

دوره دوم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱

فصلنامه

# کرامدی و دین پژوهی





فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۲، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱

### گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمدتقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسنب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملک‌اف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی  
تلفن: ۰۴۱۳۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سر دبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

## شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱\* ۱-۱\* ۲-۱\* ۲-۱\* ۱-۲\* ۱-۲\* ۱-۱\* ۱-۲\* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

\* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

\* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.



## فهرست مقالات

اخلاق محوری در ایدئولوژی بانکداری اسلامی با رویکرد نوین فقه  
سیامک جعفرزاده، صفدر محمدی / ۱

حکومت حُسن نیت به عنوان اصلی فقهی و اخلاقی بر قراردادهای بیمه اعتبار تجاری  
دبیا جعفری / ۱۹

نقش ولی فقیه در کارآمدسازی احکام بر اساس مقتضیات زمان و مکان  
هادی رحیمی، امیر وطنی، حسین ناصری مقدم، سودابه رضوانی

وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی  
محمد سربخشی / ۶۳

تحلیل تطبیقی روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و آیت‌الله مصباح‌یزدی  
سمیه‌السادات موسوی، سید علی‌اکبر حسینی قلعه بهمن / ۷۹

ناکارآمدی تربیت دوجنسیتی در تقابل با اخلاق اسلامی  
سیده زهرا موسوی، محمدجواد فلاح / ۱۰۵





## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



# اخلاق محوری در ایدئولوژی بانکداری اسلامی بارویکرد نوین فقه

سیامک جعفرزاده\*<sup>۱</sup>، صفدر محمدی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.
۲. عضو هیات علمی گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.38893.1004

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13610.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13610.html)

### چکیده

### نویسنده مسئول:

سیامک جعفرزاده

### ایمیل:

S.jafarzadeh@urmia.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۲



### دسترسی آزاد

### کلیدواژه‌ها:

بانکداری، عقود اسلامی، ربا، اخلاق، فقه اقتصادی.

در نظام بانکداری غربی بیشترین قراردادها بر مبنای معاملات ربوی منعقد می‌شود و هدف بانک‌ها فقط کسب سود بیشتر، بدون توجه به منافع مشتری و مصلحت جامعه است. لذا در اینگونه نظام‌های بانکداری جایی برای اصول اخلاقی متصور نیست؛ اما در نظام بانکداری اسلامی ربا ممنوع بوده و راه‌های منفعت‌طلبی یک‌طرفه بانک‌ها مسدود گردیده. این مقاله با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی در صدد اثبات اخلاق محوری عقود بانکداری اسلامی است تا بدین وسیله تبیین نماید که اصطلاح بانکداری اخلاقی مرادف با اصطلاح بانکداری اسلامی است. لذا مسئله اصلی مقاله این است؛ آیا عقود بانکداری اسلامی بر مبنای اصول اخلاقی استوار گردیده‌اند؟ در این تحقیق، نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که هدف اصلی بانکداری اسلامی ترویج معاملات بدون ربا و حذف عقود ربوی است چراکه ربا به عنوان یکی از گناهان کبیره، مذموم شناخته شده و از حیث اینکه موجب ظلم بر مستضعفین و مانع ترویج احسان و کمک به هموع است، مغایر با اصول اخلاقی است؛ اما معاملات بدون ربا با هدف کمک به مستضعفین و ترویج فرهنگ قرض الحسنه سعی بر نهادینه کردن محاسن اخلاقی دارد و با اتکا به مبانی اخلاقی همچون همدلی و مشارکت، عقود مشارکتی را جایگزین ربا نموده تا بدین وسیله زمینه مناسبی جهت اشتغال زایی و کارآفرینی به وجود آورد و نهایتاً ریشه فقر و بیکاری را - که بستر فساد اخلاقی هستند - بزند.

## بیان مسأله

اقتصاد و اخلاق، در معنا بخشیدن به زندگی مادی و معنوی بشر و نیل او به مدارج عالی کمالِ روحی، نقش تعیین کننده‌ای دارند و می‌توان گفت، در این جهت مکمل یکدیگرند. از سویی زندگی فردی و اجتماعی انسانها، بدون اقتصادی شکوفا و رشد یافته، بسی تلخ، دشوار و قرین نکبت و بدبختی است.

اقتصاد بیمار، همواره زمینه ساز نابودی ارزش‌های اخلاقی و استیلاي سایه سیاه فساد، فحشا، جرم و جنایت بر زندگی بشر است. چه بسا انسانهایی که وامانده گرده نانی بخور و نمیر هستند، نتوانند به تعالی معنوی بیندیشند و از آرمانهای انسانی و فضایل و مکارم اخلاقی، تصور و ترسیم روشن و شایسته‌ای داشته باشند. از همین رو است که رسول خدا صلی الله علیه و آله تهیدستی را سخت‌تر از قتل، و امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام، مردن وزیر خاک رفتن را بهتر از ناداری دانسته‌اند.

امروزه بانک‌ها نقش مهمی در اقتصاد کشورها دارند. این نقش به حدی است که تصور اقتصاد بدون بانک در روزگار ما مشکل است. از وظیفه‌های مهم بانک‌ها تسهیل گردش پول و تجهیز و تخصیص منابع پولی است. اگر بانک‌ها این وظیفه‌ها را به‌خوبی انجام دهند، می‌تواند نقش مؤثری در توسعه کشورها داشته باشند.

در سیستم اقتصادی غرب نیز بانک از اهمیت بالایی برخوردار است و نظام بانک داری متأثر از ایده‌ای اقتصادی است که از اخلاق فاصله دارد. در واقع غربی‌ها اخلاق و اقتصاد را دو مقوله جمع ناشدنی می‌دانند که مقابل هم هستند به عبارتی این‌ها حداکثر سازی سود و مطلوبیت را وارد تحلیل‌های اقتصادی کردند که امروزه در کتب رایج اقتصاد غرب اساس بیشتر تحلیل‌ها را تشکیل می‌دهد و اسم این تفکیک اخلاق از اقتصاد را «علمی سازی علم اقتصاد» گذارده و می‌گویند ارزش‌گذاری‌های اخلاقی هرچه هم مهم باشند نباید در تحلیل‌های اقتصادی نقشی داشته باشد. آنها همانند فیزیوکراتها بر آن‌اند که جامعه انسانی جزئی از طبیعت به شمار می‌آید، لذا تابع قوانین حاکم بر طبیعت می‌باشد (تفضلی، ۱۳۸۵: ۷۰). نوکلاسیک‌ها علم اقتصاد را بر اساس این اصل که «انسان در جستجوی تمتع بیشتر با کوشش کمتر است» پایه‌گذاری کردند (قدیری اصلی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). این تفکر امروزه نیز روح حاکم بر نظام سرمایه‌داری است.

حقیقت این است که ریشه اصلی این‌گونه نظریات تغییر نوع نگرش عمده صاحب‌نظران مورد اشاره به انسان بوده و هست. آنها با جدا نمودن انسان از خدا و دین اصالت را به انسان و خواسته‌های او آن‌هم خواسته‌های صرفاً مادی دادند (اومانیسیم) و مسئله مهم سعادت ابدی وی را نادیده گرفتند. تئوری پردازان یاد شده کاری به سعادت ابدی انسان ندارند و لذا اصلاً متعرض آن نمی‌شوند. فایده‌گرایان سعادت را با لذت و امیال نفسانی مرادف می‌دانند. آنها سعادت اجتماعی را نیز به بیشترین لذت برای بیشترین افراد تفسیر می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۴ / ۸).



لذا نظام بانکی در غرب بر قرض همراه با بهره (ربا) مبتنی است. در ایران نیز پیش از انقلاب نظام بانکداری ربوی در جریان بود. به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی لزوم استقرار نظام بانکداری بدون ربا به صورت یکی از ضرورت های اساسی کشور مطرح شد (میرمعزی، ۱۳۸۶: ۶۲). صنعت بانکداری یکی از مهمترین بخش های هر اقتصادی محسوب می شود؛ زیرا بانک ها به عنوان واسطه منابع پولی در کنار بورس و بیمه از ارکان اصلی بازارهای مالی شمرده می شوند. بانکداری در اقتصاد ایران از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا به دلیل عدم توسعه لازم بازار سرمایه، در عمل این بانک ها هستند که عهده دار تأمین مالی بلندمدت نیز می باشند؛ همچنین در فرآیند آزادسازی بازارهای مالی و پیوند با بازارهای جهانی، کارایی، شرط لازم است (حسینی و سوری، ۱۳۸۶: ۱۲۹). فعالیت بانکداری اسلامی در ایران بسیار جوان بوده و شروع آن به سال ۱۹۷۹ میلادی (۱۳۵۷ شمسی) که انقلاب اسلامی در ایران به وقوع پیوست برمی گردد. (مشرف جوادی و قوچی فرد، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

از منظر اخلاق نهادهای مالی به واسطه انطباقشان بر شریعت، عموماً اخلاق قلمداد می شوند. این نهادهای به دنبال ارتقای عدالت و رفاه در جامعه هستند. (تقی نتاج و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۸۳) لذا مسئله اصلی این تحقیق اثبات جایگاه اخلاق در عقود بانکداری اسلامی است. اهمیت و ضرورت در این است که با اثبات جایگاه اخلاق در بانکداری اسلامی می توان بر اخلاقی شدن بانکداری در کشورهای اسلامی اهتمام جوست و در صورت فقد مبانی فقهی و حقوقی به اخلاق استناد کرد و قوانین حاکم بر نظام بانکداری را به سمت بانکداری اخلاقی سوق داد.

هدف از انجام این تحقیق شناخت مبانی اخلاقی در عقود بانکداری اسلامی است و تأثیر اخلاق بر تحقق آرمان های بانکداری اسلامی است.

لذا در این مقاله ضمن آشنایی با عقود بانکداری اسلامی از مبانی اخلاقی این عقود نیز بحث می شود و همچنین با فلسفه اخلاقی حرمت ربا در بانکداری اسلامی و تأثیر سوء ربا بر اخلاق نیز آشنا می شود.

### ۱. تعریف اخلاق

واژه اخلاق از خُلُق به معنای خوی و سرشت است؛ چنان که در مصباح المنیر آمده است: «الْخُلُقُ بِضَمِّينِ السَّجِيه» (فیومی ۱۳۶۶، ص ۸۸) خُلُق (با دو ضمه) به معنی سرشت است و علمای اخلاق نیز تعریفی که در اصطلاح برای خلق و اخلاق کرده اند، قریب به معنایی است که اهل لغت نموده اند. ابوعلی مسکویه در این باره می گوید: «خلق حالی است برای جان انسانی که او را بدون فکر و تأمل به سوی کارهایی برمی انگیزد.» (ابن مسکویه ۱۳۷۵ ق:

(۵۱)

از بحث لغوی که بگذریم، اخلاق را علم دانسته‌اند. مرحوم نراقی در تعریف «علم اخلاق» می‌گوید: علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رها شدن از صفات هلاک‌کننده می‌باشد. (نراقی ۱۳۶۳: ج ۱/۳۵-۳۴)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در تعریف اخلاق می‌فرماید:

فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، به این غرض بحث می‌کند که فضائل آنها را از رذایلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱/۵۵۸)

## ۲. بانکداری اسلامی (بانکداری بدون ربا)

بانکداری یا فعالیت بانکی است که براساس احکام شرع مقدس اسلام اجرا می‌شود. شارع مقدس اسلام، اجازه نمی‌دهد که برای دریافت وام، بهره‌ای دریافت شود. همچنین براساس احکام شرع مقدس اسلام، معاملاتی که فراهم‌کننده سود یا خدمتی باشد ولی با قوانین اسلام مغایرت داشته باشد نیز ممنوع است. بانک داری بر مبنای احکام اسلام می‌تواند حالات گوناگونی داشته باشد. فتوای مراجع تقلید نقش بزرگی در نظام بانکداری اسلامی ایفا می‌کند. در واقع عنصر بانکداری اسلامی همان بانکداری بدون ربا است. هدف در نظام بانکداری اسلامی عبارت‌اند از: کنترل عرضه پول و کنترل نرخ بهره یا قیمت اوراق بهادار، اما در بانکداری اسلامی نرخ سود مورد انتظار یا نرخ بازده، (دارندگان وجوه در یک نظام اسلامی، پول خود را مستقیماً یا با واسطه در امر سرمایه‌گذاری و معاملات شرعی به جریان می‌اندازند و نسبت سودی را که آنان پیش‌بینی می‌کنند به کل مبلغی که به جریان انداخته‌اند، در یک دوره معین، نرخ بازده یا نرخ سود مورد انتظار می‌نامیم) جایگزین نرخ بهره می‌گردد که این نرخ بر خلاف نرخ بهره، تضمین شده نیست. لذا در نظام بانکداری اسلامی اخذ مبلغ اضافی از وام‌گیرنده ربا و حرام است، مجلس شورای اسلامی ایران در سال ۱۳۶۲ قانون عملیات بانکی بدون ربا وضع نمود. (فنائی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶)

بنابراین رکن اصلی بانکداری اسلامی را معاملات بدون ربا تشکیل می‌دهد.

**۳. ربا در لغت**

واژه‌ی ربا در زبان فارسی، به معنای پیشی، افزون شدن، نشو و نما کردن، سود یا دینی که داین از مدیون می‌ستاند و نسیه خریدن و فزون گرفتن آمده است. (معین، ۱۳۷۷: ۲/۱۶۳۴؛ دهخدا، ۱۳۷۲: ۲۶/۲۳۶ و ۴۵/۴۵۶).

ربا در لسان العرب، این‌گونه تعریف شده: «و الأصل فيه الزيادة، من ربا المال إذا زاد أو ارتفع»؛ یعنی، معنای ربا در اصل، همانا زیادی است، وقتی گفته می‌شود: «ربا المال»، یعنی مال زیاد شد و رشد کرد. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴/۳۰۵)

**۳-۱. ربا در اصطلاح**

معنای لغوی ربا، مساوی با معنای اصطلاحی آن نیست؛ زیرا در لغت ربا به مطلق زیادی اطلاق می‌شود، در حالی که به هر زیادی در معاملات و مبادلات ربا گفته نمی‌شود و هر اضافه‌ای حرام نیست؛ چه بسا فزون شدن مال در اثر تجارت، نه تنها از آن نهی نشده، بلکه مورد تشویق شارع مقدس نیز قرار گرفته است. در مفردات راغب آمده: «الرَّبَا الزِّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ مَالٍ لَكِنْ خُصَّ فِي الشَّرْعِ بِالزِّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ»؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۸۹) یعنی: ربا در اصل زیادی بر اصل مال است؛ ولی از نظر شرع به زیادی ویژه‌ای اطلاق می‌شود.

برای تعیین حدّ ربا از نظر اصطلاحی و شرعی، اختلاف‌های فراوانی بین مذاهب گوناگون اسلامی و حتی بین عالمان هر مذهبی وجود دارد؛ هر یک حدّی را برای ربا که از ادلّه‌ی شرعی مورد نظرش گرفته شده بیان کرده است. ریشه‌ی اصلی اختلاف‌ها از منابع استنباط و روش استنباط از منابع نشأت می‌گیرد. ما در اینجا، به چند مورد از آنها اشاره خواهیم کرد:

ربا در کنز العرفان، چنین تعریف شده: «الرَّبَا لَغَةً هُوَ الزِّيَادَةُ وَ شَرْعاً هُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ مِنْ أَحَدِ الْمَتَسَاوِينَ جِنْساً مِمَّا يَكَالُ أَوْ يوزن؛ معنای لغوی ربا، زیادی است و در شرع به آن زیادی ربا گفته می‌شود که در کالاهای همجنس مکیل و موزون را به تفاضل مبادله می‌کنند.» (ابراهیمی، ۱۳۷۲: ۹۰).

صاحب جواهر معتقد است ربای حرام در دو مورد تحقق می‌یابد:

۱. مبادله دو جنس مشابه با زیادی یکی از آن‌ها به شرط مکیل و موزون بودن.

۲. قرض دادن یکی به دیگری با شرط بازپرداخت اضافی. (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ۳۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۵:

۳/۳۱۶).

### ۳-۲. ادله‌ی حرمت ربا

#### ۳-۲-۱. ربا در قرآن

الف. «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ»؛ خدا ربا را تباه و صدقات را افزون می‌کند و او هیچ کفران پیشه گناهکاری را دوست نمی‌دارد." (بقره: ۲۷۶).

ب. «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاٍ لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتَوْا عِنْدَ اللَّهِ»؛ و آنچه (به عنوان) ربا داده‌اید تا در اموال مردم فزونی یابد، (بدانید که) نزد خدا زیاد نمی‌شود (و برکتی ندارد) (روم: ۳۹)

ج. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر مؤمنید از خدا بترسید و باقی مانده ربا را واگذارید. (بقره: ۲۷۸)

#### ۳-۲-۲. ربا در روایات

روایات زیادی در کتاب‌های معتبر شیعه و سنی درباره‌ی حرمت ربا آمده است. در اینجا به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم.

الف. پیامبر (ص): «شَرُّ الْمَكَاَسِبِ كَسْبُ الرِّبَا»؛ رسول خدا فرمود: بدترین کسب‌ها، رباخواری است. (حرر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸/۱۲۲).

ب. پیامبر (ص): «مَنْ أَخَذَ الرِّبَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْقَتْلُ». هر کس ربا بگیرد کشتنش واجب است. (نوری، ۱۴۰۸: ۱۳/۳۳۴)

ج. امام علی (ع): «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَرْيَةٍ هَلَاكًا ظَهَرَ فِيهِمُ الرِّبَا»؛ زمانی که خداوند بخواهد مردمی را نابود کند، ربا را در میانشان رواج می‌یابد. (بروجردی، ۱۴۲۹: ۲۳/۴۳۴).

#### ۳-۲-۳. ربا از دیدگاه اجماع

فقها اجماع را از جمله ادله حرمت ربا دانسته‌اند؛ شیخ طوسی می‌گوید: علما اجماع دارند، بر اینکه ربا از گناهان کبیره است. (طوسی، ۱۴۰۴، ص ۵۸۹). شهید ثانی در کتاب دروس علاوه بر نص، دلیل حرمت ربا را از اجماع می‌داند. در تحریر الوسيله امام خمینی (ره)، آمده است: «حرمت ربا به کتاب، سنت و اجماع مسلمین ثابت شده است؛ بلکه بعید نیست از ضروریات دین باشد».

صاحب جواهر الکلام و محقق اردبیلی، اجماع را از دلایل حرمت ربا در اسلام می‌شناسند. (موسائی، ۱۳۷۷:

ص ۱۹)

البته در اثبات حرمت ربا، اجماع نمی‌تواند، دلیل مستقلی باشد؛ زیرا که اجماع دلیل مُدرکی است؛ یعنی از قرآن و سنت دلیل بر حرمت ربا داریم؛ در حالی که اجماعی به صورت دلیل مستقل بر حکمی معتبر است که دلیلی از قرآن و سنت، بر آن موجود نباشد.

### ۳-۲-۴. ربا از دیدگاه عقل

اگر فعل و رفتاری از نظر عقل ناپسند باشد، شرع به حرمت آن حکم می‌کند. تمام افعال ستمگرانه به طور قطع از نظر عقل ناپسند است؛ پس هر فعلی که ستم به شمار آید، شرع آن را حرام می‌داند. طبق آیه‌ی «وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹)؛ رباخواری از مصادیق ظلم و از نظر عقل، ناپسند است؛ در نتیجه از نظر شرع، حرام شمرده می‌شود؛ البته عقل فی الجمله بر حرمت ربا دلالت دارد و همه‌ی انواع ربایی که روایات بر حرمت آنها دلالت دارند، عقل ممکن است چنین دلالتی نداشته باشد. (یوسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

### ۳-۳. فلسفه اخلاقی حرمت ربا

در قرآن و روایات از عواملی به صورت مستقیم یا غر مستقیم به عنوان علت حرمت ربا یاد شده است که به اختصار به بیان آنها می‌پردازیم:

#### ۳-۳-۱. مبارزه با ظلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿۲۷۸﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (بقره: ۲۷۸/۲۷۹) و در روایتی از امام رضا (ع) علت حرمت ربا را ظالمانه بودن آن دانسته شده است: «عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرِّبَا ... وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ وَالظُّلْمِ وَ فَنَاءِ الْأَمْوَالِ ...»؛ از ایشان درباره علت حرمت ربا سوال می‌شود می‌فرماید: ربا اموال را به تباهی می‌کشاند. رباخواری ظلم است و موجب فناء اموال می‌گردد. (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۵۶۶).

بنابراین یکی از ادله حرمت ربا ظلم و ستم بر اقشار ضعیف و کم درآمد است که چاره‌ای جز گرفتن ربا ندارند. از رفی ظلم از عوامل بازدارنده رشد اخلاقی است و از آفات رشد و کمال معنوی انسان شناخته شده. چنانکه علمای اخلاق بیان نموده‌اند:

ظلم بزرگ‌ترین مانع معرفت و خطرناک‌ترین آفت سیر و سلوک است. هیچ آفتی برای خداشناسی و سیر و سلوک به سوی کمال مطلق، خطرناک‌تر از ظلم نیست. (محمدی ری شهری و مسعودی ۱۳۸۸: ۵۲).

یکی از شیعیان و زشت‌ترین گناهان ظلم است، بلکه با کمی دقت و تحلیل عقلی باید گفت زشتی و شناعة گناهان دیگر هم به مقدار ظلمی است که در آنها است و معنای ظلم عبارت است از خروج از عدالت و حدّ وسط. (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۱/۱۲۳).

از طرفی نیز این ربا است که منجر بر سلطه فردی بر دیگری می‌شود و رباخوار را بر مدیون حاکم قرار می‌دهد و ترس را عاملی مناسب جهت تأدیه دین قرار می‌دهد. در واقع چنین نگرشی با مبانی اخلاقی غرب مناسبت دارد و هیچ تناسبی با مبانی اخلاق اسلامی ندارد. چنانکه راسل معتقد است:

اخلاق فقط در جایی می‌تواند اخلاق باشد که انسان نگران عکس العمل سوء دیگران بر ضد منافع خودش باشد یعنی بنابراین نظریه، یک آدم ضعیف اگر هوشیار باشد، عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد چون می‌بیند دیگران می‌آیند چند برابر، منافع او را پایمال می‌کنند یک آدمی هم که نیروی دیگران را مساوی با نیروی خودش می‌بیند عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد چون می‌بیند همان اندازه که او می‌تواند از دیگران ببرد، دیگران می‌توانند از او ببرند. بعد به جناب راسل می‌گوییم: اخلاق در درجه اول آن است که بتواند اقویا را کنترل بکند؛ بنابراین نظریه، ظلم اقویا ضد اخلاقی نیست و آنچه نیکسون در ویتنام یا خاورمیانه انجام می‌دهد ضد اخلاق نیست، چون همه حسابهایش را کرده، می‌داند که زورش خیلی زیاد است و هر چه بخواهد ببرد و بدزدد، نیرویی که بتواند منافع او را پایمال بکند وجود ندارد وقتی که اخلاق عبارت شد از منفعت‌جوئی هوشیارانه، این منفعت‌جویی هوشیارانه، برای ضعیف و برای کسی که نیرویش با دیگران متساوی است یک جور است، ولی برای قوی جور دیگری است قوی اگر مطمئن شد که ضعیف نمی‌تواند عکس‌العملی علیه او انجام بدهد، هر ظلمی که بکند، عملش اخلاقی است و ضد اخلاقی نیست، چون یک منفعت‌جویی هوشیارانه و حساب شده است، از نظر جناب راسل کار ضد اخلاقی انجام نداده (مطهری ۱۳۷۲: ۲۲۱).

### ۳-۳-۲. ترویج کارهای نیک

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَا - لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۱۸) خداوند ربا را به این علت حرام کرده است که مردم از کارهای خیرخواهانه امتناع نورزند.

همه فضایل اخلاقی معروف شمرده می‌شود، ولی دو فضیلت اخلاقی است که این حدیث بیشتر به آن عنایت دارد و آن مواسات و بشردوستی است که قرض الحسنه، این دو فضیلت را تقویت می‌کند؛ اما رباخواری به آن دو، ضربه می‌زند. قرض الحسنه موجب محبت، حسن تفاهم، نشر عطف و الفت بین قلبهاست و روح اتحاد، برادری و تعاون را در جامعه تقویت می‌کند، اما ربا موجب کینه، دشمنی، اختلاف و سنگدلی است (الهی نیا و مقدس نیان، ۱۳۸۸: ۴۲ / ۲)

### ۳-۳-۳. جلوگیری از فقر و رکود

رکود به وضعیتی گفته می‌شود که تقاضا و فعالیت‌های اقتصادی به شدت کاهش یابد، عده‌ی قابل توجهی از نیروی کار جامعه بیکار شوند، تولید تنزل پیدا کند، سرمایه‌گذاری متوقف شود، معادلات و مبادلات کم شود، بنگاه‌ها ضعیف و کم تجربه ورشکست شوند و قدرت خرید مردم در سطح قابل توجهی کاهش یابد. (نوری کرمانی، ۱۳۸۸/۱۰۸)

هشام از امام صادق (ع) درباره علت حرمت ربا سؤال کرد، امام (ع) فرمود: «إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا - لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ - فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِتَنْفِرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ - وَإِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ»؛ (حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۲۰) خداوند ربا را به این علت حرام کرد که مردم به کارهای تجاری و مفید روی آوردند و اگر ربا حلال می بود مردم فعالیت های مفید و اقتصادی را ترک می کردند.

تأثیر فقر بر اخلاق به طور قطع، تنگدستی پیامدهای ناگواری دارد که بر اخلاق فردی و اجتماعی نیز اثر می گذارد. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «الْعُسْرُ يُفْسِدُ الْأَخْلَاقَ» (قمی، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۷۸) سختی و تنگدستی، اخلاق را فاسد می کند.

در نتیجه؛ چون فرهنگ ربا و رباخواری منجر به رکود اقتصادی و فقر می گردد و فقر نیز از عناصر مخرب اخلاق در مبانی شرعی معرفی گردیده لذا می توان گفت ربا از حیث اخلاقی بسیار مذموم و ناپسند بوده است.

### ۳-۳-۴. کاهش فاصله طبقاتی

فما جاع فقیر الا بما منع غنی، والله تعالی جده سائلهم عن ذلك ( نهج البلاغه، حکمت ۳۲۰).

یعنی هیچ فقیری گرسنه و محتاج نمی شود، مگر به علت اینکه ثروتمندان از عمل به وظایف خودداری می کنند و مانع استفاده آنها از مواهب خلقت و نعمتهای خداوند می شوند؛ و خداوند آنان را در این مورد تحت مؤاخذة و باز پرسی قرار خواهد داد.

«وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا»؛ هرگاه منطقه و جایی را بخواهیم نابود کنیم به سرمایه داران دستور می دهیم که در آنجا فسق کنند و تبهکاری و بی عدالتی را گسترش دهند. (اسراء: ۱۶)

جهان سرمایه داری در پناه استثمار و قراردادهای سود و ربا و اصول بانکداری، زالوصفت خون جوامع انسانی را از طرق مختلف می مکد و کمترین ترحمی نیز نسبت به آنان روا نمی دارد. بانک های چند ملیتی، ثروت جهان را در انحصار خود گرفته، ذخایر گرانبهای کشورهای مستضعف و جهان سوم را به کمترین قیمت خریداری کرده و تولیدات خود را به قیمت های گزاف به آنان می فروشند و روز به روز فاصله فاحش طبقاتی بین خود و آنان را افزایش می دهند (اسماعیلی یزدی، ۱۳۹۰: ۵۴)

جوامع مادی و مکتب های ماده گرا، ثروت را معیار ارزش و بزرگی می دانند و تهیدستان را تحقیر می کنند و نه تنها آنها را از ثروت خویش بهره مند نمی سازند، بلکه حاضر نیستند که با آنان رفت و آمد داشته باشند و یا لحظه ای کنارشان بنشینند. چنین فرهنگی از خوی زشت تکبر و فخر فروشی منشأ می گیرد و سبب فاصله عمیق طبقاتی در جوامع بشری می شود و این فاصله تا آنجا عمیق شده که علاوه بر شکاف ظاهری، رفتار، فرهنگ و حتی طرز تفکر دارا و درویش هم باهم تفاوت پیدا می کند. دین کامل اسلام، در برنامه های اصولی خود، طرح براندازی فاصله منحوس طبقاتی را به گونه ای جامع گنجانده و با اجرای دقیق آن در دهه نخست هجرت، به این

تجربه موفق دست یافته است، چنانکه دومین رهبر معصوم نیز آن را سرلوحه برنامه اقتصادی حکومت خویش قرار داده بود.

باور ما نیز همین است که اگر آنچه را اسلام پیرامون توزیع ثروت ارائه داده به کار بسته شود، به طور قطع جواب مثبت خواهد داد؛ برای رسیدن به چنین آرمان والایی، کاری سترگ و فراگیر و مجالی بس گسترده نیاز است که بخشی از آن را هم «علم اخلاق» بر عهده دارد. (الهی نیا و مقدس نیان، ۱۳۸۸: ۷۷ / ۲)

بنابراین باید گفت: ربا دستاوردی جز فاصله طبقاتی ندارد و فاصله طبقاتی مقدمه‌ای برای دوری از محاسن اخلاقی است چراکه فاصله طبقاتی، فخر فروشی و تکبر را به دنبال دارد.

#### ۴. همدلی و مشارکت

واژه compassion و Mitleid در نوشته‌های اخلاقی شوپنهاور به معنی «همدلی»، «دلسوزی»، «رحم»، «شفقت» و «غمخواری» ترجمه شده است. این اصطلاح در قرن بیستم توسط فیلسوفانی مثل هوسرل، شلر، اشتاین و دیگران به کار رفته است؛ اما بهترین تعبیر همان «همدلی» است. او همدلی را یگانه انگیزه حقیقی اخلاق و حتی پایه اخلاق می‌داند. هرچند در اخلاق شوپنهاور مفاهیم اخلاقی دیگری نیز وجود دارد ولی مرکزی‌ترین مفهوم، «همدلی» است. شوپنهاور در کتاب پایه اخلاق این مفهوم را «راز بزرگ اخلاق» دانسته است. او تحلیل‌های متعددی از این مفهوم در کتاب‌های پایه اخلاق و دو مسأله بنیادی اخلاق و نیز در کتاب جهان‌همچون اراده و تصور ارائه داده است. کارترایت یکی از مفسران اندیشه شوپنهاور می‌گوید که عمق فهم شوپنهاور از ماهیت و اهمیت اخلاقی این احساس {همدلی} در تاریخ فلسفه غرب بی‌نظیر است. (شوپنهاور، ۱۳۹۰: ۵۵)

بر مبنای تئوری اخلاقی همدلی؛ مشارکت افراد جامعه موجب تشکیل مؤلفه‌های بنیادین روابط و وابستگی‌های انسانی و اعتبار عاطفی می‌گردد. لذا اخلاق همدلی مسئله روابط پایدار را به وسیله ترویج خوب بودن و یاری رساندن در شبکه روابط اجتماعی را بررسی می‌کند. این نگرش اخلاقی بر انگیزه همدلی با آنانی که وابسته و آسیب‌پذیر هستند، بنا شده است و الهام گرفته از یادآوری دو اصل همدل بودن و آرمان پردازی برای خود است. طبق احساس‌گرایی سنتی نظریه اخلاقی، اخلاق همدلی اهمیت انگیزه همدلی و رابطه جسم و روان را با استدلال و استنتاج از اصول اخلاقی بیان می‌کند و نهایتاً اخلاق همدلی موجب می‌شود به وظیفه خود نسبت به افرادی که نمی‌شناسیم عمل کرده بدون اینکه نیاز باشد به اخلاق عدالت محور تغییری ایجاد شود (کانت، ۱۳۸۰: ص ۶۵).

بدون تردید اگر روحیه تعاون نبود، پیشرفت حیرت‌انگیز انسان در میدان‌های مختلف زندگی به این حد نمی‌رسید و آدمی زادگان هنوز هم گام‌های نخستین زندگی را می‌پیمودند، ابزار و وسایل اولیه جای خود را به تکنولوژی بسیار پیشرفته امروز نداده و شهرهای عظیم و متمدن امروزی پدیدار نشده بود همان‌طور که نگهداری و ادامه میراث عظیم جامعه بشری نیز بدون تعاون، امکان‌پذیر نیست.



ضرورت تعاون از اصول اخلاق اجتماعی بلکه از اصول زندگی اجتماعی است و هیچ کس در هیچ شرایطی از آن بی نیاز نیست.

امام علی (ع) می فرماید: «مؤمنان باید در کار نیک همکاری نمایند. درست است که هیچ کس نمی تواند حق اطاعت خداوندی را چنان که باید بجا آورد؛ اما باید به قدر توان، حقوق الهی را رعایت کند که یکی از واجبات الهی، یکدیگر را به اندازه توان نصیحت کردن و برپا داشتن حق و یاری دادن به یکدیگر است.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

سیره معصومین (ع) بر این بود که در امور اجتماعی مشارکت فعالی را از خود نشان می دادند. ایشان علاوه بر مدیریت در اموری مانند کشاورزی و داد و ستد، دامداری و غیره، مردم را در کارهای گروهی نیز یاری می دادند. (مجلسی، ۴۶/ص. ۶۹).

در نتیجه؛ بانک و مشتریان باهمکاری و مشارکت می توانند باهم متحد شده و اقدام به تولید نمایند و نیاز جامعه اسلامی را رفع کنند چرا که رفع نیاز جامعه اسلامی یکی از واجبات کفایی به شمار می آید؛ بنابراین هر مؤمنی که دارای سرمایه کمی است می تواند با مشارکت و اتحاد سرمایه با دیگر برادران دینی خود اقدام به تولید کرده و در رفع نیاز جامعه اسلامی به اندازه توان خود مؤثر واقع شود.

#### ۴-۱. آشنایی با تعدادی از عقود مشارکتی در بانکداری اسلامی

عمده قراردادهای بانکی را همین عقود مشارکتی تشکیل می دهند که عبارتند از:

الف - مشارکت مدنی: قراردادی بازرگانی است که به موجب آن دو یا چند شخص حقیقی یا حقوقی از جمله بانک، سرمایه نقدی یا جنسی خود را به شکل مشاع و به منظور ایجاد سود در هم می آمیزند.

ب - مشارکت حقوقی: قراردادی است که طی آن بانک قسمتی از سرمایه شرکت های سهامی جدید را تأمین و یا قسمتی از سهام شرکت های سهامی موجود را خریداری می کند و از این طریق در سود آن ها شریک می شود.

ج - مضاربه: قراردادی است که به موجب آن بانک سرمایه را تأمین می کند و طرف دیگر با آن به تجارت می پردازد و در نهایت سود حاصل از سرمایه بین بانک و طرف دیگر تقسیم می شود.

د - مزارعه: این قرارداد، بانک زمین مشخصی را برای مدت معین در اختیار طرف دیگر قرار می دهد تا در آن کشاورزی کند. در نهایت سود حاصل بین طرفین تقسیم می شود.

ه - مساقات: قراردادی است میان صاحب باغ و دیگری که به ازای دریافت مقداری از محصول، کار نگهداری از باغ و برداشت را انجام می دهد.

همانطور که از مفاد این قراردادها به دست می آید مبنا و صورت اصلی این عقود شراکت و همکاری بانک و مشتریان است.

## ۴-۲. تأثیر مشارکت بر قوام جامع و اقتصاد

مشارکت در کار و سرمایه موجب می‌شود که سطح درآمد افراد جامعه نزدیک به هم بود و فاصله طبقاتی کاهش یابد و موجب قوام اقتصادی جامعه گردد. موضع قوام در اقتصاد و وضع بایسته‌ی آن در هر یک از حوزه‌های آن اعم از «مصرف»، «تولید» و «مبادله» قابل‌تعریف است. قوام در عرف به معنای رعایت «قصد» و حد وسط است، عدالت اقتصادی به این معنی قاعده‌های نتیجه‌محور است در دیدگاه اسلامی از متوازن کردن سطح زندگی و معیشت و بی‌نیاز کردن فقرا حمایت شده است. منظور از توازن اجتماعی، توازن افراد جامعه از حیث سطح و نه از جهت درآمد بوده و مقصود از سطح معیشت این است که سرمایه به اندازه‌ای در دسترس افراد باشد که بتوانند متناسب با مقتضیات روز، از مزایای زندگی برخوردار شوند و به عبارت دیگر، سطح زندگی واحدی برای تمام اعضاء جامعه تأمین شود. البته در داخل سطح مزبور، درجات مختلفی به چشم خواهد خورد، ولی این تفاوت برخلاف اختلافات شدید طبقاتی در رژیم سرمایه‌داری تفاوت درجه است، نه تفاوت اصولی در سطح. همچنین باید گفت، توازن جمعی منحصر به زمان محدود و لحظه‌ی معین نیست، بلکه هدفی است مهم و اساسی که دولت باید برای نیل به آن از راه‌های مختلف قانونی، اقدام کند. شاید دلیل تحریم اسراف همین باشد، زیرا با این کار از یک سو از مصارف زائد طبقه‌ی مرفه جلوگیری شده و از سوی دیگر، سطح زندگی طبقه‌ی پایین‌تر ترقی و سرانجام سطوح مختلف را به یکدیگر نزدیک کرده و از شکاف طبقاتی می‌کاهد تا آنجا که بالاخره عموم مردم را در سطحی واحد، ولی در حالت متفاوت که البته دور از تناقضات شدید رژیم سرمایه‌داری باشد قرار داده است این نظریه به نصوصی چند مستند است. (صدر، ۱۳۴۹: ۳۳/۲) پس اقتصاد زمانی مقوم جامعه خواهد بود که به دور از افراط و تفریط و مبتنی بر اعتدال و میانه‌روی باشد. این بدان معنا خواهد بود که فعالیت‌های فردی و اجتماعی مربوط به تولید، مبادله و مصرف کالا و خدمات (پی. ا. جی لیارد، ۱۳۸۸ / ۹) می‌بایست در این چارچوب انجام گیرد؛ وگرنه اقتصادی واقعی و اسلامی تحقق نخواهد یافت.

در نتیجه؛ به واسطه مشارکت و اتحاد سرمایه مادی و انسانی مسلمین می‌توانند هرچه بهتر و بیشتر سرمایه‌های سرگردان و معلق را جمع نموده و به یک منبع مالی غنی تبدیل نمود و همچنین بتوان نیروی انسانی را به بهترین شکل ممکن مدیریت نمود و از هدر رفت آنها جلوگیری نموده و برنامه‌های جامعه و کارآمدی در خصوص آموزش نیروی انسانی و خدمات تأمین اجتماعی و درمانی، ارائه نمود.

## ۵. کارآفرین

در نظام بانکداری اسلامی عقود مقرر گردیده که موئدای آنها کارآفرینی و اشتغال زایی است مانند معاملات سلف که در آن بانک محصولات تولیدی آینده بنگاه‌ها را پیش خرید می‌کند و همچنین عقد جعاله که در آن طبق قرارداد، کارفرما تعهد می‌کند که در قبال عمل مشخص کارگزار یا عامل، اجرت معینی به او بپردازد. اخلاقیات با ارزشها در ارتباط می‌باشند. کارآفرینی ارزش ایجاد می‌کند. ارزشها و ایجاد ارزش متقابلاً از راه‌های جالبی بر یکدیگر اثر می‌گذارند. در اخلاق از ماهیت ارزشها صحبت می‌شود ولی در کارآفرینی از ماهیت فرصتها صحبت می‌شود (Harmeling & Sarasvathy, 2009, p 9).

شامتر می‌گوید که کارآفرینی به جلو برنده نیروی بازاری است و با برهم زدن موازنه قدیمی و به وجود آوردن موازنه دیگر از طریق خلاقیت انقلابی را در ساختار اقتصادی کنونی به وجود می‌آورد (Harris, 2009, p 407). اسلام کار و فعالیت اقتصادی را دارای ارزش و عبادت دانسته (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/۶۷) و بیکاری را به شدت نکوهش کرده است. هنگامی که حضرت رسول (ص) به کسی علاقمنده می‌شد می‌پرسید آیا شغلی دارد؟ اگر می‌گفتند نه می‌فرمود: از چشمم افتاد (نوری، ۱۴۰۸: ۱۳/۱۱). سستی در کار و در نقطه مقابل حرص هر دو مذمت شده است و میانه این دو توصیه گردیده است. کار علاوه بر کسب درآمد سبب عزت، رشد عقلانی و سلامت جسمی و نشاط روحی می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۹: ۸۷/۳).

سیره معصومین نیز این بوده که کار آفرینی را به صدقه دادن ترجیح می‌دادند برای نمونه به روایت زیر استناد می‌کنیم:

به پیامبر عرض شد که یکی از تجار شهر همه دارای خود را از دست داده و تکدی‌گری می‌کند. پیامبر فرمود: او را نزد من بیاورید! بعضی رفتند و او را آوردند، فرمود: آنچه در خانه‌داری به اینجا بیاور و آن را کوچک بشمار. او به خانه خود رفت و یک پلاس و یک کاسه برداشت و به حضور پیامبر (ص) آورد و حضرت آنرا برای فروش به مزایده گذاشت.

عاقبت شخصی به دو درهم خرید، پیامبر آنها را به آن شخص فروختند و آن دو درهم را به آن مسلمانان داد و فرمود تا یک درهم غذای برای خانواده ات خریداری کن و با درهم دیگر یک عدد تیشه خریداری کند. او به دستور پیامبر تیشه خرید و آورد و بعد حضرت فرمود: به بیابان برو و با این تیشه هیزمها را جمع کن و هیچ خار تر و خشکی را در بیابان، کوچک بشمار همه را جمع کن و بفروش. او رفت و با همان دستور کار کرد و بعد از پانزده روز در حالی که وضع مالیش خوب شده بود، به نزد پیامبر آمد.

پیامبر فرمود: کار کردن و مزد کار گرفتن برای تو بهتر است از (صدقه گیری) اینکه در روز قیامت به محشر وارد شوی و نشانه زشت صدقه در چهره ات باشد (همان، ۱۰۳ / ۱۰)

در نتیجه، کار آفرینی و اشتغال زایی توسط عقود بانکی بدون ربا می تواند زمینه فساد اخلاقی را که ناشی از فقر و بیکاری است از بین ببرد و بستری مناسب جهت رشد و کمال جامعه در ابعاد گوناگون اخلاقی فراهم آورد.

### ۶. وام و قرض الحسنه

پاداش قرض دادن به حدی است که در روایتی پاداش آن بیش از صدقه دانسته شده است: پیامبر (ص) در بیان ارزش گذاری اعمال مومنان، قرض را با ارزش تر می داند و می فرماید: **الْصَّدَقَةُ بِعَشْرَةٍ وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ وَصَلَةُ الْإِخْوَانِ بِعَشْرِينَ وَصَلَةُ الرَّحْمِ بِأَرْبَعَةٍ وَعَشْرِينَ**؛ صدقه دادن، ده حسنه؛ قرض دادن، هجده حسنه؛ رابطه با برادران دینی، بیست حسنه؛ و صله رحم، بیست و چهار حسنه دارد. (کلینی، ۱۳۷۷: ۴ / ۱۰، ح ۳) امام صادق (ع) نیز قرض دادن را بهتر از صدقه دادن می داند و می فرماید: **لَا نَأْقِرُ قَرْضًا أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَنْ أَصِلَ بِمِثْلِهِ**؛ مالی را قرض بدهم، بیشتر دوست دارم تا آن را ببخشم. (مجلسی، ۱۴۰۹: ۱۰۳ / ۱۳۹)

از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) گزارش شده است که ایشان از جبرئیل درباره حکمت بیش تر بودن پاداش قرض از صدقه این گونه سوال می کنند: حکمت این موضوع چیست! در صورتی که هر کس صدقه می دهد در نظر ندارد آن را پس بگیرد، ولی کسی که قرض الحسنه می دهد در نظر دارد که آن را پس بگیرد؟! جبرئیل پاسخ می دهد: آری! ولی هر کسی که صدقه می خواهد (قطعی نیست که) محتاج باشد.

اما آن کسی که قرض می خواهد یقیناً محتاج است؛ بنابراین: چه بسا صدقه ای که به مستحق واقعی نرسد. ولی کسی که قرض می گیرد حتماً احتیاج دارد. بدین لحاظ است که ثواب قرض دادن از صدقه دادن بیش تر می باشد. (کلینی، ۱۳۷۷: ۴ / ۳۳)

### نتیجه گیری

- بانکداری اسلامی بخشی از مفهوم وسیع اقتصاد اسلامی است که نظام ارزشی و اخلاقی را با ساختار اقتصادی ترکیب می کند. به دلیل همین مفاهیم اخلاقی و ارزشی، بانکداری اسلامی چیزی فراتر از مفهوم ساده نحوه اداره بانکها و مؤسسات مالی می باشد. بر مبنای این اصول اخلاقی و اعتقادی، نظام بانکداری برای تأمین مالی از روش هایی استفاده می کند که با اصول اسلامی سازگار است و از عواملی که بر مبنای این اصول حرام است دوری می کند و در معاملات خود به سود و زیان هر دو گروه سهامداران بانکها و مؤسسات مالی و مشتریان و ارباب رجوع توجه می کند.

- نقش اخلاق تا حدی در عقود بانکداری اسلامی محسوس است که می‌توان هنگام فقدان و یا تعارض ادله مشروعیت عقود بانکی یا هنگام ابداع عقود بانکی جدید به مبانی اخلاقی به عنوان یک منبع قانون‌گذاری استناد نمود و با اخلاق خلأهای قانونی را پوشش داد.
- علت تحریم ربا، ظلم ستیزی و گسترش فرهنگ احسان (قرض الحسنه) است که هر دو آنها از اصول اخلاقی مهم و تاثیرگذار به شمار می‌آیند چراکه ربا تبعات خاص خود را دارد که با اصول و مبانی اخلاقی کاملاً در تضاد است لذا بانکداری اسلامی نیز در راستای این اصول و مبانی اخلاقی از انعقاد عقود ربوی امتناع نموده و مبارزه با ربا را از اهداف اساسی خود معرفی نموده است.
- بانکداری اسلامی با ارائه عقود مشارکتی سعی بر مبارزه با ربا و ایجاد همدلی و مشارکت بین افراد جامعه دارد و چون مشارکت و همدلی تقویت کننده ارکان اخلاق است و مبانی اخلاقی را در جامعه بسط می‌دهد بانکداری اسلامی به واسطه عقود مانند قرض الحسنه در صدد ترویج عقاید اخلاقی و فرهنگ احسان و نیکی به هم‌نوع است.
- هدف بانکداری اسلامی ریشه‌کن شدن فقر و بیکاری است که زمینه‌ساز رشد مفسد اخلاقی است. لذا قراردادهای را منعقد می‌نماید که تاثیر مثبت بر اشتغال‌زایی و کارآفرینی دارد.

### پیشنهادات

- بهرتر است بانک در انعقاد قراردادهای مشارکتی صرفاً نقش واسطه را داشته باشد و اجازه دهد تولیدکننده یا سرمایه‌گذاری که تقاضای وام دارد مستقیماً با سپرده‌گذار (مشتری بانک) قرارداد ببندد و بانک فقط نظارت بر عملکرد آنها داشته باشد زیرا این رابطه مستقیم می‌تواند حس همدلی و برادری را بین افراد جامعه بیشتر بسط دهد.
- بانک‌ها باید جهت ترغیب افراد جامعه نسبت به افتتاح حساب قرض‌الحسنه فرهنگ‌سازی نمایند و تدابیری جهت تشویق آنها بدین امر خدایسندانه بیندیشند.
- بانک‌ها باید به مشتریان خود اطمینان خاطر دهند که قراردادهای منعقد در نظام بانکداری اسلامی بدون ربا بوده و سرمایه آنها صرف آبادانی کشور و اموری عام المنفعه می‌شود تا مشتریان با طیب خاطر در بانک‌های اسلامی سرمایه‌گذاری کنند چراکه شک و شبهه از آفات رایج اخلاق بشمار می‌آیند.

