظ کند یا تابعیت شوهرش را بگیرد و وی را در انتخاب تابعیت مخیر قرار داده است. گرچه حق استقلال تابعیت مزایایی مانند عدم وجود نگرانی از تحمل تابعیت شوهر و عدم تغییر در آمار جمعیتی کشورها را به همراه دارد اماً نمی تواند نظام حقوقی واحدی را بر خانواده حاکم سازد، بنابراین در مواقعي که روابط بین کشورها بحرانی شود یا در زمان جنگ محدودیت هایی برای اتباع بیگانه در کشورهای درگیر ایجاد می شود، وحدت خانواده در معرض تزلزل قرار می گیرد و احتمال بروز اختلاف در خصوص احکام و آثار زوجیت به شدت افزایش می یابد. در حقوق بین الملل واژه انحلال بر طلاق، اطلاق دارد. بر اساس بند نخست ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر «در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن زن و شوهر در کلیه موارد دارای حقوق مساوی هستند» و بر اساس ماده ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، بند چهارم «دولت های عضو باید تدبیر لازم را برای تساوی حقوق و مسئولیت های زوجین در مورد ازدواج و انحلال آن در نظر گیرند». در سال ۱۹۶۵ نیز، بر پایه پیشنهاد کمیسیون مقام زن، شورای اقتصادی، اجتماعی توصیه نمود که کلیه کشورها اقدامات ممکن را برای تضمین حقوق برابر زنان و مردان هنگام انحلال نکاح اتخاذ نمایند. علاوه بر این موارد، ماده ۱۶ کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان نیز حقوق و مسئولیت های یکسان را هنگام انحلال نکاح برای زوجین در نظر گرفته است. همچنین پروتکل منشور آفریقایی حقوق بشر در مورد حقوق زنان حق یکسان در جایی را مورد پذیرش قرار داده است. بر طبق موارد ذکر شده، در اسناد بینالمللی، زنان از حق طلاق به طور مساوی با مردان برخوردارند که این رویکرد، ناشی از پذیرش تساوی زن و مرد در تمامی عرصه ها می باشد. (حیدری، حاجتی و ابراهیمی نسب، ۱۳۹۰: ۱۲)

نتیجه گیری:

حقوق زنان در طول هزاران سال سبقه تمدن بشری بر روی زمین، همواره در سایه حقوق مردان بوده و مردان در تمامی حوزه های اجتماعی تسلطی اجتناب ناپذیر بر زنان داشته اند به گونه ای که این مردان و سازمان اجتماعی مردانه بوده اند که برای زنان حقوقی هرچند ناچیز تدارک می دیده اند. با شکل گیری جریان های اجتماعی به ویژه در جهان مسیحیت خاصه در دوران رنسانس آرام آرام حقوق زنان مورد توجه جامعه قرار گرفت و حقوق حداقلی که در دوره باستان در برخی جوامع مانند جوامع سومری وجود داشت دوباره مطرح گردید. لیکن این حقوق تا قبل از شکل گیری سازمان های بین المللی مانند جامعه بین المللی و سازمان ملل متحده هنوز در دوره کودکسالی خود قرار داشت. بعد از شکل گیری سازمان های بین المللی به ویژه سازمان ملل متحده و به فراخور آن شکل گیری جنبش های فمنیستی در اوایل قرن بیستم فشار فزاینده ای به دولت های جهان وارد نمود تا بدانجا که رفته رفته دولت ها حقوق شناخته شده برای انسان ها از هر نژاد و رنگ و جنس را آرام آرام در نظام حقوق داخلی خود وارد نمودند.

کشور ایران نیز از این قاعده مستثنی نبود اگرچه در نظام فقهی و حقوقی دولت های ایران چه قبل از انقلاب و چه بعد از آن حقوق محدودی برای زنان وجود داشت لیکن این حقوق نیز خود در سایه نظام حقوقی مرد محور قرار داشت. امروزه این حقوق کمایش با اسناد حقوق بین المللی به ویژه کنوانسیون حقوق بشر، کنوانسیون محو همه اشکال تبعیض علیه زنان، میثاقین ۱۹۶۷ و ۱۹۶۶ همچواني دارد؛ لیکن این همچواني عمیق نبوده و مطابق بررسی های انجام یافته در اکثر زمینه سطحی بوده و عمق پیدا نکرده است. در خصوص حقوق غیر مالی زن باید ادعان داشت که در حقوق ایران، زنان نسبت به کشورهای همچوار و نیز نسبت به دهه های قبل توسعه کمی و کیفی قابل توجهی داشته است اگرچه هنوز از استانداردهای بین المللی فاصله زیادی دارد.

با توجه به اطلاعات جمع آوری شده و تحلیل های صورت گرفته در فصل سوم به این نتیجه رسیدید که حقوق غیر مالی زن اعم از حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی زند همچنان در هاله ای از بی توجهی قرار دارد. و تبعیت زن از شوهر و دخالت شوهر در آزادی های فردی و اجتماعی او اعم از اشتغال و یا خروج از کشور و نیز حضور در جامعه و پرداختن به شغل مورد علاقه و یا حتی تدریس و غیره و نیز بی حقی زن در ازدواج آزادانه با فرد مورد علاقه و دیگر موارد بی شمار همگی نشان دهنده ای این است که حقوق غیر مالی زمان اگرچه در طول زمان دچار تحولات شگرفی شده است لیکن از منظر شاخص های بین المللی هنوز فاصله زیادی بین استانداردهای بین المللی موجود در میثاقین و کنوانسیون محو همه اشکال تبعیض علیه زنان و نظام حقوقی ایران در خصوص حقوق غیر مالی زن وجود دارد.



بر این مبنای و مطابق نتایج حاصله از تحقیق این دریافت به ذهن متبار می‌گردد اگر چه جامعه مدنی ایران میل وافری به توسعه حقوق زنان از خود نشان می‌دهد لیکن فرهنگ سنتی و نظام حقوقی فقه محور ایران هنوز بدان درجه از خود انعطاف نشان نداده است که حقوق برابر یا مردان را برای زنان نیز به رسمیت بشناسد.

منابع -

- قرآن کریم
- قانون اساسی
- آل بحرالمعلوم، محمد تقی، (۱۳۶۲)، حقوق مدنی، تهران، کتابخواهی اسلامیه،
- امامی، سید حسن (۱۳۶۳)، حقوق مدنی، تهران، کتابخواهی اسلامیه،
- الماسی، نجادعلی، محمدی، مرتضی (۱۳۸۱)، ترتیب اموال زوجین در حقوق ایران و فرانسه، مجله نامه مقدم، شماره ۲۹،
- مجموعه نظریات شورای تغییرات در مورد مصوبات مجلس شورای اسلامی دوره ششم - سال چهارم (خرداد ۸۲ تا خرداد ۸۳)،
- ارغوانی، فربی؛ اصغرپورطوعی، عادل (۱۳۹۴)، حقوق مالی زن از دیدگاه اسلام و غرب، اولین کنگره علمی پژوهشی سراسری توسعه و ترویج علوم تربیتی و روان شناسی، جامعه شناسی و علوم فراغنگی اجتماعی ایران.
- آیت الله، زهرا (۱۳۸۱)، نقایی بر حق شرط در کوانسیون «رفع تمایی اشکال تبعیض علیه زنان»، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۵.
- جلالی، محمود (۱۳۸۳)، حقوق پسر زنان در حقوق بین الملل ووضیعت ایران، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۵، ۱۱۵-۱۱۵.
- حکمت نیا، م. کاظمی‌پس، م.ح.، (۱۳۸۹)، درآمدی بر مسئله شناسی حقوقی با تأکید بر حقوق خانواده در اسلام، فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، شماره ۵۳.
- ترسیلی، زهرا، (۱۳۸۲)، حقوق غیرمالی زن در خانواده، فصلنامه ندای صادق، شماره ۳۹، ۱۱۵-۸۹.
- ملک زاد، فهیمه، (۱۳۸۷)، نقش اشتغال زنان در توسعه و تعدد نقش‌ها، فقه و حقوق خانواده، شماره ۱۴-۱.
- حیدری، حسن؛ حاجی، منیزه؛ ابراهیمی نسب، یوسف (۱۳۹۰)، نقه‌ی زن در حقوق ایران، فرانسه و سوئیس، فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ، سال ۲، شماره ۷، ۹۳-۷۹.
- شورای تغییرات قانون اساسی، مجموعه نظریات شورای تغییرات در مورد مصوبات مجلس شورای اسلامی دوره ششم - سال چهارم (خرداد ۸۲ تا خرداد ۸۳)، تهران ۱۳۸۴ ش.
- صبوحی، زهرا (۱۳۳۳)، حیاتی از نهاد خانواده در اسناد و رویه‌های بین المللی، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه قم، ۲۰-۸-۱.
- گلشنی، ابودر: فرقانی، سیده‌اشم (۱۳۶۵)، ماهنامه پژوهش مل، دوره ۲، شماره ۲۴، ۱۲۷-۱۲۹.
- منتظری، سید هادی، نگاهی بر حقوق زنان از منظر حقوق بین الملل؛ «مطالعه موردی کوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، فصلنامه مطالعاتی صیانت از حقوق زنان سال سوم پاییز ۱۳۹۶ شماره ۹.
- نظری، ایران‌خخت (۱۳۶۵)، مقررات مربوط به خانواده در قانون مدنی ایران.
- صارمی گروی، سکینه، مهدی، حسن، (۱۳۹۱)، جایگاه و حقوق زن در نیوج البلاعه، فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ سال چهارم، شماره سیزدهم، ۴۲-۳۱.
- منصوریان، ناصرعلی، (۱۳۸۶)، بررسی نظام حقوقی زن در اروپا و تطبیق آن با اسلام، همایش زن در نظام حقوقی اسلام، دوره ۱، ۹-۱.
- عابدی، احمد، مهرکن، احسان، (۱۳۹۲)، حق جنسی در اسلام و کوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (با نگاهی نقادانه بر کوانسیون)، فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۳، سال یازدهم، ۱۰-۱، ۱۳۶-۱۰۱.
- بداعی، فاطمه، (۱۳۸۳)، ازدواج و تابیت زن ایرانی، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۴.
- رستمی تبریزیان، لمیا (۱۳۹۰)، تحلیل جایگاه مشارک زنان در فرآیند توسعه سیاسی - اجتماعی انقلاب اسلامی ایران، مجله کتاب ماء علوم اجتماعی، شماره ۱، ۴۳-۱۲.



جایگاه عرف در تقنین و تطور فقه امامیه

دکتر علی مرتضوی مهر

استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه رازی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

✉ ali.mortazavimehr@gmail.com

سعید محمدی بنگیجه

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق دانشگاه شاهد، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

✉ Saeedmohamadi137104@gmail

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۳.۰۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۵.۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۱۵

چکیده

عرف در فقه امامیه به صراحت از ادله استنباط احکام محسوب نشده است. تبیین جایگاه عرف در تقنین و تطور فقه امامیه که از طریق تحقیق و تفحیص در کتب فقهی امامیه صورت پذیرفت، مؤید این مطلب است که فقهای امامیه عرف را به خودی خود حجت ندانسته و حجتی آن را مشروط به امضا و عدم ردع از ناحیه شرع دانسته‌اند. بر این اساس از منظر فقه امامیه، عرفی می‌تواند موجب تقنین حکم برای موضوعات مستحدثه گردد که مخالف شرع نباشد بلکه کافی از حکم عقل باشد تا به موجب تلازم بین حکم شرع و عقل بتوان آن را پذیرفت؛ زیرا در این صورت به موجب امضای عقل، حکم عرف، حکم شرع قلمداد خواهد شد.

در این پژوهش جایگاه عرف در تقنین و تطور فقه امامیه مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به این که احکام به موضوعات تعلق می‌گیرد و موضوعات عرفی با گذشت زمان و نیز در مکان‌های مختلف ممکن است دستخوش تغییر و دگرگونی گردند، از این رو، با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند.

واژگان کلیدی: عرف، تغییر حکم، تقنین، فقه امامیه.

Abstract

Custom in Imamiyya Jurisprudence is not explicitly considered as evidence for inferring rulings. Explaining the place of custom in the legislation and evolution of Imamiyya jurisprudence, which was done through research and search in jurisprudential books, indicates that Imamiyya jurists have not considered custom as an authority in its authority conditional on the signature and non-rejection by the Sharia. Accordingly, from the point of view of Imamiyya jurisprudence, customary law can lead to the enactment of rulings on new issues that are not contrary to sharia, but are the discoverer of the ruling of reason so that it can be accepted due to the connection between the ruling of sharia and reason. Because in this case, according to the signature of reason, the rule of custom will be considered the rule of sharia.

Key word: Custom, Change of sentence, Legislation, Fiqh of Imamiyya

اعتبار عرف در فقه و حقوق اسلام انکارنپذیر است. این نهاد فقهی و حقوقی در طول تاریخ فقه اسلام همواره موجب وضع پاره‌ای از قوانین بوده و در برخی موارد نیز تغییر و تحول احکام شرعی را به دنبال دارد.

از آن جا که فقه با متن جامعه و زندگی روزمره مردم مرتبط است و پیوند عمیق و دائمی با عرفیات جامعه دارد انس به محاورات عرفی و فهم موضوعات آن، یعنی همان عرفی که محاورات قرآن و سنت بر طبق آن صورت گرفته است، از شرایط اجتهاد می‌باشد و به هر میزان که یک فقیه در مقام فهم خطابات شرعی و درک موضوعات اجتماعی، حکومتی، اقتصادی و عرفی‌تر باشد، استنباط او به واقع نزدیک‌تر خواهد بود.

قلمرو و معنای پاره‌ای از عبادات نظری نماز و روزه را خود شارع تبیین نموده است و نمی‌توان از چهارچوب تعیین شده فراتر رفت ولی در مواردی خصوصاً در بحث عقود و معاملات، شارع تنها حکم را بیان نموده و تعیین قلمرو و مصاديق آن را به عرف واگذار کرده است. به عنوان مثال شارع مقدس حجاب را بر زن واجب کرده است اما نوع خاصی از پوشش را تعیین ننموده است؛ از این رو تعیین مصاديق حجاب در عرف‌های گوناگون و در زمان و مکان‌های مختلف، متفاوت است.

بسیاری از عرف‌ها برخاسته از فطرت و وجود انسان‌هاست و براساس تشخیص ضرورت‌ها و نیازهای اجتماعی به تدریج در میان مردم رایج شده است و احکام شرعی نیز برای تأمین مصالح جوامع انسانی وضع شده است و اگر شارع با این گونه عرف‌ها مخالفت کند نقض غرض خواهد شد. همچنین، بسیاری از عرف‌ها زمینه عقلایی دارند. از این رو از باب هماهنگی عقل و شرع می‌توان به هماهنگی عرف و شرع هم پی برد و همان گونه که بین احکام شرعی و عقلی منافاتی نیست، بین احکام شرعی و عرفی هم منافاتی نخواهد بود.

۱. واژه شناسی عرف در لغت و اصطلاح

عرف واژه‌ای عربی است و لغویون معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند که برگشت همه آن معانی به دو معناست: یکی معرفت و شناسایی و دیگری امر پسندیده (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۲، ۱۲۱).

نکته مهمی که در تعریف عرف قابل ملاحظه است رابطه تنگاتنگ آن با کلمه معروف است. با بررسی لغوی این دو واژه معلوم می‌شود که عرف و معروف رابطه بسیار نزدیکی با هم دارند به طوری که در بسیاری مواقع می‌توان به جای عرف، معروف یا به جای معروف، کلمه عرف را به کار برد، بدون این‌که کم-

ترین اشکالی به معنای عبارت وارد گردد. تا جایی که بسیاری از لغت نویسان این دو واژه را یکی دانسته‌اند. اکنون برای آشنایی با تعاریف مختلف این واژه به ذکر پاره‌ای از آن‌ها می‌پردازیم.

ابن‌منظور در تعریف عرف می‌گوید: «پسندیده ضد ناپسند است و خوب، ضد بد است. وقتی گفته می‌شود پسندیده، یعنی خوب و کلمات پسندیده و خوب ضد زشتی هستند و لغات عرف و عارف و معروف همگی به یک معنی می‌باشند یعنی ضد کار زشت و آن عبارت است از هر چیزی که وجودان انسانی آن را خیر و خوبی تشخیص می‌دهد و مایه آرامش اوست.» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ۲۳۹).

خلیل بن احمد می‌نویسد: «عرف یعنی پسندیده و شناخته شده که در این مورد نابغه شاعر گفته است هیچ کار زشتی، پسندیده نمی‌گردد و هیچ کار خوبی از بین نمی‌رود» (فراهیدی، ۱۹۶۷، ج ۲، ۵۳۳).

جرجانی هم چنین گفته است: «عرف آن چیزی است که همه افراد انسانی بر خوبی و پسندیده بودن آن شهادت داده‌اند و فطرت‌های بشری آن را پذیرفته است» (جرجانی، ۱۳۰۶، ۶۴).

علّامه طباطبائی در تعریف عرف چنین نوشته است: «عرف، پدیده‌ای است که عقلای جامعه آن را سنت‌ها و روش‌های نیکوی جاری در میان خود می‌شناسند، برخلاف امور نادری که عقل اجتماعی آن را ناپسند می‌شمارد» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ۳۸۰).

راغب اصفهانی چنین گفته است: «کلمه معروف، اسمی است که برای هر فعلی و کاری که پسندیده بودن آن توسط شرع یا عقل شناسایی شده باشد، به کار برده می‌شود و منکر آن چیزی است که زشتی و ناپسندی آن توسط عقل یا شرع شناخته شده باشد. عرف و معروف هر دو نوعی احسان و عمل نیک هستند. به همین دلیل خداوند متعال فرموده است ای پیامبر! مردم را به رفتار و عمل نیک و پسندیده دستور بده» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۳۲).

گرچه تعاریف دیگری هم در کتب مختلف از عرف شده است لکن به همین قدر اکتفا می‌کنیم زیرا ذکر همه آن‌ها باعث اطالله‌ی کلام خواهد شد.

۲. تفاوت عرف با چند اصطلاح دیگر

۱.۲. تفاوت میان عرف و عادت

بین عرف و عادت مشابهت‌های زیادی وجود دارد به حدی که بعضی آن دو را یکی دانسته‌اند. ولی با دید دقیق‌تر که بنگریم می‌بینیم رابطه بین عرف و عادت از نگاه منطقی یک رابطه عام و خاص است؛ زیرا عادت صرفاً تکرار یک عمل یا رفتار است بدون منشأ جمعی و عقلایی، در حالی که عرف همیشه دارای یک منشأ اجتماعی و معقول است. عادات ممکن است هم در رفتار فردی ظاهر گردد هم در افراد بسیاری از

اجتماع، در حالی که عرف فردی اصلاً معنا ندارد و مادام که رفتاری مورد قبول آحاد اجتماع واقع نشود، اطلاق عرف بر آن صحیح نیست. نکته مهم‌تر آن که عادات دارای پشتوانه حقوقی و قضایی نیستند ولی عرف‌ها دارای موقعیت حقوقی نیز هستند (احمد زرقاء، ۱۹۵۲؛ قطب، ۱۹۶۷؛ ۸۳۷، ۱۹۵۲).^(۳۴۰)

۲.۲. تفاوت میان عرف و سیره

منظور از سیره در این بحث، سیره پیامبر(ص) یا امامان معصوم(ع) نیست بلکه منظور، سیره عقلایی یا سیره متشرّعه (مسلمانان) است.

در تعریف سیره عقلایی گفته‌اند: «استمرار، و تبانی عملی مردم بر انجام یا ترک چیزی»(مظفر، ۱۳۹۱، ج. ۲، ۱۷۱). همچنین در تعریف سیره متشرّعه این گونه نوشته‌اند: «روش عموم انسان‌های متدين(نه عوام بی باک) نسبت به مسائل شرعی. مانند سیره متشرّعه بر اقامه نماز ظهر در روز جمعه»(هاشمی‌شاہروdi، ۱۴۱۷، ج. ۴، ۲۳۶؛ مظفر، ۱۳۹۱، ج. ۲، ۱۷۱).

برخی می‌گویند که فرق بین عرف و سیره عقا این است که آن چه عقا انجام می‌دهند باید به باور خودشان سودمند باشد ولی در عرف چنین چیزی ضروری نیست (نعمان، ۱۹۷۵، ۸۸؛ احمد زرقاء، ۱۹۵۲، ج. ۲، ۷۴۳) اما از موارد استعمال بر می‌آید که عرف معنایی عام و فرآگیر دارد و عرف خاص و سیره عقا را نیز که از آن به عرف عام و بنای عقا تعییر می‌شود، شامل می‌شود. پس اصطلاح عرف اعم از دو اصطلاح سیره عقا و عرف خاص می‌باشد.

۳. حجیت عرف

برای اثبات حجیت عرف راه‌ها و طرق گوناگونی مطرح شده است که اکثر آن را فقیهان اهل سنت ارائه کرده‌اند. ولی فقیهان شیعه گرچه مخالفت صریحی با آن‌ها نکرده‌اند، به طور مستقیم هم به طرح ادله آن‌ها نپرداخته‌اند. شاید بتوان گفت فقیهان شیعه به دلایل تاریخی نخواسته‌اند صریحاً ادله شرعی را از همان ادله اربعه مشهور خارج کنند. لکن در لابه‌لای متون فقهی و اصولی خود به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که مشابهت‌های زیادی با سایر ادله و منابعی دارد که سایر فقیهان آن را صریحاً به عنوان ادله احکام شرعی نشمرده‌اند. حتی در مورد دلیلی مثل قیاس که مخالفت با آن علامت فقه شیعه محسوب شده است، می‌بینیم که عده‌ای از فقهاء و اصولیان شیعه با تقسیم کردن آن به انواع سه گانه منصوص‌العله، مستنبط‌العله و اولویت، فقط نوع دوم آن را مردود دانسته و قسم اول و سوم را پذیرفته‌اند (حیدری، علی نقی، ۱۹۶۷؛ ۲۸۲؛ صدر، ۱۳۵۸، ۲۲۱). بنابراین نمی‌توان گفت که چون عرف جزء ادله اربعه قلمداد نشده است پس هیچگاه مورد استناد و منبع صدور حکم شرعی فقیهان و اصولیان شیعه قرار نگرفته است بلکه تحت عنوان دیگر و تقسیم بندی‌های سیره و حتی دیدگاه عقل می‌توان به حجیت عرف هم تمسک کرد. در این میان فقیهان اهل سنت که عرف را رسماً جزء ادله اجتهاد برشمده‌اند به دلیل‌های مختلفی از قبیل آیات قرآن: «خذ العفو و أمر



بالعرف و أعرض من الجاهلين» (اعراف، ۹۹)، «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (حج، ۷۸)، «يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر» (بقرة، ۱۸۵) و آيات مشابهه دیگری تمستک کرده‌اند. (زیدان، ۱۳۹۵، ۲۶). همچنین روایاتی مثل «ما رأى المسلمين حسناً فهو عند الله حسن» و روایت معروف جریان سوال و جواب هند، همسر ابوسفیان از پیامبر اکرم(ص) در مورد برداشت از اموال شوهرش، که پیامبر(ص) به وی فرمود: «خذل من ماله بالمعروف ما يكفيك و يكفي بنيك» (مسلم، ۱۳۲۹، ج، ۳، ۵۴۹). مورد استناد ایشان قرار گرفته است. و نیز قواعد فقهی فراوانی در فقه اهل سنت، مستفاد از عرف می‌باشد. مثل: العاده محکمه، استعمال الناس حجه، الممتنع عاده کالممتنع حقیقه، الحقيقة تترک بدلالة العاده، المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً، العبره للغائب الشایع المعروف بین التجار کالمشروط بینهم، التعیین بالعرف کالتعیین بالنص و این قبیل عبارات که در سراسر کتب فقهی اهل سنت به چشم می‌خورد (ابن نجیم، ۱۳۸۷، ۹۷؛ بصری، ۱۹۸۷، ۲، ج ۳۴۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ۴۰۵).

و اما فقهای شیعه نیز برای اثبات حجیت عرف به راهیابی تمستک کرده‌اند. مثل:

الف) اتحاد مسلک عرف و شارع در محاورات و اینکه اگر شارع طریقه عرفی را قبول نداشت حتماً آن را اعلام می‌کرد و گرنے مخاطب قرار دادن مردم با همان روش معروف معنایی خواهد داشت (بهبهانی، ۱۳۹۷، ۱۰۶).

ب) بسیاری از عرف‌ها برخاسته از فطرت و وجودان انسان‌هاست و براساس تشخیص ضرورت‌ها و نیازهای اجتماعی به تدریج در میان مردم رایج و ساری شده است. اگر شارع با این گونه عرف‌ها مخالفت کند نقض غرض خواهد شد. بنابراین در امور غیر عبادی همان مسلک عقلایی را مورد تایید قرار داده است (مغنیه، ۱۹۹۵، ۲۲۲).

ج) از آن جا که شارع أعقل عقلاً است و بسیاری از عرف‌ها نیز زمینه عقلانی دارند از باب هماهنگی عقل و شرع می‌توان به هماهنگی عرف و شرع هم بی‌برد و همان گونه که براساس قاعده تلازم بین احکام شرعی و عقلی منافاتی نیست نتیجه آن که بین احکام عرفی و شرعی هم منافاتی خواهد بود. بنابراین اعتبار عرف به خاطر کاشفیت از حکم عقل می‌باشد و با بیانی دیگر می‌توان عرف را زیر مجموعه مباحث مستقلات عقلیه و حداقل غیر مستقلات عقلیه دانست (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۷۱).

د) با توجه به اینکه شارع مقدس از احوال و اخبار همه مردم آگاه و مطلع است و نحوه رفتار و تحولات و تغییرات آن را هم می‌داند و معصومان(ع) به مدت طولانی در میان مردم زندگی کرده و آشنا به منشها و عرف‌ها و آداب متداول بین آن‌ها و سایر مردم می‌باشند، اگر با این روش‌ها مخالف بودند باید آن را اعلام می‌کردند و حتماً در برابر آن عکس العمل نشان می‌دادند. با توجه به این نکته که تایید و تاکید روش-

های عرفی نیازی به تصریح لفظی یا عملی هم ندارد، بلکه همین مقدار که طرد و منعی از طرف شارع نرسد کافی خواهد بود، حتی در مورد عرف‌های متأخر، با توجه به علم امام به وقایع آینده اگر منعی از آن‌ها نباشد می‌تواند مورد نظر قرار گیرد (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ۱۳۴؛ نایینی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ۱۹۳).

۴. قلمرو عرف

حکم شرعی، موضوع و متعلق خاص خود را دارد. قلمرو و معنای پاره‌ای از موضوعات همچون نماز، روزه، زکات و خمس را خود شارع تبیین کرده است و نمی‌توان از چهارچوب تعیین شده شرعی فراتر رفت ولی در مواردی به ویژه در معاملات، شارع فقط حکم را تشریع کرده و تعریفی از موضوع و متعلق آن ارائه نداده است. به عقیده فقهای اسلام در چنین مواردی شارع، تعیین قلمرو حکم شرعی را به عرف واگذار کرده است و عرف تنها مرجع شایسته برای شناخت این گونه دریافت‌ها است. برای مثال محقق اردبیلی در بحث خیار غنی می‌نویسد: «الحد فی ذلک العرف لاما تقرر فی الشع لن ما لم یثبت له الوضع الشرعی يحال الی العرف جریأاً علی العاده المعمهود من ردة الناس الی عرفهم» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج. ۸، ۴۰۳).

مرجع در این مسئلله عرف است؛ زیرا در شرع ثابت شده هر لفظی را که شارع تعریف نکرده باشد، فهم آن به عرف واگذار شده، به همان صورت که در میان مردم رواج دارد.

۵. نقش عرف در تحول فقه امامیه

حکم شرعی متعلق و موضوع خاص به خود را دارد. گاه شارع مقدس افزون بر تشریع حکم، حدود، قلمرو و موضوع آن را نیز تعیین می‌کند. مانند: نماز، روزه، زکات، خمس، اعتکاف، وضو، غسل و کفاره، که به موضوعاتی از این دست عناوین شرعی می‌گوییم اما گاه شارع، مصلحت را در این می‌داند که تشخیص مفهوم و تعیین قلمرو موضوع حکم شرعی را به عرف واگذار و به تشریع حکم اکتفا کند. از دیدگاه فقهاء در تشخیص و تمییز این گونه مفاهیم، عرف مرجعیت دارد و تنها معیار شناخت آن‌ها است. از آن‌جا که موضوعات و عناوین عرفی به مرور زمان و تغییر مناسبات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دستخوش تغییر و تحول می‌شوند، با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند. برای توضیح بیشتر نقش عرف در تقین و تحول احکام، نمونه‌هایی از عناوین و موضوعات عرفی را ذکر می‌کنیم که در شرایط زمانی و مکانی مختلف، حکم آن‌ها متحول می‌گردد.

۱.۵ مراجعه به عرف برای تشخیص مکیل و موزون بودن مبیع

از دیدگاه فقهاء تنها معیار شناخت مفهوم مکیل و موزون بودن مبیع و تمییز و تشخیص آن‌ها، عرف است. مرحوم صاحب حدائق بر این باور بود که اگر تشخیص مکیل و موزون را به عرف واگذاریم، چون عرف متغیر است، تغییر حکم شرعی را نیز در بی خواهد داشت (بحرانی، ۱۱۸۶، ج. ۱۸، ۳۷۶-۳۷۲). مرحوم

صاحب جواهر نیز در این مورد می‌فرماید: «ملاک در مکیل و موزون، مسمای عرفی آن‌هاست به گونه‌ای که کیل یا وزن، بیع را از حالت بیع مجھول درآورد و جز این ملاکی ندارد. چنین معیاری در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییر می‌کند و این به معنای تغییر مستقیم حکم شرعی نیست؛ بلکه موضوع تغییر کرده است که البته تغییر حکم را نیز به دنبال دارد و این قاعده اختصاص به مکیل و موزون ندارد، بلکه در همه موضوعات عرفی جریان دارد.» (نجفی اصفهانی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ۲۸۹).

۲.۵ ملاکِ ترک مروت

در شرح لمعه ترک مروت از اسباب فسق به شمار آمده است و شهیدثانی نیز برای آن مثال‌های آورده است. شهید، ملاکِ ترک مروت را امر ثابتی نمی‌داند بلکه آن را از اموری می‌داند که در هر عصری، حتی عصر معصومین (ع)، ملاک‌های آن متفاوت بوده و باید به عرف هر زمان یا مکان مراجعه کرد تا بتوان مصاديق ترک مروت را فهمید. شهیدثانی در همین مورد می‌نویسد: «در آن زمان، سر بر亨ه در کوچه و بازار ظاهر شدن، برخلاف عادت بوده است و طبق فتوای شهید و طرفداران نظریه ایشان، بر亨گی سر، مصدق ترک مروت و در نتیجه زوال عدالت است.» (طبعی عاملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۱۳۰).

۳.۵ تعیین مصاديق طیب و خبیث

مرحوم صاحب جواهر در تفسیر آیه شریفه «أَحْلُّ لَكُمُ الظَّيَّابَاتِ...» پس از بحث و بررسی درباره معنای «طیب» و «خبیث»، فهم و تشخیص معنای آن دو را به عرف و می‌گذارد؛ زیرا هیچ یک در شرع تعریف نشده‌اند و عرف نیز در مورد کلمه «خبیث» معنای ثابتی ارائه نمی‌دهد و منضبط نیست. (نجفی اصفهانی، ج ۳۶، ۲۸۳).

۴.۵ توالی در عقد

توالی و پیاپی بودن ایجاب و قبول در عقد که تحقق این امر منوط به پذیرش عرف است (جنتی، بی‌تا، ۱۹).

۵.۵ تعیین مصاديق قاعده لاضر

گاه احتمال دارد مصاديق قاعدهضرر در هر زمان و مکانی با هم فرق کند لذا ممکن است در یک زمان، امری ضرری تلقی شود اما در زمان دیگری همان امر ضرری تلقی نشود یا بر عکس همین قضیه اتفاق افتد. همه مصاديق این قاعده در شرع تعیین نشده است؛ بلکه پاره‌ای از آن‌ها به تشخیص عرف و اگذار شده است. این امر نیز دستور خود شرع بوده و معصومین(ع) نیز بدان عمل می‌کرده اند (ابوالحسینی، بی‌تا، ۱۰۳).

۶.۵ معنای عرفی درهم و دینار

معنای عرفی درهم و دینار از دیدگاه امام خمینی(ره) همان «پول رایج» است و همه احکامی که در روایات بر درهم و دینار حمل شده است، درباره پول رایج در هر زمان و مکان نیز صادق است و بدیهی است که مصادیق آن همواره در حال تغییر است (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۴، ۱۸۰).

۷.۵ تعیین مصداق فقیر، دلو، رشد و سفاهت

مرحوم صاحب جواهر موضوعاتی از قبیل دلو (نجفی اصفهانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۵۹)، مؤنه (همان، ۱۶، ۵۹)، فقیر(همان، ج ۱۵، ۳۲۰) و رشد و سفاهت (همان، ج ۲۵، ۲۳۲) را از موضوعاتی محسوب می‌دارند که در بستر زمان و مکان دستخوش تحول می‌گردند و معیار را در فهم معانی و مفاهیم آنها عرف زمان رجوع می‌داند. از این رو احکام این موارد نیز از جمله مواردی است که در حیات معصوم در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت بوده است.

۸.۵ حکم به تحقق تمکین

اصطلاح تمکین عبارت است از این که زن در هر زمان و مکان مناسب آمادگی هم‌بستری با شوهر را داشته باشد (فیض، ۱۳۸۱، ۳۰۸). تحقق عناوین طاعت و انقیاد از سوی زن، بستگی به نظر عرف داشته و در شرایط مختلف احکام آن متغیر خواهد بود (غمینی، ۱۳۷۷، ۳۸۶).

۹.۵ تعیین مهرالمثل و مهر المتعه در عقد نکاح

منظور از مهرالمثل مالی است که مانند آن زن از نظر نسب، سن، عقل، توانگری و موارد دیگر بدان تمایل دارند (جبعی عاملی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۱۶). بنابراین میزان مهرالمثل بر حسب حال زن و داوری عرف معین خواهد شد (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ج ۱، ۱۴۹). بدین معنی که عواملی را باید معیار قرار داد که در تعیین مهرالمثل در عرف دخالت دارند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶، ۱۴۲).

مهرالمتعه نیز در مواردی به زن استحقاق پیدا می‌نماید که مهر در عقد ذکر نشده و شوهر قبل از هم بستری و تعیین مهر، زن خود را طلاق دهد (محقق داماد، ۱۳۷۶، ۲۵۶). در این مورد نیز عرف نقش تعیین کننده دارد (جبعی عاملی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۱۶).

دلیل این حکم، آیه شریفه قرآن کریم است (بقره، ۲۳۶) که در آن واژه «بالمعروف» آمده است و گفته شده معروف به معنای چیزی است که نزد اهل عقل و مروت شناخته شده است (سیوری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۲۰۵).

۱۰.۵ تبیین نفقه

نفقه عبارت است از تامین هزینه زندگی کسی، آن گونه که به طور معمول به آن نیازمند است. مثل هزینه‌های خوراک، پوشاش، مسکن و سایر نیازمندی‌های زندگی (فیض، ۱۳۸۱، ۱۳۹۰).

در شرع مقداری برای نفقه تعیین نشده است و میزان و چگونگی پرداخت آن به نظر عرف بستگی دارد (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۵۶۱-۵۶۲؛ جبیی عاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ۴۳۹؛ مکی، ۱۴۱۲، ج ۲، ۱۷۷).

نتیجه گیری

با بررسی جایگاه عرف در تقینین و تطور فقه امامیه نتایج زیر به دست می‌آید:

عرف جزء ادله اجتهادی در فقه امامیه نمی‌باشد اما نقش موثری در وضع حکم برای موضوعات مستحدثه دارد.

به استثنای بخش عبادات، بیشتر ابواب فقه را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که ماهیتی عرفی دارند و معیار شناخت و تعیین مصدق آن‌ها، عرف است.

غنا، نفقه، حجاب، مهرالمثل، مهرالمتعه، تمکین، فقیر، درهم و دینار، طیب و خبیث، ترک مروت و موضوعاتی هستند که تعیین قلمرو و معنای آن‌ها را عرف تعیین می‌کند. بر این اساس با توجه به اینکه حکم به موضوع تعلق می‌گیرد و موضوعات عرفی با گذشت زمان و نیز در مکان‌های مختلف ممکن است دستخوش تغییر و دگرگونی گردد، از این رو، با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند.

برخلاف عامته که برخی از ایشان عرف را از ادله اجتهادی برشمرده‌اند، از منظر فقه امامیه، عرف به خودی خود حجت نیست و حجت آن مشروط به امضا و عدم ردع از ناحیه شرع می‌باشد.

فقیه باید زمان‌شناس باشد تا بتواند به نحو شایسته احکام عصر خود را از منابع شرعی استخراج نماید؛ زیرا تکالیفی که خداوند بر ذمه بندگان خود قرار می‌دهد به حسب موضوعات، متفاوت است. شارع مقدس، تعیین و شناخت پاره‌ای از موضوعات فقهی را برعهده عرف گذاشته است. از این رو بر فقیه لازم است عرف زمان و مکان خود را بشناسد.

منابع

منابع فارسی

ابوالحسینی، علی اکبر، «نقش عرف در تشخیص موضوع و استبطان احکام»، نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره چهارم، ۱۳۸۵.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، حقوق خانواده، چاپ چهارم، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۶.

جاناتی، محمد ابراهیم، «جایگاه شریعت سلف و عرف در منابع اجتہاد»، نشریه کهان اندیشه، شماره سی و سوم، بی‌تا.

جاناتی، محمد ابراهیم، فقه و زمان، قم، مؤسسه فرهنگی و هنری احیاگران اندیشه دینی، ۱۳۸۵.

فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، چاپ سیزدهم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.

کاتوزیان، ناصر، حقوق خانواده، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، بهمن بزرگ، ۱۳۷۸.

محقق داماد، مصطفی، بررسی فقهی حقوقی خانواده، نکاح و انحلال آن، چاپ ششم، تهران، علوم اسلامی، ۱۳۷۶.

منابع عربی

قرآن کریم

اشتیانی، محمد حسن، بحر الفوائد فی شرح الفوائد، جلد یکم، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳.

ابن حجاج نیشاپوری، مسلم، صحیح مسلم، جلد سوم، استانبول، دارالطباطبائی، ۱۳۲۹.

ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد نهم، چاپ اول، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵.

ابن نجیم، زین العابدین ابراهیم، لأشباء و النظائر، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل، بی‌جا، مؤسسه الحلبی، ۱۳۸۷.

احمد رزقا، مصطفی، المدخل فقهی العام الی الحقوق المدنیه، بی‌نا، بی‌جا، ۱۹۵۲.

احمد فهمی، ابوسعید، العرف و العاده فی رأی الفقهاء، مصر، مطبعة الازھر، ۱۹۴۷.

اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، تحقیق اشتهرادی، عراقی و بزدی، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۴.

بحراتی، یوسف، الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، جلد چهدهم، قم، جامعه مدرسین، مؤسسه التشریف الاسلامی، ۱۱۸۶.

بصری، محمد بن علی، المعتمد فی اصول الفقه، جلد دوم، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۷.

بهبهانی، محمد باقر الفوائد الحائری، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۷.

جیعی عاملی، زین الدین، الروضه البیهیه فی شرح اللمعه المشقہ، جلد سوم، چاپ هشتم، قم، دارالتفسیر، ۱۳۸۷.

جیعی عاملی، زین الدین، مسالک الافهام الی تنتیج شرایط الاسلام، جلد دوم، چاپ اول، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۴.

حرجانی، السيد الشریف علی بن محمد، التعیریفات، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۰۶.

حسینی عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الكرامة، جلد چهارم، بی‌تا.

حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، چاپ اول، قم، نشر حقوق اسلامی، ۱۹۶۷.

خمینی، روح الله، انوارالهادیه فی التعلیق علی الکفایه، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۲.

خمینی، سید روح الله، الیبیع، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۸.

خمینی، سید روح الله، المکاسب المحرمه، جلد اول، تهران، موسسه تظمیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۶۸.

خمینی، سید روح الله، تهدیب الاصول، جلد دوم، تحقیق جعفر سیحانی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۵۸.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴.

زیدان، عبدالکریم، مجموعه بحوث فقهیه، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۹۵.

سیوروی، مقداد، کنزالعرفان فی فقه القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹.

صدر، سید محمد باقر، معاجم الجدیده للاصول، چاپ اول، نجف، مطبعة التuman، ۱۳۵۸.

طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، جلد دوم، چاپ اول، بی‌نا، ۱۴۱۴.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، هشتم، چاپ دوم، لبنان، مؤسسه الأعلمی للطبعات، ۱۳۹۰.

فخر رازی، محمد بن عمر، المحمصل فی علم الاصول، جلد اول، بیروت، دارالكتب العلمیه، ۱۴۰۸.

فرابی‌دی، عبدالرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، جلد دوم، تحقیق مهدی مخزومنی و ابراهیم سامرایی، بی‌جا، دارالهجرت، ۱۴۱۰.

قطب، سید محمد، فی ضلال القرآن، چاپ پنجم، بی‌نا، ۱۳۶۷.

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، جلد دوم، چاپ سوم، قم، پیام نوآور، ۱۳۹۱.

مفینی، محمد جواد، الفقه علی مذاهب الخمسه، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۷.

مفینی، محمد جواد، علم الاصول فی ثوبه الجديد، بیروت، دارالملاین، ۱۳۹۵.

مکی، محمد، القواعد و الفوائد، تحقیق عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه مفید، ۱۳۹۶.



- مکی، محمد، *اللمع الممشقی*، جلد دوم، چاپ دوم، قم، دارالفکر، ١٤١٢.
- نایینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، جلد سوم، چاپ اول، قم، دارالكتب الاسلامیه، ١٤٠١.
- نجفی اصفهانی، شیخ محمد حسن، *جواهر الكلام فی شرح شرایع الاسلام*، قم، دارالكتب الاسلامیه، ١٣٦٦.
- نعمان، محمود، *موج المدخل للقانون*، قاهره، دارالنهضه العربيه للطباعه و النشر و التوزيع، ١٩٧٥.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مرکز التدیر للدراسات الاسلامیه، ١٤١٧.



تشکیکی بودن احکام در لوح محفوظ

دکتر محمد رسول آهنگران

استاد و عضو هیئت علمی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

✉ ahangaranut@ac.ir

علی زارع

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته جزا و جرم شناسی، دانشگاه مفید، قم، ایران

✉ Ali105075@gmail.com

عصوشه مختاری

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته جزا و جرم شناسی، دانشگاه مفید، قم، ایران

✉ sanaamiri2023@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۴.۲۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۶.۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۶.۲۰

چکیده

یکی از مبانی علم اصول که به صورت ارتکازی در جای جای مباحث استفاده می‌شود، تشکیکی بودن احکام است. عدم تبیین دقیق این مبنای ابهامات زیادی در مباحث فقهی، اصولی مانند ماهیت احکام ظاهری و واقعی، حل مساله اجزاء و مصیب نبودن بسیاری از اعمال، ایجاد نموده و سوالات فراوانی را مطرح ساخته است. نوشتار پیش‌رو با بررسی مبنای مذکور، تشکیکی بودن احکام را اثبات و تبیین نموده و برخی از نتایج مترتب بر آن را نیز ذکر کرده است.

واژگان کلیدی: تراحم، تبعیت احکام، تشکیک، احکام واقعی، احکام ظاهری، اجزاء.

Abstract

One of the principles of the science of principles, which is used as an association in various discussions, is the skepticism of the rulings. Lack of accurate explanation of this basis has created many ambiguities in jurisprudential issues, principles such as the nature of apparent and real rules, solving the problem of components and the non-calamity of many actions, and has raised many questions. The leading article, by examining the mentioned basis, has proved and explained the skepticism of the rulings and has also mentioned some of the consequences

Keywords: antagonism, obedience to judgments, skepticism, real judgments, apparent judgments, components

مقدمه

احکام الاهی صادر شده است که در این جهان با تمام ویژگی‌هایی که دارد و توسط این انسان با تمام خصوصیات آن به اجرا در آید. خدای متعال حکیم است هم در خلقت خود و هم در روبیت و تشریع احکام. از همین رو احکام را به نحوی صادر می‌نماید که امکان اجرای آن حکم در ظرف انجام آن وجود داشته باشد.

جهان بینی هر مکتبی به مثابه اسکلت بندی آن دین می‌باشد و از همین رو نوع نگاهی که پیروان آن اندیشه به جهان هستی دارند در تک تک گزاره‌های علمی و عملی آن تاثیر می‌گذارد. برای مثال وقتی در مکتب ماتریالیستی وجود خدا و معاد انکار می‌شود هیچگاه این مکتب نمی‌تواند افراد جامعه خود را به فدایکاری و کشته شدن در جنگ‌ها برای استقلال و اعلای آن جامعه تشویق نماید زیرا خلاف مسلمات آن مکتب است.

جهان بینی اسلامی نیز ملاک و میزان خوبی برای صحت و سقم برخی از گزاره‌های جزئی تر این دین است. و حتی گاهای می‌تواند با توجه دادن فقیه به برخی از این مبانی، گره‌های کوری که در مباحث فقهی، اصولی وجود دارد را حل و فصل نماید.

در این مقاله نیز سعی شده است تاثیر یکی از مباحث جهان بینی اسلامی در مباحث فقهی آن به نحو ملموسی نشان داده شود. باشد که این کار زمینه ارتباط بیشتر مباحث کلامی و جهان‌بینی را با مباحث جزئی‌تر مانند فقه و اصول ایجاد نماید.

دنیا شناسی و خداشناس از مباحث جهان بینی می‌باشد. در این نوشتار با تحلیلی که از لوازم و

این مقاله می‌خواهد نحوه تاثیرگذاری مسائل جهان بینی را در مباحث فقهی اصولی نشان دهد که از جمله آنها بحث دنیا شناسی است.

جهان بینی که هر دین و مکتبی دارد در تک تک گزاره‌های آن تاثیر می‌گذارد. از این رو در دین حق اسلام نیز جهان‌بینی تاثیری که جهان بینی در فقه دارد و از آن جمله بحث دنیا شناسی است که مبانی یک علم به مثابه ستون‌هایی است که مقوم سایر مباحث آن علم می‌باشد. به هر میزان که این مبانی خدشه و ایراد واقع خواهد شد. با تتبع در علم اصول خواهیم دید که برخی از این مبانی، مورد توجه علماء قرار گرفته و به تبیین و توضیح آن پرداخته‌اند. نقض و ابراه‌های آن را بررسی کرده، و در نهایت نظر قطعی خود را ارائه داده‌اند. در مقابل برخی دیگر را مفروض و مسلم گرفته، بی‌آنکه آن را در بوته نقد و نظر قرار دهنده و به آثار و پیامدهای آن توجه نمایند، آن مبنای را در جای جای مباحث خود استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر این مبانی تبدیل به یک ارتكاز در ذهن ایشان شده است.

یکی از این مبانی، تشکیکی بودن احکام است. یعنی حکم واقعی که خدای متعال انجام آن را از بندگان می‌خواهد با توجه به شرایط و حالاتی که مکلف در آن قرار می‌گیرد مانند خطأ، نسیان، تقیه، مریضی و عدم دسترسی به برخی احکام، تغییر می‌نماید و در بسیاری از موارد از ایده‌آل‌های مدنظر اولیه عدول می‌شود. برای مثال نمازی که خدای متعال از یک انسان در شرایط ایده‌آل می‌خواهد با نمازی که از او در شرایط تقیه، جنگ، در حال غرق شدن، مریضی شدید، فراموش کردن برخی از اجزاء با ورود در جزء دیگر، عدم دسترسی به احکام واقعی و... می‌خواهد متفاوت است. در شرایط ایده‌آل ترک کردن قیام بعد از رکوع بطلان نماز را در پی خواهد داشت، در حالی که در مریضی شدید نه رکوع کامل را از او می‌خواهد و نه قیام بعد از رکوع را.

به عبارت دیگر این‌طور نیست که آن حکم واقعی که خدای متعال انجام آن را از بندگان خود می‌خواهد و رسیدن به مصلحت فعل را در گرو آن قرار داده است، حکمی با مشخصات خاص باشد که اگر عیناً همان انجام شود، آثار حکم مانند مجزی بودن و رسیدن به مصلحت را به دنبال خواهد داشت، اما اگر ذره‌ای ریزش متوجه آن شود، دیگر اثری بر آن مترتب نخواهد بود و مصلحت عمل به طور کامل فوت خواهد شد.

بنابراین تشکیکی بودن احکام را چنین تعریف می‌کنیم:

احکام الاهی در لوح محفوظ متناسب با واقعیت ریزش‌های موجود در زندگی مردم، دارای درجاتی است که حدود آن را شارع معین می‌نماید.

گرچه شاید در کلام علماً تصریحی به این مبنا نشده باشد، اما با بررسی فتاوی ایشان درباره اختلاف احکام با مختلف شدن شرائط متوجه می‌شویم که مبنای فقهی ایشان بر تشکیکی بودن احکام بوده است و حتی در برخی موارد نیز به این مطلب اشاره شده است:

فَإِنْ كُلَّ صَلَاةٍ كَانَتْ صَحِيحةً مِنْ أَحَدٍ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونْ فَاسِدَةً مِنْ آخِرِ [مثلاً] صَلَاةُ الظَّهَرِ مِنَ الْمَسَافِرِ رَكْعَتَانِ، وَ هَذِهِ الصَّلَاةُ لَا تَصْحُّ مِنَ الْحَاضِرِ، وَ الصَّلَاةُ قَاعِدًا تَصْحُّ مِنَ الْعَاجِزِ عَنِ الْقِيَامِ، وَ هِيَ بَعْيَنِهَا فَاسِدَةٌ لَوْ صَدِرَتْ مِنَ الْقَادِرِ.^۱

اما نکته جالب اینجاست که اگر بتوانیم این مبنا را به صورت دقیق‌تر و تفصیلی‌تر بحث نماییم و به لوازم و آثار آن توجه کنیم به نتایج جالب و ملموسی خواهیم رسید که در نگاه کلی ما در فقه و اصول تاثیر مثبتی خواهد گذاشت و به ما در تحلیل و بررسی برخی از مسائل مهم فقاهتی کمک خواهد نمود.

^۱. الہادیہ فی الأصول، ج ۱، ص ۹۰.

تصوری را که ما از احکام واقعی، ظاهری، تقیهای و دیگر انواع احکام داریم، تحت الشعاع قرار داده و باعث شفافسازی این تقسیمات می‌شود. در حل مسائل اصولی به ویژه «اجزاء» نقش بسزایی ایفا می‌کند. برخی از ابهاماتی را که در عرصه احکام شرعی در ذهن مجتهد و مکلف وجود دارد را از بین می‌برد. مانند اینکه اگر واجبات شرعی، دارای مصلحت ملزم است چرا شارع در برخی موارد که امکان جبران واجبات فوت شده وجود دارد، امر به آن ننموده است.

در این نوشتار سعی شده است، تشکیکی بودن احکام مورد بررسی قرار گیرد و برخی از ابعاد و نتایج حاصل از آن تبیین گردد و بدین وسیله جواب اشکالات و سوالاتی که مطرح شد واضح شود.

از آنجایی که احکام الهی، تشریع شده‌اند تا در نظام تکوین الهی اجرا شوند، برای پی بردن به برخی از خصوصیات تشریع ناچاریم به ویژگی‌های نظام تکوین و رابطه آن با نظام تشریع پی بریم. به همین منظور در ابتدا به تبیین "تزاحمات در عالم ماده"^۱ که یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های عالم ماده است و در حل مساله تشکیکی بودن احکام تاثیر بسزایی دارد، پرداخته می‌شود. سپس رابطه بین نظام تکوین و رویتیت تبیین شده و تاثیر تزاحمات مادی در رویتیت الهی که تشکیکی بودن احکام است، بررسی می‌شود. در ادامه قالب‌هایی که تشکیکی بودن احکام خود را در آن صور جلوه می‌دهد تبیین می‌شود. در انتها نیز برخی از آثار و نتایج این مبنای گفته می‌گردد.

تشکیکی بودن احکام در لوح محفوظ

اصل تشکیک در احکام مورد قبول همه فقهاء است زیرا طبق فتوای همه آن‌ها با عوض شدن شرایط و ایجاد اضطرار، احکام عوض می‌شوند. در علم اصول نیز گاهی به این مطلب اشاره شده است. استاد اعظم شیخ انصاری(ره) در توضیح خود درباره مراد از لفظ صحیح می‌فرماید:

قد تكون الصحیحة من مکلف بعینها فاسدة من آخر، فصلاة المريض تصح بدون القیام و هي

fasida min al-sahihi, wa salatun nasi fi qiratih kudlik, ksalat al-garīq wa al-matāradah wa al-masāyifah wa nūhah.^۲

به تبع ایشان، مرحوم آخوند نیز به این مطلب تصریح نموده و از آن به اضافی و نسبی بودن دو مفهوم صحت و فساد یاد می‌کنند:

و منه ينقدح أن الصحة و الفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة و فسادا بحسب

الحالات فيكون تماما بحسب حالة و فاسدا بحسب أخرى.^۳

^۱. مطراح الأنطمار (طبع جدید)، ج ۱، ص ۴۶



پس از مرحوم آخوند بسیاری از علماء به اضافی بودن دو مفهوم صحت و فساد تصریح می‌نمایند^۴. مانند مرحوم آیت الله خوبی که نماز قصر و نمازی که ما بین مشرق و مغرب خوانده شده را مثال می‌زند و می‌فرماید که این نمازها نسبت به حالاتی صحیح هستند و در حالات دیگر فاسد:

ظهر أنَ الصَّحَّةُ وَالْفَسَادُ أَمْرَانِ إِضَافَيَانِ يَخْتَلِفُانِ بِالْخَلَافِ حَالَاتِ الْمَكْلَفِينِ، مثلاً الصَّلَاةُ قَصْرًا صَحِيقَةً لِلمسافِرِ، وَفَاسِدَةً لِلْحَاضِرِ، كَمَا أَنَّهَا إِذَا وَقَعَتِ إِلَى مَا بَيْنِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ صَحِيقَةٌ لِمَنْ لَمْ يُتَمَكَّنْ مِنْ تَشْخِيصِ الْقَبْلَةِ، وَفَاسِدَةً لِمَنْ تَمَكَّنَ مِنْ ذَلِكَ، وَهَكُذا.^۵

بنابراین وقتی که آیت الله سید شهرستانی فعل صحیح را اینگونه تعریف می‌نمایند:

و قد عرفت أن الصحة عبارة عن كون العمل جاماً لجميع الأجزاء والشرائط^۶

و یا زمانی که علامه مظفر(ره) در بحث اجزاء می‌فرماید:

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب أى أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جاماً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر^۷

منظورشان این نیست که با ذرهای ریزش در انجام فعل ایدهآل مصلحت ملزم مفعول از بین رفته و باید در صورت امکان آن فعل جبران شود. بلکه منظور آن‌ها از جامع جمیع شرائط و اجزاء، آن شرائط و اجزائی است که در حالات و انتظار مختلف برای آن فعل تعریف شده است که ممکن است با سایر موقع و شرایط متفاوت باشد. چنانکه مرحوم مظفر نیز در ادامه کلام خود تصریح می‌فرمایند که این اجزاء و شرایط، به حسب حالات مختلف تفاوت می‌کند:

...إِنَّهُ أَنَّهُ أَفْعُلَ مِنْهُ يَعْتَبِرُ امْتَالًا لِنَفْسِ ذَلِكَ الْأَمْرِ سَوَاءً كَانَ الْأَمْرُ اخْتِيَارِيَاً وَاقْعِيَاً أَوْ اضْطَرَارِيَاً أَوْ

^۳ ظاهريا.

^۴ کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص ۲۴.

^۵ آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۶۴، ج ۲، ص ۷۴؛ نهاية الأفکل، ج ۱، ص ۲۱۲؛ نهاية الأصول، ص ۷۴؛ انبوار الأصول، ج ۱، ص ۲۸۱؛ وسیله الوصول إلى حقائق الأصول ، ج ۱، ص ۸۴؛ منتقى الأصول، ج ۱، ص ۲۱۰؛ انبوار الأصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

^۶ محاضرات في أصول الفقه (طبع موسسة احياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۱؛ ص ۱۵۵.

^۷ غایةالمسئلول، ص ۱۲۴.

^۸ أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۴۴.

^۹ همان، ج ۱؛ ص ۲۴۴.

بنابراین مشاهده می شود که با توجه به تعریفی که در ابتداء تشکیکی و متناوب بودن احکام در لوح محفوظ ارائه کردیم، علمای ما نیز به همین مساله معتقد هستند ولی اگر به تبیین و توضیح این مبنا پپردازیم و منشأ پیدایش و نیز تاثیرات آن را تحلیل نماییم اثر شگرفی در نگاه ما به دین خواهد گذارد و بسیاری از رابطه ها و نکات کور را برای ما روش خواهد نمود.

تشکیکی بودن احکام از لوازم ضروری هماهنگی نظام تکوین و تشریع است و خلاف حکمت خدای متعال است که در این عالم ماده که مملو از ریزشها و تراحمات است احکام را به صورت غیر تشکیکی جعل نماید. تبیین این مطلب را در قالب دو بیان تقدیم می نماییم.

بیان اول؛ تشکیکی بودن، نتیجه لحاظ تراحمات در مقام ربویت

خدای متعال انسان را در عالم ماده آفریده است و بر اساس قواعد همین عالم انسان را ربویت می نماید. یکی از قواعد بسیار مهمی که در این عالم حاکم است و اثر آن در ربویت انسان توسط خدای متعال بسیار ملموس است «قاعده تراحمات» است.

تعریف قاعده تراحمات: هر حرکتی در عالم ماده، در معرض تراحم و در نتیجه اصطکاک و ریزش است که از این قاعده به نام قاعده تراحمات یاد می نماییم.

توضیح و بررسی: خداوند حکیم انسان را در عالم ماده آفریده است. ماده در ذات خود دارای محدودیت زمانی و مکانی است. فضا را اشغال می کند و مانع از حضور هم زمان ماده دیگر در مکان خود می شود. تنها در صورتی حضور خود را در مکان دیگر محقق می سازد که بتواند ماده آن مکان را به کناری بزند. برای همین هر کنشی و اکنشی در پی دارد و هیچ ماده ای نمی تواند خارج از این محدودیت ها جایگاهی را برای خود تعریف نماید. هر فعل و اتفاقی در این عالم نتیجه برآیند جمیع نیروهایی است که در آن تاثیر می گذارد و بدین سان مقداری از نیروی محکر که در روند کنار زدن نیروهای مخالف و مزاحم از بین می رود و در نتیجه چه بسا حرکتی به وقوع نپیوندد یا به صورت ناقص محقق شود.

بنابراین در چنین عالمی نمی توان حرکتی را مشروط به عدم ریزش کرد یا امر به انجام کاری به صورت ایدهآل و بدون کمترین ریزشی نمود. از این رو معلم نمی تواند از شاگردش بخواهد که دقیقا همان کلمات کتاب را در جواب سوالها بنویسد. مهندس نمی تواند از بنا بخواهد که دیوار را طوری بالا ببرد که حتی انحراف میلیمتری نیز نداشته باشد. همچنانکه خدای متعال امثال نماز را مشروط بر حضور قلب در تمامی اجزاء نماز ننموده است.

ریزش هایی که در اثر این تراحمات رخ می دهد، یا در مقام علم و شناخت هستند و یا در مقام عمل و فعل و هر کدام از آن ها نیز به دو صورت جزئی و کلی اتفاق می افتد.

تزاحمات عالم ماده گاهی باعث ریزش‌هایی در به دست آوردن شناخت و علم می‌شود زیرا هر یک از ابزارهای شناخت در موجودات، دارای محدودیت‌هایی است و عوامل خارجی هم می‌توانند در کم و کیف این محدودیت‌ها تاثیر بگذارند. مانند اینکه افزایش واسطه در نقل یک حادثه باعث خلل در علم به آن حقیقت می‌شود. یا اینکه وجود درختان مانع از این می‌شود که عقاب بتواند شکار خود را در سطح زمین پیدا کند برای همین این پرندۀ ترجیح می‌دهد در دشت‌های باز به جستجو بپردازد تا با مانع کمتری روپردازد.

عواملی که باعث ریزش‌های علمی می‌شود بسیار زیاد است. به طوری که علم خالص و بدون ریزش نادر الوصول است. در اغلب موارد ما به حادثه‌هایی که اتفاق می‌افتد احاطه کامل پیدا نمی‌کنیم. و حتی بسیاری از مواردی را که قبلاً به آن علم داشتیم با مرور زمان از صفحه ذهنمان پاک شده است و یا دست کم وضوح آن کمتر می‌شود.

از این روست که انسان‌ها در انجام کارهای روزمره دچار خطأ و اشتباه علمی می‌شوند، مثلاً در تشخیص نوع بیماری، قاضی در شناسایی مجرم دچار اشتباه می‌شود. مجتهد در استنباط احکام شرعی به واقع اصابت نمی‌کند و یا در جهل مرکب می‌ماند یا اینکه به امارات و اصول عملیه پناه می‌برد، مکلف در فهم کلام مجتهد یا در تشخیص مصدق حکم دچار اشتباه می‌شود، یا حکمی را که می‌دانسته فراموش می‌نماید.

دوم: ریزش‌های عملی

حرکت عملی نیز همانند حرکت علمی راه گریزی از تزاحمات ندارد. و هیچ فعلی در حرکت خود، از نیروهای مخالف یا غیر موازی در امان نیست. این ریزش‌ها گاهی اصل حرکت را تحت تاثیر قرار می‌دهند و گاهی در جزئیات آن تصرف می‌نمایند. مانند این که: پیشک جراح به سبب لرزش دستش باعث صدمه زدن به بیمار و یا حتی مرگ آن می‌شود، تایپیست به هنگام نوشتن، بعضی از کلمات را اشتباه می‌نویسد. نانوا نان را می‌سوزاند، نمازگزار قادر به تلفظ صحیح برخی از کلمات نیست، یا این که نمی‌تواند ایستاده نماز بخواند، روزه دار به خاطر ضعف بیش از حد مجبور به افطار می‌شود. مومنی به سبب تقیه مانند اهل سنت وضو می‌گیرد.

بنابراین، نتیجه اصلت تزاحمات این می‌شود که هر حرکتی که در عالم ماده برای به دست آوردن علم و شناخت و یا انجام عمل و فعلی صورت پذیرد دارای ریزش بوده و ایده‌آل نخواهد بود.

