



پژوهش

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

سال یازدهم - شماره چهار - تابستان ۱۴۰۰

شماره پیاپی ۴۴

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۴۲۶۷۸

ویرایش: حمید رضا علیزاده

یادآوری: فصلنامه پژوهش های اخلاقی در زمینه های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می پذیرد.

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله ها آزاد است.

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

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

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

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود. نویسندگان محترم می توانند از طریق این پایگاه به نشانی

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال یازدهم - شماره چهار - تابستان ۱۴۰۰

شماره سالی ۴۴

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال یازدهم، شماره چهار، تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۴۴

- ۵ / بررسی آموزشی - تربیتی موضوع قوامیت مردان بر زنان در پرتو آموزه‌های قرآن کریم
ریحانه امام جمعه / جعفر نکونام / مهرداد عباسی
- ۲۱ / وجدان اخلاقی و کارکرد آن بر رفتار قضات در نظام قضایی ایران
احمد رضا خزایی / یحیی جعفری / جمشید معصومی
- ۳۵ / اصل بنیادین «اشه» خاستگاه تعالیم اخلاقی ایرانیان باستان
خلیل حکیمی فر / حمید اسکندری
- ۶۱ / بررسی جایگاه ارزشهای اخلاقی در الزام و اسقاط نفقه در حقوق ایران و مقارنه آن با حقوق آمریکا / فخر آفاق حمیدی / سید احمد علی هاشمی / حسین ناصری مقدم
- ۸۵ / نقش قوه قضائیه در پیشگیری اجتماعی از جرم مبتنی بر الگوی ایرانی، اسلامی ناظر به آموزش / انور خیرآبادی / جواد نیک‌نژاد / محمد بارانی / مهدی اسماعیلی
- ۹۹ / جایگاه معیارهای اخلاق اسلامی در زمینه پیامدهای منفی نقل به معنا و بازتاب آن در روایات نبوی / روح الله صمدی / علی حسین احتشامی / سید حمید حسینی
- ۱۲۷ / امر به معروف و نهی از منکر در کلام وحیانی و در بیان رسول و اوصیاء ربّانی «با رویکرد سلامتی در زندگی اسلامی» / اصغر عابدزاده اندریان
- ۱۴۵ / همسویی فقه و اخلاق با فرض رعایت محدوده در تنبیه بدنی کودکان
صادق فانی ملکی / احمد میر خلیلی
- ۱۶۱ / رویکرد اخلاقی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه ایران
محمد فردوسی پور / محمدرضا کاظمی گل وردی / حسین احمدی
- ۱۷۹ / نقش آفرینی اخلاق در فرایند بازاریابی اثربخش شبکه نمایش خانگی
سید ناصر کمالی / اسماعیل حسن پور قروچچی / سراج‌الدین محبی
- ۱۹۷ / بررسی مسئولیت اخلاقی و تکالیف دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده
محسن لزگی / حسین صابری / سید محسن جلالی
- ۲۲۳ / مؤلفه‌های تربیت جنسی کودک از منظر فقه تربیتی
شیرین محمدی پناه / مریم آقای بیجستانی / رضا کهنساری
- ۲۴۳ / تحلیلی بر معمّای عدد هفتاد و پنج گزاره اخلاقی در حدیث عقل و جهل
هادی وحدانی فر / محمد داوودی
- ۲۶۷ / اخلاق مدیریتی در مرزبان نامه و نصیحة الملوک
طواق گلدی گلشاهی
- ۳۰۱ / مؤلفه‌های قدرت در خلافت عباسی و پیامدهای آن
رسول اخگر / جلیل پورحسن دارابی / عباس عاشوری نژاد
- ۳۳۱ / بررسی رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی با توجه به نقش میانجی هوش هیجانی مدیران (مورد مطالعه: شرکتهای بانک ملت) / لیلیا معلمیان / مسعود حقیقی / علیرضا زرقی رستمی
- 1-16 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰ - ۵

بررسی آموزشی-تربیتی موضوع قوامیت مردان بر زنان در پرتو آموزه های قرآن کریم

ریحانه امام جمعه^۱

جعفر نکونام^۲

مهرداد عباسی^۳

چکیده

سوره نساء یکی از سوره مدنی است. در این سوره مسائل و حقوق زناشویی مطرح شده است. یکی از مسائل مطرح در این سوره «قوامیت» مردان بر زنان است. آیه سی و چهارم این سوره قوامیت مردان بر زنان را براساس انفاق و تفضیل مردان بیان کرده است. مساله قوامیت مردان مورد توجه مفسران از آغاز تا به حال قرار گرفته و هر کدام از آنها براساس فرهنگ حاکم بر جامعه برداشت‌هایی از این آیه داشته‌اند. این آیه در مقام بیان اخلاقی موضوع تصدی امور مردان نسبت به زنان است و مفسران دو عنوان انفاق و تفضیل را عامل قوامیت بیان کرده و در تعیین مصداق انفاق و تفضیل دیدگاه‌های گوناگونی را ارائه داده‌اند. این دیدگاه‌ها از حالت افراط و تفریط فراوان برخوردار هستند. در این پژوهش براساس سیاق آیات سوره نساء و آیات قبل و بعد از آیه «قوامیت» و آیات دیگر در بقیه سوره‌ها و دقت در معنای انفاق و تفضیل و قوامیت به این نکات رسیده است که قوامیت قرابت و نزدیکی با تکالیف آموزشی و اخلاقی از جمله رفتار بر اساس عدل، رعایت حدود، رعایت اصل معروف، نفی ضرر و تعدی، گذشت و... از سوی مرد به زن است. و همچنین «حوزه نفوذ قوامیت مردان مربوط به مسائل خانوادگی و زناشویی» است

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: zaeri419@yahoo.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: jnekoanam@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: abbasimehrdad@yahoo.com

وحوزه های دیگر زندگی زنان را دربر نمی گیرد و زنان در بقیه موارد از اختیار تام برخوردار هستند. همچنین از سیاق آیات مرتبط با احکام زناشویی و آیات قبل و بعد آیه ۳۴ سوره نساء میتوان دریافت که قوامیت مرد بر زن فقط مربوط به حوزه زناشویی است و زن در سایر موقعیت های زندگی از شخصیت خاص و مستقل خود برخوردار است و در پیش گاه خدای متعال، تنها ملاک و معیار برتری تقوا می باشد. در نهایت از مجموع آموزه های اخلاقی اسلام استنباط می گردد که قوامیت مرد بر زن بر دو اساس است، «انفاق» که به پرداخت مهریه تفسیر شده است و «تفضیل» که براساس آیات دیگر قرآن می توان آن را به «روزی رسانی» تفسیر کرد. اسلام پایه احکام و حقوق مربوط به زن را بر مبنای فطرت وی قرار داده است، زیرا وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری به فطرت و سرشت انسان ختم می شود.

واژگان کلیدی

سوره نساء، قوامیت، بررسی آموزشی - تربیتی، آموزه های اخلاقی.

طرح مسأله

خانواده مجموعه‌ای پیوسته و از مهم‌ترین کانون‌های پرورش نیروی انسانی و تعادل اخلاقی است که باید از انسجام و هماهنگی لازم برای ایفای این نقش مهم برخوردار باشد، بنابراین وظیفه سرپرست خانواده در درجه اول حمایت عاطفی، اقتصادی، ایجاد انتظام و هماهنگی و ایجاد زمینه رشد و ارتقای خانواده است و به تناسب وظایف و تکالیف از قدرت و اختیاراتی نیز برخوردار است که هر مجموعه منسجمی به سرپرست آن مجموع این قدرت و اختیار را اعطا می‌کند. یکی از آیات چالش برانگیز (قرآن کریم، آیه ۳۴) سوره نساء است. این آیه به آیه «قوامون» معروف شده است. و این آیه در مقام بیان یک نوع تصادی امور مردان نسبت به زنان است. مفسران هر کدام به تبع علمی خودشان نکاتی را از این آیه برداشت و اعلام کرده اند. با رواج فرهنگ غربی در جهان اسلام و تبلیغ تفکر زن سالارانه «فمینیستی» در بین مسلمانان، برخی از آنها سعی کردند که برداشتی متناسب با این تفکر را از این آیه ارائه دهند. در کنار این تلاش حقوق دانان هم برداشت خود را از این آیه ارائه دادند. این گروه بحثی درباره تساوی بشر و تساوی زن و مرد را مطرح کردند.

این آیه مفاهیمی دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

- مفهوم اصلی آیه مربوط به شوهران و همسرانشان می‌باشد، یعنی مردان در محیط زندگی خانوادگی مسئولیت سرپرستی و مدیریت خانواده را بعهده دارند
- برتری هائی که خداوند برای مردان قرار داده، مربوط به برتری از جهت توانائی اداری، اجرائی، قدرت دفاع، تحمل کارهای سخت و سنگین و اداره امور زندگی زناشویی است.
- توانائی اداری و اجرائی و دفاع از حریم خانواده، حریم اقتصادی و ... عموماً و غالباً در مرد بیشتر است و زنان بالطبع عاطفی و احساسی بوده و طبیعت ایشان بر عطف و ظرافت مبتنی است.

- مسائل اجتماعی و شمش اقتصادی و تلاش و کوشش برای تحصیل مال و تأمین نیازمندیهای منزل و اداره زندگی را مرد بر عهده می‌گیرد و چون مسئول تأمین هزینه، مرد است، سرپرستی داخل منزل هم با مرد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۰ و جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۵).

پیشینه پژوهش‌ها درباره بررسی آیه قوامون نشان میدهد که این آیه از زمان نزول آن که در محدوده سال پنجم هجری است تا به حال مورد توجه مسلمانان و غیر مسلمانان بوده است. فرهنگ حاکم بر عربستان آن روز، مردسالاری بود و برای زن ارزش قائل نمی‌شدند. سوره نساء ارزش زن را به عنوان یک انسان در حد مرد بالا آورد و برای او در موقعیت گوناگون زندگی

شخصیتی به اندازه مرد در نظر گرفت. محدوده زمان نزول سوره نساء که در سال پنجم بیان شده است، زمان تدوین، ابلاغ و اجرای احکام حقوقی اجتماعی به حساب می‌آید. مفسران دیدگاه‌های تفسیری خود را در این باره در ذیل تفسیر این آیه بیان کرده‌اند. در زمان معاصر این آیه مورد توجه پژوهشگران علوم اجتماعی و حقوق و تفسیر قرار گرفته و آثاری را در قالب مقال و کتاب در این باره تدوین نموده‌اند که به چند مورد آن اشاره می‌شود. عظیم زاده اردبیلی مقاله‌ای با عنوان «بررسی معناشناختی و جایگاه قومیت مرد و حقوق انسانی زن از نظر قرآن و مقایسه با کنوانسیون رفع تبعیض» را تدوین و در کتاب نقد شماره ۳۱ در سال ۱۳۸۰ چاپ نموده است. سجادی مقاله‌ای با عنوان «قومیت مردان بر زنان در خانواده» در سال ۱۳۸۰ در مجله پژوهش‌های قرآنی در شماره ۲۵ و ۲۶ به چاپ رسانده است. مروی مقاله «سرپرستی خانواده با نگاه به آیه ۳۴ سوره نساء» را در مجله معرفت شماره ۱۲۲ در سال ۱۳۸۶ چاپ نموده است. سوزنچی مقاله‌ای را با عنوان «نگاهی به قومیت مردان در خانواده» در سال ۱۳۹۱ در شماره ۹۶ نامه جامعه به چاپ رسانده است. زاهدی و همکاران در بهار سال ۱۳۹۳ مقاله «بررسی و تحلیل آیه شریفه «الرجال قوامون علی النساء» را در شماره ۱۷ مجله مطالعات تفسیری به چاپ رسانده‌اند. مقاله شبیه «تاکید بر خشونت خانگی در آیه ۳۴ سوره نساء» را مدبر در زمستان سال ۱۳۹۶ در شماره ۳۲ مجله مطالعات تفسیری به چاپ رسانده است. مقاله «نقد و بررسی دیدگاه عزیزه هبری در تفسیر «ضرب» زن در آیه ۳۴ سوره نساء» توسط محمدجعفری و همکاران تدوین و در تابستان سال ۱۳۹۷ در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۳۸ به چاپ رسیده است. مقاله «مطالعه تطبیقی نشوز زن با تکیه بر آیه ۳۴ سوره نساء با نگاه تفسیری بانو امین اصفهانی و آیه الله جوادی آملی» توسط براریان و همکاران تدوین و در مجله مطالعات تفسیری شماره ۳۷ در بهار ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است. خندآبادی مقاله «متن‌گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آمنه و دود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سوره النساء» را در مجله دانشگاه ادیان و عرفان به چاپ رسانده است. این مقالات و کتابهای تدوین شده به بررسی تاریخی، روان‌شناختی آیه ۳۴ سوره نساء پرداخته‌اند. بلکه تلاش آنها نقد دیدگاه بعضی از کسانی است که در باره این آیه نظریاتی را مطرح کرده‌اند. نتایج بررسی سوابق پژوهش‌های قبلی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از پژوهش‌های مرتبط با این آیه، نقد و بررسی تحلیلی- اخلاقی نداشته‌اند و از این منظر به بحث قومیت مردان بر زنان و بررسی‌های جنبه‌های اخلاقی و تربیتی آن با توجه به آموزه‌های اسلام توجه نکرده‌اند لذا این مقاله در جهت پوشش این خلا تلاش میکند.

مبانی نظری

برای این که این مفهوم از آیه بهتر تبیین شود لازم است به معنای کلمه «قوامون» دقت کنیم و در متون دینی این مفهوم را بررسی نماییم.

تبیین مفهوم لغات : لغات دارای معنای گوناگونی هستند. معنای لغوی و اصطلاحی دو معنای اساسی از یک لغت است. معنای لغوی «قوم» در کتب لغت این چنین آمده است. «قوم» صیغه مبالغه «و ریشه آن قیام است. وقوف و ثبات، ادامه دادن، تعدیل و تساوی در امور، رعایت عدالت، خوش اندامی، خوش رفتاری، نظام و شالوده چیزی، محافظت و اصلاح (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ذیل لغت قوم) بعضی از مفسران، این کلمه را به معنای «شخص با دقت و مراقبت بسیار و سختگیر، و کسی که از شیء مورد نظر محافظت کند. و عهده دار امور مهم شخص دیگری باشد، معنا کرده اند» (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۷۳ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸).

بررسی شأن نزول آیه و احادیث: در تفاسیر اهل سنت آمده که این آیه «درباره سعد بن ربیع بن عمر و زنش حبیبه دختر زیدبن ابی زهیر نازل شده است. سعد و زید هر دو از انصار بودند. حبیبه از سعد نافرمانی کرد و او وی را کتک زد. حبیبه به اتفاق پدر خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رفت. سعد عرض کرد: دخترم را به او داده ام و سعد او را زده است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قصاص کنید!» آنها رفتند که قصاص کنند؛ اما پیامبر (ص) فرمود: باز گردید! اینک جبرئیل نازل شد و این آیه را نازل کرد؛ سپس فرمود: «ما چیزی اراده کرده ایم و خداوند چیز دیگری اراده فرموده و آنچه خدا اراده کرده، بهتر است.» پس قصاص را رفع کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷).

این حدیث با مضمونی مشابه و از طرق دیگر نیز از پیامبر (ص) نقل شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸). یکی از مفسران معاصر درباره این احادیث می نویسد «شاید این مورد سؤال از موارد نشوز زن بوده که زدن وی مجاز دانسته شده است؛ و گرنه ذیل آیه یعنی «فإن أظعنکم فلاتبعوا علیهنّ سییلاً» آن را نفی می کند. در ظاهر این روایات اشکال دیگری نیز هست و آن اینکه ظاهراً فرموده حضرت پیامبر و حکم قصاص، جواب مسأله سائل است و حکم مسأله است نه قضاوت؛ زیرا طرف دیگر دعوا (مدعی علیه: شوهر زن) آنجا حاضر نبوده است؛ بنابراین لازم است آیه، تشریح پیامبر را تخطئه و باطل کرده باشد و این امر با عصمت آن حضرت منافات دارد. نسخ نیز نمی باشد؛ زیرا «رفع حکم قبل از عمل» است. خداوند متعال در دفع و رفع احکام، در برخی از احکام حضرت رسول (ص) تصرف می فرماید؛ ولی اینها همه در احکام ولایت و حکومت آن حضرت است نه در تشریفات و احکام شرعی؛ چه این طرز تخطئه باطل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۶).

روش شناسی پژوهش

در تفسیر آیه «الرجال قوامون علی النساء» و معنای قوم بودن مردان بجهت اخلاقی-تحلیلی بین مفسران، اعم از شیعه و سنی، اختلاف نظرهای زیادی به چشم می خورد. این برداشت ها را می توان در دو گروه دسته بندی کرد.

- مفسرانی که به مسأله انفاق و نشوز زنان پرداخته است، آیه را به روابط زن و مرد در خانواده اختصاص به وظایف و اختیارات داده‌اند و برخی دیگر از متفکران، قوام بودن مرد را به معنای حمایت اخلاقی مردان از زنان و محافظت کردن از ایشان می‌دانند.
- گروهی به عموم الفاظ به کار برده شده در آیه، استناد کرده، آن را مختص رابطه زن و شوهر نمی‌دانند؛ بلکه برای کل مردان در جامعه بشری صفت «قوام» بودن را لحاظ کرده و امتیازات و حقوق ویژه‌ای را برای مردان نسبت به زنان برشمرده‌اند.

در تبیین دیدگاه گروه اول: مفسران در این دسته، معانی مختلفی در مورد وظایف و نقش برتر مرد در خانواده بیان داشته‌اند:

۱- قوام بودن مرد به معنی داشتن حق تأدیب زن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق،). دریکی از تفاسیر چنین آمده که سرپرستی مردان بر زنان به معنی تدبیر امور آنها و ادب کردن زن و نگاهداشتن او درخانه و ممانعت از خروج وی از منزل است و زن نیز موظف است که فرمانهای همسر را مادام که مشتمل بر معصیتی نباشد، بپذیرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷). به نظر شیخ طوسی «قوام بودن مردان به معنی داشتن حق تأدیب و تدبیر است؛ بدین معنا که مردان قیام می‌کنند به امر به زنان درخصوص اطاعت از دستورات الهی و دستورات همسرانشان.» (طوسی، ج ۳، ص ۱۸۹). طبری نیز نزدیک به چنین معنایی از آیه ارائه داده است؛ بدین بیان که «مردان موظف به قیام به امور زنانشان هستند در خصوص تأدیب آنها در راستای فرمانبرداری از واجبات الهی و دستورات همسرانشان» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۸). این گروه از مفسران برای تایید دیدگاه خود به احادیثی هم استناد کرده که یکی از آنها نقل می‌شود: (عن السری: قال ای یأخذون علی ایدیهنّ و یؤدبهنّ) و نیز در حدیثی به نقل از ابن عباس آورده است: «الرجال قوامون علی النساء ای أمراء علیها أن تطیعه فیما أمرها الله به من طاعته أن تکون محسنه الی أهله حافظه لما له...» این گروه معنای قوام بودن مردان را، این می‌دانند که مردان امیر زنان خود هستند در اینکه آنها را درخصوص فرمانهای الهی در مورد نیک رفتار بودن با خانواده و محافظت مال همسر به فرمانبرداری وادارند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۸ و طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۷). تفسیر کنزالعرفان نیز سیاست به معنای تأدیب را از معنای قوام بودن مرد دانسته است (سیوری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۲).

۲- برخی دیگر از متفکران، «قوام بودن مرد را به معنای حمایت اخلاقی مردان از زنان و محافظت کردن از ایشان می‌دانند» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸ و نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۲ و خزائلی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴).

۳- گروه دیگری از مفسران قوامیت مردان را به معنای «عهده‌دار بودن نفقه و تدبیر امور اقتصادی زن می‌دانند و قوام بودن مرد را علاوه بر دفاع از زن، به معنای پرداخت نفقه به همسر

به حساب آورده اند.» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸ و نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲ و خزائلی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴).

۴- یکی دیگر از متفکران، معنای قوام بودن مرد را «سرپرستی خانواده» می داند و آیه را چنین معنا می کند که «مردان، سرپرست و خدمتگزار زنانند. خانواده یک واحد کوچک اجتماعی است و همانند یک اجتماع بزرگ باید رهبر و سرپرست واحدی داشته باشد؛ زیرا رهبری و سرپرستی دسته جمعی که زن و مرد مشترکا آن را بر عهده گیرند، مفهومی ندارد و یکی باید «رئیس» خانواده و دیگری «معاون» باشد. در تبیین این تفسیر می افزاید: منظور از این تعبیر استبداد، اجحاف و تعدی نیست؛ بلکه منظور رهبری واحد و منظم با توجه به مسؤولیت ها و مشورتهای لازم است.» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸).

۵- یکی دیگر از متفکران مسلمان در این باره می گوید: معنای «قوام» این است که «مرد سرپرست و اجرا کننده مصالح خانوادگی است. مرد قیّم فقهی و حقوقی زن نیست. زیرا قیّم کسی را می گویند که اختیار تصرف در مال و توجیه زندگی کس دیگر را در اختیار داشته باشد؛ مانند قیّم صغیر، دیوانه و سفیه؛ مسلم است که مرد به هیچ وجه قیمومتی بر زن ندارد؛ زیرا زن در تمام شؤون اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و اجتماعی از آزادی و اختیار کامل برخوردار است. این متفکر معتقد به حق سالاری و انسان سالاری است؛ نه مردسالاری و زن سالاری» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۲).

تبیین دیدگاه گروه دوم: مفسران این گروه دو دسته می باشند که یک دسته به بیان سلطه مرد بر زن بطور کلی اکتفا کرده اند و دسته دیگر، قیمومت مرد را به تمام جهات اجتماعی همگانی گسترش داده اند که به بیان نظرات ایشان می پردازیم.

۱- در بعضی از تفاسیر، قوام بودن مرد را بر زن به قیام حکام و والیان بر رعایا تشبیه کرده اند؛ «مردان، قوام بر زنان هستند، یعنی به امور زن قیام کرده در حفظ وی اهتمام می ورزند؛ همچنانکه والی بر امور رعایای خود قیام می کند یعنی به رتق و فتق امور ایشان پرداخته، حمایت و دفاع از آنها را بر عهده دارد» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۹ و نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۲ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۸ و فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۵۳).

۲- یکی دیگر از مفسران، « علت قیمومت مرد بر زن را زیادی قوه تعقل مرد و فروع آن می دانند، از عموم و توسعه این علت، دامنه قیمومت مرد بر زن را منحصر به مورد زن و شوهر نمی دانند؛ بلکه معتقدند دامنه آن، تمامی نوع زن را در تمام جهاتی که زندگی آن دو را به هم پیوند داده، یعنی جهات اجتماعی همگانی مانند حکومت، دفاع و قضاوت در بر می گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۸). این مفسر برای تایید نظر خود به کار می گیرد و می نویسد که «روایات هم معنای قوام بودن را کلی گرفته اند و عمل پیامبر (ص) نیز بر همین منوال بوده

است؛ چه هرگز زنی را بر قومی، والی و قاضی نکرد و هیچ‌گاه آنان را برای مبارزه با دشمنان نفرستاد این متفکر نکته دیگری را هم در این باره یادآوری می‌کند که «قیمومیت مرد با استقلال و حقوق فردی زن منافات ندارد» (همان).

چراهی قومیت مردان که در معانی مختلف «قوم بودن مردان» براساس نظر مفسران ذکر شد. در این بخش به بررسی دیدگاه تفسیری این مفسران می‌پردازیم. این نکته قابل یادآوری است که در دیدگاه مفسران اختلاف نظر مشاهده می‌شود. بابررسی این دیدگاه‌ها، می‌توان آنها را به دو گروه کلی تقسیم کرد:

۱- گروه اول: یک علت اساسی را در قوام بودن مردان بر زنان مؤثر می‌دانند که در بیان آن سه نظر متفاوت ارائه شده است: بعضی از مفسران این علت را برتری قوه تعقل مردان دانسته با مسلم دانستن این فرض، فروعی را بر این امر مترتب کرده‌اند؛ عده‌ای دیگر علت اساسی قوام بودن مرد را پرداخت نفقه و مهریه و اداره زندگی اقتصادی زن بیان کرده‌اند، و دسته دیگر آن را ناشی از یک علت طبیعی مربوط به فیزیولوژی مردان و زنان می‌دانند.

۲- گروه دوم: با استناد به بخشی از آیه ۳۴ سوره نساء و علت قومیتی که در آن ذکر شده است به بیان قومیت مردان پرداخته‌اند. این گروه دو امر را در این خصوص مؤثر می‌دانند: الف) فضل الهی که خداوند در مورد مردان روا داشته است: «بما فضل الله بعضهم علی بعض».

ب) به دلیل پرداخت مهر و نفقه و اداره امور اقتصادی و زندگانی زنان «وبما انفقوا»

بحث

دیدگاه گروه اول

- بررسی دیدگاه مفسرانی که عقل را سبب قوام بودن مردان می‌دانند: بعضی از مفسران در تفسیر آیه «بما فضل الله بعضهم علی بعض» بیش از ده مورد را در اثبات برتری مردان بر زنان برشمرده‌اند. یکی از مفسران در ذیل این آیه می‌نویسد: «گفته‌اند: منظور برتری در عقل و نیز زیادی دین و یقین در مردان است. عده‌ای گفته‌اند به دلیل جهاد کردن است که خداوند مردان را امر به جهاد فرمان داده است. عده‌ای می‌گویند به دلیل نماز جمعه و جماعت است که بر زن واجب نمی‌باشد. حسن بصری معتقد است که دلیل آن وجوب نفقه است که به عهده مردان می‌باشد و نیز گفته‌اند به دلیل میراث و سهم الارث بیشتر مردان است و عده‌ای گفته‌اند برتری مردان به دیه ایشان است؛ چون دیه زن نصف دیه مرد است و گفته شده دلیل برتری مردان نبوت و امامت و خلافت است؛ چون خداوند هیچ زنی را به پیغمبری نفرستاده و از ایشان امام و خلیفه قرار نداده است. حدیثی از قول پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که: «المرأة مسکینه مالم یکن لها زوج» پرسیدند یا رسول الله حتی اگر زن دارای

مال و اموال باشد؟ فرمودند: هر چند مال داشته باشد و آنگاه این آیه را خواندند که «الرجال قوامون علی النساء» (رازی ، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۳۷۸). یکی دیگر از مفسران در تفسیر این آیه می گوید «ما فضل الله» «فزونی و امتیازی است که بالطبع مردان بر زنان دارند؛ یعنی زیادی قوه تعقل و فروع آن مانند هموردی، تحمل شداید و کارهای سخت و سنگین؛ زیرا زندگی زنان احساسی و عاطفی است و بر نازک دلی و ظرافت مبتنی می باشد؛ همانگونه که قبلاً متذکر شدیم این گروه مفسران از عموم و توسعه علت قیومت مردان نتیجه گرفته اند که قیومت منحصر به امور خانوادگی نیست بلکه تمام جهات اجتماعی مرتبط با تعقل را در بر می گیرد؛ مثل قضاوت، حکومت و دفاع. شیخ طوسی نیز دلیل قوام بودن مردان را برتری قدرت عقل و اندیشه در ایشان می داند.» (طوسی ، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۷ و طباطبایی ، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۹).

آنچه را که بعنوان مصادیق برتری مردان بر زنان ذکر شده، خدشه پذیر است؛ این مصادیق، بیانگر اوضاع و احوال اجتماعی حاکم بر زنان در جامعه و زمان خاصی بوده است که اکنون در اکثر جوامع مصداق ندارد؛ مثل غلبه سواد و دانش در مردان و خانه نشینی زنان که باعث دوری ایشان از مسائل اجتماعی و مشارکت و اظهار نظر ایشان می شده است که از نظر اخلاقی مورد پسند نمیباشد. علما و فقها خصوصا علمای معاصر و متأخر دخالت در امور حکومتی زنان، ادای شهادت در دادگاه و قضاوت زنان را جایز، بلکه واجب می دانند و عملاً زنان در این بخش ها دارای مسئولیت هستند. برتری عقل دلیلی برای میزان سهم الارث مردان، اجازه تعدد زوجات، میزان دیه، وجوب جهاد و دفاع به حساب نمی آید. شاید یکی از علل بیان چنین تفسیری تاثیر پذیری از تفکر مردسالارانه باشد.

• بررسی دیدگاه گروهی که پرداخت مهر و نفقه را سبب قوام بودن مرد می دانند:

بعضی از مفسران، قوام بودن مردان را بر زنان به دلیل پرداخت نفقه و کفایت امور ایشان می دانند و در بعضی تفاسیر اهل سنت، احادیثی نیز در تأیید این مطلب آمده است؛ مثلاً جامع البیان در تفسیر این آیه به نقل از ابن عباس آورده است که: «یعنی مردان به زنان فرمان می دهند که مطیع اوامر الهی و دستوره های شوهرانشان باشند؛ یعنی با خانواده خوش رفتار و نگه دار، مال شوهر خویش باشند و دلیل این برتری، آن است که خداوند نفقه دادن به زن و کفایت امور او را به عهده مرد گذاشته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۰). اگر قوام بودن مردان به سبب پرداخت نفقه و اداره امور زن باشد، آیا در صورت عجز مرد از پرداخت نفقه، قوام بودن او نیز منتفی است؟ یا در صورتی که زن، خود به فعالیت اقتصادی پرداخته، از لحاظ تامین زندگی خویش، دارایی مستقل داشته باشد و وابسته به انفاق شوهر نباشد حتی در بعضی حالات، کمک مثبتی در اوضاع اقتصادی خانواده و یاور همسر در تامین امور خانه باشد باز هم می توان مرد را قوام بر زن دانست؟

بعضی از علمای اهل سنت در پاسخ به پرسش اول از تعلیل قوام بودن به «بما أنفقوا» استنباط کرده‌اند که هرگاه مرد ازدادن نفقه همسرش عاجز باشد، صفت قوام بودنش زایل می‌شود و زن حق فسخ عقد نکاح را دارد؛ چون مقصود شرعی از عقد نکاح در چنین شرایطی بر آورده نشده است. این آیه بوضوح دلالت بر ثبوت فسخ نکاح به هنگام اعسار مرد در تهیه پوشاک و نفقه دارد (قرطبی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۱۶۹).

به نظر علمای شیعه وجود انفاق را می‌توان از آیه مزبور استنباط کرد؛ یعنی درزندگی مشترک مسؤولیت پرداخت نفقه و اداره امور اقتصادی با مرد است، اما ضمانت اجرای پرداخت نفقه را نمی‌توان از آیه استنباط کرد؛ بطور قطع این موضوع، ضمانت اجرای فسخ نکاح نخواهد بود؛ بلکه در درجه اول، زن باید اجبار مرد را بر انجام دادن تعهد و وظیفه شرعی و قانونی‌اش مطالبه کند و در صورت استتکاف، مرد تعزیر خواهد شد (ماده ۶۴۲ قانون مجازات اسلامی) و در صورت عدم پرداخت یا عدم توانایی پرداخت، زن حق مطالبه طلاق را خواهد داشت (مواد ۱۱۱۱ و ۱۱۲۹ قانون مدنی)؛ هر چند زن خود از لحاظ اقتصادی دارای توانایی مالی بوده، نیازی به انفاق شوهر نداشته باشد. اما در خصوص مسأله مورد بحث کنونی که «قوام بودن مرد» است، به نظر می‌آید در صورت عدم توانایی پرداخت نفقه و در فرضی که زن خود، به کار و فعالیت مبادرت کند و زندگی خویش و بلکه زندگی مرد و خانواده وی را تأمین کند، قوام بودن مرد لااقل از جهت انفاق خانواده، منتفی است. اما در بقیه موارد قوامیت مرد در جای خود باقی است.

• بررسی دیدگاهی که وجود یک علت طبیعی محض را سبب قوام دانستن مرد می‌دانند: بعضی از متفکران علت قوامیت مرد را یک علت طبیعی محض می‌دانند. این علت طبیعی مقاومت مردان در برابر رویدادهای خشن زندگی و رویارویی با عوامل مزاحم طبیعت و نیز آمادگی دائمی آنها در گرداندن چرخه‌های اقتصادی است. همین امر مضمون آیه «بما فضل الله بعضهم علی بعض» است؛ زیرا این آیه بطور قطع نه ارزش انسانی مرد را از زن بالاتر می‌برد نه قیّم بودن مرد را بر زن مطرح می‌کند؛ بلکه ناظر به تفاوتی است که مرد و زن در ارتباط با طبیعت و استخراج مواد معشیتی با یکدیگر دارند. به نظر ایشان کلمه «فضل» که در این آیه آمده، برتری و تفوق ارزشی مرد بر زن نیست، بلکه به معنای اختصاص مرد به داشتن استعداد و نیرویی خاص است؛ مانند مقاومت در مقابل عالم طبیعت برای تصرف در آن و عدم معذوریت بوسیله پدیده‌های طبیعی که زن را معذور می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ج ۳، ص ۵۶۸). این دیدگاه هم جامع و مانع نیست. قوامیت مرد در این دیدگاه در تمام موارد زندگی است و مربوط به زندگی زناشویی نمی‌شود. سیاق آیه و کلیت سوره نساء که احکام فقهی حقوقی را بیان می‌کند با این دیدگاه ناسازگار است.

دیدگاه گروه دوم:

• دیدگاهی که امر فضل الهی و دادن نفقه را سبب قوام بودن مردان می‌داند: این دسته از مفسران با توجه به ادامه آیه یعنی «بما فضل الله بعضهم علی بعض» و «بما أنفقوا» همین دو عامل را علت قوام بودن مردان بر زنان می‌دانند و می‌گویند این امر، دو سبب دارد. دلیل اول، موهبت الهی خداوند بر مردان است؛ زیرا خداوند مردان را در امور متعددی بر زنان برتری داده است، مثل کمال عقل، حسن تدبیر، زیادی نیرو و افزونی عبادات. به همین جهات است که نبوت، امامت، ولایت، برپا کردن شعائر اسلامی و جهاد مختص مردان است و شهادت ایشان در تمامی امور مورد قبول واقع شود و سهم الارث بیشتری نسبت به زنان دارند. دلیل دوم اکتسابی است و این است که با اینکه ثمرات نکاح، مشترک بین زوجین است اما مسؤولیت پرداخت مهر و نفقه به عهده مردان می‌باشد (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۷۳ و شمس الدین، ص ۲۰۸). عده‌ای از مفسران گفته‌اند که وجه نظم این آیات، در این است که زنان در مورد برتری سهم الارث مردان بر ایشان سؤال کردند و این آیه نازل شد که «لا تاتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض...» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۶۸). سپس خداوند علت برتری مردان بر زنان را در ارث بیان می‌کند که بواسطه مسؤولیت پرداخت نفقه و مهریه است که بر عهده مردان می‌باشد؛ پس فایده برتری نصیب مردان، به زنان برمی‌گردد (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۷۵).

یکی از مفسران قوام بودن مرد را به معنی رهبری و سرپرستی خانواده می‌گیرد، این موقعیت را معلول وجود خصوصیات مرد می‌داند؛ مانند غلبه قدرت تفکر بر نیروی عاطفه و احساس و داشتن بنیه و نیروی جسمی بیشتر، که با اولی بتواند بیندیشد و نقشه بریزد و با دومی از حریم خانواده خود دفاع کند. به علاوه تعهد او در برابر زن و فرزندان راجع به پرداختن هزینه‌های زندگی و پرداخت مهریه و تأمین زندگی آبرومندانه همسر و فرزند، این حق را به او می‌دهد که وظیفه سرپرستی به عهده او باشد. «بما فضل الله بعضهم علی بعض» و «بما أنفقوا من أموالهم» نیز اشاره به همین حقیقت دارد؛ زیرا در قسمت اول می‌فرماید «این سرپرستی به خاطر تفاوت‌هایی است که خداوند بنابه مصلحت نوع بشر میان آنها قرار داده است.» و در قسمت آخر می‌فرماید «نیز این سرپرستی بخاطر تعهداتی است که مردان در مورد انفاق کردن و پرداخت‌های مالی در برابر زن و خانواده بر عهده دارند.» سپس برای رفع توهم «برتری مرد بر زن» بواسطه این تکالیف و مسؤولیت‌ها می‌افزاید: روشن است که سپردن این وظیفه به مردان، نه دلیل بالاتر بودن شخصیت انسانی آنهاست و نه سبب امتیاز آنها به جهات دیگر؛ زیرا چنین برتری صرفاً بستگی به تقوا و پرهیزکاری دارد. همانطور که ممکن است شخصیت انسانی یک معاون از یک رئیس در جنبه‌های مختلف بیشتر باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۴۱).

اگر منظور از آیه «بما فضل الله بعضهم علی بعض» برتری مردان بر زنان بوده است - حال هرگونه که این برتری تفسیر شود - چرا با آوردن اسم صریح یا ضمیر خاص مذکر و مؤنث بر این امر تصریح نشده و نگفته «بما فضل الله الرجال علی النساء» یا «بما فضلهم علیهن» بلکه بصورت مبهم بیان شده است؟ بعضی از مفسران این پرسش را طرح کرده و در پاسخ گفته‌اند: شاید به این دلیل است که هر فردی از افراد صنف مرد به هر زنی از افراد صنف زن برتری ندارد. چه بسا زنی که برتر از بسیاری مردان باشد و اینکه در «فضلهم» از ضمیر مذكر استفاده شده صرفاً از جهت تغلیب (یعنی غلبه دادن اسم و ضمیر مذكر بر اسم و ضمیر مؤنث در قواعد صرف و نحو عرب) است؛ بنابراین، آیه هم مردان و هم زنان برتر را دربر می‌گیرد و معنی آیه چنین می‌شود: به سبب آنکه خداوند برخی از مردان و زنان را بر بعض مردان و زنان دیگر برتری بخشیده است.

و نیز گفته شده که لازمه برتری داشتن یک صنف بر صنف دیگر برتری و فضیلت شخصی هر فردی از افراد آن بر فرد صنف دیگر نمی‌باشد؛ یعنی مردان برتر از زنانند بی‌آنکه لازمه این قضیه آن باشد که هر شخصی از مردان بر هر شخصی از زنان برتری داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۳۹). در تفسیر نمونه، این فرع مطرح شده که ممکن است زنانی از لحاظ قدرت تفکر و بنیه جسمانی بر شوهران خود امتیاز داشته باشند ولی قوانین به تک تک افراد و نفرات نظر ندارد، بلکه نوع و کلی را در نظر می‌گیرد و شکی نیست که از نظر کلی مردان نسبت به زنان برای این کار آمادگی بیشتری دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۵).

بررسی از منظر اخلاق در باب جایگاه زنان در قرآن

به اعتقاد اسلام شناسان، حقوق طبیعی انسان از آن جا اهمیت دارد که توجه به هدف و رسیدن به کمال در نهاد آن به امانت نهاده شده است. ریشه و اساس حقوق خانوادگی را مانند سایر حقوق طبیعی باید در طبیعت جست و جو کرد و از استعدادهای طبیعی زن و مرد در اجتماع و انواع مستنداتی که خلقت به دست آن‌ها سپرده دریافت. از منظر اخلاق در اسلام، زن و مرد در جامعه و خانواده هر دو انسان اند و از حقوق انسانی مشابهی بهره مند هستند، اما تفاوت جنسیت و روحیات آنها باعث شده تا دارای حقوق و تکالیف متفاوتی باشند. امروزه، در غرب و طرفداران نظریه فمینیسم، با تمسک به پیمان‌های بین‌المللی سعی دارند که بین زن و مرد از نظر قوانین، مقررات و وظایف، وضع یکسان و مشابهی به وجود آورند و تفاوت‌های طبیعی و غریزی زن و مرد را تا حد امکان نادیده بگیرند. ولی مبنای این پیمان نامه‌ها چیزی جز حقوق طبیعی نیست. از منظر آموزه‌های اخلاقی در قرآن معنای تساوی حقوق مرد و زن در خانواده این است که هر یک از آنها از تمام حقوق طبیعی خود بهره مند باشند که بخشی از این حقوق مشابه و بخشی دیگر مختص به جنس خاص است، ولی مجموع حقوق

مشترک و مختص مرد برابر با حقوق زن است. این همان چیزی است که در نصوص اسلامی از آن تعبیر به حقوق انسانی و طبیعی شده است. عدم تشابه حقوق زن و مرد در حدودی که ذات زن و مرد را در وضع متفاوتی قرار داده، هم با عدالت و حقوق فطری مطابقت دارد و هم سعادت خانواده را تضمین و بهتر تأمین می‌کند. اسلام پایهٔ احکام و حقوق مربوط به زن را بر مبنای سرشت وی قرار داده است. همسویی شریعت و سرشت مبانی صدور حقوق زنان و مردان است، زیرا وظایف اجتماعی و تکالیف محوله به فطرت و سرشت انسان ختم می‌شود. اعمال حیاتی که انسان را به سعادت میرساند به طور کامل با دستگاه فطرت آفرینش تطابق دارد (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۸۷).

نتیجه گیری

با یک بررسی اجمالی در دیدگاه‌های مطرح شده و آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم، برای قوامیت مردان می‌توان به این نکته اشاره کرد که این دیدگاه همه جانبه نگر نیست. در یک نگاه جامع می‌توان گفت که:

۱- اسلام در واگذاری رسالت قوامیت مرد را به حال خود واگذار نکرده و دائم آموزه‌های اخلاقی لازم، تکالیف و الزاماتی را در آیات متعدد بر او متذکر می‌شود. قوامیت، قربت و نزدیکی با تکالیف اخلاقی از جمله رفتار بر اساس عدل، رعایت حدود، رعایت اصل معروف، نفی ضرر و تعدی، گذشت و... از سوی مرد به زن است.

۲- از منظر آموزه‌های اخلاقی اسلام، چون مردان بواسطه برتری‌هایی که دارند قیّم زنان می‌باشند بدون شک باید رعایت حال آنها را بنمایند، مورد احترام و تکریمشان قرار دهند و آنچه را حاکم و والی در حق رعیت و ملت ملاحظه و مراقبت می‌کند در حق آنان مراعات نمایند.

۳- واژه‌ی "قوم" به معنای سرپرستی، کارپردازی و نگهداری است. از آن‌جا که خانواده یک واحد کوچک اجتماعی است، طبیعی است که - مانند یک اجتماع بزرگ - رهبری و سرپرستی واحدی را می‌طلبد که آن به عهده مردان گذاشته شده است.

۴- قرآن کریم، قوامیت را تنها در دایره اخلاق (عدالت و رضای خدا) مجاز می‌داند و در پیش‌گاه خدای متعال، تنها ملاک و معیار برتری تقوا است، نه جنسیت. در فرهنگ قرآن قوامیت مرد، کوچک‌ترین زمینه‌ای را برای تسلط، استبداد و تعدی باقی نمی‌گذارد.

۵- اسلام در پیمودن مسیر تکامل اخلاقی هیچ تفاوتی میان زن و مرد قایل نیست و پیمودن مسیر تکامل اخلاقی و رسیدن به مقام قرب الاهی، با تعقل، تقوا و عمل صالح امکان پذیر است و تنها ملاک و معیار و برتری در پیش‌گاه خدای متعال تقوا است، نه جنسیت.

۶- از سیاق آیات مرتبط با احکام زناشویی و آیات قبل و بعد آیه ۳۴ سوره نساء می‌فهمیم که قوامیت مرد بر زن فقط مربوط به حوزه زناشویی است و زن در سایر موقعیت‌های زندگی از شخصیت خاص و مستقل خود برخوردار است.

۷- از مجموع آموزه‌های اخلاقی اسلام استنباط می‌گردد که قوامیت مرد بر زن بر دو اساس است، «انفاق» که به پرداخت مهریه تفسیر شده است و «تفضیل» که براساس آیات دیگر قرآن می‌توان آن را به «روزی رسانی» تفسیر کرد. آیات ۳۲ سوره نساء، ۷۱ سوره نحل، ۶۱ سوره غافر، ۱۰ سوره جمعه موبد این نکته هستند.

۸- اسلام پایه احکام و حقوق مربوط به زن را بر مبنای فطرت وی قرار داده است. همسویی شریعت و طبیعت مبنای صدور حقوق زنان و مردان است، زیرا وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری به فطرت و طبیعت انسان ختم می‌شود.

فهرست منابع

قرآن

۱. ابن منظور، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، ۱، بیروت ۱۴۰۸ق
۲. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۳۰ جلد، مؤسسه تاریخ العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۲۰ ه.ق.
۳. ابوحنیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، ۱۱ جلد، دار الفکر - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۲۰ ه.ق.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۵ ه.ق.
۵. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲ جلد، وجدانی - ایران - قم، چاپ: ۱.
۶. جعفری، محمدتقی، شرح و تفسیر نهج البلاغه، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، قم
۷. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلد، لطفی - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۴۰۴ ه.ق.
۸. رازی، جمال الدین ابوالفتوح، روح الجنان و روض الجنان، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۹۸ق، تهران
۹. زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، ۳۲ جلد، دار الفکر - سوریه - دمشق، چاپ: ۲، ۱۴۱۱ ه.ق.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۴ جلد، دار الکتب العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۳، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۱. سیوری، جمال الدین المقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۵، قم شمس الدین، محمد مهدی، حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه علی عابدی، انتشارات بعثت، ۱۳۷۲، تهران.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه.ش.
۱۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ۳۰ جلد، دار المعرفه - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۴. طریحی، شیخ فخرالدین، مجمع البحرین، انتشارات مرتضوی، قم، ۱۳۶۵
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار

- احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹
۱۶. عظیم زاده اردبیلی، ف. (۱۳۸۷). قوامیت مرد از نگاه قرآن کریم و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان. اندیشه دینی، ۱۰(۲۶)، ۶۵-۸۲.
- <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۸۳۵۰۶>
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۲، تهران
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ۲۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۶۴ ه.ش.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ ه.ش.
۲۰. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد بن حسین، غرائب القرآن، دارالکتب العلمیه، لبنان، ۱۴۱۶.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ: ۳، ۱۳۷۲ ه.ش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۴ - ۲۱

وجدان اخلاقی و کارکرد آن بر رفتار قضات در نظام قضایی ایران

^۱ یحیی جعفری

^۲ احمدرضا خزایی

^۳ جمشید معصومی

چکیده

قضاوت در مکتب قضایی اسلام دارای جایگاهی رفیع بوده و قاضی، به عنوان رکن مهم این مکتب، علاوه بر این که دارای شأن و منزلتی قابل توجه است، در معرض خطرات درونی و بیرونی نیز هست. گسترش عدالت، به عنوان غایت نهایی سیستم قضایی، می‌طلبد که افرادی شایسته و متقن از باب اراده و ایمان در مسند این جایگاه، به صدور حکم و استیفای حق مبادرت نمایند، لکن با توجه به وجود نفس اماره در وجود بشری، که در گمراهی انسان قسم یاد کرده و در آیه ۸۲ سوره مبارکه "ص" می‌فرماید: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»، مبرهن است که نظارت بر رفتار و عملکرد قاضی، از ضروریات یک نظام قضایی سالم و کارآمد می‌باشد. در این پژوهش اثبات شده است که هر چند بتوان از سلامت دستگاه قضاوت و قاضی مطمئن بود، لکن نافی نقش نظارت نخواهد شد و نهاد ناظر با تبیین شاخص‌هایی متفاوت در این نظارت، نقش‌آفرینی خواهد کرد.

واژگان کلیدی

وجدان اخلاقی، رفتار قضات، شاخص نظارت، صلاحیت قاضی، قاضی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nrq.project0@gmail.com

۲. استادیار گروه دانشکده ادبیات، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ahm.Khazaei@iauctb.ac.ir

۳. استادیار گروه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Drjm1347@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۶

طرح مسأله

باید اذعان نمود که مهمترین وجه تمایز نظام قضایی اسلام با سایر مکاتب، از جمله مکاتب غیردینی در خصیصه مبانی آن نهفته است. از آنجا که نظام قضایی اسلام برگرفته از سرچشمه لایزال و انوار وحی الهی بوده و دارای وجهه الوهیتی است، لذا تفاوتی عمده با سایر مکاتب خواهد داشت و همین وجه تمایز کافی است که در مقدمات و غایت نیز متفاوت باشد.

نظام قضایی اسلام، نظامی است که ارکان، چارچوب، و ویژگی‌های آن از سایر نظام‌های غیردینی متمایز بوده است؛ به دلیل این که نظام قضایی اسلام برخاسته از منبع وحیانی بوده، یعنی در واقع، همان احکام الهی است که در محاکم قضایی حکم می‌راند نه قوانین بشری. لذا احکام و مقرراتی که امروزه در جوامع قضایی، به عنوان قوانین حاکم هستند، در واقع، مجموعه‌ای از یافته‌های افکار اندیشمندان و متفکران علم حقوق است، که آنها را با تجربیات خویش تدوین کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

بنابراین، در چنین نظامی که داعیه هدایت بشر به سر منزل مقصود را داشته و منتسب به خداوند رحمان است، هرگونه ضعف و نقصانی محتمل است که پای دین نوشته شود و متخلف نیز منسوب به دین‌داران.

به این سان، خداوند با حمل امانتی بر دوش انسان به عنوان خلیفه الله فی الارض، به جانشینان بر حق خود، در واقع، امر قضاوت را به خلفای راستین خود واگذار نموده است؛ گرچه کما فی السابق از باب قضاوت در زمان حضور و غیبت محل اختلاف است.

برخی از فقهای شیعه برآنند که حکم مسأله مورد بحث در زمان حضور و غیبت امام (علیه السلام) می‌باشد، بدین بیان که: در زمان حضور امام (علیه السلام) مراجعه به غیر اعلم و به اصطلاح مفضول، که از سوی امام منصوب گردیده (البته در صورت پذیرفتن جواز چنین انتصابی) جایز است، استدلال ایشان آن است که در صورت صدور حکم خطا از سوی غیر اعلم با توجه به حضور امام، اشتباه او از سوی امام (علیه السلام) تصحیح می‌گردد (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۰۴).

لذا در جامعه غیردینی یا مکاتبی که به وضوح دین از سیاست جدا است، تخلف عمال و کارگزاران ممکن است پای دین نوشته نشود، اما در مکتب قضایی اسلام، این چرخه کاملاً بر عکس است. بنابراین، در این مکتب، در واقع، نظارت بر رفتار عمال حکومت از جمله قضات، به نوعی پاس‌داشت دین و مکتب اسلام است و قاضی با درک این موقعیت خطیر، به قبول این مسؤولیت مبادرت می‌نماید و چاره‌ای نیست جز آنکه از هر گونه اقدامی که موجبات شأن قاضی و قضاوت را به‌دنبال داشته باشد، به شدت پرهیز نماید.

بررسی متون اسلامی نشان می‌دهد که مراقبت و بررسی اعمال و رفتار قضات از اهمیتی ویژه برخوردار بوده، لیکن همانند ایران باستان، سازمانی خاص برای این امر وجود نداشته است،

بلکه شخص خلیفه و امام مسلمین، شخصاً به موضوع رسیدگی و حکم لازم بر تنبیه قاضی متخلف صادر می‌کرده است. در این راستا، به مواردی از اعمال تنبیه و مجازات قضات صدر اسلام برخورد می‌شود که به حق از افتخارات دستگاه قضایی اسلام به شمار می‌رود (حیدرزاده، ۱۳۷۳: ۱۸).

بدیهی است که این موضوع به اهمیت تصدی منصب قضا و ضرورت مراقبت و ارزیابی افعال قاضی در زمان تصدی آن در حکوت اسلامی اشاره دارد.

مسئولیت‌پذیری و پاسخگو بودن

در باب مسئولیت‌پذیری و پاسخگو بودن، باید به این نکته توجه وافر داشت که پذیرش هر منصب و جایگاهی از جمله قضاوت، بدون پذیرش مسئولیت‌های حرفه‌ای، اخلاقی و قانونی آن، فاقد وجهت و محکوم به بطلان است، زیرا پذیرش هر مسئولیتی به هر شکل و سیاق، مسئولیت پاسخگو بودن در قبال عملکرد فرد را نیز بدنبال خواهد داشت که از آن به مسئولیت‌پذیری اخلاقی سازمانی نیز یاد می‌کنند.

پای‌بندی به قانون در انسان، بر خلاف طبیعت و حیوانات اهلی، معلول مسئولیت‌پذیری آدمی است. مسئولیتی که از طرفی، ناشی از اختیار و خودآگاهی است و از طرف دیگر، انسان را به ریسک‌پذیری موجه و دغدغه‌های رفتار سوق می‌دهد. مسئولیت‌های آدمی یا حقوقی است یا اخلاقی (قراملکی، ۱۳۹۳: ۴۹).

این پاسخگو بودن و مسئولیت‌پذیری سازمانی که مطابق با قانون و به دلیل رعایت قاعده قبح عقاب بلابیان خواهد بود، ابزاری در راستای عدالت‌گستری و احقاق حق ستم‌دیده خواهد بود و انتظاری جز این از قوه قضاییه، به عنوان ملجأ و پناهگاه محرومان نخواهد رفت و رعایت این حقوق در سایه بازرسی و نظارت بر عملکرد قضات، محقق خواهد شد.

در واقع، بسط و گستره عدالت در ابعاد گوناگون زندگی، از آرمان‌های همیشگی انسان بوده و نهاد دادرسی را که بازوی قدرتمند قوای جامعه در راستای نهادینه کردن عدالت در ارکان جامعه است، سمبل این آرمان می‌بیند (ادیبی مهر، ۱۳۸۹: ۵۲).

به این دلیل است که این پژوهش، با واکاوی شاخص‌های نظارت و بازرسی بر رفتار قضات، این مهم را به اثبات خواهد نشست.

نظارت بر رفتار قضات در مبانی دینی

بدون تردید مولی علی (علیه السلام) به‌عنوان اولین عدالت‌جوی عرصه قضاوت، که جان شیرین خود را در این راه الهی هدیه نموده است، چراغ هدایت‌گر دین اسلام بوده و هست و خواهد بود. در این رهگذر، ایشان دارای فرازهایی گهربار در باب ضرورت نظارت بر رفتار قضات است که بخشی اعظم از آن در کلام و قالب نامه‌هایی است که به استناداران خود نوشته است.

ایشان در نامه ۵۳ خود در کتاب ارزشمند نهج البلاغه، که به "فرمان مالک اشتر" معروف است، می‌فرمایند:

«... وَ تَحَفَّظُ مِنَ الْأَعْوَانِ ...»

(... از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن ...)

یا بعد از انتخاب قاضی توسط استاندار می‌فرمایند:

«... ثُمَّ أَكْثَرُ تَعَاهُدًا قَضَائِهِ ...»

(... پس از انتخاب قاضی، هرچه بیشتر در قضاوت‌های او بیاندیش ...)

با اندک مذاقه مشخص است که صرف وجود فردی مطمئن و آگاه به مقتضیات زمان و مؤمن نمی‌تواند ملاکی درست برای انتخاب قاضی باشد و شاخص صحیح بودن احکام و تصمیمات درست (بدون هوی و هوس) که در کلام امام علی (علیه السلام) نیز آمده، مد نظر است که با نظارت و بازرسی محقق خواهد شد.

لذا می‌توان این‌گونه بیان نمود: انسانی که مدام در تیررس مکر شیطان است؛ هر چند که مفتخر به تقوای الهی باشد، لکن از خطا و لغزش در امان نخواهد بود و ضرورت دارد با احتجاج به مبانی دینی، و تبیین شاخص‌های مختلف بر کار او نظارت شود و این نظارت می‌تواند تأمین سلامت ارکان قوه و اعمال نظارت مناسب، مبارزه اساسی با فساد و از همه مهمتر، ایجاد امنیت و عدالت اجتماعی را در به‌دنبال داشته باشد.

فساد در بسیاری از نقاط جهان، عدالت را خدشه‌دار می‌کند و مانع دسترسی بزه‌دیدگان و متهمان به حق بر رسیدگی منصفانه و بی‌طرفانه می‌شود. هر چه از آثار منفی فساد در قوه قضائیه گفته شود کم است. فساد قضایی باعث می‌شود توان جامعه بین‌الملل در مقابله با جرایم فراملی و تروریسم کاهش یابد، تجارت، رشد اقتصادی و توسعه انسانی را محدود می‌کند و از همه مهمتر، ممانعت دسترسی شهروندان به حل و فصل بی‌طرفانه دعاوی با سایر شهروندان یا مقامات را سبب می‌شود. وقتی چنین اتفاقی می‌افتد قوه قضائیه فاسد با ایجاد آسیب‌های حاصل از برخورد و حکمیت نامنصفانه، گسست و تفرقه در اجتماعات را موجب می‌شود.^۱

حال جدای از آن که نظارت بر عملکرد قاضی دارای خصیصه و مبنایی دینی است، مستلزم نظارتی همیشگی و موشکافانه و عدالت‌محور و قانون‌مدار است و همواره از سوی حکام و سلاطین مورد واکاوی و ارزیابی قرار می‌گرفته است و آنان خود را در بحث نظارت بر امور قضایی، به عنوان یکی از ارکان مهم حکومتی، واجد صلاحیت و تکلیف می‌دانستند. این نگاه حساس به نظارت و کنترل رفتار قضات، نمایش تجلی حق نظارت حکومت‌ها در

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر نگاه کنید به گزارش سازمان شفافیت بین‌الملل در سال ۲۰۰۷.

امور قضایی است که با هدف دستیابی به دادرسی منصفانه اجرا شده است (طهماسبی، ۱۳۹۰: ۲۱۳). این نظارت را باید واجد شاخص‌هایی دانست که در قانون نظارت بر رفتار قضات تبیین شده است. این شاخص‌ها به شرح ذیل تحلیل می‌شوند.

شاخص‌های نظارت بر رفتار قضات

در ابتدای ورود به بحث، باید متذکر این نکته شد که مقصود از نظارت، نظارت انتظامی بر رفتار قضات است. این نظارت مستفاد از ماده ۲ آیین‌نامه اجرایی نظارت بر رفتار قضات، که در ۵۲ ماده و ۸ تبصره در تاریخ ۱۳۹۲/۲/۲۵ به تصویب رئیس قوه قضاییه رسیده است، در دو بخش اجرایی می‌گردد:

الف - نظارت بر نحوه عملکرد و رفتار قضات و رسیدگی به تخلفات انتظامی و صلاحیت قضایی؛

ب - نظارت انتظامی بر عملکرد و رفتار قضات از حیث رعایت شؤون قضایی و رسیدگی به تخلفات و صلاحیت قضایی آنها بر اساس قانون.

گرچه ماده یک قانون نظارت بر رفتار قضات، که مقرر می‌دارد: «نظارت بر نحوه عملکرد و رفتار قضات و رسیدگی به تخلفات انتظامی و صلاحیت قضایی آنها به شرح مواد این قانون است.» کلیه شاخص‌ها را در متن یک ماده آورده است، لکن جای آن داشت با توجه به تفکیک موضوع، طی دو ماده مستقل به تبیین شاخص‌های جزئی‌تر مبادرت می‌نمود؛ البته در آیین‌نامه اجرایی تا حدودی توانسته‌اند رفع نقیصه کنند، ولی جای خالی آن به دلیل جلوگیری از برداشت‌های متفاوت، به شدت احساس می‌شود.

در این نظارت‌ها، اشاره به نکته‌ای ضروری می‌باشد که قاضی را سفارش حکم به عدل داده‌اند نه به حق، یعنی قاضی لاجرم است از این که فقط بر مبنای عدل حکمرانی کند و مصلحت‌اندیشی از دایره قضاوت قاضی خارج است.

این شاخص، بسیار مهم است که معیار سنجش و نظارت عملکرد قاضی با تأسی از قرآن کریم، فقط عدل است. خداوند تبارک و تعالی در سوره مبارکه نساء، آیه ۵۸ می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا»

(خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آنها رد کنید و چون میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید. در حقیقت نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد. خدا شنوای بینا است) (فولادوند، ۱۳۷۳: ذیل آیه)

و باید بین قضاوت به عدل و به حق نیز تفکیک قائل شد که به لحاظ خروج موضوعی از

مبنای تحقیق از آن عدول شده و بازگشت به مبحث نظارت لازم است.^۱
 بنا بر آنچه تقریر شد سه شاخص برای نظارت انتظامی بر رفتار قضات احصاء گردیده است:

۱. نظارت بر رفتار و عملکرد قضات؛

۲. رسیدگی به تخلفات انتظامی؛

۳. رسیدگی به صلاحیت قضایی.

که برای این نظارت سه گانه سازوکارهایی از قبیل دادرسی انتظامی قضات، دادگاه رسیدگی به صلاحیت قضات، دادگاه تجدیدنظر و کمیسیون رسیدگی به صلاحیت قضات پیش-بینی شده است و بر اساس شکایات واصله، گزارش‌های مردمی، گزارش‌های واحد نظارت و بازرسی، گزارش‌های حفاظت اطلاعات قوه، در چارچوب قانون نظارت بر رفتار قضات و آیین‌نامه اجرایی آن، بررسی و اتخاذ تصمیم می‌گردد.

پس اهمیت نظارت و بازرسی در جمع‌بندی عالیه و تأمین داده‌های اطلاعاتی برای دادرسی و دادگاه انتظامی، قابل پیش‌بینی است؛ البته در قانون نظارت بر رفتار قضات و در موادی متفاوت، وظایف هر بخش را به تفکیک بیان داشته‌اند.

همانگونه که بیان شد هدف از طراحی شاخص "ارزیابی نظام قضایی"، ارزیابی نظام مبتنی بر ادراک صاحبان کسب و کارها از عملکرد نظام قضایی در ایران است (محققین قوه قضاییه، ۱۳۹۵: ۲۵۲).

البته اگر به نظارت صرفاً از ابعاد محدودیت آن نظر افکنده شود قطعاً بجز آنچه بر قاضی و قضاوت رفته، عاید دیگری حاصل نخواهد شد. لذا از این باب، به لحاظ اهمیت موضوع و هشدار افاده می‌گردد که دانسته شود صرفاً بیان محدودیت‌ها در دایره نظارت نمی‌گنجد و بهتر آن است که نهاد نظارت به امکانات معیشتی قضات، چه در زمان تصدی منصب قضاء و چه در دوران بازنشستگی؛ نگاهی وسیع افکنده و مقررات لازم در این مقوله تدوین شود.

در کلامی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در عهدنامه حضرت امیر (ع) به مالک اشتر، در باب وظایف والی نسبت به قاضی آمده است:

«... وَ اِفْسَحْ لَهُ فِي الْبَدَلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ...»

(... برای قاضی حکومت وسعت مالی فراهم ساز تا گرفتاری‌ها و کاستی‌های زندگیش

برطرف شود...)^۲

۱. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: یزدی، ۱۳۷۵.

۲. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: محمدی تاکندی و شیخ محمدی، ۱۳۷۵، ۶۵/۲.

شاخص ارزشیابی رفتار قضات

با تأسی از دین مبین اسلام و اهدافی که در جهت تعالی انسان ترسیم نموده است، به جرأت می‌توان اصول ارزشیابی عملکرد در اسلام را در همان سیاق جستجو و تفسیر نمود. با توجه به این که هدف از حکومت در اسلام، رشد دادن انسان به سوی نظام الهی و تجلی ابعاد خداگونگی او است «تخلقوا بأخلاق الله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۹/۵۸) در اجرای برنامه نظام ارزشیابی مهمترین هدف، هدایت، تهذیب و آموزش مستخدمان است؛ به نحوی که این امر مآلاً به رشد فکری و تعالی هر چه بیشتر آنان منتهی گردد (قربانی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۰).

این یک اصل پذیرفتنی است که انسان در جهت سیر الی الله و حصول به کمال غایی آفریده شده است و هر انسانی باید بکوشد برای خودسازی و رهایی از قیود نفسانی جهد نماید تا بتواند از هوای نفس دور شود و با رام نمودن نفس اماره، خود را بابت آنچه آفریده شده است در مظان آزمایش الهی قرار دهد.

از نظر دینی، تمامی انسان‌ها باید برای خودسازی و کسب کمال بکوشند و تلاش کنند که به فضایل کریمه آراسته گردند و از رذیلت‌های اخلاقی دور شوند، لکن قاضی با توجه به مسؤولیت خطیری که به عهده دارد و با عنایت به این که ضعف‌های او آسیب‌های جدی و سختی را به دیگران و خودش وارد می‌سازد، در این باره تکلیفی مضاعف دارد (یزدی، ۱۳۹۰: ۸۱).

بنابراین، یک قاضی با تقویت خصیصه عدالت‌محوری خود، توجه به خویشتن، رشد اخلاقی، پرده‌پوشی، جرأت و جسارت، نظم‌پذیری، ساده‌زیست بودن و توجه به جایگاهی خطیر، که به امانت به او سپرده شده است، در راه بسط عدالت و عدل‌محوری تلاش می‌نماید. این مهم، با تغییراتی در سوگندنامه‌ای که قضات قبل از تصاحب مسند قضاوت، خود را بدان پای‌بند می‌دانند آمده است، که در راستای احکام دینی و عدالت تلاش نمایند.^۱

گرچه ایرادهایی از جمله حرکت بر مدار قانون، برقراری نظم در جامعه، مفهوم عدالت و ... در آن قلم افتاده، لکن بدون ورود به ماهیت سوگند، صرفاً به تعهدات یک قاضی در امر قضاوت، که ممکن است تخطی از آنان برای وی موجبات تعقیبات انتظامی را به دنبال داشته

۱. متن سوگندنامه قضات: «من به عنوان قاضی، در محضر قرآن کریم و در برابر ملت ایران به خدای قادر متعال سوگند یاد می‌کنم که به پیروی از پیامبر گرامی اسلام و ائمه طاهرین علیهم السلام و استمداد از ارواح طیبه شهدای اسلام، پاسدار حق و عدالت باشم و با تکیه بر شرف انسانی خویش، تعهد می‌نمایم که همواره در کشف حقیقت و احقاق حق و اجرای عدالت و قسط اسلامی در گرفتن حق از ظالم و بازگرداندن آن به صاحبش، کوشا باشم و با تلاش پیگیر در مستند قضا، در تحکیم مبانی جمهوری اسلامی و حمایت از مقام رهبری، دین خود را به انقلاب اسلامی ادا نمایم.»

باشد، اشاره شده است.

شاخص‌های عملکردی رفتار قضاوت

در بعد عملکردی، ملاک حرکت بر مدار قانون و نظم‌پذیری، تبعیت از آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌ها و سایر مقررات اداری است، که از آن جمله می‌توان به شرح صدر، نقدپذیری، استفاده شایسته و به‌جا از مشاوره، تقویت بنیه علمی، افزایش بصیرت، تقویت وسعت دید، بینش سیاسی، افزایش قدرت تحمل و ... را برشمرد.

به این سان، باید اذعان نمود یکی از مطالبی که همه حکومت‌ها باید به آن توجه داشته باشند تا نظامشان مرتب و بر سیر صحیح باشد، مسأله قضاوت؛ آن هم قضاوت بر اساس احکام خداوند و دستورات پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام). چنین قضاوتی است که موجب می‌شود نظام‌ها پایدار باشند و هر حکومت و نظامی که قضاوت آن بر خلاف تعالیم نورانی اسلام باشد، پایدار نخواهد بود. قضاوت بسیار دشوار است. اگر در نظر باشد عدالت واقعی بر مبنای آیات قرآن و دستورات اسلام اجرا شود، باید در زمینه افزایش مایه علمی و فقهی متصدیان قضاوت توجه بیشتری داشته باشند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳).

بنابراین، از آنجا که ارزشیابی، امری هدفمند در راستای بهبود خدمت‌رسانی بهتر تلقی می‌گردد و به دلیل ممانعت از ایجاد تشتت، موضوعات نظارت و ارزشیابی در ماده ۲۴ آیین‌نامه نحوه بازرسی، نظارت و ارزشیابی رفتار و عملکرد قضاوت (مصوبه شماره ۹۰۰۰/۱۲۳۱۱/۱۰۰ به تاریخ ۱۳۹۲/۳/۸ رییس قوه قضاییه)، که در اجرای ماده ۱۲ قانون نظارت بر رفتار قضاوت، مصوب ۱۷ مهر ۱۳۹۰ مجلس شورای اسلامی و بنا به پیشنهاد دادستان انتظامی قضاوت، به تصویب رسیده و مقرر داشته است: «موضوعات مورد نظارت و ارزشیابی اموری از قبیل موارد ذیل است:

الف - رعایت نزاکت و اخلاق و آداب اسلامی؛

ب - حسن خلق با همکاران و ارباب رجوع؛

پ - رعایت شان قضایی؛

ت - حسن شهرت؛

ث - توانائی جسمی و روحی؛

ج - دانش و مهارت قضایی؛

چ - کیفیت و کمیّت کار قضایی؛

ح - قدرت استنباط و شم قضایی؛

خ - شجاعت و استقلال قضایی؛

د - رعایت نظم و انضباط اداری؛

ذ - نظارت بر امور دفتری؛

ر - دانش و مهارت بهره‌برداری از اطلاعات و فن‌آوری ارتباطات؛

ز - توجه به جهات پیش‌گیرانه و تربیتی در امور قضایی.»

نظارت بر رفتار قضات تبیین شده و ممکن است موضوعاتی دیگر نیز در برنامه نظارت و ارزشیابی باشد که بهتر می‌بود همه با ذکر جزئیات بیان شود تا شائبه قبح عقاب بلابیان حادث نگردد. لذا مواردی از قبیل رعایت نزاکت و اخلاق و آداب اسلامی؛ حسن خلق با همکاران و ارباب رجوع؛ رعایت شأن قضاء و رعایت عرف قضاوت و قاضی، که قانون حاکم بر رفتار قضات و آیین‌نامه‌های اجرایی آن برای هر یک مصادیقی را بیان نموده‌اند و با تشبّث به منابع دینی سعی در اخلاقی کردن آن داشته‌اند. به‌عنوان مثال با تأسی از آیه ۴ سوره مبارکه قلم، آنجا که خداوند می‌فرماید:

«وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»

(و راستی که تو را خوبی والا است) (فولادوند، ۱۳۷۳: ذیل آیه)

در خطاب به رسول اکرم (ص) سعی در شبیه‌سازی حسن خلق در رفتار قاضی با مردم نموده است یا آنجا که امام علی (ع) در نامه به فرماندار بصره می‌نویسد:

«... فَحَادِثْ أَهْلَهَا بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ...» (نهج‌البلاغه، نامه ۱۸)

(... با مردم آن به نیکی رفتار کن ...)

همچنین در باب رعایت شأن قضاء نیز به‌عنوان مؤلفه نظارتی بر رفتار قضات، در تبصره ماده ۱۷ قانون مذکور تعریفی ارائه داده‌اند که گرچه خیلی واضح و موشکافانه نیست و بیانی بسیار کلی و وسیع است، لکن برای شروع مصداق‌سازی می‌تواند مؤثر باشد. در این تبصره چنین آمده است:

«رفتار خلاف شأن قضایی عبارت است از انجام هرگونه عملی که در قانون، جرم عمدی شناخته می‌شود و یا خلاف عرف مسلم قضات است؛ به نحوی که قضات آن را مذموم بدانند.»
لذا خصایص فوق‌الاشاره، همه از مواردی است که مورد مذاقه و مطالبه جدی واحد نظارت بر رفتار قضات است، که تخطی از آن ممکن است با حصول دیگر شرایط، محکومیت انتظامی را موجب شود.

نکات مهم نظارت صحیح بر رفتار قضات

واژه نظارت در فرهنگ فارسی چنین معنی شده است:

نظارت (با فتح نون): عمل ناظر و مقام او، مراقبت در اجرای امور، ...

نظارت (با کسر نون): زیرکی، فراست، نظر کردن، نگرستن، نظر، نگرش (معین، ۱۳۸۸:

ذیل واژه).

در اصول مدیریت گفته شده: نظارت عبارت است از سنجش و اصلاح عملکرد یک سازمان

برای به دست آوردن این اطمینان که اهداف سازمانی و طرح‌های اجرایی آن با کامیابی به انجام رسیده است (ویهریخ و همکاران، ۱۳۸۱: ۳۸۸/۲).

گرچه تعریف فوق، خیلی کامل و جامع به نظر نمی‌رسد، لکن می‌توان با الگوپذیری از آن، مفهوم نظارت بر رفتار قضات را تحلیل و بازتعریف نمود. لذا پیشنهاد نگارنده این است که توقع و انتظار خود از یک نظارت درست و ابزار و اهداف آن در ابتدا به خوبی تبیین شود تا بتوان یک تعریف نسبتاً جامع از نظارت استنتاج نمود.

بدیهی است اجرای نظارت، مستلزم رعایت تشریفات از قبیل تعیین شاخص یا معیار، پایش عملکرد، تطبیق عملکرد با شاخص و انجام اقدامات اصلاحی است. ذکر این نکته ضروری است که تشریفات فوق‌الاشاره می‌تواند در سازمان‌های متفاوت و نسبت به اهداف هر سازمان متفاوت باشند، به عنوان مثال یک سازمان خصوصی، که انحراف از اهداف آن ممکن است صرفاً موجب تضرر صاحبان سهام گردد، به هیچ وجه با یک دستگاه قضایی نمی‌تواند مورد نظارت و پیمایش قرار گیرد. بدیهی است در قوه قضاییه نظارت بر رفتار قضات در راستای حفظ حقوق بیت‌المال و مردم و عدالت‌گستری و جلوگیری از بروز فساد احتمالی است و عدول مقام قضایی از اهداف مورد انتظار، به نوعی تخطی از قانون و مستوجب تعقیب انتظامی و قضایی خواهد بود، زیرا تخطی قاضی از اهداف سازمانی قوه قضاییه، بیم تعدی و تفریط در جان و مال و ناموس انسان‌ها را به دنبال خواهد داشت و تبعات احتمالی آن، صرفاً به شخص قاضی بر نمی‌گردد.

همچنین در مبحث نظارت بر رفتار قضات، باید به این نکته توجه شود که اهداف برخی از سازمان‌ها در قالب کمی و عددی قابل بررسی و سنجش است، لکن عمل قاضی که از باب تقرب به خدا و تکلیف الهی است در هیچ مقیاس کمی قابل اندازه‌گیری نیست، لذا صدور حکم و فصل خصومت بین اصحاب دعوی، چنان ارزشمند است که قابل توصیف نیست و اگر گاهی از باب آمار، نسبت به احکام قضایی افاضاتی بیان می‌شود، صرفاً به دلیل اطلاع عموم از عملکرد دستگاه قضایی است نه از باب سنجش و اندازه‌گیری، زیرا در آن صورت، توهین به جایگاه قاضی و مقام قضاوت خواهد بود که از اهداف نظارت دور است.

در نظارت بر رفتار قضات، جنبه پیش‌گیرانه از وقوع فساد یا جرم به همان اندازه که برخورد با مجرم تلقی می‌گردد، به نوعی صیانت و حمایت از قضات شریف و پاکدستی است که صادقانه به خدمت مشغول هستند. به عبارت دیگر، باید بیان نمود که شاخص‌های نظارت هر سازمان را اهداف آن سازمان، و انتظاراتی که از آن می‌رود، پیش‌بینی می‌نماید، و پیچیدن نسخه واحد برای کلیه سازمان‌ها اشتباهی استراتژیک خواهد بود.

نتیجه گیری

قانون نظارت بر رفتار قضات را باید سرمطلعی برای ارزشیابی قضات از هر حیث به شمار آورد. در این قانون، با تلاش محققین سعی شده است با جمع‌آوری قوانین سابق، تحقیق و پژوهش، گردآوری تجارب سایرین، روزآمد کردن قوانین و آیین‌نامه‌های اجرایی آن، با نظارت بر رفتار قضات، ضمن حفظ شأن و جایگاه قاضی و قضاوت، در نظارتی که می‌تواند ضمن جلوگیری از بروز فساد، در پیشگیری آن بسیار مؤثر واقع شود، موفق عمل کند. بیان مؤلفه‌ها و مصادیق شأن قاضی، عرف قضاوت و ...، که در قوانین گذشته مسکوت مانده بود در کنار تعیین تکلیف وضعیت معیشت قضات پس از تعلیق، حفظ شأن خانوادگی وی و ... نوآوری‌های قانون نظارت بر رفتار قضات تلقی می‌گردد که در کنار آن باید به تعدد مراجع تصمیم‌گیری و رسیدگی به تخلف قاضی، اعم از دادسرا و دادگاه و کمیسیون صلاحیت و غیره، که ممکن است دچار نوعی موازی-کاری شوند به‌عنوان نقص قانون فعلی یاد کرد؛ گرچه به زعم برخی، قانون جدید مجموعه‌ای از قوانین گذشته است، لکن همین تدوین آن به ابواب مختلف، حاوی پیامی موفقیت‌آمیز قلمداد می‌شود. همچنین بیان شاخص‌های نظارت بر رفتار قضات و تبیین اهداف سازمانی در جهت حصول به اهداف نظارت بر رفتار قضات، از موارد مهم این پژوهش است؛ گرچه هرگونه نظارتی، صرفاً بیان نقاط منفی و نقصان‌ها نبوده و هدف، اصلاح امور و برخورد با متخلفین احتمالی است.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ادیبی مهر، محمد، ۱۳۸۹، سلوک دادرسی در فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشکده علوم انسانی وزارت علوم تحقیقات و فن آوری؛
۲. انصاری، حمید، ۱۳۷۱، مبانی فقهی شرایط قاضی در فقه شیعه و مذاهب چهارگانه، بی جا، بی نا؛
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، آداب قضا در اسلام، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسرا؛
۴. حیدرزاده، هادی، ۱۳۷۳، تعقیب انتظامی قضا، چاپ دوم، تهران، آزاده؛
۵. طهماسبی، جواد، زمستان ۱۳۹۰، «فرایند نظارت انتظامی بر رفتار قضات»، مجله حقوقی دادگستری، سال ۷۵، شماره ۷۶، صص ۲۰۹-۲۲۹؛
۶. فولادوند، محمد مهدی، ۱۳۷۳، ترجمه‌ای از قرآن کریم، بی جا، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی؛
۷. قراملکی، احد فرامرز، ۱۳۹۳، اخلاق حرفه‌ای، نگارش نو، قم، مجنون؛
۸. قربانی، محمود؛ کرامتی، محمدرضا؛ جعفریان راد، سیدمحمدجعفر، ۱۳۸۱، ارزشیابی عملکرد کارکنان، چاپ اول، مشهد، توس؛
۹. گزارش سازمان شفافیت بین‌الملل در سال ۲۰۰۷، تهران، انتشارات پژوهشگاه قوه قضاییه؛
۱۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳، بحار الانوار، چاپ دوم، بی جا، مؤسسه الوفاء؛
۱۱. محققین قوه قضاییه، ۱۳۹۵، تحقیقات قضایی، تهران، قوه قضائیه؛
۱۲. محمدی تاکندی، علی؛ شیخ محمدی، رضا، ۱۳۷۵، نامه روح‌افزا، چاپ دوم، قم، آفرینه؛
۱۳. معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، چاپ بیست و چهارم، تهران، امیرکبیر؛
۱۴. ویهریخ، هاینتس؛ اودانل، سیریل؛ کونتز، هرولد، ۱۳۸۱، اصول مدیریت، مترجم: محمدعلی طوسی، چاپ پنجم، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی ریاست جمهوری؛
۱۵. یزدی، عبدالمجید، ۱۳۹۰، اخلاق و آداب قضایی، قم، ابتکار دانش؛
۱۶. یزدی، محمد، ۱۳۷۵، اخلاق قضاء، تهران، انتشارات قوه قضاییه؛

ب) وبسایت

۱۷. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۵ بهمن ۱۳۹۳)، تأکید آیت‌الله صافی بر افزایش مایه علمی و فقهی متصدیان قضاوت، کد خبر: ۸۳۴۰۳، سایت شیعه نیوز، به نشانی اینترنتی:

<https://www.shia-news.com/fa/news/83403/%D8%AA%D8%A7%DA%A9%DB%8C%D8%AF-%D8%A2%DB%8C%D8%AA%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%B5%D8%A7%D9%81%DB%8C-%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%81%D8%B2%D8%A7%DB%8C%D8%B4-%D9%85%D8%A7%DB%8C%D9%87-%D8%B9%D9%84%D9%85%DB%8C-%D9%88-%D9%81%D9%82%D9%87%DB%8C-%D9%85%D8%AA%D8%B5%D8%AF%DB%8C%D8%A7%D9%86-%D9%82%D8%B6%D8%A7%D9%88%D8%AA>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۰ - ۳۵

اصل بنیادین «اشه» خاستگاه تعالیم اخلاقی ایرانیان باستان

خلیل حکیمی فر^۱

حمید اسکندری^۲

چکیده

در آثار برجای مانده، به ویژه در نوشته‌های مورخان یونانی، از اخلاقیات نیک ایرانیان باستان و از بیگانگی آنان از دروغ به تأکید سخن رفته است. اهمیت و جایگاه اخلاق، به ویژه راست‌گویی نزد ایرانیان باستان موجب طرح این پرسش می‌شود که منشأ بایدها و نبایدهای اخلاقی در ایران باستان چه چیزی بوده است و آموزه‌های اخلاقی بر حسب کدامین معیارها سنجیده و ارزیابی می‌شده است. در پاسخ به سؤال مذکور و با بررسی تطبیقی و تحلیلی این فرضیه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که خاستگاه احکام اخلاقی در ایران باستان اصل بنیادین و کهن "اشه" بوده است و همین اصل در دین زرتشت مورد تأیید قرار گرفته و جامه دین بر خود پوشیده است. ادیان ایران باستان با تمام تفاوت‌هایی که داشتند، آموزه‌های خود را بر محور این اصل قرار داده و خطوط لازم در این حوزه را ترسیم نموده‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به این نتیجه می‌رسد که به نظر می‌رسد، سرچشمه‌ها و معیارهای اخلاقی ایرانیان باستان تنها بدین صورت قابل ردیابی است.

واژگان کلیدی

اخلاق، ایران باستان، زرتشت، راستی، دروغ، اشه.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

Email: hakimifar@theo.usb.ac.ir

(نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان،

Email: dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

زاهدان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲

طرح مسأله

تجربه بشر نشان داده است که استواری جامعه بر پایه‌های اخلاق، قانون و ایمان است. به ویژه اخلاق را ستون خیمه اجتماع دانسته‌اند. شاید کسی بتواند ایمان را به دلخواه خویش معنا کند و از کنارش بگذرد، یا بتواند از چشم قانون پنهان بماند و از بیم مجازات بگریزد. اما دشوار می‌توان ندای اخلاق را ناشنیده گرفت، چراکه در ژرف‌ترین نهاد انسانیت سرچشمه دارد. چنین است که تضعیف اخلاق، بنیان‌های جامعه را فرومی‌ریزد و تقویت‌اش به استحکام آن می‌انجامد. همانا انسانیت انسان به اخلاق اوست؛ به دیگر سخن، اخلاق، ناب‌ترین تجلی انسانیت است. بدین‌سان، برخی از متفکران، نیک و بد اخلاق را حتی سوای همه‌ی نتایج دنیوی و اخروی معنا کرده‌اند و این ساحت را مافوق هرگونه ترس از مجازات یا چشمداشت پاداش دانسته‌اند (ایمانوئل کانت از مشهورترین منادیان این دیدگاه است). موضوع این پژوهش البته فلسفه اخلاق نیست، پس اکنون نمی‌خواهیم به پرسش‌هایی ازین دست بپردازیم که آیا منشأ اخلاق عقل است، یا فطرت و یا دین. در اینجا فرض ما بر این است که شاخصه‌های اخلاقی هر جامعه ریشه در آن آموزه‌هایی بنیادین دارد که با مطالعه در آن آموزه‌ها می‌توان به سرچشمه و بنیان اخلاقی در آن جامعه دست یافت. خواهیم دید که احکام اخلاقی در سنت فکری و فرهنگی ایران باستان نیز بر یک اصل بنیادین بسیار کهن، یعنی اصل «آشه»، مبتنی است. به نظر می‌رسد که با بررسی این اصل در دو دوره اساطیری و دینی می‌توان نوع تربیت اخلاقی ایرانیان باستان و پیوندش با مفهوم خوشبختی نزد ایشان را تبیین و تحلیل کرد.

اما نخست شایسته است که نمونه‌وار اشاره‌ای داشته باشیم به برخی از پژوهش‌هایی که دیگران درباره اخلاق ایرانیان باستان انجام داده‌اند. آقای بهرام فره‌وشی در مقاله‌ای با عنوان *اخلاق در ایران باستان* به توصیف برخی از ویژگی‌های اخلاقی در آیین زرتشت پرداخته است. کتاب *اخلاق ایران باستان*، نوشته دین‌شاه ایرانی، مجموعه مختصری است از تعالیم زرتشت و اخلاق ایرانیان باستان که بایدها و نبایدهای ایشان را تا گاتاها و اندرزنامه‌ها پی می‌گیرد. محمدجواد مشکور در مقاله‌ای با عنوان *اخلاق ایرانیان پیش از اسلام*، اخلاق را از دیدگاه اوستا بررسی می‌کند و نیز به برخی از ویژگی‌های اخلاقی ایرانیان در دوران هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان می‌پردازد. مری بویس نیز در کتاب *زرتشتیان، آداب و باورها* ویژگی‌های اخلاقی ایرانیان باستان و تعالیم اخلاقی زرتشت را شرح داده است.

اکنون شاخصه‌های اخلاقی ایرانیان باستان را در دوران اساطیری و زرتشتی پی می‌گیریم تا پیوندشان با اصل بنیادین «آشه» را آشکار سازیم.

ویژگی‌های اخلاقی ایرانیان باستان

به اعتراف تمامی مورخان، ایرانیان به راستی و درستی شهره آفاق بوده‌اند. حتی بدگویان نیز نتوانسته‌اند درین باره از ستایش ایرانیان چشم‌پوشند. هرودت، مورخ یونانی، در سده پنجم پیش از میلاد چنین می‌نویسد:

«ایرانیان از خرید و فروش و معاملات بازاری متنفرند زیرا که مجبور به فریفتن یکدیگر و دروغ گفتن می‌شدند و نیز مایل به قرض گرفتن و قرض دادن نبودند، برای اینکه شاید در موقع معین از عهده ادای دین برنیامده و به دروغی متوسل شوند. شاهدی تاریخی نیز در این باره و در تاریخ هخامنشی ضبط است که چون کوروش به لیدیا تسلط یافت، یونانیان به او پیغام فرستادند که از برای تسخیر یونان اقدام ننماید و الا آنان برای دفاع از مملکت خود خواهند جنگید. کوروش جواب داد: من تاکنون از مردمی که در درون شهرهای خود مانده و در میدان جمع می‌شوند تا به قید سوگند به یکدیگر دروغ بگویند، هرگز بیمی نداشته‌ام» (هرودت، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۲).

در اثر تعلیم و تربیت عالی ایرانیان بود که روح ایرانی تا به این حد بر شالوده راستی و پرهیزگاری پرورش یافت و آوازه‌ای خوش گرفت. هرودت در جای دیگر چنین گوید: «ایرانیان معتقدند که صحبت از چیزهایی که عمل آن حرام است صواب نیست و می‌پندارند که زشت‌ترین کارها در عالم دروغ‌گویی است و بعد نیز بدترین چیزها بدهکاری است، زیرا در میان دلیل‌های دیگر، آدم بدهکار ناچار به دروغ گفتن می‌شود» (همان، ص. ۱۰۸).

مورخان به شیوه آموزش و پرورش کودکان ایرانی هم اشاره داشته‌اند. در این زمینه، گزارش گزنفون قابل توجه است. وی هیچ‌گاه به سرزمین ایران گام نهاده اما پیوندی نزدیک با کوروش صغیر و عده زیادی از ایرانیان داشت و ایشان را به دیده احترام می‌نگریست. کتاب *آناباسیس* و نیز *کوروش‌نامه* او آگاهی‌های بسیاری درباره ایران و عادات و آداب و آموزش‌های اخلاقی ایرانیان در بر دارد. در *آناباسیس* چنین می‌خوانیم که:

«پسران اشراف و بزرگ‌زادگان عموماً در دربار سلطنتی تربیت می‌شوند. این جوانان در مقابل قصر سلطنتی و در فضای باز و گشوده به مقتضای سن به چهار دسته جداگانه تقسیم می‌شوند و هر یک تحت نظر معلمین خاص تربیت می‌شوند. همان‌طور که در سایر مدارس نوشتن و خواندن تعلیم داده می‌شود، در این مدرسه آموختن راست‌گویی و راست‌کرداری از موارد اولیه نظام‌نامه هست. در این آموزشگاه هرگونه گفتار و کردار که برخلاف راستی و درستی باشد، منع و مرتکب آن تنبیه می‌شود، به‌ویژه که دورویی و ناسپاسی بسیار ناپسندیده و ممنوع است و همه شاگردان باید از آن بپرهیزند. علاوه بر این آنان باید راستی و درستی، فرمان‌برداری، اعتدال در خوراک و وظیفه‌شناسی را عملاً تمرین نمایند و در امور روزانه به‌کارگیرند» (گزنفون، ۱۳۷۱،

(ص. ۸۰)

و در ادامه نیز چنین که:

«بزرگ‌ترین کمک و مددکار اطفال در تحصیل فضیلت، نحوه رفتار بزرگ‌تران آن‌هاست. کودکان از روسای خود درس اطاعت می‌آموزند و در این راه نیز چیزی مغتنم‌تر از آن نیست که روسای ایشان از روی فهم و تمیز نسبت به بالاتران اطاعت دارند. امساک و اعتدال درخوراک، تعلیم دیگر آن‌هاست و در این زمینه بزرگ‌تران بهترین سرمشق هستند و تا وقتی که مربیان به اطفال اجازه و فرمان ندهند، آن‌ها دست به خوردن دراز نمی‌کنند. قائد دیگر ایشان آن است که کودکان در نزد والدین خود غذا نمی‌خورند، بلکه بعد از کسب اجازه با مربیان خویش طعام صرف می‌کنند» (همان، ص. ۱۴).