## منابع

قران کریم

- ابراهیمی، محمد حسین، (۱۳۷۲)، *ربا و قرض در اسلام*. تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *من لایحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن مسکویه - احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. مترجم: نجفی افرا، مهدی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن منظور، (۱۴۰۵ق) *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزه.
- اصفهانی، راغب، (۱۳۹۲ق)، *مفردات*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الهی نیا، علی اصغر، مقدس نیان، سید محمد، وفا، جعفر، (۱۳۸۸)، *اخلاق اقتصادی*. اداره آموزش عقیدتی سیاسی ستاد نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
- بروجردی، آقا حسین طباطبائی، (۱۴۲۹ق)، *جامع احادیث شیعیه*. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
- تفضلی، فریدون، (۱۳۸۵)، *تاریخ عقاید اقتصادی*. تهران: دانشگاه تهران.
- تقی نتاج غلامحسن، نجف پور کردی حمیدرضا، بحری ثالث جمال، (۱۳۹۱)، "هنجارهای یک نظام مالی اخلاقی و شرایط نیل به نظام مالی ایده آل در حوزه بانکداری. فصل نامه بانکداری اسلامی. شماره ۲۲.
- پی. ار. جی لیارد، (۱۳۸۸)، *تئوری اقتصاد خرد*، مترجم: عباس شاکری، تهران: نشر نی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسایل الشیعه*، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی سید شمس‌الدین، سوری امیررضا، (۱۳۸۶)، "کارایی بانک های ایران و عوامل مؤثر بر آن". *پژوهشنامه اقتصادی*، شماره ۲۵.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲)، *لغت نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شوینهاور، آرتور (۱۳۹۰)، *جهان همچون اراده و تصور*. ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
- شهید ثانی، (۱۴۲۵)، *مسالك الافهام الی تنقیح الشرایع الاسلام*. قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدر (شهید) سیدمحمدباقر، (۱۳۴۹)، *اقتصاد ما*. تهران: برهان.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسین، (۱۴۰۴)، *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و تصحیح: قصیر العاملی، احمد حبیب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- فنائی، سیدمجتبی، ناصر ذاکری، محمود روزبهان و عادل پیغامی، (۱۳۹۱)، *اقتصاد*. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۶۶)، *مصباح المنیر*، تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع).

- قدیری اصل، باقر، (۱۳۸۷)، *سیر اندیشه اقتصادی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قمی، عباس، (۱۳۶۶)، *سفينه البحار ومدینه الحکم والآثار*. قم: انتشارات اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*. مترجم: خرشاهی، بهاء‌الدین تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، *درس های فلسفه اخلاق*. ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۷)، *أصول کافی*. ترجمه هاشم رسولی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مجلسی، علامه محمد باقر، (۱۴۰۹)، *بحار الانوار*. تحقیق و تعلیق: سید جواد علوی، تهران: ناشر اسلامی.
- محمدی ری شهری، محمد، عبدالهادی مسعودی (۱۳۸۸)، *اخلاق*. قم: انتشارات دانشگاه علوم قرآن و حدیث.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات صدرا.
- مشرف جوادی، محمد حسین، قوچی فرد حمزه، (۱۳۸۸)، "ریسک در بانک ها و موسسات مالی اسلامی (با رویکردی بر ریسک قانونی)". *بررسی های بازرگانی*، شماره ۳۸.
- معین، محمد، (۱۳۷۷)، *فرهنگ معین*. تهران: دانشگاه تهران.
- موسایی، میثم، (۱۳۷۷ش)، *تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی (با توجه به روابط اقتصادی معاصر)*. تهران: موسسه تحقیقات پولی و بانکی.
- میر معزی سید حسین، (۱۳۸۶)، "بیع الخیار از دیدگاه فقه و کاربرد آن در بانکداری بدون ربا". *فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی*، دوره هفتم، شماره ۲۵.
- نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۵)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نوری کرمانی، محمد امیر، (۱۳۸۱ش)، *موضوع شناسی ربا و جایگاه آن در اقتصاد معاصر*. قم: موسسه بوستان کتاب.
- نوری، محدث، (۱۴۰۸ه. ق)، *مستدرک الوسایل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۳). *جامع السعادات*. ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات حکمت.
- یزدی، عباس اسماعیلی، (۱۳۹۰)، *فرهنگ اخلاق*، قم: دلیل ما.
- یوسفی، احمد علی، (۱۳۸۱)، *جبران کاهش ارزش پول، مجله فقه اهل بیت*، دوره هشتم، شماره ۳۱.

- Harris, Jared D., Sapienza, Harry J., Bowie, Norman E., 2009. Ethics and entrepreneurship. *Journal of Business Venturing* 24. 407–418
- Harmeling, Susan S., Sarasvathy, Saras D., 2009. Related Debates in Ethics and Entrepreneurship: Values, Opportunities, and Contingency. *Business Ethics*
- Machan, Tibor R., 1999. Entrepreneurship and Ethics. *Emerald International Journal of Social Economics*. Volume 26. Number 5.







# فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی




## حکومت حُسن نیت به عنوان اصلی فقهی و اخلاقی بر قراردادهای بیمه اعتبار تجاری

دیباجعفری<sup>۱</sup>

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق خصوصی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.46183.1079

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13566.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13566.html)

چکیده	نویسنده مسئول: دیباجعفری
<p>حُسن نیت به عنوان اصلی که از متون دینی و فقهی قابل برداشت است، علاوه بر جنبه اخلاقی و دینی، به مرور زمان جامه حقوقی بر تن نموده و به تبع از ضمانت اجرای حقوقی نیز بهره‌مند می‌گردد. وجود جنبه حقوقی در این اصل، پیامد عدم رعایت آن را از مجازات اخروی به دنیای کنونی کشیده و اعمال و وقایع حقوقی را متأثر می‌سازد. این اصل بر تمامی قراردادها سایه افکنده است، لکن تنها در قراردادهای بیمه به لزوم وجود نهایت حسن نیت اشاره شده است. در بیمه‌های اعتبار، به دلیل ارتباط مستمر میان بیمه‌گذار و بیمه‌گر به جهت ویژگی‌های خاص این نوع بیمه و تعهد به افشای اطلاعات بیمه‌گذار در تمامی مراحل عقد، اصل حسن نیت اهمیت دو چندان می‌یابد، چه اینکه سرنوشت بیمه‌گذار و بیمه‌گر در این قرارداد آنچنان به هم ممزوج شده است که آنها را تا مرز شرکای تجاری پیش می‌برد. مقاله پیش رو، بررسی توصیفی-تحلیلی جلوه‌های حسن نیت در قرارداد بیمه اعتبار از جانب هر یک از طرفین می‌باشد.</p>	ایمیل: dibajafari1@gmail.com
	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳
	تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲
	 <b>دسترسی آزاد</b>
کلیدواژه‌ها: اصل حسن نیت، افشای اطلاعات، بیمه اعتبار، فقه.	

## بیان مسأله

حسن نیت به عنوان مفهومی اخلاقی که در حقوق نهادینه شده است (قاسمی حامد، ۱۳۹۶: ۱۰۶) منعکس کننده انتظار هر یک از طرفین قرارداد از طرف مقابل است که تعهدات ناشی از قرارداد خویش را به درستی و منصفانه و به شیوه‌ای که در دنیای تجارت متعارف است به انجام رساند (پاور، ۱۹۹۹: ۱۳۳). صرف نظر از آنکه ارزش‌های اخلاقی را با چه مبنایی توجیه نماییم و آنها را غایت‌گرا بدانیم و یا وظیفه‌گرا (سربخشی، ۱۳۹۹: ۸۷) حسن نیت، به عنوان ارزشی اخلاقی شناخته شده است.

آنچه اخلاق و دین را از حقوق متمایز می‌گرداند، ضمانت اجرای نقض قواعد اخلاقی و دینی است (موسوی و سربخشی، ۱۳۹۹: ۱۲۹) به عبارتی اگرچه الزامات فقهی، قانونی و اخلاقی ممکن است نظیر هم باشد، اما توالی آنها در صورت نقض، متفاوت است.

نکته شایان توجه اینکه امروزه حسن نیت به مثابه صداقت در رفتار و اهداف (میشل، ۲۰۰۶: ۲۳۰۴) از امری وجدانی و اخلاقی، پا فراتر نهاده و به جهت توافق بشریت بر آن و نظر بر اینکه رعایت آن منفعت همگان را محقق خواهد نمود (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۵۵) از پشتوانه حقوقی برخوردار گردیده و خود محکی بر صحت اعمال حقوقی تلقی می‌شود. این اصل با مبنای مستحکم اخلاقی، عقلانی و فقهی، ریشه در نظم عمومی دارد (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۱۵). علی‌الخصوص در جامعه اسلامی که مسائل قانونی، اقتصادی و مالی با اخلاق و فقه اسلامی منطبق گردیده است (محمدی و جعفرزاده، ۱۳۹۹: ۱۱۷) و حسب شرع مقدس اسلام، رعایت اصل حسن نیت در تمامی مراحل قراردادها اعم از مذاکرات پیش قراردادی، انعقاد، اجرا و تفسیر قراردادی امری مطلوب و پسندیده است (سیمایی صراف، ۱۳۹۳: ۷۵).

قراردادهای بیمه از معدود قراردادهایی است که حد اعلاای حسن نیت در آن لازم دانسته شده است (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۲). در بسیاری از موارد دسترسی به اطلاعات بیمه‌گذار، به جز از طریق شخص وی برای بیمه‌گر مقدور نیست، به عنوان مثال در قراردادهای بیمه عمر و یا تکمیلی درمان، چه بسا تنها فردی که از میزان سلامتی خویش به درستی مطلع باشد، خود بیمه‌گذار است. همچنین ممکن است امکان دسترسی به اطلاعات برای بیمه‌گر وجود داشته باشد، لکن مراتب تنها با صرف هزینه‌های گزاف امکان پذیر گردد که با توجه به تعداد قراردادهای شرکتهای بیمه، اساساً کشف اطلاعات توسط شرکت بیمه با توجه به مخارج، وقت و نیروی انسانی مورد نیاز، نه میسر و نه معقول است. بر این مبنا شرکت‌های بیمه ناگزیر از اعتماد به اطلاعات افشا شده توسط بیمه‌گذار هستند. به همین جهت است که قید حسن نیت به حد اعلاای آن در قراردادهای بیمه الزام گردیده است.

1. Power
2. Mitchell

قرارداد بیمه اعتبار، چه بسا بیش از سایر انواع بیمه ریشه در اعتماد طرفین دارد (ژو، ۲۰۱۳: ۵۶) چه اینکه اتکای بیمه‌گر در بسیاری از موارد تنها بر اطلاعات واصله از جانب بیمه‌گذار است و با توجه به جنبه بازرگانی قراردادها و تعدد مشتریان فروشنده، امکان رصد تمامی آنها برای بیمه‌گر وجود ندارد.

مقالات عدیده‌ای پیرامون حسن نیت در قراردادها نگاشته شده است. لکن کاربرد و جایگاه عملی آن در بیمه اعتبار به عنوان یکی از مهمترین اقسام بیمه‌های بازرگانی تاکنون مورد بررسی مستقلی قرار نگرفته است. تطبیق مباحث فقهی با مسائل روز و آزمون نهادهای فقهی در بستر قراردادهای جدید، گامی مهم در راستای روزآمد و پویانده نمودن فقه می‌باشد. بر این مبنا ابتدا مفهوم حسن نیت مورد بررسی واقع خواهد شد و سپس آنچه به عنوان بیمه اعتبار تجاری مطمح نظر است، شرح می‌گردد. در نهایت جلوه‌های حسن نیت در این قرارداد هم از جانب بیمه‌گر و هم بیمه‌گذار و نهایتاً تبعات آن به بحث گذارده خواهد شد.

### ۱. حسن نیت، قاعده‌ای فقهی و اخلاقی با جامه‌ای حقوقی بر تن

حسن نیت به مثابه اصل متعالی اخلاقی و وجدانی همواره مورد تأکید ادیان بوده است (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۵۴). این اصل از اخلاق نشأت می‌گیرد و هدف آن رواج فضیلت و امحاء رذیلت در جوامع است (کاتوزیان و عباس زاده، ۱۳۹۲: ۱۶۹). هدف و گستره حقوق و اخلاق، اگر چه اشتراکاتی با هم دارد، لکن تفاوت‌های جدی نیز در این میان به چشم می‌خورد (غلامی، ۱۳۹۰: ۲۹). یکی سامان دادن امور اجتماع را در سر دارد و دیگری پروردن فضائل در فرد و طی طریق به سوی کمال را. اما در موارد عدیده‌ای، قواعد اخلاقی، به منظور حفظ مصلحت عمومی، از ضمانت اجرای حقوقی بهره‌مند می‌گردند (کاتوزیان و عباس‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۷۰). یکی از این موارد، اصل حسن نیت است که امروزه از یک سنجیه اخلاقی یا فراتر نهاده و به ضرورت حقوقی بدل گردیده است (نقیبی و همکار، ۱۳۹۳: ۳۴). در واقع با حکم فرمایی حسن نیت روابط حقوقی، ساده، مطمئن و کارآمد خواهد گردید (حاجی پور، ۱۳۹۵: ۸۶). قاعده‌ای که صبغه اخلاقی و دینی آن به مراتب بیش از پذیرش آن به عنوان قاعده‌ای حقوقی است (سیمایی صراف، ۱۳۹۳: ۵۳).

این اصل که ارائه تعریفی از آن به جهت ذهنی و کیفی بودن آن، دشوار است (تالتلی، ۲۰۰۴: ۷)، مبین نوعی صداقت و اخلاق محوری در مراودات است (اسکینی و شهرکی، ۱۳۸۶: ۳). فرهنگ بلیک آن را حالت ذهنی مبتنی بر صداقت عقیده و پایبندی به تعهد در برابر دیگری، مراعات الزامات و حداقل‌های رفتار مطابق با عرف و انصاف در اعمال اعم از تجارت، کسب و کار و نیز اجتناب از به‌کارگیری تقلب و حيله و قصد برای آن تعریف

می نماید (گارنر، ۲۰۰۴: ۷۱۳). خاستگاه این اصل در حقوق بیمه را قانون بیمه دریایی انگلستان دانسته اند (تالتی، ۲۰۰۴: ۹). قوانین موضوعه برخی از کشورها به صراحت به این اصل اشاره نموده و نیز تعهد به آن در برخی از اسناد بین المللی نظیر ماده ۷ کنوانسیون بیع بین المللی کالا آمده است (قاسمی عهد، ۱۳۹۰: ۲۲۱). این اصل آنچنان جای خود را در روابط حقوقی باز نموده است که در حال تبدیل شدن به یکی از اصول انکار ناپذیر جهانی است که شرط خلاف یا تحدید آن در تغایر با نظم عمومی تلقی می گردد (همان: ۲۲۹) و به تعبیر بسیاری در زمره اصول حقوق بین الملل به شمار می آید (کریمی، ۱۳۹۹: ۱۲۸).

اگرچه در فقه هیچ تئوری مستقلی با عنوان حسن نیت یافت نمی شود، لکن در موارد متعددی، نظیر بحث امانت و لزوم وجود سوء نیت در امین برای احراز خیانت وی، موضوع تدلیس و غرور به مفهوم آن اشاره گردیده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶: ۸). منع اعمالی نظیر آراستن عروس، پیراستن کالا به منظور فروش به جاهل ناشی از این اصل بوده است (سیمایی صراف، ۱۳۹۳: ۶۳) که البته برخی موارد نظیر این دو مثال اخیر، ضمانت اجرای حقوقی داشته و برخی نظیر منع تلقی رکبان و منع وارد شدن به معامله دیگری تنها مذموم و مکروه تلقی شده است (همان: ۶۴).

به عنوان یک قاعده از منظر فقهی، فقد حسن نیت در اعمال حقوقی بر خلاف عبادات، منجر به ابطال آن نخواهد گردید (باقری و دیگران، ۱۳۹۹: ۶۳). لکن حمایت از فرد با حسن نیت را می توان به مثابه یک اصل کلی در فقه ملاحظه نمود (ایزدی فر و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۰). عباراتی نظیر احسان، بر، انصاف در متون دینی و فقهی معادل با حسن نیت ذکر شده اند (نجفی و تقی زاده، ۱۳۹۶: ۱۲). عبارت احسان در سوره توبه آیه ۲۱ آنجا که می فرماید «ما علی المحسنین من سبیل» به حسن نیت تعبیر شده است (احمدی و کلائی، ۱۳۹۰: ۲۷). همچنین نفس نهی از ضرر نیز که در موارد متعددی در قرآن کریم آمده است، نظیر آیات شماره ۲۳۱-۲۳۳-۲۸۲ سوره بقره و آیه ۱۲ سوره نساء نیز چنانچه حسن نیت را نفی از ورود ضرر به دیگری تلقی نمایم (سامر، ۱۹۸۴: ۸۱۸) موارد مزبور در راستای حسن نیت به کار رفته است. همچنین این موارد نهی از ضرر، از منظر کارکردی نیز در مرحله اجرای قرارداد نظیر حسن نیت عمل می نمایند (سیمایی صراف، ۱۳۹۳: ۵۶).

البته نباید از نظر دور بماند که حسن نیت مشتمل بر کیفیات نفسانی و وجدانی است (نجفی و تقی زاده، ۱۳۹۶: ۱۳) که مفهومی مجرد و انتزاعی به شمار می رود که با ورود به بستر حقوق و فقه ابعاد جدیدی یافته است. در حقوق قراردادها اصل بر حاکمیت اراده است و مسلماً هر یک از طرفین عقود در عقود مغاینه ای به دنبال منافع خویش است. حسن نیت ابزاری است که بر اصل آزادی مذاکره حد میزند و آن را از تاختن بر حقوق و منافع دیگری به منظور افزودن بر منافع خود، باز می دارد (حاجی پور، ۱۳۹۵: ۸۳).

صرف نظر از مبنای تئوریک آن، چه حسن نیت را متخذ از اصل وفای به عهد بدانیم (اکنور<sup>۱</sup>، ۱۹۹۰: ۱۰۳) و چه عرف را مبنا و منشائی برای آن در نظر گیریم، (سلکتریم<sup>۱</sup>، ۱۹۹۸: ۵۹) حسن نیت بر تمامی قراردادهای سایه افکنده است. لکن ماهیت برخی از قراردادهای، نقش حسن نیت در آن را پررنگ تر می نماید و بیمه یکی از این قراردادهاست (امینی و ابراهیمی، ۱۳۹۰: ۳۳) این اصل، آنچنان در قراردادهای بیمه، حائز اهمیت است که این قراردادها را «عقود حسن نیت» نامیده اند (کاتوزیان، ۱۳۶۹: ۳۳۳) و بر این مبنا، حسن نیت را قید ضمنی تمامی قراردادهای بیمه دانسته اند (السان، ۱۳۸۴: ۱۷۶).

دو جنبه برای حسن نیت می توان در نظر آورد، حسن نیت ناشی از جهل که دارای جنبه ذهنی و روانی بوده و منجر به تعدیل حکم قانونی و عدم اجرای اثر قانونی بر مرتکب فاقد علم می گردد. به عنوان مثال در مواردی نظیر تصرف به شبهه و یا وطی به شبهه احکام قانونی مترتب بر اعمال یاد شده، بار نمی گردد. وجه دیگر حسن نیت، حسن نیت ناشی از رفتار به مثابه محکی بر رفتار و عملکرد و گفتار صادقانه و شفاف متعاملین از مذاکره تا اجرای قرارداد و عدم به کارگیری، دروغ و نیرنگ و فریب است (کاتوزیان و عباس زاده، ۱۳۹۳: ۱۶۹) که در قراردادهای بیمه، این جلوه از حسن نیت منظور نظر است.

در خصوص اینکه برای احراز عدم حسن نیت چه محکی مورد استفاده قرار می گیرد، آیا نفس عدم صداقت بیمه گذار و سوء نیت وی از بعد ذهنی کافی است یا خیر؟ لازم به توضیح است که (انصاری و عسگری دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۸) منظور از حسن نیت نه بعد ذهنی آن، که تبلورات آن در قالب عینی مد نظر است، چه اینکه معیار در حسن نیت عینی است. لکن صداقت عنصری شخصی است (فیضی پور، ۱۳۹۷: ۱۶۱). به عبارت دیگر بذل توجه به حقوق و منافع دیگران در مراودات، از اسباب این حسن نیت می باشد و حسن نیت به عنوان انتظار هر یک از طرفین از طرف مقابل مبنی بر انجام تعهدات ناشی از قرارداد به شیوه ای منصفانه، منطبق با عرف و به درستی می باشد (پاور، ۱۹۹۹: ۳۳۳). با این شرح، حسن نیت واجد جنبه ای عینی، به مثابه وجهی دارای کاربردی عمومی و بیرون از فرد می گردد و از ضابطه ای صرفاً ارزشی و مبتنی بر اندیشه های درونی فرد، فراتر می رود.

## ۲. بیمه اعتبار تجاری

اعتبار<sup>۱</sup> به مثابه اعتماد، قابلیت یک فرد برای قرض گرفتن پول، اعتماد به توانایی فرد برای بازپرداخت دین و زمانی که فروشنده برای پرداخت دین به خریدار اعطا می نماید، تعریف گردیده است (گاردنر<sup>۲</sup>، ۲۰۰۴: ۳۹۶). همچنین اعتبار را به معنای روشی از خرید یا فروش کالا و خدمات دانسته اند بدون اینکه پرداخت بلافاصله انجام شود (هال<sup>۲</sup>، ۱۹۸۵: ۱۷). معنای این کلمه در عبارت «بیمه اعتبار» نیز با تعریف مزبور قرابت دارد (حقیقی کفاش

1. Credit  
2. Gardner

و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۸). با این شرح، بیمه اعتبار تجاری پوشش دهنده دارایی بیمه‌گذار (فروشنده) در موارد فروش با اعطای مهلت برای بازپرداخت و به عبارتی فروش اعتباری است که در صورت قصور خریدار، جبران مافات می‌نماید (صحت و زندی، ۱۳۸۹: ۹). در واقع این بیمه، حساب بستانکاری بیمه‌گذار را پوشش می‌دهد و به این طریق کسب و کارها را در برابر ریسک قصور خریدار از تعهدات پرداخت حفاظت می‌نمایند (انجمن بین المللی بیمه اعتبار و ضمانت<sup>۲</sup>، ۲۰۱۵: ۹).

به عنوان یک پیش‌فرض، چرخ دنیای تجارت کنونی بدون اعتبار نمی‌چرخد و هر اعطای اعتباری با ریسک توأمان خواهد بود. ورشکستگی خریدار، قصور عامدانه و یا ناگزیر از پرداخت و نیز قبول کالا می‌تواند امنیت و حتی حیات شرکت‌های فروشنده را به چالش بکشد. بیمه اعتبار تجاری که آن را بیمه دریافت‌شدنی‌ها<sup>۱</sup> نیز نام نهاده‌اند، خسارات ناشی از عدم پرداخت و تأخیر در پرداخت بها را در قراردادهایی که پرداخت ثمن با دریافت مثنی همزمان نیست، جبران نموده و به این طریق فروشنده را از مهلکه می‌رهاند. از آنجایی که در قراردادهای بیمه اعتبار تجاری، سرنوشت بیمه‌گر و بیمه‌گذار به نوعی در هم گره می‌خورد؛ آنچنان که گوئیا آن دو، شرکای تجاری هستند؛ الزامات رعایت حسن نیت از جانب طرفین، پررنگ‌تر می‌گردد.

### ۳. مقتضیات اصل حسن نیت در عقد بیمه

بیمه در زمره معدود قراردادهایی است که اصل حد اعلای حسن نیت در آن جاری است (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۱) که امروزه بیش از تکلیف اخلاقی<sup>۲</sup>، تعهدی حقوقی بوده و ضمانت اجرای آن را به دنبال دارد. (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۰۴) اما در پاسخ به این سوال که حیظه این اصل تا کجاست و در کدامیک از مراحل عقد بیمه وجود آن ضروری است؟ باید گفت حسن نیت را پیوست دائمی رابطه طرفین در عقد بیمه دانسته‌اند که از مذاکرات پیش قراردادی آغاز و تا انعقاد قرارداد و اجرا و خاتمه آن ادامه دارد (السان، ۱۳۸۴: ۱۸۱)، چه اینکه طبیعت معاملات بیمه‌ای حکم می‌نماید که بیمه‌گر و بیمه‌گذار بر حسن نیت و اطلاعاتی که طرف مقابل در اختیارشان می‌گذارد، اتکا کند. این مهم حدوداً و بقائاً در عقد بیمه جاری است، به این شرح که هم قبل و هنگام انعقاد قرارداد و هم پس از آن و در جریان قرارداد وجود آن ضروری است (نعیمی، ۱۳۹۱: ۵۰).

حسن نیت یکی از اصول حاکم بر عقد بیمه و تعهد متقابل بیمه‌گر و بیمه‌گذار نسبت به هم و یکی از عناصر اصلی اعتبار قرارداد بیمه است (بابایی، ۱۳۹۳: ۴۹). تعهد به ارائه اطلاعات قرارداد چه در مراحل پیش قراردادی و چه پس از آن از مهمترین نتایج این اصل است که تعهدی مستمر و طرفینی تلقی می‌گردد (امینی و قاسمی عهد، ۱۳۹۱: ۱۳۰) مقتضیات اصل حسن نیت از جانب بیمه‌گذار و بیمه‌گر در ذیل خواهد آمد:

1. Account Receivable Insurance
2. Ethical duty

### ۳-۱. مقتضیات اصل حسن نیت از جانب بیمه‌گذار

#### ۳-۱-۱. ارائه اطلاعات اساسی

الف: در مذاکرات پیش قراردادی

اگر چه به عنوان یک اصل تحصیل اطلاعات با خود فرد است و نمی‌توان دیگری را به ارائه اطلاعات واداشت (لگراند، ۱۹۸۶: ۳۲) لکن این تلقی متأثر از نظریات مختلفی تغییر نموده که حسن نیت یکی از اهم آنهاست. (حاجی پور، ۱۳۹۵: ۸۷)

اصل الزام قراردادهای ایجاب می‌نماید تا بنای قرارداد از طریق مذاکرات پیش از انعقاد آن به درستی نهاده شود تا عقدی حاصل آید که صحیحاً منعقد شده و مستوجب اجراست (السان، ۱۳۸۴: ۱۵۱). عدم تقارن اطلاعات<sup>۱</sup> یکی از بسترهای مخدوش نمودن حسن نیت است (زمانی و رفیعی، ۱۳۹۵: ۱۴۷). از این روی که به فردی که از موقعیت برتر اطلاعاتی برخوردار است، مجال استفاده سوء می‌دهد. تعهد به افشای اطلاعات در قرارداد بیمه از تعهدات اساسی است چه اینکه زیربنای تعهدات طرفین را تشکیل داده و مبنای محاسبات بیمه‌گر تلقی می‌شود (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۱). بر این مبنا کلیه اطلاعات مربوط به قرارداد و شرایط اعتباری و حدوث هر واقعه مرتبط می‌بایست به بیمه‌گر اطلاع داده شود به این نحو وی می‌تواند تخمینی از ضررهای پیش رو و مسئولیت خویش در این خصوص داشته باشد (ژو، ۲۰۱۳: ۱۴). حسن نیت را گرانگه‌گاه مذاکرات پیش قراردادی دانسته‌اند (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۵۶).

با توجه به واقعیات و ضرورت‌های عملی، بیمه‌گر عملاً از اتکا به اطلاعات ارائه شده توسط بیمه‌گذار، حداقل تا حدودی که کسب اطلاعات از منابع دیگر برای وی امکان نداشته و یا مقرون به صرفه نباشد ناگزیر است (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۲). اصل حسن نیت با وادار نمودن بیمه‌گذار به افشای صحیح زمینه این اتکا را فراهم می‌آورد (آل شیخ، ۱۳۸۳: ۶۶). پیشنهاد بیمه به عنوان سندی که بیمه‌گذار اطلاعات مربوطه را به موجب آن ارائه نماید را می‌توان اولین مبنای احراز حسن نیت بیمه‌گذار دانست (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۶۰).

به جهت تعهد به افشای منبعث از اصل حسن نیت، بیمه‌گذار می‌بایست مراتبی را که در مورد خطر می‌داند و یا عرفاً باید بداند با رعایت دقت، صداقت و امانت به اطلاع بیمه‌گر برساند (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۲۷). از آنجا که نیت امری ذهنی و وابسته به فرد است، حسن نیت در قراردادها بیش از همه چیز به قصد طرفین بستگی دارد و این به ضابطه حسن نیت رنگ شخصی می‌دهد. از سوی دیگر عرف به مثابه ابزاری برای درک عینیت حسن نیت به کار می‌رود، لذا از هر دوی این ضوابط در سنجش حسن نیت در قراردادهای بیمه استفاده می‌گردد

(کوشا، ۱۳۸۴: ۵۹). براین مبنا حقایقی که از منظر بیمه‌گذار و بیمه‌گر خاص حائز اهمیت باشد و همچنین حقایقی که از منظر یک بیمه‌گذار و بیمه‌گر متعارف مهم و اساسی باشد، می‌بایست ابزار گردد. این اطلاعات عموماً با میزان تعهد شرکت بیمه و عوامل اثرگذار بر قبول تعهد از جانب آنها، مرتبط است (کولمن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۲: ۲۳۵).

با این شرح، دو محک برای اساسی تلقی نمودن اطلاعات، قابل دستیابی است؛ معیار بیمه‌گر محتاط<sup>۱</sup> که اطلاعاتی که در تصمیم یک بیمه‌گر محتاط در پذیرش پوشش ریسک، تأثیرگذار است را لازم به افشا می‌داند (مصلح‌الدین، ۱۹۹۶: ۱)<sup>۲</sup> و معیار بیمه‌گذار معقول<sup>۳</sup> که مناط را تشخیص بیمه‌گذار معقول از موضوعات واجد اهمیت و لازم و ضروری قرار می‌دهد (سینگ آواتار<sup>۴</sup>، ۲۰۰۴: ۱۶).

بیمه‌گذار یا نماینده او مکلف است که کلیه اطلاعات عمده‌ای که مرتبط با موضوع بیمه است، اعم از اینکه از آنها اطلاع داشته و یا می‌بایست داشته باشد را به بیمه‌گر ارائه نماید. در واقع بیمه‌گذار به عنوان یک فرد معقول می‌بایست علاوه بر ارائه اطلاعات خویش، اطلاعات لازم را کسب کند و در اختیار بیمه‌گر قرار دهد (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۱: ۳۹). بر این مبنا در بیمه‌های اعتبار، بیمه‌گذار ملزم است آخرین اخبار مربوط به خریدارانش و هر گونه اطلاعات مرتبط را به سمع بیمه‌گر برساند (ژو، ۲۰۱۳: ۱۳۲). با این شرح تمامی موارد مندرج در پرسشنامه و هر آنچه که ممکن است منجر به افزایش تعهد بیمه‌گر شود، مستلزم افشا است (کوشا، ۱۳۸۴: ۶۱). تعیین حدود اعتباری<sup>۴</sup> برای هر خریدار، به مثابه میزان پوشش بیمه‌گر از مراودات اعتباری با خریدار مزبور و نیز حدود صلاحیدی<sup>۵</sup> به عنوان میزان مراودات تحت پوشش بیمه‌گذار با خریداران بدون اخذ رضایت بیمه‌گر، با تکیه بر اطلاعات یاد شده صورت می‌گیرد. بیمه‌گذار می‌بایست حسب اصل حسن نیت، به نحو منصفانه تمامی اطلاعات مرتبط که وی از آنها اطلاع دارد و یا می‌بایست به حکم رفتار خوب در روال یک تجارت عادی اطلاع می‌داشت و در ارزیابی ریسک، پذیرش آن و تعیین حق بیمه موثر است را به بیمه‌گر گزارش نماید (ژو، ۲۰۱۳: ۳۶).

این تعهد آنچنان مهم است که از آن به عنوان تعهدی جهانی یاد نموده اند (آنتونی و تار<sup>۶</sup>، ۲۰۰۱: ۵۷۷) با عنایت به اینکه اطلاعات بیمه‌گذار مبنایی برای ارزیابی ریسک و حق بیمه می‌باشد، فقدان اطلاعات یاد شده می‌تواند توازن قرارداد بیمه را بر هم زند و به عبارتی منجر به این امر شود که حق بیمه‌ای اندک در برابر پذیرش ریسکی بزرگ تعیین شود. حسب ماده ۱۲ قانون بیمه، چنانچه بیمه‌گذار عمداً از اظهار مطالبی خودداری و یا اظهاری نادرست نماید، به شرحی که موضوع خطر را تغییر داده و یا از اهمیت آن نزد بیمه‌گر بکاهد، صرف‌نظر از اینکه

1. Prudent Insurer
2. Musleh-ud-din
3. Reasonable Insured
4. Credit Limits
5. Discretionary Limits



اطلاعات یاد شده تأثیری در وقوع حادثه داشته باشد یا نه، عقد بیمه باطل خواهد بود. در ماده ۱۳ که به مواردی می‌پردازد که این عدم ارائه اطلاعات ناشی از عمد بیمه‌گذار نباشد مقرر شده است که در این حالت بیمه‌گر میان فسخ قرارداد و یا مطالبه مابه‌التفاوت حق بیمه مخیر خواهد بود.

ب: در روند اجرای قرارداد

از آنجایی که عقد بیمه، عقدی مستمر می‌باشد، افزایش میزان خطر به دلایلی در طی اجرای قرارداد متصور می‌باشد. تشدید خطر به مثابه افزایش سطح و میزان رخداد خطر در طول اجرای قرارداد می‌بایست بلافاصله توسط بیمه‌گذار به اطلاع بیمه‌گر برسد.

چه اینکه اعتبار قرارداد بیمه مستلزم وجود و تداوم موازنه میان حق بیمه و خطر موضوع پوشش بیمه‌ای می‌باشد. (افشاری، ۱۳۹۷: ۱۱). مناط از تشدید خطر، تغییر در شرایط به نحوی است که این موازنه را بر هم زند و به همین جهت چنانچه بیمه‌گر در مقام اتخاذ تصمیم برای پوشش خطر در برابر ریسک مزبور قرار می‌گرفت از پوشش آن تن می‌زد (قاسمی عهد، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

درواقع تشدید خطر را می‌توان پیشنهاد اصلاح قرارداد بیمه از سوی بیمه‌گذار به بیمه‌گر دانست (ایزانلو و لطفی، ۱۳۹۰: ۷۰). درخواست گشودن حدود اعتباری جدید و یا افزایش این حدود را می‌توان از این منظر نگریست. تعهد مستمر به افشا در بیمه اعتبار آن را از سایر انواع بیمه متمایز می‌نماید (ژو، ۲۰۱۳: ۳۷)، چه اینکه عدم پرداخت دین در سررسید، نه پیش‌آمدی ناگهانی، که چه بسا قرین‌آمارات و شواهدی باشد که با رصد خریدار حاصل آید. در قراردادهای بیمه اعتبار از آنجایی که معمولاً بسیاری از شرکتهای فروشنده، سوابق مراد طولانی با خریداران دارند، ممکن است از تغییر وضعیت ملائت خریداران، به نحو مستقیم و یا از طریق رقبا و یا سایر فعالان در عرصه تجارت مطلع گردند، در این صورت آنها مکلف به اطلاع رسانی فوری به بیمه‌گر و تبعیت از راهکارهای شرکت بیمه برای اجتناب از ضرر و یا کاستن از میزان آن هستند. حسب ماده ۱۶ قانون بیمه، هر گاه بیمه‌گذار در نتیجه عمل خود، خطری را که به مناسبت آن بیمه منعقد شده است تشدید نماید، لازم است بیمه‌گر را فوراً در جریان مراتب مزبور قرار دهد. چنانچه این تشدید خطر در نتیجه عمل بیمه‌گذار نباشد نیز اطلاع رسانی مزبور می‌بایست ظرف ده روز صورت گیرد. در این حالت بیمه‌گر حق دارد حق بیمه اضافه را محاسبه و به بیمه‌گذار اعلام نماید و در صورت عدم پذیرش و پرداخت آن، قرارداد را فسخ کند.

## ج: پس از وقوع حادثه

تعهد اطلاع رسانی پس از وقوع ریسک نیز تداوم داشته و به این جهت بیمه‌گذار به محض آگاهی از وقوع از خطر آن را به بیمه‌گر می‌بایست اطلاع دهد و معمولاً در قراردادهای بیمه، مدتی برای انجام این امر تعیین می‌نمایند. مدت مزبور در ماده ۱۵ قانون بیمه ۵ روز تعیین گردیده است.

تعهد یادشده که از آن به تعهد مضیق نیز تعبیر شده است به این شرح که نه تنها بیمه‌گذاران تعهد به اطلاع رسانی دارند بلکه می‌بایست در بازه زمانی کوتاهی نیز از عهده این تعهد برآیند (قاسمی عهد، ۱۳۹۰: ۱۸۹). به منظور فراهم آوردن امکان تحقیق کافی در خصوص نحوه ورود خسارت، میزان واقعی بودن آن، بررسی امکان تبانی و نیز امکان تعقیب به موقع مسبب اصلی و اقامه دعوی در مراجع دادگستری می‌باشد. در واقع ملاحظات عملی بیمه‌گر برای جبران خسارت و بازیافت آن را در نظر می‌آورد (بابایی، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

در بیمه اعتبار بیمه‌گر، وصول مطالبات توسط بیمه‌گذار را رصد نموده و در واقع اطلاع رسانی بیمه‌گذار تنها طریق اطلاع شرکت بیمه از وقوع ریسک است (سالچی<sup>۱</sup>، ۲۰۱۴: ۱۶۶). با این شرح به محض عدم پرداخت دین در سررسید و یا اطلاع از وضعیت ورشکستگی خریدار و یا اجتناب وی از قبول کالا، مراتب می‌بایست به شرکت بیمه منتقل گردد. نظر به اینکه ممکن است ورشکستگی قبل از تاریخ سررسید دین و یا تحویل کالا رخ دهد و بیمه‌گذار نیز از آن مطلع گردد، حسن نیت ایجاب می‌نماید، به محض اطلاع، امر را به بیمه‌گر منعکس نماید. ضمانت اجرای تعهد مزبور همانگونه که در ماده ۱۵ قانون بیمه آمده است، عدم تعهد بیمه‌گر به پرداخت خسارت در صورت عدم اطلاع رسانی در موعد مقرر است.

## ۳-۱-۲. اجتناب از ارائه اطلاعات نادرست و کذب

تعهد به حسن نیت از سوی بیمه‌گذار یک سویه دیگر نیز دارد که همانا اجتناب از ارائه اطلاعات نادرست است. بر این مبنا حسب اصل حسن نیت علاوه بر اینکه تمامی مسائل اعم از پاسخ سوالات مندرج در پرسش نامه و مواردی که داوطلبانه برای جلب نظر بیمه‌گر ارائه می‌نماید می‌بایست توسط بیمه‌گذار با صداقت و صحیح افشا شود، وی از ارائه هر گونه اطلاعات کذب نیز بازداشته می‌شود. عنصر سوءنیت در اظهارات نادرست و کذب بیشتر محسوس بوده و می‌تواند در ضمانت اجرا اثرگذار باشد (نعیمی و صداقت، ۱۳۹۱: ۵۰).

اظهار نادرست شامل هر گونه اظهار عدم مطابق با واقع توسط متقاضی بیمه و یا نماینده او در خصوص وضعیت پیشین و یا حال و یا آتی موضوعی که بیمه‌گر را به سوی انعقاد قرارداد متقاعد می‌نماید، می‌شود. به عنوان مثال از آنجایی که سابقه قراردادی خریدار در بیمه اعتبار شایان اهمیت است، کتمان سوء سابقه قراردادی خریدار و یا درج نادرست آن در پرسشنامه، مصداق این اظهار نادرست در بیمه اعتبار می‌باشد. نکته شایان توجه اینکه این اظهارات باید در مجموع و کلیت آن صحیح باشند و مسلماً یک اظهار نادرست جزئی نمی‌تواند ضمانت

اجرای ارائه اطلاعات کذب را در پی داشته باشد (ایوامی<sup>۱</sup>، ۱۹۹۳: ۱۷۸). ضمانت اجرای عدم ارائه اطلاعات اساسی و نیز ارائه نادرست اطلاعات حسب ماده ۱۲ و ۱۳ قانون بیمه، در صورت اطلاع بیمه‌گذار، بطلان قرارداد و امکان مطالبه تمامی اقساط حق بیمه و در صورت عدم عمد، پرداخت خسارت به نسبت حق بیمه دریافتی (در صورت اطلاع بعد از وقوع حادثه) و اختیار بیمه‌گر به دریافت مابه‌التفاوت از حق بیمه و یا فسخ قرارداد خواهد بود.

### ۳-۱-۳. همکاری در اجرا

حسن نیت در قرارداد متعهد له را به همکاری برای اجرا تکلیف می‌نماید و وی را از انجام اعمالی که منجر به دشوار شدن و پر هزینه شدن قراردادها می‌گردد، باز می‌دارد (کاتوزیان و عباس زاده، ۱۳۹۲: ۱۷۹). در واقع یکی از اهداف اعمال اصل حسن نیت در قراردادها ترغیب طرفین به همکاری و اعتماد است (بیلی<sup>۱</sup>، ۱۰۳: ۲۰۰۹). حتی تعهد به همکاری معادل حسن نیت دانسته شده است (پدن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹: ۱۰۳). بر این مبنا بیمه‌گذار متعهد است تمام جوانب امر را با معیار دیرین پدر خوب خانواده بسنجد و آنچنان رفتار نماید که گویا تحت پوشش بیمه نمی‌باشد. از آنجایی که با بری کردن مسئول حادثه و یا مصالحه با وی، دیگر محملی جهت ادعا توسط خود اصیل (بیمه‌گذار یا ذی نفع بیمه) و مآلاً بیمه‌گر به جانشینی وی باقی نمی‌ماند؛ لذا انجام چنین عملی پس از دریافت خسارت از بیمه‌گر و از کیسه وی منع شده است (بابائی، ۱۳۹۳: ۲۷).

در قراردادهای بیمه اعتبار، بیمه‌گذار مکلف به انتقال طلب به شرکت بیمه است. ممکن است انتقال در مواردی به جهت محدودیت‌های قانونی و قراردادی امکان پذیر نباشد در این صورت، بیمه‌گذار در واقع به نمایندگی بیمه‌گر جهت بازبایی خسارات اقدام می‌نماید (سالجی، ۲۰۱۴: ۱۷۱). انتقال تضامین به بیمه‌گر نیز از تبعات این امر می‌باشد. چه اینکه در بسیاری از موارد فروشندگان، جهت تضمین ایفای تعهدات خریدار به پرداخت مطالبات خویش از آنها وثایقی دریافت می‌نمایند. همچنین در مواردی که علی‌رغم پرداخت خسارت توسط بیمه‌گر به بیمه‌گذار، بیمه‌گر بنا به مصالحی اطلاع بدهکار از وجود قرارداد بیمه را به مصلحت نداند، به بیمه‌گذار اعلام می‌نماید تا کماکان پیگیر وصول مطالبات از خریدار گردد و حسب قاعده حسن نیت بیمه‌گذار مکلف به این امر خواهد بود.

### ۳-۱-۴. تعهد به رازداری

مذاکرات پیش قراردادی معمولاً مستلزم ارائه اطلاعات از جانب طرفین قرارداد است. اصل حسن نیت، رازداری و منع افشای اطلاعات محرمانه طرف مقابل قرارداد را ایجاب می‌نماید. اگرچه در قراردادهای بیمه اعتبار معمولاً اطلاعاتی واجد ویژگی محرمانگی بیشتر از بیمه‌گذاران در اختیار شرکت‌های بیمه قرار می‌گیرد، لکن بیمه‌گذار نیز مکلف به حفظ اسرار تجاری بیمه‌گر از حیث منابع اطلاعاتی بیمه‌گر، جزئیات و شرح قراردادهای بیمه، شیوه

عملکرد، حق بیمه مربوطه و... می باشد. علاوه بر این نفس تحت پوشش بیمه اعتبار قراردادن مطالبات نیز، ممکن است به نوعی محرمانه تلقی شده و بیمه‌گذار از افشای آن منع گردد. چه اینکه اطلاع از این مهم می‌تواند مخاطرات اخلاقی<sup>۱</sup> را افزایش دهد. از این روی که چه بسا خریداری به جهت سابقه تجارت و حسن همکاری با فروشنده تمام مساعی خویش برای پرداخت به موقع دین در سررسید به کار می‌برد، با علم به پوشش بیمه‌ای مبلغ یاد شده، اهتمام چندانی در این امر ننماید. بر این مبنا وجود بیمه اعتبار، حدود اعتباری و حدود صلاح‌دیدگی تعیین شده در آن محرمانه تلقی می‌گردد. با این شرح شرکت بیمه نظیر «شریک تجاری خاموش»<sup>۲</sup>، فروشنندگان بیمه‌گذار عمل می‌نمایند (ژو، ۲۰۱۴: ۱۱۷). ضمانت اجرای این تعهد به صراحت در قانون بیمه نیامده است، لکن عدم رازداری و افشای وجود قرارداد بیمه اعتبار علی‌رغم تعهد به محرمانگی، بنا به شرایطی حتی می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق تشدید خطر تلقی گردد.

### ۲-۳. مقتضیات حسن نیت از جانب بیمه‌گر

#### ۱-۲-۳. ارائه اطلاعات از جانب بیمه‌گر

نظر به بستگی جدانشدنی قرارداد بیمه با تعهد به حسن نیت، بیمه‌گر نیز در قراردادهای بیمه ملزم به ارائه اطلاعاتی به بیمه‌گذار است (لوری، ۳، ۲۰۰۹: ۱۳۰) وی نیز نظیر بیمه‌گذار هم می‌بایست اطلاعات اساسی را ارائه نماید و هم از ارائه اطلاعات نادرست بپرهیزد. در قرارداد بیمه با عنایت به تخصصی بودن موضوع و نیز پیچیده بودن آن و ضرورت ارائه اطلاعات از طرف متخصص به مصرف‌کننده، تعهد بیمه‌گر به ارائه اطلاعات، کمتر از تعهد طرف بیمه‌گذار نمی‌باشد اطلاعاتی که بیمه‌گر می‌داند و برای بیمه‌گذار محتاط در خصوص اینکه آیا قراردادی منعقد نماید یا خیر مهم است این امر می‌تواند شامل جزئیات راجع به خود بیمه‌گر علی‌الخصوص توانایی وی در جبران خسارات، جزئیات مربوط به منافع قراردادی، جزئیات مرتبط با تعهد قراردادی نظیر شروط قراردادی، اعمال دوره انتظار<sup>۳</sup>، فسخ قرارداد و... باشد. همچنین سویه دیگر این تعهد خودداری از ارائه اطلاعات نادرست به بیمه‌گذار است (قاسمی عهد، ۱۳۹۰: ۲۱۶).

در بادی امر، تعهد به ارائه اطلاعات توسط بیمه‌گذار را به عنوان یکی از تبعات اصل حسن نیت، تنها متوجه بیمه‌گذار می‌دانستند اما با توجه به عدم برابری این دو هر یک از جهتی، بعدتر این تعهد برای بیمه‌گر نیز متصور گردید (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۴: ۱۲۱) تا بیمه‌گر پیش از انعقاد قرارداد اطلاعات کافی در خصوص خطر و نحوه جبران خسارت، حق بیمه، حق فسخ، واگذاری و انتقال قرارداد و مدیریت اطلاعات را به بیمه‌گر ارائه نماید.

1. Moral Hazard
2. Silent business partner
3. Cooling off period

آیین نامه موسوم به آیین نامه شماره ۷۱ مورخ ۱۳۹۱/۳/۲۳ شورای عالی بیمه که حقوق بیمه‌گذار را تبیین می‌نماید به تعهد بیمه‌گر به ارائه اطلاعات پیش از انعقاد قرارداد اشاره نموده است. لازم به توضیح است بیمه اعتبار، بر خلاف گونه‌های دیگر بیمه که معمولاً میان بیمه‌گر و مصرف‌کننده منعقد می‌گردد، با بیمه‌گذاری منعقد می‌شود که در زمینه تجارت متبحر بوده و این شاید از تعهد بیمه‌گر به اطلاع رسانی بکاهد.