ملاحظه تزاحمات در مقام خلقت و ربویت

مشهور فقهاء معتقدند که میان نظام تکوین و ریوبیت هماهنگی تامی برقرار است و احکام شرعی از مصالح و مفاسد تکوینی تبعیت می‌نمایند.^۹

بر این اساس از آنجایی که خلقت و ریوبیت خداوند حکیم قرار است در ظرف عالم ماده اجرایی شود و گذشت که در عالم ماده تراحماتی وجود دارد که هر حرکتی را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. بنابراین خداوند حکیم نیز که در افعال خود تمامی جوانب کار را لحاظ کرده و جهان را بر اساس بهترین حالت آن یعنی نظام احسن پایه ریزی می‌نماید، قطعاً تراحمات عالم ماده را نیز هم در نظام تکوین و هم در نظام ریوبیت در نظر گرفته است.

ملاحظه تراحمات در مقام خلقت

خدای متعال به هنگام خلق، به تمامی حالات نظام تکوین علم داشته و می‌دانست که چه تراحماتی در آن رخ می‌دهد، میزان آن چقدر است، چه مقدار آن برای رشد و تعالی موجودات لازم است و چه مقدار باید جبران شود. با لحاظ همه این امور این جهان را خلق نموده است. مثلاً می‌دانسته که مقدار زیادی از بارانی که می‌بارد، به دریا می‌ریزد، یا در زمین فرو می‌رود و یا بخار می‌شود. برای همین باران را چندین برابر نیاز موجودات تقدیر کرده است تا با لحاظ موانع، احتیاج موجودات بر طرف شود. به سبب اینکه محدودیت‌های مکانی و زمانی مانع از این می‌شود که همه انسان‌ها به صورت مستقیم از حضور انبیاء و اولیاء استفاده کنند، وسیله خبر رسانی را قرار داده تا به انسان‌هایی که در فاصله‌های زمانی و مکانی قرار دارند بتوانند از وجود آن‌ها بهره‌مند شوند.

ملاحظه تراحمات در مقام ریوبیت

بر اساس نظام هماهنگی که ارائه شد، خدای متعال تراحم موجود در عالم ماده را در مقام ریوبیت و تشریع نیز لحاظ می‌نماید. در نظر گرفتن این امر باعث می‌شود ریوبیت موجودات به صورت کلی و ریوبیت انسان به عنوان مصدق بارز این ریوبیت، مطابق با فطرت و سرشت آن‌ها باشد. همچنان که قرآن کریم می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّٰهِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي قُطِّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۱۰

^۹. معترله و امامتیه معتقدند که احکام شرعاً، تابع مناطق و ملکات هستند. ملاکات یعنی مصالح کامنه و ذاتی افعال (مثل اینکه نماز، روزه و ... مصلحت دارند، اعم از مصلحت جسمی و روحی، و مصلحت دنیوی و اخروی) و یا مفاسد و مضار درونی افعال (مثل اینکه شرب خمر، قمار و ... مفسد دارند). شرح کفایة الأصول، ج ۳، ص ۸۲.



بر این اساس وقتی خدای متعال قانونی را تشریع می‌نماید تا رفتارهای او را تنظیم و تعدیل کند، یا حقایقی را بیان می‌دارد تا افکار او را اصلاح نماید، قطعاً موانع و ریزش‌ها را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن ربویت می‌کند. این امر با تبعی و تدبیر در احکام شرعیه به خوبی احساس می‌شود. مثلاً خدای متعال روزه واجب و حج واجب را که اعمال دشواری هستند، یکی را تنها یک ماه در سال و دیگری را تنها یک بار در عمر واجب نموده است. اما نماز که انجام آن آسان‌تر است، هر روز واجب نموده آن هم پنج نوبت. چون در عالم خارج گاهی آب یافت نمی‌شود، به جای وضو و غسل، تیمم قرار داده. انسان بر اساس تراحمات تکوینی، گاهی مریض می‌شود، گاهی معلول می‌شود، اقتضای غفلت و گناه را دارد. خدای متعال نیز همه این‌ها را در نظر گرفته و مطابق با آن برای افراد مریض و معلول تخفیف‌هایی در نظر می‌گیرد و استغفار و توبه را برای جبران غفلت و گناه قرار می‌دهد.

به عبارت دیگر خدای متعال از اول می‌دانسته که در جهان مادی، انسان در حالات و شرایط واحدی قرار ندارد تا برای او احکام واحدی را در همه حالات جعل نماید. بلکه از اول با توجه به هر موقعیت و محدودیت، احکامی متناسب با آن را برای وی در نظر گرفته است. برای مثال از ابتدا اطلاع داشته که انسان گاهی به آب دسترسی دارد و گاهی در معرض بی‌آبی قرار می‌گیرد برای همین در هنگام تشریع طهارت دو حالت را در نظر گرفته و برای حالت عادی وضو و غسل و برای حالت اضطراری تیمم را وضع نموده است.

بیان این مثال به صورت قاعده کلی تر این است که خدای متعال از اول می‌دانسته که در جهان مادی گاهی انسان در مقام علم به احکام دارای ریزش‌هایی است و گاهی در مقام عمل. بدین جهت برای هر حالت وی احکام متناسب با آن را وضع نموده است. مانند احکام ظاهری در مقام ریزش‌های علمی و احکام اضطراری در مقام ریزش‌های عملی و این همان اجزاء است.

مثلاً شارع، نمازی را با مشخصات خاصی بر انسان واجب نموده است ولی با این حال می‌بینیم که در کمیت و کیفیت آن زیاد سخت‌گیری نکرده، بدین صورت که مثلاً فرموده است: اگر بعد از نماز و یا بعد از محل فهمیدی که حمد و سوره را نخوانده‌ای و یا مقداری از آن را اشتباه خوانده‌ای، نیاز به جبران یا اعاده ندارد. و یا ملاک را در صحیح بودن قرائت نماز تمایز حروف از هم دیگر قرار می‌دهد و قرائت صدرصدی و ایده‌آل را از مکلف انتظار ندارد. یا در مورد فراموش کردن تشهید یا یک سجده یا اضافه شدن غیر عمدی قیام یا یک سجده، حکم به بطلان نماز ننموده است. این در حالی است که بسیاری از این موارد عفو شده، از واجبات نماز است. شارع با این که این تخفیف‌ها را لحاظ کرده، از بیان کردن نماز ایده‌آل نیز غفلت ننموده است مانند این که از مکلف می‌خواهد که نمازش را با حضور قلب کامل، صدایی حزین، لباسی آراسته، بدنه معطر و دهها ویژگی دیگر ادا کند.

با آنچه گفته شد معلوم می‌شود که احکام الاهی در لوح محفوظ تشکیکی هستند بدین صورت که در هر مسئله‌ای یک حکم حداکثری و یک حکم حداقلی وجود دارد. خدای متعال نیز با ملاحظه ریشه‌ها، در مقام جعل و انشاء احکام، ما را امر به انجام حکم حداکثری می‌نماید اما در مرحله پذیرش و قبول افعال انجام شده، عملی را که مطابق هر کدام از آن‌ها باشد قبول می‌نماید و ریشه‌های جزئی غیر عمدى را مبطل آن نمی‌داند. توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

بیان دوم؛ لزوم عبث از باور به دین در صورت غیر تشکیکی بودن احکام

اگر متعلق احکام شرعی را به صورت غیر تشکیکی فرض کنیم، بدین معنا است که وقتی عمل شرعی انجام شود، یا آن فعل به صورت کامل محقق شده و مصلحت آن به دست می‌آید و یا این که کلا محقق نشده و مصلحت آن فعل فوت می‌شود و واسطه‌ای میان این دو نیست. به عبارتی اگر در این عمل ذره‌ای تزاحم رخ داده و ریشه‌ی به وجود آید و فعل به صورت کامل انجام نشود، در واقع فعل مورد نظر انجام نشده و مصلحت آن به دست نیامده است.

تفسیر احکام شرعی به این صورت تبعات زیادی را به دنبال دارد، زیرا ما می‌دانیم که اکثر احکام شرعی ترکیبی بوده و اجزای زیادی دارند. از طرف دیگر با توجه به تزاحمات عالم ماده می‌دانیم که هم در مرحله علم به اجزاء احکام شرعی اشتباهاتی رخ می‌دهد و هم در مرحله عمل به این آجزاء، خطاهای سهوهایی صورت می‌پذیرد. حال اگر قرار باشد که هر یک از این تزاحمات و ریشه‌ها بتواند به تنها یی ما را از رسیدن به فعل مورد نظر باز بدارد و آن را فاقد هر گونه ارزشی بگرداند در این صورت اکثر قریب به اتفاق اعمال ما از اعتبار می‌افتد و دین بسان یک گوهر ناب دست نیافتنی خواهد شد.

برای مثال در صحت نماز صدها شرط دخیل است، از شرایط لباس و مکان و زمان و طهارت که جزء مسائل مقدماتی هستند تا شرایط نیت و قیام و رکوع و سجود و شکایات که اجزاء داخلی نماز هستند را شامل می‌شود. برای همین اگر بخواهیم نمازمان صحیح باشد و باعث رشد ما شود باید در مرحله اول به حکم واقعی همه این شرایط و اجزاء دست پیدا کنیم و در مرحله دوم بدون هیچ ریزش و کاستی آن‌ها را انجام دهیم، در حالی که واقعیت بیرونی نشان می‌دهد که ما یک‌هم؛ به برخی از احکام واقعی نماز دسترسی نداریم بلکه مجبور به استفاده از احکام ظاهری و اصول عملیه می‌شویم. دوم؛ بیشتر انسان‌ها هر قدر هم که تلاش مخلصانه کنند نمی‌توانند نماز را با رعایت همه شرایط آن انجام دهند و به هر حال یا مقدمات نماز را به صورت دقیق و کامل فراهم نمی‌کنند، یا حضور قلب را در تمام نماز نمی‌توانند حفظ کنند، یا در ادای کلمات و افعال دچار اشتباه و سهوه می‌شوند و یا موارد دیگر.

با این وضعیت وقتی انسان‌ها بدانند که اغلب اعمال آن‌ها صحیح نبوده و مصلحتی ندارد دیگر اقبالی برای انجام اعمال شرعی در آن‌ها نمی‌ماند. امر دین مختل شده و احکام شرعی جز پاره‌ای امر و



نهی‌های غیر قابل اجرا چیز دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر اثبات بسیط و غیر تشكیکی بودن احکام به معنای اثبات غیر قابل اجرا بودن احکام و اختلال دین است.

تفاوت تشكیک با تصویب

با تبیینی که از تشكیکی بودن احکام شد، این سوال به وجود می‌آید که تفاوت آن با نظریه تصویب در چیست؟ آیا عبارت اخراج تصویب نیست؟! به هر حال طبق هر دو نظریه، اختلاف فتاوی فقها موجب بطلان عمل نشده و إعمال هر کدام ارجفتاوا صحیح است!

پاسخ از این سوال در ضمن سه نکته بیان می‌شود:

قائلین به تصویب وجود حکم واقعی را انکار می‌کنند.^{۱۱} در حالی که طبق نظریه تشكیک، حکم واقعی ضرورتا باید وجود داشته باشد. توضیح اینکه: ریزش و اصطکاک در جایی معنا پیدا می‌کند که یک معیار و شاخص ثابت و ایده‌آل وجود داشته باشد و گر نه ریزش قابل محاسبه نخواهد بود. مثلا برای محاسبه ریزش در مقدار مصرف بنزین یک خودرو، ابتدا مصرف ایده‌آل آن را محاسبه می‌کنند سپس میزان مصرف آن را به هنگام وجود ریزش اندازه‌گیری می‌کنند. و در مرحله بعد تفاوت بین این دو مصرف را به عنوان ریزش در مصرف بنزین قرار می‌دهند. بنابراین اگر مصرف ایده‌آلی وجود نداشته باشد "وجود ریزش در مصرف" معنا نخواهد داد.

در بحث تشكیکی بودن احکام نیز وقتی می‌گوییم که خداوند ریزش‌ها را ملاحظه نموده و احکام را طوری جعل نموده که ریزش‌ها به آن آسیب نزنند، باید حکم واقعی وجود داشته باشد تا ریزش آن معلوم شود. در غیر این صورت ملاحظه ریزش در احکام، بدون وجود اصل احکام معنا ندارد و در این حالت هر عملی که انجام گیرد صد درصد خواهد بود.

در قائلین به تصویب، مجتهد به هر حکمی برسد همان صحیح بوده و عمل به آن مجزی است و هیچ وقت نیاز به اعاده یا قضا ندارد.^{۱۲} در حالی که در نظریه تشكیک اگر به ارکان حکم واقعی که از آن تعییر به «فرائض» می‌شود، خلی ایجاد شود و فعل از مواردی باشد که قابل جبران باشد، باید در صورت امکان اعاده یا قضا شود.

۱۱. و مرجع البحث بين هذين (يعنى تخطيئه و تصویب)، الى انه هل لله تعالى، في كل واقعه ليس لها دليل قطعي، حكم معين مخصوص في الواقع يجب على المجتهد ان يطلبه و يبذل جده في تحصيله بحيث إن وصل اليه اجتهاده، فقد اصاب الى الواقع، و ان لم يصل فقد اخطأ اما لا يكون كذلك، بمعنى أنه ليس لله تعالى في الظنيات حكم معين مخصوص في الواقع حتى يجب الوصول اليه، بل الحكم الالهي فيها تابع و متوقف على اراء المجتهدين، فما أدىت اليه انظارهم، و انتهت اليه اجتهادهم فهو حكم الله تعالى بالنسبة الى ذلك المجتهد في حقه وفي حق مقتليه. فلا يتصور فيه خطأ اصلا في هذه المعرفة، فكل مجتهد مصيبة في رأيه الى حكم الله الواقعى في حقه بحسب اجتهاده و استبطاطه. (الاجتهاد و التقليد؛ ص ۱۴۴)

۱۲. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ۹۸

در نظریه تصویب هر حکمی که در یک موضوع داده شود به صورت صد در صدی صحیح بوده و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد. اما تشکیکی بودن احکام باعث می‌شود که هر حکمی به اندازه نزدیکیش به حکم الله الواقعی از وجاهت و ارزش برخوردار شود. و عزم‌ها در تقاضای رسیدن به حکم ایده‌آل جزم شود.

نظریه تشکیک و تساهل در احکام

سوال دیگری که در مورد نظریه تشکیک مطرح می‌شود این است که آیا این نظریه موجب آسوده خاطری در کشف و انجام اعمال شرعی شده و از اهمیت آن نزد مجتهد و مکلف می‌کاهد به گونه‌ای که حتی اگر به بخشی از حکم حداکثری و کامل هم نرسد، عملش صحیح است؟

در جواب باید گفت که اگر واقعاً این مفسده را داشت باید از صدر اسلام تا کنون این تساهل در احکام اتفاق می‌افتد و فقهای شیعه بدون نگرانی و با سهل انگاری اجتهاد می‌نمودند زیرا خود فقها نیز قائل به این تشکیک بودند و احکام را به رکن و غیر رکن تقسیم می‌کردند. چیزی که مانع از تساهل می‌شودمشروط بودن عمل در مراتب پایین‌تر به بذل وسع افراد است. یعنی اگر شخص عمداً سهل انگاری کند و مساله را درست یاد نگیرد یا درست عمل نکند عمل وی باطل خواهد بود و تنها در صورتی مجاز به مراتب پایین‌تر است که دست‌یابی و عمل به مراتب بالاتر برای وی ممکن نباشد.

حدود تشکیک در احکام

تشکیکی بودن به این معنا نیست که برای هر حالتی که انسان در آن قرار می‌گیرد حتماً حکم وی نیز تغییر پیدا نماید. بلکه همان‌گونه که غیر تشکیکی بودن احکام مناسب با ساختار زندگی انسان در نظام تکوین نیست، تنوع بیش از حد احکام نیز مشکلات زیادی را ایجاد می‌نماید و هم باعث سخت شدن آگاهی به این احکام متنوع می‌شود و هم عمل نمودن به این احکام را دشوار می‌سازد. از این رو تشکیک در احکام و قوانین باید محدود باشد. برای مثال در اوقات صلوه آنچه مد نظر خداست نماز اول وقت است و آخر وقت را فقط برای ضعیف و معلول قرار داده است. ولی از آنجاییکه نخواسته تعدد احکام شود و حکم قوی با ضعیف تفاوت نماید، برای قوی نیز تا آخر وقت رخصت داده است. این قاعده در سایر فرائض نیز وجود دارد و خدای متعال تا جاییکه امکان داشته باشد احکام را بر اساس قوت ضعیفترین افراد قرار می‌دهد:

وَ إِنَّمَا جُعِلَ أَخْرُ الْوَقْتِ لِلْمَعْلُولِ فَتَأْسِرُ أَخْرُ الْوَقْتِ رُخْصَةً لِلضَّعِيفِ بِحَالٍ عَيْتِهِ فِي نَفْسِهِ وَ مَالِهِ وَ هِيَ رُخْصَةً لِلْقَوْيِ الْفَارِغِ بِعِلْمِ الضَّعِيفِ وَ الْمَعْلُولِ وَ ذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ الْفَرَائِضَ عَلَى أَسْعَفِ الْفَوْمِ قُوَّةً لِيَسْتَوِي فِيهَا الضَّعِيفُ وَ الْقَوْيُ^{۱۳}.

^{۱۳}. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص ۷۵



مرجع تشخیص حدود تشکیک در احکام توقیفی با احکام عرفی متفاوت است. در احکام توقیفی مانند نماز و روزه، حدود آن را شرع تعیین می‌نماید و در احکام عرفی مانند برخی از احکام احترام به والدین و معاملات، عرف تعیین می‌کند.

قالب‌های ظهور تشکیکی بودن احکام

با بررسی احکام شرعی و تحلیل آن‌ها متوجه می‌شویم که تشکیک خود را در قالب‌ها و صور مختلفی نشان می‌دهد، بررسی این قالب‌ها موجب فهم بهتر تشکیک شده و نتایج مهمی را نیز در پی دارد. در اینجا به بررسی برخی از این قالب‌ها می‌پردازیم:

مصلحتی فراتر از مصلحت ملزمہ بیان می‌شود.

با توجه به ریشهایی که هر حرکت و فعلی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، انسان‌ها نیز در مقابله با آن برای اینکه بتوانند افعال خود را به طور صحیح و صد در صدی انجام دهنند معیارهایی فراتر از معیار اصلی را مد نظر خود قرار می‌دهند تا این تراحمات نتواند به اهداف اصلی آن‌ها ضربه وارد نماید. مثلاً اگر برای ساخت دیواری ۴۰۰ عدد آجر لازم است، بتا برای ساخت آن ۴۵۰ آجر سفارش می‌دهد تا آجرهای شکسته باعث ناقص ماندن دیوار نشود. همچنین مسؤولین همایش چون می‌دانند که مدعوین اغلب سرموقع حاضر نمی‌شوند، ساعت شروع همایش را نیم ساعت زودتر از زمان مد نظر اصلی خود اعلام می‌کنند تا بتوانند همایش را سر موقع برگزار نمایند.

بنابراین اگر کسی این کسر و انکسارات را در برنامه‌ها و قوانین خود اعمال ننماید در واقع با دست خود انجام نشدن مطالباتش را امضاء نموده است.

این مطلب واقعیت انسان در عالم ماده است از این رو در امور دینی هم که وظیفه انسان را در این عالم بیان می‌نماید صدق می‌کند و خدای متعال از آجایی که می‌داند انسان، هم در علم به احکام شرعی و هم در عمل به احکام شرعی دچار تراحم و ریشه خواهد شد احکام شرعی را در معیاری فراتر از آنچه حداقل مد نظرلو وی است ابلاغ می‌نماید تا اینکه تراحمات جزئی باعث از بین رفتن مصلحت اعمال نشود.

برای مثال اصل نمازهای روزانه یک رکعتی بود و خدای متعال می‌دانست اگر به بندگان همین یک رکعت را امر نماید، آنها قادر نیستند آن را به طور کمال و تمام اقامه نمایند (این ریشه هم در مرحله علم به نماز و هم در مرحله عمل به آن قابل تصور است). به همین جهت یک رکعت نیز به این نمازها افزود تا نواقص آن یک رکعت با رکعت دوم برطرف گردد. سپس حضرت رسول اکرم (ص) نیز باز به همان دلیل قبلی دو رکعت دیگر به نمازها افزود...:

فَإِنْ قَالَ فَلِمَ جُعِلَ أَصْلُ الصَّلَاةِ رَكْعَتَيْنِ وَلَمْ زِيدْ عَلَى بَعْضِهَا رَكْعَةً وَعَلَى بَعْضِهَا رَكْعَتَانِ وَلَمْ يُزَدْ عَلَى بَعْضِهَا شَيْءٌ قِيلَ لِأَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ إِنَّمَا هِيَ رَكْعَةٌ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ أَصْلَ الْعَدْدِ وَاحِدٌ فَإِذَا نَقَصَتْ مِنْ وَاحِدٍ فَلَيْسَتْ هِيَ صَلَاةً فَقِيلَ اللَّهُ غَرَّ وَجَلَ أَنَّ الْعِبَادَ لَا يُؤْدَوْنَ تِلْكَ الرَّكْعَةَ الْواحِدَةَ الَّتِي لَا صَلَاةَ أَقْلَ مِنْهَا بِكَمَالِهَا وَتَمَامِهَا وَالْإِقْبَالُ عَلَيْهَا فَقَرِنَ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى لِيَتَبَعَّ بِالثَّانِيَةِ مَا نَقَصَ مِنَ الْأُولَى فَفَرَضَ اللَّهُ أَصْلَ الصَّلَاةِ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ غَلَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أَنَّ الْعِبَادَ لَا يُؤْدَوْنَ هَاتَيْنِ الرَّكْعَتَيْنِ بِتَمَامِ مَا أَمْرَوْا بِهِ وَبِكَمَالِهَا فَضَمَ إِلَى الظَّهِيرَةِ وَالصَّرِيرَةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ لِيَكُونَ تَمَامَ الرَّكْعَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ ثُمَّ غَلَمَ أَنَّ صَلَاةَ الْمَعْرِبِ يَكُونُ شَغَلُ النَّاسِ فِي وَقْتِهَا أَكْثَرٌ لِلنَّصِيرَافِ إِلَى الْأَفْطَارِ وَالْأُكْلِ وَالْوُضُوءِ وَالتَّهَبَيْةِ لِلْمَبَيْتِ فَرَادَ فِيهَا رَكْعَةً وَاحِدَةً لِتَكُونَ أَخْفَفَ عَلَيْهِمْ وَلِأَنَّ تَصِيرَ رَكْعَاتَ الصَّلَاةِ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فَرْدًا ثُمَّ تَرَكَ الْغَدَاءَ عَلَى حَالِهَا لِأَنَّ الْإِشْتِغَالَ فِي وَقْتِهَا أَكْثَرُ وَالْمُبَادَرَةَ إِلَى الْخَوَائِجِ فِيهَا أَعْمَ وَلِأَنَّ الْقُلُوبَ فِيهَا أَخْلَى مِنَ الْفَكْرِ لِقَلْلِهِ مُعَامَلَاتُ النَّاسِ بِاللَّيْلِ وَقَلْلَةِ الْأَخْذِ وَالْإِعْطَاءِ فَالإِنْسَانُ فِيهَا أَقْبَلَ عَلَى صَلَاةِهِ مِنْهُ فِي غَيْرِهَا مِنَ الصَّلَوَاتِ لِأَنَّ الْفَكْرَ أَقْلَ لِغَدْمِ الْعَمَلِ مِنَ الْلَّيْلِ.^{۱۴}

از این مبنای در مباحث آتی نیز استفاده و افرای خواهیم نمود.

حجیت برخی از ظنون معنا پیدا می کند.

از آنجایی که خدای متعال احکام را به صورت تشکیکی جعل نموده و در ابلاغ آن نیز دست بالا را گرفته است تا ریزشها جزئی علمی و عملی در اصل آن خلل ایجاد ننماید، به همین جهت نیز در صورت عدم دسترسی به علم، برخی از ظنون را هم که به وسیله آنها احکام الهی با ریزشها جزئی کشف می شود حجت می داند زیرا با این ریزشها جزئی به اصل عمل آسیب وارد نمی شود.

بر این اساس ما خطأ و خلاف واقع بودن برخی از این ظنون را در کنار اصابت حداکثری آنها می پذیریم اما از آنجایی که این مقدار از خطاهای جزئی که معمولاً در فروعات و غیر ارکان رخ می دهد به صورت نوعی در اصل و ارکان اعمال خلل ایجاد نمی کنند، از همین رو این ظنون را حجت می دانیم.

با این تحلیل از ظنون معتبر، نحوه حجیت آنها تا حدود زیادی روشن می شود و نیازی به بحث های پیچیده ای که در طریقی یا سببی بودن آن شده، احساس نمی شود و همچنین بحث های نفس گیری که در مورد لسان حجیت آن به وجود آمده است «تمیم کشف یا تنزیل مؤدای ظن به منزله واقع و یا صرفا از باب امر به عمل طبق اماره»، دیگر وجود نخواهد داشت.^{۱۵}

^{۱۴}. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۱.

^{۱۵}. (فاعل) ان حجیة الامارات اما ان تكون على نحو الطريقيه و اما ان تكون على نحو السببية و على التقديرين اما ان يكون تنجيزها من باب تمیم کشفها او من باب تنزیل مؤداتها منزلة الواقع او من باب الامر بالعمل على طبق الامارة بلا ضم اتمام الكشف او تنزیل المؤدی... بداعن الافکار فی الاصول، ص ۲۹۲.

همچنین می‌توان گفت که پیج و خم‌های مبحث اجزاء احکام ظاهری از احکام واقعی نیز از بین می‌رود که در ادامه به آن می‌پردازیم:

الجزء احکام ظاهری از احکام واقعی.

در برخی از موقع مجتهد متوجه می‌شود که آن حکمی که قبلاً به آن رسیده بوده است حکم درستی نبوده است و حکم واقعی، حکمی غیر آن بوده است. در اینجا این سوال پیش می‌آید که آن احکام ظاهری که قبلاً به آن رسیده بود و طبق آن عمل می‌شد مجزی از حکم واقعی است یا نه؟

بر اساس توضیحاتی که در بالا گفته شد (و همچنین در ادامه خواهد آمد)، معلوم می‌شود که در برخی موارد حکم ناقصی که به آن رسیده بوده‌ایم تنها دارای ریزش‌های جزئی هستند که به اصل عمل آسیب نمی‌زنند. بنابراین این نوع ریزش‌ها همان ظرفیت‌هایی هستند که خدای متعال برای موقع ضروری در احکام قرار داده است. از همین رو مصلحت اصل فعل تامین شده و نیازی به اعاده و جبران فعل نیست.

به عبارت دیگر این نوع از احکام ظاهری که نزدیک به احکام واقعی ایده‌آل هستند، خود، احکام واقعی در هنگام ضرورت و به تعبیر دیگر احکام واقعی ثانوی هستند. از این رو در زمان ضرورت که در اینجا جهل به حکم واقعی اولی است، مجزی می‌باشند.

با این نگاه، انحصاری که در تعلیل مجزی نبودن این احکام آورده می‌شود از هم می‌شکند:

و لكن يقال له (به کسانی که قائل به مجزی بودن هستند): إن التبدل الذى حصل له (يعني رسیدن از حکم ظاهری به حکم واقعی) إنما أن يدعى أنه تبدل في الحكم الواقعى أو تبدل في الحجة عليه. و لا ثالث لهما.^{۱۶}

زیرا در اینجا گفته می‌شود که این تبدل نه تبدل در حکم واقعی است و نه در حجت آن. بلکه حکم قبلی حکم واقعی ثانوی بود که در هنگام ضرورت و عدم علم به حکم واقعی حجت بود و حکم الای نیز حکم واقعی اولیه است که در شرایط جدید حجت است.

قابل ذکر است که تحلیلی که در اینجا از مجزی بودن احکام ظاهری شد تنها تا جایی می‌تواند اجزاء را ثابت نماید که به ارکان و فرائض فعل خلل وارد نشده باشد. اما اجزاء در جایی که ریزش بیش از این باشد با این تحلیل اثبات نمی‌شود.

احکام تقيه‌ای

^{۱۶}. أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۳۱۴.

در مورد ماهیت احکام تقیه‌ای دو راه پیش رو داریم. یکم: این احکام غیر از احکام واقعی هستند و مصلحت ملزم‌های احکام واقعی را تامین نمی‌کنند و تنها کارایی آن‌ها حفظ جان شیعیان از جور حکام ظالم است. این قول با توجه به گستردگی احکام تقیه‌ای، مجزی بودن این احکام، حکم به تغییر در مقام تعارض ادله و سایر دلایل، استبعادات زیادی دارد. دوم: با تبیینی که از تشکیکی بودن احکام انجام گرفت قائل شویم که برخی از احکام تقیه‌ای نیز با وجود ریزش‌هایی در آن‌ها نسبت به احکام واقعی وجود دارد اما باز هم در دایره احکام واقعی قرار دارند و مصلحت ملزم‌های را تامین می‌نمایند و این ریزش‌ها در حیطه همان کسر و انکساراتی است که خدای متعال قبلاً در نظر گرفته است. خدای متعال نیز به خاطر ضرورت تقیه و عدم علم به احکام واقعی اولی، این احکام را تا رفع ضرورت به حجت می‌داند. بنابراین همان حرفی که در حجت احکام ظاهری که از ظنون معتبر به دست می‌آید گفته شد، در اینجا نیز صادق است و احکام تقیه‌ای، احکام واقعی به هنگام ضرورت یا همان احکام واقعی ثانوی هستند.

به عبارت دیگر ائمه(ع) با استفاده از این ظرفیتی که خدای متعال در مقام ضرورت قرار داده است، احکام تقیه‌ای را طوری ابلاغ می‌نمودند که با وجود تامین شدن اغراض تقیه، مصلحت ملزم‌های نیز از دست نرود.

سَالِمٌ مَوْلَى أَيْيٍ خَدِيجَةَ عَنْ أَيْيٍ عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: سَأَلَهُ إِسْتَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رَبَّمَا دَخَلْتَ الْمَسْجِدَ وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يَصْلَوْنَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ يَصْلَوْنَ الظُّهُرَ فَقَالَ أَنَا أُمَرْتُهُمْ بِهَذَا لَوْ صَلَّوْ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ لَعَرِفُوا فَأَخِذُو بِرِيقِهِمْ.^{۱۷}

در این روایت امام صادق(ع) به وسیله ظرفیتی که در وقت نماز ظهر وجود دارد احکام را طوری اختلافی بیان می‌نماید که از طرفی وحدت رویه از بین رفته و جان شیعیان حفظ شود و از طرف دیگر نماز خارج از وقت خوانده نشود.

باز تاکید می‌کنیم این تحلیل در برخی از احکام تقیه‌ای می‌تواند صدق نماید و آن بیشتر در باب عبادات است اما در برخی ابواب دیگر مانند نکاح، گاهی تقیه سبب می‌شد که امام(ع) حکمی خلاف حکم قرآن صادر نماید. در چنین حالاتی خود فعل تقیه‌ای هیچ مصلحتی را تأمین نمی‌کند.

احکام مختلف در شرایط اختیار و اضطرار بیان می‌شود.

خدای متعال از اول می‌دانسته که انسان همیشه در حالت اختیار و ایده‌آل قرار ندارد. برای همین نیز انسان را در دو حالت اختیار و اضطرار مد نظر قرار داده و برای هر یک از آن دو حالت از اول احکام خاص

^{۱۷}. الإستيمار فيما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۲۵۷

آن را جعل نموده است. نه اینکه ابتدا برای انسان به صورت مطلق احکام اختیاری وضع نموده باشد. سپس برای شرایط اضطراری نیز این احکام اختیاری را معلق گرداند و احکام اضطراری را جایگزین نماید.

اجزاء احکام اضطراری از اختیاری.

با این تبیین بحث اجزاء احکام اضطراری از احکام اختیاری لغو خواهد بود. زیرا این بحث زمانی قابل تصور است که ما این پیش فرض را داشته باشیم که خدای متعال اولا در همه حالات، حتی در حالت اضطرار نیز احکام اختیاری را از مکلف انتظار دارد. و احکام اختیاری بر ذمه مکلف در همه حالات فعلیت یافته است. اما با عارض شدن اضطرار که نتیجه آن انجام احکام اضطراری است فعلیت احکام اختیاری معلق می شود. سپس با از بین رفتن اضطرار شک می شود که آیا آن حکم اختیاری باز هم معلق مانده یا دوباره فعلیت می باید و باید اعاده یا قضا شود.

این در حالی است که این پیش فرض خلاف بیان ما در تشکیکی بودن احکام و لحاظ تزاحمات در مقام رواییت است زیرا در توضیح این مبنای گفته شد که خدای متعال از اول برای شرایط مختلف انسان احکام متفاوتی را جعل نموده است. و هیچ نوع حکم اختیاری در ذمه شخصی که در حالت اضطرار قرار دارد وجود ندارد، چه از نوع فعلی آن و چه از نوع معلق آن. برای همین نیز نسبت احکام اضطراری به احکام اختیاری از نظر مجزی بودن یا نبودن همانند یک حکم اختیاری نسبت به سایر احکام اختیاری است.

شاید بیان سوم مرحوم مظفر در مجزی بودن احکام اضطراری از اختیاری اشاره به همین بیان است:

إنَّ القضاء بالخصوص إنَّما يُجْبِي فيِمَا إِذَا صَدَقَ الْفَوْتُ، وَ يُمْكِنُ أَنْ يُقالُ: إِنَّه لا يُصَدِّقُ «الْفَوْتُ» فِي المَقَامِ، لِأَنَّ القضاء إنَّما يُفْرَضُ فيِمَا إِذَا كَانَتِ الضرُورَةُ مُسْتَمِرَّةً فِي جَمِيعِ وَقْتِ الْأَدَاءِ، وَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا أَمْرٌ بالكامل فِي الْوَقْتِ، وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَمْرٌ فَقَدْ يُقالُ: إِنَّه لا يُصَدِّقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ «فَوْتُ الْفَرِيْضَةُ» إِذَا لَا فَرِيْضَةً.

وَ أَمَّا الْأَدَاءُ فَإِنَّمَا يُفْرَضُ فيِمَا يَجُوزُ الْبَدَارُ بِهِ، وَ قَدْ ابْتَدَرَ الْمَكْلَفُ - حَسْبُ الْفَرْضِ - إِلَى فَعْلِ النَّاقْصِ فِي الْأَزْمَنَةِ الْأَوَّلَى مِنَ الْوَقْتِ ثُمَّ زَالَ الضرُورَةُ قَبْلَ اِنْتِهَاءِ الْوَقْتِ، وَ نَفْسُ الرَّحْصَةِ فِي الْبَدَارِ - لَوْ ثَبِيتَ - تَشِيرُ إِلَى مَسَامِحةِ الشَّارِعِ فِي تَحْصِيلِ الْكَامِلِ عِنْدِ التَّمَكُّنِ، وَ إِلَّا لِفَرْضِ عَلَيْهِ الانتِظَارِ تَحْصِيلًا لِلْكَامِلِ.^{۱۸}

با این تحلیل اصل اولیه مجزی بودن احکام اضطراری از احکام اختیاری خواهد بود. بنابراین برای مجزی نبودن دلیل خاص لازم است نه برای مجزی بودن. و فرض هم این است که برای مجزی نبودن دلیل خاصی نداریم.

انجام یک عمل به چند نحو بیان می شود

.۱۸. أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۳۰۶

در زندگی عادی ما، معمولاً انجام کارها محدود به یک حالت نیست. اگر بخواهیم ورزش کنیم تا سلامتی بدنمان را به دست آوریم لازم نیست حتماً به یک تعداد حرکات با مشخصات و نحوه خاص ملزوم باشیم بلکه چندین نوع ترکیب از حرکات وجود دارد که معمولاً در اصول یکسان هستند ولی در جزئیات مقداری تفاوت می‌کنند و همه آن‌ها هم می‌توانند سلامتی بدن را تامین نمایند. البته ممکن است بعضی از آن‌ها از برخی دیگر موثرتر و مفیدتر باشد. در غذا خوردن، لباس پوشیدن، مداوای مریض، هدیه دادن به دیگران، ابراز محبت و سایر کارها هم معمولاً ممکن روند وجود دارد.

از این روند به این نتیجه می‌رسیم که در نظام تکوین این ظرفیت وجود دارد که برای رسیدن به یک هدف و مصلحت، راههای متنوعی را پیش روی ما قرار دهد.

اگر این رویه را در عرصه دین نیز بررسی نماییم می‌بینیم که باز همین منوال حفظ شده است. در رکعت سوم، هم می‌توان حمد خواند و هم تسبيحات اربعه، در مورد خود تسبيحات هم چندین حالت گفته شده است:

و يجزى فى غيرهما من الركعات الحمد وحدها، أو التسبيح بالأربع المشهورة أربعاً: بأن يقولها مرة أو تسعًا بإسقاط التكبير من الثالث على ما دلت عليه رواية حريز. أو عشرًا بإثنائه فى الأخيرة أو اثنى عشر بتكرير الأربع ثلاثة. و وجه الاجتناء بالجميع ورود النص الصحيح بها.^{۱۹}

کفاره روزه واجبی که عمداً افطار شده است را به سه طریق می‌توان ادا نمود:

و الكفارة عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا على التخيير عند أكثر

علمائنا^{۲۰}

در طریقه انجام هر یک از این سه مورد نیز راهها و حالت‌های مختلفی وجود دارد. کسی که در حال احرام صید بکند باید کفاره بدهد و در کفاره دادن نیز سه راه پیش رو دارد:

جزاء الصيد على التخيير بين إخراج المثل، أو بيعه و شراء الطعام و التصدق به، و بين الصوم عن كل مد يوماً. و به قال جميع الفقهاء.^{۲۱}

در طریقه انجام غسل دو طریق ترتیبی و ارتماسی گفته شده، در جیران یک رکعت فوت شده هم می‌توان یک رکعت ایستاده به جا آورد و هم دو رکعت نشسته، این قبیل در واجبات کم نیستند.

۱۹. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحسني - كلانت)؛ ج ۱، ص ۵۹۵.

۲۰. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج ۶، ص ۵۲.

۲۱. الخلاف، ج ۲، ص ۴۰۲.

اما در مستحبات این تشکیک بسیار زیادتر است. نماز شب ۱۱ رکعت است با اعمال و شرایط خاص اما می‌توان از آداب آن کاست به طوری که تنها یک رکعت نماز و تر آن هم به طور کاملاً خلاصه به جا آورد. در نمازهای مستحبی می‌توان در رکوع و سجده به اشاره کردن اکتفا نمود. رعایت قبله و قیام لازم نیست.

این نوع تنوع در اعمال نشان می‌دهد که در شرع نیز لازم نیست که برای انجام یک تکلیف تنها یک راه وجود داشته باشد. بلکه گاهی شرع راه‌های متعددی را پیش روی ما قرار می‌دهد.

توجه به این مطلب باعث می‌شود که فقیه در استنباط احکام مقداری فضا را بازتر ببیند و در جمع روایات خود را ملزم نداند که حتماً همه آن‌ها را به یک جمع واحد برساند. بلکه این احتمال را هم معقول بداند که شاید روایات، چند راه مختلف را برای ادائی تکلیف پیش روی وی قرار دهند.

بر این اساس بعيد نیست که برخی روایات متعارض قابلیت حکم واقع شدن را داشته باشند و استبعاداتی که در مصیب بودن هر کدام از روایات متعارض وجود داشت کم شود و در این موارد حکم تغییری که به عنوان قاعده ثانویه در بحث تعارض ادلہ مطرح می‌شود معنا پیدا می‌کند زیرا ما صرفاً به ذبال رسیدن به یک حکم واقعی در هر مسئله نیستیم بلکه احتمال وجود چند حکم واقعی را می‌دهیم.

مانند استفاده‌ای که مرحوم مظفر از توقیعه عبدالله^{۲۲} بن محمد می‌نماید:

من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويدين باعتبار أن الحكم الواقعى هو جواز صلاة ركعتى الفجر فى السفر فى المحمل وعلى الأرض معا لا أن المراد التخيير بين الروايتين فيكون الغرض تخطئة الروايتين. و هو احتمال قريب جدا...^{۲۳}

تفاوت میان رکن و غیر رکن یا فرض و واجب ایجاد می‌شود.

در احکام شرعی موارد زیادی وجود دارد که اولاً انجام فعلی از مکلف به صورت وجوی خواسته شده است. اما وقتی مکلف در آن به علل غیر عمدى مانند خطای نسیان خلل ایجاد می‌کند، با وجود امکان اعاده، از او اعاده و یا جبران خواسته نمی‌شود. مانند اینکه قرائت در نماز واجب است اما اگر به علل غیر عمدى این واجب به جا آورده نشود و شخص از محل آن گذر کرده باشد، از او جبران یا اعاده فعل خواسته نمی‌شود. همچنین اگر نماز جهری را به صورت اخفات بخواند، یک سجده در هر رکعت اضافه یا کم نماید یا

۲۲. مُحَمَّدٌ إِلَى أَبِي الْحَسْنِ عَلَى الْخَلْفَ أَنْ أَخْلَقَ أَنْجَابَنَا فِي رَوَاتِنَاهُمْ عَنْ أَبِي عَنْدَ اللَّهِ عَ فِي رَمَعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّ صَلَوةَ فِي الْمَخْبِلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّ لَا تُعْلَمُهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَغْلَمُهُمْ كَيْفَ تَحْسَنُ أَنْتَ بِالْفَتْشِي ِبِكَ فِي ذَلِكَ فَوْقَعَ عَمَّا تَنْسَعُ عَلَيْكَ بِأَيْمَنِ عَمَلِتِهِ.

تهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۲۲۸.

۲۳. أصول الفقه (طبع اسماعیلیان)، ج ۲، ص ۲۴۰.

در ذکر رکوع و سجده اخلاق ایجاد کند، باز از او اعاده نمی‌خواهد. این رویه تا جایی ادامه دارد که امام صادق(ع) در یک قاعده کلی می‌فرمایند که:

٤٤
قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَغَادَ الصَّلَاءَ فَقِيَةً قُطُّ يَخْتَالُ لَهَا وَ يُدَبِّرُهَا حَتَّى لَا يَعِيْدُهَا.

که البته با توجه به سایر روایات فهمیده می‌شود که این تدبیر در برخی از موارد به وسیله جبران است و در برخی موارد حتی جبران نیز نمی‌خواهد.

در حج هم همین ویژگی‌ها برقرار است. مثلاً اگر سهوا یک شوط یا بیشتر بر سعی (بین صفا و مروه) بیفزاید سعیش صحیح است.^{۲۵} یا اینکه وقوف در عرفات از ظهر تا غروب واجب است ولی اگر به مقدار مسمتای «بودن» وقوف کند و بقیه آن را، عمدتاً ترک کند حجش صحیح است اگر چه گناه کرده است.^{۲۶}

در اینجا این سوال پیش می‌آید که اگر واقعاً این امور واجب که به آن‌ها خلل وارد شده است دارای مصلحت ملزم‌بوده‌اند، چرا شارع در برخی موارد جبران آن را نخواسته است و اگر دارای مصلحت ملزم‌بوده‌اند چرا آن‌ها را واجب نموده است؟

اگر بخواهیم با یی توجهی به تشکیکی بودن احکام و اینکه خدای متعال در ابلاغ احکام دست بالا گرفته است، به این سوال جواب بدھیم، به مشکل خواهیم افتاد. اما با در نظر گرفتن این قاعده مسئله حل خواهد شد و خواهیم گفت که در این گونه‌ریزی‌ها که خدای متعال جبران را نمی‌خواهد اصل عمل حفظ شده است و آنچه در معرض خلل واقع شده است ریزش‌هایی بوده که خدای متعال قبل‌آن‌ها را در نظر گرفته بود. همان‌چیزی که در روایات به نام رکن و غیر رکن، یا فرض و واجب تعبیر شده است. آنچه که رکن یا فرض نباشد، اخلاق غیر عمدى در آن باعث بطلان فعل نمی‌شود.

مثلاً سعی میان صفا و مروه فرض نیست بلکه سنت واجبه‌ای است که پیامبر اکرم(ص) تشریع نموده است. برای همین اخلاق غیر عمدى در آن باعث بطلان حج نمی‌شود برخلاف طواف طواف کعبه که فرض است و اخلاق به آن باعث بطلان حج می‌شود:

عَنْ عَيْبِدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَجْلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ أَسْبُوعًا طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ سَعَى بَيْنَ الصَّفَّا وَ الْمَرْوَةِ أُرْبَعَةَ أَسْوَاطٍ ثُمَّ عَمَّرَةَ بَطْلَةَ فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ ثُمَّ عَشَى أَهْلَهُ قَالَ يَعْتَسِلُ ثُمَّ يَعُودُ فَيَطْوُفُ ثَلَاثَةَ أَسْوَاطٍ وَ يَسْتَعْفِرُ رَبَّهُ وَ لَا شَيْءٌ عَلَيْهِ قَلْتُ فَإِنْ كَانَ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قُطُّ طَافَ أَرْبَعَةَ

^{۲۴} هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، ج. ۳، ص. ۳۴۹.

^{۲۵} تحریر الوسیلة - ترجمه، ج. ۲، ص. ۲۴۱.

^{۲۶} مناسك حج (محشی، شیخ انصاری)، ص. ۸۴.



أَشْوَاطٌ ثُمَّ عَمَرَةً بَطْنَةً فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ فَعَشَى أَهْلَهُ فَقَالَ أَفْسَدَ حَجَّةَ وَ عَلَيْهِ بَذَنَةٌ وَ يَغْسِلُ ثُمَّ يَرْجِعُ فَيَطُوفُ أَسْبُوعًا ثُمَّ يَسْعَى وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ قُلْتَ كَيْفَ لَمْ تَجْعَلْ عَلَيْهِ حِينَ عَشَى أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ مِنْ سَعْيِهِ كَمَا جَعَلْتَ عَلَيْهِ هَذِيَا حِينَ عَشَى أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ مِنْ طَوَافِهِ قَالَ إِنَّ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ وَ فِيهِ صَلَاةٌ وَ السَّعْيَ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ(ص)...

همچنان که در نماز نیز پنج رکن و فریضه داریم که در غیر آن‌ها نماز اعاده نمی‌شود:

رَوَى زَرَارٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُونِ
وَ السُّجُودُ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهِيدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْعَصُ النِّسَةُ الْفَرِيضَةَ^{۲۸}

در این روایت به این قاعده کلی تصریح شده است که خلل در سنت واجبه باعث بطلان فرائض نمی‌شود.

تأثیر تشکیکی بودن احکام بر فضای کلی حاکم بر دین

تبیینی که از مشکک بودن احکام صورت گرفت در تصوری که ما از فضای کلی حاکم بر دین داریم تاثیر می‌گذارد و برخی از رابطه‌ها که میان اجزاء ریوبیت و تشریع الاهی وجود دارد را واضح‌تر از قبل می‌سازد. در اینجا به برخی از این تاثیرات اشاره می‌کنیم:

تلطیف نگاه به دین

در نگاه غیر تشکیکی به احکام، تصویری خشک و غیر واقع بینانه از دین به وجود می‌آید. دینی که ملازمات عالم ماده را در نظر نگرفته و امر به حکمی نماید که غالباً دست نیافتنی است و مکلف از اول می‌داند که طعم رسیدن به مصلحت اعمال را نخواهد چشید. در حالی که با تبیین تشکیکی بودن احکام، مشخص می‌شود که شارع توجه کامل به همه واقعیات این عالم داشته است. بیش از خود مکلف به فکر اوست و هیچ یک از تلاش‌های وی را بی‌ثمر نخواهد گذاشت.

تعديل فضای احتیاطی در روند استنباط و عمل

وقتی نگاه ما این باشد که تنها یک حکم واقعی در لوح محفوظ وجود دارد و یک اشتباه کوچک در استنباط یا عمل به حکم، موجب فوت عمل خواهد شد و در عالم واقع نیز هم فضای استنباط احکام و هم فضای عمل به آن بسیار لغزنه است، صرف توجه به این مطالب یک فشار روانی و فکری شدیدی برای فرد ایجاد می‌کند که یا وی را به کلی از این کار منصرف می‌نماید، یا حداقل بیش از حد متعارف وی را وادار به

^{۲۷}. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۹، ح ۷.

^{۲۸}. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۳۹.

احتیاط می‌کند. اما با تبیینی که در اینجا ارائه شد این فضای کلی شکسته شده و یک آرامش خاصی به فرد القا می‌گردد.

شناخت صحیح تر از احکام

در صورت عدم توجه به تشکیک بودن احکام سوالات بسیاری به وجود می‌آید که جواب روشی ندارند. مانند اینکه: چرا خدای متعال برخی از احکام را برای ما واجب می‌کند ولی در مواردی ریزش در آن را می‌پذیرد. در حالی که ما به مصلحت آن عمل نرسیده‌ایم، با اینکه آیا فتاوای مختلفی که در یک حکم داده می‌شود و با هم در موارد جزئی تفاوت دارند صحیح هستند؟

به هر حال وقتی حکم واقعی یکی است تنها یکی از این فتاوا قابلیت مصیب بودن را دارد. دیگر اینکه چه رابطه‌ای بین احکام واقعی اولی با احکام ظاهری، تقيه‌ای، اضطراری و حجیت برخی از ظنون وجود دارد.

اما با نظریه‌ای که ارائه شد جواب این سوالات به آسانی داده می‌شود و جایی برای شباهه باقی نمی‌ماند. زیرا در جواب گفته می‌شود که این گونه ریزش‌ها در اصل عمل خلی ایجاد نمی‌کنند و مصلحت اصل عمل حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

برخی از نتایجی که از این نوشتار به دست می‌آید بدین ترتیب است:

لازم است مبانی به کار رفته در هر علمی‌روشن و شفاف شده، پیامدهای آن مورد توجه قرار گیرد.

یکی از ویژگی‌های عالم ماده وجود تزاحمات در حرکات و افعال می‌باشد و این امر موجب ریزش‌های علمی و عملی می‌شود.

بر اساس هماهنگی بین نظام تکوین و ربویت، خدای متعال تزاحمات عالم ماده را هم در خلقت و هم در ربویت لحاظ نموده است.

تشکیکی بودن احکام نتیجه لحاظ تزاحمات در نظام ربویت است.

غیر تشکیکی بودن احکام منجر به لزوم عبث از باور دین شده، بسیاری از مفاهیم را مبهم و سوالات زیادی را ایجاد می‌نماید.



این مینا تفاوت‌های اساسی با نظریه تصویب دارد. و نیز موجب تساهل در احکام نیز نمی‌شود.

حدود تشکیک را در مسائل توقیفی و عبادی، شرع تعیین می‌نماید و در مسائل عرفی، عرف تعیین می‌کند.

خدای متعال در ابلاغ احکام مصلحتی فراتر از مصلحت حداقلی را مینا قرار می‌دهد. براین اساس حجیت برخی از ظنون معنا پیدا می‌کند.

تشکیک در احکام خود را در قالب‌های متعددی مانند: ابلاغ احکام بر مبنای مصلحت فراتر از مصلحت مورد نظر، حجیت برخی از ظنون، احکام تقیه‌ای، حکم تخيیر در تعارض ادله، بیان احکام اضطراری، امکان انجام یک عمل به چند نحو، تفاوت میان رکن و غیر رکن.

این مینا در حل مساله اجزاء تحول اساسی ایجاد می‌نماید و فعل انجام شده را تا زمانی که دارای مشخصه‌های حداقلی باشد، مجزی از حکم واقعی می‌داند

تشکیکی بودن احکام در تلطیف نگاه به دین، تعدیل فضای احتیاطی در روند استنباط و عمل به احکام و شناخت صحیح‌تر از احکام اثر مثبتی بر جای می‌گذارد.

در ادامه پیشنهاداتی نیز در راستای این مقاله ارائه می‌شود.

پیشنهاد می‌شود سایر مبانی که در علوم حوزوی به صورت مرتكز یا غیر مرتكز مورد استفاده قرار می‌گیرند، در قالب مقالات و کتبی بررسی شده، و میزان صحت و سقم و تاثیری که بر این علوم دارند آشکار شود. بنای عقلایی، مفهوم شرط، اصل اولی در اوامر و نواهی نمونه‌هایی از این مبانی هستند.

علوم بین رشته‌ای می‌توانند در تامین مبانی علوم، نقش اساسی ایفا کنند و علوم مختلف را در رسیدن به یک هدف مشخص بسیج نمایند. پیشنهاد می‌شود علوم بین رشته‌ای در میان دانش‌های حوزوی ایجاد شود تا از ظرفیت‌های هر علمی در سایر علوم استفاده بهینه انجام پذیرد. کتابی که بتواند قواعد کلامی مورد استفاده در فقه را تدوین نماید یکی از مفیدترین این علوم خواهد بود. البته در این زمینه کارهایی در حال انجام است.

فهرست منابع

- قرآن.
- خمینی، سید روح الله موسوی - مترجم؛ اسلامی، علی، تحریر الوسیلة - ترجمه، ۴، جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، ۱۴۲۵، ۲۱، ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ۲، جلد، کتاب فروشی داوری - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ / ۱۹۶۶، م.
- اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیلة الوصول الى حقائق الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲، ق.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، مناسک حج (محشی، شیخ انصاری)، در یک جلد، مجمع الفکر الإسلامي، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطابح الأنثار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ش.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول (طبع آل البيت) - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ق.
- حسینی شهرستانی، محمد حسین، غاییة المسؤول فی علم الأصول - قم، چاپ: اول.
- خلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذكرة الفقهاء (ط - الحدبة)، جلد، مؤسسه آل الیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ق.
- خوبی، ابوالقاسم، الهدایة فی الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۷ق.
- خوبی، ابوالقاسم، محااضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ ایام آثار السيد الخوئی) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ق.
- روحانی، محمد، منقی الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ق.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، هدایة الأمة إلی أحكام الأئمّة علیهم السلام، ۸جلد، آستانة الرضویة المقدّسة، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۱۴ق.
- صالحی مازندرانی، اسماعیل، شرح کفایة الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۲ق.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، ۱۰جلد، دار الكتب الإسلامية - تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، الإستیصار فيما اختلف من الأخبار، ۴جلد، دار الكتب الإسلامية - تهران، چاپ: اول، ۱۳۹۰ق.
- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضۃ البهیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ (المحشی) - کلانتر، ۱۰جلد، کتابفروشی داوری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ق.
- عرائی، ضیاءالدین، الاجتهاد و التقید - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ش.
- عرائی، ضیاءالدین، بداع الافکار فی الأصول - نجف اشرف، چاپ: اول، ۱۳۷۰ق.
- عرائی، ضیاءالدین، نهاية الأفکار - قم، چاپ: سوم، ۱۴۱۷ق.
- فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الأفاظ فی علم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۱ق.
- قمنی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا يحضره القیم، ۴جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحق، الكافی (ط - الإسلامية)، ۸جلد، دار الكتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مشکنی اردبیلی، علی، اصلاحات الأصول و معظم انجانها - قم، چاپ: ششم، ۱۳۷۴ش.
- مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۳۰ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول - قم، چاپ: دوم، ۱۴۲۸ق.
- منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیہ السلام، الفقه المنسب إلی الإمام الرضا علیه السلام، ۱جلد، مؤسسه آل الیت علیهم السلام - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۶ق.



قلمرو و آثار شرط عدم مسئولیت

از منظر فقه امامیه

دکتر رجب اکبرزاده

استادیار گروه فقه و حقوق واحد قم، دانشگاه پیام نور، قم، ایران

Rajab.akbarzadeh@gmail.com

سعیده ادهمی

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته حقوق واحد شیراز، دانشگاه پیام نور، فارس، ایران

S.adhamilawyer@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۱.۱۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۵.۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۱۰

چکیده

اصل این است که هر متعهدی در قبال تعهد خود مسئول باشد، ولی گاهی طرفین قرارداد، در ضمن عقد قرارداد، یا خارج از آن با هم توافق می‌کنند که در صورت ورود زیان به یکی از طرفین بر اثر انجام نیافتن تعهد، یا اجرای ناقص و یا تأخیر در انجام آن، متعهد از مسئولیت معاف شود. طرف قرارداد می‌تواند مسئول نبودن خود را تحت شرایط خاص (همچون عدم عمل و خطای بزرگ) نسبت به خسارت‌های احتمالی آینده ضمن عقد قرارداد، یا در یک عقد دیگر قید کند. مبنای اعتبار شرط عدم مسئولیت عبارت است از: اوفوای بالعقود، قاعده شروط، قاعده تسليط، اصل آزادی اراده و مبنای عدم اعتبار، مخالفت شرط با نظم عمومی و اخلاق حسنی و لزوم اسقاط مال می‌باشد. شرط عدم مسئولیت در محدوده مسئولیت‌های مدنی قراردادی که ناشی از اشتباه و خطای باشد، تقصیر، تقلب و خطای بزرگ، در بین نباشد، نافذ می‌باشد. شرط همانگونه که نسبت به طرفین و قائم مقام آنان اثر دارد، نسبت به شخص ثالث هم اثر دارد، در صورت بطلان شرط، اثر آن نسبت به عقد، تابع وضعیت شرط است. در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با روش فیلترداری و مطالعات کتابخانه‌ای در صدد آنیم تا قلمرو و آثار شرط عدم مسئولیت را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

واژگان کلیدی: شرط، تعهد، قرارداد، مسئولیت، فقه امامیه.

Abstract

The principle is that each obligor is liable for his obligation, but sometimes the parties to the contract, while concluding the contract, or outside it, agree that in case of loss to one of the parties due to non-fulfillment of the obligation, or performance Incomplete or delayed performance, the obligor is released from liability. The contracting party may state that it is not liable under certain circumstances (such as unintentionality and large error) for possible future damages at the time of the contract, or in another contract. The basis of validity of the condition of irresponsibility is: UFO with contracts, the rule of conditions, the rule of domination, the principle of freedom of will and the basis of invalidity, the condition of opposition to public order and good morals and the necessity of our abolition is not obligatory. The condition of non-liability is valid within the scope of the civil liability of the contract, which is the result of error, mistake, fraud and major error. The condition has the same effect on the parties and their representatives as it does on the third party. In case of invalidity of the condition, its effect on the contract depends on the status of the condition. In this research, using the descriptive-analytical method and with the method of phising and library studies, we try to discuss the scope and effects of the non-responsibility condition.

Keywords: condition, commitment, contract, responsibility, Imami jurisprudence.

مقدمه

از زمانی که شرط مسئولیت در ذهن آدمی خطور کرد، و عملأً وارد متن قراردادها شد، تردیدهایی در زمینه صحت و عدم صحت آن مطرح شد و نظریات متفاوتی در رد یا پذیرش آن ابراز گردید. قبل از انقلاب صنعتی استقبال چندانی از این شرط صورت نگرفت، ولی پس از انقلاب صنعتی در نتیجه پیشرفت‌های اقتصادی و صنعتی، پدید آمدن رقابت آزاد بین تولیدکنندگان، و تلاش در جهت استاندارد شدن تولیدکالا، تولیدکنندگان و صاحبان صنایع برای صرفه جویی در وقت و هزینه‌ها، متن قراردادهای مربوط به تهییه و توزیع کالاهای تولیدی را به صورت استاندارد و متحددالشكل درآوردند، شرط عمده و استاندارد متن مورد نظر شان شرط عدم مسئولیت بود.

در طول دو قرن شرط مزبور قلمرو بسیار وسیعی پیدا کرد و در قراردادهای «استاندارد»، «الحاقی» و «عادی» گنجانده می‌شد و مقررات و رویه‌های قضایی فراوانی درباره دعاوی حاوی شرط عدم مسئولیت وجود دارد. از طرفی هم مسئولیت یکی از مباحث مهم حقوقی و در واقع ضمانت اجرای قراردادهای اجتماعی قراردادها و تعهدات و روند صحیح حرکت چرخ نظام اقتصادی جامعه، بستگی به برقراری و حاکمیت اصل مسئولیت مدنی دارد. نادیده گرفتن این اصل در تعهدات و یا رعایت نکردن آن، سبب به هم ریختن نظام سیستم تعهدات و قراردادها و در نهایت نظام اقتصادی جامعه می‌شود. رواج چنین شرطی همه‌ی تدابیر اتخاذ شده حقوقی قانون گذاران در طول تاریخ، برای صیانت از حقوق قراردادی افراد در جامعه را ناید کرده و سبب ترویج بی‌احتیاطی و تضعیف رویه‌ی مسئولیت پذیری در جامعه خواهد بود.

مسئله این است که آیا چنین شرطی با اصول و قواعد حقوقی مسئولیت مدنی سازگاری دارد؟ آیا شرط عدم مسئولیت با وضعیتی که در نظامهای حقوقی غربی مطرح است، در نظام حقوق اسلام خصوصاً فقه امامیه قابل پذیرش است و چنین توافقی اصولاً درست است و طرفین می‌توانند چنین قراردادی را منعقد سازند؟ آیا مقررات مدون و یا رویه‌ی قضایی در این باره وجود دارد؟ آیا حذف و نادیده گرفتن مسئولیت در قراردادها، نظام سیستم تعهدات اجتماعی و قراردادها را به هم نمی‌ریزد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، این مطالب را در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کلیات

در ذیل این عنوان ابتدا مفهوم و تعریف شرط و مسئولیت را مورد بررسی قرار داده سپس وارد مباحث دیگر در این خصوص می‌شویم.

مفهوم و تعریف شرط



شرط، واژه عربی و اصطلاح رایج و دارای قدمت طولانی در فقه و حقوق می‌باشد و ذهن سیاری از محققین را به وسعت شمول خود مشغول ساخته است و از واژه‌هایی است که در علوم مختلف مانند نحو، فلسفه، اصول، فقه و حقوق کاربرد دارد و در هر علمی تعریف خاص خود را دارد که در هر مورد با توجه به ماهیت و ویژگی‌های آن، معنای خاصی برای شرط ارائه گردیده است. در فقه تعریف‌های متعددی از شرط ارائه شده است، فقیهان گذشته از جمله شیخ انصاری و از فقیهان معاصر امام خمینی شرط را به معنای «الزام و التزام به شيء» گرفته‌اند.

شیخ انصاری در مکاسب، شرط را به معنای الزام و التزام دانسته، می‌گوید: شرط در عرف به دو معنا استعمال شده است: الف) معنای حدثی و مصدری: یعنی شرط عبارت است از «الزام و التزام» یعنی یکی از طرفین که شرط کننده است دیگری را به چیزی ملزم می‌سازد، این می‌شود الزام و التزام یعنی چیزی به عهده گرفتن و ملتزم شدن به انجام آن، که کار مشروط علیه است، در واقع شارط او را به امری ملزم می‌کند و او به آن کار ملتزم می‌شود و تعهد می‌سپارد که به شرط پای بند باشد.

شرط به این معنا مصدر است و لغات دیگر از او مشتق می‌گردد، گفته می‌شود: «شرط شرطاً و هو شارط». بر این اساس همه معانی استعمالی شرط، به الزام و التزام باز می‌گردد. استعمال این معنا بر شروط ابتدایی و تکوینی صحیح نیست؛ چون در شروط تکوینی الزام و التزام وجود ندارد.