دومین دوره تعلیم و تربیت در ۱۶ یا ۱۷ سالگی آغاز می‌شود که عبارت است از حدود دو سال سوارکاری، تیراندازی و نیزه‌بازی. جوانان مطابق این دستور تعالیم ابتدایی خود را تکمیل می‌سازند و قابلیت‌هایی می‌یابند تا در امور مختلف دولتی وارد شوند و در مأموریت‌های مختلف شرکت جویند (ایرانی، ۱۳۰۹، ص. ۵۰).

ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی ایرانیان برای بیگانگان چنان شگفت‌انگیز بود که حتی مهاجمانی که بر این مردمان چیره می‌شدند نیز تحت تأثیرشان قرار می‌گرفتند. از نگاه لارنس لاکهارت (مورخ، محقق و ایران‌شناس بریتانیایی) این ارجمندی ایرانیان بود که اسکندر را متقاعد ساخت که برخلاف میل یونانیان، بکوشد تا ایرانیان، مساوی و در ردیف اتباع یونانی او قرار گیرند. بدین ترتیب، اسکندر نظر تنگ یونانیان را، که بر طبق آن جهان به دو قسمت کاملاً متمایز یونانی و غیر یونانی تقسیم می‌شد، با خشونت از میان برد (لاکهارت، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۷).

ایرانیان نه تنها زمانی که مغلوب بیگانگان می‌شدند، منش خود را به رخ آنان می‌کشیدند، بلکه بر اثر نوع تربیتی که داشتند، آنگاه هم که غالب می‌شدند با مغلوبان تعاملی انسانی داشتند. شاهد مثال اینکه؛ مورخان هر یک درباره آزادی قوم یهود به فرمان کوروش علتی ذکر کرده‌اند. برخی معتقدند که کوروش چون می‌اندیشید که به مصر حمله کند و سرزمین یهود در سر راه مصر بود، با آزاد کردن یهودیان می‌خواست برای خود یاران وفاداری پدید آورد. ولی حقیقت این است که کوروش درباره ملل دیگر نیز رفتاری جوانمردانه داشت. بنابراین، آزاد ساختن قوم یهود بیشتر به مبانی اخلاقی او ارتباط داشت تا به سیاست. از این‌روست که قوم یهود او را بسیار گرامی می‌دارند و در هیچ کتاب مذهبی جز در تورات، پادشاهی به‌اندازه کوروش ستوده نشده است. کوروش در تورات در شمار پیامبران نجات‌بخش بشریت آمده است (فره وشی، ۱۳۶۵، ص. ۵۸).

یکی از مهم‌ترین آثاری که نشانگر نوع تربیت و پرورش این بزرگان بوده است کتیبه‌هایی است که از ایشان برجای مانده است. داریوش در کتیبه «بیستون» پس از برشمردن شورشانی که

باعث ایجاد فتنه شدند، می‌گوید: «... و این‌ها هستند کسانی که بر من شوریدند. دروغ در زمین منتشر شد و ملت من فریب خورد ولی دست من بسیار قوی بود که بر آن‌ها غلبه کردم»؛ و آنگاه چنین ادامه می‌دهد:

«ای کسی که بعد از من به سلطنت خواهی رسید، دروغ و همه قوای آن را تباه ساز. هر کس خیانت کند او را برانداز. تا زمانی که این قانون در کار است، سلطنت من به‌جا خواهد بود... هر آنچه من انجام دادم همه به توفیق اهورامزدا بود. ای کسی که این کتیبه را می‌خوانی مبادا در آن تردید کنی... اهورامزدا مرا یاری کرد زیرا که پلید نبودم، عهدشکن و دروغ‌گو نبودم، تبهکار نبودم، نه من و نه دودمانم. به راستی رفتار کردم. نه به ضعیف و نه به توانا زور نوزیدم. به‌وسیله ملتی قانون‌شناس و به‌واسطه آنکه دروغ و ظلم را برافکندند».

در کتیبه «نقش رستم» نیز می‌نویسد: «ای مردم احکام اهورامزدا را که به شما رسیده است، ترک نکنید. از راستی و درستی روی برمگردانید و گناه مکنید».

در دینکرد پاکیزگی، کار و کوشش و دوری از بیکارگی از وظایف پادشاهی به حساب آمده است. پاکیزگی بدن از سفارش‌های اکید دین زرتشت بوده است. مطابق «مزدیسنا» بر هر کس واجب است که در کار نیک و سودرسانی همت گمارد. از آنجاکه بیکاری منشأ بسیاری از کردارهای زشت است، در پرتو تکاپو و کوشش در حل مشکلات، نیازهای خویش و دیگران رفع می‌شود و آدمی درخور پاداش و سعادت خواهد شد.

حق‌شناسی، یکی از توصیه‌های اخلاقی بزرگان دینی ایران باستان است. ایرانیان از قدیم به حق‌شناسی و سپاس‌داری مشهور بوده‌اند. این روحیه در درجه اول برابر اهورامزدا و سپس پدر، مادر، آموزگاران، خویشاوندان و به هرکسی که در حق آدمی نیکی کند، وجود داشته است. همچنین حق‌شناسی و قدردانی در برابر فروهر درگذشتگان و دعا برای روح آنان و شاد ساختن‌شان، از وظایف دینی و اخلاقی این مردمان بشمار می‌رفته است.

در دوران بعدی، به‌ویژه در عصر ساسانی، عشق و علاقه زیادی در میان ایرانیان به نوشته‌ها و گفته‌ها با مضامین اخلاقی و متضمن پند و اندرز و موعظه دیده می‌شود. علت این امر هم که ایرانیان عصر ساسانی در استقبال از ترجمه کلیله و دمنه از زبان هندی به زبان پهلوی چنان شور و شفع از خود نشان دادند این بود که آن کتاب هم در بیان مطالب اخلاقی شبیه همان کتاب‌ها و نوشته‌هایی بود که در حکمت عملی در ادبیات ایران در آن عصر وجود داشت. این عشق و علاقه ایرانیان به این‌گونه مضامین اخلاقی در نوشته‌های مؤلفان اسلامی نیز انعکاس یافته است؛ تا جاییکه جاحظ (۲۵۵-۱۶۰ق) ادیب معتزلی می‌گوید: «ایرانیان به سبب اهتمام و عنایتی که به این‌گونه مضامین داشته‌اند، مواعظ و پندهای عام‌المنفعه را هم مانند تاریخ حوادث بزرگ و اموری که نشانه سرفرازی و افتخاراتشان بوده، می‌انگاشته‌اند و آن‌ها را بر کتب

یا بر صخره‌های عظیم می‌نگاشته یا در بناهای بزرگ به یادگار می‌گذاشته‌اند» (محمدی ملایری، ۱۳۵۲ ص ۱۷۰).

این نوشته‌ها که به «اندرزنامه» یا «پندنامه» معروف‌اند، معمولاً به زبان پهلوی هستند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: اندرز آذر پاد مهر اسپندان، اندرز بخت آفرید، اندرز بزرگمهر، اندرز آذر فرنیغ، اندرز خسرو قبادان، اندرز داناکان به مزدیسنان و اندرز پیشینیکان. آنچه در آثار ایرانی تحت عنوان اندرز، پند، ادب و حکمت ذکر می‌شود، در جهان اسلام و به زبان عربی با عناوین وصیت، موعظه و حکمت آمده است و به خصلت‌های پسندیده مکارم اخلاقی اطلاق شده است.

وجود این وصایا و اندرزنامه‌های متعدد از رهبران دینی و پادشاهان و توصیه‌شان به اخلاق و راستی و درستی نشانگر اهمیت این امور نزد ایشان است. برای نمونه، کوروش به هنگام درگذشت چنین اندرز می‌دهد که: ای فرزندانم من شما را از کودکی چنان تربیت کردم که پیران را آزرم دارید و کوشش کنید تا جوان تران از شما آزرم دارند. هر کس باید برای خویشان دوستان یکدل فراهم آورد و این دوستان را جز به نیکوکاری بدست نتوان آورد. به اندرز من گوش فرا دهید. اگر می‌خواهید دشمنان خود را تنبیه کنید، به دوستان خود نیکی کنید.

یکی از اندرزنامه‌ها، اندرز «پوریوتکیشان» (رهبران پدران دینی) نام دارد. این اندرزنامه به زبان پهلوی است و نویسنده‌اش به ظن قوی زرتشت پسر مارسپند وزیر شاپور دوم است و به همین سبب، «نامه زرتشت» نیز نامیده می‌شود. در همین اندرزنامه حکیمانه چنین آمده است که: «پوریوتکیشان، آنان که در اول، آگاهی به آشکاری‌های دین داشته‌اند، گفته‌اند که هر کس به سن پانزده سالگی برسد، بر اوست که این چند چیز را بداند: کیستم؟ به که تعلق دارم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا بازخواهم گشت؟ از کدام پیوند و نژادم؟ وظیفه من در این حیات خاکی چیست؟... به اورمزد تعلق دارم یا به اهریمن؟ از آن ایزدانم یا دیوان؟ به گروه نیکان پیوسته‌ام یا بدان؟ انسانم یا دیو؟ نیکی از کیست و بدی از که؟ روشنی از کیست و تاریکی از که؟...»

پس از ورود اسلام به ایران، مسلمانان از این آثار استقبال کردند. استقبال از این آثار اخلاقی در دوران اسلامی یکی بدان جهت بود که حکمت یعنی آنچه که مربوط به تهذیب نفس و اخلاق و تربیت و یا علوم دیگر می‌شود، با تغییر ادیان تغییر نمی‌یابد و به گفته ابن مسکویه «خرد مردمان در همه جا به یک‌راه منتهی می‌شود و با اختلاف سرزمین‌ها و تغییر احوال و گذشت زمان تغییری در آن‌ها روی نخواهد داد». از سوی دیگر، چون در اسلام نیز به اندوختن حکمت و کسب مکارم اخلاق ترغیب و سفارش فراوان شده، بدین جهت نوشته‌های ایرانی در وعظ، حکمت و ادب در جهان اسلام محیطی مناسب و مساعد یافتند، چراکه محتوای این مطالب نه تنها با تعالیم اسلام منافات نداشت بلکه همان‌هایی بود که اسلام به آن‌ها نیز صحنه می‌گذاشت و مردم را به کسب آن‌ها و فضایل اخلاقی دعوت می‌نمود.

جمع این صفات حسنه و خصایل پسندیده نتیجه تعالیم اخلاقی ایرانیان است که روح ایرانی را تا به این حد با راستی و درستی پرورش داده است. لذا نیکی و ارجمندی افرادی چون کوروش و داریوش و دیگر بزرگان و نیک مردان و نیک زنان برآیند آموزش و پرورش درستی است که فرزاندانی خردمند پایه گذارده‌اند. این فرهنگ ایران بوده است که کوروش و داریوش را پروراند نه برعکس. این بزرگوار در این مکتب بزرگ شده و در دامن راستی و درستی پرورش یافته‌اند.

دوره اساطیری (پیش از زرتشت)

اسطوره‌های ایرانی بازتاب استقرار یک سنت قدیمی در فرهنگ و زبان این ناحیه جغرافیایی پهناور است که در وهله اول به صورت شفاهی انتقال یافته و تنها در دوره‌های بعد، به ویژه در دوره پارت‌ها و ساسانیان، نوشته شده‌اند. بخش اعظمی از اساطیر ایرانی را داستان‌های پهلوانان و قهرمانان تشکیل می‌دهند. قهرمانان و پهلوانان هم در آسمان هستند و هم بر زمین. بنا بر عقیده ایرانیان باستان، پهلوانان و قهرمانان اسطوره‌ای زمانی مانند انسان‌های دیگر بر روی زمین زندگی می‌کرده‌اند اما سلوک اخلاقی آنان باعث ترفیع‌شان شده است. قهرمانان و پهلوانان متصف به صفات خدایان و درواقع نماینده خدایان بر روی زمین هستند. اینان کسانی هستند که در نزاع میان خیر و شر، خیر را برگزیده و به جد در این مسیر کوشیده‌اند. در این نبرد بزرگ پادشاه نیز درگیر است. پادشاه نماد دسترسی به تعالی در جهان ناسوتی است. سلطنت یک شاه بد یا یک شاه خوب در باروری و حاصلخیزی زمین، گیاهان و جانوران اثر بد یا خوب داشت. البته سلطنت کامل در ارتباط با دین مربوط به زمانی است که «بازسازی جهان» (فرشگرد) به وقوع می‌پیوندد (هینلز، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۸)؛ لذا «پادشاهان ایران می‌بایست ضمن پهلوان بودن مظهر پارسایی هم بوده باشند. درواقع، روحانیت و پهلوانی دو امری بودند که در خاندان‌های سلطنتی و در میان اشراف ایرانی مشترکاً وجود داشتند و بدین ترتیب هیچ شگرف نیست اگر واژه پهلوان و پارسا هر دو یک اصل داشته باشند (بهار، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۰).

شاه نمی‌بایستی ناقص باشد. پادشاه خوب، تجلی راستی و «روح نیک» خداست. برای نمونه، جمشید که در اساطیر ایران به عنوان پیش‌نمونه آرمانی همه شاهان یاد شده است، فرمانروایی است که در دوره هزارساله‌اش از ناراستی، گرسنگی، بیماری و مرگ نشانی نیست. بدین سبب، او به عنوان الگوی شهریاران بسیار مورد تکریم بوده است. اما این بدان معنا نیست که پهلوانان و فرهنگدان معصوم بوده‌اند و احتمال خطا در آنان وجود نداشته است. در برخی منابع در مورد جمشید گفته می‌شود که وی مغرور شد و با ادعای خدایی مرتکب دروغ شد و در نتیجه فرّه او به شکل مرغی به پرواز درآمد و از پیش او گریخت. در روایتی دیگر، جمشید به سبب تعلیم خوردن گوشت گاو به مردم مورد نکوهش زرتشت قرار می‌گیرد (هینلز، ۱۳۸۳، ص. ۵۶). یا

پهلوانی چون اسفندیار که وجودش مظهر راستی و راست‌کاری است، در جایگاه مردی روحانی و مبلغ آیین زرتشت است که به خواهش شاهان روم و هندوستان و یمن «دین گزارش» و کتاب زند و اوستا را برای آنان می‌فرستد تا آیین زرتشتی گیرند و به پرستش اهورامزدا بپردازند، باین حال او در عین دین‌داری و پهلوانی فریب می‌خورد. دو نیروی اهورایی و اهریمنی، مانند همه آدمیان، بر زندگی او نیز سایه افکنده و این دو نیروی متخاصم و متضاد درونی بارزترین عامل تعیین‌کنندهٔ سرنوشت شوم اوست. او در برابر یک گزینش سخت قرار می‌گیرد که باید بین خوبی و بدی یکی را برگزیند. سرانجام وسوسه‌های اهریمن بر او غلبه می‌یابد و طمع تاج و تخت چشم حقیقت‌بین او را نابینا می‌سازد و به جنگ با رستم می‌پردازد. اسفندیار و رستم سرانجام به یکدیگر درمی‌آویزند. رستم تلاش می‌کند تا شاهزادهٔ فریب‌خورده را از خیال خام بازدارد. اما غرور و خودکامگی اسفندیار مانع از توجه او به سخنان رستم است و درنهایت به دست رستم تباه می‌گردد.

شاهنامهٔ فردوسی در فرهنگ کهن و گستردهٔ ایران ریشه دارد و سرشار از مبانی اخلاقی، دینی و تربیتی است. هدف فردوسی در این کتاب آفریدن قهرمانانی است به‌منظور شناخت شایسته و ناشایسته. گریز از بدی، روی آوردن به نیکی و درنهایت پیکار با پلیدی و نابکاری برای به کرسی نشاندن راستی و راست‌کاری. شرح دلآوری‌ها و کرامت‌های روحی و اخلاقی رستم، تبلور ویژگی‌های تربیتی و ملکات اخلاقی قوم ایرانی است. داستان‌های شاهنامه عرصهٔ پیکار نیک و بد و معیار معرفت حق و باطل‌اند. در این داستان‌ها خصوصیات اخلاقی و طبایع هر یک از قهرمانان در حوادث روزگار در بوتهٔ آزمایش گذاشته می‌شوند و درنهایت نیکی و بدی هر عملی به عاملان آن بازمی‌گردد و هیچ‌کس را از دست توانایی قانون عمل و عکس‌العمل گریزی نیست. هر یک از شاهان و پهلوانان بر اساس نوع کردار و خصوصیات اخلاقی خود به اوج عزت و کمال و یا بر اثر سوء رفتار به حضيض ذلت فرومی‌افتند.

خود رستم در شاهنامه همانا پهلوانی دلیر و خردمند و رهایی‌بخش است. دل او پیوسته سرشار از یاد و نام خداست و در تمام فرازوفرودهای زندگی دست نیایش به درگاه یزدان پاک برمی‌دارد و تنها از او یاری می‌جوید. اندیشه‌های فلسفی و اعتقادی رستم در جای‌جای شاهنامه آمده است و همگی گویای این است که زندگی رستم هیچ‌گاه تهی از باورهای دینی نیست و همیشه قدرت و نیروی خود را در گرو ارادهٔ خدا می‌بیند و همیشه دل در گرو راستی دارد:

به گیتی به از راستی پیشه نیست	ز کژی بتر هیچ اندیشه نیست
همه راستی کن که از راستی	نیاید به کار اندرون کاستی
اگر خواهی از هر دو سر آب روی	همه راستی کن، همه راست گوی
چو با راستی باشی مردمی	نبینی جز از خوبی و خرمی

ندیدیم چیزی به از راستی همان دوری از کژی و کاستی
 ز کژی گریزان شود راستی پدید آید از هر سویی کاستی
 همین اندیشه است که باعث می‌شود او هرگز دچار غرور نشود و با درایت و حکمت به
 زندگی بنگرد. او خردمندی کارآزموده است که البته با داشتن عالی‌ترین معیارهای اخلاقی هنوز
 هم از لغزش‌های انسانی مبرا نیست. داستان رویارویی او با فرزندش سهراب نشانگر این وجه از
 اخلاق انسانی اوست که بی‌خبری او موجب خلق تراژدی هولناکی می‌شود (البرز، ۱۳۶۹،
 ص. ۱۲۸).

آرمان اخلاق دوران کیانی را به‌ویژه، یک اعتراف‌نامهٔ مزدیسنايي که در اوستا (یسناها ۱۲ و
 ۱۳) آمده است، تا حدودی نشان می‌دهد. این تصویر هرچند که بیشتر مربوط به واسطهٔ زرتشتی
 است، اما لاقلاً، گویای کمال مطلوب جامعهٔ کیانی ماقبل زرتشت نیز هست. اصرار و تأکیدی که
 در رعایت آزادی‌ها از قبیل آزادی رفت‌وآمد و آزادی برگزیدن خانه و مسکن به چشم می‌خورد،
 پرمعنی است و لزوم گسستن از دروغ‌پرستان و پرهیز از زیان رساندن به آبادی‌های مردم (یسناها
 ۲-۵/۱۲) توجه به ارزش‌های اخلاقی را نشان می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۶۴، ص. ۶۴).

دورهٔ دینی (بعد از زرتشت)

گاتاها یا گاهان که از دیرباز، کهن‌ترین و معتبرترین بخش کتاب مقدس اوستا دانسته
 می‌شود، مجموعه‌ای از اخلاق است. دستور کلی زرتشت همانا بیانی است از یک نظام کامل
 اخلاقیات که در سه اصل مشهور اندیشهٔ نیک، کردار نیک و گفتار نیک آشکار می‌شود. زرتشت
 می‌آموزد که آدمی در برابر خویش سه وظیفهٔ اساسی دارد: دشمن خود را باید دوست نماید، آدم
 پلید را پاکیزه سازد و نادان را دانا گرداند.

زرتشت که خود را به‌عنوان رسول فرستاده شده از سوی خدا معرفی کرده، خود را نه‌تنها
 آورندهٔ یک عقیدهٔ جدید (دین)، بلکه اصلاحگر آیین باستانی می‌داند. مهم‌ترین آموزهٔ او
 یکتاپرستی اخلاقی بود. زرتشت اهورامزدا را به شیوهٔ اساساً اخلاقی توصیف می‌کرد و مذهب خود
 را آیین راستی می‌خواند، چنانکه در یسنا ۴۹ قطعهٔ ۳ می‌گوید: «ای مزدا پایهٔ آیین ما بروی
 راستی نهاده شده، از این جهت سودبخش است. پای مذهب غلط بر روی دروغ قرار گرفته از این
 سبب زیان‌آور است. برای همین است که می‌خواهم مردم به منش پاک ملحق شوند و همهٔ
 ارتباط خود را با دروغ قطع کنند» (پورداوود، ۱۳۵۷، ص. ۳۱۰).

او اهورامزدا را پروردگار خیر مطلق می‌دید و به مردم زندگی توأم با پرهیزگاری و نیکی را
 می‌آموخت که از طریق آن می‌توانستند قدرت نیکی خداوند را تقویت کنند. سه دستور اخلاقی
 زرتشت نشان می‌دهد که او درصدد بنیان‌گذاردن دین اخلاقی محض عاری از تمام شعائر و
 مناسک بود. بدین روی برخی از زرتشت‌شناسان از جمله گنولی ثنویت موجود در دین زرتشت را

ثنویتی اخلاقی می‌دانند. به عقیده گنولی در دین زرتشت ماهیت متضاد دو روح سپنته مینو و انگره مینو که فرزندان دوقلوی اهورامزدا هستند، باعث پیدایش دو مسیر کاملاً مختلف اشته و دروغ شده و گفتار، کردار و پندار خوب را در برابر گفتار، کردار و پندار بد قرار داده است (گنولی، ۱۹۸۷، ص. ۵۸۱).

از دید کسانی که دوگانگی را به الوهیت نسبت می‌دهند، «اهورامزدا هرچند که قدرت کافی برای ارائه تبیینی از فضیلت داشت، اما قدرت کافی برای تضمین واقعیت عینی فضائل را نداشت زیرا وجود اهریمن و تأثیرات او، قدرت مطلق او به‌عنوان خدا را زیر سؤال می‌برد. بنابراین اهورامزدا تنها می‌توانست با انداختن طرحی از رستگاری و خیر در برابر بدبختی و شر، پیروانش را امیدوار کند» (مارتین، ۲۰۰۰، ص. ۳۲-۹). اما از دید کسانی که به ثنویت اخلاقی در آیین زرتشت قایلند، جهان زرتشتی عرصه‌ای کاملاً واقعی برای پرورش اخلاق انسان است. انسان پاک و بی‌گناه به دنیا می‌آید و با گزینشی آزادانه سرنوشت خود را تعیین می‌کند. انسان‌ها در برابر شرور اخلاقی نیز مستقیماً مسئول‌اند؛ هرچند که نیروهای شر او را وسوسه می‌کنند، اما گرایش به خیر و نیکی به‌عنوان نیرویی قوی در نهاد او به ودیعه گذاشته شده است. هرچند که اهورامزدا اساساً مسئول تمام شرور است اما وجود آن‌ها را به دلایل اخلاقی صلاح دانسته است. او آگاهانه ستیز میان نیروهای خیر و شر را پدید آورد تا انسان‌ها فرصت انتخاب آزادانه داشته باشند. به‌عبارت‌دیگر، زرتشت همه‌چیز در جهان را اخلاقی می‌بیند؛ خیر و شر در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کرده و مردم نیز دو دسته شده‌اند. برخی در تلاش برای هم‌راستا شدن با اشته و برخی دیگر دقیقاً مخالفان هستند. درواقع کل این نزاع، نزاعی اخلاقی است. نبرد میان خیر و شر تنها نبرد جسمانی نیست بلکه نزاعی مربوط به وجود روح شریب در عالم بالاست. این مفهوم از زندگی به‌عنوان یک جنگ با شیاطین رنگ عجیب و غریب خود را به مذهب، اخلاق، و آداب و رسوم می‌زند (فوت مور، ۱۹۱۲، ص. ۲۰۹-۲۰۸).

در آیین زرتشت، اهورامزدا وجودی است خردگرا و برای هرچه که انجام می‌دهد، دلیل دارد. اهورامزدا منشأ اشته است. او جهان را مانند بعضی از مذاهب آیین هندو تنها برای تفریح نمی‌آفریند و از آفرینش جهان اظهار ندامت نمی‌کند. جهان زرتشتی می‌تواند محل ستیز خیر و شر باشد، اما ذاتاً خیر است و اگر شر باعث تباهی آن نشود، مظهر اهورامزدا و نشان‌دهنده نظم و هماهنگی است. از نگاه یک زرتشتی، بنیاد نیک جهان مادی امری است انکارناپذیر و عقایدی که بر اساس آن‌ها جسم بد است و تن زندان روح یا مبدأ گناه اولیه است، محکوم است. بنابراین زرتشتیان بر این عقیده نیستند که جسم سرانجام فنا خواهد شد بلکه به اتحاد آرمانی جسم و روح در پایان جهان اعتقاد دارند به این خاطر آنان نه به انتظار پایان جهان بلکه در انتظار فرشکرد (بازسازی جهان) به دست خدا هستند (هینلز، ۱۳۸۴ ص. ۱۹۱). اهورامزدا در اوستا به‌عنوان خیر

محض معرفی می‌شود، لذا اگر در این آیین از بهشت و دوزخ در جهان دیگر سخنی گفته می‌شود، دوزخ او هم موقتی است و برای تطهیر ارواح آلوده به گناه است. این ارواح پس از تطهیر به ارواح رستگار پیوسته، در دور جدید که اثری از شر و بدی نیست، بی‌آنکه پیر شوند یا فساد پذیرند تا ابد باقی خواهند ماند. بنابراین، تقدیر بهشت و دوزخ سرنوشت نهایی بشر نیست بلکه سرنوشت نهایی بشر آکنده از خوش‌بینی زائدالوصفی است (تیواری، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۹).

در دین زرتشت، رهبانیت و زهد و کناره‌گیری گناه به حساب می‌آید. در این دین اعتقاد بر این است که اگر خداوند آفریننده و افزایش‌بخش است، پس وظیفه آدمیان کار برای افزایش آفرینش خوب از طریق کشاورزی، پیشه‌وری و تشکیل خانواده است. تجرد گناه به حساب می‌آید زیرا که مانع گسترش آفرینش خوب است. سقط جنین و هم‌جنس‌گرایی نیز گناه شمرده می‌شود، زیرا این اعمال موانعی مؤثر در مسیر تحقق آفرینش خوب هستند. بیماری و ناخوشی بلایایی هستند که توسط اهریمن در جهان وارد شده‌اند. وظیفه آدمیان این است که خود را از این آفات دور نگه دارند و در تندرستی بکوشند. از این‌رو زرتشتیان را می‌آموزند که خوردن و آشامیدن مؤدبانه همراه با شکرگزاری آگاهانه و نه با غفلت، نوعی ادای احترام به امشاسپندان (بی‌مرگان مقدس) و تأیید جایگاه آنان در طبیعت است. هر فردی می‌تواند با یاری و غمخواری نسبت به سایر آفریده‌های طبیعی و با تلاش در پرورش صفات و آثاری که مظهر آن‌ها باشند، عملاً نسبت به امشاسپندان ادای احترام نماید. یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین راه‌های توجه و دلسوزی نسبت به جهان طبیعت سعی در پاک نگه‌داشتن و نیالودن محیط است. به همین خاطر ایرانیان انبوهی از قواعد و مراسم جهت تطهیر داشتند. در جامعه زرتشتیان این قواعد و آداب عمدتاً برگرد محور آتش، آب، زمین و خود آدمی دور می‌زند و بر پاکیزگی هرچه بیشتر آن‌ها تأکید می‌گردد (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۶).

جایگاه پادشاه در اینجا نیز مانند دوره اساطیری از اهمیت وافری برخوردار است. در اوستا پادشاه مظهر سلطنت آسمانی اهوراست. به همین جهت پادشاه باید سلطنتی اهوراگونه در روی زمین داشته باشد و مظهر دادگری و راست‌کرداری باشد. فرمان‌برداری و وفاداری از چنین پادشاه دادگری یکی از وظایف مذهبی هر فرد به حساب آمده است (یسنا ۵/۴۸) (یسنا ۵، ۳۷، ۵) همچنین سفارش شده که بر همه مردم واجب است که زیر بار ظلم نروند. در اوستا از کسانی که در خدمت حاکم ظالم هستند مذمت شده و برای آنان عقوبتی سخت تعیین شده است (یسنا ۳۱، ۱۵۰ گاتاهای پورداوود، ۱۹۲۷، ص. ۲۹) و به کسانی که در برانداختن سلطنت ظلم بکوشند درود فرستاده شده است (یسنا ۴، ۴۶، ۴، ۴۸، ۱۰). زرتشت از مردم می‌خواهد که فضیلت‌های صداقت، عدالت، همدردی، پاک‌دامنی، نیکوکاری، تواضع، خلوص و خدمت به خلق را در خود پرورش دهند. زرتشت همچنین بر نقش مهر به عنوان پشتوانه راستی مهر تأیید نهاده است.

همان‌طور که مهر یا میترا در دوره ایران اساطیری به‌عنوان ضامن و حافظ پیمان دارای جایگاه خاصی بود، در دین زرتشت نیز به‌عنوان یک آموزه و به‌صورت یکی از صفات اهورامزدا دارای اهمیت بسیاری است و یکی از جشن‌های بزرگ که مهرگان نام دارد، جشنی است باشکوه به‌افتخار مهر به‌عنوان ضامن عهد و پیمان. بنابراین دین زرتشت در اصول خود دینی کاملاً اخلاقی است، اگرچه مانند بسیاری از ادیان دیگر در طی تحولات بعدی خود جایی برای انواع گوناگون شعائر و مناسک دینی در آن باز شد. ویژگی‌های اخلاقی خدا، همان صفاتی هستند که انسان‌ها می‌توانند این صفات را در خود گسترش دهند. علاوه بر این، صفاتی چون اشته و وهومن و سایر صفات خدا برای انسان‌ها دست‌یافتنی است. برای نمونه هورواتات به معنی کمال، شامل کمال مادی و معنوی و امرتات به معنی جاودانگی، و بقیه به همین ترتیب برای انسان دست‌یافتنی است. پس خدا گونه شدن و در هماهنگی با طبیعت بودن امری محال نیست (سخی، ۲۰۰۰، ص. ۵۶).

عبادت زرتشتی عمده‌تاً شامل پرستش اهورامزدا و طلب کمک از او برای داشتن زندگی پرهیزکارانه است. از این‌رو حتی عبادت زرتشتی نیز عمده‌تاً ماهیتی اخلاقی دارد و به‌طور کلی مقصود از خلقت در گاماها و نتیجه زندگی این است که هر فردی در آبادانی جهان و شادمانی مخلوقات بکوشد و خود را به‌وسیله اندیشه، کردار و گفتار نیک چنان بهبود دهد که بتواند به عالم بالا عروج یابد و به سعادت ابدی واصل شود. وظیفه هر کس در این مسیر این است که تمام قوای خود را به کار اندازد و مشغول خدمت به دیگران باشد، درست برعکس بودا که نجات هر کس را در فنای او می‌داند و انسان را به ریاضت، انزوا گزینی و دست شستن از تمام لذت‌های مادی و جسمانی سوق می‌دهد.

ارتباط اخلاق ایرانیان باستان با اصل اشته

بنیاد اخلاق نزد ایرانیان باستان باور به وجود نظم و قانون در آفرینش بوده که ریشه در فرهنگ هند و ایرانی داشته است. در ایران پیش از زرتشت آن نظم را «اشه» و در ودای هند «ارته» می‌خواندند. «اشه» یا «ارته» به معنای حقیقت و درست‌ی است؛ اما معنی ژرف‌تر آن عبارت است از ناموس، وحدت و حقیقتی که اساس نظم جهانی است. اشته قانونی است ازلی و ابدی که بر اساس آن هر کُنشی، واکنشی و هر کار نیک یا بدی پاداش یا پادافره خود را در پی دارد. به‌عبارت‌دیگر، تبلور نظم موجود در طبیعت که در قانونی اخلاقی - مینویی و بر پایه حق و درستکاری بنا شده «اشه» نام دارد. اشته قانونی است که بر اساس آن روزها در پی شب‌ها و زمستان‌ها در پس بهارها می‌آیند و می‌روند. آفتاب مدار خود را طی می‌کند و انسان مراحل حیات را از تولد تا مرگ می‌پیماید. این روح طبیعی نظارت می‌کند تا حرکت و دوام هستی بر اساس نظمی دقیق استوار گردد (بویس، ۱۳۸۱، ص. ۲۰). در مقابل، هر چیزی که این نظم را بر هم

می‌زد و این قانون را نقض می‌کرد، «دروج» نامیده می‌شد. به اعتقاد ایرانیان باستان، اشه و دروج دو اصل بنیادین جهان هستند و این جهان، در اصل، بر این تضاد و تقابل مبتنی شده است. جهان آوردگاه این دو نیرو است و در پایان عمر جهان دروج یا اصل بدی از بین می‌رود و نظم جهان کامل می‌شود. این نبرد به گونه‌ای است که هم در جهان بزرگ و به صورت کیهانی و هم در جهان کوچک یعنی در قلمرو انسان برقرار است. هر انسانی باید در وجود خود بدان دست بزند تا اهریمن را از جهان خدا براند. اگر آدمیان دیوانی چون خشم و آز را از خود دور کنند، آنگاه اهریمن جایی برای ماندن نخواهد داشت.

در ادیان هندی و بودائی قوانینی هست که تا حدی شبیه «اشه» است که یکی از آن‌ها قانون «درمه» است که بنیاد اخلاقی و اجتماعی آن مذاهب است و دیگری قانون «کرمه» که قانون علت و معلول است. به نظر می‌رسد که اشه دربرگیرنده اصول اخلاقی درمه و کرمه است. درمه نظم اخلاقی و اجتماعی، قانون، وظیفه‌شناسی و تقوا را می‌رساند و کرمه قانون علت و معلول را. به لحاظ خداشناسی، «فرضیه اشه باعث پیدایش نظریه توحید و یکتاپرستی گردید و مؤید این فکر شد که اگر تطورات و تغییرات بی‌پایان جهان، اندیشه داشتن خدایان متعدد را ایجاد می‌کند، وحدت جهان نیز وجوب خدای واحد را ثابت می‌نماید» (متین دوست، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۰). در متون ودایی «ریته» در برابر «انریته» یعنی نادرست و باطل قرار می‌گیرد. مفهوم ریته رابطه نزدیکی با ستیه یا حقیقت داشت (Schlerath, 1998, 694).

جالب اینجاست که افلاطون نیز به شیوه‌ای شبیه هند-و-ایرانی‌ها که نظام آیین اجتماعی را جلوه‌ای از آیین و نظام الهی به شمار می‌آورند، قانون (Nomos) را تقلیدی از حقیقت می‌داند و راستی (Aletheia) را اصل و سرآغاز همه چیزهای خوب (Vispa-Vohu) و سرچشمه همه نیکی‌ها به شمار می‌آورد (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص. ۳۰).

بر اساس اعتقاد ایرانیان باستان، همراهی با اصل اشه یا دور شدن از این اصل، تعیین‌کننده سرنوشت همه چیز است. قهرمانان و پهلوانان اساطیری افرادی هستند که در زندگی این جهانی خود بیشترین هماهنگی را با این اصل بنیادی داشته‌اند و پس از مرگ به آسمان رفته و در مرتبه الوهیت قرار گرفته‌اند. بر اساس این باور، وجود خدا جدای از وجود انسان نیست؛ بدین صورت که زیستن بر اساس «اشه» در این دنیا انسان را شایسته می‌سازد تا نیروی الهی «فره» یا «خوره» را دریافت کند. «فره» در باورشناسی کهن ایران، فروغ یا نیرویی مینوی و ایزدی است که هرکس از آن برخوردار گردد، به سروری و نیک‌بختی دست خواهد یافت. «فره» رابطه جهان انسان و جهان خدایان را می‌نماید. این ویژگی در شاهنامه و متون اساطیری، گرچه مظاهری مختلف دارد اما اصل آن ثابت و استوار است و می‌توان آن را پدیده‌ای خدایی دانست که گاهی به صورت نور از چهره پادشاهان و موبدان و پهلوانان می‌تابد. به باور ایرانیان، هر شه‌ریار تا زمانی که فره

ایزدی با اوست، در کامگاری و شکوه می‌تواند فرمان براند. اما اگر او را ترک گوید، به ننگ و نفرین گرفتار خواهد آمد. بر اساس باورهای کهن، تنها پارسایان و پاکان می‌توانسته‌اند از فر برخوردار گردند و به فرخی و فرهمندی راه جویند و فر همواره از ناپاکان و دیوخویان می‌گریخته است (آموزگار، ۱۳۸۶، ۳۵۵-۳۵۰). چنین است که به مجموع کمالات هر کس «فر» یا «خوره» می‌گویند. برای دین‌داران مجموع فضایل دین‌داری و برای رزم‌باران عالی‌ترین هنرهای رزمی و برای کشاورزان مهارت‌ها و فنون کشاورزی است. بنابراین، خصلت‌ها و کیفیات بایسته برای هر کس، بسته به خویش کاری او، به بهترین نحو ممکن، انسان را شایسته دریافت آن می‌سازد. برای رسیدن به این سعادت بایستی انسان همه اعمال خود را با اشه هماهنگ سازد و در به‌جا آوردن خویش کاری خود مداومت و مجاهدت ورزد. بنابراین اشه و خوره در ارتباط وثیق با یکدیگرند (همان، ص. ۵۵-۵۴).

بر اساس آموزه‌های زرتشت، «اشه» قانون علت و معلول است که هنجار اهورایی، اخلاقی و اجتماعی را در آفرینش سامان می‌دهد. «اشه» هم قانون طبیعی و هم قانون الهی است. اشه قانونی دگرگون‌ناپذیر، ازلی و ابدی و بنا بر گائاه‌ها، مشیت اهورامزدا است. در فلسفه زرتشت، سپنتا مینو پویایی آفرینش و اشه پویایی تکامل را نشان می‌دهد. آرمان دین زرتشت، رسایی آفرینش است که تنها با پوییدن راه اشه امکان‌پذیر است. پذیرش نسبیّت در مسائل اخلاقی مخالف اصول اشه است، چراکه اصول اخلاقی مطلق است. برخی از این اصول عبارت‌اند از: درستی (اشه)، ایفای به عهد (میترا)، بخشش و دهش (رتا) و ترحم و بخشش (رژدیکا) که از جمله رفتارهای خوب هستند و در مقابل نیز، نادرستی (درگاه)، دروغ (دروج) و خشم (اِشما) از جمله رفتارهای بد هستند (نک. فرهنگ مهر، ۱۳۷۴، ص. ۶۴).

اشه نظام راستی و درستی در طبیعت است که در همه شئون زندگی ساری است. به‌وسیله این قانون است که خداوند بر همه امور جهان مسلط و ناظر است و واقف و آگاه به آنچه در آشکار یا پنهان می‌گذرد. در گات‌ها آمده است که قرب به اهورا درگرو راستی است (هات ۸۲، بند ۲). تنها پیرو راستی، بهترین یاور اهوراست و می‌تواند از کشور محافظت کند (مات، ۱۳، بند ۲۲). از دید زرتشت کسی که از سپنتامینو یا خیر پیروی کند، در واقع، از آشا یا راستی پیروی کرده است. پیشه کردن این راستی سبب چیرگی بر دشمنان (هات ۸۲، بند ۶) و تمایز دانا از نادان است (هات ۶۴، بند ۷۱). همچنین، کسانی که راه راستی را پیشه خود می‌سازند، دادگرند و شایسته رهبری. اهورا آن رهبری را برای مردم می‌پسندد که بیدادگر نیست بلکه شخصی بی‌آزار و مهربان است (هات ۹۲، بند ۳). در دین زرتشت معنی عدل این است که هر کس نتیجه و بهره کار خود (میثره) را دریافت کند (مهر، ۱۳۸۰، ۲۶). از این‌رو، دادگری انسان کامل در یاری‌رساندن به افراد در رسیدن به پیامدهای مثبت در زندگی است.

اشه یا راستی، قانون زندگی و نظام معیار است. اگر آدمی، در پندار، گفتار و کردار منطبق با این قانون زندگی کند، به نیکی خواهد گروید. بنابراین، اشه معیار معرفت و منش نیک است. اشه راستی است. البته پیش از زرتشت، اشه یا ریته فراتر از خدایان است و خدایان نیروی خلقت خود را از آن می‌گیرند. بنابراین اشه یا ریته فراتر از آن‌ها ایستاده و بر همه چیز غالب است. اما در جهان‌شناسی زرتشتی، اشه یا به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین صفت اهورامزدا می‌شود و یا در قالب امشاسپندان، به‌عنوان مهم‌ترین کارگزار اهورامزدا شناخته می‌شود. بر اساس تلقی نخست، مهم‌ترین صفت مقدس راستی و درستی است که بر هر مرد و زن واجب است روح خود را با آن پرورش دهد. در اینجا راست‌گوی حقیقی و درستکار واقعی کسی است که اگر راستی حتی به ضرر او باشد باز از آن روی‌گردان نباشد و در هیچ حال از شاهراه راستی و درستی انحراف نیابد. کسی که مطابق اشه زندگی می‌کند، نه تنها خود را شبیه اهورامزدا می‌کند، بلکه به کمال اخلاقی نیز نزدیک‌تر می‌شود. به همین جهت زرتشت اندرز می‌دهد که: «فکر مکن دربارهٔ چیزی، مگر راستی، سخن مگو، مگر سخن راست و عمل مکن مگر عملی مبتنی بر راستی». بنابراین «در دین زرتشت، اشه هم شامل حقیقت است و هم شامل عدالت. اشه حقیقت است چراکه شرحی واقعی از نظم اساسی واقعیت است. اشه همچنین عدالت است و اعمال ما باید بر اساس آن باشد. پس ترویج اشه عمل درست به حساب می‌آید» (ایرانی، ۱۹۸۶، ص ۵۳).

و اما طبق تلقی دوم، اشه در قالب امشاسپندان قرار می‌گیرد که فلسفهٔ وجودی آن‌ها یاری اهورامزدا برای پایان دادن به شر است. بنابراین اشه در اینجا همچون مشاور و مباشر اهورامزداست (یسنا ۱۷:۴۶). جالب اینجاست که ز میان شش امشاسپند که اهورامزدا را دربر گرفته‌اند، فقط اشه است که اصلی هند-و-ایرانی دارد و با مفهومی دینی در ریگ ودا و اوستا مطرح می‌شود (Zahnerp, 1955, 45).

در تفکر مزدایی، هر بخشی از آفرینش جهانی اهورامزدا نماد یکی از امشاسپندان است و با آن امشاسپند پیوندی مستقیم دارد. اشه پس از وهومنه دومین امشاسپند است و در میان امشاسپندان جایگاهی ویژه دارد. در اینجا نیز همانند دورهٔ اساطیری، نماد اشه بر روی زمین، آتش است که این رابطه را می‌توان در بخش‌های مختلف اوستا به‌ویژه در بندهای ۴:۴۳ و ۴:۳۴ و یسنا ۷:۴۶ و ۹:۴۳ و ۳:۳۱ دید که در آن‌ها آتش نیرو گرفته از اشه دانسته شده است. در ایران اساطیری آتش هم تجسم اشه بوده و هم تجسم فره. آتش عنصر زمینی اشه است. هم هندی‌ها و هم ایرانی‌ها با آزمون آتش آشنا بودند و ایرانی‌ها هر آزمونی بر روی زمین را نمونه‌ای کوچک از آزمون آتش در روز جزا می‌دانستند. این نشانه روشنی از یکسان دانستن آتش و حقیقت است (پورداوود، ۱۳۵۷، ص ۹۱).

در متون پهلوی نیز حضور آتش را تجسم زمینی اشه در همهٔ اجزای آفرینش دانسته‌اند. بر

این اساس، آتش در تن مردمان و جانوران، در تن گیاهان، و در رعد آسمان حضور دارد. حتی در آب‌ها و جمادات نیز می‌توان آثار آتش را دید. تبخیر آب و آتشی که از برخورد سنگ‌ها می‌جهد نشان حضور آتش در آن‌هاست (روایات پهلوی، ۲:۲۷ و ۱:۱۸). نویسنده رساله گزیده‌های زاد سپرم نیز وقتی که مبحث آفرینش مادی اورمزد را بررسی می‌کند، پس از برشمردن آفرینش‌های مادی شش‌گانه اهورامزدا، به‌صراحت می‌گوید که اهورامزدا آتش را در نهاد همه مخلوقات خود از جمله انسان قرارداد: «آنگاه آفرینش را دارای جسم مادی آفرید. نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسپند، ششم انسان و سپس آتش که در همه پراکنده بود...» (گزیده‌های زادسپرم، فصل اول، بند ۲۵، ص ۳؛ همچنین نک: کریستنسن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ج ۱، ص ۱۹۳).

از بررسی برخی از متون دینی ایران مانند گات‌ها، بندهش، گزیده‌های زاد سپرم، مینوی خرد، روایات پهلوی و دیگر متون ایرانی کهن چنین برمی‌آید که ایرانیان باستان از سویی دوام و بقای اجزاء و موجودات دنیا و از دیگر سو نیز تعیین سرنوشت اخروی خویش را در گرو خویشکاری و خوشنودی ایزد آذر (آتش) و البته آتش در پرتو «اشه» می‌دانستند. نتیجه این می‌شود که اشه در تمام تاروپود کیهان و در همه شریان‌های هستی حضور دارد (قائم‌مقامی و محمودآبادی، ۱۳۸۸، ص ۳). در گات‌ها حدود هشت بار از آتش مینوی با حالات و توصیفات مختلف یاد شده است: «آتشی که تحت پرتو اشه قرار گرفته، آتشی که از اشه نیرو می‌گیرد، آتشی که پادشاه دهنده به اشوان و کیفر دهنده به دروندان است، آتشی که نگهبان و یاور زردشت است، آتشی که به اشوان شادی و به دروندان ناکامی می‌دهد. از مجموعه سروده‌های زردشت در گات‌ها می‌توان دریافت که زردشت در آموزه‌های خود به آتش جنبه مینوی می‌دهد که نتیجه آن ارتباط بسیار نزدیک بین آتش و اشه است (گات‌ها، ترجمه ابراهیم پورداوود. ج ۲، ص ۲۳ و ۱۳۱).

در رساله روایات پهلوی (فصول ۱۸ و ۴۶) نکته درخور توجهی آمده است مبنی بر اینکه آفرینش آتش از خود اورمزد نشأت می‌گیرد: «اورمزد آتش را از خرد خویش و فروغ آن را از روشنی بیکران آفرید و تن مردمان را از تن آتش آفرید...». مهم‌ترین خویشکاری آتش ایفای نقش به‌عنوان کانون و مرکز مراسم دینی و آیینی بوده که این خود در واقع حاصل ارتباط بسیار نزدیک اشه و آتش بوده است (روایات پهلوی، ۱۳۶۷، ص ۲۷ و ۵۳).

پایه و اساس آزمون ایزدی آتش (وَر) اشه بوده و لازمه اجرای آن نیز برقراری ارتباط بسیار نزدیک بین آتش و اشه است، چنانکه بدون توجه به اشه، آزمون ایزدی معنی و مفهومی نخواهد داشت. از آنجاکه ارتباط تنگاتنگی بین این دو وجود دارد، پس خویشکاری آتش بدون ارتباط با اشه امکان‌پذیر نبوده و معنی و مفهومی نیز نخواهد داشت. در واقع تنها در سایه پرتو پرفروغ اشه و به‌خصوص عالی‌ترین جلوه آن یعنی اشه وهیسته (اردیبهشت) است که آتش این خویشکاری و

نقش خود را ایفا می‌کند (رجبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۶).

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین تجلی آتش و ارتباط آن با اشه در تاریخ اساطیری ایران خویشکاری آتش در پیش و پس از تولد زردشت است. بر اساس دو منبع بسیار مهم این دوره یعنی دینکرت (هفتم) و گزیده‌های زادسپرم (فصل پنجم)، خویشکاری آتش قبل از تولد زردشت بیشتر شامل هماهنگی و ارتباط بین «فره زردشت» و «فره آتش» می‌شده است:

«چنین پیدا ست که چهل و پنج سال پیش از آنکه زردشت به هم‌سخنی اورمزد برسد، هنگامی که فرینی (مادربزرگ زردشت) دوغدو مادر زردشت را به دنیا آورد، فره زردشت به شکل آتشی از روشنی بی‌آغاز - سپهر انگران - فرود آمد و به آتشی که در پیش او بود آمیخت. آنگاه فره از آن آتش در مادر زردشت (دوغدو) آمیخت. آن فره سه شب در اطراف همه گذرگاه‌های خانه به صورت آتش پیدا بود و رهگذران پیوسته روشنی‌های بزرگی را می‌دیدند. هنگامی که دوغدو به پانزده سالگی رسید، به دلیل آن فره‌ای که در او بود، چون راه می‌رفت، فروغ از او همی تابید» (گزیده‌های زادسپرم، فصل پنجم، بند ۳-۱؛ دینکرت هفتم، فصل دوم، بند ۴-۲).

در برخی از منابع دیگر، نه تنها بر وجود آتش به عنوان نماد اشه در نهاد انسان اشاره شده، بلکه گاه بر آتشین بودن نهاد و سرشک انسان نیز تأکید شده است. در کتاب بندهش این موضوع کاملاً مشهود بوده و حتی انسان به لحاظ سرشک و نهاد آتشین خود، از دیگر موجودات تفکیک شده است: «چنان گوید بهدین که نخست آفریده همه آب سرشکی بود. ز یرا که همه چیز از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان ز یرا که آتش تخمه‌اند» (فرن‌بخ دادگی، بندهش، ترجمه و گزارش مهرداد بهار، تهران: توس، ۱۳۸۵ ص ۳۹۰).

بنابراین، یکی از بلندپایه‌ترین ارمغان‌های زرتشت قرار دادن اشه (راستی) در مرکز هستی خدا و انسان است. او به ما می‌آموزد که بدون راستی زندگی ناموزون است. چون این راستی است که سرچشمه پندار، کردار و گفتار نیک است. اهورامزدا در پرتو اشه نگاهبان نیرومند کسی شود که دانا را از نادان بازشناسد. احساس وظیفه در برابر هدایت و ارشاد افراد منحرف نیز یکی دیگر از دستورات اخلاقی است که رضایت اهورامزدا را به دنبال دارد: هر کس که با اندیشه و گفتار یا با هر دو دست خویش، با دروند بستیزد و یا پیروان او را به راه نیک رهنمون شود، به دوست کامی، خواست اهورامزدا را برمی‌آورد. در برابر بیان راه اخلاقی درست و سعادت‌مند، بدی‌ها و رذایل اخلاقی نیز مطرح شده‌اند و از انسان صاحب اراده و اختیاری خواهد که از سرانجام شوم آن‌ها رهایی یابد.

در اوستا اهورامزدا پدر اشه، و اشه نیز آفریده اهورامزدا خواند می‌شود (یسنا، ۳۱: ۷-۸، ۴:۴۵، ۲:۴۷). این رابطه پدر و فرزندی، بیانگر رابطه آفریننده و آفریده، و هم‌گوهری آن‌هاست. از آنجاکه اهورامزدا خود ریشه و اصل راستی و حق مطلق است، اشه نیز که آفریده اوست، بهترین

راستی به معنای حق ظاهر شده در عالم خواهد بود. از این منظر، اگر وهومنه را تجلی خرد اهورامزدا در عالم و پیدایی او در انفس بدانیم، از روی رابطه‌ای که در گاهان دیده می‌شود، باید اشته را واسطه تجلی اهورامزدا در آفاق به شمار آوریم. در گات‌ها عبارت‌هایی چون «اشه فروزنده گیتی» (۱۱:۳۳) و «جهان اشته» (۱:۳۱) وجود دارد که به روشنی بر رابطه میان اشته و گیتی تأکید دارند. افزون بر این، در یسنا ۹:۴۶ اهورامزدا با عبارت «خداوند فیاض در فعل و اهورای صاحب اشته» ستوده شده که به معنی آن است که برکت‌بخشی اهورامزدا از طریق اشته ظاهر می‌شود. در یسنا ۱۷:۳۱ آفرینندگی اهورامزدا به روشنی به میانجی‌گری سپنتا مینو و اشته دانسته شده است. اشته در گات‌ها (یسنا ۲:۳۲) با صفت خورشیدگون و در یسنا ۱۱:۳۷ هفت هاتی به‌عنوان امشاسپندی که زیباترین، نورانی و همه نیکی است (همان ۴:۳۷) ستوده می‌شود. این تأکید بر نورانی بودن و زیبایی اشته در اوستا نیز درباره هیچ‌یک از دیگر امشاسپندان دیده نمی‌شود. به این دلیل که اشته بیش از هر امشاسپند دیگر در پیدایش و تجلی اهورامزدا نقش دارد و بازتاباننده نور او در عالم و ظاهرکننده جمال اوست (لاجوردی، ۱۳۹۶، صص. ۱۸۴-۱۵۹). از میان متون زرتشتی، یسنا ۱۱:۳۷ هفت هاتی بیش از همه به اصل اشته پرداخته است تا حدی که می‌توان آن را گاتاهای اشته نامید. «سرودهای درود و نیایش‌های خود را فراز آوردیم به پیشگاه اهورامزدا و بهترین راستی (اشه)» (یسنا ۴۱، بند ۱). در اینجا بیشتر اتحاد همیشگی اهورامزدا با اشته به چشم می‌آید. در اینجا مفهوم اشته تا حدی با مفهوم اشته در گات‌ها متفاوت است. به دلیل همین یگانگی اشته با اهورامزداست که اشته خود موضوع پرستش قرار می‌گیرد. «ایدون اشته را می‌ستاییم، آن زیباترین امشاسپند را، آن فروغ مند را، آن همه بهی را» (یسنا، ۴: ۳۴) (Zachner, 1975, p.73).

باری، بنا بر آنچه در گات‌ها می‌بینیم، زرتشت خود را اصلاحگر عقاید پیشین می‌داند، اما چون به اصل اشته می‌رسد، نه تنها آن را تأیید بلکه آن را قانونی ابدی و ازلی معرفی می‌کند. زرتشت در بسیاری از موارد به‌ویژه در گات‌ها، دین خود را «آیین راستی» می‌نامد. زرتشت در گاهان تنها راه رسیدن به بارگاه خدایی را راه اشته می‌داند. در یسنا ۴۴، بند ۱۱ می‌گوید: «تا توش و توان دارم می‌کوشم مردم را به سوی اشته رهنمون باشم». در تعبیر مزدایی اشته نظم آفریده اهورامزدا، اخلاق، کمال، فضیلت، دین‌داری و دادگری است. در خرد مزدایی حرکت بر مدار کیهانی بر محور اشته است. اشته بهترین نیکی و مایه بهروزی است. بهروزی از آن کسی است که درست‌کردار و خواستار بهترین اشته باشد (یسنا/ بند ۱). در آرمان‌شهر ایرانی زمین تجلی‌گاه نظام اشته است و از این رو است که زمین مقدس است و ستوده می‌شود: «زمین و همه چیزهای نیک را می‌ستاییم» (مات ۴۲/ بند ۳).

از آنجاکه قانون طبیعی و قانون مینوی در دین زرتشت یکی است و همه ندیشه‌ها، گفتارها

و کردارهای مخالف اشه، برای عامل آن کارها و برای اجتماع هر دو زیان آور است؛ و از آنجا که اصول اخلاقی مطلق است؛ در سنت زرتشتی تضاد بین مصلحت اجتماعی و مصلحت فردی مطرح نیست. عمل طبق اشه، منافع واقعی و همیشگی فرد و جامعه را تأمین می‌کند. آدمیان می‌توانند با تقویت مبانی اخلاقی که در وجود آنان به ودیعه گذاشته شده است، به پایه‌اشونی برسند و با سپنتامینیو و اهورامزدا همراه شوند. آنان که درخشش‌های اخلاقی در وجود خود را خاموش می‌کنند، به انگره مینیو می‌پیوندند. با آنکه گات‌ها عموماً در بردارنده اصول اخلاقی است، بعضی از ضوابط خاص اخلاقی مانند درستی (اشی و نگهوهی)، ایفای به عهد (میترا)، بخشش و دهشمندی (رتا)، ترحم و بخشش (رژدیکا) از جمله رفتارهای خوبی است که سفارش شده و برعکس، نادرستی (درگا)، دروغ (درچ)، خشم (اشما)، از جمله رفتارهایی است که منع شده است.

بر این اساس، در فرهنگ زرتشت، آگاهی نسبت به اشه، انسان را به فضایل اخلاقی، اندیشه نیک، راستی، شهریاری اهورایی، مهر، رسایی و جاودانگی آراسته می‌گرداند. کسب این فضایل اخلاقی، موجب گرایش انسان به نیکی، در اندیشه، گفتار و رفتار می‌شود. پایه‌اساسی اخلاق در آئین زرتشت بر روی این قاعده است که نفس و ضمیر هر فرد آدمیزاد، یک میدان نبرد دائمی بین خیر و شر است. از نظر زرتشت خداوند انسان را آزاد و مختار آفریده و برای انسان هیچ نوع جبر و تقدیری وجود ندارد. انسان مختار است میان اندیشه‌ی نیک و بد یکی را انتخاب کند. اما در عین حال زرتشت توصیه می‌کند و تأکید دارد که اگر انسان در زندگی سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک را شعار خود قرار دهد سعادت‌مند و خوشبخت خواهد شد. آزادی ارزشمندترین داده اهورایی است، که در والاترین جلوه‌ی خود به صورت آزادی اندیشیدن و آزادی گزینش دین، زیربنای گات‌هاست. اهورامزدا آدمی را در اندیشیدن، رایزنی باخرد و قبول یا رد دین، آزاد گذاشته است. در اینجا سرنوشت هیچ کس مقدر نیست ولی پاداش هر کاری معین است. عدالت هم بدین معناست که هر کس نتیجه و بهره‌کار خود را دریافت کند و این امر طبق قانون اشه خودبه‌خود محقق می‌گردد. از این رو شفاعت پیامبر یا هیچ کس دیگر در این دین کارساز نیست. آیین زرتشت از این جهت با مسیحیت و اسلام اختلاف دارد. در برابر دو نیروی نیکی و بدی، تکلیف انسان این است که نیکی را برگزیند و در ستیز با نیروی شر یاور اهورامزدا و نیروهای خیر باشد؛ در عین حال از روی دادگری، هشدار داده است آنان که به بدی گرایند، طبق قانون اشه، دچار اندوه و افسوس خواهند شد و آنان که دنبال خوبی بروند به خوشبختی و شادی می‌رسند.

در گاتاهای زرتشت هیچ گونه دستوری برای چگونه پوشیدن، چگونه خوردن و نوشیدن و دیگر آیین‌ها و شیوه‌های زندگی نیست. شاید به این دلیل که زرتشت این امور از مسائل متغیر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تشخیص داده و نمی‌خواست تا با دگرگون شدن شرایط زندگی این

دستورها یا بخشی از آن‌ها بی‌ارزش و ناپایا گردند.

پندار و گفتار و کردار به صورت تئلیشی اخلاقی هستند که هر یک تقوا و فضیلت نهادی انسان را دربرمی‌گیرند ولی هیچ‌یک از این سه پارسایی برتر از دیگری در نظر گرفته نشده است. از این رو این برداشت که پندار و گفتار و کردار هر یک پس از دیگری و به‌توالی انسان را به سوی کمال می‌برند، تصور یکسانی و برابری آن‌ها را مخدوش می‌کند. در برابر سه سپهر آسمانی بسان سه مرحله مشخص در سیر و حرکت به سوی کمال و خرسندی تصور شده است. آن گونه که در گزارش‌های ساسانی آمده است از آن‌ها به صورت سه پایگاه ستارگان، ماه و خورشید یاد شده است. بدین سان باید پذیرفت که انتقال نام سه پارسایی اخلاقی به سه سپهر آسمانی نوعی تقلید مزدایی از یک پندار کهن پیش از زرتشت است که در آیین زروانی نیز برجای مانده است و مطابق آن آسمان مرکب از سه سپهر پنداشته شده است (بنونیست، ۱۳۷۷، ص ۶۳)

دانشمندی آمریکایی به نام «ویتنی» درباره اصول اخلاقی سه‌گانه زرتشت می‌نویسد: «آیا این سه کلمه؛ پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک، دارای همه چیز نیست و اساس تمام مذاهب به حساب نمی‌آید؟ آیا ممکن است کسی از پارسایان چیزی بدان بیفزاید؟» (به نقل از پوردوود ص. ۲۷۸).

اوستا همه احتیاجات را از دروغ (ضد اشه) می‌داند و راست‌گو را همیشه شاد و رستگار می‌شمارد. در اوستا صفات رحم، شفقت، عدالت و دادگری زینت بزرگان و آرایش اقویا شمرده شده و مهر یا میترا فرشته پیمان و وفاداری و گاهی نگهبان راستی و راستان دانسته شده است. بنابراین، میان اشه و پیمان ارتباطی وثیق وجود دارد. در اساطیر ایران، مهر یا میترا ایزد عهد و پیمان و داور نهایی است. مهر ایزدی است که از «نظم» یا «راستی» محافظت می‌کند و دشمن دروغ و نابودکننده ناراستی و دشمن آشتی‌ناپذیر پیمان‌شکنان است. این بیان شکنی بر هم زنده اشه یا نظم اخلاقی است (بویس، ۱۳۷۶، ص ۴۸)

در ارداویراف‌نامه آمده است که: «پیمان چه با درستکاران بسته شود و چه با نابکاران، هرگز نباید شکسته شود» (ارداویراف‌نامه، فصل ۵۲ و ۸۵. نک به ژینیو، ۱۳۷۲، ص. ۷۵ و ۸۸). در تاریخ اساطیری ایران، نخستین پیمان مربوط به پیمانی است که میان اهورامزدا و اهریمن بسته می‌شود. اهمیت پیمان تا بدان حد است که نه تنها اهورامزدا بلکه اهریمن نیز بدان پایبند است. گویا عهد و پیمان خود از چنان نیروی جادویی برخوردار است که احدی را یارای شکستن آن نیست. درواقع این پیمان هسته اصلی تداوم آفرینش است. ایزد مهر هم بر این پیمان نظارت دارد (آموزگار، ۱۳۸۶، ص. ۳۸۸-۳۸۷)

در اوستا صلح و سازش جزء منشأ پاک به حساب آمده است و کسانی که مایل به کینه و

ستیز هستند دارای قساوت قلب و منش زشت هستند. به این سبب است که در «دعای سی روزه» منش پاک و ضمیر روشن با صلح و سلامتی ستوده می‌شود. در دعای کشتی هر زرتشتی هرروزه می‌خواند: من اقرار دارم و استوارم به آیینی که طرفدار صلح عمومی و دورکننده هرگونه ستیزه و خونریزی است. به‌طور کلی در گاتاها سعادت و نیک‌نامی از آن کسی است که همیشه شخصیت خود را بر منش پاک استوار کند و به‌واسطه راستی به پارسایی آراسته گردد، چنان که زرتشت از بدکاری دیو پرستان شکوه می‌کند و می‌گوید: «هواسطه دروغ و خودستایی در هفت بوم از خود شهرتی انداختید» (بشتهها، ج ۱ ص ۷۵) و در جایی دیگر می‌گوید:

اگر انسان به آن سپننه مینو نیک‌اندیش و نیک‌گفتار و یک کردار باشد بدان وسیله به کمال و حیات ابدی نائل می‌گردد. به‌وسیله این خرد مقدس گناهکاران و دروغ‌گویان برافتند و پیروان راستی نجات یابند (بشتهها ج ۱ ص ۷۱)

در اندیشه و نظریات فلسفه زرتشت روان و خرد هر انسان ذره‌ای است از روان و خرد کل هستی یعنی اهورامزدا که عین نیکی و راستی است. هنگامی که انسان بنا به سرشت اصلی خود که نیکی و راستی است رفتار کند، روان و خردش با روان و خرد کل یگانه می‌گردد.

به لحاظ آیینی، یکی از مقدس‌ترین نمازهای چهارگانه زرتشتی نماز اشم وهو است که به‌طور کامل به اشه اختصاص دارد. در آن اشه و راستی ستایش می‌شود که یک ذکر ۱۲ واژه‌ای است که سه بار در آن نام اشه برده شده است. دعا که ظاهراً برای تمرکز ذهن بر روی اشه استوار است از این قرار است: اشه نیک، اشه نیک‌ترین است. مطابق آرزوست، مطابق آرزو خواهد بود، اشه از آن اشه وهیشته است (یسنا، هات ۲۰).

حتی اشه در بین زرتشتیان جشن مخصوصی هم دارد که بدان اردیبهشتگان می‌گویند و موعد آن سومین روز از ماه دوم سال (اردیبهشت) است به سبب تقارن اسم روز و ماه که به جشن گلستان نیز معروف است.

نتیجه گیری

بر پایه آنچه گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که: اول) اخلاق نیک ایرانیان باستان که بر پایه درستی و راستی بوده، تا حد زیادی نشأت گرفته از قانون علت و معلول در مقیاس کلی و کیهانی بوده است که با عنوان فرضیه اشه از ادیان هندواروپایی نشأت گرفته و به‌عنوان مفهومی ماورایی همواره نقشی محوری در اخلاقیات ایرانیان داشته است. دوم) اشه قانون یا ناموس یا همان نظم و سامان علی است که در سراسر هستی جاری و ساری است، یعنی همان روح یا جانمایه خردمندانه و دادگرانه‌ای که بر کل کائنات و نتیجتاً بر وجود آدمی (بعنوان جزئی ازین کل) حاکم است؛ اشه است که گندم را از گندم می‌رویاند و جو را ز جو؛

سوم) نظام اخلاقی ایرانیان باستان بر بنیاد اشه استوار بوده است پس بدون توجه به این محوریت بنیادین نمی‌توان این نظام اخلاقی را فهمید و تبیین کرد. از سوی دیگر، فهم و تبیین ادیان ایرانی، به‌ویژه دین زرتشت، بدون عنایت به شالوده‌گی اشه ممکن نیست -- می‌دانیم این دین کاملاً با اخلاق درآمیخته یا حتی می‌توان گفت اخلاق محور است؛

چهارم) اشه نیرویی است که هم نقشی وجودی در پیدایش و تکوین کائنات دارد و هم نقشی اخلاقی در پالایش انسان و جهان از شر و بدی، هم نقشی معرفتی در وصول به حقیقت. پنجم) اشه در دین زرتشت، آفریده اهورامزدا دانسته می‌شود؛ خواه چونان نخستین یا مهم‌ترین صفت اهورامزدا و خواه چونان یاور و کارگزار او در نقش محوری‌ترین امشاسپند. آتش زرتشتی نیز نماد اشه است و پیوندی ناگسستنی با آن دارد. ششم) اشه از آنرو که مهم‌ترین صفت اهورامزدا دانسته می‌شود، معیار زندگی اهورایی است یعنی بر آدمیان واجب است که خویش را مطابق آن پرورش دهند تا کامل و کامل‌تر شوند و به اهورامزدا تشبه جویند؛ هفتم) اشه از آنرو که امشاسپند است، یاور و کارگزار اهورامزدا در راه پایان دادن به بدی یا شر دانسته می‌شود که این یعنی نیکی مطلق بدون اشه محقق نتواند شد؛ با مروری به دستاوردهای این مقاله و همچنین با درنگ در مفهوم "راستی" که ترجمانی از اشه است، می‌توان درآمیختگی این نقش‌های سه‌گانه در یکدیگر را دریافت.

فهرست منابع

۱. اسلامی ندوشن. محمدعلی، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، ابن سینا، چاپ دوم ۱۳۶۶
۲. ایرانی. دینشاه، اخلاق ایران باستان، انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی، ۱۳۰۹
۳. ایرانی. دینشاه، فلسفه ایران باستان، انتشارات فروهر، چاپ پنجم. ۱۳۶۱
۴. آموزگار. ژاله، تاریخ اساطیری ایران، انتشارات سمت، تهران ۱۳۷۴
۵. آموزگار. ژاله، زبان فرهنگ اسطوره، انتشارات معین. تهران ۱۳۸۶
۶. باقری. مهتری، دین‌های ایران باستان، نشر قطره، چاپ اول ۱۳۸۵
۷. فرنیغ دادگی، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، نشر توس چاپ پنجم ۱۳۹۵
۸. عسکر، تاریخ اساطیری ایران، انتشارات ققنوس. چاپ اول ۱۳۸۸
۹. بویس. مری، آیین زرتشت روزگار و قدرت ماندگاریش، ترجمه ابوالحسن فهامی، انتشارات نگاه ۱۳۸۸
۱۰. بویس. مری، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی زاده، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۷۷
۱۱. بویس. مری، زرتشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها، ترجمه عسگر بهرامی، ققنوس ۱۳۸۴
۱۲. بهار. مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲
۱۳. بیرونی. ابوریحان، آثارالباقیه عن قرون الخالیه
۱۴. پلوتارک. یاکوب ادوار، ترجمه کیکاووس جهاننداری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۶۸
۱۵. پورداوود. ابراهیم، گاتاها، انتشارات فورت، بمبئی. ۱۹۲۷
۱۶. پورداوود. ابراهیم، یسنا، جلد اول و دوم، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۵۷
۱۷. پورداوود. ابراهیم، یشت‌ها، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۵۶
۱۸. پیرنیا. حسن، ایران باستان، انتشارات دنیای کتاب، تهران. ۱۳۶۹
۱۹. تقریرات مهرداد بهار، تحریر سیروس شمیسا، نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان، نشر علم. ۱۳۸۸
۲۰. تیمه. پل. "مفهوم میتره در معتقدات آریایی"، مهر در ایران و هند باستان، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، بکوشش بابک عالیخانی، تهران. انتشارات ققنوس ۱۳۸۴
۲۱. ثلاثی. محسن، جهان ایرانی و ایران جهانی، نشر مرکز، چاپ پنجم ۱۳۷۹

۲۲. خبره زاده. علی اصغر، جدال نور و ظلمت مبانی فرهنگ ایران، جلد اول، انتشارات آبان، چاپ دوم ۲۵۳۶
۲۳. روایات پهلوی، ترجمه و گزارش مهشید میرفخرایی تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷
۲۴. رجبی. پرویز، هزاره های گمشده، ج ۱ تهران: توس، ۱۳۸۲.
۲۵. زرین کوب. عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول ۱۳۶۴
۲۶. ستاری. جلال، زمینه فرهنگ ایران، نشر ویراستار، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۰
۲۷. سیری در تاریخ فرهنگ ایران، جمعی از نویسندگان، کتابفروشی ثقفی، اصفهان ۱۳۵۲
۲۸. شاهنامه، به تصحیح برتلس، چاپ مسکو
۲۹. فره وش. بهرام، ایران و بیج، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۶۵
۳۰. فره وش. بهرام، فرهنگ پهلوانی، دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۵۲
۳۱. قائم مقامی. محسن و محمود آبادی. سید اصغر، خویشکاری آتش در اساطیر ایرانی، تاریخ ایران: شماره ۵ / ۶۳، زمستان ۱۳۸۸
۳۲. کریستن سن. آرتور، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۸
۳۳. گزنفون. آناباسیس، ترجمه امد بیرشک، انتشارات کتابسرا. تهران ۱۳۷۵
۳۴. گیمین. دوشن، اصالت زرتشت، مجموعا مقالات "روح ایرانی" ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات آفرینش، چاپ دوم ۱۳۸۸
۳۵. لاجوردی. فاطمه، جایگاه امشاسپندان در جهان شناسی مزدایی، جاویدان خرد، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶
۳۶. مجتبیایی، فتح الله. شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران. انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان. ۱۳۵۲
۳۷. محمدی ملایری. محمد، ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام، وزارت فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۲
۳۸. مدرسی. سید محمد رضا، سروش ۱۳۷۱
۳۹. موله. ماریان، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، انتشارات توس، تهران. ۱۳۶۵
۴۰. مهر. فرهنگ، دیدی نو از دینی کهن، انتشارات جامی، چاپ اول ۱۳۷۴
۴۱. میراث ایران، تالیف سیزده تن از خاورشناسان زیر نظر آرتور آربری، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۶۴
۴۲. وحیدی. حسین، پایه های آرمان پارسایی، پازند، تهران، چاپ اول ۱۳۵۶
۴۳. وحیدی. حسین، پژوهشی در آرمان پارسایی در ایران، چاپخانه زندگی، چاپ اول ۱۳۵۲

۴۴. هرودت. تاریخ هرودت، ترجمه وحید مازندرانی، انتشارات علمی فرهنگی. چاپ اول ۱۳۴۳

۴۵. هینلز. جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، چاپ نهم

۱۳۸۴

46. Foot Moore. George, "Zoroastrianism", The Harvard Theological Review, Vol.5, No. 2, pp.180-226, Cambridge University Press, April. 1912.
47. Gnoli. Gerardo, "Zoroastrianism", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, Vol. 15, pp. 579- 591, Macmilan Publishing Company, New York.
48. Irani. K. D, "Philosophy of Religion and Zoroastrian Thought", Journal of the K.R, Cama Oriental Studies, no.53, Bombay 1986
49. Martin. L. David, "The Vision of Zoroaster: An Essay on the Mystical Origins of "The Good Vision" Iran & the Caucasus", Vol. 3/4 pp. 9-32 Published by: BRILL 1999/2000.
50. Otto. Rudolf, "Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism", Thesophical Pub. House (1960)
51. Sakhai. Kambiz, "The sociology of Zoroastrianism", Columbia University. 2000.
52. Schlerath, b. Schlerath, B., "Aša, Avestan Aša", Encyclopedia Iranica, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
53. Zaehne. R.C, "The Dawn and Twilight of Zoroastrianism", Phoenix Press, 1975.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۴ - ۶۱

بررسی جایگاه ارزشهای اخلاقی در الزام و اسقاط نفقه در حقوق ایران و مقارنه آن با حقوق آمریکا

فخر آفاق حمیدی^۱سید احمد علی هاشمی^۲حسین ناصری مقدم^۳

چکیده

حق زوجه بر نفقه در اسلام و قانون مدنی به تبعیت از فقه امامیه، یکی از حقوق مسلم زوجه دائمی است که مرد ملزم به پرداخت آن می باشد. در مورد جایگاه ارزشهای اخلاقی در نفقه به این نتیجه رسیدیم که علت الزام مرد به پرداخت نفقه در حقوق اسلامی با توجه به خصوصیات متفاوت زن و مرد و توانمندی هر یک، این الزام در خصوص مردان است و نه زنان و نیز یک ارزش اخلاقی مبنای این حکم بوده است. در خصوص چگونگی وجوب حق نفقه، ضمن بررسی نظرات مشهور و غیر مشهور فقها، عدم تصریح قانونگذار و نیز رای وحدت رویه دیوان عالی کشور به این نتیجه دست یافتیم که به مجرد انعقاد عقد نکاح، زوجه مستحق نفقه بوده و نشوز مسقط این حق زوجه خواهد شد. در خصوص امکان اسقاط نفقه از سوی زوجه قبل از انعقاد نکاح و وجوب آن، اسقاط این حق از منظر حقوقی مصداق مالم یجب و بلا اثر خواهد بود؛ لکن به نظر می رسد اسقاط پس از انعقاد نکاح آن هم به نحو جزئی، توسط زوجه قابل پذیرش بوده و خللی به صحت عقد نکاح و مصالح مقنن وارد نمی نماید. در حقوق آمریکا، اگرچه موضوع اسقاط حق، همانند آنچه در قوانین ماست، مطرح نیست، اما نفقه از وظایف متقابل زوجین بوده که نه تنها در طول زندگی مشترک ساقط نمی شود بلکه برای بعد از متارکه نیز به حکم دادگاه برای هریک از زوجین قابل استمرار است مگر در صورت توافق یا عدم مطالبه زوجین از یکدیگر که در چنین حالتی با توجه به حاکمیت اصل اراده و عدم ورود قانونگذار به روابط شخصی زوجین (به جز در موارد اختلاف) توافقات طرفین معتبر خواهد بود. با بررسی تطبیقی تفاوت های موجود در زمینه نفقه، در نظام حقوقی آمریکا موارد مثبتی یافت شد و پیشنهادهای در جهت تعدیل قوانین ارائه گردید.

واژگان کلیدی

ارزش های اخلاقی، نفقه، حق، حکم، اسقاط حق، حقوق مالی زوجه.

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

Email: f.hamidi@iau-neyshabur.ir

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

Email: Hashemi.a@pnu.ac.ir

Email: naseri1962@um.ac.ir

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

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۹

طرح مسأله

نفقه اسم مصدر به معنای توشه و در اصطلاح فقهی به بخشش، هزینه زندگی، و آن چه در راه خدای تعالی به کسی دهند تعبیر می‌شود و جمع آن نفاق و نفقات است. (ابن منظور، ۱۳۷۴: ۳۵۷/ فیروز آبادی، ۱۳۰۸: ۱۹۵) برخی از فقهای امامیه (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/ عاملی، ۱۴۱۳: ۵۳۳)، معتقدند هر چیزی که برحسب متعارف مورد احتیاج زن باشد جزء نفقه بوده و تهیه آن‌ها تکلیف شوهر است، اگرچه برخی از فقها، نفقه را تنها به معنای خوراک گرفته‌اند، چنان که ابن عابدین معتقد است معنای شرعی نفقه در شرع اسلام فقط مختص به خوراک است و شامل پوشاک و مسکن نمی‌شود. مع الوصف از نظر مشهور فقهای عامه، نفقه آن چیزی است که انسان برای خانواده، همسر، نزدیکان و بندگان خرج می‌کند و شامل خوراک، پوشاک و مسکن می‌شود. (الجزیری، ۱۴۲۲: ۵۵۴) در اصطلاح حقوقی نیز، اگرچه تعاریف متعددی از نفقه ارائه شده است، مانند اینکه، نفقه عبارت از چیزهایی است که شخص برای زندگانی، احتیاج به آن دارد و یا حداقلی است از نیازهای زندگی که برای انسان متعارف ضرورت دارد، اما قانون مدنی، خود تعریفی از نفقه ارائه نکرده و فقط در ماده ۱۱۰۷، مصادیق آن را بیان نموده است.

قانونگذار در ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی^۱ مقرر می‌دارد نفقه یکی از حقوق مالی حاصل از عقد نکاح دائم بر ذمه زوج نسبت به زوجه می‌باشد که میزان کمیت و کیفیت آن با در نظر گرفتن وضعیت و شئون اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی زوجه تعیین می‌شود و در عقد منقطع نیز اصل بر عدم تکلیف پرداخت نفقه است مگر در ضمن عقد، نفقه پیش بینی شود.

سوالی که در این مقاله در پی یافتن پاسخ آن هستیم این است که آیا زوجه می‌تواند به طور ارادی حق نفقه خود را ساقط نماید؟ اگرچه تمامی فقها، نفقه را یک اصل مسلم و حکم شرعی تلقی نموده‌اند اما درباره «شرط سقوط نفقه» سخنی صریح بیان نداشته‌اند. پاسخ به این سؤال درگرو شناخت ماهیت نفقه می‌باشد، چرا که اگر نفقه را یک حق متعلق به زوجه بدانیم از آن جایی که قابلیت اسقاط یکی از ویژگی‌های "حق" می‌باشد، پس باید قائل به این نظر بود که زوجه می‌تواند حق بر خورداری از نفقه را از خود ساقط نماید اما اگر نفقه را یک حکم و تکلیف شرعی بدانیم، با توجه به اینکه عدم قابلیت اسقاط از ویژگی‌های "حکم" می‌باشد، لذا در این صورت نمی‌توان شرط خلاف آن را جایز و زوجه را در اسقاط نفقه خود مجاز دانست. با توجه به اینکه در سبب وجوب نفقه تردید و اختلاف نظرهایی وجود دارد، لاجرم، نیازمند بررسی نظرات از لحاظ امکان و زمان اسقاط حق مذکور می‌باشیم، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. از منظر تطبیقی نیز به نظر می‌رسد حقوق و قوانین غرب، همین نظریه مشهور را در مورد

۱. «در عقد دائم نفقه زن به عهده شوهر است.»

نفقه دارند و آن را شامل خوراک، پوشاک، مسکن، و ملزومات زندگی می دانند. در ایالات متحده آمریکا واژه Maintenance تقریباً معادل کلمه نفقه^۱، و شامل غذا، لباس و مسکن است، ولی در اصطلاح حقوقی شامل دیگر نیازمندی‌های معقول، مثل هزینه‌های رفت و آمد، هزینه‌های دارو و درمان و از این دست ملزومات نیز می‌شود (امامی، ۱۳۸۹: ۱۰۶). حمایت مالی همسران، در نظام حقوقی ایالات متحده آمریکا، یک وظیفه قانونی برای زوجین در طول زندگی مشترک یا بعد از آن (در مرحله جدایی قانونی) است که از قانون طلاق یا قانون خانواده هر ایالت ناشی می‌شود. در حقوق آمریکا چنین برداشتی می‌شود که نفقه، تنها عبارت از تعهد مالی شوهر در برابر زن نیست، بلکه در برگیرنده تعهد مالی زن در برابر شوهر و حتی تأمین مالی فرزندان تحت سرپرستی او نیز می‌شود^۲. بنابراین در قوانین آمریکا و بسیاری از کشورهای غربی دیگر، که به این رویه پای بند هستند، نفقه به عنوان یکی از تعهدهای اختصاصی و لازم الاجرای شوهر در برابر زن شناخته نشده و یک تعهد دو جانبه بین زن و شوهر می‌باشد که بستگی به نیاز و تمکن مالی هر یک از زوجین دارد. در این پژوهش ابتدا به بررسی جایگاه ارزشهای اخلاقی در نفقه پرداخته شده است. در ادامه با توجه به تطبیقی بودن پژوهش حاضر و بررسی بحث نفقه و موجبات اسقاط آن در نظام حقوقی ایالات متحده آمریکا، ضمن معرفی نفقه و قواعد حاکم بر آن و بررسی نکات منفی و مثبت موجود، نهایتاً پیشنهادهایی در جهت وضع یا اصلاح قوانین فعلی در باب نفقه مطرح می‌کنیم.

۱. بررسی جایگاه ارزشهای اخلاقی در نفقه

زوج مکلف است مطابق شأن و منزلت زوجه به او نفقه بپردازد و در فراهم کردن اسباب آرامش و آسایش زن نباید بخل ورزد اگر او در عشیره و قبیله خود دارای تغذیه و البسه گران قیمت یا خدمه خاصی بوده است متناسب موقعیت اجتماعی او باید رعایت انصاف داده آنها را برای وی تدارک نماید. همچنین مستحب است در صورت تمکن مالی نفقه اقارب و سایر خویشاوندان نسبی خود را هم بپردازد مخصوصاً کسانی که از او ارث می‌برند نظیر برادران، خواهران، اعمام و احوال، اگرچه نفقه پدر و مادر به عنوان یک حکم تکلیفی به صورت تعهد بر ذمه فرزند مترتب است اما در صورت تراحم با نفقه زوجه، وجوب خود را از دست خواهد داد. علاوه بر آن در برخی موارد بعد از مرگ همسر در مدت معین (عده) نفقه به زوجه تعلق می‌گیرد (عاملی (شهید اول)، بی تا: ۱۹۰).

وجه استدلال به احکام بیان شده در مورد نفقه و ارتباط آن با موازین اخلاقی این است که دادن نفقه متناسب شأن زوجه و توجه به نفقه عمودین که انسان را بوجود آوردند و زحمات

زیادی را جهت پرورش او انجام دادند و همچنین توجه به وضعیت اقتصادی اقارب و خویشاوندان و پرداخت نفقه بعد از مرگ همسر یا طلاق از فضایل اخلاقی مانند همدردی، مواسات^۱ و رعایت عدل و انصاف پرده برمی دارد. نفقه مالی است که با ایجاد علقه زوجیت، مرد موظف به پرداخت آن می گردد. در مقابل، زن برای داراشدن این حمایت مالی یک سری وظایف را متقبل می شود. در این بخش به بررسی جایگاه ارزش های اخلاقی در این نهاد مادی و مالی پرداخته شده است.

۱-۱. از یک ریشه بودن نفقه و انفاق

واژه نفقه از ریشه (ن ف ق) و هم ریشه با کلمه انفاق است.

«لِيُنْفِقَ ذَوْسَعَةً مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُلِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» (بر توانگر است که از دارایی خود هزینه کند، و هر که روزی او تنگ باشد باید از آنچه خدا به او داده خرج کند) (طلاق آیه ۷).

از سوی دیگر، آیات و روایات بسیاری در وصف انفاق وجود دارد. تعبیری که در آیات و روایات در خصوص الزام مرد به نفقه وجود دارد حاکی از این نیست که نفقه دستمزد زن محسوب شود. نفقه مالی است که به تبع ریاست مرد در خانواده، بر عهده اوست. این مطلب در ادامه توضیح داده شده است.

۱-۲. رابطه ریاست شوهر بر خانواده و نفقه

یکی از مهمترین دلایل قیمومیت مرد بر همسر پرداخت نفقه می باشد. برخی اعتقاد دارند نفقه در مقابل حق ریاست یا سرپرستی شوهر بر خانواده (زوجه و فرزندان) می باشد که در فقه به «حق الطاعة» تعبیر شده است. به نظر می رسد آیات و روایات هم مؤید همین نظر است. در بررسی آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...»، ابتدای آیه بیانگر حقی است که به مردان (شوهران) داده شد زیرا در ادامه آیه آمده است: «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» در مقابل این حق، تکلیفی را به عهده وی نهاده که همان تأمین هزینه خانواده (نفقه زن) می باشد. بنابراین ریاست مردان سبب الزام آنها به پرداخت نفقه است. همان طور که شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر چنین برداشتی از آیه دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ش، ۳۱: ۳۰۶)

۱-۳. قید معروف

نکته دیگر قید معروف است که در بحث نفقه و موارد متعدد دیگری که به حقوق خانواده

۱. «مواسات» در احادیث اسلامی، دارای دو معنا می باشد:

الف - همدردی با دیگران در نیازها و مشکلاتشان و سهمیم ساختن آنان در بهره گیری از امکانات زندگی خویش .
ب - رعایت حقوق دیگران به طور یکسان .

ارتباط دارد، آمده است و حاکی از ورود ارزش های اخلاقی به این بخش است.
 « عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كَسْوَتَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » (بر صاحب فرزند لازم است که خوراک و لباس مادر را به طور متعارف بپردازد) (بقره آیه ۲۳۳).

« عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » (با آنها به طور شایسته و پسندیده معاشرت نمایید.) (نساء آیه ۱۹).
 « فَاِمْسَاكٍ بِالْمَعْرُوفِ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ ». (یا آنها (زنان) را به طور متعارف و شایسته نگهداری کنید یا با نیکی و احسان آنها رها نمایید.) (بقره آیه ۲۲۹).

معروف از ریشه (عرف) می باشد. عرف به معنای معرفت، عرفان، درک مطلب با تفکر و تدبیر در آن و متضاد انکار است. معروف اسمی است برای هر آنچه عقل یا شرع آن را نیکو می شمارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۱).

علامه طباطبایی (ره) در این باره گفته است:

معروف به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بداند و با ذائقه ای که اهل هر اجتماعی از نوع زندگی اجتماعی خود به دست می آورد، سازگار باشد و به ذوق نزنند. چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده است، معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند. البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ۲: ۲۷۳ - ۲۳۲).

برای تبیین معروف، شایسته است دو نکته مورد توجه قرار گیرد:

۱) در تشخیص معروف از منکر، عرف نقش اساسی و محوری دارد. برای مثال در مورد آیه « عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » (نساء آیه ۱۹) اینکه چه معاشرتی معروف است، می بایست به عرف رجوع نمود. البته عرف تا جایی معتبر است که با نصوص شرعی تقابل و تعارضی نداشته باشد.

۲) معروف، مفهومی متغیر دارد و به تناسب زمان و مکان و شخص متفاوت است. ممکن است معاشرتی در یک زمان در مورد شخصی معروف باشد ولی همان نوع رفتار در مورد فرد دیگری مصداق معروف نباشد (حکمت نیا و همکاران، ۱۳۸۶ ش، ۲: ۷۲).

معروف توصیه به رعایت مسائل اخلاقی هنگام عمل به تکلیف است. در مورد این حکم اخلاقی دو احتمال قابل ذکر است:

۱) اغماض و گذشت در امور: برخی معتقدند که توصیه به معروف به شخصی تعلق می گیرد که دارای اختیاراتی است و امکان سوء استفاده برای او وجود دارد. بنابراین قرآن او را به انجام مناسب ترین عمل راهنمایی می کند. بیشتر موارد معروف در قرآن، در توصیه به افرادی است که تمکن مالی داشته و یا دارای قدرت و اختیاراتی هستند. روح کلی حاکم بر این معروفات، اغماض و گذشت متمکنین مالی برای ایجاد شفقت مهربانی و ارتباط سالم خانوادگی است (احمدیه، ۱۳۷۹: ۶۸).

برای مثال، زوج که دارای حق قوامیت است، حق امر و نهی دارد. به او توصیه می‌شود که به معروف معاشرت کند و از این حق سوء استفاده ننماید.