### ۳-۲-۲. عدم درج شروط غیر منصفانه

شروط غیر منصفانه که گاه آن را شروط تحمیلی نیز می‌نامند در نتیجه نابرابری بین طرفین معامله ایجاد می‌گردند. این مهم در قوانین متعددی مطمح نظر قانون‌گذار قرار گرفته است نظیر ماده ۴۶ قانون تجارت الکترونیک که شروط غیر منصفانه به ضرر مصرف‌کننده را فاقد اثر دانسته است، لکن در جایی به تعریف این شروط نپرداخته است (ابهری و فلاح، ۱۳۹۹: ۱۳-۱۲). به صورت کلی شروط غیر منصفانه به مثابه شروطی است که موضوع و آثار آن، به جهت سو استفاده یکی از طرفین از قدرت خویش، واجد نابرابری معناداری به ضرر مصرف‌کننده می‌باشد. نا آگاهی بیمه‌گذار در برابر بیمه‌گر و قصد وی در کسب سود، ممکن است از طریق شروط در قرارداد که بعدها قابلیت استناد و تفسیر به نفع بیمه‌گر را دارد، منعکس گردد (انصاری و دهنوی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

اقداماتی نظیر درج ریز شروط و چاپ آنها در پشت برگ قرارداد بیمه و به صورت ناواضح ممکن است اماره‌ای بر سوء نیت تلقی گردد (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۲۹). دکترین تفسیر علیه تنظیم‌کننده نیز برای مقابله با چنین نابرابری‌هایی می‌تواند مورد استفاده واقع گردد. این قاعده تفسیری<sup>۱</sup> مبین انتخاب معنایی از یک شرط مبهم می‌باشد که معارض منافع طرف تنظیم‌کننده قرارداد است. نتیجه آن تفسیر ابهامات به نفع بیمه‌گذار می‌باشد (کنت<sup>۲</sup>، ۱۹۹۷: ۵۳۲) بر این مبنا شفافیت شروط و اجتناب از درج شروط دویپهلوی از تعهدات بیمه‌گر در برابر بیمه‌گذار می‌باشد. در روابط قراردادی وضع مطلوب آن است که هر دو طرف موقعیت یکسان و برابری داشته باشند که در بسیاری از مواقع میسر نیست (دالوندی، ۱۳۹۶: ۲۴) و عدم برابری موقعیت طرفین در مواردی که یکی از طرفین صاحب حرفه و دیگری مصرف‌کننده باشد، نمود بیشتری دارد. این مهم در اتخاذ عنوان قراردادهای الحاقی متبلور شده است (شهیدی، ۱۳۸۹: ۸۸) بدین معنا که یکی از طرفین شرایط و مفاد قرارداد را تعیین می‌کند و برای طرف دیگر حق مذاکره و تعیین شرایط وجود ندارد و طرف مقابل یا باید آن را بپذیرد و یا به‌تمامه کنار بگذارد (جعفرزاده و سیمایی صراف، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

شروط غیر منصفانه بیشتر ناظر به شروط استثنائکننده و سالب مسئولیت هستند. اصولاً بیمه‌گر موظف است در سند بیمه هر آنچه که نشان دهنده تعهدات است، چه از نظر کیفی و چه کمی، به نحو روشن بیان نماید و موارد

حائز اهمیت در صورت بروز حادثه در میزان خسارت را درج کند (دالوندی، ۱۳۹۶: ۲۸). البته قراردادهای بیمه اعتبار، ممکن است به نحو مبسوطی میان طرفین مذاکره گردیده و به این نحو در قالب قراردادهای الحاقی نگنجد (قاسمی عهد و رست، ۱۳۹۸: ۱۴۸). ضمانت اجرای درج شروط غیر منصفانه در قانون بیمه نیامده است، لکن مستفاد از قانون تجارت الکترونیکی، موضع قانونگذار ما در برابر این شروط را نظیر اکثرکشورها، می توان بی تأثیر تلقی نمودن شروط غیر منصفانه دانست.

### ۳-۲-۳. ارائه پرسش نامه

شکل سنتی تعهد به ارائه اطلاعات، ارائه اطلاعات به صورت خود انگیخته<sup>۱</sup> و بدون طرح سوال از طرف بیمه‌گر است (ایزانلو و لطفی، ۱۳۹۰: ۶۰). با این وصف، بیمه‌گذار موظف بود تمامی اطلاعات و مسائل مرتبط با خطر را بدون درخواست بیمه‌گر به وی ارائه نماید؛ این رویه مجال ادعای بیمه‌گر در خصوص عدم افشا و طفره رفتن وی از پرداخت خسارت را فراهم می آورد. از این روی با پاگرفتن صنعت بیمه و افزایش گنجینه اطلاعات و تجربه شرکت‌های بیمه، رفته رفته تعهد به افشای خود انگیخته به تعهد به افشای مشروط به پرسش بیمه‌گر و از طریق پرسش نامه بدل شده (ایزانلو و لطفی، ۱۳۹۰: ۶۴) و یکی از مصادیق حسن نیت فروشنده، ارائه پرسشنامه بدون ابهام و جامع (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۱۹) می‌باشد. در خصوص مراتب خارج از حیطه پرسش‌نامه‌های ارائه شده توسط بیمه‌گر، دو موضع وجود دارد؛ عده‌ای تکلیف بیمه‌گذار را محدود به ارائه پاسخ به سوالات پرسشنامه می‌دانند چه اینکه با توجه به تهیه پرسشنامه توسط افراد حرفه‌ای و احراز اهمیت مسائل مورد سوال، نمی‌توان بیمه‌گذار را به کنکاش در آنچه ممکن است به زعم بیمه‌گر مهم باشد، وادار نمود (مارشال<sup>۲</sup>، ۱۹۹۱: ۲۵). نظر مقابل اینکه کلیه اطلاعات مهم حتی در فرض عدم طرح در پرسشنامه، می‌بایست افشا شود؛ چه اینکه بیمه‌گر حتی با استخدام کارشناسان متخصص نیز نمی‌تواند از تمامی ابعاد موضوع مطلع و پیرامون آن سوال طرح نماید حال آنکه بیمه‌گذار به زوایا و خفایای آن اشراف دارد (رائول کالینوکس<sup>۱</sup>، ۱۹۷۹: ۱۰۲). به این ترتیب بیمه‌گر و بیمه‌گذار متعهد به ارائه اطلاعات اساسی هستند بدون آنکه سوالی در این خصوص از آنها پرسیده شود (بردز و هیرد<sup>۱</sup>، ۲۰۰۴: ۱۰۱).

### ۳-۲-۴. تعهد به رازداری

از آنجایی که مذاکره در خصوص بیمه‌های اعتبار، مستلزم ارائه اطلاعات در خصوص مشتریان بالقوه و بالفعل بیمه‌گذار، میزان مراوده و سایر اطلاعات مربوط به آن است، ممکن است اسرار تجاری شرکت بیمه‌گذار که آن را دارایی‌های ظریف و شکستنی نام نهاده اند (هالینگن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶: ۱) لاجرم در روند مذاکرات در اختیار بیمه‌گر قرار گیرد (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۷: ۴). حسن نیت در مراحل پیش قراردادی اقتضا دارد اسرار تجاری طرف

قرارداد که منظور ترغیب طرف مقابل در مذاکرات به وی ارائه شده است، حفظ گردد (کاتوزیان و عباس زاده، ۱۳۹۲: ۱۷۰). چنانچه اظهاراتی یکی از طرفین قرارداد بیمه متضمن اسرار حرفه ای باشد، طرف مقابل از افشای آن اجتناب ورزد تا به حدی که رازداری را یکی از اصول حاکم بر مذاکرات پیش قراردادی می‌دانند، تعهد مزبور برای بیمه‌گذار نیز متصور می‌باشد که در بحث تعهدات بیمه‌گذار به آن پرداختیم. نقض تعهد به رازداری حسب عموماً، علاوه بر ضمانت قراردادی مندرج در قرارداد رازداری (در صورت وجود) حسب عموماً، می‌تواند منجر به مسئولیت مدنی ناقض آن گردد.

### نتیجه‌گیری

حسن نیت به عنوان برآیند پیوند اخلاق و حقوق (زمانی و رفیعی، ۱۳۹۵: ۱۳۸)، نه تنها نیت سودجویی افراد را مورد مذمت قرار می‌دهد (نارویی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۶۹) بلکه به مولفه‌ای در روابط بازرگانی بدل شده و از ضمانت اجرای حقوقی بهره‌مند گردیده است (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۵۵). چه اینکه حسن نیت متضمن عملکرد صحیح و توجه به منافع دیگران است (حاجی پور، ۱۳۹۲: ۳۲).

بیمه به جهت ویژگی‌های خاص آن، همواره رکن حسن نیت را با خود حمل می‌نماید (السان، ۱۳۸۴: ۱۴۹). اگر چه در خصوص ضرورت رعایت حسن نیت در قراردادها به عنوان یک تعهد در نظام‌های حقوقی اتفاق نظر وجود ندارد (سیمایی صراف، ۱۳۹۳: ۵۲)، لکن اهمیت آن در قراردادهای بیمه در نظام‌های حقوقی مفروغ عنه است. امروزه کشورها پذیرش بیشتری برای حسن نیت داشته و حتی کشورهایی که به نحو سنتی پذیرش چندانی برای مفاهیمی نظیر حسن نیت نداشته‌اند، به مرور زمان به نوعی مفهوم مزبور را پذیرفته‌اند (حاجی پور، ۱۳۹۲: ۶۲) و می‌توان گفت این اصل در عرصه حقوق داخلی، بین المللی، از انعقاد تا تفسیر معاهدات سایه افکننده است (کریمی، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

در بسیاری از قراردادها با اهمیت‌ترین جلوه حسن نیت در مرحله اجرای قراردادها دانسته شده است (زمانی و رفیعی، ۱۳۹۵: ۱۴۱)، لکن به نظر می‌رسد از آنجایی که شالوده قراردادهای بیمه در مرحله پیش قراردادی نهاد می‌شود، حسن نیت بیشتر در این مرحله رخ می‌نماید. اگرچه حسن نیت دارای ماهیتی تجریدی و معنوی است، لکن آن را از طریق مظاهر آن در عملکرد اشخاص می‌توان احراز نمود (دیلمی، ۱۳۹۷: ۱۱۵). ارائه اطلاعات با صداقت و شفافیت در تمامی مراحل اعم از مذاکرات پیش قراردادی و حین اجرای قرارداد و پس از آن را می‌توان مهمترین اقتضای حسن نیت در قراردادهای بیمه اعتبار دانست (باریکلو و خزائی، ۱۳۹۰: ۵۳)، چه اینکه اعتبار قرارداد بیمه و پرداخت خسارت منوط به عملکرد صحیح و مطابق با قرارداد بیمه‌گذار نسبت به ارائه اطلاعات مربوطه و انجام کلیه اقدامات و مساعی لازم است (ژو، ۲۰۱۳: ۱۰۸). از سوی دیگر این ویژگی بیمه اعتبار تجاری که نه با مصرف کننده که با شرکت فروشنده (اعتبار دهنده) منعقد می‌گردد، از حساسیت به

حسن نیت بیمه‌گر خواهد کاست چه اینکه علی‌الخصوص در بیمه‌های اعتبار منعقد با شرکتهای بزرگ عقد بیمه را نه یک عقد الحاقی که عقدی مفصلاً مذاکره شده، می‌بایست دانست.

## منابع

- آل شیخ، محمد، (۱۳۸۳)، «اصول اساسی حاکم بر عقد بیمه از منظر حقوقی»، کانون، سال چهل وهفتم، دوره دوم، فرودین و اردیبهشت، شماره ۴۹، صص ۶۱-۷۶.
- ابهری، حمید، فلاح خاریکی، مهدی، (۱۳۹۹). «شروط غیر منصفانه در قرارداد تجاری الکترونیکی در حقوق ایران و اروپا»، پژوهشنامه حقوق تطبیقی، بهار و تابستان، شماره ۵، صص ۹-۳۳.
- احمدی، سید محمد مهدی، کلاتی، حسن، (۱۳۹۰)، «قاعده احسان»، مطالعات فقهی و فلسفی، بهار، شماره ۵، صص ۲۵-۴۴.
- اسکینی، ربیعا، نیازی شهرکی، رضا، (۱۳۸۶)، «مفهوم اصل حسن نیت و رفتار منصفانه»، حقوقی گواه، شماره ۱۰، صص ۳ تا ۲۱.
- اسماعیلی، محسن، تقی زاده، ابراهیم، حیدری منور، حسین، (۱۳۹۷)، «حل چالش‌های عمده در دعاوی اسرار تجاری با رفع تراحم دو حق، دادخواهی منصفانه و حفظ محرمانگی اطلاعات»، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۶، صص ۱-۲۹.
- افشاری، زینب، (۱۳۹۷). «عقد بیمه و دیدگاه‌های نوین فقهی فقها درباره مشروعیت آن». معارف قرآن و عترت، سال چهارم، شماره ۸، صص ۷-۳۴.
- السان، مصطفی، (۱۳۸۴)، «تعهد به حسن نیت در قرارداد بیمه عمر»، پژوهش‌های حقوقی، شماره ۸، صص ۱۴۹-۱۸۴.
- امینی، منصور، ابراهیمی، یحیی، (۱۳۹۰)، «حسن نیت در قراردادها از نظریه تا عمل؛ نگاهی به موضوع در نظام کامن لا»، مطالعات حقوق تطبیقی، شماره ۲، صص ۲۳ تا ۴۲.
- ، قاسمی عهد، وحید، (۱۳۹۱)، «تعهد بیمه‌گذار به خودداری از اظهار نادرست در مرحله مذاکرات پیش قراردادی»، تحقیقات حقوقی، ویژه نامه شماره ۸، صص ۸۳ تا ۱۳۶.
- انصاری، علی، عسگری دهنوی، جواد، (۱۳۹۱)، «نقش و معیار حسن نیت بیمه‌گذار در انعقاد قرارداد بیمه»، پژوهش نامه اندیشه‌های حقوقی، شماره ۲، صص ۲۱ تا ۴۸.
- ، -----، (۱۳۹۴)، «مطالعه تطبیقی نقش حسن نیت در عقد بیمه (حقوق ایران و نظامهای حقوقی معاصر)»، پژوهشنامه بیمه، شماره ۱۱۹، صص ۱۱۹ تا ۱۳۸.
- ایزائلو، محسن، لطفی، احسان، (۱۳۹۰) «درباره تعهدات بیمه‌گذار به اطلاع رسانی»، مطالعات حقوق خصوصی، سال ۴۱، شماره ۲۳، صص ۵۷ تا ۷۶.
- ایزدی فر، علی اکبر، صداقتی، علی، عباس تبار، مجید، (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی حمایت از خریدار با حسن نیت در فقه و حقوق تطبیقی»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، بهار، شماره ۵۱، صص ۱۱-۳۲.



- باریکلو، علیرضا، خزائی، سید علی، (۱۳۹۰)، «اصل حسن نیت و پیامدهای آن در دوره پیش قرارداد؛ با مطالعه تطبیقی در حقوق انگلستان و فرانسه»، حقوقی دادگستری، شماره ۷۶، ۵۳-۸۸.
- باقری، احمد، داور زنی، حسین، شجاعی، محمدرضا، (۱۳۹۹)، «نسبت سنجی حسن نیت در فقه امامیه و عرفان اسلامی»، عرفان اسلامی، شماره ۶۴، صص ۵۵-۷۴.
- توکلی، محمد جواد، کریمی، سعید، (۱۳۹۵)، «تفکیک قلمرو قانون و اخلاق تجاری در رویکرد اسلامی»، دین و قانون، شماره ۱۳، صص ۴۹-۸۷.
- حاجی پور، مرتضی، (۱۳۹۵) «نقش محدود کننده حسن نیت در مذاکرات»، پژوهش حقوق خصوصی، شماره ۱۴، صص ۸۱-۱۰۸.
- ، (۱۳۹۲)، «حسن نیت تکلیفی در فقه امامیه»، مطالعات حقوق معاصر، پاییز و زمستان، شماره ۷، صص ۳۱-۶۸.
- حقیقی کفاش، مهدی، موسوی مرادی، موسی، امینی، صفیاری، بهرامی، امیر، (۱۳۹۳)، «امکان سنجی توسعه بیمه های اعتباری در صنعت بیمه»، طرح پژوهشی پژوهشکده بیمه.
- دالوندی، شهاب، (۱۳۹۶)، شروط غیر منصفانه در قراردادهای بیمه، پایان نامه کارشناسی ارشد گرایش حقوق اقتصادی، دانشگاه شهید بهشتی.
- دیلمی، احمد (۱۳۹۷) «ماهیت و مبنای قاعده حسن نیت و راههای اثبات آن»، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۱۷، صص ۹۳-۱۱۸.
- زمانی، محمود، رفیعی، محمدتقی، (۱۳۹۵)، «تحلیل اقتصادی حسن نیت در مرحله اجرای قرارداد»، حقوق خصوصی، شماره ۲۸، صص ۱۳۷-۱۵۹.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۹). «وظیفه گرایی یا غایت گرایی و وجه مراعات ارزشهای اخلاقی توسط خداوند متعالی»، پژوهش های نوین دینی، سال اول، شماره اول، تابستان، صص ۷۷-۹۶.
- سیمایی صراف، حسین، (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی حسن نیت در فقه، حقوق خارجی و اسناد بین المللی»، آموزه های فقه مدنی، پاییز و زمستان، شماره ۱۰، صص ۵۱-۷۴.
- غلامی، علی، (۱۳۹۰)، «حقوق و اخلاق از تلاقی تا تفاهم»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۴، صص ۲۹ تا ۴۶.
- فیضی پور رفعت، خدیجه، (۱۳۹۷)، «حسن نیت در عصر مذاکرات الکترونیکی»، علم و وکالت، سال اول، شماره ۲، صص ۱۴۵ تا ۱۶۸.
- قاسمی حامد، عباس، (۱۳۹۶)، «حسن نیت و تعهد به همکاری در حقوق فرانسه»، تحقیقات حقوقی، شماره ۴۶، صص ۹۹-۱۲۸.
- قاسمی عهد، رست، علیرضا، (۱۳۹۸)، «مطالعه تطبیقی روشهای حمایت از بیمه گذار در قراردادهای الحاقی بیمه در حقوق ایران و آمریکا»، پژوهشنامه حقوق تطبیقی، سال سوم، شماره ۴، صص ۱۴۵-۱۷۵.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۶۹)، حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها، جلد پنجم، تهران: انتشارات بهنشر.

- ، عباس زاده، محمد هادی، (۱۳۹۲)، «حسن نیت در حقوق ایران»، مطالعات حقوق خصوصی، سال چهل و سوم، شماره ۳، صص ۱۶۷ تا ۱۸۶.
- کریمی، سیامک، (۱۳۹۹)، «مطالعه تطبیقی حسن نیت در فرآیند تفسیر موافقت نامه ها نزد ارکان حل اختلاف سازمان تجارت جهانی»، دانشنامه های حقوقی، تابستان، شماره ۷، صص ۱۲۷-۱۵۶.
- محمدی، صفدر، جعفر زاده، سیامک، (۱۳۹۹)، «اخلاق محوری در ایدئولوژی بانکداری اسلامی با رویکرد نوین فقه»، پژوهش های نوین دینی، سال اول، شماره اول، تابستان، صص ۱۱۷-۱۳۹.
- موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۶)، «نقش حسن نیت در عقود و قراردادها در فقه و حقوق»، حقوق و علوم سیاسی، بهار، شماره ۲، صص ۷-۲۰.
- موسوی، سید زهرا، سربخشی، محمد، (۱۳۹۹)، «درسی ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه کانت و شهید مطهری»، پژوهش های نوین دینی، سال اول، شماره ۲، تابستان، صص ۱۲۹-۱۵۲.
- ناروئی، عبد الله، پنجه پور، جواد، عابدینی، احمد، بهار لویی، سیامک، (۱۳۹۹)، «بررسی فقهی خیار غبن و حسن نیت در مذاهب خمسسه و رابطه آن با اخلاق تجاری»، پژوهش های اخلاقی، شماره ۴۰، صص ۲۵۵ تا ۲۷۴.
- نجفی، آزاده، تقی زاده، ابراهیم، (۱۳۹۶) «حسن نیت و جایگاه آن در فقه و حقوق ایران»، تحقیقات جدید در علوم/انسانی، تابستان، دوره سوم، شماره ۲۵، صص ۱۶۷-۱۸۳.
- نعیمی، عمران، صداقت، محمد مهدی، (۱۳۹۱)، حقوق بیمه، چاپ اول، تهران، انتشارات جنگل.
- نقیبی، سید ابولقاسم، تقی زاده، ابراهیم، باقری، عباس، (۱۳۹۳)، «جایگاه حسن نیت در فقه امامیه»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۹، صص ۳۳ تا ۵۸.

- Anthony A. Tarr J.A(2001) . “The Insured's Non-Disclosure In The Formation Of Insurance Contracts: A Comparative Perspective”, *International and Comparative Law Quarterly*
- Avtar, Singh, (2017), *Law of Insurance* ,3ed Edn, Delhi: Eastern Book Company
- Bayley, Edward .(2009). “A Doctrine of Good Faith in New Zeland Contractual Relationships”. thesis submitted in fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Laws in the University of Canterbury, available at formal site of the University: [ir.canterbury.ac.nz](http://ir.canterbury.ac.nz)
- Garner, Bryan A. (2004). *Black's Law Dictionary*, 8th edition, Thomson Publication
- Hall, Charles E. (1985), *Property and Pecuniary Insurance*, London: CIITS
- International Credit Insurance & Surety Association. (2015). *A Guide to Trade Credit Insurance*. UK: Anthem Press
- Ivamy, Hardy(1993). *General principles of insurance law*, London, Butterworth's, sixth Edition
- Jus, Miran.(2013), *Credit Insurance*, first Edition, ELSEVIER
- Kenneth s. Abraham, “A Theory of Insurance Policy Interpretation”, 95 MICH L.REV.(1997). P 532; Arthur L. Corbin's text on Contracts, Student Edition West Group
- Lowry, John (2009). "Whither the Duty of Good Faith in UK Insurance Contracts?" *Connecticut Insurance Law Journal*. 59.pp 97-140.
- Marshall, Chris (1991). *life Assurance Law and taxation*, first Edition, Cambridge :the Chartered Insurance Institute,
- Mitchell, Andrew D. (2006) “Good Faith in WTO Dispute Settlement”, *Milbourn Journal of International Law*, Vol 7, No 2
- Peden, Elizabeth (2003) , “Contractual Good Faith: Can Australia Benefit from the American Experience?” *Bond Law Review* 187
- Powers, Paul J. (1999) “Defining the Undefinable: Good Faith and the United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods”, *Journal of Law and Commerce*, vol.18, p.333- 353
- Raoul Colinvaux ,(1979), *The Law of Insurance*, Fourth Edition ,London :Sweet & Maxwell Limited,
- Salcic, Zlatko(2014) *Export Credit Insurance And Guarantees*, UK: Palgrave Macmillan
- Tetley, William (2004). “Good Faith in Contract: Particularly in the Contracts of Arbitration and Chartering”, published by Mc Gill University ,available at: <http://tetley.law.mcgill.ca/comparative/goodfaith.pdf>, last accessed: 13 Dec, 2020 .





## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



### نقش ولی فقیه در کارآمدسازی احکام بر اساس مقتضیات زمان و مکان

هادی رحیمی<sup>۱\*</sup>، امیر وطنی<sup>۲</sup>، حسین ناصری مقدم<sup>۳</sup>، سودابه رضوانی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق جزا، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
۲. استادیار، گروه حقوق جزا، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران
۳. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

DOI:10.22034/NRR.2022.12924

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_12924.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12924.html)

#### چکیده

#### نویسنده مسئول:

هادی رحیمی

#### ایمیل:

hadi.rahimi1365@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶



#### دسترسی آزاد

#### کلیدواژه‌ها:

تغییر احکام، ولی فقیه، حکم امضائی، حکم حکومتی، حکم ضروری.

مسلمانان همواره بر خاتمیت، ابدی بودن و جهان شمولی احکام شریعت اسلام اتفاق نظر دارند. از طرف دیگر، اصولیون شیعه بر این اعتقاد هستند که احکام الهی بر مبنای مصلحت و مفسده واقعی اعمال و افعال وضع گردیده و هیچ واجبی نیست مگر آنکه مصلحتی در آن نهفته است و هیچ حرامی نیست مگر آنکه مفسده انگیز بوده است. علی رغم چنین اعتقادی، این سوال بنیادین ایجاد می‌شود که اگر به واسطه تغییر عمده شیوه زندگی، حکمی مصلحت اجرایی خود را از دست دهد یا واجبی موجب ایجاد مفسده گردد، آیا امکان تغییر دائم یا موقت آن توسط ولی فقیه که صاحب امر در جامعه اسلامی است وجود دارد و کدام یک از احکام اسلامی قابلیت تغییر و تطبیق با مقتضیات جامعه مدرن را دارند؟ از همین روی در این پژوهش نقش ولی فقیه در نگاه فقهای امامیه را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که ولی فقیه به واسطه جایگاه ویژه‌ای که در جامعه اسلامی دارد می‌تواند به دو نحو موقت و دائمی احکام امضائی، احکام حکومتی و قضائی، احکام ضروری و همچنین احکام صادر شده به نحو قضیه خارجی را مطابق با مقتضیات زمان و مکان تغییر دهد بدون آن که این تغییر در مغایرت با جاودانگی و کمال دین اسلام باشد بلکه برعکس نوعی تضمین برای جاودانگی آن است.

## بیان مسأله

تغییراتی که به نحو روزافزونی در شیوه و سبک زندگی انسان‌ها بواسطه توسعه و پیشرفت تکنولوژی رخ می‌دهد، جوامع اسلامی را با دو چالش عمده روبرو کرده است. از یک سو دین مبین اسلام دارای اصول و چارچوب‌هایی جامع، کامل و جاویدانی است که پایه‌های بنیادین اعتقادی مسلمانان سرتاسر جهان را تشکیل داده و در طول قرون متمادی به عنوان ارزش‌هایی فراگیر، منطقی و معقول در سرتاسر جوامع انسانی گسترش یافته و ضامن حفظ و توسعه جوامع اسلامی بوده است. و از طرف دیگر جاودانگی اسلام اقتضا دارد که احکام آن بتواند در همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری بوده و موجبات نظم، امنیت و رفاه زندگی دنیوی مسلمانان و سعادت اخروی ایشان را فراهم آورد.

چالش اول، نیاز روزافزون به وضع قوانین جدید جهت تنظیم مناسبات اجتماعی پیچیده جهان معاصر است که در قالب «مسائل مستحدثه غیر منصوص» از آن نام برده می‌شود و به طور عمده از زمان انقلاب مشروطه ذهن علمای شیعه را به خود مشغول ساخته است. به طور سنتی فقها و کلامیون امامیه اعتقاد به انحصار مقام تشریح و قانونگذاری در خداوند هستند و با توجه به فاصله بسیار زیاد جوامع امروز با عصر تشریح و عدم دسترسی مستقیم به شارع مقدس، این سوال اساسی پیش آمده که در خصوص مسائل جدید که هیچ سابقه‌ای در متون شرعی ندارد، چگونه باید قانونگذاری کرد؟ به طور مثال می‌توان به مسائل مستحدثه پزشکی مانند پیوند اعضا، تغییر جنسیت، تلقیح مصنوعی و شبیه سازی انسان اشاره کرد. و یا در حوزه مسائل مستحدثه اقتصادی از مالکیت فکری<sup>۱</sup>، بازاریابی شبکه‌ای<sup>۲</sup> و تولید و خرید و فروش ارزهای دیجیتال<sup>۳</sup> یاد کرد. پاسخ به این سوال بحث مفصل و مجزایی را می‌طلبد و فقها در قالب نظریات گوناگونی همچون نظریه «منطقه الفراغ» شهید صدر یا نظریه «قانونگذاری به متابه مقدمه واجب» سید محمد باقر صدر به آن پرداخته‌اند. بررسی چالش اول و بیان نظرات گوناگون فقهی در خصوص آن خارج از هدف پژوهش حاضر است لذا تمرکز اصلی بر چالش دوم خواهد بود.

چالش دوم، مربوط به «مسائل مستحدثه منصوص» است. یعنی مسائلی که علی‌رغم وجود سابقه در عصر شارع و متون شرعی و فقهی، به علت تغییر عمده شرایط جامعه یا تغییر موضوعات، کاربرد اولیه خود را از دست داده‌اند و به نوعی، دیگر قابلیت اجرا به همان شکل کهن خود را در جامعه معاصر نداشته و در نگاه انسان معاصر، ناهمگون و غیر قابل اجرا و یا بی‌فایده به نظر برسد. به طور مثال می‌توان به قاعده فراش و قاعده لعان اشاره کرد که در منابع فقهی و روایی جهت اثبات و نفی نسب مورد تایید قرار گرفته بودند. بر اساس قاعده فراش، ازدواج

1. intellectual property

2. network marketing

3. Digital currency

شرعی نوعی اماره قرار داده شده که بر اساس آن تعلق کودک متولد شده به زوج شرعی را اثبات می‌شود و مردان دیگر هیچ حقی نسبت به آن ندارند. در مقابل «قاعده فراش» که برای اثبات نسب و رابطه پدر و فرزندی مورد استفاده قرار می‌گیرد، «قاعده لعان» وجود دارد که برای نفی ولد مورد استفاده قرار می‌گیرد. مقصود از لعان در اصطلاح شرعی، مباحثه بین زوجین برای اسقاط حد، یا نفی ولد است که با لفظ خاص و نزد حاکم اسلامی انجام می‌شود (شهید ثانی، بی تا، ۱۸۱/۶). بر اساس قاعده لعان، مرد می‌تواند کودکی را که نطفه او در زمان زوجیت شرعی منعقد شده، از طریق ملاعنه همسرش و اتهام زنا به وی، از خود نفی کند و در نتیجه آن علاوه بر انفساخ نکاح و حرمت ابدی زن و مرد و سقوط حد قذف، کودک از شوهر نفی می‌شود و هیچ گونه توارثی بین کودک و شوهر نخواهد بود. با این حال با پیشرفت علم پزشکی در عصر حاضر و کشف DNA انسان، به نظر می‌رسد جایگاه اماراتی همچون فراش و لعان متزلزل گردیده و دلیل بسیار قوی‌تر و منطقی‌تری برای اثبات یا نفی نسب فراهم آمده است. امروزه بر اساس مراجعه به آزمایشات ژنتیک، هرگونه اختلافی بر سر نسب حاصل شود و شخصی در صدد اثبات نسب یا نفی آن برآید، دیگر نوبت به قاعده فراش برای اثبات نسب و قاعده لعان برای نفی نسب نخواهد رسید. از طرف دیگر هیچ انسانی نخواهد پذیرفت فرزندی را که بر اساس آزمایش ژنتیک به طور قطعی مشخص شده که فرزند وی نیست، بر اساس قاعده فراش به فرزندی بپذیرد.

از دیگر مسائلی که می‌توان به آن اشاره کرد، حوزه فقه قضایی و احکامی مانند مسئولیت عاقله در پرداخت دیه در قتل خطائی است که به نظر می‌رسد اختصاص به جوامع قبیله‌ای داشته و با مقتضیات جامعه مدرن و شهر نشین معاصر ناهمگون باشد. همچنین مجازات‌های سنگین و خشنی همچون به صلیب کشیدن محارب، سنگسار زانی و زانیه محصنه و قطع ید سارق، از دیگر احکامی است که برای صدها سال در جوامع اسلامی به عنوان ابزاری متداول جهت پیشگیری از وقوع جرم و مجازات مرتکبان جرایم به کار می‌رفته است اما امروزه به واسطه تحقیقات جرم‌شناسی، کیفرشناسی و جامعه‌شناسی، مورد تردیده‌های جدی قرار گرفته و با چالش عدم تناسب، شکنجه‌گری و عدم رعایت کرامت انسانی و فقدان قابلیت بازدارندگی و عدم تامین اهداف موثر در مجازات روبرو گردیده است.

از این نوع مسائل مستحدثه منصوص در حوزه‌های مختلف جزایی، اقتصادی، پزشکی و اجتماعی فراوان است که موجب گردیده علما و اندیشمندان را به این سوال اساسی برساند که آیا جاودانگی احکام اسلام به نحو مطلق شامل همه احکام است یا اختصاص به نوع خاصی از احکام دارد؟ آیا احکامی وجود دارند که بنا بر ضرورت و یا بر اساس تغییر جوامع و شیوه زندگی، قابل تغییر باشد؟ نقش ولی فقیه به عنوان فقیه جامع الشرایط و رهبر جامعه اسلامی (مطابق نظریه ولایت فقیه) در خصوص تطبیق احکام اسلام با مقتضیات و تغییرات زمان و مکان چیست؟

جهت پاسخ به این سوال، ضروری است که توجه جامع و کامل به جنبه‌های مختلف احکام از نظر منشاء صدور آن داشته و قواعد و اصول مورد قبول عموم مسلمانان همچون «خاتمیت نبوت پیامبر گرامی اسلام(ص)» (احزاب/۳۳)، «جاودانگی و کمال دین» (مائده/۳)، «ممنوعیت اجتهاد در مقابل نص» و اخبار و روایاتی مانند «حلال محمد حلال الی یوم القیامة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۸/۱) را که همگی ثبات و تدوام احکام اسلامی را ایجاب می‌کنند، در کنار اصول و عقایدی مانند «جهان شمول بودن اسلام» (اعراف/۱۵۸) و «تابعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد واقعی» که مستلزم تغییر احکام در صورت تغییر مصالح و مفاسد هستند را در کنار هم مد نظر داشته باشیم و از هیچ یک از این اصول غافل نگردیم.

ویژگی بارز این پژوهش، تاکید ویژه‌ای است که بر جایگاه ولی فقیه به عنوان مصداق بارز «اولوا الامر منکم» جهت پاسخ به این مساله مهم دارد، به نحوی که ولی فقیه را بمثابة یگانه راه حلی در نظر گرفته که به واسطه دو جایگاه ممتاز در جامعه اسلامی، نقشی اساسی در تطابق احکام اسلام با مقتضیات زمان و مکان دارد. جایگاه اول، «مجتهد جامع الشرایط و اعلم» است که ضامن جهان شمولی و جاودانگی احکام اسلام در همه زمان‌ها و مکان‌ها بوده و جایگاه دوم، «حاکمیت و ولایت جامعه اسلامی» است که نگرانی بدعت و اجتهاد در مقابل نص را در صورت تغییر احکام برطرف می‌کند. به عبارت دیگر این ولی فقیه است که می‌تواند در صورتی که حکمی را فاقد ملاک مصلحت تشخیص دهد، یا آن را در عصر حاضر مفسده انگیز بیابد و یا مصلحت حکمی را در تضاد با مصلحت مهم‌تر تشخیص دهد، به نحو موقت یا دائم نسبت به تبدیل یا تغییر یا تعطیلی آن حکم اقدام کند.

### پیشینه

با توجه به ماهیت ترکیبی موضوع این پژوهش، پیشینه گسترده‌ای از تالیفات، مورد جستجو و تحقیق قرار گرفته است. در بخش اول پیشینه، به معرفی آثار و تالیفاتی می‌پردازیم که و جایگاه و حوزه اختیارات «ولی فقیه» در جامعه اسلامی و «نظریه ولایت فقیه» را تبیین می‌کنند و بخش دوم به بیان تالیفات مربوط به نقش زمان و مکان در اجتهاد و ثابت و متغیر در احکام پرداخته است.

بخش اول: با توجه به سادگی و عدم پیچیدگی نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه در عصر تشریح و پس از آن، حدود اختیارات حاکم اسلامی نیز محدود بوده و با پیچیدگی‌های جهان معاصر قابل مقایسه نبوده است. لذا برای بررسی پیشینه نظریه ولایت فقیه در میان فقهای امامیه، ناچار بابد به ابوابی که نشانگر نوعی اعمال حاکمیت هستند مراجعه کنیم؛ ابوابی همچون قضاوت، امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود که نشانگر جایگاه قضایی حاکم اسلامی است، و ابوابی همچون خمس و زکات، بیع، احتکار، لقطه، اموال مجهول المالک، امور حسبه، وقف، حج و ارث که نشانگر جایگاه اجرایی حاکم اسلامی است، می‌تواند نقطه شروع مناسبی برای جستجوی سرنخ‌های نظریه ولایت فقیه باشد.



در خصوص نقش ولی فقیه در جامعه اسلامی آثار فراوانی تألیف گردیده و می‌توان گفت که فقهای امامیه نقش ولی فقیه را به عنوان نائب عام امام معصوم(ع) به طور کلی پذیرفته‌اند و در منابع روای نیز از فقها تحت عناوینی مانند « وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ » (کلینی، ۳۴/۱)، «أُمَّنَاءُ أُمَّتِي» (کاشف الغطاء، بی تا: ۷۶/۳)، «مصاییح الارض» و «خلفاء الانبياء» (سیوطی، ۱۴۰۱، ۱۹۱/۲) نام برده شده است. در ادامه به نمونه‌های از آثار تألیف شده در خصوص جایگاه ولایت فقیه اشاره می‌گردد:

شیخ مفید در کتاب «مسائل العشرة» و کتاب «المقنعة»، شیخ طوسی در کتاب «النهايه»، سید مرتضی در کتاب «رسائل الشریف»، سلار دیلمی در کتاب «المراسم فی فقه الامامی»، قاضی ابن برّاج در کتاب «المهذب»، قطب الدین راوندی در کتاب «فقه القرآن»، ابن ادریس حلی در کتاب «السرائر» و محقق حلی در کتاب «شرائع الاسلام»، علامه حلی در کتاب «تذکرة الفقها» و محقق اردبیلی در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان» همگی به جایگاه ولی فقیه در امور مختلف قضایی و اجرایی اشاره کرده‌اند و هرچند به نحو مستقیم به تشکیل حکومت توسط مجتهد جامع شرایط تأکید نکرده‌اند، لکن می‌توان از فحوای کلام ایشان برداشت کرد که اگر موقعیت حکومت و حاکمیت برای فرد صالح عالم به احکام شرعی الهی برای حکومت، اجرای حدود، امر به معروف و نهی از منکر، دریافت خمس و زکات و سایر امور پیش آید، به واسطه نیابت عام از طرف ائمه هدی(ع) اجازه تصرف در این امور را دارند.

می‌توان اوج توجه به مساله ولایت فقیه در فقه شیعه را، قرن سیزدهم دانست که به دوره «تصدید اجتهاد و نشاط فقهی» شناخته می‌شود (سبحانی، جعفر، ادوار الفقه الامامی، ۳۰۳/۱). ملا احمد نراقی در کتاب «عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام» باب جداگانه‌ای را به ولایت فقیه اختصاص داده و فقها را به عنوان حاکمان جامعه اسلامی در عصر غیبت تعیین کرده است. پس از ایشان، نظریه ولایت فقیه در فقه شیعه از گسترده بیشتری برخوردار گردید و فقهای نامداری مانند محمد حسن نجفی در کتاب «جواهر الکلام»، شیخ مرتضی انصاری در کتاب «المکاسب» و کتاب «القضاء و الشهادات»، سید محمد آل بحر العلوم در کتاب «بلغة الفقیه» به مساله ولایت فقیه به نحو تفصیلی پرداخته‌اند. در دوره معاصر نیز با ظهور فقهای بزرگی مانند امام خمینی(ره)، ولایت فقیه چهره تازه‌ای به خود گرفت و همزمان با بیان نظریه ولایت مطلقه فقیه و اجرای آن در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران، باب جدیدی در فقه شیعه امامیه گشوده شد.

بخش دوم: نمودهایی از مساله ثابت و متغیر و نقش مجتهد جامع شرایط در تغییر احکام را می‌توان در ابواب مختلفی از فقه امامیه مشاهده کرد. از یک طرف در مباحثی همچون حرمت اجتهاد در مقابل نص و حرمت بدعت در دین و عدم حجیت استحسان و مصالح مرسله و عباراتی مانند «انّ الأحکام الشرعیة ثابتة فی کلّ زمان الی یوم القیامة إلاّ ما خرج بدلیل» (حر عاملی، ۱۳۷۶: ۶۴۳/۱)، با مطالب مواجه می‌شویم که تغییر احکام در اسلام را بر

خلاف اصل و غیر قابل قبول می‌دانند و از طرف دیگر اشارات صریح و مستقلى مانند «يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات» (شهید اول، ۱۴۰۰: ۱۵۱/۱) و «لا ینکر تغییر الأحكام بتغيير الأزمان» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۵۹/۱) مشاهده می‌گردد که تغییر احکام در صورت تغییر عرف و عادت را جایز می‌شمارند.

با این حال، اغلب مباحث مربوط به ثابت و متغیر، در میان فقهای معاصر و به علت تغییرات گسترده‌ای که جامعه معاصر نسبت به عصر تشریح پیدا کرده متداول گشته که هدف از آن، رفع شبهه و چالش عدم هماهنگی احکام اسلامی با جامعه معاصر بوده است. فقها و اندیشمندان معاصر با تالیف آثار گسترده‌ای همچون «الاسلام و متطلبات العصر أو دور الزمان و المكان فی الاسلام»، «خواطر حول الثابت و المتغیر فی فقه الاسلامی»، «الاحکام الشرعیة ثابتة لا یتغیر»، «الثابت و المتغیر فی الاحکام الشرعیة»، «کوشش برای هماهنگی دین با مسائل روز»، «تأثیر زمان و مکان بر قوانین جزایی اسلام»، «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، «الاسلام ثابت لا یتغیر و لا یتطور بتغیر الزمان و المكان» و «تغیر الاحکام بتغیر الزمان او تغیر الفتوی بتغیر الزمان» سعی در بررسی تفصیلی نقش زمان و مکان در اجتهاد و تعیین ثابت و متغیر در دین داشته‌اند.

مقالات فراوانی نیز در این خصوص توسط صاحب نظران معاصر به رشته تحریر درآمده است. به طور نمونه در باب امکان تغییر احکام کیفری اسلام، مقاله «امکان سنجی فقهی گذار از مجازات‌های بدنی»، نوشته حجة الاسلام رحیم نوبهار، تلاشی در راستای تحلیل امکان تغییر مجازات‌های بدنی حدی و تعزیری، با استناد به عدم موضوعیت شکل و شیوه اجرای مجازات و موضوعیت و اهمیت مقاصد شارع در اجرای مجازات است. مقاله «تبدیل و جایگزینی مجازات‌های اسلامی (حدود و تعزیرات) متناسب با مقتضیات زمان»، نوشته سعید هادی نجف‌آبادی و سیدمحمدرضا آیتی، نمونه دیگری از این نوع دیدگاه است که تبدیل و جایگزینی مجازات‌های منصوص و غیر منصوص شرعی را با مجازات‌ها و روش‌های متعارف و اصلاح‌گرایانه را امکان‌پذیر می‌داند. در مقابل این رویکرد، می‌توان به مقاله «تبدیل ناپذیری حدود (مجازات‌های بدنی معین) در اسلام» نوشته محمد علی خادمی کوشا اشاره کرد که تغییر ناپذیری حدود را امری مسلم و بدیهی در میان همه مذاهب اسلامی دانسته است. همچنین مقاله «نقد و بررسی تاریخ مندی احکام جزایی اسلام» نوشته غلامرضا پیوندی، یا تقسیم مجازات‌های اسلامی به دو نوع مجازات‌های معین (شامل حدود و قصاص) و مجازات‌های نامعین، صرفاً امکان تغییر نوع دوم از مجازات‌ها را موجه می‌داند.

مقاله «قلمرو ثابت و متغیر دشواری‌ها و فرضیه‌ها» نوشته دکتر حسین صابری، تلاشی در راستای تبیین دشواری‌های مواجهه فقه با تغییرات زمان و مکان است؛ قواعد و احکامی در فقه وجود دارد که تبعیت احکام اسلام از مصالح و مفاسد را ضروری می‌داند، در حالی که قواعد دیگری، دائمی بودن احکام اسلام را اقتضا دارد.

جستجوی سازوکار معینی برای رفع این مشکل با بهره جستن از طرح‌های مبتنی بر تمایز عرصه‌ها، هدف اصلی مقاله مذکور بوده است.

همچنین در مقاله «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام»، نوشته سعید رحیمیان، در صورت تغییر ذات موضوع، قید موضوع، تحول مصادیق موضوع و تغییر ملاک و مناط حکم، تغییر حکم امکان پذیر دانسته شده است. مقاله «عقل و وحی در بستر زمان» نوشته نیز از جمله تلاش‌هایی برای تبیین نقش زمان و مکان در تغییر احکام می‌باشد که با توجه به اموری همچون منطقه الفراغ و ظرفیت بالای حکم عقل امکان تغییر احکام را تجویز نموده‌اند.

### ۱. تنقیح محل نزاع

بحث از ماهیت حکم شرعی و انواع آن در اسلام و همچنین مساله تغییر احکام، به علت حساسیت بسیار فراوان از یک طرف و پیچیدگی و گستردگی مطالب مربوط به آن، همواره دچار نوعی ابهام بوده است. لذا در بخش اول این پژوهش جهت روشن شدن جایگاه اصلی بحث، نسبت به بیان اقسام حکم شرعی و همچنین تغییر و انواع آن پرداخته و سپس به نقش ولی فقیه در تغییرات احتمالی احکام می‌پردازیم.

#### ۱-۱. اقسام حکم

در متون فقهی و اصولی، حکم از جنبه‌های مختلفی تقسیم بندی شده است. در ادامه با توجه به اهمیت هر یک از این اقسام در امکان سنجی تغییر احکام توسط ولی فقیه، به تعریف هر کدام از این اقسام و بیان نمونه‌هایی از آن خواهیم پرداخت:

##### ۱-۱-۱. حکم اولی و حکم ثانوی

با ملاحظه حالات و شرایط مکلف، می‌توان حکم را به «حکم اولی» و «حکم ثانوی» تقسیم کرد. مقصود از حکم اولی، حکمی است که برای اشیاء، اولاد و بالذات و بدون ملاحظه عوارض مختلفی که ممکن است بر آن‌ها حاصل شود، جعل شده است. مانند وجوب نماز و روزه یا حرمت شرب خمر یا زنا که بر اساس مصلحت و مفسده واقعی افعال و اشیاء و توسط خداوند متعال و به نحو قضیه حقیقه جعل گردیده است (حکیم، ۱۹۷۹: ۷۳- مشکینی، ۱۳۷۱: ۱۲۴). در مقابل، حکم ثانوی حکمی است که از طرف خداوند نسبت به موضوعی که موصوف به اوصافی همچون اضطرار، اکراه یا سایر عناوین ثانوی است، تعلق گرفته باشد. (مشکینی، ۱۳۷۱: ۱۲۴). به عبارت دیگر هرگاه افراد در معرض شرایطی همچون عسر و حرج، اضطرار، اکراه، ضرر، تقیه و سایر عناوین ثانویه قرار گیرند، حکم اولی از عهده آن‌ها برداشته شده و حکم ثانوی به عنوان جایگزین بر آن‌ها لازم الاجرا می‌گردد. به طور مثال در صورتی که وضو گفتن برای بدن انسان مضر باشد، حکم ثانویه وجوب تیمم جایگزین آن می‌گردد. در

متون فقهی امور مختلفی همچون نذر، عهد، قسم، مقدمه حرام، مقدمه واجب، اعانت بر اثم و قاعده اهم و مهم نیز از جمله عناوین ثانویه ذکر شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱/۴۸۱).

### ۱-۱-۲. حکم تاسیسی و امضائی:

حکم از جنبه وجود سابقه یا عدم سابقه در میان عرف و عقلا، به دو نوع تاسیسی و امضائی تقسیم شده است. مقصود از حکم تاسیسی یا حکم ابتدائی، حکمی است که شارع مقدس آن را برای نخستین بار، بدون هیچ پیشینه‌ای نزد عرف و عقلا اختراع و تشریح کرده است. در مقابل، احکام امضایی به آن دسته از احکام گفته می‌شود که پیش از ظهور اسلام، عرف و عقلا آن را معتبر دانسته، یا وضع کرده و به آن عمل نموده‌اند و اسلام در مواجهه با آن‌ها یا بدون هیچ تغییری و یا با اعمال اصلاحاتی اندک آن احکام را پذیرفته و امضاء کرده است (کاظمی خراسانی، بی تا، ۳۸۶/۴- هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۳/۳۵۴).

### ۱-۱-۳. احکام حقیقیه و خارجیه

مقصود از احکام حقیقیه، احکامی است که به نحو قضیه حقیقیه وضع گردیده‌اند. قضیه حقیقیه، قضیه‌ای است که موضوع در آن، به نفس الامر و طبیعت تعلق گرفته است، و شامل افراد محققه الوجود و مقدره الوجود همزمان می‌شود، به نحوی که هرگاه وجود موضوع تصور شود، حکم شامل آن گردد (مظفر، بی تا، ۱۶۶). به عبارت دیگر در قضایای حقیقیه، حکم بر روی عنوانی ثابت وضع می‌شود که آینه تمام نمای افراد مقدره الوجود خود است، اعم از اینکه به صورت بالفعل دارای افراد و مصادیق باشد یا نباشد. به طور مثال هرگاه شارع، حکم به حرمت شرب خمر دهد، این حکم به نحو قضیه حقیقیه شامل خمر می‌گردد بدین معنا که هرگاه و هرکجا خمر تصور شود، حکم حرمت نیز همراه آن خواهد بود. (کاظمی خراسانی، بی تا، ۱/۱۷۰) - بحرانی، ۱۴۲۶: ۲/۳۸۵. در این حالت هیچ یک از شرایط اجتماعی، فرهنگی و به طور کلی امور مربوط به زمان و مکان، هیچ دخالتی در ماهیت حکم ندارد و نمی‌توان زمان یا مکانی را تصور کرد که نوشیدن شراب در اسلام مجاز گردد.