ب) معنای دوم: شرط چیزی است که از عدمش عدم مشروط لازم آید، همانند طهارت و استطاعت که شرط نماز و حج محسوب می‌شوند و شرط بودن آن دو بدین اعتبار است که در صورت معدوم بودن آنها وجوب حج و نماز منتفی است، بدون اینکه لحظه شود که از وجود او وجود لازم می‌آید یا نه؟

شرط به این معنا اسم جامد می‌باشد.^{۲۹} از فقیهان معاصر امام خمینی، نیز شرط را مشترک لفظی بین دو معنا می‌داند: الزام و التزام در ضمن معامله، خواه عنوان الزام یا شرط صریحاً در ضمن عقد درج شود یا نشود. دیگر اینکه آن‌چه که بر او چیز دیگری تکویناً یا تشریعاً معلق شده باشد، مانند شرطیت وضو برای نماز که از عدم نماز لازم می‌آید.^{۳۰}

^{۲۹}. مرتضی انصاری، مکاسب، (قم: لجنة التحقیق، جاپ اول، ۱۴۰۰ق)، ج ۶، ص ۹؛ موسی نجفی خوانساری منیه الطالب (تقریر درس

آقای نایبی) (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق)، ج ۲، ص ۱۰۲؛ میرعبدالفتاح الحسینی المراغی، العناوین (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق)، ج ۲، ص ۲۵.

^{۳۰}. سید روح الله خمینی(امام) البیع (قم: مطبعة مهر، بی تا)، ج ۱، ص ۸۵-۸۸.

مفهوم و تعریف مسئولیت (ضمان)

مسئولیت از «سؤال» به معنای «مؤذن بودن به انجام امری» آمده است.^{۳۱} واژه مسئولیت در زبان عربی مصدر جعلی از «مسئول» است و در متون اسلامی نیز این کلمه به کار رفته است. در قرآن آمده است:

«وَقُولُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صفات/۲۴)؛ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء/۳۴)؛ «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (إسراء/۳۶)

در روایات نیز این کلمه به کار رفته، از پیامبر اسلام(ص) روایت شده است:

«كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^{۳۲}.

معنای آن، باز خواست و مجازات، به خاطر انجام عملی، یا خود داری از انجام کاری، می‌باشد.^{۳۳}.

مسئولیت در زبان فارسی به معنای ضمان، تعهد و مواخذه آمده است. مسئولیت به معنای فاعلی با کلماتی چون گردن گرفتن، عهده دار شدن، مؤذن بودن، ملتزم شدن و پای بند بودن مترادف است و به معنای مفعولی با کلماتی چون به گردن او، بر عهده‌ای او و در ضمان او به یک معناست.^{۳۴}

مسئولیت در آیات و روایات به معنای بازخواست از وظیفه و تعهدی است که انسان بر عهده داشته که به چه نحوی آن را انجام داد، بیشتر جنبه معنوی و نوعی تنبیه و تذکر دارد و بیشتر به بازخواست از اعمال دنیاگیر در روز قیامت می‌باشد و نگاه به پرداخت غرامت و جبران خسارت و زیان به غیر را ندارد، در حالی که مسئولیت در عرف و اصطلاح حقوقی به معنای تعهد به جبران خسارت به غیر می‌باشد. در حقوق اسلامی برای بیان مفهوم هم معنای مسئولیت مدنی و جبران خسارت مالی و پرداخت غرامت به غیر، واژه «ضمان» به کار رفته است.

^{۳۱}. محمدمعین، فرهنگ فارسی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ج هشتم، ۱۳۷۱ش)، ج ۳، ص ۴۰۷۷.

^{۳۲}. محمدباقر مجسی، بحار الانوار (بیروت: مؤسسه الوفا، چاپ دوم، ۴۰۳ق)، ج ۷۲، ص ۳۸؛ احمد بن حنبل، مسنداحمد (بیروت: دارصادر)، ج ۲، ص ۵۵؛ محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح بخاری (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق)، ج ۳، ص ۸۸.

^{۳۳}. محمدامین السراج، ضمان العدوان فی الفقہ الاسلامی (قاهره: دارالشقافة للنشر، ۱۴۱۰ق)، ص ۶۴.

^{۳۴}. علامه دهخدا، فرهنگ دهخدا، کلمه مسئولیت.



ضمان، از ماده «ض م ن» در کتب لغت، معانی مختلفی برای آن ذکر شده است، ولی رایج ترین معنای ضمان؛ کفالت و التزام است، وقتی که گفته می‌شود: «ضمانت الشئ ضماناً: أى كفلت به^{۳۵}» یعنی به این کار ملزم و پای بندگشتم. «ضمانت المال: التزمته^{۳۶}» پس، ضمان به معنای کفیل شدن، بر عهده گرفتن، ملزم شدن به نفس و مال می‌باشد.

قلمرو شرط عدم مسئولیت

قلمرو شرط عدم مسئولیت به طور کلی مشخص است. که مسئولیت‌های قراردادی است؛ یعنی متعهد به واسطه شرط عدم مسئولیت در فرض تحقق مسئولیت بر اثر خطا یا اشتباه بریء الذمه می‌باشد و زیان دیده حق ندارد از وی مطالبه خسارت نماید. به طور کلی قلمرو نفوذ شرط عدم مسئولیت، مطابق قواعد و مقررات کلی فقه و حقوق تعهدات، مسئولیت‌های قراردادی است که ناشی از خطا و اشتباه باشد، اما در صورت عدم یا تقلب و تدلیس زیان دیده می‌تواند با استناد به عدم و تقصیر از زیان رساننده مطالبه خسارت نماید. در این فرض شرط عدم مسئولیت نفعی ندارد.

بنابراین، شرط معافیت از مطلق مسئولیت جایز نیست، بلکه تنها رفع مسئولیت قراردادی که عدم و تقصیر در بین نباشد اثر دارد و مسئولیت قهری سر جای خود باقی است؛ زیرا مسئولیت قهری با نظم عمومی ارتباط دارد، اشخاص در حوزه نظم عمومی حق توافق ندارند.

موضوعات غیر قابل اشتراط

حکم کلی و قاعده اصل آزادی اراده ایجاب می‌نماید که افراد بالغ و عاقل حق انعقاد شرط عدم مسئولیت در ارتباط با هر موضوعی را داشته باشند، ولی در شریعت اسلام و همچنین مقررات حقوقی کشورها، محدودیت‌های را در نظر گرفته اند برخی از موضوعات را از این حکم استثنای کردند که اشخاص نمی‌توانند در باره آن‌ها توافق نمایند و اصولاً چنین موضوعاتی در چارچوب قراردادها نمی‌گنجند و تابع اراده اشخاص و افراد نیستند مانند حق حیات و سلامت انسان. کسی حق ندارد که جان و سلامت خود یا دیگری را مورد معامله قرار دهد.

الف. جان و سلامت انسان: از دیدگاه حقوق دانان و مقررات حقوقی کشورها نیز شرط عدم مسئولیت در مورد حیات و سلامت انسان ممنوع است. نمی‌توان روی حیات و سلامت انسان معامله کرد در موردی که مسئولیت ناشی از صدمه‌های بدنی باشد و یا لطمہ به حقوق مربوط به شخصیت و شرافت

^{۳۵}. فخرالدین الطريحي، مجمع البحرين(مكتبة نشر الثقافة الاسلامية، جاپ دوم، ۱۴۰۸ق)، ج ۳، ص ۲۸؛ ابراهيم انيس و ديگران، معجم

ال وسيط، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، جاپ پنجم، ۱۴۱۶ق)، ص ۵۴۴

^{۳۶}. فخرالدین الطريحي، همان، ج ۳، ص ۲۸؛ ابراهيم انيس و ديگران، همان .

اشخاص وارد نماید، معاف شدن از جبران خسارت بی‌گمان اشکال دارد. به همین جهت، در مقررات حقوق کشورها شرط بریع ساختن متصدی حمل و نقل در مقابل مسافر، باطل شناخته شده است (قانون دریایی ایران، مصوب ۱۳۴۳، ماده ۱۱۸) پیمان ورشو ۱۹۲۹، نیز شرط عدم مسئولیت نسبت به مسافران با هوایپما را باطل شناخته است.^{۳۷} در حقوق فرانسه نیز شرط عدم مسئولیت ناظر به خسارتی که مشتمل بر صدمه کلی

به بدن انسان است شرط مذبور بی‌اثر می‌باشد.^{۳۸}

ب. آبرو، شخصیت و حقوق اساسی انسان: همانگونه که جان آدمی قابل معامله و قرارداد نیست، حیثیت و شخصیت و عرض افراد و حقوق و آزادی‌های اساسی نیز مورد معامله و قرارداد واقع نمی‌شود. اگر کسی آبروی خود را مباح سازد و حق خود را ساقط نماید، حق ساقط نمی‌شود، چون از قبیل عفو عملاً باید است مانند اینکه کسی قذف نفس خود را مباح سازد، حد ساقط نمی‌شود.^{۳۹} همچین حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان چون از حقوق اساسی به حساب می‌آید کسی حق ندارد از آن تنازل نماید.

موضوعات قابل اشتراط

اما موضوعاتی که از لحاظ قانونی معنی ندارد و اشخاص می‌توانند در مورد آنها تصمیم بگیرند، موضوعات مالی است؛ یعنی کلیه امور مالی و آچه مربوط به مال می‌شود، اعم از اعیان و حقوق تفاوت ندارد که قرارداد در قالب بیع باشد یا اجاره، عاریه، و یا هر قراردادی دیگر می‌تواند موضوع شرط عدم مسئولیت قراردادی واقع شود. بنابراین، موضوع شرط عدم مسئولیت قراردادی، امور مالی است. پس، قلمرو شرط عدم مسئولیت امور مالی است و در باره حیات و یا حیثیت انسان‌ها شرط یاد شده کاپرد ندارد.

شرایط نفوذ شرط عدم مسئولیت

شرط عدم مسئولیت، مانند هر قراردادی علاوه بر شرایط صحت، نیاز به شرایط دیگری دارد که سبب نفوذ آن می‌شود. اگر چه برخی از اصطلاحات و عناوین در متون فقهی نیامده، ولی محتوا و مفهوم آن در کل نظام حقوقی مشاهده می‌شود، بایست از این کلیات استنباط کرد. شرط عدم مسئولیت علاوه بر

^{۳۷} همان، ص ۷۲۳.

^{۳۸} محمد جعفر جعفری لنگرودی، حقوق تعهدات، ج ۱، ص ۳۲۲.

^{۳۹} مولی محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی (بیروت، دارالحیاء التراث العربي، ۱۴۲۱ق) ج ۱۰، ص ۱۰.

شرایط صحت به اموری به عنوان شرایط نفوذ نیاز دارد که بدون رعایت این امور شرط نافذ نخواهد بود. این امور عبارت است از رضایت، عادلانه بودن شرط و داشتن حسن نیت.

آثار شرط عدم مسئولیت

هر تعهد و قراردادی دارای آثار و احکامی است که اشخاص به انگیزه دستیابی به آن و یا تحقق آن آثار در خارج اقدام به انعقاد قرارداد می‌کنند. چنانچه تعهدی در خارج منشأ اثر نباشد و یا طرفین از ایجاد تعهد اثرب راقصد نکرده باشند، تعهد از ابتدا فاقد ارزش تلقی می‌شود. شرط عدم مسئولیت نیز اگر صحیح باشد آثاری برآن مترتب می‌گردد، ولی اگر شرط باطل شد، نیز بی‌اثر نیست حداقل اثر آن درباره عقد است که آیا بطلان شرط به عقد سرایت می‌کند یا نه؟

اثر شرط نسبت به طرفین

اشخاص در روابط اجتماعی خود مستقل اند، کسی حق ندارد به نفع دیگری و یا به ضرر او تصمیمی‌بگیرد؛ یعنی اصل اولی عدم سلطه بر دیگری است. در قراردادهای خصوصی نیز این اصل باید رعایت شود، که آثار عقد تنها متوجه کسانی است که در ساختن عقد دخلات مستقیم داشته اند. شرط عدم مسئولیت نیز مانند دیگر تعهدات، آثارش محدود به طرفین قرارداد است؛ به اصطلاح حقوقی اثر شرط عدم مسئولیت مانند سایر قراردادها نسبی^{۴۱} است و در باره کسانی نافذ است که آن را به وجود آورده‌اند و تنها مشروط له می‌تواند به آن استناد کند.^{۴۲}

یک تعهد ممکن است دارای آثار متعددی باش، شرط عدم مسئولیت نیز دارای آثاری است.

معافیت از مسئولیت

اگر شرط به طور صحیح در ضمن یک عقد لازم منعقد شده باشد، اثرش نسبت به مشروط له یا به تعبیر دیگر مدیون آنست که او را در محدوده شرط معاف می‌سازد و در خارج از آن محدوده همچنان مسئول باقی می‌ماند و شرط رفع مسئولیت در حدود مفاد خود اثر می‌گذارد و مسئولیت را از بین می‌برد. و نسبت به زیان دیده اثرش اینست که وی حق ندارد به هیچ عنوان از بابت خسارت، پولی از مشروط له بخواهد، یا الزام (به پرداخت خسارت) او را از دادگاه تقاضا کند..

جابجایی بار اثبات دلیل

.۴۰ Priority of contracts.

.۴۱ ناصر کاتوزیان، مسئولیت مدنی، همان، ص ۷۲۶

اثر دیگر شرط عدم مسئولیت آن است که بار اثبات را از دوش مدیون تعهد قراردادی برداشته به داین منتقل می‌کند؛ به این معنا که اگر داین ادعا دارد که مدیون تقصیر کرده باید تقصیر را اثبات نماید^{۴۲} زیان دیده در صورتی می‌تواند جبران خسارت خود را از متعهد له (که شرط عدم مسئولیت به نفع اوست) بخواهد که تقصیر عمدی وی را در دادگاه اثبات کند^{۴۳}، اگر نتواند تقصیر مدیون را اثبات نماید، اثر اول شرط پا بر جاست و مدیون با تممسک به شرط می‌تواند، خود را معاف سازد. البته بین اثر شرط به تعهد به فعل و نتیجه باید فرق گذاشت. به موجب شرط عدم مسئولیت، مسئولیت ناشی از عدم اجرا قرارداد یا تأخیر آن پیش از این که تخلف از قرارداد رخ دهد و خسارت پیدا شود اسقاط و سلب می‌گردد. البته حقوق دانان، بین «تعهد به نتیجه»^{۴۴} و «تعهد به وسیله»^{۴۵} تفاوت گذاشته‌اند.

الف. اثر شرط نسبت به تعهد به نتیجه:

هنگامی که قرارداد از نوع «تعهد به نتیجه» باشد، صرف دست نیافتمن به نتیجه‌ای و عده داده شده، تقصیر به حساب می‌آید. بنابراین، همین که نتیجه حاصل نشده باشد معلوم می‌شود که تقصیری رخ داده است، مانند تحويل ندادن یک چیز و حمل نکردن یک کالا و...در اینجا متعهد له که متحمل زیان شده است نیازی به اثبات تقصیر ندارد، بلکه دست نیافتمن به نتیجه‌ای مورد نظر، تقصیر متعهد را مفروض می‌گردد. متعهد نمی‌تواند با اثبات این که هیچ اشکالی در کارش وجود نداشته است و احتیاط‌های لازم را رعایت کرده و برای انجام تعهد تلاش کرده است، خود را از مسئولیت معاف نماید. این ادعا کافی نیست، زیرا وی تعهد کرده بود که نتیجه مورد نظر را محقق سازد، و الان آن نتیجه محقق نشده است. تنها راهی که متعهد برای گریز از مسئولیت در پیش رو دارد این است که وجود یک سبب معافیت خارج از اراده؛ یعنی قوه قاهره را به اثبات برساند و آلا به صرف محقق نشدن نتیجه مسئول می‌باشد. پس صرف محقق نشدن نتیجه تقصیر را مفروغ عنه می‌سازد.

ب. اثر شرط نسبت به تعهد به وسیله:

^{۴۲}. فرج الصده ، نظرية العقد في قوانين البلاد العربية، ص .۵۱۴

^{۴۳}. همان، ص .۲۳۶

^{۴۴}. تعهدی که نتیجه مشخصی را برای متعهد له فراهم سازد مانند تهیه یک چیز یا حمل یک کالا به مقصد معین و یا پرداخت مبلغی پول.

^{۴۵}. (obligation de moyens) تعهد به وسیله تعهدی است که متعهد ضامن وصول به نتیجه نیست ، بلکه باید برای رسیدن به غرض، احتیاط‌ها و اقدامات لازم را انجام دهد، مثل اینکه پزشکی تعهد می‌کند که اقدامات درمانی را در مورد بیمار انجام دهد، ولی بهبودی او را تضمین نمی‌کند و یا وکلی که تعهد می‌کند از موکلش دفاع کند، اما قول نمی‌دهد که به نفع او حکم صادر بشود.

^{۴۶}. پاتریس ژوردن، اصول مسئولیت مدنی، ترجمه مجید ادب (تهران: نشرمیزان، چاپ دوم، ۱۳۸۵)، ص .۸۴

اما هنگامی که قرارداد از نوع «تعهد به وسیله» باشد، تقصیر عبارت است از به کار نگرفتن وسائل کافی، عدم هوشیاری و احتیاط یا کارданی، یا در نظر نگرفتن احتیاط‌هایی که می‌توانست جلوی خسارت را بگیرد، مانند مراقبت ناکافی از بیمار و دفاع نادرست و کیل در دادگاه. در این فرض زیان دیده باید این کم کاری و تقصیر متعهد را به اثبات برساند، و قاضی هم نمی‌تواند به صرف دست نیافتن به نتیجه مورد نظر، متعهد را مقصر قلمداد نموده محکوم نماید.^{۴۷}

پس، یکی از آثار شرط عدم مسئولیت جا بجایی بار دلیل است؛ یعنی متعهده باشد در فرض تعهد به وسیله تقصیر و کم کاری متعهد را به اثبات برساند، اما بر فرض تعهد به نتیجه به صرف محقق نشدن نتیجه، متعهد مقصر شناخته می‌شود، مگر اینکه وجود قوه قاهره سبب انجام نگرفتن تعهد شود که در این فرض مديون باید آن را اثبات نماید.

اثر شرط نسبت به اشخاص ثالث

در همه نظام‌های حقوقی دنیا اصلی وجود دارد به نام اصل نسبی بودن یا شخصی بودن قراردادها. این اصل یکی از اصول مسلم نظام‌های حقوقی معاصر می‌باشد. به موجب این اصل، قراردادی که میان اشخاص منعقد می‌گردد، فقط طرفین قرارداد از آن بهره‌مند می‌شوند اشخاص دیگر علی الاصول نه منتفع می‌شوند و نه متضرر. اصل این است که آثار شرط متوجه طرفین قرارداد، می‌باشد، تنها آنها از آثار شرط منتفع یا متضرر می‌شوند، ولی گاهی اشخاص ثالث هم از شرط منتفع یا متضرر می‌شود.

رابطه نسبت بین کسانی است که با هم تراضی کرده اند در نتیجه، اثر قرارداد نیز محدود به آنهاست، دیگران در برابر این قرارداد بیگانه اند؛ نه سودی عایدشان می‌شود نه زیانی متحمل می‌شوند. در پیمان‌های خصوصی، قانون حاکم بر معامله را دو طرف آن وضع می‌کنند. طبیعی است که آثار قرارداد محدود به کسانی می‌شود که در انشاء آن دخالت داشته اند، دیگران نه حقی از این رهگذر به دست می‌آورند و نه دینی را بر عهده می‌گیرند؛ یعنی شخص ثالث نه می‌تواند استناد به شرط نماید و نه کسی می‌تواند در برابر ثالث، به شرط استناد نماید. اصل نسبی بودن قراردادها یک اصل کلی است؛ ولی رعایت نمی‌شود و اشخاصی از شرط بهره مند می‌شوند و به آن استناد نمایند، یا متضرر می‌شوند؛ یعنی افراد طبق قانون یا قرارداد مسئول اعمال و رفتار دیگری قلمداد می‌شود در این فرض بحث استناد به شرط از جانب ثالث مصدق پیدا می‌کند.

در مورد صحت استناد به شرط در برابر ثالث می‌توان گفت متعهد و مشروط له که شرط عدم مسئولیت به نفع خود تحصیل کرده، همان گونه که می‌توانست در مقابل مشروط علیه به شرط استناد نماید

^{۴۷}. پاتریس ژوردن، پیشین، ص ۸۵-۸۴

در مقابل وارثین او نیز می‌تواند به شرط متولی شود فرض این است که چنانچه زیان دیده از دنیا بود، وارثین وی نمی‌توانند از مدیون که شرط عدم مسئولیت به نفع خود کسب کرده، در خواست خسارت نمایند، همچنین مدیون و یا وارث وی نیز می‌تواند در مقابل ثالث (وارث زیان دیده) استناد به شرط عدم مسئولیت نماید.^{۴۸}

در صورت عدم اعتبار استناد به شرط در برابر ثالث نیز در مسئولیت‌های حرفه‌ای مانند مسئولیت معمار، مهندس، اثر شرط در بسیاری موارد فراتر از دو طرف قرارداد می‌رود و گستره آن اشخاص ثالث را نیز فرا می‌گیرد. اگر شخص با طرف قرارداد شرط عدم مسئولیت نماید، فقط در برابر او می‌تواند به شرط استناد نماید، اما در قبال اشخاص ثالث این شرط نافذ نیست. چنانچه یکی از حقوق دانان می‌نویسد:

«با اینکه مسئولیت معمار در برابر صاحب کار ریشه‌ای قراردادی دارد، قاعده‌ای باید تنها در مقابل او پاسخگو باشد، اما در فرض اخت شرط برآنت کاملاً از مسئولیت معاف نمی‌شود. اگر از خطابی معماري زیانی به بارآید، او در برابر دیگران و هر منصرف یا منتفع دیگر مسئول است. همچنین است مسئولیت ناشی از فرآورده‌های صنعتی و کشاورزی و دارویی و مواد غذایی، این گونه مسئولیت‌ها، به دلیل اهمیت اجتماعی و انتفاع فرآگیر از آنها، محدود به رابطه قراردادی نمی‌شود و در برابر هر مصرف‌کننده‌ای بیگانه نیز ایجاد می‌شود.»^{۴۹}

بنابراین، در برخی موارد استناد به شرط عدم مسئولیت صحیح است ولی در برابر اشخاص ثالث که از مسئولیت حرفه‌ای آنها متضرر می‌گردد، نمی‌تواند به شرط استناد نماید، مثلاً معمار در قبال خسارت وارده به صاحب کار، به استناد شرط معاف می‌باشد، اما نسبت به اشخاص ثالث و کسانی که از ساختمان استفاده می‌کنند، مسئولیت به حال خود باقی است، اینجا مسئولیت ریشه قانونی دارد.

اثر شرط نسبت به وارثان

بر اساس قواعد کلی فقه و حقوق، وارث در واقع نماینده و جانشین واقعی مورث است و برخی تکالیف و حقوق مورث به او منتقل می‌شود. آثار شرط عدم مسئولیت نیز مانند سایر قراردادهای خصوصی محدود به شخص زیان دیده نیست، بازماندگان نیز به قائم مقامی او می‌توانند درخواست جبران زیان کنند و باید مفاد شرط عدم مسئولیت را محترم شمارند، البته میان دعاوی که وارثان به قائم مقامی زیان دیده و دعاوی که جبران خسارات وارده به خود را می‌خواهند، باید تفکیک قابل شد:

الف. گاه وارث دعوای خود را برای جبران خسارت به قائم مقامی مورث در خواست می‌کنند؛ بدین معنا که جبران خسارات وارد بر مورث خویش را، که اکنون قائم مقام او شده است، خواستار می‌گردد. در این

. ناصر کاتوزیان، مسئولیت مدنی، ج ۱، ص ۷۲۶.^{۴۸}

. ناصر کاتوزیان، مسئولیت مدنی، ص ۳۶۷.^{۴۹}



مورد وارثان در برابر شرط عدم مسئولیت در زمرة اشخاص ثالث به حساب نمی‌آیند، مسئول می‌تواند در مقابل ادعای آنان به شرطی که با مورث داشته است استناد نماید.

ب. گاه، وارثان دعوای را طرح می‌کنند نه از باب قائم مقامی بر فرض قبلی، بلکه از باب اینکه قائم مقام عام وارث خود شده است، به طرح دعوا بابت خسارات ناشی از عدم اجرای قرارداد می‌پردازند، که به واسطه شخص او وارد شده است. در این فرض نیز در مقابل شرط عدم مسئولیت ثالث به حساب نمی‌آیند

اگر وراث ادعای زیان دارند از این باب که به واسطه مرگ مورث به خود آنان وارد شده است، خواهان زیان وارده هستند، در این مورد مسئول نمی‌تواند، در برابر آنان به شرط عدم مسئولیتی که با مورث داشته است استناد نماید.^{۵۰}

نتیجه اینکه شرط عدم مسئولیت مانند سایر قراردادهای خصوصی، محدود به شخص زیان دیده نیست وارثان متوفی نمی‌توانند به استناد اصل نسبی بودن قراردادها به مفاد شرط عدم مسئولیتی که به نفع مدیون درج شده است را نادیده بگیرند.

اثر بطلان شرط

هرگاه تعهد اصلی به جهتی از جهات باطل باشد، شرط ضمن آن باطل خواهد بود؛ زیرا وجود حقوقی شرط منوط به وجود حقوقی تعهد اصلی است، ولی عکس آن صادق نیست که هرگاه شرط ضمن عقد باطل باشد، تعهد اصلی هم باطل باشد، مگر در صورتی که فساد شرط موجب اخلال در ارکان و یا یکی از شرایط اساسی صحت عقد گردد، در این فرض می‌توان حکم به بطلان عقد نمود. رابطه شرط با عقد، رابطه فرع با اصل است و رابطه شرط با عقد از قبیل رابطه قید و مقید نیست، تا با بطلان قید مقید هم از بین برود.

پس طبق قاعده، بطلان فرع به اصل سرایت نمی‌نماید، مگر جهت مخصوصی داشته باشد^{۵۱} اما بطلان عقد همیشه به منزله بطلان شرط خواهد بود.^{۵۲} بنابراین، اگر قرارداد به طور صحیح منعقد شده باشد بطلان شرط عدم مسئولیت به دلایلی همچون مخالفت با نظم عمومی و... موجب بطلان عقد نمی‌گردد.

۱-۵- اثر شرط باطل در تزلزل عقد در فقه امامیه

^{۵۰}. ناصرکاتوزیان، مسئولیت مدنی، ص ۷۲۶

^{۵۱}. سیدحسن امامی، حقوق مدنی، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۶.

^{۵۲}. کاشف الغطا، تحریرالمجله، ج ۱، ص ۳۸.

در فقه امامیه درباره شرط فاسد ضمن عقد، اجماع و نظر واحدی وجود ندارد، بلکه دیدگاه‌ها در این مورد متفاوت است، به طورکلی آراء فقیهان به سه دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای معتقدند که شرط فاسد مفسد نیست، عده‌ای دیگر قائل به افساد هستند، تعدادی هم قائل به تفصیل شده نظر قطعی به صحت و افساد عقد نداده اند، بلکه بین موارد تفصیل داده اند که شرط فاسد از چه نوع شروط است.

تزلزل عقد به سبب شرط باطل

گروهی از فقیهان معتقدند که بطلان شرط به عقد هم سوابیت می‌کند و عقد را متزلزل

^{۵۳}. می‌سازد.

ادله قائلین به فساد عقد:

کسانی که فساد شرط را سبب فساد عقد می‌دانند به دلایلی تمسک نموده اند:

الف. عروض جهالت: می‌دانیم هر معامله‌ای که متنضم شرط باشد ثمن آن منحل می‌شود و بخشی از ثمن در مقابل شرط قرار می‌گیرد و در اصطلاح گفته می‌شود «آن للشرط قسطاً من الثمن»، آنگاه اگر شرط فاسد باشد، مقداری از ثمن که در قبل شرط واقع شده مجھول می‌باشد و مقدار و اندازه آن روشن نیست. بنابراین، هرگاه شرط باطل باشد، مقدار از ثمن که در مقابل شرط قرار دارد ساقط خواهد گشت و چون میزان آن معلوم نیست عوض مجھول خواهد بود^{۵۴} و بیع مجھول عنوان غرر پیدا می‌کند پیامبر(ص) از بیع غری نهی کرده است^{۵۵}. چون بیع منهی است در نتیجه بیع باطل می‌باشد.

ب. فقدان رضایت: رضایت طرفین عقد، مقید به تحقق شرط بوده و ایشان بر انجام عقد به گونه خاص (عقد توأم با شرط) توافق نمودند، وقتی شرط فاسد شد، شرط فاسد عقد را فاسد می‌سازد^{۵۶}. شرط مزبور بنا به حکم شریعت باطل و در نتیجه انجام آن نا ممکن می‌گردد، هر مقیدی در صورت انتفا فید از بین می‌رود. این موضوع مسلم است که پس از انتفا فیصل (شرط فاسد) جنس (تراضی) وجود نخواهد داشت وقتی تراضی نباشد معامله باطل می‌شود. توافق به منزله جنس است، گاه در عقد مشروط تحقق می‌یابد و گاه

^{۵۳}. محمدحسن نجفی، پیشین، ج ۲۳، ص ۲۱۱؛ علامه حلی، تذكرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۴۷-۲۴۸.

^{۵۴}. زین الدین بن علی، الروضه البهیه، ج ۳، ص ۵۰۵؛ محمدبن حسن طوسی، المیسوط، ج ۲، ص ۱۲۳.

^{۵۵}. محمد بن علی صدوق، عيون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۵۰.

^{۵۶}. زین الدین بن علی، همان، ج ۵، ص ۱۲۰.

در عقد غیر مشروط. معاوضه طرفین با شرط صورت گرفته بود و معاوضه بدون شرط معاوضه جدید است که نیازمند توافق و انشای جدید است بدون انشای جدید، تصرف در اموال مبادله شده از مصادیق اکل مال به باطل است؛ زیرا نشأت گرفته از توافق و رضایت نیست؛ چون رضایت طرفین بر عقد که متضمن شرط باشد واقع شده است، بدون شرط شاید مشروط له به معامله رضایت نمی‌داد و در این فرض مشمول آیه تجارة عن تراض نمی‌شود.

محقق کرکی می‌نویسد: هر شرطی که با شرع منافات داشته باشد و یا منجر به جهالت ثمن یا مثمن شود باطل است و قول قوی این است که بیع و عقد نیز باطل است، دلیل بر قوت بطلان عقد این است که رضایت بر مجموع عقد و شرط واقع شده، چنانچه بعضی منتفی شود متعلق تراضی منتفی شده است، پس باقی مانده تجارت از روی رضایت نیست و این قول اصح است.^{۵۷}

ج. روایات: دلیل سوم قائلین به بطلان سه تا روایت است که حرماعملی در وسائل الشیعه آن را نقل کرده است^{۵۸} شیخ انصاری این روایات را در کتاب مکاسب بحث شروط مطرح کرده^{۵۹} و مفصل جواب داده است به علت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

- نقد ادله قائلین به فساد:

نقد دلیل نخست: دلیل اول قائلین این بود که قسمتی از عوض در برابر شرط قرار می‌گیرد، اگر شرط باطل باشد مقدار مقابل آن نیز از ثمن ساقط می‌شود و چون میزان آن معلوم نیست، عوض مجہول خواهد بود و عوض مجہول منجر به غرر می‌شود معامله غرری به دلیل روایت نبوی باطل است.

شیخ انصاری از استدلال جواب داده می‌فرماید: از نظر عرف و شرع بین شرط و ثمن مقابله‌ای نبوده ثمن با مثمن برابر می‌گردد. اگر چه شرط در افزایش یا کاهش قیمت دارای نقش مؤثر است. از این رو در صورت تخلف، تنها مخیر بودن بین فسخ و امضای رایگان را دنبال خواهد داشت. شرط فقط یک قید خارجی است که سبب زیادی قیمت مال می‌شود نه اینکه در مقابل مال واقع شود. واقعیت همان است که شیخ بیان کرد، هیچگاه ثمن در مقابل شرط قرار نمی‌گیرد، چنانچه در فصل اول بیان کردیم شرط یک نوع ربط و اناطه است نه قید است و نه علت و سبب حکم.

^{۵۷}. محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۴۱۵.

^{۵۸}. حرماعملی، همان، ج ۱۲، ص ۳۷۰-۴۰۴.

^{۵۹}. مرتضی انصاری، پیشین، ج ۶، ص ۹۳.

^{۶۰}. مرتضی انصاری، همان.

نقد دلیل دوم: ارتباط عقد با شرط جای انکار نیست، ولی این ارتباط به گونه‌ای نیست که در صورت انتفاء و تعذر شرط، نیاز به معاوضه جدید و توافقی تازه باشد. ارتباط تنها سبب منتفی شدن عقد در صورت از بین رفتن «ما ارتبط به» نیست. نتیجه اینکه در صورت بطلان شرط، عموماتی همچون احل الله البيع و اوفوا بالعقود دلالت بر صحت عقد می‌نمایند^{۶۱} و این ادله از هرگونه تخصیصی در امان بوده و مخصوصی وجود ندارد که دایره شمول ایشان را منحصر به عقد غیر مشروط (به شرط باطل) سازد.

از آنجایی که شرط باطل لازم الوفا نیست و مشروط له نمی‌تواند مشروط علیه را به انجام آن اجبار نماید و بر مشروط علیه هم لازم نیست، تا آن را انجام دهد، وضعیتی پیش خواهد آمد که به موجب آن تحمل عقد بدون شرط برای مشروط له با ضرر همراه خواهد بود. چنانچه شرطی باطل باشد و نتیجه بطلان شرط و عدم وجوب و اجرای آن موجب ضرر گردد، مشروط له می‌تواند معامله را فسخ نماید. البته «خیارفسخ» برای مشروط له اساساً به واسطه فسخ ضرر جعل شده است و بطلان هر شرطی بمنزله ایجاد ضرر به مشروط له آن نخواهد بود.

عدم تأثیر شرط باطل در عقد

برخی دیگر از فقیهان قایل به صحت بيع و عقد هستند. ابن سعید^{۶۲}، ابن ادریس^{۶۳} شیخ طوسی در مبسوط^{۶۴} و آیت الله خویی در تقریراتش قایل به صحت عقد شدند. ابن ابی لیلی معتقد است که بيع صحیح است و دلیل ایشان روایتی است از ابی ثور از قول شافعی^{۶۵} که عایشه بریره را خرید به شرط اینکه آن را آزاد کند ولایت آن بر صاحبان اصلی باشد، پیامبر اسلام (ص) بيع را اجازه داد و شرط را باطل نمود.^{۶۶}

^{۶۱}. محمد حسن نجفی، پیشین، ج ۲۳، ص ۲۱۱.

^{۶۲}. یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، ص ۲۵۰.

^{۶۳}. محمدبن منصورین احمد ابن ادریس، پیشین، ص ۳۲۸.

^{۶۴}. محمدبن حسن طوسی، مبسوط، ج ۲، ص ۱۴۹.

^{۶۵}. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۳۸۴.

^{۶۶}. عبد الرحمن ابن قدامه، همان، ص ۲۳۱.

^{۶۷}. صحيح البخاری، ج ۳، ص ۲۵۱؛ صحيح مسلم، ج ۲، ص ۱۱۴۱ و ۱۵۰۴.

صاحب جواهر می‌گوید: این قول (صحت عقد) خالی از قوت نیست به دلیل عمومات (ادله صحت بیع و اوفوا بالعقود) و اجماع غنیه^{۶۸} و صحیحه حلبی.

شیخ انصاری در مقابل قائلین به بطلان عقد، قابل به صحت عقد شده و مدعی گردیده که شرط باطل، مبطل عقد نبوده و عموماتی همچون احل الله البیع و اوفوا بالعقود بر این مدعای دلالت دارد، چون بر عقد واجد شرط و فاقد شرط، عقد صدق می‌کند و ارتفاع و برداشت شرط خللی به عقد وارد نمی‌سازد دو طرف بر مبادله مال به مال تعهد کرده اند و آن مبادله در حال حاضر که شرط نیست محفوظ است.^{۶۹}

ادله مورد استناد شیخ: ۱. اطلاقات و عمومات ادله معاملات^{۷۰}. اجماع ابن زهره.^۳ اخبار از جمله

نبوی مشهور که فریقین آن را روایت کرده اند.^{۷۱} در فقه قاعده به نام «قاعده الشرط الفاسد ليس بمفسد للعقد» وجود دارد.

قول به تفصیل

دسته دیگر از فقیهان راه میانه را در پیش گرفته اند، به جای اینکه شرط فاسد را مطلقاً مفسد

عقد دانسته و یا از مطلق شرط فاسد این خصوصیت را الغاء کنند قائل به تفصیل شده اند.^{۷۲} می‌گویند: نمی‌توان در این باره نظر قطعی ارائه داد و حکم به فساد و یا صحت عقد نمود، بلکه باید قابل به تفصیل شد و هر یک از شروط را به طور موردنی و جداگانه بررسی کرد، حکم به فساد عقد مطلق نیست، بلکه مقید است به خصوص فرض رجوع شرط به عقد و مفاد شرط به هر یک از عوضین، که شرط وصف عوضین است و یا عملی در عوضین. در این فرض فقیهان توقف کرده اند نه قابل به صحت شده اند و نه قابل به بطلان. گفته اند: که ما نمی‌توانیم حکم به بطلان و یا صحت عقد نماییم، باید تفصیل داد. برخی از این دسته یک قاعده

^{۶۸}. محمدحسن نجفی، پیشین، ج ۲۳، ص ۲۱۱.

^{۶۹}. جعفر سبحانی، الخیارات والشروط (قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۴۲۳ق)، ص ۱۷۰-۱۷۷.

^{۷۰}. مرتضی انصاری، پیشین، ج ۶، ص ۲۳.

^{۷۱}. میرزا حسن بنوری، پیشین، ج ۴، ص ۱۸۹-۱۹۷.

^{۷۲}. محمدحسن نجفی، پیشین، ج ۲۳، ص ۲۱۱.

^{۷۳}. مرتضی انصاری، پیشین، ج ۶، از ص ۲۳ به بعد.

کلی بیان کرده اند که هرگاه بطلان شرط سبب اختلال در رکنی از ارکان عقد شود، در این فرض شرط فاسد

٧٤

عقد را هم باطل می کند و اگر سبب اختلال نشود، مانع از نفوذ یا صحت عقد نخواهد بود

نظر برگزیده: به نظر می رسد قول به صحت عقد اقرب به صواب است؛ چون به قول شیخ انصاری عمومات، اجماع و صحیحه حلبی بر این صحت دلالت دارد. شرط ضمن عقد شرط فقهی است نه شرط اصولی؛ تفاوت شرط فقهی و اصولی این است که شرط اصولی تعلیق است در برابر تنجیز مثل اینکه معtractive از معامله ای را در صورت وجود شی منعقد سازد نه در غیرآن، مثلاً بگویید: «بت الدار إن قدم الحاج اليوم»، اما شرط فقهی، آنست که مقصود از آن اشتراط عمل است بر مشروط علیه؛ یعنی از او انجام کاری را مطالبه نماید مانند خیاطت ثوب یا تعلیم چیزی و مانند آن، مقصود از شرط در مقام، شرط فقهی است؛ یعنی قرار دادن انجام یک عملی بر ذمه ای یکی از معtractiveین نه شرط اصولی که از آن تعلیق اراده شود. وقتی شرط به این معنا باشد هیچ تأثیری در بطلان عقد ندارد، چون انعقاد عقد متعلق به آن نیست، تا با بطلان آن، عقد هم باطل شود. پس ترجیح با کسانی است که قایل به صحت عقد هستند. همانگونه که شیخ انصاری دلایلی از جمله روایت حلبی از مشایخ ثلاثه که در نهایت ظهور بود و دیگر اینکه دلایلی بر بطلان وجود ندارد. اگر بیع بنفسه صحیح باشد به واسطه فساد شرط باطل نمی شود، چون علاقه ای بین شرط و بیع به حدی نیست که با انتفاء شرط عقد فاسد شود. پس، معامله محقق شده و عمومات صحت معامله شامل آن می شود، شرط نمی تواند موجب فساد عقد شود؛ چون عقد هیچ تعلقی و وابستگی به وجود شرط ندارد، تا با انتفاء آن منتفی شود. فقط معامله متعلق است به التزام مشروط علیه به شرط و فرض این است که التزام حاصل شده پس

٧٥

وجهی برای بطلان عقد نیست پس شرط فاسد، موجب فساد عقد نمی شود.

اثر شرط عدم مسئولیت باطل بر قرارداد

اگر شرطی یاد شده از شروطی باشد که سبب اختلال در ارکان عقد شود واضح است که شرط مبطل عقد است، اما اگر در ارکان عقد خلی وارد نشود، شرط باطل سبب بطلان نمی شود..

به نظر نگارنده در صورت بطلان شرط عدم مسئولیت عقد صحیح است؛ چون شرط یاد شده از شروط مجهول و یا شرط خلاف مقتضای عقد نیست، تا موجب بطلان عقد شود. شرط وقتی باطل و یا غیر نافذ قلمداد می گردد که مخالف با کتاب و سنت و یا نظم عمومی و یا اخلاق حسن، باشد که در تمام موارد ذکر شده با بطلان شرط، مقتضای صحت عقد پا بر جاست و دلیل بر بطلان قرارداد وجود ندارد. دلیل بر صحت علاوه بر عمومات این است که اگر قرارداد باطل شود ضرری که از ناحیه تخلف از اجرای قرارداد یا

٧٤. شیخ انصاری، مکاسب، ج، ۵، ص ۲۸۷؛ میرزا محمد حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج، ۴، ص ۱۹۵.

٧٥. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج، ۵، ص ۳۸۵-۳۸۴؛ سید کاظم مصطفوی، فقه المعاملات (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷)،

صفحه ۱۰۹-۱۱۰.



اجرای ناقص آن، به طرف قرارداد وارد شده بدون جبران باقی می‌ماند و خلاف مفاد قاعده لاضر می‌باشد. اثر دلخواه مدیون متعهد را تأمین می‌کند، در حالی که باید با بی‌اثر دانستن شرط عدم مسئولیت، مسئولیت قراردادی برقرار باشد، تا طلبکار بتواند خسارت ناشی از عدم انجام تعهد را مطالبه و در یافت کند، اما نتیجه بطلان قرارداد آن است که طلبکار و متعهد له نتواند اجرای قرارداد و جبران خسارت را مطالبه کند. البته زیان دیده امکان و فرصت اقامه دعوى مسئولیت قهیری را دارد.

نتیجه‌گیری

شرط در مسئولیت‌های قراردادی جریان دارد و در مسئولیت‌های غیر قراردادی شرط صحیح نیست، چون مسئولیت غیر قراردادی ناشی از حکم قانون است و اراده افراد در آن تأثیری ندارد. و نیز برخی از موضوعات مانند جان آدمی و سلامت انسان (به استثنای قرارداد بیمار با پزشک) و یا حیثیت و حقوق اساسی افراد موضوع قرارداد عدم مسئولیت قارانی گیرد، هر نوع شرط معافیت در موضوعات یاد شده باطل است بنابراین قرارداد شرط عدم مسئولیت در حوزه جان، سلامت و عرض و حیثیت انسان‌ها نافذ نیست. قلمرو شرط یاد شده مسئولیت قراردادی در امور مالی است که ناشی از خطأ و اشتباه باشد. مسئولیت‌های قهیری و مسئولیت‌های ناشی از تقصیر، عمد، تقلب و تدلیس متعهد، قابل رفع نیست و شرط در این موارد نافذ نیست و مدیون نمی‌تواند به شرط تمسک نموده خود را از مسئولیت معاف سازد، بلکه زیان دیده می‌تواند با اثبات تقصیر، مدیون را تحت تعقیب قرار دهد. اما در ارتباط با شرایط نفوذ شرط گفته‌یم که شرط مبjour وقی نافذ است که قرارداد با تراضی طرفین و رعایت عدالت و انصاف و با حسن نیت باشد.

اما در مورد آثار شرط عدم مسئولیت شرط یاد شده آثاری دارد؛ یکی معافیت مدیون و دیگری انتقال بار اثبات دلیل از مدیون به طلبکار و زیان دیده است؛ یعنی زیان دیده که ادعای تقصیر دارد باید تقصیر را اثبات نماید. اثر شرط نسبت به ثالث این است که در برخی موارد ثالث می‌تواند به شرط استناد نماید، همچنین استناد به شرط در برابر ثالث نیز امکان دارد. شرط فاسد عقد را متزلزل می‌سازد و دیگر اینکه شرط فاسد هیچ اثری بر عقد ندارد و نظر سوم تفصیل بود که در صورتی که شرط فاسد سبب اختلال ارکان عقد شود، عقد باطل می‌شود. نظر برگزیده صحت عقد بود و شرط باطل نمی‌تواند عقد را متزلزل سازد، چون ارتباط شرط و عقد از قبیل قید و مقید نیست که با انتفاء قید مقید هم منتفی شود.

اصل جواز قانونی برای رفع نیاز جامعه مناسب است، تا مردم در مضيقه قرار نگیرند، ولی ناید جواز بهانه‌ای شود برای زیر پا گذاشتن تعهدات. قوانین تكمیلی به گونه‌ای ترسیم شود که افراد نتوانند به بهانه شرط عدم مسئولیت از چنگ قانون فرار نمایند. همانگونه که فقیهان در پذیرش شرط برائت از ضمان در رابطه با پزشک و بیمار، علاوه بر نص آن را از باب ضرورت به تعبیرشان «مسیس الحاجه» معتبر دانسته‌اند، می‌توان از باب ضرورت این شرط را مجاز دانست. بنابراین، می‌توان گفت: اگر نیاز جامعه در گذشته تنها

در رابطه با اخذ شرط برایت از بیمار بود، امروز بر اثر توسعه صنعت و روابط اقتصادی، دامنه نیاز گسترش یافته و قلمروهای زیادی را شامل می‌شود.

پیشنهادات

۱. پیشنهاد فقهی

مسئولیت مدنی یکی از موضوعات مهم مورد ابتلای جامعه است که هر روز بر شاخه‌ها، مصادیق و گونه‌های آن افزوده می‌شود. الان با صدھا مورد مسئولیت مدنی مواجه هستیم، در فقه مباحث عمیق، دقیق و ژرفی از طرف فقیهان نامدار شیعه در طول تاریخ مطرح شده و توسعه و عمق یافته است، منتهی به طور پراکنده نا منظم در تمام ابواب فقهی آمده و دسته بندی نشده است.

فقه پویایی شیعه ظرفیت و استعداد پاسخگویی به همه پرسش‌ها و نیازهای جامعه را دارد، این صلاحیت و قدرت را در طول تاریخ از خود نشان داده است، فقیهان فرزانه و زمان شناس، همواره از منابع اصلی، حکم موضوعات جدید و موضوعات تغییر یافته را استنباط نموده اند، اما اکنون که شرایط کاملاً عوض شده، ساختار قدیمی فقه در قالب عبارات مغلق و پیچیده و متون سنگین که با دھها حاشیه و شرح به سختی قابل فهم می‌باشد، برای نسل حاضر و نیاز روز مناسب نیست، بایست مفاهیم عالی فقهی که در لابلای الفاظ مغلق گم شده به زبان روز، و عبارات روان، دسته بندی شده عرضه گردد و پاسخ‌های جدید به پرسش نو داده شود. پاسخ‌های کهنه به سوالات نو، قطعاً هیچ دردی را دوا نخواهد کرد. فقیهان نوآور و نوآندیش بایست در مورد مسایل و موضوعات جدید که با شتاب روز افزون وارد اجتماع می‌شود و جزو مسایل مبتلا به زندگی قرار می‌گیرند، با دید وسیع، با درک جهانی بودن شریعت، آگاه از واقعیت‌های زمان و شرایط آن و آشنا با مسایل جامعه‌ای خود و جوامع دیگر، بهترین، جذاب‌ترین، عادلانه‌ترین و معقول‌ترین مقررات حقوقی را، با استفاده از اصول و معیارهای اجتهادی به گونه عام و فraigیر، با توجه به مصالح و مفاسد قطعی آنها به دست آورده، برای حل مسایل و معضلات حقوقی جامعه عرضه نمایند، تا سیستم حقوقی اسلام، در میدان رقابت با دیگر سیستم‌های حقوقی و فکری، با خلاً مقررات مواجه نگردد.

پیشنهاد می‌شود که در فقه بایی به مسئولیت اختصاص داده شود و تمام مباحث مسئولیت، اعم از ماهیت، مبانی، اقسام، ساختار، آثار و احکام آن به صورت منظم دسته بندی شده به زبان روز آورده شود، تا قانون گذاران بتوانند در وضع مقررات و قوانین از آن استفاده نمایند. از لحاظ فقهی این موضوع به طور

مبسوط مورد بحث قرار نگرفته است. اگر چه برخی از استاید دانش آموخته حوزه و دانشگاه مباحث مسئولیت مدنی را از منظر فقه مورد مطالعه قرارداده اند^{۷۶}، ولی گام‌های آغازین برای یک کار بزرگ است.

پیشنهاد می‌شود دانش آموختگان حقوق، فکری برای قوانین کشور نمایند تا دیر نشده و تا بیگانگان مطابق عقیده‌شان برای ما قانون تهیه نکرده به فکر اصلاح قوانین باشیم.

فهرست منابع و مأخذ

- الف- منابع عربی
- قرآن کریم
 - ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، سراتر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
 - ابن قدامه، عبدالرحمن، *الشرح الكبير*، بیروت، دارالکتاب العربي، بی.تا.
 - البخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
 - الطبری، فخرالدین، *جمع‌البحرين*، مکتب نشر الثقافة الاسلامية، ج ۴۰، ۸ق.
 - انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب، قم، لجنة التحقیق، ج ۱۴۲۰، ۱ق.
 - بجنوردی، میرزاحسن، *القواعد الفقهیة*، قم، نشرالهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
 - توحیدی، محمدعلی، *مصابح الفقة* (تقریرات درس آقای خویی) قم، مکتبه داروی، ج اول، ۱۳۷۷ش.
 - حرمعلی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل الیت، ج ۱۴۱۳ق.
 - خمینی، روح الله(امام)، *تحریر الوسیله*، قم، مؤسسه اساتذیلان، ۱۴۰۹ق.
 - سراج، محمدامین، *ضممان المدعون فی الفقه الاسلامی*، قاهره، دارالفقة للنشر، ۱۴۱۰ق.
 - صده، عبدالمنعم فرج، *نظريه العقد فی قوانین البلاد العربية*، بیروت، دارالنهضة العربية للطباعة والنشر، ۱۹۷۴م.
 - طوسی، محمد بن حسن، *المبسوط*، قم، مکتبه مرتضوی، ۱۳۸۷ق.
 - مازندرانی، مولی محمدصالح، *شرح اصول کافی*، بیروت، دارایه التراث العربي، ۱۴۲۱ق.
 - مجلسی، محمد باقر، *بخاری انوار*، بیروت، مؤسسه الوفاق، ج ۴۰-۳، ۱۴۰۳ق.
 - نجفی، محمدحسن، *جوواهر الكلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۴۰-۳، ۱۳۷۴ش.
 - یحیی بن سعید، *جامع الشرایع*، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
- ب- منابع فارسی
- امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، تهران، انتشارات اسلامیه، ج ییست و پنجم، ۱۳۸۴ش.
 - جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، ج سیزدهم، ۱۳۸۲ش.
 - دهخدا، علامه، *فرهنگ دهخدا*، کامه مسئولیت.
 - ژوردن، پاتریس، *اصول مستولیت مدنی*، ترجمه مجید ادب، تهران، نشرمیزان، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
 - کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج چهارم، ۱۳۸۳ش.
 - معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج هشتم، ۱۳۷۱ش.

^{۷۶}. مبانی مسئولیت قراردادی نوشته آقای دکتر سید حسن وحدتی شبیری و مسئولیت مدنی در فقه امامیه اثر آقای دکتر محمود حکمت نیا.



اصول حاکم بر گردش آزاد اطلاعات در اسلام و حقوق موضوعه

دکتر مجید وزیری

استادیار گروه فقه و حقوق واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

✉ dr.majid.vaziri@gmail.com

جبار محمدی بلبان آباد

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

✉ jabarmohammadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۶.۲۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۳.۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۶.۱۸

چکیده

امروزه دسترسی آزاد به اطلاعات از اصول تردید ناپذیر دموکراسی است که به تحقق مفهوم شهروندی کمک می‌کند و در اسناد معتبر بین المللی مورد تصریح قرار گرفته است.

در فقه اسلام و حقوق موضوعه ایران نیز، با تصویب قانون «انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات»، این حق مورد پذیرش قرار گرفت. براساس قانون مذکور، موسسات عمومی و خصوصی، موظفند، به جز در موارد استثناء، اطلاعات مضبوط را در اختیار شهروندان قرار دهند. بر این اساس، سؤال اصلی در مقاله این است که مبانی و اصول حاکم بر انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات در اسلام و حقوق موضوعه چیست؟ که با روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است و براین اساس بعضی اصول به دست آمده عبارتند از: آزادی بیان، مشاوره، حق نظارت، حق آگاهی، امانی بودن اطلاعات، نهی از کتمان علم و شفافیت.

واژگان کلیدی: اطلاعات، گردش آزاد، آزادی بیان، نظارت، شفافیت.

Abstract

Today, free access to information is one of the undisputed principles of democracy that contributes to the realization of the concept of citizenship and has been specified in credible international instruments.

In Islamic jurisprudence and Iranian law, this right was accepted with the approval of the law "Dissemination and free access to information". According to the law, public and private institutions are obliged to provide solid information to citizens, except in exceptional cases. Accordingly, the main question in the article is what are the principles and principles governing the dissemination and free access to information in Islam and the subject law? Which has been analyzed by descriptive-analytical method and referring to library sources, and based on this, some principles have been obtained: freedom of expression, counseling, right of supervision, right of knowledge, trustworthiness of information, prohibition of concealment of knowledge and Transparency.

Keywords: information, free circulation, freedom of expression, monitoring, transparency.

مقدمه

شهروند محوری، در معنای سهیم شدن شهروندان در عرصه‌های مختلف سیاستگذاری، اصل حاکم بر مردم سalarی می‌باشد، که براساس آن، آگاهی شهروندان از اطلاعات و اخبار دقیق، در زمینه‌های مختلف از پیش شرط‌های ضروری مشارکت آنها می‌باشد . حکومت‌ها نیز جهت تقویت پایه‌های مردم سalarی، وظیفه دارند که شرایط و امکانات لازم جهت برخورداری مردم از اطلاعات را در اختیار مردم بگذارند در چنین فرایندی، آزادی اطلاعات و فضای باز فکری و سیاسی محقق می‌شود و سلامت ساختارهای اجتماعی و سیاسی تصمین خواهد شد .

این حق از اصول بنیادین حقوق شهروندی است که در اسناد بین المللی و قوانین بسیاری از کشورها به رسمیت شناخته شده است . برای مثال قطعنامه شماره ۵۹ مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۱۹۴۶ تصویح کرده بود که: « آزادی اطلاعات یک حق بنیادین بشر و ... سنگ بنای تمام آزادی‌هایی است که سازمان ملل خود را وقف آن کرده است ». همچنین ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ به صراحت بیان کرده است: « هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مذبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اظطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد ».

در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران این حق با تصویب قانون « انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات » در تاریخ ۳۱ / ۵ / ۱۳۸۸ از سوی مجمع تشخیص مصلحت نظام مورد پذیرش قرار گرفته است . در ماده ۲ قانون مذکور آمده است: « هر شخص ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد مگر آن که قانون منع کرده باشد . استفاده از اطلاعات عمومی با انتشار آنها تابع قوانین و مقررات مربوط خواهد بود ».

براساس اصل ۷۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی قوانین نباید با مبانی اسلام مغایرت داشته باشد ؛ حال براساس اصل مذکور « گردش آزاد اطلاعات » دارای مبانی فقهی بوده است که مورد تصویب قرار گرفته است. مبنای این فقهی مذکور بیشتر به نهاد مذکور شده و درک این مساله که اسلام با احکام و مقررات زمانه انتیاق دارد را افزایش می‌دهد. براساس مباحث مطروحه، مقاله در صدد پاسخگویی به این سوال است که مبانی و اصول حاکم بر انتشار و گردش آزاد اطلاعات در اسلام و حقوق موضوعه چیست؟

با توجه به وسعت موضوع، در این مقاله سعی بر این است که ضمن بیان مبانی فقهی موضوع در حقوق اسلام، به تبیین موارد مشابه مذکور در حقوق موضوعه اعم از حقوق جمهوری اسلامی ایران و اسناد بین المللی پرداخته شود .



البته آثار مرتبطی در این زمینه به نتگارش درآمده اند که می‌توان به مقالاتی هم چون «محدودیت‌های اصل شفافیت در قرآن و حقوق موضوعه»، بررسی حقوق آگاهی مردم بعنوان یکی حقوق اساسی و «شفافیت استنادی و حقوق دسترسی آزاد به اطلاعات» اشاره کرد. با بررسی آثار مذکوره و منابع دیگر متوجه خواهیم شد که هر کدام از آنها تنها به بخشی از اصول حاکم بر گردش آطلاعات اشاره کرده و یا اینکه بحث تطبیقی در این خصوص صورت نرفته است. براین اساس مقاله در صدد آن است که کلی گویی و عدم نگاه تطبیقی را که نقص اکثر آثار است را از بین برده و به صورت موردی و با نگاه تطبیقی به مبانی و اصول حاکم بر گردش آزاد اطلاعات بپردازد.

اصول حاکم بر گردش آزاد اطلاعات

۱- آزادی بیان

آزادی از پسندیده ترین آرمان‌ها است که از دیرباز مورد توجه انسان بوده است که از سوی روشنفکران و اندیشمندان جامعه بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است و حتی افراد متعددی در طول تاریخ جان خویش را در این راه فدا کرده اند.

تامین آزادی به گونه‌ای از پایه‌های عقیدتی و معرفتی هر نظام سیاسی محسوب می‌شود که مکاتب سیاسی، نه تنها تامین آزادی را برای مردم دغدغه اولیه خویش می‌دانند، بلکه در راستای توسعه آزادی مورد نظر خویش به دیگران، مکاتب و نظام‌های دیگر را به سبب ناتوانی در تامین آزادی‌ها، متهم و محکوم کرده و از این قضیه به عنوان نقصی در نظام سیاسی رقب، یاد می‌کنند؛ حتی نظام‌های استبدادی نیز در صدد هستند براساس الگوی مفهومی‌خاص و در راستای مبانی هنجاری معین، خود را در زمرة طرفداران آزادی محسوب کنند (ایزدهی، ۱۳۹۲، ۱۰).

این آزادی را یکی از آزادی‌های بنیادین بشر دانسته‌اند و گفته شده که «آزادی اطلاعات و آزادی بیان یکی از حقوق بنیادین بشر و زیر بنای همه آزادی‌هایی است که ملل متحد نسبت به آن اهتمام می‌ورزند (هاشمی، ۱۳۸۴، ۳۵۰).

آزادی بیان در نظام اسلامی تضمین شده است. حتی این موضوع از نظر اسلام و حکومت اسلامی‌چیزی فراتر از آزادی است. از این رو اسلام اظهار نظر و انتقاد را از جمله فرائض می‌داند، نه جزو حقوق و آزادی‌ها؛ زیرا هرگاه انسانی چیزی را دید که ناروایی آن اشکار باشد، چنانچه مجال باشد بر او واجب است که در مورد آن سخن بگوید و هشدار دهد. (قرضاوی، ۱۳۹۰، ۸۴). حکومت اسلامی در طول تاریخ خود بستر رشد و شکوفایی مکتب‌های علمی و فکری گوناگون بوده است. مکتب‌های گوناگون؛ کلام، فقه، تفسیر و فلسفه و ... ضمن آن که با هم اختلاف داشتند، در کنار یکدیگر زیسته و به بحث و گفتگو می‌پرداختند (همان، ۸۵).

آزادی بیان در نظام سیاسی اسلام، یکی از رفتارهای سیاسی نخبگان و احزاب در راستای اثربخشی بر تصمیمات و عملکردهای دولت و دولتمردان، مورد توصیه و تاکید قرار می‌گیرد که مواردی از این توصیه‌ها را می‌توان در آموزه‌های دینی در قالب: «نصیحت به ائمه مسلمین» (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۱: ۴۰۳) «امر به معروف و نهی از منکر» و «اظهار کلمه حق نزد امام جائز» (همان: ۵ / ۶۰) مشاهده کرد که از آن به آزادی بیان، قلم و مطبوعات تعبیر می‌شود (ایزدهی، همان: ۲۶).

حضرت علی^(ع) در اینباره می‌فرمایند: «بر من گمان میرید که اگر حرف حقی بگویید، پذیرفتنش بر من سنگین و دشوار است، و خیال نکنید که من می‌خواهم که بزرگم شمارید؛ چه، آن کسی که شنیدن سخن حق و یا نمایاندن عدل بر او سنگین آید، اجرای حق بر او سنگین تر می‌نماید» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹: ج ۱۰: ۴۶).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۲۴ نشريات و مطبوعات را به شرط رعایت مبانی اسلام در بیان مطالب آزاد می‌گذارد و همین طور در اصل ۱۷۵ قانون اساسی نیز به موضوع آزادی بیان در صدا و سیما این گونه پرداخته شده است: «در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تامین گردد».

امروزه این گرایش مورد توجه قرار گرفته و افراد بیشتری اعتقاد دارند که حق دسترسی و گردش آزاد اطلاعات از تبعات آزادی بیان است؛ زیرا در صورت اعتقاد به آزادی بیان و ملزمومات آن می‌توان به اطلاعات دسترسی پیدا کرد و گفتگوها و مناظره‌ها صورت می‌گیرد که این خود همان گردش آزاد اطلاعات می‌باشد. (عسکری، ۱۳۸۳، ۸۲).

در بند الف ماده ۲۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر (اعلامیه قاهره ۱۹۹۰) ضمن اصل قرار دادن آزادی بیان برآن نیز استثنایی وارد کرده است و اعلام می‌دارد: «هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد، آزادانه بیان کند».

در بند الف ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نیز آمده است: «هر کس دارای حق آزادی بیان می‌باشد. این حق شامل آزادی داشتن عقیده، دریافت و رساندن اطلاعات و اندیشه بدون مداخله مقامات دولتی و بدون توجه ملاحظات مرزی ... است».

ماده ۱۹ کنوانسیون حقوق بین المللی مدنی و سیاسی در این باره بیان می‌دارد: «۱- هر کس حق دارد که نظرات خود را بدون دخالت و مانع (دیگران) بیان دارد.(حفظ کند). ۲- هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی کسب دانش، گرفتن و دادن اطلاعات و هر نوع عقایدی، بدون توجه به چگونگی ارائه آن (آرایش) بطور زبانی یا نوشتاری یا چاپی و در شکل هنری یا به هر وسیله دیگری که خود انتخاب می‌کند، می‌باشد. ۳- اعمال حقوق ارائه شده در بند ۲ این ماده که همراه با وظائف ویژه و

مسئولیت‌ها می‌باشد، ممکن است که تابع محدودیت‌های معینی قرار گیرد. این (محدودیتها)، فقط باید بنا به ضرورت‌های ذیل و بوسیله قانون انجام گیرد: الف) برای احترام حقوق یا حیثیت دیگران ب) حفظ امنیت ملی یا نظم و سلامت و اخلاق عمومی».