۲) عمل شایسته: در قرآن کریم در مواردی روش اجرای حکم با صفت معروف آمده است که این فراتر از عمل به تکلیف است. در بحث نفقه آنچه بر زوج واجب است، تأمین نیازهای عرفی زوجه است و با تأمین آنها در حد عرف، تکلیف او ساقط می‌شود. اما به نظر می‌رسد که قرآن در صدد بیان این توصیه به زوج است که به حداقل اکتفا ننماید و در کیفیت بهترین نوع و در کمیت، بیشترین مقدار را فراهم کند. به بیان دیگر، توصیه قرآن به شخص مکلف به عنوان یک حکم اخلاقی این است که بهترین و مناسب‌ترین روش را برای عمل خود برگزیند.

۱-۴. مطابق بودن نفقه با کرامت زن

یکی از اصول اخلاقی اصل کرامت است که از فلسفه‌های پنهان نفقه می‌باشد. زنی که به عنوان یک مادر مسئولیت تربیت فرزندان و آموزش صحیح به آنها را بر عهده دارد، باید از نظر روحی، دچار تزلزل و خواری نباشد، اگر در اسلام انفاق از سوی مرد واجب نبود، شاید زن در مواقعی نیازمند خدشه دار کردن عزت نفس و آبروی خود بود تا از این راه مخارج زندگی را تأمین کند، لذا یکی از مبانی نفقه بحث حفظ کرامت زن است که از اصول اخلاقی به شمار می‌رود.

به عبارت دیگر، اسلام در قوانین خود این قاعده را همواره رعایت کرده است که مرد مظهر نیاز و احتیاج و زن مظهر بی‌نیازی باشد. اسلام مرد را به صورت خریدار و زن را به صورت صاحب کالا می‌شناسد. از نظر اسلام در وصال و زندگی مشترک زن و مرد، این مرد است که باید خود را به عنوان بهره‌گیر بشناسد و هزینه این کار را تحمل نماید. زن و مرد نباید فراموش کنند که در مسأله عشق، از نظر طبیعت دو نقش جداگانه به عهده آنها واگذار شده است (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۳۲). با این وصف، بار دیگر تطابق تکوین و تشریح به اثبات می‌رسد. نفقه بر اساس مبانی فطری و اخلاقی تنظیم شده یعنی اینکه، در آن به نوع خلقت زن و مرد توجه شده است.

لذا می‌توان در زمینه جایگاه ارزشهای اخلاقی در نفقه بیان داشت: نفقه اجرت و دستمزد کارهای زن در منزل نیست و مبنای آن یک ارزش اخلاقی (ایثار و انفاق) می‌باشد. یعنی، علت الزام مرد به پرداخت نفقه در حقوق اسلامی در وهله نخست، با توجه به خصوصیات متفاوت زن و مرد و توانمندی هر یک این الزام در خصوص مردان است و نه زنان؛ و در وهله دوم، یک ارزش اخلاقی مبنای این حکم بوده است. از طرف دیگر، نتیجه این الزام، تحقق بیرونی یک ارزش اخلاقی است؛ یعنی، علت و هدف نفقه ارزش اخلاقی ایثار و انفاق و همچنین حفظ کرامت زن است. در نتیجه در حکم الزام به پرداخت نفقه با در نظر گرفتن خصوصیات، استعدادها و فطریات زن و مرد، تشریح منطبق با تکوین در نظر گرفته شده است.

۲. مبنای استحقاق نفقه

در مورد شناخت مبنا و چرایی استحقاق نفقه، نظریاتی مطرح شده است:

۱-۲. مشهور فقها، تمکین را شرط استحقاق نفقه دانسته اند (محقق داماد، ۱۳۷۴: ۲۹۸/ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۵) یعنی مجرد اثبات عقد نکاح موجب استحقاق نفقه نشده و زوجه باید تمکین کامل خود را از زوج اثبات نماید. در واقع مطابق این نظر اصل بر عدم تمکین زوجه است و قائلین به آن نفقه را عوض معامله در برابر تمکین می دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۶۵) زوجه در صورتی استحقاق نفقه خواهد داشت که از زوج تمکین نماید و وظایف زناشویی خود را در مقابل زوج انجام دهد. مشهور فقهای شیعه، نفقه را همانند عوض یا شبه عوض در برابر تمکین قرار داده و وجوب نفقه را مشروط به عقد دائم و تمکین کامل زوجه دانسته اند. (حلی، ۱۴۱۳: ۵۲/ ابن براج، ۱۴۰۶: ۳۴۷). صاحب ریاض هم نفقه را همانند عوض معاملات در مقابل تمکین دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۶۴) شیخ طوسی این معاوضه را به نحو بدیهی بیان نموده و معتقد است: "با وجود عقد، بدون تمکین، نفقه نیست." (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۱) وی مقابل تمکین را نشوز دانسته است که نفقه را منتفی می کند. از نظر این گروه، عقد تنها پرداخت مهریه را واجب می کند و نمی تواند موجب وجوب دو عوض مختلف (مهریه و نفقه) گردد، از این روی، نفقه ناشزه بالاجماع ساقط است. از طرفی مقتضای عقد نکاح آن است که نفقه مشروط به تمکین باشد و بدون تمکین، اصل برائت ذمه نفقه است. اگرچه مهم ترین دلیلی که قائلان به این نظر (بدون هیچ اشکالی) به آن استناد نموده اند؛ شهرت بین فقهاست، اما بعضی (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۶۵) نیز به آیه «و عاشروهن بالمعروف» استناد نموده اند و معتقدند زوجین هردو به معاشرت به معروف امر شده اند و آیه از زنی که تمکین نمی کند منصرف است، بنابراین چنین زنی نفقه ندارد. روایتی نیز از پیامبر (ص) وجود دارد که می فرماید: اگر زنانان از شما اطاعت کردند نفقه آنها بر شما واجب می شود. (بحرانی، ۱۴۰۴: ۳۳)

ثمره حقوقی پذیرش این نظر آن است که در دعوی زوجه جهت مطالبه نفقه، علاوه بر اثبات رابطه زوجیت باید تمکین نیز از سوی زوجه اثبات شود. همچنین برای نفقه آینده نمی توان ضمانت کرد زیرا وفق ماده ۶۹۱ ق.م. «ضمان دینی که هنوز سبب آن ایجاد نشده است باطل است». به نظر می رسد که نویسندگان حقوق مدنی در ماده ۱۱۰۸ ق.م. به تبعیت از نظر مشهور تمکین را شرط استحقاق نفقه دانسته اند. اگرچه برخی دیگر از حقوق دانان (کاتوزیان، ۱۳۷۵:

۱. هر گاه زن بدون مانع شرعی از ادای وظایف زوجیت امتناع کند مستحق نفقه نیست.

۱۰۹/۱ / محقق داماد، ۱۳۶۸: ۲۹۶) معتقدند که ماده ۱۱۰۲ ق.م.صراحت دارد که نفقه به عنوان یکی از حقوق مالی زوجه و تکلیف زوج ناظر بر این است که تمکین شرط وجوب نفقه نمی باشد. برخی (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰۶) نیز به طور خاص قبول حق ریاست زوج یا «حق الطاعه» را موجب نفقه می دانند. ایشان برای صحت قول خود به آیه ۳۴ سوره نساء^۲ استناد می کنند. در این آیه شریفه مردان سرپرست خانواده هستند به واسطه آنکه از مال خود نفقه می دهند. معتقدین به این نظر، رابطه بین استحقاق نفقه و ریاست زوج را از این آیه استخراج کرده و به طور ضمنی، صرف اثبات نکاح را سبب وجوب نفقه زوجه نمی دانند؛ چراکه اطاعت از شوهر و ایفای وظایف زوجیت از آثار عقد نکاح بوده که در صورت تسلیم زوجه در برابر آن، وی را مستحق نفقه می دانند.

۲-۲. از سوی دیگر، برخی (اراکی، ۱۴۱۹: ۷۴۹) سبب وجوب نفقه را عقد نکاح دانسته و معتقدند دلیل وجوب نفقه، زوجه شدن زن برای مرد است و افزودن شروط دیگر همچون تمکین و اثبات آن از سوی زوجه جهت استحقاق نفقه ضرورتی ندارد. به جهت این که ادله وجوب نفقه، بر عنوان زوجه حمل می شود و زوجیت هم به مجرد عقد حاصل می شود، پس عقد، سبب وجوب انفاق است و نشوز، فقط باعث سقوط نفقه خواهد شد. (محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ۲/۲۹۶). موافقین این نظر معتقدند که سبب وجوب نفقه طبق ادله و اخبار، انعقاد عقد نکاح است و به همین جهت تمکین، شرط استحقاق نفقه نمی باشد و بدین علت که نشوز مسقط نفقه بوده و اصل بر عدم نشوز است لذا زوج باید نشوز زوجه را ثابت نماید. به نظر می رسد نظر اخیر مورد توجه مقنن نیز قرار گرفته چرا که در مواد ۱۱۰۲ و ۱۱۰۶ و ۱۱۰۸ ق.م.لحن مقنن آن است که تمکین را شرط وجوب نفقه ندانسته و اثبات رابطه زوجیت و انعقاد نکاح را کافی می داند و تنها، نشوز را مسقط نفقه دانسته که اثبات آن نیز با زوج می باشد. برخی از حقوقدانان (کاتوزیان، ۱۳۷۵: ۱۸۶ / امامی، ۱۳۷۴: ۴۵۶) نیز صرف ایجاد شکل گیری رابطه زوجیت در اثر عقد نکاح را سبب وجوب نفقه دانسته و نشوز را مسقط حق نفقه زوجه می دانند.

در همین خصوص رای شماره ۲۶۱۴ مورخ ۱۳۱۶ دیوان عالی کشور نیز اثبات رابطه زوجیت برای استحقاق نفقه زوجه را کافی دانسته و جهاتی که موجب عدم استحقاق زوجه بر حق نفقه خود می شود را به عنوان استثنا بر این اصل وارد دانسته است. مرجع مذکور در رای خود به صراحت بیان داشته: "اثبات زوجیت برای مطالبه نفقه کافی است، مگر جهات دیگری

۱. همین که نکاح به طور صحت واقع شد روابط زوجیت بین طرفین موجود و حقوق و تکالیف زوجین در مقابل همدیگر برقرار می شود.

۲. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»

موجب عدم استحقاق زوجه باشد و استدلال دادگاه استان به اینکه قبالة نکاحیه دلیل اشتغال ذمه شوهر نمی باشد صحیح نیست."

نظر به ادله مذکور به نظر می رسد، مجرد وقوع عقد نکاح برای استحقاق نفقه زوجه کافی باشد و اثبات تمکین زوجه، شرط وجوب نفقه نباشد مگر اینکه زوج اثبات نماید زوجه بدون عذر موجه از انجام وظایف زناشویی خودداری نموده است که این امر به منزله زیر پا گذاشتن حق ریاست زوج بر خانواده و مسقط حق نفقه خواهد بود اما برای وجوب نفقه، ثبوت زوجیت، کافی است. بنابراین لازم است که از قانون مدنی در این مورد به طور صریح ابهام زدایی گردد.

۳. امکان اسقاط حق نفقه

از نظر اسلام و قانون مدنی به تبعیت از فقه امامیه، مرد ملزم به پرداخت نفقه زوجه می باشد که در خصوص مبنای وجوب حق نفقه زوجه، با بررسی نظرات مشهور، نهایتاً به این پاسخ دست یافتیم که به مجرد انعقاد عقد نکاح (نه اثبات تمکین) زوجه مستحق نفقه خواهد بود و نشوز مسقط این حق زوجه خواهد شد؛ اما سوال اصلی که در پی یافتن پاسخ آن می باشیم آنست که آیا زوجه می تواند به طور ارادی حق نفقه خود را ساقط نماید؟

پاسخ به این سؤال در گرو شناخت ماهیت نفقه می باشد؛ چراکه اگر نفقه را یک حق متعلق به زوجه بدانیم از آن جایی که قابلیت اسقاط یکی از ویژگی های "حق" می باشد پس باید قائل به این نظر بود که زوجه می تواند حق برخورداری از نفقه را از خود ساقط نماید، اما اگر نفقه را یک حکم و تکلیف شرعی بدانیم، با توجه به اینکه عدم قابلیت اسقاط از ویژگی های "حکم" است، نمی توان شرط خلاف آن را جایز و زوجه را در اسقاط نفقه خود مجاز دانست. با توجه به اینکه در مبنای وجوب نفقه تردید و اختلاف نظرانی وجود داشت لذا در امکان اسقاط نفقه نیز نظرات مختلفی ارائه شده که در ذیل به بررسی آن ها می پردازیم:

۳-۱. دیدگاه اول

اگر قائل به پذیرش نظر اول یعنی رابطه متقابل تمکین و نفقه باشیم، به شرط وجود تمکین، وجوب نفقه حاصل می گردد. بنابراین الزام به انفاق، مشروط به تمکین زوجه است و در صورت از بین رفتن شرط مشروط هم از بین می رود و با عدم تمکین، وجوب انفاق نیز حاصل نمی گردد. البته هر عدم تمکینی به معنای نشوز به عنوان مانعی برای استحقاق نفقه نمی باشد، بلکه ممکن است زوجه به علت بیماری یا عللی خارج اراده خود، توانایی تمکین نداشته باشد اما طبق برخی نظرات، باعث اسقاط نفقه زوجه می گردد. این در حالی است که فقهای مشهور، چون صاحب جواهر ابتلای زن به مرضی چون رتقا یا قرنا، یا هر مرضی که شرعاً و عقلاً مانع از استمتاع باشد را موجب اسقاط حق زوجه بر نفقه نمی دانند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱۲)

حال سؤال اصلی در خصوص نظر اول این است که اگر زوجه تمکین (عوض) را بپذیرد،

می‌تواند حق خود نسبت به معوض آن (نفقه) را ساقط نماید؟ در پاسخ برخی حقوق دانان (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۱۷۷) معتقدند، اگر منظور اسقاط رایگان نفقه باشد این چشم پوشی مصداق ماده ۹۷۵ ق.م و مخالف نظم عمومی است. ولی اگر منظور اسقاط معوض حق نفقه زوجه باشد منعی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه نفقه حقی است مالی و تابع احکام اموال و امکان اسقاط معاوضی آن به صورت تقاص و تهاتر وجود دارد؛ به بیان دیگر زمانی که زن تمکین را می‌پذیرد، مستحق نفقه شده است و از این حیث طلبکار زوج می‌گردد حال اگر حق مورد مطالبه خود (نفقه) را ساقط کند، صحیح می‌باشد زیرا دینی را که به شوهرش داشته با حق نفقه اش تهاتر نموده است.

بنابراین با توجه به مبنای نظریه نخست، اسقاط حق نفقه از سوی زوجه به عنوان ذی حق، تنها بصورت معوض و غیر رایگان در قالب تهاتر قابل پذیرش می‌باشد، در غیر این صورت زوجه می‌تواند در ازای گرفتن مالی از زوج، حق خود را ساقط نماید. اما در خصوص زمان اسقاط حق مذکور، از آنجا که مبنای وجوب نفقه، تمکین می‌باشد لذا پیش از عقد نکاح و حتی بعد از انعقاد نکاح نیز، حقی برای زوجه بوجود نیامده است که وی بتواند آن را از خود ساقط نماید. بنابراین زمان اسقاط حق نفقه، از لحظه تمکین قابل قبول است و قبل از آن زن اصلاً مستحق نفقه نمی‌باشد تا بتواند آن را اسقاط نماید.

در خصوص رابطه بین ریاست شوهر و نفقه زوجه، نیز به نظر می‌رسد از آن جایی که اصل موضوع (حق ریاست زوج) جزو احکام به شمار می‌آید و قابل اسقاط نمی‌باشد، طبیعتاً نفقه نیز که از توابع آن می‌باشد قابلیت اسقاط نخواهد داشت. پذیرش چنین امری علاوه بر اینکه جنبه حکمی بودن نفقه را مخدوش می‌نماید، مصالح مقنن از جعل آن، نظم اجتماعی و خانوادگی را نیز برهم می‌زند. فلذا چون ریاست مرد به معنای قیمومت او بر خانواده می‌باشد و این نوع قیمومت باید به طور مستمر در طول زندگی برقرار باشد، بنابراین آنچه که در تقابل با این حق وجود دارد (نفقه) قابل اسقاط نخواهد بود و مطابق این نظر، زوجه نمی‌تواند حق نفقه که برای زوج، تکلیفی متقابل نسبت به ریاست خود می‌باشد را ساقط نمایند. در نتیجه باید گفت، شاید به نظر برخی (بهجت، ۱۴۲۸: ۲۷) که شرط اسقاط حق نفقه را جایز نمی‌دانند، بتوان به عدم رابطه معاوضی حقوق و تکالیفی که مقنن برای ایجاد نظم خانوادگی و اجتماعی آنها را مقرر کرده است، اشاره نمود.

۱. مسأله ۴۶۶۰: آیا شوهر ضمن عقد ازدواج می‌تواند عدم انفاق را، به معنی اسقاط حق نفقه شرط کند؟ جواب: عدم استحقاق را نمی‌تواند اما عدم انفاق فعلیه را می‌تواند شرط کند.

۳-۲. دیدگاه دوم

اگر قائل به نظر دوم یعنی وجوب نفقه به محض انعقاد عقد نکاح باشیم موضوع با فرض نخست متفاوت خواهد بود. به مجرد وقوع نکاح زوجیت پدید آمده و زن مستحق نفقه می باشد، قانونگذار نیز در ماده ۱۱۰۶ ق.م.ضمن اشاره به الزام مرد به دادن نفقه در عقد دائم، همین نظر را مورد تبعیت قرار داده است. بنابراین به این جهت که زمان وجوب نفقه از لحظه انعقاد عقد نکاح و رابطه زوجیت به وجود می آید لذا مشروط به شرطی (تمکین) نیست تا با انتفای آن مشروط هم منتفی گردد. نفقه از آثار لاینفک عقد دائم محسوب می شود و حتی اگر زوجین متوجه آثار نباشند، وفق نص صریح ماده ۱۱۰۶ ق.م.ملزم به رعایت آن می باشند. در خصوص زمان اسقاط حق مذکور توسط زوجه، از آنجا که مبنای وجوب نفقه، انعقاد نکاح و نه تمکین می باشد لذا زوجه می تواند حق مالی خود را بعد از انعقاد نکاح ساقط نماید زیرا همانگونه که ذکر گردید پیش از وقوع عقد، حقی برای زوجه بوجود نیامده است که وی بتواند آن را از خود ساقط نماید.

۴. بررسی و تحلیل نظریات

شرط عبارت است از شرط صحیح و شرط باطل، شرط باطل نیز یا به صورت شرط باطل و مبطل که موارد آن در ماده ۱۳۳۳ قانون مدنی آمده، می باشد و یا شرط باطل و غیر مبطل خواهد بود. یکی از اقسام شرط باطل غیر مبطل، شرط نامشروع است که مخالف قانون، اخلاق حسنه و یا نظم عمومی بوده و اگرچه باطل است اما به خود عقد خللی وارد نمی سازد. به عنوان نمونه اگر در ضمن عقد نکاح شرط شود که زوجه نسبت به نفقه خود حقی نداشته باشد این شرط نامشروع و باطل خواهد بود. اما شرط باطل و مبطل، یا بر خلاف مقتضای ذات عقد و یا شرط مجهولی است که جهل به آن موجب جهل به عوضین میگردد و باعث بطلان عقد خواهد شد. موضوع مورد نظر در این بحث، مقتضای ذات عقد است و آن اثری است که اگر از عقد گرفته شود جوهر و مفاد آنچه مورد تراضی است از بین می رود. مقتضای عقد بستگی به نوع عقد دارد و هر عقدی مقتضای خاص خود را دارد. مقتضای عقد بیع، انتقال مالکیت و انتقال منفعت مقتضای عقد اجاره است. مقتضای عقد نکاح نیز، رابطه زوجیت و حلیت تمتع می باشد. از این رو، اگر در ضمن عقد نکاح، شرط شود که رابطه زناشویی بین زوجین برقرار نگردد چنین شرطی هم باطل و هم مبطل عقد نکاح خواهد بود. در این خصوص نظریاتی مطرح شده است که ذیلا بدان می پردازیم:

۴-۱. نظریه بطلان شرط

برای شرط نامشروع موارد و مثال هایی برشمرده اند که از جمله آنها شرط عدم نفقه است، فلذا شرط اسقاط نفقه، شرطی باطل است ولی عقد را باطل نمی کند. دلایل این نظریه به شرح

زیر است:

۴-۱-۱. الزام قانونی داشتن نفقه

نفقه دارای یک «الزام قانونی» است. در نکاح دائم این وظیفه مرد ناشی از حکم قانون است و ریشه قراردادی ندارد، به همین دلیل طرفین نمی‌توانند ضمن عقد نکاح یا پس از آن تکلیف مرد را در این باب به طور کلی ساقط کنند. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۶۷۲) اگر چه در اصل تحقق ازدواج باید طرفین دارای اراده آزاد باشند و چنانچه اجباری وجود داشته باشد «عقد ازدواج» منعقد نمی‌شود ولی نمی‌توانند در مورد «عدم نفقه» توافق داشته باشند. به عبارت دیگر در حوزه «نفقه» قرارداد طرفین راه ندارد، بلکه به محض وقوع «عقد ازدواج» و از نظر برخی، ایجاد رابطه زوجیت (تمکین) پرداخت نفقه بر مرد واجب می‌گردد. قانونگذار مرد را موظف به تامین معاش خانواده می‌داند و تکلیف شوهر به دادن نفقه از توابع ریاست او بر خانواده است.

۴-۱-۲. لزوم نفقه به دلیل نظم خانوادگی

خانواده هسته اصلی جوامع بشری است و نظم در آن بستگی کامل با نظم عمومی دارد. یکی از امور لازم برای بقای خانواده، تامین مایحتاج زندگی می‌باشد. از این رو نفقه، به دلیل برقراری نظم خانوادگی، امری مهم تلقی می‌گردد. بنابراین اشخاص نمی‌توانند در قراردادهای خصوصی، قواعد حاکم بر خانواده را بر هم زنند و حقوق و تکالیف دیگری برای خود معین کنند. خانواده با اتحاد و زناشویی زن و شوهر آغاز می‌شود و ایجاد نظم در این اجتماع کوچک ایجاب می‌کند که قانون یکی از آن دو را به عنوان رهبر انتخاب کند و تکالیف مربوط به حفظ خانواده را از او بخواهد. (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۷۵)

۴-۱-۳. لزوم نفقه به دلیل نظم عمومی

برخی از حقوقدانان، به دلیل «نظم عمومی» پرداخت نفقه را بر مرد لازم می‌دانند. به عبارت دیگر معتقدند که در انعقاد قراردادهای خصوصی باید نظم عمومی مورد توجه باشد. تکلیف مربوط به انفاق بین زن و شوهر نیز از قواعد مربوطه به نظم عمومی است و حق نفقه خواستن با قرارداد ساقط نمی‌شود ولی توافقی که مقدار نفقه و ترتیب تادیه یا جزئیات آن را معین کند نافذ است. همچنین زن می‌تواند شوهر را از نفقه گذشته یا بخشی از نفقه حال خود ابراء کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۷۷)

۴-۱-۴. نفقه از آثار لاینفک عقد دائم

هر عقد و قراردادی دارای شرائط و آثار است. در این میان آثار صریح و روشن از اهمیت بیشتری برخوردار است، حتی اگر طرفین متوجه این آثار نباشند ملزم به رعایت آن می‌باشند. به عقیده برخی «نفقه» از آثار جدا نشدنی عقد است. (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۶۷۲) در نکاح دائم، همین

که عقد واقع شد، شوهر به حکم قانون ملزم به دادن نفقه می‌شود (مفاد ماده ۱۱۰۲ قانون مدنی)^۱ و حتی تراضی آنان نیز نمی‌تواند تکلیف شوهر را از بین ببرد. (ماده ۱۱۰۶ ق.م) علاوه بر استدلالات مذکور، در خصوص اسقاط حق نیز، قانونگذار در ماده ۹۵۹ ق.م تصریح دارد که سلب حق از افراد به صورت " کلی " امکان پذیر نمی باشد، مضافاً بر اینکه در مواردی که امتیازی به موجب حکم یا تکلیف برقرار شده و یا وابسته به نظم عمومی می باشد اسقاط آن ها امکان ندارد. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۵۷۶) بنابراین زوجه نیز نمی تواند حق نفقه خود را به طور کلی ساقط نماید. با توجه به نظریات فقهی و قانونی مذکور، اسقاط حق نفقه به صورت کلی مصداق عمومی و ابدی سلب حق بوده و مشمول ماده ۹۵۹ ق.م و مخالف نظم عمومی جامعه می باشد.

۴-۲. نظریه شرط باطل و مبطل

از نظر برخی فقها نظیر علامه حلی، شرط عدم نفقه مخالف مقتضای عقد نکاح بوده و ازین رو که با هدف اصلی و ذات نکاح مغایرت دارد، مبطل نکاح نیز خواهد بود. (عبدری، ۷۳۲: ۴۴۴) از نظر معتقدین به این نظر، به دلیل وجوب نفقه در قرآن کریم و روایات متعدد در این زمینه، نفقه از آثار مستقیم و اصلی عقد نکاح بوده و شرط سقوط آن علاوه بر مغایرت با مقتضای ذات عقد نکاح بر خلاف حکم الهی، کتاب و سنت می باشد. برخی دلایل ایشان عبارتند از:

- قرآن کریم: خداوند متعال آیات متعددی درباره وجوب نفقه زن نازل نموده است. مانند: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرْضِعَهُنَّ وَالْعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره، ۲۳۳) مادران، فرزندان خود را دو سال تمام شیر می‌دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند و برای آن کس که فرزند برای او متولد شده (پدر)، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن) بپردازد (حتی اگر طلاق گرفته باشد).

«أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ... لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ...» (طلاق، ۶) آنها را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید... آنان که امکانات وسیعی دارند، باید از امکانات وسیع خود انفاق کنند و آنها که تنگدستانند، از آنچه که خدا به آنها داده انفاق نمایند.

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» (نساء، ۳۴) مردان، سرپرست و نگهدارندگان زنانند، به دلیل برتریهایی که خداوند (از نظر

۱. همین که نکاح به طور صحت واقع شد، روابط زوجیت بین طرفین موجود و حقوق تکالیف زوجین در مقابل همدیگر برقرار می‌شود.

۲. در عقد دائم نفقه زن به عهده شوهر است.

نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به دلیل انفاقهایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند.

- روایات: در خصوص وجوب نفقه زن، روایات متعددی نیز وارد شده است. حرز می‌گوید به امام صادق(ع) عرض کردم آن که نفقه‌اش بر من لازم است و (در صورت نپرداختن) بر آن مجبور می‌شوم، کیست؟ آن حضرت فرمود: *الْوَالِدَانِ وَالْوَالِدَاتُ وَالزَّوْجَةُ*؛ پدر و مادر، فرزند و همسر. (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۸) در تمامی روایات، نفقه، حق زن شمرده شده و شوهر مکلف است مخارج همسرش را بپردازد و خوراک و پوشاک او را تأمین کند. (مجلسی، ۱۳۸۴: ۲۵۴) آیات و روایات دلالت دارند بر این که، شارع مقدس نفقه زن و فرزندان را بر عهده شوهر گذاشته و بر او واجب کرده است تا به قدر توان در تأمین زندگی آنان بکوشد. با توجه به تأکید بر وجوب نفقه، بدیهی است که حق مذکور یکی از آثار مستقیم و ذاتی عقد نکاح است و شرط عدم یا سقوط آن، بر خلاف مصالح الله و مبطل عقد نکاح می‌باشد.

۴-۳. نظریه شرط صحیح

بعضی از فقهای امامیه شرط اسقاط نفقه از سوی زوجه را صحیح و بلا اشکال می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۶۳۳/ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ۲۸۸) و معتقدند چنین شرطی خللی به صحت عقد نکاح وارد نمی‌آورد. زیرا ماهیت عقد نکاح، به وجود آمدن رابطه زوجیت و حلیت تمتع برای طرفین عقد نکاح می‌باشد و پرداخت نفقه از سوی زوج از مقتضیات ذات عقد نکاح نیست که با شرط اسقاط آن از سوی زوجه علاوه بر شرط، نکاح نیز باطل باشد. به بیان دیگر؛ نفقه به عنوان یکی از آثار مالی عقد نکاح از مقتضیات اطلاق عقد می‌باشد و زوجین می‌توانند از طریق شرط ضمن عقد یا توافق مستقلی در خصوص اسقاط یا تبدیل آن توافق نمایند. اگر زوجین چنین توافق نمایند که زوجه حق نفقه نداشته باشد، بدیهی است که چنین شرطی خلاف موازین شرعی است زیرا که استحقاق نفقه از سوی شارع برای زوجه وضع شده است و توافق برای از بین بردن این استحقاق جایز نیست. از نظر برخی حقوق دانان (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۳۶۸) نیز اگر شوهر یا زن، شرط کنند که در نکاح دائم، زوجه حق نفقه نداشته باشد چنین شرطی باطل است زیرا از ماده ۱۱۰۶ ق.م اینگونه استنباط می‌شود که بحث نفقه، از قواعد آمره محسوب شده است. اما اگر زوجه بعد از ثبوت حق مذکور آن را از خود ساقط نماید، چنین امری خلاف کتاب و سنت و نظر شارع مقدس نمی‌باشد تا حکم به بطلان شرط و عقد نکاح داده شود. پیرو تایید صحت چنین شرطی، از این باب که اصل استحقاق را مخدوش نمیکنند، برخی معتقدند که زوجه میتواند شرط اسقاط نفقه خود را زیر پا گذاشته و برای پس از آن، از شوهر به شرط عدم نشوز، مطالبه نفقه نماید. "اگر زوجه از حق نفقه خود گذشت و ذمه زوج را بری نمود، در صورت پشیمانی، نفقه گذشته را نمی‌تواند مطالبه کند اما نسبت به نفقه آینده حق مطالبه دارد." (فاضل

لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۹۶) همچنین با وجود ادله ای چون "الناس مسلطون علی اموالهم"، "وفوا بالعقود" و "المسلمون عند شروطهم"، صحت شرط اسقاط نفقه قابل پذیرش است و زوجین می توانند تا جایی که خلاف مصالح شارع و مقنن نباشد حدود حقوق خود را مشخص نمایند. از منظر قانونی نیز اگر چه سلب حق کلی مورد پذیرش مقنن نمی باشد اما همانگونه که در جواب یکی از ادله مخالفان بطلان شرط اسقاط نفقه ذکر گردید با نظر به مفهوم مخالف ماده ۹۵۹ ق.م. اسقاط حق به طور جزئی یا موقت یا در رابطه خاصی، قابل پیش بینی می باشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۵۷۶) برخی از فقها نیز در شرایطی حق نفقه را قابل اسقاط دانسته اند. به طور مثال نفقه هر روز زوجه در همان روز قابل اسقاط است (خویی، ۱۴۱۰: ۲۹۰) و قول به جواز اسقاط نفقه آینده را اظهر تلقی می کنند.^۱ فقیه دیگری نیز (فخرالمحققین، ۱۳۷۸: ۳۷۲) معتقدست که می توان حق نفقه زمانی خاص یا حق قسمتی از نفقه مانند خوراک، مسکن، پوشاک یا مصادیق دیگر را اسقاط نمود. برخی دیگر نیز (محقق داماد، ۱۳۷۴: ۲۹۴) با نقل کلام فقها جواز شرط اسقاط نفقه را به صورت جزئی مورد پذیرش قرار می دهند. فلذا اسقاط بخشی از مصادیق نفقه و یا اسقاط کلی نفقه در یک مقطع زمانی مشخص (بطور مثال برای یک سال) قابل پذیرش بوده و تضادی با مصالح شارع و مقنن و قوانین آمره نخواهد داشت.

۴-۵. بررسی حقوقی استنکاف شوهر از پرداخت نفقه با نگرش اخلاقی

ماده ۱۱۲۹ قانون مدنی بیان نموده است: «در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه و عدم امکان اجراء حکم محکمه و الزام او بدادن نفقه زن می تواند برای طلاق به حاکم رجوع کند و حاکم شوهر را اجبار به طلاق می نماید همچنین است در صورت عجز شوهر از دادن نفقه». آنچه که در پژوهشها، بارها دیده شده این است که در شرایط کنونی جامعه، به خاطر کاستیهایی که در برخی مواد قانونی و مهم تر از آن در اجرای بسیاری مواد وجود دارد، زنانی که در زندگی خانوادگی دچار گرفتاریها و دشواریهای فراوان هستند، به میزانی که ادامه زندگی برایشان سخت و دشوار گردیده است، بیش تر با استفاده از این ماده قانونی، قادر به جدایی از همسر خویش و رهایی از دشواریها و سختیهای زندگی می گردند؛ چرا که حق طلاق به دست مرد است و فقط با ثابت کردن عسر و حرج در زندگی و یا پرداخت نکردن نفقه، می توانند با حکم قاضی از همسر خود جدا شوند. قاضیان محترم دادگاه نیز، بیش تر وجود عسر و حرج را در ادامه زندگی نمی پذیرند.

از این جهت در مواردی که زنان پرداخت نشدن نفقه را دستاویز قرار می دهند و از دادگاه

۱. «نفقه الزوجه تقبل الإسقاط فی کل یوم أما الإسقاط فی جمیع الأزمنه المستقبل؛ فلا یخلو من إشکال و إن کان الجواز أظهر و أما نفقه الأقارب فلا تقبل الإسقاط لأنها واجبه تکلیفا محضا».

درخواست طلاق می‌کنند، در واقع تقاضای آنان به دلیل دشواریها و گرفتاریها و حرمانهای غیرقابل تحمل در زندگی است و در نزدیک به اتفاق مواردی که شوهر نفقه نمی‌دهد، زنها سعی کرده‌اند تا به گونه‌های گوناگون خود عهده‌دار برآوردن مخارج زندگی گردند. تغییر این ماده قانونی، تنها پس از اصلاح برخی دیگر از مواد و بهبود اجرای آنها، می‌تواند مفید واقع گردد.

نکته بسیار مهم دیگر آن که در صورتی که مرد نفقه زن را نپردازد و زن، خود برآوردن هزینه زندگی را بر عهده بگیرد، ناگزیر می‌بایست مطرح شود که دست کم، در مدت زمانی که زن مشغول کار برای برآوردن هزینه‌های زندگی خویش است، پیروی از همسر بر او واجب نیست. مواردی دیده شده با این که مرد هزینه زندگی و فرزند را نمی‌پرداخته، زن به جهت علاقه نسبت به خانواده و بویژه فرزندان صبر کرده و خود مشغول کار شده است، ولی بارها مرد وی را از کار باز داشته است. هر چند کار زن مشروع بوده و در اساس به مصلحت خانواده نیز بوده است. این امر در جامعه ما که به طور معمول مردان خود را صاحب اختیار در همه امور زندگی زنان خویش می‌دانند بارها پیش آمده است. به این مسأله که بر زن لازم نیست که از همسر خود در مدت زمان کار برای برآوردن هزینه زندگی پیروی کند، فقهایمان مانند علامه حلی در تحریر الاحکام و بحرانی در حدائق الناظره اشاره نموده‌اند. (آیت‌اللهی، ۱۳۷۹، ۴:۲۳).

۵. نفقه در حقوق آمریکا

نفقه^۱ یا حمایت مالی همسران، یک وظیفه قانونی برای شخص تامین کننده مالی، در طول زندگی مشترک یا بعد از آن (در مرحله جدایی قانونی) است که از قانون طلاق یا قانون خانواده هر ایالت ناشی می‌شود. در حقوق آمریکا به موجب قانون ۱۹۹۶م با پیمان زناشویی هر یک از زوجین به تامین مالی طرف مقابل متعهد می‌شود. بنابراین در صورت عدم تمکن مالی زوج و تمکن مالی زوجه، وی مکلف به تامین مخارج شوهر می‌باشد. در حقوق کامن‌لا، نیاز مالی زوجین، شرط وجوب نفقه است و ظاهراً به محض انعقاد عقد نکاح یا بعضاً به دلیل زندگی مشترک به معنی خاص، پرداخت نفقه به موجب دستور دادگاه واجب می‌شود. در این نظام حقوقی نفقه در سه مرحله بررسی می‌شود: در دوران ازدواج، بعد از جدایی و قبل از صدور حکم قطعی طلاق و بعد از طلاق. از این رو، دستور پرداخت نفقه نیز به طور کلی به دو صورت موقت^۲ یا نفقه دائمی^۳ صادر می‌شود.

نفقه موقت به حمایت مالی دورانی که طرفین قبل از طلاق، از یکدیگر جدا زندگی می‌کنند و توسط دادگاه دستور داده شده، گفته می‌شود و مربوط به زمانی است که هنوز حکم نهایی

1. Alimony
2. Temporary Orders
3. Permanent alimony

طلاق توسط دادگاه صادر نشده است. دستورهای موقتی نفقه، نیازهای موقتی زوجین از قبیل حمایت از فرزندان و سکونت آنها را بر طرف می کند و در آینده پایه و اساس پرداخت نفقه دائم قرار می گیرد.

نفقه دائمی، حمایتی است که به همسر کم درآمد داده می شود و تا زمان مرگ شخص پرداخت کننده یا ازدواج مجدد فرد گیرنده ادامه دارد و همچنین برای بعد از صدور حکم طلاق نیز تعیین می شود و عواملی از قبیل سن زوجین، مهارت‌های شغلی آنها، طول مدت ازدواج، درآمد زوجین و مالیاتی که می پردازند در پرداخت نفقه دائمی پس از صدور حکم طلاق مؤثرند.^۱

اگر چه در اکثر ایالات آمریکا، مانند کالیفرنیا، نیوجرسی، ایلینویز و نیویورک سوءرفتار و تقصیری که بر مبنای آن حکم طلاق صادر شده در تعیین میزان نفقه در نظر گرفته نمی شود ولی در تعداد کمی از ایالات مانند ایالات فلوریدا، تکزاس، جورجیا، کارولینای شمالی و پنسیلوانیا و آرکانزاس، تقصیر زوجین از عوامل مؤثر در تعیین نفقه محسوب می شود.^۲ به موجب قوانین خانواده آمریکا، وظیفه حمایت از همسر نیازمند، مشروط به هیچ شرطی نیست و بر خلاف معیار شأن زوجه در حقوق ایران، مقدار و میزان حمایت (نفقه) نیز مطابق ماده ۴۳۰۱ قانون خانواده، بستگی به شرایط مالی و نیازهای دو همسر دارد. در خصوص استحقاق نفقه برای زوجین، چنانچه زن و شوهری داوطلبانه جدا زندگی کنند، وظیفه حمایت مالی شوهر ساقط می شود، مگر آن که قبلاً در این مورد به توافق رسیده باشند.

البته در صورتی که دو همسر به قصد طلاق از یکدیگر جدا شده باشند، وظیفه حمایت مالی ساقط نمی شود و زوجین تابع دستور دادگاه در این زمینه می باشند. قاضی دادگاه با اختیاری که قانون خانواده به دادگاه داده است، می تواند تا پیش از صادر کردن حکم طلاق، یک همسر را مکلف به پرداخت نفقه همسر دیگر سازد. (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۳۹) این حق مالی با مراجعه زوجین به یکدیگر به قصد اشتهای ساقط می شود، مگر آن که دادگاه دستور پرداخت نفقه در دوران اشتهای را هم داده باشد. در حقیقت هدف قانون حفظ وضعیت زندگی همسر نیازمند بر مبنای سطح زندگی وی در دوران ازدواج است. در این دوران دستور پرداخت نفقه طبق فرمول ۵۰٪ و ۴۰٪ صادر می شود. به این ترتیب که دادگاه درآمد زن و شوهر را بررسی می کند و معادل ۵۰٪ از درآمد همسر کم درآمد را از ۴۰٪ درآمد همسر پردرآمد کسر کرده، تفاوت این دو را معیار نفقه همسر نیازمند قرار می دهد. اجبار یک همسر به پرداخت بدهی های ضروری خانواده نیز یکی دیگر از راه هایی است که دادگاه برای حمایت از همسر نیازمند به کار می برد. (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۴۱) امری که در نظام حقوقی ایران، برای زوجین تعریف نشده است.

1. www. family. find law. Com.

2. www. about divorce. Org.

در نظام حقوقی آمریکا، دادگاه در صورتی که مصلحت بداند پرداخت نفقه را حتی پس از مرگ همسر حمایت کننده نیز پیش بینی می کند. بعنوان مثال در ازدواج های طولانی مدت که ضمن آن یک همسر دچار نقص جسمی یا روحی شده است، دادگاه حکم به ادامه پرداخت نفقه پس از مرگ حمایت کننده می دهد. در این گونه موارد دادگاه می تواند همسر حمایت کننده را موظف به خرید بیمه عمر به نفع همسر نیازمند کند. (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۴۴).

در نظام حقوقی آمریکا، دادگاه مختار است به هنگام صدور حکم انحلال ازدواج با جدایی قانونی تا مدت زمانی که صلاح می داند همسری را موظف به حمایت از همسر دیگر کند. رأی دادگاه با توجه به امکانات مالی فرد، سطح زندگی خانواده در دوران ازدواج و همچنین با توجه به شرایطی که قانون خانواده معین می کند صادر می شود. به عنوان شرط صدور رأی، دادگاه می تواند همسر حمایت شونده را وادار کند تا شغل مناسبی پیدا کند و در صورت لزوم او را مکلف کند به کارشناس استخدامی مراجعه نماید. (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۳۸) نفقه تعیینی معمولاً در پایان مدت زمان معین شده از طرف دادگاه ساقط می گردد و چنانچه پیش از پایان این مدت تقاضای تجدید نظر از دادگاه نشود صلاحیت صدور حکم مجدد از دادگاه گرفته خواهد شد. در ازدواج های طولانی مدت (بیش از ۱۰ سال) صلاحیت دادگاه دائمی است. به این معنا که دادگاه موظف است در هنگام صدور رأی، پایان دادن به پرداخت نفقه را منوط به بررسی شرایط دو همسر در آینده نماید. در ازدواجهای کوتاه مدت (زیر ۱۰ سال) دادگاه باید مدت پرداخت نفقه را معین کند، مگر آنکه با توجه به شرایط، تعیین مدت منصفانه و عادلانه نباشد. پرداخت نفقه (اعم از کوتاه مدت یا دراز مدت) در صورت توافق زوجین می تواند به مدت زمانی خاص یا فوت یا ازدواج یکی از زوجین محدود شود. همچنین در صورت عدم وجود فرزند یا ثروتمند شدن یکی از زوجین با تشکیل زندگی مشترک غیرزنشویی که منجر به برطرف شدن نیازهای فرد گردد از عوامل سقوط پرداخت نفقه توسط دادگاه می تواند باشد (مواد ۴۳۲۲ - ۴۳۳۹ قانون خانواده).

در خصوص اسقاط نفقه در حقوق آمریکا لازم به ذکر است که موضوعاتی چون تمکین به عنوان شرط عدم اسقاط نفقه همانند آنچه در قوانین ما مدنظر قرار گرفته شده است، مطرح نیست، زیرا نفقه از وظایف متقابل زوجین است و قانون گذار این حق را تکلیفی برای هر دو قلمداد کرده است. به عبارتی در طول زندگی مشترک، نفقه تحت هیچ شرایطی اسقاط نمی شود مگر در صورت توافق زوجین یا عدم مطالبه از یکدیگر که در چنین حالتی با توجه به حاکمیت اصل اراده و عدم ورود قانونگذار به روابط شخصی زوجین (به جز در موارد اختلاف) توافقات طرفین معتبر خواهد بود. در حقوق آمریکا وظیفه حمایت از همسر نیازمند منوط به هیچ شرطی نیست که اگر محقق نشود حمایت همسر تحت عنوان نفقه اسقاط گردد.

یکی از دیگر از وجوه افتراق بین سیستم حقوقی ایران و آمریکا در این است که در این

کشور، نفقه پس از فوت نیز به صورت قهری ساقط نمی شود و طبق ماده ۴۳۶۰ قانون خانواده، دادگاه در صورتی که مصلحت بداند پرداخت نفقه را حتی پس از مرگ همسر حمایت کننده نیز پیش بینی می کند. بحث اسقاط نفقه مربوط به دوران زندگی جداگانه از یکدیگر و بعد از طلاق و جدایی است. چنانچه زوجین بر اساس توافق و به صوت داوطلبانه از همدیگر جدا زندگی کنند وظیفه حمایت مالی ساقط می شود، البته چنانچه توافقی در این خصوص بین آن دو صورت گرفته باشد آن توافق منبأ قرار می گیرد. اما چنانچه زوجین از یکدیگر طلاق بگیرند وظیفه حمایت مالی ساقط نمی شود. در خصوص نفقه پس از طلاق این دادگاه است که اختیار دارد بر اساس شرایط و نیاز مالی طرفین و همچنین مدت زندگی مشترک یکی از طرفین را به حمایت مالی و پرداخت نفقه به همسر مکلف نماید (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۹). در اینجا هدف قانون حمایت از همسر نیازمند و حفظ سطح زندگی وی به مانند دوران زندگی مشترک است.

نتیجه گیری

در زمینه جایگاه ارزشهای اخلاقی در نفقه نتیجه گرفته شد که نفقه اجرت و دستمزد کارهای زن در منزل نیست و مبنای آن یک ارزش اخلاقی (ایثار و انفاق) می باشد. یعنی، علت الزام مرد به پرداخت نفقه در حقوق اسلامی با توجه به خصوصیات متفاوت زن و مرد و توانمندی هر یک این الزام در خصوص مردان است و نه زنان؛ و نیز، یک ارزش اخلاقی مبنای این حکم بوده است. از طرف دیگر، نتیجه این الزام، تحقق بیرونی یک ارزش اخلاقی است؛ یعنی، علت و هدف نفقه ارزش اخلاقی ایثار و انفاق و همچنین حفظ کرامت زن است.

اسقاط حق نفقه توسط زوجه تنها پس از وجوب نفقه یعنی بعد از انعقاد نکاح، مفهوم خواهد داشت؛ چراکه اسقاط حق قبل از پیدایش آن موجب مخدوش کردن مصالح و انگیزه‌ی مقنن و نظم عمومی جامعه خواهد بود. از منظر قانونی نیز اگر زنی پیش از انعقاد عقد با قبول شرط عدم دریافت نفقه، به نکاح مردی دربیاید شرط مذکور اثر قانونی نداشته و مصداق اسقاط مالم یجب بوده و مستحق نفقه تعیینی با توجه به معیارهای موجود از طرف مقنن خواهد بود، منتهی زوجه می تواند آن را از همسر مطالبه نماید، ولی عدم استحقاق خود را نمی تواند انکار کند. در خصوص صحت اسقاط حق نفقه بعد از وجوب آن، زوجه می تواند مانند سایر حقوق مالی آن را به صورت جزئی یا مقطعی (نه به طور کلی) ساقط نماید در این صورت تناقضی با تکلیفی بودن حکم پرداخت نفقه زن توسط زوج و مصالح مد نظر شارع و مقنن نیز بوجود نخواهد آمد.

در مقایسه تطبیقی آنچه بیشتر خودنمایی نمود، آن است که در حقوق کامن لا، پرداخت نفقه بر اساس نیاز مالی هر یک از زوجین، برعهده هر دو نفر می باشد و ظاهراً به محض انعقاد عقد نکاح یا زندگی مشترک به مدتی خاص، و صرف نظر از بحث تمکین، پرداخت آن واجب می

شود. در مجموع به نظر می‌رسد یکی از نقاط منفی در موضوع نفقه در حقوق آمریکا، وجود تأمین نفقه از سوی زن باشد که اساساً در تمام جوامع (اسلامی و غیر اسلامی) با شرایط جسمی و روحی زن سازگار نیست و قانون‌گذار در این زمینه به جای بها دادن به زنان، موجب به سختی افتادن و مشقت آنها شده است. البته با وجود این ضعف آشکار، نقاط مثبتی نیز در این قوانین وجود دارد. استمرار نفقه پس از فوت همسر به هر یک از زوجین نیازمند یا برای دوران بعد از متارکه، برای زوجه نیازمند با تکیه بر این استدلال که زن با خانه داری و مراقبت از فرزندان شانس کمتری برای برخورداری از تحصیلات عالی و مقام اجتماعی نسبت به مرد در طول دوران ازدواج داشته است و یا تعیین کمیت و کیفیت نفقه با در نظر گرفتن شرایط زوجین نه صرفاً موقعیت زوجه، از موارد مثبت موجود در قوانین آمریکا می‌باشد.

پیشنهادهات

اگرچه تفاوت‌های آشکار بین دو نظام حقوقی، مبرهن و غیر قابل انکار می‌باشد اما به نظر می‌رسد تعمیم برخی موارد مثبت موجود در سیستم حقوقی آمریکا و اعمال آن‌ها در قوانین کنونی ایران یا در نظر گرفتن تمامی جوانب، امری مطلوب تلقی گردد. به همین منظور اصلاح برخی مواد قانونی به منظور فراهم کردن امنیت، آرامش و استقلال مالی زن پس از طلاق پیشنهاد می‌شود:

❖ در ماده ۱۱۰۷ ق.م.لازم است وضعیت هر دو نفر زوجین، با رعایت عرف محل و زمان تعیین گردد و نه فقط شان زوجه، چراکه با توجه به شرایط اجتماعی کنونی و شناخت‌هایی که مدتی پیش از ازدواج بین زوجین بوجود می‌آید، زوجه با علم به وضعیت مرد با درخواست ازدواج وی موافقت می‌کند و طبیعتاً اگر مردی در طبقه متوسط جامعه قرار داشته و زن با علم و اطلاع از موقعیت زوج، وی را انتخاب کرد بایستی در حد انتخاب خود از زوج انتظار فراهم کردن مقدمات و لوازم زندگی را داشته باشد نه بیشتر، در فقه نیز از این نظر جانب‌داری شده است.

❖ با توجه به نظرات فقهی ارائه شده و نیز رای وحدت رویه دیوان عالی کشور، لازم است از ماده ۱۱۰۲ ق.م. (وجوب نفقه مشروط به انعقاد عقد نکاح) و ماده ۱۱۰۸ ق.م. (شرطیت تمکین در استحقاق نفقه) با اضافه کردن تبصره ای، صریحاً رفع ابهام شود تا از برداشت‌های متناقض در محاکم جلوگیری شده و صدور حکم به پرداخت نفقه، منوط به تشخیص سلیقه ای قضات در خصوص تمکین عام و خاص نشود.

❖ با توجه به عدم تعریف تمکین و نشوز در قانون و مراجعه محاکم برای تبیین این دو مفهوم به فقه، عرف یا تفسیر شخصی بهتر است قانون‌گذار ضمن تعیین مواردی که نشوز محسوب نمی‌شود برای احراز نشوز، مرد را ملزم به ارائه دلیل در دادگاه کند.

❖ با توجه به شرایط کنونی اقتصادی و اجتماعی، بهترست قانون گذار در جهت حمایت از زنان در برابر آسیب های اجتماعی، اقتصادی بعد از طلاق مقرر نماید، در صورتی که طلاق به درخواست زوج بوده و ناشی از کوتاهی و سوء معاشرت زوجه نباشد و یا در مواردی که به درخواست زوجه ولی با اثبات شرایط عسر و حرج خود در دادگاه می باشد، مرد ملزم به پرداخت مبلغ معینی به عنوان مستمری تا زمان ازدواج مجدد زن، به وی باشد. چنین الزامی می تواند جهت جلوگیری از افزایش زنان مطلقه ای که بعد از ترک شدن از سوی شوهر برای تامین نیازهای خود بعضا دچار آسیب ها و مشکلات متعددی می شوند و نیز تقویت حس تعهد مردان در قبال زنی که روزی او را از خانه پدری جدا و به همسری انتخاب کرده اند گام موثری باشد.

❖ در راستای حمایت های مذکور و با احراز شرایط مقرر، حکم نفقه مطلقه بائن غیر حامل و نفقه زن غیرحامل در فسخ نکاح نیز پیش بینی گردد.

❖ با توجه به حق تقدم نفقه زن بر نفقه سایر اقارب و سایر دیون در مواد ۱۲۰۳ و ۱۲۰۶، بجاست این مواد حق تقدم نفقه زن را بر دیونی که وثیقه دارند یا بر مطالبات دولت و سازمان های اجتماعی پیش بینی کند و آن را در صدر طبقات پنج گانه منعکس در ماده ۲۶۶ قانون امور حسبی و ماده ۵۸ قانون تصفیه ورشکستگی قرار دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ۱) آیت‌اللهی، زهرا، ۱۳۷۹، نگاهی فقهی به ماده‌های قانونی نفقه زوجه، فصلنامه فقه، ج ۲۳.
 - ۲) ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز، ۱۴۰۶ق، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ج ۲.
 - ۳) ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۴ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
 - ۴) احمدیه، مریم، ۱۳۷۹ش، «عرف، معروف، مساوات»، کتاب زنان، شماره ۹.
 - ۵) اراکی، محمد علی، ۱۴۱۹ق، کتاب النکاح، قم، انتشارات نورنگار.
 - ۶) الجزیری، عبدالرحمن ابن محمد، ۱۴۲۲ق، الفقه فی مذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۴.
 - ۷) امامی، سید حسن، ۱۳۷۴ش، حقوق مدنی، تهران، انتشارات اسلامی، ج ۳.
 - ۸) بحرانی، یوسف، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضرة فی احکام العتره الطاهره، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - ۹) بهجت، محمد تقی، ۱۴۲۸ق، استفتائات بهجت، قم، دفتر آیت‌الله بهجت، ج ۴.
 - ۱۰) حاجیان، عباس، ۱۳۷۹ش، طلاق در کالیفرنیا، تهران، نشر کتاب.
 - ۱۱) حکمت نیا، محمود و همکاران، ۱۳۸۶ش، فلسفه حقوق خانواده، تهران، روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
 - ۱۲) حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، قواعد الاحکام، قم، نشرات الرضی، ج ۲.
 - ۱۳) خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، ج ۲.
 - ۱۴) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم الدارالشامیه.
 - ۱۵) شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه)، ۱۳۹۸ش، الخصال، ترجمه محمد باقر کمره‌ای و دیگران، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
 - ۱۶) عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
 - ۱۷) عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی بن احمد، بی تا، اللمعه دمشقیه فی فقه الإمامیه، الناشر: دار التراث الدار الإسلامیه.
 - ۱۸) طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل‌البتیت، ج ۱۲.
 - ۱۹) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۴ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، بی‌نا، ج ۲، چاپ سوم. (ترجمه سایت اندیشه قم)
 - ۲۰) طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق، النهایه فی مجردالفقه والفتاوی، بیروت، دارالکتاب العربی.
 - ۲۱) عبدردی فاسی، ابو عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن محمد، ۷۳۲ق، مدخل الشرع الشریف علی

المذاهب الاربعه، بی جا.

- ۲۲) فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۲ق، الاحکام الواضحه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، ج ۴.
- ۲۳) فخرالمحققین، محمد، ۱۳۸۷ق، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، موسسه اسماعیلیان، ج ۳.
- ۲۴) کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۶ش، قواعد عمومی قراردادها، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱.
- ۲۵) _____، ۱۳۸۹ش، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، تهران، نشر میزان.
- ۲۶) _____، ۱۳۸۹ش، دوره مقدماتی حقوق مدنی، اموال و مالکیت، تهران، نشر میزان.
- ۲۷) _____، ۱۳۷۵ش، حقوق خانواده، نکاح و طلاق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱.
- ۲۸) محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۶۸ش، بررسی فقهی حقوق خانواده، قم، مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۲۹) _____، ۱۳۷۲ش، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، نشر علوم اسلامی.
- ۳۰) _____، ۱۳۷۴ش، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۱) موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۴۲۲ق، العروه الوثقی مع تعالیک الامام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۳۲) مجلسی، محمد باقر، ۱۳۸۴ق، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۰۰.
- ۳۳) مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- ۳۴) نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرائع الاسلام، بیروت، دار احیا التراث العربی، ج ۳۱.
- 35) Blake, S.H, (1982), Law of Marriage, Barry Rose Publishers Ltd.
- 36) Burton, F, (1996), Guide to the Family Law Act, Cavendish Publishing Limited.
- 37) Miller, Joe, (2006), Spousal support, Retrieval from: <http://www.compact law.co.uk>.
- 38) Passingham, Bernard, (1970), law and practice in Matrimonial causes
- 39) The Family law Act, (1996), <http://www.opsi.gov.uk/acts1996/0996027.htm>.
- 40) Wolley and Co Solicitoes, (2007), property rights, Retrieval from: <http://www.compact law.co.uk>, <http://www.Family law firm.co.uk>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۸ - ۸۵

نقش قوه قضائیه در پیشگیری اجتماعی از جرم مبتنی بر الگوی ایرانی. اسلامی ناظر به آموزش

انور خیرآبادی^۱

جواد نیک‌نژاد^۲

محمد بارانی^۳

مهدی اسماعیلی^۴

چکیده

در خصوص موضوع پیشگیری از وقوع جرم در اصل ۸ قانون اساسی با توجه به موضوع امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ی همگانی و حاکمیتی تعریف شده ولیکن گروهی که پدیده‌ی مجرمانه را موضوعی انسانی و اجتماعی می‌دانند که ممکن است در هر جامعه دینی هم بروز و ظهور کند و پیشگیری از جرم را نیازمند استفاده از دستاوردها و آموزش‌های علمی، عملی می‌دانند و با این پیش فرض که لزوم اجرای قوانین کیفری که در اصل ۴ قانون اساسی هم به آن اشاره شده به این نتیجه می‌رسند که براساس بند ۵ اصل ۱۶۵ قانون اساسی اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمان را از وظایف قوه قضائیه می‌دانند. شاید به دلیل برخورد غیر علمی با این مقوله‌ی سه‌م موضوع پیشگیری از وقوع جرم در قوه قضائیه امری ذهنی و تشریفاتی بوده و در نتیجه طیف عظیمی از نخبگان، حقوق‌دانان و جرم‌شناسان و جامعه‌شناسان جرأت نقد و ورود به این موضوع را نداشتند و این موضوع ناخودآگاه منجر شد که

۱. دانشجوی دکتری تخصصی حقوق جزا و جرم‌شناسی گروه حقوق واحد آیت الله آملی، دانشگاه آزاد اسلامی، آمل، ایران.
Email: anvar.kh2013@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق واحد قائمشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائمشهر، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: j.niknejad@yahoo.com

۳. استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه علوم انتظامی، تهران، ایران.
Email: f2rzad@yahoo.com

۴. استاد یار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی واحد قائمشهر، قائمشهر، ایران.
Email: Dresmaeli@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۵ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۲۰

قوه قضائیه خود در سیطره‌ی مجرمین قرار بگیرد و نفوذ عوامل قدرت و ثروت باعث ایجاد بحران ساختاری در مواجهه با مجرمین گردید ولیکن با طلوع افق‌های نوین و سکان داری قاضی‌القضات جدید و تغییرات بنیادین و مبارزه با مجرمین یقه‌سفید و دانه‌درشت بار دیگر این امید در افکار جامعه زنده شد که قوه قضائیه پرچمدار مبارزه با جرم و پدیده‌ی مجرمانه و بلکه مهمتر از آن پیش قراول پیشگیری از جرم باشد در این مقاله ضمن توجه به مقررات قانونی که تکلیف قوه قضائیه را در ارتباط با پیشگیری از جرم مشخص کرده در پی آنیم که دیدگاه‌های نوین و جدید قوه قضائیه را اعم از آموزش‌های تخصصی و همگانی و طرح هر مسجدی حقوقدان و سازمان‌ها و مراجع زیر مجموعه‌ی این قوه را که نقش اساسی و گسترده در پیشگیری اجتماعی با رعایت الگوی ایرانی - اسلامی از جرم دارند مورد بررسی قرار دهیم و به عبارت دیگر سعی می‌کنیم فارغ از دیدگاه پیشگیری کیفری از دیدگاه پیشگیری وضعی از وقوع جرم در قوه قضائیه بپردازیم و بررسی عوامل اقتصادی، علمی، فرهنگی و اجتماعی را در وقوع جرم به دیگر صاحب نظران موکول کنیم.

واژگان کلیدی

جرم، پیشگیری، پیشگیری اجتماعی، قوه قضائیه، الگوی اسلامی.

طرح مسأله

وجود یک قوه قضائیه قانونمند در کنار حضور قضات توانمند و وکلای متعهد و حقوقدانان متخصص در کنار مقررات شفاف و قابل اجرا هم برای مبارزه با پدیده‌ی مجرمانه که یک پدیده انسانی و اجتماعی است به نحوی که بتواند با پاسخ مناسب به دادخواهی شهروندان حقوق آنان را تضمین کند امری بدیهی است و مهمتر و اولی‌تر از آن موضوع پیشگیری از وقوع جرم و بحث پیشگیری اجتماعی است. یکی از اصلی‌ترین راه کارهای دستیابی به جامعه‌ای با حداقل از جرائم یا عاری از جرم پیشگیری از وقوع جرم است و یکی از موثرترین و بلکه اساسی‌ترین نهادهای متولی پیشگیری از جرم قوه قضائیه است و مؤثرترین نوع پیشگیری از جرم پیشگیری اجتماعی از جرم است وظیفه و تکلیفی که در قوانین و مقررات مختلف قانونی و از جمله قانون اساسی برعهده‌ی قوه قضائیه (محمد نسل، ۱۳۹۳: ۲۰۳-۲۰۱) نهاد شده است.

۱- با تحولاتی اساسی که در نتیجه حضور سکان دار جدید در قوه قضائیه ایجاد شده پیشگیری از جرم و در واقع مبارزه‌ی بنیادی با ایجاد و پیشگیری از وقوع جرم است. موضوعی که با طرح‌های همچون احیای شورای عالی پیشگیری از جرم و با طرح هر مسجدی حقوقدان، طرح در مدار قانون، طرح آموزش همگانی حقوق در ایستگاه‌های مترو، طرح مشاوره حقوقی رایگان در امامزادگان و بقاع متبرکه و مصلاهای کشور با رقه‌های جدیدی از امیر را در اذهان جامعه ایجاد نموده که با حضور حقوقدانان متخصص و متعهد و همکاری نهادهای زیرمجموعه‌ی قوه قضائیه و نهادها و ارگان‌هایی همانند سازمان بسیج حقوقدانان و کانون خادمایان حقوقی آسان قدس رضوی به سوی تعالی و ترقی در حرکت است:

افزایش نابهنجار آمار جرائم در یک برهه زمانی و افزایش تعداد زندانیان حاکی از انحراف وضعیت تعادل عمومی بود - اگر چه ممکن است افراد مدعی باشند با حاکم شدن احکام اسلامی شرایط اجتماعی عادی می‌شود و نیاز تحقیقات علمی برای شناخت پدیده مجرمانه و مبارزه با آن یا پیشگیری از آن نیست ولیکن اینک پس از ۴ دهه از حاکمیت نظام اسلامی این موضوع واضح و مبرهن است که قوه قضائیه با لیستی مدیرانی شجاع و جرم شناسان و حقوقدانان پاکدست و دستکار حاکم شوند. به منظور دستیابی به اهداف مذکور در اصول ۱۵۶ و ۱۵۷ قوه قضائیه لازم است که علاوه بر اینکه ریاست قوه قضائیه شخص عادل و مسلط به امور قضایی، دارای قدرت مدیریت و تدبیر قضایی و برنامه‌ی مدون و طرح مصوب و نقشه‌ی راه مکتوب و کارشناسی شده است لازم است مدیران جهادی و قضاوت پاکدست و حقوقدانان فرهیخته و با درایت و دانشکده-های حقوق و مراجع قضایی و کلیدی نهادهای زیر مجموعه قوه قضائیه و کانون وکلای دادگستری و مرکز امور مشاوران و وکلای قوه قضائیه و حوزه‌های علمیه بایستی با قوه قضائیه همراه و همفکر باشند.

۱- شناخت پیشگیری اجتماعی از جرم

واژه پیشگیری اجتماعی از جرم می‌تواند بر تمام برنامه‌هایی اعمال شود که سعی در تغییر شرایط یا الگوهای رفتاری، ارزش‌ها یا خود انضباطی برای کاهش احتمال وقوع بزهکاری دارند. برخی تدابیر پیشگیری اجتماعی از جرم عبارتند از: برنامه‌های حمایت مالی از والدین، آموزش اوان کودکی، حمایت ویژه از کودکان محروم، برنامه‌های تبلیغی برای تغییر تمایل مردان برای استفاده از خشونت در روابط خانوادگی و امثالهم! (The crim prevention Digest II, p11)

۱-۱- مبانی و فلسفه پیشگیری اجتماعی

در پرتو نظریات جامعه شناسی جرم، رویکردی رشد کرده است که به طور روز افزون بر علل اقتصادی- اجتماعی و فرصت‌های جرم تمرکز دارد (مثلاً مکتب شیکاگو طراحی و اجرا کرد). (Social crime prevention Fact sheet, 2007, pt) مطابق فلسفه زیربنایی این رویکرد، تمام مردم چنانچه در اوضاع و احوال خاص واقع شده و فرصت جرم را به دست آورند، مرتکب بزه خواهند شد. این دیدگاه همکاری بین سازمان‌های رفاه و تأمین اجتماعی، دولت و جامعه مدنی و حمایت بزهکاران بالقوه را برای موفقیت پیشگیری ضروری می‌داند. در این دیدگاه هنجارمندی جرم (یعنی تلقی جرم به عنوان امری عاری در جامعه) نیز پذیرفته شده است (برخلاف گروهی که بزهکاران را اقلیتی بیمار می‌دانند که هنجارهای جامعه را نقض می‌کنند) (Palmary, 2001, p2).

رویکرد پیشگیری اجتماعی از جرم تقویت روابط اجتماعی، افزایش سطح کنترل غیررسمی اجتماعی و در نتیجه بازدارندگی بزهکاران بالقوه بالفعل از ارتکاب جرم است. پیشگیری اجتماعی از جرم به بازسازی کسانی تمرکز دارد که در خطر بزهکاری قرار دارند و احساس یکپارچگی کمتری را با جامعه می‌کنند طرحتی مانند مراقبت همسایگی می‌تواند به منظور تقویت دفاع غیررسمی در جامعه برای توقف جرم و افزایش نظارت مورد استفاده قرار گیرد. راهبرد مدرن پیشگیری اجتماعی از جرم یک جنبش حرفه‌ای و مدنی است که بوسیله دولت پایه گذاری و پشتیبانی شده و ظرفیت دفاع اجتماعی را بالا می‌برد. پیشگیری اجتماعی از جرم مجموعه اهدافی است برای مهار تأثیر علل جرم، کاهش خطر بزه دیدگی، افزایش امنیت عمومی جامعه و تأمین حقوق بشر بنابراین راهبرد پیشگیری اجتماعی از جرم به توسعه اقتصادی، کار و کسب امن و کاهش خسارت اخلاقی و مادی ناشی از جرم کمک می‌کند. هزینه اقدامات پیشگیری از جرم باید به عنان سرمایه‌گذاری تلقی شود و بازگشت این سرمایه از طریق بهبود امنیت عمومی متجلی می‌شود. راهبرد پیشگیری اجتماعی از جرم در صورتی مؤثر خواهد بود که به عنوان بخشی از سیاست اجتماعی محلی اجرا شود پاسخ‌های اثر بخشی به چالش‌های جرم باید در

سطح منطقه‌ای و محله‌ای ساماندهی شود.

۲-۲- مفهوم پیشگیری اجتماعی

بدون تردید پیشگیری اجتماعی مبتنی بر نقش جامعه و اجتماع در جرم است. اجتماع به عنوان یک واژه‌ی دارای دو مفهوم و کارکرد مختلف است. یک مفهوم جامعه محیط فیزیکی است که در قالب کالبد شهری با خیابان‌ها و کوچه‌ها و ساختمان‌ها و سایر اجزای معماری شخصی نمایان می‌شود و مفهوم دوم جامعه به عنوان محیط انسانی پیرامون فرد است کارکرد اول جامعه با عنوان پیشگیری محیطی و کارکرد دوم با عنوان پیشگیری اجتماعی مورد اشاره قرار می‌گیرد. جامعه در کارکرد انسانی آن می‌تواند نقش دوگانه‌ای در جرم داشته باشد از یک سو می‌تواند به عنوان بستر ساز و حامی جرم ایفای نقش کند. و از سوی دیگر نقش باز دارنده یا پیشگیرانه در برابر جرم داشته باشد.

۲-۳- ویژگی‌های پیشگیری اجتماعی

۱. پیشگیری اجتماعی مبتنی بر محیط انسانی پیرامون افراد است. این نوع از پیشگیری درصدد تاثیرگذاری بر شخصیت افراد و از بین بردن تمایلات مجرمانه و گرایش به جرم در آن- هاست و در عین حال بر تقویت عوامل باز دارنده از جرم نیز تاکید می‌کند.
۲. پیشگیری اجتماعی از آنجا که درصدد ساماندهی به گرایش‌ها و تمایلات موجد جرم است از جهتی با پیشگیری علی هم همپوشانی دارد و یک راهکار اساسی برای حل مشکل جرم به شمار می‌رود.
۳. پیشگیری اجتماعی بر خلاف پیشگیری وضعی و محیطی بیشتر ماهیتی نرم افزاری دارد و به دنبال تغییر در روح و روان انسان و نگرش و باورها و خواسته‌های آنان است تا بدین ترتیب انسان‌هایی جامعه‌پذیر و قانونمند تربیت نماید.
۴. در پیشگیری اجتماعی توجه به دو متغیر خیلی مهم است. متغیر اول عوامل خطر اجتماعی و متغیر دوم عوامل حمایتی اجتماعی است. پیشگیری از جرم حاصل بر هم زدن تعادل بین این دو دسته از عوامل در جهت غلبه عوامل حمایتی است.
۵. پیشگیری اجتماعی یک مفهوم بسیط نیست بلکه در درون خود عوامل مختلف فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، فردی و اجتماعی را به همراه دارد.
۶. موضوع پیشگیری اجتماعی هم فرد و هم جامعه است. یعنی بخشی از تدابیر پیشگیری اجتماعی فرد مدار و برخی دیگر جامعه مدار هستند و برخی هم کارکرد دوگانه دارند. این امر ناشی از تأثیر و تأثر متقابل فرد و جامعه است که جامعه را به موجودی فراتر از جمع جبری افراد و دارای هویتی مستقل از افراد مبدل ساخته است.

۲- الگوی ایرانی - اسلامی پیشگیری اجتماعی

رویکرد پیشگیری اجتماعی برخلاف پیشگیری وضعی فاقد الگوهای منسجم و پذیرفته شده در کشورهای غربی است و تنها اقدامات پراکنده از قبیل توسعه اجتماعی یا توسعه اوان کودکی و تقویت اقشار انحراف‌پذیر به عنوان مصادیق پیشگیری اجتماعی مطرح شده‌اند و بنابراین نیاز به ارائه الگویی جامع برای استخراج تکنیک‌های پیشگیری اجتماعی بیش از پیش احساس می‌شود. به برخی از جرم‌شناسان و حقوقدانان که دغدغه اسلامی و ملی دارند الگوی ایرانی اسلامی برای پیشگیری اجتماعی از جرم سبب فعالیت مداوم در موضوع پیشگیری اجتماعی در این خصوص پیش قدم شده و برای اولین بار در سال ۱۳۹۰ الگویی را طراحی و جهت اجرا به معاونت فرهنگی و پیشگیری از جرم قوه قضاییه ارائه نمود. در این الگو چهار محور اصلی برای پیشگیری اجتماعی - فرهنگی از جرم ترسیم شده است:

۱- آگاهی بخشی و اصلاح باورهای دینی

۲- توانمند سازی فردی و اجتماعی

۳- مدیریت نیازها

۴- تقویت مداخلای اجتماعی و فرهنگی

۲-۱- پیشگیری اجتماعی از طریق آگاهی بخشی و اصلاح باورهای دینی

اولین تکنیک از پیشگیری اجتماعی، آگاهی بخشی و اصلاح باورهای دینی است از آنجا که رفتارهای آدمی به شدت متأثر از نگرش و باورهای وی می‌باشد بر همین اساس در الگوی ایرانی اسلامی پیشگیری اجتماعی توجه ویژه‌ای به اصلاح نگرش و باورهای فردی و اجتماعی معطوف می‌شود.

در این تکنیک چهار تکنیک فرعی قابل ذکر است که شامل (۱) اصلاح نگرش و تقویت باورهای دینی (۲) ترویج و تقویت ارزش‌ها، هنجارها، اخلاق و رفتار دینی (۳) ارتقای آگاهی‌های عمومی و اختصاصی در مورد جرائم و انحرافات (۴) خنثی سازی عملیات روانی مروجین جرم یا انحراف می‌شوند.

۲-۲- اصلاح نگرش و تقویت باورهای دینی

اصلاح نگرش و تقویت باورهای دینی اساسی‌ترین راهکار برای تقویت خود پایایی و دوری از گناهان و جرائم و آسیب‌های اجتماعی به شمار می‌رود در این زمینه به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- اصلاح نگرش نسبت به خداوند و جهان هستی

۲- اصلاح نگرش نسبت به انسان و خویشین خویش

۳- اصلاح نگرش نسبت به دنیا و آخرت

۴- اصلاح نسبت به دین و دین داری

۲-۳- ترویج و تقویت ارزش‌ها، هنجارها، اخلاق و رفتار دینی

شاید بتوان قرن جدید را قرن تحول و دگرگونی ارزش‌ها نام نهاد. یکی دیگر از کارکردهای رسانه‌ها، جایگزینی ارزش‌های وارداتی با ارزش‌های سنتی و یا قلب و تبدیل ارزش‌هاست. اگر در دیدگاه سنتی صبر و بردباری و تحمل همسر و ساختن باندری یا مشکلات ارزش شمرده می‌شد امروزه برای برخی از افراد طلاق و دل‌کندن از همسر و فرزنداند و ترک خانواده ارزش شمرده می‌شود. متولیان امور باید با تدابیر مناسب از شکاف بین نسلی در عمل به ارزش‌ها و هنجارها پیشگیری کنند.

۲-۴- ارتقای آگاهی‌های عمومی و اختصاصی در مورد جرائم و انحرافات

بسیاری از مردم به دلیل ناآگاهی نسبت به الگوهای جرم یا انحراف و یا فرصت‌های زمینه‌ساز کجروی، آماج بزه‌دیدگی قرار می‌گیرند. مردم نوعاً نمی‌دانند که چه عواملی منجر به بالاتر رفتن خطر بزهکاری یا بزه‌دیدگی می‌شوند؛ نسبت به عوامل زمینه‌ساز خطر جرم یا انحراف آشنایی کافی را ندارند. و عوامل حمایتی در برابر جرم یا انحراف را به خوبی نمی‌شناسند. آگاهی‌سازی اختصاصی بر خلاق عمومی تمام افراد جامعه را در بر نمی‌گیرد بلکه به عنوان یکی از راه‌کارهای پیشگیری ثانویه تلاش بر تمرکز آگاه‌سازی بر افراد مستعد بزهکاری یا بزه‌دیدگی دارد.

۲-۵- توانمندسازی فردی و اجتماعی

عوامل خطر همیشه در جامعه وجود دارند و لیکن برخی براحتی تسلیم شرایط خطر ساز می‌شوند اما با ارتقاء سرمایه اجتماعی و توانمندسازی فردی و تقویت بازسازگاری اجتماعی و حمایت‌های قانونی خصوصاً ارتقاء سطح مهارت‌های اساسی زندگی و آموزش مهارت‌های کلامی و رفتاری می‌توان واکنش افراد را تقویت و باعث پیشگیری از وقوع جرم شویم.

۲-۶- گسترش فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر یکی از فروغ دین اسلام است و عمل به این فریضه یک وظیفه اجتماعی شناخته شده و امر به معروف و نهی از منکر مسیر گناه و خطا را می‌بندد و گسترش آن حفاظ امنیتی و اخلاقی جامعه را تقویت می‌کند شناخت معارف دینی و نواهی از منکر بسیار حائز اهمیت است. (نسل، ۱۳۹۳: ۲۱۵)

۲-۷- نظارت مردم بر عملکرد قوه قضائیه

نظارت مردم بر عملکرد قوه قضائیه باعث شناسایی نقاط قوت و نقاط ضعف است و باعث تقویت اعتماد عمومی و دخیل کردن مردم در گروه‌های نظارتی است در این راستا می‌توان نظارت‌های مردمی را با استفاده از گروه‌های جهادی و سازمان‌های مردم نهاد تحکیم و تقویت بخشید.

۳- جایگاه قانونی قوه قضاییه در پیشگیری از جرم

قوه قضاییه در زمینه اجرای عدالت براساس اصل ۱۵۶ قانون اساسی پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول برقراری یا تحقق بخشیدن به عدالت است. در بند ۴ اصل یاد شده کشف جرم و تعقیب مجازات مجرمان و اجرای حدود و مقررات مدون کیفری اسلام بر عهده‌ی قوه قضاییه است. به موجب بند ۵ از اصل ۱۵۶ قانون اساسی اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمان در کنار وظیفه‌ی احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی مشروع از وظایف قوه قضاییه است. و مکمل این اصل، اصل ۱۵۷ قانون اساسی است که برای مدیریت قوه قضاییه قاضی القضاتی عادل، آگاه، مدیر و توانمند را پیش بینی نموده که بتواند تحولات و تغییرات اساسی و ساختاری مدیریتی ایجاد کند که باعث تحولات اساسی در این قوه شده و اعتماد عمومی را به عنوان یک ثروت عظیم و پشتوانه‌ی مردمی جذب کند تا بتواند اقدامات مناسب را برای پیشگیری از وقوع جرم مهیا کند. (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۰).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی و مقررات قانون آیین دادرسی کیفری و مقررات مجمع تشخیص مصلحت نظام و قوانین عادی از جمله لایحه‌ی پیشگیری اجتماعی از جرم و همچنین در قانون شورای عالی پیشگیری از جرم و مبارزه با آن به قوه قضاییه سپرده شده هر چند سایر بخشها و سازمانها و نهادهای اجرایی وظیفه دارند در کنار قوه قضاییه همکاری نمایند همچین به موجب بسیاری از بخشنامه‌ها و آیین نامه‌های مصوب قوه قضاییه و مراجع قضایی به صورت بالقوه و بالفعل این امر مهم به قوه قضاییه محول شده است.

۴- طرح‌ها و برنامه‌های قوه قضاییه در امر پیشگیری اجتماعی از جرم

هر چند از زمان انسجام و استقرار قوه قضاییه معاونت پیشگیری از جرم قوه قضاییه در سطح ملی و استانی و حتی شهرستانی متولی پیشگیری اجتماعی از جرم بوده ولیکن بسیاری از این پیشگیریها جنبه‌ی کیفری داشته و به صورت ملموس مؤثر و نظام مند با روی کار آمدن آیت الله دکتر سید ابراهیم رئیسی که از بدنه‌ی قوه قضاییه و آموزش دیده‌ی حوزه و دانشگاه بوده طرح‌های منسجم و ملی که با کار کارشناسی و دیدگاه تخصصی تهیه شده و این حکایت از آن دارد که پیشگیری پیوسته کم هزینه‌تر از درمان است. در سند تحول چشم‌انداز قوه قضاییه که توسط ریاست قوه قضاییه به عنوان یک نقشه‌ی راه مطمئن به خدمت رهبری انقلاب تقدیم شده موضوع پیشگیری از جرم هم نقشی کلیدی و اساسی دارد و پس از استقرار ایشان در زعامت قوه قضاییه طرح‌های تخصصی برای پیشگیری اجتماعی از جرم و مبتنی بر آموزش محور به شرح زیر تقدیم، ارائه و عملیاتی شده است.

(۱) طرح ملی هر مسجد یک حقوقدان: در این طرح حقوقدانان آموزش دیده و جهادگر در

سراسر کشور و در کلیه‌ی مساجد به صورت برنامه‌ریزی شده ارائه‌ی خدمات آموزشی و پاسخگویی حقوقی به سؤالات و مشکلات قضایی جامعه را بر عهده دارند.

۲) طرح میز خدمت: به موجب این طرح مسئولین قضایی و حقوقدانان دست‌اندرکار در مصالها و ستادهای نماز جمعه به صورت چهره به چهره با مردم دیدار می‌کنند و به صورت مستقیم پاسخگوی شبهات احتمالی خواهند بود.

۳) طرح بر مدار قانون: به موجب این طرح در هفته‌ی قوه قضائیه حقوقدانان توانمند آموزش‌ها و مشاوره‌های تخصصی رایگان در فرهنگسراها و مراکز مشخص شده از جمله پایگاه‌های بسیج به مردم به صورت رایگان ارائه می‌دهند.

۴) طرح آموزش همگانی حقوق در ایستگاه‌های مترو: قوه قضائیه با همکاری معاونت فرهنگی مترو و شهرداری تهران در ایام خاصی از سال در کلیه‌ی ایستگاه‌های مترو خدمات آموزشی به عموم جامعه به صورت کاملاً رایگان ارائه می‌نمایند.

۵) طرح آموزش همگانی، مسائل حقوقی در مصالها و نمازهای جمعه سراسر کشور: به موجب این طرح قوه قضائیه با همکاری سازمان بسیج حقوقدانان و دستاوردهای نماز جمعه و با استفاده از ظرفیت قضات امر آموزش و مشاوره‌ی حقوقی نمازگزاران را بر عهده دارند.

۶) طرح آموزش همگانی حقوق: به موجب این طرح حقوقدانان منتخب قوه قضائیه در ایام خاص و مناسبت‌های گوناگون خدمات حقوقی و مشاوره‌ای به زائران ارائه می‌دهند.

۷) طرح برگزاری کلاس‌های حقوقی و آموزشی: به موجب طرح مذکور قوه قضائیه برای کاهش مراجعات و مراجع قضایی و با استفاده از ظرفیت‌های حقوقی و تخصصی کلاس‌های توانمندسازی و آموزشی حقوقی را برای علاقمندان به صورت رایگان برگزار می‌نمایند. همچنین طرح‌های مناسبی و گوناگون دیگری به صورت تخصصی در دست تهیه و تدارک است.

۵- نیروی انسانی مورد نیاز قوه قضائیه برای پیشگیری اجتماعی از جرم

معاونت پیشگیری از جرم قوه قضائیه و مدیران کل این حوزه با همکاری معاونت فرهنگی قوه قضائیه و دادستان‌های کل کشور، دادستان‌های عمومی و انقلاب در امیر تأمین نیروی انسانی و ارائه‌ی طرح‌های آموزشی و اجرائی برای پیشگیری از وقوع جرائم همکاری می‌نمایند و حقوقدانان متخصص و نهادهای قضایی و شبه‌قضایی قوه قضائیه را همکاری می‌نمایند که ذیلاً به آن اشاره می‌شود.

۱) قضات دادگستری: قضات با تخصص‌های حقوقی و کیفری و خانوادگی در این طرح به صورت جهادتی با قوه قضائیه همکاری می‌نمایند.

۲) وکلای کانون وکلای دادگستری: علاوه بر معاضدت‌های حقوقی و تسخیری به صورت

داوطلب با قوه قضائیه همکاری می‌نمایند.

۳) وکلا و مشاورین قوه قضائیه، موضوع ماده ۱۸۷ قانون سوم برنامه توسعه: نقش اساسی و موثری در خصوص آموزش و پیشگیری از وقوع جرم به قوه قضائیه بر عهده دارند.

۴) اعضای سازمان بسیج حقوقدانان: سازمان بسیج حقوقدانان به عنوان یک نهاد قانونمند و متخصص متولی آموزش و سازمان‌دهی حقوقدانان در رشته‌های مختلف این سازمان است که اعضای آن از قضات و وکلا و سردفتران و مدیران حقوقی سازمان‌ها تشکیل شده که با قوه

۵) خادمیاران حقوقی آستان قدس رضوی

به موجب تفاهم‌نامه معاونت فرهنگی قوه قضائیه و امور خادمیاران آستان قدس رضوی و خادمیاران حقوقی آستان قدس رضوی به عنوان بازوان قوه قضائیه با روحیه جهادی و داوطلبانه به صورت کاملاً تخصصی و حضوری و غیرحضوری امر آموزش و مشاوره حقوقی آحاد جامعه را بر عهده دارند.

این خدمات کاملاً رایگان و تبرعی است.

۶) اساتید دانشگاه

اساتید برتر دانشگاه و حقوقدانان فرهیخته با تعامل سازنده و کاملاً رایگان با زکات علم و دانش خود بخشی از این تکلیف را به نحو مقتضی و برنامه‌ریزی شده انجام می‌دهند.

۷) مشاورین موضوع سامانه ۱۲۹

مشاورین حقوقی و وابستگان قوه قضائیه در این طرح مشغول خدمات شبانه‌روزی حقوقی به صورت تلفنی به جامعه می‌باشند.

۸) سازمان قضایی نیروهای مسلح

نیروهای داوطلب و متخصص در سازمان قضایی نیروهای مسلح با استفاده از ظرفیت‌های حقوقی و قضایی موجود کار آموزش نیروها و خانواده‌های تحت پوشش را به صورت رایگان تقبل می‌نمایند.

۹) مدیران زندان‌ها و مشاورین آن

به موجب این توافق ارزشمند آموزش‌های حقوقی مورد نیاز زندانیان و خانواده آن‌ها برای توانمندسازی‌شان صورت می‌پذیرد.

۱۰) ایثارگران حقوقی

که به موجب آن آموزش حقوقی به خانواده‌های ایثارگران و مراجعین در مراجع قضایی ارائه می‌شود و عندالزوم وکالت این خانواده‌ها پذیرفته می‌شود.

نتیجه گیری

لازم است مقدمه پیشگیری اجتماعی از جرم به صورت کاملاً جدی و تخصصی مورد توجه قوه قضائیه قرار گرفته و پیوسته گفته‌اند پیشگیری بهتر از درمان است. و دخیل کردن جامعه در بحث پیشگیری از جرم واجب و بلکه ضروری است و تحقیقات کامل و سازمان یافته مورد توجه قرار گیرد.

قوه قضائیه ضمن انجام طرح‌های اجتماعی و مبتنی بر پیشگیری که صدرآ اشاره‌ای شد بایستی کودکان و نوجوانان را گروه اصلی هدف خویش در بحث پیشگیری اجتماعی از جرم تلقی نماید.

ماهیت پیشگیری اجتماعی طولانی مدت و مستلزم زمان است و لازم است مدیران صبور و با درایت در این حوزه حضور و دخالت نمایند.

پیشگیری اجتماعی در جرم توسط قوه قضائیه علاوه بر آموزش محور بودن بایستی چند وجهی و مرکب از کارشناسان با تخصصهای جرم شناسانه و حقوقدانان تعهد و راهبرد پیشگیری اجتماعی مبتنی بر آموزش‌های تخصصی و حقوقی زمانی مفید و مثمر خواهد بود که علاوه بر پیشگیری صرف به بهبود کیفیت افراد پیشرفت اقتصادی و کاهش معضلات اخلاقی و تقویت نیازهای مالی توجه نماید و آموزش و پیشگیری از جرم کم‌هزینه‌تر و مقرون به صرفه‌تر و پایدارتر خواهند بود.

استفاده از تیم‌های جهادی علمی و داوطلبانه و در این خصوص الزامی است. لازم است فاصله حقوقدانان بر حکم، قضاوت و داوریان و متخصصین جرم‌شناسی در این فرایندن مشارکت نمایند.

نتیجه دیگر اینکه هر چند قوه قضائیه را مسئول پیشگیری اجتماعی از جرم و قبولی قانونی آن بدانیم ولیکن همکاری و هماهنگی سایر قوا اعم از مجریه و مقننه و سایر بخش‌ها برای نیل به این منظور و تسریع در دستیابی به اهداف لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

همچنین در این فرایند به این موضوع و اصل کلی پی خواهیم برد که پیشگیری اجتماعی قطعاً و مسلماً مفیدتر و بهتر از پیشگیری کیفری و هزینه‌های بعدی و ارتکاب جرم و تعقیب مجرم و تعیین مجازات است.

قوه قضائیه در این مسیر پرفراز و نشیب علاوه بر نیروی انسانی ماهر و آموزش دیده و متخصص باید آموزش و مشاوره حقوقی تخصصی را در سرلوح برنامه‌های پیشگیری اجتماعی از جرم قرار دهد و فارغ از بحث‌های آکادمیک و قضایی و بررسی ابعاد فرهنگی و اجتماعی موضوع قطعاً بایستی جامعه هدف را به سوی کودکان و نوجوانان و خانواده و مدرسه و مراکز پیش دانشگاهی سوق دهد و برنامه‌ریزی طولی‌المدت و منطبق بر اصول و چهارچوب‌های قانونی و بهره‌مندی از توان جرم‌شناسان و حقوقدانان و علماء و اساتید دانشگاه، وکلای دادگستری و قضات فرهیخته و سایر حقوقدانان امری اجتناب‌ناپذیر است.