در مقابل، منظور از قضیه خارجیه، قضیه‌ای است که موضوع آن در عالم خارج تحقق پیدا کرده، به نحوی که قضیه اختصاص به افراد موجود پیدا می‌کند. یعنی افراد موجود در یکی از زمان‌های سه گانه ماضی، مضارع و مستقبل است به نحوی که بر اساس زمان نسبت، موضوع در خارج وجود داشته باشد (مظفر، بی تا، ۱۶۶). به عبارت دیگر در قضیه خارجیه، ثبوت وصف یا حکم بر روی شخص یا اشخاص خاصی صورت می‌گیرد، به نحوی که به دیگران تسری پیدا نمی‌کند. (کاظمی خراسانی، بی تا، ۱/۱۷۰). لذا نمی‌توان این گونه احکام را در زمان‌ها یا مکان‌های دیگر جاری کرد. این نوع قضایا در کتب فقهی تحت عناوین «قضیه فی واقعه» (نجفی، ۱۳۶۲: ۹۴/۴۲) و «قضیه شخصیّه» (خوئی، ۱۳۷۷: ۱/۸۰۵ - خمینی، ۱۴۱۰: ۲/۲۸۹)، به کار رفته و مقصود از آن روایاتی است که حکم آن اختصاص به شخص یا اشخاص خاصی دارد و نمی‌توان از آن حکم شرعی کلی استنباط

کرد. از جمله مصادیق قضایای خارجی می‌توان به روایات در بردارنده احکام حکومتی و قضایی پیامبر(ص) و ائمه معصوم(ع) اشاره کرد. چرا که از جمله ویژگی‌های این احکام، جزئی بودن و مرتبط بودن آن به واقعه‌ای خاص است (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۵۲۵/۴ - شهید اول، ۱۴۰۰: ۳۲۰/۱).

#### ۱-۱-۴. خطابات شارع، سنت معصومین و فتاوی فقها

حکم از نظر مرجع صدور آن، به خطابات شارع، سنت معصومین(ع) و فتاوی فقهای تقسیم می‌شود(نجفی، ۱۳۶۲: ۱۰۰/۴۰). هر چند این تقسیم بندی بسیار بدیهی به نظر می‌رسد، اما عدم توجه به آن منشاء اشتباه بسیار زیادی در مباحث مربوط به تغییر احکام گردیده است. در ادامه به تعریف هر کدام از این نوع احکام می‌پردازیم:

##### اول: خطابات شارع

از جمله مهمترین پیش فرض‌های کلامی شیعه امامیه که از اصل توحید در تشریح و آیات صریح قرآن (انعام/۵۷)، (یوسف/۴۰)، (کهف/۴۴)، (قصص/۷۰) گرفته شده است، منحصر بودن مقام قانونگذاری و تشریح در خداوند است؛ از همین روی، مشهور فقهای شیعه حکم را «خطاب الشارع» (آمدی، بی تا/۸۵/۱)، «خطاب الشرع» (علامه حلی، بی تا، ۵۰ - شهید اول، ۱۴۰۰، ۳۹/۱) و خطاب الله (شهید ثانی، بی تا، ۲۹/۱) تعریف کرده‌اند.

در این معنا، مقصود از شارع خداوند متعال است که از طریق وحی منزل خطابات و دستورات شرعی را به پیامبر(ص) و از طریق ایشان به عموم انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها رسانیده است. (آمدی، بی تا، ۸۵/۱). لذا یکی از اقسام مهم حکم، خطابات الهی است که در قالب نصوص یا مدلول الفاظ کتاب آسمانی قرآن نازل گردیده و در میان فقها به «آیات الاحکام» یا «احکام القرآن» معروف است. بدیهی است که بحث از تغییر خطابات الهی با سایر احکام تفاوت بنیادین داشته و نمی‌توان آن را با سایر احکام یعنی سنت معصومین(ع) و یا فتاوی فقها مقایسه کرد.

##### دوم: سنت پیامبر(ص) و معصومین(ع):

یکی دیگر از مصادیق حکم در فقه شیعه، سنت پیامبر(ص) و معصومین(ع) است؛ بنا بر اعتقاد امامیه، قول، فعل و تقریر ایشان، برای مشافهین و حاضرین به نحو مستقیم و برای انسان‌های سایر اعصار، به نحو غیر مستقیم و از طریق اخبار و روایات، ایجاد بعث و زجر کرده و رفتار مسلمانان در همه جنبه‌های زندگی را شکل می‌دهد. محدثین و فقهای شیعه در طول سالیان متمادی، سبب به جمع آوری احادیث معصومین(ع) اقدام کرده تا امروزه مردم جامعه معاصر بتوانند به اوامر و نواهی معصومین(ع) در قالب اخبار واحد و متواتر دست پیدا کنند.

با این حال، باید توجه داشت که پیامبر(ص) و ائمه معصوم(ع)، شئون و وظایف گوناگونی در جامعه اسلامی داشته‌اند؛ تعدادی از افعال، اقوال و تقریرات ایشان، مربوط به زندگی عادی و روزمره بوده و عده‌ای دیگر مربوط به شأن حاکمیت جامعه اسلامی و یا مقام قضاوت ایشان است و اغلب به علت اینکه در قالب قضایای شخصی

صادر شده‌اند، مربوط به زمان و مکان خاصی بوده و نمی‌توان آن را حکم شرعی جاودانه و جهان شمول تلقی کرد. همچنین اغلب احادیث نقل شده از معصومین (ع) از نوع اخبار واحد هستند که قطعی الصدور نبوده و از این جهت تفاوت بنیادین با خطابات الهی دارند. لذا در امکان سنجی تغییر این دو نوع حکم باید این تفاوت‌های بنیادین را مورد توجه قرار داد.

#### سوم: فتوای فقها

هر چند فقهای امامیه میان فتوا و صدور حکم تفاوت قائل هستند، لکن به نظر می‌رسد که از نظر ویژگی منجزیت و معذرت، حکم و فتوا تفاوت چندانی با یکدیگر نداشته باشند. میرزای قمی در مورد تفاوت فتوا و حکم بیان می‌دارد: «مراد از فتوا، اخبار از خداوند متعال در مورد حکم مساله‌ای است... در حالیکه مقصود از حکم، الزام یا اطلاقی خاص و متعلق به واقعه‌ای خاص مرتبط با معاش مردم است که مورد اختلاف واقع شده و مجتهد مطابق احکام الهی حکم آن را صادر می‌کند. (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۵۲۵/۴).

شهید اول در همین خصوص بیان می‌دارد: «فتوا صرفاً اخبار از خداوند متعال در مورد حکم مساله‌ای است در حالیکه حکم انشاء یا الزامی است که در مسائل اجتهادی و غیر آن، همراه با در دسترس بودن مدارک آن، در مساله‌ای که مربوط به معیشت مردم است و افراد در آن به اختلاف برخورده‌اند صادر می‌شود» (شهید اول، ۱۴۰۰: ۳۲۰/۱).

صاحب جواهر تفاوت بین فتوا و حکم را این گونه ذکر می‌کند: «مراد از فتوا، اخبار از حکم شرعی متعلق به کلیات است مانند اینکه گفته شود هر چیزی با نجاست برخورد کند نجس می‌شود. اما مراد از حکم، فرمانی است که از سوی حاکم - و نه از سوی خداوند متعال - در مورد اجرای حکم شرعی (تکلیفی) یا وضعی یا موضوع آن‌ها در مورد مساله‌ای خاص صادر می‌شود» (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۰۰/۴۰). با این حال می‌توان گفت که فتاوای فقها برای ایشان و مقلدینشان حجت شرعی بوده و لذا دارای ویژگی منجزیت و معذرت است. یعنی در صورت مطابقت با واقع، ویژگی تثبیت تکلیف را دارد و در صورت عدم مطابقت با واقع برای مجتهد و مقلدینش عذر آور است (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۴/۲) و در نتیجه نوعی حکم محسوب می‌شود.

از طرف دیگر با توجه به اینکه فقهای امامیه در باب اجتهاد اعتقاد به نظریه تخطئه دارند و با توجه به اینکه طبق تعاریف مذکور، فتوا را نوعی اخبار از حکم خداوند متعال می‌دانند، ممکن است مجتهد در مسیر استنباط حکم شرعی دچار خطا یا اشتباه گردد. بر همین اساس است که هر فقیه جامع الشرایطی موظف است که تمام تلاش و جهد خود را برای استنباط احکام شرعی به کار ببرد و از تقلید از سایر فقها خودداری کند. بر همین اساس است که ولی فقیه به عنوان مجتهد جامع الشرایط می‌تواند به مخالفت با فتاوای سایر فقهای متقدم یا معاصر

خود، حکم جدیدی را مطابق با نیاز جامعه صادر کند و هیچ منعی در خصوص این مخالفت وجود ندارد (فاضل مقداد، ۱۴۰۳: ۴۹۱/۱ - قمی، ۱۴۳۰: ۵۳۳/۴).

## ۲. ولی فقیه و حدود اختیاراتش در جامعه اسلامی

این بخش از پژوهش، متکفل بیان جایگاه ولی فقیه در فقه امامیه و حدود اختیارات آن است. تعریف مفهوم ولایت و بیان نظریه ولایت فقیه و تشریح نظرات فقها در زمینه گستره اختیارات ولی فقیه در ادامه بحث خواهد آمد. بدیهی است که در این مجال، صرفاً به بیان نظرات فقهای که راهکارهایی برای تغییر احکام ارائه داده‌اند پرداخته شده و از تحلیل و بررسی نظرات مخالف، به علت عدم تناسب با بحث خودداری گردیده است.

### ۲-۱. ولایت در لغت و اصطلاح

ولایت در منابع لغت عرب، به معنای آمدن چیزی در پی چیز دیگر، بدون وجود فاصله میانشان است. لازمه چنین امری قرب و نزدیکی آن دو به یکدیگر می‌باشد. لذا واژه ولی اگر با فتحه و به نحو «وَلَايَة» به کار رود، به معنای محبت، قرب و نزدیکی و اگر با کسره و به صورت «وَلَايَة» بیان گردد، به معنای تولیت و سلطنت و سرپرستی می‌باشد و ولی به کسی گفته می‌شود که زمام امور دیگری را در دست خود گیرد و عهده‌دار اداره آن باشد. (طریحی، ۱۳۶۲: ۴۵۵/۱).

ولایت در اصطلاح فقهی نیز از معنای لغوی خود دور نگشته و به معنای «سلطنت عقلی یا شرعی بر غیر است و اعم است از سلطنت بر نفس یا مال یا هر دوی آن‌ها بالاصالة یا بالعرض» به کار رفته است. (بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۲۱۰/۳).

### ۲-۲. نظریه ولایت فقیه

«نظریه ولایت فقیه»، نظریه‌ای در فقه و کلام شیعه است که بر اساس آن، مقام حاکمیت جامعه اسلامی، پس از پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) و در زمان غیبت امام زمان (عج) بر عهده فقیه جامع شرایط است. با توجه به اینکه حضور و اجرای کامل دین در جامعه، منوط به برپایی حکومت اسلامی است و این ضرورت در همه دوره‌ها احساس می‌شود و محدود به عصر پیامبر (ص) و معصومین (ع) نیست (خمینی، ۱۴۳۴: ۱۹)، مقام حاکمیت جامعه اسلامی، پس از پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) و در زمان غیبت، به نواب عام ایشان یعنی فقهای جامع شرایط رسیده است (محقق کرکی، بی تا ۱۴۲/۱ - نجفی، ۱۳۶۲: ۳۹۵/۲۱). در میان فقهای شیعه، علی رغم این که فقیه جامع شرایط را به عنوان نائب عام امام زمان در حوزه مسائل مختلفی من جمله امور حسبه، تولیت اموال مفقودین، اطفال و سفها و همچنین تصدی مصرف خمس و زکات ووو مورد قبول قرار داده‌اند، در حوزه اختیار حکومت با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ لذا نظریه ولایت فقیه دارای موافقانی همچون کاشف الغطاء، شیخ مفید، محمدحسن نجفی و امام خمینی «ره» و مخالفانی همچون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، میرزای نائینی و

آیت‌الله خوئی می‌باشد.

فارغ از بحث میان موافقان و مخالفان نظریه ولایت فقیه - که تحقیق مجزایی را می‌طلبد - در این پژوهش تمرکز خود را بر نظر موافقان «ولایت فقیه» قرار داده‌ایم تا از طریق نظرات ایشان، حدود اختیارات ولی فقیه در تطبیق احکام با مقتضیات زمان و مکان را مورد بررسی قرار دهیم.

## ۲-۲-۱. حدود اختیارات ولی فقیه

در رژیم‌های سیاسی معاصر و بر اساس نظریه تفکیک قوا، قوای حاکم در یک جامعه را تحت سه قوه مجزای مقننه، قضائیه و مجریه قرار می‌دهد و این قوای سه‌گانه را مظهر اعمال حاکمیت در یک جامعه سیاسی می‌دانند. با نگاهی به حدود اختیارات ولی فقیه در جامعه اسلامی، اگر اختیارات ولی فقیه را تحت سه عنوان کلی «صدور فتوا»، «قضاوت» و «امور اجرایی سیاسی» به رسمیت بشناسیم، نظریه ولایت مطلق فقیه را پذیرفته و بر اساس آن می‌توانیم زمینه تطبیق احکام با مقتضیات زمان و مکان را به رسمیت بشناسیم.

فقه‌های شیعه امامیه اتفاق نظر دارند که خداوند برای فقه‌های جامع الشرایط سه منصب شرعی مهم را مشخص کرده است: منصب اول، صدور فتوا و استنباط احکام شرعی از طریق مراجعه به ادله تفصیلی احکام است. منصب دوم، قضاوت و صدور حکم جهت رفع اختلافات میان مردم است و منصب سوم، ولایت تصرف در اموال و نفوس یا همان زمامداری امور جاری جامعه است، مانند جاری کردن حدود و تعزیرات، تصرف در اموال قاصرین و اجبار افراد به رعایت حقوق دیگران.

در ادامه به بیان هر یک از این جایگاه‌ها خواهیم پرداخت و نقش هر یک از این مناصب در تطبیق و تغییر احکام با مقتضیات زمان و مکان را تبیین خواهیم کرد.

### اول: مقام صدور فتوا

اصلی‌ترین جایگاه فقیه جامع الشرایط، منصب صدور فتوا است و مردم عامی باید جهت آگاهی از حکم شرعی مسائل فرعی و موضوعات استنباطی به فقها رجوع می‌کنند (مرتضی انصاری، ۱۴۱۱: ۸۰/۲) در این زمینه برخی، صدور فتوا برای فقیه جامع الشرایط را علاوه بر منصب، نوعی وظیفه و واجب کفایی دانسته و پیروی و تقلید از فتوای ایشان را بر مقلدین واجب عینی اعلام کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۰۵/۱).

همانطور که پیش‌تر ذکر گردید، فقیه جامع الشرایط حق تقلید در فتوا را نداشته و مکلف است شخصا با جستجو در ادله استنباط حکم هر قضیه را استنباط کند. بنابراین فقه‌های معاصر به ویژه ولی فقیه می‌توانند در راستای تطبیق احکام با مقتضیات زمان و مکان، فتاوی جدیدی صادر کنند. از جمله در مورد لعان و فراش یا عاقله که پیش‌تر به آن اشاره گردید، با توجه به تغییرات عمده در جامعه از یکسو و وجود پیشرفت تکنولوژی پزشکی از سوی دیگر، نسبت به تغییر این احکام و فتاوا اقدام کنند.



**دوم: مقام قضاوت**

دومین منصب و وظیفه‌ای که فقهای امامیه به اتفاق آراء آن را متعلق به فقیه جامع الشرایط در زمان غیبت امام معصوم (ع) دانسته‌اند، منصب قضاوت و صدور حکم است. در این زمینه به بیان نمونه‌هایی از نظرات فقهای امامیه می‌پردازیم و اختیارات مجتهد در امور قضایی را بررسی می‌کنیم:

شیخ مفید در کتاب المقنعه منصب قضاوت و اجرای حدود الهی را در زمان غیبت به عهده فقیه جامع الشرایط دانسته و بیان می‌کند: «اقامه حدود، بر عهده سلطان منصوب از طرف خداوند، یعنی ائمه هدی علیهم السلام و هر آن کس از اُمرأ و حکامی است که از طرف ایشان منصوب گردیده باشند. همانا ائمه هدی (ع) نظارت بر آن را در صورت امکان، به فقهای شیعه تفویض کرده‌اند.

شیخ طوسی نیز معتقد است که قضاوت از جمله مناصب فقها جامع الشرایط بوده و بیان می‌کند: «اما حکم بین مردم و قضاوت بین دو نفر که با هم اختلاف دارند، نیز جایز نیست مگر برای کسی که از طرف سلطان بر حق، اجازه قضاوت داشته باشد و چنین امری در صورتیکه ائمه نتوانند به شخصه فردی را منصوب کنند، به فقهای شیعه تفویض شده است» (شیخ طوسی، بی تا، ۳۰۱/۱)

همانطور که مشاهده می‌شود فقهای متقدم جایگاه و منصب قضاوت در زمان غیبت را بر عهده فقیه جامع الشرایط دانسته و در این مورد هیچ گونه اختلاف نظری ندارند.

**سوم: انجام امور اجرایی جامعه (ولایت سیاسی)**

از مهمترین اختیارات ولی فقیه انجام امور اجرایی در جامعه اسلامی و اقداماتی است که می‌توان آن را نوعی اعمال حاکمیت دانست. فقهای امامیه در این خصوص اختیاراتی را برای ولی فقیه در امور جاری، حسبه و تشکیل حکومت بر شمرده‌اند که جایگاه قوه مجریه را تداعی می‌کند.

مقصود از امور حسبی، عبارت است از همه آنچه که در بعد دنیوی و اخروی به مصالح عمومی ارتباط داشته و شارع اهمال نسبت به آن را جایز ندانسته و انجام آن را ضروری می‌داند. در نگاه فقهای امامیه تصرف فقیه در امور حسبی واجب شمرده شده است، هرچند در مورد گستره آن اختلاف نظراتی به چشم می‌خورد. در این خصوص در کتاب العناوین مجموعه وظایف فقیه در امور حسبی اینگونه بیان شده است: «هر فعلی که به امور عباد در دین یا امور دنیوی ایشان مربوط است و از نظر عقل یا عادت ناچار باید انجام گردد و امکان شانه خالی کردن از آن وجود ندارد و از طرفی نظم امور دین و دنیا شرعا منوط به آن است ..... لکن هیچ فرد یا جماعتی به نحو مستقیم مسئول انجام آن نباشد....انجام آن وظیفه فقیه است» (میر عبد الفتاح، ۱۴۱۷: ۵۷۱/۲)

به طور نمونه شیخ مفید در امور مختلفی مانند مبارزه با احتکار، امر به معروف و نهی از منکر برای فقیه جامع الشرایط جایگاه اجرایی قائل است. ایشان در باب تنظیم نیازهای ضروری جامعه و مقابله با احتکار بیان می‌کند:

«حاکم و سلطان می‌تواند محتکر را ملزم به خارج کردن غلات کرده و در صورتی که مردم بدان نیازمند باشند، نسبت به فروش آن در بازار مسلمین و به قیمتی که مصلحت می‌داند اقدام کند». سلار دیلمی از فقهای قرن پنجم نیز در باب امر به معروف و نهی از منکر یدی، فقیه را دارای جایگاه ویژه‌ای می‌داند. وی بیان می‌کند: «اما قتل و ضرب جرح در راستای نهی از منکر، اختصاص به سلطان و منصوب از طرف وی دارد.. و اگر به علت وجود مانعی دخالت سلطان و منصوب او امکان پذیر نباشد، ائمه (ع) اقامه حد و بین مردم را به فقها تفویض کرده اند مشروط بر آنکه خود واجبی را ترک نکرده باشند و حدود شرعی را رعایت کنند. و به عموم شیعیان امر شده که در این راه فقها را یاری کنند». (سلار دیلمی، ۱/۲۶۱). ابن ادریس، از فقهای نامدار قرن ششم هجری در کتاب «السرائر» نظرات خود در مورد اختیارات فقیه را در ابواب مختلفی همچون باب امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، اجرای حدود و احتکار بیان کرده است.

در باب اقامه حدود ایشان بیان می‌کند: «اقامه حدود فقط از جانب سلطان بر حق زمان که از جانب خداوند منصوب گردیده جایز است و یا شخصی که به منظور اقامه حد از سوی امام منصوب گردیده باشد و به غیر از آن هیچ کس دیگری حق اقامه حدود را ندارد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲/۲۴).

در میان فقهای متاخر نیز نقش اجرایی بسیار وسیعی برای فقیه جامع الشرایط در نظر گرفته‌اند. محقق کرکی در خصوص جایگاه ولایت برای فقیه جامع الشرایط بیان می‌کند: «اصحاب امامیه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع الشرائی که از آن به مجتهد تعبیر می‌شود، از جانب ائمه هدی (ع) نیابت دارد تا در زمان غیبت در همه اموری که امکان نیابت وجود دارد، ولایت داشته باشد- هر چند اصحاب در مورد نیابت مطلق و اجرای حدود اختلاف نظر دارند- بنا بر این تحاکم به فقها و پذیرفتن رای ایشان بر عموم مردم واجب است. فقیه می‌تواند مال کسی را که از اداء حق امتناع می‌کند، به فروش برساند و از اموال غائب و اطفال و سفها و مفلسین محافظت کند و الی آخر همه آنچه که برای حاکم منصوب از طرف امام معصوم (ع) ثابت است، برای فقیه جامع الشرایط نیز ثابت است» (محقق کرکی، بی تا: ۱/۱۴۲).

### ۳. نقش ولی فقیه در تطبیق احکام با مقتضیات زمان و مکان

همانطور که مشاهده می‌گردد، اعتقاد به نیابت و ولایت فقیه در صدور فتوا، امور قضایی و اقدامات اجرایی، در میان فقهای امامیه دارای سابقه طولانی بوده و موافقان فراوانی را دارد. آنچه در این پژوهش مورد توجه ویژه قرار گرفته، نقش ولی فقیه در تطبیق احکام اسلام با مقتضیات زمان و مکان است. یعنی پاسخ به این سوال که آیا فقهای امامیه، در کنار همه اختیاراتی که برای ولی فقیه در جامعه اسلامی قائل هستند، آیا امکان تغییر احکام اسلام را نیز برای ولی فقیه به عنوان صاحب مقام صدور فتوا و ولایت سیاسی قائل هستند. در ادامه به نظرات فقهایی که چنین تغییراتی را میسر دانسته‌اند خواهیم پرداخت.

## ۳-۱. تغییر دائمی احکام خارجی

همانطور که در تعریف اقسام حکم اشاره گردید، مقصود از قضیه خارجی، حکم یا روایتی است که موضوع آن اختصاص به فرد یا افراد و جامعه مشخصی اختصاص دارد و در نتیجه امکان سرایت حکم به سایر زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد. در ادامه به نمونه‌هایی از احکام خارجی خواهیم داشت.

## اول: احکام حکومتی و قضایی

از جمله موارد که می‌توان آن را از جمله مصادیق احکام خارجی دانست، احکام حکومتی و قضایی صادر شده از سوی پیامبر(ص) و ائمه معصوم(ع) است. این احکام که به «حکم ولایی» (صدر، بی‌تا: ۵۹۰/۴)، یا «احکام سلطانی» (سبحانی، ۱۳۹۴: ۱۸۲) نیز نامیده شده‌اند، اصولاً به ویژگی انشائی بودن، جزئی بودن و تبعیت از مصالح و مفاسد اجتماعی، نوعاً به نحو قضیه خارجی وضع می‌گردند و از واقعه‌ای که در خصوص آن صادر شده‌اند، به سایر موارد تعدی و سرایت پیدا نمی‌کند (قمی، ۱۴۳۰: ۵۲۵/۴ - شهید اول، ۱۴۰۰: ۳۲۰/۱). لذا می‌توان گفت که احکامی که از سوی پیامبر(ص) یا ائمه معصوم(ع) در جایگاه حاکم جامعه اسلامی صادر شده است، هرچند بر عموم مسلمین زمان صدور لازم الاجرا است، اما به علت آنکه بر مبنای مصلحت وقت و برای تنظیم و اداره امور جاری جامعه صادر شده، حکم ثابت و جهان شمول الهی محسوب نمی‌گردند. (خمینی، ۱۴۳۴: ۷۹ - خمینی، ۱۴۱۰: ۴۷۷/۲ - طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۳/۲) و در نتیجه ولی و فقیه می‌تواند نسبت به تغییر این احکام اقدام کرده و احکام حکومتی جدید صادر کند. محقق نائینی در همین خصوص بیان می‌دارد: «از آنجا که احکام حکومتی تابع مصالح و مقتضیات زمان است، لذا به اختلاف آن مختلف می‌شود و در این جهت فرقی میان احکام حکومتی معصومین(ع) و فقها نیست» (نائینی، تنبیه الامه، ۶۷). علامه طباطبایی نیز معتقد است هر چند تصمیمات و احکام صادر شده توسط ولی امر لازم الاجرا و همچون شریعت معتبر است، اما از نظر ثبات و دوام، تابع مصلحت وقت بوده و با توجه به اینکه جامعه پیوسته در حال تحول است، این مقررات نیز تدریجاً تغییر کرده و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۴/۱). شهید صدر نیز با تفکیک قائل شدن بین احکام تشریح و احکام تدبیر، احکام اداری و تدبیری که از پیامبر(ص) به عنوان رهبر و حاکم جامعه صادر می‌شده است را به تبعیت از مصالح و اوضاع اجتماعی وقت، متغیر می‌داند. شهید صدر معتقد است که وظیفه فقها و اندیشمندان این است که از طریق بررسی صیغه نهی و سایر نصوص، نوع تعابیر را تشخیص دهند و احکام تشریحی را از احکام اداری تمیز دهند (صدر، ۱۳۸۵: ۳۹۳/۱). امام خمینی(ره) نیز در همین مورد بیان می‌دارد: «هر حدیثی که از پیامبر(ص) و امیر المومنین(ع) با الفاظ «قضی»، «حکم» یا «امر» و امثال آن نقل گردد، مراد از آن، بیان حکم شرعی نیست بلکه به واسطه مقام حاکمیت شرع و قضاوت ایشان صادر شده است. در مورد سایر ائمه نیز، هر

چند به حسب ظاهر عهده دار مقام ریاست و قضاوت نبوده‌اند، لکن به حسب واقع دارای همان شأن هستند و لذا روایات نقل شده از ایشان با الفاظ فوق الذکر نیز، حمل بر حکم شرعی نمی‌گردد (خمینی، ۱۴۱۰: ۵۱/۱).

#### دوم: فتاوی فقهها

از دیگر احکامی که نوعاً به نحو موقتی صادر شده و برای فقها و مقلدینشان و تا زمانی که فقیه در قید حیات است اعتبار دارد، فتاوی مجتهدین است. لذا ولی فقیه به عنوان مجتهد جامع الشرایط می‌توان نسبت به استنباط احکام مطابق با شرایط و مقتضیات زمان حاضر اقدام کرده و احکام صادره از فقهای ماقبل خود را تغییر دهد. به عبارت دیگر مطابق نظریه تخطئه در اجتهاد، شارع مقدس در مورد هر واقعه‌ای، احکامی واقعی را وضع کرده که بین عالم و جاهل مشترک است. مجتهد در مسیر استنباط حکم شرعی سعی می‌کند با تبعیت از ادله و حجج معتبر، به حکم واقعی الهی دست پیدا کند. در این مسیر گاه ممکن است مصیب باشد و حکم خداوند را به درستی کشف کند - که در این صورت دو ثواب برای او در نظر گرفته می‌شود، و گاه در مسیر استنباط دچار خطا شده و قادر به کشف حکم واقعی خداوند نگردد که در اینصورت معذور است (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۲۹/۱ - حکیم، ۱۹۷۹: ۶۲۳/۱ - آخوند خراسانی، بی تا: ۴۶۸/۱).

به همین دلیل، فتاوی فقهها علی‌رغم آنکه نوعی حکم شرعی محسوب می‌شود و برای مجتهد و مقلدینش حجیت دارد، لکن به علت آنکه اخبار از حکم شرعی است، همواره در معرض خطا قرار دارد و مخالفت با آن و تغییر آن از سوی ولی فقیه جایز است. شهید اول بیان می‌دارد: «هر یک از مفتی و مستفتی می‌تواند با مقتضای فتوا مخالفت کند. برای مفتی که علت روشن است و برای مستفتی نیز این حق محفوظ است که به مجتهد دیگری مراجعه کند و در صورت اختلاف، به قول مجتهد اعلم و اورع عمل کند» (شهید اول، ۱۴۰۰: ۲۲۰/۱).

#### سوم: احکام امضایی

همانطور که در بیان اقسام احکام ذکر گردید، به احکامی که قبل از ظهور اسلام در میان مردم رایج بوده و توسط اسلام مورد تایید قرار گرفته‌اند، احکام امضایی گفته می‌شود. با توجه به اینکه این احکام بر اساس عرف جامعه عصر تشریح مورد تایید و امضای شارع قرار گرفته، اصولاً خاصیت جاودانگی و دوام را همچون احکام تاسیسی ندارند و در صورت تغییر عرف در طول زمان، قابل تغییر است. از جمله احکامی که به نظر می‌رسد ولی فقیه می‌تواند نسبت به تغییر آن اقدام کند، احکام امضایی تحمیلی است. به نظر می‌رسد این نوع احکام صرفاً بواسطه رواج و شیوع گسترده در جامعه عصر تشریح و وجود محذورات اجتماعی مورد پذیرش اسلام قرار گرفته و در واقع بر شریعت اسلام تحمیل شده‌اند. یکی از فقهای معاصر با تفکیک میان احکام امضایی مطلوب و تحمیلی، احکام امضایی تحمیلی مانند برده داری را از جمله احکام موقت دانسته که قابل تغییر توسط ولی فقیه هستند. (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۷/۱).

امام خمینی (ره) نیز همه احکام امضایی را در صورتی که عرف و سیره عقلا پشتوانه آن از بین رفته باشد، قابل تغییر می‌داند. ایشان معتقد است در خصوص امارات و طرق عقلانی امضایی، اصولاً هیچ حکمی از سوی شارع جعل نشده است و معنای امضاء، انشاء حکم نیست. شارع هیچ تصرفی در طرق عقلانی ندارد و همانند آنچه عقلا در معاملات و سیاست خود رفتار می‌کنند، عمل می‌کند<sup>۱</sup> (خمینی، ۱۴۲۷: ۱/۲۰۴ - خمینی، ۱۴۲۰: ۱/۴۲۵). به عبارت دیگر شارع با امضاء یک حکم، صرفاً رضایت خود را نسبت به عرف و سیره پشتوانه آن حکم ابراز می‌دارد (خمینی، ۱۴۰۵). در نتیجه با توجه به اینکه شارع حکمی از پیش خود صادر نکرده است، علی‌رغم اینکه عرف را از عناصر رکنی موضوع نمی‌دانیم، با این حال با از بین رفتن یا تغییر عرف، حکم امضایی نیز به تبع آن تغییر می‌کند.

باید گفت که احکام مربوط به عبادات عمدتاً دارای ماهیت تاسیسی و اختراعی از جانب شارع هستند، درحالی‌که احکام مربوط به معاملات، عقود و مبادلات رایج در اجتماع و همچنین احکام کیفری از جمله احکام امضایی هستند. (خوئی، بی‌تا: ۱/۹۸). به طور نمونه می‌توان به مواردی همچون قطع دست سارق، رجم فرد زناکار، تعیین صد شتر برای دیه قتل غیر عمد، ماه‌های حرام و قسامه اشاره کرد که در زمان اعراب جاهلی در جامعه جاری بوده و اسلام نیز این نوع احکام را امضاء کرده است. (علی، بی‌تا: ۱۰/۲۳۲ - ۱۱/۲۲۵ - القلقشندی، بی‌تا: ۱/۴۹۵ - الآلوسی، بی‌تا: ۳/۷۶). با توجه به نظر امام خمینی (ره) احکام امضایی، فارغ از آنکه مطلوب یا تحمیلی بوده باشند، با تغییر عرف و گذر زمان، قابل تغییر هستند و ولی فقیه به عنوان فقیه جامع الشرایط و مقام ولایت، می‌تواند نسبت به تغییر این گونه احکام اقدام کند بدون آنکه هیچ گونه معذور فقهی از جمله اجتهاد در مقابل نص یا بدعت در دین ایجاد شود.

### ۲-۳. تغییر موقت احکام حقیقیه

همانطور که ذکر گردید، احکامی که به نحو قضیه حقیقیه وضع گردیده‌اند، به طبیعت یک موضوع تعلق گرفته و در هر زمان که یک موضوع تصور شود، حکم نیز بر آن موضوع قرار می‌گیرد. بنابراین تغییر زمان و مکان اصولاً هیچ تأثیری بر این گونه احکام ندارد. با این حال در موارد خاصی ممکن است بنا به شرایط جامعه و تشخیص ولی فقیه، امکان تغییر موقت این گونه احکام وجود داشته باشد. در ادامه به مواردی از احکام که امکان تغییر موقت آن وجود دارد، اشاره خواهیم کرد.

۱. برای مشاهده نظر مخالف رجوع کنید به (کاظمی خراسانی، بی‌تا، ۴/۳۸۸).

## اول: احکام غیر قابل اجرا

تغییر فرهنگ و شیوه زندگی جامعه و گسترش حکومت اسلامی، ممکن است منجر به غیر قابل اجرا شدن پاره‌ای از احکام عمدتاً فردی اسلام گردد. در این شرایط است که ولی فقیه به عنوان حاکم جامعه اسلامی می‌تواند نسبت به تغییر این احکام اقدام کند. به طور مثال می‌توان به تقسیم غنائم جنگی بین سربازان اشاره کرد. آیه شریفه ۴۱ سوره مبارکه انفال، بیان می‌دارد که یک پنجم غنیمت (چه از جنگ باشد و چه غیر آن) از آن خداوند و رسول خدا (ص) است و در نتیجه مفهوم آیه این است که چهار پنجم دیگر غنایم، متعلق به خود مجاهدین و مقاتلین است. بدیهی است که اجرای چنین حکمی در عصر حاضر امکان پذیر نیست زیرا غنایم جنگی و سلاح‌هایی همانند هواپیما و تانک، قابلیت مصرف و تملک شخصی ندارد و هیچ عقل سلیمی امکان اجرای حکم فوق در عصر حاضر را نمی‌تواند متصور شود. از همین رو فقهای معاصر، آیه غنیمت را منصرف از مصادیق جدید غنایم جنگی دانسته و در عمل حکم آیه فوق را غیر قابل اجرا می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۴۷۹/۱).

همچنین نمونه دیگر، حریت انفال برای عموم شیعیان است. مقصود از انفال در فقه امامیه، اراضی موات، اراضی بدون مالک همچون ساحل دریا، کوه‌ها، جنگل‌ها، دره‌ها، معادن و غنائم است (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۶/۱۲۰-۱۲۶) که از جانب خداوند به پیامبر (ص) و پس از ایشان به ائمه معصوم (ع) تعلق گرفته است. مطابق مشهور فقهای امامیه، در عصر غیبت تصرف و تملک انفال برای همه شیعیان مطلقاً مباح است (شهید ثانی، ۱۳۸۶: ۸۵/۲). بدیهی است که اجرای چنین حکمی در جامعه کنونی امکان پذیر نیست زیرا پیشرفت صنایع و ماشین آلات می‌تواند موجب تخریب و از بین رفتن طبیعت و محیط زیست در اثر استفاده بی‌رویه و تصرفات گسترده در منابع طبیعی شود. امام خمینی نیز اجرای چنین حکمی در جامعه امروز را موجب از بین رفتن جنگل‌ها و محیط زیست و به خطر افتادن جان انسان‌ها می‌داند (خمینی، ۱۳۸۹: ۱۵۱/۲۱).

از جمله موارد دیگر از احکام غیر قابل اجرا، مجازات‌های بسیار خشنی مانند به صلیب کشیدن محارب (مائده / ۳۳)، سوزاندن یا پرت کردن از بلندی یا خراب کردن دیوار بر روی لواط کار (شهید ثانی، ۱۳۸۶: ۱۴۴/۹) و میل کشیدن چشم ممسک در قتل عمد (نجفی، ۱۳۶۲: ۴۷/۴۲) است بدیهی است که در عصر حاضر عملاً و از نظر عقلی، بهداشتی و عرفی امکان اجرای چنین احکامی وجود ندارد و در نتیجه ولی فقیه می‌تواند نسبت به تغییر آن‌ها اقدام کند.

## دوم: احکام متزاحم

هرچند ولی فقیه، هرگز نمی‌تواند حکمی دائمی بر خلاف احکام اولیه اسلام صادر کند چرا که این امر اجتهاد در مقابل نص محسوب می‌شود و منجر به تعطیلی شریعت خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۱۲-۵۱۳- سبحانی، ۱۴۲۹: ۶۰۱/۱)، لکن در مقام اجرای احکام و به منظور حفظ نظام اجتماع و بر اساس مصلحت، می‌تواند به طور

موقت حکم شرعی را تغییر دهد و حکم دیگری را جایگزین آن کند. یکی از وظایف مهم حاکم اسلامی، اجرا و تطبیق احکام شرعی است. اگر در مقام اجرای احکام شرعی، بین دو حکم تراحم ایجاد شود به نحوی که اجرای هر دو یا ترک هر دو حکم ناممکن گردد، بنا بر قاعده اهم و مهم، بر حاکم اسلامی لازم است که حکمی که از اهمیت بیشتر و مفسده کمتری برخوردار است را بر حکم دیگر مقدم دارد (صدر، بی تا: ۲/۲۱۵- مکارم شیرازی، بی تا: ۱/۲۱۲). آیت الله سبحانی در این خصوص بیان می‌دارد: «با توجه به اینکه مصالح و مفسدات دارای یک وزن و اندازه نیستند، فقها باب خاصی را برای تراحم احکام در نظر گرفته‌اند که در آن حکم اهم را بر حکم مهم مقدم می‌دارند. چه بسا واجبی وجود داشته باشد که در مسیر احراز و تحقق آن، ارتکاب بعضی از محارم مجاز باشد، چرا که مشتمل بر مصلحت بزرگی است که ترک آن به هیچ وجه جایز نیست و چه بسا حرامی وجود داشته باشد که به علت مفسده بسیار زیاد، ارتکاب آن جایز نباشد، هرچند مستلزم ترک واجب یا واجباتی باشد (سبحانی، بی تا: ۴۴).

امام خمینی نیز معتقد است: «حکومت.... یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند» (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۰/۴۵۲). بنابراین ولی فقیه می‌تواند در صورت تراحم احکام در مقام اجرا، به نحو موقت از اجرای حکمی جلوگیری کرده تا حکم مهم‌تر اجرا شود.

#### سوم: احکام ضرری

مشهور امامیه با تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات، تبعیت مطلق احکام تکلیفی از مصالح و مفسدات واقعی و نوعی موجود در متعلق آن را در مقام ثبوت و تشریح الهی پذیرفته‌اند. (خوئی، بی تا: ۴/۸۷- طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ۲/۱۵) در مورد احکام وضعی نیز، این احکام را تابع مصالح و مفسدات نوعی در نفس جعل آن از طرف شارع دانسته‌اند (خوئی، بی تا: ۴/۳۷۲). بر اساس این دیدگاه مشهور، فارغ از احکام امتحانیه، هر موضوعی، پیش از تعلق امر و نهی شارع از مصلحت و مفسده ذاتی برخوردار بوده و شارع در تشریح احکام، این مصالح و مفسدات را مد نظر قرار داده است. از همین رو، خمر به علت آنکه نجاستی است که موجب زوال عقل، عداوت و کینه در میان مردم و باز داشتن از نماز و ذکر خداوند است (مائده/۹۰) حرام اعلام شده و نماز به علت آنکه موجب پاکیزگی روح، و بازدارنده از فحشا و منکر است، واجب اعلام شده است (عنکبوت/۴۵). لکن در مقام اثبات و عمل، فقهای امامیه معتقدند نمی‌توان مصلحت تشخیص داده شده توسط مجتهد را پشتوانه استنباط حکم کلی الهی قرار داد، مگر آنکه روش کشف مصلحت قطعی و یقینی باشد. به عبارت دیگر، از نظر فقهای شیعه، مقصود از مصلحتی که می‌توان به آن تمسک کرد، مصلحتی است که دخالت آن در حکم، قطعی و یقینی باشد (مکارم

شیرازی (۱۴۲۷: ۲۹۱/۱). بر اساس این دیدگاه در عمل مجتهد هرگز به نحو مستقل امکان شناخت مصلحت احکام را نخواهد داشت.

حال آنکه به نظر می‌رسد می‌توان با تفکیک قائل شدن میان «تشخیص مصلحت» و «تشخیص مفسده»، امکان تغییر احکام ضرری توسط ولی فقیه را فراهم آورد؛ اگر مطابق نظر مشهور بپذیریم که درک تمام زوایای مصلحت حکم برای مجتهد امکان پذیر نیست اما در مورد تشخیص و درک مفسده، مساله کاملاً متفاوت است و ولی فقیه می‌تواند با درک ضرر و بر اساس عمل به «قاعده لاضرر»، نسبت به تغییر موقت احکام ضرری اقدام کند. به عبارت دیگر هر چند درک تمام جوانب و مصالح یک موضوع ممکن است نامقدور باشد، اما درک حتی یک جنبه مهم از ضرر، این امکان را به ولی فقیه می‌دهد که به قاعده لاضرر برای نفی آن استناد کند. لذا گروهی از فقهای شیعه در تحلیل قاعده لاضرر معتقدند مقصود از نفی ضرر، نفی تشریح احکام ضرری از سوی شارع است (انصاری، ۱۴۱۹: ۴۶۰/۲) ملا احمد نراقی در همین زمینه بیان می‌کند: «مقصود نفی ضرر، نفی ماهیت ضرر و ضرار در اسلام است. بدین معنا که هیچ گونه ضرر و ضراری در اسلام محقق و موجود نیست و هر آنچه موجب ضرر و ضرار گردد، از احکام اسلام به حساب نمی‌آید. به طور خلاصه: خداوند سبحان راضی به هیچ گونه ضرری برای بندگانش - نه از جانب خداوند و نه از جانب بندگان بر یکدیگر - نیست و هر آنچه که متضمن ضرر باشد، خداوند به آن راضی نیست و از احکام خداوند محسوب نمی‌شود» (نراقی، ۱۴۰۸، ۱۸/۱). بنابراین هر گاه ولی فقیه مشاهده کند حکمی در عصر حاضر موجب ضرر و اختلاف بین مردم و حتی موجب جرم‌زایی شده است، می‌تواند با استناد به «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» و «قاعده لاضرر» حکم ضرری را تغییر داده یا حداقل مانع از اجرای آن به نحو موقت شود.

شهید مطهری نیز در همین خصوص بیان می‌دارد: «ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده ای که عقلش کشف کرده تحریم کند، یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند» (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۰/۲).

### نتیجه‌گیری

- ولی فقیه به واسطه جایگاه ویژه مجتهد جامع الشرایط و حاکم اسلامی می‌تواند نسبت به تطبیق احکام با مقتضیات زمان و مکان اقدام کند به نحوی که برخی از احکام را به نحو دائم یا موقت تغییر دهد.

- ولی فقیه می‌تواند به نحو دائمی نسبت به تغییر احکام حکومتی، قضایی و احکام امضایی اقدام کند هر چند این احکام در قرآن یا سنت معصومین (ع) ذکر شده باشند. چرا که ویژگی و ماهیت این احکام موقتی بوده و اختصاص به زمان خاصی داشته‌اند



- ولی فقیه می تواند به عنوان حاکم جامعه اسلامی و در مقام اجرای احکام اسلام به نحو موقت از اجرای احکام غیر قابل اجرا، احکام متزاحم و احکام ضرری خودداری کند و حکم دیگری را مطابق با مصلحت اجرا کند.
- «آیات الاحکام قرآن» به دلیل آنکه اصولاً به نحو قضایای حقیقیه وضع شده اند قابل تغییر در عالم تشریح نیستند و هیچ کس نمی تواند حکمی بر خلاف آن تشریح و قانونگذاری کند مگر آنکه به واسطه انتفاء موضوع، حکم سالبه به انتفاء موضوع شده و غیر قابل اجرا گردد. همچنین آن دسته از احکام که به نحو امضائی صادر شده یا در عصر حاضر ضرری هستند، قابل تغییرند. همچنین تغییر موقت این احکام بنا بر تشخیص ولی امر و در قالب صدور حکم حکومتی امکان پذیر است.
- «سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع)» در صورتی که به نحو قضیه خارجی و یا در قالب احکام حکومتی و قضایی صادر شده باشد، قابل تغییر هستند.
- فتاوی فقها نیز علیرغم حجیت داشتن برای مقلدین، به علت آنکه مطابق نظریه تخطئه، فقها همواره در معرض اشتباه و خطا قرار دارند، قابل تغییر هستند.

## منابع:

### قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- ابن ادریس، محمد بن منصور، ۱۴۱۰، کتاب السرائر، چاپ دوم، مؤسسة النشر الاسلامی: قم.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، بی تا، کفایة الاصول، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- آشتیانی، میرزا محمد حسن، ۱۴۳۰، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، چاپ اول، بی جا: ذوی القربی.
- آلوسی، محمد شکر، بی تا، بلوغ الارب فی معرفه أحوال العرب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- آمدی، علی بن محمد، بی تا، الإحکام فی تصول الأحکام، بی جا: دار الکتب العلمیة.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹، فرائد الاصول، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بحر العلوم، سید محمد مهدی، ۱۴۰۳، بلغة الفقیه، مکتبة الصادق: تهران.
- حر عاملی، ابو جعفر، ۱۳۷۶، الفصول المهمة فی اصول الائمة، قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام).
- حسینی، میر عبد الفتاح، ۱۴۱۷، العناوین الفقهیة، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- حکیم، سید محمد تقی، ۱۹۷۹، اصول العامه للفقہ المقارن، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۰، الرسائل، چاپ اول، قم: اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۴، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، صحیفه امام، چاپ پنجم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۰، کتاب البیع، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۷، أنوار الهدایة فی التعلیقہ علی الکفایة، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الإمام الخمينی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۰، المكاسب المحرمة، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵، تهذیب الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰، معتمد الاصول، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۸، القضاء و الشهادات، چاپ اول، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
- خوئی، سید محمد تقی، بی تا، الشروط و التزامات التبعية فی العقود، بی جا: مؤسسه المنار.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۴، الايضاحات السنّیة للقواعد الفقهیة، قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام).
- \_\_\_\_\_، بی تا، الخاتمیة فی الكتاب و السنه و العقل الصریح، تهران: مشعر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۹، رسائل فقهیة، چاپ اول، موسسه امام صادق (علیه السلام): قم.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۱، الجامع الصغیر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع: بیروت.
- شهید اول، محمد بن مکی، ۵۱۴۰هـ، القواعد و الفوائد، چاپ اول، کتابفروشی مفید: قم.
- \_\_\_\_\_، بی تا، دروس الشرعیة فی فقه الامامیة، بی نا، بی جا.
- شهید ثانی، زین الدین، بی تا، تمهید القواعد، مکتب الإعلام الاسلامی: بی جا.
- صدر، سید محمد باقر، ۱۴۳۰، مباحث الاصول، دار البشیر: قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، اقتصادنا، موسسه بوستان کتاب: قم.
- طباطبایی قمی، سید تقی، ۱۳۷۱، آراؤنا فی اصول الفقه، چاپ اول، محلاتی: قم.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۸، بررسی های اسلامی، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم): قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر، تشیع: قم.
- طریحی، فخر الدین، ۱۳۶۲، مجمع البحرین، چاپ اول، انتشارات کتابفروشی رضوی: تهران.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، بی جا.
- علامه حلی، ابومنصور، بی تا، تهذیب الوصول الی علم الاصول، مؤسسه الإمام علی علیه السلام: بی جا.
- علی، جواد، بی تا، المنفصل فی تاریخ العرب، دار العلم للملایین: بیروت.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۷، فقه سیاسی، چاپ اول، انتشارات امیر کبیر: تهران.