۲- شور و مشاوره

انسان موجودی اجتماعی است که خواسته‌های او جز با همکاری و تبادل نظر فکری دیگران برآورده نمی‌شود. نوآوری‌های بزرگ، حاصل کمک و هم فکری انسان‌ها با یکدیگر است.

تصمیم گیری‌های اجتماعی در جنبه‌های گوناگون سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی زمانی دقیق تر و درست تر خواهد بود که افراد صاحب نظر در تنظیم آن بیشتر شرکت کنند و از نظر خواهی و تبادل اندیشه‌های گوناگون بهره گرفته شود. برخورد اندیشه‌ها به صورت صحیح و پیوسته، می‌تواند نارسایی‌های تصمیم گیری و اجرا را از بین ببرد و نتایج به دست آمده را هرچه کامل تر و دقیق تر کند (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۳، ۱۶۸).

در معنای ریشه «شور» و «مشاوره» مفهوم استخراج، اعانه و کمک وجود دارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ ق، ۲۷۷). علامه محمد تقی جعفری(ره) ماهیت شورا را این گونه تعریف می‌کند: «مشورت، عبارت است از اجتماع عده ای از مردم آگاه و مطلع از موضوع و کاملاً مورد وثوق برای به دست آوردن حقیقت درباره آن موضوع که برای مشورت مطرح شده است» (جعفری، ۱۳۷۸، ۱۷). برخی از فقهاء اسلام را اولین نظام قانونی دانسته اند که ترغیب به مشورت کرده است (منتظری، ۱۴۰۸ ق: ج: ۲: ۳۱).

دین مبین اسلام برای شور و مشورت اهمیت ویژه‌ای قائل است، قرآن کریم یکی از امتیازات جامعه اسلامی را حرکت و عمل بر پایه مشورت دانسته و بر آن تاکید کرده و پیامبر اکرم (ص) را که معصوم بوده و مستقیماً از منبع الهی وحی می‌گیرد، مکلف به مشورت کرده است: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَنِّئُهُمْ» (شوری: ۳۸) نیز بر مطلوب دلالت دارد و مشارکت مستقیم و یا غیر مستقیم مردم در اموری که به آنان مربوط است در اسلام پذیرفته شده است و نیز آیه «وَشَّاوِرُهُمْ فِي الْأُمْرِ فَإِذَا عَرَمْتُ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ و در کارها با آنان مشورت کن، پس آن گاه که تصمیم گرفتی با توکل به خداوند آن را انجام بده که خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد» (آل عمران: ۱۵۹)

این آیات با ترغیب به مشورت - به ویژه برای حاکم جامعه - شفافیت و آگاه سازی را از باب شرط لازم برای مشورت دادن ضروری می‌نمایند. زیرا مشورت دادن منوط به اطلاعات کافی مشاور پیرامون موضوع مشورت است.

آیه نخست در بردارنده امر به مشورت نبوده و به همین سبب، دال بر وجوب نیست. لذا بعضی از مفسرین از این آیه فضل مشورت را استفاده نموده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۵۱ و حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۵۸۴) و برخی از فقهاء، از آن رجحان را برداشت کرده اند (نائینی، ۱۴۲۴، ج ۸۴ و اراکی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۳۷۳). آیه بعدی به سبب امر به مشورت، ظاهر در وجوب مشورت است. با این حال، اگر مخاطب این آیه شریفه تنها شخص پیامبر ص باشد، کما این که شهید صدر از جمله مختصات پیامبر ص را وجوب مشورت دانسته است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۶: ۸۷). تعمیم آن به دیگر حاکمان اسلامی محتاج تنقیح مناط است و شاید به همین جهت، جمعی از محققین نوشته اند: چنانچه پیامبر مکلف به مشورت است، پس دیگر والیان و حاکمان اسلامی به طور قطع موظف به این کار هستند (طاهری و دیگران، ۱۳۹۸، ۸۶). اگر وجود ملاک و مناط این دستور در دیگر والیان احرار شود، امکان تنقیح مناط وجود دارد؛ در حالی که نمی توان با اطمینان گفت ملاک این دستورات چیست. آیا برای تصمیم گیری بهتر پیامبر در مسائل بوده است - که در این صورت در والیان غیر معصوم نیاز بیشتری احساس می شود و تنقیح مناط جاری است یا در راستای تألیف قلوب، یا به جهت پایه گذاری فرهنگ مشورت و یا دیگر وجوده قابل تصور بوده است و بر همین اساس، تنقیح مناط پذیرفتی نیست. اما اگر خطاب آیه را تنها مختص پیامبر (ص) ندانیم (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۲) لزوم مشورت والی در امور حکومتی، اقتضای مشاوره با عموم مردم را ندارد، بلکه مشاوره صحیح و معقول و منطقی، مشورتی است که با اشخاص دارای ویژگی های علمی - نفسانی همچون دانایی، خبرویت، تجربه، خیرخواهی، ایمان باشد.

از برخی اصحاب و اطرافیان آن حضرت نیز نقل شده است که هیچ کس را ندیدیدم که بیشتر از رسول اکرم ص با اصحاب مشورت کند (زمخشri، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۳۲).

تشکیل شورای نظامی و نظر خواهی در جنگ‌ها، بارزترین مواردی است که در این زمینه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. جنگ بدر (سبحانی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۴۹۲)، جنگ طائف (همان: ج ۳: ۳۶۰) نمونه‌های روشن این شیوه حکومتی پیامبر اکرم ص است

نکته مهم این است که حوزه مشورت با مردم و یا به تعییر دیگر قلمرو دخالت و نفوذ رای آنان در امور سیاسی و اجتماعی محدود به رعایت الزامات و احکام قطعی و ثابت شرعی است؛ اموری که تکلیف آن‌ها بنا بر حکم قطعی و تغییر ناپذیر خدا رoshn شده است، قابل تجدید نظر با آرای عمومی نیست (نائینی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۸۳)؛ بنابراین مشورت تنها طرز اجرای دستورات و نحوه پیاده کردن احکام الهی است (مکام شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۴۳). این نکته می‌تواند استثنایی بر اصل گردش آزاد اطلاعات باشد.

پس از دیدگاه اسلام و حقوق موضوعه استبداد رای ناپسند است و نمی‌توان دفاع از حکومت و حضور در صحنه را تکلیف مردم دانست ولی برای آنان حقی بر حکومت در نظر نگرفت، اگر مردم از آنچه در جامعه در حال وقوع است اطلاع نداشته باشند و اقدامات حاکمان از دیده‌ها پنهان باشد، مردم قادر به

ایفای نقشی معنا دار در امور اجتماعی نخواهد بود، لذا وجوب مشورت و مشارکت مردم در اداره امور مستلزم ارائه اطلاعات و آگاهی آنان از امور جامعه است.

۳- حق نظارت

«نظر» در لغت، به معنای مشاهده کردن، با دقت نگاه کردن، رسیدگی و تفکر کردن، داوری کردن، محاکمه کردن، قیاس کردن، فرمان دادن و نظارت کردن آمده است (معلوم، ۱۹۹۲، ۸۱۷).

نظارت در حقوق اساسی بررسی و ارزشیابی کارهای انجام شده یا در حین انجام و انطباق آنها با تصمیمات اتخاذ شده و همچنین قانون و مقررات در جهت جلوگیری از انحراف تعریف شده است (قاضی، ۱۳۷۵، ۲۵۲). در معنای عام و در اصطلاح حقوق عمومی نیز نظارت را چنین تعریف می‌کنند: کنترل و بررسی اقدامات یک مقام و نهاد حکومتی از سوی مقام و نهادی دیگر که غایت آن حصول اطمینان از باقی ماندن اقدامات یاد شده در حدود و ثغور قانونی است؛ بی‌آنکه مقام یا نهاد ناظر در اداره امور مداخله مستقیم داشته باشد (راسخ، ۱۳۸۸، ۲۱).

نظارت همانند شور و مشاوره یکی از حقوق شهروندی است که زمینه مشارکت در حوزه‌های مختلف اعم از سیاسی و اجتماعی را در پی دارد، باید دانست که نمی‌توان مشارکت مردم را به صورت محدود مد نظر قرار داد یعنی باید جهت داشتن یک نظام مردم سalar، به مردم حق مشارکت فراگیر و نظارت مستمر داده شود. مردم نه تنها باید حاکمان خود را انتخاب نمایند باید حق داشته باشند نسبت به عملکرد مدیران دسترسی داشته باشند و از آنها در خواست ارائه گزارش و اطلاعات لازم را بنمایند و مدیران هم با در نظر گرفتن مصالح و امنیت سیاسی و اجتماعی اطلاعات لازم را در اختیار مردم قرار دهند. در مقابل مردم هم وظیفه دارند که واقعیت‌ها را به صورت صادقانه به مسئولان گزارش دهند و آنها را در این زمینه در قالب خیر خواهی نصیحت نمایند.

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَلَئِنْ كُنْ مِنْكُمْ أَمَةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴) همچنین آیات امر به معروف و نهی از منکر را از آن جهت که شرط امر به معروف و نهی از منکر، آگاهبودن از وقوع منکر و ترک معروف است، دلیلی بر ملزم نمودن حاکمیت به شفاف سازی دانسته اند تا از این طریق مردم به این فریضه مهم خود نسبت به موضوعات مختلف، جامه عمل بپوشانند.

لکن واضح است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر تکلیفی را متوجه مکلفین نسبت به دانستن اصل منکر و معروف نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۶۶ - ۳۶۷) تا چه رسد که در صدد جستجوی مرتکبین منکر و تارکین واجبات باشند و از آن بعیدتر اینکه شخص سومی یا نهاد دیگری خود

را موظف به اطلاع رسانی درباره وقوع جرایم بداند تا بر عهده دیگران وظیفه نهی از منکر منجز گردد. به علاوه، بحث، در شفافیت اطلاعات دولت است و نه بازتاب اخبار مفاسد و تخلفات متصدیان.

پیامبر اکرم ^ص زمانی که معاذ بن جبل را به یمن می‌فرستاد، در نامه‌ای به او دستور داد: «ای معاذ ... در مورد هر مساله‌ای که فکر می‌کنی درباره آن از تو انتقاد خواهند کرد، پیشاپیش دلایل و توجیهات خود را برای مردم بازگو کن تا تو را معدور دارند» (شعبه‌الحرانی، ۲۴، ۱۳۶۳).

. پیامبر اکرم ^ص در این زمینه می‌فرمایند: «هر کس نسبت به امور مسلمانان بی توجه باشد، از آنان نیست و هر کس روز و شب کند در حالی که ناصح خدا، رسول، قرآن، امام و عموم مسلمانان نباشد از آنان نیست» (محمدی‌ری شهری، ۵۴، ۱۳۶۳).

یکی از رهنمودهای پیامبر ^ص در این زمینه این است که مسئولان با سعه صدر، گوش شنوایی برای درد دل‌های مردم داشته باشند. این به معنای درستی همه حرف‌ها، گزارش‌ها و نقدهای مردم نیست، اما روش خوبی برای ارزیابی صحیح اوضاع و اصلاح ناسامانی‌ها است. پیامبر ^ص خود چنان به این شیوه پابند بود که گروهی از کور باطن‌های منافق آن را عیب پنداشت و بر ایشان خرده می‌گرفتند که او خوش باور و دهن بین است و هر کس هرچه بگوید باور می‌کند.

عبدالله بن مسعود می‌گوید: مردی به حضور پیامبر اکرم ^ص رسید ولی از عظمت ایشان تحت تاثیر قرار گرفت و نتوانست سخن بگوید. رسول خدا^ص با مهربانی به او فرمود: «راحت باش. من که پادشاه نیستم. من فرزند زنی هستم که گوشت مانده خشک شده می‌خورد» (حکیمی، ۴۷، ۱۳۶۰).

حضرت علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «اگر خواص کار نادرستی را پنهانی انجام دهند، خداوند عame را به دلیل کار نادرست آنان عذاب نمی‌کند، اما اگر آن منکر علني انجام شد و مردم به رغم آگاهی، سکوت کرده و از آن جلوگیری نکردن، هر دو گروه سزاوار مجازات الهی هستند»، آن حضرت به این گفتار از رسول خدا^ص استناد فرموده که می‌فرمایند: «گناه پنهانی تنها به کننده اش زیان می‌رساند، اما اگر اشکار شد و برآن نشوریدند، به همگان ضرر خواهد رساند» (جبعی عاملی، ۱۳۶۷، ق، ۴۰۷).

براساس چنین مبانی است که می‌توان اعلام داشت که نقد و اعتراض علني به وضعیت نامطلوب شرایط اجتماعی و سیاسی، در هیچ نظام سیاسی به اندازه اسلام وجود ندارد چنان که استناد مطهری ^ه در این باره می‌فرمایند: «از جمله خصوصیات اسلام این است که، به پیروانش حسن پرخاشگری و مبارزه و طرد و نفی وضع نامطلوب را می‌دهد. جهاد، امر به معروف و نهی از منکر یعنی چه؟ یعنی اگر وضع حاکم نامطلوب و غیر انسانی بود، تو نباید تسلیم بشوی و تمکین بکنی، تو باید حداکثر کوشش خودت را برای طرد و نفی این وضع و برقراری وضع مطلوب و ایده آآل‌ها به کار ببری (مطهری، بی‌تا، ۵۵).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل هشتم آورده است: «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر وظیفه ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت ».»

۴ - حق آگاهی

حق آگاهی در مفهوم مضيق آن، آزادی در جستجوی اطلاعات می‌باشد و در مفهوم موسوع آن حق دسترسی به اطلاعات یا حق دریافت اطلاعات است. حق آگاهی برای هر شخص حقیقی و حقوقی قابل اعمال است. کسب اطلاعات شرط لازم برای ایفا نقش اساسی بوسیله مردم است که از طریق مشارکت در تصمیم گیری مخصوصاً با حق تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی آنان رابطه مستقیم دارد (حبیبی، ۱۳۸۲، ۶۷).

در پیرامون این مطلب شهروندان باید حق دسترسی به صادقانه ترین اخبار و اطلاعات داخلی و خارجی را داشته و آزادی مطبوعات، چاپ و نشر و ایجاد موسسات انتشاراتی جزء لاینگ اینگونه آزادی‌ها است. شاید این مفهوم فقهی در اینجا به کار آید که اذن در شیء اذن در وسائل و مقدمات آن نیز می‌باشد (همان: ۹۲).

حق دانستن این مفروضه مهم را در خود دارد که آدمیان اساساً موجوداتی خردورز، دارای قوه داوری و قادر به تشخیص صلاح خوبیش هستند و از همین رو حق دارند از چند و چون تصمیماتی که با سرنوشت آنان ارتباط دارد آگاه شوند. بر این اساس، هرگونه رفتار قیم ماینه و مخفی کارانه نافی این اصل بنیادین است (سعیدی، ۱۳۸۱، ۸۷).

براساس آموزه‌های دین اسلام مردم بعنوان محترمان حاکمیت، حق دارند که از رویدادها آگاه باشند، مگر اطلاعات امنیتی که بنا به ضرورت باید مخفی بماند.

یکی از مستندات فقهی در این زمینه روایتی است که براساس آن حضرت علی (ع) در نامه ای خطاب به فرماندهان نظامی می‌نویسد: «آگاه باشید که شما بر من این حق را دارید که هیچ رازی را از شما پنهان ننمایم و کاری را جز احکام شرع، بدون مشورت با شما انجام ندهم؛ (نهج البلاغه: نامه ۹۰)

در ارتباط با مقوله دادرسی نقل شده که حضرت علی (ع) در مسجد کوفه به قضاوت میان مردم می‌پرداختند (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲: ۵۹۲). در باب مساله بیت المال نیز حضور مردم، هنگام تقسیم نقل شده است (فضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۳۳۱).

حضرت علی (ع) نه تنها این حق را به رسمیت می‌شناخت، بلکه مردم را نیز به استفاده از آن تشویق می‌کرد. این جمله معروف حضرت علی (ع) که «از من بپرسید پیش از آن که مرا نیابید «

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۱۱۷)؛ چون به صورت مطلق بیان شده بیان کننده سؤال از امام در حوزه‌های مختلف از جمله امور علمی، معنوی و هم چنین حوادث سیاسی و اجتماعی می‌تواند باشد.

امام رضا (ع) در مورد دلایل وجوب نماز جمعه می‌فرماید: « جموعه روز حضور همگانی است و به همین دلیل خواسته اند تا امام ... مردم را به مصلحت دین و دنیای خود آگاه کند و آنان را از حوادث و امور مهمی که منافع و مشکلاتی در پی دارد با خبر سازد » (حکیمی، ۱۳۶۰، ۴۲۲).

می‌توان حق آزادی اطلاعات را وسیله و مقدمه ای بر حق آگاهی عمومی دانست . رشد فکری در هر حکومت مردمی یکی از ضروریات به حساب می‌آید .

این مبحث در بند دوم اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تاکید قرار گرفته و « بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسائل دیگر » را از وظایف دولت می‌داند .

در اصل ۶۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به حق آگاهی مردم اشاره شده و در آن آمده است: « مذاکرات مجلس شورای اسلامی باید علنی باشد و گزارش کامل آن از طریق روزنامه رسمی برای اطلاع عموم منتشر شود ... ».

اصل ۱۶۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ضمن اذاعان به شفاقت و علنی بودن محاکمات جهت تنویر افکار عمومی، استثنایی نیز به دنبال آن آورده است و بیان می‌دارد: « محاکمات علنی انجام می‌شود و حضور افراد بلا مانع است مگر اینکه به تشخیص دادگاه علنی بودن آن منافی عفت عمومی و یا نظم عمومی باشد یا در دعاوی خصوصی طرفین دعوی تقاضا کنند که محاکمه علنی نباشد ».

آموزش هم می‌تواند از ارتباط تنگاتنگی با آزادی اطلاعات و حق آگاهی عمومی برخوردار باشد که در اسناد مهم بین المللی حقوق بشر، حق آموزش مورد توجه قرار گرفته و قانون اساسی نیز این مهم را در بند دوم اصل سوم و اصل سی ام مطرح کرده است .

در همین راستا ماده ۵ قانون خط مشی کلی و اصول برنامه‌های صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۱ یکی از اصول کلی حاکم بر برنامه‌های صدا و سیما را کمک به گسترش آگاهی و رشد جامعه در زمینه‌های گوناگون به عنوان یک دانشگاه عمومی بر می‌شمارد .

در ماده ۵ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹ نیز آمده است: « کسب و انتشار اخبار داخلی و خارجی که به منظور افزایش آگاهی عمومی و حفظ مصالح جامعه باشد، با رعایت این قانون حق قانونی مطبوعات است ».



موارد ۱۶ تا ۱۹ همین قانون بر انعکاس اخبار صحیح از سراسر دنیا به شرط عدم مباینت با اسرار نظامی، تهمت به افراد، گروه‌ها و نهادها، اصول اخلاقی و غیره تاکید دارد.

ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مذبور شامل آن است که از داشتن عقیده خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در آخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد».

ضمن تاکید بر حق آگاهی مردم، باید دانست که بر این اصل استثنائاتی وجود دارد که در قوانین و استناد بین المللی نیز به اشاره شده است. ماده ۱۱ توصیه نامه اصول ژوهانسبورگ ضمن قبول حق کسب اطلاعات بیان می‌دارد: «هر کس حق کسب اطلاعات از مقامات دولتی را دارد؛ از جمله اطلاعات در ارتباط با امنیت ملی. هیچ محدودیتی بر این حق را نمی‌توان بر پایه امنیت ملی تحمیل کرد؛ مگر آنکه حکومت بتواند اثبات کند که محدودیت را قانون تجویز کرده است و اعمال آن برای این که جامعه دموکراتیک بتواند از مصلحت مشروعیت امنیت ملی دفاع کند؛ ضروری است».

۵ – امانی بودن اطلاعات

بعد از این که حق آگاهی و نظارت مردم براساس آموزه‌های اسلامی و حقوق موضوعه بررسی شد، حال این سؤوال پیش می‌آید که این حقوق برچه مبانی استوار است و چرا مردم می‌توانند انتقاد و اعتراضات را آزادانه بیان نمایند و از جریان امور اجتماعی و سیاسی آگاهی داشته باشند. پاسخ به این پرسش، منوط به آن است که مشخص شود دستگاه حاکمیت با چه دیدی به توده مردم می‌نگرد؟ آیا مردم را برد و مملوک خود می‌داند؟ و یا این که آنها را صاحب حق، و خود را امین و وکیل مردم می‌داند؟

مرحوم نائینی (ره) حکومت را برو نوع تقسیم کرده است: تملیکیه و ولایتیه.

الف: حکومت تملیکیه همان حکومت دیکتاتوری است که در آن، حاکم مردمان و دارایی‌های کشور را در حکم برد و ثروت شخصی خود می‌داند.

ب: حکومت ولایتیه که براساس قهر و سلطه و اراده شخصی استوار نیست، بلکه بر اقامه وظایف و مصالح عمومی مربوط به نظم و حفظ کشور مبنی است و اعمال حاکمیت نیز محدود و محدود به همان وظایف و مصالح است (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۳، ۲۶۰).

ایشان حکومت ولایتیه را قبول داشته و در این خصوص می‌فرماید: «رجوع حقیقت سلطنت اسلامیه، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیتی برای شخص متصدی ... از اظهار ضروریات دین اسلام و بلکه تمام شرایع و ادیان است» (نائینی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۷۱). این امانتی بودن از دو جهت است، از یک سو امانت الهی است؛ زیرا که حاکم و رئیس

دولت اسلامی خلیفه خدا و جانشین پیامبر^ص است و او وارث این امانت می‌باشد . و از سوی دیگر حکومت بر مردم و دیعه و امانت مردم در دست زمامداران است. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۸).

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْتُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸)، خداوند شما را فرمان می‌دهد که امانت را به اهله بازگردانید و عدالت را درباره مردم به پا دارید. این آیه دستوری آشکار به ادائی امانت به صاحبانش است و همانگونه که بسیاری از سرمایه‌های در اختیار حاکمیت، جنبه مالکیت عمومی دارد . حاکمیت باید در نگهداری و ادائی آن به صاحبانش مراجعات امانتداری را نماید، کما اینکه امیرالمؤمنین (ع) خطاب به مأموران جماعت‌واری خراج فرمودند: «إِنَّمَا خَرَاجَ الرَّعَيَةِ وَوَكْلَاءِ الْأَمَةِ» (نهج البلاغه: نامه ۵۱). و از آنجا که حقوق متعلق به این ثروت‌های عمومی در تملک صاحبان آن است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۵ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۳۶) و از جمله حقوق طبیعی تابع هر مالی، حق آگاهی مالکان از نحوه مصرف آن توسط امانت داران و وکلا است - که از آن به «تعلق مالکیت اطلاعات به مردم» یاد می‌شود - حاکمیت باید اطلاعات مرتبط با این سرمایه‌ها را در اختیار عموم مردم بگذارد .

حضرت علی (ع) در نامه معروفش به کارگزاران آذربایجان این مساله را مد نظر داشته و هشدار می‌دهد که: «مبدأ بپنداش جکومتی به تو سپرده شده است، طعمه و شکاری است که به چنگ آورده ای؛ خیر، امانتی است که بر گردنت نهاده شده و تو تحت نظرارت مقام بالاتر هستی و نمی‌توانی به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی» (نهج البلاغه: نامه ۵).

با توجه به نصوص مذکور، روشن می‌شود که همه تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات حکومت به صورت امانی از سوی مردم و برای حفظ مصالح آنان می‌باشد، نتیجه چنین اقداماتی آن است که حکومت در راستای عهده داری این امانت مردم را از جریان امور آگاه سازد و در صورت مطالبه مردم که همان صاحبان امانت هستند باید زمینه‌های تحصیل اطلاعات را برای آنان فراهم سازد.

۶- نهی از کتمان علم

«کتمان» در مقابل آشکار کردن است که عبارتست از پنهان ساختن آنچه در باطن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۲۴).

از اصولی که لزوم آزادی بیان را تثبیت می‌کند حرمت کتمان علم و لزوم بیان حقائق برای مردم است. قرآن کریم در آیات متعددی این امر را مورد نکوهش قرار داده و دیگران را از آن نهی کرده است.

خداؤند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أُنزَلَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ الْتَّاغِيُونَ» (بقره: ۱۵۹)؛ نکوهش و سرزنشی که



به سبب پنهان داشتن آنچه خدا از کتاب آسمانی نازل کرده است، مقصود از آن در وهله اول اهل کتاب است. لیکن مدلول نص عام، شامل اهالی همه ملت‌هایی می‌گردد که حقی را که می‌دانند پنهان می‌دارند و با چنین کتمانی بهای کمی را به چنگ می‌آورند. این بهای کم ممکن است نفع شخصی باشد که بدان عشق می‌ورزند و برای رسیدن به آن، حق را پنهان می‌دارند، یا این بهای کم شاید همه دنیا باشد، که با آن چه از خوشنودی خدا و پاداش آخرت که از دستشان بدر می‌رود، مقایسه گردد، بهای کم و چیز بس ناجیز است (سید قطب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۳۰ - ۴۲۹).

از آنجا که تکامل یک جامعه در گرو دانایی افراد آن می‌باشد خداوند نیز از دانشمندان جامعه تعقید گرفته است که حقایق را از مردم پوشیده ندارند. «**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيقَاتَ الظِّنَّينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لِتَبَيَّنَنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُنُمُونَةَ فَنَبَذُوهُ وَرَأَهُ طَهُورُهُمْ وَأَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ**» (آل عمران: ۱۸۷) توجه به ماده «تبیین» در آیه فوق، نشان می‌دهد که منظور تنها تلاوت و یا نشر کتب آسمانی نیست، بلکه منظور این است که حقایق آنها را آشکار در اختیار مردم بگذارند تا به روشنی همه توده‌ها از آن آگاه گردند و آنها که در تبیین آیات کوتاهی کنند، مشمول همان سرنوشتی هستند که خداوند در این آیه و مانند آن برای علمای یهود بیان کرده است، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۳۷) این خود دلیل مهمی برای اهمیت این مطلب می‌باشد.

خداوند در موارد متعدد از کسانی که از روی هوس یا ترس و طمع به کتمان حق و خود سانسوری روی می‌آورند نکوهش کرده و خواستار تبیین حقایق شده است. «**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**» (آل عمران: ۲۱)؛ چرا حق را با باطل پوشانده و آگاهانه به کتمان حق روی می‌آورید.» هم چنین کسانی را که از ادای شهادت سرباز زده و به اختفای حقایق می‌پردازند ظالم ترین مردم معرفی نموده است: «**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ يُغَافِلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ**». (قره: ۱۴۰).

آیه دیگری که از کتمان حق نهی می‌کند، آیه ۴۲ سوره مبارکه بقره است که می‌فرماید: «**وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**»

خداوند، کتمان و احتکار دانش را بسیار ناپسند می‌داند و برای محترک دانش، عذاب بسیاری در نظر گرفته است. رسول اکرم ﷺ می‌فرمایند: «هر مردی که خداوند به او دانشی دهد و او آن را با این که می‌داند مخفی نگه دارد در روز قیامت در حالی که لگامی از آتش بر او زده شده است، خداوند عز و جل را دیدار کند» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ۳۷۷).

لذا اصل اولی بر لزوم بیان هر دانشی در زمینه معارف و حقایق دینی است که موجب شناخت درست دین و سبب پیشگیری از انحراف در دین است. در نتیجه آیات فوق شفافیت را به

صورت مطلق نتیجه نمی دهنده و تنها شفاف سازی آن دسته از تصمیمات، قوانین، معاهدات، قضاوتها و ... حاکمیت را ضروری می نمایند که مرتبط با شناخت راه حق و یا موجبات انحراف در دین و احکام دینی است (خردمند، ۱۳۹۸، ۶۶)

با تدبیر در نصوص مذکور می توان بیان داشت که هر صاحب علمی که از ارائه علم و اطلاعات خویش که متناسب حقی است نسبت به دیگران خودداری ورزد، مرتکب عمل منهی عنه شده است و این منهی از کتمان علم دارای حکم عامی است که مشمول حکومت نیز می شود که براساس آن مکلف به ارائه اطلاعات به شهروندان می باشد . براین اساس اصل اولی در زمینه تبیین و شناخت درست دین که سبب پیشگیری از انحراف در دین می شود بیان هر دانشی در زمینه معارف و حقایق دینی است و این خود زمینه اعتماد سازی بین مردم و متولیان امر خواهد شد .

۷ - شفافیت

شفافیت، مفهوم وسیعی است که در بخش های مختلفی اعمال می گردد، در علم سیاست، شفافیت، به معنای این است که با اطلاعاتی که دولت در اختیار شهروندان قرار می دهد، به آنها امکان می دهد تا از آن چه دولت ها انجام می دهند، آگاه شوند (یزدانی، ۱۳۸۸، ۵۰) .

از پیش فرض های نظام مردم سالار، وجود اجتماعی است که در آن انسجام وجود دارد . رشد و دوام هر اجتماع دموکراتیک بستگی بسیار به روح وحدت و احساس مشترک اعضای آن دارد . هرچه شدت عمق و آگاهی در اجتماع کمتر شود، دموکراسی در آن اجتماع از اطمینان کمتری برخوردار خواهد بود (ضمیری، ۱۳۸۹، ۱۹۵) .

انسجام اجتماعی شکلی از ارتباط است که در آن گروهی از مردم توانایی و مهارت تشریک مساعی را نشان می دهند ؛ به گونه ای که فضا برای تغییر به وجود می آورد . لازمه تشریک مساعی و مشارکت، داشتن زبان مشترک و تفسیر مشترک از مفاهیم کلیدی است ؛ به نحوی که بیانگر این مساله است که فرایند مشارکت و ایجاد و بقای انسجام اجتماعی نمی تواند جز در یک فضای شفاف شکل بگیرد . برای مؤثر بودن مشارکت و شفاف بودن فضا نیاز به داشتن آگاهی و اطلاعات است تا مردم آگاهانه در فرایند تصمیم گیری مشارکت نمایند (همان) .

شفافیت، به عنوان یکی از عناصر حکمرانی خوب، از آن رو اهمیت دارد که جلب اعتماد عمومی به نظام حاکم، بدون وجود آن امکان پذیر نیست. در واقع، وجود شفافیت شرط لازم برای کسب اعتماد عمومی نسبت به دستگاه حاکم و شیوه اداره کشور است .

در همین ارتباط، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متعدد طی قطعنامه‌ای ویژگی‌های اساسی حکمرانی خوب را شفافیت، مسئولیت، پاسخگویی، مشارکت، حاکمیت قانون، و انعطاف پذیری می‌داند (زارعی، ۱۳۸۳، ۱۶۲).

شفافیت و شفافیت گرایی، از مقوله‌های مورد تأکید و توجه در آموزه‌های دینی است و مفهوم «احتجاب» مورد نکوهش قرار گرفته است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ۵۰۱).

شفافیت، به عنوان یک ابزار قصد دارد روابط میان مقامات عمومی و عامه را توسعه دهد تا میان اطلاعات ایجاد شده توسط دولت و آنچه در اختیار شهروندان است توازنی قوی برقرار نماید، تا این امر زمینه‌های برای تحقق دموکراسی و مشارکت مردم در اداره امور کشور باشد. زیرا اطلاعات یکی از حیاتی ترین مسائل برای بقای دموکراسی است. اگر مردم از آنچه در جامعه در حال وقوع است، اطلاع نداشته باشند و اقدامات حاکمان از دیده‌ها پنهان باشد، مردم قادر به ایفاده نقشی معنادار در امور اجتماعی نخواهند بود. (زندیه و سalar سروی، ۱۳۹۲، ۱۲۲).

در همین ارتباط حضرت علی(ع) در نامه خود به مالک اشتر چنین می‌فرمایند: «پنهان بودن از شهروندان طولانی نگردد، چرا که پنهان بودن زمامداران از شهروندان، شاخه‌ای از کم اطلاعی و تنگخویی است، و پنهان شدن شهروندان، زمامداران را از دانستن آنچه از آنان پوشیده است، باز می‌دارد. بس کار بزرگ نزد آنان خرد به شمار آید و کار خرد، بزرگ نماید؛ زیبا زشت شود و زشت زیبا شود» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ۴۷۳).

شفافیت در کارها هم چنین می‌تواند هرگونه سوءظن نسبت به فرد را برطرف کند و این موضوع در مورد رهبران و دستگاه حاکمیتی ارزش بالایی دارد.

بر این اساس حضرت علی(ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:: (اگر مردمان بر تو گمان ستم برنده، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار و با این کار ایشان را از بدگمانی بیرون آر، که بدین رفتار، خود را به تربیت اخلاقی خوی داده باشی و با مردمان مدارا کرده و با عذری که می‌آوری، بدانچه خواهی، می‌رسی و آنان را به راه حق درمی‌آوری (نهج البلاغه، نامه ۵۳)).

هر جا صراحة و شفافیت پس زده شود و قراردادها، پیمانها، روابط و مناسبات در پس پرده قرار گیرد و اجازه ورود به روشنایی و نور در این عرصه‌ها داده نشود، خلاف، خیانت میدان رشد می‌یابد؛ اما در فضای صراحة و شفافیت، این امور به حداقل می‌رسد. در عرصه صراحة و شفافیت است که سیاست و حکومت به درستی نقد می‌شود، اصلاحات معنا می‌یابد و رشددها حقیقی می‌شود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱، ۱۲۶).

رهبریت پیامبر اکرم ﷺ سرشار نیز از شفافیت در کارها بوده است . نقل شده که پیامبر ﷺ در زمان ترک مکه و قصد عزیمت به طرف قبیله هوازن، اداره امور شهر را به « عتاب بن اسد » سپرند و چون پیامبر ﷺ احتمال نگرانی و بروز انتقاداتی را می دادند، اطلاع رسانی می کنند و فضایل ایشان را برمی شمارند و تاکید می کنند که مبادا کسی بخاطر سن کم او با او مخالفت کند؛ زیرا که شایستگی افراد وابسته به سن آنان نیست، این گونه پیامبر اکرم ﷺ حدس و گمان ها و انتقادات بعد از خود را جواب می دهند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۱۲۳).

در مواردی نیز برای این که مبادا زندگی خصوصی ایشان موجبات بدگمانی را فراهم آورد اطلاع رسانی می کرد . نقل شده که یکی از اصحاب، پیامبر اکرم ﷺ را در حالی که در کنار درب منزلی همراه با زنی ایستاده بود، مشاهده می کند و آن صحابی پس از سلام، از کنار آنها عبور می کند، پیامبر اکرم ﷺ آن صحابی را فرا می خواند و می فرماید: « این زن، همسر من است .

صحابی عرض کرد یا رسول الله، مگر می شود به شما سوء ظلن داشت؟ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: همان شیطان مانند خون در تن آدمی جریان دارد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۳۸۰). بر این اساس است که فقهاء بیان داشته اند که اگر رفتار شخصی، هرچند موجه، ظاهرا برخلاف گفتار او باشد، در صورتی که بیم آن برود که آن رفتار شک و شبیه دیگران را برانگیزد، لازم است در مورد آن وجه مشروع را توضیح دهد تا مبادا دیگران را دچار وسوسه شیطانی بنماید (جبی عاملی، ۱۴۰۹، ق: ۱۸۵) .

اصل ۱۴۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر این موضوع اشعار دارد که: « دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضاییه رسیدگی می شود که خلاف حق افزایش نیافته باشد ». این موضوع در کنوانسیون مبارزه با فساد آمده، بارها از کشورهای عضو می خواهد که شفافیت عمومی را به طور کلی (بند ۱ ماده ۵) و همچنین باز بودن مسائل مربوط به کارگزاران عمومی و نحوه تامین مالی نامزدهای انتخاباتی (بند ۳ ماده ۷) و شفافیت تامینات و بودجه های عمومی را تضمین می کند.

کنوانسیون مذکور در بند الف ماده ۱۰، کشورهای عضو را به تضمین شفاقیت دولتی فرا می خواند و بیان می دارد: « هر کدام از کشورهای عضو، لازم است در تشکیلات دولتی خود تدبیری را که برای تقویت شفافیت ممکن است ضرورت داشته باشد، انجام دهند؛ نظیر اتخاذ مراحل یا مقرراتی که به صورت متناسب و با ملاحظه حفاظت از حق خلوت و داده های شخصی به اعضای جامعه، اجازه تحصیل اطلاعات پیرامون تشکیلات، عملکرد و فرآیندهای تصمیم گیری پیرامون اداره عمومی کشور و تصمیمات و اقدامات قانونی ای که به جامعه، ارتباط دارد را فراهم سازد ».



امروزه گردش آزاد اطلاعات و حق دسترسی شهروندان به اطلاعات لازم از حقوق بنيادین شهروندی و پایه‌های اساسی مردم سalarی به شمار می‌آید، که در نظام‌های حقوقی مختلف جامعه جهانی به آن توجه شده است. جستجو و بررسی در منابع معتبر فقهی، نشان دهنده این مطلب است که اسلام به عنوان تامین حقوق و آزادی‌های انسان، نیز به این امر اشعار دارد و این امر از نکوهش و مذمت کتمان علم بر اساس آیات قرآن کریم، اجازه اظهار نظر حتی به مخالفین و نصیحت به ائمه مسلمین، تشکیل شورای نظامی و نظر خواهی در جنگ‌ها از سوی پیامبر (ص)، نامه حضرت علی(ع) به فرماندهان در خصوص مخالفت با پنهان کاری مگر در موارد خاص امنیتی و جنگی و ... نمایان است.

در نظام حقوقی ایران نیز، اصول مختلف قانون اساسی از جمله؛ اصل سوم، با اشاره به تکلیف دولت جهت تحقق مشارکت مردم در عرصه‌های مختلف، اصل ششم که اشاره به اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی‌دارد، اصل هشتم، نظارت مردم بر دولت در قالب امر به معروف و نهی از منکر، به طور ضمنی بر ضرورت آزادی اطلاعات تاکید دارند و دیگر منابع حقوقی مربوط به حقوق شهروندی مصوب نیز، هرکدام به صورتی به گردش آزاد اطلاعات اشاره دارند که مهمترین آنها «قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات» مصوب ۱۳۸۸ است.

استناد معتبر بین المللی حقوق بشری، از جمله اجازه اظهار نظر به هرکس در ماده ۲۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر و ماده ۱۹ کنوانسیون حقوق بین المللی مدنی و سیاسی، حق کسب اطلاعات در ماده ۱۱ توصیه نامه اصول ژوهانسبورگ و دیگر استناد به طور ضمنی به این امر اشعار دارند.

حال با بررسی و تتبیع در منابع معتبر فقهی حقوقی می‌توان به اصول و مبانی حاکم بر گردش آزاد اطلاعات اشاره کرد که عبارتند از: آزادی بیان، شور و مشاوره، حق نظارت، حق آگاهی، امنی بودن اطلاعات، نهی از کتمان علم و شفافیت. هدف از بیان این اصول هفت گانه، در واقع ایجاد تطابق و تأمل بیشتر مبانی گردش آزاد اطلاعات از نظر اسلام با قوانین موجود در حقوق موضوعه و مسائل مستحدثه مطروحه در جهان امروز بوده است.

- قرآن کریم -
- نهج البلاغه -
- الف) فارسی -
- ایزدی، سید سجاد، «مبانی آزادی و الزامات آن در عرصه سیاسی»، مجله مطالعات انقلاب اسلامی، سال دهم، ش ۱۳۹۲، ۳۲.
- جعفری، محمد تقی، شورا و مشورت، گردآوری: محمد رضا جوادی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- حبیبی، محمد حسن، «بررسی حق آکاهی مردم بنویان یک حق اساسی»، مجله حقوق اساسی، سال اول، ش ۱۳۸۲، ۱.
- خردمند، محسن، «جایگاه فقهی شفاقت اطلاعات حکومت اسلامی»، نشریه حکومت اسلامی، ش ۱۳۹۸، ۹۲.
- دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۸، بنیاد دائرة المعارف اسلامی تهران، ۱۳۸۳.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، تفسیر موضوعی نهج البلاغه، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۱.
- راسخ، محمد، نظرات و تأمل در نظام حقوق اساسی، تهران، انتشارات درک، ۱۳۸۸.
- زارعی، محمد حسن، «حکمرانی خوب حاکمیت و حکومت در ایران»، نشریه مجلات تحقیقی حقوقی، ش ۱۳۸۳.
- زندیه و سالار سروی؛ حسن، سفیر شفاقت انسانی، و حق دسترسی آزاد اطلاعات، فصلنامه گنجینه استاد، بهار ۱۳۹۲.
- سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۴، نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۳.
- سعیدی، پدرام، رحمانی زاده دهکردی، حمیدرضا؛ شفاقت سازی و پاسخگویی در نهادهای رسمی نشریه مجلس و راهبرد، ش ۱۳۸۱، ۳۶.
- سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، تفسیر فی الظلال القرآن، ج ۱، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۸.
- ضمیری، عبدالحسین و حامد نصیری، رضا، «حکمرانی مطلوب و نقش شفاقت در تحقیق آن»، مجله پژوهشنامه علوم اجتماعی، ش ۱۳۸۹، ۵۲.
- عسکری، پوریا و کیل، امیر ساعد، نسل سوم حقوق بشر (حقوق همبستگی)، تهران، مجتمع علمی فرهنگی مجد، ۱۳۸۳.
- قاسمی و دیگران، زهرا، «بررسی و تبیین اهمیت و جایگاه شورا در نظام سیاسی اسلام»، مجله راهبرد توسعه، ش ۱۳۹۳، ۳۷.
- قاضی، ابوالفضل، گفتارهایی در حقوق عمومی، تهران، نشر دادگستری، ۱۳۷۵.
- قرضاوی، یوسف، فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمان، تهران، نشر احسان، ۱۳۹۰.
- طاهری، محسن و ارسلان، محمدمجود، «بررسی تطبیقی مبانی اصل شفاقت از دیدگاه اسلام و نظریه حکمرانی خوب»، حقوق اسلام و غرب، ش ۱۳۹۵، ۳.
- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶.
- مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، تهران، دارالكتب الاسلامی، ۱۳۷۴.
- ناعمه، حسن، «شفاقت و مبارزة با فساد در افقاد قراردادهای اداری ایران»، نشریه مجلات تحقیقی حقوقی، ویژه نامه ش ۶، ۱۳۹۰.
- هاشمی، محمد (۱۳۸۴)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، میزان، ۱۳۸۴.
- ب) عربی -
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- ابراهیمی، زنور، هرمز، «بررسی شفاقت در تحقیق حکمرانی مطلوب»، مجله حقوق عمومی، ش ۱۳۸۸، ۵.
- این ابی الحدید، ابوحامد، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیمی، قم، مکتبه آیة الله المعرشی التجفی، ۱۴۰۴.
- اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط: سید محمد گیلانی، بیروت، دارالعرفة، ۱۴۱۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحكم و درالکلم، ج ۲، تصحیح سید مهدی رجایی، قم، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۴۱۰.
- جیعی عاملی، شهید ثانی، زین الدین علی، منیة المرید فی ادب المفید و المسنفید، تصحیح رضا مختاری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹.
- حکیمی، محمدرضا، الحیاء، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
- حوزیزی، عدنی، تفسیر نور النقلین، قم، اسلامعلیان، ۱۴۱۵.
- شعبه الحرانی، ابو محمد حسن، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
- الزمخشی، جارالله محمود بن عمر بن محمد، تفسیر الكشاف، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۵.



- فصلنامه علمی فقه و حقوق نوین، سال دوم، شماره ٧، پاییز ١٤٠٠، صفحه ١٢٦-١٠٧ .
- صدر، سید محمد، ما وراء الفقه، بیروت، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع . ١٤٢٠
- طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن ، امامي، قم، دارالثقافه، بي تا .
- الفاضل الهندي، بهاء الدين محمد بن الحسن، كشف اللثام، قم، موسسه النشر الاسلامي . ١٤١٦
- كلبي، محمد بن يعقوب (١٣٦٧ ق)، الكافي، قم، دارالكتاب الاسلاميه، ١٣٦٧ ق .
- مجسبي، محمد باقر ، بحار الانوار، ج ١٠، تصحیح حسن حسني بيرحدنی، بیروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٣ .
- محمدی ری شهری، محمد ، میزان الحكمه، ج ١٠، قم، انتشارات جامعه مدرسین قم . ١٣٧٩.
- معلوم، لويس، المتجدد للله، بیروت، دار المشرق، ١٩٩٢ .
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ١٠، تهران، بیگانه ترجمه و نشر کتاب . ١٣٦٠ .
- مکارم شرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امام المؤمنین . ١٤١٥
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه، قم، المركز العالی للدراسات الاسلامیه . ١٤٠٨
- نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم . ١٤٢٤
- نجفی، محمد حسین، جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احياء التراث العربي . ١٤٠٤ .

کارکرد صلح و امنیت بین المللی در سایه عوامل تهدیدآفرین در عرصه نظام جهانی

دکتر سید داود آقابی

استاد گروه حقوق بین الملل، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه تهران، تهران، ایران

✉ sdaghaei@ut.ac.ir

اصغر رحیم زاده

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد حقوق بین الملل، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، تبریز، ایران

✉ asgharrahimzadeh1400@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۳.۱۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۶.۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۱۵



چکیده

برای مدت های مديدة تصور می شد که فقط جنگ است که موجب تهدید صلح و امنیت بین المللی می شود اما بعد ها ثابت شد صلح و امنیت بین المللی می تواند در مناقشات کشورها، تکثیر سلاح های کشتار جنگی، تغییرات جهانی آب و هوا و رویارویی کشورها برای تصاحب منابع آبی در کنار رشد جمعیت جهان و افزایش فقر بیکاری به ویژه رشد تروریسم می تواند از تهدیدات جدید صلح و امنیت بین المللی قلمداد شود. به عبارت دیگر معضل فقر و تروریسم به اندازه خود جنگ ها زیان آور و وحشتناک است اگر کشورها بخواهند صلح و امنیت را همیشه داشته باشند باید مراقب موارد فوق باشند تا ضربت امنیت بین المللی کاهش نیابد بنابراین در این تحقیق تلاش داریم ثابت کیم که هر موضوع انسانی که با سوء تفاهem کشورها مواجه شود می تواند منجر به اختلاف و تعارض و حتی جنگ شود و فرضیه تحقیق بر این اساس استوار است، که مصادیق تهدید علیه صلح به طرق مختلف در حال افزایش است و جامعه بین المللی باید در اندیشه تهدید راه حل هایی برای افزایش صبر و تحمل کشورها از طریق گفتگو و دیپلماسی باشد. در تحقیق حاضر به بررسی تحول در مفهوم تهدید علیه صلح و امنیت بین المللی در دهکده جهانی می پردازیم و روش تحقیق به صورت استفاده از متداول‌تری حقوق بین الملل بصورت توصیفی - تحلیلی در بین مطالب و استنتاج راه حل های جدید می باشد.

وازگان کلیدی: صلح امنیت و بین الملل، سازمان ملل متحد، جنگ، هزاره سوم، تهدیدات.

Abstract

For a long time it was thought that it was only war that threatened international peace and security, but later it was proved that international peace and security can be used in countries' conflicts, proliferation of weapons of war, global climate change and confrontation. Countries for the acquisition of water resources along with the growth of world population and increasing poverty, unemployment, especially the growth of terrorism can be considered as new threats to international peace and security. In other words, the problem of poverty and terrorism is as harmful and terrible as the wars themselves. If countries want to always have peace and security, they must be careful not to reduce the international security factor, so in this study we try to prove that every issue A human being who encounters misunderstandings between countries can lead to conflict and even war, and the research hypothesis is based on the fact that instances of threats against peace are increasing in various ways and the international community should think of threatening a solution. To increase countries' patience and tolerance through dialogue and diplomacy. In the present study, we examine the evolution of the concept of threat to international peace and security in the global village and the research method is to use the methodology of international law in a descriptive-analytical way between the content and inference of new solutions.

Keywords: Security and International Peace, United Nations, War, Third Millennium, Threats

جامعه بشری از گذشته شاهد وقوع جنگ های بسیار و نقض صلح و امنیت بین المللی بوده است به همین دلیل صلح و امنیت بین المللی مفاهیم و ارزش هایی نیستند که در یکی دو دهه اخیر در جامعه بین المللی پدیدار شده باشند. از زمان شکل گیری تمدن های بشری، صلح و امنیت بین المللی نیز وجود داشته است و ایجاد صلح و امنیت همواره یکی از دغدغه های جامعه بین المللی بوده است. در این راستا سازمان های بین المللی نقش مهمی را ایفا کرده اند.

جامعه ملل که سازمانی در پی کنفرانس صلح پاریس در ۱۹۲۰ تأسیس شد، دولتی بود و در دهم ژانویه به اهداف بلندپروازانه خود دست نیافت و در هدف اصلی و اولیه خود که حفظ صلح بود با وقوع جنگ جهانی دوم ناکام ماند. با وقوع جنگ جهانی دوم سازمانی کارآمدتر و دارای توانایی حفظ صلح و امنیت بین المللی مورد نیاز بود که سرانجام پس از کنفرانس های بسیار، سازمان ملل متعدد در ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ با عضویت ۵۱ کشور شروع به کار کرد. سازمان ملل «حفظ صلح و امنیت بین المللی» را اولین هدف خود می داند. سازمان ملل دارای شش ارگان مختلف می باشد که در میان آن ها مجمع عمومی نقش مهمی را ایفا می نماید. مجمع عمومی بر اساس اصل برابری دولت ها از همه اعضای سازمان ملل متعدد ترکیب یافته است و وظیفه نظارت بر تمامی فعالیت های سازمان ملل متعدد را بر عهده دارد و در آن هر موضوعی که راجع به صلح و امنیت بین المللی در قلمرو منشور باشد، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و می توان از آن به مثابه مهم ترین محل اجتماع جهانی پیرامون مذاکرات سیاسی و سیاست های حاکم بر نظام بین المللی تعبیر نمود.

۱-۱-مفهوم صلح و امنیت بین المللی

در این قسمت نخست به بررسی مفهوم صلح، سپس به مفهوم امنیت بین المللی می پردازیم.

۱-۱-۱-مفهوم صلح بین المللی ۷۷

صلح نتیجه اندیشه‌ای است که انسان برای رهایی از جنگ و رسیدن به آرامش از زمان وجود تفاوت‌ها و تضادهایی که بین اقوام باستانی تا به امروزه بوده و ثمره‌ی آن جز جنگ و از بین رفتن سرمایه‌های برگشت‌ناپذیر جوامع (انسانها) بوده، همواره در پی آن جدل نموده است. بشر، حیوانی بالفعل و انسانی بالقوه است و توانایی مساوی برای بد یا خوب بودن را داراست و این نیک یا زشت بودن ریشه در درک واقعیت‌ها و وجدان و عقل اوست که دارای خصلتی چون طمع و نیاز، تقابل و نوع دوستی است و محصول این جدل عقلانی او به وجود آمدن جنگ و صلح که موجب جدایی‌ناپذیر شدن دیالکتیک این



پدیده‌ها شده است. صلح حاصل ابتکار ذهن است که در کورسوسی جنگ انسان را فریبنده به سوی روشنایی می‌گرایاند و هدف از آن ارتقای ظرفیت جامعه بین‌المللی برای اداره و حل و فصل کردن تضادها و تفاوت‌ها بدون وقوع هرگونه خشونت و برگشت به خصلت بد انسانی است. معنای عقلانی صلح حتی اگر دوستانه نباشد، برای در برگرفتن کل ملت‌ها در کره خاکی که می‌توانند با هم روابط دوستانه متقابل داشته باشند، یک معنای اخلاقی نیست، بلکه ضرورتی حیاتی است از این‌رو جهت تصدیق صلح به عنوان یک ضرورت که شرط بقای بشری است باید آن را یک حق ذاتی تلقی کرده و در قالبی حقوقی و نه سیاسی آن را برواند، که این چارچوب حقوقی که صلح در آن نهادینه می‌شود، حقوق بین‌الملل نام دارد و ضمن پذیرش تأثیرات غیرقابل اجتناب رابطه قدرت بر ساختار و بافت جامعه بین‌المللی، در جستجوی منطق صلح و عدالت است. همچنین، لزوم استقرار صلح پایدار جهت جذب فریبکارانه افکار عمومی نیست. بلکه لازمه‌ی استقرار حق و تفوق بر باطل و پیروی جنایت بر نابودی است. دیگر نباید حق صلح و یا حقوق بین‌الملل صلح را به دیده «حقوق مطلوب و آرامی» که محتمل‌الواقع بوده و تحقق صورت جلویان آن امری رویایی است نگیریست. بلکه بایستی صلح را تکلیف حقوقی دانست که اعضای جامعه بین‌المللی را در کل به سوی صلح محوری هدایت می‌کند. ماحصل کلام اینکه صلح یک ارزش و یک حق ذاتی فردی است که با توسعه روابط بشری به یک حق جمعی تبدیل شده است چرا که پیشتر بایستی صلح در ذهن و عقیده فرد فرد جامعه بشری نهادینه شود تا به یک واقعیت بنیادین جهانی تبدیل گردد. دوست داشتن نوع دوستی، آرامش، در ذهن تک تک افراد پسر فضایی را می‌آفریند که تسری آن به جامعه جهانی به سهولت انجام گیرد. اصلاً فلسفه صلح بر پایه اصل «زندگی کن و بگذار همه با آرامش و امید زندگی کنند» بنا شده است.

ترویج صلح و رواج روابط صلح آمیز از گذشته‌های دور به صورت منتهی بعنوان هدف نهایی حقوق بین‌الملل محسوب می‌شد، به نظر می‌رسد که نظم حقوقی بین‌المللی که میثاق جامعه بین‌الملل در صدد دست‌یابی به این هدف ارزشمند است ایجاد کننده یک سیستم جدیدی است که بوجود آورنده امنیت جمعی می‌باشد، با داشتن روابط صلح آمیز به همان نحوی که منشور سازمان ملل متحده مقرر داشته باشد. در سیستم جدید پیش نیاز دست‌یابی به امنیت جمعی منوط به توسل به ارزش‌های جامعه بین‌المللی است. به این ترتیب باید در سطح جهان و بین اعضای جامعه بین‌المللی شرایطی را مهیا کرد تا مانع حمله متجاوز و حملات غیرقانونی به یکدیگر شود. ممنوعیت جامع تهدید به زور بعنوان یک تعهدی شناخته می‌شود که با ضمانت اجراء‌های حقوقی توافق گردیده است شورای امنیت سازمان ملل متحده کشورهای عضو را مکلف کرده که تدبیر لازم را برای همکاری با هم به منظور اتخاذ تدبیر مربوط به آن تمدید نماید. منشور سازمان ملل یک مصوبه راجع به نظام امنیت جمعی به موجب ماده ۳۹ تعریف کرده است اما در موارد قبل از آن مقرر داشته که کشورها باید با توصیه‌ها و تصمیمات و ضمانت اجراء‌های نظامی و غیرنظامی که از طریق شورای امنیت معین شده‌اند از تهدید صلح و نقض صلح و تجاوز اکیداً پرهیز نمایند. این سه اصطلاح به نوعی در ماده ۱ منشور مرتبط با حفظ صلح و امنیت بین‌المللی قلمداد شده و بعنوان اولین هدف از اهداف منشور سازمان ملل متحدد تصویب شده است. اکثریت مولفین منشور معتقدند که شورای امنیت باید وضعیت‌هایی را

که منجر به خطر افتادن صلح و امنیت بین‌المللی است را مشخص کند و ابزارهای مورد نظر را در این خصوص پیش‌بینی نماید. مجمع عمومی سازمان ملل متحد متعاقباً طرح تجاوز را طی قطعنامه ۳۳۱۴ مصوب ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴ تصویب نموده و به نظر می‌رسد که تجاوز بعنوان نقض حقوق بین‌الملل و صلح معرفی شده است بویژه مفهوم تهدید صلح.

به نظر می‌رسد که مفهوم صلح و امنیت بین‌المللی علاوه بر یک مفهوم استاندارد و دائمی از مفاهیم متغیر نیز برخوردار است به این ترتیب که تنها جنگ نیست که صلح و امنیت بین‌المللی را خشندار می‌کند بلکه چالش‌های جهانی نظری فقر و گرسنگی و مناقشات داخلی کشورها و فقدان دموکراسی در برخی از کشورها موجب می‌شود که بسوی نقض صلح و امنیت بین‌المللی گام بردارد (رحمی زاده، ۱۳۹۸، ۱۷-۱۴).

۷۸ ۱-۱-۲-مفهوم امنیت بین‌المللی

نقطه ضعف عمدۀ حقوق بین‌الملل آن است که نمی‌تواند پایه‌گذار امنیت حقوقی یا همان داده عینی باشد که اثر کلی دارد و در قبال همه به یک صورت قابل استناد است. عبارت دیگر، در حقوق بین‌الملل گزاره‌هایی وجود ندارد که با آنها بتوان به تصدیق قطعی رسید. امنیت حقوقی موجود در جامعه بین‌المللی به روابط فرد弗رد دولتها مربوط می‌شود و در نتیجه اثری جزئی دارد. امنیت بین‌المللی که در این مفهوم فقط بر مبنای حفظ اعتماد و توجه مستقیم به شکل قاعده استقرار می‌یابد، با ساختار جامعه بین‌المللی کاملاً سازگاری دارد. غیرمتمرکز بودن اختیارات مراکز مستقل و برابری دولتها خصوصیت اصلی این جامعه است. مسلم است که این ساختار بر شکل و ماهیت حقوق بین‌الملل اثر می‌گذارد. این اثر خصوصاً دو نسبی و دو جانبی بودن وضعیت‌های حقوقی مشهود است. لازمه هر وضعیت نسبی، امنیت نسبی یعنی امنیت میان طرفهای رابطه اجتماعی است. امنیت نسبی، مواضع طرفهای رابطه را مستحکم می‌سازد و با تکیه بر حقوق مکتب، راهگشای مسیر آینده می‌شود. این وضعیت‌ها در عین حال به علت پراکندگی و عدم انسجام، با امنیت کلی و واحد منافات دارد. امنیت حقوق فraigir و واحد آنگاه مستقر می‌گردد که بتواند واقعیات حیات اجتماعی را با حقوقی به نظم در آورد. عبارت دیگر چنین امنیتی فقط در محدوده یک نظام حقوقی جامع که بر سلسله مراتب میان ارگانها و منابع حقوق متمرکز باشد، امکان پذیر است. علاوه بر این حقوق بین‌الملل نظامی است که اساساً با روابط سیاسی میان دولتها سرو کار دارد و به همین علت آنچه بر فضای جامعه بین‌المللی حاکم است منفعت‌طلبی است نه امنیت حقوقی، البته در نظامهای داخلی، «حقوق اساسی» نیز به سبب ماهیتی که دارد نظمی است که به ضرورت‌های امنیت حقوقی و فورمالیسم چندان

اعتنایی ندارد. امنیت اصولاً با نظم و ترتیب و محتوا و صراحت قواعد نظام حقوقی سروکار دارد و به همین سبب قبل از هر چیز با ماهیت و شکل قاعده مرتبط است.

در حقوق بین‌الملل، منابع و همچنین اصول و قواعد حاکم بر روابط دولتها غیر یقینی است و ابهامات و پیچیدگی‌هایی دارد که عمیقاً بر امنیتی که این نظام باید برای تابعان خود بوجود آورد، تاثیر می‌گذارد. خصوصیت بارز حقوق بین‌الملل، آشفتگی و پراکندگی مقررات و اختلاط آنها با یکدیگر است که هنوز در نظم حساب شده‌ای مخصوص نشده است. فقدان سیستم واحد قانونگذاری، نبود سلسه مراتب میان منابع حقوق بین‌الملل، انعطاف پذیری قالب‌های دستوری، پراکندگی مقررات، فردیت قواعد و یک جانبه بودن آنها، عواملی بوده که در این آشفتگی و بی‌انضباطی سهم بسزایی داشته اند. حقوق بین‌الملل نظامی است حقوقی که بخش اعظم آن نامکتوب است و بر عرف تکیه دارد. عرف، تحکیم رویه‌های متصل به اعمال و افعالی است که در حد خود مبنای آن رویه هاست. این رویه‌ها از تکرار تدریجی اعمال و افعالی پدید می‌آید که صرفاً برای تامین منافع معینی انجام می‌گیرند و به موازات انجام گرفتن آن اعمال و افعال ذهنیتی بوجود می‌آورند که اصطلاحاً بدان «وجдан حقوقی» می‌گویند. پدیداری عرف، حاصل فرایندی است که در آن وجود بر ماهیت پیشی می‌گیرد و در نتیجه، پراکندگی و ناسامانی‌های خود را به آن تحمیل می‌کند. برخلاف قانون موضوعه که ارتجالاً بوجود می‌آید و محصول اندیشه‌ای خردمندانه و دقیق و منسجم است، عرف کلیتی است از اجزاء پراکنده که از تجمعی اعمال و رفتارهای خاموش و غیرمتقارن شکل می‌گیرد. مسلم است غلبه و برتری نظامی غیرمکتوب با حدود و مرزهایی نامشخص که بطور فزاینده‌ای بر زندگی اجتماعی دولتها سیطره پیدا کرده باشد و نظم و انضباط و صراحت را از سیستم حقوقی می‌زداید و آن را سست و متنزل می‌کند. در حال حاضر، بسیاری از تعهدات دولتها حاصل پیمان‌های خاص، توافق‌ها و شناسایی‌ها، حقوق تاریخی و هم چنین اقرار صریح آنها به وجود حقوق معین است، همین امر باعث شده است حقوق بین‌الملل بصورت مجموعه‌ای از قواعد پراکنده درآید و امید به منظم ساختن آن و تعیین دقیق حقوق و تکالیف هر یک از دولتها به یأس مبدل گردد. در این نظام کمتر اتفاق می‌افتد که موضوع واحد تابع قاعده واحد باشد. در اغلب موارد، لایه‌های متعددی از قواعد حقوقی از موضوع واحد سخن گفته اند و در نتیجه بر ارابطه‌ای واحد رژیم‌های مختلف و متنوعی حاکم شده است. همانطور که گفته شد، حقوق بین‌الملل، برخلاف سایر نظامهای حقوقی، دارای سیستم واحد نیست. مجموعه‌ای است از قواعد پراکنده که به تناسب روابط پراکنده دولتها، بصورت‌های مختلف خودنمایی می‌کند. در چنین وضع و حالی شگفت‌انگیز نیست اگر بگوئیم نفس امنیت حقوقی در جامعه بین‌المللی، آرمانی انتزاعی است که هنوز فرصت ظهور پیدا نکرده است (فلسفی، ۱۳۹۰، ۴۲۷-۴۳۰).