پیشنهادات

- ۱- ایجاد رابطه شفاف قوه قضائیه با رسانه‌ها و گروه‌های مرجع، گروه‌های جهادی
- ۲- تاکید بر تحقق اصل حاکمیت قانون در کلیه روابط اجتماعی در همه سطوح
- ۳- توسعه فرهنگ قانون‌پذیری و قانون‌مداری در مدارس، دانشگاه‌ها و ...
- ۴- اصلاح سیاست‌های پیشگیری از جرم در همه زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی^۱.
- ۵- تحول بنیادین در قوه قضائیه در زمینه جذب نخبگان و جذب نیروهای جهادی و داوطلب
- ۶- ایجاد و ارتباط مستمر قوه قضائیه با گروه‌های جهادی و استفاده از ظرفیت آن‌ها
- ۷- عمومی کردن آموزش‌های حقوقی و قضایی در همه شهرها و بخش‌ها
- ۸- ترویج و توسعه فرهنگ استفاده از وکیل و مشاور حقوقی در کلیه قراردادهای و روابط
- ۹- توسعه و ترویج نهاد داوری مردمی و تکمیل آموزش‌های آن
- ۱۰- استفاده از ظرفیت رسانه‌ها و رادیو و تلویزیون جهت آموزش‌های حقوقی و قضایی
- ۱۱- ایجاد سایت آموزش‌های عمومی حقوقی از سوی قوه قضائیه
- ۱۲- آموزش آنلاین مسائل حقوقی و قضایی
- ۱۳- تغییر و تکمیل محتوی کتب درسی و دانشگاهی در رشته‌های حقوقی و سوق دادن به آموزش‌های عملی
- ۱۴- مخاطب‌شناسی به مثابه یک نیاز.
- ۱۵- آموزش‌ها مجریان قانون در همه زمینه‌ها با توجه به (قانون احترام به آزادی مشروع)
- ۱۶- توجه تنوع فرهنگی و قومیت‌ها در امر آموزش‌های تخصص عمومی و حقوقی
- ۱۷- برگزاری دوره‌های کوتاه و کاربردی حقوق برای علاقمندان
- ۱۸- ایجاد ستون یا بخش حقوقی مستمر در نشریات و
- ۱۹- تشویق و تقویت فرهنگ استفاده از وکیل و مشاورین حقوقی
- ۲۰- ورود مطالب حقوقی در کتب درسی مقاطع مختلف تحصیلی
- ۲۱- نام‌گذاری روز قانون در آن روز بتوان از مجالس و دادگاه‌های بازدید کرد.
- ۲۲- ایجاد حوزه‌های آموزش حقوق و حقوق بشر توسط قوه قضائیه
- ۲۳- ترویج فرهنگ تستی حل اختلاف توسط قوه قضائیه
- ۲۴- پرداخت و ایجاد یارانه آموزش‌های حقوقی

۱- راسخ، محمد، مطالعه تطبیقی آموزش عمومی حقوق، پژوهشگاه قوه قضائیه، ۱۳۹۵

- ۲۵- تمهید تسهیلات مالی برای آموزش‌های حقوقی و قضایی
- ۲۶- فرهنگ‌سازی برای مشارکت مالی نهادها و بنیادهای مالی خصوصی و امر آموزش حقوق و پیشگیری از جرم.
- ۲۷- فعال کردن نظارت‌های عمومی و همگانی بر عملکرد قضات و کلا
- ۲۸- آمارگیری منظم و مکرر
- ۲۹- گزارش‌دهی به مردم به منظور اطلاع‌رسانی و نظارت مردمی
- ۳۰- کسب نظر جامعه به صورت مستمر و برای جلب اعتماد مردم و اجرای درخواست‌های مردمی و فایده‌مند بودن سیاست‌گذاری پیشگیری اجتماعی

فهرست منابع

- ۱- توران، توسلی‌زاده. (۱۳۹۲). پیشگیری از جرائم اقتصادی. چاپ اول. تهران. انتشارات جنگل.
- ۲- بیات، بهرام و شراقی‌پور، جعفر و عبدی، نرگس. (۱۳۸۷). پیشگیری از جرم با تکیه بر رویکرد اجتماع محور. تهران. چاپ اداره تبلیغات نیروی انتظامی ج.ا.
- ۳- مهدوی، محمود. (۱۳۹۰). پیشگیری از جرم (پیشگیری رشد مدار). تهران. انتشارات سمت.
- ۴- خواجه نوری، نسترن. (۱۳۸۷). نقش رسانه در پیشگیری از جرم. فصلنامه مطالعات پیشگیری از جرم سال سوم شماره ۶.
- ۵- محمدنسل، غلامرضا. (۱۳۸۷). نقش پلیس در پیشگیری از جرم، اولین همایش پیشگیری از وقوع جرم.
- ۶- معظمی، شهلا، جرم سازمان یافته و راهکارهای جهانی مقابله با آن، انتشارات دادگستری، ۱۳۸۴.
- ۷- گس ریمول، تحول سیاست پیشگیری از بزهکاری در فرانسه در پرتو تصویب‌نامه قانون ۱۷ ژوئیه ۲۰۰۲، ترجمه شهرام ابراهیمی، مجله حقوقی دادگستری شماره ۴۸.
- ۸- محمودی جانکی، فیروز. (۱۳۸۶). مفهوم آزادی نسبت آن با جرم‌انگاری، موسسه تحقیقات علوم جنایی و جزایی، شماره ۱.
- ۹- انصاری، ولی‌الله. (۱۳۹۱). کشف علمی جرائم، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۰- نوبخت، یوسف. (۱۳۸۶). اندیشه‌های قضایی، قم، انتشارات حقوق اسلامی قم.
- ۱۱- عباسی، اصغر. (۱۳۹۵). حقوق کیفری اقتصادی پولشویی، تهران، نشر میزان.
- ۱۲- حاجی‌تبار، فیروز جایی، حسن. (۱۳۹۲). آیین دادرسی کیفری کاربردی، تهران، نشر میزان.
- ۱۳- ----- (۱۳۹۱). بزه‌شناسی افتراقی، تهران، انتشارات جنگل.
- ۱۴- نیازپور، امیرحسین. (۱۳۹۲). توافقی شدن آیین دادرسی کیفری، تهران، انتشارات میزان.

- ۱۵- الله‌وردی میگونی، فرهاد. (۱۳۹۳). حقوقی‌سازی یافته‌های جرم‌شناسانه در مجله تحقیقات حقوقی، بزهکاری به عادت از علت شناسایی تا پیش‌گیری - سال ۸۷، ترجمه دانشنامه پیشگیری از جرم و بزه‌دیده‌شناسی انتشارات میزان.
- ۱۶- فرجیها، محمد؛ الله‌وردی، فرهاد. (۱۳۹۳). رویکرد جرم‌شناسی فرهنگی به تغییر الگوی مصرف مواد مخدر در میان جوانان، آموزه‌های حقوق کیفری دوره جدید بهار و تابستان ۱۳۹۳ شماره ۷.
- ۱۷- ابراهیمی، شهرام. (۱۳۸۷). پیشگیری از جرم در چالش بالورین حقوق بشر، رساله دکتری، حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق.
- ۱۸- محمد نسل، غلامرضا. (۱۳۹۳). کلیات پیشگیری از جرم، تهران، چاپ میزان.
- ۱۹- هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۸۶). حقوق اساسی جمهوری اسلامی، جلد ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- راسخ، محمد. (۱۳۹۵). مطالعه تطبیقی آموزش عمومی حقوق، تهران، پژوهشگاه قوه قضائیه.
- 21- ACHILT (S.M)(1987). "LA VIE URBAIN ET LEDIVORCE A TEHRERAN", THESE, TOULOUSE.
- 22- AYAT (M)(1979), "L" HOMOSEXUALITE MASCULINE THESE, TOULOUSE-U-S-S.
- 23- CHAZAL (J)(1980), "ASPECTS NOUVEAUX DELADELINOUANCE BES MINEURS EN FRANCE".
- 24- DECREFF,(1957). "SOCIETEINTERNATIONNALE DE CRIMINOLOGLE"
- 25- EMAMI (M),(1977). "LAJUSTISE CRIMINALITE DANS L IRAN ANTIQUE" THESE DAIX-MARSEILIE.
- 26- FERRI (E)(1905), LA SOCIOLOGIE CRIMINELIE" ALCAN, PARIS.
- 27- HEUYER (G)(1976), INTRODUCTION A LA PSYCHIATRIE INFANTTLE P-U-F.
- 28- LAGOCHÉ (1947), "LE PSYCHOLOGIE ET LE CRIMINEL" P-U-F TOME 11.
- 29- LEAUTE (J)(1972); "CRIMINOLOGIE ET SCIENCE PENITENTIAIRER" PARIS, P-U-F.
- 30- MAZLOUMAN (R); "LECRIMED" HONNEUR", REV. CRIM. POLI

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۶ - ۹۹

جایگاه معیارهای اخلاق اسلامی در زمینه پیامدهای منفی نقل به معنا و بازتاب آن در روایات نبوی

روح الله صمدی^۱
 علی حسینی احتشامی^۲
 سید حمید حسینی^۳

چکیده

نقل به معنا عبارت است از این که راوی معنایی را که معصوم(ع) تحت قالب الفاظی بیان نموده است را با الفاظی دیگر بیان نماید و معنا را برساند. بدون تردید رهیافت پدیده نقل به معنا برای احادیث آفت‌هایی را به همراه داشته است. چه بسا معنایی را که به الفاظ خاصی قائم بوده، در اثر نقل به معنا، جذابیت و نکات ادبی‌اش از دست رفته و بعضاً منجر به تحریف معنوی یا رکاکت لفظی هم شده باشد. محقق در پژوهش حاضر به دنبال یافتن پیامدهای منفی نقل به معنا از نظر علمای شیعه و اهل سنت که موجبات زیان به اعتبار روایات نبوی گردیده، بوده است. اختلاف احادیث، اضطراب در متن، تغییر و تحریف، زیاده و نقصان در احادیث و تبدیل متشابه به محکم از جمله پیامدهای منفی نقل به معناست. روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی با فن کتابخانه ای است.

واژگان کلیدی

معیارهای اخلاقی، نقل به معنا، نقل به الفاظ، پیامدهای منفی، آسیب شناسی روایات، آفت‌های حدیث.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ی علوم انسانی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: rohollahsamadi4@gmail.com

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

Email: Ehteshami@gmail.com

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

Email: Hosseini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۶/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۳

طرح مسأله

یکی از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر بسیاری از روایات شده، وقوع نقل به معنی است. روایت از معصوم به دو گونه است: الف- روایت به الفاظ معصوم (نقل به الفاظ) ب- روایت به معنای الفاظ معصوم (نقل بالمعنی)

الف- روایت به الفاظ معصوم (ع) :

«فَهِيَ رَوَاهُ الْحَدِيثَ عَلَيَّ النَّخْوِ الَّذِي تَحْمَلُهُ الرَّاوي يَا الْقَطُّ الَّذِي سَمِعَهُ دُونَ تَغْيِيرٍ أَوْ تَبْدِيلٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَوْ نَقْصٍ أَوْ تَقْدِيمٍ أَوْ تَأْخِيرٍ» (قاسمی، ۱۴۰۷ق، ۲۲۰). روایت حدیث به نحوی که راوی حدیث را همان طور که شنیده است بدون تغییر و تبدیل و زیاد و کاستی و تقدیم و تاخیر در الفاظ نقل کند.

اصل روایت به لفظ معصوم است و راوی باید اصل الفاظ معصوم را بدون تغییر نقل کند «أَنَّ الْأَضْلَ فِي الرَّوَايَةِ أَنْ تَكُونَ بِاللَّفْظِ الْمَشْمُوعِ مِنَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (ابوشهبه، ۱۴۰۷ق، ۵۵) امام مالک گفته است: حدیث رسول خدا را باید با همان لفظ (معصوم) بیان کرد و در غیر حدیث پیامبر (ص) اگر به معنا هم نقل شود ایرادی ندارد. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۹)

ب- نقل به معنا:

«روایه بالمعنی بهما أَدَاءُ الْحَدِيثِ وَرَوَايَتِهِ بِمَعْنَاءِ سَوَاءٍ كَانَ اللَّفْظُ كُلَّهُ مِنَ الرَّوْيِ أَوْ بَعْضُهُ بِشَرْطِ أَنْ يُحَافِظَ عَلَيَّ الْمَعْنَى» (قاسمی، ۱۴۰۷ق، ۲۳۰) نقل به معنا بیان حدیث و ذکر آن چه کل لفظ از راوی باشد و چه بعضی آن به شرطی که معنا حفظ شود.

به این ترتیب هر گاه انسان کلامی را می شنود و معنای آن کلام در ذهن انسان ثابت می شود و هر گاه انسان بخواهد آن کلام را بیان کند اگر با عین کلام متکلم بیان کند نقل به الفاظ گویند و اگر معنای کلام متکلم را با الفاظ مرادف به نحوی که مقصود متکلم تماماً بیان شود نقل کند نقل به معنا گویند.

نقل به معنا همان گونه که از عنوان آن نیز بر می آید، به معنای نقل محتوا و مضمون یک روایت است. به عبارت دیگر نقل به معنا زمانی رخ می دهد که یکی از روایان در صدد برآید که هنگام نقل سخنانی از معصوم (ع)، به جای حفظ صورت اصلی حدیث، برداشت خویش از آن سخنان را با کمک واژگان و صورت های دستوری که خود انتخاب کرده است، باز سازد و به دیگران منتقل نماید.

نقل به معنی در مقابل نقل به الفاظ قرار دارد. در نقل به الفاظ راوی موظف به حفظ دقیق عبارات و کلمات حدیث بوده و این کار را از طریق حفظ حدیث در حافظه یا ثبت و نگارش

حدیث در دفاتر انجام می دهد و انجام امور یاد شده شاخصه ی ضابط بودن راوی است. اما در نقل به معنی راوی موظف به حفظ حدیث یا الفاظ و عبارات آن نیست. بلکه معانی و مفاهیم روایات را با عبارات خود به دیگران انتقال می دهد. چنان که گاه به صلاح دید خود حدیث را مختصر و احیانا تقطیع کرده و از نقل کامل آن صرف نظر می کند. (معارف، ۱۳۸۷ش، ۱۴۲).

این امر علل چندی دارد که از همه مهم تر عدم نگارش به موقع حدیث در زمان پیامبر(ص) و ممنوعیت نگارش و تدوین آن پس از رحلت آن بزرگوار است. پی آمد عدم کتابت و تدوین سریع حدیث، حافظه ای شدن اکثر روایات و نقل و انتقال شفاهی آن توسط راویان و حاملان حدیث شد. اما با گذشت زمان و بروز عارضه پیری راویان حدیث که به طور طبیعی اغلب به فراموشی می انجامد، ضعف حافظه بسیاری از راویان نمایان شد و در نتیجه روایات آنها با زیاده و نقصان و تغییر عبارات اولیه همراه گشت. و در پی آن نقل به معنا به وجود آمد یعنی شنیده های خود را با الفاظی دیگر یا ساختاری مشابه که اصل معنا را می رساند، بیان می کند. (همان، ۱۴۳).

بدون شک نقل به معنا در حدیث و یا اختصار آن بر اصالت حدیث تاثیر گذاشته و در شرایطی موجب تحریف مقاصد حدیث می گردد. یعنی باید بررسی شود با فرض وقوع نقل به معنا در روایات، احادیث موجود در کتاب های شیعه و سنی باید مشخص شود تا چه اندازه کاشف از قول پیامبر(ص) و معصومین(ع) خواهد بود و تا چه اندازه از مقاصد ایشان فاصله دارد. این امر نه تنها در میان مسلمانان به عنوان عارضه ای نسبت به روایات مورد مطالعه قرار گرفته بلکه از ناحیه مستشرقان و مخالفان اسلام به عنوان طعنی بر روایات وارد شده است. لذا یکی از مباحث مهم در اکثر کتابهای علوم حدیث بحث از نقل به معنا در حدیث و پیامدهای آن است. محقق در این پژوهش به دنبال بررسی پیامدهای منفی نقل به معنا و بازتاب آن در روایات نبوی بوده و در این خصوص پیامدهای منفی در ارتباط با روایات نقل به معنا شده را شناسایی و سپس مورد نقد و بررسی و تحلیل قرار خواهد داد.

پیشینه تحقیق

بحث نقل به معنا را باید از زمان حیات پیامبر(ص) و بعد از رحلت آن حضرت و دوره قبل از تدوین و کتابت رسمی احادیث بررسی کرد. بسیاری از صحابه احادیث را نمی نوشتند و خلفا نیز نه تنها از نگارش آن خودداری می کردند بلکه بر از بین بردن نوشته های حدیثی همت گماشتند؛ در نتیجه، صحابه در نقل حدیث به محفوظات خود تکیه می کردند. بدین ترتیب نقل به معنا در احادیث صحابه رواج یافت.

در این زمینه پژوهش هایی چند صورت گرفته که اهم آنها عبارتند از:

۱. مقاله «آسیب نقل به معنا در احادیث، عوامل و پیامدها»: (۱۳۸۹)، سید علی دلبری؛ در

این مقاله به تعریف و بیان پیشینه و عوامل و ضررهای این آسیب پرداخته شده است. ولی نویسنده در اینجا فقط ۵ ضرر را نام برده و هیچ توضیح نداده و ۳ روایت کلی برای آن ارائه کرده که آن هم نوع پیامد در آن مشخص و تحلیل و بررسی نشده است.

۲- مقاله «نقل به معنا در حدیث ابعاد و آثار آن»: (۱۳۸۷)، محمد تقی اکبر نژاد؛ در این مقاله به جواز نقل به معنا، شرایط نقل به معنا در عصر بعد از تدوین و دعا پرداخته شده است.

۳- مقاله «نقل به معنا در قرآن»: (۱۳۹۱)، محمد نقیب زاده؛ در این مقاله شواهد اثبات کننده وقوع نقل به معنا در قرآن، جواز نقل به معنا در گزارش‌ها، پاسخ به شبهه ناهماهنگی در نقل‌های قرآن و دفاع از واقع‌نمایی زبان قرآن ارائه شده که هیچ پیامدی در این مقاله بررسی نشده است.

۴- مقاله «نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن»: (۱۳۸۵)، مجید معارف؛ این مقاله در صدد بررسی اصل پدیده نقل به معنی و نیز بیان ادله موافقان و مخالفان نقل به معنی و شناخت پیامدهای آن ساماندهی شده است. لذا نویسنده در زمینه پیامدها تنها دو مورد آن یعنی پیامدهای ادبی-بلاغی و پیامدهای معنوی را بررسی نموده است.

۵- کتاب «آسیب‌شناسی حدیث»: (۱۳۹۲)، عبدالهادی مسعودی؛ این کتاب در دو بخش کلی آسیب‌های ماده پژوهش و آسیب‌های پژوهش تدوین شده است، این دو بخش در هفده درس تنظیم و ارائه شده است. نویسنده در آن کتاب، در بخش آسیب‌های ماده پژوهش و در درس هفتم که عنوان "نقل به معنا و آهنگ سخن" دارد، نیمی از این فصل را گذاری بر مباحث نقل به معنا اختصاص داده است. و هدفش شناخت مفهوم، جواز، گستره و شرط نقل معنای حدیث؛ آگاهی از آسیب‌های محتمل و وقوع یافته ناشی از نقل معنا بوده، و چند آسیب را بدون ذکر مصداق از پیامدهای شیوه نقل معنا بر شمرده‌اند؛ مانند: بروز اختلاف اخبار، نیافتن متن اصلی حدیث و در نتیجه، انکار برخی از احادیث تغییر شکل یافته و نیز اختلال متن حدیث.

مقاله حاضر به غیر از آسیب‌ها و ضررهای ذکر شده نقل به معنا در منابع بالا، به دنبال شناسایی پیامدهای منفی نقل به معنا در روایات نبوی با ذکر مصادیق و نمونه بوده و در این راستا حتی الامکان روایاتی که دچار نقل به معنا شده و دارای آثار سوئی هستند را شناسایی و مورد نقد و بررسی قرار خواهد داد.

۱- بررسی جواز نقل به معنا

در مورد جواز نقل به معنا، در این قسمت به نظر برخی صاحب‌نظران اشاره شده است:
خطیب بغدادی گفته است:

مستحب آن است که حدیث با عین الفاظش نقل شود؛ زیرا این سالمترین راه است
(۱۴۰۹ق، ۱۶۷).

پس از آن می‌گویند در جواز نقل، سه رأی و نظر است. برخی نقل به الفاظ را مطلقاً واجب دانسته‌اند، برخی دیگر آن را در کلام رسول خدا (ص) واجب می‌دانند و گروه سومی به جواز آن به طور مطلق عقیده دارند (همان، ۱۷۰-۱۷۱).

شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۵ق) بیان داشته است:

راوی حدیث در صورتی که با واژه‌های زبان عرب و معنای آنها و جایگاه هریک آشنا باشد، می‌تواند نقل به معنا کند (شهید ثانی، ص ۱۱۲).

۱-۱- بررسی ادله نقل به معنا

۱-۱-۱- روایات

در این قسمت به بررسی روایات در زمینه نقل به معنی پرداخته شده است.

قلنا یارسول الله، انا نسمع منك الحدیث، فلا نقدر أن نوذیه. فقال: «إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصلتم المعنی فلا بأس...» (مجلسی، ۲: ۱۶۱).

به رسول خدا (ص) عرضه داشتیم حدیثی را می‌شنویم ولی نمی‌توانیم آنگونه که شنیدیم نقل کنیم. فرمود: «اگر حلالی را حرام نکنید و حرامی را حلال نکنید و به حقیقت معنا رسیده باشید، معنی نیست».

- قال رسول الله (ص): «من كذب علی متعمدا فلیتوبوا مقعده بین عینی جهنم». قال فشق ذلك علی اصحابه حتی عرض فی وجوههم وقالوا یارسول الله، قلت هذا ونحن نسمع منك الحدیث فنزید و نقتص ونقدم ونؤخر. فقال: «لم اعن ذلك ولكن من كذب علی یرو عیبی ویشین الاسلام». (متقی هندی، ۱۰: ۲۳۶)

رسول خدا (ص) فرمود: «هرکس بر من دروغ بزند، جایگاهش میان دو چشم دوزخ است». این سخن بر یاران ایشان گران آمد و ناراحتی بر چهره آنان آشکار شد. گفتند: ای رسول خدا (ص)، ما سخنی از شما می‌شنویم، از آن می‌کاهیم یا بر آن می‌افزاییم و تقدیم و تأخیر در آن انجام می‌دهیم. رسول خدا (ص) فرمود: «مراد من این گونه نقل نیست؛ بلکه آن است که کسی دروغی به من نسبت دهد و قصدش عیب جویی از من یا مشوه ساختن دین باشد».

- روی عن النبی (ص) انه قال: «رحم الله امرءا سمع مقالتي فلم یزد فیه، فرب حامل فقه

لیس بفقیه». (همان، ۱۰: ۲۲۸).

از رسول خدا نقل شده است که فرمود: «خدای رحمت کند کسی را که چون سخن مرا شنید، آن را دریابد و همانگونه به دیگران برساند. چه بسا ناقل فقهی که خود فقیه نیست». این حدیث، بر رجحان و برتری نقل با الفاظ دلالت دارد و این مطلب، جای تردید و انکار نیست. اما باید دانسته شود که این روایت، معارض دسته اول نیست؛ چراکه آنها در دلالت بر جواز، صراحت داشت و این مورد، اگر بر منع به طور قطع دلالت داشت، باید حمل بر رجحان می شد؛ چه رسد به اکنون که مضمون دسته دوم، خود، رجحان است. در ادامه چند مورد از احادیث که بیانگر دیدگاه ائمه اطهار (ع) در زمینه نقل به معنا می باشد بیان گردیده است.

«قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أسمع الحديث منك، فلعلي لا أرويه كما سمعته، فقال: إذا أصبت الصلب منه فلا بأس، إنما هو بمنزلة تعال، وهلم، واقعد، واجلس». شخصی به امام صادق (ع) گفت: از شما حدیثی را می شنوم و شاید چنان که از شما شنیده ام نقل نکنم؟ امام (ع) فرمود: «هرگاه جوهر و اساس روایت را محفوظ نگاه داری مانعی ندارد، این تنها به منزله جابجا کردن میان کلمات تعال با هلم (به معنای بیا) و اقعد با اجلس (به معنای بنشین) است (حر عاملی، ۲۷: ۱۰۵).

محمد بن مسلم نقل می کند که به امام صادق (ع) عرض کردم: من از شما حدیث شنیده ام، اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می شوم. امام (ع) فرمود: «اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد.» (کلینی، ۱: ۵۱).

داود بن فرقد گوید: به امام صادق (ع) گفتم: من از شما احادیثی می شنوم. در نظر دارم آنها را همانگونه که شنیده ام باز گو کنم، اما نمی شود. امام صادق (ع) فرمود: آیا در این موضوع عمدی داری؟ گفتم: نه. باز فرمود: در صدد هستی که معانی را نقل کنی؟ گفتم: آری. امام (ع) فرمود: پس اشکالی ندارد. (همانجا)

با بررسی روایات ذکر شده در زمینه نقل به معنی، می توان بیان داشت اساس دیدگاه امامان (ع)، در زمینه نقل به معنا به شرح ذیل می باشد:

الف: نقل به الفاظ روایات به نقل به معنای آنها ارجحیت دارد.

ب - نقل به معنای روایات امری مجاز می باشد مشروط به آن که:

۱- معانی و مقاصد روایات به درستی انتقال پیدا کند.

۲ - الفاظ و عبارات حدیث خلاف موازین ادبی نبوده و به عبارتی دیگر عاری از رکالت

لفظی باشد.

نیز لازم به ذکر می باشد که این تعلیمات همان است که بعدها در کتابهای علوم حدیث با عنوان شرایط و ضوابط نقل به معنی از ناحیه محدثان مورد بحث قرار گرفت. (مجلسی، ۲:

۱۶۳ و ۱۶۴)

۱-۱-۲ - رویه عقلا

نقل به معنا، بدانسان که در معنا خللی وارد نشود، در محاورات عقلایی، امری متعارف و شایع است. شارع نیز از این رویه، ردعی نداشته است. به تعبیر دیگر، عقلا در محاورات خود با این تسامح به نقل می پردازند و خود را مقید به نقل عین واژه ها نمی دانند. شریعت اسلامی نیز از این سیره و روش، منع نکرده، بلکه روایات نقل شده پیشین، مؤید این روش است. برخی از عالمان علوم حدیث درباره نقل به معنا گفته اند:

بدهت عقل، حکم به جواز، بلکه رجحان آن می نماید (مدیرشانه چی، ۱۲۸)

۱-۱-۳ - سیره صحابه و راویان

محقق حلّی در این زمینه بیان داشته است:

انّ الصحابة كانت تروی مجالس النبى بعد انقضاءها وتطاول المدة ويعد فى العادة بقاء الفاظه بعينها على الأذهان، ولأنّ الله سبحانه قصّ القصة الواحدة بالفاظ مختلفة. (محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۳)

یاران پیامبر (ص)، مجالس وی را پس از گذشت زمانی نقل می کردند و به طور طبیعی عین واژه ها در ذهن نمی ماند. خداوند نیز در قرآن، یک واقعه را با واژه های مختلف نقل می کند.

برخی از نویسندگان اهل سنت بیان داشته اند:

وضعیت اکثر صحابه و پیشینیان، گواهی می دهد که با نقل به معنا روایت می کرده اند و دلیل این امر، نقل های متعدّد از یک حدیث یا یک قصّه است (صلاح الدین ادلبی، ۱۴۰۳ق، ۷۷)

درنهایت، می توان بیان داشت با توجه به این که راویان در یک سطح از معرفت و دانش نبودند، و راههای حفظ و نگهداری اولیه، به حفظ منتهی می شد و حساسیتی از سوی پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای نقل دقیق ایجاد نشده بود.

۱-۱-۴ - عسر و حرج در نقل به الفاظ

یکی از ادله ای که قائلان به جواز نقل به معنا بدان تمسک جسته اند، این است که اگر آن را روا ندانیم، از بسیاری از احادیث نفعی نخواهیم برد و در نقل احادیث، متحمل مشقت و حرج خواهیم شد. حسن بصری گفته است: «اگر نقل به معنا روا نبود، ما حدیث نقل نمی کردیم» و دیگری گفته است: «اگر معنا وسیع نبود، مردم هلاک می شدند» و... همه اینها بر این امر تأکید دارد که نقل به لفظ، با دشواری و سختی همراه است و این، شاهد است که نقل به معنا جایز می باشد. (المطیع، ۱۲۹)

در همین راستاست این استدلال که اگر شریعت اسلامی ترجمه احادیث را روا دانسته، تبدیل آن را در یک زبان با حفظ معنا نیز جایز خواهد کرد (قاسمی دمشقی، ۲۳۲).

لذا اگر پذیرفته شود که نقل به معنا امری عقلایی است و در میان اصحاب و یاران پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز رواج داشته است، باید در معنا کردن حدیث و استنباط از آن، دقت بیشتری نمود. زیرا از یکسو بسیاری از موارد که احادیث مکرری در یک مضمون نقل شده، در واقع یک سخن بوده است که راویان با الفاظ مختلفی از آن تعبیر کرده اند؛ از سوی دیگر، باید قدر مشترک این واژه‌ها و الفاظ را در استنباط ملاحظه کرده و از ویژگیهای الفاظ، صرف نظر کرد و این، حتی در مواردی که یک نقل بیشتر نیست، هم شایسته است منظور گردد.

۲- پیامدهای نقل به معنی

نقل به معنا اگرچه با شرایط جواز همراه باشد، در احادیث و جامعه اسلامی دارای آثار سوئی بوده است و پیامدهایی نسبت به اصالت حدیث ایجاد می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۲-۱- اختلاف احادیث

یکی از بارزترین پیامد نقل به معنا اختلاف احادیث می‌باشد و این اختلاف در بعضی از احادیث بسیار زیاد است و گاه باعث تعارض دو حدیث می‌شود و گاهی هم با وجود اختلاف در الفاظ اختلافی در حکم ایجاد نمی‌شود و گاهی هم این اختلاف در حد بسیار کم است. نقل به معنا در احادیث، از عوامل مهم پیدایش اختلاف در اخبار است. اگر اصل کاربرد روش «نقل به معنا» در نقل راویان پذیرفته شود، به طور طبیعی، اختلاف‌های فراوانی در متون منقول به وجود می‌آید که در مواردی، تعارض‌نمایی دارند. این آسیب، مهم‌ترین اثر منفی نقل به معنایی به طریق ناصحیح است که منشأ مشکلات دیگر می‌شود. هر گاه راوی حدیث یا مؤلف، معنا را به درستی تشخیص ندهد و همان برداشت نادرست خود را در قالب الفاظی دیگر عرضه کند، زمینه این مشکل را فراهم می‌آورد. اگر ناقل بعدی نیز شیوه نقل به معنا را به گونه‌ای نادرست تکرار کند، معنایی دورتر از معنای درست به دست می‌دهد آن‌گاه معنایی پدید می‌آید که به هیچ روی پذیرفتنی و قابل توجیه نیست. (مسعودی، ۱۳۹۲ش، ۱: ۱۲۱).

نمونه زیر، شاهد خوبی برای این آسیب است. این حدیث را شیخ صدوق به صورت مرسل و شیخ طوسی به صورت مسند و صحیح، از امام صادق (ع) نقل کرده است: قال الصادق علیه السلام: «كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ بَوْلٍ فَرَضُوا لِحَوْمِهِم بِالْمَقَارِضِيِّ وَقَدْ وَسَّعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْكُمْ بِأَوْسَعِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ لَكُمْ الْمَاءَ طَهُورًا، فَانظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ» (صدوق، ۱۳۶۱ش، ۱: ۱۰، ح ۱۳؛ طوسی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۵۶، ح ۲۷). هنگامی که قطره‌ای بول به یکی از بنی اسرائیل اصابت می‌کرد، با قیچی، گوشه‌شان را می‌چیدند؛ در حالی که خداوند عزَّ و جلَّ با گسترده‌ترین شیء میان آسمان و زمین، شما را راحت کرده است و آب را برای شما،

پاک کننده گردانیده. پس بنگرید چگونه اید؟

حدیث فوق از نظر معنایی دچار اشکال می باشد. چگونه می توان امتی مانند بنی اسرائیل را وادار به این حکم کرد؟ و بر فرض وادار شدن به این حکم سخت و غیر متعارف، آیا قطع گوشت، به نجاست بیشتر نمی انجامد؟ پیگیری این حدیث، تأثیر کاربرد نقل معنا را در تغییر معنای حدیث نشان می دهد. نقل همین حدیث در تفسیر علی بن ابراهیم، به گونه ای است که به ما کمک می کند تا تغییر صورت گرفته را تشخیص دهیم و چگونگی نقل معنا را حدس بزنیم. علی بن ابراهیم در شرح آیه: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (الاعراف: ۱۵۷) می گوید: یعنی: «الثَّقَلُ الَّذِي كَانَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَهُوَ أَنَّهُ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْغُسْلَ وَالْوَضُوءَ بِالْمَاءِ وَلَمْ يُحِلِّ لَهُمُ التَّيْمُمَ وَلَا يُحِلُّ لَهُمُ الصَّلَاةَ إِلَّا فِي الْبَيْعِ وَالْكُنَائِسِ وَالْمَحَارِبِ، وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَدْنَبَ، خَرَجَ نَفْسَهُ مُنْتِنًا فَيَعْلَمُ أَنَّهُ أَدْنَبَ، وَإِذَا أَصَابَ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ الْبَوْلُ قَطَعُوهُ، وَلَمْ يُحِلِّ لَهُمُ الْمَغْتَمَّ. فَرَفَعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ عَنْ أُمَّتِهِ» (قمی، ۱۳۶۷ش، ۱: ۲۴۲. حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۵۱، ح ۳۸۴۲). مراد از «وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»، بار سنگینی است که بر دوش بنی اسرائیل بود و آن اینکه خداوند، غسل و وضو با آب را بر آنان واجب ساخته بود و تیمم برایشان روا نبود؛ نماز برای آنان جز در کلیساها و کنیسه ها و دیرها، جایز نبود؛ هنگامی که کسی گناه می کرد، نفسش بدبو می شد و همگان می فهمیدند که گناهی از او سر زده؛ هرگاه بول به بخشی از بدنشان اصابت می کرد، با او قطع رابطه می کردند؛ و غنیمت برایشان حلال نبود. اما رسول خدا (ص) این ها را از امتش برداشت.

به احتمال فراوان، عبارت اصلی حدیث نخست، «قَطَعُوهُ» بوده است و به معنای قطع رابطه، نه قطع عضو؛ و ضمیر «ه» نیز به شخص باز می گشته و نه اندام نجس شده؛ و عبارت «لُحُومِهِمْ بِالْمَقَارِيضِ» نیز در فرآیند نقل معنا افزوده شده است. یعنی بنی اسرائیل چنین شخصی را به مجالس و مجامع خود راه نمی دادند تا آن که خود را تطهیر کند. این معنا با کاربردهای «قطعوه» نیز همسو است. کاربرد اول: ثعلبی از ابن عباس - که قطع رابطه یهود با عبادۀ بن الصامت را سب نزول یکی از آیات دانسته -، چنین نقل کرده است: «كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْيَهُودِ جِلْفٌ، فَلَمَّا أَسْلَمَ قَطَعُوهُ» (عاملی، بی تا، ۱: ۲۶۱)؛ میان او و یهود، پیمانی بود که چون اسلام

۱. کسانی که از فرستاده و پیامبر درس ناخوانده - همان کسی که [نام و مشخصات] او را نزد خود در تورات و انجیل، نوشته می یابند -، پیروی می کنند؛ [پیامبری] که آنان را به هر کار پسندیده فرمان می دهد و از هر کار زشت، باز می دارد و پاکیزه ها را بر آنان حلال و پلیدها را حرام می کند و بار سنگین آنان و زنجیرهایی را که بر گردنشان است، از آنها بر می دارد.

آورد [آن را شکسته] از او بریدند. کاربرد دوم: علامه مجلسی در شرح «شفاق با پیامبر» که در آیه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ضَلُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ» (محمد: ۳۲) مطرح شده، به نقل از تفسیر قمی، چنین آورده است: «أَي: قَطَعُوهُ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ بَعْدَ أَخْذِهِ الْمِيثَاقَ عَلَيْهِمْ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰: ۱۶۳؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ۲: ۳۰۹)؛ پس از آن که پیامبر اکرم (ص) از آنان برای علی(ع) پیمان گرفت، از خانواده‌اش بریدند. این حدیث، نقل‌های دیگری نیز دارد. (ر.ک: نسائی، ج ۱، ص ۲۸). همچنین، حدس‌های دیگری، مانند بریدن لباس و نه عضو نجس شده، نیز می‌توان زد؛ اما دیدگاه‌های فوق برگرفته از نظر علامه شعرانی می باشد. (شوشتری، ۱۳۹۶ش، ۱: ۷۴. صدوق؛ ۱۳۶۱ش، ۱: ۱۰؛ پانوش علی اکبر غفاری).

یکی از محققان می گوید: «ظاهراً این حکم در روز شنبه که روز به معبد رفتن (و عبادت) آنهاست، معمول بوده و شخص مذکور به معبد راه نمی یافت. یکی از راویان مرجع ضمیر بارز در «قطعوه» را درست نشناخته و آن را به بدن یا بول بازگردانده و خبر را نقل به معنا کرده و این، موجب شده که شارحان در معنای خبر درمانده شوند؛ چون یهودیان چنین کاری را نمی کنند و نمی توانند هم بکنند و به خوبی از لفظ بر می آید که در آن تصرّف شده است و نیز معنا ندارد که یکی از آنها به بول آلوده شود و دیگران گوشت‌های خود را بچینند.» (صدوق، ۱۳۶۱ش، ۱: ۲۶).

علامه طباطبایی نیز در مواردی به این نکته اشاره کرده‌اند؛ مثلاً درباره ی روایات داستان اصحاب کهف می گویند: «در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات بسیاری وجود دارد ولیکن خیلی با هم اختلاف دارند به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳: ۲۸۱).

ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «والتشويشُ الذي يُتراءى في الروايات تطرّق إليها مِنْ جِهَةِ النِّقْلِ بِالْمَعْنَى» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۹۶) این تشویش و اختلافی که در روایات دیده می‌شود از راه نقل به معنا در آنها راه یافته و راویان، فرمایش امام را با عبارت خودشان نقل کرده‌اند، در نتیجه این طور شده است.

اختلاف احادیث گاهی باعث می شود هر گروهی یک حدیث را مستند قرار دهند و با هم اختلاف پیدا کنند و مذاهب فقهی بوجود آید که این بیشتر در اهل سنت مشخص است. به نظر می رسد این اختلاف نشأت گرفته از نقل به معنای نادرست راویان است که باعث شده حتی آراء فقهی مجتهدان باهم اختلاف یابند.

همچنین یکی دیگر از اشکال اختلاف در حدیث که ریشه در نقل به معنای حدیث دارد، مسالیه ی، تعارض و اختلاف می باشد. «تعارض» مصدر باب «تفاعل» و مشتق از «عرض» است که هم به معنای اظهار و ابراز است و هم به معنای پهنا در مقابل طول (درازا) (فراهیدی،

۱۴۰۵ق، ۱: ۲۷۱). هر دو معنی در محل بحث، متناسب است؛ زیرا هر یک از دو خبر در مقابل هم ظاهر می‌شود و عرض اندام می‌کند؛ همان‌طور که می‌توان گفت: هر یک از آنها خود را در مقابل دیگری از نظر حجیت و اعتبار، هم‌عرض و هم‌ارزش می‌داند. «تعارض» در اصطلاح، تنافی و ناسازگاری عرفی در مفاد و مدلول دو یا چند خبر یا دلیل را تعارض گویند. (صدر، ۱۴۱۰ق، ۵۱۳) مقصود از تنافی عرفی در برابر عقلی، این است که این ناسازگاری، اعم است از اینکه به نحو تباین کلی باشد یا عامین من وجه یا عموم و خصوص مطلق تا موارد جمع عرفی را هم شامل گردد. (سبحانی، ۱۳۷۶ش، ۴: ۴۳۹)

شیخ طوسی در باب «جواز اکل لحوم الأضاحی» روایتی از ابوالصباح از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: رسول خدا (ص) از (خوردن) گوشت‌های قربانی بعد از سه روز منع کردند، ولی بعداً اجازه دادند و فرمودند: از گوشت‌های قربانی بعد از سه روز بخورید و آن را ذخیره کنید. از طرفی، روایتی را از محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: همانا پیامبر (ص) از نگهداری گوشت‌های قربانی، بیش از سه روز نهی کردند. در ادامه، شیخ می‌گوید: این دو روایت، ناسازگار نیست؛ زیرا مانعی ندارد که محمد بن مسلم با ابوالصباح، هر دو این بخش از خبر را شنیده باشند که پیامبر (ص) از این گوشت‌ها نهی کرده است، لکن بخشی از حدیث را که بعداً پیامبر (ص) اذن دادند، ابوالصباح گزارش کرده، ولی محمد بن مسلم، آن را فراموش کرده است. (طوسی، ۱۳۶۳ش، ۲: ۱۷۷) نیز در بحث وجوب ترتیب در غسل، خبری بر خلاف سایر روایات آورده است که امام (ع) نخست دستور شستن بدن (طرف راست و چپ) و بعد سر را داده‌اند. شیخ طوسی می‌نویسد: «به احتمال قوی، راوی در این خبر اشتباه کرده و آن را به خوبی ضبط نکرده و مطلب بر او مشتبه شده است؛ چه اینکه ممکن است شنیده باشد که امام صادق (ع) به آن زن فرمودند: «سرت را غسل بده و در هنگام سوار شدن، بدن را غسل بده»، ولی او این خبر را وارونه گزارش کرده است. گواه بر این سخن، نقل دیگر راوی به همین گونه است.» (همان، ۴: ۲۱۲)

گاه طبق گمانِ راوی میان حدیث نقلی به معنای او و روایات اصیل معصومان (ع) تعارض رخ می‌دهد که برخی از بزرگان مانند شیخ طوسی با توجه دادن به اشتباه راوی در نقل، رفع تعارض می‌نمایند؛ مانند: «عَلِيُّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يُوصِي بِسَهْمٍ مِنْ مَالِهِ فَقَالَ السَّهْمُ وَاحِدٌ مِنْ ثَمَانِيَةِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ (توبه: ۶۰)؛ سکونی روایت نموده است که از امام صادق (ع) درباره ی مردی که به سهمی از مال خود وصیت نموده بود، سؤال شد. ایشان فرمودند: سهم یک قسمت از هشت تاست؛ زیرا در قرآن آمده است: همانا صدقات برای نیازمندان و درماندگان و کارگزاران

زکات و جلب دلها و آزادکردن بندگان و وامداران و در راه خدا و در راه ماندگان است.»

اما در روایتی دیگر چنین آمده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فُضَّالٍ عَنْ عُمَرُو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ أَوْضَى بِسَهْمٍ مِنْ مَالِهِ فَهُوَ سَهْمٌ مِنْ عَشْرَةٍ»؛ امام صادق (ع) از پدرش نقل فرموده است: کسی که به سهمی از مالش وصیت نماید، آن سهم یک قسمت از ده تاست.»

شیخ طوسی می‌فرماید: «فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَخَذُ شَيْئَيْنِ أَحَدَهُمَا أَنْ يَكُونَ الزَّوَى وَهَمَّ لِأَنَّهُ لَا يُمْتَسَعُ أَنْ يَكُونَ سَمِعَ ذَلِكَ فِي تَفْسِيرِ الْجِزَاءِ فَرَوَاهُ فِي السَّهْمِ وَظَنَّ أَنَّ الْمَعْنَى وَاحِدٌ» (طوسی، ۱۳۶۳ ش، ۴: ۱۳۳. ب ۸۰، ح ۱ و ۳). در توجیه این خبر دو احتمال است: یکی اینکه راوی اشتباه نموده؛ زیرا ممکن است آن را در تفسیر جزء شنیده باشد، ولی او آن را در سهم، روایت نموده و گمان برده است که معنای آنها یکی است» (دلبری، ۱۳۸۶ ش، ۱۳۹).

می‌توان گفت نقل به معنای نادرست راوی باعث تعارض احادیث شده به طوری که روای بعدی این اشتباه را تکرار نموده و باعث سردرگمی روایان دیگر شده است.

۲-۲- اضطراب در متن احادیث

گاهی اختلاف لفظی بین احادیث آنقدر زیاد می‌شود که متن روایت مضطرب می‌شود، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان اصل آن را تشخیص داد شوشتری درباره این پدیده تعبیر «وَمِنْ التَّخْرِيفِ الَّذِي لَمْ يَعْلَمْ الْأَصْلَ فَيَعْقِبُ قِطْعًا بَوَاسِطَةِ اخْتِلَافِ النَّقْلِ وَ كُلُّ مِنْهُمَا يُمَكِّنُ صِحَّتَهُ فِي نَفْسِهِ» به کار می‌رود.^۱

کلمه ی مضطرب در معنای لغوی، اسم فاعل است در باب افتعال از ریشه ی "ضرب" و دارای معنای متعددی از جمله حرکت، لرزش، آشفتگی، پریشان، مختل، چند گانه، درهم و برهم، سردرگم، مردد، فساد در امری، حرکت نامنظم، اختلاف، تشتت آراء و تفرقه است. (طریحی، 1375، ۲: ۱۰۷). حدیثی مضطرب نامیده شده که متن یا سندش مختلف نقل شده باشد. به طوریکه این اختلاف، حقیقت امر را دگرگون کند و موجب اختلاف حکم در متن و اعتبار در سند حدیث شود.

برای نمونه در کتاب کافی این حدیث آمده است. «عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ نَعَامَهُ أَوْ جِمَارَ وَحْشٍ قَالَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ فَلْتٌ فَإِنْ لَمْ يَثْدِرْ عَلَيَّ

۱. این احادیث را حدیث مضطرب می‌گویند و حدیث مضطرب حدیثی است که نقل‌های گوناگونی داشته و تعداد روایانش متساوی و متعادل باشد. به طوری که ترجیح یکی از آنها بر دیگر روایت ممکن نباشد و گاه یک روای حدیثی را به چند بار با اختلاف روایت می‌کند و یا دو روای یا روایان بیشتر آن را روایت می‌کنند. گاهی اضطراب در سند و گاهی در متن می‌باشد. مامقانی در تعریف خود اشاره می‌کند که این اختلاف باید به گونه‌ای باشد که واقع را مشتبه کرده و تشخیص درست را ناممکن سازد. (صالح، ۱۳۶۳ ش، ۱۹۸-۱۹۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱ ق، ۷۰)

بَدَنَةٍ قَالَ فَلْيُطْعِمُ سِتِينَ مِسْكِينًا قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ أَنْ يَتَصَدَّقَ قَالَ فَلْيُصِمْ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَ
الْصَّدَقَةَ مُدًّا عَلَيَّ كُلِّ مِسْكِينٍ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ بَقْرَةً قَالَ عَلَيْهِ بَقْرَةٌ ...» (کلینی،
۱۴۰۷ق، ۴: ۳۸۵)

ابو بصیر روایت کرده است که گفت: از امام صادق (ع) در باره مُحْرِمِی که شتر مرغی یا
گورخری را شکار کند سؤال کردم، امام گفت: شتری فربه بر ذمه دارد، گفتم: اگر قادر نباشد؟
گفت: شصت مسکین را اطعام کند. گفتم: اگر نتواند که مئونه آن صدقه را تأمین کند؟ گفت: پس
هجده روز روزه بدارد. گفتم: پس اگر گاوی را شکار کند چه چیز بر ذمه دارد؟ گفت: گاوی بر ذمه
دارد. گفتم: پس اگر توان آن را نداشته باشد؟ گفت: پس سی مسکین را اطعام کند. گفتم: پس
اگر نتواند که مئونه آن صدقه را تأمین کند؟ گفت: پس نه روز روزه بدارد. گفتم: پس اگر آهوئی
را شکار کند چه چیز بر ذمه دارد؟ گفت: گوسفندی بر ذمه او است. گفتم: پس اگر نیابد؟ گفت:
پس اطعام ده مسکین بر ذمه دارد. گفتم: پس اگر نتواند مئونه آن صدقه را تأمین کند؟ گفت:
پس سه روز روزه بر عهده دارد.

کتاب من لایحضره الفقیه این خبر را با اختلاف لفظی اندکی آورده و فراز «وَ الصَّدَقَةَ مُدًّا
عَلَيَّ كُلِّ مِسْكِينٍ» را انداخته است. (صدوق، ۱۳۶۱ش، ۲: ۳۶۵)

کتاب تهذیب نیز این خبر را این گونه نقل کرده است: «عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ نَعَامَةً؟ قَالَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ مَا
عَلَيْهِ؟ قَالَ يُطْعِمُ سِتِينَ مِسْكِينًا، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ مَا يَتَصَدَّقُ؟ قَالَ فَلْيُصِمْ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا.
قُلْتُ: فَإِنْ أَصَابَ بَقْرَةً أَوْ جِمَارًا وَحْشٍ مَا عَلَيْهِ؟ قَالَ عَلَيْهِ بَقْرَةٌ ...» (طوسی، ۱۴۱۰ق، ۵: ۳۴۲)

در دو حدیث اول یعنی نقل کتاب های کافی و من لایحضره الفقیه عبارت «أَوْ جِمَارًا
وَحْشٍ» بعد از «أَصَابَ نَعَامَةً» آمده است و بر همین اساس، کفاره «جِمَارًا وَحْشٍ» به مانند
«نَعَامَةً»، قربانی کردن شتر دانسته شده است. ولی در حدیث سوم یعنی نقل کتاب تهذیب،
عبارت «أَوْ جِمَارًا وَحْشٍ» بعد از «أَصَابَ بَقْرَةً» آمده و بر همین اساس کفاره آن قربانی داشتن گاو
دانسته شده است. اگر چه می توان نقل کلینی و صدوق را صحیح تر دانست، ولی از آنجا اصل
در این اخبار مشخص نیست، نمی توان صورت درست را معین کرد. زیرا درباره کفاره حمار وحش
دو دسته روایت وجود دارد؛ برخی حکم آن را با «صید نعامه» یکی دانسته و دسته ای دیگر از
روایات کفاره آن را به مانند «بَقْرَةُ الْوَحْشِ» دانسته اند. این اختلاف اجازه نمی دهد تا یکی از این
دو روایت به عنوان روایت صحیح انتخاب شود. (شوشتری، ۱۳۹۶ش، ۲: ۲۱۱-۲۱۲).

از تحلیل فوق می توان نتیجه گرفت که دست نقل به معنا در این روایت باعث شده با
وجود اضطراب در متن روایت نتوان به طور قطع هیچکدام از روایات را صحیح بدانیم.

لذا بخشی از معارف اهل بیت (ع) تبیین و روشن گری و از بین بردن اضطراب روایات

نارسایی بوده است که از معصوم پیش از آنان نقل شده است. در این باره، امام(ع) واقعیت حدیث را در اختیار راوی قرار می‌دهد و بدین وسیله، حدیث تصحیح می‌شود. برای نمونه روایت «نماز ابوبکر» که برای اثبات فضیلت خلیفه ی نخست بدان استدلال کرده اند، متن این حدیث کاملاً آشفته و مضطرب است:

۱. «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ قَاعِدًا» (طبری، ۱۳۸۷ش، ۲: ۱۸۱۲).

۲. «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) صَلَّى عَنْ يَسَارِ أَبِي بَكْرٍ قَاعِدًا وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّي بِالنَّاسِ قَائِمًا» (حلبی، بی تا، ۳: ۴۶۴).

۳. «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي مَرَضِهِ عَنْ يَمِينِ أَبِي بَكْرٍ جَالِسًا وَ صَلَّى أَبُو بَكْرٍ قَائِمًا بِالنَّاسِ» (ابن هشام، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۰۲).

۴. «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِجَدَاءِ أَبِي بَكْرٍ جَالِسًا وَ كَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّي بِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ النَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلَاةِ أَبِي بَكْرٍ». (حلبی، بی تا، ۳: ۴۶۴).

با آنکه راوی نخست این روایت، تنها عایشه، دختر ابوبکر است و واقعه نیز یک بار رخ داده، اما آنچه آن را مضطرب ساخته، کیفیت برگزاری نماز است. به این صورت که در روایت اول می‌گوید پیامبر(ص) پشت ابوبکر به نماز ایستاد. در روایت دوم می‌گوید پیامبر(ص) در سمت چپ ابوبکر قرار گرفت. در روایت سوم، مکان نماز پیامبر(ص) را سمت راست ابوبکر نقل کرده است. طبق نقل چهارم نیز، پیامبر(ص) کنار پای وی نشست و باز هم خود ابوبکر محل اقتدای مردم بوده است. بنابراین نقل عایشه کاملاً مضطرب است و فهم درستی از آن برداشت نمی‌شود. این تناقضات و اضطراب آشکار، خود دلیلی بر ساختگی بودن این حدیث است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۰۴).

همچنین درباره حدیث نماز خواندن پشت سر رسول الله (ص) و ابوبکر و عمر، که بحث بر مسأله ی نحوه ی قرائت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است، روایات مختلف و متناقضی نقل شده است:

۱. «صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ فَكَانُوا لَا يَقْرَأُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

۲. «فَكَانُوا لَا يَجْهَرُونَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ».

۳. «فَكَانُوا يَجْهَرُونَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ».

۴. «فَكَانُوا يَفْتَتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

۵. «فَكَانُوا يَقْرَأُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (سخاوی، بی تا، ۲۶۰)

حدیث مشهور «بسملة»، از انس نیز روایت شده که گفت: «پشت سر ابی بکر، عمر و

عثمان نماز خواندم و هیچ کدام از آنها «بسم الله الرحمن الرحيم» را هنگامی که نماز را آغاز می کرد، نمی خواند؛ و مالک در الموطأ آن را این گونه روایت کرده است: «من قال: لا یجهر بالبسملة» (ابن اُنس، ۱۴۲۵ق، ۱: ۸۱).

نحوه ی قرائت بسم الله در هر کدام از این منقولات متفاوت بیان شده اند. در نقل اول از تعبیر «لا یقرأون» استفاده شده مبنی بر این که بسم الله خوانده نمی شد. عبارت «لا یجهرون» در روایت دوم گویای این است که بسم الله را با صدای آهسته می خواندند. طبق روایت سوم، بسم الله را با صدای بلند می خواندند. روایت چهارم می گوید قرائت را با الحمد لله آغاز می کردند. اما در روایت پنجم چنین نقل شده است که بسم الله را می خواندند.

نقل به معنا در روایات فوق موجب شده که الفاظ و عبارات احادیث مضطرب شود که این حالت، گویای آشفتگی و اضطراب است و با آن برای هیچ يك از فقها حجت اقامه نمی شود.

۲-۳- تغییر و تحریف احادیث

یکی دیگر از پیامدهای نقل به معنی، انحراف در معنا و مقصود روایات و در نتیجه وقوع اضطراب در ناحیه سند و متن احادیث است. نقل به معنی یکی از عوارض روایات به شمار آمده که اختلاف بسیاری از روایات، از آن ناشی می گردد و این موضوع به ایجاد اختلاف بین امت اسلامی نیز انجامیده است. استفاده از رخصت نقل به معنی حتی سبب پیدایش اختلاف بین محدثان بزرگی چون بخاری و مسلم شده است. زیرا مسلم در مقایسه با بخاری بیشتر مقید به کتابت و ضبط الفاظ روایات بود و به عکس بخاری بیش از مسلم به حفظ روایات و سپس نگارش آنها اشتهار دارد. و در نتیجه بعضی از روایات خود را به صورت نقل به معنی درج کرده در پاره ای روایات اختلاف او و مسلم و دیگر محدثان قابل مشاهده است. ابوریه با آوردن مثالهای مختلف دامنه نقل به معنی در روایات اهل سنت را نمایانده است. بنابراین تتبع، برخی از اعمال و سنن دینی مانند اذکار تشهد نیز از عارضه نقل به معنی مصون نمانده است و در عین حال این اذکار از ذکر صلوات بر پیامبر(ص) عاری و تهی است و همین موضوع موجب اختلاف فتاوی بزرگان اهل سنت نسبت به وجوب یا عدم وجوب صلوات بر پیامبر(ص) (در نماز) شده است به طوری که ابوحنیفه و اصحاب او قائل به عدم وجوب صلوات بر پیامبر(ص) شده اند و به عکس شافعی ذکر صلوات بر پیامبر(ص) را از شرایط صحت تشهد اعلام کرده است. (معارف، ۱۳۸۵ش، ۲۳).

همچنین حدیث «الْتَّكَاؤُ شَتَّى فَمَنْ رَغِبَ عَنْ شَتَّى فَلَيْسَ مِنِّي» در اصول کافی و صحیح بخاری به همین صورت در بین مردم مشهور شده است و دلالت بر کراهت و نهی پیامبر اکرم از عزوبت و تجرد دارد. در حالی که با تحقیق و تتبع معلوم می شود لفظ این حدیث در هیچ یک از کتب حدیثی وجود ندارد؛ بلکه اصل این حدیث همان طوری که حماد بن سلمه از انس بن

مالک نقل کرده است، این چنین است که «برخی از اصحاب رسول خدا می‌گفتند: ما ازدواج نمی‌کنیم، عده‌ای می‌گفتند: ما گوشت نمی‌خوریم، بعضی می‌گفتند: ما در رختخواب نمی‌خوابیم و برخی دیگر می‌گفتند: ما هر روز روزه می‌گیریم. پس وقتی این خبرها به پیامبر رسید. حضرت همه را دعوت کرد و خطبه خواند و فرمودند: چه شده که عده‌ای از جوانان این‌طور می‌گویند؟! «لکنی اصلی و انام و أصوم و افطر، و اتزوج النساء، فمن رغب عن سنتی فلیس منی» یعنی چرا این‌طور می‌گویید درحالی که من نماز می‌گذارم و می‌خوابم، روزه می‌گیرم و افطار می‌کنم و با زنان ازدواج می‌کنم، پس همه اینها سنت من است و اگر کسی از سنت من دوری کند از من نیست. همان‌طور که از ظاهر اصلی حدیث بر می‌آید لفظ «النکاح سنتی» به عنوان یکی از سنت‌های رسول خدا است. در حالی که به کار بردن این قسمت حدیث به تنهایی حصر می‌آورد و معنی را کاملاً اشتباه می‌کند. (رک: مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۶۳)

این برداشت غلط از احادیث به خاطر نقل به معنا رخ داده به طوری که راوی نمی‌تواند مقصود درست از حدیث معصوم (ع) درک نماید.

گاهی با دقت در محتوای احادیث روشن می‌گردد که نقل به معنا سبب تغییر در مفاهیم حدیث شده و تأثیر نامطلوبی در انتقال معانی آنها داشته است. در اینجا چند نمونه ذکر می‌شود:

الف. ابن عمر از رسول خدا (ص) روایت می‌کند: «لَا تُقَبِّحُوا الْوُجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» (آلوسی، ۱۴۰۵ق، ۸: ۱۴۹)؛ چهره و صورت را زشت نشمارید؛ زیرا خداوند متعال آدم را به صورت رحمن خلق فرموده است، إسحاق بن راهویه، استاد بخاری، روایت ابن عمر از رسول خدا (ص) را صحیح دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۱۸)، در حالی که این روایت، نقل به معنا با تصرّف در روایت زیر است که احمد بن حنبل از ابوهیره از نبی اکرم (ص) روایت کرده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۲: ۳۲۳).

ب. علامه ی طباطبایی می‌نویسد: «روایتی از ابوهیره نقل شده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: خدا لوط را بیمارزد که همواره به رکنی شدید پناه می‌برد. بعید نیست که در این حدیث، نقل به معنا صورت گرفته باشد و کلام رسول خدا (ص) «خدا رحمت کند» بوده که راوی آن را به «خدا بیمارزد» تغییر داده است و این تغییر می‌رساند که لوط در رعایت ادبی از آداب عبودیت کوتاهی کرده و یا با جهلی که به مقام پروردگارش داشته و او را از یاد برده، مرتکب گناهی از گناهان شده با اینکه پیامبر نباید پروردگار خود را فراموش کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۵۲).

البته نیک روشن است که اگر شرایط نقل به معنا در روایات رعایت شود، دیگر این گونه تأثیرات نامطلوب معنایی رخ نخواهد داد.

ج. حدیث «مِدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَائِ الشُّهَدَاءِ» در این حدیث قلم نویسندگان بر خون

شهدا فضیلت داده شده است؛ ولیکن با تحقیق متوجه می‌شویم اصل حدیث در روایت شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه به صورت حدیثی مسند از مدرک بن عبدالرحمن این گونه آمده است که حضرت فرمودند: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي ضَعِيدٍ وَاجِدٍ، وَوَضِعَتِ الْمَوَازِينُ، فَيُوزَنُ دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ مَعَ مِدَادِ الْعُلَمَاءِ، فَيَرْجَحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ.» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۸)

پس همان‌طور که از ظاهر حدیث بر می‌آید قلم دانشمندان و علما بر خون شهداء برتری ندارد؛ بلکه این حدیث از حقیقتی خبر می‌دهد که در روز قیامت وقتی میزان فعالیت‌های دانشمندان را که دست به نگارش علوم و معارف زده‌اند و این چنین به دعوت و نشر توحید پرداخته‌اند در یک کفه ترازو می‌گذارند و خون شهداء که با همین هدف در راه حق ریخته شده است در کفه دیگر گذاشته و مقایسه می‌کنند، معلوم می‌شود کفه میزان فعالیت‌های دانشمندان از کفه دیگر از نظر حجم و وزن بیشتر است. مفهوم این حدیث آن است که دعوت و نشر دین الهی بیشتر از طریق دانشمندان و قلم‌های آنان صورت گرفته است که با استدلال و برهان همراه است، نه با جنگ و شهادت و خون ریختن. که این معنی از عبارت مشهور «مِدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ» فهمیده نمی‌شود.

۲-۴- زیاده و نقصان الفاظ احادیث

گاهی اوقات به علت نقل به معنا شدن احادیث، الفاظ احادیث دچار زیاده و نقصان می‌شود به طوری که کلمه ای از آن حذف یا زیاد می‌شود. از جمله خبرهایی که به علت «نقل به معنا» شدن و نفهمیدن مقصود و جز آن، دچار زیاده و نقصان گشته حدیث وقوف بر مساجد می‌باشد که شیخ صدوق در فقیه باب «فضل المساجد من کتاب الصلاة» روایت کرده است:

«وَسئل الصّادق (ع) عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمَسَاجِدِ فَقَالَ: لَا يَجُوزُ فَإِنَّ الْمَجُوسَ أَوْقَفُوا عَلَى بُيُوتِ النَّارِ.» از امام صادق (ع) درباره وقف بر مسجدها پرسیدند، فرمود: جایز نیست، همانا زردشتیان بر آتشکده‌ها وقف کرده‌اند.

عبارت، «لَا يَجُوزُ» جایز نمی‌باشد» در لفظ خبر نبوده است. چون صدوق، نقل به معنا کرده صرفاً مطابق فهم و استنباط خود آن را به خبر افزوده است.

اصل خبر، در روایت شیخ در کتاب تهذیب این گونه است: «وروی العباس بن عامر، عن ابی الصّحاری، عن الصّادق (ع) قلت له: «رَجُلٌ أَشْتَرِي دَارًا فَبَيْتِي عَرَصَهُ فَبَنَاهَا بَيْتَ عَلَّهْ، أَتَوَقَّفُ عَلَى الْمَسْجِدِ؟ قَالَ: إِنَّ الْمَجُوسَ أَوْقَفُوا عَلَيَّ بُيُوتِ النَّارِ.» (طوسی، ۱۴۱۰ق، ۹: ۱۵۰). مردی خانه ای خریده است، بخشی به صورت عرصه باقی مانده و او در آن مستغلات ساخته است. آیا می‌شود آن را بر مسجد وقف کرد؟ فرمود: زردشتیان بر آتشکده‌ها وقف کرده‌اند.

چنان که ملاحظه می‌شود در این روایت عبارت «لا يجوز» وجود ندارد که مؤید استنباط

شخصی صدوق در روایت نخستین است. اساساً معنا ندارد امام بفرمایند چون زردشتیان بر آتشکده‌ها وقف کردند، شما را نرسد و نسزد که بر مسجدها وقف کنید چگونه وقف بر آتش کده‌ها که وقف بر پرستش شیطان است، جایز باشد ولی وقف بر مسجدها که وقف بر پرستش رحمان است جایز نباشد؟! بعید نیست که مقصود امام این بوده است که آنان در مسیر دشمنی با خدا وقف می‌کنند، چگونه شما در جهت دوستی و عشق او وقف نکنید! (شوشتری، ۱۳۹۶ش، ۱۶۶-۱۶۷؛ صدوق، ۱۳۶۱ش، ۱: ۳۵۸؛ ۶: ۱۱۸).

صاحب وسائل الشیعه این روایت را از الکافی نقل می‌کند: «عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ حُفْصِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي بصيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ مَنَعَ قَيْرَاطًا مِنَ الزَّكَاةِ فَلَيْمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا».

و در ذیل آن می‌نویسد: «وَرَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ، عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدٍ، عَنِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِي بصيرٍ مِثْلَهُ».(حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۹: ۳۳).

به این معنا که نقل برقی عین این روایت است، اما نقل ثواب الاعمال عین این روایت نیست و شبیه آن است. آنچه در المحاسن، از ابی‌بصیر، از امام صادق(ع) نقل شده دقیقاً همین است (برقی، ۱۳۷۱ش، ۱: ۸۷) اما آنچه در ثواب الاعمال از ایشان نقل شده، چنین است: «فِي رِوَايَةِ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: مَنْ مَنَعَ الزَّكَاةَ فَلَيْمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ۲۳۶) یعنی تعبیر «قَيْرَاطًا مِنْ» در این روایت وجود ندارد. در فرایند نقل به معنای احادیث، برخی الفاظ احادیث اصالت خود را از دست داده و دچار زیاده و نقصان شده‌اند.

گاهی نیز به هنگام بروز نقل به معنا در سطح کلمات، راوی به جای حفظ صورت اصلی واژگان حدیث، دست به تغییراتی در سطح واژگانی حدیث زده، سعی دارد محتوای حدیث را با الفاظ دیگری منتقل نماید، درحالی که ساختار جمله را کم و بیش حفظ کرده است. برای مثال به موارد زیر توجه کنید.

الف. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ جَبْرَيْلَ ع أَتَانِي فَقَالَ إِنَّا مَعَشَرُ الْمَلَائِكَةِ لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَ لَا تِمْتَالُ جَسَدٍ وَ لَا إِنَاءٌ يُبَالُ فِيهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۹۳). عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ جَبْرَيْلَ ع أَتَانِي فَقَالَ إِنَّا مَعَاشِرُ الْمَلَائِكَةِ لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَ لَا تِمْتَالُ جَسَدٍ وَ لَا إِنَاءٌ يُبَالُ فِيهِ.(طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۷۷). کلمه «معاشر» جمع «معشر» است و هر دو به معنای جماعت و گروه هستند. در المحاسن نیز لفظ «معشر» به کار رفته است (نک: برقی، ۱۳۷۱ق، ۲: ۶۱۵). همچنین در الخصال نیز از لفظ «معشر» استفاده شده است اما در پاورقی ذکر شده است که در بعضی نسخ «معاشر» آمده است (نک: صدوق،

۱۳۶۲ ش، ۱: ۱۳۸). بنابراین به نظر می‌رسد نقل کلینی دقیقتر یا رایج تر بوده است. ب. ابن عمر سمع عبید بن عمر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «مَثَلُ المنافق كمثل الشاة الرابضة بين الغنمين» فقال ابن عمر: ويلكم لا تكذبوا على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، إنما قال: «مَثَلُ المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۲: ۸۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۹ق، ۲۶۸) ابن عمر شنید که عبید بن عمر می‌گوید: رسول خدا (ص) فرمود: مثل منافق، مثل گوسفندی است که بین دو گله افتاده و نمی‌داند به کدام یک بپیوندد. ابن عمر گفت: وای بر تو! دروغ بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم میند، همانا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: مثل منافق، مثل گوسفندی است که در بین دو گله سرگردان است، نمی‌داند به کدام یک ملحق شود».

اعتراض ابن عمر از این رو بود که راوی «عائرة» را به «رابضة» تغییر داده بود با اینکه تغییر مزبور موجب تغییر در معنا نیست؛ زیرا معنای «رابضة» وامانده یا متوقف و معنای «عائرة»، متردد و سرگردان است.

می‌توان گفت مترادف یابی و جایگزینی در الفاظ احادیث آسیمی است که در فرایند نقل به معنا رخ داده و گاهی اوقات این مترادف و جایگزینی می‌تواند معنا حدیث را خدشه دار نماید.

۲-۵- تبدیل متشابه به محکم

احکام در مقابل تشابه، به معنای استواری و خلل ناپذیری و از ریشه «حکم» به معنای منع برای اصلاح، گرفته شده و معنای بازداشتن از هرگونه اخلاصگری و تباهی را می‌رساند. احکام به معنای محکم بودن است و کلام را وقتی محکم می‌گویند که خودش بدون نیاز به غیر، گویا و مانع جهل و شبهه باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۱۴۱). نیز به معنای مضبوط، متقن و مقطوع بودن یک امر است که در آن، اختلاف و اضطرابی نیست و مفید معنای ثبات است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ۲: ۴۱۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ۶: ۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ۲: ۲۶۵). لذا مامقانی حدیث محکم را روایتی دانسته که لفظ آن از معنای راجحی برخوردار باشد. چه مانع از نقیض باشد چه نباشد. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۸۴)

تشابه: تشابه از «شبه» و به معنای همانندی است. تشابه و همانندی میان دو چیز، باعث صعوبت تشخیص و تمییز آنها از یکدیگر می‌شود و ممکن است منجر به آمیختگی حق به باطل شود. تشابه در مقابل احکام به معنای عدم قطعیت و صراحت است و تفسیر آن به سبب همانندی با غیر، مشکل است چه از حیث لفظی و چه از جهت معنایی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۴۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ۲: ۲۶۶). تشابه در حدیث، گاهی در سند است و گاه در متن. تشابه سندی از بحث ما خارج است. از نظر مامقانی، متشابه متنی، روایتی است که لفظ آن، معنای غیر راجحی داشته باشد. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۸۴). مدیرشانه چی، متشابه متنی را حدیثی خوانده

که در مفاد و معنای آن دو احتمال مساوی داده شود. (مدیرشانه چی، ۱۳۸۹ش، ۱۰۳). تأثیر مسئله نقل به معنا در مورد روایات متشابه، می‌تواند بسیار عمیق و تأثیرگذار باشد. نقل به معنای غلط ممکن است باعث محکم شدن یک حدیث متشابه، یا تشابه یک حدیث محکم شود. البته ممکن است مورد اول، احتمال وقوع بیشتری داشته باشد چون محتمل است راوی به زعم خود و به نیت خیر، تعارض ظاهری این روایت متشابه با اعتقادات اسلامی و شبهه انگیزی آن را به نحوی رفع کند در صورتی که کارش صحیح نیست. نمونه چنین نقل به معنایی در احادیث عالم ذر دیده می‌شود که تلاش شده عبارتی متشابه، به عبارتی محکم تبدیل شود. عبارت «أراهم نَفْسَه» که در بسیاری از منابع روایی به همین صورت آمده^۱، به خاطر آنکه به گمان شیخ صدوق، موهم تجسیم است در کتاب التوحید به صورت «أراهم صُنْعَه»^۲ نقل شده و به گفته علامه طباطبایی، باعث فساد لفظ و معنا شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۳۱)

گاهی در نقل به معنا، پیچیدگی‌ها و ظرایف روایت اصلی نادیده گرفته شده و مفهوم کلی آن منتقل می‌شود در نتیجه، ممکن است راوی به قصد ساده سازی روایت متشابه، آن را به صورت محکم نقل کند؛ بنابراین راوی در نقل روایات متشابه، باید از الفاظ و معانی متشابه استفاده کند و محکم را به شکل متشابه و متشابه را به شکل محکم، نقل نکند. از همین روست که مازندرانی، یکی از شروط نقل به معنا را تساوی الفاظ اصلی حدیث و الفاظ جانشین آنها در جلاء و خفاء دانسته است زیرا از نظر وی، استفاده شارع از محکم یا متشابه، دلایل و رازهایی دارد که فقط خداوند آنها را می‌داند پس تغییر آنها از وضع اولیه شان مجاز نیست. (مازندرانی، ۱۳۸۲ش، ۲: ۲۵۵).

علامه شعرانی در توضیح این شرط می‌گوید: «ممکن است اصل حدیث، معنایی متشابه داشته باشد و مراد آن خفی و پنهان باشد. ناقل در اینجا مجاز نیست از لفظی استفاده کند که در آن خفایی وجود نداشته باشد زیرا ممکن است ناقل در فهم معنای متشابه، دچار خطا شود. برای نمونه در روایت «إذا أصابهم البول قطعوه»^۳، لفظ «قطعوه» وجوه مختلفی را برمی‌تابد و می‌توان آن را به «بریدن و قطع کردن بدن» یا «قطع رابطه با چنین فردی» دانست. اما اگر راوی در نقل به معنای این روایت، لفظ «قطعوه» را به صورت «قرضوا لحومهم بالمقاریض»^۴ درآورد، آن را به لفظی تبدیل کرده که تنها یک وجه معنایی دارد و چنین کاری صحیح نیست». (نک:

۱. خودش را به آنها نشان داد. «أخرج من ظهر آدم ذریته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم و أراهم نفسه، و لولا ذلك لم يعرف أحد ربه». (کلینی، ۱۴۰۷ق؛ ۳: ۳۵، ح ۱۴۶۹).

۲. آفرینش خود را به آنها نشان داد. (صدوق، ۱۴۰۸ق؛ التوحید، ۳۳۰).

۳. هر گاه به بخشی از بدن شخصی از بنی اسرائیل، ادرار اصابت می‌کرد، از او می‌بریدند.

۴. گوشتشان را با قیچی می‌بریدند.

شعرانی، ۱۴۰۹ق، حاشیه بر شرح الکافی مازندرانی، ۲: ۲۵۵).

گاه در نقل به معنا تا جایی افراط می شود که حدیث واحدی به اندازه ای با عبارات گوناگون نقل شده و عبارت ها به قدری با هم اختلاف پیدا می کند که حدیث یگانه، عملاً به احادیث متعارضی تبدیل می شود. و به همین خاطر برخی پژوهشگران معاصر اهل سنت، نقل به معنای روایت نیازمند تأویل یا متشابه را جایز نمی دانند.

۳- جایگاه معیارهای اخلاق اسلامی در فرآیند پژوهش در زمینه روایات

فرآیند پژوهش در تمام مراحل با معیارهای اخلاقی عجین و همراه است. تردیدی نیست که تحقیق و پژوهش علمی در اسلام اهمیت بسیار فراوانی دارد و پر واضح است که افکار، اندیشه ها و آثار پژوهشگران هر جامعه زیر ساختهای آن جامعه را تشکیل داده که بناهای علمی و نتایج عملی و تجربی را به همراه داشته است. از این رو، اگر محققان و پژوهشگران ارزشهای خوب و پسندیده اخلاقی را با مسائل پژوهشی خود همراه کنند، زیر ساختهای علمی جامعه اثرات و نتایج مثبت و همیشگی خواهند داشت و اگر با امور غیرارزشی و غیراخلاقی همراه شوند، نتایج منفی و ناپسند به دنبال خواهند داشت. در جوامع اسلامی که اخلاق بر باورهای ارزشمند دینی استوار است، رعایت اصول اخلاقی در فرآیند پژوهش نیز از ضروریات است.

نیز در زمینه معیارهای اخلاقی پژوهشگر لازم به ذکر می باشد از آنجا که رکن اصلی پژوهش، پژوهشگر است و توجه به اصول اخلاقی و رعایت آنها در امر پژوهش به شخصیت و نوع نگرش او بستگی زیادی دارد، ملاکهای زیادی در رابطه با پژوهشگر در متون اسلامی و پژوهشی مطرح شده است، از جمله این ملاکها می توان انگیزه الهی، توکل، کسب روحیه حقیقت جویی در پژوهش، اندیشه، تفکرو عمل فکورانه، استفاده از تجربه پژوهشگران قبلی، مسئولیت پذیری، امانت داری، خرد استوار و دور اندیش و پرهیز از جزم اندیشی، داشتن روحیه انتقادپذیری و پرهیز از شهرت طلبی و دنیاخواهی و تمایلات نفسانی را نام برد. (خروشی و همکاران، ۱۳۹۵ش).

در مورد جایگاه معیارهای اخلاق اسلامی در زمینه موضوع نقل به معنا لازم به ذکر می باشد که سخن معصوم قداست و حجیت دارد. اگر بشود مسئله «نقل معنا» را حل کرد، حتی الفاظ سخن معصوم هم قداست دارند.

پدیده «سهو و خطای راویان» هم جزو آفت هاست که از دوره پیامبر شروع شد. اصحاب پس از اینکه حضرت فرمود: «هر کس بر من دروغ ببندد...» اصحاب اعلام کردند که اگر این جور باشد، ما اهل جهنم هستیم. حضرت فرمودند: چطور؟ گفتند: ما نمی توانیم همه الفاظ شما را به ذهنمان بسپاریم. حضرت نقل به معنا را اجازه دادند. ولی بعضی ها چون وارد نبودند، در نتیجه نقل به معنا، از سوی آن ها احادیث کم و زیاد شدند؛ چنان که حضرت امیر علیه السلام در خطبه

۲۱۰ فرمودند: بخشی از اشکالات احادیث و روایات مربوط به سهو و خطای راوی است که راوی نتوانسته حدیث را آن جور که باید و شاید، ضبط کند.

در کتاب کافی و دیگر منابع روایی مهم، روایاتی وجود دارند که معصومان علیهم السلام ما را توصیه کرده اند و یا دستور داده اند که در مورد فهم روایات، به ویژه روایاتی که در آن‌ها ابهام‌هایی هست، آن‌ها را بر قرآن عرضه کنیم؛ از جمله، در روایاتی از امام صادق علیه السلام در کتاب وسائل الشیعه آمده است: آن حضرت فرمودند: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (حر عاملی، ۱۸: ۷۸) هر چه را موافق قرآن است، بگیرید و هر چه را مخالف کتاب خداست طرد کنید.

در این روایت، به دو نکته اشاره شده است: بحث موافقت روایات با کتاب قرآن و بحث مخالفت نداشتن با آن، که معیار مهمی است. ولی در فهم روایات، به ویژه روایاتی که حوزه آن‌ها مبهم است و در آن‌ها ناسازگاری وجود دارد و در فهم آن‌ها اشکالاتی وجود دارند، حضرت امام صادق علیه السلام اولین معیاری که مطرح می‌کنند «عرضه روایات بر قرآن» است و «موافقت مفاد آن‌ها با آیات»؛ می‌فرماید: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ». روایاتی را که مفاهیم و مضامین آن‌ها با مضامین آیات شریفه سازگارند و با آن‌ها موافق دارند، بگیرید. در ادامه، معیار «عدم مخالفت با آیات» را می‌فرمایند: هر چه را از روایات که با آیات شریفه مخالفت دارد، رها کنید؛ این‌ها از ما نیستند.

روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارند؛ از جمله در همان کتاب، روایتی از امام صادق علیه السلام هست که می‌فرماید: «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرَفٌ» (کلینی، ۱: ۶۹) هر حدیثی که با آیات شریفه سازگار نیست، زخرف است. «زخرف» یعنی چیزی که زینت گردیده و ظاهری برایش درست شده، اما واقعی نیست و از درون تهی است. از این رو، وقتی در این روایات و روایات هم معنای آن‌ها دقت شود، موافقت یا مخالفت روایات با آیات کتاب خدا معلوم می‌شود. معمولاً در روایات که تأمل می‌شود، باید دید که آیا موضوع آن روایت در آیات شریفه هست یا نیست. با توجه به اینکه می‌دانیم آیات شریفه قرآن به کلیات شریعت پرداخته و کمتر به جزئیات پرداخته‌اند، بنابراین، روایاتی که در یک موضوع خاصی هستند و با هم ناسازگارند و آیه‌ای هم در این موضوع وجود دارد، باید این‌ها را با هم تطبیق داد و روایات را بر آیات عرضه نمود؛ چون قرآن نص و معیار ثابتی است برای همیشه بشریت، و نص آن از هر تحریفی به دور مانده و اصلی‌ترین معیار است. پس آن روایات باید بر آیات شریفه عرضه شوند. عرضه روایات بر آیات شریفه لازم است به عنوان معیار انجام شود، اما به طور قطع این کار هر کسی نیست، کار کسی است که شرایط خاصی داشته باشد؛ از جمله، نخست باید با آیات قرآن و علوم که مربوط به آن‌ها هستند، آشنا باشد؛ یعنی مفسر باشد و شناختی در مجموع

آیات داشته باشد و از آگاهی لازم در فهم آیات برخوردار باشد.

از سوی دیگر، او باید محدث هم باشد؛ یعنی در زمینه حدیث هم تبخّر خاص خود را داشته باشد، سندها را بشناسد، متن ها را بشناسد، طبقات حدیثی و تاریخ حدیث را بداند، رجال و درایة الحدیث را بداند و بفهمد که در فهم حدیث، چه معیارهایی لازمند، چه ویژگی هایی باید باشند؟ ممکن است احادیث کنایه باشند، در شرایط تقیّه صادر شده باشند، جعلی باشند ... بنابراین، به طور کلی، باید از ویژگی هایی که در مورد حدیث وجود دارند، آگاه باشد.

سوم اینکه باید در آن حوزه و آن موضوع متخصص هم باشد؛ برای مثال، اگر روایت فقهی است، فقیه باشد؛ اگر روایات اعتقادی است، متکلم باشد؛ و یا اگر روایت علمی است، در آن موضوع آگاه و در نهایت، مهذب باشد؛ زیرا این کار بسیار حساسی است. عرضه روایات بر آیات و اظهار نظر در اینکه به عنوان مثال این روایت مخالف آیات هست یا نیست، روایت جعلی است یا نیست، کار مهم و ظریفی است و کار هر کسی نیست؛ هر کسی نمی تواند چنین ادعایی بکند، ضمن اینکه مطمئنیم روایات جعلی وجود دارند. ولی جعلی دانستن روایات، نیازمند استناد قوی است و اظهار نظر در مورد آن ها، بخصوص در روایات شیعه، کاری است بسیار حساس و شخصیت های بزرگی همچون علامه طباطبائی، که هم مفسرند و هم محدث و هم هوشمند و هم از علوم فراوانی برخوردار، می توانند چنین نقدی را در مورد روایات انجام دهند.

این بزرگان تجربیات فراوانی دارند. آن ها این توانایی را دارند که روایات را بر آیات عرضه کنند و پس از عرضه آن ها، در موردشان اظهار نظر نمایند. این نکته هم قابل یادآوری است که البته نظر هر کس برای خودش محترم است، حتی اگر برای دیگران قابل قبول نباشد. البته هر کس به لحاظ مقدّماتی که در مورد عرضه روایات دارد، ممکن است نتیجه خاصی بگیرد و روایتی را بر خلاف نظر دیگران، درست و یا نادرست بداند، ولی «عرضه» کاری تخصصی است و شایسته اشخاص ماهر می باشد. (حدیث شناسی قواعد و معیارهای نقد آن (۱)، ۱۳۸۴ش)

۴- بررسی شیوه صحیح نقل به معنا و جلوگیری از پیامدهای منفی آن

در این زمینه به طور خلاصه مطالب ذیل را می توان بیان داشت:

الف. نقل کننده روایت باید از معانی واژه ها و نقش آنها در جمله و قرائن دال بر خلاف آن آگاه باشد. به عبارت روشن تر می بایست به اندازه کافی گفتارشناس و ادیب باشد.

ب. نقل به معنا نباید از رساندن معنای مقصود در عین عبارت های معصوم دچار کاستی باشد و می بایست مقصود و مراد اصلی معصوم را برساند.

ج. از نظر خفا و آشکاری در دلالت رسانی به مثابه گفتار اصلی باشد. (مامقانی، ۲۷۷:۳)

۲- جواز نقل به معنا تنها منحصر به روایاتی است که در آنها خصوصیت کلمات و چینش آنها در این گونه روایات شرط نباشد؛ اما در روایات مربوط به دعاها و اذکار نقل به معنا ممنوع

است. (همان، ۳: ۲۵۰)

۳- نقل به معنا تنها در موارد حرج و عدم پاسخ‌گویی حافظه تجویز شده است و وقتی که روایات در منابع روایی ثبت شده باشد، نیازی به تکیه کردن به حافظه نیست تا به خاطر ضعف آن نقل به معنا تجویز گردد. (همان، ۳: ۲۵۲) مگر آن که تصریح گردد که مطلب نقل شده، نقل به معنا است.

نتیجه گیری

۱- بدون شک نقل به معنا در حدیث و یا اختصار آن بر اصالت حدیث تاثیر گذاشته و در شرایطی موجب تحریف مقاصد حدیث می‌گردد. حدیث پژوه باید علاوه بر روش شناسی فهم حدیث به بررسی آسیب‌های حدیثی نیز بپردازد. نقل به معنا از آسیب‌هایی است که در روایات فراوان است بی‌گمان بسیاری از احادیث معصومان (ع) نقل به معنا شده و عین الفاظ و عبارات آنها به ما نرسیده است که این امر عواقب و پیامدهای فراوانی را در پی داشته است.

۲- مهمترین پیامدهای منفی نقل به معنی عبارت است از بروز اختلافات در احادیث که شامل: اختلاف در زمینه ایجاد تعارض در روایات و نیز وجود اضطراب در متن حدیث و در برخی موارد این اختلاف در قالب تغییر و تحریف و بعضاً هم بصورت نقصان و زیاده در الفاظ حدیث و حتی به شکل تشابه در متن و سند، این اختلافات می‌تواند نمود پیدا کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، به کوشش: طناحی، محمود محمد، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن انس، مالک الموطأ، تحقیق: محمد مصطفی العظمی، بی جا: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان، ۱۴۲۵ق، چاپ اول.
۳. ابن حنبل، أحمد، *مسند ابن حنبل*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق، اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، به کوشش: میردامادی، جمال الدین، بیروت، دارالفکر / دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن هشام، عبدالملک *سيره النبويه ابن هشام*، بیروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۶ق، بی جا.
۶. ابوشهبه، محمد بن محمد، *دفاع عن السنه*، بی نا، دار اللواء، ۱۴۰۷ق، چاپ دوم.
۷. ادلبی، صلاح الدین، *منهج نقدالمتن*، دارالافاق الجديدة، بیروت، ۱۴۰۳ق
۸. اکبرنژاد، محمدتقی، «آثار فقه الحدیثی و سندی نقل به معنا»، *مجله فقه*، سال پانزدهم، شماره ۵۷، ۱۳۸۷ش، صص ۱۷۲-۱۴۶.
۹. المطیعی، محمدنجیب، *تبسیط علوم الحدیث*، قاهره، مطبعة حسان، بی تا.
۱۰. آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. برقی، محمد بن خالد، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش، چاپ دوم.
۱۲. بیومی مهران، محمد، *سیره النبویه الشریفه*، بیروت، دار النهضة العربیة، ۱۹۹۰م.
۱۳. حدیث شناسی قواعد و معیارهای نقد آن (۱)، مصاحبه شونده: رضایی، محمدعلی و سید رضا مودب،
۱۴. علی نصیری، *مجله شیعه شناسی*، شماره ۱۱، ۱۳۸۴ش.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
۱۶. -----، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق، چاپ اول.
۱۷. حلبی، علی بن برهان الدین، *السیرة الحلبیة فی سیره الامین المامون انسان العیون*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا، بی جا.
۱۸. حلّی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، لندن، مؤسسه امام علی (ع)، ۱۴۲۳ق، چاپ اول.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، *نهایة الوصول الی علم الاصول*، به کوشش: بهادری، ابراهیم، قم،

- مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ق / ۱۳۸۳ش.
۲۰. خروشی، پوران و احمدرضا نصر اصفهانی، فروغ خروشی، معیارهای اخلاق اسلامی در فرآیند
۲۱. پژوهش‌های علوم انسانی، فصلنامه پویا، دوره ۱۳۹۵، شماره ۴، ۱۳۹۵ش.
۲۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الكفاية في علم الرواية*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم.
۲۳. خویی، ابوالقاسم، *البيان في تفسير القرآن*، قم، انوار الهدی، ۱۴۰۱ق، چاپ سوم.
۲۴. دلبری، سید علی، *آسیب شناسی فهم حدیث*، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ش.
۲۵. -----، مبانی رفع تعارض اخبار، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶ش، چاپ اول.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، به کوشش: داودی، صفوان عدنان، دمشق-بیروت، دار العلم-الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۷. شهیدثانی، درایة الحدیث، قم، مکتبہ المفید، بی تا.
۲۸. شوشتری، محمد تقی، اخبار الدخیله، تهران، المکتبه الصدوق، ۱۳۹۶ش.
۲۹. صالح، صبحی، *علوم الحدیث و مصطلحه*، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ش، چاپ پنجم.
۳۰. صدر، سید محمد باقر، *دروس في علم الاصول*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، الحلقة الثالثة، ۱۴۱۰ق.
۳۱. صدوق، محمد بن علی، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق، چاپ دوم.
۳۲. -----، *علل الشرايع*، قم، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۸ق.
۳۳. -----، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق، چاپ اول.
۳۴. -----، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۱ش.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ش، بی جا.
۳۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، تحقیق: حسینی اشکوری، محمد، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتبی الاسلامیه، ۱۳۶۳ش، چاپ چهارم.
۳۹. -----، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ق، چاپ اول.
۴۲. قاسمی دمشقی، جمال‌الدین، قواعد التحدیث، بیروت، بی نا، بی تا.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، مؤسسه دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۷ش.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۵. مازندرانی، محمد صالح، شرح الکافی-الاصول والروضه، تعلیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
۴۶. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، قم، مؤسسه آل‌البيت (ع) الاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
۴۷. متقی هندی، علاء‌الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
۴۸. مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، قم دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
۵۰. محقق حلّی، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل‌البيت، ۱۴۰۳ق.
۵۱. مسعودی، عبدالهادی، آسیب شناسی حدیث، قم، انتشارات زائر و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۲ش.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۵۳. معارف، مجید، شناخت حدیث، تهران، موسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۸۷ش.
۵۴. مفید، محمد بن نعمان، الفصاح فی الامامة، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، بی تا.
۵۵. نصیری، علی، حدیث شناسی، قم، انتشارات سنابل، ۱۳۸۳ش، چاپ اول.
۵۶. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، تحقیق: عبدالغفار سلیمان بندازی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۵۷. هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بی نا، دار الکتب العلمیه، بی تا.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۴۴ - ۱۲۷

امر به معروف و نهی از منکر در کلام و حیانی و در بیان رسول و اوصیاء ربانی «با رویکرد سلامتی در زندگی اسلامی»

اصغر عابدزاده اندریان^۱

چکیده

سخن خوب از هر که باشد خوش تر است اما کلام و حیانی با رایحه اخلاقی و انسانی بر جان و نفس آدمی نشاط دیگری می بخشد. اگر چه کلام الهی ما فوق کلام بشری است ولی تجلی زیبایی آن در کلام انبیاء عظام و ائمه اطهار (ع) به عنوان جانشینان خاص رسول ختمی مرتبت حضرت محمد (ص) تبلور یافته است.