- فاضل مقداد، ۱۴۰۳، *نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه*، چاپ اول، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: قم.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۴۳۰هـ، *القوانین المحکمة فی الاصول*، چاپ اول، احیاء الکتب الاسلامیه: قم.
- قلقشندی، احمد بن علی، بی تا، *صیح الاعشی فی صناعه الانشاء*، دار الکتب العلمیه: بیروت.
- کاشف الغطاء، محمد حسین، ۱۴۲۲، *تحریر المجله*، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام: قم.
- کاظمی خراسانی، محمد علی، بی تا، *فوائد الاصول*، مؤسسه النشر الاسلامی: قم.
- کرکی، نور الدین، ۱۴۱۴، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، موسسه آل البيت عليهم السلام: قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، چاپ پنجم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۴۰۶، *قواعد فقه*، چاپ دوازدهم، مرکز نشر علوم اسلامی: تهران.
- مروجی، علی، ۱۴۲۸، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ش، *مجموعه آثار*، صدرا: تهران.
- مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۰ش، *اصول الفقه*، چاپ چهارم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *الفتاوی الجدیة*، چاپ دوم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۵، *تعزیر و گستره آن*، چاپ اول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۵، *انوار الفقاهة (کتاب البیع)*، چاپ اول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *بحوث فقهیه هامه*، چاپ اول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *موسوعه الفقه الاسلامی المقارن*، بی تا: قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۷، *دائرة المعارف فقه مقارن*، چاپ اول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع): قم.
- نائینی، محمد حسین، بی تا، *تنبییه الامة و تنزیه الملة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲ش، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی: بیروت.
- نراقی، احمد، ۱۴۰۸، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام*، چاپ دوم، مکتبه بصیرتی: قم.
- \_\_\_\_\_، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: قم.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۸۵، *فرهنگ فقه فارسی*، چاپ دوم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی: قم.
- یوسفی مقدم، محمد صادق، ۱۳۸۷، *درآمدی بر اجتهاد از منظر قرآن*، چاپ اول، بوستان کتاب: قم.





## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



# وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی

محمد سربخشی<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.38828.1003

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13608.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13608.html)

### چکیده

### نویسنده مسئول:

محمد سربخشی

### ایمیل:

msarbakshshi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷



### دسترسی آزاد

### کلیدواژه‌ها:

وظیفه، غایت، وظیفه‌گرایی،  
غایت‌گرایی، ارزش اخلاقی

یکی از سوالات اساسی در حوزه اخلاق وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی است. رویکردهای فضیلت‌گرایانه، غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه سه رویکرد در توجیه ارزش‌های اخلاقی‌اند که کوشیده‌اند مراعات ارزش‌ها توسط خداوند متعالی را نیز توجیه کنند. فضیلت‌گرایان با تکیه بر صفات کمالیه الهی در صدد توجیه مراعات ارزش‌ها توسط خداوند برآمده‌اند. غایت‌گرایان هدفی خاص را منشأ ارزش اخلاقی دانسته و سایر ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را بر اساس آن تعیین نموده و مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند را بر اساس همین مبنا توجیه کرده‌اند. وظیفه‌گرایان نیز بایدی اصلی را معرفی و سایر باید‌ها و ارزش‌های اخلاقی را از آن استنتاج کرده و مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند را نیز یک نوع وظیفه اخلاقی برای حضرت حق تلقی نموده‌اند. مدعای این مقاله آن است که دیدگاه وظیفه‌گرایانه، نه تنها قادر به توجیه وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی نیست، بلکه از اساس دیدگاه باطلی است. از طرفی دیدگاه فضیلت‌گرایانه و غایت‌گرایانه دیدگاه‌هایی نیستند که ماهیتاً با هم تفاوت داشته و در مقابل هم باشند، بلکه این دو دیدگاه، در واقع دو منظر متفاوت به یک امر می‌باشند. از طرف سوم غایت‌گرایی دو تفسیر متفاوت دارد که تنها یک تفسیر آن می‌تواند وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی را روشن ساخته و معقول بودن آن را نشان دهد. مقاله حاضر با مقایسه این رویکردها به روش تحلیلی، به بررسی ادله صحت و سقم آنها پرداخته و می‌کوشد تبیین لازم برای مراعات احکام اخلاقی توسط خداوند متعالی، با رویکرد غایت‌گرایانه را ارائه دهد.

## بیان مسأله

در توجیه ارزش‌های اخلاقی رویکردهای مختلفی وجود دارد. وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی سه رویکرد مشهور در این باب است. فضیلت‌گرایان فضائل و صفات حسنه را منشأ ارزش‌ها تلقی می‌کنند؛ به این معنا که هر کاری که ناشی از صفت فضیلت باشد خوب و هر کاری که ناشی از صفت رذیله باشد بد است. به اعتقاد نویسنده فضیلت‌گرایی نوعی غایت‌گرایی است؛ جز آن‌که غایت مدنظر در این دیدگاه صفات و فضائل درونی است. بنابراین ما فضیلت‌گرایی را در ذیل غایت‌گرایی بحث می‌کنیم. در مقابل وظیفه‌گرایان با تکیه بر اشکالات متعددی که بر غایت‌گرایی می‌گیرند آن را رد کرده و می‌کوشند ارزش‌های اخلاقی را به الزامات ارجاع داده و با تکیه بر یک یا چند الزام، آنها را توجیه کنند. در حقیقت وظیفه‌گرایی رویکردی در حوزه اخلاق است که ارزش افعال اخلاقی را بر اساس وظیفه تعیین می‌کند و لحاظ کردن نتایج حاصل از آنها در ارزش‌گذاری را انکار می‌نماید.

می‌توان گفت فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی از همان دوران یونان باستان وجود داشته و فلاسفه مشهور یونان بیانات اخلاقی خود را به همین شیوه ارائه کرده‌اند. «جمهوری» افلاطون و «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو بر از گزاره‌هایی است که با رویکرد فضیلت‌گرایانه و غایت‌گرایانه در صدد بیان و توجیه ارزش‌های اخلاقی است. به اعتقاد فیلسوفان یونان باستان وظایف اخلاقی مبتنی بر فضایل و غایات معنا پیدا می‌کنند. اما رویکرد وظیفه‌گرایانه و انکار ارزش عمل اخلاقی بر اساس غایت، سابقه‌ای به اندازه غایت‌گرایی ندارد. کانت مشهورترین کسی است که مراعات ارزش‌ها بر اساس وظیفه را تئوری‌پردازی فلسفی کرده است. وی که یکی از شاخص‌ترین فیلسوفان وظیفه‌گراست با انکار غایت‌گرایی مراعات ارزش‌های اخلاقی با لحاظ غایت را نوعی تجارت نامیده و ارزشمندی آن را انکار کرده است. با این همه می‌توان گفت اغلب مکاتب اخلاقی غایت‌گرایند. در عین حال وظیفه‌گرایی نیز از رویکردهای مهم اخلاقی محسوب می‌شود. از آنجا که واقعی تلقی نمودن ارزش‌های اخلاقی تاثیر به‌سزایی در عملی شدن آنها دارد و توجیه عقلانی آنها نقش اساسی در واقعی دانستن ارزش‌های اخلاقی ایفا می‌کند، ضرورت دارد که تعیین کنیم کدام رویکرد می‌تواند، به درستی، از واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی دفاع کند. این امر اهمیت پرداختن به بحث وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی در توجیه ارزش‌های اخلاقی را روشن می‌سازد. از طرف دیگر، یکی از بحث‌های مهم فلسفه اخلاق این است که آیا خداوند متعالی نیز، هم‌چون انسان‌ها، ارزش‌های اخلاقی را مراعات می‌کند یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ این سوال، وجه مراعات آنها توسط خداوند متعالی چیست؟ در مورد این مسأله خاص نیز دو رویکرد اخذ شده است. برخی به صورت وظیفه‌گرایانه و برخی دیگر به صورت غایت‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه کوشیده‌اند مراعات ارزش‌های اخلاقی، توسط خداوند متعالی را توجیه کنند. بحث

از این دو رویکرد، از این جهت نیز اهمیت دارد. مسأله اخیر کمتر مورد توجه قرار گرفته و پاسخ روشن و دقیقی به آن داده نشده است، لذا این مسأله را با دقت بیشتری طرح می‌کنیم.

مسأله این است که یکی از اصول مورد اتفاق واقع‌گرایان در ارزش‌های اخلاقی، اطلاق و عمومیت آنها نسبت به فاعل‌های مختار است. منظور از عمومیت این است که در بحث‌های اخلاقی، وقتی فعل یا صفتی خوب یا بد تلقی می‌شود، این خوبی و بدی برای همه فاعل‌هایی که متعلق این حکم‌اند، به طور یکسان بار می‌شود و تا زمانی که دلیل خاصی اقامه نشده باشد، کسی از انجام یا ترک آن استثناء نمی‌شود. مثلاً اگر گفته می‌شود دروغ‌گویی کار زشتی است، این زشتی به طور یکسان به همه فاعل‌های مختار نسبت داده شده و انتظار می‌رود، همه آنها دروغ‌گویی را ترک کنند. این اطلاق شامل هر موجود مختاری بوده و طبعاً خداوند متعالی و تمام موجودات مجرد را نیز شامل می‌شود. پس همان‌گونه که انتظار می‌رود یک انسان دروغ نگوید، انتظار می‌رود خداوند متعالی هم دروغ نگفته و پیام‌های خود را صادقانه به دست مردم برساند. به خصوص که دروغ‌گویی توسط خداوند تبعات بدتری دارد. مسأله در سایر احکام اخلاقی نیز به همین نحو است. زشتی قتل بی‌دلیل، خوبی کمک به نیازمندان و به طور خلاصه، همه ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، چیزی نیست که اختصاصی به انسان یا موجوداتی همانند او داشته باشد و انتظار می‌رود خداوند متعالی هم این ارزش‌ها و الزامات را مراعات نماید.

از طرفی انتظار مراعات ارزش‌های اخلاقی از طرف خداوند نمی‌تواند شبیه انتظار مراعات آنها از طرف انسان‌ها باشد؛ یا دست‌کم به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی در میان باشد. به طور معمول اگر انسانی کار زشتی انجام دهد، می‌گوییم این کار خلاف وظایف اخلاقی او بوده یا موجب از دست رفتن سعادت دنیوی یا اخروی او می‌شود؛ لذا با تکیه بر یکی از این توجیها (وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی)، انتظار داریم انسان به تکالیف اخلاقی خود عمل کند. چنین تبیینی در مورد خداوند متعال درست نیست. یعنی نمی‌توان گفت اگر خداوند متعالی ارزش‌های اخلاقی را مراعات نکند به سعادت نخواهد رسید یا مورد بازخواست قرار گرفته، توبیخ خواهد شد. بنابراین، یکی از سوالاتی که در باب عمومیت احکام اخلاقی مطرح می‌شود این است که وجه مراعات این احکام از طرف خداوند متعالی چیست؟ آیا اساساً لازم است خداوند متعالی هم احکام اخلاقی را مراعات کند یا او هیچ الزامی به مراعات آنها ندارد؟ سوال اخیر، به خصوص با توجه به نقص‌ها و شرارت‌هایی که احیاناً در آفرینش موجودات دیده می‌شود، جلوه بیشتری می‌یابد. ممکن است کسانی معتقد باشند خداوند متعالی به دلیل حاکمیت مطلق که بر عالم دارد، دلیلی برای مراعات احکام اخلاقی نداشته و می‌تواند هرکاری را که دلش می‌خواهد انجام دهد. این دقیقاً همان دیدگاهی است که طرفداران نظریه امر الهی دارند و حسن و قبح اخلاقی را تابع آن می‌دانند. اگر بپذیریم ارزش‌های اخلاقی واقعی بوده و تابع امر و نهی کسی نیستند و هیچ استثنائی از حیث عامل اخلاقی وجود ندارد،

سوالی که پیش می‌آید این است که بر اساس کدام توجیه خداوند متعال می‌خواهد یا می‌باید احکام اخلاقی را مراعات کند؟

در پاسخ به این سوال دو رویکرد قابل اتخاذ است: غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی<sup>۱</sup>. در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد هر دوی این رویکردها با چالش مواجه‌اند و با تکیه بر آنها نمی‌توان مراعات احکام اخلاقی توسط خداوند متعالی را توجیه و تبیین کرد؛ غایت‌گرایی به این دلیل که خداوند متعالی به خاطر اطلاق کمالش، نیازمند غایتی نیست تا به خاطر دست‌یابی به آن، ارزش‌های اخلاقی را مراعات کند؛ وظیفه‌گرایی نیز به این دلیل که خداوند متعالی به خاطر اطلاق خالقیت و حاکمیتش، وظیفه‌ای در برابر دیگران ندارد تا ملزم به مراعات آنها شود. نویسنده این سطور معتقد است از میان دو دیدگاه مذکور، اتخاذ رویکرد وظیفه‌گرایانه برای توجیه مراعات احکام اخلاقی توسط خداوند متعالی نادرست است، اما با تفسیر خاصی از غایت‌گرایی، می‌توان این مراعات را توضیح داد.

با توجه به دو مسأله فوق (اصل تقابل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در توجیه ارزش‌های اخلاقی و تقابل این دو در توجیه مراعات اصول و احکام اخلاقی از طرف خداوند متعالی) می‌بایست تقسیم مکاتب اخلاقی به مکاتب غایت‌گرا و وظیفه‌گرا را مورد توجه قرار داده و بررسی کنیم کدام‌یک از آنها در پاسخ‌گویی به این سوالات توان کافی را دارا هستند. برای این‌کار خواهیم کوشید ابتدا تعریف دقیقی از هر یک از آنها ارائه نموده و سپس دلایل گرایش فلاسفه به آنها را بررسی نمائیم. آنگاه سعی می‌کنیم با نقد رویکرد وظیفه‌گرایانه، نشان دهیم که اولاً این رویکرد مطلقاً دیدگاه نادرستی است و چه در مورد انسان و چه در مورد خداوند متعالی، قادر به تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی نیست؛ ثانیاً علاوه بر درستی رویکرد غایت‌گرایانه، در مورد توجیه مراعات ارزش‌های اخلاقی به وسیله انسان، تفسیر خاصی از آن وجود دارد که می‌تواند وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی را نیز تبیین و توضیح دهد. در بسط مسأله اخیر نشان خواهیم داد مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند، اولاً امری مسلم و قطعی است، ثانیاً به دلیل غایتی است که مدنظر اوست.

### ۱. تقسیم مکاتب اخلاقی به غایت‌گرا و وظیفه‌گرا

گفتیم یکی از تقسیمات مکاتب اخلاقی، تقسیم آنها به دو گروه وظیفه‌گرا و غایت‌گراست. غایت‌گرایان هدفی را به عنوان ارزش ذاتی اخلاقی مطرح و ارزش‌های غیری و الزامات را بر اساس آن تعیین می‌کنند. می‌توان گفت

۱. همان‌گونه که گفتیم برخی با ذکر فضیلت‌گرایی در کنار غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، رویکردهای توجیه ارزش‌های اخلاقی را سه مکتب دانسته‌اند (نگاه کنید: مرتضی زارع گنجارودی و بهروز محمدی منفرد، «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۳۹۴، دوره هشتم، شماره ۲۹، ص ۹۹-۱۱۸، ص ۱۰۲). اما این دیدگاه نادرست است؛ زیرا عمل برای فضیلت و فضیلت‌مند شدن نوعی غایت‌گرایی است و به نظر ما تقسیم دانستن فضیلت‌گرایی برای غایت‌گرایی درست نیست. دلیل این مطلب آن است که فضائل انسانی صفاتی هستند که در اثر عمل اخلاقی پدید می‌آیند و این صفات غایباتی انسانی بوده و مترتب بر عمل اخلاقی می‌باشند.



اغلب مکاتب اخلاقی واقع‌گرا، غایت‌گرا نیز هستند. لذت‌گرایی، دنیاگرایی، قدرت‌گرایی، سودگرایی و قرب‌گرایی، گرایش‌های مختلف مکاتب غایت‌گراست. در مقابل، وظیفه‌گرایان غایت‌گرایی را رد و محور بحث را وظایف اخلاقی می‌دانند. وظیفه‌گرایان نیز گرایش‌های مختلفی دارند. گروهی یک وظیفه را محور دانسته و سایر وظایف و نیز ارزش‌های اخلاقی را بر اساس آن تعیین می‌کنند. این گروه را وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر می‌نامند. در مقابل وظیفه‌گرایانی قرار می‌گیرند که معتقدند در هر موقعیت خاصی، می‌بایست به تشخیص وظیفه پرداخته و مطابق آن عمل کرد. در حقیقت گروه اخیر قواعد کلی اخلاقی را نپذیرفته و آنها را غیر قابل دسترس یا بی‌فایده می‌دانند. اما وظیفه‌گرایان قاعده‌نگر معیار یا معیارهای اصلی اخلاقی را پذیرفته و آنها را مدار تعیین سایر ارزش‌ها و وظایف اخلاقی قرار می‌دهند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۹-۵۰).

اتخاذ رویکرد غایت‌گرایانه در توجیه ارزش‌های اخلاقی دلیل روشنی دارد. غایت‌گرایان ارزش‌های اخلاقی را به دو قسم ذاتی (غایی) و غیرتی تقسیم کرده، ارزش ذاتی را فی‌حدنفسه ارزش‌مند و ارزش‌های غیرتی را به سبب تاثیرشان در تولید ارزش ذاتی، ارزش‌مند تلقی می‌کنند. مثلاً قرب‌گرایان قرب الهی را دارای ارزش ذاتی دانسته و کاری را که موجب قرب شود، به صورت غیرتی ارزش‌مند تلقی می‌کنند. از نظر ایشان هم ارزش ذاتی و هم ارزش غیرتی واقعی‌اند؛ از طرفی افعال به خاطر نتایج‌شان انجام می‌گیرند. بنابراین کاملاً طبیعی است که غایتی را دارای ارزش ذاتی دانسته و افعال موثر در آن غایت را به خاطر این تاثیر، ارزش‌مند به حساب آورند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: فصل پنجم). به این ترتیب غایت‌گرایی شکل می‌گیرد. اما در باب وظیفه‌گرایی، سوال این است که چرا برخی از فیلسوفان، علی‌رغم واقع‌گرا بودن، وظیفه‌گرایی را برای توجیه ارزش‌های اخلاقی انتخاب کرده‌اند؟ البته باید توجه کرد که در میان وظیفه‌گرایان، کسانی را داریم که غیرواقع‌گرا هستند که در ادامه به دیدگاه ایشان نیز اشاره خواهیم کرد.

به نظر می‌رسد این امر دلایل مختلفی دارد. یکی از دلایل اتخاذ رویکرد وظیفه‌گرایی مشکلی است که برخی از فیلسوفان، در توجیه ارزش‌های اخلاقی از طریق عقل نظری داشته‌اند. کانت به دلیل رویکرد معرفت‌شناختی خاصی که داشته، عقل نظری را ناتوان از حل مسائل متافیزیک می‌دانست و دخالت آن را تنها در حوزه امور تجربی می‌پذیرفت (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/۲۲۷-۲۲۶ و ۲۳۰-۲۳۱ و ۲۴۶-۲۴۷). وی معتقد شده بود معرفت‌های عقل نظری محدود به زمان و مکان‌اند (همان، ص ۲۱۶-۲۲۱) و از آنجا که ارزش‌های اخلاقی جزو حقایق طبیعی و تجربی نبوده و چنین محدودیت‌هایی ندارند (همان: ۲۵۶)، قابل درک با عقل نظری نیستند. همین امر باعث شد کانت رابطه ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را از واقعیت‌های غیر اخلاقی منقطع دانسته و به یک نوع واقع‌گرایی اثبات‌ناپذیر قائل شود (اثبات‌ناپذیری از طریق واقعیت‌های غیر اخلاقی). وی برای حفظ اطلاق و ثبات احکام اخلاقی، مدرکات عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و معتقد شد ارزش‌ها و الزامات اخلاقی توسط

عقل عملی درک، تبیین و توجیه می‌شوند. از نظر کانت عقل عملی این ادراکات را به نحو مطلق درک کرده و آنها را بدون تقید به زمان و مکان می‌فهمد. در معرفت‌شناسی کانت، ادراکات هر دو عقل، به دو قسم پیشینی و پسینی تقسیم و ادراکات پیشینی یقینی تلقی می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/ ۳۱۹-۳۱۷). از آنجا که ادراکات عقل عملی ناظر به عمل است، جنبه توصیه‌ای داشته و بر خلاف ادراکات نظری توصیفی نیستند. وی با طرح اولین و مهم‌ترین الزام اخلاقی که به صورت پیشینی درک شده و بدیهی است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۸ و ۶۱)، اصلی‌ترین وظیفه اخلاقی را تعیین نمود و سایر وظایف و نیز ارزش‌های اخلاقی را با تکیه بر آن توجیه کرد (همان: ۱۸-۲۵ و ۶۰-۶۵ و ۹۱) و به این ترتیب رویکرد وظیفه‌گرایانه خود را اتخاذ نمود.

به نظر می‌رسد یکی از عوامل تشدیدکننده رویکرد وظیفه‌گرایانه در توجیه ارزش‌ها، دیدگاه فلاسفه اخلاق در داشتن بار هنجاری بسیاری از جملات اخلاقی است. قضایای عقل نظری از نظر این فیلسوفان بار توصیفی داشته و فاقد بار هنجاری‌اند. این همان عاملی است که باعث غیرواقع‌گرا شدن برخی از فیلسوفان غیرواقع‌گرا، هم‌چون احساس‌گرایان نیز شده است (The Emotive Meaning of Ethical Terms, Charles Stevenson) «*Mind* ۱۹۳۷: دوره ۱۸۱، ۱۴-۳۱؛ ۱۸-۲۳). وجود بار هنجاری در جملات اخلاقی باعث شده برخی از فیلسوفان خیال‌کنند صحت و سقم جملات اخلاقی را نمی‌توان با تکیه بر عقل نظری اثبات کرد و برای این‌کار می‌بایست از عقل عملی بهره جست. در واقع، داشتن بار هنجاری از نظر ایشان باعث می‌شود جملات اخلاقی شکل توصیفی نداشته و به صورت جملات الزامی درآمده، بیان‌گر وظایف اخلاقی باشند و لذا در حیطه عقل عملی قرار گیرند. همین امر موجب می‌شود این فیلسوفان با رویکردی وظیفه‌گرایانه، به توجیه ارزش‌های اخلاقی بپردازند.

وجه دیگری که کانت را وادار کرد به جای غایت‌گرایی، وظیفه‌گرایی را مبنای ارزش‌های اخلاقی قرار دهد این بود که گمان می‌کرد رابطه کارها با نتایج آنها به تمایلات و خواسته‌های شخصی افراد بستگی دارد و لذا دارای اطلاق نیست؛ درحالی‌که از نظر کانت، ارزش‌های اخلاقی مطلق و بی‌قید و شرط‌اند. وی معتقد بود اگر بخواهیم ارزش‌های اخلاقی را از این روابط استنتاج کنیم قادر نخواهیم بود به اصول عام و ضروری دست یابیم (کانت، ۱۳۶۹: ۷۲)؛ لذا به جای تمسک به رابطه افعال با نتایج‌شان، آنها را از امر مطلق که حکم عقل عملی است استخراج می‌کند و به این وسیله کلیت و ضرورت احکام اخلاقی را، به زعم خود تضمین می‌نماید (همان: ۸۲-۸۳؛ نیز: مصباح، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۶۵).

دلیل دیگری که موجب پیدایش رویکرد وظیفه‌گرایانه در توجیه ارزش‌های اخلاقی شده اشکالی است که معمولاً به غایت‌گرایی وارد می‌شود. در این اشکال گفته می‌شود انجام عمل اخلاقی برای رسیدن به یک غایت، اعم از آن‌که دنیوی یا اخروی باشد، باعث تبدیل اخلاق به تجارت می‌گردد. مطابق این اشکال عمل اخلاقی عملی

است که برای سود بردن و مانند آن انجام نگرفته باشد و الا ارزش اخلاقی نخواهد داشت (روبیژک، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۳۱۶-۳۱۷). همین اشکال باعث شده عاطفه‌گرایان نیز نیت رسیدن به سود را مانع ارزش فعل اخلاقی بدانند؛ جز آن‌که عاطفه‌گرایان، تنها رسیدن به سود خود را مانع ارزش‌مندی فعل اخلاقی می‌دانند، اما مشکلی با اصل غایت‌گرایی ندارند (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۷ / ۲۷۸-۲۷۹؛ نیز: فروغی: ۵۵۵-۵۵۶). در مقابل وظیفه‌گرایان گمان کرده‌اند هر نوع غایت‌گرایی مانع ارزش‌مندی فعل اخلاقی می‌شود، لذا آن را به طور مطلق نفی کرده و به جای آن وظیفه‌گرایی را پیشنهاد داده‌اند.

دلیل دیگری که به نظر می‌رسد مبنای وظیفه‌گرایی واقع شده رویکرد امرگرایان در توجیه ارزش‌های اخلاقی است. امرگرایان همان گروهی هستند که وظیفه‌گرایی را بر اساس غیر واقع‌گرایی تبیین کرده‌اند. امرگرایان، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول قائلان به نظریه امر الهی‌اند که ارزش‌های اخلاقی را بر اساس امر و نهی الهی توجیه می‌کنند و گروه دوم برخی از فیلسوفان غربی‌اند که به خاطر گرایش‌های پوزیتیویستی به چنین نگاهی رسیده‌اند. کارناپ که یکی از پوزیتیویست‌های حلقه وین است، به خاطر رویکرد حس‌گرایانه افراطی که کل پوزیتیویست‌ها دارند، واقعیت ارزش‌های اخلاقی را انکار کرده و با توجه به ساختار ظاهری جملات اخلاقی که غالباً صورت امری و توصیه‌ای دارند، به امرگرایی قائل شد. دیدگاه کارناپ اهمیت چندانی ندارد و چنان‌که گفتیم مبتنی بر نگاه پوزیتیویستی و غیرواقع‌گرایانه است. ما این دیدگاه را به طور تفصیلی در مقاله «بررسی وجوه سه‌گانه غیر واقع‌گرایی اخلاقی؛ مبتنی بر پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی، معرفت/اخلاقی، ۹۷: ۱۹-۳۴» بررسی کرده‌ایم و علاقه‌مندان می‌توانند بدان مراجعه نمایند. اما نظریه امر الهی دیدگاه مهمی است و باید ببینیم دلیل امرگرایی و در نتیجه وظیفه‌گرایی ایشان چیست. علل و دلایل مختلفی باعث گرایش به این دیدگاه شده است، اما به نظر می‌رسد وجه اصلی وظیفه‌گرایی نهفته در نظریه امر الهی این است که ایشان غایت‌گرایی را با اختیار و اراده مطلق الهی در تضاد دانسته و کوشیده‌اند با امرگرایی که منجر به نوع خاصی از وظیفه‌گرایی می‌شود، احکام اخلاقی را توجیه کنند. در حقیقت مشکل ایشان این بوده که گمان می‌کردند پذیرش غایت‌گرایی به معنای پذیرش حسن و قبح ذاتی احکام اخلاقی است و این یعنی غایتی وجود دارد که واقعاً ارزش‌مند است و افعال اخلاقی برای رسیدن به آن انجام می‌گیرند و شما مجبورید آن غایت را مدنظر قرار داده و مطابق آن رفتار کنید. به نظر قائلان نظریه امر الهی، این امر با اطلاق اختیار و اراده الهی منافات دارد؛ زیرا پذیرش آن به معنای پذیرش تبعیت خداوند از قوانین اخلاقی است. به عبارت دیگر، لزوم تبعیت دستورهای خداوند متعال از حسن و قبح ذاتی، به معنای مجبور بودن خداوند خواهد بود؛ زیرا وی مجبور خواهد بود این قوانین را مراعات کرده و بر اساس آنها رفتار نماید. درحالی‌که خداوند به هیچ نحو مجبور نیست و می‌تواند هرچور که خواست رفتار کرده و امر یا نهی کند.

(تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۸۸). این امر باعث شده، پیروان این مکتب، با انکار غایت‌گرایی واقع‌گرایانه، رویکردی غیرواقعه‌گرا انتخاب کرده و نوعی وظیفه‌گرایی را مبنای ارزش‌های اخلاقی قرار دهند.

ممکن است برخی وظیفه‌گرایی را به این دلیل بر غایت‌گرایی ترجیح دهند که گمان کنند با پذیرش غایت‌گرایی نمی‌توان ارزش‌های اخلاقی را به خداوند متعالی تعمیم داد. روشن است که خداوند متعالی هم، به عنوان موجودی که خیر مطلق است، در آفرینش خود، بر اساس اصول و ارزش‌های اخلاقی عمل می‌کند. سوالی که در این باب مطرح می‌شود این است که این مراعات بر چه اساسی است؟ برخی خیال کرده‌اند چون خداوند متعالی کامل مطلق است و هیچ تغییری در وجود او راه ندارد، لذا معنا ندارد مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط وی را بر اساس غایت‌گرایی تبیین کنیم؛ در غایت‌گرایی حرف این است که غایت با ارزشی وجود دارد که فاعل اخلاقی برای به دست آوردن آن عمل می‌کند. اما این حرف در مورد خداوند متعالی بی‌معناست. پس تنها راهی که باقی می‌ماند این است که بگوییم خداوند هدفی را مدنظر قرار نداده، با این همه از نظر اخلاقی وظایفی دارد که به آن عمل می‌کند و از آنجا که هیچ‌کس نمی‌تواند وظیفه‌ای برای خدا تعیین کند، پس خود اوست که این وظایف را تعیین می‌کند. ممکن است برخی نیز عقل را تعیین‌کننده وظایف اخلاقی بدانند.

## ۲. نقد وظیفه‌گرایی

دلایلی که برای اثبات رویکرد وظیفه‌گرایانه در تبعیت از احکام اخلاقی ارائه شده نادرست و بی‌اعتبارند. چنان‌که دیدیم اغلب این دلایل با رویکرد واقع‌گرایانه و برخی نیز با رویکرد غیرواقعه‌گرایانه اقامه شده‌اند. در این بخش به بررسی این دلایل پرداخته و نشان می‌دهیم هیچ‌کدام از آنها توان اثبات وظیفه‌گرایی را ندارند. قبل از هر چیز توجه به این نکته مفید است که وظایف و الزامات اخلاقی، اساساً اموری اعتباری‌اند و اعتبار بدون تکیه بر واقعیت لازم الاتباع نیست. وقتی گفته می‌شود «باید راست گفت» الزامی اعتبار شده است، اما مراعات این الزام وقتی منطقی و معقول است که پشتوانه واقعی داشته و با تکیه بر آن، رنگ واقعیت به خود گیرد. به طور مثال اگر معتقد شدیم راست‌گویی موجب سعادت انسان است، مراعات آن لازم می‌شود. بدون چنین پشتوانه‌ای، فاعل اخلاقی می‌تواند منکر الزام راست‌گویی شده و خلاف آن را اعتبار کند. وقتی چنین پشتوانه‌ای پذیرفته شود، غایت‌گرایی خود به خود اثبات می‌شود. بنابراین اساس وظیفه‌گرایی با چالش مواجه است. درعین حال اشکال‌هایی نیز به دلایل اقامه شده وارد است که در ادامه برمی‌رسیم.

عاملی که باعث شده بود کانت وظیفه‌گرا شود رویکرد معرفت‌شناختی او بود که عقل نظری را ناتوان از حل مسائل متافیزیکی و اخلاقی می‌دانست. گفتیم کانت با اختصاص عقل نظری به حوزه امور فیزیکی، می‌کوشید ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را با تکیه بر عقل عملی تبیین کند، اما این رویکرد باطل است و بر خلاف کانت ما معتقدیم می‌توان احکام اخلاقی را با تکیه بر ادراکات عقل نظری اثبات کرد. اساساً تفکیک ادراکات عقل عملی از

عقل نظری و قول به تفاوت ماهوی آنها نادرست است. ارزش‌های اخلاقی نیز هم‌چون سایر واقعیت‌های عالم بوده و به وسیله عقل نظری درک می‌شوند. آری ارزش‌ها از سنخ امور ماهوی نیستند، اما این امر منافاتی با واقعی بودن آنها ندارد. در حقیقت ارزش‌های اخلاقی از قبیل اموری انتزاعی‌اند و با دیدگاهی فلسفی می‌توان به درک آنها دست یافت (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۵-۲۹۷).

اشکال دیگری که بر وظیفه‌گرایی کانت وارد است دیدگاه او در پذیرش بدیهیات عقل عملی است. این ادعا توسط کسانی غیر از کانت نیز مطرح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۷)، اما به نظر می‌رسد دیدگاه قابل پذیرشی نیست. دلیل کانت در بدیهی دانستن امر مطلق اعتقاد او به وجود تصدیقات فطری است که آنها را پیشینی و یقینی می‌داند. این رویکرد در معرفت‌شناسی نقد شده و همان‌جا گفته می‌شود که پذیرش تصدیقات فطری، به هیچ نحو دارای ضمانت صحت نیست و فطری بودن یک تصدیق نمی‌تواند صادق بودن آن را تضمین کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶). علاوه بر این که امر مطلق کانت، مطلقاً بدیهی به نظر می‌رسد. امر مطلق کانت چنین است: تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی که قانونی عمومی شود (کانت، ۱۳۶۹: ۲۷ و ۶۰ و ۶۱ و ۸۸). هم‌چنین سخن کسانی که جملاتی غیر از امر مطلق را بدیهی دانسته و مثلاً «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را بی‌نیاز از اثبات تلقی کرده‌اند صحیح نمی‌باشد؛ زیرا ملاک بدهت یک قضیه ارجاع آن به علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ج ۱/ ۲۳۶-۲۳۷)، درحالی‌که نمی‌توان بدهت امثال این قضایا را با ارجاع به علم حضوری تبیین کرد. حتی به نظر می‌رسد مطابقت دیدگاه قدما در تعریف تصدیق بدیهی که ملاک بدهت را کفایت تصور صحیح موضوع و محمول در تصدیق قضیه می‌دانستند (طوسی و حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۲)، باز هم این قضایا بدیهی نیستند. یعنی به صرف تصور درست و دقیق عدالت و خوبی، باز هم نمی‌توان به صدق این قضیه فرمان داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲۹۳-۲۹۴). عدل را چه به معنای «اعطا هر حقی به صاحب حق» بگیریم و چه به معنای «قرار دادن چیزی در جای مناسب خود» با معنای حُسن تلازم بین ندارد. بنابراین نیازمند اثبات است.

اشکال دیگر دیدگاه کانت این است که علی‌رغم تصریح به نفی استفاده از غایت‌گرایی در اثبات وظایف اخلاقی، در موارد متعددی از آن استفاده کرده است. مثلاً کانت در یکی از استدلال‌هایش می‌گوید شیوه‌ای از رفتار که منجر به نفی خواست‌های طبیعی انسان شود اخلاقی نیست و بر این اساس راحت‌طلبی را منافی با پرورش استعدادهای طبیعی انسان برشمرده و آن را غیر اخلاقی می‌نامد (کانت، ۱۳۶۹: ۶۳-۶۴). به روشنی معلوم است که کانت در این استدلال بر اساس غایت‌گرایی مشی کرده است. وی رشد استعدادها و کمال یافتن انسان را واقعاً ارزش‌مند و غیر قابل اغماض تلقی می‌کند و بر اساس آن راحت‌طلبی را نفی می‌کند. روشن است که چنین سخنی

مبتنی بر نوعی غایت‌گرایی است. پس باید گفت کانت علی‌رغم نفی غایت‌گرایی، غایت‌گرایانه حرف زده و وظیفه‌گرایی را کنار گذاشته است.

کانت گمان کرده است غایت‌گرایی به معنای پذیرش دخالت تمایلات و خواسته‌های شخصی انسان در تعیین غایت اخلاق و رفتارهای متناسب با آنهاست. از نظر کانت این امر موجب دل‌بخوایی شدن احکام اخلاقی گشته و آنها را از اطلاق خارج می‌سازد. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگر غایت‌گرایی را به همین معنایی بگیریم که کانت فرض کرده است، اشکال وی وارد خواهد بود. اما مسأله این است که غایت‌گرایی لزوماً به این معنا نیست. درست است که انسان‌ها می‌توانند اهداف مختلفی را برای زندگی خود انتخاب کرده و رفتارهای اختیاری خود را برای رسیدن به آن اهداف سامان دهند، اما هر هدفی واقعاً ارزشمند نیست. در یک قرائت درست از غایت‌گرایی می‌گوییم غایت به خصوصی وجود دارد که برای همه انسان‌ها، صرف‌نظر از تمایلات آنها، ارزشمند است و رفتارهای اخلاقی انسان، می‌بایست برای رسیدن به آن غایت تنظیم گردد. به این ترتیب می‌توان علی‌رغم غایت‌گرا بودن، از آفت نسبیّت و سلیقه‌ای بودن ارزش‌های اخلاقی اجتناب کرد (مصباح، ۱۳۸۳: ۵۶-۵۸).

اما این‌که غایت‌گرایی اخلاق را به تجارت تبدیل می‌سازد، ولو آن‌که فی‌حدنفسه درست است، اما دلیل کافی برای نفی اخلاقی بودن رفتارهای غایت‌گرایانه نیست. به عبارت دیگر، درست است که عمل برای یک غایت خاص، نوعی تجارت است، اما چنین عملی لزوماً غیر اخلاقی نیست. حداکثر سخنی که می‌توان گفت این است که عمل اخلاقی تجارت‌گونه، دارای ارزش اخلاقی کمتری است، اما نه این‌که مطلقاً فاقد ارزش باشد. فرض کنید انسانی در حال غرق شدن است و شخصی حضور دارد که می‌تواند وی را نجات دهد. اگر این شخص جان آن فرد را با نیت رفتن به بهشت نجات دهد، آیا نمی‌توان گفت عمل اخلاقی انجام داده است؟ آری غایت‌های مختلفی را می‌توان برای اعمال اخلاقی مدنظر قرار داد که همه آنها در یک مرتبه از ارزش نیستند. اما در هر صورت، انجام عمل اخلاقی، برای غایتی که واقعاً دارای ارزش باشد، ولو آن‌که بالاترین مرتبه ارزش را نداشته باشد، ارزشمند است. خلاصه آن‌که، در این اشکال گمان شده توجه به سود افعال اخلاقی باعث از بین رفتن ارزش آنها می‌شود، اما باید گفت این امر، گرچه باعث کاهش ارزش فعل اخلاقی می‌گردد، اما چنین نیست که به نحو مطلق با آن منافات داشته باشد؛ زیرا همین‌که پای ترجیح در میان باشد و از میان دو چیز آنچه بیشتر می‌ارزد انتخاب شود، ارزش اخلاقی معنا پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۶۲-۲۶۳). نویسنده این سطور موضوع فوق را در ضمن مقاله‌ای، به صورت تفصیلی بررسی کرده است که خوانندگان عزیز می‌توانند بدان مراجعه کنند (سربخشی، ۱۳۹۶: ۱۳۴-۱۱۹).

درباره اشکال قائلان نظریه امر الهی که گمان کرده‌اند غایت‌گرایی منجر به محدودیت اختیار و اراده الهی می‌شود، باید گفت این اشکال ناشی از درک نادرستی است که ایشان از رابطه اطلاق اراده الهی و قوانین نفس‌الامری

داشته‌اند. شکی نیست که خداوند متعال دارای اختیار مطلق است و چیزی نمی‌تواند آن را محدود کند، اما مطلق بودن اختیار الهی به معنای بی‌حساب و کتاب بودن آن نیست. خداوند متعال علاوه بر مختار بودن، حکیم هم هست. حکیم وقتی از اختیار مطلق خود استفاده می‌کند، به نحوی عمل می‌کند که بیشترین کمال از آن حاصل شود. از طرفی روابط بین اجزاء عالم روابطی تکوینی است و ممکن نیست با هر رفتاری هر نتیجه‌ای حاصل شود. خداوند متعال به این روابط آگاه است و بلکه خالق طرفین و خود آنهاست. پس به هنگام عمل و دستور، به گونه‌ای رفتار کرده و فرامینی صادر می‌کند که با تکیه بر آنها بیشترین کمال حاصل شود. بنابراین، علی‌رغم اختیار مطلق الهی و علی‌رغم این‌که او می‌تواند هر کاری را انجام داده و هر دستوری را صادر کند، تنها رفتاری را انجام می‌دهد و دستوراتی را صادر می‌کند که به مصلحت باشد. در واقع آنچه خداوند متعال را محدود می‌کند امری خارج از وجود خود او نیست، بلکه این صفت حکمت است که باعث می‌شود خداوند متعال هر کاری را نکرده و هر دستوری را صادر نکند و چنین چیزی با مطلق بودن اختیار او منافات ندارد. گویا اینان گمان کرده‌اند، کسی که می‌تواند کاری را انجام دهد، حتماً آن را انجام می‌دهد و الا نسبت به آن مختار نخواهد بود. مثل آن‌که گفته شود چون شما می‌توانی چشم خود را از حدقه دریاوری، پس باید آن را از حدقه دریاوری تا معلوم شود واقعاً مختار بوده‌ای. چنین تصویری نادرست است. تنها کسانی هر کاری را که می‌توانند انجام دهند، انجام می‌دهند که از حکمت به دور باشند. اساساً اختیار به این معناست که فاعل از میان دو چیز آن را که خیر بیشتری دارد انتخاب کرده و انجام دهد. خداوند متعال نیز چنین می‌کند و با تکیه بر علم مطلقش هر چه را که منجر به کمال و مصلحت بیشتری می‌گردد انجام داده یا متعلق امر و نهی خود قرار می‌دهد. پس محدود بودن امر و نهی الهی، به ملاک مصلحت و مفسده، منافاتی با اختیار مطلق او ندارد.

و بالاخره این‌که نفی غایت‌گرایی و قائل شدن به وظیفه‌گرایی برای آن‌که بتوان مراعات احکام اخلاقی توسط خداوند متعالی را توجیه کرد با این اشکال مواجه است که برای خداوند متعالی وظیفه تعیین می‌کند؛ درحالی‌که چنین چیزی بی‌معناست. وظیفه و تکلیف در جایی معنا دارد که حقی در میان باشد و حق بدون مالکیت محقق نمی‌شود. خداوند مالک همه چیز است، بنابراین کسی در برابر او دارای حق نیست، تا وی را موظف به انجام کاری کند. عقل هم وقتی می‌خواهد به تعیین وظیفه برای خداوند متعالی بپردازد، می‌بایست بر اساس حقوق این‌کار را انجام دهد. وقتی حقی در میان نباشد، عقل هم مبنایی برای تعیین وظیفه نخواهد داشت. آیات صریح قرآن کریم اطلاق وظیفه بر خداوند و مورد سوال واقع شدن او را نفی کرده است: *لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ* (انبیاء/۲۳). البته ظاهر برخی آیات این است که مخلوقات خداوند حقوقی بر گردن خداوند دارند، اما روشن است که این بیانات استعاری بوده و در صدد اثبات حق واقعی نیستند. مالکیت الهی و استیلاوی وی بر کل هستی، امری مطلق و استثناپذیر است و با تکیه بر ظواهر آیات نمی‌توان حق واقعی برای بندگان اثبات کرد. بنابراین پذیرش

وظیفه‌گرایی و تعمیم آن به خداوند متعالی دیدگاه باطلی است و با تکیه بر آن نمی‌توان مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خدا را توجیه کرد.

### ۳. غایت‌گرایی وجه تعمیم مراعات ارزش‌های اخلاقی بر خداوند

دیدیم که وظیفه‌گرایی دیدگاه باطلی است و نمی‌تواند توجیه ارزش‌های اخلاقی را در مورد هیچ‌کدام از فاعل‌های اخلاقی برعهده بگیرد. این‌که با تکیه بر غایت‌گرایی می‌توان مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط انسان را توجیه و تبیین کرد، نیز با مشکل خاصی مواجه نیست، اما تعمیم غایت‌گرایی به مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی با چالش‌هایی مواجه است که در ابتدای مقاله، بدان‌ها اشاره کردیم. اکنون در این بخش می‌کشیم چگونگی استفاده از غایت‌گرایی برای توجیه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی را به بررسی بنشینیم. برای روشن شدن این مطلب باید توجه کرد که غایت‌گرایی به دو صورت ممکن است: اول این‌که فاعل ناقصی با انجام یک فعل در صدد به دست آوردن کمال خود باشد. افعالی که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم اغلب از همین قبیل است. مثلاً درس می‌خوانیم تا عالم شویم، کار می‌کنیم تا درآمد کسب کنیم، غذا می‌خوریم تا سیر شویم و از آن لذت ببریم و همین‌طور الی آخر. در این صورت، غایتی مدنظر قرار گرفته و عامل اخلاقی برای رسیدن به آن، فعلش را انجام می‌دهد. غایت‌گرایی در این موارد روشن است. صورت دوم این است که فاعل غیرناقص یا فاعل ناقصی که امکان تغییر ندارد، فعلی را انجام دهد، اما نه به خاطر کامل شدن، چون امکان کامل شدن را ندارد، بلکه به خاطر آن‌که فعل و نتیجه‌ای که در پی دارد، ذاتاً دارای ارزش است. در این مورد هم فعل غایت‌گرایانه انجام گرفته است، اما نه غایتی که موجب کمال فاعل شده، بلکه غایتی که خودش عین کمال است و ارزش به وجود آمدن را دارد. مثلاً خطاط چیره‌دستی را در نظر بگیرید که در اوج مهارت خطاطی است، او خط را می‌نویسد به خاطر زیبایی خود آن خط، نه به خاطر این‌که بخواهد کمال خط نوشتن را به دست آورد. آن را می‌نویسد، زیرا خط زیبا، خواستنی و دوست‌داشتنی است و ارزش آن را دارد که نوشته شود.

پس غایت‌گرایی دوگونه است و این در تنوع موجودات ریشه دارد. موجودات ناقص کامل‌شونده، فعل را برای کمال خود انجام می‌دهند و این صورت اول غایت‌گرایی است. اما موجودات مجرد که تغییرناپذیرند و نیز خداوند متعال که کامل مطلق است، فعل را به خاطر ارزش فی‌نفسه‌ای که در فعل و نتیجه آن نهفته است انجام می‌دهند. در حقیقت این‌گونه موجودات یا نباید فعل داشته باشند، یا فعل‌شان به خاطر کمال‌یابی نیست، بلکه به خاطر کمالی است که در خود فعل و نتیجه آن است و این صورت دوم غایت‌گرایی است.

برای درک انجام فعل توسط فاعلی که کامل نمی‌شود و غایت‌گرایانه بودن آن، می‌توان توضیح ذیل را اضافه کرد: انجام فعل ریشه در حب به آن دارد. حب به فعل نیز به دو صورت است: اول این‌که موجود باشعوری به سبب حب به ذات و حب به کمالاتی که فاقد است، فعلی را انجام دهد تا به آن کمالات دست یابد. دوم این‌که



حب به ذات باعث حب به آثار ذات شده و آنها را پدید آورد. به عبارت دیگر، آثار ذات چون مملوک ذات‌اند و به نوعی با ذات یکی تلقی می‌شوند، متعلق حب و خواست ذات قرار گرفته و به وجود آیند. در حقیقت هر موجودی که به ذات خود آگاه بوده و فعال است، آثار ذات خود را هم می‌خواهد و آنها را به وجود می‌آورد. مثل هنرمندی که از داشتن و دیدن آثار هنری خود لذت می‌برد و بدان‌ها حب دارد، آنها را می‌خواهد و می‌آفریند. حب به آثار و پدید آوردن آنها، وجه دیگری هم دارد. حب به کمال، کمال است؛ کمالی ناشی از علم. هر جا نسبت به کمال آگاهی وجود داشته باشد، فرقی نمی‌کند که کمال خود باشد یا کمال دیگران، حب تعلق می‌گیرد. یعنی موجودی که آگاه است و کمالات و زیبایی‌های چیزی را درک می‌کند نسبت به آن بی‌تفاوت نبوده و از درک آن مبتهج می‌شود. از طرفی حب همواره به کمال تعلق می‌گیرد و موجود باشعور هیچ‌وقت طالب نقص نیست، مگر آن‌که دچار سوءتفاهم شده یا آن را زمینه‌ساز کمال بالاتری ببیند. به هر حال چون آثار ذات هم دارای کمال‌اند، متعلق حب قرار گرفته و به وجود می‌آیند. خلاصه آن‌که برخی موجودات علی‌رغم آن‌که با انجام فعل کامل نمی‌شوند، اما آن را انجام می‌دهند و این به خاطر کمالی است که در فعل و نتایج آن می‌بینند. پس ممکن است فعلی به خاطر خودش و نتیجه باارزشی که دارد انجام گیرد، بدون آن‌که موجب کمال فاعل باشد. چنین فعلی نیز غایت‌گرایانه است و می‌توان چنین وضعیتی را غایت‌گرایی نامید.