سیاست در امور انسانی هنگامی بوجود می‌آید که بین دو یا چند بازیگر مستقل انسان‌های منفرد یا کارگزاران آنها درباره نتایج حاصله از منافع، اهداف و ارزش‌های مورد مناقشه‌شان، اختلاف‌نظر وجود داشته باشد. اگر تفاوت یا مناقشه وجود نداشته باشد، سیاستی ایجاد نمی‌شود. مادامی که اولویت‌های انسان و

اظهار تمایل به تحقق آنها موجب برخورد شود، سیاست وجود خواهد داشت. در یک حوزه گستردتر، سیاست، روابط با دوستان و روابط خانوادگی، مناقشات طبقاتی و اختلافات بین دولت‌ها درباره تعریفهای تجاری و مرزها را در بر می‌گیرد اگر از این منظر گستردۀ نگاه کنیم سیاست در همه روابط انسانی جاری است انتقاد از سیاست یا تاکید بر اینکه من «مخالف سیاست هستم» امری مقبول است. اما این اظهارات یا کناره‌گیری آگاهانه از مناقشاتی که به زعم گوینده مخرب و زیبایار است، نشان‌دهنده مداخله ناخواسته در سیاست است. ادعا درباره برخورداری از موقعیت برتر و ممتاز نسبت به سایرین، فی نفسه یک عمل سیاسی است. همچنین، امنیت شکل خاص و گونه بسیار کلی از سیاست است. همه موضوعات امنیتی مسائل سیاسی هستند اما هنگامی که طرف‌های درگیر در یک مناقشه اختلافات خود را از طریق راه‌های غیرخشونت‌آمیز و از طریق پیمان یا موافقتنامه درباره اصول، قواعد یا نهادهای مشترک حل کنند، آن اختلافات سیاسی دیگر مسئله امنیتی نیستند، چرا که در آن پیمان، مسئله سیاسی تداوم پیدا می‌کند، اما ابعاد بالقوه امنیتی اش تا سر حد اضمحلال و حذف به حاشیه رانده می‌شود. امنیت به مثابه ویژگی اصلی اختلاف سیاسی هنگامی به وجود می‌آید که بازیگران برای کسب خواسته خود از دیگران، از زور یا تهدید به زور استفاده کنند. به عبارت دقیق‌تر، به محض آنکه صدمه فیزیکی یا خساراتی دامن‌گیر یک بازیگر یا چند بازیگر درگیر شود جنبه دوم سیاست به مثابه اختلاف یا به مثابه موضوع امنیتی ظاهر می‌شود. گستره مسائل امنیتی در سراسر تاریخ و در تمام مکان‌ها، همزمان با تاریخ تعامل بشری بوده و زور و تهدیدات قهری در آن نقش اساسی داشته است. امنیت همانند سیاست پدیده‌ای است که همواره به دلیل قصد یا اقدام انسانها ایجاد می‌شود. ظهور امنیت به منزله یک مسئله زمانی با سیاست، مز مشترکی خواهد داشت که شرایط تحقق «جنگ واقعی» فراهم شود. اغلب مبادلات متعارض بین انسانها و کارگزاران آنها که در حوزه سیاست قرار می‌گیرد. به طور مستقیم در برگیرنده خشونت یا استفاده فوری از آن نیست. اکثر مبادلات سیاسی که موجب اختلاف نظر می‌شود به شیوه‌های مسالمت‌آمیز حل می‌شوند که این‌ها مسئله امنیتی نیستند. این تعاملات مانند مبادلات اقتصادی از بازارهای جهانی یا همکاری بین دولت‌ها در زمینه مقابله با گرم شدن زمین در حوزه گستردۀ روابط بین‌الملل و سیاست جهانی قرار می‌گیرند. آنها زمانی به الگوی غالب مسئله امنیتی و عدم توافق داوطلبانه درباره نتایج تبدیل می‌شوند که یک یا همه بازیگران در تعامل برای کسب منافع‌شان متمایل به زور یا تهدید شوند.

امنیت مسئله‌ای از نوع خاص است و شامل آن دسته از مبادلاتی بین انسان‌ها و کارگزاران‌شان، دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی، شرکت‌ها، انجمن‌ها می‌شود که هدف‌شان فقط کسب نتایج مرجح از بازیگران درگیر نیست بلکه آنها حاضرند برای کسب خواسته خود از زور و تهدیدات قهری نیز استفاده کنند. این تعاملات، نوع خاصی از منطق انسانی را طلب می‌کند که بنیان‌گذاران تئوری امنیتی آن را به طور آشکار نشان داده‌اند. مبادلاتی که به توافق داوطلبانه بین بازیگران منجر می‌شود از آزمون امنیتی رها می‌شوند، اما هنگامی که موافقتنامه همکاری چند جانبه شکست می‌خورد موافقتنامه تجاری یا کنترل تسليحات نقض یا رد می‌شود، روابط غیرامنیتی قبلی دوباره امنیتی می‌شود که باید به طور همزمان با موضوع اساسی مورد

اختلاف حل شوند. تبیین و فهم رفتار امنیتی بسیار پیچیده‌تر از آن است که فقط در سطح مبادلات سیاسی خشونت‌آمیز ظاهر شود. برخلاف قریحه عادات ثابت فکری، تبیین مناسب رفتار امنیتی مستلزم عدم استفاده از زور و تهدید نیز است. این‌ها اعمال یاد گرفته شده، اجتماعی شده، حساب شده و تعمیق شده انسان هستند. تحلیل گران، متخصصان و نظریه‌پردازان امنیتی نه فقط ملزم هستند چراًی و چگونگی استفاده بازیگران از خشونت با تهدید به جار و جنجال را بررسی کنند بلکه ملزم هستند در این باب پرسش کنند و پاسخ بدهنند که بازیگران چرا و چگونه می‌توانند از طریق مسائل‌آمیز، مناقشات سیاسی‌شان را حل کنند یا چرا نمی‌توانند حل کنند. همچنین به سختی می‌توان امنیت را صرفاً به استفاده از زور یا تهدید به زور محدود کرد (کلودزیج، ۱۳۹۶، ۳۸-۳۵).

۱-۲- اهمیت صلح و امنیت بین‌المللی

«برقراری صلح در ابعاد مختلف، در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چنانچه، در درون انسان، در خانواده‌ها، میان مردم یک جامعه یا به طور کلی در سطح جهان صلح برقرار گردد، بستر رشد و تعالی انسانها فراهم می‌گردد، که همانا آن منظور اصلی خداوند و هدف عمدۀ خلقت انسان‌هاست. واژه صلح، به معنی سازش، مسالمت و از بین رفتان نفرت میان مردم است که در قرآن آن را با وصف خیر بیان کرده است، الصلح خیر. هر چند که این اصطلاح، در مورد سازش و آشتی میان زن و شوهر در محیط خانه بکار رفته است ولی قطعاً برقراری چینی صلحی در همه موارد ممدوح و پسندیده است. برقراری صلح آنقدر اهمیت و ارزش دارد که در برخی از احادیث، درجه آن، بالاتر از نماز و روزه دیده شده است. از سوی دیگر، صلح آنقدر اهمیت و ارزش دارد که درباره رواج و گسترش آن، تأکید بسیار شده است. سلام کردن در اسلام به معنی ترویج و ابراز صلح است و بدین علت است که در دین اسلام، تأکید بسیار زیادی در سلام کردن شده است. البته سلام (صلح) است و پیامبر اکرم (ص) سفارش زیادی در ترویج آن در جهان کرده‌اند (افشاء السلام فی العالم). یکی از نکاتی که نه تنها دارای اهمیت ویژه بوده و به عنوان یک ارزش برتر محسوب می‌گردد، آغازگری و شروع در صلح است. بدین معنی که اگر کسی یا گروهی یا دسته‌ای در شروع به برقراری صلح، پیش رو باشند از دیدگاه اسلام از جهات گوناگونی مورد تمجید و تحسین قرار گرفته‌اند. اصولاً دیدگاه اسلام این است که در روابط بین‌الملل بنا با تمام کشورها صلح باشد. عده‌ای از انسانها و به عبارت قرآنی رهبران کفر، برای حفظ قدرت، ثروت و مقام خود، دست به هر کاری می‌زنند، حقوق مردم را پایمال کرده بنام حفظ منافع خود، کشورگشایی و تجاوز می‌کنند. دست به کشتار انسان‌ها می‌زنند و زخمی و معلول می‌سازند، زنان و کودکان را بی‌سرپرست کرده و مردانه را بدون همسر و فرزند می‌کنند. فقر و بی‌خانمانی برای ملت‌ها ایجاد می‌کنند و به عبارت کلی تر، صلح و امنیت برخی از انسانها به خطر می‌اندازند. طبیعتاً در اسلام و کشورهای اسلامی در برابر این اعمال و رفتار بی‌تفاوت نبوده و در صورت معرض شدن به دین اسلام و نیز به انهاء مختلف مسلمانان و کشورهای آن‌ها را آزار داده و باعث اسارت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی آنان می‌گرددند و در مجموع امنیت و جان و مال و کیان آنان را به خطر می‌اندازند. اینجا وظیفه و

تكلیف الهی است که به اشکال مختلف مبارزه و اقدامات پیش‌دستانه و پیشگیرانه، دفاع مشروع و جنگ با آنان پردازند. لذا صلح یک مفهوم خاص دارد که آن نبود جنگ و اختلاف است. این مفهوم که یک مفهوم خاص و قدیمی است در قلمروهای مختلف در سطح خانواده و اجتماع، داخلی و بین‌المللی کاربرد دارد. هنگامی که در اجتماع علاوه بر قانون، اخلاق حاکم باشد و انسانها روابط صمیمانه داشته باشند، فقر و گرسنگی، بی‌سودایی و جهل، تبعیض و خشونت وجود نداشته باشد و حقوق بشر رعایت شود، آوارگان و پنهاندهنگان از یک کشور به کشور دیگر هجوم نبرند، جرم، استثمار و توریسم وجود نداشته باشد و بهداشت و حفظ محیط زیست رعایت شود آنگاه می‌توان گفت صلح واقعی وجود دارد لذا اسلام علاوه بر توجه بر صلح خاص در مفهوم عام نیز صلح را در بین‌الملل ملاحظه قرار داده است. (موسوی و همکاران، ۱۳۹۳، ۲۰۱-۱۸۷-۱۸۳).

صلح یک حق ذاتی و بنیادین بشر می‌باشد که در عین حال آماج حقوق بین‌الملل قلمداد می‌شود. حق صلح در فراز و نشیب تاریخ مراحلی را طی کرده است که در نهایت به هدف اساسی جامعه بین‌المللی تبدیل شده است. حال نوبت به تبیین کارکرد دین حق در محیط نوین جهانی رسیده و جامعه بین‌المللی تاکنون ۳ رهیافت را جهت پایان دادن به مناقشات اتخاذ نموده است. اولیور ریچوند این رهیافت‌ها را به صورت نسل اول، نسل دوم، نسل سوم ارائه داده است. رهیافت اول، مدیریت مناقشه است که اساس این رهیافت دیپلماسی سنتی غرب می‌باشد و از عصر وستفالی به بعد به عنوان حفظ وضع موجود دوام داشته است. حامیان این رهیافت معتقدند که دیپلماسی، مذاکره و به طور کلی بهره‌گیری از روش‌های حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات، مناقشات را از بین نمی‌برد. بنابراین باستی جهت اجتناب از وحیمتر شدن اوضاع به مدیریت آن پردازیم. رهیافت نسل اول در نسل دوم حل و فصل مناقشه است و همانطور که اشاره شد رفته رفته ایده رد شده، رهیافت نسل اول در نسل دوم نخستین بار توسط برتون (موافقتنامه صلح مانیل) مطرح گردیده بطوری که طرح ارائه شده مبنی بر بهره‌گیری از روش‌های حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات خصوصاً روش مذاکره بوده است. ابرادی که نسبت به رهیافت‌های نسل اول و دوم مطرح است بعضاً پایان‌ناپذیری مناقشات و طولانی بودن آنها تا زمان تأثیر منفی آن بر طرفین ثالث می‌باشد. رهیافت نسل سوم، اتمام مناقشات و استقرار صلح است، نتیجه‌ی این رهیافت طرح‌ریزی عملیات حفظ صلح سازمان ملل است. ابزار بکارگیری راهبرد صلح‌سازی کلاً به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول و گروه دوم.

^{۷۹} .

^{۸۰} شامل رژیم‌های بین‌المللی است که از جمله آنها می‌توان به قوانین بین‌المللی به ترتیبات منطقه‌ای و جهانی، رژیم حقوقی، خلع سلاح و کنترل تسليحات اشاره کرد.

صلح‌سازی درون کشوری است که می‌توان از مساعدت در تسريع روند رشد و توسعه اقتصادی، بازسازی داخل کشورها، چه قبل و چه بعد از تعارض نام برد. امتیاز رهیافت سوم نسبت به رهیافت‌های دیگر چندبعدی بودن آنست که به طوری که در عین حفظ دیپلماسی صلح، چه قبیل از تعارض همانطور در ماده ۳۳ منشور بدان اشاره شده و چه بعد از آن قابلیت بهره‌گیری را دارد.



نیرو یا اثر حقوقی حقوق بین‌الملل نوین نه از مفهوم سنتی قانون ناشی می‌شود و نه مبتنی بر رضایت هست و نه از طریق طبیعی نشأت می‌گیرد بلکه نیروی الزام‌آور آن از این واقعیت ناشی می‌شود که این حقوق لازم است تا تضمین نماید که جامعه بین‌المللی به طور کارآمد و امن فعالیت می‌کند و با توجه به اصل هر جا جامعه است. قانون باید باشد پس الزام‌آور بودن حقوق بین‌الملل از قبل مفروض است. لیکن میزان اقتدار حقوق بین‌الملل در جامعه بین‌المللی ناهمگون و البته به چگونگی عملیاتی کردن راهبرد نوین صلح جهانی است. نکته مهمی که باید در نظر داشت این است که پایداری صلح پروسه‌ای است که نیاز به زمان زیادی دارد به طوری که می‌توان گفت نیل به صلح پایدار جهانی مانند دوی استقامت است نه دوی سرعت. (زمانه قدیم، ۱۳۹۴، ۷۸-۷۶).

۱-۳- کارکرد صلح و امنیت بین‌المللی

در هر جامعه داخلی «دموکراسی» و «حکومت قانون» ضامن پایداری «صلح» و بقا سیستمی است که برای حفظ ارزش‌های مشترک اجتماعی و در نتیجه استقرار و تداوم صلح بر آن جامعه حاکم شده است. اما در جامعه بین‌المللی که استقرار «دموکراسی» و «حکومت قانون» امری نامتحمل و آرمانی دست نایافتندی است، تفاهم و وفاق دولت‌های جهان یا به طور کلی «صلح بین‌المللی» بر پایه ارزش‌های اخلاقی مشترک بر مبنای اراده آنها شکل گرفته و سازمان یافته است. در نتیجه، به جای آنکه عدالت در برابری حقوقی و شکلی دولتها خلاصه شود، اوضاع و احوال جامعه بین‌المللی به گونه‌ای درآمده است که عدالت با ملاحظه ناموزنی‌ها و تفاوت‌ها و نابرابری‌ها توجیه می‌گردد و مهمتر از همه آنکه تعییض در رفتار که در حد خود عامل بر هم زننده «صلح» بشمار می‌آید، حالتی نهادین پیدا کرده است، هر چند که سمت و سوی این نظام «صلح» و «بشریت» باشد. به همین سبب «جنگ» بر سر کسب منافع بیشتر همچنان بر دوام است و «صلح» به جای آنکه به گفته اسپینوزا از «جان» مایه بگیرد، از اراده دولت‌های منبعث می‌گردد که در غالب موارد پاسخ‌گوی ضرورت‌های مادی و معنوی جوامع خویش نیستند. حقوق بین‌الملل که در حال حاضر باید معتبر «صلح بین‌المللی» یا وفاق مردم جهان بر سر ارزشهای بشری «بشریت» باشد، از قواعدی ترکیب یافته است که شمول موضوعات جزئی و مشمول محمولشان کلی است، به این معنا که مقررات کلی این نظام حافظ منافع بعضی دولت‌ها، یعنی دولت‌های توسعه یافته است. در نتیجه به جای آنکه قاعده حقوق بین‌الملل تدبیری بیرونی برای حل اختلاف دولتها باشد، خود موضوع اختلاف و محور اصلی کشمکش‌های بین‌المللی شده و نظام حقوقی جامعه بین‌المللی را دچار تعارض درونی کرده است. «حقوق بین‌الملل» با آنکه «تسلی ب زور» را منوع می‌شمارد، نه می‌تواند «جنگ» را واقعیتی نامرتب یا غیرحقوقی قلمداد کند و نه می‌تواند آن را عنصری از نظام حقوقی بشمار آورد، که اگر چنین کند از حوزه کاری خود که همانا تأمین نظام از طریق مهار اجتماعی استفاده از زور است خارج می‌شود و رو در روی یکی از اصول اساسی شناخته شده که همانا احترام به شخصیت و استقلال دولت‌هاست، قرار می‌گیرد. در گذشته‌های دور که وفاق و تفاهمی میان دولت‌ها وجود نداشت و صلح به معنای پیمان بود، هر دولتی می‌توانست برای حل اختلاف خود با دیگر

دولت‌ها به «зор» متول شود. چنین وضعیتی حقوق بین الملل را چار تعارض اساسی کرده بود، آن هم با توجه به این امر که «حق» و «зор» اصولاً آشتی ناپذیرند و این درست نشان می‌داد که حقوق بین الملل نظامی بغایت ناتوان است. با آنکه این نظام از نظر اصولی غیر منسجم و ناموزون می‌نمود، فایده‌ای نیز داشت و آن این بود که جنگ‌طلبی را تقیب می‌کرد، اما در عین حال نشان می‌داد که جنگ همچنان بر دوام است. از زمانی که پیمان بربان کلوگ بسته شده (۱۹۲۸) یا منشور سازمان ملل متحد به تصویب رسیده است (۱۹۴۵) در درون حقوق بین المللی تعارضی دیگر پدید آمده است. جه این نظام از طرفی بر حقوقی بودن خود تأکید دارد و خود را نظامی ناسازگار با زور معرفی می‌کند ولی از طرفی دیگر حقوق بین الملل همه روزه شاهد نقض تعهد دولت‌ها در عدم توسل به زور و خودداری از اختلال در کار صلح است. در چنین حالتی حقوق بین الملل یا باید با نظاره کردن تجاوز‌های مکرر و موارد متعدد نقض صلح شاهد نفی وجودی خود باشد، یا آنکه دوباره میان تعارض‌های اجتناب‌ناپذیر از یک طرف و اعتبار و اقتدار حقوق از طرف دیگر، سازشی دیرپا به وجود آورد. مانند دولتی جنگ‌طلب به نیکارگوئی، ایالات متحده آمریکا، دیوان بین المللی دادگستری ضمن آنکه به تداوم جنگ و ناتوانی نظام بین المللی اعتراف کرده، به این نکته مهم تصریح نموده است که دولت‌های طرف دعوا، هر دو، «توسل به زور» را ناقض قاعده حقوق بین الملل دانسته و بر چنین تصدیقی اصرار داشته‌اند. اینکه دولتی جنگ‌طلب به این اقرار کند، خود نشان دلیلی است بر آنکه «منع توسل به زور» همچنان قاعده معتبر حقوق بین الملل است. تعارض میان جنگ و صلح که اصولاً امری کهنه به نظر می‌رسد، مسأله کشنده است و تاکنون قواعدی که بتوانند این تعارض را به شیوه‌ای مطلوب متعادل سازند و در نتیجه حکومت قانون را ضامن صلح نمایند و سپس امنیت را بر جامعه مستولی کنند، بوجود نیامده است.

استفاده متعارف یا تعاریف پذیرفته شده از یک واژه مربوط به امنیت می‌تواند متنضم تداخل آنها نیز باشد. به عنوان مثال، امنیت ملی هم به معنای امنیت دولت - ملت است و هم به طور سنتی متنضم امنیت از تهدیدات نظامی خارجی است که با ابزار نظامی بایستی با آن برخورد کرد. بر این اساس، دولت‌ها باید همواره آمده جنگ باشند و برای بقای خویش قدرت خود را تا حد امکان افزایش دهند بنابراین متعاف ملی عبارتست از قدرت استراتژیک و به طور اخص قدرت نظامی. مفهوم امنیتی از این دیدگاه ناشی می‌شود که دولت را به عنوان موضوع اصلی و یا تنها موضوع امنیت در نظر می‌گیرد و دغدغه اصلی آن را مصون نگه داشتن دولت از تهدیدات نظامی خارجی می‌داند «در این دیدگاه یک ملت تا جایی امنیت دارد که بتواند از ورود در جنگ اجتناب نماید بدون آنکه از ارزش‌های اساسی اش دست بکشد و اگر مجبور به ورود در چنین جنگی شد بتواند آن ارزشها را با پیروزی در جنگ حفظ نماید». دیدگاه رئالیسم هم بر تهدیدات نظامی هم بر قدرت نظامی آثارشیک، خود یاری و ازدیاد قدرت نظامی، کلیدهای امنیت هستند. این دیدگاه که امنیت ملی را همان «حفظ استقلال و خودمختاری دولت از تهدیدات خارجی» می‌داند در تحلیل مفهوم امنیت موضع غالب و مسلط را دارا بوده است و البته این دیدگاه و تحلیل‌هایش از امنیت با مشکلاتی مواجه گردیده بود. تحول جدیدتری که می‌توان گفت نشان‌دهنده تغییر در دغدغه‌ها از دولت به فرد عبارتست از تغییر در

تفسیر صلح و امنیت بین‌المللی در چارچوب منشور ملل متحد که این تحول، از اهمیت والایی برخوردار است، چرا که شورای امنیت مسئولیت حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را بر عهده دارد و وجود تهدید علیه صلح، مبنای حقوق را فراهم می‌کند تا آن شورا بتواند اقداماتی را براساس فصل هفتم منشور ملل متحد تدارک ببیند. تعریف تهدید بر علیه صلح و امنیت بین‌المللی به طور تدریجی گسترد़ه و موسع‌تر می‌شود و شامل موارد زیر می‌شود:

تهدیدات غیرنظمی، مخاطرات مسلحانه داخلی، فقدان دموکراسی، بحران‌های بشردوستانه و نقض‌های جدی حقوق بین‌المللی، یکی از اموری که باید به طور اخص به آن پرداخته شود، گرایش شورای امنیت به این است که نقض‌های جدی حقوق بشر و یا بحران‌های بشردوستانه را به عنوان تهدیداتی علیه صلح و امنیت بین‌المللی تلقی کند. مثالی که اغلب در رابطه با حقوق بشر بر سر زبان‌ها جاری می‌شود عبارت است از سلسله‌ای از قطعنامه‌های شورای امنیت در رابطه با افریقای جنوبی که آن شورا، سیاست آپارتاید در آن کشور را وضعیتی دانست که صلح و امنیت بین‌المللی را به خطر می‌اندازد و به طور جدی در آن اخلال وارد می‌نماید. بحران‌های بشردوستانه نیز در قطعنامه‌های فصل هفتم شورای امنیت در موارد مکرری خصوصاً در یکی دو دهه اخیر مورد توجه قرار گرفته‌اند. موارد عراق، سومالی، زئیر، جمهوری دموکراتیک کنگو، هائیتی، سودان را نام برد. شورای امنیت در این قطعنامه‌ها، اعلام داشت که نقض‌های گستردَه، سیستماتیک و آشکار موازین حقوق بشر و حقوق بشردوستانه در موقعیت‌های مخاصمات مسلحانه و هدف قرار دادن عمدی غیرنظمیان، می‌تواند تهدیدی بر علیه صلح و امنیت بین‌المللی باشد و اراده خود را درخصوص اتخاذ اقدامات مناسب (مقتضی) در چنین مواردی اعلام نمود. البته این موضوع همچنان مورد بحث است که این قطعنامه‌ها تا چه حد حاوی تغییر جدیدی از صلح و امنیت بین‌المللی هستند.

اکثر قطعنامه‌هایی که بحران‌های بشردوستانه را تهدید بر علیه صلح و امنیت بین‌المللی دانسته‌اند به آثار آن بحران‌ها بر صلح و ثبات در مناطق مزبور نیز اشاره داشته‌اند. در این گونه موارد دغدغه این آثار وجود داشت که باعث بوجود آمدن بحران‌های دیگری مثل سازیز شدن آوارگان به کشورهای همسایه و یا نزاع و درگیری با دولتهای همسایه، می‌تواند مواردی اعلام نمود. البته اینکه عبارت دیگر، منجر به مخاصمه مسلحانه، بین دولتها شود. تفکیک این دغدغه‌ها از یکدیگر و گفتن اینکه تنها دغدغه شورای امنیت در این موارد، وضعیت‌های بشردوستانه داخلی بوده است، مشکل است. با این حال توضیحاتی که شورای امنیت از وضعیت‌های تهدیدکننده صلح و امنیت بین‌المللی به دست می‌دهد و نیز اعمالی که شورای امنیت برای مقابله با این تهدیدات مجوز آنها را صادر می‌نماید نشان‌دهنده آن است که آثار این وضعیت‌ها بر افرادی که در این بحران‌ها گرفتار شده‌اند، یکی از انگیزه‌های مهم و واقعی، اگر نه انحصاری تصمیمات شورای امنیت بوده است. این امر را می‌توان شاهدی بر وجود تحول در مفهوم تهدید علیه صلح و امنیت بین‌المللی دانست، تحولی که تهدیدات علیه افراد موجود در قلمرو دولتها را نیز مانند مخاصمات

میان دولتهای جدید می‌انگارد. این امر را به نوبه خود می‌توان حرکتی به سوی تفسیر انسان محور مقررات منشور ملل متحد دانست» (رحیم زاده، ۱۳۹۸، ۲۸-۲۳).

۴- انواع صلح جهانی

صلح، هماهنگی در فعالیت‌های انسان می‌باشد و حالتی است که در آن همزیستی مسالمت آمیز و شرافتمدانه وجود دارد و جزء ارزشمندترین و اصولی ترین نیازهای بشری است که در آن زندگی اجتماعی در توازن وجود دارد و ترویج فرهنگ جهانی عدم خشونت، صلح و برابری در جهان اولویت دارد. صلح بین المللی صرفاً ناظر بر صلح در روابط بین دولتها نیست بلکه متنضم وضعیت بهینه در روابط دولت‌ها و ملت‌ها و همچنین در روابط بین انسان‌ها می‌باشد که امروزه اولویت جامعه بین المللی فراگیر بین المللی و به عبارتی صلح جهانی است نه صلح منطقه‌ای.

در سطح فردی و جمعی دو نوع صلح وجود دارد که صلح منفی به معنای نبود شرایط جنگی و خشونت و صلح مثبت به معنای فراهم کردن شرایطی برای نهادینه شدن شرایط لازم برای برقراری صلح است به همین دلیل برخی از مفهوم صلح سازی قابل معاوضه به پیشگیری از درگیری، کاهش درگیری، حل تعارض یا تحول و دگرگونی منازعه استفاده می‌کنند و برخی دیگر از مفهوم مذبور برای اشاره به فرآیندهای رابطه سازی از قبیل مذاکره، میانجیگری و گفتگو بهره می‌برند. صلح مثبت در ابعاد گوناگون خود در حال گسترش است ضمن این که محدود شدن دامنه و تعداد جنگ‌ها در عرصه جهانی و حساسیت افکار عمومی نسبت به این مسئله باعث شد تا صلح به معنای ایجادی آن از جایگاه بالاتری برخوردار شود و در عصر کنونی هنگامی مطرح می‌شود که بتواند در سطح اجتماعی، مطالبات عمومی مردم را در صحنه سیاست داخلی و جامعه بین الملل پاسخ دهد.

بنابراین صلح مثبت، احترام به حقوق بشر و منع خشونت نیز می‌باشد و فتدان جنگ به معنای برقراری و استقرار صلح نیست، بلکه نبود روابط دوستانه میان دولتها نیز خود تهدید علیه صلح و امنیت بین المللی تلقی می‌شود. به عبارتی در این وضعیت روابط خصم‌مانه میان دولت‌ها وجود ندارد ولی در عین حال روابط دوستانه نیز وجود ندارد که به معنای نبود صلح به معنای واقعی کلمه می‌باشد (رجب زاده، ۱۳۹۹، ۵).

۵- موانع استقرار صلح جهانی

یکی از موانع استقرار صلح جهانی، پدیده تروریسم است که با وقوع حادثه ۱۱ سپتامبر ابعاد جدی‌تری به خود گرفته است. فعالیت‌های داعش نیز تهدیدات پیچیده‌تری بر صلح و امنیت بین المللی گذاشت که این عوامل باعث تصویب قطعنامه‌های متعددی از جانب شورای امنیت شده است. ضمن اینکه منشور ملل متحد تضمین صلح را بر عهده اعضاء دائم و غیر دائم شورای امنیت گذاشته و بر پایه اساسنامه، منشور را به عنوان قرارداد ضمن عقد موردن موافقت کشورهای عضو نیز قرار داده است، کشورهای عضو با

پذیرش عضویت در سازمان ملل متحد، با ساختار و ترکیب شورای امنیت و هدایت نظم جهانی از سوی ابرقدرت‌ها موافقت کرده اند که به نظر می‌رسد این موضوع نیز یکی از موانع استقرار صلح جهانی می‌باشد که باعث روی گردانی برخی کشورها در زمینه همکاری جهت گسترش صلح جهانی می‌شود. به این دلیل که آنها بر این باور هستند که رعایت حقوق بین الملل گامی در راستای به زیر سلطه آمدن توسط قدرت‌های بزرگ است. (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۸، ۶۷).

۱-۶- دولتها و صلح جهانی

حقوق بین الملل به معنای فراروی از جایگاه انحصاری دولتها در نظام بین الملل جهانی است. اما این به معنای نفی دولت‌ها و محدود کردن اختیارات آن‌ها نیست، بلکه حتی در مواجهی نیازمند همکاری و تعامل میان حقوق بین الملل و اعمال دولت‌ها است. حقوق بین الملل، حقوق مبتنی بر همکاری بین دولت‌های مختلف و متفاوت است و بنابراین باید گفت مسأله صلح و امنیت جهانی برای سازمان‌های بین المللی نظیر شورای امنیت بسیار مهم است. مفهوم صلح در گذشته محدود بود و از مرزهای دولت فراتر نمی‌رفت، لذا استقلال و حاکیت ملی دولت‌ها، مهم‌ترین رکن امنیت بین المللی تلقی می‌شد. مهم‌ترین وظیفه دولت تعیین و تدوین قوانین، ضوابط و دستورالعمل‌ها از یک سو و نظارت بر صحت انجام آن‌ها از سوی دیگر است. وظیفه مهم دیگر دولت، نظارت بر اجرای صحیح برنامه‌های مرتبط با پایش اثرات منفی حاصل از آن است. برقراری ثبات سیاسی، اقتصادی و حفظ صلح و امنیت از دیگر وظایف مهم دولت برای پشتیبانی از توسعه در هر زمینه است (ستوده، ۱۳۹۹، ۱۴).

۱-۷- سازمان‌های بین المللی دست‌اندرکار صلح و امنیت بین المللی

پس از دولتها، سازمان‌های بین المللی عمده‌ترین تابعین حقوق بین المللی به شمار می‌آیند سازمان‌های بین المللی به تجمعی از دولت‌ها اطلاق می‌شود که براساس یک سند تأسیس (معاهده) تشکیل می‌شود و اعضای آن اهداف مشترکی را در نهادها و کارگزاری‌های ویژه با فعالیت خاص و مداوم دنبال می‌کنند. با توجه به کثرت سازمان‌های بین المللی در سطح جهان، طبقه‌بندی آنها ضروری به نظر می‌آید. سازمان‌های بین المللی را می‌توان از جهات عدیده‌ای طبقه‌بندی کرد:

از نظر هدف:

- سازمان‌های نظامی (پیمان آتلانتیک شمالی، پیمان سابق ورشو و ...).

- سازمان‌های اقتصادی (سازمان تجارت جهانی، سازمان همکاری اقتصاد اکو).

- سازمان‌های آموزشی - تربیتی (يونسکو، دانشگاه ملل متحد و ...).

از لحاظ هدف سازمان‌های بین‌المللی براحتی قابل شمارش نیستند، زیرا می‌توان سازمان‌های زیادی را با اهداف مختلف ورزشی، فرهنگی، هنری، علمی، حرفه‌ای، آموزشی، سیاحتی، غیره برشمرد.

از نظر نحوه کار:

- سازمان‌های تصمیم‌گیرنده (سازمان ملل متحد)

- سازمان‌های عمل‌کننده (سازمان‌های علمی و فنی)

از نظر وسعت اقتدار:

- سازمان‌های جهانی (سازمان ملل متحد)

- سازمان‌های منطقه‌ای (اتحادیه اقتصادی اروپا)

از نظر نوع اعضاء:

- سازمان‌های بین‌المللی دولتی

- سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی

الف) - سازمان‌های بین‌المللی دولتی به سه دسته می‌شوند:

^{۸۱} ۱- سازمان‌های بین‌الدولی جهانی

^{۸۲} ۲- سازمان‌های بین‌الدولی منطقه‌ای

^{۸۱} سازمان‌هایی هستند که به منظور در برگرفتن کلیه کشورهای جهان بوجود آمده‌اند. این سازمان‌ها خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: سازمان‌های وابسته به سازمان ملل متحد و سازمان‌های غیروابسته به سازمان ملل متحد. در قرن اخیر، دو سازمان بین‌الدولی جهانی پا به عرصه وجود گذاشته‌اند: جامعه ملل و سازمان ملل متحد.

^{۸۲} به دلیل کثرت و تنوع سازمان‌های بین‌الدولی منطقه‌ای طبقه‌بندی آنها می‌تواند به اشكال گوناگون صورت گیرد ولی به طور کلی آن و برای دستیابی به یک طبقه‌بندی ساده‌تر سازمان‌ها را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد: الف) سازمان‌های اروپایی و منطقه آتلانتیک ب) سازمان‌های آمریکایی ج) سازمان‌های آسیایی و افریقایی

۸۳- سازمان‌های بین‌الدولی فرمانطقوه‌ای

ب) سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی:

به موجب قطعنامه شماره ۲۸۱ شورای اقتصادی و اجتماعی مورخ ۲۷ فوریه ۱۹۵۰، «هر سازمان بین‌المللی که در نتیجه انعقاد قرارداد بین دولت‌ها ایجاد نشود. سازمان بین‌المللی غیردولتی محسوب می‌شود». سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:^{۸۴} و اما منظور از سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی انتفاعی «شرکت‌های چند ملیتی» است که فعالیت تجاری و بازرگانی وسیعی در سطح جهان انجام می‌دهند (موسی‌زاده، ۱۳۹۶، ۸۴-۸۲-۷۲-۷۳).

سازمان‌های بین‌المللی به عنوان ارگانیسم‌های بین‌المللی برای حل مشکلات ناشی از روابط بین‌المللی مددکار دولت‌ها هستند تا آن حد که در حال حاضر همچون نهادهای حقوقی به تقریب در تمام عرصه‌های روابط بین‌الملل حضوری فعال یافته‌اند. سازمان‌های بین‌المللی با پیمودن مرزهای جغرافیایی، تقریباً در تمام حوزه‌های بین‌الملل ریشه دوانده‌اند: از عماق اقیانوس‌ها و دریاها تا کوهشان‌های دور دست، و از ذرات اتم تا جای جای بسیط خاک، در همه جا سازمان‌های بین‌المللی حضوری موثر دارند. مسائل مربوط به صلح و امنیت جهانی و منطقه‌ای (سازمان ملل متحد، سازمان پیمان آتلانتیک شمالی و ...) اقتصاد و تجارت بین‌المللی (سازمان جهانی تجارت، جامعه اروپا، بنک جهانی و ...) حقوق بشر (مراجعة دیصلاح در قالب کنوانسیون‌های اروپایی و آمریکایی حقوق بشر، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل و ...) و هر مسئله‌ای که به نحوی از اتحادهای منافع جامعه بین‌المللی مرتبط باشد عموماً در چارچوب سازمان‌های بین‌المللی تنظیم می‌گردد. برای مثال حمایت مؤثر از محیط زیست، جز از رهگذر همکاری نهادین بین‌المللی قابل تحقیق نیست. رشد حیرتانگیز سازمان‌های بین‌المللی (دولتی) در نیمه دوم قرن بیستم باعث شد که شمار سازمان‌ها از تعداد تابعان اولیه حقوق بین‌المللی دولت‌ها بسیار بالاتر رود، واقعیتی که شاید تا مدتی پیش حتی تصور آن نیز چندان آسان نبود. افزایش تعداد قابل توجه سازمان‌های بین‌المللی در پک دوره کوتاه حکایت از آن دارد که مکانیسم قلی اداره روابط بین‌المللی قادر به اجابت نیازها و ضرورت‌های امروز جامعه بین‌المللی نبوده است. در حقیقت هرچند سازمان‌های بین‌المللی نمودی از همکاری میان دولت‌ها هستند اما در عین حال تجلی این واقعیت می‌باشند که اغلب مسائل بین‌المللی به صرف همکاری غیرنهادین میان دو یا چند دولت، قابل انتظام و سازماندهی نیستند. اما جنبه دیگر این تحول مخاطراتی است که در ماهیت اقدامات و

۸۳ سازمان‌های بین‌الدولی فرمانطقوه‌ای به برخی از سازمان‌های بین‌المللی را نمی‌توان به جهت این که اعضای آن از نقاط مختلف جهان گردhem آمده‌اند یک سازمان منطقه‌ای محسوب کرد به همین دلیل آنها را باید در گروه دیگری به نام سازمان‌های فرمانطقوه‌ای قرار داد مانند سازمان کنفرانس اسلامی.

۸۴ سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی غیرانتفاعی - سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی انتفاعی

فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی نهفته است و احتمال نقض حقوق دیگران و ورود خسارات را افزون ساخته است. گواینکه عملیات حفظ صلح و به ویژه اقدامات نیروهای سازمان ملل در کنگو (۱۹۶۰-۱۹۶۳) بر جسته‌ترین مصداق عینی نقض حقوق بین‌الملل توسط سازمانی بین‌المللی بوده است. ولی عرصه‌هایی که در آنها امکان تعدد سازمانها به قواعد و مقررات بین‌المللی وجود دارد، بسیار گسترده و گوناگون هستند. سازمان‌های بین‌المللی عهده‌دار خلع سلاح و کنترل تسلیحات (مثل آزادانس بین‌المللی انزوازی اتمی، سازمان منوعیت سلاحهای شیمیایی و ...) با ایجاد مراکز تحقیقاتی و فعالیت‌های ناظرتی و بازرگانی موجب نگرانی بعضی دولت‌ها شده‌اند.

خلاصه کلام اینکه مخاطرات نهفته در فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی بیش از پیش از افزون یافته و بحث مسئولیت بین‌المللی آنها را جلوه‌ای جدید بخشیده است. بر همین اساس آقای (ال ایریان) مخبر ویژه کمیسیون حقوق بین‌الملل در دومین گزارش خود به کمیسیون در مورد روابط میان دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی در سال ۱۹۶۳ اعلام داشت که افزایش مداوم قلمرو فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی، ابعاد جدیدی به موضوع مسئولیت سازمان‌ها داده است. از سوی دیگر اقدامات و فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی اصولاً در قلمروی صورت می‌گیرد که تحت سیطره حاکمیت ملی قرار دارد. از این رو همواره این نگرانی وجود دارد که در کشور محل استقرار یا فعالیت سازمان نهادهای عمومی و یا اشخاص خصوصی به انحصار مختلف متعرض سازمان شوند. این احتمال در مورد نهادهای عمومی برخوردار از امکانات قضایی و اجرایی بیشتر جلب توجه می‌کند. اعطای مزايا و مصونیت‌ها به سازمان‌های بین‌المللی، سپری حمایتی از آنها در قبال مداخلات مقامات و مراجع ملی ایجاد می‌کند و مانع طرح مسئولیت آنها نزد دادگاه‌های داخلی می‌شود. اما آیا این امر باعث نمی‌شود که دولت‌ها از منزلت این چنین سازمان‌های بین‌المللی به واهمه افتند و عطای استقرار یا فعالیت سازمان در قلمرو خود را به لقای آن ببخشند. اگرنه اینچنین است چگونه می‌توان میان مسئولیت و مصونیت سازمان موازنه‌ی پدید آورد که در بستر آن منافع ملی دولت ذی‌نفع و نیز منافع بین‌المللی سازمان و دیگر اعضای آن همگی تضمین شوند. بر این اساس می‌توان سازمان‌های بین‌المللی را به عنوان اشکال و گونه‌های همکاری مبتنی بر یک موافقنامه بین‌المللی تعریف کرد که دست کم دارای یک ارگان برخوردار از اراده مستقل هستند و به موجب حقوق بین‌المللی ایجاد شده‌اند. براساس ماده ۲ پیش‌نویس مقدماتی کمیسیون حقوق بین‌المللی در مورد مسئولیت سازمان‌های بین‌المللی، واژه (سازمان بین‌المللی) به سازمانی دلالت دارد که به وسیله یک معاهده یا هر سند تابع حقوق بین‌الملل ایجاد شده و دارای شخصیت حقوقی بین‌المللی مستقل باشد. طبق این ماده علاوه بر دولت‌ها، سایر نهادها نیز می‌توانند عضو سازمان‌های بین‌المللی باشند. بر این اساس کمیسیون حقوق بین‌الملل با موقوف بر نارسایی‌های تعاریف ارایه شده قبلی، بین‌الدولی بودن سازمان را عنصر اساسی مفهوم سازمان بین‌المللی قلمداد نمی‌کند. به لحاظ تاریخی جایگاه سازمان‌های بین‌المللی در جامعه بین‌المللی متأثر از رشد همکاری دولت‌ها با یکدیگر و ماهیت مسائلی بوده است که در نتیجه تحولات بین‌المللی مطرح گشته‌اند. با وجود این همکاری میان دولت‌ها عامل بالاصل پیدایش سازمان‌های بین‌المللی نیست. اقدامات دولت‌ها ابتدا از رهگذر

مجاری دیپلماتیک و انعقاد معاہدات بین‌المللی هماهنگ گردد و پس از آن برای اصلاح و روزآمد کردن استناد موجود، تشکیل کنفرانس‌های بین‌المللی خاص و سپس منظم را در پی داشت. به هر حال سازمان‌های بین‌المللی را نمی‌توان صرفاً به عنوان ابزار همکاری قلمداد نمود. سازمان‌ها در عرصه روابط بین‌الملل تثبیت تدریجی از حمایت مستقل برخوردار شدند و موقعیت خود را به عنوان عضو ضروری حیات بین‌الملل ثبت نمودند. تا آنجا که دیوان بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۴۹ در رأی مشورتی خود جهت فراهم ساختن زمینه حضور فعال‌تر و مؤثرتر سازمان‌های بین‌المللی در حوزه روابط بین‌المللی ابزار داشت که نوع و ماهیت تابعان هر نظام حقوقی متأثر از نیازهای هر جامعه است. بر همین اساس سازمان‌های بین‌المللی به تدریج به عنوان ستون نظام حقوقی بین‌المللی جلوه‌گر شدند و جامعه بین‌المللی دولت‌ها بر مشارکت آنها در فرآیندهای سیاسی و حقوقی بین‌المللی گردن نهادند (نجفی، ۱۳۹۲، ۷۴-۶۹).

سازمان‌های بین‌المللی، سازمان‌های غیردولتی منطقه‌ای و جهانی از جمله بازیگران جدید عرصه بین‌المللی محسوب می‌شوند. سازمان‌های بین‌المللی که در حوزه هایی مانند حقوق بشر، جنگ و صلح فعالیت دارند تاثیر بیشتر و عمیق‌تری در تحول مفهوم صلح بر جای می‌گذارند. بازیگران فرامی اعم از دولتی یا غیردولتی تاثیرات زیادی بر صلح و دگرگونی نحوه تأمین آن دارند که فعالیت آنها در برقراری صلح و امنیت در جهان صورت می‌گیرد. با وجود حقوق و وظایفی که سازمان‌های بین‌المللی در چارچوب قوانین خود برای دولت‌ها وضع کرده‌اند، نقش تعیین کننده‌ای در تأمین صلح جهانی دارا می‌باشد. پس از جنگ سرد، شکل و ماهیت روابط بین‌الملل دستخوش تحولات متعددی گردید که باعث پراکندگی مراکز قدرت در جهان، ظهور علم و تکنولوژی، ایجاد و تقویت نقش سازمان‌های بین‌المللی دولتی و غیر دولتی شد و سازمان‌های زیادی در راستای حفظ و گسترش صلح در جهان به وجود آمده‌اند که اقدامات با ارزش و مؤثری را در این راستا انجام داده‌اند که عملکرد بعضی از مهمترین سازمان‌ها مانند سازمان ملل متحد، سازمان پیمان آتلانتیک شمالی، سازمان کنفرانس اسلامی و اتحادیه آفریقا در این زمینه بسیار موثر می‌باشد.

علاوه، پویایی و ابعاد جهانی و شرایط متفرقه به تعریف و گسترش صلح ادامه می‌دهند. نقش سازمان ملل در استقرار صلح باعث شده است که فعالیت‌های غیرنظامی آن افزایش یابد به حدی که سایر ارگان‌های تخصصی آن، به ویژه کشورهای تحت ECOSOC^{۸۵}، به طور فزاینده‌ای در حال افزایش هستند. کشورهای درگیر در زمینه دیپلماسی پیشگیرانه، از طریق مداخلات بشردوستانه، فقرزدایی، بهداشت و سایر موارد، اقداماتی برای کاهش و جلوگیری از وقوع درگیری و سطح تنفس ها انجام می‌دهند. نقش سازمان ملل در گذشته حفظ صلح بود ولی امروزه با اطمینان از توسعه اقتصادی و اجتماعی روش سنتی و نوین آن ادغام شده است. علاوه بر این، رابطه دهکده جهانی با صلح چندان شناخته شده نیست. دهکده جهانی، فضای مثلث

^{۸۵}. United Nations Economic and Social Council

صلح کانت را تقویت خواهد کرد. بالا رفتن نرخ تورم، بیکاری، فقر و تنش در ساختار اجتماعی با الگوی مصرف مواد مخدر، فساد و رشوه، محیط آسیب پذیری را فراهم نموده است که باعث گسترش تنش و خشونت شده است و خشونت تعامل مثبتی برای تقویت دهکده جهانی نخواهد بود. نقش کلیدی و حساس سازمان‌های بین‌المللی در نظم و صلح جهانی انکارناپذیر است، اما اینکه ساختار نظام‌های بین‌المللی مانند صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی می‌تواند بر طرف کننده مشکلات بین‌المللی همچون فقر، بیکاری، سوتغزیه، تروریسم و خشونت در سطح جهانی باشد، هنوز مورد کنکاش جدی قرار نگرفته است (رجب زاده، ۱۳۹۹، ۸).

۷-۱-۱- حاکمیت سازمان‌های بین‌المللی در برقراری صلح و امنیت بین‌المللی

وحشت از جنگ از عوامل اصلی ایجاد دگرگونی در روابط بین دولت‌هاست. رسیدن به صلح جهانی و امنیت بین‌المللی از انگیزه‌های مهم همکاری بین‌المللی است. یکی از دلایل اصلی بوجود آمدن سازمان‌های بین‌المللی پس از جنگ جهانی دوم نیز، برقراری صلح و امنیت بین‌المللی بوده است. در این راستا اقدامات سازمان‌های بین‌المللی برای حل و فصل مناقشات یکسان کشورها و گروه‌های رقیب، دارای اهمیتی حیاتی است. چرا که بیشتر این سازمان‌ها، به عنوان نهادهای فراملی، توانایی و مشروعیت ایفای نقش تأثیرگذار را در جامعه بین‌المللی دارا می‌باشد. نقش نهادهای بین‌المللی در ایجاد و گسترش همکاری‌های بین‌المللی و در نتیجه صلح جهانی از طریق وابستگی متقابل اقتصادی، حل و فصل مسائل آمیز اختلافات، توسعه روابط و تنبیه جمعی متجاوز انکارناپذیر است. از میان تمام سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی سازمان ملل متعدد نقش برجسته و انحصاری در امور جنگ و صلح بر عهده دارد. این نقش که در بد و تأسیس فقط مربوط به صلح بین‌المللی می‌شد، امروزه در حوزه داخلی مربوط به امنیت انسانی نیز تسری پیدا کرده است (عسگری، ۱۳۹۶، ۳۵۰ تا ۳۵۱).

۷-۱-۲- نقش سازمان‌های بین‌المللی در جهت حفظ صلح و امنیت بین‌المللی

سازمان‌های بین‌المللی از مهمترین ارکان حفظ صلح و امنیت بین‌المللی به شمار می‌روند. ضرورت اجتناب از جنگ و مخاصمات بین دولت‌ها، پیشرفت علوم و فنون، توسعه ارتباطات، بسط مناسبات تجاری و بالاخره احساسات پسر دوستانه، مهمترین دلایل ایجاد، گسترش و تقویت سازمان‌های بین‌المللی در طول قرن بیستم و سال‌های اخیر بوده است (شفیعی و مرادی، ۱۳۹۱، ۷۴-۷۳).

از جمله سازمان‌هایی که در برقراری و حفظ صلح و امنیت تاثیر داشته‌اند، سازمان ملل متعدد است که پس از جنگ جهانی دوم جایگزین جامعه ملل شد و بزرگترین سازمان بین‌المللی است که نقش اصلی را در حفظ صلح و امنیت در جهان بر عهده دارد. این سازمان که تبلوری از امنیت دسته جمعی است، سازمان بین‌دولتی محسوب می‌شود. سازمان ملل متعدد نقش مهمی در برقراری صلح و امنیت در جهان ایفا

کرده است. برخی از این اقدامات مستقیم مثل تشکیل گروههای صلح بانی در مناطق بحران زده و برخی از آنها غیر مستقیم بوده است (بندری، ۱۳۹۸، ۱۷).

همچنین، منشور ملل متحده و عملکرد واقعی کشورها در سال‌های گذشته براین امر تأکید نموده است که سازمان‌های بین‌المللی منطقه‌ای در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی از اهمیت ویژه برخوردارند. و از طرفی سازمان ملل و شورای امنیت به تنها‌بی قادر به انجام معامله با بحران‌های بین‌المللی نیستند و همکاری بین سازمان ملل و سازمان‌های منطقه‌ای می‌توانند بحران‌های منطقه‌ای و جهانی را حل کنند.(Hadadi, ۲۰ ۱۵, ۲۷۷)

سازمان ملل متحده در مدت فعالیت خود اغلب به منظور جلوگیری از وضعیت‌های خطرناک بین‌المللی که ممکن بوده است به جنگ ختم شود، دو طرف متخاصم را به استفاده از شیوه‌های دیپلماتیک مانند شرکت در مذاکرات به جای توسل به اسلحه تشویق نموده است. درنتیجه، سازمان ملل، تقریباً نقش تعديل کننده و یا آرامش‌بخش در بسیاری از مناقشات بین‌المللی ایفا کرده است(ضیائی، ۱۳۹۷، ۸۳).

۷-۱-۳- شورای امنیت سازمان ملل متحده و صلح و امنیت بین‌المللی

شورای امنیت رکن اصلی سازمان ملل متحده بشمار می‌آید و بدین جهت ماده ۲۴ منشور «مسئلوبیت اساسی حفظ صلح و امنیت بین‌الملل» را به عهده آن شورا گذارده است. شورای امنیت مرکب از ۵ عضو دائم و ده عضو غیردایم است. اعضای دائم عبارتند از: ۱- آمریکا - انگلیس - فرانسه - شوروی - چین. اعضای غیردایم برای مدت دو سال توسط مجمع عمومی انتخاب می‌شوند و نمی‌توانند بلاгласله مجددًا انتخاب شوند. تعداد اعضای غیردایم شورای امنیت در سال ۱۹۶۳ با اصلاح منشور از شش به ده افزایش یافت. هر عضو شورای امنیت یک نماینده در آن شورا خواهد داشت. وظیفه شورای امنیت، حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است. شورای امنیت می‌تواند به موجب ماده ۳۴ منشور، هر اختلاف یا وضعیت را که ممکن است منجر به ایجاد اصطکاک بین‌المللی یا اختلاف شود، مورد بررسی قرار دهد و در مورد شیوه‌های حل این گونه اختلاف‌ها و یا شرایط فیصله آنها توصیه‌هایی کند. هر عنصر ملل متحده می‌تواند توجه شورای امنیت یا مجمع عمومی را به هر اختلاف یا وضعیتی که صلح و امنیت بین‌المللی را به مخاطره می‌اندازد، جلب کند. همچنین، هر کشور غیرعنصر می‌تواند توجه شورای امنیت یا مجمع عمومی را به هر اختلافی که خود در آن طرف است، جلب سازد، مشروط بر اینکه در مورد اختلاف مزبور تهدیدات مربوط به حل و فصل مسالمات‌آمیز مقرر در منشور را قبول کند. شورای امنیت می‌تواند وجود تهدید نسبت به صلح، نقض و یا عمل تجاوز را احراز کند و برای حفظ و یا اعاده صلح و امنیت بین‌المللی توصیه‌هایی بکند و یا تصمیم به اتخاذ اقدامات قهری بگیرد. (موسی‌زاده، ۱۳۹۶، ۷۶-۷۷).

همچنین، هدف از تشکیل سازمان ملل متحد در ۱۹۴۵ حفظ صلح و امنیت بین المللی و جلوگیری از جنگ بود. در ماده یک منشور یکی از چهار وظیفه اصلی سازمان ملل، حفظ صلح و امنیت بین المللی بیان گردیده که این وظیفه طبق ماده ۲۴ منشور ملل متحد، به عهده‌ی شورای امنیت است. تدوین کنندگان منشور با توجه به علل ناتوانی جامعه ای ملل در مقابله با آفت جنگ، این بار وظیفه خطر استقرار صلح و امنیت را به شورایی واگذار کردند که در آن فاتحان جنگ جهانی دوم (آمریکا، انگلیس، شوروی و فرانسه) و چین از امتیاز خاصی برخوردار بودند. بدین ترتیب شورای امنیت با اختیاراتی وسیع مجری نظام امنیت مشترک شد و در مقام رکنی انتظامی مسئول استقرار نظم و امنیت در جهان گردید. برای رسیدن به این هدف والا، شورای امنیت در چارچوب مقررات فصل ششم منشور در مقام میانجی و در چارچوب مقررات فصل هفتم، همچون مجری نظم عمل می‌نماید.

شورای امنیت در مقام پاسدار صلح ابتدا باید مطمئن گردد که صلح مورد تهدید قرار گرفته، موازین آن نقض شده و یا عمل تجاوزگرانه‌ای صورت گرفته است. در صورت احراز چنین شرایطی بر اساس فصل هفتم، شورای امنیت می‌تواند چاره‌اندیشی نموده، تدبیر موقت اندیشه‌ید و یا به اقدام قهری دست بزند. اقدامات موقت به منظور جلوگیری از وحامت اوضاع و اقدامات قهقهه‌ای برای برپایی صلح جهانی انجام می‌گیرد (اقایی، ۱۳۹۹، ۹۷).

مضافاً اینکه، شورا می‌تواند تصمیمات الزام‌آور اتخاذ کند، زیرا کلیه‌ی اعضای سازمان ملل متحد طبق ماده ۲۵ منشور موافقت کرده‌اند که تصمیمات شورای امنیت را طبق منشور عملی سازند. البته برداشت کلی این است که تصمیمات الزام‌آور شورا فقط در موارد «تهدید بر علیه صلح، نقض صلح و یا عمل تجاوز‌کارانه» اتخاذ می‌شود اما تشخیص اینکه آیا چنین شرایطی تحقق یافته یا خیر، به موجب ماده ۳۹ منشور به عهده‌ی شورای امنیت می‌باشد و به محض آنکه شورا به این نتیجه برسد که تهدید بر علیه صلح و یا سایر شرایط مذکور وجود دارد، می‌تواند به طرف‌های مربوط، مواردی را توصیه نماید و یا در مورد اینکه چه اقداماتی باید در جهت حفظ صلح معمول گردد (ماده ۳۹)، تصمیمات مقتضی اتخاذ کند. تصمیمات مذبور، به موجب ماده ۴۱، ممکن است جنبه غیرنظامی (مانند قطع روابط اقتصادی و ارتباطی) و یا بر طبق ماده ۴۲ جنبه‌ی نظامی داشته باشد (همان منبع، ۹۸).

در خصوص اعضای شورای امنیت، مطابق قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل تفکیک جغرافیایی اعضا بقرار ذیل است: یک نفر از اروپای شرقی، دو نفر از آمریکای لاتین، دو نفر از اروپای غربی، و دیگر دولتها شامل کانادا و نیوزلند و ۵ عضو دیگر از کشورهای آسیا و آفریقا، اعضای غیردائم شورای امنیت همان طوریکه گفته شده توسط مجمع عمومی سازمان ملل برای دو سال انتخاب می‌شوند و اجزا انتخاب مجدد ندارد. به موجب ماده ۳۱ منشور کشوری که عضو شورای امنیت نیست می‌تواند بدون حق رای در جلسات شورای امنیت حضور پیدا کرده به شرطی که مربوط به منافع می‌باشد (از ذینفع در حقوق او باشد) علاوه از

آن هر دولتی که طرف اختلاف است می‌تواند توسط شوراهای امنیت بدون حق رای در مباحث مربوط به اختلاف شرکت داشته باشد. (DE ARECHAGA, ۱۹۸۳, P.۳۴۵)

درنتیجه اینکه، شورای امنیت سازمان ملل می‌تواند براساس شکایت یکی از کشورهای عضو سازمان ملل (بند ۱ از ماده ۳۵) و یا کشوری غیر عضو، البته به شرط اینکه کشور غیر عضو تعهداتی را که در منشور مقرر شده است بپذیرد (بند ۲ از ماده ۳۵)، اختلاف یا بحرانی را که ممکن است منجر به برخوردی بین‌المللی شود و یا صلح و امنیت بین‌المللی را به مخاطره افکند، مورد رسیدگی قرار دهد.

شورای امنیت پس از دریافت شکایت باید بدون فوت وقت تشکیل جلسه داده و قضیه را بررسی نماید. اما پیش از آنکه در مورد آن تصمیم بگیرد، باید ماهیت اختلاف را از نظر خطری که برای صلح و امنیت جهانی دارد، روش سازد تا بتواند به تناسب آن، توصیه نامه‌ای صادر کند یا براساس مواد ۴۱ و ۴۲ به اعمال اقدامات احتیاطی و یا قهرآمیز دست بزند (آقایی، ۱۳۹۹، ۲۲۵).

۷-۱-۴- مجمع عمومی سازمان ملل متحد و صلح و امنیت بین‌المللی

مجمع عمومی می‌تواند اصول کلی همکاری برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی از جمله اصول حاکم بر خلع سلاح و تنظیم تسليحات را مورد رسیدگی قرار دهد و ممکن است در مورد اصول یاد شده به اعضاء و یا به شورای امنیت و یا به هر دو توصیه‌هایی بکند. مجمع عمومی می‌تواند مسائلهای را که مربوط به حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است و از جانب یکی از اعضای سازمان یا شورای امنیت یا یکی از کشورهای غیرعضو به آن ارجاع می‌شود مورد بحث قرار دهد، مگر اینکه موضوع در آن زمان تحت رسیدگی شورای امنیت قرار گرفته باشد. همچنین، مجمع می‌تواند در مورد این نوع موضوعات به کشور، کشورهای مربوط و به شورای امنیت و یا به هر دو توصیه‌هایی بکند. کشور غیرعضو که دعوایی را به مجمع عمومی ارجاع می‌دهد باید قبلاً تعهدات مربوط به حل مسالمات آمیز قضاایا را که در منشور درج شده، بپذیرد. مجمع عمومی می‌تواند توجه شورای امنیت را به وضعیت‌هایی که احتمالاً صلح و امنیت بین‌المللی را به مخاطره می‌افکند، جلب کند. مجمع عمومی رئیس و نواب رئیس خود را در اجلاسیه سالانه که از سومین سه‌شنبه سپتامبر هر سال آغاز می‌شود و معمولاً تا اوسط دسامبر به طول می‌انجامد، انتخاب کند. مجمع در هر اجلاس، اکثر موضوعات دستور کار خود را میان هفت کمیته اصلی تقسیم می‌کند. هر کشور عضو می‌تواند در هر یک از این کمیته‌های اصلی نمایندگانی داشته باشد. این کمیته‌ها که توصیه‌هایی را برای تصویب در جلسات عمومی مجمع تنظیم می‌کنند عبارتند از:^{۸۶} موضوعات دستور جلسه مجمع که به یک کمیته اصلی ارجاع

۸۶ - کمیته ویژه سیاسی (برخی مسائل سیاسی)- کمیته اول (مسائل سیاسی و امنیتی از جمله تعديل تسليحات)- کمیته دوم (مسائل اقتصادی و مالی)- کمیته سوم (موضوعات اجتماعی، انسانی و فرهنگی)- کمیته چهارم (موضوعات مربوط به قیومت از جمله سرزمین‌های غیرخودمختار)- کمیته پنجم (امور اداری و بودجه‌ای)- کمیته ششم (امور حقوقی)

نشده از سوی خود مجمع عمومی در جلسات عمومی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد (موسیزاده، ۱۳۹۶، ۷۷-۷۹).