امر به معروف و نهی از منکر از اصول مسلم اعتقادی و اخلاقی در میان فرق اسلامی است و در میان سایر فرقه های دینی هم جایگاه خاص خود را دارد. این تمنای درونی مشترک در میان انسان ها نشانگر واحدیت فطرت آدمی است.

نیک خواهی و نیک اندیشی و نیک اخلاقی رایحات خوشبویی هستند که از عطراگینی امر به معروف و نهی از منکر حاصل و در مشام انسان های سلیم القلب احساس می شوند. بر همین اساس است که آدمی از درون تمایل به امور خیر داشته و از امور زشت گریزان است. بر مبنای این میل درونی اجرای امر به معروف و نهی از منکر با شرایطی الزامی و اجباری به نظر می رسد.

واژگان کلیدی

آیات، روایات، امر به معروف، نهی از منکر، رسول اکرم (ص)، ائمه اطهار (ع).

۱. استادیار و عضو هیات علمی، گروه معارف اسلامی واحد تبریز. دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، تبریز.
Email: Abedzadeh1234@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۹/۲۷

طرح مسأله

کلام الهی در خطابات بشری بر اساس فطرت ذاتی اوست (روم/۳۰) و آدمی فطرتاً از بدی‌ها گریزان است و بر خوبی‌ها عشق می‌ورزد و بیانات انبیاء عظام و ائمه اطهار (ع) هم بر سیاق همین قاعده ربّانی استوار است یعنی کلام و بیان این برگزیدگان الهی بر گرفته از کلام وحیانی است. در قرآن کریم و سخنان معصومین (ع) دو موضوع مهم «امر به معروف و نهی از منکر» بارها مورد تأکید قرار گرفته است و این نشان از اهمیت والای قضیه دارد.

امر به معروف و نهی از منکر از اصول مسلم در میان فرق اسلامی است و در این مورد بین معتزله و اشاعره و امامیه اختلافی نیست البته اجرای این اصل در گرو شرایطی است که آن را الزامی می‌سازد. (مجله مکتب اسلام، سال ۵۹، فروردین ۹۸، ص ۱۰)

اگر انبیاء الهی آمده‌اند تا مردم را به راه راست هدایت نموده و از کج روی‌ها بازدارند در تأیید اصل مهم «امر به معروف و نهی از منکر» می‌باشد و ائمه اطهار (ع) به عنوان پیروان، رهروان و جانشینان واقعی رسول اکرم (ص) بر اجرای این امر مصمم بوده و در این راه مشقات سختی را متحمل شده‌اند چنانکه امام حسین (ع) هنگام عزیمت به کربلا هدف مهم این سفر را که همراه با رنج‌ها و زحمت‌ها و در نهایت آوارگی اهل و عیال و شهادت حضرتش بوده، اصلاح امت جدش و اجرای امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌کند. (بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹)

نافعیت برای نیک‌خواهان و نیک‌نامان و مانعیت برای بدخواهان و بدنامان از نتایج آشکار اجرای این دو فریضه مهم است. بر این اساس در تمامی زمان‌ها حاکمان به طرق مختلف مردم را به انجام کارهای خوب ترغیب نموده و از کارهای زشت بازداشته‌اند تا شاهد انسان‌های نیک اخلاق در جامعه خویش باشند.

واقعیت این است که کمتر حکومتی توانسته در این امر موفق شود مگر اینکه مردم را در این امر دخالت دهد و آن را از حالت حکومتی به شکل ملیتی درآورد تا آنجا که مردم خود را در این امر در مقابل دیگران مسئول بدانند.

نکته مهم این که توجه به طریقت این امر که برگرفته از متون قرآنی و روایی باشد آن را جذاب‌تر و مقبول‌تر خواهد ساخت.

در راستای همین مسئله نگارنده برآن است ضمن اشاره به اهمیت امر به معروف و نهی از منکر، تأکیدات وحیانی و تأییدات رسولان و امامان ربّانی را در این موضوع به اقتضاء ظرفیت و مجال مقاله با اندک توضیحی در معرض مطالعه کنندگان و خوانندگان محترم قرار دهد تا شاید بر حساسیت موضوع بیش از پیش واقف شویم تا در این راه قدم‌ها محکم برداشته شود و قلب‌ها مستحکم گردد.

معنی و مفهوم "معروف و منکر"

"معروف" در لغت به معنای شناخته شده، مرسوم، خوب و متداول و "منکر" به معنای ناشناخته، کارهای زشت و امور ناشناس می‌باشد.^۱

عمل به معروف دارای ثواب الهی است و منکر جزء ضد ارزش‌های دینی و مانع حاکمیت و تثبیت معنویت در زندگی انسان‌ها محسوب می‌گردد و از این رو در یک جامعه دینی با آن مبارزه می‌شود.^۲

معروف هر آن کردار و رفتار و اعتقاد پسندیده‌ای است که عقل سلیم انسان بدان حکم و قرآن و سنت آن را تأیید می‌کند. از این منظر هر خیر و خوبی در دامنه معروف می‌گنجد.^۳

امام علی (ع) می‌فرماید: جهاد در راه خدا چهار رکن دارد و آن‌ها عبارتند از:

امر به معروف، نهی از منکر، استقامت در جنگ و دشمنی با فاسقان.^۴

منکر بر خلاف معروف ضد ارزش‌های دینی و مانع حاکمیت و تثبیت معنویت در زندگی

انسان‌ها محسوب می‌گردد و از این رو باید در یک جامعه دینی با آن مبارزه شود.

پس می‌توان گفت: هر عملی که موجب رشد و کمال آدمی شود و از نظر شرع و عقل «ارزش» شمرده شود، معروف و هر عملی که باعث انحطاط فرد و اجتماع گردد و ضد ارزش شمرده شود، منکر نامیده می‌شود.

امر به معروف و نهی از منکر نیاز جامعه اخلاقی و انسانی

این نیاز فطری بشر است که جامعه ایده‌آل و منطقی داشته باشد و در مدینه فاضله به حیات چند روزه خود ادامه دهد.

اولین چیزی که ضامن بقای جامعه ایده‌آل است قانون است به عبارت دیگر قانون صحیح اولین سنگ بنای جامعه برین به حساب می‌آید. خدای متعال قانونی را بر بشر ارزانی داشته که عموم شمول است و سعادت همگان را تضمین می‌نماید آنجا که می‌فرماید:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نمل/۹۷)

مشاهده می‌شود حیات طیبه را در گرو عمل به آن قانون شمرده و در مقابل در جای دیگر

عدول از آن را موجب ناخوشی‌ها و فشارها و سختی‌ها در زندگی می‌داند:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا. (طه/۱۲۴)

۱ - مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۷.

۲ - سبزه ای، محمدتقی، اهمیت و کارکردهای اجتماعی، ص ۱۴

۳ - محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۳۷

۴ - نهج البلاغه، حکمت ۳۰

قانون در مثل نسخه شفاء بخشی است که خود شفاء بخش نیست بلکه تهیه دارو و استفاده صحیح از آن موجب سلامتی و شادابی خواهد بود. مریض گاهی به علل مختلف یا از استفاده کردن دارو خودداری می‌کند و یا به درستی مصرف نمی‌کند بنابراین راهنما و ناظری لازم است تا او را به استفاده صحیح تشویق و در نهایت وادار نماید که سلامتی در گرو آن خواهد بود.

در تمام نظام‌های سیاسی گروهی مأمور اجرای صحیح قانون هستند و متخلفان را از طریق قانونی مجازات می‌نمایند. اما در نظام سیاسی اسلام تنها مأموران منتخب مجری قانون نیستند بلکه تمامی مردم نسبت بهم مسئولند: **كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**. (مجلسی، ج ۷۲، ص ۳۸) این حق نظارت عمومی و قانونی که ضامن اجرای عدالت و موجب سعادت و هدایت و نیل به کمال انسانیت است «امر به معروف و نهی از منکر» نامیده می‌شود.

پس برای نیل به مدینه فاضله و بهره‌مندی از مزایای آن، امر بمرعوف و نهی از منکر شرط اصلی شمرده می‌شود. متأسفانه در جوامع کنونی این امر مهم بدست فراموشی سپرده شده و به اجرای آن چندان توجهی نمی‌شود. از طرف دیگر با فراموش کردن عملی این فریضه، بحث‌های علمی آنهم بسیار کم‌رنگ شده و از قلم‌فرسایی و کتابت مقالات، جزوات و پرداخت‌های علمی چندان رونقی مشاهده نمی‌شود و در عوض جای آنرا «تبلیغ امواج» گرفته و تبلیغات منفی صوتی و تصویری بر تبلیغات مثبت علمی و دینی غلبه نموده است و رفته رفته امروز را با هلاکت عواطف و انسانیت مواجه می‌سازد.

امر به معروف و نهی از منکر عامل جلوگیری از گناه است

امر به معروف و نهی از منکر از فرائض مهم مکتب اسلام است که در روایات و احادیث جایگاه خاصی دارد. امر به معروف و نهی از منکر مقابله با ظلم است، بوسیله آن فرائض برپا می‌شود، وسیله اخذ صدقات است و در نهایت همه بخش‌ها و آیین‌های الهی را در بر می‌گیرد و حتی اجرای احکام و اقامه حکومت اسلامی هم بدان بستگی دارد.

امر به معروف و نهی از منکر ناظر به صیانت جامعه و راهکاری برای سالم سازی محیط اجتماعی است محیطی که برای پرورش صحیح استعدادهای خوب نهفته در انسان‌ها لازم است. امر به معروف و نهی از منکر ایجاد نوعی تعهد و مسئولیت اجتماعی در افراد نسبت به سرنوشت اجتماع است.

در کتاب «اسلام و حقوق بشر» آمده است: «دیانت اسلام به دنبال تأسیس جامعه‌ای است که انسان‌ها خواه فردی و خواه گروهی دستور دهنده نیکی (معروف) و بازدارنده‌ی بدی (منکر) بوده باشند. بکار بستن این روش، تغییرات مطلوبی در شخصیت افراد بوجود می‌آورد و آن‌ها را وامی‌دارد که در زندگی به ارزش‌های معنوی بیشتر ارج نهند؛ پویایی اسلام مرهون امر به معروف و نهی از منکر است و بسیاری از اصول مهم دیگر از این اصل سرچشمه گرفته است... اعتقاد به

خیرخواهی جامعه و قبول مسئولیت اجتماعی از ایمان به خدا حاصل می‌شود و در حقیقت دین است که ضرورت مشارکت را بخاطر ایجاد جامعه‌ای بهتر توصیه می‌کند و آدمی را از گناه و لغزش که تخلف از قانون الهی و در خور مجازات است باز می‌دارد.

تلاش اسلام در تشویق مسلمانان به دخالت در امور جامعه، عامل جلوگیری از گناه است... این روح اطاعت از قانون و عشق به عدالت است که دیانت اسلام را به تأسیس جامعه‌ای هماهنگ واداشته و مسلمانانی را در خدمت به نوع و خیرخواهی تربیت کرده است. اسلام «من فردی» را به «من اجتماعی» مبدل ساخته و مصلحت جامعه را بر سود شخصی برتری داده است. (مارسل بوازار، اسلام و حقوق بشر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸، صص ۸۳-۸۰ به نقل از امام خمینی (ره)، روح الله، رساله نوین، ج ۴، ص ۲۰۷)

جهاد در راه خدا که از مهمترین واجبات و حافظ منافع دنیوی و اخروی در دین مقدس اسلام شمرده شده، لازمه اجرای مفاد آن بستگی به اجرای صحیح امر به معروف و نهی از منکر دارد. جهاد، مبارزه با مفاسد و موانع خارجی است که آدمی زمانی می‌تواند بر این نوع موانع غلبه کند که موانع داخلی را با قدرت امر به معروف و نهی از منکر برطرف نماید.

امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم

از آنجایی که آیات زیادی در موضوع امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم آمده و ذکر همه آنها حتی با توضیح مختصر از مجال این مقاله بیرون است لذا به بعضی آیات مشهور به ترتیب کتابت در سوره های قرآنی با رعایت اختصار اشاره می‌گردد:

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (آل عمران/ ۱۰۴)

ترجمه: باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و آنها رستگارانند.

اگر به آیه قبل از این آیه توجه نماییم خداوند متعال مردم را به اتحاد و یکپارچگی دعوت می‌نماید و آنها را از تفرق و پراکندگی پرهیز می‌کند: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...» و نیز اگر به آیه بعد از آیه مذکور هم توجه شود در این آیه هم باز هم تفرقه و جدایی مورد نهی و نکوهش قرار گرفته‌اند:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا...»

قرار گرفتن آیه مربوط به امر به معروف و نهی از منکر در میان دو آیه‌ای که مردم به اتحاد و یکپارچگی دعوت شده‌اند شاید بخاطر آن است که در نظام اجتماعی و از هم پاشیده، یا قدرت دعوت به خیر و معروف وجود ندارد و یا اینکه این نوع دعوت‌ها موثر واقع نمی‌شود.

با عنایت به مضمون آیه ماقبل(دعوت به وحدت) و آیه مابعد (نهی از تفرقه و اختلاف) می‌توان گفت اگر امر به نیکی و نهی از بدی توأم با اتحاد و یکپارچگی باشد می‌تواند نیرومندترین دشمن را محو و نابود سازد. در مقابل ملتی که در میان افرادش نظارت همگانی نباشد، دچار هرج و مرج و اختلاف و پراکندگی می‌گردد. آیه مربوطه به ما توصیه می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر را بپا دارید تا رستگار شوید و مانند برخی ملت‌ها نباشید که این امر را زیر پا گذاشتند و موجب ضلالت و نابودی خود گشتند.

مرحوم علامه طباطبائی در ادامه می‌فرماید: «جای تردید نیست که علم و عمل با یکدیگر نسبت متعکس دارد یعنی علم قوی‌ترین داعی عمل و عمل نیز قوی‌ترین وسیله ازدیاد علم می‌باشد.»

اگر در اجتماعی، دانش و علم نافع و عمل صالح باشد، برای دوام و پایداریش باید افراد را از منحرف شدن از راه خیر باز دارند و مردم هم همدیگر را به طی کردن راه خیر تشویق نمایند. این همان دعوتی است که با تعلیم و آموزش و امر به معروف و نهی از منکر شروع می‌شود. (ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۳، ص ۶۰۷)

پس می‌توان گفت: انجام امر به معروف و نهی از منکر به دو نوع قابل تصور است: اول اینکه یک وظیفه همگانی است و هرکس به اندازه‌ی توانایی خود باید نسبت به انجام آن اقدام نماید.

دوم اینکه یک وظیفه اختصاصی است و کسانی مأمور انجام این کار باید باشند که اسلام شناس، مردم شناس و روش شناس باشند بنابراین بعضی از انسانها این مسئولیت را عهده‌دار خواهند بود نه همه انسانها.

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ.» (آل عمران/ ۱۱۰)

ترجمه: شما بهترین مردمی هستید که برای مردم ظاهر(گزیده) شده اید. به خوبی‌ها فرمان می‌دهید و از بدی‌ها و زشتی‌ها، نهی می‌کنید و به خدا ایمان دارید.

در آیه قبلی مرحله خاصی از امر به معروف و نهی از منکر که توسط گروه خاصی باید انجام بگیرد مدنظر بوده ولی در این آیه فریضه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک فریضه همگانی مدنظر قرار گرفته است، چون مقصود از «ناس» عموم بشر بوده و منظور از «امه» جماعتی است که دارای هدف و مقصد خاصی باشند بنابراین مفهوم آیه چنین خواهد بود: شما جماعت مسلمان بهترین امتی هستید که خدا آن را برای مردم جهان نمایان کرد، زیرا متحد و متفق بوده، ایمان به خدا دارید و به دو فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر عمل

می‌کنید. بدیهی است بزرگ داشتن امت اسلامی بخاطر اعتقادات قلبی و به خاطر انجام دستورات الهی که از اهم آنها انجام امر به معروف و نهی از منکر است.

انجام امر به معروف و نهی از منکر به قدری مهم است که معیاری برای امتیاز امت اسلامی محسوب شده است؛ پس بهترین امت بودن با شعار نیست بلکه با ایمان به خدا داشتن و انجام امر به معروف و نهی از منکر میسر می‌شود. بنابراین، اولاً بهترین امت بودن با عمل است نه با شعار. ثانیاً امر و نهی زمانی موثر است که از ایمان به خدا سرچشمه گرفته باشد. ثالثاً امر به معروف و نهی از منکر زمانی عملی می‌شود که مسلمانان بصورت متحد و متفق باشند. رابعاً همچنان که ایمان به خدا منشأ بروز و لزوم امر به معروف و نهی از منکر است امر به معروف و نهی از منکر هم موجب حفظ و تقویت ایمان به خداست.

«لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرِّبَايُونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ.» (مائده/۶۳)

ترجمه: چرا علمای نصاری و یهود آنان را از سخنان آلوده به گناه و خوردن مال حرام، نهی نمی‌کنند؟ چه بد است آنچه انجام می‌دهند.

در آیه قبل (آیه ۶۲) از افرادی سخن آمده که در جهت گناه و تجاوز و خوردن مال حرام شتاب می‌کنند و در مورد آن‌ها فرموده: «چه بد عمل می‌کنند». در این مرحله به قسمتی از وظایف علماء و دانشمندان اشاره کرده و می‌فرماید: چرا آنان را از گناه و ارتکاب به زشتی‌ها باز نمی‌دارند؟ اگر مردم عوام به خاطر انجام کارهای زشت و ارتکاب به گناهان مورد نکوهش قرار می‌گیرند علماء هم بخاطر امر به معروف و نهی از منکر نکردن مورد نکوهش و لعن خداوند قرار می‌گیرند.

سکوت علماء و دانشمندان در قبال آلودگی‌های دیگران و رها کردن امر به معروف و نهی از منکر، یا طمع به منافع ستمگران است و یا ترس از آنان، بدینجهت مورد لعن خدا قرار گرفته‌اند. این که مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر در درجه اول متوجه دانشمندان می‌باشد گویای این نکته است که زیبایی علم این عالمان در اظهار آن و زشتی‌اش در سکوت و کتمان آن است.

میبیدی در این باره گوید: «علم آن است و طریق عالم چنان است که با زبان، نصیحت راند و در دل، همت دارد تا جاهل را از جهل و عاصی را از معصیت باز دارد و گمراه را به راه بازگرداند. چون این بناشد، ثمره علم کجا پیدا آید؟ و آنجا که این معنی نبود، لاجرم خداوند متعال هر دو را مورد ذم قرار داد: آن نادان بدکردار و آن دانای خاموش. آن را گفت: «لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» و این را گفت «لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ.» (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۱۷۴، با کمی تغییر)

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف/۱۵۷)

ترجمه: کسانی که از پیامبر درس نخوانده‌ای پیروی می‌کنند که نشانه‌های او را نزد خویش در تورات و انجیل بصورت نوشته می‌یابند پیامبری که آنان را به نیکی فرمان می‌دهد و از زشتی باز می‌دارد و آنچه را که پاکیزه است برایشان حلال می‌کند و پلیدی‌ها را برایشان حرام می‌کند و از آنان بار گران تکالیف و بندهایی را که بر آنان بوده بر می‌دارد. پس آنان که به او ایمان آورده و او را گرمی داشته و یاری کنند و از نوری (قرآن) که همراه او نازل شده است پیروی کنند آنان همان رستگاران هستند.

رحمت مکتوب بر بنی اسرائیل آنچنان که در آیه قبلی آمده منحصرأً برای کسانی واجب شده که تقوی پیشه کنند و زکات دهند و به آیات خدا ایمان بیاورند. در زمان رسول اکرم (ص) مصداق آن اشخاص از بنی اسرائیل تنها کسانی هستند که این پیامبر الهی را پیروی نمایند. واضح است با پیروی او خصوصیات مذکور حاصل می‌شود. زیرا ایمان آوردن به خدا و پیامبران و شریعت‌های آنها با اطاعت و تسلیم در برابر دستورات ایشان میسر است. مطلب بعدی در این آیه این است که پیامبر اسلام (ص) با صفات پنجگانه توصیف شده و مسأله امر به معروف و نهی از منکر سرآغاز این صفات است و گویا همه این‌ها علائمی هستند که پیامبر اکرم (ص) در تورات و انجیل با آنها توصیف شده است و مسأله امر به معروف و نهی از منکر در میان امت‌های صالحه پیشین هم رواج داشته است منتها چندان مورد عمل قرار نگرفته و اسلام ضمن تأیید بر ارزش آن تأکید نموده و روح تازه‌ای بر آن بخشیده و از مرحله زبانی به مرحله‌ای رسانید که شامل جهاد به اموال و نفس‌ها گردید.

آری اسلام علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر امور مربوط به زندگی بشر را به دو قسم «طبیات» و «خبائث» تقسیم کرده و طبیات را حلال و خبائث را حرام نموده بنابراین موضوعاتی چند در آیه شریفه از اهمیت والایی برخوردار شده است که عبارتند از: امر به معروف، نهی از منکر، حلال کردن طبیات، حرام کردن خبائث و برداشتن تکالیف سخت جعلی و غیرالهی.

التَّابِتُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (توبه/۱۱۲)

ترجمه: (مؤمنان) اهل توبه، عبادت، ستایش، سیاحت، رکوع، سجده، امر به معروف، نهی از منکر

و حفظ حدود و مقررات الهی هستند و (چنین) مومنان را بشارت ده.

در این آیه شریفه مؤمنان با صفات نیکویی توصیف شده: مومنین بخاطر اینکه از غیر خدا به سوی خدا بازگشت کردند «تائبان»، و چون او را می‌پرستند «عابدان» و چون با زبان حمد و سپاس او گویند «حامدان» و چون با قدم‌های خود از این معبد به آن معبد می‌روند «سائحان»، و بخاطر رکوع و سجده‌هایشان «راکعان و ساجدان» هستند.

چنانکه ملاحظه می‌شود تا اینجا از صفاتی نام برده که در حالت انفرادی است و هر کس به قدر اعتقاد و توانایی خود در مقابل خدای متعال انجام می‌دهد ولی در قسمت بعد به این صفات کفایت نکرده و مؤمنان را در اجتماع همچون نگهبانانی می‌داند که اجتماع خود را به خیر و سعادت راهنمایی می‌کنند و امر به معروف و نهی از منکر را از امور مهم خویش قرار می‌دهند و در تمامی مراحل زندگی چه در حال انفراد، چه در حال اجتماع، چه در خلوت و چه در آشکار حدود الهی را حفظ می‌کنند و از آن تجاوز نمی‌کنند. در اینجا در حقیقت متذکر این نکته است که مؤمنان با اجرای دستور الهی «امر به معروف و نهی از منکر» اجتماع صالحی بوجود می‌آورند و با این کار هم خودشان را ملزم به رعایت حدود الهی می‌دانند و هم مراقب دیگران هستند که مبادا به حدود الهی تجاوز نمایند.

بطور کلی می‌توان گفت: توبه از گناه، راه عبادت را باز می‌کند، زبان ستایشگر همراه با پویایی و تحرک، آمادگی برای رکوع و سجود را در پیشگاه خداوند فراهم می‌کند و امر به معروف و نهی از منکر حافظ حدود الهی در جامعه است و با داشتن این صفات است که ایمان مومن کامل می‌شود و مشمول قطعی رحمت الهی تا ورود به بهشت خواهند بود.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ آيَاتِهِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ
الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل/۹۰)

ترجمه: همانا خداوند به عدل و احسان و دادن حق خویشاوندان، فرمان می‌دهد و از کارهای زشت و ناپسند و تجاوز، نهی می‌فرماید، او شما را موعظه می‌کند تا شاید پند گیرید. احسان کلمه مبارکی است که شامل خدمات فکری، مالی، فرهنگی و عاطفی می‌شود و خداوند متعال این واژه را به عنوان صفتی در خود ثابت می‌داند و چون عادل است انسان‌ها را هم به عدل و احسان دعوت می‌نماید و در کنار این صفات مهم، پرداخت حقوق خویشاوندان و دوری از اعمال زشت و ناپسند و اجتناب از تجاوز به حقوق دیگران را به عنوان صفات مهم انسان‌ها می‌شمارد که باید بر آن صفات پایبند باشند. بر همین اساس تمامی انسان‌ها فطرتاً به عدل و احسان گرایش دارند و از اعمال زشت و نیز از تجاوز به حقوق دیگران متنفرند ولی وسوسه‌ها و غرایز موجب غفلت آنها می‌شود که باید با تذکر آنها را به این صفات یادآور شد.

چنانکه ملاحظه می‌شود خداوند متعال در این آیه ابتدا صفات سه‌گانه را که مهمترین

صفات تشکیل دهنده اجتماع بشری هستند ذکر فرموده است زیرا که از نظر اسلام اصلاح جامعه در درجه بالایی قرار دارد اگرچه انسان‌ها فرد فردند و هر فردی برای خود شخصیتی دارد ولی به لحاظ طبیعتی که دارند، سعادت هر شخص مبنی بر اصلاح جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند و چنانکه گفته‌اند شخصیت‌یابی انسانها در جوامع فاسد غیرممکن و یا خیلی سخت است بدین جهت به دنبال این صفات سه گانه، نهی از منکر را به عنوان ضامن بقا و دوام این صفات یاد می‌کند، زیرا که امر زشت و ظلم به دیگران موجب می‌شود صفات قبلی هم نابود شوند در اینصورت آدمی غافل از دستورات خداوندی به هر گناه و ظلمی روی می‌آورد و در عین حال احساس شرم و گناه هم نمی‌کند.

«وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِسْمَاعِیلَ اِنَّهُ کَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ کَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا. وَ کَانَ یَامِرًا اَهْلَهُ بِالصَّلٰوٰهٖ وَ الزَّکٰوٰهٖ وَ کَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِیًّا.» (مریم / ۵۴ و ۵۵)

ترجمه: در این کتاب از اسماعیل یاد کن که او همواره در وعده هایش صادق و فرستاده از سوی خدا و پیامبر بود. همواره خاندان خود را به نماز و زکات امر می‌کرد و پیوسته نزد پروردگارش مورد رضایت بود.

در آیات شریفه از ویژگی‌های یکی از پیامبران الهی نام می‌برد که شاید بخاطر این صفات مهم ذکر نام او را در قرآن کریم لازم دانسته است. (مفسرین در اینکه این اسماعیل کیست اختلاف نظر دارند؛ برخی گفته‌اند اسماعیل فرزند حضرت ابراهیم (ع) است و اگر نام او را تنها نام برده و از اسحاق و یعقوب نام نبرده بخاطر عنایت خاص به اوست. و بعضی گفته‌اند: اسماعیل پسر حزقیل یکی از انبیاء بنی اسرائیل است، چون اگر فرزند حضرت ابراهیم (ع) بود می‌بایست اسحاق و یعقوب را هم نام می‌برد. (مرحوم علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱۴، ذیل آیه شریفه)

این پیامبر الهی خوش قول است و پیوسته اطرافیانش را به نماز و زکات امر می‌کرد و بدین جهت مورد رضایت خداوند قرار می‌گرفت.

اقامه نماز و اداء زکات دو امر مهم از احکام شریعت اسلامی بشمار می‌آیند و دعوت مردم به این دو امر مهم را یکی از صفات مهم یک پیامبر الهی می‌شمارد و نتیجه این دعوت را مشمول رضایت خداوند قرار گرفتن می‌داند که بالاترین درجه اولیاء الهی است.

اگر به مفهوم آیات شریفه توجه نماییم به چند نکته مهم پی می‌بریم:

- ۱- فرستاده‌های خداوند در وعده خود صادق هستند.
- ۲- امر به اقامه نماز و پرداخت زکات به اعضای خانواده هم واجب است.
- ۳- امر به اقامه نماز و پرداخت زکات از مصادیق مهم امر به معروف و نهی از منکر است.
- ۴- رضایت الهی بالاترین هدف پیامبر خداست.

«الَّذِينَ إِن مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.» (حج/۴۱)

ترجمه: کسانی که اگر در زمین آنها را به قدرت برسانیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به خوبی‌ها دعوت می‌کنند و از بدی‌ها باز می‌دارند و پایان همه امور برای خداست. در آیات قبلی این سوره مبارکه مؤمنان با صفاتی معرفی شده‌اند و به لحاظ اهمیت در این آیه هم به صفات دیگری از مؤمنان اشاره می‌فرماید که اگر آنها در روی زمین قدرت و تمکن پیدا کنند بطوری که قدرت انجام هرکاری را داشته باشند باز هم در اقامه نماز کوشا بوده و برخورد وظیفه می‌دانند که زکات بپردازند و در ترغیب دیگران به انجام کارهای نیک و اجتناب از کارهای زشت از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزند و چون می‌دانند پایان همه امور برای خداست بنابراین تمامی نیات و اعمال خود را در جهت رضایت الهی قرار می‌دهند.

با عنایت به مفهوم آیه شریفه نتیجه قدرت و امکانات دنیوی برای انسان‌ها متفاوت خواهد بود: اگر صاحبان قدرت و امکانات افراد صالح و مؤمن باشند هیچ وقت بر آن مغرور نبوده و آنرا عنایت الهی بر خود می‌دانند بنابراین به عنوان شکرگزاری نماز می‌خوانند و زکات می‌پردازند و از همه مهم‌تر اینکه دیگران را نیز بر این امر فرا می‌خوانند و آنها را از کفران نعمت برحذر می‌نمایند. در مقابل اگر این صاحبان مقام و ثروت از انسان‌های طغیانگر و قدرشناس باشند طغیانگری نموده. در راه نابودی فضایل انسانی قدم بر می‌دارند و دیگران را نیز آگاهانه و یا ناآگاهانه بر این امر تشویق می‌نمایند و در نتیجه امنیت جامعه برای زندگی انسان‌ها مطلوب نخواهد بود و فریضه مهم «امر به معروف و نهی از منکر» بدست فراموشی سپرده می‌شود و مردم در قبال همدیگر احساس مسئولیت نخواهند کرد.

«يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ إِن ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.» (لقمان/۱۷)

ترجمه: فرزندم نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و آنچه از سختی‌ها بر تو می‌رسد در مقابل آن مقاومت کن که این امر از امور واجب و مهم است. در قرآن کریم هر جا دستور به نماز داده شده، زکات را هم کنار آن ذکر فرموده است ولی در این آیه به دنبال دستور به اقامه نماز دو امر مهم امر به معروف و نهی از منکر را آورده و در حقیقت از مسائل مهمی هستند که پدری همچو لقمان حکیم بر فرزندش توصیه می‌کند. هر پدری خیرخواه اولادش است بنابراین آنچه که از مهمترین مسائل است و آینده او را تضمین می‌نماید بر پسرش توصیه می‌کند و لقمانی که سوره‌ای از سوره‌های قرآن بخاطر حکمت و عظمتش بنام او نازل گردیده، یقیناً این مسأله بر او صادق‌تر خواهد بود و سفارشات او بر فرزندش

نسخه شفا بخشی خواهد بود که برای آیندگان به عنوان دستورالعملی انسان ساز محسوب می‌گردد.

نکته مهم دیگر در این آیه شریفه این است سفارش به صبر در مقابل مشکلات بعد از سفارش به «امر به معروف و نهی از منکر» آمده است و این نشانگر آن است که شاید در اجرای این دو فریضه مهم مشکلاتی هم برای امر به معروف و نهی از منکر کننده پیش آید که باید در مقابل این نوع مشکلات مقاوم و صبور باشد.

عنایت به این نکته هم لازم است که «امر به معروف و نهی از منکر» در امور مهم صورت می‌گیرد و تحمل رنج و زحمت در برابر مشکلات احتمالی ارزش والایی دارد.»

امر به معروف و نهی از منکر در کلام پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اسلام به عنوان خاتم پیامبران و گل سرسید آنها رابط اصلی و مهم بین خدای تعالی و بندگان اوست و هر عمل او برگرفته از دستورات الهی بوده و مصلحت بندگان خدا را در بر می‌گیرد قطعاً فرمایشات گهربار آن حضرت در مورد امر به معروف و نهی از منکر هم برگرفته از فرمایشات خدای متعال در قرآن خواهد بود که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ. (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۹۸).

ترجمه: امت من تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر کنند در خیر و سلامتی هستند.

در این روایت خیر و صلاح مردم با امر به معروف و نهی از منکر تضمین شده است.

مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ كِتَابِهِ. (مجمع البیان طبرسی، ج ۴، ص ۴۸۴)

ترجمه: هر کس امر به معروف و نهی از منکر کند جانشین خداوند در زمین و جانشین رسول خدا و جانشین کتاب اوست.

چنان که از روایت فوق برمی‌آید امر و نهی کنندگان مورد تأیید خداوند متعال و پیامبرش و مورد پسند قرآن کریم است و این امر امکان پذیر نیست مگر به واسطه کاری که انجام داده‌اند و نتیجه‌ای که حاصل گشته است.

مَنْ أَمَرَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ نَهَى عَنِ مُنْكَرٍ أَوْ ذَلَّ عَلَى خَيْرٍ أَوْ أَشَارَ بِهِ فَهُوَ شَرِيكٌ وَ مَنْ أَمَرَ بِسُوءٍ أَوْ ذَلَّ عَلَيْهِ أَوْ أَشَارَ بِهِ فَهُوَ شَرِيكٌ. (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۹۸)

ترجمه: کسی که به کار خوبی امر کند یا از کار بدی نهی کند یا بر کار خوبی راهنمایی کند یا به آن اشاره نماید در آن کار خوب شریک است. و کسی که به کار بدی امر کند یا به آن راهنمایی و یا به آن اشاره نماید در آن بدی شریک است.

پیامبر اسلام (ص) در این روایت امر کنندگان، راهنمایی کنندگان و حتی اشاره کنندگان به کارهای پسندیده و خوب را همانند کسانی می‌داند که انجام دهندگان کارهای خوب هستند و

برعکس امر کنندگان، راهنمایان و اشاره کنندگان به اعمال زشت و نامطلوب را همانند کسانی می داند که خود اهل کارهای زشت هستند.

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ، نُزِعَتْ عَنْهُمْ الْبَرَكَاتُ وَ سَلَّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ. (بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۹۴).

ترجمه: مردم همیشه در خیر هستند تا زمانی که امر بمعروف و نهی از منکر کنند و همدیگر را بر خوبی یاری دهند، و هرگاه این امور را انجام ندهند برکات از آنها گرفته می شود، بعضی از آن ها بر بعضی دیگر سلطه پیدا می کنند و هیچ یآوری در زمین و آسمان برای آن ها نخواهد بود.

در این روایت رسول خدا(ص) خیر و شادی انسان ها را در زندگی مرهون امور زیر می داند: اول، امر بمعروف؛ دوم، نهی از منکر؛ سوم، همکاری در امور خوب و پسندیده. نکته مهم این که اگر امور فوق بدست فراموشی سپرده شود اثرات منفی زیادی بوجود می آید:

برکات از زندگی گرفته می شود، بعضی به بعضی تسلط عدوانی می یابد و مهم تر از همه اینکه افرادی که این بلایا شامل حالشان باشد در زمین و آسمان یار و یآوری نخواهند داشت. رسول گرامی اسلام(ص) امر به معروف و نهی از منکر را از اهم واجبات شمرده و آن را موجب سعادت و خوشبختی انسان ها دانسته و خیر و شادی آن ها را در سایه اجرای خوب امر بمعروف و نهی از منکر می داند. بدین جهت در موارد متعددی این امر را بر مسلمندان بازگو فرموده که در این قسمت به گزیده هایی از آن ها اکتفاء گردید.

جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در کلام اوصیاء (ع)

ائمه اطهار(ع) به عنوان جانشینان بر حق رسول اکرم(ص) بعد از آن حضرت فصیح ترین، بلیغ ترین، خوش خوترین، خیرخواه ترین و داناترین انسان ها می باشد و کلام و بیان آن ها همچون کلام جد بزرگوارشان برگرفته از کلام وحیانی است که اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در کلام آن برگزیدگان الهی هم کاملاً مشهود است و در اینجا به برخی از این فرمایشات از بعضی از ائمه اطهار(ع) با رعایت اختصار اشاره می گردد:

امر به معروف و نهی از منکر در کلام حضرت علی (ع)

قِوَامُ الشَّرِيْعَةِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ. (غرر الحکم، ص ۵۱۸)

ترجمه: پابرجایی شریعت وابسته به اجرای امر به معروف و نهی از منکر است. براساس فرمایش حضرت علی (ع)، امر به معروف و نهی از منکر دو رکن اصلی شریعت اسلام است و هیچ دینی بدون ارکان خود نمی تواند پابرجا بماند.

إِيَّاكُمْ وَالتَّذَابُرَ وَ التَّقَاطُعَ وَ تَرَكَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ.
(غررالحکم، ص ۱۵۹)

ترجمه: مبدا که از همدیگر روی برگردانید و پیوند خود را بر هم زنید و نیز مبدا که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنید.

در این روایت همچنانکه مردم از بی اعتمادی نسبت به هم و نیز از قطع پیوندهای خانوادگی برحذر داشته شده اند سفارش شده که مبدا امر به معروف و نهی از منکر را به دست فراموشی بسپارند.

فَمَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ شَدَّ ظُهُورَ الْمُؤْمِنِينَ مَنْ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَرْغَمَ أُنُوفَ الْمُنَافِقِينَ. (نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۱۱۰۰)

ترجمه: هرکس امر به معروف و نهی از منکر نماید بینی منافقین را به خاک می مالد. در این روایت دو امر مهم امر به معروف و نهی از منکر موجب اقتدار مومنین و سبب خواری و حقارت و هلاکت منافقین معرفی شده است.

لَعَنَ اللَّهُ الْأَمْرِينَ بِالْمَعْرُوفِ التَّارِكِينَ لَهُ وَ النَّاهِينَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْعَامِلِينَ بِهِ. (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۲۹)

ترجمه: خدا لعنت کند کسانی را که به معروف امر می کنند و خود آن را به جای نمی آورند، و از کارهای بد نهی می کنند و خود مرتکب آن می شوند.

در این روایت از ویژگی‌های مهم امر به معروف و نهی از منکر کنندگان عامل بودن خود آن‌ها معرفی شده تا آن جا که در صورت عامل نبودن نه تنها نباید به این امر اقدام کنند که مفید واقع نمی شود بلکه مورد لعنت خدا هم قرار می گیرند.

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا وَ لَمْ يُنْكَرْ مُنْكَرًا قَلْبًا فَجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ وَ أَسْفَلَهُ أَعْلَاهُ.
(نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۳۶۷)

ترجمه: هرکس بطور قلبی معروف را نپذیرد و منکر را انکار نکند، قلبش واژگون می گردد، پس برترها را پایین و پست‌ها را بالا قرار می دهد.

از دیدگاه امام علی(ع) در این روایت آن چه موجب دریافت حقیقت می گردد پذیرفتن اصل "امر به معروف و نهی از منکر" از صمیم قلب است، در غیر این صورت حق را باطل و باطل را حق جلوه خواهد داد.

حضرت علی(ع) به عنوان رادمرد نمونه اسلام اجرای امر بمعروف و نهی از منکر را بر همگان واجب می داند چرا که اجرای این دو فریضه مهم باعث می شود:

۱- شریعت اسلام پا برجا بماند.

۲- دل‌های مردم به همدیگر نزدیک شود.

۳- مومنان قدرتمند شوند.

۴- منافقان و دورویان شکست خورند.

۵- خیر و سلامتی بر انسان‌ها روی آورد.

۶- مردم حق و باطل را به خوبی تشخیص دهند.

۷- جامعه از رحمت الهی برخوردار شود.

و ده‌ها اثر مثبت دیگر که در صورت عدم اجرای امر به معروف و نهی از منکر، مردم از این اثرات محروم می‌گردند.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام امام باقر(ع)

إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَدَّمُ الْفَرَائِضُ، هُنَالِكَ يُتَمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ فَيَعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ فَيَهْلِكُ الْإِبْرَارُ فِي دَارِ الْفُجَارِ وَالصَّغَارُ فِي دَارِ الْكِبَارِ، إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصَّلْحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تُأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تُحْلَى الْمَكَاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَ تُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَادِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ. (فروع کافی، ج ۵، ص ۵۶)

ترجمه: امر به معروف و نهی از منکر فریضه بزرگی است که در پرتو آن سایر فرایض برپاداشته می‌شود. آنجا که (امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند) غضب خداوند به اوج می‌رسد و همه را با عذابش فرا می‌گیرد. پس نیکان در خانه بدان و خردسالان در خانه بزرگسالان نابود می‌شوند. همانا امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه صالحان است. فریضه بزرگی است که در پرتو آن واجبات دیگر برپا می‌شود، راه‌ها امن، تجارت و کسب‌ها حلال، مظالم به صاحبان اصلی‌اش بازگردانده، زمین آباد، حق از دشمنان گرفته می‌شود و حکومت تحکیم می‌یابد.

امام محمد باقر (ع) در این روایت اجرای فرایض دینی را وابسته به اجرای "امر به معروف و نهی از منکر" می‌داند و همچنین اجرای "امر به معروف و نهی از منکر" را موجب امن شدن راه‌ها، رونق تجارت‌ها، حلال بودن کسب‌ها، آباد بودن زمین، گرفتن حق از دشمن‌ها و قوی‌تر شدن حکومت‌ها می‌شود؛ بنابراین آن‌را راه پیامبران و روش صالحان معرفی نموده است. عقلانیت آدمی حکم می‌کند که برای دستیابی به این نوع امتیازات از اجرای امر به معروف و نهی از منکر غفلت نکند و این امر را سرلوحه امور خود قرار دهد.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام امام صادق(ع)

الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ خُلُقَانِ مِنَ خُلُقِ اللَّهِ فَمَنْ نَصَرَهُمَا نَصَرَ اللَّهَ وَ مَنْ خَذَلَهُمَا خَذَلَهُ اللَّهُ. (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸)

ترجمه: امر به معروف و نهی از منکر دو صفت از صفات الهی هستند که هر کس در اجرای آن‌ها کمک کند خداوند آن را یاری می‌کند و هر کس آن‌ها را خوار و حقیر نماید خداوند آنرا خوار

می‌نماید.

امام جعفر صادق (ع) در این روایت ضمن تشویق مردم به مسأله «امر به معروف و نهی از منکر» اهمیت این مسأله را برای مردم ترسیم می‌نماید که در واقع کمک به اجرای آن‌ها مساعدت و یاری خویش است از سوی خداوند متعال و برعکس در صورتی که آن‌را خوار نمایند در حقیقت خود را خوار نموده‌اند:

وَيَلُّ لِقَوْمٍ لَا يُدِينُونَ اللَّهَ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ. (مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۱).

ترجمه: وای بر حال قومی که با امر بمعروف و نهی از منکر خود را به خدا نزدیک نمی‌کنند.

امام صادق (ع) امر به معروف و نهی از منکر را موجب نزدیکی به خداوند می‌داند و بدیهی است عدم توجه به امر بمعروف و نهی از منکر موجب دوری از خداوند می‌شود و این بدترین عذاب الهی است نسبت به بدترین بندگان الهی.

امر به معروف و نهی از منکر در کلام امام رضا (ع)

الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِاللِّسَانِ وَاجِبٌ. (تحف العقول، ۴۴۴)

ترجمه: امر به معروف و نهی از منکر بوسیله زبان واجب است.

امام هشتم شیعیان در این روایت به مرحله مهمی از مراحل امر به معروف و نهی از منکر اشاره فرموده و این نشان از اهمیت قضیه است.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرْفَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَالَحَسَنِ الرَّضَا (ع) يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَقُولُ إِذَا أُمَّتِي تَوَاكَلَتِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَلَيَأْذُنُ أَوْ بَوَاقِعَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (وسائل الشيعة، ج ۱۱، ص ۲۱۴)

ترجمه: از محمد بن عرفه نقل شده که از امام رضا (ع) شنیدم که می‌گفت: رسول خدا (ص) می‌فرمود: هرگاه امت من از مسئولیت امر بمعروف و نهی از منکر شانه خالی کردند و آن‌را به یکدیگر واگذار کردند حتماً بدانند که با هلاکت و عذاب الهی روبرو خواهند شد.

امام رضا (ع) در این روایت اهمیت مسأله "امر به معروف و نهی از منکر" را از زبان پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند و تأکید می‌نماید که مبدا این مسأله را به هم دیگر واگذار کنیم که در این صورت با عذاب الهی روبرو خواهیم شد.

نتیجه گیری

در دنیای پر رمز و راز امروزی قوانین بشری سعادت دنیوی و اخروی انسان ها را تکافو نمی نماید ولی توجه به قوانین الهی را دو چندان می کند.

گرچه انسان به لحاظ تمنیات درونی و تلقیات بیرونی از انجام اعمال نیک خود و دیگران خرسند و از ارتکاب اعمال زشت ناخرسند است ولی عوامل متعددی موجب سرکوب فطرت الهی آدمی می شود. در این صورت انسان از صفت انسانی واقعی اش خلع و به صفات حیوانی متصف می گردد و مصداق آیه شریفه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹) می شود.

لازم است مردم بر اهمیت این امر واقف بوده و توجه ویژه ای بر آن مبذول دارند تا از اثرات مثبت آن در دنیا و آخرت بهره مند گردند و حکومت اسلامی در این راه از تاثیر مثبت حضور مردم غفلت نکند و قوانین محکمی را در اجرای امر به معروف و نهی از منکر وضع نماید و مامورین صالح و با کفایت و خیرخواه و مومن را برای اجرای آن به کار گیرد چرا که اجرای امر به معروف و نهی از منکر موجب برکات اختصاصی و اجتماعی است از جمله این که: موجب قرار گرفتن در صف مومنان می شود (توبه/۱۱۲) موجب تمایز مومنان و منافقان می شود (توبه/۷۱ و ۷۲) از پیروان راستین پیامبر الهی شده و موجب عزت در میان امت اسلامی می شود (اعراف/۱۵۷) آمران به معروف و ناهیان از منکر جانشینان خدا و رسول و کتاب خدا در زمین می شوند (طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۸۴) موجب رهایی از عذاب الهی می شود (الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۱۴) موجب تقرب به خدا می شود (محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۸۱) موجب متصف شدن به صفات الهی می شود (الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۸) موجب امنیت راه ها، آبادی زمین و تحکیم پایه های حکومت می شود (کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۶) موجب دوری از لعن الهی می شود (فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹) موجب مالیده شدن بینی منافقان به خاک می شود (فیض الاسلام، نهج البلاغه، ص ۱۱۰) پا برجایی شریعت وابسته به اجرای امر به معروف و نهی از منکر است (آمدی، غرر الحکم، ص ۵۱۸) موجب خیر و صلاح مردم می شود (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۹۴) انسان ها با امر به معروف و نهی از منکر بهترین مردم می شوند (آل عمران/۱۱۰) آمران به معروف و ناهیان از منکر مخاطب الهی برای دعوت به خیر می شوند (آل عمران/۱۰۴) موجب احساس مسئولیت در قبال دیگران می شود (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۳۸)

و صدها تاثیر مثبت که اشاره به همه آن ها در مجال این مقاله نیست. تو حدیث مفصل خوان از این مجمل.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، عبدالواحد، (۱۴۱۱ق)، «غررالحکم و درر الکلم»، مترجم: محمدعلی انصاری، موسسه انتشارات امام عصر(ع)، چاپ اول، تهران.
- ۳- آیت اله مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، جلدهای ۳ و ۲ و ۱، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و پنجم، تهران، پاییز ۱۳۶۹، (جلد ۱، ص: ۶۵۵-جلد ۲، ص: ۵۸۰-جلد ۳).
- ۴- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، «تحف العقول»، انتشارات اسلامیة وابسته به موسسه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ۵- الحر العاملی، الشیخ محمدبن الحسن، (۱۴۰۱ ق)، «وسائل الشیعه»، جلد ۱، تصحیح و تحقیق: شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی، کتابخانه اسلامی، تهران.
- ۶- امام خمینی، روح اله، (۱۳۷۲)، «رساله نوین»، ج ۴، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- ۷- امام خمینی، روح اله، «امر به معروف ونهی از منکر»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۸- امام خمینی، روح اله، «کشف الاسرار»، ج ۳، موسسه نشر آثار امام خمینی (ره)، بی تا.
- ۹- سبزه‌ای، محمدتقی، «اهمیت و کارکردهای اجتماعی»، تهران، نشر حدید، ۱۳۷۵.
- ۱۰- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، «تفسیر مجمع البیان»، ج ۴، مترجم: دکتر محمد مفتاح وحسین نوری، موسسه انتشارات فراهانی، تهران، بی تا.
- ۱۱- علامه طباطبایی، سید محمد حسین، «تفسیر المیزان فی علوم القرآن»، ج ۱۳، مترجم: سیدمحمد باقر همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.
- ۱۲- علامه مجلسی، ملا محمدباقر، «بحار الانوار»، موسسه الوفا، (۱۱۰جلدی) جلدهای ۲۵ و ۱۰۰، بیروت، ۱۴۰۴ ق
- ۱۳- فیض الاسلام، علی النقی، (۱۳۵۱)، «ترجمه نهج البلاغه»، تهران.
- ۱۴- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، «اصول کافی»، ج ۲، دارالأضواء، ۳۳۸ق، بیروت، با تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ۱۴۰۵ق.
- ۱۵- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، «فروع کافی»، ج ۵، دارالأضواء، ۳۳۸ق، بیروت، با تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ۱۴۰۵ق.
- ۱۶- محدث نوری، میرزا حسین، «مستدرک الوسائل»، ج ۱۲، قم، موسسه آل بیت، ۱۴۰۸ق.
- ۱۷- مسعودی، محمداسحاق، «حریم خصوصی و نظارت اجتماعی»، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۹۶.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۰ - ۱۴۵

همسوئی فقه و اخلاق با فرض رعایت محدوده در تنبیه بدنی کودکان

صادق فانی ملکی^۱

احمد میر خلیلی^۲

چکیده

بنابر آنچه در منابع فقهی انعکاس یافته، اصل تنبیه بدنی کودکان مورد تجویز قرار گرفته و بر این اساس قانونگذار جمهوری اسلامی ایران در ماده ۱۱۷۹ قانون مدنی، انجام تنبیه بدنی از سوی پدر و مادر کودک را مورد پذیرش قرار داد، در حالی که در نگاه ابتدایی تصور می‌شود تنبیه بدنی آنهم نسبت به کودک، رفتاری بر خلاف موازین اخلاقی بوده و این حکم فقهی در تقابل با اصول اخلاقی قرار دارد؛ هدف پژوهش حاضر تصحیح این نگاه ابتدایی بوده و در صدد است تا با اثبات اصل جواز تنبیه بدنی کودکان از دو منظر فقه و اخلاق و تعیین محدوده مجاز آن، عدم تقابل فقه و اخلاق را در این زمینه به اثبات برساند و برآیند آن این است که تنبیه بدنی در فقه از یک سو محدود به مقدار، نوع و شدت آن بوده و از سوی دیگر سن کودک، سمت و انگیزه تأدیب کننده نیز به عنوان مرزهای جواز مطرح است و با رعایت محدودیت‌های مزبور، نه آنکه حکم به جواز در فقه، مخالفتی با اصول اخلاق نداشته بلکه کاملاً با آن همسوئی و هماهنگی دارد. مقاله به روش تحلیلی توصیفی به نگارش درآمده و سعی گردیده تا با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و انجام بررسی‌های لازم در مورد آنها، امکان رسیدن به هدف توافق فقه و اخلاق در زمینه تنبیه بدنی کودکان فراهم گردد.

واژگان کلیدی

اصول اخلاقی، موازین فقهی، کودکان، تنبیه بدنی، همسوئی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و معارف اسلامی، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران

Email: s_fanimaleki@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی، دانشگاه آیت الله حائری، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dmirkhalili@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۶

طرح مسأله

تنبیه بدنی کودکان از منظر علوم مختلفی مانند روانشناسی و علوم تربیتی مورد بررسی قرار گرفته؛ علاوه بر این، فقه و اخلاق نیز بدان پرداخته و این امر نشان از این است که مسئله مورد نظر دارای ابعاد مختلف بوده و برای رسیدن به نتیجه نهایی در خصوص حکم به جواز و یا عدم جواز می‌بایست به تمام ابعادی که برای آن وجود دارد، توجه نمود؛

توجه کامل به تمام ابعاد مسئله حاضر باعث می‌شود تا اولاً صدور حکم نهایی در خصوص اصل جواز و یا عدم جواز با دقت بیشتری انجام گیرد و ثانیاً در خصوص تعیین محدوده و مرزها، چیزی از نظر دور نمانده و تمام رعایت‌ها به صورت جامع و فراگیر مورد ملاحظه واقع شود.

بر اساس موازین فقهی، اصل جواز تنبیه بدنی کودکان مورد پذیرش قرار گرفته ولی بسان همه احکام فقهی مطلق نبوده بلکه با قیود مشخصی محدوده آن مشخص گردید؛ در این مقاله هدف این است که اصل جواز تنبیه بدنی کودکان و محدوده مجاز آن تعیین شده و در این راستا به سؤالاتی پاسخ داده شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از اینکه تنبیه بدنی کودکان بر اساس فقه و اخلاق مجاز است یا خیر؟ در صورت مجاز بودن، از جنبه مقدار محدود به چه حدودی است؟ محدودیت تنبیه بدنی از جهت شدت چیست؟ چه محدوده‌ای از جهت نوع تنبیه بدنی باید مورد مراعات قرار گیرد؟ محدوده از جنبه سن کودک چیست؟ محدودیت به لحاظ سمت تأدیب کننده چیست؟ انگیزه تأدیب کننده چه نقشی در تعیین محدوده داراست؟

با پاسخ دادن به سؤالات فوق نقطه توافق فقه و اخلاق مشخص می‌گردد، بدین ترتیب که در خصوص اصل جواز تنبیه بدنی کودکان تعارض و تنافی میان دو منظر فقه و اخلاق وجود ندارد و تنافی مزبور در صورتی است که تصور شود حکم فقهی مبنی بر جواز انجام رفتار مزبور، مطلق بوده و هیچگونه قید و شرطی ندارد؛ با چنین برداشتی ناصوابی از فقه و حقوق اسلامی است که تصویری مبنی بر تقابل میان این دو منظر شکل می‌گیرد ولی اگر به شروط و رعایت‌های فقهی‌ای که در این زمینه مطرح می‌باشد، توجه شود، برداشتی موسوم به تقابل، جای خود را به همسویی داده و این نتیجه عائد می‌گردد که همسویی کاملی میان فقه و اخلاق در مورد جواز تنبیه بدنی کودکان و محدوده آن وجود دارد.

۱- اصل جواز تنبیه بدنی کودکان از منظر موازین فقهی و اصول اخلاقی

بنابر دلایل و مستندات فقهی اصل جواز تنبیه بدنی به نحو موجهه جزئیة مورد پذیرش شارع مقدس است لکن نه به صورت کلی بلکه در مواردی خاص این عمل مجاز قلمداد شده (آهنگران، ۱۳۸۸ ش، ص ۶۰) و هنگام شک در جواز این عمل در یک مورد، مقتضای قاعده اولی عدم جواز تنبیه بدنی است، چراکه تجویز آن بسان مجاز دانستن هر رفتاری، نیاز به حکم شارع

دارد و تنها در صورت حکم به جواز از ناحیه شارع می‌توان آن را مجاز قلمداد کرد و چون حکم مستفاد از دلایل لفظی شرعی به عنوان مدلول حجت ظاهری، ممکن نیست که در تقابل با حکم عقل قطعی که همان حجت باطنی است، باشد، چنانکه در استدلال برای این مدعا اظهار گردید: «البته در اینجا توجه به نکته‌ای لازم است و آن اینکه گاه درک مردم زمانه برخاسته از درک عقل مسلم و تردید ناپذیر است، در این صورت اصلاً نوبت به تعارض نمی‌رسد؛ چراکه تعارض و تنافی در صورت تکفای و هم‌سنگ بودن دو دلیل است؛ دلیل لفظی هیچگاه هم‌سنگ و عدل یک دلیل عقلی مسلم که قطع‌آور باشد، قرار نمی‌گیرد و از این رو تعارض اساساً در چنین حالتی هیچ جایی ندارد» (آهنگران، ۱۳۹۸ش، ص ۱۰۰)؛ از این رو در محدوده مجاز تنبیه بدنی کودکان، میان حکم شرعی و حکم اخلاقی عقل، توافق وجود دارد که در پایین سعی می‌شود اهم دلایلی که بر از جواز عمل مزبور دلالت دارد، مورد طرح و بررسی قرار گیرد.

۱-۱- ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر

با توجه به اینکه یکی از مراتب وجوب امر به معروف و نهی از منکر در برخی موارد ضرب و تنبیه بدنی است و البته در اینکه مراتب بالاتر از امر زبانی، مشروط به اذن امام (ع) یا نایب اوست، دست کم سه دیدگاه در میان فقهاء مطرح است که عبارتند از:

(۱) وجوب آن بر همه مکلفین به صورت مطلق، یعنی بدون اشتراط به اذن معصوم (ع) که عده‌ای مانند سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، ابن ادریس و علامه حلی، مطابق این دیدگاه فتوا داده‌اند. (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۴۶۰-۴۶۱)

(۲) وجوب آن بر همه مکلفین به شرط اذن معصوم (ع) یا نایب او که بیشتر فقهاء این دیدگاه را اختیار کرده‌اند. (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۳۸۳)

(۳) اختصاص آن به حکومت و عدم وجوب آن بر افراد عادی، چنان‌که جمعی از فقهای معاصر قائل شده‌اند. (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۸۸) (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۱)

ولی فارغ از بحث و اختلاف فوق، اصل جواز تنبیه بدنی و حتی مراتب بالاتر مورد پذیرش مشهور فقیهان است، حال اگر کودکی مرتکب ترک معروف و یا مبادرت به انجام منکری نمود، در صورتی که مراتب سبک‌تر مانند تذکر زبانی مؤثر واقع نشد، بر اساس دلایل مزبور می‌توان حکم به جواز تنبیه بدنی وی را نمود.

ولی آنچه مقتضای تحقیق در این زمینه است اینکه استدلال به دلایل وجوب امر به معروف و نهی از منکر برای اثبات مدعای بحث، صحیح نمی‌باشد، چنانکه هیچ فقیهی برای این منظور به اینگونه دلایل تمسک ننموده، چرا که در امر به معروف و نهی از منکر، بایستی شخص مخاطب مکلف بوده و به سن تکلیف رسیده باشد، نه کودکی که هنوز مکلف نیست تا وی را به انجام معروف ملزم کرده و یا از فعل قبیحش، به صورت قهر آمیز باز داریم و بنابر روایات صادره

از اهل بیت (ع) شارع تکالیف خود را مشروط به بلوغ کرده است. (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۴۶-۴۲)

اما در این باره که اگر کودک مرتکب زنا یا لواط یا سرقت شود به طرزى که در مباحث فقهی مطرح شده مورد تعزیر قرار می‌گیرد و مستند این فتوی روایات اهل بیت (ع) است. (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، صص ۸۳-۸۱ و ۲۹۸-۲۹۳) و در این زمینه هم باید ابراز داشت که اولاً: این امور دال بر تکلیف کودک نیست بلکه برای ایجاد زمینه برای ایجاد بازدارندگی در وی است تا در آینده مرتکب چنین رفتارهای زشتی نشود و صرفاً برخوردی در راستای تربیت و جهت-دهی اخلاقی اوست. ثانياً: این موارد از آنجا که خلاف اصل بوده بنا بر مقتضای قاعده وقوف در موضع نص هنگام مخالفت با اصل، قابل تعمیم به موارد خارج از مورد نص نخواهد بود.

بنابراین برای اثبات اصل جواز تنبیه بدنی کودکان نمی‌توان به دلایل وجوب امر به معوف و نهی از منکر نمود و بر اساس آن به اثبات مدعای بحث مبادرت ورزید.

۱-۲- دلایل مطلوبیت تربیت

بنابر حکم شارع مقدس که در روایات اهل بیت (ع) منعکس می‌باشد (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱، صص ۴۸۲-۴۷۳) و همچنین به حکم اخلاق، خرد و روش عقلاء، تربیت فرزندان لازم و کوتاهی در آن نکوهیده است لیکن صرف مطلوبیت تربیت، برای ثابت کردن جواز به کاربردن هر شیوه‌ای به خصوص تنبیه بدنی برای نیل به این هدف کافی نیست مگر اینکه شرایط و زمینه‌های زیر فراهم باشد:

الف) بنابر وجوب مقدمه در فرض وجوب ذی المقدمه، حال در صورتی که تخلفی از کودک سر زده و اگر با این فرض اقدامی در راستای تربیت وی صورت نگیرد و با ترک اقدام مزبور، خسران معتنا به و جدی‌ای متوجه کودک در امور مربوط به دنیا و آخرت وی شود، به عنوان مثال کوتاهی در انجام فرائض و یا ترک محرمات و یا یکسری امور که لازم انفکاک ناپذیر حیات اجتماعی است، محقق شود و البته در صورتی که دستیابی به این منظور فقط از راه تنبیه بدنی ممکن باشد و نه راهی دیگر که در این فرض تنبیه بدنی نه تنها جایز بوده بلکه به حکم شرع و بر اساس وجوب عقلی مقدمه واجب، واجب خواهد بود.

ب) در صورتی که هدف از تربیت در راستای انجام عمل مستحب باشد، در این صورت از باب استحباب مقدمه مستحب، چنانکه محققان بدان تصریح نموده‌اند (فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۴۴، ص ۲۸۲)، امر به مستحب، پسندیده خواهد بود، البته مشروط به اینکه اولاً ذی المقدمه مستحب باشد به طوری که تربیت پسندیده باشد ولی ترک آن چندان خسروانی در پی نداشته باشد و ثانياً همانطور که گذشت راهی جز تنبیه بدنی برای اعمال تربیت نباشد که در این صورت تنبیه بدنی جایز و مستحب خواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت تنبیه بدنی با حفظ شرایط مذکور نه تنها از منظر فقه جایز قلمداد شده بلکه از منظر اخلاق نیز پسندیده است.

۱-۳- روایات خاصه

همانطور که گذشت اصل تنبیه بدنی در برخی موارد با یک سری شرائط با تمسک به بحث مقدمه واجب ثابت شد، حال علاوه بر دلیل فوق، دلایل روایی‌ای وجود دارد که می‌توان بدانها استناد نمود و از جمله آن دلایل روایتی است که در این زمینه در منابع روایی وجود دارد که دلالت بر جواز به نحو مطلق دارد که متن آن این چنین است:

محمد ابن یعقوب عن محمد ابن یحیی عن احمد ابن محمد عن محمد ابن یحیی عن غیاث ابن ابراهیم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال امیرالمومنین علیه السلام: ادب الیتیم مما تؤدب منه ولدک و اضربه مما تضرب منه ولدک. (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۱، صص ۴۷۹-۴۷۸)

(الف) ارزیابی سند روایت:

۱- محمد ابن یحیی (که مرحوم کلینی روایت را از وی نقل می‌کند): این اسم هر چند جزاسماء مشترک بین روات ثقه و غیر ثقه چون محمد ابن یحیی ابوالحسن (تجلیل، بی‌تا، ص ۳۵۸) بوده ولی به تصریح محققین، قرآینی وجود دارد مبنی بر اینکه مراد از وی محمد ابن یحیی عطار قمی است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۳) که از ثقات محسوب می‌شود (نجاشی، ۱۴۰۷، ق، ص ۳۵۳).

۲- احمد ابن محمد: چونان مورد قبل این اسم نیز مشترک بین ثقات و غیر ثقات است لیکن به واسطه قرینه راوی و مروی عنه، منظور از او، احمد ابن محمد ابن عیسی اشعری است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱، ص ۶۹) و مورد توثیق (طوسی، ۱۳۸۱، ق، ص ۳۶۶) می‌باشد.

۳- محمد ابن یحیی (که احمد ابن محمد روایت را از وی نقل می‌کند): که به واسطه قرینه مذکور (راوی و مروی عنه)، مراد از او، محمد ابن یحیی خزاز است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۱۵) و همچنین ثقه بودن او ثابت می‌باشد. (نجاشی، ۱۴۰۷، ق، ص ۳۵۹)

۴- غیاث ابن ابراهیم نیز در کتب رجالی ثقه قلمداد شده و از این جهت نیز سند روایت بی‌اشکال است.

نتیجه مطالب فوق این است که روایت مورد استناد در بالا از جهت سند غیر قابل خدشه بوده و می‌توان بدان استناد نمود و اصل جواز تنبیه بدنی کودکان را در راستای تربیت به اثبات رساند.

در اینجا لازم به تذکر است که روایت فوق الذکر در برخی نسخ کتاب کافی اینگونه آمده: (ادب الیتیم مما تؤدب منه ولدک) و در دیگر نسخ چنین است: (ادب الیتیم بما تؤدب منه ولدک). (کلینی، ۱۳۵۰، ش، ج ۶، ص ۴۷) و البته این اختلاف مختصر در الفاظ روایت باعث تفاوت

در معنا و مدلول نشده و تأثیری در چگونگی دلالت آن بر مدعای بحث ندارد.

(ب) دلالت روایت:

و اما در زمینه دلالت روایت در زمینه جواز تنبیه بدنی باید اظهار داشت که روایت فوق ثابت می‌کند که جواز تنبیه بدنی اختصاص به فرزند نداشته بلکه شامل غیر فرزند هم می‌گردد و به اقتضای اطلاق آن این جواز شامل هر نوع تنبیه و ضربی می‌شود مشروط به اینکه تأدیب به قصد تأدیب و تربیت صورت پذیرد.

ممکن است در رابطه با اطلاق روایت اینگونه اشکال شود که روایت در صدد بیان تساوی یتیم و فرزند در حکم لزوم تربیت و تنبیه است و نه در صدد بیان تنبیه فرزند تا از محدود نکردن آن اطلاق برداشت شود و بر اساس آن حکم نمود که تنبیه فرزند به طور مطلق جایز است.

در پاسخ به اشکال فوق باید ابراز داشت که بنابر اصل پذیرفته شده در میان عقلاء در مقام تفاهم، متکلم در مقام بیان بوده و در صورت شک، می‌توان به اصل مزبور استناد کرد و شک در مقام بیان بودن را بر طرف ساخت؛ اما اینکه قدر متیقن از روایت فوق همان جنبه خاص باشد مانع از اطلاق گیری در دیگر موارد نیست، توضیح اینکه با توجه به اینکه قدر متیقن از روایت همان تساوی مذکور است مانع از اطلاق گیری در مورد مقدار و چگونگی تأدیب و تنبیه فرزند و یتیم نیست در غیر این صورت در اطلاق گیری از دیگر ادله مطلق نیز با مشکل مواجه خواهیم شد، چه اینکه اکثر قریب به اتفاق دلایل مطلق، دارای قدر متیقن در مقام دلالت بوده، به عنوان نمونه می‌توان به آیه مبارکه «احل الله البیع و حرم الربا» (بقره، آیه ۲۷۵) توجه داشت که قدر متیقن از آن عدم تساوی میان بیع و ربا است، حال با توجه به وجود قدر متیقن در آیه مزبور نباید دلالت اطلاق آن را پذیرفت و بر اساس آن، حکم شک را در موارد مختلف مشخص نمود، در حالی که از منظر همه فقیهان اشکالی در دلالت اطلاق آیه مزبور نبوده و برای رفع انواع شکوک بدان استناد شده است؛

در استدلال به اطلاق روایت فوق هم باید اذعان داشت که هر چند برای آن قدر متیقنی در مقام دلالت وجود دارد و آن این است که امام (ع) در مقام بیان تساوی حکمی میان فرزند و یتیم است ولی وجود چنین قدر متیقنی مانع از دلالت اطلاق آن نبوده و به حکم آن می‌توان به این نتیجه رسید که تنبیه بدنی فرزند به طور مطلق جایز است و در ادامه باید دید که اطلاق دلالت روایت فوق در چه محدوده‌ای تقیید خورده و دلالت روایات مقیده چگونه است.

۱- محدوده مجاز تنبیه بدنی

با توجه به آنچه گذشت اصل جواز تنبیه بدنی به صورت موجه جزئی هم مورد امضاء شریعت مقدس بوده و هم مورد تأیید و بعضاً الزام عقل و عقلا می‌باشد و همچنین اخلاقی که چراغ راهنمای آن عقل است و نه احساسات و عواطف آنی، چنین رفتاری را تأیید می‌نماید، پس

اخلاق نیز الم ائی وزود گذر را در قالب تنبیه دلسوزانه، در صورتی که تنها راه تربیت کودک باشد، ترجیح داده و به رجحان آن در برابر هلاکت متربی و الم ابدی وی، حکم می‌نماید. حال لازم می‌نماید با فرض جواز عمل مزبور، محدوده آن با توجه به ادله عقلی و نقلی و موازین اخلاقی مشخص نمود که تفصیل این مبحث در پایین از نظر می‌گذرد.

۲-۱- محدوده از جهت مقدار تنبیه بدنی

در زمینه محدوده تنبیه بدنی از جهت مقدار روایتی از ناحیه اهل بیت علیهم السلام توسط حماد ابن عثمان نقل شده که به این قرار است:

«محمد ابن یعقوب عن الحسين ابن محمد عن معلى ابن محمد عن الحسن ابن علی عن حماد ابن عثمان، قال قلت لابی عبدالله علیه السلام فی ادب الصبی والمملوک، فقال خمسہ او سته او ارفق.» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۷)

الف) بررسی سند روایت:

برخی از محققین حدیث فوق را بنابر مشهور ضعیف قلمداد نموده اند (مرآة العقول، ۱۳۶۷ش، ج ۲۳، ص ۴۱۶) که به منظور تبیین این تضعیف به بررسی جداگانه روات آن می‌پردازیم:

حسین ابن محمد: به واسطه قرینه راوی و مروی عنه ثابت می‌شود که او حسین ابن محمد ابن عمران اشعری است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۲) این راوی را علامه حلی و نجاشی توثیق کرده اند. (تجلیل، بی‌تا، ص ۴۳)

معلى ابن محمد: وی نه تنها توثیق ندارد بلکه در برخی کتب رجالی تضییف شده. همچون نجاشی که او را مضطرب الحدیث و المذهب خوانده. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱۸)

دو راوی دیگر که عبارتند از حسن ابن علی و حماد ابن عثمان، دارای توثیق می‌باشند. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۱۰ و ۲۷۳-۲۷۱)

بنابراین روایت مذکور از ناحیه یکی از روایتش مخدوش است، در حالیکه از تطابق ظاهر فتوای شیخ طوسی در کتاب نهاییه با روایت فوق چنین بر می‌آید که گویی ایشان آن را حجت دانسته و بدان عمل کرده (طوسی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۵۴۹ در مقابل عبارت محقق حلی در کتاب شرایع مبنی بر کراهت تنبیه بیش از ده تازیانه است که به ظاهر ایشان به روایت فوق الذکر عمل نمود (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲۳، ص ۳۴۲).

ب) دلالت روایت:

بر فرض صحت سند روایت، نمی‌توان آن را محدود کننده تنبیه بدنی و مقید اطلاق روایت امیرالمومنین (ع) که دلالت اطلاق آن در بالا از نظر گذشت، دانست، چراکه در این روایت آن چه که موهم مقید و محدود بودن است، اشتمال آن بر ذکر عدد می‌باشد که طبق نظر مشهور

علمای اصولی عدد مفهوم ندارد. (مظفر، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۱۲۹) (حکیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۱) (هاشمی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۲۱۶) در نتیجه نمی‌توان روایت فوق را دارای صلاحیت برای ایجاد محدوده‌ای برای مقدار تنبیه بدنی دانست و برای آن جایگاه تقییدی نسبت به روایت مطلق که از نظر گذشت، در نظر گرفت.

البته همانطور که گذشت صاحب شرایع تنبیه کردن فرزند و یا غلام مملوک را در مقدار بیش از ده تازیانه مکروه دانسته (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۴۲) که این نظر ایشان دال بر محدود ساختن تنبیه از لحاظ مقداری است ولی از این فتوی بر می‌آید که ایشان، دلالت روایت فوق را نپذیرفته است؛ البته صاحب جواهر بر ایشان اشکال نموده که اشکال ایشان به قرار زیر است:

تنبیه بدنی از دوحال خارج نیست یا واجب است و یا حرام و تنبیهی که محکوم به حکم کراهت باشد وجود ندارد و بدین ترتیب نظریه صاحب شرایع را مورد اشکال قرار داده است، ایشان در ادامه برای توجیه و حمل کلام محقق ابراز می‌دارد که منظور محقق از کراهت حالتی است که مربی جاهل به حکم باشد و نداند تنبیه او حرام است یا واجب. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۴۱، صص ۴۴۶-۴۴۵)؛

در ارزیابی اشکال صاحب جواهر بر دیدگاه محقق حلی باید اظهار داشت که اشکال ایشان از چند جهت قابل انتقاد است که عبارتند از:

۱- همانطور که گذشت تنبیه بدنی فقط محکوم به حرمت یا وجوب نیست بلکه حالت حکم به استحباب نیز برای آن قابل تصور است آنجا که مقدمه مستحب باشد.

۲- اشکال دوم اینکه حکم به کراهت را حمل می‌کند به زمان جهل به حکم، خروج از مفروض ایشان و در نتیجه مخالفت با علم اجمالی حاصل از آن است چه اینکه ایشان حکم این عمل را منحصر در وجوب و یا حرمت دانسته است.

حق در اشکال بر محقق حلی این است که اولاً طبق روایت وارده از معصوم (ع) (حرعاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۵۶۴) کراهت تنبیه بیش از ده ضربه تازیانه مختص مملوک است آن هم در حالتی که مولای آن در حال احرام است و الغای خصوصیت از آن نیازمند دلیل است.

ثانیا، اگر روایت مطلق مروی از امیرالمومنین (ع) در این باب پذیرفته شود، دو حالت متصور است، یا روایت حماد ابن عثمان را مقید آن بدانیم یا خیر، اگر مقید آن بدانیم دیگر عدد ده موضوعیت ندارد و اگر ندانیم با توجه به آنچه در اشکال قبل ابراز شد، بایستی بر اساس اطلاق آن حکم کرد و حکم به کراهت بلا دلیل خواهد بود.

وانگهی اگر اطلاق روایت علوی پذیرفته نشود، باز هم حکم به کراهت موضوعیت نداشته چه اینکه مقتضای قاعده اولی حرمت تنبیه در هنگام شک است؛ بنابراین دیدگاه محقق حلی و

کسانی که از ایشان در حکم به کراهت تبعیت نموده‌اند مانند حرعاملی آنگاه که روایت حماد ابن عثمان را در بابی تحت عنوان کراهت تنبیه بدنی کودک و مملوک بیش از پنج یا شش عدد گنجانده (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۸، ص ۳۷۲)، قابل پذیرش نخواهد بود

از منظر موازین اخلاقی اگر تنبیه بدنی در راستای تربیت و لازم باشد هر مقدار که تنبیه برای نیل بدان هدف لازم باشد پسندیده است مگر در حالتی که مقدار زیاد ضرب متاثر از حالت غضب و نه در راستای هدف تربیتی باشد که در این حال چنانکه از نظر خواهد گذشت، هم به حکم شریعت و هم به حکم اخلاق و خرد مجاز نیست و مرتکب آن مستوجب عقاب خواهد بود.

۲-۲- محدوده تنبیه بدنی از جهت شدت

هر مقدمه‌ای با ذی المقدمه خود بایستی تناسب داشته باشد و الا زمینه برای نیل به هدف مورد نظر فراهم نمی‌شود و یا به تعبیر دیگر نقض غرض بوده و قبیح بودن آن از منظر عقل و عقلاء مسلم است؛

در جایی که تنبیه بدنی مقدمه‌ای است برای وصول به تربیت، بایستی تناسب میان وسیله و هدف مورد نظر رعایت شود؛ با توجه به هدف مطرح شده، جنسیت، سن، شخصیت و روحیه عصیان فرد مرتبی شدت تنبیه را تعیین می‌نماید، پس کسی که با شدتی بیش از مقتضای امور مذکور طفل را مورد تنبیه قرار دهد، قطعاً از نظر شرع، عقل و اخلاق مذموم و مستوجب عقاب خواهد بود و بر این اساس قانونگذار جمهوری اسلامی در ماده ۱۱۷۹ قانون مدنی هر چند اصل مجاز بودن تنبیه بدنی کودکان توسط پدر و مادر را پذیرفته ولی با این قید که آنها نمی‌توانند با استفاده از این حق، طفل خود را خارج از حدود تنبیه نمایند. (قانون مدنی، ماده ۱۱۷۹)

بعلاوه اینکه چنانکه در بالا مورد اشاره قرار گرفته است، شدت تنبیه نباید موجب نقض غرض شود به این بیان که تجویز تنبیه چه در فقه و چه اخلاق برای دستیابی به غرض بسیار مهم تربیت خواهد بود لیکن اگر شدت زیاد آن باعث ایجاد دلزدگی در مرتبی شود غرض ملحوظ در نظر شارع برای تجویز آن نقض خواهد شد که در این صورت مجالی برای تجویز تنبیه بدنی نخواهد ماند و از این رو لازم است که بنا به توصیه روانشناسان و پزشکان (قاسمی و ولیزاده و طولایی و ساکی، ۱۳۸۶ش، ص ۶۳) لازم تا والدین نسبت به آثار منفی‌ای که تنبیه بدنی نامناسب برای کودکان به دنبال دارد، آگاهی لازم را داشته باشند.

۲-۳- محدوده تنبیه بدنی از جهت جنسیت

با توجه به تفاوت های جسمی و روان شناختی میان دو جنس مؤنث و مذکر وجود دارد و روانشناسان هم به وجود تفاوت مزبور تصریح نموده‌اند (Leonard, 2006, p 86) و بر این اساس باید میان تنبیه بدنی پسران و دختران تفاوت گذاشت، دلایل لزوم رعایت تفاوت میان دو جنس مزبور به قرار زیر

است:

الف) دختران تاب و مقاومت جسمی و روحی پسران را ندارند و در برابر تنبیه بدنی شکننده تر خواهند بود، اینکه در روایات از جنس زن تعبیر به ریحانه شده وقهرمان بودن از این جنس نفی شده (نهج البلاغه، نامه ۳۱) (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۳۴)، اشاره به همین امر دارد.

ب) هدف از تربیت دختر و پسر متفاوت است: با توجه به اینکه کودکان بایستی طوری تربیت شوند تا در آینده نقش خود را به خوبی ایفا کنند، بنابراین پسر بایستی متناسب به نقش مردانه وی در آینده و دختر با توجه به نقش زنانه خود تربیت شود و با توجه به همین امر تنبیه این دو جنس متفاوت خواهد بود (اصغرپور و زربخش بحری، ۱۳۹۷، ص ۷۶).

ج) تنبیه بدنی جدی دختر ممکن است به لحاظ ضعف جسمی ایشان باعث عوارض و آسیب‌های جدی شود و یا ممکن است باعث ایجاد آسیب روحی به آنها شده و یا اینکه باعث از دست رفتن روحیات زنانه در آنها می‌شود و از دست رفتن این حالت دارای مفاسد متعدد است.

۲-۴- محدوده تنبیه بدنی از جهت سن

لحاظ سن در اصل، نوع، مقدار و شدت تنبیه لازم است و به این مسئله روانشناسان نیز پرداخته‌اند، به عنوان نمونه «ژان پیاژه در مورد منع تنبیه بدنی کودک می‌گوید: کودک از چهار الی هفت سالگی از یک مرحله زندگی وارد مرحله دیگر می‌شود و این انتقال باعث دلهره، اضطراب و گاهی پرخاشگری او می‌گردد، بدین جهت باید از عصبانیت و تنبیه بدنی کودک پرهیز نمود و او را با محبت و استدلال با واقعیت‌های موجود آشنا کرد» (صالحی، ۱۳۹۶، ص ۹۸)؛ توضیح اینکه تنبیه بدنی کودکی که هنوز نسبت به مورد تنبیه تربیت پذیر نیست از آن جهت که قوه تمییز ندارد، قطعاً به حکم عقل و اخلاق قبیح بوده، چراکه مصداق ظلم بین است و بر اساس موازین شرعی و اخلاقی مرتکب چنین ظلمی مستحق ذم و عتاب قرار خواهد بود و همانطور که گذشت، هدف از تنبیه عبارت است از تربیت و تنبیه بدنی تنها در راستای دستیابی به این هدف مجاز است و وقتی هدف منتفی بوده و امکان تأمین آن فراهم نباشد، قطعاً تنبیه که مقدمه دستیابی به آن است منتفی و غیر مجاز خواهد بود.

روایات وارده از معصومین که بیان می‌دارد کودک را تا هفت سال چون سید و حر آزاد بگذارند و تربیت و تادیب را از هفت سال دوم شروع کنند بر همین مطلب دلالت دارد. (حراملی ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۴۷۶-۴۷۳)؛ بنابراین تنبیه بدنی کودک غیر ممیز جایز نبوده بعضی از فقیهان معاصر بدان تصریح نموده و مستند آن را لغویت دانسته‌اند، عبارت ایشان در این زمینه به قرار زیر است: «ولا یخفی ان ضرب الصبی و تادیبه یجری فیما اذا کان له نوع شعور وینفعه التادیب و الا فهو لغو لا یترب علیه اثر» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶)

۲-۵- محدوده تنبیه بدنی از جهت انگیزه

با توجه به دلایلی که در اثبات اصل جواز تنبیه بدنی بدان اشاره شد، تنبیه بدنی فقط بایستی به انگیزه تربیت باشد (پورعبدالله و حسینی و سیار، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱۲) و جواز آن مقید به زمانی است که انگیزه و قصد تنبیه کننده، تربیت باشد، چرا که تنبیه بدنی بدون انگیزه مزبور، مصداق ظلم خواهد بود و از نظر شریعت و اخلاق غیر مجاز قلمداد می‌شود.

بنابراین اگر تنبیه بدنی در حالت غضب انجام شود تنها در صورتی جایز است که اولاً شخص تسلط کامل بر خود داشته باشد و رفتاری که با هدف تربیت در تنافی است، مرتکب نشود و ثانیاً غضب وی موجب فراموشی قصد تربیت و تادیب نشده و بتواند رفتاری با رعایت محدودیت‌ها انجام دهد، ولی اگر هدف و انگیزه تنبیه کننده تشفی خاطر و نشان دادن آتش غضب باشد، تنبیه بدنی مصداق ظلم بوده که قبح و حرمت آن از منظر شرع و عقل مسلم است و از این جاست که نبی مکرم اسلام از تادیب در حالت غضب نهی فرموده اند (کلینی، ۱۳۵۰ش، ج ۷، ص ۲۶۰)

مطلب فوق در کلمات فقیهان نیز مورد تصریح قرار گرفته که از باب نمونه صاحب جواهر در این راستا اظهار داشت که جواز تنبیه بدنی تنها در صورتی که به انگیزه تربیت کودک صورت گیرد، مجاز است نه در صورتی که غضب نفسانی، محرک تنبیه کننده باشد که در این صورت تنبیه کننده خود باید مورد تنبیه قرار گیرد (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴۱، ص ۴۴۶) و مراد ایشان از تنبیه همان مجازات تعزیری است؛ در کلمات فقیهان معاصر نیز به این مطلب تصریح شده بدین گونه که «یجب ان یکون الضرب لاجل الاصلاح لا للشفی» (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۲) چه اینکه تنبیه به غیر قصد تربیت ظلم و حرام بوده و ارتکاب حرام موجب استحقاق مجازات تعزیری خواهد بود.

۲-۶- محدوده تنبیه بدنی از جهت سمت شخص تنبیه کننده

مقتضای قاعده اولیه این است که هیچ کس حق تعرض نسبت به دیگری را نداشته و هر نوع تعرضی مخصوصاً در قالب تنبیه بدنی، مشروط به صدور مجوز از ناحیه شریعت مقدس اسلام است، شریعتی که هیچگاه در تقابل با اصول مسلم اخلاقی که مفاد حکم قطعی عقل می‌باشد، نبوده و نیست؛ برای انجام عملی که خلاف اصل است نیاز به دلیل خاص داریم و نمی‌توان از مدلول آن دلیل خاص کمترین تعدی و تجاوزی بنماییم و از آنجا که قاعده اولیه عدم جواز ضرب و تنبیه بدنی است، تنها نسبت به فاعل آن فقط در موارد مذکور در دلایل مجوزه می‌توان اقدام بدان نمود و دلایل مربوطه عبارتند از:

۱- پدر یا جد پدری در صورت حیات و یا قیم (کفیل) برای یتیم:

مجاز بودن انجام تنبیه بدنی برای پدر با توجه به آیه مبارکه: «قوا انفسکم و اهلیکم نارا»

(سوره تحریم، آیه ۶) است که به قرینه «اهلیکم» مراد آن پدر و یا کسی است که سمت ولایت را برای اعضای خانواده دارا بوده و چنین کسی است که باید خود و خانواده خود را از هلاکت اخروی طبق این آیه حفظ نماید و اما مستند جواز تنبیه بدنی نسبت به یتیم برای کسانی که سمت قیمومت وی را دارند، روایت امیرمؤمنان (ع) است که فرمود:

محمد ابن یعقوب عن محمد ابن یحیی عن احمد ابن محمد عن محمد ابن یحیی عن غیاث ابن ابراهیم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال امیرالمومنین علیه السلام: ادب الیتیم مما تؤدب منه ولدک و اضربه مما تضرب منه ولدک. (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۱، صص ۴۷۹-۴۷۸) و توضیحات مربوط به سند و دلالت این روایت در مباحث قبل از نظر گذشت و در اینجا تنها تذکر این نکته لازم است که با توجه به این روایت، نسبت به غیر یتیم جواز تنبیه بدنی شامل پدر شده و نسبت به مادر، دارای اجمال بوده و اثبات جواز برای وی ثابت نیست و اما نسبت یتیم منصرف به شخصی است که سمت سرپرستی یتیم را دارا بوده و کلیه امور به او موکول شده باشد.

و باز در مورد مادر باید افزود که با توجه به اینکه در ادله تصریحی در مورد جواز این عمل توسط وی نشده و همانطور که گفته شد در جایی که عمل خلاف اصل است نباید از موضع نص تعدی کرد که فقها از آن اینگونه تعبیر می‌کنند «وقوفا فیما خالف الاصل علی موضع النص»، پس در مورد مادر این عمل پذیرفته نیست خصوصاً با توجه به اینکه حق پدر به تصریح برخی از فقها بزرگتر از حق مادر است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۹۷) و تکلیف بزرگتر برای کسی است که حق بزرگتری دارد. همچنین روایت نبوی که می‌فرماید «انت و مالک لایبک» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۷۷) که می‌توان از آن نیز در اختصاص این حق به پدر استفاده کرد و از منظر اخلاقی نیز از آنجا که مادر مظهر رحمت خانواده و عطف است پذیرفته نیست که با درگیری فیزیکی با فرزند جایگاه خود را متزلزل سازد؛ البته قانونگذار در قانون مدنی انجام تنبیه بدنی را برای مادر مجاز دانسته (قانون مدنی جمهوری اسلامی، ماده ۱۱۷۹) که به نظر می‌رسد، تجویز مزبور به صورت مطلق صحیح نیست و تنها در صورتی صحیح قلمداد می‌شود که یا پدر در قید حیات نباشد و یا عجز از انجامش داشته باشد.

۲- معلم:

بنابر آنچه در منابع روایی ملاحظه می‌گردد، از برخی روایات می‌توان به این مطلب پی برد که معلم دارای جایگاهی بوده که مجاز به مبادرت به تنبیه بدنی می‌باشد و دلیلی که در مورد مجاز بودن تنبیه بدنی از سوی معلمان رسیده این روایت است:

عن علی ابن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام: ان امیرالمومنین القی صبیان الکتاب الواهم بین یدیه لیخیر بینهم فقال «اما انها حکومه و الجور فیها کالجور فی الحکم، ابلغوا معلمکم ان ضربکم فوق ثلاث ضربات فی الادب اقتص

منه» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۲)

در خصوص سند روایت فوق باید اذعان داشت که با توجه به اینکه سلسله سند روایات وارده تفسیر علی ابن ابراهیم از نظر فقهاء موثق می‌باشند (تجلیل، بی‌تا، ص ۵) و نظر به اینکه در مورد روات به غیر از سکونی مشکلی به نظر نمی‌رسد، از این رو اشکال سندی متوجه روایت مزبور نیست و شاید سر اینکه بنا به نقل علامه مجلسی این روایت نزد مشهور ضعیف است به خاطر سکونی باشد (مجلسی، ۱۳۶۷ش، ج ۲۳، ص ۴۱۶) ولی حق این است که این تضعیف قابل اعتنا نمی‌باشد، چنانکه برخی از فقهای معاصر بدان اعتماد نموده و بر طبق آن فتوا داده‌اند. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۴۱۲)

و اما از جهت دلالت روایت باید ابراز داشت که منطوق این روایت دلالت دارد بر اینکه در صورت زدن بیش از سه ضربه، معلم مورد قصاص قرار می‌گیرد و این مطلب بیانگر حرمت این عمل در فرض مزبور می‌باشد، چنانکه مفهوماً دلالت بر این دارد که زدن کمتر از سه ضربه به قصد تادیب جایز نیست و در نتیجه به استناد روایت فوق می‌توان به جواز تنبیه بدنی دانش آموز، از سوی معلمان در مقدار مشخص شده، حکم نمود و البته رعایت سایر رعایت‌ها هم لازم می‌باشد.