اکنون با توجه به این توضیحات می‌گوییم خداوند متعال کامل مطلق است و کمال حب به کمال را در بالاترین سطح داراست. این حب موجب می‌شود موجوداتی که قابلیت به وجود آمدن را دارند خواسته و به وجود آورد. این آفرینش، فعل اختیاری خداوند است و ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود. آفرینش در صورتی ارزش‌مند خواهد بود که اولاً انجام آن بر ترکش ترجیح داشته باشد (عنصر ترجیح)، ثانیاً به نحوی باشد که بهتر از آن ممکن نباشد (عنصر تناسب فعل با کمال فاعل). روشن است که آفریدن عالم و مخلوقات آن با ارزش‌تر از نیافریدن آنهاست. پس اگر خداوند متعال، عالم را جوری آفریده باشد که بیشترین کمال ممکن بر آن مترتب شود، می‌توان گفت فعل با ارزشی انجام داده است و در غیر این صورت فعلش بی‌ارزش و بلکه ضد ارزش است. با این بیان معلوم می‌شود با تکیه بر غایت‌گرایی به گونه دوم، می‌توان افعال الهی را ارزش‌گذاری اخلاقی کرده، مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط او را توجیه کرد و برای این‌کار نیازی به اتخاذ رویکرد وظیفه‌گرایانه نیست؛ صرف‌نظر از این‌که چنین رویکردی اساساً باطل بود.

## نتیجه گیری

غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی دو رویکرد کلی در توجیه ارزش‌ها و الزامات اخلاقی است. تمام دلایلی که برای اتخاذ رویکرد وظیفه‌گرایانه اقامه شده دارای اشکال بوده و با تکیه بر آنها نمی‌توان عمل به احکام اخلاقی را تبیین و توجیه کرد. در مقابل، غایت‌گرایی با تفسیر خاصی می‌تواند عهده‌دار تبیین و توجیه مراعات ارزش‌های اخلاقی در همه فاعل‌های اخلاقی باشد. انسان به عنوان موجودی ناقص که در سایه عمل به دستورات اخلاقی رشد کرده و به کمال می‌رسد، عاملی اخلاقی است که برای رسیدن به سعادت (غایت اخلاق) دست به رفتارهای اخلاقی می‌زند. سعادت برای انسان ارزش ذاتی داشته و رفتارهایی که وی را به سعادت می‌رسانند ارزش‌غیری دارند. این بیان نوعی غایت‌گرایی است که وجه التزام انسان به احکام اخلاقی را به نحو غایت‌گرایانه توضیح می‌دهد. در مورد خداوند متعالی که موجودی مطلق و بی‌نقص است، تمسک به این تبیین، قادر به توجیه مراعات ارزش‌های اخلاقی نیست. اما تفسیر دیگری از غایت‌گرایی وجود دارد که با تکیه بر آن می‌توان آن را توضیح داد. در این تفسیر، غایت‌کمالی دانسته می‌شود که نتیجه فعل الهی (آفرینش) بوده و ذاتاً دارای ارزش است. از آنجا که کمال موجود در آفرینش مخلوقات ذاتاً ارزش‌مند است، فعلی که برای رسیدن به آن انجام گیرد نیز ارزش‌مند خواهد بود و به این ترتیب وجه عمل آفرینش که فعلی اختیاری است و قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی را دارد، روشن می‌شود. وجه اخلاقی بودن این فعل همان است که می‌گوییم آفرینش موجود با ارزش ارزش‌مند است و اگر این آفرینش به نحوی انجام بگیرد که کمترین نقص ممکن در آن وجود داشته باشد، می‌توان گفت فعل با ارزشی انجام گرفته و در نتیجه اخلاقی است. به این ترتیب، مخلوقات و کمالی که در وجود آنها نهفته است، به عنوان غایت آفرینش تلقی شده و عمل آفرینش برای رسیدن به آن انجام می‌گیرد. با این بیان معلوم می‌شود چرا خداوند متعالی فعل آفرینش را انجام داده و چرا این فعل اخلاقی است. روشن است که چنین تبیینی نوعی غایت‌گرایی است که با تکیه بر غایتی خاص به توجیه و تبیین مراعات احکام اخلاقی توسط خداوند متعالی پرداخته است.

## منابع

- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹.
- جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- روبیژک، پل، «اخلاق نسبی است یا مطلق»، نقد و نظر، دوره ۱۳ و ۱۴، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.
- سربخشی، محمد، «بررسی وجوه سه‌گانه غیر واقع‌گرایی اخلاقی؛ مبتنی بر پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی»، معرفت اخلاقی، دوره ۲۴، ۹۷، ص ۱۹-۳۴.
- سربخشی، محمد، «بررسی تضمین احکام اخلاقی، در دو رویکرد واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در اخلاق»، پژوهش‌نامه اخلاق، دوره ۳۸، ۱۳۹۶، ص ۱۱۹-۱۳۴.
- طوسی، نصیرالدین، حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، ج ۲، علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۶۷.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت، منوچهر بزرگمهر، علمی فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۸۷.
- کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار]، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، ج ۱، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
- کی. فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، طه، قم، ۱۳۸۳.
- مرتضی زارع گنجارودی و بهروز محمدی منفرد، «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۳۹۴، دوره هشتم، شماره ۲۹، ص ۹۹-۱۱۸.
- مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۴.
- Charles Stevenson, «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, ۱۹۳۷, vol. ۱۸۱, p. ۳۱-۱۴.





## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



# تحلیل تطبیقی روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و آیت‌الله مصباح‌یزدی

\_\_\_\_\_ سمیه‌السادات موسوی<sup>\*۱</sup> سید علی اکبر حسینی قلعه بهمن<sup>۲</sup> \_\_\_\_\_

۱. دانشجوی دکتری، گروه مدرسی معارف، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار، گروه ادیان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

DOI:10.22034/NRR.2021.44779.1056

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue\\_1443\\_1430.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue_1443_1430.html)

### چکیده

برخی واقع‌گرایان، احکام اخلاقی را استدلال‌پذیر می‌دانند. طبق این دیدگاه، استدلال‌های اخلاقی در تعیین مسیر تصمیمات اخلاقی و تشخیص خوب و بد نقش مهمی دارند؛ از این رو، میزان اتقان و باورپذیری آنها در پذیرش فاعل اخلاقی تأثیر مستقیم خواهد داشت. برای تعیین میزان درستی و اتقان استدلال‌هایی که برای احکام اخلاقی ارائه می‌شود لازم است استدلال‌ها هم از جهت ماده و هم از جهت صورت بررسی شوند. هر اندازه استدلال‌ها به قیاس برهانی نزدیک‌تر باشند میزان یقین‌آوری آنها بیشتر است. به این ترتیب، با روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی دیدگاه‌ها و اندیشمندان مختلف می‌توان اعتبار احکام اخلاقی آنها را ارزیابی کرد. در این پژوهش، برآنیم جهت شناسایی میزان اعتبار احکام اخلاقی شهید مطهری و آیت‌الله مصباح، به عنوان دو اندیشمند واقع‌گرای مسلمان، به روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی ایشان بپردازیم. در این راستا از روش تحلیل تطبیقی استفاده شد. نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد استدلال اخلاقی هر دو استاد به لحاظ صورت، از نوع قیاس اقترانی و به لحاظ ماده، از گزاره‌های غیراخلاقی بدیهی است. با وجود این، کبرای استدلال استاد مصباح از نظر شفافیت و حصول نتایج متقن، نسبت به استدلال اخلاقی استاد مطهری برتری دارد.

### نویسنده مسئول:

سمیه‌السادات موسوی

### ایمیل:

smhosna110@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۱۲



### دسترسی آزاد

### کلیدواژه‌ها:

روش‌شناسی، استدلال اخلاقی، تحلیل تطبیقی، استدلال اخلاقی شهید مطهری، استدلال اخلاقی استاد مصباح.

## بیان مسأله

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق، مسئله واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن احکام و گزاره‌های اخلاقی است. کسانی که معتقدند احکام و گزاره‌های اخلاقی از یک واقعیت خبر می‌دهند باید شیوه‌ای برای اثبات آن‌ها ارائه دهند؛ منتها همه واقع‌گرایان،<sup>۱</sup> احکام اخلاقی را قابل اثبات و استدلال‌پذیر نمی‌دانند. با این حساب، دیدگاه کسانی که معتقدند می‌توان احکام و گزاره‌های اخلاقی را از طریق استدلال اثبات کرد در مقابل دو گروه عمده قرار می‌گیرد؛ گروه اول، غیرواقع‌گرایانی مثل پوزیتیویست‌های منطقی،<sup>۲</sup> احساس‌گرایان،<sup>۳</sup> امرگرایان<sup>۴</sup> و قراردادگرایان<sup>۵</sup> هستند که معتقدند گزاره‌های اخلاقی منشأ واقعی ندارند تا بتوان آن‌ها را اثبات کرد و گروه دوم، واقع‌گرایانی هستند که معتقدند احکام اخلاقی اثبات‌ناپذیرند؛ چون بدیهی هستند. این گروه که شامل شهودگرایان<sup>۶</sup> و وظیفه‌گرایان<sup>۷</sup> می‌شوند معتقدند بین «هست» و «باید» رابطه‌ای وجود ندارد؛ پس نمی‌توان احکام اخلاقی را از گزاره‌هایی خارج از حوزه اخلاق به دست آورد. احکام اخلاقی یا خودشان بدیهی هستند یا به احکام بدیهی منتهی می‌شوند. اما واقع‌گرایانی که احکام اخلاقی را استدلال‌پذیر می‌دانند؛ مثل لذت‌گرایان،<sup>۸</sup> قدرت‌گرایان،<sup>۹</sup> سودگرایان<sup>۱۰</sup> و قرب‌گرایان معتقدند احکام اخلاقی، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نیستند و برای اثبات آن‌ها می‌توان از گزاره‌های غیر اخلاقی<sup>۱۱</sup> بدیهی استفاده کرد. (ر.ک: مجتبی مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸ و ۱۸۷ - فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷، ص ۴۴ - ۴۶ - Ingram, 2015, p230 & 231)

برای تعیین جایگاه موضوع این مقاله در جغرافیای دانش اخلاق، باید گفت بحث استدلال‌های اخلاقی، در حوزه فرا اخلاق و ذیل مباحث منطقی در رابطه با احکام و گزاره‌های اخلاقی قرار دارد. یکی از مسائل مهم در این حیطه، روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی مکاتب و اندیشمندان مختلف است. اهمیت این مسئله بدان جهت است که از طریق روش‌شناسی استدلال‌ها می‌توان میزان ارزش و اتقان احکام اخلاقی هر دیدگاه را به دست آورد. منظور از روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی این است که بررسی شود مقدمات ارائه شده به عنوان مواد استدلال، و نیز شکل منطقی استدلال از چه نوعی است تا مشخص شود احکام به دست آمده از این استدلال تا چه حدی صحت داشته و یقین‌آور هستند.

1. Realists
2. Logical positivists
3. Emotivists
4. Imperialists
5. Contractualists
6. Intuitionists
7. Deontologists
8. hedonists
9. Authoritarianists
10. Utilitarianists
11. Nonethical

به‌رغم اهمیت مسئله، آنچه در پژوهش‌های فلسفه اخلاقی بیشتر مورد توجه قرار گرفته، بحث توجیه گزاره‌های اخلاقی است. باید توجه داشت استدلال اخلاقی<sup>۱</sup> با توجیه اخلاقی<sup>۲</sup> فرق می‌کند؛ زیرا توجیه احکام اخلاقی یک بحث معرفت‌شناختی<sup>۳</sup> است (ملکی و نوری‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۶) که مکاتب غیرواقع‌گرا نیز به آن می‌پردازند؛ ولی بررسی استدلال‌های اخلاقی یک بحث روش‌شناختی<sup>۴</sup> است و مربوط به مکاتبی است که احکام اخلاقی را استدلال‌پذیر دانسته و برای آن‌ها قیاس منطقی ارائه می‌دهند. برای مثال، مکاتب غیرواقع‌گرا لزوم پایبندی به احکام اخلاقی خود را با اموری، مثل وجود امر، احساس یا قرارداد توجیه می‌کنند و مکاتب واقع‌گرا با اموری مثل عمل به وظیفه یا لذت شخصی یا سود عمومی و یا قرب الهی. اما در بحث استدلال اخلاقی از شرایط صوری و مادی استدلال‌هایی که مکاتب واقع‌گرا برای اثبات احکام اخلاقی ارائه داده‌اند، صحبت می‌شود.

با توجه به آنچه بیان شد، پژوهش حاضر تمرکز خود را بر تحلیل استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و آیت‌الله مصباح به عنوان دو اندیشمند واقع‌گرای مسلمان قرار داده و تلاش دارد روش استدلال اخلاقی این دو عالم برجسته را به‌دست آورد.

از آنجا که واقع‌گرایی از محورهای کلیدی این مقاله به‌شمار می‌رود لازم است پیش از ورود به بحث، توضیح مختصری در رابطه با آن ارائه شود. مکاتب واقع‌گرای اخلاقی احکام و جملات اخلاقی را از سنخ جملات خبری دانسته و آنها را قابل صدق و کذب می‌دانند. اما مکاتب غیرواقع‌گرا احکام و گزاره‌های اخلاقی را از سنخ جملات انشائی دانسته و بدین ترتیب آنها را از چرخه احکام و قضایای واقعی که قابلیت صدق و کذب داشته باشند خارج می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۱)

به‌طور کلی، واقع‌گرایان اخلاقی دارای یک مجموعه باور منسجم هستند که ارکان اساسی دیدگاه‌شان را تشکیل می‌دهد. این باورها عبارتند از:

(الف) حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند،

(ب) این حقایق از احساسات، گرایش‌ها، امیال و باورهای آدمیان مستقل هستند،

(ج) گزاره‌های اخلاقی که بیانگر حقایق اخلاقی هستند، گزاره‌هایی اخباری و دارای قابلیت صدق و کذب هستند،

(د) دست‌کم برخی از گزاره‌های اخلاقی صادق‌اند.

1. Moral reasoning
2. Moral justification
3. Epistemology
4. Methodology

مهم‌ترین و بیشترین تلاش واقع‌گرایان بر مدار باورهای اول و دوم قرار دارد؛ به این معنا که ابتدا تلاش دارند وجود حقایق اخلاقی را نشان دهند و سپس، استقلال آنها را از انسان اثبات کنند. بنابراین، واقع‌گرایی اخلاقی، یعنی اعتقاد به وجود حقایق اخلاقی مستقل از احساسات، امیال، سلیق، گرایش‌ها و باورهای آدمیان. البته باورهای سوم و چهارم از لوازم واقع‌گرایی اخلاقی‌اند. به این معنا که آدمیان معرفت خود از حقایق اخلاقی را در قالب گزاره‌های اخلاقی می‌آورند؛ اما ممکن است معرفت آنها مطابق با واقع باشد یا مطابق با واقع نباشد. البته قطعاً برخی از گزاره‌های اخلاقی صادق‌اند و چنین نیست که تمام احکام اخلاقی کاذب باشند. (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ۱۶۳ - ۱۶۵)

### پیشینه پژوهش

پس از جستجو در ادبیات نظری پژوهش، اثری که با رویکرد تطبیقی به بررسی استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و استاد مصباح پرداخته باشد یافت نشد. به طور کلی، پژوهش‌هایی که در حوزه روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی اندیشمندان مسلمان صورت گرفته باشد بسیار اندک است؛ چنان‌که حاصل جستجوها نشان داد تنها در بخش‌هایی از مقالات مستقل به قلم مجید ابوالقاسم‌زاده در رابطه با ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه شهید مطهری (۱۳۸۴)، آیت‌الله مصباح (۱۳۸۴) و آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۸) به موضوع برهان‌پذیری استدلال‌های اخلاقی از دیدگاه این سه اندیشمند به طور جداگانه اشاره کوتاهی شده است. به این ترتیب، در پژوهش حاضر، اصلی‌ترین منابع برای دستیابی به دیدگاه شهید مطهری و آیت‌الله مصباح در خصوص نحوه استدلال‌های اخلاقی، آثار خود آنها بود. در میان آثار شهید مطهری، در سه کتاب «جهان‌بینی توحیدی»، «نقدی بر مارکسیسم» و «حکمت عملی» بیشترین نکات در خصوص روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی استاد قابل برداشت بود. در میان آثار آیت‌الله مصباح نیز از دو کتاب «فلسفه اخلاق» و «نقد و بررسی مکاتب اخلاقی» بیشترین استفاده جهت دستیابی به روش استدلال‌های اخلاقی ایشان صورت گرفت.

### روش پژوهش

در این پژوهش از روش تحلیل تطبیقی استفاده شده است. کالیبر (۱۹۹۳) در مورد اهمیت روش تطبیق و مقایسه در پژوهش‌های علمی می‌گوید: «مقایسه، ابزاری اساسی برای تجزیه و تحلیل است. این روش، قدرت توصیف ما را قوی‌تر می‌کند و با ایجاد تشابهات و تضادهای حاکی از تمرکز در موارد، نقش اصلی را در شکل‌گیری مفهوم دارد». (Collier, 1993, p105)



تحلیل تطبیقی در این پژوهش بر اساس الگوی جورج بردی<sup>۱</sup> صورت گرفته است. این روش از چهار مرحله توصیف<sup>۲</sup>، تفسیر<sup>۳</sup>، همجواری<sup>۴</sup> و مقایسه<sup>۵</sup> تشکیل شده است. در مرحله توصیف، صرفاً داده‌های موجود در رابطه با پدیده‌های مورد بحث ارائه می‌شود. در مرحله تفسیر، اطلاعات جمع‌آوری شده در مورد هر موضوع به طور جداگانه ارزیابی و تحلیل می‌شوند. در مرحله هم‌جواری، اطلاعاتی که در مرحله قبل آماده شده به منظور ایجاد چهارچوبی برای مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌ها، طبقه‌بندی و در کنار هم قرار می‌گیرند. در نهایت، در مرحله مقایسه، جزئیات موجود در خصوص تفاوت‌ها و شباهت‌ها به منظور پاسخ دادن به سوال تحقیق، مقایسه و بررسی می‌شوند. (ر.ک: Bereday, 1964, p4 – 23)

با توجه به آنچه بیان شد، در ادامه، پس از بحث کوتاهی در رابطه با چیستی استدلال اخلاقی، به توصیف روش‌شناسی شهید مطهری و علامه مصباح در خصوص استدلال‌های اخلاقی پرداخته و بعد از توضیح و تفسیر این اطلاعات، دو روش را با یکدیگر مقایسه کرده و مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

### ۱. چیستی استدلال اخلاقی

در تعریف استدلال اخلاقی آمده است: «استدلال اخلاقی استدلالی است که فاعل اخلاقی را به سمت تصمیم‌گیری در مورد آنچه باید انجام دهد هدایت می‌کند» (Richardson, 2019) بر اساس این تعریف، استدلال اخلاقی، روشی عقلی است که به انسان در تشخیص آنچه اخلاقاً درست است و باید صورت گیرد کمک می‌کند. به عبارت دیگر، استدلال اخلاقی، فرد را برای دستیابی به حکم اخلاقی صحیح، هدایت می‌کند.

استدلال اخلاقی به لحاظ ساختار و به لحاظ منتج یا عقیم بودن، تابع قوانین علم منطق است و از این جهت با استدلال‌های دیگر تفاوتی نمی‌کند. «استدلال در منطق اقسامی دارد که عبارتند از: قیاس، استقراء، تمثیل. روش قیاسی روشی است که در آن از معرفتی کلی به معرفتی دیگر (جزئی یا کلی) می‌رسیم. استقراء، روشی است که در آن ذهن با شروع از مقدماتی جزئی به قضیه‌ای کلی می‌رسد و تمثیل، استدلال از جزئی به جزئی است. در روش قیاسی به شرط یقینی بودن مقدمات، نتیجه همیشه یقینی است. در روش استقراء نتیجه فقط گاهی یقینی است و در روش تمثیل، نتیجه هیچ‌گاه یقینی نیست. پس، اساسی‌ترین نوع استدلال در منطق ارسطویی استدلال قیاسی است.» (ازده‌ای، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳)

با روشن شدن این مطلب، استدلال‌های اخلاقی اگر بخواهند مفید یقین باشند می‌بایست در قالب استدلال‌های قیاسی ارائه شوند. به این صورت که «در استدلال‌های اخلاقی، آنچه را باید در اوضاع و احوال خاصی انجام

1. George Bereday (1920 – 1983)
2. description
3. interpretation
4. juxtaposition
5. comparison

دهیم با ارجاع به اصول و قواعد کلی خاصی تعیین می‌کنیم و آنها را مقدمه‌های قیاس عملی می‌گیریم.» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲) برای مثال، جهت دستیابی به حکم اخلاقی ضرر رساندن بی‌دلیل به دیگران، به این قاعده کلی رجوع می‌کنیم که «هر ظلمی خطاست» از آنجا که ضرر رساندن بی‌دلیل به دیگران از مصادیق ظلم است؛ پس نتیجه می‌گیریم این ضرر رساندن خطاست.

در مورد ماده استدلال‌های اخلاقی باید گفت از آنجا که وظیفه اخلاق نشان دادن راه سعادت و کمال بشر است گزاره‌های آن می‌بایست یقینی و صحیح باشند؛ لذا از میان استدلال‌های اخلاقی فقط استدلال‌های برهانی که مقدماتش از امور یقینی و مطابق با واقع است و نتایج یقینی هم حاصل می‌کند می‌تواند مورد قبول واقع شود. به لحاظ صورت نیز، صورت برهان در اکثر اوقات به صورت شکل اول قیاس اقترانی است؛ بنابراین، «قیاس برهانی شریف‌ترین نوع قیاس است؛ یعنی قیاسی است که هم صورت و هم ماده آن هر دو در نهایت استواری و اتقان است؛ پس، نتیجه‌اش کاملاً متیقن است و در آن جای شکی نیست.» (ر.ک: خوانساری، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵ و ۱۸۷) به این ترتیب، استدلال‌های اخلاقی هر اندازه به شرایط قیاس برهانی نزدیک‌تر باشند احکام به‌دست آمده از آنها ارزش و اتقان بیشتری خواهند داشت. از این رو، ما نیز در ادامه جهت بررسی استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و استاد مصباح، تطابق استدلال‌های آنها با ویژگی‌های قیاس برهانی را مدنظر قرار می‌دهیم.

## ۲. روش‌شناسی استدلال اخلاقی شهید مطهری

پیش‌تر بیان شد واقع‌گرایانی هستند که گزاره‌های اخلاقی را استدلال‌پذیر نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند بین «هست» و «باید» رابطه‌ای وجود ندارد و نمی‌توان احکام اخلاقی را از گزاره‌هایی خارج از حوزه اخلاق به‌دست آورد. بنابراین، برای بررسی دیدگاه شهید مطهری در مورد استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی ابتدا باید نظر ایشان را درباره رابطه میان جملات اخلاقی و غیر اخلاقی یا به عبارتی، رابطه باید و هست مشخص کرد. ایشان ضمن پاسخ به یک شبهه، نظر خود را در این خصوص بیان داشته است. شهید مطهری ابتدا در تبیین شبهه می‌گوید:

«ممکن است گفته شود که مسائل حکمت عملی از هیچ یک از دو طریق فوق (استدلال قیاسی و استدلال تجربی) قابل اثبات نیست؛ نه از طریق قیاسی و منطقی و نه از طریق تجربی. اما از طریق قیاسی به دلیل این‌که مواد قیاس باید از بدیهیات اولیه و یا محسوسات و یا وجدانیات و یا مجربات باشد، در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم خوب و بد و مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود و بایدها و نبایدها تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست. مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هر کدام و هر دسته و یا هر طبقه و یا هر ملت و یا پیروان هر عقیده هدف‌ها و خواسته‌های متفاوت دارند و هر فرد یا گروهی چیزی را دوست می‌دارد. پس بایدها و نبایدها و قهراً خوبی‌ها و بدی‌ها کاملاً

امور نسبی و ذهنی می‌باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینی نیست که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفاً در مورد امور عینی جریان دارند.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۳۹)

استاد شهید در پاسخ به این شبهه به تبیین چگونگی ارتباط بایدهای اخلاقی با واقعیت‌های غیرعینی پرداخته و بیان می‌دارد:

«طبیعت همچنان که به سوی کمال فرد و مصلحت فرد می‌شتابد به سوی کمال نوع و مصلحت نوع نیز می‌شتابد. اساساً کمال فرد در قسمت‌هایی از کمال نوع مجزا نیست. در اموری که کمال نوع است و کمال فرد در کمال نوع است قهراً نوعی دوست‌داشتن‌ها که همه افراد در آن‌ها علی‌السویه هستند در همه افراد به صورت یکسان وجود پیدا می‌کند. این دوست‌داشتن‌های متشابه و یکسان کلی و مطلق، معیار خوبی‌ها و بدی‌ها هستند. عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال نوع به سوی آن‌ها می‌شتابد و برای رسیدن به آن‌ها از طریق عمل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه‌ها، بایدها و نبایدها به صورت یک سلسله احکام انشائی در نفس به وجود می‌آید. پس، ضرورتی نیست برای این‌که معیاری کلی در اخلاق داشته باشیم، خوبی و بدی از قبیل سفیدی و سیاهی و یا کُره بودن و مکعب بودن اموری عینی باشند.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۴۱)

ایشان معتقد است بایدها و نبایدها (حکمت عملی) نتیجه لازم و منطقی هست‌ها و نیست‌ها (حکمت نظری) است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۷ و ۲۲۶) وی در توضیح چگونگی این رابطه می‌گوید: «ابتدا عقل، خیر و کمال و یا لذتی را در دور دست می‌بیند و راه وصول به آن را کشف می‌کند. سپس اراده، مصوبات عقل را اجرا می‌کند. عقل می‌گوید: «خوب است». اراده می‌گوید: «پس باید انجام داد.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۴) بنابراین، از دیدگاه استاد شهید، از آنجا که گزاره‌های اخلاقی مبنای واقعی دارند می‌توان برای اثبات یا رد آنها استدلال برهانی اقامه کرد.

وی معتقد است حتی گزاره‌های انشائی که به صورت باید و نباید بیان می‌شوند به گزاره‌های اخباری قابل تحویلند؛ زیرا «معنی باید و نباید این است که برای رسیدن به فلان مقصد، فلان عمل ضروری است.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۳۱) برای مثال، گزاره انشائی «باید عدالت ورزید» را می‌توان به صورت اخباری «رعایت عدالت ضروری است» بیان کرد. بدین ترتیب، گزاره‌های اخلاقی اگر چه در ظاهر انشائی باشند؛ اما به لحاظ ثبات، کلیت، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع و دیگر ویژگی‌های گزاره‌های اخباری، با آنها تفاوتی ندارند و یکی محسوب می‌شوند. حاصل آن‌که، خوب بودن عدالت، یعنی ضرورت عمل به آن و ضرورت عدالت ورزیدن به

معنای خوب بودن عدالت است.<sup>۱</sup> بنابراین، از نظر شهید مطهری گزاره‌های اخلاقی از سنخ گزاره‌های اخباری و استدلال‌پذیر هستند.

پس از روشن شدن دیدگاه استاد مطهری در خصوص امکان استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی، نوبت به بررسی نظر ایشان درباره استدلال‌های اخلاقی می‌رسد. استاد شهید ضمن نقد دیدگاه نسبیست‌گرایانه برتراند راسل، برای استدلال اخلاقی دو اصل کلی را که می‌توانند کبرای استدلال قرار گیرند پیشنهاد می‌کند و می‌گوید:

«راسل به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان یک فرد، آن هم فردی که فقط به منافع مادی و جسمانی می‌اندیشد» توجه کرده، اما به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند» یا اصل «من دوست دارم به عنوان فردی که مصالح کلی نوع را دوست می‌دارد» توجه نکرده است. به عبارت دیگر، راسل به حرکت طبیعت به سوی مصالح مادی خود توجه کرده، اما به حرکت طبیعت به سوی مصالح علوی و روحی فرد و همچنین به حرکت طبیعت به سوی مصالح نوع توجه نکرده است.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۴۲)

همان‌طور که در این بیان مشاهده می‌شود شهید مطهری به دو اصل کلی اشاره دارد که می‌توانند کبرای استدلال اخلاقی قرار گیرند؛ یعنی اگر صغرای استدلال را رفتارها و صفات اخلاقی که از جانب کتاب و سنت، و حتی عقل به آن‌ها توصیه می‌شود در نظر بگیریم این دو اصل می‌توانند به عنوان معیار خوبی و بدی در جایگاه کبرای استدلال قرار گیرند و نتیجه‌ای که از آن‌ها به دست می‌آید حکم اخلاقی در رابطه با آن صفت یا رفتار موردنظر باشد. البته باید توجه داشت اصل پیشنهادی دوم نیز برگرفته از اصل اول بوده و بر اساس این که مصلحت کلی نوع انسان، حفظ کرامت ذاتی اوست این دو اصل بیان شده‌اند و در واقع، هر دو بر محور کرامت ذاتی نوع انسان قرار دارند. استاد مطهری در توضیح این مطلب که کرامت ذاتی انسان، اصل اولیه در اخلاق بوده و معیار سنجش خوب و بد است می‌گوید:

«انسان به حکم این که دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است، که [همان] جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند، بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد آن را رذیلت می‌داند.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۳۹)

بنابراین، اگر بخواهیم صورت استدلال منطقی شهید مطهری را برای اثبات احکام و گزاره‌های اخلاقی ترسیم کنیم؛ مثلاً در اثبات گزاره «عدالت خوب است» چنین می‌گوییم:

۱. برای دریافت اطلاعات بیشتر راجع به دیدگاه شهید مطهری در این خصوص ر.ک: مجید ابوالقاسم‌زاده، «ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه استاد مطهری»، مجله معرفت (ویژه استادان و گروه‌های معارف اسلامی دانشگاه‌های کشور)، ۱۳۸۴، ش ۲۵.

صغرا: من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند عدالت را رعایت کنم.

کبرا: هر عملی که من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند انجام دهم خوب است.  
نتیجه: عدالت خوب است.

این استدلال به لحاظ صورت، یک قیاس اقترانی است که در آن حد وسط، هم در صغرا و هم در کبرا در جایگاه موضوع قرار گرفته است؛ یعنی از میان اشکال چهارگانه قیاس، شکل سوم قیاس اقترانی را دارد. اما برای بررسی استدلال ایشان از جهت ماده لازم است دو مسئله مشخص شود: اول این که آیا کبرای استدلال از جنس گزاره‌های غیراخلاقی و هست‌نما است یا نه؟ زیرا بیان شد آن دسته از واقع‌گرایانی که قائل به استنتاج «باید» از «هست» هستند گزاره‌های اخلاقی را استدلال‌پذیر می‌دانند. دوم این که آیا کبرای استدلال از سنخ بدیهیات است یا نه؟ زیرا برای تحقق شرایط برهان منطقی باید کبرای استدلال از بدیهیات باشد.

در خصوص مسئله اول باید گفت، اصلی که شهید مطهری بیان داشته و کبرای استدلال قرار می‌گیرد یک گزاره غیراخلاقی از نوع واقعیت‌های انسان‌شناختی است. این اصل از نوعی کرامت ذاتی که در انسان وجود دارد خبر می‌دهد. از نظر شهید مطهری وجود این کرامت ذاتی به‌طور وجدانی و فطری درک می‌شود. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۲۲) علاوه بر ادراک فطری، می‌توان وجود این حقیقت را از طریق آیاتی همچون «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰)، «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲) و «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر/۳۰) اثبات کرد. از دیدگاه ملاصدرا نیز انسان به جهت برخوردار بودن از مقام خلیفه الهی که اختصاص به انسان دارد با نوعی کرامت ذاتی خلق شده است؛ (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۰) اما این که این کرامت افزایش یابد یا از همان نقطه ابتدایی هم پایین‌تر رود به رفتار اختیاری انسان و میزان تلاش او در جهت کسب کمالات معنوی بستگی دارد؛ به این ترتیب، هر کس به درجات بالاتری برسد «کریم‌تر» و «گرامی‌تر» است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۵ و ۱۲۶؛ درتاج و محمدرضایی، ۱۳۹۵، ص ۵۶۶) بنابراین، شهید مطهری با توجه به وجود کرامت ذاتی در انسان، آن را به عنوان یک واقعیت انسان‌شناختی، معیاری برای خوب و بد قرار داده است.

مسئله دوم در بررسی ماده استدلال اخلاقی این بود که آیا کبرای استدلال از سنخ بدیهیات است یا نه؟ در این خصوص باید گفت شهید مطهری تأکید دارد که همه انسان‌ها اصول اولیه و کلی اخلاقی را به صورت وجدانی و فطری از طریق احساس تناسب و هماهنگی با کرامت ذاتی‌شان درک می‌کنند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۳۹) مراد ایشان از ادراک فطری، ادراکی است که همه افراد بشر به گونه یکسان واجد آن هستند. (آروانه و

داوودی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶) بر این اساس، باید‌ها و نباید‌هایی وجود دارد که از نظر همه یکسان است؛ یعنی کلی، نوعی، مطلق و دائمی است. وجدان انسان احکامی را صادر می‌کند که متناسب با کرامت ذاتی او و متوجه نوع بشر است و در همه زمان‌ها ارزش شناخته می‌شود. این احکام به عنوان اصول اولیه و مطلق در وجدان همه انسان‌ها است. انسان در نفس خود، الهامات اخلاقی را دریافت می‌کند و کسی این الهامات را به انسان نیاموخته است؛ بلکه همان درک «خود» برای این دستور کافی است که انسان این کار را «باید» انجام دهد و آن کار را «نباید» انجام دهد». (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۳۳ و ص ۶۷۱؛ ج ۱۳، ص ۷۳۹)

بنابراین، اگر بخواهیم کبرای استدلال ایشان را به صورت یک گزاره غیر اخلاقی بدیهی بیان کنیم چنین می‌شود: «انجام کاری که متناسب با کرامت ذاتی است متناسب با کرامت ذاتی است (مطلوب است)». این گزاره از نوع بدیهی اولی است؛ زیرا برای اثبات محمول برای موضوع، به دلیل و برهان نیاز نیست. طبق یک دیدگاه، هر یک از دو حوزه حکمت نظری و حکمت عملی دارای قضایای بدیهی و غیر بدیهی مربوط به خود هستند. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳) طبق این تقسیم‌بندی، این گزاره از گزاره‌های بدیهی حکمت عملی است؛ زیرا از قضایایی است که دانسته می‌شوند تا به آن‌ها عمل شود.

با در نظر گرفتن بیانات شهید مطهری می‌توان گفت کبرای استدلال اخلاقی از دیدگاه ایشان از نوع بدیهیات اولی است و بیان شد استدلالی که مقدمات آن از بدیهیات است یقین‌آور بوده و برهان محسوب می‌شود. از طرفی، شکل استدلال اخلاقی ایشان، از نوع قیاس اقترانی است که همان صورت قیاس برهانی است. بنابراین، شهید مطهری احکام و گزاره‌های اخلاقی را استدلال‌پذیر و حتی برهان‌پذیر می‌داند.

### ۳. روش‌شناسی استدلال اخلاقی علامه مصباح

برای بررسی این مسئله که آیا استاد مصباح احکام اخلاقی را استدلال‌پذیر می‌دانند یا خیر؟ ابتدا می‌بایست دیدگاه ایشان را در خصوص رابطه باید و هست و امکان استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی به دست آورد. استاد مصباح در این خصوص به روشنی بیان می‌دارد: «ارزش‌ها، خوبی‌ها و بدی‌ها و باید‌ها و نباید‌ها بر اساس تحلیل صحیح، مبتنی بر شناخت‌ها و هست‌هاست. به تعبیر دیگر، تمام باید‌ها بر پایه هست‌ها استوار است و به نحوی از هست‌ها استنتاج می‌شود.» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۰۷)

علاوه بر این که اخباری دانستن گزاره‌های اخلاقی دلیلی بر استدلال‌پذیر بودن آنها از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است، می‌توان به موضع صریح ایشان نیز در این رابطه و نقدی که به دیدگاه‌های مخالف دارند اشاره کرد. برای مثال در کتاب *فلسفه اخلاق* با اشاره به واقعیت داشتن احکام اخلاقی، به استدلال‌پذیری آن‌ها تصریح کرده و می‌گوید: «مفاهیم و احکام اخلاقی همگی ریشه در واقعیات داشته، منشأ انتزاع واقعی دارند و از این رو با

اتکای به آن واقعیات خارجی می‌توان به سود یا زیان احکام اخلاقی برهان اقامه کرد و از آن‌ها نیز در مقدمات برهان بهره جست.» (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۹)

استاد مصباح در این خصوص معتقد است گرچه اهل منطق قضایای اخلاقی را از «مشهورات» شمرده‌اند که فقط در جدل از آن‌ها استفاده می‌شود نه در برهان، ولی معمولاً این‌گونه قضایا دارای قیدهای خاصی هستند که در کلام آورده نمی‌شود و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می‌روند؛ در حالی که اگر قیود واقعی آن‌ها دقیقاً در نظر گرفته شود هم به وسیله برهان قابل اثبات است و هم می‌توان نتیجه برهان را مقدمه برهان دیگری قرار داد؛ مثلاً قضیه «راستگویی خوب است» به همین صورت مسامحه‌ای و عرفی‌اش برهانی نخواهد بود؛ زیرا برهان استثنای پذیر نیست؛ در حالی که اگر راستگویی موجب ریختن خون‌های پاکی شود خوب نیست. اما حقیقت این است که آنچه موضوع این حکم اخلاقی قرار می‌گیرد عبارت است از آن نوع راست گفتن که در راستای دستیابی به کمال مطلوب باشد؛ نه هر نوع راست گفتنی. در این صورت همانند قضایای یقینی می‌توان برای آن برهان اقامه کرد. (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱)

بنا بر آنچه بیان شد استاد مصباح احکام و گزاره‌های اخلاقی را از نوع گزاره‌های اخباری و به طور حتم، استدلال‌پذیر می‌داند. در همین راستا، برای ساخت استدلال‌های اخلاقی و به دست آوردن احکام اخلاقی دو کبرای کلی را معرفی کرده و می‌گوید:

«به طور کلی می‌توان گفت برای همه احکام اخلاقی دو کبرای کلی داریم که هر موضوعی وقتی تحت یکی از آن‌ها قرار بگیرد، حکم واقعی خود را خواهد یافت و واجد شرایط برهان نیز خواهد بود: یکی این که «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است» و دیگری این که «هر چه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است.» (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۳۱)

بر اساس دیدگاه استاد مصباح موضوعاتی که در صغرای استدلال اخلاقی قرار می‌گیرند در واقع مصادیق کبرا محسوب می‌شوند و از سه طریق عقل، تجربه و وحی می‌توان به آن‌ها دست یافت. استاد مصباح در این رابطه می‌گوید:

«تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، گاهی ممکن است به وسیله خود عقل و با تحلیل‌های ذهنی و عقلی انجام گیرد، که در این صورت حکم اخلاقی هیچ نیازی به امور ماورای عقل نخواهد داشت و مصداق کامل و بارز مستقلات عقلی در باب احکام اخلاقی، همین‌ها هستند. گاهی نیز تطبیق آن کبرای کلی بر مصادیق، احتیاج به تجربه خارجی دارد؛ یعنی عقل به کمک تجربه، آن کبرای بدیهی را بر مصادیق خاص تطبیق می‌کند، و گاهی نیز به این صورت است که عقل به کمک تجربه نیز نمی‌تواند مصداق آن کبرای کلی را تعیین کند و در این گونه موارد

است که برای مصداق‌یابی احکام اخلاقی نیاز به وحی و هدایت‌های وحیانی نیز پیدا می‌شود.» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷)

بر اساس آنچه تا کنون بیان شد زمانی که این دو کبرای کلی به موضوعی که به عنوان صغرای استدلال از طریق عقل، تجربه و یا کتاب و سنت به دست آمده ضمیمه شود حکم اخلاقی آن موضوع به دست می‌آید. برای مثال، گزاره «امانت‌داری مفید است» از آموزه‌های دینی به دست آمده و عقل و تجربه نیز آن را تأیید می‌کند. اگر این گزاره را به عنوان صغرای استدلال به اصل کلی که استاد مصباح به عنوان کبرای استدلال پیشنهاد داده‌اند ضمیمه کنیم شکل استدلال چنین می‌شود:

صغرا: امانت‌داری فعلی است که برای هدف مطلوب ما مفید است.

کبرا: هر فعلی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد مطلوب (خوب) است.

نتیجه: امانت‌داری خوب است.

برای اصل پیشنهادی دوم نیز می‌توان مثال «خیانت» را بیان کرد که شکل استدلالش چنین است:

صغرا: خیانت فعلی است که برای هدف مطلوب ما زیان‌آور است.

کبرا: هر فعلی که برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد زیان‌آور (بد) است.

نتیجه: خیانت بد است.

این نکته لازم به ذکر است که آنچه در این جا به عنوان کبرای استدلال در قالب دو اصل جدا از هم معرفی شد در آثار دیگر استاد مصباح با الفاظ متفاوت و گاهی در قالب یک اصل واحد بیان شده است؛ اما باید در نظر داشت محتوا و ریشه همه این موارد یکی است و در نهایت به یک معنا منتهی می‌شوند. برای مثال، استاد مصباح در کتاب تقد و بررسی مکاتب اخلاقی، کبرای کلی را این‌گونه بیان کرده است: «انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد. همان‌طور که باید از فعلی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود اجتناب کرد.» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷) اما در این جا بیان شد که استاد مصباح معتقد است برای استدلال اخلاقی دو کبرای کلی وجود دارد که عبارتند از: «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است» و «هر چه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است.» (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۳۱) با کمی دقت روشن می‌شود که همه این گزاره‌ها گویای یک گزاره غیر اخلاقی بدیهی از نوع اولیات است که می‌گوید: «کاری که متناسب با مطلوب است مطلوب (خوب) است و کاری که متناسب با مطلوب نیست مطلوب نیست (بد است)» پس، تفاوت در تعابیر استاد مصباح به معنای وجود اصل‌های مختلف برای کبرای استدلال اخلاقی از دیدگاه ایشان نیست.



از همین جا به سراغ ماده استدلال رفته و به بررسی دو مسئله «غیراخلاقی» و «بدیهی» بودن آن می‌پردازیم. در رابطه با اینکه آیا کبرای استدلال از جنس گزاره‌های غیراخلاقی و هست‌نما است یا نه؟ می‌توان جواب را از این کلام استاد مصباح به دست آورد:

«میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او یک نوع رابطه حقیقی و واقعی، از نوع روابط علی و معلولی، برقرار است و ما با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی خارجی را توصیف می‌کنیم. وقتی که باید و نباید را حاکی از رابطه‌ای واقعی میان فعل اختیاری و کمال مطلوب آدمی دانستیم، و مفهوم خوب و بد را نیز از قبیل مفاهیم فلسفی و نشان‌دهنده همان نوع رابطه میان فعل و کمال نهایی تلقی کردیم، طبیعتاً قضیه اخلاقی نیز از قبیل جمله‌های خبری بوده، از همان واقعیت نفس‌الامری حکایت می‌کند و بنابراین قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد.» (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۰)

با توجه به آنچه بیان شد کبرای استدلال که می‌گوید «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است و هر چیزی که برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است» از سنخ گزاره‌های غیراخلاقی و هست‌نما است.

اما در رابطه با بدیهی بودن کبرای استدلال همانطور که بیان شد این کبرای کلی از بدیهیات غیراخلاقی و از نوع اولیات است. طبق دیدگاهی که برای هر یک از حوزه‌های حکمت نظری و عملی قضایای بدیهی و غیربدیهی مخصوص به خود قائل است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹۳) این گزاره از گزاره‌های بدیهی در حوزه حکمت عملی محسوب می‌شود. این کبرای کلی، ارزش کاری که برای هدف مطلوب ما مفید یا زیان‌آور است را نشان می‌دهد و می‌توان بر اساس آن، مصادیق آنچه برای هدف مطلوب، مفید یا مضر است را اثبات کرد.

در نهایت با بررسی دیدگاه استاد مصباح به دست آمد که استدلال اخلاقی ایشان به لحاظ صورت از نوع قیاس اقترانی است و به لحاظ ماده از گزاره‌های غیراخلاقی بدیهی است و پیش‌تر بیان شد استدلالی که این ویژگی‌ها را داشته باشد از نوع قیاس برهانی بوده که برترین نوع قیاس از جهت ماده و صورت است. بنابراین، استاد مصباح علاوه بر اعتقاد به استدلال‌پذیری احکام اخلاقی، آن‌ها را برهان‌پذیر نیز می‌داند.

## نتیجه‌گیری

تا کنون بر اساس روش تحلیل تطبیقی، به توصیف و تفسیر روش استدلال اخلاقی هر دو اندیشمند پرداختیم. اکنون بر اساس الگوی جورج بردی وارد مرحله هم‌جواری و مقایسه می‌شویم؛ یعنی اطلاعات به دست آمده را طبقه‌بندی و درکنار هم قرار می‌دهیم و به تطبیق و مقایسه آنها با یکدیگر می‌پردازیم.

جدول شماره ۱: ماتریس اطلاعات روش‌شناسی استدلال‌های اخلاقی شهید مطهری و آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح یزدی		شهید مطهری	
واقع‌گرا	واقع‌گرا	واقع‌گرا	واقع‌گرا
دیدگاه درباره احکام اخلاقی	از جهت استدلال پذیر بودن	قائل به استدلال‌پذیری احکام اخلاقی	قائل به استدلال‌پذیری احکام اخلاقی
معیار صواب و خطا	تناسب یا عدم تناسب اعمال با کرامت ذاتی انسان	تناسب یا عدم تناسب اعمال با هدف مطلوب انسان	تناسب یا عدم تناسب اعمال با هدف مطلوب انسان
ماده استدلال اخلاقی	گزاره غیر اخلاقی بدیهی	گزاره غیر اخلاقی بدیهی	گزاره غیر اخلاقی بدیهی
صورت استدلال اخلاقی	قیاس اقترانی	قیاس اقترانی	قیاس اقترانی
کبرای استدلال اخلاقی	هر عملی که من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند انجام دهم خوب است.	هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است و هر چیزی که برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است.	هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است و هر چیزی که برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است.

همان‌طور که در جدول شماره (۱) مشاهده می‌شود هم شهید مطهری و هم آیت‌الله مصباح علاوه بر واقع‌گرایی در اخلاق، قائل به استدلال‌پذیر بودن احکام و گزاره‌های اخلاقی نیز هستند. هر دو استاد اصول هست‌نما و خارج از حوزه اخلاق و در عین حال، بدیهی را برای کبرای استدلال‌های اخلاقی پیشنهاد کرده‌اند که با ضمیمه شدن به گزاره‌هایی که از کتاب، سنت یا عقل و تجربه به دست آمده و در مقام صغرای استدلال قرار می‌گیرند می‌توان به حکم اخلاقی آن‌ها دست یافت. با توجه به نظرات هر دو استاد، از آنجا که مقدمات استدلال‌های اخلاقی از امور بدیهی است و صورت آن‌ها نیز از نوع قیاس اقترانی است این استدلال‌ها شرایط یک قیاس برهانی و یقین‌آور را دارند. به عبارتی، از دیدگاه هر دو استاد احکام و گزاره‌های اخلاقی علاوه بر استدلال‌پذیر بودن، برهان‌پذیر نیز هستند.