برخی صاحبنظران، مجمع عمومی را رکن قانونگذاری ملل متحده نامیده‌اند. از این دید، شگفت‌آور نیست که این رکن در مورد حفظ صلح و امنیت بین‌المللی که غایت تأسیس این سازمان است، بتواند تصمیم‌گیری نموده و حداقل، رهنماههایی را ارائه نماید. با این حال، همین که منشور ملل متحده در بیان حوزه صلاحیت‌ها و اختیارات مجمع عمومی صراحتاً به مسائل خلع سلاح اشاره کرده، مؤید اهمیت این مقوله در نظام مبتنی بر منشور است. مجمع عمومی سازمان ملل متحده در راستای تحقق اهداف مندرج در منشور ابتدا رویکردی عام را مدنظر قرار داده است. در طول سال‌های دهه ۱۹۵۰، هدف این فرآیند تنظیم، تمدید و کاهش متعادل کلیه نیروهای مسلح از رهگذر برنامه‌ای هماهنگ و فراگیر بود. در سال ۱۹۵۹، برای نخستین بار مفهوم خلع سلاح عمومی و کامل در دستور کامل مجمع عمومی قرار گرفت. خلع سلاح عمومی انعکاس جهان شمولی عرصه این فرآیند در جریان ایجاد و اجرا و خلع سلاح کامل نیز نمودار شمول آن نسبت به تمامی تسلیحات بوده است. مسئله‌ای که از همان آرمان فراتر نرفته است. در بیان حوزه صلاحیت‌ها و اختیارات مجمع عمومی صراحتاً به مسائل خلع سلاح اشاره کرده است. مؤید اهمیت این مقوله در نظام مبتنی بر منشور است. بر این اساس، ماده ۱۱ بر این وظیفه مجمع عمومی تأکید نموده است. برخی بر این عقیده‌اند که با توجه به ماده ۱۱ و اینکه چنین ماده‌ای درخصوص اختیارات شورای امنیت وجود ندارد، مسئولیت اصلی و عمدۀ تمهید راهبردهای ملی خلع سلاح، بر عهده مجمع عمومی است و نه شورای امنیت. در واقع مجمع عمومی رکن اصلی ملل متحده برای انجام بررسی‌های مربوط به این موضوع است. در پرتو مقایسه اختیارات مجمع و شورا، مسئولیت حفظ صلح و امنیت بین‌المللی بر عهده شورای امنیت است و بنابراین راهبردهای کلی مجمع در این خصوص تنها وقتی دارای اعتباری مرادف با ماده ۲۵ منشور است که مورد تأیید شورا باشد و مجمع خود به خود نمی‌تواند تصمیماتی الزام‌آور در این زمینه‌ها اتخاذ نماید. با توجه به تجارب بدست آمده از دو جنگ جهانی و ناکافی جامعه بشری در جلوگیری از جنگ، منشور سازمان ملل متحده به گونه‌ای جدید با مسئله کنترل تسلیحات و خلع سلاح برخورد کرد. از همان آغاز تأکید این سازمان با مجمع عمومی و شورای امنیت در تفسیر و تبیین مهار تسلیحات و خلع سلاح با مشکلاتی روپوشید و این اختلافات نظری، موجب ارزیابی دوگانه محققان و حقوق دانان در مورد وظیفه سازمان ملل متحده در کنترل تسلیحات و خلع سلاح شد. واقعیت امر این است که منشور سازمان ملل متحده، موضوع تسلیحات، مهار آن‌ها و خلع سلاح را بدرستی تعریف نمی‌کند، در حالی که هدف اصلی سازمان ملل متحده را حفظ صلح و تأمین امنیت بین‌المللی قرار داده است با این وصف از لحظه تأسیس سازمان ملل متحده، این سازمان اقدام‌های گسترده‌ای در زمینه خلع سلاح انجام داده است (سریپی و حجت‌زاده، ۱۳۹۲، ۲۲۰-۲۱۷).

۱-۷-۵- نقش و وظایف دبیرکل طبق ماده ۹۹ منشور

دبیرکل، اولین شخصیت سازمان ملل متعدد است که با همکاری پرستل می‌تواند مدیریت سازمان ملل را بر عهده گیرد. وظایف دبیرکل به دو دسته اداری و سیاسی تقسیم می‌شوند.

وظایف اداری:

او نقش دبیرکل کلیه ارکان ملل متعدد را بر عهده دارد، گزارش سالانه از فعالیتهای سازمان ملل را به اجلاس عادی مجمع عمومی ارائه می‌دهد، کلیه کارهایی که از سوی شورای امنیت، مجمع عمومی و شورای اقتصادی و اجتماعی به وی واگذار می‌شوند را انجام می‌دهد و پیش نویس بودجه سازمان ملل را تهیه می‌کند، برنامه‌های دبیرخانه با سازمان‌های تخصصی را هماهنگ می‌سازد، امین معاهدات بین‌المللی است و آنها را ثبت و منتشر می‌نماید، در خصوص روش و آیین کار کنفرانس‌ها پیشنهاد می‌دهد و در تهیه پیش-نویس استاد نقش مشاوره حقوقی را دارد.

وظایف سیاسی:

دبیرکل وظایف سیاسی بسیار مهمی را بر عهده دارد. او در مقام مجری تصمیمهای سازمان ملل از اختیارات وسیعی برخوردار است. عمدترين وظایف دبیرکل اين است که توجه شورای امنیت را به هر موضوعی که ثبات و امنیت بین‌المللی را تهدید می‌کند جلب نماید، دستور کار ارکان اصلی سازمان ملل متعدد را تهیه نماید، همچنین این اختیار را دارد که زمینه‌های گفت‌و‌گو و مصالحه فی مابین دولت‌های طرف اختلاف را ایجاد و میانجیگری نماید، همچنین، در اجلاس‌های بین‌المللی می‌تواند بعنوان نماینده سازمان ملل شرکت کند و ناظر بر پرونده حقوقی مربوط به سازمان ملل و کارمندان آن باشد و به اقدامات مقتضی مبادرت نماید (بندری، ۱۳۹۸، ۴۴).

مضافاً اینکه، دبیرکل سازمان ملل می‌تواند بعنوان رئیس اداری مسئولیت داشته باشد و بر اساس ماده ۹۹ منشور سازمان ملل، دبیرکل باید نقش خود را در حفظ و تعهد سازمان ایفا کند (Rostamizadeh&azizi, ۲۰۱۹, ۲۹).

همچنین از دیگر وظایف دبیرکل در این حوزه، ایفای نقش مهم در شورای امنیت به خصوص زمانی که گزارش خود را در خصوص مسائل جاری ارائه می‌دهد، اداره کردن انجام عملیات حفظ صلح، ترتیب دادن کنفرانس‌های بین‌المللی، طبق منشور متوجه ساختن شورای امنیت و مجمع عمومی در زمانیکه به عقیده وی صلح و امنیت بین‌المللی در خطر است، سفر به سراسر جهان به منظور حفظ تماس با مردم کشورهای عضو، می‌باشد (سایت ویکی پدیا، تاریخ رؤیت ۵ خرداد ۱۴۰۰).

۱-۸- جنایت جنگی و نسل کشی جنایات ضد بشریت بعنوان تهدید علیه صلح و امنیت بین المللی

منظور از نسل کشی در این اساسنامه، دیوان کیفری بین المللی، هریک از اعمال مشروطه ذیل است که بهقصد نابود کردن تمام یا قسمتی از یک گروه ملی، قومی، نژادی یا مذهبی از جبیث همین عناوین ارتکاب می‌یابد (قتل اعضای یک گروه) (ایراد صدمه شدید نسبت به سلامت جسمی یا روحی اعضای یک گروه) (قراردادن عمدی یک گروه در معرض وضعیات زندگی نامناسبی که منتهی به زوال قوای جسمی کلی یا جزئی آن بشود) (اقدامی که به منظور جلوگیری از تولد و تناول یک گروه صورت گیرد) (انتقال اجباری یک گروه به گروه دیگر)

منظور از جنایات ضد بشریت در این اساسنامه دیوان کیفری بین المللی هر یک از اعمال مشروطه ذیل است هنگامی که در چارچوب یک حمله گسترده یا سازمان یافته بر ضد یک جمعیت غیر نظامی و با علم به آن حمله ارتکاب می‌گردد. قتل، ریشه کن کردن، به بردگی گرفتن، اخراج یا انتقال اجباری یک جمعیت) حبس کردن یا ایجاد محرومیت شدید از آزادی جسمانی که بر خلاف قواعد اساسی حقوق بین المللی انجام شود، شکنجه، تجاوز جنسی، برده گیری جنسی، فاحشگی اجباری، حاملگی اجباری، عقیم کردن اجباری، یا هر شکل دیگر خشونت جنسی همسنگ با آن‌ها تعقیب و آزار مداوم هر گروه یا مجموعه مشخصی به علل سیاسی، نژادی، ملی، قومی، فرهنگی، مذهبی، جنسی، یا علل دیگر، در ارتباط با هریک از اعمال مذکور در این بند یا هر جنایت مشمول صلاحیت دیوان، که در سراسر جهان به موجب حقوق بین المللی غیر مجاز شناخته شده است، ناپدید کردن اجباری، جنایت آپارتاید، اعمال غیرانسانی مشابه دیگری که عامداً به قصد ایجاد رنج عظیم یا صدمه شدید به جسم یا به سلامت روحی و جسمی صورت پذیرد و غیره مندرج در دیوان کیفری بین المللی می‌باشد.

دیوان کیفری بین المللی نسبت به جنایات جنگی صلاحیت دارد بویژه هنگامی که در قالب یک برنامه یا سیاست عمومی یا در قالب ارتکاب گسترده چنین جرایمی صورت گرفته باشد. منظور از جنایات جنگی در این اساسنامه دیوان کیفری بین المللی موارد ذیل است: نقض‌های فاحش کنوانسیون‌های ۱۲ اوت ۱۹۴۹ ژنو، یعنی هر یک از اعمال مشروطه ذیل بر ضد اشخاص یا دارایی‌هایی که تحت حمایت مقررات کنوانسیون مربوطه ژنو قرار گرفته اند: کشتار عمومی، شکنجه یا رفتار غیرانسانی، از جمله آزمایش‌های زیست شناختی، فرآهم آوردن موجبات رنج عظیم یا صدمه شدید به جسم با سلامتی، تخریب و ضبط گسترده اموال که ضرورت‌های نظامی آن را توجیه نمی‌کند و بصورت غیر قانونی و خودسرانه اجرا شده است.

اجبار اسرای جنگی یا دیگر اشخاص مشمول حمایت بخدمت در صنوف نیروهای دولت دشمن، محروم کردن عمومی اسرای جنگی یا دیگر اشخاص مسئول حمایت از حق محاکمه عادلانه و قانونی، تبعید یا انتقال غیرقانونی یا حبس غیرقانونی، گروگان گیری، دیگر نقض‌های فاحش قوانین و عرف‌های مسلم

حقوق بین‌الملل و حاکم بر منازعات مسلحانه بین‌المللی یعنی هر یک از اعمال مشروحه ذیل : هدایت عمومی حملات بر ضد مردم غیرنظامی در کلیت آن یا بر ضد افراد غیرنظامی که مشارکت مستقیم در مخاطرات ندارند، هدایت عمومی حملات بر ضد اهداف غیر نظامی و ... در قسمت فصل اول دیوان کیفری بین‌المللی آمده است(رحیم زاده، ۱۳۹۸، ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در این پژوهش به آن اشاره شد به این نتیجه می‌رسیم که بررسی تحولات رخ داده در جهان از سال‌های ۱۹۱۴ یعنی وقوع جنگ جهانی اول و همین طور اتفاق جنگ جهانی دوم در سال‌های ۱۹۳۸ به بعد شاهد درگیری‌های خونین بین کشورهای جهان هستیم و در این میان آنچه که بیشتر به چشم می‌خورد درگیری‌های نظامی و حملات آنها در مراتب سیاسی و بین‌المللی می‌باشد. لکن اختلافات سیاسی و هماندیشی نسبت به تشکیل جامعه ملل اقدام می‌نمایند تا جلو درگیری‌های آتی در جهان گرفته شود اما منافع ملی کشورها و همچنین مطامع شخصی بعضی سیاستمداران نظری هیتلر از کشورگشایی‌ها باعث خشونت‌های شدید جنگ جهانی دوم گردید به نظر می‌رسد که تحولات رخ داده در جهان و سیر مسائل سیاسی و اقتصادی و غیره همچنین تحولات هوایی باعث شده است که درگیری‌ها بیشتر به شکل‌های جدیدی و با جانب داری‌های دول قدرمند به شیوه‌های مختلف از کشورهای درگیر باعث شده است که در هر گوشه و کنار جهان شاهد تهدیدات جدید و خشونت‌های شدیدی را شاهد باشیم. منافع ملی دولتها در اقسام مختلف بیانگر پیشرفت جهان و تکنولوژی‌های آن می‌باشد و نیاز به مواد اولیه و تأمین انرژی‌های جدید و قدیم باعث جبهه بندی‌های جدیدی بعد از جنگ سردد شده است.

رقابت‌های شدید اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و غیره در کنار نیازمندی‌های اول به مواد اولیه نظیر معدن و انرژی‌ها حتی آب و هوایی باعث شده است تهدیدات امنیتی انسانی و مزدی و کم اهمیت جایش را به تهدیدات مهم اقتصادی و انسانی و سیاسی و غیره داده است بطوریکه در هزاره سوم خشونت در اروپا و آمریکا و آسیا در ابعاد مختلف آن نظیر اختلافات مذهبی مثل آنکه در بوسنی و هرزه‌گووین بعد از فربویشی اتحاد جماهیر شوروی رخ داد و باعث کشته شدن هزاران نفر گردید جالب اینکه عاملان کشتارهای انسانی در دادگاه‌های بین‌المللی محاکمه شدند (نظیر دادگاه نورنبرگ) و یا کشتارهای مسلمانان برمی‌که باعث مهاجرت آنان به کشور بنگلادش گردید و یا اختلافات مزدی و اقتصادی و آب و هوایی بین ژاپن و روسیه و غیره شده است. همه این رویدادها نشانه آن است که ایجاد جامعه ملل و به تبع آن بعد از جنگ جهانی دوم سازمان ملل در چهارچوب ساختارش مشکلاتی موجود است که علیرغم داشتن مجموع عمومی که متشکل از دول جهانی است نتوانسته است در ایجاد صلح جهانی و همه گیر و فراگیر موفق عمل نماید. بررسی ساختارهای سازمان ملل و ارتباط آن با صلح و امنیت بین‌الملل در این پژوهش و همچنین بعضی

ناهنجارهای بین المللی نظیر تجاوز و کشته راهی قومی و غیره به جهت رسیدن به عواملی که باعث افزایش تهدیدات علیه صلح و امنیت بین الملل در اشکال مختلف شده است. بررسی این روند سیر تحولات جهانی در بودجه آوردن صلح در بعضی درگیری‌ها و عدم کارایی کشورهای صاحب حق و تو و سازمان ملل در بعضی درگیری‌های منطقه‌ای و گسترش ترویسم در شاخصه‌های مختلف در بین دول در مناطق مختلف جهان نشانگر آاست که ایجاد راهکارهایی که باعث کاهش تهدید است صلح و امنیت بین المللی در ابعاد مختلف آن گردد نیاز ضروری و فعلی جامعه‌های امروزی است. آسیب‌شناسی منطقه‌ای و بین المللی با وجود تشکیل نهادهای دولتی و غیردولتی و با وجود ارائه راهکارهایی هنوز به آنچه که صلح فراگیر و نیاز ضروری مردم جهان به امنیت در ابعاد مختلف است نرسیده‌ایم. استفاده از ابزارهای پیشگیری از خشونت‌ها و درگیری‌ها و جنگ‌ها به نفع عده‌ای باعث بوجود آمدن فقر و نابرابری‌های شدیدی شده است که این معضل باعث بوجود آمدن انواع بیماری‌های خطرناک و همچنین باعث مهاجرت از کشورهای درگیر و خشونت شده است و مهاجرت نیز به نوبه خود خطراتی برای مهاجران داشته است. عدم تحويل کشورهای مهاجرپذیر و تغییر در سیاست‌های مهاجرپذیری این نوع کشورها باعث غرق شدن مهاجران در دریاها شده است علیرغم اینکه مذهب باعث اتحاد مسلمانان در سایر اقوام دینی می‌شود بدلیل تغییر نگرش‌های سیاستمداران دوّل اسلامی، این نوع نگرش‌ها باعث بوجود آمدن اختلافات شدید فرقه‌ای مذهبی اسلامی شده است نتیجه آن اختلافات اهل سنت سعودی‌ها و اماراتی‌ها با کشورهای اسلامی ایران و عراق و سوریه گردیده است.

در یک نگرش کلی، دول جهانی در عصره هزاره سوم نیاز مبرم و ضروری به بازسازی نهادهای پیشگیری در سازمان ملل و تقویت مجمع عمومی و شورای امنیت با حذف حق و تو یا حداقل تعديل آن از مواردی که خطر درگیری‌های شدید و فراگیر را ندارد می‌تواند باعث بهبود سیاست‌های سیاستمداران در اتخاذ روش‌های دیپلماسی برای حل و فصل اختلافات به شیوه‌های مسالمات آمیز در کنترل خشم و عداوت بین دول با همدیگر گردد و در کنار این فعالیت‌های دیپلماسی تقویت دیوان‌های بین المللی کیفری و داوری‌ها می‌تواند باعث بوجود آمدن صلح و تقویت صلح باشد و هر چقدر در رسیدگی‌ها، عدالت را سرلوحه قرار دهیم فارغ از مسائل مذهبی و غیرمذهبی و همچنین اختلافات سیاسی و اقتصادی و غیره می‌توان به جهان عاری از خشونت‌ها و ایجاد صلح و امنیت بین المللی امیدوار بود و حقوق بین الملل بطور کلی قاصر از تعیین محدوده‌های دقیق حاکمیت دول است و آنچه را که این حقوق آنها را محدود نمی‌کند مربوط به اصل حاکمیت و آزادی عمل دولت‌هاست و تنها اقتضای زیست جمعی در جهان بین المللی این آزادی عمل را تا حدی می‌تواند محدود نماید.

الف) کتب

- ۱- آقایی، داود(۱۳۹۴)، نقش و جایگاه شورای امنیت سازمان ملل متحد در نظام نوین جهانی، تهران، انتشارات سرای عدالت
- ۲- سرتیبی، حسین، حجت‌زاده، علیرضا، (۱۳۹۲)، حقوق امنیت هسته‌ای (بررسی رویکرد نظام عدم اشاعه هسته‌ای)، تهران، بنیاد حقوقی میزان، چاپ اول.
- ۳- عسگری، بیان، (۱۳۹۶)، مسئولیت حمایت (تحول حاکمیت در پرتو جنبش‌های حقوق بشری)، تهران، انتشارات بنیاد حقوقی میزان، چاپ اول.
- ۴- فلسفی، هدایت ... (۱۳۹۰)، صلح جاویدان و حکومت قانون، فرهنگ نشر نو، تهران، چاپ اول.
- ۵- موتفی، حسن، احمدپور قرددویش، زمانه قدیم، (۱۳۹۲)، جایگاه افروقا در هزاره سوم، تبریز، انتشارات فروزن، چاپ اول.
- ۶- موسی‌زاده، رضا، (۱۳۹۶)، باسته‌های حقوق بین‌الملل عمومی، تهران، بنیاد حقوقی میزان، چاپ بیست و هفتم.

ب) مقالات

- ۷- ایزدی، فاطمه؛ همت‌زاده، مجتبی؛ بیرجندي، فاطمه؛ قاسمی، زهرا (۱۳۹۸)، جایگاه حقوق بین‌الملل در گسترش صلح جهانی، ماهنامه آفی علمون انسانی، شماره ۲۵.
- ۸- رجب‌زاده‌آرام(۱۳۹۹)، نقش مجمع عمومی سازمان ملل متحد در استقرار صلح با تأکید بر قطعنامه اتحاد برای صلح، سومین کنفرانس بین‌المللی صلح پژوهی.
- ۹- سوده‌شهلا(۱۳۹۹)، تأثیر حقوق گردشگری بر صلح و امنیت جهانی، سومین کنفرانس بین‌المللی صلح پژوهی.
- ۱۰- شفیعی، نوذر؛ مرادی، فرزانه (۱۳۹۱)، همکاری و مشارکت میان سازمان‌های منطقه‌ای و سازمان ملل متحد به منظور حفظ صلح و امنیت بین‌الملل (مطالعه موردنی اتحادیه اروپا)، فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره ۶.
- ۱۱- خسائی، محسن(۱۳۹۷)، نقش و عملکرد سازمان‌های بین‌المللی در تأمین صلح جهانی، مجله بین‌المللی پژوهش ملل، دوره سوم، شماره ۳.
- ۱۲- عبیری، غلامحسن(۱۳۸۸)، از مثلث صلح تا دهکده جهانی: دو قرن تلاش غرب برای توسعه اقتصادی، بانک و اقتصاد، شماره ۱۰۳.
- ۱۳- بندري، سحر(۱۳۹۸)، ارزیابی نقش مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تحکیم صلح و امنیت بین‌المللی، پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد.
- ۱۴- رحیم‌زاده، اصغر(۱۳۹۸)، تحول در مفهوم تهدید علیه صلح و امنیت بین‌المللی در هزاره سوم، پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد.

منابع انگلیسی

- ۱۵-NEUHOLD, HANSPETER(۱۹۸۲), PEACE, THREAT TO, in: Bernhardt (ed), Encyclopedia of public international law.
- ۱۶-Ariye, Ekpotautin Charles (۲۰۱۴), The United Nations and its Peace Purpose: An Assessment, Journal of Conflictology promoted by the Campus for Peace, Universitat Oberta de Catalunya.
- ۱۷- DE ARECHAGA, EDUARDO JIMENEZ (۱۹۸۱), united Nations Security Council, in: Bernhardt (ed). Encyclopedia of public International law .
- ۱۸-Hadadi,mahdi,Regional organizations and International Peace and Security in the Middle East(۲۰۱۵),International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences,vol ۵,No۳.
- ۱۹-Rostamizadeh,Ebrahim,azizi,sattar,(۲۰۱۹),Review of the Role of the Secretary-General of the United Nations in the Preservation of JCPOA,The Iranian Review for UN Studies,Vol ۲,Issue ۱.
- پایگاه های اینترنتی
- ۲۰-<https://fa.m.wikipedia.org>



گفتمان اخلاقی مدیران از دیدگاه فقه و حقوق

مجتبی غفاری

استادیار گروه فقه و حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهدیشهر، سمنان، ایران

✉ m.ghaffari@msh-iau.ac.ir

پیمان مددی

کارشناس ارشد حقوق تبت استناد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهدیشهر، سمنان، ایران

✉ peyman.madadi14@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۳.۱۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۵.۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۸.۲۰

چکیده

گفتمان اخلاقی به عنوان یکی از شاخه‌های نوین اخلاق حرفه‌ای حوزه‌ای از موضوعات و مسائلی را شامل می‌شود که مریبوط به مدیران می‌شود. منابع اسلامی موجود نیز حاکی از اهمیت این موضوع در نزد اسلام و فرهنگ اسلامی دارد.

این تحقیق تلاش نموده است که با تکیه بر بحث نهادینه‌سازی ارزش‌ها به بررسی اهمیت و نیازمندی آن در حوزه اخلاق مدیریتی پردازد. این تحقیق به منظور جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات موردنیاز خود از روش کتابخانه‌ای استفاده نموده است.

در این تحقیق پس از بررسی ارزش‌های موردنظر در اسلام و حوزه مدیریتی، شیوه‌ها و راه‌کارهای نهادینه‌سازی و تأثیرات آن مور بررسی قرار گرفته است. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است نهادینه‌سازی ارزش‌ها و اخلاق در حوزه اخلاق علاوه بر ایجاد تعهد درونی نسبت به کارکنان و دیگر افراد موجب ارتقاء سطح اخلاق و سهولت روابط مدیر با نیروهای زیر مجموعه و ... خواهد شد.

کلید واژگان: نهادینه‌سازی، اخلاق، مدیریت، کارکنان.

Abstract

Ethical discourse as one of the new branches of professional ethics includes a field of issues and issues that are related to managers. Existing Islamic sources also indicate the importance of this issue in Islam and Islamic culture

This research has tried to examine its importance and need in the field of managerial ethics by relying on the discussion of value institutionalization. This research has used the library method in order to collect the data and information it needs

In this research, after examining the desired values in Islam and the field of management, the methods and strategies of institutionalization and its effects have been studied. The findings of this study indicate that the institutionalization of values and ethics in the field of ethics, in addition to creating internal commitment to employees and other people, will improve the level of ethics and facilitate the manager's relationship with subordinates

Keywords: Institutionalization, Ethics, Management, Staff.

مقدمه

گفتمان اخلاقی مدیران یکی از شاخه‌های نوین اخلاق حرفه‌ای است که در قرن اخیر با بسیاری از مباحث و مسائل قرین شده است. اخلاق در حوزه مدیریت با توجه به جایگاه آن که با شرافت وجود و اهمیت حفظ نفس انسانی در ارتباط است از اهمیت دوچندانی برخوردار است. این حوزه، از موضوعات و مسائلی بحث می‌کند که مربوط به مدیر و رابطه او با کارکنان و مجموعه مدیریتی و شرایط و ویژگی‌های محلکار می‌شود.

امروزه، همه مکاتب دنیا به گونه‌ای معتقد به مباحث اخلاقی در حرفه مدیریت می‌باشند و به طور اختصاصی موضوعات اخلاقی را جهت اجرا تدوین نموده‌اند. با وجود منابع غنی که از صدر اسلام و پس از آن به همت ائمه اطهار علیهم السلام و عالمان دینی در حوزه سلامت و سبک زندگی اسلامی انسانی، ارائه و گردآوری گردیده است؛ متأسفانه امروزه شاهد آن هستیم که در اغلب موارد دیدگاه کلی حاکم بر نظام سلامت کشور ما یک دیدگاه غیربومی است که با ترکیبی از اصول انسان‌شناسی غربی بنانهاده شده است و بسیاری از صاحب‌نظران و استادی‌های اخلاق کشور معتقدند که اصول اخلاق مدیریت موجود، مطابق با ویژگی‌های فرهنگی و مذهبی ما نیست. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد ما در خیلی از موارد اخلاقی را به چند توصیه عام اخلاقی خلاصه کرده‌ایم؛ در حالی که بحث نهادینه کردن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی که در آن افراد بدون احساس فشار و اجبار و از سر میل و رغبت، هنجارهای اخلاقی را پذیرفتند و به اجرای آن متعهد باشند، در این حوزه مورد غفلت واقع شده است.

تعاریف اخلاق

«اخلاق» جمع خلق و در لغت به معنای یک صفت یا یک حالت راسخ نفسانی است که موجب می‌شود تا افعالی متناسب با آن صفت بدون نیاز به فکر کردن و سنجیدن از انسان صادر شود. این هیئت راسخه گاه فضیلت است و گاه رذیلت و به همین اعتبار اخلاق را به اخلاق فاضله و اخلاق رذیله تقسیم می‌کنند. معنای اصطلاحی آن نیز گاه به معنای فوق یعنی صفات نفسانی و گاه به عنوان صفت فعل یعنی کار اخلاقی قطع نظر از بودن بیوود صفت راسخ نفسانی متناسب به کار می‌رود. اخلاق در مواردی نیز صرفاً به اخلاق فاضله اطلاق می‌شود.^{۷۷}

اخلاق از ماده «خ ل ق» جمع مكسر خُلُق و خُلُق است که به خوی، سرشت، طبیعت و عادت معنا شده است.^{۷۸} و نیز به معنای طبیعت باطنی و سرشت درونی استعمال شده است.^{۷۹} در تعاریف اسلامی

.^{۷۷} محمدتقی مصباح بزدی، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۹.

.^{۷۸} الرائد فرهنگ الفیاضی عربی-فارسی، ج ۱، ذیل «خلق»، ص ۷۵۶.

.^{۷۹} محمد، معین، فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۱۲۱.

این مفهوم «اخلاق» جمع «خلق» به معنای نیرو و سرشت باطنی انسان است که تنها با دیده بصیرت و غیر ظاهر، قابل درک است در مقابل «خلق» که به شکل و صورت محسوس و قابل درک گفته می‌شود.^{۹۰} این مسکویه رازی اخلاق را چنین تعریف کرده است: «خلق حالی است برای نفس که او را بهسوی کارهای خاص خودش بدون اندیشیدن و نگریستن فرامی‌خواند».^{۹۱}

در علوم دیگر چون علم روانشناسی واژه Moral به معنای خلق و خو که منشأ جسمانی و یادگیری دارد اما Ethics را یک سری قوانین و قواعد حاکم بر رفتار می‌داند، یعنی رفتاری که جنبه اجتماعی دارد و در ارتباط با فرد دیگری است و با وجود آن با قسمت اخلاق شخصیت سروکار دارد. شکل‌گیری این نوع رفتار مستلزم گذر از مراحل تحول و رشد روانی در انسان است، یعنی به بلوغ لازم رسیده باشد و بتواند از عهده رفتارها و ضوابط اخلاقی برآید.^{۹۲}

اخلاق، مفهوم مرتبط با شخصیت، خلق و خو، خصلت و عادت‌ها که رفتار انسان را در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی (کار، زندگی روزمره، سیاست، علم، خانواده، روابط شخصی، درون‌گروهی، درون طبقه‌ای) تنظیم می‌کند. اخلاق یعنی سازش با موازین، حقوق و وظایف مشترک، با این‌همه امکان تضاد بین دو استاندارد اجتماعی مقبول وجود دارد و شخص یاد می‌گیرد که بر پایه‌ی وجود فردی خود در چنین مواردی قضاوت نماید.^{۹۳}

و همچنین اخلاق به یک سلسله ارزش‌ها و باورهای درونی شده اطلاق می‌شود که به عنوان یکی از عوامل مهارکننده رفتار عمل می‌کند. به این ترتیب وجود آن از یک قضاوت ساده نسبت به درست و نادرست فراتر می‌رود و به مقام تشخیص و به کار بستن اصول، تکالیف و قوانین اخلاقی می‌رسد.^{۹۴}

برای اخلاق مدیریتی نیز تعاریف متعدد و متنوعی در منابع گوناگون بیان گردیده است. اخلاق مدیریتی‌وسط یکی از صاحب‌نظران در این زمینه چنین تعریف شده است: «اخلاق مدیریتی فعالیتی تحلیلی است که طی آن افکار، عقاید، تعهدات، روش رفتار، احساسات، استدلالات و بحث‌های مختلف در حیطه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در مدیریتی به صورت دقیق و انتقادی بررسی می‌شود و در موارد لزوم دستورالعمل‌هایی صادر می‌گردد. تصمیمات اخلاق مدیریتی، در حیطه عملکرد آن، بدیهیات و ارزش‌ها، خوب یا بد، صحیح یا نادرست و آنچه باید یا نباید انجام شود، مشخص می‌سازند».

.۹۰. حسین بن محمد، راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۵۹.

.۹۱. احمد بن محمد، این مسکویه رازی، تہذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۸۴.

.۹۲. طاهره نقہ‌الاسلام، امیدوار رضایی، علی خوشکار، مریم السادات موسوی، «رشد اخلاقی از دیدگاه دانشمندان اسلامی و روانشناسی جدید»، فصلنامه اخلاق مدیریتی، سال دوم، (۱۳۸۷): ۱۴۴-۱۳۸.

.۹۳. محسن فرمهنه فراهانی، فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، ص ۳۲۸.

.۹۴. پروین کدیبور، روانشناسی اخلاق، ص ۱۳.

یکی دیگر از تعاریف چنین عنوان کرده است: «اخلاق مدیریتی شاخه‌ای کاربردی از اخلاق یا فلسفه اخلاق است که سعی دارد در سایه تحلیل‌های فلسفی، درست یا نادرست را در حیطه عملکرد در نظام مدیریتی تبیین نماید.»

در بیانی دیگر «اخلاق مدیریتی بالینی، زاویه دید و نگرشی خاص در حیطه عمل در مدیریت ایجاد می‌کند که هدف آن بهبود کیفیت عملکرد کارکنان از طریق شناسایی، تحلیل و حل مشکلات و مسائل اخلاقی است که در صحنه عمل بروز می‌نماید»

در تعریفی دیگر «اخلاق بالینی یک مقوله کاربردی است که راهکارهای سازمان‌یافته را برای کمک به مدیریت در تبیین، تحلیل و حل مباحث اخلاقی در مدیریت فراهم می‌نماید.»

گفتمان مدیریتی یکی از شاخه‌های نوین اخلاق حرفه‌ای است که در قرن اخیر با سیاری از مباحث و مسائل مدیریتی قرین شده است. اخلاق در حوزه مدیریتی با توجه به جایگاه علوم مدیریتی که با شرافت وجود و اهمیت حفظ نفس انسانی در ارتباط است از اهمیت دوچندانی برخوردار است. ۹۵ این حوزه، از موضوعات و مسائلی بحث می‌کند که مربوط به مدیر و کارکنان آنها می‌شود. ۹۶

اخلاق در میان حوزه‌های مختلف مباحث اخلاقی

مسائل اخلاقی و امور مرتبط با آن‌ها از جهات مختلفی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که هر کدام از این جهات و حیشیات خود به صورت مستقل زمینه‌ساز شکل‌گیری حوزه‌ای خاص در زمینه اخلاق گردیده و مسائل و مباحث هر بخش به لحاظ هدف، روش و موضوع از دیگری متفاوت است برای نمونه مسائل حوزه رشد اخلاقی اگرچه با برخی مباحث در دو حوزه اصلی و مهم در اخلاق یعنی فلسفه اخلاق و اخلاق توصیفی کاملاً مرتبط بوده و میان گزاره‌های این سه حوزه دادوستدهای فراوانی دیده می‌شود اما موضوع، اهداف و روش تحقیق در هر یک از این سه حوزه و زیرمجموعه‌های آن‌ها متفاوت است.

برای آنکه تبیین روشنی از جایگاه رشد اخلاقی در میان مجموعه مباحث متعدد و متکثراً اخلاقی و امور مرتبط با آن به عمل آید لازم است در ابتدا ماهیت مسائل اخلاقی و مرتبط با اخلاق در دو حوزه: فلسفه اخلاق مشتمل بر اخلاق هنجاری و تحلیلی یا فرا اخلاقی و اخلاق توصیفی و ارتباط آن‌ها با مباحث روانشناسی اخلاق و رشد اخلاقی تبیین گردد. البته باید توجه داشت که حوزه‌های مرتبط با اخلاق بسیار متعدد است و در ادامه مباحث علاوه بر تبیین ارتباط فلسفه اخلاق و اخلاق توصیفی با

.۹۵. مرتضی خاقانی‌زاده و دیگران، «بررسی اخلاق مدیریتی با رویکرد اسلامی»، *فصلنامه اخلاق مدیریتی*، سال سوم، ۱۰ (۱۳۸۸): ۳۵.

.۹۶. محمدتقی اسلامی، «قلمروشناسی اخلاق مدیریت نظریه «برین سودگرایی» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج»، پروتال جامع علوم اسلامی، حوزه اخلاق مدیریت.

روانشناسی اخلاقی به برخی از این حوزه‌ها نظری حوزه تربیت اخلاقی نیز اشاره خواهد شد و ربط و نسبت آن‌ها نیز با مباحث روانشناسی اخلاق مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

فلسفه اخلاق^{۹۷}

فلسفه اخلاق شاخه‌ای از فلسفه است که به کنکاش استدلالی درباره بنیادی‌ترین پرسش‌ها در عرصه اخلاق می‌پردازد. درستی و نادرستی امور به لحاظ اخلاقی، شناخت امور خیر و شر و بازشناسی فضایل، برخی از مسائل بنیادین اخلاق را تشکیل می‌دهند. پرسش از این مسائل بنیادین منجر به شکل‌گیری دو حوزه نظری متمایز می‌شود که فلسفه اخلاق در یک اصطلاح و کاربردی عام، شامل این دو حوزه می‌شود این دو حوزه نظری متمایز عبارت‌اند از اخلاق هنجاری و فرا اخلاق.^{۹۸}

خلاق هنجاری^{۹۹}

اخلاق هنجاری نحوه‌ای از تفکر هنجاری است که متکفل پاسخ به چیستی و چراً امور درست و نادرست اخلاقی است. البته اخلاق هنجاری زمانی مطرح می‌شود که فقط به مسائل کلی در باب آنچه خوب یا درست است بپردازد نه آن زمان که سعی در حل مسائل جزئی اخلاقی دارد.^{۱۰۰} در اخلاق هنجاری به نفس مسائل اخلاقی با قطع نظر از آراء و انظار یک قوم یا یک مذهب با یک رأی خاص توجه می‌شود. در بین مسائل اخلاق هنجاری، مسائلی نظری پرسش‌های زیر مطرح است:

چه چیز موجب درستی افعال صواب، می‌گردد؟ چگونه می‌توانیم بگوییم چیزی درست است؟ چرا

باید متخلف بود؟

غالب نظریه‌ها در اخلاق هنجاری را می‌توان در دو گروه نتیجه‌گرا^{۱۰۱} و غیر نتیجه‌گرا^{۱۰۲} جای داد که اولی را غایت‌گرایی^{۱۰۳} و دومی را وظیفه‌گرایی^{۱۰۴} می‌خوانند. نتیجه گروی بر این باور است که اخلاقی بودن یک فعل تنها بهوسیله نتایج آن فعل تعیین می‌گردد و در مقابل نظریه‌های وظیفه‌گرا، با تمام تنوعی و تکثیری که دارند، ادعا می‌کنند که اخلاقی بودن یک فعل به ماهیت ذاتی آن فعل، انگیزه‌های آن یا تطابق آن

۹۷. Ethics.

۹۸. هری جی گنسلر، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه: حمیده بحرینی، نشر آسمان خیال، ۱۳۸۵، ص. ۲۰.

۹۹. Normative ethics.

۱۰۰. ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، نشر طه، ۱۳۸۳، ص. ۲۷.

۱۰۱. Consequentialist.

۱۰۲. Non consequentialist.

۱۰۳. Teleological.

۱۰۴. -Deontological.

با یک قاعده یا اصل بستگی دارد و اصلاً به نتایج فعل وابسته نیست و اگر هم وابستگی در کار باشد به صورت جزئی بدان وابسته است.

۱۰۵ فرا اخلاق

فرا اخلاق نوعی تفکر تحلیلی، انتقادی در قالب مباحث فلسفی است که گزاره‌های اخلاقی را به لحاظ معناشناختی، معرفت‌شناختی و مسائل منطقی مورد کنکاش قرار می‌دهد. فرا اخلاق مشتمل بر تحقیقات و نظریات تجربی یا تاریخی نیست. همچنین این نوع تحلیل وظیفه پرداختن یا دفاع از هیچ حکم هنجاری یا ارزشی را به عهده ندارد. این زمینه مطالعاتی در حوزه اخلاق در پی آن نیست که به سوالات خاص یا عام درباره آنچه خوب، درست یا الزامی است پاسخ دهد. سوالات منطقی، معرفت‌شناختی یا معناشناختی که فرا اخلاق به آن‌ها پاسخ می‌دهد، سوالاتی مانند این است:

واژه‌هایی نظیر «خوب»، «بد»، «باید»، «نباید»، «درست»، «نادرست» که در ناحیه محمول گزاره‌های اخلاقی به کار می‌رود چه تحلیل و تعریفی دارند؟ گزاره‌های اخلاقی اخباری هستند یا انشائی؟ آیا گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیراخلاقی قابل استنتاج است؟

باید توجه داشت که اولاً اصطلاح فلسفه اخلاق گاه به شکل خاص بر فراخلاق اطلاق می‌شود و ثانیاً در فلسفه اخلاق چه مسائل اخلاق هنجاری و چه فرا اخلاق در اثبات گزاره‌ها، از روش استدلالی و عقلی بهره گرفته می‌شود.

۱۰۶ اخلاق توصیفی

اصطلاح اخلاق توصیفی در مورد آن بخشی از مطالعات اخلاقی اطلاق می‌شود که با کمک روش نقلی و تجربی به توصیف و گزارش اخلاقیات افراد، گروه‌ها و جوامع مختلف می‌پردازد. آنچه توجه به آن در تبیین این مفهوم ضروری است آن است که اخلاق توصیفی عاری از هرگونه ارزیابی اخلاقی و ارزش داوری است، به عبارت دیگر در اخلاق توصیفی از درستی و نادرستی احکام و معیارهای اخلاقی سخنی به میان نمی‌آید و از این‌رو هدف تحقیقات توصیفی در اخلاق صرفاً آشنایی با چگونگی رفتارهای اخلاقی افراد و جوامع مختلف است نه ارائه تحلیل عقلی و فلسفی از اخلاقیات و یا توصیه و ترغیب افراد به عمل بر طبق آن‌ها یا

^{۱۰۵}. Meta-ethics.

^{۱۰۶}. Descriptive ethics.

اجتناب از آن‌ها^{۱۰۷}. بدیهی است که اگر در برخی منابع که به اخلاق توصیفی اختصاص دارند، علاوه بر جنبه‌های توصیفی به مباحث توصیه‌ای و تربیتی اشاره شده باشد به معنای لزوم تداخل این حوزه با حوزه‌های تربیت اخلاقی و موارد مشابه نیست بلکه این اشارات غالباً بهمنظور تکمیل مباحث توصیفی است که چنین روشی به شکل معمول در متون قدیمی درزمنهای اخلاق توصیفی دیده می‌شود و البته امروزه نیز این امتزاج ممکن است با سلیقه‌های شخصی صورت پذیرد.

ارتباط روانشناسی اخلاق و رشد اخلاقی با دیگر دانش‌های اخلاقی

مباحث مرتبط با رشد اخلاقی و روانشناسی اخلاق غالباً در دو قالب کلی طرح می‌شود:

۱- بخش‌هایی که به توصیف چگونگی شکل‌گیری فرایند رشد اخلاقی در انسان می‌پردازد.

۲- بحث‌هایی که با استنتاج از مسائل توصیفی به برخی لوازم توصیه‌ای نیز می‌پردازد.

در تعریف مسائل رشد اخلاقی گاه چنین گفته می‌شود که مسائلی است ناظر به فرایندی که اشخاص بهوسیله آن قابلیت تطبیق رفتارهای خود را با ملک‌های صحیح و غیر صحیح پیدا می‌کنند^{۱۰۸}. تعریف مذکور می‌تواند شامل هر دو بخش باشد اما باید توجه داشت که مسائل اصلی روانشناسی اخلاق و رشد اخلاقی همان قالب نخستین (بخش‌های توصیفی) است و روانشناسان اخلاق و نظریه‌پردازان رشد اخلاقی بهصورت ضمنی و برای نشان دادن ثمرات و دلالت‌های تربیتی و نتایج توصیه‌ای تحقیقات خود در برخی موارد از قالب دوم استفاده می‌کنند. در مباحث آینده نیز روشن خواهد شد که حوزه تربیت اخلاقی مستقل از حوزه روانشناسی و رشد اخلاقی است.

هر دو گروه از این مباحث به لحاظ محتوایی که غالباً در آن‌ها مطرح می‌شود کاملاً از سه حوزه پیش‌گفته یعنی اخلاق هنجاری، فرا اخلاق و اخلاق توصیفی متمایز می‌باشند. فلسفه اخلاق در دو قالب پیش‌گفته تمايز روشی از مباحث رشد اخلاقی دارد، زیرا همان‌طور که روبرت هوگان^{۱۰۹} می‌گوید در فلسفه اخلاق فلاسفه تلاش می‌کنند تا برای اخلاقی یا غیراخلاقی دانستن بعضی رفتارها توجیهات منطقی ارائه کنند اما روانشناسان اخلاق به دنبال تبیین این مسئله هستند که چگونه مردم به شیوه‌های اخلاقی یا

۱۰۷. رک: مری وارنوك، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فناei، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص: ۳۳؛ مایکل بالمر، مسائل اخلاقی، ترجمه علی‌رضاء آلبويه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵، ص: ۱۹؛ محمدتقی مصباح‌بزدی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱، ص: ۱۹.

۱۰۸. Reber & Reber, Dictionary of psychology, p. ۴۴۴

۱۰۹. Robert Hogan

غیراخلاقی عمل می‌کنند.^{۱۱} اخلاق توصیفی نیز چنانکه روش شد صرفاً به گزارش از بایدوبایدهای اخلاقی در میان افراد و جوامع مختلف می‌پردازد و چگونگی اتصاف انسان‌ها به فضائل اخلاقی و دوری از رذایل بالاصله موردتوجه آن نیست. اگرچه البته به لحاظ همپوشانی برخی حوزه‌های دانشی نسبت به یکدیگر به صورت سنتی گاه مسائل مرتبط با رشد اخلاقی با مسائل اخلاق توصیفی ممزوج گردیده است،^{۱۱} اما امروزه مرزهای این عرصه‌ها کاملاً تمایزیافته است؛ بنابراین همان‌گونه که روش است در هیچ‌یک از این سه حوزه چگونگی نهادینه شدن اخلاق در افراد و جوامع مسئله اصلی نیست.

از آنجا که موضوع و هدف اصلی در حوزه اخلاق توصیفی، بازشناسی فضائل و رذایل اخلاقی است، در نظری ابتدائی ممکن است چنین تصور شود که اگر التزام به هنجارهای اخلاقی توجیه عقلانی خود را پیدا کنند و انسان نیز فضائل را از رذایل بازشناسد به امر دیگری نیاز نیست. اما گسستگی و شکاف بین التزام انسان‌ها به اخلاق از دریافت‌ها و شناخت ذهنی آن‌ها نسبت به هنجارهای اخلاقی امری انکارناپذیر است که خود موضوع بحث‌های جدی در طول تاریخ علم اخلاق و فلسفه بوده است. این مهم یعنی چگونگی التزام به اخلاق خود زمینه‌ساز پرداختن به تحقیقات گسترده‌ای در مورد چگونگی تحقق رشد اخلاقی شده که این حرکت با سرعت و شتاب فراوانی در دوران معاصر همراه شده است. علت این شتاب را در دهه‌های گذشته می‌توان ناشی از آن دانست که بحران اخلاق به صورت جدی‌تری در همه جوامع در سطح جهان موردتوجه قرار گرفته است و از این‌رو مسائل مرتبط با رشد اخلاقی در سال‌های اخیر به‌طور بی‌سابقه‌ای در مرکز توجهات بوده است و متعاقباً حجم پژوهش‌ها در زمینه‌ی نظریات رشد اخلاقی در خالل چند دهه پیش افزایش چشمگیری داشته است. این‌همه نشان‌گر آن است که آشنایی انسان‌ها با فضائل اخلاقی در حوزه اخلاق توصیفی برای رهیدن از معضلات اخلاقی کافی نیست زیرا رشد اخلاقی تلازمی با اباحت اطلاعات اخلاقی ندارد.

انسان در درون خود و محیط بیرونی مواجه با عواملی است که تأثیر مستقیم بر چگونگی رشد اخلاقی او دارد مهم‌ترین رسالت نظریه‌های رشد اخلاقی تعیین و تعریف این عوامل و حدود و شرایط تأثیرگذاری آن‌ها است برای مثال اینکه حیطه شناختی یا هیجانی به عنوان عوامل تأثیرگذار در درون انسان چه جایگاهی دارند و چگونه در مکانیزم اخلاقی شدن تأثیرگذار هستند و یا اینکه والدین و محیط خانه و مدرسه و یا همسالان هر یک چه سه‌می در رشد اخلاقی کودک، نوجوان و جوان دارد از مهم‌ترین مسائلی است که نظریه‌های رشد اخلاقی به آن‌ها می‌پردازند و این‌گونه مباحث در اخلاق توصیفی جایگاهی ندارند.

^{۱۱}.. Personality and Moral Development, Robert Hogan, University of Tulsa and Nicholas Emler, University of Dundee in Moral Development: An Introduction, William M. Kurtines, Jacob L. Gewirtz.p۲۱۰.

^{۱۱}. شاهد بر این امر در سنت اخلاق اسلامی غالب کتاب‌های اخلاقی است که مقارن با توصیف هنجارهای اخلاقی به تبیین روش‌های اتصاف به فضائل و التزام رفتاری به آنها و ترک رذایل اخلاقی، پرداخته‌اند.

حفظ کرامت انسانی

مفهوم‌شناسی کرامت

کرامت، معادل واژه انگلیسی *dignity* مأخوذه از ریشه لاتینی dignity به معنی «حال درخور تکریم یا احترام» است.^{۱۱۲} کرامت در معنای عام خود دلالت بر وجود کیفیتی خاص در حامل آن، اعم از انسان و غیر انسان، دارد که سبب برتری و امتیاز او نسبت به دیگران محسوب می‌شود. این معنا از کرامت جنبه عرضی دارد و قابل اکتساب و قابل زوال است؛ اما وقتی کرامت به انسان نسبت داده می‌شود به معنای نفی امتیازهای عرضی و راجع به حرمتی است که هر انسانی بمامو انسان از آن برخوردار است. این معنا از کرامت ذاتی انسان است و نه به دست می‌آید و نه از دست می‌رود (اسپیلبرگ، ۱۹۷۰).

اصطلاح کرامت انسانی اگرچه بیشتر در عصر روشنگری رواج پیدا کرد، اما مفهوم آن ریشه‌ای دیرینه در مکاتب فلسفی و سنت‌های مذهبی دارد.

در یک تعریف دقیق‌تر کرامت به ارزش ذاتی موجودات انسانی، صرف‌نظر از سن، جنس، توانایی روانی و فیزیکی، مذهب و خاستگاه قومی و اجتماعی اشاره دارد (Gordon & Breach ۱۹۷۰. p:۷۳). بنابراین کرامت نه بر پایه خصیصه یا ظرفیت خاص افراد، بلکه صرفاً بر بنیاد انسانی آن‌ها استوار است. چراکه کرامت را نمی‌توان اعطای کرد یا پس گرفت و تصور هیچ درجه و مرتبه‌ای برای آن روا نیست. به دیگر سخن کرامت، به اهمیت ذاتی حیات بشری برمی‌گردد و مستلزم این است که با انسان هرگز به‌گونه‌ای برخورد نشود که اهمیت ممتاز حیات وی انکار شود.^{۱۱۳}

کرامت و جایگاه آن در اسلام

در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت‌اند از:^{۱۱۴}

- ۱- کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی: همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن یا بر دیگران آن کرامت را از خود یا دیگری سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند.
- ۲- کرامت ارزشی: کرامتی است که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال ناشی می‌گردد. این نوع از کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است.

^{۱۱۲}. دایره المعارف آکسفورد، ۱۹۹۶.

^{۱۱۳}. روبرتو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹.

^{۱۱۴}. تبریزی، ۱۳۷۰، ص ۷۸-۷۹.

در متون و منابع اسلامی کرامت انسان با صراحت مورد شناسایی و تأکید قرار گرفته است. آیات و روایات معتبر و متعددی که بر این اصل دلالت می‌کنند نیز وجود دارد. اکثربیت دانشمندان و صاحب‌نظران اسلامی؛ برای اثبات کرامت ذاتی انسان به آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی اسراء استناد می‌کنند. در این آیه‌ی شریفه آمده است:

«ولقد كرمنا بنى آدم و حملناهم فى البر و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير من حلقنا تفضيلا»؛ «و ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و در دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه برای آنان روزی مقرر ساختیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که آفریدیم برتری دادیم»^{۱۱۵} بنابراین همان طور که ملاحظه می‌شود این آیه با کمال صراحت بیان می‌دارد که خداوند متعال فرزندان آدم را ذاتاً موردن تکریم قرار داده و آنان را بر تعداد زیادی از کائنات برتری داده است. مفسران قرآن از جمله علامه طباطبائی تصریح می‌کنند که در این آیه مراد از «بنی آدم» جنس بشر است^{۱۱۶} که همان انسان می‌باشد. برخی معتقدند در این آیه با توجه به کاربرد لفظ مطلق انسان، تکریم نه تنها شامل انسان بالفعل، بلکه شامل انسان بالقوه که همان جنین است نیز می‌باشد و فرقی میان جنین شکل‌گرفته‌ی داخل رحم و جنین آزمایشگاهی نیست. زیرا منشأ این کرامت را بسطی بسیار مهم و بالارزش خداوندی با انسان است که از سوره‌ی مبارکه‌ی حجر، آیه ۲۹ می‌توان به این مهم دست یافت.

«فإذا سويته و نفخت فيه من روحی فقعوا له ساجدين» «پس چون آن عنصر را معمول بیارایم و در آن از روح خویش بدلم همه از جهت حرمت و عظمت آن روح الهی بر او سجده کنید». بنابراین با توجه به آیات مصرح در قرآن، برآیند کلی این است که نفس انسانی از گوهرهای ارزشمند وجود انسان است که تحت هیچ شرایطی نباید لگدمال شود و با حتی خدشهای بر آن وارد گردد، اما این نظریات و آیات قرآنی ما را به اهمیت کرامت انسانی رهنمون می‌شوند.

حسن نیت

۱-۴-۲. مفهوم‌شناسی حسن نیت

واژه نیت از واژه عربی «توى» گرفته شده است. التوى در لغت عربی به معنای هسته خرماست.^{۱۱۷} واژه نوى در شکل فعلی آن به معنای قصد، عزم، حاجت، نیاز و خواسته به کاررفته است.^{۱۱۸}

.۱۱۵. اسراء، ۷۰.

.۱۱۶. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی مبحث کرامت در قرآن، ۱۳۶۶.

.۱۱۷. خلیل بن احمد فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج ۳، ص ۱۸۵۶؛ مصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۳۱.

.۱۱۸. همان و همچنین نگاه کنید: انسیس ابراهیم و همکاران، المعجم الوسيط، ترجمه محمد بندر ریگی، ج ۲، ص ۲۰۶۰.



اما اینکه انگیزه و علت فاعلی در درون آدمی را چرا به عنوان نیت می‌گویند به این سبب است که قصد، پیش از انجام هر عملی در دل شکل می‌گیرد و سپس به گونه عملی خود را نشان می‌دهد. در حقیقت آن خطواتی که در قلب و ذهن آدمی می‌گذرد، همان هسته اصلی عمل است که در پوششی از عمل خود را نشان می‌دهد؛ چنانکه هسته خرما این گونه عمل می‌کند. پس نیت همان امر و انگیزه و علت فاعلی است که در دل آدمی شکل‌گرفته یا خطور کرده است و در قلب آدمی نهان و مخفی است، چنان‌که هسته خرما در میان خرما مخفی است.^{۱۱۹}

نیت در لغت به صورت مصدر و اسم مصدر و به معنای قصد انتقال از جایی به جای دیگر و نیز مطلق قصد، عزم و توجه قلی و همچنین امر مقصود و جهت مقصود به کارگرفته است. برخی آن را همان اراده دانسته‌اند که بواسطه میان علم و عمل است: بدین معنا که پس از حصول علم (تصور عمل و تصدیق به فایده آن)، قصد و اراده انجام کار حاصل می‌شود و سپس عمل اختیاری از فاعل سر می‌زند. برخی نیز نیت را به نیت مقارن با عمل، نیت پیش از عمل (هرچند عمل میسر نشود) و نیت به معنای آرزوی تحقق عمل (هرچند بداند که نمی‌تواند آن را انجام دهد) تقسیم کرده‌اند.

استاد مصباح نیت را انگیزه غیرغیرگزی برای عمل دانسته‌اند که مستقیم یا غیرمستقیم در اراده تأثیر دارد. ایشان میل‌های درونی انسان و حیوان را آنگاه که بالفعل و به تن‌هایی یا با کمک یکدیگر در اراده اثر می‌گذارند، انگیزه می‌نامند. آن‌ها به دو دسته غریزی و غیرغیرگزی تقسیم می‌کنند و انگیزه غیرغیرگزی را نیت می‌نامند. تفاوت انگیزه غریزی با غیرغیرگزی در آن است که انگیزه‌های غریزی آگاهانه اثر نمی‌کنند؛ برخلاف انگیزه‌های غیرغیرگزی که با نوعی شعور و آگاهی همراهند؛ هرچند فاعل‌های مختلف در شرایط گوناگون ممکن است نسبت به آن‌ها در جات متفاوتی از آگاهی و شعور، از جهت شدت و ضعف و وضوح و خفا داشته باشند؛ و بدین ترتیب، انگیزه‌هایی غریزی را که کودکان خردسال و مانند آنان در کارهای خود دارند نمی‌توان نیت نامید، چنان‌که مطابق این تعریف، نیت خود اراده نیز نیست، بلکه میل و انگیزه‌های غیرغیرگزی است که سبب حصول اراده است و البته همان هنگام که بالفعل در اراده اثر می‌گذارد، نیت نامیده می‌شود.

حسن نیت در اسلام

در این قسمت، به برخی آیات و روایات مرتبط با نیت و تأثیر آن در ارزش اخلاقی اشاره می‌کنیم:

از دیدگاه قرآن کریم، هر کس نهایتاً به همان نتیجه‌های می‌تواند دست یابد که آن را خواسته است. بر این اساس، کسی که مقصودش دنیاست تنها می‌تواند به بهره‌مندی‌های دنیاگی دست یابد و تنها کسی می‌تواند از نعمت‌های آخرتی بهره‌مند باشد که طالب آخرت است «وَمَنْ يُرِدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا ثُوَابُهُ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدُ ثَوَابَ الْآخِرَةِ

^{۱۱۹}. محمد بن حسن حر عاملی، شرح قواعد، به نقل از: احمدی فقیه، نیت، راه هدایت، ص ۱۲۴.

نُؤْتِهِ مِنْهَا»^{۱۲۰}. بنابراین مؤمن، که برای آخرت کار می‌کند، با کافر، که مقصودش فقط برخورداری‌های دنیاست، نتیجه برابر نمی‌گیرند. «قَنْ كَانَ يُرِيدُ الْغَاجِلَةَ عَجَلَنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءَ لِمَنْ نُرِيدُ تَمَّ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيَهُمْ مَشْكُورًا»^{۱۲۱}. درواقع، کاری که مؤمن به سبب ایمان به خداوند انجام می‌دهد و برخاسته از نیت مؤمنانه است، از همین جهت در نزدیک شدن وی به خداوند و استكمال حقیقی او مؤثر است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ»^{۱۲۲}؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ يُهَدَّى بِهِمْ رَبُّهُمْ يَلِيمَانِهِمْ تَحْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ»^{۱۲۳} همچنین کافر که نمی‌تواند کار خود را به نیت الهی و تقرب به خداوند انجام دهد، حتی با انجام دادن کارهایی بهظاهر مشابه، از دستیابی به کمال حقیقی ناتوان بوده، اعمالش تباہ و بی‌اثر است: «وَمَنْ يَكْفُرُ بِالْأَيْمَنِ فَقَدْ حَطَّ عَمَلَهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ»^{۱۲۴}.

درباره نیت و تأثیر آن در ارزش اخلاقی عمل، توجه به روایات زیر، مناسب است. پیامبر اکرم

فرموده‌اند:

«كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ»^{۱۲۵}؛ «هُرَّ كَسْ بِرْ پَايِهِ نِيَّتِشِ عَمَلِ مِيْ كِنْد»؛

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى امْحَ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يَصْبِيَهَا أَوْ أَمْرٍ يَتَرَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجِرَ إِلَيْهِ»^{۱۲۶} «همانا اعمال به نیت‌هاست و بهره‌ی هر کس همان است که نیت کرده است. پس هر کس بهسوی خدا و رسولش هجرت کند، هجرتش بهسوی خدا و رسول خواهد بود و هر کس بهسوی دنیا هجرت کند بدان قصد که به آن دست یابد یا بهسوی زنی تا با او ازدواج کند، پس هجرتش بهسوی همان چیزی خواهد بود که بهسوی آن هجرت کرده است»؛

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ غَرَا بِتِغَاءَ مَا عِنْدَ امْحَ وَ جَلَّ، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى امْحَ وَ جَلَّ وَ مَنْ غَرَا بِرِيدُ عَرْضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقاَلًا، لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى»^{۱۲۷}؛ «همانا اعمال به نیت‌هاست و برای هر کس همان است که نیت کرده است. پس هر کس برای آنچه نزد خداست بجنگد پاداشش با خداوند

^{۱۲۰}. آل عمران، ۱۴۵.

^{۱۲۱}. اسراء، ۱۸ و ۱۹.

^{۱۲۲}. بقره، ۸۳.

^{۱۲۳}. یونس، ۹.

^{۱۲۴}. مائدہ، ۵.

^{۱۲۵}. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۸۴.

^{۱۲۶}. نقی‌الدین ابن دقیق العید، عمدۃ الاحکام، حدیث ۱.

^{۱۲۷}. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲۱۲.

است و هر کس برای نعمت‌های زودگذر دنیا یا به نیت به دست آوردن مال و ثروتی بجنگد بهره‌های جز آنجه نیت کرده نخواهد داشت»^{۱۲۸}

«إِنَّ الْمَلَكَ لَيَصْنَعُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجًا بِهِ، فَإِذَا صَعَدَ بِخَسْنَاتِهِ، يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اجْنَاعُوهَا فِي سِجِّينَ، إِنَّهُ لَيُسَمِّ إِيَّاهُ أَرَادَ بِهَا»^{۱۲۹} «[گاه] فرشته عمل بنده را با شادی بالا می‌برد؛ اما هنگامی که کارهای نیکش را بالا می‌برد خداوند می‌گوید آن اعمال را در سجين (نامه اعمال زندانیان دوزخ) قرار دهید؛ زیرا با این اعمال مراقصد نکرده است».

همچنین روایات زیر در این باب از امام صادق علیه السلام رسیده است:

«إِنَّ الْعَبَادَةَ تَلَائِثُهُ: قَوْمٌ عَبَدُوا امْجَ عَزَّ وَجَلَّ حَوْفًا، فَتَلَكَّ عِبَادَةُ الْغَبِيدِ، وَ قَوْمٌ عَبَدُوا امْجَ تَبَارِكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ الشَّوَّابِ، فَتَلَكَّ عِبَادَةُ الْأَخْرَاءِ، وَ قَوْمٌ عَبَدُوا امْجَ عَزَّ وَجَلَّ حَبْتَأَ لَهُ، فَتَلَكَّ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ، وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ»^{۱۳۰} «بندگان سه گروه‌اند: گروهی که خدای عز و جل را از ترس عبادت کردند، که آن عبادت بردگان است؛ و گروهی که خدای تبارک و تعالی را برای ثواب عبادت کردند، که آن عبادت مزدگیران است؛ و گروهی که خدای عز و جل را به دلیل محبت و دوستی او عبادت کردند، که آن عبادت آزادگان است و عبادت این گروه برترین نوع عبادت است».

«إِنَّمَا خَلَدَ أَهْلُ التَّارِيفِ التَّارِ، لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ حَلَّلُوا فِيهَا أَنْ يَقْصُوَ اللَّهُ أَبْدًا، وَ إِنَّمَا خَلَدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ، لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقَوُا فِيهَا أَنْ يَطِيعُوا اللَّهَ أَبْدًا. فِي الْيَوْمَيَاتِ خَلَدَ هُؤُلَاءِ وَ هُؤُلَاءِ نُئَمَّ تَلَاقُهُنَّ تَعَالَى: «فُلْ كُلْ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^{۱۳۱} قال: على نِيَّتِهِ»، «أهل دوزخ در جاودانه‌اند بدان سبب که نیتشان در دنیا این بود که اگر در دنیا جاودانه باشند همواره خدا را نافرمانی کنند و اهل بهشت در بهشت جاودانه‌اند بدان دلیل که نیتشان در دنیا این بود که اگر در آن باقی بمانند همواره خدا را اطاعت کنند. پس هر دو گروه به دلیل نیتهاشان جاودانه‌اند. سپس سخن خداوند را تلاوت کردند: «بگو هر کس بنا بر ساختار خود عمل می‌کند» [فرمودند: یعنی] بر نیت خود».

همچنین از آن حضرت درباره سخن خداوند که می‌فرماید: «لِيَتَلْوُكُمْ أَيْتَمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^{۱۳۲} «تا بیازمایدان که کدامیک نیکوکار ترید» روایت شده است که فرمودند: «لَيُسَمِّ يَعْنِي أَكْثَرُ عَمَلًا وَ لَكِنْ أَصْوَبُكُمْ عَمَلًا، وَ إِنَّمَا الْإِصَابَةُ حَشْيَةُ امْجَ وَ النِّيَّةُ الصَّادِقَةُ وَ الْحَسَنَةُ». نُئَمَ قال: الْإِلْقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ حَتَّى يَخْلُصَ، أَشَدُ مِنَ الْعَمَلِ، وَ الْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تَرِيدُ أَنْ يَحْمَدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. وَ النِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ. أَلَا وَ إِنَّ النِّيَّةَ هِيَ

۱۲۸. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳۰.