نتیجه گیری

هر چند در نگاه اول ممکن است چنین تصور شود که تنبیه کودک بر خلاف اصول اخلاقی است ولی چنانکه در این مسئله تأمل کافی صورت گیرد، معلوم می‌گردد که اگر بر اساس موازین فقهی عمل مزبور مجاز است، اولاً این تجویز در راستای دستیابی به هدف بسیار والای تربیت است که تمام دستورات اخلاقی در این راستا قرار دارد و ثانیاً حکم مزبور مطلق نبوده بلکه دارای قیود و محدودیت‌های مختلف است که اگر به این حکم با توجه به قیود و محدودیت‌هایی که برای آن وجود دارد، توجه شود، نه آنکه مقابل اصول اخلاقی انگاشته نمی‌شود بلکه کاملاً همسو و هماهنگ با آن قلمداد می‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اردبیلی، محمد (۱۴۰۳ق) جامع الرواه، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۲. اصغریپور و زریخش بحری، زهرا و محمد رضا، مقاله نقش میانجی پرخاشگری روانی والدین و تنبیه بدنی در رابطه سبک‌های والدی‌گری با قلدری، مجله سلامت روان کودک، دوره ۵، شماره ۱، ۱۳۹۷ش.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب القضاء والشهادات (تراث الشيخ الاعظم)، انتشارات کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
۴. آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، انتشارات دار الکتاب الاسلامی، قم.
۵. آهنگران محمد رسول، بازپژوهی فقهی حقوقی اصل آزادی قراردادی با رهیافتی به حاکمیت دین، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۸ش.
۶. آهنگران، محمد رسول، مقاله محدوده مجاز تنبیه بدنی کودکان از منظر روایات اهل البيت (ع)، مجله علوم حدیث، دوره ۱۴، شماره ۵۳، ۱۳۸۸ش.
۷. پور عبدالله و حسینی و سیار، کبری و فروغ السادات و محمد مهدی، مقاله گستره حق بر تربیت کودک، مجله مطالعات راهبردی زنان، دوره ۱۵، شماره ۶۰، ۱۳۹۲ش.
۸. تجلیل، ابوطالب (بی‌تا)، معجم الثقات، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۹. حرعاملی، محمد (۱۴۱۴)، وسائل الشیعه، انتشارات موسسه آل البيت، قم.
۱۰. حکیم، سید محسن (بی‌تا)، حقائق الاصول، انتشارات موسسه آل البيت، قم.
۱۱. حلی، جعفر (۱۴۱۰ق)، شرایع الاسلام (سلسله الینابیع الفقهیه)، انتشارات موسسه فقه الشیعه، بیروت.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مبانی تکمله المنهاج (موسوعه الامام الخوئی)، انتشارات موسسه آثار الامام الخوئی، قم.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء، انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۱۵. سیستانی، علی (۱۴۱۴ق)، قاعده لا ضرر و لا ضرار، انتشارات دار المؤرخ العربی، بیروت.
۱۶. صالحی، ابوذر، مقاله روش‌های تادیب کودک از نظر فقه و روانشناسی، مجله مطالعات فقه تربیتی، دوره ۴، شماره ۸، ۱۳۹۶ش.
۱۷. صدر، محمدباقر (۱۴۰۸ق)، القواعد الفقهیه، (تقریر: سید کاظم الحائری)، انتشارات مکتب السید الحائری، قم.

۱۸. صدوق، محمد(۱۴۱۳ق)، من لا یحضرہ الفقیہ، انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، قم.
۱۹. طوسی، محمد(۱۳۸۱ق)، رجال الطوسی، انتشارات مکتبہ الحیدریہ، نجف.
۲۰. طوسی، محمد(۱۴۱۲ق)، النہایہ و نکتہا، انتشارات جامعہ مدرسین، قم.
۲۱. فیاض، محمد اسحاق(۱۴۲۲ق)، محاضرات فی اصول الفقہ (موسوعہ الامام الخوئی)، انتشارات موسسہ آثار الامام الخوئی، قم.
۲۲. قاسمی و ولیزادہ و طولایی و ساکی، فاطمہ، فاطمہ، طاہرہ، ماندانا، مقالہ بررسی برخی مشکلات رفتاری ناشی از تنبیہ دینی توسط والدین در کودک دبستانی، مجلہ یافتہ، دورہ ۹، شماره ۴، ۱۳۸۶ش.
۲۳. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران.
۲۴. کلینی، محمد(۱۳۵۰ش)، الکافی، انتشارات دارالکتب الاسلامیہ، تہران.
۲۵. گلپایگانی، محمد رضا(۱۴۱۲ق)، الدر المنضود فی احکام الحدود (تقریراز علی کریمی جہرمی)، انتشارات دارالقرآن الکریم، قم.
۲۶. مجلسی، محمدباقر(۱۳۶۷ش)، مرآہ العقول، انتشارات دارالکتب الاسلامیہ، تہران.
۲۷. مظفر، محمد رضا(۱۳۷۳ش)، اصول الفقہ، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۲۸. نجاشی، احمد(۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، انتشارات جامعہ مدرسین، قم.
۲۹. نجفی، محمد حسن(۱۹۸۱م)، جواهر الکلام، انتشارات داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۰. ہاشمی، سید محمود(۱۴۰۵ق) بحوث فی علم الاصول، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تہران.

منابع انگلیسی

31. Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry.(2011), Boy and girls learn differently a guide for teachers and parents. San Francisco: Jossey-Bass.
32. Leonard Sax, M.D.(2006), Why Gender Matters? What parents and teachers Need to know about the Emerging Science of sex Difference. New York: Broadway Books.
33. Lukas, Carrie L. (2006), the politically Incorrect Guide to Women, sex and Feminism. Washington DC. : Rengery publishing Inc

رویکرد اخلاقی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه ایران

^۱ محمد فردوسی پور

^۲ محمدرضا کاظمی گل وردی

^۳ حسین احمدی

چکیده

بسط و گسترش اصول اخلاقی یکی از ضرورت‌های جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. همچنین مهمترین نکته‌ای که در بحث جبران خسارت معنوی باید به آن پرداخته شود تعریف ضرر و زیان معنوی است. فقها و حقوق‌دانان تلاش کرده‌اند تا تعریف منطقی از خسارت معنوی ارائه دهند. خسارت، منحصر به ضرر مالی نبوده بلکه خسارت معنوی به مهمترین بعد از ابعاد وجود شخصیت انسان که همان بعد معنوی و روحانی آن می‌باشد لطمه وارد می‌نماید و آن را متضرر می‌کند. علی-ایحال در علم حقوق، جبران خسارت مادی در دو نوع مثبت و منفی مؤکداً و مکرراً در فقه و قوانین کیفری ایران مورد توجه و بازنگری قرار گرفته است. اما مسأله ناشی از «خسارت معنوی» همچنان جای بحث و تردید زیادی در جای جای قوانین حاضر و حتی فقه دارد. این مقاله درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و با در نظر گرفتن منابع فقهی و حقوقی به اهمیت عقل در قوانین مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری و شیوه‌های جبران خسارت ناشی از نقصان و یا زوال آن بپردازد. در نهایت با هدف رفع ابهام از قوانین و تاکید بر حقوق معنوی عقل و با بررسی و تحلیل مشروعیت «خسارت معنوی» و نحوه جبران آن با مطالعه قوانین لازم‌الاجرای فعلی به خصوص آیین دادرسی کیفری جدید و قانون مجازات اسلامی و همچنین مسئولیت مدنی و تطبیق آن با قواعد فقهی همچون قاعده لاضرر، نفی عسر و حرج، غرور و اتلاف و همچنین بررسی حکم عقل، به این نتیجه خواهیم رسید که خسارت معنوی قابل مطالبه است.

واژگان کلیدی

رویکرد اخلاقی، خسارت معنوی، زوال عقل، دیه، ارش، جبران خسارت.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mr-kazemigolvardi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۵/۴

طرح مسأله

یکی از مصادیق بارز و مهم خسارت معنوی زوال و یا نقصان عقل است. قانونگذار در خصوص جبران خسارت شکل اول به طور صریح «دیه» و یا «قصاص» را مدنظر قرار داده است. این مسأله در شکل دوم یا همان «خسارت معنوی» به صورت نامأنوس مورد توجه قرار گرفته است. امروزه «خسارت معنوی» یا لطمه به «حقوق غیرمالی» از پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین مباحث مسئولیت مدنی در خصوص شیوه جبران آن است. پیچیده بودن از این جهت که این مسأله نه تنها در فقه و نظام حقوقی ایران، بلکه در نظام حقوقی غرب نیز در خصوص تعیین قلمرو «خسارت معنوی» و همچنین شیوه جبران آن، نظرات همگون وجود ندارد. مطابق این قاعده، هر فردی آسیب ناروایی، در هر نوع آن (مادی، معنوی، و بدنی) به کسی ایراد نماید مکلف به جبران آن خسارت است. هرچند قانون‌گذار نسبت به قابلیت جبران خسارت وارده در نوع خود، حکمی صادر نکرده باشد، اخلاق حکم می‌کند که فرد مسئول باید در صدد جبران آن برآید. در منابع فقهی، مبانی متعددی برای جبران خسارت بیان شده است. از این رو، قواعد پراکنده‌ای در باب مسئولیت مدنی وجود دارد که در چهره قواعدی چون لاضرر، لاجرح، غرور و ... تجلی یافته است. با توجه با اختلافات عمیقی که در خصوص خسارت معنوی و عدم نفع در رویه قضایی و حقوقی ما به وجود آمده است، قانون‌گذار با اعمال اصلاحات و الحاقات قوانین مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری، مقررات جدیدی در زمینه مصادیق و قابلیت جبران «خسارت معنوی» و شرایط مطالبه آنها بیان کرده است. از این رو زوال عقل نیز یکی از جنبه‌های مهم معرف «خسارت معنوی» یا «خسارت عقل» می‌باشد. گرچه قانون مجازات اسلامی، زوال عقل را مبتنی بر دیه کامل دانسته، اما در خصوص نقصان و یا سایر صدمات جانبی موجب ارش بوده که محاسبه و میزان آن چندان دقیق و استوار به نظر نمی‌رسد. از این رو، این ضرورت احساس می‌شود با توجه به مقررات اخیرالذکر، موضوع «خسارت معنوی» ناشی از زوال و یا نقصان عقل که پیش از این نیز در نظام حقوقی ما مورد بحث‌های زیادی قرار گرفته بود، مورد بازنگری و سپس میزان عملکرد قوانین جدید بر این موضوع مورد مطالعه تحلیلی قرار خواهد گرفت.

خسارت و ضرر رساندن در اسلام مورد مذمت قرار گرفته است و علاوه بر قرآن کریم که در بعضی از آیات به منع ایراد خسارت (چه مادی چه معنوی) اشاره دارد و در بعضی دیگر با اندیشه‌ی ایراد خسارت معنوی به شدت مبارزه شده است. خسارت معنوی ضرری است که به حیثیت، شرافت شخصیت و آبروی شخص یا بستگاه او وارد شده باشد. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که خسارات مادی را می‌توان از طریق مادیات جبران کرد ولی در خسارات معنوی به جهت آنکه کثرت بروز این نوع خسارت‌ها و اهمیت آن بر جامعه‌ی امروز به

گونه است که در خیلی از موارد خسارات وارده به روح و روان و شخصیت و عواطف و... فرد سنگین تر از خسارات جسمی و مالی بوده و قابل مقایسه با آن نیست و طریقه جبران آن بسیار مشکل است زیرا خسارت معنوی در بسیاری از مواقع با مادیات قابل جبران نیست. غفلت و بی توجهی نسبت به لزوم جبران خسارت معنوی در نظام فقهی و حقوقی مبتنی بر اسلام با روح و قوانین اسلامیم غایرت دارد و آنرا غیر عادلانه جلوه می دهد و موجب تضییع حقوق اشخاص می گردد. به همین منظور پرداختن به جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه ایران از اهمیت زیادی برخوردار است.

با توجه به آیات و روایاتی که در ارتباط با کرامت و ارزش والای انسان آمده است، تعرض به شخصیت و ایراد خسارت معنوی به مومن را حرام کرده است. به حکم عقل و بنای عقلا و عرف نیز ایراد خسارت معنوی، ضرر محسوب شده و ایراد کننده باید درصدد جبران آن برآید. در قانون جمهوری اسلامی ایران نیز از جمله اصول ۳۹ و ۴۰ ایراد هرگونه ضرر و خسارت ممنوع شده و طبق اصل ۲۲، ۲۳ و ۳۲ همان قانون لطمه به حقوق معنوی انسان ها منع شده است و اگر خسارتی به حیثیت و شرافت و سرمایه معنوی انسان وارد آید طبق اصل ۱۷۱ قانون اساسی باید جبران شود. با توجه به اهمیت این موضوع، مقاله در صدد است تا با بررسی های منابع معتبر فقهی و حقوقی به تحلیل و بررسی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل بپردازد.

پرسش های پژوهش

- ۱- روابطی بین اخلاق و فقه و حقوق وجود دارد؟
- ۲- مبانی اصلی فقهی و حقوقی خسارت ناشی از زوال و یا نقصان عقل چه می باشند؟
- ۳- قابلیت جبران خسارت معنوی در حقوق اسلامی چگونه است؟

فرضیه ها

- ۱- خسارات معنوی در فقه و حقوق اسلامی ایران دارای جایگاه والایی است.
- ۲- شناسایی حقوق و سرمایه های معنوی و حمایت از آن، ریشه در مفاهیم اخلاقی و قواعد حقوق اسلامی دارد.

روش تحلیل و گردآوری اطلاعات

جهت گردآوری اطلاعات در این مقاله از روش کتابخانه ای استفاده شد و ابزار گردآوری نیز مطالعه کتب، نشریات و بانک های اطلاعاتی و نشریات بود و تجزیه و تحلیل اطلاعات به صورت تحلیلی - توصیفی صورت گرفت.

ابعاد نظری پژوهش

مبحث اخلاقی - حقوقی در رابطه با خسارت معنوی جامعه

بدون تردید، علم حقوق مبتنی بر عرف و قواعد اخلاقی شکل گرفته در جامعه است که برای نظم بخشی در روابط افراد در سطح جامعه و ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز و سالم میان افراد یک جامعه پا به عرصه وجودی جامعه نهاده است. فلذا در ارتباط با عبارت پیشین، از سوی برخی از اندیشمندان تصریح شده است که «حقوق قسمتی از اخلاق است همزیستی افراد متعدد را فراهم می‌کند» (۱) و یا اینکه «حقوق، کم‌ترین حد اخلاقی است که دقیقاً برای زندگی اجتماعی ضروری است» (۱) نوع انسان پس از تشکیل اجتماع بود که دریافت برای آنکه قادر به زندگی در جامعه باشد، بایستی اراده خویش را محدود نماید و از آن تا حدی استفاده نماید که با آزادی و اراده دیگر افراد جامعه در تضاد و تراحم قرار نگیرد. در این خصوص کانت می‌گوید: «سلوک عینی تو باید به نحوی باشد که استفاده از آزادی اردهات، طبق یک قانون کلی، با آزادی اراده دیگران همزیستی داشته باشد.» (۱) و یا آنکه اسپنسر می‌گوید «هرکس مجاز است آنچه را اراده می‌کند انجام دهد به شرط اینکه به آزادی مشابه دیگران لطمه وارد نیاد.» حیثیت شغلی، اجتماعی و خانوادگی افراد دارد بسیار مذموم و مورد نکوهش می‌باشد و با اخلاقیات منافات دارد.

طبق ماده ۱۰ قانون مسئولیت مدنی کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان مادی معنوی خود را بخواهد هر گاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید". الزام به عذر خواهی، راهی است که قانون‌گذار برای جبران خسارت علاوه بر جبران مالی در نظر گرفته است. چنین راهی در حقوق ما تازگی داشته و بدیهی است که ماهیت آن اخلاقی می‌باشد.

در واقع لطمه به حیثیت و اعتبار اشخاص از نظر قانون‌گذار تا اندازه ای واجد اهمیت بوده است که جبران خسارت مالی را کافی ندانسته و در صدد آن بوده است تا برای لطمه به امری که اخلاقی محسوب می‌شود، راهی اخلاقی نیز جهت جبران در نظر گیرد. قانون‌گذار با توجه به اهمیت ضرر و زیان‌های معنوی، جبران مادی از طریق پرداخت پول را کافی ندانسته و الزام به عذر خواهی را که در حقوق کشور ما بی سابقه بوده در نظر گرفته است. نکته ی مهم دیگر آن است که حتی طرق جبران در ماده ی مذکور حصری نمی‌باشد و در انتهای ماده با قید "... و امثال آن" قانونگذار دست قاضی را جهت در نظر گرفتن راهی برای جبران با توجه به حساسیت موضوع باز گذاشته است که این امر در جای خود نشان دهنده توجه بیش از اندازه قانونگذار به

رعایت اخلاق می باشد. بنابراین آنچه در این ماده غیر قابل انکار است ماهیت اخلاقی آن و متاثر بودن قانونگذار از اخلاق می باشد.

از جمله شروط اساسی همزیستی سالم افراد در یک جامعه متمدن و متعالی، وجود روابط سالم اجتماعی بین اعضای آن جامعه است. روابطی را می توان سالم دانست که در آن، کسی نتواند به دیگری ضرری برساند و در صورت ایراد ضرر، ملزم به جبران آن باشد و در این راه تمام کوشش خود را به کار بندد، هیچ کس به بهای فقر دیگری، منتفع نشود و با ضرر رساندن به دیگری بر دارایی خود نیفزاید. بنابراین مقنن، با سرلوحه قرار دادن این اصل که هدفش جیزی به غیر از نظم بخشید هر چه بهتر به روابط افراد نمی باشد، باید همواره به این امر توجه نماید و ضمن نهی مردم از اضرار به یکدیگر، تمام تلاش خویش را در رفع آثار زیانبار ناشی از رفتار مردم به کار برد. فلذا در این تحقیق در با نظر گرفتن مبانی فقهی و حقوق ایران در خصوص جبران مسئولیت ناشی از زوال عقل، همچنین رویکرد اخلاقی - حقوقی در صدد تبیین و تشریح دیدگاه‌ها مختلف فقهی، حقوقی در این خصوص و میزان تبعیت مبانی حقوقی و کیفری ایران از اصل مسئولیت جبران خسارت در حوزه اخلاق خواهیم بود.

تأثیر اخلاق بر مبانی فقه و حقوق

با وجود اینکه دو علم اخلاق و فقه در مقام تعریف هیچ رابطه ای باهم ندارند ولی در مقام تحقق خارجی و مکاتب فقهی اخلاق بر فقه تأثیر گذاشته است و رد پای عناصر اخلاقی و عرفانی را می توان در فقه شیعه و در ابواب مختلف مشاهده کرد. شاید از جمله عواملی را که می توان در این زمینه موثر دانست، اشتراک علم فقه و علم اخلاق اسلامی در محدوده منابع است چرا که کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از جمله منابع اخلاق اسلامی نیز می باشد که همین اشتراک منابع باعث شده است که در موارد بسیاری به دلیل ارتباط وسیع علم فقه و اخلاق در این زمینه این دو بر یکدیگر تأثیر فراوانی داشته باشند. یک اصل و قاعده کلی در فقه و حقوق کیفری، نفوذ اخلاق در این رشته می رساند و آن اصل ضرورت وجود سو نیت در بزهکاری است، چرا که یکی از ارکان و عناصر سازنده جرم که سبب تحمل کیفر می شود رکن معنوی آن است. در خصوص محدوده حقوق و اخلاق نیز مباحثی وجود دارد. از جهات متفاوت بین حقوق و اخلاق تفاوت وجود دارد مانند: اختلاف در هدف، اختلاف در ضمانت اجرا، پاداش و کیفر، رعایت و نقض قواعد و.... غیره. قلمرو اخلاق بسیار گسترده و قلمرو حقوق تنگ و محدود است. اخلاق شامل هنجارهایی می شود که هم زندگی فردی و هم زندگی اجتماعی انسان از آنها تأثیر می پذیرد و تابع آنهاست.

مفهوم فقهی و حقوقی عقل و زوال آن

در فقه از مفهوم عقل تعاریف گوناگونی ارائه شده است که در اینجا به تعریف دقیق زبیدی می‌پردازیم: «العقل: ضدالحق، أو هو العمل بصافت الأشياء من حسنها و قبحها، و کمالها و نقصانها، أو هو العلم بخیر الخیرین و شر الشرین، أو مطلق لأمر أو لقوه بها بكون التمييز بين القب و الحسن...» (۲) به این ترتیب در فقه میان عقل غریزی و عقل مکتسب تمایز گذارنده‌اند و تنها در مورد اولی قائل به دیه و جبران خسارت شده‌اند و در دومی قائل به ارش شده‌اند. لذا در مباحثی بعدی به نحوه اجرای آن در فقه و حقوق مفصل بحث خواهیم نمود. زوال عقل شامل یکی از حالات زیر است: کما، نیمه کما و خواب آلودگی شدید، که فرد نیازمند مراقبت دائم بوده و به تنهایی قادر به زندگی نباشد (۳).

ماده ۴۴۷ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است: «هرگاه در اثر جنایتی عقل ضایع شود و دیه کامل را جانی دریافت شود و دوباره عقل برگردد دیه مسترد می‌شود و ارش پرداخت خواهد شد که ارش بازگشت دوباره عقل معادل ۱۰٪ دیه کامل است.

ملاک تشخیص خسارت مادی از معنوی

شاید کسانی که برای نخستین بار خسارت را به مادی و معنوی تقسیم کرده‌اند با عنایت به ملاک امکان یا عدم امکان تقویم خسارت به پول این تقسیم بندی را اختیار کرده‌اند. یعنی خساراتی را که قابل تقویم به پول بوده، مادی تلقی کرده و خساراتی را که قابل تقویم به پول نبوده است معنوی به شمار آورده‌اند. امروزه نیز این معیار موردعنایت و توجه است. در نقد این معیار باید گفت که عدم امکان تقویم خسارت به پول را باید از احکام حقوقی مترتب بر خسارت معنوی به شمار آورد نه اینکه آن را معیار و ملاک تمییز آن از خسارت مادی دانست. معیار دوم روش ایراد خسارت است یعنی اگر روش و ابزار خسارت غیرمادی باشد مانند انتساب ورشکستگی به تاجری که از اعتبار تجاری خوبی برخوردار است خسارت معنوی تلقی می‌شود ولی اگر روش مادی باشد، یعنی فعل مادی منشأ خسارت باشد، خسارت مادی تلقی می‌شود. در نقد این معیار نیز باید گفت که بسیاری از افعال به ظاهر غیرمادی به شمار می‌آیند ولی در واقع مادی هستند. مثلاً تلفظ یا کتابت نسبت ورشکستگی مانند اتلاف شیء یک فعل مادی است، و چه بسیار اعمال مادی که موجب خسارت معنوی و مادی می‌شود مانند اینکه شخصی با رها کردن تیری دیگری را به قتل می‌رساند و از این راه علاوه بر خسارت مادی به وابستگان او صدمات شدید عاطفی وارد می‌سازد. بنابراین ملاک یاد شده فاقد کارآمدی لازم در تمییز این دو نوع از خسارت است. معیار سوم، ماهیت موضوع و متعلق خسارت است. بدین معنی که اگر متعلق خسارت یک سرمایه معنوی مانند شرف، حیثیت، اعتبار یا سلامتی و آرامش روحی و روانی یا حقی معنوی باشد، خسارت معنوی تلقی می‌شود و اگر متعلق خسارت مال یا منفعت مسلم یا سلامتی جسم

باشد، خسارت مادی خوانده می‌شود. معیار چهارم آن است که تمییز خسارت مادی از معنوی را مرتبط با تقسیم کلی حقوق به حقوق مربوط به دارایی و حقوق خارج از دارایی (حقوق راجع به احوال شخصیه و حقوق خانواده) بدانیم و آن اینکه صدمه به حقوق دسته اول را خسارت مادی و لطمه به حقوق دسته دوم را خسارت معنوی تلقی کنیم. به نظر می‌رسد که هیچیک از ملاک‌های ارائه‌شده به تنهایی نمی‌تواند ضابطه تمییز خسارت‌های معنوی از مادی باشد. پذیرش هر یک از این ملاک‌ها ما را در شناسایی اغلب موارد خسارت یاری می‌دهد. معالوصف باید اذعان کرد که تعیین مرز دقیق بین خسارت‌های مادی و معنوی در برخی موارد بسیاری دشوار است. لذا لازم است که ضمن به رسمیت شناختن تفکیک خسارت مادی و معنوی در اغلب موارد دست‌های از خسارت‌ها را که دو جنبه و دو چهره آمیخته و غیرقابل انفکاک دارند، خسارت مختلط بنامیم.

قابلیت جبران خسارت معنوی در حقوق اسلامی

منطق حقوق اسلامی به ما می‌آموزد که اگر قانونگذار سرمایه‌های کم‌ارزش را از تعرض مصون داشته و جبران خسارت به آن را ضروری دانسته است به طریق اولی باید مصونیت سرمایه‌های باارزش‌تر را شناسایی و تضمین کند و آن را با جبران خسارت وارده، موردحمایت جدی قرار دهد. پس حقوق اسلامی ما را به پذیرش قاعده لاضرر و دیگر قاعده‌ها در گستره همه انواع ضررها اعم از مادی و معنوی راهنمایی می‌کند.

قاعده فقهی «لاضرر» در جبران خسارت معنوی

قاعده لاضرر، از کاربردی‌ترین قواعد فقهی است که هدف از تشریح آن، فراهم کردن موجبات جبران خسارت وارده به افراد بوده که مصداق بارز آن خسارت معنوی است. لذا معروف-ترین حدیثی که در این مورد وجود دارد مربوط به داستان سمره بن جندب و مرد انصاری است که در ذیل آن جمله «لاضرر و لا ضرار» دیده می‌شود (۴). به هر حال این قاعده به دو قسمت تقسیم می‌گردد: ضرر به عنوان موضوع و لا به عنوان حکم آن. در فقه تأکید عمده بر خود حکم «لا» است به جای آنکه تأکید بر «ضرر» باشد. به همین روی فقها به جای آنکه مانند انسانی متعارف به مفهوم عرفی ضرر پایبند باشند و در همین راستا تشخیص ضرر و مصادیق آن را به عرف واگذارند با تکیه بر حکم قاعده سعی در تشخیص مصادیق ضرر داشته‌اند. المرآغی (۵) در رساله‌اش اینگونه بیان می‌کند: «فالمهم بیان معنی الضرر و الضرار...» وی سپس به بیان معنای ضرر به اجمال می‌پردازد. اما هنگامی که نوبت به شرح حکم یعنی «لا» می‌رسد می‌نویسد: «معنی نفی الضرر فالأهم فی ذالک بیان منی النفی». بر همین اساس ملاحظه می‌شود که شیخ بیان معنای نفی را نسبت به بیان معنای ضرر اهم می‌داند. در همین راستا اگر هم قرار است توجهی به ضرر شود، از حکم «لا» به موضوع «ضرر» می‌رسند. از همین رو است که محدوده

«ضرر» به عنوان موضوع را بعارت «لا» یعنی حم تعیین می‌کند. به همین دلیل است که در رسائل فقیه نوشته شده است: «وجه عدم شمول القاعده من أن القاعده ناظره الی نفی ماثبت بالعمومات من الأحكام الشرعیه فمعنی نفی الضرر فی الاسلام أن الأحكام المجعوله فی- الاسلام لیس فیها حکم ضرری و من العلوم أن حکم الشرع فی نظائر المسأله المذكوره لیس من الأحكام الحعوله فی الاسلام، و حکمه بالعدم لیس من قبیل الحکم المجعول، بل هو إخبار بعدم حکمه بالضمنان، إذا لا یحتاج الی حکم به، نظیر حکمه بعدم الوجود أو الحرمة أو غیرهما، فإنه لیس انشاء منه بل هو إخبار حقیقه». با این حال گفتنی است که دقت‌های فلسفی در مفاد قاعده، فقها را از برداشتی متعارف از قاعده دور انداخته است. برای همین است که به جای آنکه با نگاهی متعارف عدم النفع را نسبت منطقی این دو هستند و در مقام نتیجه‌گیری رابطه این دو را نسبت به یکدیگر تضاد می‌دانند نه تناقض (۶). فقهای امامیه در خصوص دیه ذهاب تمام عقل به دو دلیل نصوص و اجماع قائل شده‌اند که در ادامه آنها را تشریح می‌کنیم.

۱- نصوص

الف) نصوص خاص: تنها روایتی که عمده فقها به آن استناد نموده‌اند در این باب، روایتی است که ثقه الاسلام کلینی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

امام صادق علیه السلام فرمودند: امیرالمومنین علیه السلام نسبت به فردی که فرد دیگری را با عصا زده بود که بدین وسیله شنوایی، بینایی، گویایی، عقل و جماع او منقطع شده بود در حالی که او زنده بود قضاوت کردند او را محکوم به پرداخت شش دیه کردند، و تداخلی هم به وجود نیامد. (۷) موید این روایت، روایت صحیحی ابی عبیده حذاء است که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که با چوب عمود خیمه به سر فرد دیگری ضربه وارد کرد و سرشکافته شد تا اینکه رسید به مغز و عقل او زائل شد، سوال کردم. حضرت فرمودند: «که اگر فرد مضروب اوقات نماز را نمی‌تواند تشخیص دهد، یا اینکه آنچه گفته می‌شود یا می‌گویند را نمی‌فهمد یک سال صبر می‌کند، اگر فوت نشد در طول یکسال، و عقل زائل شده برگشت نداشت، دیه در مال جانی واجب می‌شود.» (۸).

ب) نصوص عام: تمسک به قاعده ی «ان ما یكون فی الانسان واحداً فیه الدیه»، که هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که حضرت فرمودند: «هر آنچه در بدن انسان دوتا وجود دارد پس در آن دو، یک دیه است و در یکی از آن دو نصف دیه است و هرآنچه در انسان یکی وجود دارد پس در آن یک دیه است». البته بعضی از بزرگان (۹)، در شامل شدن دلیل این قاعده نسبت به منافع اشکال کرده‌اند که بنابراین اشکال، جایی برای تمسک به این قاعده در مانحن فیه نمی‌ماند.

۲- اجماع

فقهها نسبت به زوال عقل در رابطه با جنایت بر منافع، عبارت (بالخلاف اجده) و (عدم الاختلاف) در این موارد به اجماعی بودن حکم به دیه تصریح نموده اند (۱۰). البته لازم به ذکر است که با وجود نص دیگر جایی برای تمسک به اجماع نمی باشد. اگر مقداری از عقل زائل شود، چون تمام عقل دیه ی معینی دارد، اصولاً باید به همان مقدار دیه تعیین شود، اما فقهها در این مورد نظرات مختلفی دادند:

اول: گروهی از آنان مانند: محقق حلی و شهید ثانی حکم به ارش کرده اند (۱۱). استدلال آنها این است که تعیین نسبت عقل از بین رفته و عقل باقیمانده ممکن نیست چون عقل قابل تجزیه به اجزاء و قسمت های مختلف نیست. همچنین اندازه گیری نقص عقل براساس زمان، تخمینی و غیر دقیق است (۱۲). دوم: گروهی از فقهها می گویند: امکان تعیین نسبت عقل زائل شده و عقل موجود وجود دارد و این کار از طریق محاسبه ی زمان جنون و افاقه صورت می گیرد. مثلاً اگر مجنی علیه یک روز دیوانه و یک روز عاقل باشد، معلوم می شود که نصف عقل خود را از دست داده است. بنابراین نصف دیه به او تعلق می گیرد و اگر دو روز دیوانه و یک روز عاقل باشد، دو سوم عقل خود را از دست داده است و باید دو سوم دیه ی کامل به او پرداخت شود (۱۳). سوم: (قول به تفصیل) شیخ طوسی در المبسوط و عده ای هم گفته اند: حرفی نیست اگر به نسبت زایل شده به باقیمانده علم پیدا کنیم. لکن علم به آن مشکل است و چاره ای نداریم جز نظر حاکم و اشخاص خبره ای که با آن فرد معاشرت دارند. پس آن فرد را به یک روز و چند روز و عقلانی بودن حرف های او و ضبط احوال او امتحان می کنند، اگر به نسبت زایل شده به باقیمانده علم پیدا شد، به آن عمل می شود و الا به حکومت مراجعه می کنیم، که مصالحه بهتر است (۱۴). چهارم: ابن ادریس نیز براین عقیده است که اگر در اثر ضربه ی وارد بر سر مصدوم، عقلش از بین برود، یکسال منتظر می ماند و اگر در این مدت عقلش برگردد، جانی فقط باید ارش ضربه ای را که زده، بپردازد (۱۵).

منشا حکم این گروه، صحیحه ی ابی عبیده حذاء از امام باقر علیه السلام است. در این صحیحه، ابن محبوب از جمیل بن صالح از ابی عبیده الحذاء روایت کرده که گفت: «از ابا جعفر علیه السلام در مورد مردی سوال کردم که، بر سر مرد دیگری ضربه ای زده بود و سرش را شکافته بود. تا اینکه ضربه به مغزش رسیده و عقلش را از بین برده بود. امام فرمودند: اگر مصدوم نمی فهمد نماز چیست؟ و آنچه می گوید را نمی فهمد، یکسال صبر می کنند، اگر در یک سال نمرد، و عقلش نیز بازنگشت، ضارب باید به خاطر از بین بردن عقل از مال خودش دیه بدهد. سپس فرمودند: اگر سه ضربه، یکی پس از دیگری به او زده باشند و سه جنایت مرتکب شده باشد، هر سه جنایت هر طور که باشند بر او واجب می شود. مادامی که موت بین آنها نباشد،

پس اگر موت یکی از آن سه باشد، ضاربش قصاص می شود. سپس فرمودند: اگر ده ضربه باشد و یک جنایت مرتکب شده باشد، همان جنایت هر طور که باشد، بر او واجب می شود مادامی که مرگ نباشد پس اگر مرگ باشد، قاتل قصاص می شود.» (۱۶). پنجم: برخی معتقدند یک سال موضوعیتی ندارد، بلکه نظر و گواهی خبره ملاک است. اگر افراد خبره بگویند که عقلش بر می گردد باید منتظر ماند و اگر قبل از دریافت دیه، عقل برگردد، ارش ثابت می شود. (۱۷).

ب) دیه ی ذهاب قسمتی از عقل (۱) در صورت عدم بازگشت عقل

در مورد زوال ذهاب بعض و قسمتی از عقل اصولاً باید به همان مقدار زوال دیه معین شود، نظرات فقها در این مورد مختلف است که بدانها اشاره می گردد:

۱- عده ای از فقها در زوال بعض عقل قایل به ارش شده اند، که از جمله آنها محقق حلی، شهید ثانی و امام خمینی (ره) هستند، که استدلال نموده اند به عدم تعیین نسبت بین عقل باقی مانده و عقل زایل شده، چرا که عقل قابلیت برای تجزیه و تقسیم به اجزا و قسمت های مختلف را ندارد.

۲- بعضی دیگر مانند شیخ طوسی گفته اند زوال بعض را می شود بر اساس زمان و تخمین زدن معین نمود و مقدار دیه یا ارش زوال بعض را پرداخت کرد (۱۸).

شهید ثانی این نظر شیخ طوسیرا نپذیرفته و اشکال نموده که اندازه گیری نقصان عقل بر اساس زمان و تخمین دلیل محکمی ندارد و نمی تواند در تمامی افراد نقص چنین حکمی را جاری و ساری دانست بدلیل تفاوت هایی که احیاناً ممکن است ایجاد شده باشد مثلاً نقص در تمامی اوقات ۲۴ ساعته باشد و عقل به کلی زایل نشده باشد در این مورد شهید ثانی قائل است که باید نه نظر حاکم رجوع شود.

گروهی از فقها معتقدند که امکان تعیین نسبت عقل زایل شده و عقل موجود وجود دارد و این عمل از طریق محاسبه زمان افاقه و جنون صورت می پذیرد، مثلاً اگر مجنی علیه یک روز عاقل و یک روز دیوانه است، مشخص می شود که نصف عقل خود را از دست داده است بنابراین نصف دیه به او تعلق می گیرد و اگر دو روز دیوانه و یک روز عاقل است دو سوم عقل خود را از دست داده و باید دو سوم دیه کامل به او پرداخت شود (۱۹).

آنچه که در بین اقوال طرح شده به ذهن می رسد تفصیلی است که شیخ طوسی متذکر شده اند و صاحب جواهر نیز آنرا نقل فرموده است البته با توجه به پیشرفت علم پزشکی بخصوص نسبت به مغز و اعصاب و بوجود آمدن علم پزشکی هسته ای، تشخیص نقصان زوال عقل چیز غیر ممکن نخواهد بود. لذا ارجاع بیمار توسط قاضی به شخص کارشناس جهت

کارشناسی می تواند سریعاً میزان نقصان را تشخیص دهند، یک درصد اگر امکان تشخیص وجود نداشت رجوع به حاکم معین می شود البته لازم به ذکر است در این موارد که جای شبهه و شک وجود دارد مصالحه برای رفع شبهه روش مناسب است که فقها عظام از جمله مقدسی اردبیلی و مرحوم صاحب جواهر ارائه داده اند و با این عمل مشکل مرتفع می شود.

در قانون مجازات اسلامی نیز ذیل ماده ۶۷۵ و ۶۷۶ و ۶۷۷ اشاره شده است که نقصان عقل در صورتی که به حد جنون نرسد یا ایجاد نقص موجب ارش می باشد و دیه کامل در رابطه با زوال تمام عقل است (۲۰).

۲) در صورت برگشت عقل

نظرات در این مورد مختلف است امام خمینی (ره) می فرماید: زوال عقل بر اثر جنایت موجب پرداخت دیه می باشد، حال اگر عقل برگشت و مجنی علیه حالت سلامت را بازیافت در برگرداندن دیه تامل است. زیرا در این مسئله به دو روایت استناد داده شده است، یکی صحیحه ابی عبیده حذاء است (۲۱)، که اگر عقل نه در طول سال بلکه در ابتدای سال برگشت دیه ثابت است برجانی و برگشت عقل در اثنا سال موجب عودت دیه نخواهد شد این قول منتسب به مقدسی اردبیلی در مجمع الفائده است و کس دیگری قایل به آن نشده است (۲۲). روایت دیگر، روایت ابی حمزه ثمالی است که پس از برگشت عقل، از امام سال می کند که آیا برجانی است که دیه را پس بگیرد، امام علیه السلام می فرماید: خیر، زیرا جنایتی که جانی مرتکب شده است مستوجب پرداخت دیه گردیده و قابل برگشت نیست (۲۳). شهید ثانی قائل شده اند که برگشت عقل چون هبه جدیدی از طرف خداوند می باشد موجب برگشت دیه از طرف مجنی علیه نخواهد بود که دلیل بر این مطلب استناد به روایت ابی حمزه است که ذکر شد (۲۴). ابن ادریس در سرائر می گوید: در صورت زوال عقل، یکسال انتظار برای برگشت عقل یا عدم برگشت کافی است، که در صورت اول ارش و در صورت دوم دیه کامل لازم می شود، دلیل را صحیحه ابی عبیده حذاء آورده است، که امام علیه السلام می فرماید: از مضروب سوال می شود پیرامون نماز و یا گفته های او و آنچه را که به او می گویند اگر متوجه نیست یکسال صبر می کنند در صورت زوال دیه کامل و در صورت فوت قصاص. که از این روایت استفاده نموده است که انتظار یکساله باعث برگشت عقل شد، دیه لازم نیست.. امام خمینی (ره) بعد از اینکه استناد به صحیحه ابی عبیده حذاء روایت ابی حمزه دادند اینگونه بیان می کنند که استفاد از روایات دیه برای زوال عقل به طور کلی است و اینکه در روایات ذکر انتظار یکسال شده برای روشن شدن وضعیت مجنی علیه است چرا که دیگران نیز بر همین مطلب اصرار دارند که اگر رجوع از جهت این هبه نباشد بلکه مانعی ایجاد شده و سپس برطرف گردیده، در این صورت بر اثر برگشت عقل، بازگرداندن دیه را نیز به همراه خواهد داشت، چرا که خون مسلمان نباید هدر برود و در مواردی که شک ایجاد می کند

مرجع حکومت خواهد بود.

آیت الله خوئی منشا اشکال را در صحیحه ابی عبیده حذا ذکر می کند که بین بازگشت عقل در طول یکسال و عدم بازگشت آن قائل به تفصیل شده است که در صورت عدم بازگشت دیه دارد و در صورت بازگشت دیه ندارد. کسی قائل به این تفصیل نشده است، مگر محقق اردبیلی، البته آیت الله خوئی در انتها عنوان می فرمایند: که بازگشت عقل نشانگر آنست که عقل به طور حقیقی و واقعی از بین نرفته است و موید بر این مطلب صحیحه سلمان بن خالد است که می گوید: از امام صادق (ع) درباره مردی که با استخوان به گوش مرد دیگری زده بود و او مدعی بود که نمی شنود، فرمودند: که دو نفر شاهد عادل در کمین او بنشینند و او را غافلگیر کنند و یک سال به او مهلت داده می شود در صورتیکه بشنود یا دو شاهد عادل شهادت دهند می شوند، دیه ای به او تعلیق نمی گیرد و در غیر اینصورت او سوگند می خورد و دیه به او داده میشود، گفته شد: یا امیرالمومنین اگر بعد از پرداخت دیه مشخص شد که او می شنود حکم چیست؟ فرمودند: در صورتیکه خداوند شنوایی او را به او بازگردانده باشد، چیزی بر عهده او نیست. در قانون مجازات اسلامی ماده ۶۷۹ نیز بر این مطلب تاکید شده که هرگاه در اثر جنایتی عقل زایل گردد و پس از دریافت دیه کامل عقل برگردد دیه مسترد و ارش پرداخت می شود.

۳) اختلاف بین جانی و مجنی علیه

در صورتیکه بین جانی و ولی مجنی علیه اتلاف صورت بگیرد در زوال عقل یا نقصان آن مرجع چه کسی در تعیین مقدار دیه است در میان مسئله هیچ یک از فقها جز امام خمینی ورود نکرده اند با توجه به اختلافاتی که در بین جوامع امکان دارد بوجود بیاید در مقدار زوال و نقصان یا عدم آن طرح مسئله از عدم طرح آن اولی است لذا امام این مسئله را در تحریر الوسیله بیان می کنند که در صورت اختلاف مرجع حل اختلاف، کارشناس و اهل خبره می باشند حال در این هم بحث است که اهل خبره و پزشکان متخصص یک نفر کفایت می کند یا اگر متعدد بودند بهتر است که نظر ایشان تعدد است و عدالت را هم بنابر احتیاط شرط می دانند دلیل بر این مطلب این است که در موارد حسیات چون نیاز به خبرویت است و مهارت دارد و از هر کسی ساخته نیست لذا برای رفع هر شبهه ای تعدد و عدالت را شرط کرده اند که جلوی اختلاف را بگیرند. راه دیگر حل اختلاف امتحان کردن مجنی علیه است در حالات مختلف که دریابند نقصان عقل ادعا دسه اتفاق افتاده یا خیر. راه سوم اینکه در صورت عدم رفع اختلاف به دو طریق فوق نوبت به قاعده فقهی که در کتاب قضا عنوان شده است می رسد (البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر) جانی از این جهت که منکر قول مجنی علیه است نسبت به صدمه ای که وارد نموده، منکر حساب شده و بر اوست به مقتضای قاعده قسم بخورد و قول او پذیرفته می شده، در یک صورت قول مجنی علیه مورد پذیرش واقع می شود و ادعای نقصان را به جهت و

عدم صحت برگرداند و در غیر اینصورت قول جانی مقدم است (۲۵).

ج) تداخل یا عدم تداخل آسیب دیدگی مغز و اثرات آن بر دیگر اعضاء

بر طبق روایت صحیحه ابی عبیده حذاء اگر فرد مروب در اثر آسیب دیدگی مغز دچار عدم تعادل در راه رفتن یا عدم هماهنگی در دیگر اعضا را باعث شده آیا جانی باید مجازات دیگری اضافه بر آنچه که بر عهده اوست بپردازد یا خیر؟

فرض مذکور در صورتی است که سبب ایجاد نوعی جراحت ظاهری در سر مصدوم گردد در این صورت شکی نیست که جانی اضافه بر مسئولیت نسبت به ایجاد اختلال در راه رفتن با عدم هماهنگی دیگر اعضا باید دیه خاص جراحت وارده که در قانون مجازات اسلامی بیان شده است را پرداخت نماید و یا اثر ظاهری رد محل ورود ضربه بر جای نمی گذارد که مباحثی در این باره مطرح می شود که ذکر می کنیم .

د) قصاص عقل و راه اثبات جنایت بر آن

۱- در هر صورت به طور کلی از بین بردن عقل یا نقصان آن موجب قصاص نمی شود.

آنچه در علت این صورت ذکر کرده اند، دو مورد است که عبارتند از:

مورد اول اینکه زوال یا نقصان عقل یا امر اتفاقی است زیرا عوامل فراوانی در آن نقش دارند بنابراین بر اثر یک حادثه جزئی و کاملاً اتفاقی عقل از بین برود اما اگر بخواهند با اراده آنرا از بین ببرند موفق به این کار نشوند و به عبارت دیگر عقل معمولاً با جنایت بر عضو خاص یا جنایت به شکل خاصی زایل نمی شود. مورد دوم، اینکه بر فرض از طریق خاصی با جنایت بر عضو مخصوصی بتوان این کار را انجام داد اما احتمال تعزیر وجود دارد یعنی ممکن است موجب مرگ قصاص شونده گردد یا جنون را به اندازه ای که او بوجود آورده است نتواند به وجو بیاورد این دو مورد بیشتر در جایی مطرح می شود که لازم باشد مجنی علیه نیز قصاص را درست در همان عضوی انجام دهد که جانی انجام داده است اما اگر چنین چیزی لازم نباشد و علم پزشکی و پزشکی هسته ای به قدری پیشرفت نماید که بتوانند با دستگاه های پیشرفته و مخصوص، عقل را به صورت کلی یا به همان میزان زایل شده در طف مقابل، از بین ببرند امکان قصاص تقویت می گردد (۲۶).

۲- راه اثبات جنایت بر عقل

تنها راه تشخیص جنون یا عدم جنون مجنی علیه نظر اهل خبره یا سوگند جانی نیست بلکه قاضی از راههای دیگر نیز اگر پی به صدق و یا کذب مسئله ببرد، می تواند برابر آن حکم دهد. مثلاً در بعضی کتب فقهی آمده است: « اگر بین جانی و مجنی علیه در زوال عقل اختلاف شد، حاکم افرادی را مامور می کند تا در خلوت و مخفیانه و در احوال غفلت، مراقب گفتار و کردار مجنی علیه باشند و اعمال او را زیر نظر بگیرند، اگر از رفتار او پی بردند که مجنون است،

قاضی حکم به جنون می دهد و نیازی به سوگند هم نیست، اما اگر نتوانستند چنین چیزی را به دست آورند، آن گاه سخن جانی با قسم پذیرفته می شود. در جنایتی که موجب جنون ادواری گردد نیز ارش ثابت می شود.

نتیجه گیری

بسط و گسترش اصول اخلاقی یکی از ضرورت های جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. همچنین در مقام تحقق خارجی و مکاتب فقهی اخلاق بر فقه تأثیر گذاشته است و رد پای عناصر اخلاقی و عرفانی را می توان در فقه شیعه و در ابواب مختلف مشاهده کرد. شاید از جمله عواملی را که می توان در این زمینه موثر دانست، اشتراک علم فقه و علم اخلاق اسلامی در محدوده منابع است چرا که کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از جمله منابع اخلاق اسلامی نیز می باشد که همین اشتراک منابع باعث شده است که در موارد بسیاری به دلیل ارتباط وسیع علم فقه و اخلاق در این زمینه این دو بر یکدیگر تأثیر فراوانی داشته باشند. یکی از مهم ترین مباحث مطرح در حوزه خسارت معنوی، قابلیت جبران دریافت خسارت در این زمینه می باشد که این امر با توجه به پیشرفت هایی که این حوزه صورت گرفته و مشروعیت آن در نظام قانون گذاری مورد تأیید واقع شده و حقوقدانان نیز به آن صحنه گذاشته اند. در خصوص جبران خسارت عقل، از نظر فقهی بررسی قواعد ذکر شده نشان می دهد که نظام حقوقی اسلام به خسارت معنوی وارده به منافع بدن بی تفاوت نبوده بلکه در بسیاری از موارد بر حفظ حیثیت و کرامت و حرمت افراد تأکید کرده است که عقل یکی از حیاتی ترین جنبه های منافع معنوی بدن است. قانون مجازات اسلامی نیز از همین عقیده پیروی کرده است. با نفی قصاص، تنها راه ممکن برای جبران خسارت، دیه است. البته با توجه به اینکه تنها برای زوال کامل عقل دیه کامل تعیین شده است اما برای زوال ناقص آن، مقدار خاصی به عنوان دیه تعیین نشده است. لذا ناگزیر باید از ارش استفاده کرد.

عده ای بین سرمایه معنوی مجموعه حقوق مربوط به شخصیت آزادی های فردی حیثیت و شرافت و بخش احساسی معنوی مثل صدمات روحی از دست دادن زیبایی لطمه به اعتقادات و ارزش های دینی و اخلاقی قائل به تفکیک شده و بخش اول را قابل جبران ولی لطمه به احساسات و عواطف را غیر قابل جبران می دانند. شاید بتوان گفت بخش دوم نظر این دسته به نوعی به نظراتی که ضرر های عاطفی را از آرایش های مادی مبرا یا از نظر اخلاقی پذیرش جبران مالی خسارت عاطفی را مغایر با حیا می داند برمی گردد. ماده ۶۷۷ جنایتی که موجب زوال عقل یا کم شدن آن شود هر چند عمدی باشد حسب مورد موجب دیه یا آرش است و مرتکب قصاص نمی شود و به همین ترتیب در ماده ۶۷۸ بیان شده که هر گاه در اثر صدمه ای مانند شکستن سر یا صورت، عقل زائل شود یا نقصان یابد هر یک دیه یا آرش جداگانه ای

دارد و در ماده ۶۷۹ اشاره شده هر گاه در اثر جنایتی عقل زائل گردد و پس از دریافت دیه کامل عقل برگردد دیه مسترد و آرش پرداخت می شود. در خصوص بازگشت عقل پس از تعیین دیه در فقه اینگونه اظهار شده است که قبل از تعیین دیه باید یک سال صبر کرد تا سپس با اطمینان دیه تعیین شود ولی قانون مجازات تصریح کرده است که پس از بازگشت عقل دیه مسترد می شود و آرش پرداخت خواهد شد. و در نهایت اینکه مطابق اصل اخلاقی قابلیت جبران تمامی خسارات مادی و معنوی، برای جبران شدن خسارت مادی و معنوی - در اینجا زوال عقل نوعی خسارت معنوی است - داوری و نظر عرف کفایت می کند و دیگر نیازی به تصریح و حکم قانونگذار مبتنی بر قابل جبران بودن یک خسارت نیست. اما با توجه به بررسی های صورت گرفته در این نوشتار جبران خسارت در حقوق ایران نیز تا حدودی متأثر از فقه بود، در بیشتر موارد در خصوص نحوه جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل، مطابق با اصل مذکور بود هر چند قانونگذار مستقیماً رویکرد اخلاقی را اسما نام نبرده است. از این رو چه در فقه و چه حقوق ایران، از نظر اخلاق گرایان هیچ خسارت ناروایی نباید به بهانه سکوت قانون غیر قابل جبران اعلام شود. این در حالی است که در قوانین ایران نیز اصل بر قانونی بودن جرایم و مجازات ها است پس نتیجه اینکه قوانین ایران گرچه رویکرد اخلاقی را در نظر گرفته است اما در کل این رویکرد را سرلوحه خود قرار نداده است.

فهرست منابع

1. Del Vaccio, Giorgio, (2007), The Philosophy of Law, Translated by Javad Vahedi, Tehran, Maysan Publishing, P. 51.
2. Zubidi, Morteza, (1993), Taj al-Erus, Volume 15, Beirut, Dar al-Fakir Publishing, P. 342.
3. Sharbini, Mohammed bin Ahmad, (2014), The Al-Qaeda in the Settlement of the Brave Abyssal Word, Volume 2, Beirut, Al-Nashr and al-Tawizi, P. 167.
4. Klein, Mohammad ibn Ya'qoub, (2006). Al-Kafi, edited by Akbar Ghaffari, Vol. 4, Tehran, Dar al-Qatib Al-Islamiyah Publication, P. 292.
5. Al-Husseini al-Maraghi, Mir Abdel Fattah, (1996). Al-Anawin al-Faqiyyah, Volume 1, Qom, Al-Nusra Al-Islami Institute of Al-Mutlaqa al-Madrassin Baqm al-Mashrajah, P. 310.
6. Sheikh Tusi, Ja'far bin Mohammad bin Hassan, (1945). See Tazib al-Ahkam, Volume 10, Tehran, Dar al-Kutb al-Salamiyeh, P. 252.
7. Ben Zohreh, Hamza bin Ali, (1945). Richness of the Principles of Science and Law, Qom, Imam al-Sadiq Institute, p. 416.
8. Shahid Avalm, Muhammad ibn Maki, (2003). Al-Qa'idah, Qom, Al-Mufid Publication, Volume 1, P. 9-20.
9. Mohagheq Hali, Ja'far bin Hassan, (1988). Shariah al-Islam, Volume 4, Qom, Bina Publishing, p. 255.
10. Najafi, Mohammad Hassan, (2009). Jewelery, Volume 43, Qom, Publication of Al-Arabi Revival, p. 291.
11. Ibn Hamzah, Muhammad bin Ali, (1987). Al-Wasilah, Qom, Ayatollah al-Marashi al-Najafi's Compendium, P. 443.
12. Moqadas Ardebili, Ahmad bin Mohammed, (2000). Assembly of Al-Fadeh and Al-Burhan, Volume 14, Qom, Al-Nusra Al-Islamiyah Publication, p. 426.
13. Ibn Idris, Muhammad bin Ahmad. (1990), Al-Sarraer, Volume 3, Qom, Al-Nusra al-Islamiyah Publication, P.396.
14. Ibn Babuyyeh, Muhammad bin Ali. (1985), I leyzareh al-faqiyyah, Volume 4, Beirut, Dar al-Zawawi Publishing, P. 131.
15. Georgian, Abolghasem. (2002), Diatheod and Ta'zir and Qisas,

Tehran, Tehran University Press, P. 148.

16. Sheikh Tusi, Mohammadbin Hassan. (1985). Extended: In al-Amiyah Jurisprudence, Iraq, Al-Murtazawiya School Publishing, Volume 7, P. 126.

17. Sivi, Gamaldim Moqadd. (2016). The Rules of Al-Aqam: In Tarih al-Halal and al-Haram, Qom, Al-Jama'ah al-Mursin Baqm al-Shorfa, al-Nusra al-Islami Institute. Volume 3, P. 684

18. Karzhan, Mohammad Hussein. (2015). The Most Complete Collection of Islamic Penal Code, Tehran, Modern Road Publishing, Volume 3, P. 504-503.

19. Horamali, Mohammad bin Hassan, (1985). Al-Shi'a Tools for the Study of Al-Sharia Issues, Volume 19, Qom, Al-Bayt Institute Lahia-ul-Thrash Publication, p. 281.

20. Motahhari, Ahmad (1994). Documentation by al-Wasilah by Ayatollah Khomeini, Qom, Ahmad Motahhari Publication, Volume 4, P. 229.

21. Sheikh Horamali, Mohammad bin Hassan (1995). Detailed Al-Shi'a Tools to Study Al-Sharia Issues, Qom, Al-Bayt Institute of Lahia Publishing, Volume 29, P. 367.

22. Shahid Sani, Zainuddin bin Ali. (1993). Masalak al-Islam, Qom, Al-Islami Encyclopedia Publication, Volume 15, P. 446.

23. Khomeini, Ruhollah. (2014). Tahrir al-Wasilah, Tehran, Publishing Institute of Imam Khomeini's Works, Volume 2, P. 588.

24. Zeraat, Abbas. (2016). A brief description of the Islamic Penal Code. Tehran, Phoenix Publication, Volume 1, P. 202.

25. Allameh Halley. (1993). The Rules of Al-Ahkam, Qom, Islamic Publication of the Teachers' Society, Volume 1, P. 612.

26. Khoi, Abulqasim. (2002). The Supplementary Principles of al-Menahaj gesture. Iraq, Baghdad Publishing, Volume 2, P. 374.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۶ - ۱۷۹

نقش آفرینی اخلاق در فرایند بازاریابی اثربخش شبکه نمایش خانگی

^۱ سید ناصر کمالی

^۲ اسماعیل حسن پور قروقچی

^۳ سراج‌الدین محبی

چکیده

تحقیق حاضر با هدف ارائه الگوی فرایندی بازاریابی اثربخش صنعت شبکه نمایش خانگی به انجام رسیده است. این تحقیق از لحاظ هدف کاربردی، و از لحاظ رویکرد پیمایشی-اکتشافی می باشد. جامعه آماری این تحقیق گروهی از خبرگان حوزه بازاریابی شامل اساتید دانشگاهی، مدیران ارشد بازاریابی، و مشاورین بازاریابی صنعت فیلم و سریال بودند و مورد مصاحبه عمیق قرار گرفتند. این انتخاب و انجام مصاحبه، تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت و پس از آن متوقف شد. در این تحقیق، از روش نمونه‌گیری گلوله برفی استفاده شد و این فرایند تا رسیدن به اشباع نظری محقق ادامه یافت. سرانجام این روش، مصاحبه با ۹ نفر از خبرگان بود. در این تحقیق، از آنجایی که از روش تئوری داده بنیاد استفاده گردید، ابزار اصلی جمع آوری داده‌ها، مصاحبه عمیق و غیرساختار یافته با خبرگان بود. سرانجام پس از طی کدگذاری‌های سه گانه باز، محوری و انتخابی، مدل مفهومی تحقیق بر اساس مدل پارادایمی طراحی شد.

واژگان کلیدی

بازاریابی، اخلاق، صنعت شبکه نمایش خانگی، فیلم و سریال، تئوری داده بنیاد.

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

۲. استادیار، گروه مدیریت، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.esmaeilhasanpour@gmail.com

۳. استادیار، گروه مدیریت، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۵

طرح مسأله

در سالهای اخیر، رفتار مصرف‌کننده جزو مباحث داغ حوزه بازاریابی بوده است (کرمی، ۱۳۹۵: ۳۱). حالت‌های متغییر رفتار مصرف‌کننده به دلیل تعدد عوامل اثرگذار بر رفتار و انگیزه مصرف‌کنندگان می‌باشد. در عصر کنونی، مصرف‌کنندگان تعیین‌کننده موفقیت یا عدم موفقیت یک شرکت محسوب می‌شوند. به همین دلیل، شناخت و تحلیل رفتار آنها از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشد. تصمیم خرید مصرف‌کننده تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی قرار دارد. از آن جمله عوامل بیرونی می‌توان به عوامل فرهنگی، اجتماعی، قانونی، سیاسی و عواملی که زیر چتر قدرت شرکت هستند اشاره نمود. همچنین، مواردی همچون ادراک، انگیزه، شخصیت و... که به فرد مصرف‌کننده بر می‌گردند نیز، از جمله عوامل درونی محسوب می‌شوند. (همان: ۳۲)

دنیای کنونی، دنیای بازاریابی و تبلیغات است. تبلیغاتی که به طور مداوم از طریق رسانه‌های جمعی همچون تلویزیون، رادیو، روزنامه و سایر رسانه‌ها در معرض چشمان مخاطب قرار می‌گیرد و وی را به سمت کالا و خدمات مورد نظر سوق می‌دهد. به همین دلیل بسیاری از سازمان‌ها در دنیای رقابتی امروز ناچارند تا از ابزارهای تبلیغات رسانه‌ای برای معرفی خدمات و محصولات خود استفاده کنند تا از سایر رقیبان عقب نمانند. یک تبلیغ چه رادیویی، تلویزیونی و یا مطبوعاتی باید بتواند خود را در میان سایر تبلیغات جای دهد و با مخاطب ارتباط برقرار کند تا بتواند در ازدحام و شلوغی در فکر مخاطب نفوذ کرده و توجه وی را به خود جلب نماید. عوامل مختلفی همچون ویژگی‌های مخاطب، موسیقی، رنگ، نوع شعار تبلیغاتی و میزان تکرار پیام می‌تواند در اثربخشی یک پیام تبلیغاتی اثرگذار باشد که بدیهی است میزان تأثیر هر یک بر اساس نوع رسانه و نوع مخاطب، متفاوت خواهد بود. (خرم راد، ۱۳۹۵: ۸)

با در نظر داشتن ضرورت رعایت اخلاقیات در زمینه رفتارهای بازاریابی، الگوهای موجود بازاریابی معاصر چنان با سیستم اقتصاد سرمایه‌داری و تمدن غربی حاکم درآمیخته است که فرض جدایی این دو از یکدیگر فرضی باطل به‌شمار می‌رود. بر این اساس، ادعای برخورداری از اجزای اساسی تئوری‌های بازاریابی مانند روش‌های فروش، تبلیغات تجاری و پیشبرد محصول بدون آلوده شدن و فرو رفتن در کلیت آن، ادعایی صحیح نیست. (صلواتیان و همکاران، ۱۳۹۷)

تأثیر تبلیغات بر رشد و بقا سازمان‌ها در محیط رقابتی دنیای کنونی غیرقابل انکار است (شفیعی نیکابادی و زارعی، ۱۳۹۶: ۱۵۳). سینما جدیدترین شاخه هنر، معروف به هنر هفتم است که امروزه یکی از محبوبترین تولیدات هنری را ارائه می‌کند. با این اوصاف، موضوعی مهمی که همچنان در حاشیه باقی مانده است، جایگاه صنعتی سینما (و یکی از شاخه‌های مهم آن یعنی شبکه نمایش خانگی) است که کمتر بدان پرداخته شده است. آنچه که موفقیت این صنعت

پرسود را تضمین می کند فعالیت های بازاریابی آن می باشد. (ملکی، ۱۳۹۴)

با نگاه دقیق به مباحث مطروحه و پیشینه های داخلی و خارجی مورد بررسی، مشخص است که صنعت سینما و مشخصاً شاخه شبکه نمایش خانگی، از فقدان مدلی جامع در زمینه بازاریابی رنج می برد؛ چراکه هر یک از پژوهش های پیشین، تنها از یک بعد خاص به این موضوع نگریده اند و در هیچ یک از آنها، جامع نگری مشاهده نمی شود. به عنوان نمونه، فردوسی و آذریما (۱۳۹۵)، سیدان و خون سیاوش (۱۳۹۴)، و حسین و همکاران^۱ (۲۰۱۷)، بیشتر بر تبلیغات دهان به دهان در شبکه های اجتماعی تمرکز داشته اند. همچنین، تولر^۲ (۲۰۱۷)، بر تبلیغات ویدئویی در شبکه های اجتماعی تأکید داشته و کن و کایا^۳ (۲۰۱۶) نیز، بیشتر بر اعتیاد به فضای مجازی و نگرش مشتریان تأکید داشته اند.

ایران یکی از معدود کشورهایی است که از سالیان دور دارای چرخه کامل فعالیت های سینمایی شامل تولید، توزیع و نمایش بوده است. اما متأسفانه با وجود تعداد بسیار بالای فیلم های سینمایی ایرانی، تعداد سالن های سینما، تعداد مخاطبان و میزان فروش فیلم ها بسیار پائین است (صلواتیان و همکاران، ۱۳۹۷). در این راستا، از جمله کسب و کارهایی که در کشور نیاز به حمایت و تقویت دارد، صنعت سینمای خانگی (شبکه نمایش خانگی) می باشد. چراکه علیرغم کیفیت تولید و پخش بسیاری از فیلم های تولید شده در شبکه نمایش خانگی، از لحاظ فروش توفیق چندینی کسب نکرده و این معضل باعث کاهش رونق صنعت مذکور و خروج افراد توانمند از آن شده است. این در حالی است که اگر صنعت شبکه نمایش خانگی رونق داشته باشد، علاوه بر ایجاد اشتغال برای تعداد زیادی از عوامل فیلم سازی، می تواند به عنوان یک بازوی فرهنگی در اختیار تصمیم سازان کشور قرار داشته باشد.

یکی از راهکارهایی که شاید در ایران کمتر به آن توجه شده و در سایر کشورها برای تحریک اقبال عمومی و ارتقاء فروش در صنعت شبکه نمایش خانگی مورد استفاده قرار می گیرد، استفاده از علم بازاریابی است. (صلواتیان و همکاران، ۱۳۹۷)

بررسی های اولیه نشان می دهد که با وجود فعالیت برخی از تولیدکنندگان صنعت شبکه نمایش خانگی در حوزه بازاریابی، اولاً هنوز بسیاری از آنها از قدرت و پتانسیل این علم نا آگاه بوده و استفاده صحیح از آن را نمی شناسند، و ثانیاً اغلب آنهايي که فعالیت های به نسبت مداوم در بازاریابی صنعت شبکه نمایش خانگی دارند، فقدان یک راهبرد مشخص در این حوزه هستند و اقدامات آنها از اثرگذاری بالایی برخوردار نیست. از اینرو، پژوهش پیش رو به دنبال پاسخ به

1 - Hussain et al.

2 - Toler

3 - Can and Kaya

پرسش اصلی زیر می‌باشد: «الگوی فرایندی بازاریابی اثربخش صنعت شبکه نمایش خانگی به چه نحو می‌باشد؟».

پیشینه تحقیق

در این بخش، سعی شده است تا برخی از مهمترین تحقیقات داخلی و خارجی مرتبط به پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گیرند:

صلواتیان و همکاران (۱۳۹۷)، در پژوهشی با هدف بررسی عوامل موثر بر بازاریابی فیلم‌های سینمایی ایرانی از طریق رسانه‌های اجتماعی به این نتیجه رسیدند که عوامل زیر بسیار اثرگذار هستند: عوامل فنی شامل «امنیت رسانه‌های اجتماعی» و «کیفیت گرافیکی رسانه‌های اجتماعی»، عوامل محتوایی شامل «کیفیت فیلم»، «جذابیت تیزر یا آنونس بارگذاری شده»، «پست کردن دیالوگ‌های جذاب»، «نظرات کسانی که فیلم را دیده‌اند»، «نظرات منتقدین و اهالی سینما» و «حضور ستارگان سینما»، عوامل فرایندی شامل «انتخاب صحیح رسانه اجتماعی»، «شهرت رسانه اجتماعی»، «بازاریابی دهان به دهان»، «تشکیل گروه‌های علاقه‌مند به فیلم»، «تعامل و ارتباط با کاربران»، «ایجاد صفحه اجتماعی در زمان ساخت فیلم»، «شناخت مخاطب»، «پخش پشت‌صحنه و حواشی فیلم» و «تبلیغ توسط طرفدارها» و عوامل مرتبط با مدیریت پیام شامل «انتشار اطلاعات مناسب و صحیح» مورد اجماع نظر کارشناسان واقع شد. نصراصفهبانی و جهانگیر مقدم (۱۳۹۷) در پژوهشی با هدف بررسی رابطه بازاریابی اخلاقی با میزان فروش به این نتیجه رسیدند که ابعاد بازاریابی اخلاقی که شامل صداقت، انصاف، مسئولیت‌پذیری، پایبندی به تعهدات و حفظ اسرار تجاری می‌باشد بر میزان فروش تأثیرگذار بوده است. علاوه بر این، حلیمی و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی که با هدف بررسی ادراک مشتری و پاسخ به هنجارهای اخلاقی در خدمات حقوقی بازاریابی صنایع غذایی انجام دادند به این نتیجه رسیدند که بین قیمت و هنجار توزیع و کیفیت روابط سازمانی رابطه معناداری وجود دارد. همچنین رابطه اطلاعات و هنجار قرارداد و کیفیت روابط سازمانی معنادار گزارش شده است. نتایج همچنین نشان می‌دهد رابطه بین محصول و هنجار ارتقاء و کیفیت روابط سازمانی و متغیرهای صداقت و یکپارچگی سازمانی و تعهد سازمانی مثبت و معنادار می‌باشد. سراجی و همکاران (۱۳۹۷) نیز در پژوهشی که با هدف پیش‌بینی فروش فیلم‌های سینمایی با پویایی سیستم انجام دادند نشان دادند که مهمترین عامل موثر بر فروش یک فیلم، شناخت مخاطب هدف هست و لزوماً برای افزایش موفقیت یک فیلم در گیشه نیاز به صرف هزینه‌های بسیار برای حضور بازیگران گران قیمت نیست و عواملی مانند بازاریابی فیلم، تعداد روزهای تعطیل، نظر منتقدان و کاربران و ژانر تأثیر به‌سزایی در موفقیت فیلم در گیشه‌های سینما دارد. محمدی زهرایی و نعمتی زاده (۱۳۹۷) در پژوهشی که با هدف ارائه مدلی از ویژگی‌های بازاریابی در

شبکه‌های اجتماعی و اثرات آن بر ارزش برند و رفتار مصرف کننده انجام دادند نتیجه گرفتند که تصویر برند کمترین تاثیر را بر ارزش برند در شبکه های اجتماعی تلگرام و اینستاگرام داشته است. همچنین، شفيعی نيكابادی و زارعی (۱۳۹۶) نیز پژوهشی را با هدف بررسی اثربخشی تبلیغات شبکه‌های الکترونیک اجتماعی انجام دادند و نشان دادند که سرگرم‌کنندگی تبلیغات، احساس رنجش و آزرده‌گی و آگاهی‌رسانی تبلیغات بر نگرش کاربران نسبت به تبلیغات اثرگذار هستند، و نگرش نسبت به تبلیغات نیز بر پذیرش تبلیغات به عنوان عامل اساسی اثربخشی تبلیغات تاثیر می‌گذارد. در همین راستا، فردوسی و آذریپما (۱۳۹۵) نیز پژوهشی را با هدف بررسی تاثیر تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی بر قصد خرید از طریق اعتماد و تصویر شرکت در میان کاربران شبکه های اجتماعی انجام دادند و نتیجه گرفتند که تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی تاثیر مثبت و معناداری بر قصد خرید مشتریان دارد. همچنین ثابت کردند که تصویر شرکت رابطه میان عوامل موثر بر تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی و قصد خرید را تحت تاثیر قرار می‌دهد. حسین و همکاران^۱ (۲۰۱۸) پژوهشی را هدف بررسی رفتار پذیرش اطلاعات آنلاین توسط مصرف کنندگان انجام دادند و نتیجه گرفتند که تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی و اعتبار تبلیغات بر کیفیت بحث و اظهارنظر و ریسک ادراک شده تاثیر گذار می‌باشند، همچنین، نشان دادند که کیفیت بحث و اظهارنظر بر مفید بودن اطلاعات تاثیرگذار بوده و نهایتاً مفید بودن اطلاعات بر پذیرش اطلاعات توسط مصرف کننده تاثیرگذار می‌باشد. علاوه بر این، گاد و همکاران^۲ (۲۰۱۸) نیز پژوهشی را با هدف شناسایی هنجارهای اخلاقی کسب و کار به انجام رساندند و شش هنجار اخلاقی تجاری را شناسایی کردند: مراقبت از ذینفعان، تمرین محتاط بودن، گفتن حقیقت، احترام گذاشتن به دیگران، احترام گذاشتن به پروردگار، و متواضع و فروتن بودن. همچنین، مک لارن و ووکینو^۳ (۲۰۱۷) نیز پژوهشی را با هدف بررسی اثرات مستقیم و غیرمستقیم نیاز به شناخت بر روی هنجارهای کاری بازاریابان، اجتماعی شدن حرفه‌ای بازاریابان، وجهه اخلاقی بازاریابان و ادارکات اخلاقی آنها انجام دادند و نتیجه گرفتند که ویژگی شخصیتی نیاز به شناخت، بر روی هنجارهای کاری بازاریابان، اجتماعی شدن حرفه‌ای بازاریابان، وجهه اخلاقی بازاریابان و ادارکات اخلاقی تاثیر معنادار دارد. تولر^۴ (۲۰۱۷) در پژوهشی که با هدف مدلسازی معادلات ساختاری درگیر شدن در تبلیغات، نگرش مشتری، و مزوج شدن با تبلیغات ویدئویی در شبکه های اجتماعی انجام داد نتیجه گرفت که اثرگذاری تبلیغات ارائه شده در

1 - Hussain et al.

2 - Good et al.

3 - McClaren and Vocino

4 - Toler

شبکه‌های اجتماعی می‌تواند به صورت مستقیم بر نگرش مشتریان به برند و نگرش مشتریان به تبلیغ اثر گذاشته و در پی این اثرگذاری، قصد خرید مشتریان نیز متأثر خواهد شد. در همین راستا، حسین و همکاران^۱ (۲۰۱۷) نیز در پژوهشی نشان دادند که متغیرهای تخصصی بودن، قابلیت اعتماد، واقع‌گرا بودن، همرنگی، بر ریسک ادراک شده تأثیر گذار می‌باشند. همچنین، این محققان نشان دادند که ریسک ادراک شده نیز، خود بر کیفیت بحث و اظهار نظر و مفید بودن اطلاعات تأثیر گذار می‌باشد و این دو متغیر می‌توانند خود بر پذیرش اطلاعات توسط مشتریان در تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی تأثیر گذار باشند. نهایتاً کن و کایا^۲ (۲۰۱۶) نیز در پژوهشی که در حوزه اعتیاد به وسایط‌های شبکه‌های اجتماعی و تأثیر نگرش به سمت تبلیغات شبکه‌های اجتماعی انجام دادند نتیجه گرفتند که عادت و وابستگی روانی کاربران به شبکه‌های اجتماعی، به همراه ادراک از آسانی استفاده از چنین شبکه‌هایی، بر نگرش کاربران نسبت به تبلیغات ارائه شده در شبکه‌های اجتماعی تأثیر گذار می‌باشد.

روش شناسی تحقیق

تحقیق حاضر، از لحاظ هدف کاربردی و از لحاظ رویکرد، کاربردی - اکتشافی می‌باشد.

۱- جامعه آماری تحقیق

در این تحقیق، گروهی از خبرگان حوزه بازاریابی شامل اساتید دانشگاهی، مدیران ارشد بازاریابی، و مشاورین بازاریابی صنعت فیلم و سریال انتخاب شدند و مورد مصاحبه عمیق قرار گرفتند. این انتخاب و انجام مصاحبه، تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت و پس از آن متوقف شد. در این تحقیق، ویژگی‌های خبرگی شامل موارد زیر بود: تسلط به حوزه مدیریت بازاریابی و تسلط به حوزه مدیریت رسانه.

۲. نمونه آماری تحقیق و روش نمونه‌گیری

در این تحقیق، از روش نمونه‌گیری گلوله برفی استفاده شد. به این نحو اولین فرد خبره بر اساس بررسی‌های اولیه و نظرخواهی از استاد محترم راهنما انتخاب شد و پس از اتمام مصاحبه با فرد اول، از وی درخواست شد فرد یا افراد خبره دیگری (در میان اساتید دانشگاهی، مدیران ارشد بازاریابی، و مشاورین بازاریابی صنعت فیلم و سریال) که می‌توانند در حوزه بازاریابی صنعت شبکه نمایش خانگی و به غنای مدل تحقیق کمک نمایند، معرفی کنند. این فرایند تا رسیدن به اشباع نظری محقق ادامه یافت. لازم به ذکر است در این تحقیق ۹ مصاحبه صورت گرفت.

1 - Hussain et al.

2 - Can and Kaya

۳. ابزار جمع‌آوری داده‌ها

در این تحقیق، از آنجایی که از روش تئوری داده بنیاد استفاده گردید، ابزار اصلی جمع‌آوری داده‌ها مصاحبه‌های عمیق و غیرساختار یافته با خبرگان حوزه بازاریابی بود. در این مصاحبه‌ها، محقق سعی کرد با ورود نرم به بحث و جلب اعتماد اولیه مصاحبه‌شوندگان، بصورت کاملاً غیر مستقیم سؤالاتی در خصوص پیشایندها و زمینه‌های بازاریابی اثربخش صنعت شبکه نمایش خانگی، عوامل محیطی مؤثر بر آن، عواقب این پدیده و ... مطرح نموده و از این طریق مفاهیم اولیه را جهت طراحی مدل کسب نماید. در این تحقیق، برای اطمینان از روایی مصاحبه‌ها، از روش درگیری طولانی مدت پژوهشگر با فضای پژوهشی و مشاهدات مداوم او در محیط پژوهش از جمله اعتمادسازی با افراد موضوع پژوهش، فراگیری فرهنگ آن محیط و کنترل بدفهمی‌های ناشی از مداخله‌های پژوهشگر یا مطلعان استفاده شد. همچنین، برای اطمینان از پایایی مصاحبه‌ها نیز، بعد از انجام هر مصاحبه، کدهای استخراج با فرد مصاحبه‌شونده در میان گذاشته می‌شد تا اطمینان حاصل شود که کدهایی که محقق از مصاحبه استنباط نموده است، با مکنونات ذهنی مصاحبه‌شونده همخوانی دارد.

نتایج تجزیه و تحلیل داده‌ها

۱. کدگذاری باز

این مرحله از تجزیه و تحلیل، به شناسایی و استخراج مفاهیم اولیه از محتوای مصاحبه‌ها اختصاص داشت. بر این اساس، بعد از انجام هر مصاحبه، محقق با بررسی چندباره آن، مفاهیم موجود در متن مصاحبه را استخراج و کدگذاری می‌نمود. در مجموع ۹ مصاحبه صورت گرفته، ۱۲۳ مفهوم اولیه استخراج گردید که بعد از بررسی و کنار هم قرار دادن آنها و حذف مفاهیم تکراری، ۳۹ مفهوم نهایی شناسایی شد که در جدول (۱) قابل مشاهده می‌باشد. (گفتنی است کدهای کنار مفاهیم، شامل یک حرف لاتین و یک عدد می‌باشد. حرف لاتین (به ترتیب حروف الفبا)، نشان دهنده فرد مصاحبه‌شونده، و عدد کنار این حرف نشان دهند شماره مفهوم استخراج شده از آن مصاحبه خاص می‌باشد).

جدول (۱) مفاهیم نهایی شده بعد از تجزیه و تحلیل مصاحبه‌ها
و حذف موارد تکراری در مرحله کدگذاری باز

مفهوم	کد
همه تلاش صنعت تبلیغات برای برانگیختن حس جستجوگر در افراد مخاطب است.	A ₁ , B ₄ , E ₆
اعتماد به تبلیغ، پذیرش و رفتار عملی خرید را تسریع می‌بخشد.	A ₂ , B ₉ , G ₅ , K ₁
در تبلیغ محصولات شبکه نمایش خانگی، نباید در خصوص کیفیت فیلم و سریال به مخاطبان دروغ گفته شود یا در آن اغراق شود.	A ₃ , B ₁ , F ₈ , I ₇
مهمترین نکته در خصوص تبلیغات، هنر تولید محتوا است.	A ₄ , F ₂
همه چیز را نباید آزمون و خطا کنیم و باید از تجربه دیگران نیز استفاده کنیم.	A ₅ , E ₄ , J ₁
تناسب بین محصول با رسانه‌ای که برای انتشار تبلیغ انتخاب می‌شود بسیار مهم است.	G ₁₀ , K ₂
باید میزان تمایل افراد به مشاهده تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی در رسانه‌های مختلف به صورت دوره‌ای رصد و آسیب شناسی شود.	A ₆ , C ₁₀ , I ₄
شبکه نمایش خانگی یک رسانه محبوب در سطح جامعه می‌باشد.	B ₂ , D ₈
اینگونه به نظر می‌رسد که شبکه نمایش خانگی استراتژی مدونی در حیطه تبلیغات مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی ندارد.	C ₁ , F ₉ , G ₄ , H ₄
اینترنت ارائه شده توسط اپراتورهای تلفن همراه، به رواج و استفاده از شبکه نمایش خانگی کمک کرده است.	A ₇ , D ₇ , G ₃ , K ₃
برند قوی بازیگران حاضر در محصولات شبکه نمایش خانگی می‌تواند تا حدودی روی نقصان‌های این محصولات سرپوش بگذارد.	A ₈ , C ₈
راهکارهای تبلیغاتی شرکت‌های برتر دنیا در زمینه تولید و پخش فیلم و سریال بهترین الگوها هستند.	B ₃ , J ₂
اگر تبلیغ منتشره در رسانه‌ها بسیار با کیفیت و هنرمندانه باشد، مطمئناً بین افراد جامعه به صورت دهان به دهان (سنتی یا الکترونیکی) باز نشر خواهد شد.	A ₉ , C ₁₁ , E ₁₀
ریشه بسیاری از رفتارهای خرید را می‌توان در شبکه‌های اجتماعی جستجو کرد.	A ₁₀ , G ₂ , H ₉
استفاده از بازیگران محبوب و شناخته شده در تبلیغات، یک تکنیک شناخته شده بازاریابی محسوب می‌شود.	B ₅ , F ₄ , I ₆
انتخاب رسانه یا پیج نامناسب، می‌تواند برند و محصول را تضعیف کند.	A ₁₁ , B ₆ , F ₆ , K ₄
اگر به تبلیغات فیلم‌ها و سریال‌های خارجی نگاه کنیم، مشخص است که غالباً کیفیت و جذابیت پیام تبلیغی بسیار فراتر از کیفیت محصول (فیلم یا سریال) است.	A ₁₃ , C ₆ , E ₃
حتی در ایران نیز شرکت‌هایی هستند که بتوان به آنها به عنوان الگوی بازاریابی نگریست.	D ₁₁ , E ₂
فیلتر شدن برخی شبکه‌های اجتماعی تعداد مخاطبان را کاهش می‌دهد.	A ₁₄ , B ₇ , D ₄ , E ₁₃
امروزه فیلم و سریال جایگاهی فراتر از سرگرمی در جامعه دارد.	D ₁ , F ₃ , H ₇
تجربه نشان داده که تبلیغ محصولات شبکه نمایش خانگی توسط بازیگران محبوب، اثربخشی بیشتری روی مخاطبان داشته است.	C ₃ , F ₁₀ , G ₈ , H ₁
اعتبار رسانه تبلیغی بر اعتمادسازی در مشتریان بسیار مؤثر است.	B ₁₁ , D ₆ , E ₁ , G ₉

	J ₃
در تبلیغات منتشره در مورد محصولات شبکه نمایش خانگی، رعایت اصول مذهبی و عرفی جامعه بسیار مهم است.	A ₁₂ , C ₉ , F ₁ , H ₃
محتوای جذاب می‌تواند حس کنجکاوی، پیگیری و حتی میل به خرید را در مخاطبان ایجاد و تقویت کند.	B ₈ , C ₂ , G ₇
اعتبار پیچ اینستاگرام، به تعداد دنبال‌کننده‌ها و همچنین تخصصی بودن آن است که باید برای انجام تبلیغات مدنظر قرار گیرد.	B ₁₀ , F ₁₁
امروزه قدرت شبکه‌های اجتماعی در صنعت تبلیغات بی‌بدیل است.	F ₁₂ , H ₈
حسن بزرگ شبکه‌های اجتماعی آنلاین این است که به بازاریابی دهان به دهان (به صورت الکترونیکی) کمک زیادی کرده‌اند.	C ₅ , D ₉ , I ₅ , J ₄
نسل‌های جوان و نوجوان الگوبرداری شدیدی از تبلیغات رسانه‌های اجتماعی دارند.	C ₄ , D ₂
اگر تبلیغ منتشر شده نتواند در نگاه اول حس کنجکاوی را در فرد ایجاد کند، از همان ابتدا شکست خورده محسوب می‌شود.	A ₁₅ , C ₁₄ , E ₉
جامعه ایران در مجموع فیلم و سریال دوست هستند.	E ₈ , G ₁₁ , H ₂ , K ₅
مخاطبان به خوبی می‌توانند صادقانه یا غرض‌ورزانه بودن تبلیغات را متوجه شوند.	A ₁₆ , C ₁₅ , G ₁ , I ₂
تبادل نظر بین کاربران در شبکه‌های اجتماعی هم می‌تواند مفید باشد و هم مضر.	B ₁₂ , D ₅ , F ₇ , H ₅ , J ₅
الان اغلب افراد جامعه حداقل یک بار از محصولات شبکه نمایش خانگی استفاده کرده‌اند.	B ₁₃ , C ₇ , G ₁₂
باید تبلیغ به جایگاهی برسد که مخاطب فوراً به محتوای آن اعتماد کند.	C ₁₂ , E ₁₁ , F ₁₃
تبلیغ منتشره در رسانه‌ها باید به نحوی طراحی شود که مخاطبان در خصوص آن با یکدیگر صحبت کنند.	C ₁₃ , E ₁₂ , I ₃
پیام‌رسان‌های داخلی قابلیت و کیفیت مناسبی برای تبلیغات ندارند.	D ₃ , E ₅ , F ₅ , J ₆
تفریح بسیاری از افراد و خانواده‌ها (علی‌الخصوص در ایام قرنطینه)، تماشای فیلم و سریال است.	G ₆ , I ₁ , K ₆
در سالهای اخیر شاهد این هستیم که چگونه رسانه‌های اجتماعی توانسته‌اند خرده فرهنگ‌هایی را در جامعه ایجاد کنند.	H ₆ , J ₇
اینستاگرام فضای جذاب را برای تبلیغات فراهم کرده است.	E ₇ , D ₁₀ , K ₇

۲. کدگذاری محوری

در این مرحله، سعی شد تا با توجه عمیق به مفاهیم شناسایی شده و تشخیص وجوه تشابه و افتراق آنها با یکدیگر، دسته‌بندی‌های کلی‌تری به نام "مقوله‌ها" ایجاد گردد، و مفاهیم هم‌سنخ و هم‌راستا، در این دسته‌های کلی‌تر جاگذاری شوند. ماحصل این فرایند، شناسایی ۱۳ مقوله اصلی بود که به‌همراه مفاهیم مربوطه، در جدول (۲) قابل مشاهده می‌باشند:

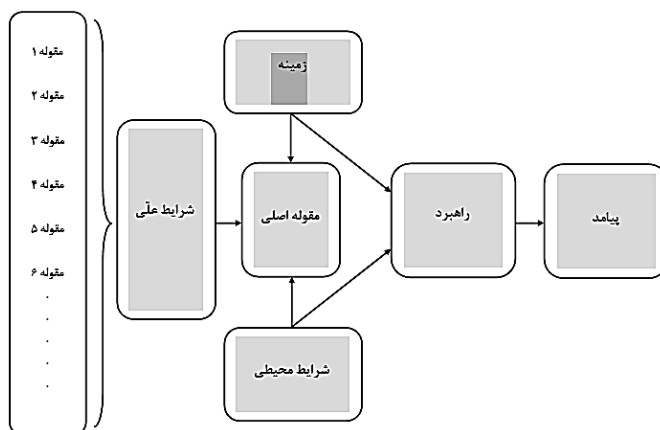
جدول ۲) مقوله‌های شناسایی شده به همراه مفاهیم مربوطه

ردیف	مقوله (کد گذاری محوری)	مفهوم (کد گذاری باز)
۱	زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات در کشور	فیلتر شدن برخی شبکه‌های اجتماعی تعداد مخاطبان را کاهش می‌دهد. پیام‌رسان‌های داخلی قابلیت و کیفیت مناسبی برای تبلیغات ندارند. اینترنت ارائه شده توسط اپراتورهای تلفن همراه، به رواج و استفاده از شبکه نمایش خانگی کمک کرده است.
۲	گرایش جامعه به تماشای فیلم و سریال	جامعه ایران در مجموع فیلم و سریال دوست هستند. تفریح بسیاری از افراد و خانواده‌ها (علی‌الخصوص در ایام قرنطینه)، تماشای فیلم و سریال است. امروزه فیلم و سریال جایگاهی فراتر از سرگرمی در جامعه دارد.
۳	تبلیغات مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی	امروزه قدرت شبکه‌های اجتماعی در صنعت تبلیغات بی‌بدیل است. اینگونه به نظر می‌رسد که شبکه نمایش خانگی استراتژی مدونی در حیطه تبلیغات مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی ندارد. تبادل نظر بین کاربران در شبکه‌های اجتماعی هم می‌تواند مفید باشد و هم مضر. اینستاگرام فضای جذاب را برای تبلیغات فراهم کرده است.
۴	اقبال عمومی جامعه به شبکه نمایش خانگی	شبکه نمایش خانگی یک رسانه محبوب در سطح جامعه می‌باشد. الان اغلب افراد جامعه حداقل یک بار از محصولات شبکه نمایش خانگی استفاده کرده‌اند.
۵	استفاده از قدرت برند شخصی بازیگران برای جلب اعتماد مخاطبان	استفاده از بازیگران محبوب و شناخته شده در تبلیغات، یک تکنیک شناخته شده بازاریابی محسوب می‌شود. تجربه نشان داده که تبلیغ محصولات شبکه نمایش خانگی توسط بازیگران محبوب، اثربخشی بیشتری روی مخاطبان داشته است. برند قوی بازیگران حاضر در محصولات شبکه نمایش خانگی می‌تواند تا حدودی روی نقصان‌های این محصولات سرپوش بگذارد.
۶	میل درونی افراد به کنکاش در مورد تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی	اگر تبلیغ منتشر شده نتواند در نگاه اول حس کنجکاوی را در فرد ایجاد کند، از همان ابتدا شکست خورده محسوب می‌شود. همه تلاش صنعت تبلیغات برای برانگیختن حس جستجوگر در افراد مخاطب است. باید میزان تمایل افراد به مشاهده تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی در رسانه‌های مختلف به صورت دوره‌ای رصد و آسیب شناسی شود.
۷	گرایش جامعه به خطگیری از شبکه‌های اجتماعی	در سالهای اخیر شاهد این هستیم که چگونه رسانه‌های اجتماعی توانسته‌اند خرده فرهنگ‌هایی را در جامعه ایجاد کنند. نسل‌های جوان و نوجوان الگوبرداری شدیدی از تبلیغات رسانه‌های اجتماعی دارند.