یکی از نقاط اشتراک دیدگاه هر دو استاد، که در اینجا با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت، آن است که ایشان حکم اخلاقی به کار رفته در کبرای استدلال خود را به دلیل «فطری بودن»، جزو اصول اخلاقی مطلق و استثناء‌ناپذیر می‌دانند. توجه به فطری دانستن احکام اخلاقی از دیدگاه این دو استاد از آن جهت حائز اهمیت است که برخی فلاسفه بزرگ مسلمان، همچون ابن سینا، احکام اخلاقی، یا به تعبیر شیخ الرئیس، آراء محموده را

امور غیرفطری و از مشهورات می‌دانند و معتقدند تقرر امور اخلاقی در نفس انسان‌ها نه به دلیل فطری بودن آن‌ها، بلکه به دلیل پیوستگی وجودشان در قراردادهای اجتماعی و سنت‌های قدیمی است که انسان‌ها از کودکی به آنها عادت کرده‌اند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹؛ قوام صفری، ۱۳۹۸، ص ۳۴۹) در برابر این دیدگاه، استاد مطهری و استاد مصباح هر دو احکام اخلاقی را از امور فطری می‌دانند.

از نظر شهید مطهری ملاک فطری بودن، دو چیز است: اول، سرشتی و غیراکتسابی بودن، و دوم، مربوط بودن به بعد انسانی و ماوراء حیوانی انسان. بر این اساس، فطری بودن با غریزی بودن که مربوط به مسائل مادی زندگی حیوانی است متفاوت است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۶۶؛ آروانه و داوودی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵) شهید مطهری کرامت ذاتی را امری فطری می‌داند؛ چون سرشتی و ذاتی اوست و به انسان اختصاص دارد. وی معتقد است همه افراد بشر به واسطه فطری بودن کرامت ذاتی‌شان، امور متناسب یا نامتناسب با این کرامت ذاتی را به صورت یک ادارک مشترک و عمومی که همه افراد بشر به گونه یکسان واجد آنها هستند درک می‌کنند. به عبارت دیگر، باید‌ها و نباید‌هایی وجود دارد که از نظر همه یکسان است؛ یعنی کلی، نوعی، مطلق و دائمی است. این احکام متناسب با کرامت ذاتی انسان و متوجه نوع بشر است و در همه زمان‌ها به عنوان ارزش شناخته می‌شود و به شکل اصول اولیه و مطلق، در وجدان همه انسان‌ها وجود دارد. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳ و ص ۶۷۱؛ ج ۱۳، ص ۷۳۹)

استاد مصباح نیز معتقد است آن دسته از احکام اخلاقی که ریشه در فطرت انسان دارند، مطلق، کلی و استثناء‌ناپذیر هستند. ایشان بیان می‌دارد:

برخی احکام اخلاقی فقط ریشه در فطرت انسانی دارند و بدون قید و شرط با هدف اصلی و مطلوب نهایی انسان مرتبط هستند و چون فطرت انسان و غایت مطلوب واقعی او تغییرناپذیر است ارزش‌هایی نیز که بر آن مبتنی هستند تغییرناپذیرند و این‌ها همان اصول اخلاقی و ارزشی [استثناء‌ناپذیر] در دیدگاه اسلام هستند. اما در برخی دیگر از احکام اخلاقی مانند بد بودن کشتن انسان، موضوع به گونه‌ای است که مصلحت یا مفاسد آن تابع شرایط و قیود واقعی خاصی است و با تغییر آن شرایط، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می‌کند و این‌ها همان احکام مقید اخلاقی‌اند و می‌توان به معنای مذکور آنها را نسبی دانست. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰۴)

به این ترتیب، زمانی که استاد مصباح اظهار می‌دارد کبرای استدلال اخلاقی، یعنی گزاره «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است و هر چه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است» یک کبرای کلی است، در واقع به مطابقت این کبرای با فطرت اشاره دارد؛ چون از نظر استاد مصباح، فطرت انسان و غایت مطلوب واقعی او تغییرناپذیر هستند؛ پس این گزاره کلی که مطلق و مشترک بین همه انسان‌هاست از نوع گزاره‌های فطری و تغییرناپذیر است. (ر.ک: همان ص ۱۳۱ و ص ۲۰۴)

البته دیدگاه‌های شهید مطهری و استاد مصباح علاوه بر این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. برای مثال، شهید مطهری در اصل اخلاقی که به عنوان معیار خوب و بد معرفی کرده است بر کرامت ذاتی به عنوان جنبه ملکوتی انسان تأکید دارد و معتقد است حکم به خوبی و بدی افعال و صفات با سنجش آن‌ها با این کرامت ذاتی حاصل می‌شود. یعنی نوعی کرامت ذاتی در انسان وجود دارد و اعمال و صفات انسان وقتی با این کرامت ذاتی سنجیده شوند به میزان تناسب یا عدم تناسبی که با آن دارند حکم می‌شود که فضیلت هستند یا رذیلت. عبارت شهید مطهری چنین است:

«انسان به حکم این‌که دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است، که [همان] جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند؛ بعد در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد آن را رذیلت می‌داند.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۳۹)

اما استاد مصباح در اصل اخلاقی که به عنوان کبرای استدلال معرفی می‌کند بر هدف مطلوب انسان تأکید دارد. ایشان معتقد است احکام اخلاقی با سنجش افعال و صفات انسان با هدف مطلوبی که می‌خواهد به آن دست یابد شکل می‌گیرد. استاد مصباح می‌گوید:

«به عقیده ما میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او یک نوع رابطه حقیقی و واقعی از نوع روابط علی و معلولی برقرار است و ما با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی خارجی را توصیف می‌کنیم.» (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۰)

پس، یکی از تفاوت‌های دو دیدگاه در این است که شهید مطهری معتقد است احکام اخلاقی از سنجش اعمال و صفات با امری که انسان‌ها آن را دارند؛ یعنی کرامت ذاتی به دست می‌آید و استاد مصباح معتقد است احکام اخلاقی از سنجش اعمال و صفات با امری که انسان‌ها می‌خواهند آن را داشته باشند؛ یعنی هدف مطلوب آن‌ها حاصل می‌شود.

اما تفاوت اساسی‌تر استدلال اخلاقی این دو اندیشمند، در میزان شفافیت آنهاست. به نظر می‌رسد استدلال شهید مطهری از شفافیت کافی برخوردار نباشد؛ زیرا معیار تشخیص عمل اخلاقی را مبتنی بر احساس شخصی فرد در هماهنگی آن عمل با کرامت ذاتی می‌داند. از نظر شهید مطهری انسان‌ها به دلیل بهره‌مندی از فطرتی مشترک، درک یکسانی از کرامت ذاتی دارند؛ اما حقیقت آن است که ادراک‌های مختلف از هماهنگی اعمال با کرامت ذاتی، گاهی نتایج متفاوتی برای افراد حاصل می‌کند. برای مثال، احساس کسانی که به هر دلیلی، از حداقل کرامت ذاتی انسان هم تنزل کرده و طبق فرمایش قرآن کریم از حیوان هم پست‌تر شده‌اند (اعراف/۱۷۹) هنگام مواجهه با رفتارهای ضد اخلاقی متفاوت از افرادی است که این حداقل‌ها را حفظ کرده‌اند. به عبارت دیگر، حتی

اگر تعریف مکاتب و دیدگاه‌ها از کرامت ذاتی متفاوت باشد باز هم ارائه معیار قطعی توسط هر مکتب می‌تواند ارزش‌های اخلاقی واحدی را برای پیروان آن مکتب ایجاد کند؛ اما وقتی تشخیص بر عهده احساس افراد گذاشته شود نتایج نیز به تبع آن شخصی خواهد شد. بنابراین، به نظر می‌رسد وابستگی معیار کرامت ذاتی به درک شخصی افراد نتواند نتایج همسانی را حاصل کند.

اما این مشکل در استدلال اخلاقی آیت‌الله مصباح مشاهده نمی‌شود؛ زیرا صرف‌نظر از این که چه مصداقی برای هدف مطلوب تعیین شود وقتی معیار عمل اخلاقی، هماهنگی عینی و واقعی با آن هدف باشد و نه احساس درونی افراد مبنی بر تحقق هماهنگی، می‌تواند ارزش‌های اخلاقی یکسانی را برای پیروان هر دیدگاه حاصل کند. بدین ترتیب، در مقایسه این دو استدلال اخلاقی می‌توان گفت استدلال آیت‌الله مصباح به لحاظ شفافیت معیار و دستیابی به نتایج متقن، برتری دارد.

پس از بررسی تطبیقی دو دیدگاه با یکدیگر، نوبت به ذکر نکته‌ای در رابطه با اصول پیشنهادی هر دو اندیشمند می‌رسد. بیان شد که اصل پیشنهادی شهید مطهری برای استدلال اخلاقی این است که: «هر عملی که من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند انجام دهم خوب است». باید در نظر داشت اگر مراد ایشان از کرامت ذاتی در این اصل فقط کرامت ذاتی انسان باشد در این صورت احکام به دست آمده از استدلال‌های اخلاقی هیچ عامل اخلاقی دیگر غیر از انسان را شامل نمی‌شود. به عبارتی، این استدلال نمی‌تواند عمل اخلاقی کسان دیگری غیر از انسان، از جمله خداوند را توجیه کند. اما اگر کرامت ذاتی را محدود به انسان نکرده و آن را به صورت مطلق لحاظ کنیم در این صورت دلیل عمل اخلاقی خداوند نیز مطابقت عمل با کرامت ذاتی پروردگار خواهد بود.

همین نکته در مورد اصل پیشنهادی استاد مصباح که بیان داشته «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد خوب است و هر چه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد بد است» وجود دارد. به این صورت که اگر هدف مطلوب را قرب الهی بدانیم در این صورت این استدلال اخلاقی شامل اعمال اخلاقی خداوند نمی‌شود؛ چون قرب الهی به عنوان هدف مطلوب برای خداوند معنا ندارد؛ ولی اگر هدف مطلوب را رسیدن به مطلق کمال بدانیم در این صورت این استدلال، خداوند را نیز به عنوان عامل اخلاقی شامل می‌شود؛ زیرا هدف عمل اخلاقی رسیدن به مطلق کمال است؛ چه کمال خود فرد باشد چه کمال دیگران. بنابراین، عمل اخلاقی خداوند برای رساندن بندگان به کمال صورت می‌گیرد و به این ترتیب، ضمن حفظ غایت‌گرایی، گستره اخلاق، خداوند را نیز شامل می‌شود. در پایان، باز هم خاطر نشان می‌شود نتایج حاصل از بررسی استدلال‌های اخلاقی، به‌ویژه از جهت ماده و صورت استدلال، راه مطمئنی برای تشخیص میزان صحت، اعتبار و یقین‌آوری این استدلال‌ها خواهد بود. بی‌شک، شناسایی و تفکیک دقیق و علمی استدلال‌های یقین‌آور و برهانی از استدلال‌های ضعیف و نامعتبر، مسیر دستیابی

به بهترین و دقیق ترین معیار خوب و بد را در میان انبوه معیارهای ارائه شده در فضای فلسفه اخلاق هموار می سازد. از این رو، جا دارد پژوهشگران عرصه اخلاق، با رصد استدلال های ارائه شده از جانب مکاتب و فلاسفه اخلاقی، به ارزیابی علمی آنها پرداخته و سره را از ناسره نمایان سازند.

## منابع

### الف) کتب

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاه من الغرق فی البحر الضلالات*، تهران: چ دوم، دانشگاه تهران. ازه ای، محمدعلی (۱۳۸۸). *مبانی منطق*، چ هشتم، قم: سمت.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۹۶). *واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، چ اول، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- خوانساری، محمد (۱۳۸۷). *دوره مختصر منطق صوری*، چ نوزدهم، تهران: دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، چ دوم، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- فتحعلی خانی، محمد (۱۳۷۷). *فلسفه اخلاق*، چ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- فرانکنا، ولیلیام (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چ اول، قم: مدرسه فرهنگی طه.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۵). *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران: امیر کبیر.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶). *آذرخش کربلا*، چ سوم، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ پنجم، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۲ (جهان بینی توحیدی - وحی و نبوت)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۲۲ (حکمت عملی)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۳ (نبرد حق و باطل، فطرت، توحید)، تهران: انتشارات صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

Bereday, G. Z. F. (1964). *Comparative Method in Education*, New York: Holt, Rinehart & Winston Inc.

## ب) مجلات

آروانه، بهزاد و داوودی، محمد (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهیدمطهری»، معرفت کلامی، سال ۲، ش ۱ (پیاپی ۵)، ص ۱۰۱ - ۱۲۶.

ابوالقاسم‌زاده، مجید (۱۳۸۴)، «ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه استاد مصباح یزدی»، مجله معارف، ش ۲۸، تاریخ بازیابی <https://hawzah.net> ۱۳۹۶/۱۲/۲۲

ابوالقاسم‌زاده، مجید (۱۳۸۴)، «ماهیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه استاد مطهری»، مجله معرفت (ویژه استادان و گروه‌های معارف اسلامی دانشگاه‌های کشور)، ش ۲۵.

درتاج، فتانه و محمدرضایی، محمد (۱۳۹۵). «مبانی کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا»، فلسفه دین، دوره ۱۳، ش ۴، ص ۵۵۳ - ۵۷۸.  
قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸). «اندیشه اخلاقی ابن سینا»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۳، ش ۲۹، ص ۳۴۱ - ۳۶۰.  
ملکی، سمیه و نوری‌زاده، اکرم (۱۳۹۰)، «توجیه گزاره‌های اخلاقی»، فصلنامه اخلاق، سال ۱، ش ۳، ص ۸۹ - ۱۲۴.

Collier, David. (1993), "The Comparative Method", *POLITICAL SCIENCE: THE STATE OF DISCIPLINE II*, American Political Science Association, p105 – 119

Ingram, Stephen (2015), "After Moral Error Theory, After Moral Realism", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol 53, Issue2, pp 227 – 248.

Richardson, Henry (2019), "Moral Reasoning", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in:<http://plato.stanford.edu/entries/reasoning-moral/#DefiMoraReas>







## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



### ناکارآمدی تربیت دوجنسیتی در تقابل با اخلاق اسلامی

\_\_\_\_\_ سیده زهرا موسوی<sup>۱\*</sup>، محمدجواد فلاح<sup>۲</sup> \_\_\_\_\_

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.44935.1060

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13615.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13615.html)

#### چکیده

#### نویسنده مسئول:

سیده زهرا موسوی

#### ایمیل:

tobazm@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱



#### دسترسی آزاد

#### کلیدواژه‌ها:

آندروژنی، تربیت مطابق جنس، چالش اخلاقی.

تربیت دوجنسیتی به عنوان روش تربیتی نوین در برخی جوامع در حال گسترش است. این شیوه تربیتی که به لحاظ جنسی بین دختران و پسران تمایزی قائل نیست، به دنبال پرورش افرادی است که صرف نظر از جنس و متناسب با موقعیت، زنانه و یا مردانه رفتار کنند. به رغم دیدگاه جدیدی که این شیوه تربیتی مطرح می‌کند، در رویارویی با برخی علوم دچار چالش می‌شود. چالش‌های زیستی، روانشناسی و اخلاقی از جمله این چالش‌هاست. تبیین ابعاد مختلف چالش اخلاقی از نکاتی است که باید به آن پرداخت تا تقابل این رویکرد با آموزه‌های اخلاق اسلامی روشن شود. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع اسلامی، به بررسی چالش‌های تربیت دوجنسیتی از منظر اخلاق اسلام می‌پردازیم. برای رسیدن به این منظور استدلال‌های مدافعان تربیت دوجنسیتی از جمله استدلال تقابل‌های قطبی، برتری فضای عمومی و عامل ستم مورد توجه قرار گرفته و بعد از نقد و بررسی آنها، استدلال مبتنی بر تفاوتها، حکیمانانه بودن ویژگیهای اختصاصی و چالش تشبه زنان و مردان، در ردّ تربیت دوجنسیتی تبیین شده است. آنچه از این پژوهش به دست آمد نشان می‌دهد که از نظر اخلاق اسلامی تربیت باید متناسب با جنس هر فرد و در راستای شکوفایی استعدادهای طبیعی و فطری آنها باشد.

## بیان مسأله

شیوه تربیت و سبک زندگی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری هر فرد است. انتخاب شیوه تربیتی مناسب که بتواند انسان را به فردی مفید و توانمند در جامعه تبدیل کند، سخت‌ترین انتخابی است که اگر کوچکترین اشتباهی در آن صورت گیرد، خسارات سنگینی برای فرد، خانواده و حتی جامعه به دنبال خواهد داشت. تربیت، پیوستاری است که علاوه بر امروز، با آینده فرد و جامعه گره خورده است و با نگاهی عمیق ادامه این پیوستار به آخرت نیز پیوند خواهد داشت. با این نگاه، یافتن شیوه تربیتی که فرد را مناسب با زمانه پرورش دهد و از طرفی آینده او را در دنیا و آخرت تأمین کند، از مهمترین مسائل محسوب می‌شود.

یکی از شیوه‌های تربیتی معاصر که در حال اجراست و طرفدارانی را به دنبال داشته «تربیت دوجنسیتی» یا آندروژنی است. دوجنسیتی بودن از واژه یونانی sroand (مذکر) و gyne (مونث) به معنی شرایطی است که همزمان مقداری ویژگیهای مردانه و مقداری ویژگیهای زنانه در یک فرد وجود دارد. (ربر، ۳۹۳: ۴۴) این رویکرد تربیتی با نگاه متفاوتی به جنس و جنسیت، شیوه خاصی از تربیت را ارائه می‌کند و افراد باید به گونه‌ای تربیت شوند که خصوصیات و ویژگی‌های زنانه و مردانه را توأمان داشته باشند و بتوانند به تناسب موقعیت، مردانه و یا زنانه رفتار کنند. این رویکرد تربیتی شکل جدیدی از نقش جنسی را پدید می‌آورد (Bem, 1974) و به دنبال پرورش افرادی است که تمایزی از لحاظ جنسی در ایفای رفتارها و نقش‌های خود در زندگی فردی و اجتماعی نداشته باشند. (اکشلال و دیگران: ۱۱۵) به گفته طرفداران این نظریه، کلیشه‌های جنسیتی مانع شکوفایی استعدادها و توانایی افراد مخصوصاً زنان می‌شود و موجب عقب ماندگی و تحت سلطه قرار گرفتن آنهاست. از این رو باید تربیت به صورتی باشد که هیچ‌گونه نقش اختصاصی را القا نکند. (منطقی، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۸۸)

طبق این دیدگاه کلیشه‌های جنسیتی از طرف خانواده، جامعه و رسانه‌ها به کودکان آموخته می‌شود و به دنبال آن دختران و پسران در نقش‌های جنسیتی که از سوی جامعه و فرهنگ تحمیل شده، به ایفای نقش می‌پردازند؛ در حالی که باید تربیت کودکان به یک شکل و صرف نظر از جنس آنها صورت گیرد تا هر دو جنس توانایی‌های مشترک داشته باشند و طبق آن متناسب با موقعیت رفتار کنند. در این صورت برابری اجتماعی برای زنان و مردان فراهم شده و هرکس می‌تواند از فرصت‌های برابر جامعه برای رشد و شکوفایی خود استفاده کند. در محیط تربیت دوجنسیتی عروسک و ماشین در اختیار دختران و پسران قرار می‌گیرد و در نوع پوشش و رنگ نیز دختران و پسران به یک شکل لباس می‌پوشند، پدران و مادران نیز به تساوی به نان‌آوری و خانه‌داری اشتغال خواهند داشت. در صورتی که خانواده طبق این شیوه تربیتی رفتار کند، زنان می‌توانند با اشتغال به جایگاه اجتماعی و درآمدی دست‌یابند که باعث عزت نفس و شکوفایی استعدادهای آنهاست. (Antill & Cunningham, 1976, PP 207-195) مردان نیز فرصت بیشتری دارند تا در کنار فرزندان خود باشند و در تربیت آنها نقش موثر و مستقیم

داشته باشند. (اسمیت، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۶) در برابر چنین دیدگاهی، نظریه رقیب معتقد است این نوع تربیت با ساحات وجودی انسان سازگاری ندارد و برعکس این دیدگاه استدلال‌هایی را مطرح می‌کند و ادعا می‌کند این دیدگاه از منظر روانشناختی، جامعه‌شناختی و زیستی و حتی پزشکی محل تأمل است. در ادامه به برخی از این چالشها اشاره می‌شود.

چالش زیستی چالش مهمی است که تربیت دوجنسیتی با آن روبروست. برخلاف نظر طرفداران تربیت دوجنسیتی، در جوامع علمی به اثبات رسیده که ساختار جسمی و روحی زن و مرد به گونه‌ای است که برای انجام برخی امور شایستگی بیشتری دارد. در یکی از مطالعات انجام شده، به این نتیجه رسیدند که اگر زنان بخواهند مانند مردان کارایی داشته باشند، لازم است مانند آنها ورزیده باشند و مقدار چربی بدنشان از ۱۵ درصد کمتر باشد. در این صورت اغلب، عمل تخمک‌گذاری متوقف می‌شود و نازایی پیش می‌آید. در این صورت شانس بقای بشر از دست می‌رود. (لنسکی و لنسکی، ۱۳۷۴: ۱۶۵) همچنین روشن شده است که هورمون مردانه تستوسترون و هورمون زنانه استروژن هر کدام عملکردی متناسب با وضعیت و ویژگیهای زنان و مردان دارند. (هینسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۱۱-۱۴۰)

تفاوت‌های روانشناختی بین زن و مرد از دیگر مواردی است که تربیت دوجنسیتی را با چالش روبرو می‌کند. به دنبال مطالعات بین دو جنس روشن شد که یکی از تفاوت‌های قابل توجه بعد روحی و روانی زن و مرد در مورد علایق و انگیزه‌های آنها است. متخصصان، علایق هر کس را زمینه ساز قابلیت‌ها و استعداد‌های او دانسته و انتخاب شغلی او را از این امر منشعب می‌دانند. همچنین این امر تاثیر زیادی در انطباق و سازش فرد در زندگی دارد. (بیره، ۱۳۷۷، ترجمه سروری، ۱۰۴) تجویز تربیت یکسان و شرایط و مشاغل و حتی شرایط یکسان در یک شغل با علایق متفاوت زنان و مردان، سازگاری ندارد و به عملکرد آنها لطمه می‌زند و در مواردی هم که شخص با انعطاف بیشتر خود را با شرایط منطبق کند، با تحمل شرایطی که با روحیه او سازگار نبوده دچار استرس و نگرانی می‌شود که احتمال آسیب‌های روحی و جسمی را افزایش می‌دهد. (اتکینسون، ریتال و دیگران، زمینه روانشناسی: ۱۶۵)

چالش دیگری که تربیت دوجنسیتی با آن مواجه است، چالشی با تربیت اخلاق اسلامی است. برخی منابع دینی به اختلاف زن و مرد در صفات و رفتار و ویژگیها تصریح کرده و تشبه هر دو جنس به یکدیگر را نکوهش کرده اند. (طبرسی، حسن، مکارم الاخلاق، ۲۳۹ و صدوق، محمد، علل الشرائع، ۲/ ۵۰۵ و لثی واسطی، علی،

عیون الحکم و المواعظ، ۲۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن، نوادر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین، (۳۲۸) این دستورات دینی که برای رفتارها و صفات اخلاقی زنان و مردان چارچوبها و قواعدی را برشمرده‌اند، در تقابل جدی با تربیت دوجنسیتی هستند.

با توجه به این دو دیدگاه، هنگامی که یک مسلمان بخواهد از تربیت دوجنسیتی به عنوان یکی از شیوه‌های تربیتی مدرن استفاده کند، با این سوال مواجه می‌شود که آیا این شیوه تربیتی از جهت اخلاق اسلامی صحیح است؟ از یک طرف ادعا می‌شود که نتیجه این تربیت، بهرمندی از فرصت‌های برابر اجتماعی و خانوادگی است؛ از طرف دیگر، اسلام دستورات و برنامه‌های شرعی و اخلاقی خاصی برای مرد و زن دارد. از این رو توجه به چالش اخلاقی تربیت دوجنسیتی برای جوامع اسلامی اهمیت بالایی دارد؛ زیرا دین و حیانی اسلام معیاری برای محک و ارزیابی علوم و دانش‌های جدید به شمار می‌رود. در ادامه به برخی از آثار که در این زمینه نگاشته شده است، اشاره می‌شود.

آقای حسین بستان در کتاب نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم (بستان، ۱۳۸۲: ۹۹) به راهبردهایی اسلام و فمینیسم برای رفع ستم جنسی اشاره می‌کند. تربیت دوجنسیتی یکی از راهکارهایی است که فمینیسم مطرح می‌کند.

کتاب دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، کتاب جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی است. در این کتاب آقای زیبایی نژاد به مفهوم تربیت دو جنسیتی اشاره کرده و مفاهیمی همچون نقش جنسیتی و هویت جنسیتی و آندروژنی را مورد بررسی قرار داده است. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱: ۳۱-۴۲) از آنجا که بحث اصلی کتاب یاد شده، حول محور تربیت دوجنسیتی نیست نمی‌توان توقع داشت که از منظر اخلاقی این رویکرد تربیتی را مورد بررسی قرار داده باشد، هر چند در لابه لای مباحث به صورت گذرا و جزئی نقطه نظرات اسلام آمده است.

دکتر منطقی در بخش پایانی کتاب زن شرقی و مرد غربی (منطقی، ۱۳۹۰: ۳۸۰) که به روانشناسی اختلافی زن و مرد پرداخته است، به صورت مختصر به این رویکرد را اشاره کرده است.

پایان نامه‌ای با عنوان مقایسه نقش جنسیتی آندروژن با نقش‌های جنسیتی مردانه و زنانه و بررسی رابطه آنها با منبع کنترل درونی و بیرونی و حرمت نفس در دانشجویان دختر و پسر دانشگاه علامه طباطبائی تهران (۱۳۸۰)،

۱. روایتی که از امام باقر نقل شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلِ الْغَيْرَةَ لِلنِّسَاءِ ... إِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى الْغَيْرَةَ لِلرِّجَالِ طَبْرِي، حسن، مکرم الاخلاق، ص ۲۳۹ و صدوق، محمد، علل الشرائع، ج ۲، ص: ۵۰۵ خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شَرَّارُ خِصَالِ الرِّجَالِ الزَّهْوُ وَالْجَبْنُ وَالْبُخْلُ لَيْثِي وَاسْطِي، علي، عيون الحکم و المواعظ، ص ۲۴۴. إِنَّ مِنْ أَسْرَاطِ الْقِيَامَةِ إِضَاعَةُ الصَّلَاةِ وَ اتِّبَاعُ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلُ مَعَ الْأَهْوَاءِ ... يَشْبَهُ الرِّجَالُ بِالنِّسَاءِ وَ النِّسَاءُ بِالرِّجَالِ وَ يَرْتَكِبْنَ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ السُّرُوحَ فَعَلَيْهِمْ مِنْ أُمَّتِي لَعْنَةُ اللَّهِ» فیض کاشانی، محمد محسن، نوادر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین، ص ۳۲۸.

پایان نامه. کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران) توسط آن‌ها خدابخشی کولایی در دانشگاه علامه طباطبائی تهران نگاشته شده است که در آن به مقایسه بین دو نوع تربیت آندروژن با تربیت متناسب با جنسیت افراد پرداخته شده، بدون اشاره به اینکه این نوع تربیت مناسب است یا نه؟ در واقع نویسنده این نوع تربیت را در کنار شیوه‌های دیگر پذیرفته است.

پایان نامه‌ی دیگری نیز با عنوان بررسی رابطه بین طرحواره‌های جنسیتی و سازگاری اجتماعی نوجوانان شهر تهران (۱۳۸۱)، پایان نامه، کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء، تهران) در دانشگاه الزهراء توسط راضیه خالق باقری انجام شده است که به بررسی رابطه بین سازگاری اجتماعی با نوع تربیت نمونه‌های انتخابی پرداخته است. در این مورد نیز دیدگاه اخلاقی در مورد این رویکرد تربیتی وجود ندارد.

مقاله‌ای با عنوان «دوگانگی جنسی» (تازه‌های روان‌درمانی، ۱۳۷۷: ۳۰ - ۴۴) نوشته آقایان نجاریان و خداحیمی است که به بیان نظریه‌های مرتبط در این زمینه پرداخته و در ادامه، ویژگیهای افراد آندروژن و خانوادهایی که افراد آندروژن پرورش می‌دهند را بیان می‌کند. این مقاله بیشتر جنبه توصیفی داشته به نقد و بررسی این دیدگاه‌ها نپرداخته و اشاره‌ای هم به دیدگاه اسلام نکرده است.

«از تربیت دوجنسیتی تا ورای نقش‌های جنسیتی» (<http://ecpsychology.blogfa.com> ۱۳۹۲/۰۴/۲۲) عنوان مقاله‌ای در سایت مربوط به دانشگاه فردوسی مشهد است که بیشتر به بیان نظریه طرحواره‌های جنسیتی پرداخته و برخی نقدهایی را که به این نظریه وارد شده، را به صورت کوتاه بیان کرده است و در پایان در یک بند به صورت گذرا بیان کرده است که اسلام بنا بر شرایط و ویژگی‌های زنان و مردان کارها و وظایفی را به صورت خاص برای آنان قرارداده است.

در ادامه به برخی از مقالات خارجی در این زمینه اشاره می‌شود. پس از ارائه نظریه طرحواره جنسیتی در دهه ۷۰ مطالعات متعددی بر روی این نظریه انجام گرفت. از جمله می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «طرح جنسیتی، پایداری جنسیتی و دانش نقش جنسی: نقش عوامل شناختی در ویژگی‌های جنسیتی نقش والدین در کودکان پیش دبستانی» اشاره کرد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که شکل طرحواره جنسیتی و عوامل شناختی در نسبت دادن نقش‌های کلیشه‌ای به زنان و مردان ارتباط معنی‌داری دارد و در مقابل ثبات جنسیتی در این امر تأثیری ندارد.

(HYPERLINK"https://psycnet.apa.org/record/1989-29149-001". «Gender schema, gender constancy, and gender-role knowledge: The roles of cognitive factors in preschoolers' gender-role stereotype attributions.» Published on 1989/5 in Psycholog Developmental

مقاله‌ای در سالهای اخیر با عنوان «بازنگری آندروژنی: دیدگاه مدرن در مورد انعطاف پذیری هویت جنسی و رفتار» منتشر شده است. در این مقاله نظریه بم به عنوان شیوه جدید تفکر در مورد مرزهای جنسیتی معرفی

شده است که باعث بهبود سازگاری روانی شده است. نتیجه تحقیقات نشان می‌دهد هویت‌یابی جنسی در سلامت روان اهمیت دارد. در مقابل برخورداری از هویت جنس دیگر مزایای اجتماعی فراوانی را به همراه دارد که ممکن است به انعطاف‌پذیری مربوط شود.

«Reviving Androgyny: A Modern Day Perspective on Flexibility of Gender Identity and Behavior» Published on May 1, 2017 in Sex Roles

مقاله‌ای با عنوان «آندروژنی روانشناختی و سلامت روانی کودکان: نگاه جدید با اقدامات جدید» منتشر شده و به این نکته اشاره دارد که دوجنسیتی با تعدیل شناخت از کمترین تقابل قطبی جنسیتی برخوردار است و باعث تعادل و سلامت بیشتر است.

«Psychological Androgyny and Children's Mental Health: A New Look With New Measures. Published on Jun 1, 2017 in Sex Roles.»

با توجه به نوظهور بودن طرح تربیت دوجنسیتی، در منابع اسلامی اصیل و دست اول چنین عنوان‌هایی، وجود ندارد؛ در عین حال از لابه‌لای روایات مربوط به مسائل خانواده، زنان و مردان مطالبی وجود دارد که می‌توان در بحث تربیت دوجنسیتی از آن استفاده کرد. در ادامه به معرفی تعدادی از این منابع می‌پردازیم. شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه روایات معتبری که در زمینه مسائل فقهی و احکام شرعی است را در ابواب مختلف گردآوری کرده است. در برخی ابواب مانند باب نکاح، روایاتی در زمینه اخلاق و صفات مخصوص زنان آمده است. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۳، باب النکاح / ۳۷۹) طبرسی نیز در کتاب خود ابواب مختلفی از اخلاق را با عناوین خاصی مورد توجه قرار داده است که در ذیل عنوان نکاح به بررسی برخی مسائل مربوط به زنان پرداخته و به ویژگیهای اخلاقی آنان اشاره کرده است. (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۷۰، باب النکاح ۱۶۹) پرسش اصلی در این پژوهش بر این مطلب استوار است که آیا می‌توان له یا علیه رویکرد تربیت دوجنسیتی استدلال آورد؟ در این صورت، استدلال‌های رقیب را چگونه می‌توان پاسخ گفت؟ از دیدگاه اخلاق اسلامی تربیت دوجنسیتی رویکرد مناسبی برای تربیت فرزندان است؟ اخلاق اسلامی چه دلیلی برای تربیت مطابق با جنس دارد؟ ما بر اساس دیدگاه تربیتی اخلاق اسلامی به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

#### ۱. دلایل طرفداران تربیت دوجنسیتی

در این قسمت به تبیین نظرات طرفداران تربیت دوجنسیتی اشاره می‌شود و استدلال‌های آنها مبنی بر برتری این رویکرد تربیتی بیان می‌شود. در ذیل هر استدلال نقدهای آن نیز آمده است.

## ۱-۱. استدلال تقابلهای قطبی

حامیان تربیت دوجنسیتی معتقدند ارزشهای مثبت، در طول تاریخ در انحصار مردها بوده و امور منفی به اجبار به زنان اختصاص یافته است. باید این تقابلهای ظالمانه تغییر یابد و فرصت استفاده از عرصه عمومی فرهنگ و عقل به زنان هم داده شود. برای این کار لازم است رویکردی مذکر - مونث اتخاذ شود و زنان و مردان به صورت مساوی از عرصه عمومی و خصوصی بهره‌مند شوند. (رودگر، ۱۳۸۸: ۷۰)

«به نظر فمینیست‌ها تاریخ تفکر سیاسی غرب آکنده از یک رشته تقابلهای قطبی است که به هریک از آنها ارزشی مثبت یا منفی اعطا می‌شود. دوگانگی‌های عمده اینها هستند: فرهنگ - طبیعت؛ عقل - عاطفه؛ عمومی - خصوصی؛ مذکر و مونث. ردیف اول این جفتها کنار هم گذاشته می‌شوند طوری که مذکر بودن هم‌ذات با فعالیت فرهنگی و عقل‌گرایی قلمداد می‌شوند، که هر دوی اینها در حوزه عمومی عمل می‌کنند. در مقابل مونث بودن همراه با طبیعت یعنی تولیدمثل و عاطفه است که به حیطة خصوصی خانه و خانواده تعلق دارد.» (الکشال و دیگران، ۱۳۸۵: ترجمه قائد، ۳۱۴)

در تمام تاریخ، سهم زنان، خانه، خانه‌داری و فرزندپروری بوده و آنچه که به مردان اختصاص یافته حضور در اجتماع و بهره‌مندی از فرصت‌های فرهنگی و اقتصادی و علمی بوده است. محرومیت ناشی از این تقسیم ناعادلانه که نصیب زنان می‌شود، زمانی به پایان می‌رسد که اجازه حضور اجتماعی به زنان داده شود و از طرفی مردان نیز مسولیت‌هایی را در حوزه خانه و خانه‌داری بر عهده بگیرند. این امر تنها با تربیت دوجنسیتی حاصل می‌شود و تحقیقات نیز حاکی از آن است که این رویکرد تربیتی سلامت روانی را برای هر دو جنس به همراه دارد. (۵۹۲ - Andrews and others, 2017, 6.3)

## نقد استدلال

در این استدلال ارزش‌گذاری و فضیلت بودن بر مبنای تفکر حاکم بر غرب با نوعی نگاه خاص مبتنی بر فرهنگ غرب صورت گرفته است. این نوع نگاه به اعتراف خود غریبه‌ها دارای دو ویژگی مذکر محور و دو قطبی بودن است. (سفیری و ایمانیان، ۱۳۹۴: ۵۰) به عبارت دیگر در جامعه غرب همه چیز با دو برجسب زنانه یا مردانه شناخته می‌شود و هر چه به مرد و مردانگی مربوط می‌شود خوب است و هر چه به زن و زنانگی مربوط می‌شود بی‌ارزش و پست است. طبق این نگاه آنچه برای زنان پذیرفتنی و شایسته است برای مردان قابل قبول نیست و برعکس. همچنین دوری کردن از استانداردهای زنانگی و مردانگی غیر طبیعی و یا غیر اخلاقی است. از نظر بزم این تصورات بخشی از طرحواره جنسیتی درونی شده افراد است. نتایج تحقیقات نیز این امر را تایید می‌کند. (Arnie, 1993 و Barbara, 1978 و Bem, 1981)

بر اساس آموزه های دینی این تقسیم بندی با نگاه اسلامی و معیارهای دینی مخالف است. در دیدگاه اخلاق اسلامی زن و مرد یکسان هستند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد و تنها ملاک برتری تقوا است. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (۱۳/ حجرات) همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند. «وقتی ملاک برتری، تقوا باشد هر کس با هر جنس و در هر کجایی که باشد می تواند فضیلت مند و ارزشمند باشد. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹۷ نحل) هر کس از مرد و زن عمل شایسته کند و مؤمن باشد او را زندگی نیکو دهیم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل می کرده اند می دهیم.» علامه طباطبایی معتقد است که طبق آیات قران، اخلاق اسلامی به عنوان یکی از مولفه های تقوا در زن و مرد مساوی است و اگر زن در رتبه بالایی از اخلاق و علم و دانش، باشد نسبت به مردی که از این جهت پایین باشد، برتری دارد. (طباطبایی، المیزان، ۲/۲۷۰). بنابراین تقابل فقط بین رذائل و فضایل است. همچنین ایشان در مورد تفاوت نقش های جنسیتی زن و مرد معتقد است که به جهت اختلافی که بین جنس زن و مرد است و در علوم تجربی و فیزیولوژیک نیز ثابت شده است، غالباً مردان از جهت نیروی بدنی و عضلانی و تعقل نسبت به بیشتر زنان قوی تر هستند و در مقابل احساسات لطیف مانند دوستی و رقت قلب و گرایش به زیبایی در زن بیشتر از غالب مردان است. به دنبال این تفاوت، اسلام نسبت به وظایف و تکالیفی که مبتنی بر تعقل و احساس هست، تفکیک قائل شده و کاری که ارتباط با تعقل دارد مانند جنگ و قضاوت و ولایت به مرد و کاری که ارتباط با عواطف و احساسات دارد مانند نگهداری و پرورش کودک به زن واگذار شده است. (همان: ۲۷۵) به عبارت دیگر در تقسیم وظایف و تکالیف اختصاصی زن و مرد به پیش نیازها و امکانات مورد نیاز آن در هر جنس توجه شده و هیچ تقابل و برتری نسبت به یکدیگر برای آنها قائل نشده است. عملکرد هر کدام از زن و مرد مانند عملکرد اعضای بدن است که نمی شود گفت یکی بر دیگری برتری دارد، زیرا هر کدام در جایگاه خود دارای ارزش و اهمیت هستند و نبود هر کدام خللی در سیستم بدن ایجاد می کند. در جامعه بشری نیز جنس زن با توجه به توانایی هایش وظیفه انجام کاری را بر عهده دارد و جنس مرد نیز همین طور و این دو در کنار هم می توانند باعث تکامل نظام خلقت شوند. در قرآن نیز آمده است که «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا... (نساء/ ۳۲) نسبت به آنچه خدا به دیگران مرحمت فرموده تمنا نکنید، زیرا این خدا است که - به مقتضای حکمتش - بعضی را بر بعضی برتری داده، هر کسی چه مرد و چه زن بهره مندیش از کار و کسبی است که دارد...» در این آیه تصریح شده است که بین انسان ها چه صنف زنان با مردان و چه زنان با خودشان و مردان با خودشان تفاوتی وجود دارد که ممکن است دیگران آرزوی آن را داشته باشند. بنابراین در اسلام وجود تفاوت ها مورد قبول است و عکس العمل و رفتاری که در مقابل آن مورد توقع است این است که کسی آن برتری ها را آرزو نکند و به دنبال دست یافتن به آنها نباشد. علامه طباطبائی



در تفسیر این آیه به این نکته اشاره می‌کند که این برتری‌ها به دلیل خاصیتی است که در خلقت هر یک از آنها و بنا بر حکمت و مصلحتی وجود دارد و برای برقراری نظام خلقت ضروری است (طباطبایی، المیزان، ۴/ ۳۳۶) مثلاً برخی برتری‌های مرد و زن به دلیل ویژگی‌های جسمی است که در خلقت آنها وجود دارد. در ادامه آیه نیز این نکته وجود دارد که برای زن و مرد هر کدام بهره‌ای است از آن چه که به دست می‌آورند. یعنی زن اگر به دلیل ویژگی‌های طبیعی برتری دارد و یا به وسیله اکتساب به چیزی دست می‌یابد، بهره‌اش برای خودش است و مرد نیز همین‌گونه است. (مکارم، نمونه، ۳/ ۳۶۳)

از طرف دیگر دو قطبی که در غرب وجود دارد در اسلام دیده نمی‌شود. به عنوان مثال در مورد کارهای منزل توصیه‌هایی به مردان شده است که آنها را به مشارکت و همیاری در کارهای منزل عوت می‌کند. (شعیری، بی‌تا: ۱۰۲) بنابراین خانه داری به زنان اختصاص ندارد. در مقابل به زنان نیز اجازه کار و کسب درآمد با رعایت ضوابط و حفظ حقوق خانواده را دارند. همانطور که در روایت به زنان شاغل اشاره شده است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/ ۲۷۳) در نتیجه اشتغال و فعالیت اجتماعی نیز به مردان اختصاص نیافته است. با توجه به مطالب فوق باید گفت دو قطبی در دیدگاه اسلام مطرح نیست و این ارزش‌گذاری برای کارها و نقش‌ها در اخلاق اسلامی مورد قبول نیست تا ظالمانه تلقی شوند و به دنبال اصلاح و تغییر آن باشیم.

## ۱-۲. استدلال برتری فضای عمومی

در دیدگاه فمینیسم لیبرال به عنوان خاستگاه تربیت دوجنسیتی، فضای خصوصی برای زن، مملو از تقاضاهای تمام نشدنی است. فضایی که در آن زنجیره‌ای از کارهای بی‌اجر و مزد باید انجام شود و خدمات عاطفی و عملی و جنسی ارائه شود؛ در حالی که پاداش‌های واقعی، بلوغ فکری، تجربه زندگی با جمع، همه در فضای عمومی وجود دارد. نابرابری جنسیتی به خاطر وجود همان نظامی است که فضای خصوصی را برای زن خلق می‌کند و به او مسئولیت‌های خاص در این فضا می‌دهد و همسران آنها را از کار طاقت فرسای فضای خصوصی معاف می‌کند. (نرسیسیاس، ۱۳۸۳: ۱۳۴) تا زن مسئولیت کارهای خانه و نگهداری از فرزند را بر عهده دارد، این تقاضاها ادامه دارد و زمینه‌ای برای ترقی زن نخواهد بود. زمانی این تقسیم بندی نابرابر از بین می‌رود که زنان از قید و بند اشتغالات فضای خصوصی رها شوند و خود را به فضای عمومی برسانند.

## نقد استدلال

این ارزش‌گذاری ناشی از دید لیبرال و منفعت‌طلبی است که منافع را در دنیا و مواهب آن منحصر می‌داند و به دنبال دست‌یابی به منافع مادی و آزادی‌های فردی است. در مورد بنیان‌های فکری لیبرال آمده است که در این دیدگاه انسان نوعاً موجودی عقلانی و در پی نفع خود و رقابت جوست. در این اندیشه، عامل، فرد است و در پی

رشد آزادی هر شخص‌اند و برای رسیدن به این هدف، به دنبال رفع محدودیتها و موانع آزادی هستند و هر فرد بهترین قاضی درباره منافع خویش است. (بال و دگر، ۱۳۸۶: ۷۰-۷۲)

دید فردگرایانه و منفعت طلبی شخصی باعث شده است که در تقابل‌های دو قطبی هر کدام از عرصه‌ها که منافع فردی و مادی را بتواند تامین کند برتر و باارزش‌تر باشد. با این دید عرصه عمومی و نقش‌های مردانه که بیشترین درآمد و توجه عمومی را برای فرد فراهم می‌کند دارای ارزش و اهمیت است. از این رو است که منافع معنوی و آخرتی و جمعی در این دیدگاه فاقد ارزش است و در ارزیابی‌ها به شمار نمی‌آید و زنان که با سرمایه‌های معنوی به کار در عرصه‌های خصوصی و برآوردن نیازهای عاطفی و روحی همسر و فرزندان خود برمی‌آیند؛ کارشان فاقد ارزش است. در حالی که در تفکر اسلامی هر کس در هر جایگاهی که قرار دارد اگر با نیت قرب الهی به کار مشغول باشد دارای ارزش معنوی است. در دیدگاه اسلام عرصه عمومی و خصوصی عرصه عمل و حرکت به سوی خداست و از این جهت فرقی بین عرصه خصوصی و عمومی نیست و از طرفی منافع منحصر به منافع دنیایی نیست.

### ۱-۳. استدلال عامل ستم

از نکات برجسته‌ای که در دیدگاه فمینیسم لیبرال وجود دارد انتقاد آنان نسبت به نقش‌های جنسیتی و کلیشه‌های جنسیتی است. با استناد به تحقیقات علمی می‌توان با صراحت اعلام کرد که این کلیشه‌ها در بین مردم نهادینه شده و بر اساس آنها ارزشگذاری می‌کنند (678-667, 1993, Arnie) فمینیسم لیبرال به عنوان منشا تربیت دوجنسیتی این نقش‌های کلیشه‌ای را زمینه‌ساز تبعیض و ظلم جامعه نسبت به زنان می‌داند. از این رو به دنبال رها کردن زنان از بند این نقش‌ها است. «آرزوی لیبرال فمینیست‌ها رهایی زنان از قید نقش‌های سرکوب‌گر جنسیتی است. یعنی نقش‌هایی که دستاویز یا توجیهی برای اختصاص جایگاهی نازل‌تر به زنان است.» (تانگ، ۱۳۹۴: ۵۴) آنان معتقدند که جامعه مردسالار برخی مشاغل را که با خصلت‌های زنانه نظیر از خود گذشتگی سازگار است، برای زنان مناسب می‌داند و کارهایی که مرتبط با خصلت‌های مردانه نظیر اعتماد به نفس و ارتقای نفس است، برای زنان مناسب نیست. فمینیسم لیبرال معتقد است که برای دست یافتن به برابری در جامعه، باید بین زن و مرد در ایفای نقش، تساوی و برابری برقرار شود. (همان)

### نقد استدلال

نقش‌های کلیشه‌ای مادر و همسر، و شوهر و پدر در فرهنگ غرب به گونه‌ای تعریف می‌شود که زمینه ساز تبعیض و ظلم نسبت به زنان می‌شود. در دوران پدرسالاری غرب، پدر جایگاه فعالی در زندگی همسر و فرزندان نداشت، گاهی نیز به گونه‌ای بود که فرزند در سالهای ابتدایی زندگی از وجود فردی به عنوان پدر بی‌خبر بود. (بادانتر، ۱۳۷۷: ۲۰۱) در توصیف مردان چنین نوشته‌اند که در بین گروه‌های کارگری «شوهر هیچ کاری را در

خان بر عهده نمی‌گرفت و وقت آزاد خود را عمدتاً در میخانه می‌گذراند و یا به ماهیگری سرگرم می‌شد.» (سگالن ۱۳۹۳: ۲۴۹) جایگاه زنان در غرب، جایگاه انسانی نبوده و بنا به گفته شهید مطهری «در ناقص الخلقه بودن زن پیش از آن که در میان ما مردم مشرق زمین مطرح باشد، در میان مردم غرب مطرح بوده است. غربیان در طعنه به زن و ناقص خواندن وی بیداد کرده‌اند و گفته‌اند: «زن باید از اینکه زن است شرمسار باشد»، «زن برزخ میان حیوان و انسان است» اینها نشان از جایگاه پست زن در میان غربیها دارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹ / ۱۷۵) مطالعات علمی در جوامع غربی نیز بر این امر تاکید دارد که نابرابری جنسیتی و ستم به زنان نهادینه شده است. (Martin and others. 1989, pp. 173-193)

روی هم رفته نگاه پست و نامتوازن غرب به زن و فرزند باعث پیدایش تربیت دوجنسیتی شده است. در حالی که این زمینه‌های فکری در اسلام وجود ندارد. طبق تربیت اخلاقی اسلام زن و فرزند و شوهر هر کدام در زندگی فردی و اجتماعی از جایگاه انسانی برخوردار هستند و به تبع از حقوقی برخوردارند که باید از جانب طرف مقابل رعایت شود. از سوی دیگر معیار ارزش و برتری به تقوا و بندگی خدا است و پاداش‌ها در منافع مادی و دنیوی خلاصه نمی‌شود و قسمت عمده و اصلی منافع افراد در پاداش اخروی است. در خصوص نقش‌های مادری و همسری در اسلام علاوه بر حقوق شرعی و اخلاقی که برای زنان در نظر گرفته شده، پاداش‌های معنوی نیز برشمرده شده است. در روایتی از پیامبر نقل شده: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ رَفَعَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا شَيْئًا مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ تُرِيدُ بِهِ صَلَاحًا نَظَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهَا وَمَنْ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهَا لَمْ يُعَذِّبْهُ (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۱) هر زنی در خانه شوهر برای اصلاح، چیزی را جابجا کند، خدای عز و جل به او نظر کند و هر که خدا به او نظر کند، عذابش نکند.» در روایت دیگر چنین آمده: «إِذَا حَمَلَتِ الْمَرْأَةُ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْمُجَاهِدِ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِذَا وَضَعَتْ كَانَتْ لَهَا مِنَ الْأَجْرِ مَا لَا تَدْرِي مَا هُوَ لِعَظَمَتِهِ فَإِذَا أَرْضَعَتْ كَانَتْ لَهَا بِكُلِّ مِصَّةٍ كَعَدْلِ عَتَقٍ مُحَرَّرٍ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ فَإِذَا فَرَعَتْ مِنْ رِضَاعِهِ ضَرَبَ مَلَكٌ عَلَى جَنْبِهَا وَقَالَ اسْتَأْنَفِي الْعَمَلَ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۸ / ۳۲۷) چون زنی آبستن شود مقام روزه‌دار و شب زنده‌دار و مجاهد با جان و مالش را در راه خدا دارد و چون بزاید اجری دارد که کس عظمت آن را نداند و چون طفل را شیر دهد به هر مکیدنی ثواب آزاد کردن یک بنده از اولاد اسماعیل دارد و چون از شیر دادن فارغ شود، فرشته‌ای بر بر پهلویش زند و گوید کار خود را از سر گیر که آمرزیده شدی.» این پیام‌ها حاکی از پاداش اخروی و اهمیت رفتارهای زنانه است.