۱۲۹. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، کتب الایمان و الکفر، باب العبادة، ج ۵.

۱۳۰. علل الشرایع، ج ۲، ص ۲۱۰.

۱۳۱. ملک، ۲.

العمل. ثمَّ تلا قُولَهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «فَلْ كُلْ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ؛ يَعْنِي عَلَى نِيَّتِهِ»^{۱۳۲}؛ معنا [ای این آیه] این نیست که [کدامیک] عملتان بیشتر است؛ بلکه مقصود این است که [کدامیک] عملتان درست‌تر است و درستی عمل ترس از خدا و نیت صادقانه و نیکوست. سپس فرمودند: پایداری بر عمل تا اینکه کار خالص باشد از خود عمل سخت‌تر است و عمل خالص آن است که قصد نداشته باشی کسی غیر از خدا تو را بر آن کار بستاید؛ و نیت بهتر از خود عمل است، بلکه نیت همان عمل است. سپس سخن خداوند را تلاوت کردند: «بِگُو هر کس بنا بر ساختار خود عمل می‌کند» و فرمودند^{۱۳۳} یعنی بر نیت خود.

از جمله مواردی که حسن نیت نقش بسیار مهمی در عملکرد انسان دارد حوزه مدیریتی است. از آنجایی که در حوزه مراقبت، مدیریت و پرستاران با جان و زندگی انسان‌ها سروکار دارند در نتیجه صرف انگیزه‌های مالی نمی‌تواند به بهبود بیماران کمک کند. داشتن نیت در جهت رضای خداوند علاوه بر رشد معنوی در جهت بهبود بیماران سیار مؤثر است.

مفهوم‌شناسی مسئولیت‌پذیری و شایستگی

مسئولیت به معنای ضمانت و تعهد است. مسئولیت چیزی با کسی بودن، یعنی به گردن او، در عهده او، در ضمانت و پایبندی او بودن است.^{۱۳۴}

گاهی واژه تعهد نیز در کنار مسئولیت به کاربرده شده است. «تعهد»، به معنای گردن گرفتن کاری^{۱۳۵} و همچنین عهد و پیمان بستن^{۱۳۶} نیز آمده است.

شایستگی در لغت به معنای داشتن توانایی، اختیار، مهارت، دانش، لیاقت و صلاحیت است. شایستگی‌ها مجموعه‌ای از دانش، مهارت‌ها، ویژگی‌های شخصیتی، علایق، تجارب و توانمندی‌ها در یک شغل یا نقش خاص است که موجب می‌شود فرد در سطحی بالاتر از حد متوسط در انجام وظیفه و ایفای مسئولیت خویش به موفقیت دست یابد.^{۱۳۷}

در تعریفی دیگر، شایستگی یعنی، یک تشریح مکتوب از مهارت‌های شخصی و عادات کاری قابل سنجش که در جهت دستیابی به اهداف کار استفاده می‌شود.^{۱۳۸}

۱۳۲. محمد بن یعقوب کلبی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶.

۱۳۳. مجتبی مصباح، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، مجله اخلاق و حیاتی، سال اول (۱۳۹۱)، شماره ۲، ص ۸۱-۱۰۴.

۱۳۴. علی‌اکبر، دهخدا، لغتنامه، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۸۴۶۵.

۱۳۵. محمد معین، فرهنگ معین، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۷۰۷.

۱۳۶. علی‌اکبر، دهخدا، لغتنامه، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۶۹۱۳.

۱۳۷. نصر اصفهانی، «شایسته‌سالاری در مدیریت جامعه با تأکید بر اندیشه‌های سیاسی امام علی^{علیه السلام}»، ۱۳۸۹، مجله معرفت سیاسی.

۱۳۸. Green, ۱۹۹۹، به نقل از گنجعلی و همکاران، بررسی معیارهای شایستگی در قرآن، ۱۳۹۲.

از دیدگاهی شایستگی در سه مفهوم زیر بیان شده است:

- ۱- شایستگی رفتاری: گفته‌ها و اعمال فرد که در عملکرد قوی یا ضعیف وی تأثیر می‌گذارد.
- ۲- شایستگی دانشی: آنچه یک فرد در درباره حقایق، فناوری، شیوه‌ها و روش‌های یک شغل تخصصی می‌داند.
- ۳- شایستگی انگیزشی: احساس فرد درباره یک شغل یا سازمان و یا محیط شغای ۱۳۹

مسئولیت‌پذیری و شایستگی در اسلام

نظام حقوقی اسلام نظامی تکلیف گراست؛ به عنوان مثال در متون دینی وقتی صحبت از حقّ انسان‌ها می‌شود بحث از حقوقی است که انسان‌های دیگر بر ما دارند و به عبارت دیگر مسئولیتی که ما در قبال دیگران داریم. البته چون این حقوق طرفینی است ما نیز این حقوق را بر عهده دیگران داریم اما به دلیل همان بعد سازندگی و تربیت و هدایت که دین اسلام برای خود، قائل است در بیان به جنبه تکلیف و وظیفه و مسئولیت، توجه بیشتری می‌کند:

در قرآن مجید آیات فراوانی وجود دارد که اهمیت مسئولیت‌پذیری و وظیفه‌شناسی را برای انسان بیان کرده است؛ به عنوان مثال قبول مسئولیت در قرآن، به بار سنگین تشبیه شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَلَا تَزِرُوا وَلِزْرَةً زَرَ أُخْرَى...»^{۱۴۰} «هَيْجَ گَنَاهَكَارِي بَارَ گَنَاهَ دِيَگَرِي رَا بَرَ دُوشَ نَمِيَ كَشَدَ».

خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمَعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ اولئكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»^{۱۴۱} «از آنچه نمی‌دانی پیروی نکن؛ چرا که گوش‌ها و دل‌ها همه مسئول‌اند».

مسئولیت‌پذیری از چنان اهمیتی برخوردار است که در بسیاری از تفاسیر از امانت الهی، به همان تعهد و قبول مسئولیت یادشده است و علت اینکه این امانت عظیم، به انسان سپرده شد این بود که او این قابلیت را داشت و می‌توانست ولايت الهی را پذیرا گردد؛ یعنی در جاده عبودیت و کمال به‌سوی معبد لایزال سیر کند؛ چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّا غَرَضْنَا الْآمَانَةَ عَلَى السَّمَاءَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاتَّبِعُنَّا نَيْحَمِلْنَاهَا وَأَشْفَقْنَاهَا وَحْمَلْنَاهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^{۱۴۲} «ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها

.۱۳۹ Mayer, ۱۹۹۶، به نقل از گنجعلی و همکاران، بررسی معیارهای شایستگی در قرآن، ۱۳۹۲.

.۱۴۰. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶-۱۳۵۳، ج ۱۸، ص ۲۲۴.

.۱۴۱. اسراء، ۳۶.

.۱۴۲. احزاب، ۷۲.

عرضه داشتیم آن‌ها از حمل آن ابا کردند و از آن هراس داشتند اما انسان، آن را بر دوش کشید، او بسیار ظالم و جاہل بود».

مسئولیت‌پذیری در لسان روایات نیز همواره از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. امام علی علیه السلام آن‌چنان خود را در پیشگاه خدا مسئول می‌داند که حتی درباره آنچه می‌گوید وجود خویش را ضامن قرار داده و می‌فرماید: «ذَمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةً وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ»؛^{۱۴۳} «عهدہام درگرو درستی سخنم قرار دارد و نسبت به آن ضامن و پاییندم».

امام علی علیه السلام بارها پیروان خود را به تقوی در قبال مسئولیت‌هایی که بر دوش گرفته‌اند سفارش کرده و حتی آنان را در مقابل زمین و حیوانات نیز مسئول دانسته و می‌فرمایند: «إِنَّقُوَاللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَأَنَّكُمْ مَسْؤُلُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ وَ أَطْبَعُوا اللَّهَ وَ لَا تَعْصُوهُ»^{۱۴۴} «از خدا نسبت به بندگان و شهرهایش پروا کنید زیرا دارای مسئولیت هستید حتی نسبت به زمین‌ها و حیوانات و خداوند را اطاعت کنید و از نافرمانی او بپرهیزید».

خداؤند متعال برای رسیدن به قرب الهی ابزار و وسائل لازم را در ساحت وجودی انسان قرار داده است و طریقه عبادت و بندگی خود را به صورت برنامه‌هایی به رسول خویش ابلاغ کرده است و پس از پیامبر ﷺ اوصیاء او وظیفه آموزش معارف دین را بر عهده دارند. در این میان ما مسلمانان که به این دعوت لبیک گفته‌ایم وظایف و مسئولیت‌هایی پیدا می‌کنیم که عمل به آن‌ها ما را به کمال انسانی خویش نزدیک می‌سازد. بزرگ‌ترین مسئولیت انسان، در برابر نعمت هدایت و ولایت می‌باشد؛ چراکه بدون تشریع دین و هدایت انسان، تمامی راهها بهسوی کمال و سعادت او مسدود می‌شود. لذا اگر ما در مقابل این نعمت‌های ارزشمند که خداوند برای هدایت بشر به او ارزانی داشته است احساس مسئولیت نکنیم حیاتی پوچ و بی‌هدف داشته هرگز به مقام والای انسانیت نائل نمی‌شویم و اینجاست که ضرورت مسئولیت‌پذیری در برابر خداوند متعال مشخص می‌شود.

در قرآن کریم معیار شایستگی این است که فرد تعهد درونی داشته باشد یعنی ایمان و تهذیب نفس مقدم است. در کنار این عامل که تعهد نامیده می‌شود، تخصص و مهارت هم شرط دیگر است. در آیات بسیاری از قرآن، این دو عامل با هم و در کنار هم قرار دارند، برخی از شاخصه‌های تعهد، تقدوا و ایمان است که مهم‌ترین عامل در شایستگی افراد است.

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که انبیاء الهی که متصدی امور جامعه بودند، دارای دو سنخ شایستگی تعهد و تخصص بودند که هردوی این‌ها با هم لازم هستند. به عنوان نمونه، در جمله کوتاهی که در

.۱۴۳. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، خطبه ۱۶، ص. ۷۲.

.۱۴۴. همان، خطبه ۱۶، ص. ۲۸۲.

آیات ۲۵ و ۲۶ سوره قصص از زیان دختر حضرت شعیب در مورد استخدام حضرت موسی آمده است، مهم‌ترین و اصولی‌ترین شرایط مدیریت که به صورت کلی بیان شده است، عبارت‌اند از: قدرت و امانت. روشن است منظور از قدرت تنها جسمانی نیست بلکه مراد قدرت و قوت بر انجام مسئولیت است.

کسانی که در سپردن مسئولیت‌ها و کارها تنها به امانت و پاکی قناعت می‌کنند، به همان اندازه در اشتباه‌اند که برای پذیرش مسئولیت، داشتن تخصص را کافی بدانند. «متخصصان خائن و آگاهان نادرست» همان ضربه را می‌زنند که «درستکاران ناآگاه و بی‌اطلاع» خواهند زد. منطق اسلام این است که هر کار باید به دست افرادی نیرومند و توانا و امین سپرده شود تا نظام جامعه به سامان رسد^{۱۴۵} بنابراین، شایستگی در اسلام و قرآن علاوه بر تأکید بر مهارت و تخصص به عامل دیگری به نام تعهد اشاره دارد. شایستگی در تعهد شامل ابعاد زیر است:

الف- شایستگی‌های ايجابي

۱- نگهبان و حافظ اموال بودن: «یوسف گفت: مرا سرپرست خزانه سرزمین (مصر) قرار ده که نگهدارنده (حافظ) و آگاهم».^{۱۴۶}

۲- امین بودن و امانت‌داری: «عفريتی از جن گفت: من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از مجلست برخیزی و من نسبت به این امر توانا و امینم.»^{۱۴۷}

۳- اخلاص در کار و همه‌چیز را از خدا دانستن: گفت: «آنچه پروردگار من مرا بدان توانایی داده است، بهتر است». مرا به نیروی خویش مدد کنید تا میان شما و آن‌ها سدی برآورم. برای من تکه‌های آهن بیاورید چون میان آن دو کوه انباشته شد، گفت: «بدمید» تا آن آهن را بگداخت و گفت: «مس گداخته بیاورید تا بر آن بربزم» نه توanstند از ان بالا روند و نه در آن سوراخ کنند. گفت: «این رحمتی بود از جانب پروردگار من و چون وعده پروردگار من در رسد، آن را زیورو و کند و وعده پروردگار من راست است.»^{۱۴۸}

۴- مسئولیت‌ها به عنوان امانت‌الله: خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید، خداوند اندرزهای خوب به شما می‌دهد، خداوند شنوا و بیناست.»^{۱۴۹}

.۱۴۵. محمدحسین طباطبائی، کتاب المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۶۷.

.۱۴۶. یوسف، ۵۵.

.۱۴۷. نمل، ۳۹.

.۱۴۸. کهف، ۹۸-۹۵.

.۱۴۹. نساء، ۵۵.

۵- لزوم تطبیق قول با فعل: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟ نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید که عمل نمی‌کنید.^{۱۵۰}

۶- یقین به خدا و صبر در امور: (و از آنان امامان و پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند چون شکیبایی نمودند و به آیات ما یقین داشتند.«^{۱۵۱}

۷- صداقت: « و به زندان آمد و چنین گفت: یوسف، ای مرد بسیار راست‌گو! درباره این خواب اظهارنظر کن که هفت گاو چاق را هفت گاو لاغر می‌خورند و هفت خوشه‌تر و هفت خوشه خشکیده تا من به‌سوی مردم بازگردم، شاید (از تعبیر این خواب) آگاه شوند.«^{۱۵۲}

ب- شایستگی‌های سلبی

۱- نفی خویشاوندگرایی؛

۲- نفی ظلم و ستم؛

۳- ریاست طلب نبودن.^{۱۵۳}

نتیجه‌گیری

هدف از این تحقیق شناسایی ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی در حوزه اخلاق مدیریتی و شفافسازی استانداردهای اخلاقی در این حوزه و نیز معرفی عوامل و روش‌های کاربردی نهادینه‌سازی ارزش‌ها در آن بوده است. از آنجایی که نقش مدیریت با جان و سلامتی انسان‌ها پیوند خورده است و از طرف دیگر رابطه بسیار نزدیک آن با اخلاق، حاکی از اهمیت بالای این موضوع است.

این تحقیق با بررسی ارزش‌ها و اصول اخلاقی در اسلام و مدیریتی در راستای هم و بهمازات یکدیگر تلاش نموده است که رابطه تنگاتنگ این ارزش‌ها در هر دو حوزه را به خوبی نشان می‌دهد. بررسی ارزش‌ها در اسلام و مدیریتی بدین صورت حاکی از این است که در این دو حوزه از یک منظر مشترک به این ارزش‌ها نگاه شده و تأثیرات آن در بسیاری از موارد مشابههای نزدیکی دارد. به عنوان مثال ارزش اخلاقی

.۱۵۰. صف، ۲-۳.

.۱۵۱. سجد، ۴-۲.

.۱۵۲. یوسف، ۶-۴.

.۱۵۳. گنجعلی و همکاران، بررسی معیارهای شایستگی در قرآن، ۱۳۹۲، ص ۵-۱۰.

همدلی، همان‌گونه که در اسلام از آن با این عنوان یادشده است که هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و لازمه آن قرار دادن خود به جای دیگران است در مدیریتی نیز فرایندی است که ورود به دنیای ادراک شخصی و درگیری با دنیای ذهنی فرد برای درک موقعیت وی در نظر گرفته شده است. آثاری که همدلی به همراه دارد شامل تقویت ارتباط بین افراد، احساس درک شدگی از سوی دیگران و رهابی از تنها بی، افزایش احترام و اعتماد بین افراد، افزایش مسئولیت‌پذیری و کاهش بیماری‌های چون افسردگی و اضطراب در دو حوزه زندگی اجتماعی و فردی درنتیجه تربیت اسلامی و در حوزه مدیریتی نیز قابل مشاهده است. آنچه از بررسی این ارزش‌ها در راستای هم می‌توان بدان دست یافت شاید اهمیت و تقدم نهادینه‌سازی ارزش‌های اسلامی در فرد است. همان‌گونه که اشاره شد نهادینه شدن عبارت است از فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایطی در جامعه که موجب ثبات، پایداری، استمرار و فراگیر شدن رفتارهای مطلوب می‌شود.

با توجه به اهمیتی که اسلام به این ارزش‌ها داده است، درصورتی که فرایند تربیتی و جامعه‌پذیری مبتنی بر این ارزش‌ها و با تکیه بر همین میزان اهمیت باشد می‌توان انتظار داشت فردی که قرار است در جایگاه مدیریت قرار بگیرد رابطه خود با بیمار، همراه بیمار، مدیریتان دیگر و سایر افرادی که در حوزه این روابط قرار دارند بر اساس همین ارزش‌های اسلامی درونی شده تعریف کند که با توجه به هم‌راستا بودن این ارزش‌ها و اخلاقیات در دو حوزه اسلام و مدیریتی تأثیر این نهادینه‌سازی در دو حوزه به‌وضوح قابل مشاهده است.

نتیجه دیگری که در این بررسی می‌توان بدان دست یافت این موضوع است که ارزش‌ها خود نیز با یکدیگر در پیوندی ناگسستنی قرار دارند بدین مفهوم که هر ارزش می‌تواند زمینه‌ای برای اصول اخلاق دیگر باشد. به عنوان مثال شخصی که در خود صداقت را درونی می‌سازد به تبع آن شخصی رازدار و امانت‌دار خواهد بود و شخصی که امانت‌دار باشد، صفت مسئولیت‌پذیری را نیز در خود پرورش خواهد داد. درنتیجه نهادینه‌سازی هر یک از این ارزش‌ها زمینه را برای پرورش سایر صفات و ویژگی‌ها به خوبی فراهم می‌کند.

فهرست منابع



- فرقان کریم
- آرامش، کیارش. (۱۳۸۷). بحثی پیرامون اصل عدالت در اخلاق مدیریتی. *فصلنامه اخلاقی در علوم و فناوری*. دوره (۲)، شماره (۳)، ص ۵-۱۱.
- آرامش، کیارش. (۱۳۹۰). کرامت انسانی در اخلاق زیست مدیریتی. *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ مدیریتی*. دوره (۴)، شماره (۳)، ص ۴۷-۵۰.
- آرباپور کاشانی، متوجه: فرهنگ گسترده پیشو اریان پور: انگلیسی - فارسی. جلد دوم. شرکت نشر الکترونیکی و اطلاع رسانی جهان رایانه امن، تهران، ۱۳۷۸.
- آقابابایی، ناصر و حاتمی، جواد. (۱۳۹۰). بررسی آموزه اثر دوگانه و نقش قصد در قضاوت اخلاقی. *مجله اخلاق و تاریخ مدیریتی*. دوره (۴)، شماره (۳)، ص ۸۷-۹۷.
- آیت‌الله‌ی، حمیرض، (۱۳۸۸). مدلی برای ساختار اصلی اخلاق مدیریتی اسلامی. *مجله اخلاق و تاریخ مدیریتی*. دوره (۲)، شماره (۲)، ص ۹-۱.
- آیین‌نامه انتظامی مدیریتی.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه حلبی. انتشارات عرفان، تهران، ۱۳۹۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم: *لسان العرب [طبع الکترونیکی]*. جلد چهارم، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت [ع]، [بی‌ج].
- ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل: التمیص. جاپ اول. مدرسة الإمام المهدی (ع) قم، ۱۴۰۴.
- اسلامی، محمد تقی، (بی‌تا). قلمرو شناسی اخلاق مدیریتی نظریه «برین سودگاری» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رابط پژوهشی جامع علوم اسلامی، حوزه اخلاق مدیریتی.
- اعتضادیان، محمود: اخلاق و آداب مدیریتی. چاپ اول. انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲.
- انصاریان، حسین: زیبایی‌های اخلاقی. دارالعرفان، قم، ۱۳۸۲.
- ایروانی، جواد. (۱۳۹۰). اصل صداقت در قرآن. *محله آموزه‌های قرآنی*. شماره (۱۳)، ص ۱۱۱-۱۳۶.
- بادینی، حسن: فلسفه مسئولیت مدنی. شرکت بهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۳.
- پرور، اسماعیل: گلستان گعدالت. بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، ۱۳۸۲.
- پیازه، ڈان: قضاوت‌های اخلاقی کودکان. ترجمه محمدعلی امیری، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.
- تاسی، هنری ال: تئوری‌های سازمان. ترجمه علی پارسایان. نشر ترمه، تهران، ۱۳۸۸.
- تقی‌الدین ابن دقیق العید: احکام الاحکام شرح عمده الاحکام، اداره الطابعه [بی‌جا]، ۱۳۴۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد: تصنیف غزال‌الحكم و درالحكم، محقق و صحّح مصنّفی درایتی. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۶.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد: شرح غزال‌الحكم و درال الحكم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- ثقہ‌الاسلام، طاهره، رضایی، امیدوار، خوشکار، علی و موسوی، میریم السادات. (۱۳۸۷). رشد اخلاقی از دیدگاه دانشمندان اسلامی و روانشناسی جدید. *فصلنامه اخلاق مدیریتی*. دوره (۲)، شماره (۳)، ص ۱۴۱-۱۵۵.
- جعفری لنگرودی، محمدمجذف: ترمیثولوژی حقوق. گنجی دانش، تهران، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله: تفسیر موضوعی مبحث کرمت در قرآن. انتشارات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله: حق و تکلیف در اسلام. انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله: فلسفه حقوق پسر. انتشارات اسراء، قم، ۱۳۷۵.
- جوانشیری، کریم: احادیث موضوعی نهج الفاضل. ویرایش معقوب دادفکن. انتشارات سالار، تبریز، ۱۳۷۹.
- جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد: صحاج اللئه. دارالعلم للملائين، بیروت، ۱۴۱۰، ق.
- چراغی، علی: نکاهی جامع به قاعده طالبی. انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰.
- چودین، ورن: اخلاق در پرستاری. ترجمه ناصر بلین. انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق مدیریتی، تهران، ۱۳۷۳.
- حر عاملی، محمد بن حسن: وسائل الشیعه. موسسه آل البيت [ع]، [بی‌تا].
- الحرانی، ابی محمدحسن بن علی بن الحسین بن شعبه: تحف العقول عن آل الرسول [ع]. ترجمه علی اکبر غفاری. موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۴.
- حکیمی، محمد رضا: الحیا. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۲.
- خازنی، ابوالفتح عبدالرحمن: میزان الحکمة. ترجمه مدرس رضوی. جلد دوم. بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۲.

- خاقانی زاده، مرتضی، ملکی، حسن، عباسی، محمود، عباسپور، عابس و پیروزمند، علیرضا، (۱۳۸۸). بررسی اخلاق مدیریتی با رویکرد اسلامی. *فصلنامه اخلاق مدیریتی*, دوره (۳) شماره (۱۰)، ص ۳۵-۵۶.
- خدابخش، محمدرضا و منصوری، بروین، (۱۳۹۰). همدلی و بازیبینی نقش آن در بهبود روابط مدیریت-بیمار. *مجله اخلاق و تاریخ مدیریتی*, دوره (۴)، شماره (۳)، ص ۳۸-۴۶.
- دایره المعارف آکسفورد [نسخه الکترونیکی]. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۶ م.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغتنامه. موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- دیکشنری لاتگمن [نسخه الکترونیکی]. ۲۰۱۲ م.
- دبلیمی، احمد (۱۳۹۰). الزامات تمیمی و تحدیدی بودن فلسفه حقوق بشر. *مجله پژوهش‌های اخلاقی*, دوره (۱)، شماره (۳)، ص ۳۷-۴۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. *ترجمه غلامرضا خسروی حسینی*. انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۸۳.
- راولز، جان؛ عدالت بهمایه انصاف. *ترجمه عرفان ثابتی*. نشر ققنوس، تهران، ۱۳۸۸.
- ریو، جان مارشال؛ انگیزش و هیجان. *ترجمه یحیی سیدمحمدی*. نشر ویرايش، تهران، ۱۳۸۶.
- زالی، محمدرضاء؛ مبانی نوین ارتباط مدیریت و بیمار. *موسسه فرهنگی - حقوقی سینا*. انتشارات حقوقی، تهران، ۱۳۸۷.
- سبزواری، هادی؛ *شرح الاسماء الحسنی*. مکتبه بصیری، قم، [ای‌تا].
- سلطانی، غلامرضا؛ کامل در پرتو اخلاق. دو جلد در یک مجلد. *جامعه مدرسین حوزه علمیه قم*. دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۳.
- سلیمی زارع، مصطفی و قاضی‌زاده، کاظم، (۱۳۸۶). کرامت انسانی در پرتو قرآن و روایات. *پروتال جامع علوم اسلامی*.
- سید رضی؛ *نهج‌البلاغه*. ترجمه حسین انصاریان. چاپ هفتم، انتشارات یام آزادی، تهران، ۱۳۷۹.
- صدر، شهاب‌الدین، (۱۳۹۰). اخلاق و حقوق مدیریت. *مجله علمی سازمان نظام مدیریتی جمهوری اسلامی ایران*, دوره (۲۹)، شماره (۱)، ص ۹۳-۹۵.
- صفائیان، لیلی، علوی، شیوا و عابد، علیرضا، (۱۳۹۲). مؤلفه‌های تصمیم‌گیری در اخلاق مدیریتی از منظر نهج‌البلاغه. *مجله اخلاق و تاریخ مدیریتی*, دوره (۶) شماره (۳)، ص ۳۰-۴۱.
- طباطبائی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*, جلد نهم. دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- طباطبائی، محمدحسین؛ *قرآن در اسلام*. نشر معارف، [ای‌تا].
- طبرسی، احمد بن علی؛ *الاحتجاج*. ترجمه جعفری. *موسسه الاعلمی للمطبوعات*, بیروت، ۱۳۸۱.
- طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. جلد نهم، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲.

Happiness in Islamic jurisprudence

دکتر ایران سلیمانی

استاد دیار گروه فقه و حقوق واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران

✉ i.soleimani@iauardabil.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰.۰۸.۲۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰.۰۶.۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰.۰۴.۱۰

Abstract

The main purpose of life is based on perfection. God Almighty has provided the best tools for guiding human beings in the path of happiness and merit in the service of human beings. In the meantime, jurisprudence explores all the cases in which human beings need to know the divine rule and discovers the laws related to it. This research is an inferential analytical method based on evidence; the Holy Quran and narrations, and the rules of harmlessness and tasbib, lahrat. achieved this result that happiness is one of the natural needs of human beings and can be taught and has different levels and is an important factor for moving sincerely in the path of worship and creating motivation and ability to do Sharia duty and healthy communication in the family. The purpose of creation is achieved by reaching the highest level of happiness, which is possible by paying attention to spiritual values, basic needs, and having a purposeful life. Therefore, Islamic jurisprudence by presenting principles, framework, and laws tried to draw man's attention to the fact that happiness is not limited to material happiness and man should not always remain in material happiness and immaturity, rather, he must reach for the higher joys, science, discovery of unknowns, invention, etc. Hence, citing the four arguments of the book, tradition, consensus, and reason, have identified praiseworthy happiness and encouraged human society to be truly happy and confirmed the impact of happiness on the life process of individuals and the intellectual and practical manifestations and dynamism of the family and the progress of society.

Keywords: Jurisprudence, freshness, human society, vitality

- Introduction and statement of the problem

The religion of Islam has looked at the needs and behaviors of human beings in different dimensions and has considered the do's and don'ts. Since happiness has a decisive role in ensuring the health of the individual and society and has a significant impact on all aspects of human personality and how different behaviors occur in humans; It has been abundantly emphasized in the four arguments and it has always been the focus of religious scholars and researchers. Happiness is like an innate religion and is not limited to material happiness, and numerous patterns and very wide factors play a role in creating happiness and its goals. It should be noted that happiness is one of the basic human needs and a tool in various aspects of life to achieve security, peace, and mental health (Ali ۲۰۱۱). Vitality, mobility, dynamism are the characteristics of today's generation and according to its nature and natural requirements. Depression, sadness, wilting, a great plague that not only is a great obstacle to human growth, creativity, and efficiency but also leads to mental illness and other crimes in human society. Therefore, preventing the vitality and vivacity of young people leads to preventing the occurrence of their feelings and emotional emotions and the occurrence of disease of inferiority and mental and psychological complexes and lack of motivation in scientific, social and cultural efforts and ultimately delinquency (Mohseni-Cheraghlu ۲۰۱۵).

The Holy Quran introduces Islam as the religion of happiness and enumerates the most important factors of happiness and considers creating happiness and vitality as one of the most effective ways to increase mental health in society. The Holy Prophet (PBUH) says about the importance of happiness: "In heaven, there is a place called the house of happiness, no one enters it unless s/he makes the children happy" (Majlisi ۱۹۸۳).

In addition to religious teachings, psychologists also consider spiritual expansion and enrichment as the fields of human growth and prosperity and also a ground for relieving mental complexes and psychological pressures. They also consider it as one of the effective variables in creating order and forming a positive personality and fulfilling obligations and duties in human beings. They consider the state of happiness as the result of the coordinated, cohesive, and organized action of all the emotions of a growing person and believe that vitality and peace of mind create the fertile grounds for wisdom and thought.

Modern jurisprudence, as an institution, by expressing the contexts and programs, has made society happier. It considers the sustainable growth of human beings dependent on sustainable and under control happiness and praises it. Care must be taken; the emergence of a state of mind in which man loses his natural balance, and in which a state arises which is exciting and lustful, both in terms of sorrow and in terms of happiness, is rejected from the point of view of jurisprudence. Because with false happiness, a person's unhappiness increases when s/he has been engaged in childish and happy activities throughout his/her youth, and has entered middle age or old age, and then realizes what the pleasures of sweets - due to being busy in the pleasures and joys of childhood – s/he has lost when



s/he was so immersed in those pleasures and one period has passed over her/him and s/he has entered another period and in fact, all the joys, pleasures and benefits of an era have completely been gone from him; and in this case s/he becomes the saddest person. It is noteworthy that the joy resulting from dancing and singing that pass soon, and if someone wants to stay longer in that period or someone wants to keep people too much in that period, Islamic jurisprudence criticizes him and By presenting the principles and rules, he wakes up negligent to ascend to the highest stage and rejoice with his real and spiritual joys. Because the goal is not merely material happiness but also to step on the path of spiritual happiness which is in the shadow of scientific progress, the discovery of unknowns, inventions, initiatives, etc. According to religious teachings, material happiness, eating and sleeping, entertainment, and holding celebrations ... are necessary for the Islamic way of life, but it is not enough because it does not lead man to the destination of "the Supreme Being which is the goal of creation." Hence, the true joy and happiness of man is nothing but the appearance of divine joy and happiness.

- Background of the research

Many studies on happiness have been presented separately or in combination with other topics that have been discussed in various fields including psychology, Quran, and culture. However, independent research has not dealt with the jurisprudence of happiness and the jurists have presented different views and referendums regarding their time based on the evidence. Among the researches:

- Happiness is a cultural issue. Cultural science explains what happiness is. What is its definition? What are its special features? After explaining this limit and limits and clarifying the truth and nature of this issue, the science of jurisprudence will express its ruling. Therefore, the science of jurisprudence has taken the principle of the subject from outside itself - for example, from the science of culture - but what is its jurisprudential ruling is discussed in the science of jurisprudence. As the Prophet (PBUH) has said: The scholars are the heirs of the prophets and Imam Musa (AS) has said: The believing jurists are the strongholds of Islam. Therefore, the believers are obliged to refer to the jurists in the time of occultation regarding the "events of the event", because they are the narrators of the hadiths of the Imams and their argument for the people (Kolaini ۱۹۸۷).
- One of the principles of narrative books is dedicated to the chapter "Introduction to Happiness". Which is the basis of creating happiness in society, a well-known title that is recommended in various narrations and the fatwas of jurists, its acceptance is certain (Kolaini ۱۹۸۷).
- Mousavi Khomeini (RA) says: "The time you choose for worship should be when the soul is happy to worship and has no fatigue, because if you force the soul to worship in times of boredom and fatigue, bad effects may be arranged on it, such as the fact that man is disgusted with worship and its duties and regrets are increased, and little by little it causes hatred of the population (Mousavi Khomeini ۱۹۸۷).

Mardani states: The limits of "being happy" are inextricably linked with the observance of religious and sharia standards. Happiness is mentioned in the Qur'an and hadiths in both positive and negative cases. Sometimes happiness is considered an attribute for Qarun and the infernals, and sometimes it is considered an attribute for the martyrs and the heavenly ones. Therefore, happiness is not bad in itself, but it is ordered and the cause of happiness causes it to be good or bad.

- Zeini writes: The view of the Qur'an and Islamic traditions on the vitality and freshness is positive and by explaining the accepted examples, it is considered as one of the signs of the believers and the attributes of the heavenly ones and its condemnation is due to its symmetry with the condemned and disgusting subjects of Sharia (Zaini Malekabad ۲۰۱۱).
- Niaz Azari writes: Learning and organizing the adolescent's behavior depends on his happiness and positive emotions and creativity, the flourishing of talents depend on vitality and spiritual expansion.

– Objectives and Research Method

This research is a new work due to its adaptation to the requirements of time and appropriate to today's human society.

Since the texts are finite and the events are infinite, by examining the arguments for current issues and the ambiguities that arise in this field, the need for research seems to be necessary to determine the task of society towards happiness and programs that create happiness; because if this issue is not resolved, the society will suffer from extremes and excesses. Exaggeration to prevent the happiness of human society in general and excess to achieve happiness without limits and recognition of rank.

The purpose of this research is to discuss the jurisprudential ruling and explain and the effect of happiness in Islamic jurisprudence and its criteria in performing religious duties and obligations. Here, first, the concepts and levels of happiness and its ruling from the perspective of the four arguments; The Qur'an, Sunnah, consensus, reason, and jurisprudential rules were examined. The research method of this article is inferential analysis and library and internet tools and software have been used.

– The Concept of Happiness

Happiness versus sadness is a positive state that arises in human beings. Farhadi uses "Tayyib al-Nafs" for happiness, according to which he considers the substance of Neshat to mean readiness and vitality to do work and the like (Al-Farahidi ۱۹۸۰). Therefore, cheerfulness is a state of arousal, excitement, self-expansion, spiritual, and psychological openness, which in practice causes human mobility and dynamism. Happiness causes some of the secrets of worship to be revealed to human beings (Alavi ۲۰۱۱). Happiness is a feeling that comes from a sense of satisfaction and victory.



Happiness is one of the fundamental human emotions that plays a decisive role in ensuring the health of the individual and society. Happy people feel more secure, make decisions easier, and have a higher participatory spirit. Happiness is always accompanied by joy, optimism, hope, and trust; hence, it can play a facilitating role in the sustainable development of communities. Every human being, based on his thoughts on the phenomena of creation, whenever he achieves his desired desires, he feels a state in him called happiness. A trait with which life finds meaning and negative emotions such as failure, despair, and worry become ineffective. Happiness is a state due to which; First, the human heart and soul are opened, that is, the human being feels wide and comfortable inside. Secondly, it causes vitality and mental readiness for work and effort and more homework. (Amadi, ۱۹۸۱, vol. ۱, p. ۱۱۴). In The Republic, Plato refers to three elements; The power of reason, feelings and desires in existence, and happiness as a state of balance and harmony between these elements. Quran with several verses including; Ghafar / ۱۹, Nisa / ۱۱۱, Noor / ۶۱/۵۷/۵۰/۵۴, Romans / ۲ and ۱۰ regularly invite a man to purposeful reasoning and thinking following the rules to achieve evolution and happiness, which is achieved in the shadow of spiritual happiness. It should be noted that happiness should not deprive human attention of spiritual pleasures because human physical needs appear and occur by themselves and do not allow human beings to be unaware of them, but it is spiritual and psychological needs that need to be manifested. It is active and if they are not taken into account, they will be neglected by themselves and will be an obstacle along the path of evolution. Unfortunately, this has sometimes led to human neglect of spiritual needs and has caused most people to think only of achieving their physical needs.

– Basics and documents of happiness in jurisprudence

Happiness is one of the basic needs and human rights; The truth must be proved based on ijtihad evidence. As for the right to happiness, there is not even a need for ijtihad suspicion; Because this is definite and has its roots in human nature; As for the right to happiness, there is not even a need for ijtihad suspicion; Because this is definite and has its roots in human nature; Both the quality of human life depends on the exercise of this right and the quantity of human life. Happiness is one of the rights that the jurist does not need a text to rule. For example the right to nutrition and respiration. But the ways that human society chooses for happiness and the choice of methods of expressing happiness and its impact are very closely related to the beliefs and lifestyle of individuals. The point is that each school has provided opinions in this area based on its principles. Some schools have left their followers ۱۰۰% free in this area and do not recommend any framework to them. But since Islam is a perfect religion and for all aspects of human life, including happiness and joy, it offers specific goals and programs that are following his divine nature.

○ The book

Happiness has a special place in the Holy Qur'an and about ۷۰ times it confirms and pays attention to it in different ways; Islam does not approve of vain and vain happiness, but accepts constructive



happiness with divine and human goals and expresses it as a manifestation of praise, and religious leaders consider its achievement as the domination and power of reason over affairs. From the Qur'an's point of view, there are three factors; Belief in God (monotheism), clear vision of worldly life, belief in the abode of the Hereafter can lead to lasting happiness in a person. Among the verses in question, several are mentioned.

"And it is He who makes (the servants) happy and smiling and makes them sad and tearful." (Najm / ﴿٢﴾) Laughter and crying are both necessary for human beings and laughter and crying should not be prevented in emotional states. That is, God provides the means of laughter and weeping. (Najm ﴿٣﴾)

Qarun was one of the (rich) people of Moses, who was oppressed and rebellious, and we gave him so much treasure and wealth that you tired the mighty ones of carrying the key to those treasures when his people said to him: Do not be so arrogant and happy (of your wealth) that God never loves arrogant and cheerful people. (Story: ﴿٤﴾) "That is, from the Qur'an's point of view, happiness has a framework if it is condemned and condemned along with pride and self-superiority.

"O Messenger of God, tell the people that you should rejoice exclusively in the grace and mercy of God" (Yunus / ﴿٥﴾) and some people (corrupt seditionists like Nadir Harith) is the one who prepares the words of abrogation and falsehood by any means to mislead (the people) into ignorance through God (and learning the sciences and knowledge of the Qur'an) and the verses of the Qur'an. These people (corrupt infidels) will be tormented with humiliation and humiliation (﴿٦﴾/Logman). That is, O man, do not engage in "Lah al-Hadith" because you neglect the food of the soul, and it should be noted that happiness is not acceptable at any cost. If happiness leads to contrary to human dignity, it is included in "Lah al-Hadith" and will be forbidden. By carefully looking at the verses and the dignity of their revelation, it is easy to understand the organization of happiness in the direction of human evolution.

○ *Sunnah*

While emphasizing the Holy Quran, happiness is also explicitly mentioned in narration books, and in its importance, it is enough that one of the principles of narration books is dedicated to the chapter "Edkhal al-Sarwar" which is the basis of happiness in society. Therefore, explaining the manners of the Imams (AS) in the type and manner of expressing happiness and the desired effect of spreading happiness based on jurisprudence in society can, in addition to applying the concepts of Islamic happiness and vitality, increase religiosity, guarantee individual and social mental health and dynamism. Increase religious and public productivity. By examining the manners and traditions of the infallible, one can confirm happiness from the perspective of Islam. The Holy Prophet (PBUH) says: "The believer is witty and lively and the hypocrite is hard and angry" and also says: I do not say in vain (Majlisi ۱۹۸۳).



Imam Baqir (AS) considers the happiness of believers and Muslims as equal to the happiness of God (Kolaini ۱۹۸۶). Imam Musa ibn Ja'far (AS) said about the outstanding works of happiness: Give a share of worldly pleasures for your success and fulfill the desires of the heart in legitimate ways, and with its help, you will be more successful in your religious affairs. Indeed, no one among us leaves his world for the sake of his religion or abandons his religion to achieve the world (Majlisi ۱۹۸۲) Imam (AS) considers pleasure and happiness to be the optimal performance of religious affairs and duties.

Imam Reza (AS) says, "Try to have four hours of your day; one hour for worship and solitude with God, one hour for earning a living, one hour for socializing with trusted brothers, one hour for your entertainment and delicacies, and from The joy and happiness of leisure hours, you can provide the strength to perform other tasks " (Haraani ۱۹۸۲).

Motahhari (RA) says in this regard: "Happiness is a pleasant and enjoyable state that gives a person the knowledge that one of the goals and aspirations has been or will be done, and sorrow is an unfortunate and painful state which gives the knowledge of not fulfilling one of the goals and aspirations to human beings." (Morteza ۱۹۸۳)

Inferred from the tradition and manners of the infallible is that the praiseworthy freshness motivates and shows the direct path for human evolution. These two are necessary for each other. Therefore, paying attention to the necessity of happiness in life and observing vitality in life, as a need to increase the ability to continue the activity and walk in the divine path to achieve perfection is necessary.

- ***No harm and no damage***

No harm rule is a rule that with its proof inscription role acceptance in legitimate judgments it can be cited because just as the loss of material capital is not without compensation, how can damage to human spirituality be ignored? According to the document of the rule of no harm in the case of Samra ibn Jundab (Faraahidi ۱۹۸۷), which is the ruling spirit of all Islamic laws, the harm that Samara caused was the lack of security in public relations, and it was never personal or material harm, but it challenged the soul and psyche and security of the family. Therefore, the logic of Islamic law teaches that by comparing the priority of the need to compensate the soul and psyche of human society the verdict should be issued. This rule is one of the rules of jurisprudence. In the sense that Islam rules over any sharia rule and does not allow any violation of the limits (Majlisi ۱۹۸۲, Sadr ۱۹۸۶, Al-Farhi ۱۹۸۸, Alavi ۱۹۸۹, Aabedini ۱۹۸۰). According to this rule, the ways of happiness can not be closed to human society and they should not be depressed, rather the praised happiness should be promoted. This rule is based on verse ۱۷۷ of Surah Al-Baqarah, numerous narrations, reason, and consensus. According to this rule, no one can perform an activity that is to

the detriment of another, and if any harm is inflicted on him by another, even if it is to exercise his right, he is the guarantor for the damage. Even relying on the principle of domination, "the people are in control of their property", is possible as long as there is no conflict between it and the harmless rule. Otherwise, the no-harm principle is preferred. Like midnight happiness in residential apartments (rule of dominance) by disturbing the neighbors (rule of no harm) which rules no harm, and this rule never means hatred of happiness, but because of the annoying situation of the joyous ceremony.

Accordingly, any action that blocks the path to healthy happiness without disturbing or causing harm and causing all kinds of mental illness to different segments of the population is a legal guarantor. Otherwise (by causing harm to others) the founder of the circle of happiness will be the guarantor. And in cases where the other party is the community or future generations; the government has a duty to represent the people, to exercise their rights, and to prevent such acts. In the narrations, No Harm expresses a prescriptive command that implies prohibition. Therefore, if there is a loss abroad, the mere judgment alone is not sufficient, but

There must be a way to avoid harm (Helli ۱۹۹۰). Most of the material, natural, spiritual, psychological and ... issues can be examined in the form of the rule (no harm), Happiness like the titles "Cancel having fun and play" is considered as one of the concise concepts. So, happiness that lacks rational purpose is condemned and if it is rational, it can be praised. Accordingly, entertainments and joys that are less harmful and the probability of harm in them is low are not forbidden from the point of view of Islamic jurisprudence.

○ ***Refinement and Distinction***

Refinement and Distinction is one of the methods of inferring rulings in which, with ijtihad and opinion, the cause of the sentence is distinguished from the non-involved attributes mentioned in the text, so that the sentence can be generalized to all cases in which the cause exists (Behdad ۱۹۹۲). Therefore, extracting the ruling of happiness from the narration indicates that happiness has no intrinsic sanctity, but its sanctity is transverse and because in its predominant form, it was mixed with sins, for example, it was accompanied by extravagance; because when the purpose of happiness is to ignore the rules and obligations of Sharia and to hold a gathering, it becomes a sin and is not used properly. Therefore, by revising the narrations indicating the condemnation of happiness, the criterion of the ruling can be extracted from the address of non-involved attributes mentioned in the texts distinguished and then extend the sentence to all cases in which there is a cause.



○ ***The Rule of Not Awkward***

According to the divine verses (Hajj / ٢٩, Ma'idah / ١, Baqarah / ١٨٥-١٨٦), God Almighty has not legislated the ruling of embarrassment in the holy religion of Islam, and any ruling that requires embarrassment and hardship by the command of God Almighty, is negative and it is not on the page of Sharia (Mohammad ﷺ). This is a general rule and includes the hardships created in the natural course of human society, so the hardships that arise from disturbing the balance of the human soul and psyche may be much more important than the hardships that arise from the area of the body of individuals. Therefore, if a ruling ignores the natural human need for happiness and vitality and causes mental illness, and causes human hardship, then it can be removed by the inconvenient rule.

○ ***The rule of intercession***

According to this rule, anyone who causes damage or loss of property other than himself must be liable for the damage. Some jurists have considered the rule of intercession as an independent rule. That every action is issued from an autonomous subject and that action is the cause of loss in the property or lives of Muslims and between the action and loss, the action of the rational agent is intentional and voluntary and no other action separates them, then the perpetrator of such a cause is the guarantor (Sadr ١٩٨٧). Allaameh Helly says: The cause would not have occurred otherwise, "the damage would not have occurred, but the damage is dependent on others, such as digging a well.;" and there is a discrepancy between cause and damage. He says that "loss" and "cause" damage, is incurred directly and indirectly, respectively. He goes on to say, "The reason is that if it were not, there would be no loss; "but the difference is that the loss here is documented in the act of another, like digging a well (in which someone else falls)." Therefore, it can be said that any cause that leads to the loss of the human soul and psyche is a guarantee. Therefore, if a ruling or behavior causes the neglect of the natural human need for happiness and vitality and causes mental illness, it is a guarantor according to the rule of intercession.

– ***The importance of happiness and its impact on the dimensions of human life***

The importance and value of happiness in the religious teachings and jurisprudence of Islam, which pays attention to all aspects of human life and following the real needs of man, is based on the values and goals of the Holy God, the Qur'an and the Prophetic tradition and is not generally approved. Rather, it is approved if the creator and motivator are in favor of the progress and development of human society. Therefore, regarding the factors of happiness that are necessary for a successful life, it introduces and recommends things to human beings. Rather, happiness is a prominent and positive attribute with which the path of life, meaning, specific goals, orderly life affairs, religious and customary duties, and negative emotions such as despair, fear, reluctance to the rules of life and sharia are ineffective and lazy. It is eliminated in the separation of the straight path. This importance is quite evident in the words of the Imams (AS).

Imam Reza (AS) has described enjoyable and purposeful entertainments as follows: "Set aside a share of worldly pleasures for your success and fulfill the desires of the heart in legitimate ways, be careful not to harm your masculinity and honor in doing so. Do not be extravagant and hasty, enjoyable entertainment and pastimes will help you in managing your life and with its help, you will be more successful in your worldly affairs" (Majlisi ۱۹۸۳). Happiness shows certainty and contentment, and certainty and contentment is the highest level of faith. Addressing the category of entertainment, for the exaltation of the soul in line with the Qur'anic teachings and achieving ultimate happiness, is not only useful but a necessity of moral and Islamic discussions. Therefore, the religion of Islam emphasizes purposeful happiness and has no goal other than to achieve evolution in the shadow of ensuring the mental and physical health of human beings. Martyr Beheshti has expressed Islam as a religion of joy (Hoseini Beheshti ۲۰۰۷). Happiness is a central theme in Buddhist teachings and an important element in serving God in Judaism. Happiness in Islam is mentioned in two cases: positive and praised, and negative and condemned. In Islamic jurisprudence, happiness has a framework. Real and transcendent happiness means happiness by divine grace and mercy, which the Qur'an confirms and commands and says: "Say that by the grace and mercy of God they should be happy ..." (Yunus: ۵۸). The advice of Islam and Islamic psychologists is that a healthy person should not become attached to mortal and perishable loved ones and feel sad and sad about losing them. In this regard, Imam Ali (AS) says: "The happiness of man is from gaining something that he will never lose." Also, he says: "The happiness of a believer is when he obeys his Lord ..." (Tamimi); and this has a tremendous effect on creating harmony between the Creator and the creature and causes the opening of the doors of divine mercy and the discovery of some secrets of worship; because the movement towards perfection is not possible neither is boredom nor in vanity or arrogance but in the environment of spiritual happiness and prosperity. Therefore, happiness must have a divine orientation, and according to the value system of Islam, all movements, residences, and actions must be done in the direction of the true desire, that is, closeness to God.

The criterion of superior, complete, dynamic, and God-seeking happiness should be considered and should be based on the order of the Infallibles (AS) who says: "Their faces have a kind of opening, expansion, and light and their hearts are full of joy and passion" (Klini, ۱۳۶۲, vol. ۲, p. ۱۴۷) as the companions of the Imams (AS) considered themselves the people of happiness and said: "We are the family of envy, joy and happiness and blessings" (Ibid., Vol. ۱, p. ۷۷). By paying attention to the rules of happiness and paying attention to its application in the commands of the Imams, it can be understood that human beings need different types and levels of happiness in all different stages of life. Each one of these joys, in a way, opens the way to knowledge and revival of human values in line with the sacred goals of Islam. It is enough for the importance of happiness that the Messenger of God (PBUH) has said: "Whoever makes a believer happy has made me happy, and whoever makes me happy has made God happy" (Kolaini ۱۹۸۷). He also said: "The most beloved deeds in the sight of God are the rejoicing of the believers" (Ibid., P. ۱۸۹).



It is also narrated from Imam Askari (AS) that he said: "Expressing joy and happiness to a sad person is against etiquette" (Majlisi ۱۹۸۳) Expressing joy from the believer's sorrow and expressing sorrow over his happiness is considered as one of the sins (Shahid Saani, Bita, vol. ۱۴, p. ۱۹۷). Therefore, although jurisprudence is not in a position to spread happiness and how to spread happiness in society, as an institution, it has a duty to determine legitimate affairs, express the parameters of legitimate affairs and determine legitimate cases. Islam wants to make society happier by distinguishing between legitimate and praised happiness from illegitimate and reprehensible by expressing contexts and programs to show that Islamic jurisprudence agrees with legitimate and spiritual happiness and its prohibitions belong only to reprehensible and illegitimate happiness. Therefore, if entertainment in life is far from forbidden, not only it isn't reprehensible, but it is also praiseworthy. One of the examples of happiness and fun is traveling to the heart of nature; something that can be the basis of knowledge and worship of the Almighty Creator. Therefore, the condemnation of "joy and happiness" is not due to its essence; rather, it is because it has often been mixed with neglect of God and disregard for religion. Now, if fun and happiness provide the ground for neglecting God and the resurrection; that is, to make one unaware of the attention one should have in the world to the afterlife, then it is reprehensible, but this guilt is not because of the nature of happiness, but because of these pollutions. It should be noted that even spiritual and praiseworthy joys (such as gaining top rank, special invention, scientific and research advances, etc.) become a reprehensible happiness if they lead to disregard for the divine essence and religion of Islam.

– Levels of happiness

Happiness is innate, spiritual and like a tool that can be both constructive and destructive. Child happiness and that of the adult one, religious and irreligious, literate and illiterate...has the same appearance because laughter with any motive is considered happiness. For example a child is happy with ice cream, a young man with marriage, some with dance, some with celebrations, etc. The scientist is happy with his invention, the scholar with his initiative, the jurist with his ijtihad, and the worshiper with the nearness of God, etc. But it should be noted that which happiness with what motivation and purpose is acceptable for human progress. Certainly, happiness is more concerned with the lofty goals of God Almighty that leads to true happiness. The religion of Islam is a religion following nature, and verses such as verse ۱ of Surah Luqman confirm it and indicate that it is not possible to change human nature so that human beings turn away from their natural nature, nor can the religion of God be changed so that its basic elements can be changed.

Man, on the other hand, is by nature a lover of beauty and happiness. Islamic jurisprudence has certainly confirmed the desire for happiness and, and this is certain and undeniable. They generally know the majority of happiness in instruments, singing, music, playing, dancing, and so on. And when it is said to be happy because religion agrees with happiness, immediately the legitimacy and permissibility, as well as the desirableness of these matters, is imprinted in the human mind; because

there is no evasion from the text of the Qur'an, nor can concise consecutive narrations be rejected. To resolve the issue, it is important to examine the views of the commentators (Tabarsi ۱۹۹۳).

Now the question arises how to combine the above verse with what is certainly part of nature and can it be considered the same as happiness and seeking happiness and resolve incompatibility? Master Abedini has mentioned in the interpretation of the above surah; Either the meaning of the verse must be something else, or what was considered innate must not be innate, or the meaning of happiness must be different from what most people think - the concept like Tarb and Dance may not be correct - and one has to find true happiness and then find examples of it. Then he considers the third solution to be correct; That is, happiness is misunderstood, and the joy of immaturity is replaced by happiness in all situations, and the problem arises from here. And the problem will not be solved until the time when the happiness of each period and each state is distinguished. And the reason that this problem has not been solved and has not reached anywhere so far is that human society has advanced with the first and second solutions; which has never been possible and is not and will not be. Hence, the happiness of each era must be known with all its might and the specific joys of the various periods of life must be determined in order to resolve problems and complexities. Now with this analysis, it becomes clear that firstly: "Lahvol-Hadith" refers to a good period, which is the period of intellectual immaturity, and it is not useless in that period, rather it has many benefits. But in another age when a person reaches intellectual maturity, it is completely useless and should be avoided because that person has evolved and must enter the next stage, and keeping a person in the early stages is considered treason. Second: the joy of dancing, singing, joking and laughter is related to childhood and is temporary and if someone stays or is kept longer than necessary in that period, verse six of Surah Loghman addresses him to wake up from the sleep of negligence and ascend to a more complete stage to rejoice in the virtues and progress of that time.

The conclusion is that Islamic jurisprudence does not intend to confront and oppose happiness, but seeks to make human society understand; the level of happiness must be explained so that one - stage happiness should not be a barrier to reach a higher stage and enjoy higher happiness and the example of "Lahvolhadith", which has been generalized and expanded in the narrations, is all the physical pleasures, the attention to which deprives man of spiritual pleasures and if they are not paid attention to, s/he will be neglected. In this regard, human beings are unaware of them, and according to its Ahlash, human souls are dying of hunger, and human beings are diligently trying to achieve their pleasure and physical needs. Therefore, happiness is neither condemned nor praised, but if it is for education, understanding, relieving dust and sorrow, relieving mental illness, restoring memory, and improving the spiritual condition, it is not praised and is not included in "Lah al-Hadith" but If it leads to pollution and lightness and leads to exhaustion from the food of the soul and stays away from evolution, it will be condemned and included in "Lahvol-Hadith". Therefore, "Laho Al-Hadith" is not always and for everyone "LahvolHadith" (Abedini, ۱۳۹۴, p. ۱۸۰). For a kind of happiness to be Islamic, there must be negative statements in it; That is, if happiness is empty of reprehensible titles



such as mockery, lying, absenteeism, harassment of others, emigration, neglect, neglect of God, and so on, it will be approved by Islam.

– Jurisprudence and happiness

Although being happy and making another person happy is permissible and emphasized in itself, but jurisprudence has rules for these two and it is not possible to use any means to achieve it. Hence, the means of happiness should not be forbidden from the Islamic point of view. To be forbidden or not is an issue that can be interpreted in the context of the purposefulness of creation and religion. Since religion considers man and creation as purposeful, therefore, anything that harms this purposefulness and prevents a man from achieving the desired perfection of creation, in any form, is forbidden and condemned; and being in the form of sadness or happiness, will not be effective in this regard. Sins have the role of preventing man from achieving the desired goal in human life. In this regard, transient, material, worldly, unstable and momentary happiness - which diverts man from the path of human evolution and destroys him and the Qur'an and the infallible condemn it - must be identified. Happiness, like other needs, has special rules and etiquettes, and its rules are appropriate for the chapters on commanding good deeds, judging, and witnessing.

These joys are: Joy to the wealth and life of the world (The Iron/ ﴿۲﴾, The Thunder/ ﴿۳﴾, The Stories / ﴿۴﴾), Staying away from the evil and suffering of the Day of Judgment (Man / ﴿۵﴾), The joy of suffering and sorrow for the Messenger (God) and the Muslims, and the sorrow of the good reaching them and the malice towards the believers (Al-Imran / ﴿۶﴾), the joy of disobeying the commands of God and the Holy Prophet (PBUH) (Repentance / ﴿۷﴾), The joy of division and conversion to false religions (Romans / ﴿۸﴾, believers / ﴿۹﴾), False and unreal happiness such as; Happiness for the life of the world (Raad / ﴿۱۰﴾), Happiness for one's false beliefs and joy with forgetfulness (Hood: ﴿۱۱﴾), Happiness for ridicule (believers: ﴿۱۲﴾/۱۳﴾), Happiness combined with amassing wealth through forbidden means and combined with corruption, harm and negligence in the religion of Islam (Ghafer / ﴿۱۴﴾) , Joy for sin and neglect of human duties (Shura / ﴿۱۵﴾) Happiness accompanied by harassment of others, such as raising the volume of music, entertainment explosions, setting up various occasions for celebrations until midnight, etc. Therefore, such joys cannot be used under the pretext of making others happy. The religion of Islam in planning for human self-improvement and the path of evolution, cases, and principles; has considered kindness and tolerance with self, order, observance of moderation, and so on. The religion of Islam in planning for human self-improvement and the path of evolution, cases and principle has considered kindness and tolerance with self, order, observance of moderation, and so on and if you practice any of them, it will cause lasting happiness and joy, which is considered in the Qur'an and knowing them will be a burden for human life and the use of these guidelines is to reduce dependence on the world and long-term aspirations in achieving the manifestations of the world (Mohseni-Cheraghluو ﴿۱۶﴾).

The jurisprudence view of happiness is transcendent and purposeful, and it has introduced expressing happiness as a sign of being positive-minded, obedient, living purposefully, seizing

opportunities, being realistic, and so on. Many examples can be found for each of these factors that create happiness. Including; balanced entertainment and recreation; human soul needs fun, healthy recreation is one of the best healthy and joyful pleasures of human beings, **feeding and reception of guests**; the commander of the faithful Ali (AS) says:"The pleasure of generous people is in giving food to others and the pleasure of stingy people is in eating". "(Kolaini ۱۹۸۱), **peace of mind and seeing and visiting**; The Messenger of God (PBUH) said: "The earliest good in terms of reward is helping the needy." (Reyshahri ۲۰۰۸), **spiritual transformation**; Imam Ali (AS) said: "Feast is for one who knows that his sins have been forgiven" (Mohseni-Cheraghlu ۲۰۱۰), **business**; from the Islamic point of view, the highest entertainment is enrichment of leisure time and permanent employment, **doing good deeds**; the Prophet said: the best servants of God are those who rejoice when they do good and are sad when they do evil and ask for forgiveness)(Reyshahri ۲۰۰۸), **revival of values**; Imam Sadegh said: Happiness has three qualities; loyalty, respect for the rights of others and resistance to troubles and problems (Majlisi ۱۹۸۳), **making others happy**; Imam Sadegh says: the believer's smile and the removal of sorrow from the believer's face are good deeds and the best obedience to God and the most beloved to God is to make the believers happy (Mohseni-Cheraghlu ۲۰۱۰), **Happiness with the Imams (AS)**; Imam Ali (AS) introduces his true follower as a person whose joys and sorrows are in harmony with the joys and sorrows of the Imams (AS) and he is happy in their joys and sad in their sorrows. (Haraani ۱۹۸۲), joy in reviving the truth; Imam Ali (AS) says: Man is sometimes happy to achieve something he never loses, and sometimes he is saddened to lose something he never achieves. So your happiness must be due to the restoration of truth or the destruction of falsehood (Reyshahri ۲۰۰۸), **satisfaction**; Imam Ali (AS) says: "Be pleased with God to live happily and comfortably." In psychological issues, the issue of life satisfaction as one of the indicators of mental health and happiness has received much attention (Saalehi Khah ۲۰۰۰), **Happiness for healthy celebrations**; Such as the anniversary of the birth of the Imams (AS) and holidays such as Ressurection Eid, Eid al-Fitr, Eid ul Adha and Some other criteria that determine happiness are: a remembrance of God, a positive view of the world, a beautiful interpretation of death and the hereafter, repentance and return, hope for divine grace and mercy, punctuality, unconditional service, recitation of the Qur'an and study, trust in God, hope for the divine promise, lack of attachment to the world, sports, hope for life, travel and looking at nature and recreation, taking care of one's head and clothes, and disappearing from falsehood. By neglecting spiritual happiness, laziness and avoidance of useful activities are realized and no progress is made in matters. Every gardener knows weeds grow on their own and we do not need to plant a weed, rather, cultivating flowers and grasses, etc., to invigorate the garden space requires effort; hence, by analogy with priority, it can be seen that: Spiritual happiness requires continuous and daily tasks and efforts. In order to achieve the true happiness and position of the Caliph of God, man must identify and act on the path of spiritual happiness and the levels of evolution which includes:

- Continuation of studies and increase of information leading to awareness and awakening



- Correcting personality traits and purifying the heart and soul from moral vices and adorning oneself with moral virtues
- Personal thinking in theology, anthropology, ontology, theology, and resurrection
- Performing devotional duties and attaining piety through acquaintance with religious duties and sins and adherence to religious rules
- Strengthening the romantic relationship with God and the saints of the Infallibles (AS) and the believers
- Purification of the soul from bad habits and attachments and dependencies and things that are considered as obstacles to human perfection and progress towards God.

"In connection with identifying the path of spiritual joy, and in order to grow and excel, man must consider the elements and factors, science and thought, faith, and righteous deeds." "I swear by the time, that man is in loss "(Asr, '، '). The above surah explicitly states that if a person refrains from the faith and righteous deeds, he will be at loss. If he believes in God and does righteous deeds, he will grow and develop and will be happy and joyful. Therefore, achieving happiness and receiving rewards leads to real and genuine happiness. So, if this path is followed correctly and wisely, the human condition will be stable and more transformations and worries will be eliminated. And this is where true happiness comes in. As a result, all the guidelines for happiness are thought-provoking and purposeful and want to express; happiness is not limited to foods, celebrations, songs, and physical pleasures, but it is the basis for living a healthy life, but it is a means that, if used properly, removes fatigue and shortcomings from the human body. Happiness is a desirable stimulus to achieve human development with the title of the most honorable creatures and the Caliph of God. Exaggeration or splitting the divine and human boundaries causes the human soul and psyche to become gloomy, black and weak. Accordingly, the guidelines of Islamic jurisprudence in increasing purposeful happiness such as scientific happiness, the happiness of discovering an unknown, happiness resulting from an invention or an initiative, etc. are religious teachings and try to smooth the unevenness of life with divine ideals and it is the promotion of human life. Accordingly, the guidelines of Islamic jurisprudence in increasing purposeful happiness such as scientific happiness, the happiness of discovering an unknown, happiness resulting from an invention or an initiative, etc. are religious teachings and try to smooth the unevenness of life with divine ideals and It is the promotion of human life. Religious teachings also seek to draw attention to the fact that man does not always remain in the joys of immaturity and to lead himself to greater joys. And anyone who tries to keep himself and others in infancy, to block the path of knowledge and progress, and to ridicule the divine book, which is the cause of the development of culture, deserves a painful punishment. To this end, the religion of Islam identified and introduced the characteristics and levels of happiness for human society to pay attention to the type of view and attitude, paying attention to the requirements of the time, deciding to live happily, reforming their thoughts, not losing life goals

and ideals, commitment to responsibilities, paying attention to the facts of life and achieve the important role of happiness in gaining success in life path, maintaining the goals and ideals of Islamic life and to train human beings to be committed to responsibilities and to make them resilient in accepting problems.