	ریشه بسیاری از رفتارهای خرید را می‌توان در شبکه‌های اجتماعی جستجو کرد.	
۸	اعتماد به تبلیغ و پذیرش آن توسط مخاطبان	باید تبلیغ به جایگاهی برسد که مخاطب فوراً به محتوای آن اعتماد کند. اعتماد به تبلیغ، پذیرش و رفتار عملی خرید را تسریع می‌بخشد.
۹	استفاده از رسانه‌های معتبر و تخصصی برای انتشار تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی	تناسب بین محصول با رسانه‌ای که برای انتشار تبلیغ انتخاب می‌شود بسیار مهم است. اعتبار رسانه تبلیغی بر اعتمادسازی در مشتریان بسیار مؤثر است. انتخاب رسانه یا پیج نامناسب، می‌تواند برند و محصول را تضعیف کند. اعتبار پیج اینستاگرام، به تعداد دنبال‌کننده‌ها و همچنین تخصصی بودن آن است که باید برای انجام تبلیغات مدنظر قرار گیرد.
۱۰	الگوبرداری از راهکارهای شرکت‌های برتر در عرصه تولید و پخش فیلم و سریال	همه چیز را نباید آزمون و خطا کنیم و باید از تجربه دیگران نیز استفاده کنیم. راهکارهای تبلیغاتی شرکت‌های برتر دنیا در زمینه تولید و پخش فیلم و سریال بهترین الگوها هستند. حتی در ایران نیز شرکت‌هایی هستند که بتوان به آنها به عنوان الگوی بازاریابی نگریست.
۱۱	رعایت اصول اخلاقی در طراحی تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی	در تبلیغ محصولات شبکه نمایش خانگی، نباید در خصوص کیفیت فیلم و سریال به مخاطبان دروغ گفته شود یا در آن اغراق شود. مخاطبان به خوبی می‌توانند صادقانه یا غرض‌ورزانه بودن تبلیغات را متوجه شوند. در تبلیغات منتشره در مورد محصولات شبکه نمایش خانگی، رعایت اصول مذهبی و عرفی جامعه بسیار مهم است.
۱۲	تبلیغات دهان به دهان	اگر تبلیغ منتشره در رسانه‌ها بسیار با کیفیت و هنرمندانه باشد، مطمئناً بین افراد جامعه به صورت دهان به دهان (سنتی یا الکترونیکی) باز نشر خواهد شد. تبلیغ منتشره در رسانه‌ها باید به نحوی طراحی شود که مخاطبان در خصوص آن با یکدیگر صحبت کنند. حسن بزرگ شبکه‌های اجتماعی آنلاین این است که به بازاریابی دهان به دهان (به صورت الکترونیکی) کمک زیادی کرده‌اند. مهمترین نکته در خصوص تبلیغات، هنر تولید محتوا است.
۱۳	تولید محتوای جذاب برای محصولات شبکه نمایش خانگی	محتوای جذاب می‌تواند حس کنجکاوی، پیگیری و حتی میل به خرید را در مخاطبان ایجاد و تقویت کند. اگر به تبلیغات فیلم‌ها و سریال‌های خارجی نگاه کنیم، مشخص است که غالباً کیفیت و جذابیت پیام تبلیغی بسیار فراتر از کیفیت محصول (فیلم یا سریال) است.

۳. کدگذاری انتخابی (گزینشی)

در این مرحله از تجزیه و تحلیل، جایابی مقوله‌های شناسایی شده بر روی مدل پارادایمی بود. مدل پارادایمی به محقق کمک می‌کند تا بداند مقولات چگونه باید پس و پیش، قرار بگیرند. ساختار کلی مدل پارادایمی در شکل (۱) قابل مشاهده می‌باشد:



شکل (۱) الگوی پارادایمی (بازرگان، ۱۳۸۷: ۱۰۲)

در قسمت بعد (نتیجه‌گیری)، سعی شده است خروجی فرایند کدگذاری انتخابی، به عنوان نتیجه نهایی تحقیق ارائه شده و در نهایت مدل حاصل از این تحقیق معرفی گردد.

نتیجه‌گیری

بر اساس مقولات شناسایی شده و ساختار الگوی پارادایمی، مقولات به زیر در مدل جایابی شدند:

مقوله اصلی (محوری): هسته مدل مفهومی است که مفاهیم و مقوله‌ها بر محور آن ایجاد می‌شوند. در این تحقیق و با توجه به اهداف و مقوله‌های شناسایی شده، مقوله "میل درونی افراد به کنکاش در مورد تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی" به عنوان مقوله اصلی و محوری در نظر گرفته شد. بدین معنا که هسته مدل مفهومی، انگیزه و میل درونی مخاطبان به کنکاش در مورد تبلیغات منتشر شده در خصوص فیلم‌ها و سریال‌های شبکه نمایش خانگی می‌باشد.

شرایط علی: مجموعه شرایطی است که سبب پیدایش پدیده می‌شود و یا بر آن تأثیر می‌گذارد. مقوله‌های مرتبط با این بعد، به قرار زیر تعیین گردید:

۱. اقبال عمومی جامعه به شبکه نمایش خانگی: این مقوله به میزان رواج استفاده از شبکه نمایش خانگی در میان طبقات مختلف جامعه ایران اشاره دارد.

۲. تولید محتوای جذاب برای تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی: این مقوله به تلاش و هنر شبکه نمایش خانگی در طراحی و تولید تبلیغات جذاب برای محصولات خود اشاره دارد.

۳. رعایت اصول اخلاقی در طراحی تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی: این مقوله به تلاش شبکه نمایش خانگی برای رعایت همه اصول اخلاقی (از جمله صداقت، پرهیز از اغراق، و رعایت ارزش‌های عرفی و مذهبی جامعه) در طراحی و تولید تبلیغات خود اشاره دارد.

۴. استفاده از قدرت برند شخصی بازیگران برای جلب اعتماد مخاطبان: این مقوله به استفاده هوشمندانه از برند بازیگران معروف سینما و تلویزیون در مسیر جلب توجه و اعتمادسازی در مخاطبان هدف اشاره دارد.

۵. استفاده از رسانه‌های معتبر و تخصصی برای انتشار تبلیغات محصولات شبکه نمایش خانگی: این مقوله به همخوانی و تناسب بین محصول با رسانه و پیچی که قرار است تبلیغ از طریق آن منتظر شود اشاره دارد.

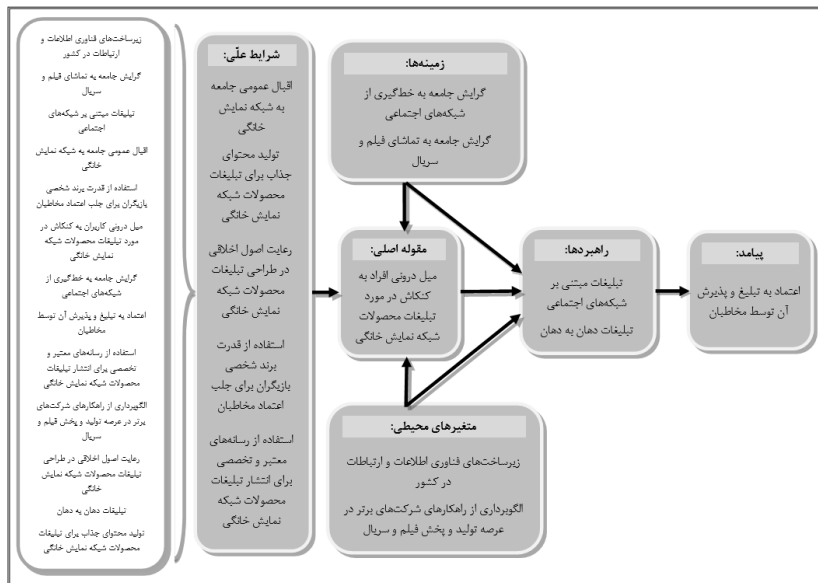
زمینه‌ها: نشان دهنده شرایط ویژه‌ای است که پدیده (مقوله اصلی) در آن قرار دارد. در این تحقیق و با توجه به اهداف و مقوله‌های شناسایی شده، مقوله‌های "گرایش جامعه به خط‌گیری از شبکه‌های اجتماعی" و "گرایش جامعه به تماشای فیلم و سریال" به عنوان مقوله‌های زمینه‌ای در نظر گرفته شدند. گرایش جامعه به خط‌گیری از شبکه‌های اجتماعی به این نکته اشاره دارد که در سالهای اخیر، مردم جامعه در خصوص مسائل و مباحث مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی از شبکه‌های اجتماعی خط می‌گیرند و اینگونه شبکه‌ها در واقع به یک عامل فعال و اثرگذار تبدیل شده‌اند. همچنین، گرایش جامعه به تماشای فیلم و سریال نیز به تمایل افراد و خانواده‌ها برای دیدن فیلم و سریال به صورت فردی یا گروهی اشاره دارد.

متغیر محیطی: زمینه ساختاری گسترده و عوامل بیرونی هستند که می‌توانند مقوله اصلی و حتی راهبردها را تحت تأثیر قرار دهند. در این تحقیق و با توجه به اهداف و مقوله‌های شناسایی شده، مقوله "زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات در کشور" و "الگوبرداری از راهکارهای شرکت‌های برتر در عرصه تولید و پخش فیلم و سریال" به عنوان مقوله‌های محیطی در نظر گرفته شدند. زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات در کشور بدین معناست که گستردگی و تقویت زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات در کشور احتمالاً می‌تواند در رواج استفاده از شبکه نمایش خانگی نقش آفرین باشد. همچنین، الگوبرداری از راهکارهای شرکت‌های برتر در عرصه تولید و پخش فیلم و سریال نیز به لزوم الگوبرداری از برترین‌های صنعت فیلم و سریال و استفاده از تجربیات آنها در عرصه طراحی، تولید و انتشار تبلیغات اشاره دارد.

راهبردها: در یک زمینه و با شرایط میانجی مشخص، مجموعه مشخصی از راهبردها یا اقدامات، امکان پذیر می شود. در واقع راهبردها اقداماتی هستند که می‌توانند مقوله اصلی را به پیامدها تبدیل کنند. در این تحقیق و با توجه به اهداف و مقوله‌های شناسایی شده، مقوله‌های "تبلیغات دهان به دهان" و "تبلیغات مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی" به عنوان مقوله‌های راهبردی در نظر گرفته شدند. تبلیغات دهان به دهان به تلاش مخاطبان تبلیغ برای شناساندن محصولات شبکه نمایش خانگی به دوستان و آشنایان و همچنین بازنشر محتوای تبلیغ (به صورت الکترونیکی و یا دهان به دهان) به افراد یا گروه‌های مختلف اشاره دارد؛ علاوه بر این، تبلیغات مبتنی بر شبکه‌های اجتماعی نیز، به این نکته اشاره دارد که شبکه نمایش خانگی باید استفاده مناسبی از قدرت نفوذ و گستردگی شبکه‌های اجتماعی رایج در جامعه مانند اینستاگرام، تلگرام، فیس‌بوک و ... بنماید و در این زمینه استراتژی مشخصی را اتخاذ کند.

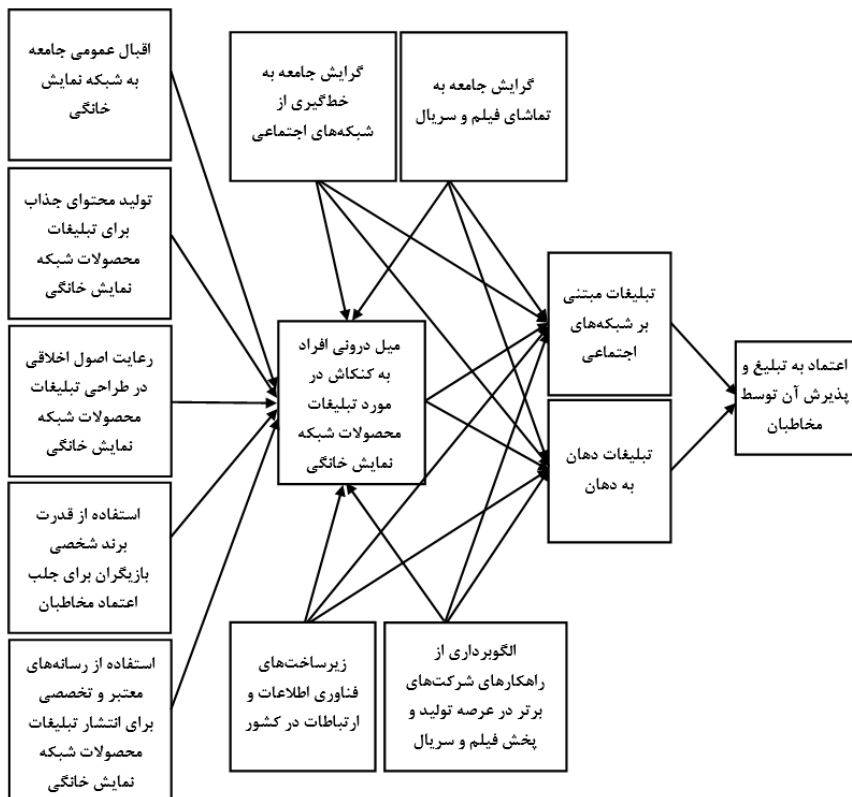
پیامدها: به تبعات تحقق مقوله محوری در بستر شرایط علی، محیطی و زمینه ای و از طریق راهبردهای مشخص اشاره دارد. در این تحقیق و با توجه به اهداف و مقوله‌های شناسایی شده، مقوله "اعتماد به تبلیغ و پذیرش آن توسط مخاطبان" به عنوان مقوله پیامدی در نظر گرفته شد. بدین معنا که اگر شرایط علی، متغیرهای زمینه‌ای، مقوله اصلی، متغیرهای محیطی و متغیرهای راهبری به خوبی اتفاق بیفتند، می‌توان امید داشت که مخاطبان به تبلیغ اعتماد نموده و محتوای آن را بپذیرند.

گام بعدی، جاگذاری مقوله‌ها در الگوی پارادیمی بود که این کار باعث شناسایی مدل مفهومی پژوهش شد. شاکله اصلی این مدل در شکل (۲) قابل مشاهده می باشد:



شکل ۲) جایابی مقولات در ساختار مدل پارادایمی

بر این اساس، مدل مفهومی تحقیق به صورت زیر (شکل ۳) قابل ارائه می‌باشد:



شکل ۳) مدل مفهومی تحقیق

همانطور که در شکل ۳ مشخص است، یکی از متغیرهای اصلی اصلی و علی، رعایت اصول اخلاقی در بازاریابی محصولات شبکه نمایش خانگی می‌باشد که می‌بایست بسیار مورد توجه تصمیم‌گیرندگان این حوزه قرار گیرد.

پیشنهاد برای تحقیقات آتی

با توجه به تجربیات کسب شده در این تحقیق، به محققان آتی پیشنهاد می‌شود مدل حاصله از این پژوهش را در یک جامعه وسیع و با استفاده از رویکردهای کمی مانند مدلسازی معادلات ساختاری مورد آزمون قرار دهند. همچنین، به محققین آتی پیشنهاد می‌شود، در چنین پژوهش‌هایی از روش‌های دیگری مانند روش دلفی، تحلیل محتوی و... برای فاز مدل‌سازی استفاده گردد تا از این طریق، یکی از محدودیت‌های اصلی این تحقیق که زمانبر بودن آن محسوب می‌شود، به نوعی از میان برود. علاوه بر این، به محققین آتی پیشنهاد می‌شود مشابه پژوهش صورت گرفته در حوزه شبکه نمایش خانگی را در دیگر حوزه‌های مرتبط با فیلم و سریال نیز به انجام برسانند تا کم‌کم شاهد طراحی و جایگزینی مدل‌های بومی و ایرانی به جای مدل‌های عمومی غربی در این زمینه باشیم. این کار، کاملاً در جهت سیاست کلان "الگوی ایرانی اسلامی پیشرفت" می‌باشد که مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) نیز بارها بر آن تأکید داشته‌اند.

فهرست منابع

۱. حلیمی، مصطفی؛ زنده دل، احمد؛ موسوی زاده، سیده معصومه. (۱۳۹۷). بررسی ادراک مشتری و پاسخ به هنجارهای اخلاقی در خدمات حقوقی بازاریابی صنایع غذایی مطالعه موردی بررسی شرکت‌های بازرگانی و پخش مواد غذایی خراسان رضوی، دومین کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین حسابداری و مدیریت در هزاره سوم، کرج، دانشگاه جامع علمی کاربردی سازمان همیاری شهرداری ها.
۲. خرم راد، مهدی. (۱۳۹۵). اثربخشی تبلیغات در شبکه های اجتماعی، سومین همایش ملی پژوهش های مدیریت و علوم انسانی در ایران، تهران، موسسه پژوهشی مدیریت مدبر.
۳. سیدان، مصطفی؛ خون سیاوش، محسن. (۱۳۹۴). مروری بر عوامل موثر بر بازاریابی دهان به دهان الکترونیکی در شبکه های اجتماعی، دومین کنفرانس ملی تحقیقات بازاریابی، تهران، موسسه اطلاع رسانی نارکیش.
۴. شفیی نیکابادی، محسن؛ زارعی، علی اصغر. (۱۳۹۶). اثربخشی تبلیغات شبکه‌های الکترونیک اجتماعی، نشریه کاوشهای مدیریت بازرگانی، دوره ۹، شماره ۱۷، صص ۱۷۳-۱۴۹.
۵. صلواتیان، سیاوش؛ روجبخش، مهناز؛ درفشی، احمدرضا. (۱۳۹۷). عوامل موثر بر بازاریابی فیلم های سینمایی ایرانی از طریق رسانه های اجتماعی، مطالعات فرهنگ ارتباطات، دوره ۱۹، شماره ۴۱، صص ۱۷۵-۱۵۱.
۶. فردوسی، شهرام؛ آذریپما، جمشید. (۱۳۹۵). تاثیر تبلیغات دهان به دهان الکترونیکی بر قصد خرید از طریق اعتماد و تصویر شرکت در میان کاربران شبکه های اجتماعی، دومین کنفرانس ملی اقیانوس مدیریت، شیراز، مرکز توسعه آموزشهای نوین ایران (متانا).
۷. کرمی، مسعود. (۱۳۹۵). فرهنگ و رفتار مصرف کننده با نگاهی به فرهنگ ایران، تهران: انتشارات آترا.
۸. محمدی زهرایی، اشگینه؛ نعمتی زاده، سینا. (۱۳۹۷). آرایه مدلی از ویژگی های بازاریابی در شبکه های اجتماعی و اثرات آن بر ارزش برند و رفتار مصرف کننده (مطالعه موردی: تلگرام و اینستاگرام)، هفتمین کنفرانس ملی کاربردهای حسابداری و مدیریت، تهران، گروه ارتباطات طلائی آسیا.
۹. ملکی، علی. (۱۳۹۴). بازاریابی در سینما، دومین همایش ملی و دومین همایش بین المللی مدیریت و حسابداری ایران، همدان، دبیرخانه دائمی همایش.
10. Can, Lütfiye., Kaya, Nihat. (2016). Social networking sites addiction and the effect of attitude towards social network advertising,

- Procedia - Social and Behavioral Sciences, 235, pp. 484 – 492.
11. Good, Jason., Paloma, Vargas Montes., Bryan, W. Husted., Blanca, Lopez de Mariscal. (2018). From Manhattan to Tenochtitlan: identifying ethical commercial norms, *Journal of Management History*, 24, 4: 435-456.
 12. Hussain, Safdar., Wasim, Ahmed., Rana Muhammad Sohail, Jafar., Ambar, Rabnawaz., Yang, Jianzhou. (2017). eWOM source credibility, perceived risk and food product customer's information adoption, *Computers in Human Behavior*, 66, pp. 96-102.
 13. Hussain, Safdar., Wang, Guangju., Rana, Muhammad Sohail Jafar., Zahida, Ilyas., Ghulam, Mustafa., Yang, Jianzhou. (2018). Consumers' online information adoption behavior: Motives and antecedents of electronic word of mouth communications, *Computers in Human Behavior*, 80, pp. 22-32.
 14. McClaren, Nicholas., Vocino, Andrea. (2017). The direct and indirect effect of NFC on marketers' work norms, vocational socialization, individual ethical position, and ethical perceptions, *Journal of Business & Industrial Marketing*, 32, 1: 109-123.
 15. Toler, Richard L. (2017). Structural Equation Modeling of Advertising Involvement, Consumer Attitude, and Engagement for Video Advertising in a Social Networking Site, Dissertation Manuscript, Faculty of the School of Business and Technology Management, Northcentral University, San Diego, California, USA.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۲ - ۱۹۷

بررسی مسئولیت اخلاقی و تکالیف دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده

محسن لزگی^۱
حسین صابری^۲
سید محسن جلالی^۳

چکیده

تکالیف دولت در قبال مسئولیت‌های مدنی خارج از اراده از موضوعات مهم و اساسی است که چندان به آن پرداخته نشده است. این در حالی است که تکالیف دولت در این خصوص با توجه به اهمیت روزافزون حقوق شهروندان از مباحث مهم و ضروری و محل بحث و نظر است. سوال اساسی که در این زمینه در مقاله حاضر مطرح و مورد بررسی قرار گرفته این است که دولت در قبال حوادث خارج از اراده اش از منظر اخلاقی و حقوقی چه مسئولیتی دارد؟ مبانی فقهی، مبانی اخلاقی و حقوقی، شرایط و تکالیف دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده چیست؟ مقاله حاضر توصیفی تحلیلی بوده و با استفاده از روش کتابخانه‌ای به بررسی سوال‌های مورد اشاره پرداخته است. نتایج مقاله بیانگر این امر است که در حقوق ایران دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده متعهد می‌باشد. نظریه تساوی شهروندان، نظریه عدالت توزیعی، نظریه تضمین حق، رعایت قاعده انصاف و نظریه‌ی دولت بیمه‌گر مبانی اخلاقی و حقوقی مسئولیت دولت در قبال حوادث خارج از اراده می‌باشد. عدم وجود عاقله یا ناتوانی وی در پرداخت دیه، اشتباه قاضی در امر قضاوت تکلیف دولت در قبال حوادث غیرمترقبه و تکلیف دولت در پرداخت دیه تصادفات رانندگی (صندوق تأمین خسارات بدنی). از مهمترین مصادیق مسئولیت دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده می‌باشد.

واژگان کلیدی

مسئولیت اخلاقی، مسئولیت مدنی، دولت، تکلیف، خارج از اراده، عدالت توزیعی، نظریه تضمین حق.

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
Email: mohsenlezgi6@gmail.com
۲. استاد تمام وقت گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).
Email: saberi@um.ac.ir
۳. استاد تمام وقت، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
Email: m.jalali@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۵

طرح مسأله

تحول مفهوم دولت و پیدایش «دولت رفاه» و ارائه‌ی نظریه‌ی «حکمرانی خوب» باعث شد شهروندان انتظار داشته باشند دولت آنان را در مقابل رویدادهای ناگوار حمایت کند. علاوه بر تامین امنیتشان از طریق راهکارهای پیشگیرانه، در صورت بروز حادثه و ورود خسارت، سازوکارهایی را مانند بیمه مسئولیت، صندوقهای جبران خسارت و تامین اجتماعی برای جبران خسارت آنان فراهم نماید. به این ترتیب بحث خسارت بدنی و جبران آن از قلمرو تنگ رابطه‌ی زیان‌دیده و واردکننده زیان خارج شد و به مسأله‌ای اجتماعی تبدیل گردید. مسئولیت مدنی دولت بر پایه نظریه تقصیر یکی از اصلی‌ترین و قدیمی‌ترین نظریات در خصوص مسئولیت مدنی بود. حال با فرضیه عدم تقصیر جبران خسارت را به عهده‌ی دولت‌ها گذاشته شده و این از مهم‌ترین اهداف در مسئولیت مدنی بحث جبران خسارت محسوب می‌شود. اصل مسئولیت به معنای نیابت و وکالت زمامداران از جامعه و ضرورت پاسخگو بودن آنان به مردم و مسئولیت داشتن آنان در صورت تخلف است که به سه شکل مسئولیت مدنی، کیفری و اخلاقی جلوه گر می‌شود. (خوئینی، مجتهد سلیمانی و ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۶۴) لازمه جبران خسارت اثبات رابطه علیت میان تقصیر و زیان وارد شده که منجر به خسارت شده است، می‌باشد. با پیشرفت جوامع، مسئولیت بدون تقصیر دولت بی‌گمان از ضرورت‌های زندگی اجتماعی قرار گرفت به گونه‌ای که این اصل را می‌توان از آثار عمده حاکمیت قانون بر همگان و تساوی در مقابل قانون تلقی نمود. چرا که در مواقعی با وجود ورود خسارت توسط اشخاص و برقراری رابطه‌ی علیت میان ضرر و تقصیر شخص، دولت بر اساس عنصر عدالت اجتماعی لازم می‌داند که جبران خسارت ناشی از زیان وارده را به عهده بگیرد و این خود مباحث جدیدی را در علم حقوق و تأمین اجتماعی به خود اختصاص داده است. همین امر انجام تحقیق حاضر را به ضرورت مبدل ساخته است. بر اساس آنچه گفته شد، در مقاله حاضر به بررسی این سوال اساسی پرداخته می‌شود که مبانی و مصادیق مسئولیت دولت در برابر حوادث خارج از اراده اش در حقوق ایران کدام است؟ به منظور بررسی و پاسخ به سوال مورد اشاره ابتدا به بررسی مسئولیت اخلاقی و حقوقی پرداخته شده است و در ادامه مبانی اخلاقی و حقوقی و سپس مصادیق مسئولیت دولت در قبال حوادث خارج از اراده در حقوق ایران، تبیین و تحلیل شده است.

چارچوب نظری؛ مسئولیت اخلاقی و مسئولیت حقوقی

۱- مسئولیت اخلاقی

مبحث مسئولیت، یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین مباحث فلسفی، دینی، اخلاقی و حقوقی است.

بر اساس جهانبینی اسلامی، اصل مسئولیت اخلاقی بر پایه‌های مستحکم

اعتقادی، فلسفی و کلامی استوار است. برخی از اصول دین مانند معاد، ارتباط بسیار مستقیمی با بحث مسئولیت دارد؛ زیرا معاد صحنه بازخواست است. این امر مسئولیت انسان را پیشفرض ضروری خود میداند. تأثیر بحث مسئولیت در مباحث اخلاقی نیز بدان جهت است که بدون پذیرفتن این بحث، بسیاری از مباحث مربوط به اخلاق، نظیر تشویق و تنبیه، تعلیم و تربیت اخلاقی تعطیل خواهد شد. بالاخره اینکه، اصل مسئولیت یکی از اصول لاینفک حقوق است؛ زیرا اگر کسی را به لحاظ حقوقی مسئول ندانیم، نمیتوان وی را مورد بازخواست قرار داد.

مسئولیت اخلاقی ضامن اجرای گزاره های اخلاقی است. نفی این مسئولیت، منجر به نابسامانی های اخلاقی و اجتماعی خواهد شد. فرد غیرمسئول دچار سردرگمی و مشکلات روحی و روانی خواهد گشت و هرگونه سعی و کوشش در زندگی برای او بیمعنا خواهد بود. برای اصطلاح مسئولیت اخلاقی «تعاریف گوناگونی ارائه شده است. مسئولیت اخلاقی عبارت است از مسئولیتی که قانونگذار متعرض آن نشده باشد^۱ همانند مسئولیت انسان نسبت به خود یا خداوند یا دیگری، ضمانت اجرای چنین مسئولیتی تنها تأثیر وجدان و درونی است ولی ضمانت اجرای حقوقی ندارد به عبارت دیگر مسئولیت اخلاقی مواخذه وجدان از خطاست، نیتی پلید در درون انسان می تواند از نظر اخلاقی شخص را مسئول قرار دهد، ارتباط مسئولیت اخلاقی با درون آدمی است.^۲

برخی از این تعاریف از آن اندیشمندان مغرب زمین و برخی نیز از آن فیلسوفان مسلمان می باشد. برخی مسئولیت اخلاقی را به معنای قابلیت مدح و ذم اجتماعی دانسته اند (Strawson, 1962: 15) و برخی دیگر مسئولیت اخلاقی را به معنای توانایی و قابلیت توضیح و تفسیر یک رفتار یا یک صفت (Martin John, 1999; 89) میدانند. عده ای نیز آن را به معنای پاسخگو بودن فرد - زمانی که بتواند اهداف خود را آزادانه انتخاب نموده و بر اساس آن رفتار نماید- دانسته، معتقدند که فرد تنها در این صورت در برابر فعل خود مسئول خواهد بود. برای مسئولیت اخلاقی معنای دیگری نیز بیان شده است. مانند در معرض مجازات بودن یا مسئولیت در برابر خداوند که نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی است (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۲۰) میتوان گفت تعریف های پیش گفته، به نوعی بیان پیامدهای مسئولیت اخلاقی است که در تعریف مسئولیت اخلاقی گنجانده شده است. تعریف «مسئولیت اخلاقی» و تفکیک آن از سایر مسئولیت های انسان، با توجه به منشأ و هدف مسئولیت اخلاقی، امکان پذیر است. مسئولیت اخلاقی همانند هر مسئولیتی مبتنی بر

۱- امیر تیمور، تاجمیری، حقوق مدنی ۴، مؤسسه فرهنگی آفرینه، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۵، صفحه ۲۴.

۲- ناصر، کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۲ انتشارات بهنشر، ۱۳۷۷، ص ۴۵۱.

وظایف اخلاقی است؛ زیرا مسئولیت، همیشه با وظیفه برابر مینشینند. پس می‌توان گفت: مسئولیت اخلاقی، تعهدی است در برابر وظایف اخلاقی.

۲- مسئولیت حقوقی

مسئولیت حقوقی آن است که در قانون پیش بینی شده و ضمانت اجرایی قانونی (مدنی، کیفری و انتظامی) دارد و شخص در مقابل افراد دیگر مسئول است^۱ شاخه‌های مسئولیت حقوقی یا قانونی عبارتند از: مسئولیت مدنی، مسئولیت کیفری و مسئولیت اداری که از جهاتی با هم تفاوت دارند ولی قدر مشترک هر سه نقض الزام تعهدی است که قرار داد یا قانون قرار داده است.

۲-۱- مسئولیت کیفری

زمانی که شخص مرتکب یکی از جرایم مذکور در قانون می‌گردد برای این شخص مسئولیت کیفری به وجود می‌آید. با پیدایش مسئولیت کیفری شخص تحت تعقیب قرار می‌گیرد و مجازات خواهد شد و در صورتیکه عمل مجرمانه وی باعث خسارت گردد باید از عهده خسارات وارده نیز برآید. آنچه در مسئولیت کیفری حائز اهمیت است اینکه هر جرمی تعریف، شرایط و مجازات خاصی دارد یعنی اصل قانونی بودن جرم و مجازات فی الواقع یعنی اینطور نیست که یک اصل کلی برای مسئولیت وجود داشته باشد.^۲

۲-۲- مسئولیت اداری

مسئولیت اداری زمانی مطرح می‌شود که مستخدم دولت مرتکب خطا یا تخلف اداری شده باشد قانونگذار مجازات خاصی را برای تخلفات اداری پیش‌بینی کرده و دادگاههایی را نیز برای رسیدگی به این گونه امور در نظر گرفته است. ماده ۱ قانون رسیدگی به تخلفات اداری مصوب ۷۲/۹/۲۴ تخلفات اداری را احصاء کرده است.^۳

۲-۳- مسئولیت مدنی

مسئولیت مدنی عبارت است از تعهد و التزامی که شخص به جبران زیان وارد به دیگری دارد اعم از آنکه زیان مذکور بر اثر عمل شخص مسئول یا عمل اشخاص وابسته به او و یا ناشی از اشیاء و اموال تحت مالکیت یا تصرف او باشد. مسئولیت مدنی هنگامی محقق می‌شود که فرد یا افرادی به دیگری خسارتی وارد کنند. بنابراین تحقق مسئولیت قانونی منوط به ورود زیان به افراد یا جامعه است. با این تفاوت که در مسئولیت کیفری، خسارت وارده به جامعه ملاک قرار

۱- محمدجعفر، جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، شماره ۵۱۲۰.

۲- محمد صالح ولیدی حقوق جزای عمومی چ اول، ۱۳۷۳، نشر داد، ص ۲۸

۳- رضا، موسی زاده، حقوق اداری، چاپ اول، نشر میزان، تهران، پاییز ۱۳۷۷، صفحه ۲۴۲-۲۴۰.

می گیرد. در حالی که در مسئولیت مدنی خسارت وارده به جامعه مطرح نیست بلکه زیان خصوصی یا زیان وارد به فرد مورد نظر است. (رزمی، ۱۳۹۰: ۱۵)

مسئولیت مدنی ریشه در حقوق خصوصی دارد بر این مبنا که هرگاه شخص ناگزیر از جبران خسارت باشد می گویند در برابر دیگری مسئولیت مدنی دارد و رابطه ی دینی میان آنها برقرار می شود که موضوع این رابطه یا بدهی، جبران خسارت می باشد. در حقوق مدنی مسئولیت مدنی را به قراردادی و خارج از قراردادی تقسیم می کنند (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۵۲) که در قراردادی باید عدم اجرای تعهد ثابت شود ولی در غیر قراردادی تقصیر طرف مقابل باید ثابت شود.

مبانی اخلاقی و حقوقی مسئولیت دولات در قبال حوادث خارج از اراده

۱- نظریه تساوی شهروندان

بر اساس این نظریه به تمامی شهروندان به تساوی عهده ی دار هزینه هایی هستند که دولت به منظور تامین منافع عمومی و یا استقرار نظم، صرف می کند بر این پایه اگر در اثر عملکرد سازمان دولتی زبانی به شخص یا اشخاص معینی وارد آید، این برابری از هم می گسلد، زیرا در چنین فرضی بهره خدمت عمومی نصیب همگان می شود، در حالی که زیان آن را عده ای خاص تحمل کرده اند به اینجهت دولت باید به نمایندگی از عموم، خسارات زیان دیدگان را تا حدی که تساوی مذکور مجددا برقرار شود جبران نماید تا بدین سان از استفاده بدون سبب همگان به ضرر زیان دیدگان جلوگیری به عمل آورد. (غمائی، ۱۳۷۶: ۵۲) طبق این نظریه مسئولیت دولت از قلمرو مسئولیت مدنی جدا می شود و تابع یک قواعد ویژه ای می شود این نظریه وسیله ای برای اجرای عدالت توزیعی است زیرا از نظر مفهوم الگویی عدالت توزیعی تمام ضررها صرف نظر از منشاء آن باید در بین اعضای جامعه توزیع شود زیرا هدف تنها افزایش رفاه زیان دیدگان و آسیب دیدگان جامعه بطور کلی است همچنین این نظریه با قواعد انصاف نیز مطابقت دارد زیرا اگر در نتیجه فصل کارکنان دولت یا نهادهای عمومی خسارتی به بار آید، حتی اگر تقصیری نیز روی نداده باشد جبران خسارات خلاف اخلاق و انصاف نیست زیرا باید خسارت را فردی خاص تحمل کند یا دولت به نمایندگان از تمامی شهروندان آنها بر عهده ی گیرد بدیهی است چون چنین جبران خساراتی تنگدستی فردی خاص را به دنبال ندارد و در بین تمامی شهروندان توزیع می گردد غیر منصفانه نیست. (امامی، پیشین، ص ۷۰) در نتیجه در صورت اعمال این نظریه به تقصیر که از عوامل محدود کننده مسئولیت دولت است از صحنه کنار می رود و همینکه در اثر اقدامات دولت خواه اعمال تصدی یا حاکمیت خسارتی به افراد وارد آید برای مسئول داشتن دولت کافی است سازوکار لازم برای رسیدن به این هدف آن است که هزینه های لازم برای خسارتهای ناشی از برنامه های دولت از طریق اخذ مالیاتهای عادلانه از عموم مردم تامین شود و دولت همواره باید در بودجه سالانه خود مبلغی را برای جبران خسارتهای ناشی از فعالیت های

خود پیش‌بینی کند. (ابوالحمد، ۱۳۷۹: ۶۲۵) اعمال این نظریه بیشتر در جبران خسارات ناشی از تصویب و اجرای برخی قوانین زیانبار به کار می‌آید چون وظیفه قانونگذار وضع قوانین و مقررات حقوقی است که حائز منافع عمومی می‌باشد لذا اگر قانونگذار در جهت حمایت از منافع عمومی قوانین را وضع کند که باعث ورود زیان به افراد خاص شود این مغایر با اصول عدالت است زیرا منافع آن عاید تمام افراد جامعه می‌شود ولی ضرر آن به افراد خاص تحمل می‌شود لذا باید به دنبال راه حلی بود زیرا طبق نظریه تقصیر چون دولت به نمایندگی از طرف افراد جامعه و حتی زیاندیدگان اقدام به وضع قانون کرده مسؤل نمی‌باشد چون امکان ندارد شخص در مقابل خود مسؤل باشد لذا باید از اصل تساوی عموم در تحمل هزینه‌های عمومی یاری بست. (غمامی، پیشین، ص ۴۸) در فرانسه در تبیین مسئولیت مدنی دولت در اعمال تقنینی از این نظریه پیروی شده است در حقوق ما نیز تعدادی مواد قانونی، مانند قانون منع کشت خشخاش مصوب سال ۱۳۳۴ و یا لایه قانونی نحوه‌ی خرید و تملک اراضی و املاک آن برای اجرای برنامه‌های عمومی، عمرانی دولت مصوب ۱۳۵۸. (طباطبایی موتمنی، پیشین ص ۳۹۶) بر این اساس بنا نهاده شده نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که دنبال کردن سیاست توزیع ضرر در خصوص زیان‌های عمدی به این دلیل که عدالت و سیاست بازدارندگی مسئولیت شخصی را اقتضاد می‌کند پذیرفتنی نیست. همچنین با وجود اینکه پرداخت خسارت در این مورد بی مبنای علمی نیست ولی عللی چون تمایل دولت به تامین لازم در زمینه مصونیت اعمال قانونی مقامات دولتی یا ترسی از افزایش مخارج در بودجه و نظایر آن باعث شده که به نحو مطلوب این امر اجرا نشود.

۲- نظریه عدالت توزیعی

عدالت توزیعی ناظر به تکالیف دولت در برابر مردم است و چگونگی توزیع مشاغل، مناصب و اموال عمومی را معین می‌کند؛ در واقع احساس عدالت توزیعی از سوی مردم با انصاف ادراک شده از پیامدها سر و کار دارد و به منزله یک عامل بالقوه با کاربردهای مهم در زمینه‌های مختلف سازمان و جامعه در نظر گرفته میشود. میزان زیادی از تحقیقات در مورد عدالت به طور تاریخی بر توزیع پرداخت‌ها و یا پاداشهای مرتبط با کار تمرکز مینماید که از تئوری برابری منتج شده است. هنگامی که افراد یک سازمان در مورد میزانی که پیامدها مناسب، درست و اخلاقی هستند، قضاوت میکنند در واقع میزان رعایت عدالت توزیعی در سازمان را مورد داوری قرار می‌دهند. (پورعزت، ۱۳۸۰: ۳۱)

عدالت توزیعی بر ادراک عادلانه بودن دریافتی‌های یک نفر در مبادلات اجتماعی دلالت

دارد. عدالت توزیعی، نشأت گرفته از نظریه برابری^۱ آدامز^۲ بوده، به انصاف ادراک شده از پیامدها می پردازد و به منزله یک عامل بالقوه با کاربردهای مهم در زمینه های سازمانی، در نظر گرفته می شود. از اوایل دهه ۱۹۸۰ مباحث مرتبط با عدالت رویه ای نیز مد نظر قرار گرفت. (McDowall, A. and C. Fletcher. 2004:8-29) از این دیدگاه، عدالت باید با استفاده از رویه هایی منصفانه تعریف شود؛ یعنی تصمیمات عادلانه تصمیماتی هستند که نتیجه رویه هایی منصفانه باشند.

عدالت توزیعی نظریه ای در مسئولیت مدنی است که تلاش می کند از راه های گوناگون مانند بیمه مسئولیت مدنی، تحمیل مسئولیت تضامنی و مشترک به گروه های خاصی از افراد، افزایش مسئولیت های نیابتی و مسئولیت های محض بویژه مسئولیت محض شرکت ها و موسسات و اختصاص دادن ضرر به ثروتمندان و نیز تعدیل اثر مسئولیت مدنی بر مبنای انصاف و با توجه به شرایط خاص زیان دیده وارد کننده زیان و اشخاص ثالث می تواند ملاحظات مربوط به توزیع عادلانه خسارت را برآورد سازد.

البته لازم به ذکر است که ساختار خاص مسئولیت مدنی به ویژه ماهیت دوجانبه آن و این که یکی از شرایط جبران خسارت استناد ضرر به عامل انسانی است لزوم وجود رابطه سببیت بین عمل وارد کننده زیان و ضرر وارد شد، باعث شده که مسئولیت مدنی برای برآورده ساختن هدف های مربوط به عدالت توزیعی مناسب نباشد از این رو نمی توان نظامهای موجود مسئولیت مدنی را بر مبنای عدالت توزیعی توجیه کرد لذا پیشنهاد می شود که مسئولیت مدنی، دست کم در برخی زمینه ها مانند خسارت بدنی و حوادث ملعی شود و طرح های خاص جبران خسارت که هر نوع ضرری را بدون توجه به منشا آن (داشتن عامل انسانی یا طبیعی) قابل جبران باشد و یا در صورت امکان طرح های جامع رفاه اجتماعی که بر (نیاز) تکیه کند نه بر ضرر جایگزین آن گردد.

در نظریه های عدالت توزیعی سعی بر آنست که از طریق نهادهای مناسب اجتماعی و حقوقی منافع و مضار اجتماعی (از جمله خساراتی که منشا انسانی یا طبیعی دارد) به گونه ای منصفانه در بین اعضای جامعه توزیع شود.

عدالت معاوضی در یک مفهوم در بردارنده تساوی عوضین معامله و تساوی در حقوق و تعهدات طرفین است، رعایت برابری در حقوق قراردادی طرفین عقد معاوضی اقتضای این دارد که حقوق طرفین مانند دو کفه ترازو باهم برابری نمایند این برابری را عدالت معاوضی می نامند. در عدالت معاوضی برخلاف عدالت توزیعی حکومت به معنای مجری حق اعمال حاکمیت نمی

1 - Equity Theory

2 - John Stacey Adams

کند و شاید خود نیز به عنوان طرف حق، نقش بازی می‌کند. اما در این تحقیق عدالت معاوضی و عدالت توزیعی از منظر مسئولیت مدنی و جایگاه این دو مفهوم در جبران خسارت بحث می‌شود.

۳- نظریه تضمین حق

حقوقدانان مشهور فرانسوی بوریس استارک این نظریه را ارائه کرده است. او برخلاف و اضعان و طرفداران نظریه‌های تقصیر و خطر به منافع از دست رفته زیان‌دیده و حقوق بنیادین او عنایت داشته و همت خویش را در تضمین حقوق زیان‌دیده مصروف داشته است. (درویدیان، ۱۳۷۹: ۴۱) طبق این نظریه حق انسان بر تمامیت جسمانی خود و نزدیکانش و حق شخصی بر تمامیت مادی اموال و حق برخورداری از فرض برداشت از جمله حقوق بنیادین افراد است. (قاسم زاده، ۱۳۸۷: ۳۲۰) در صورت تجاوز به این حقوق، دولت موظف است به کمک قربانی بشتابد زیرا دولت موظف بود که امنیت لازم را برای حفظ این حقوق در جامعه فراهم کند و در صورت تجاوز فرض بر این است که دولت نتوانسته زیان دیده را در مقابل این گونه جرائم حمایت کند لذا خود باید مستقیماً جبران خسارت را بر عهده گیرد. این نظریه را می‌توان به نوعی بعنوان نظام‌های جایگزین مسئولیت مدنی قلمداد نمود زیاد با توجه به قواعد مرسوم نظام مسئولیت مدنی (رابطه سببیت) حقوق بنیادین بسیاری از افراد جامعه بلاجبران باقی می‌ماند لذا این نظریه در مواردی بدون توجه به قواعد مرسوم مسئولیت مدنی جبران خسارت زیان‌دیده را لازم می‌داند. در حال حاضر تنها کشوری که نظام مسئولیت مدنی جبران خسارت مدنی را الغاء و نظام عامی را برای خسارات زیان‌دیدگان هر نوع حادثه برقرار کرده است کشور نیوزیلند است تدوین‌کنندگان طرح الغای حق طرح دعوا بر مبنای قواعد مسئولیت مدنی و جایگزین آن با طرح و جبران خسارت بدون تقصیر تحت نظر دولت را مبتنی بر قرارداد اجتماعی بین دولت و مردم نیوزیلند می‌دانند. (Lunney, 2000: 801-800) در حقوق ایران نیز طبق قواعد اسلامی (خون مسلم نباید هدر برود) هر جا که عامل جنایت شناسایی نشود و یا عامل جنایت توان مالی برای جبران خسارت نداشته باشد دیه از بیت المال پرداخت می‌شود مواد ۲۵۵ و ۲۶۰ و ۳۱۳ ق.م.ا از مصادیق بارز حمایت از حقوق بنیادین به شمار می‌روند.

۴- رعایت قاعده انصاف

قاعده‌ی انصاف، در اصل قاعده‌یای در تعدیل اصل جبران کامل خسارت محسوب می‌شود. بندهای ۲۱ ماده ۴ قانون مسوولیت مدنی مبتنی بر قاعده‌ی انصاف است؛ به موجب ماده مذکور دادگاه می‌تواند میزان خسارت را در موردی تخفیف دهد. ۱- هر گاه پس از وقوع خسارت، وارد کنند زیان به نحو موثری به زیان دیده کمک و مساعدت کرده باشد. ۲- هر گاه وقوع خسارت ناشی از غفلتی بوده که عرفاً قابل اغماض باشد و جبران آن نیز موجب عسرت و تنگدستی وارد کننده زیان شود.

اعمال قاعده‌ی انصاف موجب می‌شود. تا از فشار مالی وارد بر عامل زیان و خانواده او به سبب جبران خسارت زیان دیده، کاسته شود، قاعده‌ی مزبور هرچند به جهت کاستن از مبلغ غرامت برای مسبب حادثه امری مثبت است ولی، اثر منفی آن در جبران خسارت زیان دیده ظاهر می‌شود. در حقوق ایران نیز، یکی دیگر از مبانی ایجاد صندوق تأمین خسارت بدنی را می‌توان رعایت انصاف نسبت به مسوول حادثه رانندگی دانست. بدین توجیه که راننده یا دارنده وسیله‌ی نقلیه که در بسیاری موارد تنها به جهت بی‌مبالاتی کوچکی منجر به ورود صدمه به زیان دیده شده است، نباید به دلیل عدم تمکن مالی گرفتار حبس شود و خانواده او نیز به عسرت و تنگدستی گرفتار آید. در این شرایط صندوق تأمین با پرداخت یک جای غرامت زیان دیده و باز یافت آن به صورت اقساط بدون بهره از مسبب حادثه، موجبات رفع دشواری و سختی مسوول زیان و خانواده او را فراهم می‌آورد.

۵- نظریه‌ی دولت بیمه‌گر

این عقیده نخستین بار توسط موریس هوریو بیان شد وی معتقد بود که کلیه افراد جامعه در مقابل خسارات ناشی از اعمال دولتی بیمه هستند. (غروری، ۱۳۵۶: ۵۲-۵۵) به موجب این نظریه، تقصیر که مانعی برای مسئول دانستن دولت بود از میان برداشته شد و مبنای مسئولیت دولت را با تئوری بیمه با این عنوان که دولت در مقابل دریافت مالیات مستقیم و غیرمستقیم از اشخاص بیمه‌گر آن‌ها محسوب شده و مسئول است توجیه می‌کنند. بنابراین دولت باید مانند بیمه‌گر خسارات وارده به اشخاص را جبران نموده و ترمیم کند. بنابراین برای اثبات مسئولیت دولت نیازی به اثبات تقصیر برای سازمان دولتی یا اشخاص مأمور به خدمت عمومی نیست زیرا رژیم بیمه مشترک بر جامعه حکومت می‌کند.

لئون دوگی^۱ معتقد است کلیه سازمان‌هایی که مأمور به خدمت عمومی هستند در صورتیکه از فعالیت‌های آن‌ها ضروری ایجاد شود دولت براساس اصل بیمه دولت، باید آن را ترمیم و جبران نماید. (غروری، پیشین، ص ۵۶) مطابق این نظریه هنگامیکه خسارتی از ناحیه دولت متوجه اشخاص می‌شود، مفهوم بیمه اجتماعی شامل آن شده و غرامتی که از ناحیه دولت به اشخاص پرداخته می‌شود تحمیل به تمام افراد جامعه می‌باشد بنابراین مثل این است که یک شرکت بیمه در ازاء دریافت حق بیمه از همه افراد جامعه، ایشان را در مقابل مسئولیت مدنی ناشی از فعالیت‌های عمومی بیمه نماید. (غروری، پیشین، صص ۶۱-۶۲) در این نظریه هرچند زیان دیده فقط باید به اثبات عمل زیانبار و رابطه علیت بپردازد و سعی بر آن دارد که زیانی بدون تدارک نماند مفید به نظر برسد ولی مسئول دانستن دولت در تمام موارد جبران خسارات ناشی از فعل

مأمورش منطقی نیست و علاوه بر آن در این موارد نمی‌توان به قرار بیمه استناد کرد چرا که وجود قرارداد بیمه در روابط شرکت بیمه و بیمه‌گذار ضرورت دارد در روابط بین دولت و کارکنانش حتی قراردادی وجود خارجی ندارد و افراد هیچ نوع پول، امتیازی یا منفعی را در قالب هیچ عقدی به دولت در برابر بیمه شدن پرداخت نمی‌نماید.

۶- تکلیف دولت در جبران خسارت بر اساس حاکمیت قانون

مطابق این دیدگاه، در حقوق عمومی، برخلاف حقوق خصوصی مسئولیت مدنی تنها دارای گزاره «حق بر جبران شدن زیان وارده» نمی‌باشد، بلکه «تکلیف به جبران نمودن زیان» نیز آموزه دیگر، که مهم‌ترین انگاره، آن است. (Andenas, 2002; 18) از این نظرگاه، مسئولیت مدنی دولت به این دلیل تابع قانون است که صلاحیت دولت به جبران زیان، تحت حاکمیت قانون قرار دارد؛ محتوای حاکمیت قانون تنها اعلام حق نیست، بلکه تکلیف دولت نیز است. بنابراین اگر در مواردی حق اعلام، اما تکلیف یا تکالیفی نسبت به آن بیان نگردد، بدین معنی است که پاسداشت اقتدار یا حاکمیت دولت، ملازمه با عدم تعریف صلاحیت تکلیفی نسبت جبران زیان، نسبت به حق یا حقوق نقض شده دارد. اگر محتوای قانون، بر مدار تکلیف دولت به جبران زیان تعریف گردد، باید از آثار حقوقی خاصی سخن گفت. الزام دولت نسبت به جبران زیان وارد به افراد، در صورتی می‌تواند موضوع حکم مرجع صالح رسیدگی به دعوی مسئولیت قرار گیرد که، چنین تکلیفی به صراحت در قوانین موضوعه پیش‌بینی شده باشد. زیرا چنین تکلیفی به معنای ایجاد نوعی صلاحیت تازه برای دولت است. در واقع مسئولیت مدنی دولت در مقام تحلیل محتوایی، به معنای صلاحیت تکلیفی دولت به جبران زیان است. منطق حاکمیت قانون مستلزم آنست که تعریف هر نوع صلاحیت نو، همانند نفی، تبدیل، تفویض و تغییر آن، بر طبق قانون باشد. (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۷۳: ۴۳۷-۴۳۹) به عبارتی دیگر، حاکمیت قانون در وجه غالب خود، ضوابط حاکم بر تعریف، تبدیل، تفویض و سایر تحولات حاکم بر صلاحیتهای دولت است تا از این طریق قدرت دولت به نفع حقوق افراد حفظ شود، بدون آنکه این کارکرد الزاماً به معنای پذیرش ضمنی صلاحیت دولت به جبران زیان وارد بر افراد تعبیر گردد. مبنای منصرف دانستن مسئولیت مدنی از دایره صلاحیتهای دولت نسبت به حق شهروندان، در یک نظم دمکراتیک، را می‌توان در قرائتی اقتصادی از نظریه دولت یافت که، پذیرش این الزام را، به معنای توقف چرخ توسعه اقتصادی یک کشور می‌داند.

حاکمیت دولت، مانند گذشته نامحدود نبوده و به موجب اصول حاکمیت قانون و حقوق و آزادی‌های شهروندان و حقوق عمومی، اصل مسئولیت و جبران خسارت تعریف شده و دولت در صورت ورود خسارت و تعدی و تفریط در اعمال حاکمیتی و تصدی‌گری در برابر اشخاص

مسئولیت دارد. (دعاگو، هاشمی و زارع، ۱۳۹۸: ۱۱۳)

کماییش، در غالب نظامهای حقوقی، تکلیف دولت به جبران زیان، ناشی از الزامی بوده است که به موجب قوانین برای آن مقرر گردید. به عبارت ساده تر، صرف موضع گیری حق مدار نظام حقوقی و حتی قوانین برتر، همچون قانون اساسی، منجر به پذیرش چنین الزامی برای دولت - و نه الزاماً برای مقامات عمومی - نگردید. گرایش به این نظریه به خصوص در سنت کامن لا، صورتی محسوس دارد. در این سنت، خروج از صلاحیت، که اصولاً به معنای نادیده گرفتن حقوق شهروند یا شهروندان است، به خودی خود منجر به مسئولیت مدنی نمی شود. (Nolan, 2004; 851) بلکه، با تجمع همه شرایط، در صورتی که قانون چنین تکلیفی را مقرر کرده باشد، محقق می گردد. به عبارت ساده تر، خروج از صلاحیت، در معنای ضمنی تعدی به حقوق شهروندان، شرط لازم برای مسئولیت، به صورت کلی، است اما برای تحقق مسئولیت مدنی کافی نیست. در ایالات متحده آمریکا، نظریه مصونیت، هنوز به عنوان اصلی بنیادین در حقوق این کشور مطرح است. این اصل، اگر چه هم اکنون موقعیت خویش را، در مقایسه با گذشته، از ثبات کمتری برخوردار می بیند، اما همچنان سایه خویش را بر گستره این نظام گسترده می بیند و هنوز هم دلالت خویش را بر انصراف دولت از قلمرو مسئولیت مدنی دولت معنی می نماید. (Cane, 1992; 311-315) مسئولیت مدنی دولت، تنها به حکم قانون و بر عنصر تکلیف دولت استوار است. حقوق ایران نیز به نوبه خود همواره با این نظریه همراه بوده است. انقلاب مشروطه که موقعیت برجسته خویش، در یکی از جهات، را مرهون اهتمام به حقوق اتباع ایران می دانست، به خودی خود منجر به مسئولیت مدنی دولت نگردید. آنچه مسلم به نظر می رسد آنست که با تصویب قانون مسئولیت مدنی در سال ۱۳۳۹ بود که باب بحث و گفتگوی یک نظریه مسئولیت مدنی دولت آغاز گردید. البته این الزام تا قبل از آن نیز وجود داشت، (ابوالحمد، ۱۳۷۹: ۷۴۹-۷۵۰) اما بر طبق قانون مدنی؛ قانونی که قضات تمایل کمتری برای محکوم ساختن دولت به اتکاء آن داشتند، و بنابراین نمی توان از وجود یک نظریه منسجم مسئولیت مدنی دولت تا پیش از این سخن گفت. بعد از انقلاب ۵۷ نیز، موضع حقوق قانونی ایران، تغییری نداشته است و نمی توان از اندیشه تکلیف - بنیان بودن مسئولیت مدنی دولت، به عنوان نظریه ای منسجم در مسئولیت مدنی دولت سخن نگفت.

مصادیق تکالیف دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده

مصادیق مسئولیت اخلاقی و حقوقی دولت در قبال مسئولیت‌های خارج از اراده عبارتند از:

۱- تکلیف دولت در جبران خسارت جرایم خارج از اراده دولت

ضرورت حمایت از بزه دیدگان جرم و نقش آن در تحقق عدالت اجتماعی بر کسی پوشیده نیست؛ بدون تردید قربانی جرم از نظر روانی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و... آسیب‌های جدی دیده است و از این رو باید مورد حمایت‌های پزشکی، حقوقی، اقتصادی،... قرار گیرد. و از آنجا که در گذشته جبران خسارت بزه دیده، تنها توسط بزهکار صورت می‌گرفت در برخی موارد نمی‌توانست بطور کامل خسارت بزه دیده را جبران کند، موجب شد تا دولتها تحت تأثیر دستاوردهای بزه دیده شناسی حمایتی و در نتیجه آن ضرورت توجه به مطالبات بزه دیده و جبران خسارت وارد عمل شوند و به ترمیم خسارت بزه دیده بپردازد.

برخی اندیشمندان مبنای حمایت از بزه دیده را در کاهش بزهکاری جستجو کرده و چنین گفته‌اند: «حمایت از بزه دیده گذشته از ابعاد ارزشی آن، نقش مؤثری در پیشگیری از بزهکاری دارد، زیرا هم از بزه دیدگی مکرر جلوگیری می‌نماید و هم مانع تبدیل بزه دیده به یک انسان بزهکار می‌شود. در نتیجه همان گونه که مساعدت پزشک در درمان بیمار، حتی مریضی که در مریض شدن خود دخالت داشته است، عملاً تلاش برای از بین بردن خطر آن بیماری و سالم سازی جامعه است، حمایت از بزه دیده نیز در نهایت به تقلیل آمار جرائم می‌انجامد.» (توجهی، ۱۳۷۸: ۳۲)

همچنین حمایت از بزه دیده موجب می‌شود که وی اقتدار و شخصیت خویش را باز یافته و از افسردگی اجتماعی و قربانی شدن مجدد رهای یابد و در یک کلام به وضعیت ماقبل جنایی برگشته و دست به انتقام‌های فردی و واکنش‌های خصمانه نزند و در نتیجه نقش اصلی را در کاهش پدیده‌های مجرمانه ایفا کرده و در تحقق عدالت کیفری، بازسازی شخصیت بزه دیده و تأمین خسارت‌های مادی و معنوی وی تأثیر گذار باشد.

پیش از آنکه جبران خسارت وارده بر بزه دیده توسط دولت، وارد قلمرو دانش نوین بزه دیده شناسی شود، جبران خسارت بوسیله مرتکب جرم، تنها روش ترمیم ضرر و زیان وارد بر مبنی علیه بود و نتیجه‌اش این بود که، در مواردی خسارت بزه دیده بطور کامل جبران نمی‌شد. بنابراین دولتها متأثر از دستاوردهای بزه دیده شناسی حمایتی که بزه دیده را در هر حال مستحق حمایت و کمک می‌داند، سعی در جبران خسارت بزه دیده کرده‌اند. حال باید دید دلیل و مبنای جبران خسارت بزه دیده توسط دولت چیست که علم نوین بزه دیده شناسی آن را ضروری می‌داند.

در سال ۱۳۷۰ قانونگذار برآن شد که مقررات جزایی را در مجموعه‌ای واحد بگنجاند؛ برای این

مبنا «قانون مجازات اسلامی» به تصویب رسید. در این قانون نیز مواد پراکنده ای به برخی از مصادیق مسئولیت بیت المال (دولت) در جنایات غیر عمدی، اشاره دارد که عبارت اند از: ۱. ماده ۵۸ در رابطه با ایراد ضرر مادی از سوی قاضی در غیر از مواردی که وی تقصیر کرده باشد؛ ۲. ماده ۲۵۵ در رابطه با مرگ در ازدحام؛ ۳. ماده ۳۱۲ درباره عدم وجود یا عدم تمکن عاقله؛ ۴. ماده ۳۱۳ در رابطه با فرار جانی در جنایات شبه عمد؛ ۵. ماده ۳۳۲ درباره تیراندازی مأمور نظامی و انتظامی در اجرای دستور آمر قانونی بدون تخلف از مقررات. علاوه بر قانون مجازات اسلامی، در «قانون مجازات جرایم نیروهای مسلح» نیز به یکی از مصادیق مسئولیت دولت اشاره شده است که عبارت است از: تیراندازی مأمورین نظامی یا انتظامی در اجرای دستور آمر قانونی و کشته شدن شخصی بر اثر آن. ماده ۲۴ از قانون مجازات جرایم نیروهای مسلح، مصوب ۱۳۷۱ و همچنین قانون سال ۱۳۸۲ (با همان عنوان قانونی)، در تبصره ۱ ماده ۴۱ خود اعلام داشته است که چنانچه تیراندازی مأمور نظامی بر طبق مقررات مربوطه صورت گرفته باشد و فردی در نتیجه آن فوت کند، دیه ناشی از آن، از بیت المال پرداخت می شود. با توجه به این تحلیل تاریخی، روشن است که موارد مسئولیت دولت در جنایات غیر عمدی، محدود می باشد و از انسجام لازم نیز برخوردار نیستند. در هر حال در ادامه بحث، هریک از مواد قانونی بر حسب مورد، از لحاظ فقهی و حقوقی بررسی می شوند.

۲- عدم وجود عاقله یا ناتوانی وی در پرداخت دیه

در صورتی که قاتل شناسایی شود اما در پرداخت دیه ناتوان باشد اگر قتل غیر عمد باشد و قاتل عاقله نداشته باشد یا عاقله از پرداخت دیه ناتوان باشند، دیه از بیت المال پرداخت خواهد شد. ماده ۳۱۲ قانون مجازات اسلامی در این مورد مقرری دارد: هرگاه جانی دارای عاقله نباشد یا عاقله او نتواند دیه را در مدت سه سال بپردازد دیه از بیت المال پرداخت می شود. در واقع یکی از مواردی که جبران خسارت (در قالب پرداخت دیه) بر عهده بیت المال قرار می گیرد، آن است که شخصی جنایتی را مرتکب شود و پرداخت دیه ناشی از آن بر عهده عاقله او قرار گیرد، در این حالت اگر شخص یاد شده خویشاوندی به عنوان عاقله نداشته باشد و یا در صورت داشتن آنها، ناتوان از پرداخت تشخیص داده شود، پرداخت دیه بر بیت المال ثابت می شود. این مطلب هم در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ و هم در کتب فقها منعکس شده است. در این باره صاحب جواهر می نویسد: هرگاه کسی، دیگری را از روی خطا به قتل رساند و سپس پیش از آنکه دیه مقتول را به اولیای دم بپردازد فوت کند، دیه بر عهده ورثه وی قرار می گیرد و اگر عاقله ای نداشت، بر حاکم است که دیه مقتول را از بیت المال بپردازد.

۳- عدم شناسایی قاتل

در خصوص موارد عدم شناسایی قاتل و پرداخت دیه از بیت‌المال در قانون مجازات اسلامی می‌توان به مواد ۲۴۴ و ۲۵۵ اشاره کرد که در ادامه به هر یک از این موارد خواهیم پرداخت؛ طبق ماده ۲۴۴ ق.م.ا: «اگر مدعی علیه حضور خود را هنگام قتل در محل واقعه منکر باشد و قرائنی که موجب ظن به وقوع قتل توسط وی نگردد وجود نداشته باشد لوث محسوب نمی‌شود. مگر اینکه مدعی بینه‌ای بر حضور او هنگام قتل در محل واقعه اقامه کند و موجب ظن به وقوع قتل توسط او گردد در این صورت لوث ثابت می‌شود و مدعی باید اقامه قسامه کند و در صورت امتناع از اقامه قسامه می‌تواند از مدعی علیه مطالبه قسامه کند در این صورت مدعی علیه باید به منظور براءت خود به ترتیب مذکور در ماده ۲۴۷ عمل نماید. در این حالت اگر مدعی علیه از اقامه قسامه ابا نماید محکوم به پرداخت دیه می‌شود. «تبصره:» در مورد قسامه، چنانچه براءت مدعی علیه ثابت شود و قاتل مشخص نباشد، دیه مقتول از بیت‌المال پرداخت می‌شود.» در موارد متعددی نشانه‌هایی از ارتکاب قتل توسط شخص یا اشخاص خاصی وجود دارد لکن نسبت به آن علم وجود ندارد، در چنین مواردی اگر نشانه‌های موجود در پرونده موجب ظن قوی گردد، اولیای دم می‌توانند با اجرای قسامه، قتل را به اثبات رسانده و حسب مورد تقاضای قصاص قاتل و یا مطالبه دیه نمایند. نکته قابل توجه در رابطه با این ماده این است که عبارت «می‌تواند از مدعی علیه مطالبه قسامه نماید» بیانگر آن است که سوگند مدعی علیه به صورت ابتدایی یا با درخواست دادگاه صحیح نیست بلکه باید مدعی آن را درخواست کند. (زراعت، ۱۳۷۹: ۲۴۷)

در واقع بر اساس آنچه گفته شد، از دیگر مصادیق حمایت دولت که از طریق بیت‌المال صورت می‌پذیرد، مربوط به موردی است که جسد مقتولی را در مکان‌هایی از قبیل: روی پل، بازار، بیابانی که نزدیک شهر و قریه‌ای نباشد، در شارع عام و... بیابند، در این باره، اجماع فقها بر آن است که دیه مقتول از بیت‌المال به اولیای دم پرداخت می‌شود. (نجفی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۳۶؛ موسوی خویی، ۱۴۲۸: ۱۴۲؛ خمینی، بی تا، ج ۴: ۳۰۲-۳۰۳؛ علامه مجلسی، بی تا: ۹۶) ضابطه این مصداق مورد حمایت دولت، عدم استناد قتل به شخص یا اشخاصی معین می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت، مورد از موارد لوث بوده و قتل با اقامه قسامه قابل اثبات است. در واقع، پرداخت دیه از بیت‌المال در این باره، مربوط به زمانی است که اماره ظنیه، مبنی بر ارتکاب قتل به وسیله شخص خاصی وجود نداشته باشد؛ (بای، پیشین، ص ۲۳۵) بر همین اساس در ماده ۲۵۵ ق.م.ا می‌خوانیم: هرگاه شخصی در اثر ازدحام کشته شود و یا جسد مقتولی در شارع عام پیدا شود و قرائن ظنی برای قاضی، بر نسبت قتل او به شخص یا جماعتی نباشد، حاکم شرع باید دیه او را از بیت‌المال بدهد و اگر شواهد ظنی نزد حاکم اقامه شود که قتل به شخص یا

اشخاص معین منسوب است، مورد از موارد لوث خواهد بود.

در ماده ۲۶۰ قانون مجازات اسلامی که در رابطه با فرار مرتکب قتل عمد می باشد چنین آمده است: «هر گاه کسی که مرتکب قتل عمد شده است فرار کند و تا هنگام مردن به او دسترسی نباشد پس از مرگ قصاص تبدیل به دیه می شود که باید از مال قاتل پرداخت گردد و چنانچه مالی نداشته باشد از اموال نزدیکترین خویشان او به نحو «الاقرب فالاقرب» پرداخت می شود و چنانچه نزدیکانی نداشته باشد یا آنها تمکن نداشته باشند دیه از بیت المال پرداخت می گردد».

نکته اول اینکه قانونگذار در ماده ۲۶۰ ق.م.ا به تبعیت از قول مشهور فقها امکان تبدیل قصاص به دیه را پذیرفته است و از میان سه نظر موجود در قول مشهور فقها، به قدر متیقن اکتفا نموده و مسئولیت بیت المال را تنها زمانی جایز می داند که قاتل فراری فوت کرده باشد.

نکته دوم؛ چنانچه پس از پرداخت دیه توسط خویشان قاتل و یا بیت المال، قاتل فراری دستگیر شود یا معلوم شود که فوت نکرده است، قانون مجازات اسلامی در خصوص اینکه در این مورد چگونه باید عمل شود ساکت است. اما باید گفت که در این صورت اولیاء دم می بایست دیه را به قاتل یا بیت المال برگردانند چرا که پرداخت دیه به عنوان بدل حیلوله بوده و با حضور قاتل و امکان استیفای قصاص، بدل حیلوله زایل شده و حکم اولیه قصاص احواء می شود و اولیاء دم با دسترسی به قاتل مخیر در قصاص یا پرداخت دیه و یا عفو خواهند شد. (حلی، پیشین، ص ۱۰۳)

نکته بعدی اینکه فرار مرتکب قتل عمد ممکن است در مراحل مختلفی صورت گیرد از جمله اینکه بلافاصله پس از ارتکاب قتل و بدون حضور در هیچ یک از مراحل دادرسی فرار کند، در مرحله تحقیقات مقدماتی یا بخشی از آن حضور داشته و قبل از محاکمه فرار کند، بعد از محاکمه و صدور حکم فرار کند، پس از قطعیت حکم و قبل از اجرای آن فرار کند که با توجه به اطلاق ماده ۲۶۰ ق.م.ا شامل همه این صورتها می شود. اما آنچه مشخص است آن است که احکام مربوط به فرار قاتل عمد زمانی اجرا می شود که حکم صادره قطعی شده باشد چه آنکه فرار قاتل بعد از صدور حکم و قبل از اجرای آن باشد و چه آنکه فرار قاتل قبل از صدور حکم و رسیدگی و صدور حکم به صورت غیابی باشد اما باید در نهایت حکم قطعی شده باشد تا احکام ماده ۲۶۰ اجرایی گردد. چرا که تا قبل از صدور حکم شخص تنها متهم به قتل می باشد و اطلاق مرتکب قتل بر او درست نیست و اجرای حکم نیز زمانی صورت می گیرد که حکم به صورت قطعی و لازم الاجرا درآمده باشد. (زراعت، پیشین، ص ۳۰۵)

نکته چهارم؛ گاه متهم به قتل عمدی در مرحله تحقیقات مقدماتی حضور می یابد و شخص دیگری برای او وثیقه می سپارد و سپس متهم فرار می نماید. در این صورت آیا دیه

مقتول از محل وثیقه تأدیه خواهد شد یا اینکه باید به سراغ اموال قاتل رفت و در صورت نبودن اموال یا اقربا، از سوی بیت‌المال پرداخت شود؟ در اینجا دو نظر وجود دارد، برخی معتقدند چون مطابق نظر غالب حقوقدانان دیه جبران خسارت است، لذا هر گاه متهم به قتل عمدی که با اخذ وثیقه آزاد است فرار کند و تا هنگام مردن به او دسترسی نباشد حسب دستور ماده ۱۴۵ قانون آئین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری که مقرر می‌دارد: «در مواردی که متهم حضور نیافته و محکوم شده، محکوم به یا ضرر و زیان مدعی خصوصی از تأمین گرفته شده پرداخت خواهد شد و زاید بر آن به نفع دولت ضبط می‌شود» (دیه از محل تأمین اخذ خواهد شد). (شکری؛ قادر، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۵۴)

۴- اشتباه قاضی در امر قضاوت

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، قانونگذار به منظور رعایت موازین فقهی و در اجرای مفاد اصل ۱۷۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی^۱ در باب چهارم، تحت عنوان «حدود مسئولیت جزایی» ضمن تشریح مقررات کیفری، برای نخستین بار در ماده ۵۸ قانون مزبور، موضوع مسئولیت ناشی از اشتباه یا تقصیر قاضی را در تشخیص موضوع یا در تطبیق حکم بر مورد خاص بدین شرح پیش‌بینی و پذیرفته است: «هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در تطبیق حکم بر مورد خاص ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی شود، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر اینصورت خسارت بوسیله دولت جبران می‌شود و در مورد ضرر معنوی چنانچه تقصیر یا اشتباه قاضی موجب هتک حیثیت از کسی گردد، باید نسبت به اعاده حیثیت او اقدام شود».

اما نکته قابل توجه اینکه باید دید که آیا مسئولیت بیت‌المال تنها در جراحات و قتل‌ها می‌باشد و یا آنکه مصادیق دیگری از خطای قاضی در مسائل کیفری، مانند خطای قاضی در حکم به مجازات، شلاق، حبس و موارد مشابه نیز مشمول روایت می‌باشد. در صورتی که پاسخ مثبت باشد آیا می‌توان حکم روایت را به امور مالی نیز تعمیم داد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال بین فقها اختلاف نظر وجود دارد: نظر اول آن است که گفته شود گر چه تصریح روایت مربوط به قتل و قطع است، لکن با توجه به فلسفه مسئولیتی که بیت‌المال در این دو مورد دارد، می‌توان حکم آن را به سایر موارد نیز تعمیم داد. برخی از فقها شمول روایت نسبت به امور مالی را نیز مورد اشاره قرار داده اند. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۹)

۱ - به موجب اصل ۱۷۱ قانون اساسی؛ هر گاه بر اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر اینصورت خسارت بوسیله دولت جبران می‌شود و در هر حال از متهم اعاده حیثیت می‌گردد.

در حالت دوم که به موجب خطای قاضی در حکم، مالی به ناحق جابجا شده، اگر مال موجود باشد به صاحبش مسترد می شود ولی اگر تلف شده باشد در صورتی که محکوم له آن را قبض کرده باشد او ضامن خواهد بود و نیز در صورتی که محکوم له عالم به بی حقی خود بوده و اقامه دعوی نموده است حتی در صورت عدم اخذ محکوم به، نیز ضامن خواهد بود زیرا او سبب اتلاف محکوم به شده است، ولی اگر محکوم له عالم به بی حقی خود نبوده و محکوم به را نیز اخذ نکرده باشد گروهی از فقها معتقدند که بیت المال در این حال از اصحاب حق جبران خسارت خواهد کرد. این نظر خالی از اشکال نیست، به دلیل اینکه روایت اختصاص به مورد قطع و قتل دارد. (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸: ۲۹) یکی دیگر از فقها می نویسد «در کلام جماعتی از فقها تصریح شده است که در صورت تلف عین، در فرض خطای قاضی، بیت المال مسئول است. اگر اجماعی در این زمینه باشد می توان چنین قولی را پذیرفت والا حکم به مسئولیت بیت المال مشکل است به دلیل اینکه روایت اختصاص به قطع و قتل دارد. «فقها مسئولیت بیت المال نسبت به مصادیق دیگر خطای قاضی در امور کیفری را بحث نکرده اند، لکن تحصیل نظر آنان در مورد مصادیق دیگر، از اظهار نظر آنان در شمول حکم روایت به امور مالی، قابل استظهار است. به این ترتیب که آن دسته از فقهای که نسبت به اموالی که به واسطه خطای قاضی تلف شده است، معتقد به جبران آن از بیت المال هستند، به طریق اولی مسئولیت بیت المال را در مصادیق دیگری غیر از قطع و قتل که مربوط به مباحث کیفری است خواهند پذیرفت زیرا تناسب و تجانس اینگونه امور، از مسائل حقوقی و مالی به مضمون روایت نزدیک تر است. در هر صورت آنچه از کلمات فقها بدست می آید آن است که اکثریت فقها نسبت به تعمیم مضمون روایت به مواردی غیر از قتل و جراحات نظر منفی داشته و یا نسبت به آن اظهار تردید نموده اند.

۵- تکلیف دولت در قبال حوادث غیرمترقبه

ماده ۴۴ قانون برنامه سوم توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور مقرر می دارد: به منظور پیشگیری و کاهش اثرات بلایای طبیعی و ایجاد و آمادگی لازم در مردم و تعیین دقیق نقش و وظایف دستگاههای اجرایی برای مقابله با حوادث و سوانح طبیعی، جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران موظف است با هماهنگی وزارت کشور و نیز نیروی مقاومت بسیج، طرح جامع امداد و نجات را با همکاری دستگاههای ذی ربط تهیه و به تصویب هیأت وزیران برساند. این طرح مشتمل بر مدیریت بحران، آموزش و ایجاد آمادگی در مردم و نحوه مشارکت دستگاههای اجرایی، نقش صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران و رسانه های گروهی، اقدامات و عملیات اجرایی، منابع مالی و تدارکاتی ... است.»

در راستای اجرای ماده ذکر شده، بنا به پیشنهاد جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی

ایران هیأت وزیران، طرح جامع امداد و نجات کشور^۱ را تصویب نمود که هدف از تصویب آن «سازماندهی و به هم پیوسته کردن کلیه عناصر و عوامل مدیریت بحران، استفاده از تمامی امکانات ملی، استانی و نیروهای مردمی، هدایت کلیه کمک‌های دولتی و غیردولتی داخلی و خارجی به منظور پیشگیری و کاهش آثار بلایای طبیعی، ارائه حداکثر خدمات امداد و نجات سازمان یافته، تقلیل تلفات انسانی و اقتصادی، جبران و بازسازی و بازگرداندن شرایط زندگی به وضعیت اولیه قبل از بحران، ایجاد آمادگی لازم در مردم و تعیین دقیق نقش و وظایف دستگاه‌های اجرایی برای مقابله با بحران در نظر گرفته شده است.»^۲

در طرح جامع امداد و نجات، منظور از بحران، «حوادثی است که در اثر رخدادها و عملکردهای طبیعی و انسانی به طور ناگهانی به وجود می‌آید، مشقت و سختی را به یک مجموعه یا جامعه انسانی تحمیل می‌کند و برطرف کردن آن نیاز به اقدامات اضطراری، فوری و فوق العاده دارد.»^۳ که «اگر مقابله با آن خارج از توان مجموعه مدیریت بحران و امکانات یک استان باشد، جنبه ملی به خود می‌گیرد.»^۴

از جمله نهادهای مسؤول در این رابطه، بر اساس قوانین و مقررات داخلی کشور، می‌توان از وزارت تعاون، کار و تأمین اجتماعی، وزارت آموزش و پرورش، وزارت راه و شهرسازی، ستاد حوادث غیرمترقبه، جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران، سازمان امداد و نجات به عنوان یکی از اصلی‌ترین و محوری‌ترین سازمان‌های جمعیت فوق‌الذکر، کمیته ملی کاهش اثرات بلایای طبیعی، نهادهای نظامی به ویژه بسیج و غیره نام برد.

با تصویب طرح جامع امداد و نجات پیش‌بینی شده در ماده ۴۴ قانون برنامه سوم توسعه، از طرف هیأت دولت، سازوکارهایی برای آمادگی و امداد رسانی قبل از حادثه، حین حادثه و بعد از حادثه پیش‌بینی شده است.

لازم به توضیح است که قبل از تصویب طرح مذکور «لایحه تشکیل سازمان مدیریت بحران در حوادث طبیعی و سوانح غیرمترقبه کشور» جهت مقابله آثار زیانبار بلایای طبیعی پیشنهاد شده بود که به دلیل عدم انسجام درونی و نیز عدم پیش‌بینی یک دستگاه منسجم و مؤثر برای انجام صلاحیت‌های لازم در این خصوص، جای خود را به طرح جامع امداد و نجات داد که حاصل تقریباً سه سال تلاش، مطالعه و بررسی است.

۱ - تاریخ ۱۳۸۲ / ۱ / ۱۷.

۲ - ماده ۳ طرح جامع امداد و نجات مصوب ۱۳۸۲.

۳ - بند یک ماده یک طرح جامع امداد و نجات.

۴ - بند دو همان طرح.

راهکارهای اساسی پیش بینی شده در این طرح عبارت اند از:

۱. انجام مطالعات و تحقیقات به منظور بهره برداری لازم از اصول و دستاوردهای علمی، تخصصی و تجربی داخل کشور و کشورهای مختلف جهان و انتقال روش های پیشرفته مدیریت بحران به نظام قانون گذاری، برنامه ریزی و اجرایی کشور؛
۲. اجرای برنامه های ملی و منطقه ای و سرمایه گذاری لازم در مراحل مختلف مدیریت بحران با اولویت پیشگیری و کاهش آثار بلایای طبیعی؛
۳. سازماندهی، هماهنگی و به کارگیری کلیه دستگاه های اجرای دولتی و غیردولتی با برنامه ریزی و مدیریت منسجم و تعیین شرح وظایف تفصیلی آنها در بحرانها؛
۴. جلب مشارکت و همکاری های مردمی از طریق آموزش عمومی، ایجاد آمادگی هدایت کمک های مردمی به نحو مطلوب و توزیع آنها بین آسیب دیدگان، سازماندهی و آموزش نیروهای داوطلب در شبکه مدیریت بحران؛
۵. استفاده صحیح و بهینه از کلیه امکانات دولتی و غیردولتی به منظور ارائه حداکثر خدمات در بحرانها؛

۶. پشتیبانی لازم قوای سه گانه، وزارتخانه ها، نهادها و نیروهای مسلح به ویژه نیروی مقاومت بسیج در بالاترین سطح ممکن.^۱

بر اساس بند ۵ ماده ۲ این طرح، عملیات امداد و نجات به عنوان بخش عمده مرحله مقابله است که شامل جست و جو، نجات، ارائه کمک های اولیه، انتقال مجروحان تا نزدیک ترین و اولین مرکز درمانی، تغذیه اضطراری، تأمین س رپناه اضطراری، تخلیه جمعیت ها، تأمین امکانات اولیه و دریافت و توزیع کمک های مردمی و اقلام اهدایی سازمان های غیردولتی داخلی، خارجی و بین المللی است. در طرح حاضر فرایندی با عنوان مدیریت مخاطرات (ریسک) پیش بینی شده است که سطح تحمل یک خطر مشخص را در جامعه شناسایی می کند و این اطلاعات را در جهت تصمیم گیری برای اقدامات مربوط به کاهش و مقابله با آنها به کار می برد. این فرایند با توجه به منافع و هزینه های کاهش مخاطرات انجام می گیرد.^۲

اقدامات و فعالیتهای لازم در این خصوص شامل چهار مرحله پیشگیری، آمادگی، مقابله و بازسازی است. مسأله بسیار حائز اهمیت در این حوزه، مسأله پیشگیری از وقوع بحران و حادثه است که در اغلب موارد چندان مورد توجه مردم و مسؤولان قرار نمی گیرد. در این مرحله، ارزیابی نخستین هشدارها و توجه به آنها و واگذاری درست صلاحیت ها به افراد متخصص و با تجربه در

۱ - ماده ۲ طرح جامع امداد و نجات

۲ - بند ۴ ماده یک طرح.

این میان بسیار با اهمیت است.

در بند یک از ماده ۲ طرح جامع امداد و نجات، منظور از پیشگیری «مجموعه اقداماتی است که پیش، هنگام و پس از وقوع بحران با هدف جلوگیری از مخاطرات یا کاهش آثار زیان بار آن انجام می‌شود».

در مرحله آمادگی نیز گردآوری مناسب و کامل اطلاعات همراه با مدیریت درست و کارآمد و همچنین برنامه ریزی دقیق و مناسب جهت کاهش عواقب و آثار مصیبت بار بلایای طبیعی، با همکاری دولت و سازمان‌های مربوطه مانند شهرداری‌ها، سازمان‌های امداد و نجات، مقامات محلی و نیز خود مردم، می‌تواند نقش بسزایی در این زمینه داشته باشد.

بند ۲ از ماده ۲ طرح مذکور، در خصوص آمادگی جهت مقابله با بلایای طبیعی مقرر می‌دارد: «آمادگی مجموعه اقداماتی است که توانایی جامعه، دولت و مردم را در انجام مراحل مختلف مدیریت بحران افزایش می‌دهد. آمادگی شامل جمع‌آوری اطلاعات، پژوهش، برنامه ریزی، ایجاد ساختارهای مدیریتی، آموزش، تأمین منابع، تمرین و مانور است. آموزش شامل آموزش‌های همگانی، تخصصی نهادهای مدنی، صنایع و حرف، رسانه‌های گروهی و صدا و سیماست.»

علاوه بر اتخاذ اقدامات احتیاطی در موارد خطر، لازم و ضروری است که اطلاعات لازم، در اسرع وقت و به موقع به افراد و شهروندان در معرض خطر داده شود، چراکه اعلام خطر و آمادگی مردم، برای رویارویی با بلایای طبیعی نقش بسزایی در کاهش آثار و عواقب فاجعه بار بلایا می‌تواند داشته باشد. در صورت نیاز و جهت کاهش تلفات انسانی با تلاش دولت و سازمان‌های ذی ربط و خود مردم باید مردم از منطقه مورد تهدید خارج و به نقاط امن دیگر منتقل گردند که البته در این زمینه نیاز افراد به خوراک، پوشاک، سرپناه مناسب، بهداشت و مراقبت‌های پزشکی قابل توجه ویژه است.

در مرحله مقابله، بسته به نوع بلیه طبیعی، در زمان وقوع آن باید اقدامات لازم در این مدت صورت گیرد که مثلاً در زمین لرزه‌ها چند ثانیه و در سیل تا چند روز ممکن است به طول انجامد. از جمله می‌توان به تخلیه افراد از مناطق آسیب دیده، کمک به افراد مجروح و بی پناه و انجام اقدامات پزشکی و بهداشتی اشاره کرد.

در طرح جامع امداد و نجات منظور از «مقابله ارائه خدمات اضطراری به دنبال وقوع بحران است، با هدف نجات جان و مال انسان‌ها، تأمین رفاه نسبی برای آنها و جلوگیری از گسترش خسارات، مقابله شامل امداد و نجات، بهداشت و درمان، تأمین امنیت، ترابری، ارتباطات، تدفین، دفن مواد زاید جامد، دفن فاضلاب، مهار آتش، کنترل مواد خطرناک، سوخت رسانی، اطلاع

رسانی و هشدار است.^۱

در مرحله بازسازی که معمولاً پس از پایان حادثه صورت می گیرد، عملیات امداد و نجات و کمک به افراد آسیب دیده ادامه یافته و تلاش می گردد تا حقوق اساسی و اولیه افراد حفظ شود. در این مرحله بازگرداندن مردم به شرایط عادی زندگی هم به لحاظ مادی و هم از نظر روانی بسیار حائز اهمیت است. در بند ۴ از ماده ۲ طرح مذکور نیز منظور از بازسازی بازگرداندن شرایط یک منطقه آسیب دیده پس از بحران به شرایط عادی با در نظر گرفتن ویژگیهای توسعه پایدار و کلیه ضوابط ایمنی است.»

۶- تکلیف دولت در پرداخت دیه تصادفات رانندگی (صندوق تأمین خسارات بدنی)

به موجب ماده ۲۱ قانون بیمه اجباری خسارت وارده به شخص ثالث در اثر حوادث ناشی از وسایل نقلیه، مصوب ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۵، به منظور حمایت از زیان دیدگان حوادث ناشی از وسایل نقلیه، خسارات بدنی وارد به اشخاص ثالث که به علت فقدان یا انقضای بیمه نامه، بطلان قرارداد بیمه، شناخته نشدن وسیله نقلیه مسبب حادثه، کسری پوشش بیمه نامه که ناشی از افزایش مبلغ ریالی دیه، تعلیق یا لغو پروانه فعالیت شرکت بیمه، صدور حکم توقف یا ورشکستگی بیمه گر، قابل پرداخت نباشد، یا به طور کلی خسارت های بدنی که خارج از تعهدات قانونی بیمه گر و مطابق با مقررات این قانون است، توسط صندوق مستقلی به نام «صندوق تأمین خسارت های بدنی» جبران می شود. مهم ترین هدف از ایجاد صندوق تأمین، جبران خسارت بدنی آن دسته از زیان دیدگانی است که بر اثر حوادث ناشی از رانندگی دچار خسارت شده اند و از طریق سیستم بیمه ای امکان دریافت غرامت ندارند.

۱ - بند ۳ ماده ۲ طرح امداد و نجات کشور

نتیجه گیری

در حقوق اداری اعمال و اقدامات دولت یا به لحاظ تصدی‌گری است که شامل امور خدماتی و فرهنگی می‌باشد و دولت متصدی امور می‌شود که می‌تواند حتی از طریق اشخاص حقوق خصوصی نیز اعمال شود، و یا به لحاظ حاکمیتی است که دولت در آن حاکم و قدرت مطلق است و این اعمال نمی‌تواند توسط اشخاص اعمال شود. مسئولیت مدنی دولت به طور مطلق نمی‌باشد، بلکه این مسئولیت در مورد خساراتی است که ناشی از اعمال تصدی‌گری دولت است که در آن نشانی از قدرت سیاسی دولت دیده نمی‌شود؛ که دولت آن‌ها را به عنوان این‌که دارای شخصیت حقوقی و مسئول حفظ دارائی و منافع و اموال عمومی است، انجام می‌دهد. در مورد اعمال تصدی‌گری، دولت مسئول خساراتی است که به افراد وارد می‌کند و در این قبیل اعمال، دلیلی بر سلب مسئولیت دولت وجود ندارد. اگرچه نظریه ذکر شده امروزه قابل انتقاد می‌باشد و نظریه مسئولیت مطلق دولت به‌جز مواردی که قانون‌گذار تصریح کرده است، مقبولیت بیشتری دراد؛ ولی، در مورد اعمال حاکمیتی، دولت مسئول خسارات وارده نمی‌باشد.