علاوه بر مطالب پیش گفته شواهدی در میان آموزه های دینی وجود دارد که استدلال فوق را رد می‌کند. در ادامه به بررسی برخی از این موارد می‌پردازیم.

## الف- روایات تشویق مردان به کار در منزل

«يَا عَلِيُّ سَاعَةٌ فِي خِدْمَةِ الْعِيَالِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ أَلْفِ سَنَةٍ» (شعیری، بی تا: ۱۰۲) یا علی یک ساعت خدمت در خانه بهتر است از عبادت هزار ساله است. این روایات نشان از توجه و تاکید اسلام به حضور و مشارکت مرد در امور خانه‌داری است.

## ب- روایات حق تربیت

«يَا عَلِيُّ حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ أَنْ يُحْسِنَ اسْمَهُ وَ أَدَبَهُ وَ يَضَعَهُ مَوْضِعاً صَالِحاً» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۷۲/۴) حق فرزند بر پدر این است که نام او را نیکو بگذارد، و او را ادب بیاموزد، و به مقام شایسته‌ای برساند. این دسته از روایات نه تنها پدر را به مشارکت در تربیت فرزند دعوت می‌کند؛ بلکه تربیت فرزند را حقی بر گردن پدر می‌داند و قائل به مشارکت پدر در امر نگهداری فرزندان است.

## ج- روایات حضور اجتماعی زنان

حضرت زینب به عنوان بانوی نمونه اسلام در زمان حکومت امام علی علیه السلام، کلاس تفسیر برای زنان کوفه برقرار کرده بودند و برای آنها قرآن را تفسیر می‌کردند. (محلّاتی، ۱۳۷۳: ۳/۵۷) برگزاری جلسات علمی برترین نمود حضور علمی اجتماعی است که می‌توان به آن اشاره کرد. با توجه به این سیره می‌توان گفت اسلام نه تنها با حضور اجتماعی زنان مخالفتی ندارد بلکه خاندان ولایت به این امر مشغول بودند و این تاییدی است بر جواز حضور زنان در عرصه‌های علمی - اجتماعی؛ البته در قرآن ذیل آیه ۱۲۲ سوره توبه که مومنین را به تفقه در دین امر می‌کند، اطلاق آیه شامل زنان و مردان می‌شود. «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند. آیه به صورت عام بیان شده و اختصاص به مردان ندارد. با این دید حضور در مجامع علمی نه تنها جایز بلکه واجب نیز می‌شود. در بحث حضور اقتصادی زنان نیز روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه در زمان پیامبر زنانی بودند که به خرید و فروش می‌پرداختند<sup>۲</sup> و پیامبر منعی نسبت به رفتار آنها نداشته است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۲۷۳)

۲. برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه می‌توانید به مقاله «مواجهه و تعامل اجتماعی پیامبر با زنان مدینه» نوشته رویا باقری مراجع کنید. (2 اسلام و مطالعات اجتماعی، سال ششم، شماره اول، تابستان ۹۷، صص ۱۱۷-۱۳۹) همچنین، مقاله مشاغل زنان در عصر رسالت.

<https://farsi.al-shia.org/%d9%85%d8%b4%d8%a7%d8%ba%d9%84-%d8%b2%d9%86%d8%a7%d9%86-%d8%af%d8%b1-%d8%b9%d8%b5%d8%b1-%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d8%aa-1/>

د. روایات توصیه مردان به رعایت اخلاق

در زمینه رعایت اخلاق در مورد زنان به مردان توصیه‌های فراوانی در اسلام وجود دارد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْسَنَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ مَلَكَ نَاصِيَتَهَا وَجَعَلَهُ الْقِيمَ عَلَيْهَا (طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۱۷) خداوند رحمت کند بنده‌ای را که به نیکی با زوجه‌اش رفتار کند. زیرا که خداوند عزَّ و جَلَّ اختیار زن را بدست او سپرده و او را نفقه خور مرد قرار داده است.» همچنین در کلام دیگر آمده است: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ يَعْوَلُ (کلینی، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۲) از رحمت خدا بدور است، از رحمت خدا بدور است آنکه نفقه‌خوران خویش را ضایع گذارد و به آنها و نیازشان نرسد.» با این دید نه تنها نقش‌های کلیشه‌ای مادری و همسری زمینه ساز ظلم بر زنان نیست بلکه موجبات رشد و ترقی معنوی آنها را نیز فراهم می‌کند.

با توجه به آموزه‌های اخلاق اسلامی می‌توان نقش‌های فردی و خانوادگی و اجتماعی را به سه قسمت تقسیم کرد. قسمتی مختص زنان و قسمتی مختص مردان و قسمت عمده‌ای هم مشترک بین زنان و مردان است. در این تقسیم‌بندی باید زنان و مردان در نقش اختصاصی خود ایفای نقش کنند و نباید در نقش‌های اختصاصی یکدیگر ورود پیدا کنند؛ اما قسمت عمده‌ای از نقش‌های اجتماعی و فردی و خانوادگی در اسلام وجود دارد که در شرایط عادی بین زن و مرد مشترک است. سفارش اسلام در این حیطه از زندگی تعامل و مشارکت و همیاری و همکاری است. آن دسته از روایات که مردان را به کار در منزل تشویق می‌کند همچنین روایات مربوط به تربیت فرزند به قسمت مشترک نقش‌ها اشاره دارد که اختصاص به زن یا مرد ندارد و تاکید اسلام همیاری و همکاری است. درآمدزایی و اشتغال نیز اختصاص به مردان ندارد و در صورت رعایت موازین شرعی و عدم تضییع حقوق همسر و فرزندان منعی ندارد، به خصوص زمانی که زن مجبور به تامین مخارج خانواده است؛ اما آنچه که مورد تاکید اسلام است، عدم تغییر نقش‌های اختصاصی زنان و مردان و رعایت کردن حقوق و موازین شرعی است.

تفاوت دیدگاه اسلام با غرب در تعریف نقش‌های زنانه و مردانه باعث برداشت اشتباه از روایات می‌شود. در فرهنگ غرب هر کاری که به خانه و خانواده مربوط شود مختص زنان است و هر کاری که به بیرون از خانه مربوط است مردانه محسوب می‌شود. در حالی که در تقسیم اسلامی نقش اختصاصی زنان، وظایفی است که فطری و ذاتی آنها و طبق حقوقی است که خداوند انجام آنها را برایش واجب کرده است. نقش اختصاصی مردان نیز وظایفی است که مطابق با فطرت و حقوقی است که خداوند بر عهده آنها نهاده است. با این تفسیر محدوده مشترک باقیمانده، محدوده وسیعی است که زن و مرد باید با همکاری و با رعایت موازین شرعی در آن به فعالیت بپردازند و هیچ منع و خط قرمزی جز حدود الهی وجود ندارد. اگر دیدگاه تربیت دوجنسیتی را در این قالب قرار دهیم آن قسمتهایی که مربوط به حیطه مشترک را در بر می‌گیرد مورد قبول و تاکید اسلام است و موجب سلامت روحی

در خانواده می‌شود. به همین دلیل تحقیقاتی که در غرب با رویکرد تربیت دوجنسیتی انجام می‌شود حاکی از آن است که افراد با این رویکرد از سلامت روحی و انعطاف‌پذیری برخوردارند. (Martin and others. 1989, 173-193) اما آنجا که ورود به حیطة خصوصی هر جنس است از نظر اسلام ممنوع است و غرب نیز درگیر عواقب ناخوشایند و چالش برانگیز آن است. در واقع غرب در گذشته دچار تفریط بود و با رویکرد تربیت دوجنسیتی دچار افراط شده است.

## ۲. دیدگاه برگزیده

ما بر این باوریم تربیت دوجنسیتی نمی‌تواند راهبرد صحیحی در تربیت باشد. ما با نگاه اخلاق اسلامی استدلال‌هایی برای ایده خود به عنوان یکی از حقوق مسلم زن و مرد؛ یعنی تناسب تربیت زن و مرد با نوع زیستشان، بیان می‌کنیم.

### ۲-۱. استدلال مبتنی بر تفاوت‌ها

با توجه به وجود تفاوت‌هایی در ابعاد مختلف بین زن و مرد که مطالعات و پژوهش‌ها نیز بر آن تاکید دارند، (765- Sweeny and others 2019, 778) لنسکی و لنسکی، ۱۳۷۴: ۱۶۵ و حسینی زاده، ۱۳۹۳: ۱۷۷ و هینسون و دیگران، ۱۱۱: ۱۳۹۰-۱۴۰)

در روایات دستورات متفاوتی در مورد تربیت دختر یا پسر آمده است که نشان از این دارد که اسلام شیوه تربیتی خاصی را در مورد دختر و پسر مد نظر دارد و از اینکه هر دو جنس با یک شیوه تربیت پرورش یابند موافق نیست. در روایت نقل شده است فردی از امام صادق علیه السلام در مورد زینت با طلا سوال کرد و امام علیه السلام در پاسخ چنین فرمودند: «نَعَمْ النِّسَاءَ وَالْجَوَارِيَ فَأَمَّا الْغُلَمَانُ فَلَا. (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۴۳/۲) برای زنها و کنیزها و دخترها آری و اما برای پسر بچه‌ها نه.» در این روایت زینت با طلا اختصاص به زنان و دختران داده شده و پسران و مردان منع شده‌اند. در روایت نبوی دیگری در مورد رفتار با دختران چنین نقل شده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَنْ دَخَلَ إِلَى السُّوقِ فَاشْتَرَى تُحْفَةً... وَ لِيَبْدَأَ بِالْإِنَاثِ قَبْلَ الذُّكُورِ .. (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲/ ۴۲۹) هر کس به بازار رود و هدیه‌ای بخرد... در دادن هدیه، نخست از دختران شروع کند...» این روایت نیز شیوه خاصی از رفتار را توصیه می‌کند. بنابراین نباید از شیوه تربیت مشترک بین دختر و پسر استفاده کرد.

### ۲-۲. استدلال حکیمانه بودن ویژگی‌های اختصاصی

با توجه به اینکه ما خالق جهان را حکیم می‌دانیم تمام افعال او نیز دارای حکمت است. پس وجود تفاوت میان زن و مرد حکمتی دارد که نباید از آن چشم‌پوشی کرد. از آنجا که در تربیت دوجنسیتی تفاوت‌های میان زن و مرد نادیده گرفته می‌شود، حکمت تفاوتها نیز نادیده می‌شود. بنابراین تربیت دوجنسیتی مخالف حکمت و غیر اخلاقی است.

بر همین اساس اگر زن و مرد با هم متفاوت هستند، جهان نیز برای آنها یکسان نیست. از این رو طبیعت و خلقت نیز آنها را به یک شکل نمی‌خواهد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹/ ۱۳۷) شهید مطهری در مورد حقوق طبیعی افراد می‌گوید: «حقوق» طبیعی و فطری که با توجه به هدف خلقت هر موجودی برایش معین شده، او را به سوی کمالی که استعدادش را دارد، می‌کشاند. از این رو هر استعداد طبیعی که در موجودات هست، یک حق طبیعی برایشان محسوب می‌شود. (همان: ۱۵۸) به عبارت دیگر اگر زنان دارای غریزه مادری هستند به فعلیت رساندن این غریزه کمال محسوب می‌شود و یا اینکه اگر مردان روحیه حمایت‌گری دارند، این استعداد باید به فعلیت برسد تا مرد به کمال برسد.

دیدگاه اسلام در برابر تناسب جنسیت با نقش‌های جنسیتی را می‌توان چنین تعبیر کرد که «اسلام تفاوت در زیست‌شناسی تولید مثل، تفاوت در نیازهای جنسی، تفاوت در قوای ادراکی و عواطف و تفاوت در قدرت جسمی را به عنوان واقعیت‌های عینی مفروض گرفته است و از سوی دیگر برای نظام مطلوب خانواده، اهدافی را مقرر کرده است که آرامش روانی همسران، تربیت فرزندان سالم، سلامت اخلاقی جامعه و امنیت جنسی، مهم‌ترین آنها به شمار می‌رود. از این رو الگوی مطلوب رفتار و روابط زن و مرد از یک سو برخاسته از واقعیت‌های طبیعی مفروض و از سوی دیگر معطوف به برآوردن اهداف تعیین شده است.» (بستان، ۱۳۸۸: ۳۹)

در تحقیقات علمی به این نتیجه رسیدند که «از میان تفاوت‌هایی که بین دوجنس دیده می‌شود، برخی ناشی از یادگیری اجتماعی و برخی ناشی از آمادگیهای زیست‌شناختی آنهاست. اما حتی تفاوت‌هایی که مبنای زیست‌شناختی دارند، ممکن است بر اثر یادگیری تغییر کنند.» (اتکینسون و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۶۷) به عبارت دیگر نقش‌های جنسیتی که مطابق ساختار زیست‌شناختی انسان‌ها هم هست، ممکن است با آموزش تغییر کند. یعنی با آموزش و ممارست مردها که از روحیه خشن‌تری نسبت به زنان برخوردارند، می‌توانند مریبان خوبی برای پرورش و تربیت نوزادان و کودکان بشوند و یا زنان که از قدرت بدنی بالایی برخوردار نیستند با تمرین و ممارست می‌توانند از پس کارهای سنگین بریابند؛ ولی همانطور که گفته شد هر استعداد طبیعی یک حق طبیعی است که سعادت فرد در شکوفایی آن است. یعنی زنی که، هم و غم خود را در تجارت و کسب درآمد قرار دهد، هرچند در کار خود، یک مدیر موفق و یا یک تاجر موفق باشد، باز هم به سعادت خود که همان شکوفایی استعدادهايش است، نمی‌رسد و اگر مردی، تمام تلاش خود را در نگهداری از کودک و تربیت او قرار دهد، اگر چه در کار خود موفق باشد، باز هم به سعادت و کمال واقعی خود دست نمی‌یابد، چون استعداد او در زمینه دیگری است. شاید گفته شود اگر ویژگی با آموزش تغییر کند، مخالفت با حق و استعداد طبیعی او نیست. باید گفت تغییر شرایط باعث تغییر حقوق طبیعی و استعدادهای ذاتی افراد نمی‌شود. به عنوان مثال فرزندپروری یکی از حقوق طبیعی زن است که با ساختار جسمی او سازگار است. ساختار زیستی زنان به گونه‌ای است که مغز زن در مواجهه با نوزاد و

لمس او و مکیدن شیر توسط نوزاد مواد شیمیایی از خود ترشح می‌کند که مغز را برای فعالیت‌های مادرانه آماده و تقویت می‌کند. (بریزدین، ۱۳۹۵: ۱۱۴) مهمترین هورمونی که در این زمینه نقش بازی می‌کند هورمون اکسی‌توسین<sup>۳</sup> است. اگر چه ترشح این هورمون هم در زنان و هم در مردان وجود دارد، ولی کارکرد آن در زنان علاوه بر آرامش بخشی که بین دو جنس مشترک است، موجب تولید شیر در مادر می‌شود و این کارکردی است که اختصاص به مادران دارد و مغز زن این مسئولیت را بر عهده دارد. از دیگر کارکردهای عجیب این هورمون برای مادران این است که تحمل یکنواختی را بیشتر می‌کند و زمینه ساز خرسندی آنها را فراهم می‌آورد و این یک امر طبیعی است برای اینکه زن برای مادری مهیا شود و بتواند نیازها و خواسته‌های نوزاد خود را برآورده کند. (رودز، ۱۳۹۲: ۲۲۲) تمام این تمهیداتی که در ساختار زیست شناختی زنان قرار دارد نگهداری از نوزاد و تامین نیازهای جسمی و عاطفی کودک را برای زن راحت‌تر می‌کند؛ اما زمانی که مردان خود را برای نگهداری کودک آماده می‌کنند هر چند از لحاظ روحی و عاطفی و حتی جسمی خود را برای این کار آماده کنند، نسبت به زنان توانایی چندانی نخواهند داشت و برای انجام این مسئولیت، سختی زیادی را باید تحمل کنند. به عبارات دیگر خمیرمایه وجودی مردان برای این کار مهیا نشده است برخلاف بدن زن که تمام این تمهیدات را دارد. بنابراین اگر با آموزش نیز تغییر حاصل شود تاثیری بر خلقت و طبیعت افراد نخواهد داشت.

تاکید اسلام، عدم تغییر نقش‌های اختصاصی زنان و مردان است. شاید دلیلش این باشد که تغییر نقش‌ها موجب تغییر ویژگی‌های اختصاصی زن و مرد می‌شود که در این صورت انحراف از مسیر طبیعی خلقت و مخالف با سعادت انسان و زندگی اجتماعی و خانوادگی و لوازم آن است. به عنوان مثال اگر مردها با ایفای نقش زنانه، مانند آنها دارای طبع لطیف و روحیات حساس شوند، در صورتی که نیاز به مردان قدرتمند و شجاع برای دفاع از میهن و شریعت باشد، چه پیش خواهد آمد؟ یا اینکه زنان با اشتغال به کارهای مردانه، وظایف طبیعی خود مانند مادری و همسری را ترک کنند. شاید گفته شود در تربیت دوجنسیتی هر دو روحیه وجود دارد و در زمان لازم مردها مردانه و زنان زنانه رفتار خواهند کرد. اما تا آنجا که بر روی این نوع تربیت مطالعه شده، نتیجه، به شکل مطلوب، نبوده و افراد دوجنسیتی، معمولاً دارای اختلال رفتاری و مضطرب توصیف می‌شوند. (گاردنر، ۱۳۸۶: ۱۹۱) این افراد نه تنها نتوانستند نقش‌های جنس دیگر را یاد بگیرند، بلکه در ایفای نقش‌های خود نیز دچار مشکل شده‌اند. ممکن است این اشکال مطرح شود زنان با تمرین و ممارست می‌توانند جایگزین مردان در جنگ شوند و یا این

اکسی‌توسین یکی از هورمون‌هایی است که از نوروون‌های هیپوفیز ترشح می‌شود و پدیدآورنده حس خوب است. هورمون‌هایی که از غده ۳ هیپوفیز ترشح می‌شوند مغز مادرانه را فعال می‌کنند. رک: حاجی حسینی، ۱۳۸۷، ص ۵۷ و رک: بریزدین، ۱۳۹۵، ترجمه دهقانی و پیمانی، ص ۱۳ و ۱۵



که با پیشرفت علم و تکنولوژی با استفاده ابزار الکترونیک نیازی به مردان قوی برای جنگ نباشد و همچنین با استفاده از تکنولوژی های نوین بتوان فرایند فرزندآوری را بدون نیاز به مادر و پدر، شکل داد. بله این احتمالات کاملاً درست است و تا حدودی این تکنولوژی و تجهیزات هم اکنون نیز فراهم شده است؛ اما نکته مهم این است که با این راهکارها بعد اجتماعی قضیه حل می شود ولی بعد فردی که «حقوق طبیعی» افراد است به هیچ وجه قابل جبران نیست؛ همانطور که بیان شد حق طبیعی زن و مرد در شکوفایی استعدادهای طبیعی آنهاست و با پرداختن به اموری که مناسب با طبیعت او نیست، شکوفایی و رشد حقیقی برای خود فرد حاصل نمی شود. در نگاه اسلامی اخلاق به اخلاق بندگی، اجتماعی و فردی تقسیم می شود. (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۱/۱۰۴؛ مصباح، اخلاق در قرآن، ۱/۲۴۲ و ۲۴۳) بنابراین انسان علاوه بر اینکه در برابر خدا، دیگران و جامعه، وظایفی دارد، در قبال خود نیز وظایفی دارد که باید نسبت به آنها پاسخگو باشد. حرکت در مسیر رشد و شکوفایی استعدادها و توانایی هایی که خدا به عنوان حقوق طبیعی در نهاد انسان ها قرار داده است یک وظیفه اخلاقی است.

### ۲-۳. استدلال چالش تشبه زنان و مردان به یکدیگر

برابری زنان و مردان و بر خورداری از فرصت ها و در نهایت ایفای نقش های یکسان در خانواده و جامعه از مهمترین ارکان تربیت دوجنسیتی است (بستان، ۱۳۹۴: ۹۹) با توجه به شواهدی در میان افرادی که از این شیوه تربیتی پیروی کرده اند می توان گفت این تشبه باعث ایجاد چالش های اخلاقی و رفتاری و روحی برای افراد می شود که گاهی موجب اختلال های اساسی در زندگی فردی و اجتماعی افراد می شود. در نتیجه تربیت دوجنسیتی غیر اخلاقی است. در ادامه یک نمونه از چالش های تربیت دوجنسیتی اشاره می شود. طبق تربیت دوجنسیتی زنان و مردان باید هم نقش نان آور و هم نقش فرزند پروری را بر عهده داشته باشند. (اسمیت، جرمی آدام: ۱۴۶) از این رو مادران برای ایفای نقش نان آوری مجبور هستند ساعاتی را به دور از فرزندان و در محیط شغلی باشند. در تحقیقی به این نتیجه رسیدند که دوری بیش از حد مادر از فرزند بر مادری او تاثیر می گذارد. زمانی که مادر در طول روز از فرزند خود به مدت طولانی دور باشد، درک حالات و نیازهای فرزند برایش سخت می شود و نمی تواند رابطه رضایت بخش با کودک خود داشته باشد. این وضعیت در کنار غم دوری از فرزند، حس مادری او را تحت تاثیر قرار می دهد. همچنین زمانی که مادر، پرستار یا پدر را که رابطه بهتری با کودک دارند را می بیند، در حالی که خود به واسطه خستگی و مشغله های کاری از ارتباط مناسب با کودک درمانده است، اعتماد به نفسش کاهش می یابد. (دمارنف، ۱۳۹۰: ۱۱۶ - ۱۱۵) بنا به شواهدی از گفته های مادران که به صورت نوبتی با همسرانشان از فرزندشان مراقبت می کردند، احساس دلتنگی و ناراحتی که مادران از دوری از فرزندشان داشتند در همسرانشان وجود نداشت. این امر موجب ناراحتی مادران است که چرا پدران در این حس عاطفی با آنها

شریک نیستند. در حقیقت مادران به واسطه غریزه مادری هنگامی که از کودک خود جدا می‌شوند احساس محرومیت، حسرت و گناه می‌کنند. (همان، ص ۹۱-۹۰) علاوه بر شواهد فراوان دیگری که نشان از چالش برانگیز بودن این نوع تربیت است، در میان دستورات اسلامی، روایاتی وجود دارد که تشبیه زنان و مردان به یکدیگر را نهی کرده از جمله روایتی از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ لَعْنُ اللَّهِ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ (صدوق، ۱۳۸۵: ۶۰۲) شنیدم رسول خدا می‌فرمود: خدا لعنت کند مردانی را که خود را شبیه زنان می‌کنند و زنانی را که خود را شبیه مردان می‌سازند.» بنابراین هم از نظر چالش برانگیز بودن و هم از جهت مخالفت با تصریح روایت، تربیت دوجنسیتی غیر اخلاقی است.

### نتیجه‌گیری

تربیت دوجنسیتی که رهاورد برخی دیدگاه‌های فمینیستی و افراطی است، تربیت را به شکل همگون در مورد زنان و مردان پیشنهاد می‌دهد. این مساله با نقدهایی مواجه است که چالشهایی را برای این رویکرد ایجاد می‌کند. چالش‌های زیستی، روانشناختی و اخلاقی از مهمترین چالشهایی است که این نوع تربیت با آن مواجه است. سه استدلال در این زمینه مطرح شد. استدلال تقابل‌های قطبی که مردان را واجد ارزش می‌دانست و زنان را محروم از آنها می‌دانست و رفع این امر ظالمانه را تربیت دوجنسیتی می‌دانست. در نقد این استدلال بیان شد که مبنای این تفکر فرهنگ مذکر محور و دو قطبی غرب است در حالی که فرهنگ اسلام ملاک فضیلت و ارزش را تقوا می‌داند. استدلال دوم برتری فضای عمومی است که فضای خصوصی که مختص زنان است را فاقد پاداش واقعی می‌داند در حالی که فضای عمومی که به مردان اختصاص دارد سرشار از پاداش است و با تربیت دوجنسیتی به دنبال شکستن این فضای نابرابر است. در نقد این استدلال نیز گفته شد که مبنای این ارزشگذاری دیدگاه لیبرالی و منفعت طلبی است که فردگرا و مادی است. در حالی که اسلام عرصه خصوصی و عمومی را زمانی دارای ارزش و پاداش واقعی می‌داند که در راستای قرب الهی باشد و این امر اختصاص به زن، مرد و یا عرصه عمومی و خصوصی ندارد.

استدلال بر اساس عامل ستم نیز بیان می‌کند که نقش‌های جنسیتی زنانه عامل ستم بر زنان است و با تربیت دوجنسیتی باید این عامل را برطرف کرد تا زنان از ظلم و ستم‌رهایی بیابند. در نقد این استدلال آمد که نوع تعریف نقش‌های زنانه و مردانه در غرب باعث ظلم و ستم به زنان است در حالی که این کلیشه‌های جنسیتی در اسلام دارای جایگاه و منزلتی است که زمینه ترقی و رشد معنوی زنان را فراهم می‌کند. در این زمینه به روایاتی اشاره شده است که مردان را به کار در منزل تشویق کرده است، دسته دیگر که تربیت را حقوق فرزندان بر پدران می‌دانند و روایاتی که اشتغال و تحصیل زنان را تایید می‌کند. بیان شد که در دیدگاه اسلام وظایف زنان و مردان

به سه دسته اختصاصی زنان، اختصاصی مردان و قسمت مشترک بین زن و مرد تقسیم شده است. اسلام ورود زنان و مردان را به وظایف اختصاصی جنس دیگر که مطابق سرشت و حقوق طبیعی هر کدام است، منع کرده و در قسمت مشترک که محدوده وسیعی را در بر می‌گیرد زنان و مردان به همکاری سفارش شده‌اند و تنها خط قرمز در این محدوده موازین شرعی است.

در ادامه دیدگاه برگزیده با سه استدلال مطرح شد. استدلال مبتنی بر تفاوتها بیان می‌دارد که در دستورات اسلام، بین تربیت دختر و پسر تفاوت‌هایی وجود دارد که مخالف تربیت دوجنسیتی است. در استدلال دوم که بر اساس حکیمانه بودن ویژگیهای اختصاصی تبیین شده است، بیان شد که تفاوت‌های بین زن و مرد ناشی از حکمت الهی است که با تساوی مطرح شده در تربیت دوجنسیتی و نادیده گرفتن تفاوتها، این حکمتها نادیده گرفته می‌شوند. استدلال سوم پیامدها و چالشهای تشبه به مردان و زنان را عامل غیر اخلاقی بودن این رویکرد می‌داند؛ زیرا تشبه زنان و مردان در روایات اسلامی نهی و نکوهش شده در حالی که این تشبه پایه و اساس تربیت دوجنسیتی است. در پایان پیشنهاد می‌شود علاقمندان به این عرصه، پیامدهای فردی و اجتماعی که تربیت دوجنسیتی به دنبال دارد را با رویکرد اخلاق اسلامی مورد سنجش و بررسی قرار دهند.

## منابع

- قران کریم. ترجمه فولادوند، محمد مهدی ۱۴۱۵ق، تهران، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی) چ اول.
- اتکینسون، ریتال و دیگران. ۱۳۷۱، *زمینه روانشناسی*، ترجمه براهنی و دیگران. بی جا. انتشارات رشد. چ ششم.
- اسمیت، جرمی آدام، ۱۳۹۱، *زنان شاغل و مردان خانه دار؛ جایجایی نقش های خانوادگی در آمریکا*، ترجمه محمد مهدی لیبی، تهران، انتشارات علم، چ اول.
- اکشال، رابرت و دیگران، ۱۳۸۵، *مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه قائد، محمد، تهران، نشر مرکز، چ دوم.
- آزادگان مهر، مریم، *از تربیت دو جنسیتی تا ورای نقش های جنسیتی*، <http://ecpsychology.blogfa.com> ۱۳۹۲/۰۴/۲۲
- باداتر، الیزابت، ۱۳۷۷، *زن و مرد*، ترجمه سرور شیوا رضوی، تهران، دستان، چ اول.
- بال، ترنس، دگر، ریچارد، ۱۳۸۶، *ایدئولوژی های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، مترجم احمد صبوری، تهران، وزارت امور خارجه، چ دوم.
- بریزدین، لوآن، *مغز زنانه*، ترجمه محسن دهقانی و سهیلا پیمانی، تهران، رشد، چ دوم، ۱۳۹۵ش.
- بستان، حسین، ۱۳۸۲، *نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،
- بستان، حسین، ۱۳۸۸، *اسلام و تفاوت های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*، قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور. چ اول.
- بستان، حسین، ۱۳۹۴، *جامعه شناسی جنسیت با رویکرد اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و نشر هاجر، چ اول.
- پیره، روزبه، ۱۳۷۷، *روانشناسی اختلافی زن و مرد*، ترجمه محمد حسین سروری، انتشارات جانزاده، چ چهارم.
- تانگ، رزماری، ۱۳۹۴، *تقد و نظر در آمدی جامع بر نظریه های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران. نشر نی. چ چهارم.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: آل البیت لاحیاء التراث، چ اول.
- حر عاملی، محمد، ۱۴۱۴ق، *هدایة الأئمة الی أحكام الأئمة علیهم السلام*، مشهد، آستانة الرضویة المقدسة. مجمع البحوث الإسلامية. چ اول.
- حسینی زاده، سید علی. ۱۳۹۳، *تربیت و جنسیت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول.
- خالق باقری، راضیه، *رابطه بین طرحواره های جنسیتی و سازگاری اجتماعی نوجوانان شهر تهران*، پایان نامه، کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه الزهرا، ۱۳۸۱ش.
- خدابخشی کولایی، آناهیتا، *مقایسه نقش جنسیتی آندروژن با نقش های جنسیتی مردانه و زنانه و بررسی رابطه آنها با منبع کنترل درونی و بیرونی و حرمت نفس دردانشجویان دختر و پسر دانشگاه علامه طباطبائی تهران*، پایان نامه، کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۰ش.

- دمارنف، دافنه، ۱۳۹۰، *غریزه مادری*: در مورد فرزندان، عشق و زندگی معنوی، ترجمه و تلخیص آزاده وجدانی، قم، معارف، چ دوم.
- ربر، ارتور اس، ۱۳۹۳، *فرهنگ روان شناسی (توصیفی)*، ترجمه یوسف کریمی و دیگران. تهران. رشد.
- رودز، استون ای، *تفاوت‌های جنسیتی را جدی بگیرید*، ترجمه معصومه محمدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۹۲ش.
- رودگر، نرجس، ۱۳۸۸، *فمینیسم تاریخیچه نظریات گرایش ها، نقد*، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران. چ اول.
- زیبایی نژاد، محمد رضا، *جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی*، قم، نشر هاجر، چ اول، ۱۳۹۱ش.
- سفیری، خدیجه و ایمانیان، سارا، ۱۳۹۴، *جامعه شناسی جنسیت*، تهران، جامعه شناسان، چ دوم.
- سگالن، مارتین، ۱۳۹۳، *جامعه شناسی تاریخی خانواده*، ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، چ ششم.
- شعیری، تاج الدین، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف، الحیدریه، چ اول.
- صدوق ابن بابویه، محمد، ۱۳۷۶، *الأمالی (للصدوق)*، تهران، کتابچی، چ ششم.
- صدوق ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری، چ اول.
- صدوق ابن بابویه، محمد. ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چ دوم.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم الأخلاق*، قم، الشریف الرضی، چ چهارم.
- قتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، انتشارات رضی، چ اول.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۳۷۱ش، *نوادیر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین*، محقق انصاری قمی، مهدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول.
- کلینی، محمد، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ چهارم.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ اول.
- لنسکی، گرهارد و لنسکی، جین، ۱۳۷۴، *سیر جوامع بشری*، ترجمه موفقیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم.
- لیثی واسطی، علی، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، محقق حسنی بیرجندی، قم، دار الحدیث، چ اول.
- محلّاتی، ذبیح الله، ۱۳۷۳، *ریاحین الشریعه*، ج ۳، چ ششم، دارالکتب الاسلامیه: تهران.
- مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸۵، *از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران، نشر پژوهش شیرازه، چ سوم.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمد حسین اسکندری، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ش.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار شهید ج ۱۹*، تهران. صدرا. چ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

منطقی، مرتضی، ۱۳۹۰، زن شرقی - مرد غربی، بعثت، تهران، چ اول.

نجاریان، بهمن و خداحیمی، سیامک. دوگانگی جنسی، فصلنامه تازه‌های روان‌درمانی، شماره ۳، صص ۴۴ - ۳۰، ۱۳۷۷ش.

نرسیسیاس، امیلیا، ۱۳۸۳، مردم شناسی جنسیت، پژوهشکده مردم شناسی، تهران نشر افکار، چ اول.

هینسون، جوی و دیگران. ۱۳۹۰، فیزیولوژی بالینی غدد درون ریز با نگرش به علوم پایه، ترجمه پروین بابایی و دیگران، تهران.

کتاب ارجمند، چ اول.

Arnie Cann «Evaluative expectations and the gender schema: Is failed inconsistency better?»

*Sex Roles* volume 28, pages667-678(1993)

Auster Ellen R. «Inequality between Men and Women» *The Academy of Management Review*

Vol. 14, No. 2 (Apr., 1989), pp. 173-193 Published .by: Academy of Management.

Antill .John K & John D. Cunningham «The relationship of masculinity, femininity, and

androgyny to self-esteem» : Pages 195-207 , Volume 32, 1980 - Issue 3*Australian Journal of Psychology*

Sweeny Kate, Victor Kwan & Angelica Falkenstein «The Role of Gender in Worry and Efforts

to Cope during Stressful Waiting Periods » .*Sex Roles* volume 81, pages765-778(2019)Cite this article .

Martin .Carol Lynn .Naomi C. Z. Andrews, .Rachel E. Cook «Reviving Androgyny: A

Modern Day Perspective on Flexibility of Gender Identity and Behavior» Published on May 1, 2017in *Sex Roles*, ۷۶(۱۰-۹), ۵۹۲-۶۰۳

Rachel E. Paulet. Meenakshi Menon, David G. Perry « Psychological Androgyny and

Children's Mental Health: A New Look With New Measures.» June 2017, Volume 76, pp 705-718.

Barbara J, Yanico , «Sex bias in career information: Effects of language on attitudes», *Journal*

of Vocational Behavior, Volume 13, Issue 1, August 1978, Pages 26-34

Bem, SANDRA. L. «Gender schema theory: A cognitive account of sex typing». *Psychological*

*Review*, (1981) 88(4), 354-364

HYPERLINK"<https://psycnet.apa.org/record/1989-29149-001>". «Gender schema, gender

constancy, and gender-role knowledge: The roles of cognitive factors in preschoolers' gender-role stereotype attributions. » Published on 1989/5 in *Psycholog Developmental*



## Ethics Central to the Ideology of Islamic Banking with a Modern Jurisprudential Approach

\_\_\_\_\_ Siyamak Jafarzadeh<sup>1\*</sup>, Safdar Mohammadi<sup>2</sup> \_\_\_\_\_

1. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and law, Faculty of Letters and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran.
2. Instructor, Department of Islamic Jurisprudence and law, Faculty of Letters and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran.

**DOI:** 10.22034/NRR.2021.38893.1004

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13610.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13610.html)

**Corresponding Author:**  
Siyamak Jafarzadeh

**Email:**  
S.jafarzadeh@urmia.ac.ir

**Received:** 2021/12/23

**Accepted:** 2022/04/15

**Available:** 2022/05/23

**Open Access** 

**Keywords:**  
banking, Islamic contracts, usury, morality, Economic Jurisprudence.

### ABSTRACT

Most contracts in Western banking system based on usury transactions concluded and the Bank only goal is profit, regardless of the client's interests and the interests of society. Therefore, in these banking systems there is no room for moral principles, but usury is forbidden in the Islamic banking system and the way of unilateral self-interest of the banks closed. This paper uses descriptive approach - to prove analytical and ethical Islamic banking contracts is hereby explain that the term ethical banking, Islamic banking is synonymous with the term. The main matter is this: Is Islamic banking contracts were based on moral principles? In this study, leading to the conclusion that the main objective of promoting Islamic banking transactions without interest and usury contracts deleted because interest as one of the major sins, indecent known And in terms of oppression of the poor and obstacles that would promote the charity and helping your fellow man, Contrary to moral principles, but trading interest-free loan to help the poor and promote a culture of moral virtues is trying to institutionalize and relying on moral principles such as solidarity and participation, partnership contracts to replace usury and thereby created fertile ground for job creation and entrepreneurship Finally, moral corruption, poverty and unemployment that hit the bed.



## Governance of Good Faith as a Jurisprudential and Moral Principle on Commercial Credit Insurance Contracts

\_\_\_\_\_ **Diba Jafari** <sup>1</sup> \_\_\_\_\_

1. Ph.D. Student, Department of Private law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

**DOI:** 10.22034/NRR.2021.46183.1079

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13566.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13566.html)

**Corresponding Author:**  
Diba Jafari

**Email:**  
dibajafari1@gmail.com

**Received:** 2022/01/03  
**Accepted:** 2022/04/12  
**Available:** 2022/05/02

**Open Access**



**Keywords:**

Credit Insurance,  
Disclosure of Information,  
Jurisprudence, Principle of  
Good Faith.

### ABSTRACT

Good Faith as a principle that can be deduced from religious and jurisprudential texts, through time, has been converted to a legal rule and eventually benefits from the legal sanctions. The legal feature of this principle draws the sequence of non-observance from the afterlife sequence to the present world and affects legal acts and events. Although this principle has overshadowed all contracts, just in insurance contracts the utmost good faith is needed. The principle of good faith is doubly important in credit insurance because of the continuous relationship between the insurer and the insured due to the special features of this type of insurance and the commitment of the insurer to disclose at all stages of the contract. In other words, the commercial fate of the insured and the insurer in this contract is so intertwined that pushes them to the border of business partners. The present article is a descriptive-analytical review of the principle of good faith in the credit insurance contract from each parties' side.





## The position of the Guardian Jurist in Applying Islamic Rules to the Requirements of Time and Place

\_\_\_\_\_ Hadi Rahimi<sup>\*1</sup>, Amir Vatani<sup>2</sup>, Hossein Naseri Mogaddam<sup>3</sup>, Soodabeh Rezvani<sup>2</sup> \_\_\_\_\_

1. Ph.D student, Department of jurisprudence and criminal law, Faculty of law and political sciences, Kharazmi university, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of jurisprudence and criminal law, Faculty of law and political sciences, Kharazmi university, Tehran, Iran.

3. Professor, Department of Jurisprudence, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

**DOI:**10.22034/NRR.2022.12924

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_12924.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12924.html)

**Corresponding Author:**  
Hadi Rahimi

**Email:**  
hadi.rahimi1365@gmail.com

**Received:** 2022/12/30

**Accepted:**2022/04/08

**Available:**2022/06/06

**Open Access**



**Keywords:**

Law changing, Guardian Jurist, confirmatory law, governmental law, detriment law.

### ABSTRACT

Muslims always agree on the finality, eternity and universality of the rules of Islamic law. Also, the Shiite jurists believe that the divine commandments are based on real expediency and corruption of actions and that there are no obligations unless there is expediency in it, and there is no prohibition unless the practice is corrupt. Despite such a belief, the fundamental question arises that if due to a major change in lifestyle, a ruling loses its practical expediency or an obligation causes corruption, is it possible to change it permanently or temporarily by Guardian Jurist who is in charge of the Islamic society? In this study, we seek to answer the important question of how much of the Islamic rules can be changed and adapted to the requirements of modern society. Therefore, we examined the position of the Supreme Leader in the eyes of Imami jurists and came to the conclusion that the Supreme Leader, due to his special position in the Islamic society, can change governmental and judicial rulings, harmful rulings and also personal ruling temporary and permanent to the requirements of time and place, without being against to the immortality and perfection of the religion of Islam, but on the contrary, it is a kind of guarantee for it.



## The Theories of Deontological or Teleological Ethics and Reason of the Observance of Moral Values by God

\_\_\_\_\_ **Mohammad Sarbakhshi** <sup>1</sup> \_\_\_\_\_

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini's Educational and Research Institute, Qom, Iran.

**DOI:**10.22034/NRR.2021.38828.1003

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13608.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13608.html)

**Corresponding Author:**  
Mohammad Sarbakhshi

**Email:**  
msarbakhshi@gmail.com

**Received:**2022/01/09

**Accepted:** 2022/04/07

**Available:**2022/05/28

**Open Access**



**Keywords:**

Duty, Goal,  
Deontological Ethics,  
Teleological Ethics,  
Ethical Value.

### ABSTRACT

One of the basic questions in the field of ethics is the observance of moral values by God. Virtue, Deontological & Teleological Ethics are three approaches in this regard. Followers of Virtue ethics have sought to justify the observance of values by God by relying on the attributes of divine perfection. Followers of Teleological ethics consider a specific goal as the source of moral value and determine other values and moral requirements based on it, & followers of Deontological ethics, introduce the must as the principal must and infer other moral musts and values from it. This article argues that the Deontological ethics is not only incapable of justifying the observance of moral values by God, but is fundamentally false. On the other hand, virtue and teleological ethics are not fundamentally different from each other. Third, teleological ethics has two different interpretations, only one of which can clarify the observance of moral values by God. By comparing these three approaches in an analytical way, this article examines the proofs of their correctness and validity and tries to provide the necessary explanation for the observance of moral precepts by God with a teleological approach.



## Comparative Analysis of the Methodology of the Ethical Arguments of Shahid Motahhari and Ayatollah Mesbah Yazdi

\_\_\_\_\_ Somayeh Sadat Mousavi <sup>\*1</sup>, Sayyed Ali Akbar Hosseini Ghaleh Bahman<sup>1</sup>, \_\_\_\_\_

1. Ph. D student, University of Islamic Sciences, Qom, Iran.

2. Associate Professor, Imam Khomeini Education & Research Institute, Qom, Iran.

**DOI:** 10.22034/NRR.2021.44779.1056

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue\\_1443\\_1430.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue_1443_1430.html)

**Corresponding Author:**  
SomayehSadat Mousavi

**Email:**  
smhosna110@gmail.com

**Received:** 2022/01/16

**Accepted:** 2022/04/25

**Available:** 2022/06/02

**Open Access**



**Keywords:**

Methodology, Moral reasoning, Comparative analysis, Shahid Motahhari's moral reasoning, Ayatollah Mesbah's moral reasoning.

### ABSTRACT

Some realists consider moral judgments to be reasonable. According to this view, ethical arguments play an important role in determining the direction of moral decisions and distinguishing between good and bad; Hence, the degree of their persuasion and credibility will have a direct effect on the acceptance of the moral agent. In order to determine the correctness and persuasion of the arguments presented for moral judgments, it is necessary to examine the arguments both in terms of substance and form. The closer the arguments are to the analogy of the argument, the more certain they are. Thus, the methodology of the ethical arguments of different viewpoints and scholars can assess the value of the moral judgments provided by them. In this study, in order to identify the validity of the moral precepts of Shahid Motahhari and Ayatollah Mesbah, as two realistic Muslim thinkers, we intend to deal with the methodology of their ethical arguments. In this regard, the method of comparative analysis was used. The obtained results show that the moral reasoning of both professors is conjunctive analogy in terms of form and obvious Nonethical propositions in terms of matter. Nevertheless, Master Mesbah's argument is superior to Master Motahhari's moral argument in terms of transparency and achieving sound results.



## The Ineffectiveness of Bisexual Education in Opposition to Islamic Ethics

Seyedeh Zahra Mousavi \*<sup>1</sup> Mohammad Javad Fallah<sup>2</sup>

1. Ph.D. Candidate in the University of Islamic sciences, Qom, Iran.
2. Associate Professor, University of Islamic sciences, Qom, Iran.

**DOI:** 10.22034/NRR.2021.44935.1060

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_13615.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13615.html)

**Corresponding Author:**  
Seyedeh Zahra Mousavi

**Email:**  
tobazm@gmail.com

**Received:** 2022/01/11

**Accepted:** 2022/04/06

**Available:** 2022/05/22

**Open Access**



**Keywords:**

Androgenism,  
Androgenic education,  
Challenges of Androgenic  
education, Islamic ethics.

### ABSTRACT

Androgenic education is expanding as a new method of education in some societies. This method of education, which does not discriminate between girls and boys sexually, seeks to nurture people who behave feminine or masculine, regardless of gender and according situation. Despite the new perspective that this method of education puts forward, it is challenged in the face of some sciences. Biological, psychological and moral challenges are among these challenges. Explaining the various dimensions of the moral challenge is one of the points that must be addressed in order to clarify the contrast between this approach and the teachings of Islamic ethics. In this research, with a descriptive-analytical method and using Islamic sources, we examine the challenges of bisexual education from the perspective of Islamic ethics. To achieve this, the arguments of the proponents of bisexual education, including the argument of polar confrontation, the supremacy of public space and the cause of oppression, have been considered. The rejection of bisexual education is explained. What has been obtained from this research shows that from the point of view of Islamic ethics, education should be appropriate to the gender of each person and in order to flourish their natural and innate talents.

---

## Contents

---

**Ethics Central to the Ideology of Islamic Banking with a Modern Jurisprudential Approach**

Siyamak Jafarzadeh, Safdar Mohammadi / 1

**Governance of Good Faith as a Jurisprudential and Moral Principle on Commercial Credit Insurance Contracts**

Diba Jafari / 19

**The position of the Guardian Jurist in Applying Islamic Rules to the Requirements of Time and Place**

Hadi Rahimi, Amir Vatani, Hossein Naseri Mogaddam, Soodabeh Rezvani / 39

**The Theories of Deontological or Teleological Ethics and Reason of the Observance of Moral Values by God**

Mohammad Sarbakhshi / 63

**Comparative Analysis of the Methodology of the Ethical Arguments of Shahid Motahhari and Ayatollah Mesbah Yazdi**

Somayeh Sadat Mousavi, Sayyed Ali Akbar Hosseini Ghaleh Bahman / 79

**The Ineffectiveness of Bisexual Education in Opposition to Islamic Ethics**

Seyedeh Zahra Mousavi, Mohammad Javad Fallah / 105



University of Tabriz

**Vol. 2, Issue. 1, Spring 2022**

A large, intricate decorative border on the left side of the cover, featuring a white scalloped shape with a gold outline, filled with white flowers and green leaves. The background is a dark green with a subtle floral pattern.

# **Journal of Religious Research and Efficiency**