- Conclusion

The religion of Islam introduces happiness as an innate human need and considers it as a way of salvation from sorrow and grief and a path to eternal happiness; And in line with that, he considers the necessity of acceptable happiness and the factors that create happiness and the means of purifying the soul and spirit and the guarantor of bringing man to eternal happiness. The advice of religion is not just for living happily, but it is a prelude and a means for the correct and optimal use of divine blessings and the performance of divine duties and responsibilities, and ultimately the satisfaction and satisfaction resulting from the performance and happiness resulting from it. Verses and narrations, far from the extremist and deviant approach to any kind of happiness and maintaining a balanced, realistic, and scientific approach to the role of religion in creating happiness, have emphasized and expressed the manner, criterion, and effect of happiness on human development. Accordingly, Islamic jurisprudence believes that happiness facilitates the desire to perform social activities and increases the epic spirit of the people and gives meaning to life, and creates a very strong motivation in exploring the peaks of progress and development. It is also social glue that sticks human relations together so that by using pleasures, eloquent and joyful words, spiritual fatigue and boredom can be reduced. Hence religious teachings by providing useful solutions such as; The way of dividing the times and hours of the day and allocating one of those sections to vitality and happiness and psychological pleasures seeks to identify and organize the actions and speech of human society. To this end, it has introduced the criteria of praiseworthy happiness and emphasized the factors of cheerfulness and joy-creating, and has threatened condemned and sinful happiness until, human society goes through the major ways of living happily, such as; having a correct insight into the events of the world, faith, satisfaction and joy of conscience, going through the path of growth and excellence and performing their duties with sufficient spirit, relying on the vitality of conscience. Therefore, it is recommended that the country's officials in economic, social, and cultural planning to promote the level of happiness in society, which will certainly lead to success in all aspects of human society. And the parents should try to create a favorable environment to control the emotions of the youth and drain their inner excitement and not try to suppress it to appear underground and the norm to become an anomaly. Therefore, both the government and the families must plan and take care that the overnight happiness does not turn into mourning for a lifetime, which is sometimes irreparable. Therefore, if a person considers the short life of this world as a valuable opportunity to provide a reserve for the Hereafter and to achieve evolution and happiness, it is natural that he will be happier. This is where the role of jurisprudence in explaining the ultimate desirability of spiritual happiness for human development is realized.



References

- Abedini, A. (۱۳۹۰). Happiness in Islam. PhD, Imam Reza Institute of Islamic Education.
- Al-Farahidi, A.-K. B. A. (۱۴۰۷). "Al-Ain, Investigation: Dr." Mahdi Makhzoumi, Dar Al-Rasheed Publishing, Baghdad.
- Al-Farhi, S. A. (۱۳۹۸). Research in the Rules of Jurisprudence. Qom, Islamic Publishing Institute.
- Alavi, M. (۱۳۹۹). Joy and Happiness in Imam Khomeini's thought and life. Tehran, Imam Khomeini Publishing House.
- Ali, M. M. (۱۳۹۹). Holy Quran, Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam Lahore USA.
- Behdad, S. (۱۴۰۲). "Fundamentals of Islamic Jurisprudence." Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions: ۱۸۸.
- Faraahidi, K. i.-e. A. (۱۴۰۵). Al-ain, Mahdi Makhzoumi investigation. Qom, Dar Al-Hajr.
- Haraani, H.-i.-S. (۱۴۰۶). Gifts of Wisdom. Qom, Teachers Association.
- Helli, H.-i.-Y. (۱۴۰۹). Editing of Judgments. Tehran, Islamic publishing establishment.
- Hoseini Beheshti, S. M. (۱۳۹۵). Musician and happiness in Islam. Tehran, Bogeh.
- Kolaini, M. i.-e.-J. (۱۴۰۷). Usool-e Kafi. Tehran, Daar-al- Kotob-al- Islaamiah.
- Majlisi, M. B. (۱۴۰۳). "Bihar al-anwar." Beirut: Al-Wafa: ۲۲۷.
- Mohammad, M. B. (۱۳۹۸). Rules of jurisprudence. Tehran.
- Mohseni-Cheraghlu, A. (۱۳۹۰). "Socio-economic justice and poverty in Nahj Al-Balagha." International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management.
- Morteza, M. (۱۳۹۷). Philosophical Articles. Qom, Sadra publication.
- Mousavi Khomeini, S. R. (۱۳۹۹). Etiquette of prayer in the view of Imam. Tehran, Imam Khomeini Publishing House.
- Reyshahri, M. (۱۳۹۸). Meezaan-al-Hekmah. Qom, Daar-al-Hadis.
- Saalehi Khah, A. (۱۳۹۹). Depression from the perspective of Islam and modern science. Isfahan, Shahid Hossein Fahmideh Publications.
- Sadr, M. B. (۱۴۰۷). Research on the description of Orvatolvosgha. Qom, Ayatollah Sadr Al-Alami assembly.
- Tabarsi, F. i. H. (۱۴۰۳). Complex statement on interpretation of the Qur'an. Tehran, Nasser Khosrow Publications.
- Tamimi, A. "Efficiency, Ghurar al-Hikam WA Durar al-Kalim." Translated by Mohammad Ali Ansari. Beirut: Institute Alalmy Llmtbvat, ۱۰۱ : ۱۴ . V
- Zaini Malekabad, H. N. S. (۱۳۹۹). "The place of happiness and joy in the Quran and hadiths." Journal of Culture at Islamic University ۱.

النفس و علاجها في القرآن و السنة

الدكتور شاشم ابو خسرين

أستاذ مشارك . قسم القانون . جامعة دمشق . سوريا

HashemAbo@gmail.com

زهراء عيسى آل طنطاوي

طالبة دكتوراه في القانون، جامعة اليرموك، بيروت، لبنان

zahraisa@gmail.com

الملخص

تناولنا في البحث موضوعاً من المواضيع المهمة والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الفرد الإنساني بشكل خاص وبالمجتمع ككل فقد تكلمت عن موضوع (صنمية النفس وعلاجها في القرآن والسنة) وقد تناول البحث مفهوم الصنمية ومفهوم النفس في اللغة والاصطلاح، وبيننا أن صنمية النفس هي أن يتخذ الإنسان من اهواه وشهوته وغرازه النفسي إلهاً يبعده وينقصه وينصاع إليه فيبتعد عن عبادة الله. ثم عرفت مفردات عنوان البحث لغويًا وأصطلاحاً، ثم سلطت الأضواء على الأمراض النفسية والعقليّة والأخلاقية تاريخياً وأوضحت مدى تطور العلاج عبر العصور وكيف أن المسلمين وبالخصوص أئمة أهل البيت (ع) كان لهم الاهتمام البالغ بسلامة النفس والمعرفة القصوى بأمراضها وكيفية علاجها والوقاية منها.

ثم تناولنا منهجة القرآن الكريم ورؤيته لحياة سعيدة وأمنه، وذكرنا أن للنفس ثلاثة يذكرها القرآن هي النفس الأمارة واللوماء والمطمئنة، كما تعرضاً للمرض الظليبي وعلاجه في القرآن والطب الحديث وكيف أن العلاج الناجح والذي يتضمن الوقاية قبل العلاج هو منهج القرآن الكريم.

وبما أن الأمراض الأخلاقية متعددة وكثيرة فقد اقتصرنا على ذكر ما هو أشد شراسة وفقاً بالنفس الإنسانية ووضحنا مدى تأثير هذه الأمراض على الأرواح والقلوب، كالتكبر، الغرور، الحسد، وهوى النفس. وأسبابها وطرق علاجها من خلال تعاليم القرآن الكريم ومنهاجها.

ثم بيننا دور النبي محمد (ص) وأهل بيته الكرام (ع) في إصلاح النفس وتهذيبها وتزكيتها لتتخلى عن الرذائل وتحل بالفضائل، من خلال توجيهاتهم وبالخصوص وصايا الإمام علي (ع) في معرفة النفس التي تعد من أفضل المعارف والمحور الأول في سلم الرقي والكمال.

ونذكرنا عنوان رئيسيان للإنسان هما النفس الأمارة والشيطان وطرق التخلص من هذه العداوة. ومن ثم إتباع الخطوات العملية في سبيل تهذيب النفس والرقي بها في السير والسلوك إلى الله تعالى.

ثم تطرقنا لعلاج الأمراض الأخلاقية من خلال السنة الشريفة وروايات أهل البيت عليهم السلام، حيث تطرقنا لأكثرها ضرورة وفقاً كل أعظمها خطراً، الغضب، الشهوة، طول الأمل، والنتيجة وبيننا أمثلها وأسبابها وطرق علاجها، وفي ختام بحثنا عدتنا صور ونماذج من أخلاق أهل البيت (ع). التي تعد منهجة رائعة ومتلّعياً في كيفية الأعداد الروحي لكل السالكين من خلال سلوكهم ووصاياتهم وخطبهم وأحاديثهم عليهم السلام.

الكلمات المفتاحية: الصنمية، الصنم، النفس، صنمية النفس، العلاج، القرآن، السنة، التاريخ.

Abstract

The purpose of this research is to identify the concept of fetishism and the self in both language and terminology. The Self-Fetishism is when a person considers

his desires and Psychological instincts a God that he sanctifies &worships and obeys so he moves away from Allah.

It defines the psychological diseases that affect person's thoughts &feelings and behavior which in some extent interfere with his care and treatment.

As the methods of treatment have been evolved over ages and Muslims' scholars contributed great part in it. It also shows that Ahlu' Albait cared about the self and its safety and exclusion from sinners and vices. After that it covers the Methodology of the Qur'an and its vision to a happy and safe life &it also categorizes

self into three categories: Bad self, blamed-self and self-Reassuring. It also identifies heart diseases and its remedy in Qur'an and modern medicine which clarified the prevention before treatment.

As the Moral diseases are Multiple and many &this research minimizes and mention only the most gnarled and destructive ones that cause damage to self-humanism and the impact of these diseases over souls and hearts like: The arrogance &Vanity and jealous.

It shows also the role of prophet Mohammed (PBUH) and Ahlu' Albait in self repair to give up all vices and to gain all virtues through their guidelines

In particular, the commandments of Imam Ali in self-knowledge which considered to be the best knowledge. And, also circulates the two enemies for human being which are the bad-self and the evil and ways to get rid of hostility then follow the practical steps in order to realize the self-discipline and upgrade it in the way to Allah.

And it also covers the methods of treating the Moral diseases through Qur'an and Hadeeth and Ahlu' Albait which clearly shows the most dangerous ones like the anger &

lust and gossip &and their causes and remedies

Keywords: fetishism, idol, self, Self-Fetishism, cure, Qur'an, Sunnah, history, moral diseases.

المقدمة

هذا البحث تحت عنوان (صنمية النفس وعلاجها في القرآن والسنة)؛ وهو يهدف إلى معرفة حقيقة الصنمية وعوامل الإصابة بها وعلاجها عن طريق القرآن والسنة الشريفة. إن الله تعالى عندما خلق الإنسان لم يخلقه عبّاً لا هدف له ولا غاية فقال تعالى : {إِنَّ إِلَيْ رَبِّكَ الرُّجُوعَ} (١٥٤).

فلقاء الله تعالى والرجوع إليه هو الهدف الذي من أجله خُلِقَ الإنسان ولابد من تحقيق هذا الهدف.

وبما أن الله تعالى هدى الإنسان وجعل له الخيار في مفترق طريقين إما طريق الحق وإما طريق الباطل؛ فإن الإنسان يستطيع أن يختار طريق السلامة والنجاة ويبعد عن طريق الباطل والانحراف.

ولذلك لابد للإنسان أن يتأمل ويتفكَّر في الأمر الذي يصله إلى الحق والهداية ومعرفة الله وعبادته العبادة الحقيقية وهو عن طريق معرفة النفس وهذا ما أكدت عليه الروايات الواردة عن النبي الأكرم محمد (ص) وأئمَّة أهل البيت عليهم السلام. حيث قال الإمام أمير المؤمنين (ع): "أفضل المعرفة معرفة الإنسان نفسه" (١٥٥). وقال: "من عرف نفسه عرف ربه" (١٥٦). فهو الطريق الأول للسير والسلوك إلى طريق الحق والطاعة والى الرقى في سلم الكمال الروحي.

ولذا اعتمدت في موضوعي على حقيقة النفس في القرآن الكريم والسنة الشريفة وكيف تصاب بالصنمية وطرق علاجها حيث أن الإنسان يجب عليه أن يكتشف تلك النفس وما بها من عيوب ورذائل ليتجنبها، ويتحلى بمحاسنها، ولذلك يجب عليه إيجاد الداعي إلى القيام بالأعمال الحسنة وإصلاح نفسه من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم وما جاء فيه من إرشادات ونصائح تقوى النفس من الوقوع في الرذيلة بشتى الطرق،

(١٥٤) سورة العلق: آية .٨

(١٥٥) غير الحكم ودرر الكلم، دار القارئ، بيروت، ١٤٠٧، ص ١٥٢، الحديث ٣٠٢٦

(١٥٦) غير الحكم ودرر الكلم، ص ٤٠٣، الحديث ٨٠٤٨



وبالرجوع إلى روايات أهل البيت عليهم السلام التي تُمثّل بالزخم المعرفي الكبير على مستوى معرفة النفس والاصلاح والهداية، واتخاذ أهل البيت عليهم السلام النموذج الأكمل في طريق الإعداد الروحي والسير على خطاطهم فهم النهج القويم والصراط المستقيم.

سابقة البحث:

إن دراسة النفس وأمراضها وعللها الروحية والأخلاقية مما حاز على اهتمام العديد من العلماء والباحثين، ولذلك هناك الكثير من الكتب التي كُتبت حوله، فكتاب جامع السعادات للمولى النراقي وما يحتويه من تعريفات وعلاجات للنفس البشرية، وكتابي الأربعين حديث وجهاد النفس للإمام المجاهد روح الله الخميني (قده). والسيد كمال حيدری في كتابه العديدة كال التربية الروحية وإصلاح النفس، وغيرهم من كتب عديدة ألفها العلماء الأجلاء عبر الأزمان.

لكن لم أجد بحثاً متخصصاً بموضوع صنمياً النفس وعلاجها في القرآن والسنة وإن كان أجزاء من البحث موجودة في كثير من المصادر والكتب الأخلاقية والفلسفية وعلم النفس؛ لكنها في غالبيتها يحوث متعمقة جداً أو فلسفية فلا يطالها عموم القراء، أو مطولة فيزهد في قراءتها من لا عهد له بالقراءة والاطلاع، فأحببت أن أسيق موضوعي بنوع من البساطة لأجذب إليها جميع فئات المجتمع وتعلم الفائدة بإذن الله تعالى.

أهمية البحث:

إن الأمراض الأخلاقية والروحية وصنمية النفس تقف حاجزاً بين الإنسان وبين العلاقة الحقيقة بربه، فيعبد الإنسان أصناماً تكبر بداخله فلا يعيدها في وجوده، ويعتقد بأنه يسلك الطريق المؤدي إلى الراحة لكنه يسلك طريق الضياع والهلاك، فكم من النفوس التي لا تعلم بأنها أوّلها أوجدت أوّلها تعبدها وتطيع أوامرها وتختلي بها وتفضل الركون إليها عوضاً عن الركون إلى ما يذكرها ويخلصها.

وما أحطر أن يحب الإنسان نفسه ويعشقها فتتأله، فيتحقق كل ما يعيق لوهيتها فيبدأ

بالبحث عن كل ما يتحقق لها النطاول على المبادئ والمثل والأخلاق.

فتارة يتکبر ويتجبر، وتارة يكذب وينافق ويرائي، وتارة يتخد الشيطان قريباً يسانده في كل خطواته حتى يصبح أشد شراسة من الشيطان ويفقد هويته الإنسانية فيسفك الدماء ويحارب الحق ويكون ضالاً ومضلاً.

ولذلك جاءت أهمية هذا البحث البسيط والمحتصر ليعالج موضوع صنمية النفس ويبيّن بأن الابتعاد عن منهجية القرآن الواقعية والمعالجة للنفس البشرية من الوقع في الرذائل الأخلاقية، والتحالف عن الانقياد للأئمة عليهم السلام ودراسة خطبهم ومواعظهم وأحاديثهم وتوجيهاتهم الربانية إنما هو طريق الضلال والغواية والانحراف عن الصراط المستقيم.

وأمل أن يساهم بحثي في عودة الأفراد والأسر - بل المجتمع ككل - إلى إصلاح النفس بأخذها إلى طريق الحق والرشد، وبالخصوص في ظل هذا الزمن العصيب الذي يحارب فيه المسلم والمؤمن بكل الوسائل ليقادو دينه وأخلاقه فيسيره الأعداء كيما يشاءون .

يحتاج الإنسان في طريقه إلى السعادة الحقيقة أو الاستقرار النفسي أن يحدد له ديناً يتبعه، فيعيش في كفه ويتحمّى بشعائره، فكان الإنسان يبحث دوماً عن إله يعبد، وقام فعلاً بالتخبط لفترات طويلة بين ذلك وذاك، فبعد الحجر، وقام بعبادة الشجر، وبعبادة البقر، وحتى وصل إلى عبادة البشر وغيرها.

وهذا الأمر يوضح لنا حقيقة مهمة وهي أن الإنسان بفطرته لا يستطيع أن يعيش من غير إله يعبد أو يكون تابعاً له يلتجأ إليه في وقت الضيق، ويقترب إليه وقت الرخاء.

ولذلك ظل دوماً يبحث ويختبر، وفي هذه الأيام نجد أن الإنسان أصبح يعبد أشياء جديدة؛ فمنهم من يعبد المال، ومنهم من يعبد الشهوة والملذات، ومنهم من يعبد هواه، وبالتالي فقد ضاعت هويته، وقد صوابه وظل يلهث وراء طرق عديدة، ولم يجد فيها طريقه للسعادة أو الاستقرار، بالرغم من حصوله على إلهه الذي اختاره واعتقد أنه هو الملاذ للخروج من حالته السيئة التي عاش فيها طويلاً، وظل الإنسان يبحث ويجد في البحث بين ذلك وذاك ولا يجد السعادة التي يبحث عنها. ولكن في ظل ذلك يجب أن يقر ويعرف



كل إنسان أن لهذا الكون إلهاً واحداً بارئه ومسيره، ويستطيع أن يزيده أو ينقصه، ويعطيه أو يمنعه، ويسعده أو يحزنه، ويرفعه أو يخزيه، وأما هذه الآلهة التي يلجأ إليها الإنسان ما هي إلا أشياء قد خلقها الله تعالى وسخرها للإنسان ليستخدمها ولا يبعدها، وبالتالي خرج عن فطرته فعاش في ضيق وهم وغم، ولم يصل إلى سعادته المرجوة أو حلمه في الاستقرار.

وبالتالي يمكن أن نصل إلى هذه الحقيقة المهمة وهي:

(إن لهذا الكون إلهاً واحداً وهو الخالق لهذا الملكوت، وله العزة وإليه الخلاص والنجاة مما نعيش فيه من ضلال وشرك وضيق).^(١٥٧)

• معنى الصنم لغة

أ- في المعجم الوسيط:

- ١- الصنم تمثال من حجر أو خشب أو معدن كانوا يزعمون أن عبادته تقربهم إلى الله والجمع : أصنام. وفي التنزيل العزيز : ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامَ أَهُمْ﴾.^(١٥٨)
- ٢- الصنمية، مصدر صناعي من صنم : عبادة الأصنام . كانت الصنمية من عادات العرب في الجاهلية.^(١٥٩)

ب- وفي لسان العرب:

- ١- الصنم معروف واحد . الأصنام . يقال : إنه مغرب شمن : وهو الوثن.
- ٢- قال ابن سيده : وهو ينحت من خشب ويصاغ من فضة ونحاس والجمع أصنام.
- ٣- وقد تكرر الحديث ذكر الصنم والأصنام وهو ما اتخذ إلهاً من دون الله وقيل هو ما كان له جسم أو صورة فإن لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن.

^(١٥٧) د- سعد رياض -موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور اسلامي ص ٢٩-٣٠، ط ١، دار ابن الجوزي القاهرة ٢٠٠٨.

^(١٥٨) سورة الأعراف : الآية ١٣٨

^(١٥٩) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٥٢٦ ط ٢٠٠٤، م ٢٠٠٤.



٤- روى أبو العباس عن ابن الأعرابي: الصنّمةُ والنَّصْمَةُ الصُّورَةُ الَّتِي تُعبدُ^(١٦٠).

ج- وفي مقاييس اللغة:

الصنّم: الصاد والتون والميم كلّمة واحدة لا فرع لها. وهي الصنم وكان شيئاً يتخذ من أخشاب أو فضة أو نحاس فيعبد.

وبالنسبة للمعنى الاصطلاحي لكلمة صنم فإنه لا يخرج عن المعنى اللغوي^(١٦١).

• معنى الصنّمية اصطلاحاً

الصنّمية: مرض نفسي اجتماعي يصيب الأفراد والجماعات والأمم. فيدمر إنسانية الإنسان ويقتل فاعليته ويحوله إلى مخلوق يعبد ما صنعت يداه^(١٦٢).

• النفس لغة

في معجم الصحاح:

١- النفس : الروح. والنفس: الدم .يقال : سالت نفسه.

٢- والنفس أيضاً : الجسد. قال الشاعر: نبئت أنّ بنى سحيم أدخلوا أبياتهم تامور نفس المنذر، والنامر: الدم.

٣- والنفس: العين .يقال: أصابت فلاناً نفس. ونفسه بنفس، إذا أصبه بعين.

٤- والنافس : العائن^(١٦٣).

في مقاييس اللغة:

^(١٦٠) أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب.

^(١٦١) أبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، ص ٤٩٥. دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٨م.

^(١٦٢) د- ماجد عرسان الكيلاني، الصنّمية والأصنام في ثقافة العصبيات العربية، مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٧م.

^(١٦٣) أبو نصر، اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص ١١٥٧. دار الحديث القاهرة ٢٠٠٨م.

النفس: الدَّمُ، وهو صحيح، وذلك أَنَّه إِذَا فُقِدَ الدَّمُ مِنْ بَدْنِ الإِنْسَانِ فَقَدَ نَفْسَهُ . والحادي
تَسَمَّى النُّفَسَاءَ لِخُرُوجِ دَمِهَا^(١٦٤).

فى لسان العرب:

١- النفس: الروح.

٢- قال ابن سيده: وبينهما فرق ليس من عرض هذا الكتاب.

٣- قال أبو اسحاق: النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نفس فلان أى روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أى في رُوعة . والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جُمْلَة الشيء وحقيقة، تقول : قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أى أُوفِتَ الإِهْلَكَ بذاته كِلَها وحقيقة والجمع من كل ذلك أَنْفُسُ وَنُفُوسٍ^(١٦٥).

النفسية: الحالة العامة في الأنسان الناتجة عن مجمل ما انطوت عليه نفسه من ميول ونزوات وانطباعات ومشاعر.

• معنى النفس اصطلاحاً

اختللت مشارب علماء الاصطلاح في تعريف النفس اختلافاً كبيراً؛ حيث عرّفها الإمام الغزالى^(١٦٦) بأنها: اللطيفة التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته.

وقال ابن حجر^(١٦٧): قيل هي النفس الداخل والخارج وقيل الحياة وقيل جسم لطيف يحل في جميع البدن وقيل هي الدم وقيل هي عرض حتى قيل إن الأقوال فيها بلغت مائة. وتطلق كلمة (نفس) ويراد بها مجموعة القوى الكامنة في الإنسان فتشمل قوى الغرائز والقوى العاقلة، المدركة وقوة الحياة (الروح).

^(١٦٤) مصدر سابق مقاييس اللغة، ص. ٩١٠.

^(١٦٥) مصدر سابق لسان العرب.

^(١٦٦) أحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالى ٥/٥٣ بتصريف ط / دار حياة الكتب العربية.

^(١٦٧) فتح البارى شرح صحيح البخارى لأبن حجر ج ٨ ص ٣٨٣ ، دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩ هـ

ولكلمة النفس استعمالين آخرين، فهي تارة تطلق على ما يقابل الروح كما تقول: إن نفس النائم غائبة عن جسده ولكن روحه حاضرة في جسده. قال الله عز وجل : ﴿ اللَّهُ يَتَوَكَّلُ إِلَيْهِ الْأَنفُسُ حِينَ مَوْتِهَا وَإِذَا لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيَمْسِكُهُ اللَّهُ قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَكَبَّرُونَ ﴾ (١٦٨).

ج - وتارة تطلق كلمة النفس على ما يقبل العقل تقول : هذا أمر نفسي وهذا أمر عقلي ، ويقصد بالأمور النفسية في هذا الاستعمال المشاعر الانفعالية في مقابل الرؤية العقلية المحسنة (١٦٩) .

صنبية النفس:

هي أن يتخد الإنسان من أهوائه وشهواته وغرائزه النفسية إليها يعبده ويقدسه وينصاع إليه فيبتعد عن عبادة الله وطاعته وتصبح ثقلة على نفسه.

تاریخ الأمراض النفسية وطرق علاجها

المرض النفسي هو حالة نفسية تصيب تفكير الإنسان أو مشاعره أو سلوكه وتصرفاته إلى حد تستدعي التدخل لرعايته؛ هذا الإنسان ومعالجته في سبيل مصلحته الخاصة أو مصلحة الآخرين من حوله.

• الأمراض النفسية والمقلدية عبر التاريخ:

إن تاريخ الأمراض النفسية والعقلية يوضح التطور والتقدم الذي لاحق هذا الفرع من الطب في الآونة الأخيرة.

فبعد أن كانت الأمراض النفسية والعقلية شرًا مستطيرًا، وسيطرة من أرواح خبيثة، وعمل من أعمال الشيطان، وكأنها من صنع قوى خارقة أوجدها، فكأنها حدثت نتيجة سخط

(١٦٨) سورة الزمر: الآية ٤٢.

(١٦٩) على الكوراني العاملی. فلسفة الصلاة ص ٢١١، الطبعة السادسة، سنة ١٤٠٥ هـ، قم المشرفة.



الآلهة، أو إذا تم الشفاء منها وزالت فإنما يكون البرء منها نتيجة لرضا تلك الآلهة.

وبعد أن كان المرضى يحرقون أحياً في الشوارع، نظرًاً لتلوثهم بهذه الأرواح الشريرة، أو كان ينظر إليهم بوصفهم أنساناً منبودين. ولهذا فكثيراً ما كانوا يقتلون تخلصاً منهم ومن الشياطين التي تلبستهم. أما المحظوظين منهم فمن كانوا يكابدون حالات الجنون أخف وطأة، فكانوا يحاطون بالرعاية؛ ومن مظاهر تلك الرعاية أنهم كانت تخلع عليهم الألبسة المزركشة، وتزيين هماماتهم بأكاليل الغار.

بعد ذلك تطور هذا الفرع من الطب تدريجياً، عندما جاء أبو قرات - في القرن الخامس قبل الميلاد - وقال: ليكن معلوماً أن المخ يحتوى على مناطق محددة هي مواطن اللذة، والانسراح، والمرح، والميل إلى اللهو من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يحتوى في تلافيفه - على ماهناك من حزن، وأسى، وامتعاظ، وأسف، وأنه بسبب ما يتعرض له الدماغ أحياناً من إعظام، يقع بعض الناس فرائس في شراك الجنون والهذيان، ومن القرن الثالث حتى القرن الرابع عشر، وفي الشرق، كان الطب يخطو نحو مزيد من الارتقاء، وأن كثيراً من العلماء الأوروبيين قد نجوا مما كان يتهدد حياتهم من بلدانهم، فلجماؤا إلى بلدان حوض البحر المتوسط، وببلاد فارس، وفي بعض المحميات العربية الأخرى.

وفي عصر النهضة حققت العلوم الطبيعية والعلوم الطبية تقدماً سريعاً وملحوظاً. وفي أوروبا عامة، وفي فرنسا خاصة - في القرن التاسع عشر - ظهر في الأفق علماء وهبوا أنفسهم لخدمة وتقديم هذا العلم.

وكان إنشاء مستشفيات متخصصة بالطب النفسي أن ترتيب عليها معرفة ضخمة مكنت المختصين من استنباط نتائج جد ناجحة. وما إن شارف القرن التاسع عشر على نهايته حتى كان أطباء في ميدان الطب النفسي أمثال بلنسكي (١٨٢٧-١٩٠٢) من روسي، الذي قسم الأمراض العقلية إلى أمراض عصبية واضطرابات عقلية، وكاندسي (١٨٤٩-١٨٨٩) الذي أدخل موضوع التحليل الفسيولوجي في تشخيص اضطرابات العقلية، وكورساكوف (١٨٢٤-١٩٠٠) الذي اكتشف بعض الأمراض العقلية والنفسية كالذهان العصبي المتعدد، ولعل أكبر إسهام في ميدان الطب النفسي هو ما قام به الطبيب النفسي الألماني المرموق بونهاifer (١٨٦٨-١٩٤٨) الذي أكد على العوامل الخارجية التي تبدو أعراضها على المريض

فيستشفى منها وما يكمن وراءها من عوامل داخلية. وإذا ما أهملت هذه الأعراض فإنها تتفاعل فيما بينها فتفضي إلى ما يضر بالصحة النفسية والجسمية للمريض.

• إما الطلب النفسي عند المسلمين

فقد أسهم العلماء المسلمون السابقون إسهامات كثيرة هامة في الدراسات النفسانية، لقد كان موقف العرب أكثر إنسانية نحو المرضى العقليين، مما أحدث شيئاً من التأثير على نظرية دول أوروبا الغربية تجاه المرضى العقليين، فلقد أُسسَ العديد من المستشفيات العقلية في بغداد في القرن الثامن الميلادي، وكذلك في دمشق في القرن التاسع الميلادي، وفي القاهرة في القرن الثالث عشر الميلادي، ولقد وصف الرحالة العائدون إلى أوروبا من بلاد العرب في القرن الثاني عشر الميلادي ذلك العلاج المستثير الذي يتلقاه المرضى النفسيون في تلك المراكز العلاجية، ووصفوا جوًّا الاسترخاء في تلك المراكز العلاجية المحاطة بالنافير الساحرة والحدائق الغناء، ووصف كذلك الطرق العلاجية التي تشمل وجبات خاصة وحمامات وأدوية وعطرةً.

لقد سبق بعض العلماء المسلمين السابقين؛ مثل: الكندي، وأبي بكر الرازي، ومسكويه، وابن حزم، والغزالى، وفخر الدين، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية؛ سبقو المعالجين النفسيين المُحدثين من أتباع مدرسة العلاج المعرفي السلوكي في تركيز الاهتمام في العلاج النفسي على تغيير أفكار الفرد ومعتقداته السلبية أو الخاطئة، على اعتبار أن أفكار الفرد هي التي تؤثّر في سلوكه. ولقد كان لابن سينا قصّب السبق في اكتشاف العديد من النظريات التي لم يدركها العلماء إلا في العصر الحديث، فقد فسرَ ابن سينا حدوث النسيان بتدخل المعلومات، وهذا التفسير لم يصل إليه العلماء إلا في أوائل القرن العشرين^(١٧٠).

• الطلب النفسي عند أئمة أهل البيت عليهم السلام:

إن النصوص والأحاديث توضح أن الأئمّة عليهم السلام كانوا على علم تام بأمراض النفس وعللها وطرق إصلاحها؛ فلإمام على (ع) وضح لنا الطرق التي تضمن سلامه النفس

(١٧٠) السيد الموسوى الكشميرى-طريق التربية دراسة فى آراء الإمام الخمينى (ق) ص ١٩، ط ١، دار الولاء بيروت ٢٠١٠م.

التي هي جوهرة ثمينة مبنية على الحق تعالى وهي إلى ذلك أساس كرامة الإنسان ومحل تفضيله، فإن معرفة النفس من أشد المعارف ضرورة ولزوماً، ولذلك عُدّت معرفة النفس والتفكير فيها مقدمةً علىسائر المعرفات لأنها الباب الذي يوصل إلى معرفة الله تعالى.

قال الإمام علي (ع): "عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه" ^(١٧١). وإن الجهل بالنفس، من أكثر الأمراض والابتلاءات شيوعاً بالنسبة للإنسان. كما أنهم يوضّحون لنا التصورات الإسلامية لمفاهيم الأمراض النفسيّة، فيوضّحون لنا الجذور لهذه الأمراض. يقول الإمام الصادق (ع): "ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة في نفسه" ^(١٧٢).

فيوضح لنا الجذور المرضي لظاهرة التكبر، مبيناً أن (التكبر) ناجم من الإحساس بالذلة، والضعف، والدونية.

وهكذا نجد في كل نصوصهم وأحاديثهم ما يربى النفس ويأخذها إلى طريق السلامه ومتضمنه كل أراء وأفكار الرسول الكريم (ص)، وكل ما أنزل إليه من ربه في محكم كتابه الكريم الكتاب الصامت؛ ليترجموه علمًا وعملاً وسلوكًا وسلوكًا، فهم القرآن الناطق والأمانة على الخلق والشريعة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ^(١٧٣).

نماذج للأمراض النفسية والأخلاقية وطرق علاجها

الأمراض النفسية والأخلاقية

إنّ النفوس تمرض كما تمرض الأبدان؛ بل إنّ مرضها أشدّ خطراً وفتاكاً من الأمراض البدنية، وللنفس أمراض كثيرة منها:

١- الوسواس:

هو عبارة عن هواجس نفسية تأتي على شكل أفكار وأوهام، وميل ورغبات، واندفاع مصحوب بمشاعر إكراه داخلي جارف، وأساس ذلك هيجان داخلي حاد، يتجسد على هيئة

(١٧١) أمير المؤمنين على بن أبي طالب (ع)، *غرس الحكم ودرر الكلم*، ص ٣٢٩، الحديث ٥٦٣٤٤، ط ١، دار الهادي بيروت لبنان ١٤١٣هـ.
(١٧٢) الوسائل، باب ٥٩، حديث ٣ جهاد النفس.

(١٧٣) د- محمود البستاني - دراسات في علم النفس الإسلامي ج ١ ص ١٣٠-١٣١، ط ٤، دار البلاغة لبنان، ٢٠١٠م.

سلوك غير متزن لدى الإنسان^(١).

٤- الكتاب:

هو حالة من الحزن الشديد والأسى الذي يدوم فترة طويلة، وغالباً ما يكون لفقدان شيء أو موضوع عزيز.

ويظهر على المكتتب مظاهر لتناقض الاهتمام بالناس والأشياء والمواضيع، والميل إلى العزلة، وتناقض كل من الهمة والنشاط والرغبة عن العمل، وتتابه حالات يأس وقنوط، ويصعب عليه التركيز ولو لفترات قصيرة، كما إنه يعبر عن عدم الاطمئنان والتشاؤم^(٢).

٤- الغرور:

هو أحد المفاسد الأخلاقية التي يبتلي بها المؤمن، وقد عرفه الغزالى: سكون النفس إلى ما يوافق الهوى ويميل إليه بالطبع عن شبهة وخدعه من الشيطان؛ فمن اعتقاد أنه على خير إما في العاجل أو في الآجل عن شبهة فاسدة فهو مغرور، وهو من أسوأ الصفات النفسية، لأنه الباعث الحقيقي للمساوئ الأخلاقية؛ كحب الدنيا، وطول الأمل، والظلم والفسق والعصيان^(٣).

٤- الكذب:

وهو إما في القول، أى الإخبار عن الأشياء على خلاف ما هي عليه؛ وصوره: إما عن العداوة أو الحسد أو الغصب.

فيكون من رذائل قوة الغصب، أو من حب المال والطمع، أو الاعتياد الحاصل من مخالطة أهل الكذب. ويكون من رذائل قوة الشهوة، أو في النية والإرادة، وهو عدم تمحيضها بالله، بـألا يكون الله سبحانه بانفراده باعث طاعاته وحركاته، بل يمازجه شيء من

(١) د-على القائمى -الوسواس والهواجس النفسية ص.٧، ط.٣، دار النبلاء بيروت، ٢٠٠١.

(٢) د-علاء الدين كفافي، علم النفس الأسرى ص.٢٢٢ ط.١، دار الفكر عمان ٢٠٠٨ م.

(٣) مصدر سابق، أبو حامد الغزالى أحياء علوم الدين ص.٨٧٧ ط.١، دار ابن حزم لبنان ٢٠٠٥ م.



حظوظ النفس؛ وهذا يرجع إلى الرياء، ويأتي كونه من ردائل قوة الشهوة. وإما في الأعمال، وهو أن تدل أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتصف هو به. وهو من أقبح الذنوب وأفحشها^(١٧٧).

طرق العلاج العلمية لبعض الأمراض النفسية:

أ- علاج الاكتئاب:

عندما يصاب الإنسان بالاكتئاب فهناك عدة طرق لعلاجه ومن أهم معالم علاج الاكتئاب.

العلاج النفسي: وخاصة العلاج التدريسي، وعلاج الأسباب الأصلية، والعوامل التي رسبت الاكتئاب والفهم وحل الصراعات، وإزالة عوامل الضغط والشدة، وتخليص المريض من الشعور بالذنب والغضب المكبوت، وإعادة الثقة في النفس والوقوف بجانب المريض وتنمية بصيرته وإشاعة روح التفاؤل والأمل.

العلاج البيئي: لتخفيض الضغوط والتوترات وتناول الظروف الاجتماعية والاقتصادية بتغييرها والتوافق معها.

العلاج بالعمل.

العلاج الترفيهي وإشاعة جو التفاؤل والمرح حول المريض.

العلاج المائي.

العلاج الطبي للأعراض المصاحبة؛ مثل: الأرق، وفقدان الشهية، ونقص الوزن، والاجهاد؛ بالعقاقير المضادة للاكتئاب والخدمات الكهربائية.

علاج الوسواس القسري:

العلاج العضوي:

(١٧٧) التراقي، محمد مهدى، جامع السعادات ص٤٧٥، ط١، دار المرتضى لبنان ٢٠٠٦م.

وهو العلاج بالصدمات الكهربائية والتنويم المغناطيسي.

العلاج بالعقاقير باستخدام الأدوية المهدئه؛ لتقليل حدة الاضطراب والتواتر المصاحب للسواس القهري.

علاج جراحي.

العلاج النفسي:- كإعادة الثقة بالنفس، والعلاج بالإزاحة (أى إزاحة الأفكار الوسواسية والسلوك القهري بأفكار بناءة وسلوك مفيد).

العلاج الاجتماعي والعلاج البيئي.

العلاج السلوكي.

البرمجة العصبية اللغوية:- وهى فن وعلم الوصول بالإنسان لدرجة الامتياز البشري، والتي يستطيع بها أن يحقق أهدافه ويرفع دائمًا من مستوى حياته^(١٧٨).

كيف تصاب النفس بالعصبية

• عوامل العصبية التي ذكرها القرآن الكريم:

يدرك القرآن الكريم بأن الأشخاص الذين يسودهم حب الجاه والذين ترسخت في أنفسهم إحدى الصفات الدنيئة، أولئك الذين تمكّن منهم حب المال وسيطر عليهم، يسمّيهم القرآن عبد الأصنام فيقول تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهً هُوَهُ وَأَضَلَّ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^(١٧٩).

القرآن يقول: إذا سيطرت الشهوات على الإنسان وتغلب بعد البهيمى عليه فسيصبح وثنياً.

الوثن: أحياناً يكون صخرة أو خرافه يعبدها الإنسان، وأحياناً ماله يعبده، وأحياناً امرأة، وأحياناً الشهوات...

(١٧٨) مصدر سابق، د-أنور حمودة البناء، الامراض النفسية والعقلية. ص ١٤٢، الفصل الرابع - وص ٤٠٩. الفصل السادس.

(١٧٩) سورة الجاثية: آية ٢٣.

والقرآن يعتبرها أوثاناً؛ ولذلك يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ﴾^(١٨٠).

ومعنى عبادة الشيطان من وجهة نظر القرآن هو أن يتبع الإنسان الشيطان ويغلب بعد البهيمى على بعد المعنى، فيصبح من عبد الأوثان والخرافات. وكذلك حب الرئاسة، وحب التملك، وحب التقليد^(١٨١).

• عوامل الصنمية التي ذكرتها السنة المسنفة:

ذكرت السنة الشريفة أحاديث وروايات تبين وتعدد العوامل والرذائل التي تجعل النفس الإنسانية نفساً مريضة، متبعه الأهواء والشياطين، ومتعددة عن تعاليم القرآن الكريم وتعاليم رسوله الكريم والأئمة الهداء الميامين.

فمن هذه الرذائل: حب الدنيا، وهي تعلق القلب بالدنيا بمعناه العام، شريطة أن يكون على نحو الملكة: البخل، الحرص، الاستكبار، الحسد، الغضب، العجلة، حب الرئاسة، حب النساء، العجب.

ففي أصول الكافي: قال رسول الله (ص): "إِنَّ أَوَّلَ مَا عُصِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ سِتٌْ: حُبُّ الدُّنْيَا، وَحُبُّ الرَّئَاسَةِ، وَحُبُّ الطَّعَامِ، وَحُبُّ النَّوْمِ، وَحُبُّ الرَّاحَةِ، وَحُبُّ النِّسَاءِ"^(١٨٢).

وقال أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة: "من عظمت الدنيا في عينه، وكبر موقعها في قلبه، آثرها على الله تعالى، فانقطع إليها، وصار عبداً لها"^(١٨٣).

القرآن منبر حياة وثفاء لما في الصدور

يعد القرآن الكريم كتاب المسلمين الذي أنزل من ربهم ليكون لهم دستوراً ومرشدًا، ويعالج ما بهم من خلل أو اضطراب؛ ليكونوا سعداء في الدنيا وفي جنات النعيم في الآخرة.

(١٨٠) سورة يس ~ آية ٦٥.

(١٨١) المظاهري، الشيخ حسين ، جهاد النفس ص ٦٥، ط ٢، دار المحة البيضاء بيروت ٢٠٠٩م.

(١٨٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ١٨٣، منشورات المكتبة الإسلامية طهران.

(١٨٣) الصدر السيد محمد محمد، فقه الأخلاق ص ٢٣٣، ج ٢، دار ومكتبة البصائر، بيروت لبنان، ٢٠١٢م.

ولذا فالقرآن الكريم منهجه حياة متكامل يوجد فيه ما يحتاج إليه كل إنسان، وخاصة من يؤمن به ويقدسه.

ولكى يكون القرآن الكريم منهجه حياة، وبالتالي نستطيع أن نستخلص منه ما ينفع الإنسان ويرشهده ويعالجه إذا مرض، يحتاج الشخص أن يؤمن أولاً بهذه المبادئ^(١٨٤):

القرآن الكريم هدى للمتقين:

قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رِبَّ فِيهِ هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١٨٥). واضح أن القرآن الكريم هداية للبشرية جموعاً؛ ولكن خصت الآية الكريمة المتقيين بهذه الهدایة لأن الإنسان لا يتقبل هداية الكتب السماوية ودعوة الأنبياء، ما لم يصل إلى مرحلة معينة من التقوى (مرحلة التسليم أمام الحق وقبول ما ينطبق مع العقل والفطرة)^(١٨٦).

الدعوة إلى تدبر القرآن:

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا﴾^(١٨٧). المراد من ترغيبهم أن يتدبّروا في الآيات القرآنية، ويراجعوا في كل حكم نازل أو حكمٍ مبينٍ أو قصه أو عظة أو غير ذلك، وبالجملة لا يلبث المتدبّر أن يشاهد، أن القرآن كتاب يدخل جميع الشؤون المرتبطة بالإنسانية من معارف المبدأ والمعداد والخلق والإيجاد، ثم الفضائل العامة الإنسانية، ثم القوانين الاجتماعية والفردية الحاكمة في النوع حكومة لا يشذ منها دقيق ولا جليل، ثم الفحص وال عبر والمواعظ ببيان دعا إلى مثل أهل الدنيا، والإنسان المتدبّر فيه هذا التدبّر يقضى بشعوره الحي، وقضائه الجلي أن المتكلّم بهذا الكلام ليس من يحكم فيه مرور الأيام والتّحول والتّكامل العاملان في الأكونا بل هو الله الواحد

(١٨٤) مصدر سابق د-سعد رياض، موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور إسلامي، ص ٤٧.

(١٨٥) البقرة، آية .٢

(١٨٦) الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١، ص ٥٩، الطبعه الثانية، دار احياء التراث بيروت، ٢٠٠٥م.

(١٨٧) النساء، آية .٨٢



الاعتبار بقصص القرآن الكريم:

من يريد أن يكون القرآن له منهج حياة ومنقذًا من كل سوء ومرشدًا إلى كل خير، يجب أن يتخذ من قصص القرآن عبرةً ويتعلم منها، لتكون له وجاء من الوقوع في الأخطاء^(١٨٩).

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْضِيلُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدَى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١٩٠)

وجوب اتباع القرآن الكريم:

لكي يكون القرآن الكريم منهج حياة، ويستطيع أن يستفيد منه يحتاج إلى اتباع لكل آياته.

قال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارِكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتَسْدِيرِ أُمَّةِ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾^(١٩١)

يحدد الله تعالى بعض صفات القرآن الكريم وأهدافه ليذكر من أراد أن يحظى برضاء الله سبحانه وتعالي وأمن بالآخرة واتبع طريق المؤمنين وحافظ على شعائر الله تعالى وقام بعبادته، وهنا وجب اتباع الهدى الإلهي دون ريب أو تردد.

القرآن شفاء ورحمة:

من أدلة أن القرآن الكريم منهج حياة وشفاء ورحمة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْ

(١٨٨) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج. ٥، ص. ٢٠، ٢١. الطبعة الأولى. مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٧م.

(١٨٩) مصدر سابق، موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور اسلامي، ص ٥١

(١٩٠) سورة يوسف، آية ١١.

(١٩١) سورة الأنعام، آية ٩٢.

مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿١٩٢﴾ :

فالقرآن شفاء ورحمة لمن غمر الإيمان قلوبهم وأرواحهم، فأشرقت وتفتحت وأقبلت في بشر وتفاؤل لتلقى ما في القرآن من شفاء وطمأنينة وأمان.

وقال تعالى : « وَادْكُرْ رَبّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْفَاغِلِينَ * إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ » ﴿١٩٣﴾ .

إنه حقيقة سلسلة منيع يستطيع الإنسان أن يحتمنى به من مخاطر كل الهجمات المتالية على نفسه وقلبه، فيقوى القلب من الأمراض التي يتعرض لها، كما أنه ينقىه من الأمراض التي علت به، كالهوى والطمع والحسد ونزغات الشيطان والخبث والحقد، فهو كتاب ومنهج أنزله رب العالمين على قلب محمد (ص) ليكون لعباده هادياً ونذيرًا، وشفاءً لما في الصدور.

القرآن يحقق الأمن النفسي:

ومن أدلة أن القرآن منهج حياة أيضًا: أنه يتحقق للشخص الأمن النفسي الذي يبحث عنه الجميع،

قال تعالى: « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ » ﴿١٩٤﴾ .

فلا سعادة للإنسان بلا سكينة، ولا سكينة نفس بلا اطمئنان القلب.

مما لا شك فيه أن كلامنا يبحث عن السعادة ويسعى إليها، فهي أمل كل إنسان ومنتوج كل بشر، والتي بها يتحقق له الأمن النفسي، والسعادة التي نعنيها هي السعادة الروحية الكاملة التي تبعث الأمل والرضا، وتثمر السكينة والاطمئنان، وتحقق الأمان النفسي والروحي للإنسان فيحياة سعيدًا هانئًا آمنًا مطمئنًا. ولقد عنى القرآن الكريم بالنفس الإنسانية

(١٩٢) سورة الإسراء، آية ٨٢

(١٩٣) سورة الأعراف، آية ٢٠٥ - ٢٠٦

(١٩٤) سورة الانعام، آية ٨٢

عناء شاملة، عناء تمنح الإنسان معرفة صحيحة عن النفس وقاية وعلاجاً، دون أن ينال ذلك من وحدة الكيان الإنساني، وهذا وجہ الإعجاز والروعة في عناء القرآن الكريم بالنفس الإنسانية، وترجع العناية إلى أن الإنسان هو المقصود بالهداية والإرشاد والتوجيه والصلاح.

إن كتاب الله يحقق للإنسان السعادة لأنه يسير في طريق لا يخشى إلا الله، صابرًا حامدًا شاكراً ذاكراً الله على الدوام، شاعرًا بنعم الله عليه، يحس بأثار حنانه ودلائل حبه، فكل هذا يبث في نفسه طاقة روحية هائلة تصقله وتهذبه وتقومه وتجعله يشعر بالسعادة والهناء، وبأنه قويٌ بالله، سعيد بحب الله، فينعم الله عز وجل عليه بالنور والحنان، ويفيض عليه بالأمن والأمان، فيمنحه السكينة النفسية والطمأنينة القلبية^(١٩٥).

الاستنتاج

في نهاية بحثي الذي استمتعت بكتابته كثيراً، وقد أخذني إلى أماكن عديدة وأفكار جديدة، ومعرفة إلى نفسى ما كنت أجدها لو لا عناء الله تعالى وعناء المعصومين (ع)، وعناء البحث والتأمل؛ فكانت كل دقيقة أمضيها بين دفات الكتاب، وبالخصوص بين ما يفسر ويوضح آيات الكتاب الحكيم وبين أحاديث أهل البيت (ع)، وبين مضمون نصائحهم وعباراتهم الهدافه والتربوية، وبين قصص السالكين إلى الله تعالى والتأبين والمتشوقيين إلى المثلول بين يدي الرحمة الإلهية، والمتخذين من القرآن الكريم و تعاليم الأنمة عليهم السلام المثل الأعلى والقدوة الحسنة، وبين حقاره الصفات الأخلاقية الذميمة وسوء ما يحيط بمكتسيبيها وقسوة قلوبهم وظلام أنفسهم وكآبة معيشتهم..

فقد توصلت إلى:

١- أن الإنسان أولى بتربية نفسه قبل أن يربى الآخرين، وأولى به أن يبحث عن أخطائه وعيوبه ويكتشفها قبل أن يكتشف أخطاء وعيوب الآخرين؛ فمهما بلغ الإنسان من مراحل علمية أو مكانة اجتماعية فإنه لا يأمن على نفسه من خداع الشيطان والنفس الأمارة إلى آخر رقم من حياته.

(١٩٥) مصدر سابق، موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور إسلامي، ص ٥٣-٥٦.

- ٢- أن الإنسان بحاجة إلى تهذيب نفسه وإصلاحها وعدم الغفلة عنها؛ فإن الجهل بالنفس أول عوامل إصابتها بالضئالة والابتعاد عن العبادة الحقيقة لله تعالى، فإن الكثير من الأرواح تسكنها أصنام داخلية تفتكر بكيانها وتبعدها عن هدف وجودها وهي لا تدرك هذا الحال.
- ٣- أن الأمراض الأخلاقية والنفسية قد تزايدت في العالم الإسلامي، وأصبح المراجعون للعيادات النفسية بأعداد هائلة تفوق التوقع لابتعاد الإنسان عن مصدر الوقاية والعلاج، وهو الهدى السماوي المتمثل في منهجية القرآن الكريم وتعاليم أهل البيت (ع).
- ٤- أن القرآن الكريم وأسلوبه البلاغي الفذ والمميز وبنهجه القويم يعتبر دستوراً ومرشدًا لحياة آمنة سعيدة مطمئنة.
- ٥- أن القلب والروح لهما سلامه ومرض، ولا يمكننا استصغار هذه الأمراض؛ لأنها تؤدي إلى الهلاك والشقاء والحرمان.
- ٦- أن صفاتًا أخلاقية ذميمة كالكبر، هوى النفس، الحسد، الغرور، الشهوة، النيمية، وطول الأمل؛ تقضى على روحانية الإنسان وتحوله إلى وحش كاسر يحطم كل ما يعيق غروره وحقده، فلا يأبى أن يظلم أو يقتل أو يسفك الدماء أو يعيث في الأرض فساداً.
- ٧- أن تزكية النفس وتهذيبها أمرٌ مصيري، وقد جاء به كل الأنبياء؛ فهو يؤدى إلى تخلي النفس عن الصفات الرذيلة وأن تتحلى بالصفات الحميدة. ولذلك نجد الإمام على (ع) قد رکز في خطبه ونصائحه - ولاسيما في نهج البلاغة - على تربية النفس وجهادها ومعرفتها وتركيتها، مما يحقق للإنسان السلامة في الدين والدنيا.
- ٨- أن الإنسان يحتاج في طريق تهذيبه لنفسه خطوات عملية تساعد على الرقى نحو الصلاح والصلاح؛ فلذلك هذه الخطوات متدرجة في أحاديث أهل البيت (ع) بصورة مفصلة، وما على السالك إلا التعمق فيها ودراستها والعمل بها ليحظى بالسعادة في الدارين.
- ٩- أن سلوك أهل البيت (ع) وتصراتهم مع من حولهم كانت بمثابة الإعداد الروحي لهؤلاء في زمنهم، ولكل البشرية في كل زمان؛ فمن أراد أن يهذب نفسه ويغرس بها المعالي والهمم فعليه بدراسة حياة المعصومين (ع)، ويجعلهم النموذج الأمثل والقدوة الحسنة

ویسیر علی هدایم و نهجهم.

المصادر والراجح

- القرآن الكريم، كتاب الله المجيد.
- أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ج ١٢، دار صادر بيروت لبنان.
- أبي الحسن، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس الله، دار الحديث القاهرة ٢٠٠٨.
- أبونصر، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الحديث القاهرة ٢٠٠٨.
- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ١٤٠٩ هـ.
- التبزيري الأنصاري، المعلمة البليضاء، ط ١٤١٨، ١ هـ.
- الحيدري، السيد كمال، إصلاح النفس، ج ٢، مؤسسة الجواد لل الفكر والثقافة، الكاظمية المقدسة ٢٠١٥.
- الحمدود محمد عبد الله، مداد النوبة، ط ١، دار الولاء للطاعة والنشر بيروت لبنان ٢٠١٠.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعیة، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم ١٤١٤ هـ.
- الحرانی، الشیخ أبو محمد الحسن بن على بن شعبه، ط ٧، مؤسسة الأعلی للطبعات والمطبوعات، بيروت لبنان ٢٠٠٢.
- القیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ص ٣٩، ط ٨، مؤسسة الرسالة دمشق، ٢٠٠٥.
- الحمدود محمد عبد الله، مداد الروح، ط ٣، دار الولاء للطاعة بيروت لبنان ٢٠٠٩.
- الحائزی، السيد کاظم الحسینی، ترکیة النفس، ط ٥، خاتم الأنیاء، قم ٢٠١١.
- الحاکم التیسابوری، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحین، ط ٢٠٠٢.
- السید حسین تجیب محمد، المحاضرات الأخلاقیة، مکتبة دار المحتوى بيروت لبنان ٢٠١١.
- الأمینی، الشیخ ابراهیم، ترکیة النفس وتهذیبها، ط ٤، دار البلاغة بيروت لبنان ٢٠٠٠.
- الخامنائی، السيد علی، دروس تربیوتیة من السیرة النبویة، ط ١، مؤسسة التاریخ العریی بيروت لبنان ٢٠٠٨.
- الخرسان، محمد صافق السيد محمد رضا، أخلاق الإمام علی (ع) ص ٢٢٧-٢٢١، ط ٢، دار المرتضی بيروت لبنان، ٢٠٠٦.
- السیدة أم مهدی، المنتظر والمنتظرون، ط ٢٠٠٣.
- نویسنده: ناصر مکارم شیرازی، الأصول العامة، إصطلاحات الأصول-نام کتاب موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، جلد ١.
- النبلة، عبد الكريم بن علی بن محمد، المذهب فی علم أصول الفقه المقارن، ج ٢، ط ١، مکتبة الرشد الرياض، ١٤٢٠ هـ.
- دانور حمودة البناء، الأمراض النفیسیة والعقليّة، ط ٦، ٢٠٠٢.
- الراغب الأصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم دمشق، ط ٣، ٢٠٠٢.
- الرشہری محمد، منتسب میزان الحكم، ط ٤، دار الحديث للطباعة والنشر قم ١٣٨٣ هـ.
- أمير المؤمنین علی ابن أبي طالب، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الہادی بيروت لبنان، ١٤١٣ هـ.
- دسدود ریاض، موسوعة علم النفس والعلاج النفسي من منظور إسلامی، ط ١، دار ابن الجوزی القاهرة ٢٠٠٨.
- السیوطی، جلال الدین، الدر المتنور فی التفسیر بالماهور، مرکز هجر للبحوث والدراسات العرییة والإسلامیة.
- الشیرازی، الشیخ ناصر مکارم، الأخلاق فی القرآن، ج ١، ط ٢، مدرسة الإمام علی بن أبي طالب قم، ١٤٢٦ هـ.
- الشیرازی، الشیخ ناصر مکارم، الأخلاق فی القرآن، ج ٢، ط ٢، مدرسة الإمام علی بن أبي طالب قم، ١٤٢٦ هـ.
- الشیرازی، الشیخ ناصر مکارم، الأخلاق فی القرآن، ج ٣، ط ٣، مدرسة الإمام علی بن أبي طالب قم، ١٤٢٦ هـ.
- الشیرازی، الشیخ ناصر مکارم، الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ٤، ط ٤، دار إحياء بيروت لبنان، ٢٠٠٥.
- الشیخ الصدوّق، معانی الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي قم، ١٣٣٨.
- شرح غرر الحكم ودرر الكلم، طهران ١٣٤٢.
- الصدر، السيد محمد محمد، فقه الأخلاق، ج ٢، دار ومکتبة البصائر بيروت ٢٠١٢.
- الطباطبائی، محمد مسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ط ١، مؤسسة الأعلی للطبعات والمطبوعات، بيروت لبنان ١٩٩٧.
- صادق احسانیخش، آثار الصادقین، نشر ستاد برکتی نماز جمیع کیلان.
- على الكورانی العاملی، فلسفة الصلاة، ط ٤، دار الشیخ المشرفة، ١٤٠٥ هـ.
- على القائم، الوسوس والهواجس النفسیة، ط ٣، دار النساء بيروت لبنان ٢٠٠١.
- الإمام علی بن أبي طالب، نهج البلاغة، دار الكتاب العربي بيروت لبنان ٢٠٠٥.

- على نظرى منفرد، الصالح الدامى، ط١، دار الرسول الأكرم بيروت لبنان ٢٠٠٨م.
- دعاة الدين كفافي، علم النفس الأسرى، دار الفكر عمان ٢٠٠٨م.
- الغزالى، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط٥/٣، بتصرف، ط١/دار إحياء الكتب العربية.
- فتح البارى شرح صحيح البخارى لأبن حجر، ج٨، دار المعرفة بيروت لبنان ١٣٧٩هـ.
- القرموطي، السيد عبد الحسين، رحلة إلى أعماق النفس، ط١، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت ١٩٩٦هـ.
- القرموطي، السيد محمد كاظم، فاطمة الزهراء من المهدى للحمد، مطبعة سيد الشهداء(ع) قم ١٤١٤هـ.
- القمي، عباس، مفاتيح الجنان، ط١، دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت لبنان ١٤١٨هـ.
- القمي، عباس، متنهى الآمال فى تاريخ النبى والآل، الدار الإسلامية ١٤١٤هـ.
- القرطى، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى، ط٢، دار الكتب المصرية ١٩٣٥م.
- الكتشىرى، السيد الموسوى، طرافق التربية ودراسة فى أراء الإمام الخمينى، ط١، دار الولاء بيروت ٢٠١٠م.
- الكلينى، محمد بن يعقوب، الكاف، ج٢، منشورات المكتبة الإسلامية طهران.
- الكاشانى، العالمة الفاضى، المهلكات الكبرى، ط١، دار الممحجة البيضاء بيروت لبنان ٢٠٠٥م.
- الكاشانى، العالمة الفاضى، الرجوع إلى الله، ط١، ذوى القرى قم ١٤٣٦هـ.
- الكاشانى، محسن، الممحجة البيضاء فى تهذيب الأحياء، ط٢، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت لبنان، ١٩٨٣م.
- الكيلانى، ماجد عرسان، الصنمية والأصنام فى ثقافات الصوميات العربية، مركز الناقد الثقافى ٢٠٠٧م.
- محمد جاسم محمد، المدخل إلى علم النفس العام، دار الفاقلة للنشر والتوزيع ٢٠٠٤م.
- المجلسى، محمد باقر، البحار، باب حقيقة النفس، ط٣، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان.
- المجلسى، محمد تقى، روضة المتقنين فى شرح من لا يحضره القيبة، ص٨٨، ج١٢، الناشر بيان فرننك اسلامى حاج محمد حسين كوشانبور.
- محمود البستانى، دراسات فى علم النفس الإسلامى، ط٤، دار البلاغة بيروت لبنان ٢٠١٠م.
- معرفة، محمد هادى، التمهيد فى القرآن، ط٣، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت لبنان ١٩٣٣هـ.
- مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط٢، مركز الشرائع التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٠هـ.
- د.حسن شحاته ة- درزينة التجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٤٢٤هـ.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط٢، ٢٠٠٤م.
- الموسوى، عباس، الإمام على (ع) متنهى الكمال البشرى، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت لبنان ١٩٧٩م.
- المظاہرى، الشیخ حسین، جهاد النفس، ط٢، دار الممحجة البيضاء بيروت لبنان ٢٠٠٩م.
- المظاہرى، الشیخ حسین، دراسات فى الأخلاق وشئون الحکمة، ج١، ط١، مکتبة الإعلام الإسلامي لحوزة قم، أصفهان ١٤٣٢هـ.
- المطهرى، الشھید مرتفعی، سلوك وأخلاق الإسلام، ط١، دار الإرشاد للطباعة والنشر بيروت لبنان ٢٠١١م.
- الترافق، محمد مهدى، جامع السعادات، ط١، دار المرتضى لبنان ٢٠٠٦م.
- نویسنده، محمد صقرور البحاری، تام کتاب، المعجم الأصولی نویسنده، منصور، جلد ٢.
- نجاتی، محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، ط٧، دار الشروق القاهرة ٢٠٠١م.
- نهادونی، شیخ علی أكبر محمد حسین، خزینة الجواهر في زينة المتأبر، انتشارات سید جمال الدين أسد آبادی.