در حقوق ایران گاهی اوقات پیش می‌آید که دولت عهده دار پرداخت خسارت به شخص می‌گردد که خود این موضوع دارای مصادیقی هست که در قانون پیش‌بینی شده است. یکی از این مصادیق اشتباه قاضی بوده که در صورتی که قاضی مرتکب تقصیر نشده باشد خسارت به وسیله دولت جبران می‌گردد که این مورد علاوه بر حقوق ایران در فقه اسلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. دومین مورد در صورتی است که جانی دارای عاقله نباشد یا عاقله او نتواند دیه را در مدت مقرر بپردازد یا عاقله ای وجود نداشته باشد که در این موارد نیز دیه از بیت المال پرداخت خواهد شد. سومین مورد عدم امکان دریافت دیه از مرتکب است که خود این مورد نیز دارای مصادیقی است که عبارتند از: عدم شناسایی مرتکب، فرار مهم‌ترین توجیه این است که دولت موظف است که به عنوان یک از خدمات اجتماعی ضمن ایجاد تعاون و خدمت‌رسانی به اتباع مکانیزم لازم جهت جبران ضررهای بلاپرداخت را سازماندهی نموده و منبع مالی و بودجه آن را از طریق تشکیل صندوق‌های ویژه و بیمه‌ای مخصوص که ناشی از کمک جمعی است تامین نماید بدون این که به مفهوم خاص کلمه راسا جبران ضرر را عهده دار شود. لذا از این منظر دولت صرفاً زمینه ایجاد تعاون را فراهم می‌کند خدشه‌ای به اصل شخصی بودن مسئولیت وارد نمی‌شود. مقوله‌ای که از آن به عنوان "عدالت توزیعی" یاد کرده‌اند و شبیه به آن در قالب مسئولیت عاقله در پرداخت دیه ناشی از قتل یا جرح خطئی در نظام حقوقی اسلام نیز مشاهده می‌شود.

توجیه دیگر این است که مسئولیت دولت در ازای به‌رمندی او از منافع و منابعی است که

حصه‌ای از آن به هر حال متعلق به عاملینی است که قادر به ادای دیون خود نمی‌باشند و همان گونه که اگر کسی فوت کند و وارثی نداشته باشد امام یا زمام دار وارث او هستند به همان منوال اگر مرتکب قتل یا جرح خطئی عاقله‌ای نداشته باشد زمام دار عاقله او محسوب است. لذا مسؤلیت امام یا دولت درازاء افعال یا بدهی اتباع متقابلا به واسطه استفاده از منافع و اموال عمومی است و با مسؤلیت افراد عادی در قبال افعال دیگران که هیچگونه تعامل مالی با یکدیگر ندارند متفاوت است.

مسؤلیت حقوقی دولت در بلایای طبیعی موضوعی است دارای ابهام و غیرشفاف هم نزد مردم و هم برای مسؤولان. مسؤلیت و پاسخگویی به مفهوم توضیح، توجیه و حساب پس دادن نسبت به اعمال، تصمیمات و اقدامات یک فرد یا مقام اعم از اشخاص حقوقی حقوق عمومی یا اشخاص حقوقی حقوق خصوصی، در مقابل مقامات یا اشخاص حقوقی دیگر است که با آثار و نتایج حقوقی، سیاسی، مالی، اداری همراه بوده، به نحوی که شخص مسؤول باید پذیرای آثار و نتایج اعمال و تصمیمات خود باشد.

فهرست منابع

الف - فارسی

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۷۹، حقوق اداری ایران، چاپ ششم، تهران، نشر توس.
۲. امامی، محمد، استوارسنگی، کورش، ۱۳۹۰، حقوق اداری، ج ۱، تهران، انتشارات میزان، چاپ چهارم.
۳. امیر تیمور، تاجمیری، ۱۳۷۵، حقوق مدنی ۴، مؤسسه فرهنگی آفرینه، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۵.
۴. بای، حسینعلی؛ ۱۳۸۲، مسئولیت دولت در پرداخت دیه؛ قم: دانشکده ادبیات و علوم و انسانی دانشگاه قم (پایان نامه کارشناسی ارشد).
۵. پورعزت، علی اصغر، ۱۳۸۰، ضرورت توسعه فرهنگ عدالت پذیر برای نیل به جامعه عدل موعود، ماهنامه تدبیر، شماره ۱۶۷.
۶. توجهی، عبدالعلی، ۱۳۷۸، سیاست جنایی حمایت از بزه دیدگاه، مجله مجتمع آموزش عالی قم، س ۱، ش ۴.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، شماره ۵۱۲۰.
۸. خویینی، غفور؛ مجتهد سلیمانی، ابوالحسن و ابراهیمی، محمد تقی، ۱۳۹۷، مسئولیت مدنی و اخلاقی دولت در اعمال سیاست‌های مالی بر مبنای ضابطه تقصیر سنگین، پژوهش‌های اخلاقی، فصل پاییز.
۹. دعاگو، حسین، هاشمی، سید محمد؛ زارع، علی، ۱۳۹۸، مطالعه تطبیقی مسئولیت اخلاقی دولت ناشی از فعل اتباع در ایران و حقوق بین‌الملل، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۳۸، زمستان.
۱۰. درودیان، حسنعلی، ۱۳۷۹، جزوه مسؤولیت مدنی، دوره کارشناسی، بی ناشر.
۱۱. رزمی مهرزاد، ۱۳۹۰، مسؤولیت مدنی سردفتر، مجله کانون، شماره ۱۱۶.
۱۲. زراعت، عباس، ۱۳۷۹، شرح قانون مجازات اسلامی، بخش قصاص، تهران، نشر ققنوس.
۱۳. شکری، رضا و قادر، سیروس، ۱۳۸۲، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، تهران، نشر مهاجر، ج ۲.
۱۴. طباطبایی موتمنی، منوچهر، ۱۳۷۳، حقوق اداری، چاپ پنجم، انتشارات سمت.
۱۵. غروری، شهاب‌الدین، ۱۳۵۶، رساله مسؤولیت مدنی اشخاص حقوقی، دانشگاه تهران.
۱۶. غمامی، مجید، ۱۳۷۶، مسؤولیت مدنی دولت نسبت به اعمال کارکنان خود، تهران، نشر دادگستر.
۱۷. قاسم زاده، سید مرتضی، ۱۳۸۷، مبانی مسؤولیت مدنی، انتشارات میزان.
۱۸. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۶، ضمان قهری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم.

۱۹. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، فلسفه حقوق، ج ۲ انتشارات بهنشر.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۱. موسی زاده، رضا، ۱۳۷۷، حقوق اداری، چاپ اول، نشر میزان، تهران.
۲۲. ولیدی، محمد صالح، ۱۳۷۳، حقوق جزای عمومی چ اول، نشر داد.

ب- عربی

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، مجمع الفائده و البرهان، قم، نشر جامعه مدرسین.
۲. خمینی، سید روح الله؛ بی تا، تحریر الوسيلة؛ به انضمام ترجمه علی اسلامی؛ ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ ۱۳۷۸، حاشیه بر مکاسب؛ تهران: [بی نا].
۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، ۱۴۱۹، مختلف الشیعه، قم، نشر جامعه مدرسین.
۵. علامه مجلسی، شیخ محمد باقر؛ بی تا، حدود و قصاص و دیات؛ تحقیق و بررسی علی فاضل؛ قم: مؤسسه نشر آثار اسلامی.
۶. موسوی خویی، سید ابو القاسم؛ ۱۴۲۸، مبانی تکملة المنهاج (قصاص و دیات)؛ ج ۳، قم: انتشارات امام خویی.
۷. نجفی، شیخ محمد حسن؛ ۱۳۸۵، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام؛ ج ۴۲، چ ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ج- لاتین

1. Cane, Peter, An Introduction to Administrative Law, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp;311- 315.
2. Farigrieve, Duncan: Andenas, Mads and Bell, John. Tort Liability of Public Authorities in Comparative Prospective, London, British Institute of International and Compa rative Law, 2002,p;18.
3. Fischer, John Martin,1999, Recent Work On Responsibility Journal Of Ethics, V.110, NO 1.
4. Lunney, Mark & oliphant, ken: "Tort Law" Textand materials, Oxford, university pree,2000, p. 801-800
5. McDowall, A. ve Fletcher, C. (2004). Employee Development: An Organizational Justice Perspective. Personnel Review, 33(1): 8-29.
6. Nolan, Donal,» Suing the State «, Modern Law Review, Vol.64, 2004,p;851.
7. Strawson,. P. F,1962, Freedom And Resentment, Re-Printed in Fischer and Ravizza, perspectives on moral Responsibility.

مؤلفه‌های تربیت جنسی کودک از منظر فقه تربیتی

شیرین محمدی پناه^۱
مریم آقایی بجنستانی^۲
رضا کهنساری^۳

چکیده

تربیت جنسی یکی از مباحث اساسی در عرصه ی فرزند پروری محسوب می گردد، لذا اهتمام به این موضوع و آموزش و بکار گیری شیوه های تربیتی صحیح از منظر قرآن و روایات اهل بیت (ع) در این خصوص، می تواند به حفظ عفت و استحکام خانواده ها کمک شایانی نموده و مانع بروز برخی از ناهنجاری های اخلاقی در دوران نوجوانی و بلوغ فرزندان گردد. برای دسترسی به این مهم خانواده ها وظیفه دارند؛ علاوه بر آگاهی داشتن از شیوه های تربیتی صحیح، در گام نخست، خود به آموختن دستورات الهی و احکام شرعی و عمل به آن در این حوزه مبادرت نمایند و سپس، به آموزش صحیح باید و نبایدهای شرعی به فرزندان خود بپردازند تا در نهایت به تامین سلامت جامعه و دستیابی به سعادت اخروی منجر گردد.

این مقاله با هدف تبیین مسائل جنسی کودک با تکیه بر آیات و روایات اهل بیت (ع) و براساس روش تحلیل محتوا، به بررسی برخی از احکام فقهی در تربیت جنسی کودک پرداخته و روش های تربیت صحیح را مورد بررسی قرار داده است. نتایج حاصل از این پژوهش، نشان می دهد که تربیت جنسی فرزندان و قرار دادن گزینه ی جنسی در مسیر صحیح کنترل و ارضاء، بر والدین واجب است؛ گرچه پیش از بلوغ فرزندان تکلیفی در مسائل جنسی ندارند، اما برای تثبیت و نهادینه شدن آموزش، والدین باید اقدامات مراقبتی و تربیتی خود را پیش از بلوغ فرزندان ترتیب دهند و این مسئولیت، به صورت واجب عینی بر عهده ی پدر و مادر گذارده شده است.

واژگان کلیدی

تربیت جنسی، فرزند پروری، احکام فقهی، واجب عینی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.
Email: sh313.mohammadipanah@gmail.com
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: maqaibg@gmail.com
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.
Email: kohsari888@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱

طرح مسأله

در عصر کنونی که سیطره‌ی رسانه‌های گوناگون علی‌الخصوص برنامه‌ریزی رسانه‌های غربی و صهیونی در ارائه تولیدات متنوع خود با محوریت سکس و خشونت، موجبات دسترسی سهل و آسان کودکان و نوجوانان، به اطلاعات شنیداری و دیداری مختلف را فراهم ساخته است، خانواده‌های مسلمان را با نگرانی شدیدی در حوزه تربیتی فرزندان خود مواجه نموده چرا که یکی از دغدغه‌های اساسی والدین بلوغ جنسی فرزندان و هدایت و جهت‌گیری این‌غریزه خفته است، بر این مبنا ضروری است که والدین صرف‌نظر از اختلال ایجاد شده توسط رسانه‌ها نسبت به رشد طبیعی، جسمی و جنسی کودکان خود نظارت متقن داشته باشند و با ارتقاء سطح اطلاعات و آگاهی‌های خود در ساحات مختلف تربیتی و عوامل تأثیرگذار بر نوع رفتار جنسی، شرایط مناسبی را برای ارشاد و هدایت فرزندان خویش فراهم سازند.

در تضاد این اندیشه الهی بعضاً مشاهده می‌شود که برخی از والدین غافل از نقش الگویی خود در کانون خانواده درک و شناخت صحیح و کافی از رفتارهای جنسی کودکان ندارند و یا کاملاً نسبت به این موضوع بی‌اطلاع بوده و یا مهارت‌های کافی برای برخورد با اینگونه موارد را کسب نکرده‌اند، لذا آگاهی یافتن والدین و مرئیان از اینگونه رفتارها و نحوه هدایت جنسی کودکان، نیازمند آموختن مهارت‌های ویژه‌ای است تا با فراگیری روش‌های مناسب به جهت دهی صحیح این بُعد شخصیتی فرزندان خود پرداخته و سلامت و سعادت اخروی آنان را تأمین نمایند. قابل ملاحظه است که کوچکترین اشتباه و غفلتی در این حوزه ممکن است کودکان را به ورطه فساد و تباهی کشانده و موجب بروز انحرافات در دوران بلوغ و نوجوانی آنان شود. بنابراین به هر میزانی که والدین در تربیت جنسی کودکان خود از روش‌ها و برنامه‌های جامع و اصولی و منطبق بر آموزه‌های دینی که شارع حکیم بر اساس مصلحت و سلامت روحی و جسمی انسان طراحی نموده، استفاده کنند در تربیت فرزندان خود موفق‌تر و کارآمدتر خواهند بود.

در خصوص موضوع این پژوهش تاکنون تحقیقات قابل‌ذکری از سوی نظریه‌پردازان و متولیان عرصه‌ی تربیت اسلامی به ویژه علمای مسلمان صورت پذیرفته است و برخی از فقها، مسائل مربوط به احکام تربیتی کودک را به تناسب در مباحث مختلف و کتب خود به صورت پراکنده مطرح نموده‌اند. با این وجود در حال حاضر به جز کتاب «فقه تربیتی» و «تربیت فرزند بارویکرد فقهی» «استاد اعرافی» کتاب‌های جامعی که به صورت مستقل و جداگانه به احکام فقهی کودک به ویژه تربیت جنسی آنان پرداخته شده و مورد استفاده‌ی عموم مخاطبین باشد در دسترس نیست و اغلب نویسندگان و فقها در بخشی از کتب فقهی خود که عموماً در باب «النکاح» مطرح شده به این امر و احکام مربوطه اشاراتی داشته‌اند که شامل موارد ذیل است:

(موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۸۹)، (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۵۳)، (شیرازی، ۱۴۰۰)

۱۴۱۳، ج ۳، ص ۹۵۵)، (شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۹۰)

این پژوهش سعی نموده است براساس شیوه تحلیل محتوا با توجه به منابع غنی فکری و احکام اسلامی برمبنای فقه تربیتی، به گردآوری، تنظیم و نگارش دستاورد های فقهی در حوزه تعلیم و تربیت جنسی کودک پرداخته و احکام شرعی آن ها را با تکیه بر آیات و روایات اهل بیت(ع) بیان نماید.

پرسش های پژوهش

- ۱- شریعت اسلامی در قبال تربیت جنسی کودکان چه مسئولیت هایی را برعهده ی والدین نهاده است ؟
- ۲- تفکر شریعت مدارانه برای تربیت صحیح جنسی کودک، چه روش های پیشگیرانه ای را ارائه نموده است؟
- ۳- حکم فقهی مسأله تفریق مضاجع ، استیذان ، مجامعت در برابر فرزندان ، بوسیدن و بغل کردن کودک نامحرم و مباشرت با کودک چیست؟

روش پژوهش

بسیاری از پژوهشگران ، اکنون رویکردهای کیفی را برای فهم کامل پدیده ، مورد بررسی قرار می دهند و از نگاه چند جانبه یا نگاه چند روشی استفاده می کنند. (دومینیک، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). مطابق شیوه تحلیل محتوای کیفی - فکری یا تأملی ، در جوار منابع کتابخانه ای ؛ منظور و کاربرد انواع تربیت جنسی مورد بررسی قرار گرفته و کاربرد شناسی آن شرح داده شده است. «کاربرد شناسی، شاخه ای از زبان شناسی است که با بخشی از معنی سر و کار دارد که شنونده از کلام برداشت می کند . از آن جا که شنونده می خواهد منظور گوینده را دریابد به آن منظور شناسی هم می گویند.» (نک : شمیسا، ۱۳۸۹: ص ۵۲). برداشت از انواع تربیت جنسی ما را با سازه چند بعدی مواجه می کند که به وسعت تفکر ، استنتاج و شناخت خواننده بستگی دارد.

بحث نظری

۱- تربیت جنسی

اصطلاح تربیت جنسی با معانی و رویکردهای متفاوت بیان شده که به برخی از آنها اشاره می گردد.

تعریف نخست:

تربیت جنسی به عنوان «انتقال اطلاعات و مسائل جنسی» بیان گردیده است ، از این رو والدین و مربیان باید از برخی مطالب مرتبط در این خصوص آگاه باشند و اطلاعات مربوط به این حوزه را به فرد منتقل کنند. و انسان برخوردار از تربیت جنسی نیز کسی است که مجموعه ای از

نیازمندی های خود درباره مسائل جنسی را بدانند.

در این تعریف، تربیت جنسی همانند آموزش جنسی در نظر گرفته شده است. (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۲۹).

در این تلقی رویکرد فرهنگی و اخلاقی به چشم نمی خورد و این دیدگاه بیشتر در تعلیم و تربیت سکولار مشاهده می شود که تمام هدف آن کاهش آسیب های اجتماعی ناشی از آزادی جنسی است.

تعریف دوم:

برخی اندیشمندان تربیت جنسی را تنها به معنی آموزش جنسی ندانسته و آن را چنین تعریف نموده اند:

«فراهم آوردن زمینه رشد غریزه جنسی، به گونه ای که همراه با استفاده لازم از این غریزه، از انحرافات و لغزش های جنسی نیز پیشگیری شود» (ثابت، ۱۳۸۵، ص ۴۴). با اینکه این تعریف هم از جهتی به غریزه جنسی محدود شده است اما نسبت به تعریف اول، کامل تر است، زیرا اگر فرد را با مجموعه ای از اطلاعات در زمینه ای خاص رها کنیم، نه تنها به رشد و کمالش کمکی نشده است، بلکه ممکن است داشتن همین اطلاعات جنسی، موجب بیدار شدن زود هنگام غریزه جنسی و در نتیجه انحراف او شود.

تعریف سوم:

«تربیت جنسی یعنی کودک را به گونه ای پرورانیم که هنگام رسیدن به دوران بلوغ حلال و حرام الهی در مسائل جنسی را تشخیص دهد، به وظایف زناشویی و همسری آگاه بوده و از لایبالی گری بپرهیزد و راه و رسم عفت اسلامی خلق و خوی او باشد و در وادی شهوات سرگردان نشود» (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

تعریف چهارم:

تربیت جنسی به این معناست که فرد در دوره های رشد به گونه ای پروراند شود و آموزش ببیند که باجنسیت خود آشنا گردد و آن را بپذیرد، قدردان وجود خویش باشد و به آن افتخار کند، نقش مذکر یا مونث بودن از لحاظ اجتماعی را بیاموزد و احکام و آداب دینی در ارتباط با مسائل جنسی مربوط به خود و روابط با همجنس و جنس مخالف را فراگیرد، آمادگی روانی برای ازدواج و تشکیل خانواده را پیدا کند، با مسائل مربوط به زندگی خانوادگی و روابط با همسر آشنا گردد و در سایه ی آن به آرامش برسد به گونه ای که عواطف و فعالیت های جنسی خویش را در جهت قرب الی الله و جلب خوشنودی خداوند بکارگیرد. (فقیهی، ۱۳۸۷، ص ۲۰)

به نظر نگارنده از میان تعاریف ذکر شده در این پژوهش، آخرین تعریف جامع تر و قابل پذیرش است زیرا در این رویکرد تربیتی، هدفی که مربی به دنبال آن است، اعتدال بخشی به

رفتارهای جنسی و پیشگیری از تحریک شدن اندام‌های جنسی در این سنین است که مانع از بروز تبعات منفی و خطرآفرین در دوره‌های بعدی رشد می‌گردد. در نوشتار حاضر نیز تربیت جنسی به معنای فرآیند کمک‌رسانی به تربی به منظور جهت‌گیری مناسب‌گریزه جنسی و جلوگیری از انحرافات جنسی در دوره بعد از بلوغ بکاررفته است.

لازم به ذکر است که مطابق با تعریف فوق تربیت جنسی در اسلام برخلاف اندیشه غرب تنها آموزش مسائل جنسی و دانستنی‌های آن و یا اوج دادن به این‌گریزه نیست بلکه مقصود از آن پرورش، تعدیل و جهت‌دهی صحیح این‌گریزه است به گونه‌ای که بهداشت و سلامت جسمی و روحی فرد را تأمین‌نموده و زمینه‌ی رشد شخصیت فردی، اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی کودک را به وجود آورد و وی را از انحرافات و لغزش‌های جنسی مصون داشته و سعادت و کامیابی دنیوی و اخروی اش را فراهم سازد.

۱-۱ بررسی فقهی روش‌های تربیت جنسی کودک

به منظور تربیت صحیح جنسی کودک روش‌های تربیتی خاصی مورد توجه ادله دینی قرار گرفته است و بکارگیری این روش‌ها در تربیت جنسی کودک (متربی) نقش به‌سزایی دارد، «برخی از روش‌های تربیت جنسی، عام محسوب می‌شوند و برخی در فضای خانواده اند. با این توضیح که، مکلف برخی از روش‌ها قانون‌گذاران، مسئولان حکومتی، آموزش و پرورش، خانواده و ... هستند در حالی که مکلف برخی دیگر از روش‌ها فقط اولیاء می‌باشند.

با توجه به این که گریزه جنسی، فعال است و زمینه انحراف در آن، از همان دوره‌ی طفولیت وجود دارد بیشتر روش‌های تربیت جنسی در خانواده بازدارنده اند و بیشتر به جنبه پیشگیری از انحرافات جنسی نظر دارند.

از این رو روش‌های تربیت جنسی فرزندان از منظرهای مختلف به روش‌های سلبی و ایجابی، پیشگیرانه و درمانی، عام و خاص و ... تقسیم‌بندی می‌شوند» (اعرافی، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

در این مقاله به برخی از روش‌های تربیتی و دلالت فقهی آن بر تربیت جنسی کودکان، به شرح ذیل اشاره می‌گردد:

۱-۱-۱ منع از عمل زناشویی در برابر فرزندان

با توجه به اهمیت پیشگیری از تحریک و بلوغ زودرس فرزندان، در آموزه‌های اسلامی سفارش زیادی به حفظ حریم زناشویی در برابر فرزندان شده است. در نظرات فقهی هم نسبت به این موضوع اشاره گردیده بدین معنا که اولیاء و کسانی که با کودک ارتباط دارند در آمیزش با همسر، می‌بایست احتیاط‌های لازم را انجام دهند تا این امر برای کودکان آشکار نگردد و با توجه به احادیث موجود در این باب، فقها حکم به کراهت عمل زناشویی در مقابل چشم فرزندان داده‌اند. (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۸۶)

البته باید گفت که مراد از زناشویی تنها جماع به معنای خاص نیست بلکه با توجه به مفاد روایات هرگونه نزدیکی و ملاعبه در برابر فرزندان نابالغ مکروه است. موضوعی که در این مسأله بین فقها مورد اختلاف است.

شمول این حکم نسبت به کودک ممیز و غیرممیز است. عده ای از فقها همچون نویسنده ریاض معتقدند که این حکم بنا به اطلاق روایات، شامل کودک غیر ممیز هم می شود ووجهی برای تخصیص آن نیست. (صاحب ریاض، ۴۱۰، ج ۱۱، ص ۳۶).

شاهد مثال:

روایت حسین بن زید: قال رسولُ الله (ص): «والذی نفسی بیده لو أنَّ رجلاً غَشِيَ امرأته و فی البیتِ صَبَّیُّ مُسْتَقِیْطٌ یرَاهُمَا و یَسْمَعُ کلامَهُمَا و نَفَسَهُمَا ما أَفْلَحَ أبداً اذا کانَ غَلاماً زانیاً أوجاریةً کانت زانیةً و کانَ علیُّ بن الحسین (ع) اذا ارادَ أن یغشی أهلهُ أَعْلَقَ البابَ و أرخی الشُّنُوزَ و أَخْرَجَ الخَدَمَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵۰، ص ۵۰۱).

قسم به آنکه جانم در دست اوست اگر مردی با همسرش هم آغوش شود و در خانه کودکی بیدار باشد و آنها را ببیند و صدا و نفس آنها را بشنود هیچگاه رستگار نمی شود. اگر پسر باشد یا دختر زناکار می شود.

و علی بن حسین هرگاه می خواست با همسرش هم بستر شود. درها را می بست، پرده ها را می انداخت و خدمتکاران را بیرون می کرد.

«در دلالت این روایت بر ترک مجامعت در حضور کودک می توان به چند نکته اشاره داشت:

۱. مجامعت در برابر حضور کودک دارای درک، به دلیل تصویربرداری و اثر روحی و روانی مجامعت والدین به ایجاد زمینه برای زناى کودک در آینده منجر می شود و با توجه به قسمی که در ابتدای حدیث آمده است (والذی نفسی بیده) و تعبیر ما اَفْلَحَ أبداً، می توان کراهت شدید آن را دریافت.

۲. مقصود از «بیت» در این روایت مطلق خانه نیست بلکه منظور اتاق خلوت است.

۳. این حدیث هم شامل پسر بچه و هم شامل دختر بچه می شود و این شمول با صراحت آمده است.

اذا کانَ غَلاماً کانَ زانیاً أوجاریةً کانت زانیةً.

۴. در این روایت بیدار بودن کودک، دخیل در حکم است زیرا با صراحت «صبی» را چنین مقید کرده است «صَبَّیُّ مُسْتَقِیْطٌ یرا هُمَا و یَسْمَعُ کلامَهُمَا و نَفَسَهُمَا. یعنی کودک بیداری که زن و شوهر را می بیند و کلام و نفس شان را می شنود.

۵. این حدیث بطور مطلق شامل کودک ممیز و غیرممیز می شود.

۶. در این روایت کراهت مجامعت در حضور کودک به دیدن و شنیدن مقید شده است ممکن است به نظر آید که «واو» در بین این عبارات به معنای «مع» باشد طبق این معنا، مفاد حدیث چنین است که جمع بین این سه امر در حرمت مجامعت دخالت دارد، یعنی اگر کودک می بیند و کلام و نفسستان را می شنوید، آمیزش کراهت دارد ولی به نظر می رسد که «واو» در اینجا به معنی عطف باشد یعنی تحقق یکی از فقرات در کراهت مجامعت کفایت می کند.

۷. در ادامه حدیث به سیره امام سجاد (ع) چنین اشاره شده است. «و کان علی بن الحسین (ع) اذا اراد ان یغشی أهله أغلق الباب وارخی السّورَ و أخرَج الخدم. اگر سیره‌یکی از ائمه اطهار (ع) در کلام معصوم دیگر بیاید حجت است و می توان از آن حکم فقهی استخراج کرد.» (اعراف، ۱۳۹۵، ج ۱۰، ص ۷).

از این رو می توان موکد بودن حکم استحباب احتیاط لازم را از این سیره فهمید در مجموع مفاد روایت، بیانگر کراهت شدید مجامعت در حضور کودک (میز و غیرمیز/ دختر و پسر) است. «اعراف، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۸۷ - ۸۶».

با توجه به روایت ذکر شده، در کل می توان به رحجان حساس بودن زیاد مراقب های جنسی به ویژه در مجامعت های خاص دست پیدا کرد لذا چنین مراقبت هایی در پیشگیری از ابتلا به گناه جنسی کودک در آینده بسیار مؤثر است. تأثیرگذاری روحی و روانی و تکوینی عمل مجامعت در فضایی که کودک در آن جا حضور دارد به حدی است که برخی از فقها امکان ابتلای به زنا در این موارد را بسیار بالا می دانند. به همین دلیل در متون دینی نگاه داشتن حریم در مسائل جنسی به ویژه تمتعات خاص بسیار مورد توجه قرار گرفته است.

۲-۱-۱- جداسازی بستر کودکان (تفریق مضاجع)

«یکی دیگر از مسائلی که به عنوان پیشگیری از تحریک جنسی و بلوغ زودرس در فرزندان قابل طرح می باشد، جداسازی محل خواب فرزندان است که اغلب فقهای اسلامی در باب «نکاح» به این موضوع اشاره داشته اند.» (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۳۲۰، ص ۸۹).

«روایاتی که به جداسازی بستر کودکان و مریبان امر می کنند به دو دسته تقسیم می شوند: دسته ای از روایات به تفریق مضاجع بعد از ۱۰ سالگی امر می کنند و دسته ای دیگر، به تفریق مضاجع پس از ۶ سالگی اشاره دارند. حال با توجه به تاکید دین مبین اسلام بر جداسازی بستر خواب فرزندان از یکدیگر، به دو روایت در این زمینه اشاره می گردد:

روایت اول: که بر تفریق مضاجع پس از ده سالگی امر می کند موثقه عبدالله بن میمون

است.

عبدالله بن میمون عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (ع) قال، قال رسول الله (ص): «الصَّبِيُّ وَالصَّبِيَّةُ وَالصَّبِيُّ وَالصَّبِيَّةُ وَالصَّبِيَّةُ وَالصَّبِيَّةُ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ لِعَشْرَةِ سِنِينَ:»

(صندوق، ۱۴۱۳. ج ۳۰، ص ۴۳۶).

پیامبر اکرم (ص) می فرمایند: رختخواب کودکان ده ساله، چه پسر با پسر، یا دختر با پسر، یا دختر با دختر باشد باید از همدیگر جدا شود.

«رسول خدا (ص) در این حدیث شریف به جداسازی بستر کودکان پس از ده سالگی عنایت دارند و با توجه به اینکه جمله مضارع (يُفَرِّقُ) در مقام انشاء است و جوب را افاده می کند از اینرو حدیث فوق بروجوب جداسازی بستر کودکان پس از ده سالگی دلالت می کند.» (اعرافی، ۱۳۹۶. ج ۶۰، ص ۹۵).

روایت دوم: روایت دلالت کننده بر تفریق مضاجع پس از ۶ سالگی است.

امام علی (ع): «رُوِيَ أَنَّهُ يُفَرِّقُ بَيْنَ الصَّبِيَّانِ فِي الْمَضَاجِعِ لَيْسَتْ سَنِينَ».

رختخواب بچه های شش ساله باید از هم جدا باشد. (حر عاملی، ۱۴۰۹. ج ۲۰، ص ۲۳۱ و. ج ۲۱۰، ص ۴۶۱).

تنها یک روایت بر جداسازی بستر کودکان در شش سالگی دلالت دارد که از سند ضعیفی برخوردار است این امر در حالی است که روایات دلالت کننده بر جداسازی پس از ده سالگی متعدد بوده و در بین آنها روایت صحیح السنه عبدالله بن میمون نیز وجود دارد از اینرو روایات دلالت کننده به لزوم جداسازی بسترها از ده سالگی معتبرند.

اکنون این پرسش مطرح است که حکم مسأله تفریق مضاجع چیست؟ و اولیاء در این باره چه وظیفه ای دارند؟ در این باره چند قول و احتمال وجود دارد:

۱-۲-۱- وجوب تفریق مضاجع مطلقاً

«احتمال اول «وجوب تفریق مضاجع» است. زیرا ظاهر روایت ذکر شده جمله خبریه در مقام انشاء است و چنین جملاتی نه تنها بر وجوب دلالت می کنند بلکه تأکید آن بیشتر هم است. از اینرو طبق مفاد این ادله واجب است برای جداسازی بستر کودکان پس از ده سالگی اقدام شود.» (اعرافی، ۱۳۹۶. ج ۲۶۰، ص ۱۰۰).

۱-۲-۲- استحباب تفریق مضاجع مطلقاً

برخی به استحباب تفریق مضاجع نظر داده اند مرحوم حکیم در «مستمسک العروه» پس از نقل حدیث عبدالله بن میمون درباره جداسازی بستر چنین می گوید:

«ظاهر الجملة الوجوب، لكن الظاهر بناء الاصحاب على خلافه.» (طباطبائی حکیم، ۱۳۱۶.

ج ۱۴، ص ۵۲).

ظاهر حدیث، وجوب است لیکن ظاهر بنای اصحاب خلاف آن می باشد.

۳-۲-۱-۱- وجوب تفریق مضاجع فقط در صورت خوف فتنه

«برخی از علماء به عدم وجوب تفریق مضاجع مگر با خوف به فساد نظر داده اند یعنی در صورت خوف فساد، تفریق واجب است.» (محقق کرکی، ۱۴۱۴. ج ۱۲۰، ص ۴۴).

۴-۲-۱-۱- وجوب تفریق مضاجع فقط در صورت عریان خوابیدن کودکان

«مرحوم خوبی حدیث تفریق مضاجع کودکان را بر جایی حمل کرده است که کودکان عریان بخوابند.» (موسوی خوبی، ۱۴۱۹. ج ۱۰، ص ۸۹).

ایشان و قائلان به این قول به این نکته توجه دارند که نمی توان این احادیث را بر وجوب حمل کرد.

زیرا هنگام ورود این احادیث زمانی بود که بسیاری از مواقع اتاق ها کوچک و فرزندان زیاد بودند و امکان جداسازی بستر کودکان وجود نداشت در چنین شرایطی با توجه به عُسرو حرج فراوان در حمل این احادیث بر وجوب، تردید است و با توجه به تأکیدهای فراوان در این احادیث، استحباب استخراج می شود.

«همچنین در جایی که حرمت خواب در مضجع واحد، در بزرگ ترها مقید به عریان بودن است بعید به نظر می رسد در کودکان این امر مطلق باشد. در حالی که هر دو حکم از یک وادی است.» (همان).

قول مختار: «در قول مختار به ظهور «يُفْرَقُ» بر وجوب در موارد خوف فساد یا عریان خوابیدن تمسک می کند و در غیر این موارد به استحباب آن نظر داده می شود.

فروعی که در این مسأله استخراج شده به شرح زیر است:

الف) مقصود از مضجع در تفریق مضاجع، خصوص محل خواب است نه مطلق اتاق خواب.
ب) وظیفه وجوبی یا استحبابی جداسازی بستر کودکان فقط وظیفه والدین نیست و هر شخص دیگری که ارتباط تربیتی بیشتری با کودک دارد چنین وظیفه ای بر عهده اش است.

ج) در تفریق مضاجع عریان بودن شرط است و در استحباب آن شرط نیست.

د) افزودن بر جداسازی بسترهای کودکان از همدیگر جدا کردن بستر کودکان با بزرگسالان نیز مدنظر است.

ه) جنسیت کودک در این حکم، دخیل نیست و این امر در جداسازی بستر دو دختر بچه، دو پسر بچه و دختر بچه با پسر بچه جریان دارد.

و) در جدا ساختن محل خواب، محرم یا نامحرم بودن کودکان با همدیگر دخالتی در حکم ندارد این امر در بزرگسالان محرم و نامحرم نیز فرقی ندارد.

ح) تفریق مضاجع تکلیف خود فرزند پیش از بلوغ نیست.

ط) استمرار جداسازی بستر نیز تکلیف مریمان است.» (اعرافی، ۱۳۹۶. ج ۲۶۰، ص ۱۲۰).

۳-۱-۱- کسب اجازه فرزندان برای ورود به اتاق والدین (استیذان)

منظور از روش استیذان که یکی از روش‌های خاص تربیت جنسی است، اجازه گرفتن فرزندان، کودکان و دیگر افراد مرتبط هنگام ورود به اتاق خلوت اولیاء و دیگر افراد است. با توجه به تأثیری که تصویرسازی جنسی بر ذهن و فکر کودک می‌گذارد آموزه‌های دینی، بر این نکته تأکید دارند که والدین نگذارند روابط زناشویی بین آنها، پوشش و مسائل شخصی شان باعث تحریک جنسی فرزندان شود.

این روش تربیتی بیشتر متوجه اولیاء است اما محدود به آنها نیست طبق این روش تربیتی کودکان و فرزندان هنگام ورود به اتاق خواب اولیاء (یا دیگر افراد) باید اجازه بگیرند و بدون اجازه آنها وارد اتاقشان نشوند.

استیذان یکی از روش‌های پیشگیرانه‌ی برخی از ناهنجاری‌های جنسی متربی به شمار می‌آید. و در قرآن کریم و برخی روایات نیز مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

مهمترین دلیل «استیذان» که در کتاب‌های روایی (کلینی، ۱۴۲۹ ج ۵، ص ۵۲۹). تفسیری (طوسی، ج ۷۰، ص ۴۰۷). و فقهی (نجفی، ۱۴۰۴ ج ۲۹۰، ص ۸۳). بررسی شده است آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نور است. و روایاتی نیز ذیل این آیه شریفه وارد شده اند:

«ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید باید بردگان و کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند در سه وقت از شما اجازه بگیرند: قبل از نماز صبح، در نیم روز، هنگامی که لباس‌های خود را بیرون می‌آورید و بعد از نماز عشاء.

این سه هنگام، زمان خلوت کردن برای شماست. پس از آن نه برای شما اشکالی وارد است نه بر آنها، که بر شما وارد شوند و آمد و شد کنند هنگامی که کودکان شما بالغ شدند باید همانند قبل اجازه بگیرند.

خداوند اینگونه آیات خود را برای شما آشکار بیان می‌کند و خداوند دانا و حکیم است.» (قرآن، نور، ۵۹ - ۵۸).

روایت ذیل آیه استیذان: موثقه فضیل بن یسار:

«از امام صادق (ع) سؤال شد که مراد از «الذینَ مَلَکَتِ اِیْمَانُکُمْ وَ الذِّینَ لَمْ یَلْبِغُوا الْحُلْمَ مِنْکُمْ» چه کسانی اند؟

حضرت فرمود: «مملوکان مرد و زن و کودکان نابالغ» در این حدیث مراد از مملوکان را اعم از غلامان و کنیزان بر می‌شمارد و اختصاص آن را به غلامان منتفی می‌داند.

در فلسفه اذن خواهی هنگام اذان ظهر به این امر اشاره شده است که والدین با لباس‌های راحتی هستند و در ادامه به این نکته اشاره شده است که در اوقات سه گانه ذکر شده ورود بدون اذن مملوکان و پسران، اشکالی ندارد. البته معلوم است که مراد مملوکان و پسران نابالغ

است. زیرا حکم امام در جواب اذن خواهی این افراد است.» (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۱۲۵).

سؤالات فرعی ذیل آیه استیذان و روایت ذکر شده:

وظیفه کودکان غیربالغ درباره اذن خواهی:

«در آیه استیذان فرزندان به اذن خواهی هنگام ورود به اتاق خلوت اولیاء موظف شده اند. نزاعی در وجوب این امر از سوی فرزندان بالغ نیست، اما اذن خواهی هنگام ورود به اتاق خواب اولیاء، تکلیف مملوکان و کودکان غیربالغ نیز شمرده شده است. با توجه به مکلف نبودن کودکان غیربالغ، تکلیف غیرمکلفان به چه معناست؟ آیا مولوی است یا ارشادی؟ اگر مولوی باشد واجب است یا مستحب؟

در پاسخ به این سؤال سه احتمال وجود دارد:

۱. احتمال اول آن است که تکلیف کودکان در این آیه از قبیل حکم تمرینی است بدین معنا که در این آیه تکلیفی که ثواب و عقاب و اعمال مولویت شرعی داشته باشد وجود ندارد و فقط فرزندان را به کار تمرینی ارشاد می کند. و دلالت کننده به یک امر عرفی عقلانی است. این احتمال در کلام برخی به چشم می خورد قائلان به این قول با توجه به ادله رفع قلم از «صبی» از ظهور امر به اطفال در آیه استیذان دست برمی دارند و امر را متوجه اولیاء می نمایند از اینرو اولیاء را موظف به «امر به استیذان اولی» از باب تمرین و تأدیب می دانند.

۲. احتمال دوم آن که استیذان، لازم و امر مولوی شرعی و جویی است. برخی استیذان در اوقات ثلاثه را برای اولاد غیربالغ هم لازم دانسته اند.

۳. احتمال سوم در وظیفه کودکان آن است که آیه، دلالت کننده به امر مولوی شرعی است اما به دلیل مکلف نبودن فرزندان نابالغ، مفاد آن امر استحبابی است.» (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۳۴ - ۱۳۳).

نتیجه: «احتمال اول: یعنی تمرینی بودن اعمال برای صبی و عدم ترتب ثواب با امتنانی بودن ادله رفع قلم از صبی، ناسازگار است و مورد قبول نیست.

احتمال دوم: یعنی وجوب تکلیف استیذان بر صبی، با توجه به حاکم بودن ادله رفع قلم از صبی بر این دلیل مورد قبول نیست.

احتمال سوم: یعنی استحباب استیذان از سوی صبی مورد قبول است. از این رو حکم استیذان از سوی فرزندان نابالغ، استحباب اذن خواهی است.» (همان، ص ۱۳۸).

جمع بندی حکم فقهی استیذان:

در جمع بندی احکام فقهی استخراج شده از آیه استیذان و روایات ذیل آن می توان به اختصار به موارد زیر اشاره داشت:

«۱. مستحب است فرزندان غیربالغ هنگام ورود به اتاق خلوت اولیاء اجازه بگیرند و این

عمل آنها صرف عمل تمرینی نیست بلکه ثواب الهی بر آن مترتب است.

۲. در تکلیف اولیاء دو امر مطرح می‌شود که هر دو اقتضایی است استحباب تعلیم استیذان که این امر درباره فرزندان خود فرد است دیگری لزوم تحفظ که مطلق است.

۳. مقصود از «یا ایها الذین آمنوا» کسانی اند که در فضای خانواده با کودکان تعامل دارند در نتیجه از این آیه، وظیفه تربیتی کلیه نهادهای تربیتی و حکومت استخراج نمی‌شود اما محدود به والدین هم نیست.

۴. مقصود از «لم یبلغ الحلم» فقط اولاد نیست و تمام کسانی را شامل می‌شود که به نوعی در تعامل خانوادگی با زن و شوهر هستند البته این امر در خصوص لزوم تحفظ جریان دارد و درباره استحباب تعلیم استیذان نمی‌توان فراتر از فرزندان خودشان قائل شد.

۵. لزوم تحفظ در رابطه با خصوص غیربالغ ممیز نیست و سنین پیش از تمیز را هم شامل می‌شود.

۶. استیذان مخصوص پسران نیست و اعم از دختر و پسر است.

۷. مقصود آیه استیذان اعم از محرم و نامحرم است.

۸. از این آیه نمی‌توان لزوم محدود بودن اوقات خلوت اولیاء را استخراج کرد.

۹. در نفسی یا غیری بودن استیذان نمی‌توان به صورت قطعی به یکی از آن دو قائل شد اما نفسی بودن آن قوی‌تر به نظر می‌رسد.» (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۵۴ - ۱۵۳).

۴-۱-۱- پوشاندن عورت خود از بچه ممیز

یکی دیگر از روش‌های تربیت جنسی «پوشاندن عورت خود از دیده شدن» و خودداری از دیدن عورت کودکان و نیز دیدن عورت والدین توسط کودکان است و احکام مربوط به این موضوع را در بعضی از مباحث فقهی همچون آداب استحمام، آداب غسل، لباس نمازگزار می‌توان مشاهده کرد. در اینجا به بررسی مختصر برخی ادله اکتفا نموده و احکام فقهی آن در تربیت جنسی مورد توجه واقع می‌گردد. (حرعاملی، ۱۴۰۹، باب ۱، ۳، ۹، ص ۵۰)

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ
(نور، ۳۰)

((ای رسول ما) مردان مؤمن را بگو تا چشم‌ها (از نگاه ناروا) بیوشند و فروج و اندام‌شان را (از کار زشت با زنان) محفوظ دارند که این بر پاکیزگی (جسم و جان) آنان اصلح است و البته خدا به هر چه کنید کاملاً آگاه است).

«برخی حفظ فرج در این آیه را مختص به حفظ آن از دیده نشدن دانسته‌اند» (مجلسی،

۱۴۰۴، ص ۲۳۳).

و در روایاتی ذیل آیه شریفه هم به این اختصاص اشاره شده است مانند: «و قوله: قُلْ

للمؤمنين يَغُضُّوا مِنْ ابْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»

چنانچه ملاحظه می شود جنسیت نگاه کننده و نگاه شونده در لزوم پوشش، دخیل نیست و شامل هر دو مذکر و هر دو مؤنث و یکی مذکر و دیگری مؤنث می شود. طبق این آیه شریفه پوشاندن عورت از دید همگان، از جمله کودک و متربی واجب است و این امر در پیشگیری از تصویربرداری و گناهان جنسی دخیل بوده و یکی از روش های تأثیرگذار تربیتی محسوب می شود. از سوی دیگر حفظ عملی فرج از سوی والدین، خود الگوی عملی برای کودک است. در این خصوص روایات مختلفی مورد استناد علما قرار گرفته است از جمله آنها روایتی از امام صادق (ع) است ایشان به نقل از پیامبر اکرم فرموده اند:

«مرد نباید پسرش را با خود به حمام ببرد تا به عورت او نگاه کند. و فرمودند: والدین حق ندارند به عورت فرزندانشان نگاه کنند و فرزندان حق ندارند به عورت والدین خود نگاه کنند و فرمودند: پیامبر لعنت کرد فردی را که به عورت کسی نگاه می کند و کسی را که بدون پوشش در حمام است و دیگران عورت او را می بینند.» (کلینی، ۱۴۲۹. ج ۵۰، ص ۵۰۲).

شیخ انصاری در توضیح این روایت می گوید: حرمت نظر به عورت هم شامل ناظر و هم منظورالیه و ملاک در این حرمت ممیز بودن می باشد و غیرممیز از این قاعده خارج شده است. چرا که آن (از نظر فهم و ادراک) به منزله بهائم است. با این توضیح می توان گفت یک زن می تواند پسر پنج ساله و یک مرد می تواند دختر پنج ساله را غسل دهد اما در مورد نگاه کردن به غیر از عورت، باید گفت ظاهر اخبار، جواز نگاه به دختر و پسر غیربالغ است، اما در مورد عورت ملاک ممیز بودن است در ضمن ایشان معتقدند که حرمت نظر به عورت متوقف و مشروط به هم جنس بودن ناظر و منظورعلیه (غاسل و مغسول) نیست. (انصاری، ۱۴۱۵. ج ۱۰، ص ۴۵۲).

لازم به ذکر است که توضیح شیخ در اینجا اختصاص به تنظیم روابط جنسی بین والدین و فرزندان ندارد بلکه استدلال ایشان کلی و شامل روابط دیگر اجتماعی غیر از رابطه پدری و فرزندی می شود.

«مرحوم محمدتقی اصفهانی» در کتاب خود ذیل این حدیث می گوید:

این روایت دلالتی بر ادعای مذکور (شمول حکم حرمت نگاه کردن به عورت دیگران نسبت به عورت غیر ممیز) ندارد زیرا سیره قطعی وجود دارد که مسلمانان از نگاه به عورت اطفال تحرز نداشته اند و این اطفال برای نظافت و ازاله نجاست از خود، نیاز به کمک مادران و مربیان دارند و این کار بدون نظر کردن غالباً امر دشواری است، البته احتیاط آن است هنگامی که کودک به سن ۴ یا ۵ سالگی رسید از این کار اجتناب شود. همچنین از نظر ایشان اگر گفته شود که نگاه کردن به عورت صغیر ممیز جایز است. چون بسیاری از روایات اختصاص به مأمّن دارند، دارای وجه است. اما اقوی این است که نگاه کردن جایز نیست زیرا روایاتی که منع از نظر کردن به

عورت غیر می کنند اطلاق دارند. (اصفهانی، ۱۴۲۷، ج ۱۰، ص ۳۸۶).

آنچه به نظر می رسد این است که مخاطب این حکم تکلیفی در درجه اول والدین و در درجه دوم فرزندان بالغ می باشند. دلیل این امر این است که نمی توان حکمی را متوجه فرزندان نابالغ اعم از ممیز و غیرممیز دانست. زیرا حکم بر مکلفین مترتب می شود و مکلفین به احکام، افراد بالغ هستند.

همین سخن در مورد مبحث قبلی هم (اجازه گرفتن برای ورود به اتاق خواب والدین) وارد است در حقیقت آنجا هم نمی توان گفت قرآن و روایات کودکان غیربالغ را مکلف به تکلیف کرده اند زیرا چنین سخنی خلاف حدیث رفع قلم است که تکلیف را از نابالغان برداشته است. با توجه به این توضیحات به نظر می رسد حکم ذکر شده مطلق است و شامل دخترپچه و پسرپچه می شود. همچنین فرقی در نگاه کننده در این حکم نیست و اعم از مذکر و مؤنث است و مخاطب و مکلف این دو حکم (لزوم استیذان و عدم برهنگی) والدین می باشد و شارع در مقام بیان یک حکم تکلیفی، تربیتی نسبت به والدین است. یعنی اینکه شرع به والدین توصیه می کند بر شما واجب است فرزندان خود را طوری تربیت کنید که قبل از ورود به خلوت گاه شما اجازه بگیرند و در حکم دیگر می گوید بر شما والدین واجب است به گونه ای مقابل فرزندانتان ظاهر شوید که آنها عورت شما را نبینند همان طور که بر خودتان هم لازم است عورت آنها را نبینید.

۵-۱-۱- مباشرت نکردن با عورت بچه پس از شش سالگی

یکی دیگر از روش هایی که در ساحت تربیت جنسی در متون اسلامی مورد توجه قرار گرفته است نکوهش مباشرت با عورت کودک پس از شش سالگی است اصل معنای مباشره به معنای نزدیکی و به طرف خود کشیدن است. هرچند معنای «جماع» را نیز ذکر کرده اند اما این معنا استعمال کنایه ای آن است از اینرو در این حدیث مباشرت به معنی جماع نیست، بلکه منظور تماس با مواضع خاص مانند ملامست با آلت هنگام حمام رفتن و شستن آن در دستشویی است. روایت دلالت بر این نکته دارد که بعد از شش سالگی دخترپچه از اینکار اجتناب کنید.

و حکم کلی: عدم جواز تماس با آلات تناسلی کودکان بعد از شش سالگی از سوی همه افراد، است. از اینرو این روش تربیتی، عام است و فقط شامل مادر و والدین نمی شود. در دلیل این تعلیم می توان به «اولویت» اشاره داشت با این توضیح که وقتی مادر ملزم به اجتناب از مواضع خاص دخترپچه است به طریق اولی پدر و دیگر زنان و مردان نیز ملزم به چنین اجتنابی می باشد.

همچنین با «تنقیح مناط» نیز می توان به تقسیم این حکم قائل شد زیرا معیاری که در لزوم اجتناب مادر از تماس با آلت دخترپچه شش ساله است پیشگیری از تحریکات و انحرافات جنسی است و این امر در دیگر افراد اعم از پدر و زنان و مردان دیگر نیز جریان دارد چنان که در

طرف دیگر، درباره پسر بچه نیز جریان دارد. در واقع ذکر حکم در رابطه مادر با دختر بچه به دلیل انحصار حکم نیست بلکه تأکیدی بر ترک کاری است که غالباً به وسیله مادر نسبت به دختر انجام می‌شود.

اما چون سند روایت ضعیف است نمی‌توان از آن حکم فقهی استخراج کرد. بنابراین از حدیث ذکر شده از لحاظ دلالتی، حرمت مباشرت با آلت بچه پس از شش سالگی استخراج می‌شود و آنچه در این روایت مورد تأکید است دوری از تماس با آلت کودک برای پیشگیری از انحرافات جنسی اوست. (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶۰، ص ۱۷۲ - ۱۷۱).

۶-۱- خودداری و پرهیز از بوسیدن و بغل کردن کودکان نامحرم با قصد ربیبه

یکی دیگر از مواردی که گاه زمینه تحریک جنسی شخص را فراهم می‌سازد بوسه بر لب و گونه است و روایات متعددی در این زمینه ذکر شده است.

و با بررسی نظرات فقهی که ذیل روایات این باب مطرح شده است می‌توان گفت عده ای از فقها قائل به کراهت چنین عملی و برخی دیگر معتقد به حرمت این کار شده‌اند و هریک از دو گروه دلایلی را برای نظر خود بیان می‌کنند. در اینجا تنها به ذکر بیان یکی از فقها که در آن نظرات و ادله سایر فقها بیان شده است می‌پردازیم:

آیت الله مکارم درباره این مسأله و روایات مربوط به آن می‌گوید: ظاهر این است که نسبت به جواز بوسیدن و در آغوش گرفتن کودک نامحرم قبل از سن شش سالگی اختلافی وجود نداشته باشد و سیره عملی بین مردم همین نظر را تأیید می‌کند. از جمله روایاتی که مستند این نظر می‌تواند قرار بگیرد. «روایت زراره» از امام صادق (ع) می‌باشد.

امام صادق (ع) می‌فرماید: إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ الْحُرَّةَ سِتًّا سِنِينَ فَلَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَقْبَلَهَا هنگامی که دختر آزاد به سن شش سالگی برسد پس شایسته نیست که آن را بوسید. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵۰، ص ۵۳۰).

اما در مورد بعد از شش سالگی باید گفت ظاهر بعضی از روایات، حرمت این کار است، زیرا در این روایات از عبارت «لم یجز» و «لا تقبلها» استفاده شده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴۰، ص ۱۷۰).

همچنین دلیل دیگر حرمت این است که در روایت کاهلی آمده است از امام سؤال شد کودک نامحرمی خود را در آغوش من می‌اندازد و من او را بلند می‌کنم و می‌بوسم حکمش چیست؟ امام پاسخ دادند اگر دختر شش ساله شده است، او را روی پای خود نشان. استنباط حرمت از این روایت این طور است که قراردادن کودک روی پا در این روایت حرام می‌باشد حال از آنجا که تهییج و تحریک و بوسیدن و در آغوش گرفتن بیشتر از روی پا گذاشتن کودک است. پس به طریق اولی این دوکار هم حرام است.

از مجموع روایات مطرح شده چنین نتیجه گرفته می‌شود که حکم کراهت ذکر شده در رابطه با دختران نامحرم است و بوسیدن، بغل کردن و در دامن نهادن دختران محرم، کراهت ندارد.

بدیهی است که کراهت ذکر شده در روایات به در دامن نشاندن، بغل کردن و بوسیدن بدون قصد ربیبه و شهوت است و در صورت چنین قصدهایی، با توجه به ادله دیگری که حاکم بر این ادله اند این کار حرام خواهد بود. (موحدی لنگرانی، ۱، ص ۴۴).

«قدر متیقن از این ادله کراهت در آغوش گرفتن و بوسیدن دختر شش ساله است و صرف نوازش و دست زدن به وی کراهت ندارد چنانکه صاحب جواهر نیز این امر را به این دو مورد محدود کرده و تعمیم به دیگر موارد از جمله جواز نظر را روا ندانسته است.» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹۰، ص ۸۴). ضمن اینکه بوسیدن از روی لباس و چادر را هم شامل نمی‌شود.

نتیجه گیری

امور جنسی در مکتب توحیدی مهم ترین و مقدس ترین وظیفه را که همان بقای نسل و تکامل است در زندگی بشر ایفا می کند. لذا برای برخورد صحیح با این امور احکام شرع به کتمان بودن و مخفی بودن آن حتی در خصوصی ترین رابطه زوجین و خود فرد امر نموده است به این معنا که همیشه این امور باید قابل حفظ باشد و هیچ گاه نباید با آن به صورت آزاد و مطلق برخورد کرد.

در این شیوه الهی والدین می بایست پیش از بلوغ در ساحت تربیت جنسی و به منظور نهادینه کردن ارزش های اسلام اقدامات مراقبتی و تربیتی ذیل را انجام دهند:

۱- مراقبت از انجام عمل زناشویی در برابر فرزندان و کراهت شدید مجامعت در حضور کودک

۲- آموزش تفریق مضاجع و وجوب آن در مواردی که خوف فساد می رود.

۳- استحباب تعلیم استیذان به فرزندان نابالغ

۴- پرهیز از مباشرت با عورت کودک پس از ۶ سالگی و حرمت آن

۵- پوشاندن عورت خود از کودک ممیز

۶- وجوب خودداری و پرهیز از بوسیدن و بغل کردن کودک نامحرم با قصد ریبه و کراهت

آن

در خاتمه نتایج حاصل از این پژوهش نشان می دهد که تربیت جنسی در اسلام برخلاف اندیشه غرب در واقع پرورش، تعدیل و جهت دهی صحیح به این غریزه الهی در کودک است به گونه ای که بهداشت و سلامت جسمی و روحی او تامین گردیده و از دیگر سو زمینه رشد شخصیت فردی، اجتماعی، اخلاقی وی برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی فراهم شود.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم (۶۳۰ - ۷۱۱ ق)، لسان العرب، بیروت
۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ ق). النکاح، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری
۳. اصفهانی، محمدتقی. (۱۴۲۷ ق). تبصره الفقهاء قم: مجمع الذخائر الاسلامیه
۴. بهشتی، احمد. (۱۳۹۲ ش). اسلام و تربیت کودکان، تهران، امیرکبیر
۵. ثابت حافظ. (۱۳۸۵ ش). تربیت جنسی در اسلام، قم: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی
۶. حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل الیت
۷. حلی، احمدبن محمد اسدی جمال الدین. (۱۴۰۷). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۸. حکیم، محسن. (۱۳۱۶ ق). مستمسک العروه الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر
۹. راوندی، سعیدبن هبه الله قطب الدین. (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
۱۰. راجردی، وایمرو دومینیک، جوزف آر (۱۳۹۲). تحقیق در رسانه های جمعی، ترجمه کاووس سیدامامی، تهران: سروش.
۱۱. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار
۱۲. سید ابوالقاسم موسوی خویی، (۱۴۱۹ ق) مبانی العروده الوثقی، کتاب النکاح، ج ۱، قم، دارالعلم
۱۳. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ ق). کتاب نکاح، قم: رای پرداز
۱۴. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۹). معانی، چاپ دوم، تهران: نشر میترا
۱۵. صدوق قمی، محمدبن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۳ ق). معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۱۶. صدوق قمی، محمدبن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳ ق). من لایحفره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۱۷. طرابلسی، قاضی عبدالعزیز، ابن برّاج. (۱۴۳۰ ق). المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۱۸. طوسی (شیخ طوسی) محمدبن حسن، البتیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالحیاء التراث العربی [بی تا]
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۷) مترجم: ناصر مکارم شیرازی و دیگران قم، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی

۲۰. طباطبائی کربلایی، علی بن محمد (بی تا)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل الیت
۲۱. عاملی کرکی (محقق ثانی) علی بن حسین، (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۲، قم: مؤسسه آل البيت
۲۲. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۸ ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيله (النکاح) قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)
۲۳. فقیهی، علی نقی. (۱۳۸۷). تربیت جنسی، مبانی اصول و روش های از منظر قرآن و حدیث، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، دوم
۲۴. قرآن، ترجمه الهی قمشه ای. (۱۳۶۷). تهران: بنیاد نشر قرآن
۲۵. قدرت الله انصاری، شیرازی و همکاران موسوعه احکام الاطفال و ادلتها (۱۴۲۹)، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب الکافی. (۱۴۲۹ ق). تهران: دارالکتب الاسلامیه
۲۷. موسوی خمینی (امام خمینی) سید روح الله. (۱۴۱۸ ق). موسوعه الام خوئی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی
۲۸. مجلسی، محمدباقر (مجلسی دوم). (۱۴۰۴ ق). مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول (ص)، تهران: دارالکتب الاسلامیه
۲۹. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، موسوعه الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸. ق. ج ۳۲
۳۰. موحدی لنکرانی، محمد فاضل، تفضیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيله
۳۱. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العرب.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۶ - ۲۴۳

تحلیلی بر معنای عدد هفتاد و پنج گزاره اخلاقی در حدیث عقل و جهل

هادی وحدانی فر^۱محمد داوودی^۲

چکیده

حدیث عقل و جهل از جمله احادیث مهم اخلاقی و تربیتی است که به بیان لشکریان عقل و جهل تحت عنوان فضایل و ردایل پرداخته است؛ از این رو می‌تواند به عنوان سند و منشور اخلاق و تربیت امام صادق (علیه السلام) نام گذاری گردد؛ اما نکته مهم حدیث این است که تعداد سربازان عقل و جهل که در متن روایت بیان شده بیش از عدد هفتاد و پنج است که در ابتدای روایت به آن تصریح شده است، چنانکه برخی نقل‌ها، تعداد سربازان عقل و جهل را بالغ بر ۷۸، ۸۱، ۸۰، ۸۲ یا ۸۳ ذکر نموده‌اند. لذا در این خصوص دیدگاه شارحان بزرگ با یکدیگر مختلف بوده است. چنانکه میرداماد در میزان عدد ۷۵ دچار سهو شده و ملاصدرا شیرازی نیز اظهار ناتوانی بر فهم عدد ۷۵ نموده است اما در مقابل برخی شارحان بزرگ حدیث از جمله؛ شیخ بهایی، فیض کاشانی، شریف شیرازی با استناد به برخی واژگان در متن روایت، قائل به ترادف معنایی بوده و علت آن را سهو راویان یا ناسخان یا معانی قریبه و خفیه دانسته‌اند و برخی دیگر از جمله؛ ملاصالح مازندرانی، ملاخلیل قزوینی، علامه مجلسی به عدم ترادف معنایی قایل گشتند. مقاله حاضر ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف شارحان و تجمیع منابع حدیثی به معرفی و تبیین گزاره‌های اخلاقی و نقد آنها پرداخته‌است و معتقد است با توجه به اختلاف منابع و نسخ، گزاره‌های اخلاقی فراتر از توجیه ترادف معنایی است و در مآزاد بر عدد ۷۵ سرباز عقل و جهل سهو از ناحیه امام (علیه السلام) [به خاطر مقام عصمت]، ناسخان و راویان [به خاطر وثاقت و ضابط بودن] صورت نگرفته‌است لذا نظریه عدم ترادف معنایی قابل قبول است؛ زیرا روایت عقل و جهل در صدد بیان مفهوم عدد، بیان کثرت و امهات گزاره‌های اخلاقی و تربیتی تحت دو عنوان کلی عقل و جهل و خیر و شر است.

واژگان کلیدی

حدیث عقل و جهل، ترادف معنایی، مفاهیم و مصادیق اخلاقی، عدد هفتاد و پنج، نقد.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. (مسئول مکاتبات)

Email: hadivahdani@uk.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم تربیتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

Email: mdavoudi@rih.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۵

طرح مسأله

حدیث عقل و جهل از جمله احادیث مهم اخلاقی، تربیتی است که توانسته است، مفاهیم و مصادیق فراوان اخلاقی و تربیتی را تحت عنوان فضائل و ردائیل، بیان نموده و چگونگی شکل‌گیری و فرماندهی آنها را با ساختار تضاد و تراحم به تصویر کشد. این حدیث در کتب معتبر شیعه از جمله: محاسن برقی، کافی، خصال، علل الشرایع مطرح شده و از سوی برخی علمای بزرگ شیعه همچون، ملاصدرای شیرازی، مولی‌صالح مازندرانی، مولی‌خلیل القزوینی، شریف شیرازی، محمدتقی مجلسی، فیض کاشانی و امام خمینی (ره)، بر اساس نسخه کتاب کافی تشریح و تحلیل شده است. اهمیت فوق‌العاده روایت به گونه‌ای است که امام صادق (علیه السلام) در این روایت از سه واژه کلیدی و اساسی از جمله؛ واژگان «اعرفوا»، «تهتدوا» و «فوز» سخن فرموده‌اند که ضرورت شناخت عقل و جهل و سربازان آن (به همراه عمل) از یک سوی و هدایت و فوز از دیگر سوی، عظمت و اهمیت حدیث را نشان می‌دهد؛ لذا آگاهی و شناخت عقل و جهل و سربازان او لطفی است که انسان را در اخلاق و تربیت راهنمایی می‌کند. این روایت با مذاکراتی پیرامون عقل و جهل و سربازان آن در میان گروهی از شیعیان از سوی امام صادق (علیه السلام) آغاز می‌شود و سپس به تبیین نوع خلقت عقل و جهل و شمارش سربازان آنها می‌پردازد؛ اما نکته‌ای که دارای ابهام بوده و نیازمند تحقیق و پژوهش است، پاسخ امام صادق (علیه السلام) است. چنانکه ایشان می‌فرمایند: خداوند برای عقل و جهل ۷۵ سرباز (که مورد اتفاق همه منابع روایی) قرار داده است و در مقام شمارش و تفصیل مقدار سربازان عقل و جهل بیشتر قلمداد شده است به گونه‌ای که با تحقیقات صورت گرفته در برخی کتب، سخن از ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۳ یا به اعتبار مؤید کتاب تحف‌العقول از امام کاظم (علیه السلام) ۵۵ سرباز نقل شده است که در این صورت کمتر از حد ۷۵ می‌شود که متأسفانه جدا از بیان بسیار کوتاه شارحان حدیث، هیچ گونه تحقیق و پژوهشی در قالب کتاب و مقاله صورت نگرفته است و حتی نظر شارحان نیز با تناقضات روبرو است. لذا با بررسی نظرات بزرگان در این موضوع می‌توان به اتقان و تشریح تنها منبع روایی که به لحاظ گستره اخلاقی پرداخته است و در نوع خودش پژوهش جدید و کاربردی است، دست یافت و همچنین تلقی برخی افرادی که معتقدند گزاره‌های اخلاقی و ارزشی زاینده جامعه لیبرالیستی غربی است و اسلام از این گزاره‌ها تهی است؛ مورد انتقاد قرار داده و آن را مردود می‌داند؛ بنابراین مقاله حاضر ضمن معرفی گزاره‌های اخلاقی و ارزشی به قبض و بسط برخی گزاره‌های اخلاقی و عدم تعارض سربازان عقل و جهل در مقام عنوان (ابتدا روایت) و تفصیل (متن روایت) پرداخته است؛ و در این خصوص پاسخ به چند سوال به شرح ذیل قابل بحث و بررسی است: ۱- گزاره‌های اخلاقی و تربیتی در حدیث عقل و جهل کدامند؟ ۲- آیا این گزاره‌ها محدود به منبع و نسخه کافی است؟ ۳- آیا حدیث عقل و جهل در منابع روایی دیگر مانند کافی

نقل شده است؟ ۴- اگر گزاره‌ها ارزشی یکسان نیست و بین آنها تفاوت وجود دارد؛ چگونه می‌توان به آن پاسخ داد؟ ۵- چگونه می‌توان از تعارض ظاهری کلام امام صادق (علیه السلام) (مبنی به عدد ۷۵ و ۷۸ سربازان عقل و جهل) رمزگشایی کرد؟

۱- متن حدیث شریف عقل و جهل

«عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ عِنْدَهُ عِدَّةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرَ الْعَقْلِ وَ الْجَهْلِ فَقَالَ (ع) اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَ جُنْدَهُ وَ اعْرِفُوا الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا قَالَ سَمَاعَةُ فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوْلُ خَلْقِي خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ أَكْرَمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي قَالَ ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبُحْرِ الْأَجَاغِ الطُّلْمَانِيِّ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ فَقَالَ اللَّهُ لَهُ اسْتَكْبَرْتَ فَلَعَنَهُ ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعِدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطَانِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَ جُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى اللَّهُ الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ السَّبْعِينَ الْجُنْدِ الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرُ وَ التَّضْدِيقُ وَ ضِدُّهُ الْجُحُودُ وَ ...» (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، حدیث ۲۲/۱۹۸-۱۹۷).

۲- جدول مفاهیم و مصادیق اخلاقی در حدیث عقل و جهل و مقایسه آنها

بر اساس منابع روایی

این جدول بر اساس منابع اصیل و معتبر روایی از جمله کتاب محاسن برقی (همان)، اصول کافی (کلینی، ۱۴۲۹ ق: حدیث ۱۴، ج ۱/۵۱-۴۳)، خصال (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، حدیث ۱۳/۵۹۲-۵۵) و علل الشرایع (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱، حدیث ۱۰/۱۱۵-۱۱۴) و مقایسه بین آنها از نظر افتراق و اشتراک واژگان تنظیم شده است. این جدول نشان می‌دهد که برخی از مصادیق عقل و جهل، کم و زیاد شده است که به گمان برخی شارحان (بر اساس منبع کتاب کافی) حکایت از ترادف برخی الفاظ یا سهو ناسخان یا راویان یا موارد دیگر صورت گرفته است که در جای خود به تفصیل توجیحات آن مطرح و نقد می‌شود. هر چند حدیث عقل و جهل در دو منبع دیگر از جمله کتاب اثبات الوصیه (مسعودی، ۱۴۲۶ / ۱۳۸۴: ۱۷-۱۵) و تحف العقول (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق: ۴۰۳-۴۰۱) آمده است اما با توجه به ابهاماتی که دارد، مورد ارزیابی قرار گرفته و به عنوان مؤید منابع حدیث عقل و جهل، قابل ارائه است. همچنین باید خاطر نشان کرد که جدول ذیل بر محوریت منبع محاسن تنظیم شده است؛ زیرا این منبع با توجه به قدمت و

اعتباری که دارد از سوی بزرگان حدیث از جمله؛ کلینی در کافی و شیخ صدوق در من لایحضر الفقیه و دیگر علما و منابع مورد استناد قرار گرفته است و از سویی عمده بحث و نقد با شارحان حدیث عقل و جهل در کتاب کافی است که باید در نقد مورد مقایسه سایر منابع قرار گیرد.

	لشکریان عقل		لشکریان جهل		لشکریان عقل	
۱	الإیمان	ایمان	الکُفْر	کفر	۴۷- المداراة	مدارا - رازداری
۲	التَّضَدُّقُ	تصدیق	الجُحُودُ	انکارحق	۴۸- سَلَامَةُ الغَيْبِ	یک رویی
۳	الرِّجَاءُ	امیدواری	القنوط	نومیدی	۴۹- الِکْتِمَانُ	پرده پوشی
۴	العَدْلُ	عدل	الجور	ستم	۵۰- الضَّلَاةُ	نماز گزاردن
۵	الرِّضَا	خشنودی	السُّخْطُ	قهر و خشم	۵۱- الإِفْطَارُ	روزه خوردن
۶	السُّكْرُ	سپاس‌گزاری	الکُفْرَانُ ^۲	ناسپاسی	۵۲- الجِهَادُ	جهاد کردن
۷	المَطْمَعُ	چشم‌داشت به رحمت خدا	الیَأْسُ	یأس از رحمتش	۵۳- الحِجُّ	حج گزاردن
۸	التَّوَكُّلُ	توکل و اعتماد به خدا	الجُرْضُ	حرص و آز ^۴	۵۴- صَوْنُ الخَدِیْثِ ^۳	سخن نگهداری
۹	الرِّأْفَةُ ^۶	نرم دلی	العِزَّةُ ^۵	سخت دلی	۵۵- الرِّوَالِدِیْنِ	نیکی به پدر مادر
۱۰	الرِّخْمَةُ	مهربانی	الغَضَبُ ^۷	کینه توزی	۵۶- الحَقِیْقَةُ	با حقیقت بودن
۱۱	العیلم	دانش و آگاهی	الجهل	نادانی	۵۷- المعزوف	نیکی شایستگی

- ۱- در علل الشرایع واژه العَقْلُ آمده است. البته این واژه در مقایسه با کلمه ضد آن، به صراحت نشان می‌دهد که اشتباه سهوی در نسخه صورت گرفته است.
- ۲- درخصال واژه الكُفْر آمده است.
- ۳- درخصال واژه صِدْقُ الخَدِیْثِ آمده است.
- ۴- علامه مجلسی در تحف العقول، معنای حرص در اینجا را فعل جوارحی می‌داند.
- ۵- در کافی واژه القَسْوَةُ آمده و در علل الشرایع این واژه نیست
- ۶- درعلل الشرایع این واژه نیست
- ۷- درعلل الشرایع این واژه نیست

۱۲	الفَهْمُ	شعور	الْحَقِيقَ	حماقت	۵۸-السُّرُورُ	خود پوشی	التَّبَرُّجُ	خود آرایبی
۱۳	العِفَّةُ	پاکدامنی	الْمَهْتِكُ ^۱	بی باکی	۵۹-التَّيْبَةُ	تقیه	الإِدَاعَةُ	بی پروایی
۱۴	الرُّهُدُ	پارسایی	الرَّغْبَةُ	رسوایی	۶۰- الإِنْضَافُ	انصاف	الْحَمِيَّةُ	جانب داری از باطل
۱۵	الرَّفْقُ	خوش رفتاری	الْخُرْقُ	بد رفتاری	۶۱- التَّهْمِيَّةُ ^۳	خود آرایبی برای شوهر	البُعْيُ ^۲	زنا دادن
۱۶	الرَّهْبَةُ	پرواداشتن	الجُرْأَةُ	گستاخی	۶۲- التُّطَافَةُ	پاکیزگی	الْفَذَاةُ ^۴	پلیدی
۱۷	التَّوَاضُعُ	فروتنی	التَّكْبَرُ ^۶	خودپرستی	۶۳- الْحَيَاءُ	حیا	الْخُلُغُ ^۵	بی حیا
۱۸	التَّوَدُّدُ	آرامی	التَّسْرَعُ	شتابزدگی	۶۴- الْقَضْدُ	میانه روی	الْعُدْوَانُ	تجاوز از حق
۱۹	الْجِلْمُ	خردمندی	السَّفَهَةُ	بی خردی	۶۵- الرَّاحَةُ	آسودگی	التَّعَبُ	خود را به رنج انداختن
۲۰	الصَّمْتُ	خاموشی	الْهَذَرُ	پرگویی	۶۶- الشُّهُولَةُ	آسان گیری	الصُّعُوبَةُ	سخت گیری
۲۱	الإِسْتِشْلَامُ	رام بودن	الإِسْتِكْبَارُ	گردن کشی	۶۷- الْبِرْكَةُ	برکت داشتن	المُخْفِ	بی برکتی
۲۲	التَّسْلِيمُ	تسلیم حق شدن	التَّجَبُّرُ ^۷	تردید کردن	۶۸- العَافِيَةُ	سلامتی تندرستی	الْبِلَاءُ	گرفتاری
۲۳	العَفْوُ ^۹		الْجَفْدُ ^۸		۶۹-الْقَوَامُ	اعتدال	المُكَائِرَةُ	افزون طلبی

۱- در کافی، خصال و علل الشرایع واژه التَّهْتِكُ آمده است.

۲- این واژه در علل الشرایع نیست

۳- این واژه در علل الشرایع نیست

۴- در کافی و خصال واژه الْقُدْرُ آمده است

۵- در کافی و خصال واژه الْجَلْعُ آمده است.

۶- در کافی واژه الْكِبْرُ آمده است

۷- در کافی واژه الشُّكُّ آمده است

۸- این واژه در خصال و علل الشرایع ذکر شده است اما در کافی وجود ندارد.

۹- این واژه در خصال، علل الشرایع: است در کافی: نیست

۲۴	الرِّفْقَةُ ^۳		الشَّقْوَةُ ^۲		۷۰- الجُكْمَةُ	موافقت- باحق	الْهَيَوى ^۱	پیروی از هوس
۲۵	الْيَقِينُ ^۵		الشَّكُّ ^۴		۷۱- الْوَقَارُ	منابت	الْخِيفَةُ	سبکی
۲۶	الصَّبْرُ	شکیبایی	الْجَزَعُ	بی تابی	۷۲- السَّعَادَةُ	سعادت	السَّقَاوَةُ	شقاوت
۲۷	الضُّفْحُ	چشم پوشی	الْإِنْتِقَامُ	انتقام جویی	۷۳- التَّوْبَةُ	توبه	الإِضْرَارُ	اصرار بر گناه
۲۸	الْعِنَى	بی نیازی	الْفَقْرُ	نیازمندی	۷۴- الإِسْتِغْفَارُ	طلب آمرزش	الإِغْتِرَازُ	بیهوده طمع بستن
۲۹	التَّنَكُّرُ ^۶	یاد داشتن	السُّهُوُ	بی خبر بودن	۷۵. المُنْحَا قَطَّةُ	مراقبت	التَّهَاوُنُ	سهل انگاری
۳۰	الْحِفْظُ	در خاطر نگه داشتن	السُّبْيَانُ	فراموشی	۷۶- الدُّعَاءُ	دعا کردن	الإِسْتِئْثَانُ كَافٍ	سرباززدن
۳۱	التَّعَطُّفُ	مهرورزی	الْقَطِيعَةُ	دوری، کناره- گیری	۷۷- التَّشَاطُّ	شادابی	الْكَسَلُ	سستی
۳۲	التُّنُوعُ	قناعت	الْجِرْصُ	حرص ^۷	۷۸- الْفَرْخُ	خوشدلی	الْخَزَنُ	اندوهگین
۳۳	المُؤَامَسَةُ	تشریک مساعی	الْمُنْعُ	دریغ و خودداری	۷۹- الْأُلْفَةُ	مانوس شدن	الغَضَبِيَّةُ ^۸	کناره گیری
۳۴	الْمَوَدَّةُ	دوستی	العَدَاوَةُ	دشمنی	۸۰- السَّخَاةُ	سخاوت	البُخْلُ	بخیل
۳۵	الْوَفَاءُ	پیمان داری	التَّدْرُ	پیمان شکنی				
۳۶	الطَّاعَةُ	فرمانبری	المُعَصِيَةُ	نافرمانی				
۳۷	الْحَضْوُوعُ	سرفروزی	التَّطَاوُلُ	بلندی جستن				
۳۸	السَّلَامَةُ	سلامت	الْبَلَاءُ	مبتلا				

۱- در کافی واژه الهوَاء، در علل الشرایع واژ النَّقَاوَة آمده است.

۲- این واژه در خصال و علل الشرایع است و در خصال: الْقَسْوَة آمده و در کافی نیست

۳- این واژه در خصال و علل الشرایع آمده است اما در کافی نیست

۴- این واژه در خصال و علل الشرایع آمده است اما در کافی نیست

۵- در خصال و علل الشرایع است اما در کافی نیست

۶- در کافی و علل شرایع واژه التَّدَكُّرُ آمده است.

۷- علامه مجلسی در تحف العقول، حرص در اینجا را فعل قلبی به معنای غم و اندوه بر عدم دست یافتن به

مازاد و بیشتر می داند

۸- در کافی، خصال و علل الشرایع واژه الْفُرْقَة آمده است.

	شدن				
	تنفر و انزجار	البُغْضُ	دوستی	الْحُبُّ	۳۹
	دروغ گویی	الْكَذِبُ	راستگویی	الضُّدُقُ	۴۰
	باطل و نادرستی	الْبَاطِلُ	حق و درستی	الْحَقُّ	۴۱
	خیانت	الْخِيَانَةُ	امانت	الْأَمَانَةُ	۴۲
	ناپاکی دل	الشُّؤْبُ ^۱	پاکدلی	الإِخْلَاصُ	۴۳
	سستی	الْبِلَادَةُ	چالاکی	الشَّهَامَةُ	۴۴
	کودنی	الْعَبَاوَةُ	زبرکی	الفَهْمُ ^۲	۴۵
	ناشناسی	الْإِنْكَارُ	شناسایی	المُعْرِفَةُ	۴۶

۳- دیدگاه‌های مختلف شارحان حدیث در کشف معنای مازاد عدد ۷۵ بر اساس کتاب کافی

در این خصوص چهار دیدگاه وجود دارد: الف: گروهی مانند شیخ بهایی معتقدند؛ الفاظ مازاد در متن حدیث بدل و مترادف هستند. (چنانکه خواهد آمد)؛ و در یک احتمال معتقد به تجمیع بین نُسخ است؛ ایشان بر این باورند که امکان دارد در دست مرحوم کلینی یا ناسخ نسخی بوده که در هر یک ۷۵ مفهوم و مصداق جنود عقل و جهل ذکر شده و چیزی اضافه بر این عدد بیان نشده منتهی برخی مفاهیم مذکور در هر نسخه بادیگری تفاوت دارد که به هنگام نسخه برداری کلینی تمام مفاهیم مختلف را تحت روایت واحد تجمیع کرده و این باعث زیاده شدن مفاهیم از عدد ۷۵ گشته است که در اینجا پاسخ می‌دهد که این واژه‌های مازاد بدل و مترادف هستند و ناسخ به اشتباه این‌ها را مستقل ذکر کرده است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱/۲۷۰) ب: گروهی (ملاصالح مازندرانی) قائل به عدم حصر مفهوم عدد (عدم اعتبار مفهوم عدد) هستند و منظور این است که ذکر عدد در مفهوم حصر، ظهور عرفی و عقلانی ندارد؛ بلکه ظهور اولیّه در بیان حداقل مصادیق جنود عقل و جهل است و از این رو منافات با بیشتر شدن مصادیق از میزان عدد مذکور در آغاز کلام امام (علیه السلام) ندارد. ج: گروهی هم از جمله میرداماد دچار سهو عدد مازاد شده

۱- در علل الشرایع واژه الشُّرُكُ آمده است.

۲- در علل الشرایع واژه الْفُطْنَةُ آمده و ممکن است گفته شود، شیخ صدوق برای عدم جلوگیری از اشتباه و تکرار کلمه، معنای دیگری از «الفهم» که به معنای الفطنه است، آورده است

است. ایشان تصور کرده است؛ حدیث عقل و جهل بیشتر از ۷۵ مصداق ندارد و دلیل آن این است که ایشان کسانی را که در صدد توجیه ترادف معنایی برآمده‌اند؛ مورد انتقاد قرار داده و بیان می‌دارد؛ اگر ما در گزاره‌های ۱- توکل ضده الحرص ۲- القنوع ضده الحرص ۳- سلامت ضده البلاء ۴- عافیه ضده السلامه، قایل به ترادف شدیم، لازم‌آش این است که تعداد سربازان عقل و جهل ۷۳ عدد شود و این بر خلاف قول امام (علیه‌السلام) است. (میرداماد، ۱۴۰۳: ۴۲-۴۱) این در حالی است که تصور میرداماد باطل است اما با توجه به توجیه معنای متفاوت در واژه بلاء (چنانکه خواهد آمد) به نظر می‌رسد که ایشان به عنوان ناقد ترادف معنایی محسوب گردند. از سویی ملاصدرا نیز اظهار داشته که ما علت اینکه امام (علیه‌السلام) سربازان عقل و جهل را در مقدار ۷۵ محصور داشته، اطلاعی نداریم. هر چند برخی از قول ملاصدرا بیان داشته‌اند که ایشان در الفاظ مشترک ثلاثه (چنانکه خواهد آمد) قایل به زایده بودن آنان است منتها به خاطر قرابت معنا و معنای خفیف و دقیق، جزء اعداد محسوب نمی‌شود؛ (مجنوب تبریزی، ۱۴۲۹ق:ج ۲۵۱/۱) در این خصوص باید گفت که به نظر می‌رسد این افراد به طور سهوی قول جناب فیض کاشانی را به ایشان نسبت داده‌اند. هر چند که ایشان در مقام شرح الفاظ مانند میرداماد برای الفاظ مشترک و مترادف، معانی مختلف ذکر نموده است و بر این اعتقاد است که با توجه به نسخ کافی که داشته است شاید فقرات زایده سه گانه به خاطر ترادف معنایی (معنای خفیف و قریب) باشد؛ لذا از اعداد محسوب نشده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱/ ۶) حال در این جا به نقد تفصیلی گروه اول به همراه منابع حدیث پرداخته می‌شود؛ خصوصاً این قول، مدعیانی را به دنبال دارد و این نقد در اصل مؤید گروه سوم، تحت عنوان قائلین به عدم ترادف معنایی است.

۱-۳- دیدگاه قائلین به ترادف معنایی

معتقدان این دیدگاه را می‌توان از جمله: شیخ بهایی و شریف شیرازی دانست. آنان معتقدند که مازاد بر عدد ۷۵ سرباز عقل و جهل (یعنی ۷۸ سرباز)، هماهنگی وجود دارد و مقدار مازاد زایده نیست بلکه قائل به ترادف معنایی شده‌اند و علت آن را اشتباه راویان و ناسخان مطرح نموده‌اند. اینک به بررسی دیدگاه آنان به شرح ذیل پرداخته می‌شود. شیخ بهایی [با استناد به روایت اصول کافی] معتقد است، اختلافی در بین این اعداد نیست بلکه ملاک همان ۷۵ سرباز است که البته باید عدد ۷۸ سرباز که در مقام شمارش است توجیه شود. ایشان برای حل این معما، متوسل به ترادف معنایی، تکرار و تزیید برخی واژه‌ها به جهت قرابت و شباهت [بدلیت] شده است، و در توجیه مازاد بر عدد ۷۵ قائل به بدلیت واژه‌ها شده است. چنانکه ملاخلیل قزوینی نیز نظر استادش شیخ بهایی را این گونه بیان می‌دارد؛ فقره الرجا [وَّ ضِدَّهُ الْقُنُوطَ] با الطمع [وَّ ضِدَّهُ الْيَأْسَ] تکرار هستند و کسانی که دست به توجیه عدم تکرار زده‌اند، صحیح نیست، زیرا آنان

گفته‌اند، منظور از طمع یعنی طمع از مردم و ضدش یعنی یأس از مردم است که در این صورت اولی از سربازان جهل است و دومی از سربازان جهل است بلکه قضیه برعکس است، زیرا طمع از مردم مذمت شده و یأس از آن مدح شده است که در این صورت سزاوار است که فقره برعکس شود و این گونه گفت الیأس و ضده الطمع باشد و ظاهر این است که دو فقره موجود در این نسخه از بعضی نسخ بوده است که چون با یکدیگر بدل بوده‌اند در اینجا جمع شده است و آنچه صواب است عدم جمع بین دو نسخ است و همچنین ملاخلیل می‌گوید؛ شیخ بهایی معتقد است، این فقرات سه گانه، ۱- الرجا [وَّ ضِدَّهُ الْقُنُوطَ] و الطمع [وَّ ضِدَّهُ الْيَأْسَ] ۲- الفهم [وَّ ضِدَّهُ الْحُمْقَ] و الفهم [ضِدَّهُ الْعِبَاوَةَ] ۳- السلامه [وَّ ضِدَّهَا الْبَلَاءَ] و العافیه [وَّ ضِدَّهَا الْبَلَاءَ] (یعنی در اصل آنها شش فقره است که سه تای آنها تکراری و زائد است) زاید هستند و به عنوان بدل می‌باشد منتها ناسخان در حالی که از بدلیت غافل بوده‌اند؛ بین آنها جمع نموده‌اند و به طور جداگانه آورده‌اند لذا نویسندگان غلط نوشته‌اند (خلیل قزوینی، ۱۴۲۹ ق: ج ۱/۲۵۶ و ۲۴۲) ملاصالح مازندرانی و فیض کاشانی نیز همین قول را از شیخ بهایی بیان می‌نمایند که شاید این سه فقره زایده است و ناسخین در حالی که از بدلیت غافل بوده‌اند؛ آنها را جمع نموده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ج ۱/۲۷۰، فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱/۶۲) شریف شیرازی نیز مانند شیخ بهایی، همین فقرات سه گانه را نام برده و آنها را مترادف و متحد دانسته است و در توجیه آن به دو علت استناد نمود؛ یکی برای اینکه بتواند در تکرار توضیح و تقریب به سوی فهم مخاطب بشود. دیگری یا به خاطر سهو و اشتباهی است که از ناحیه راوی صورت گرفته است (شریف شیرازی، ۱۴۳۰ ق: ص ۸۸). به نظر می‌رسد قائلین به این قول بیشتر از این افراد (شیخ بهایی، شریف شیرازی) باشد زیرا ملاخلیل قزوینی در وجه تکرار واژه الفهم بیان می‌دارد که جمهور حکماء معتقدند یکی از آن واژه‌ها از سوی ناسخین اضافه شده است. (خلیل قزوینی، ۱۴۲۹ ق: ج ۱/۲۵۰) همچنین فیض کاشانی نیز قائل به زائده بودن همان گزاره‌های پیشین شده است منتها به خاطر قرابت معنا جزء اعداد محسوب نشده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱/۶۴). اما به نظر می‌رسد که ایشان با برشمردن معانی متفاوت در تکرار واژگان الحصر در دو فقره (فیض کاشانی، همان، ج ۱/۶۸) و تکرار واژه البلاء در دو فقره دیگر سخن خودش را نقض می‌کند.

۲-۳- قائلین به عدم ترادف معنایی

قائلین این دیدگاه از جمله ملاصالح مازندرانی، ملاخلیل قزوینی، علامه مجلسی معتقدند؛ اشتباه و خطایی از سوی ناسخین و راویان صورت نگرفته است از این رو برای واژگان مترادف، معانی دیگری نیز ارایه نموده‌اند؛ هر چند فیض کاشانی و علامه مجلسی علاوه بر بیان ترادف معنایی، غیر ترادف معنایی را نیز با توجه به معانی متفاوت مطرح نموده‌اند که با توجه به بررسی‌های انجام گرفته، می‌توان آنها را از قائلین نظر دوم دانست. اینک به بررسی قائلین این

قول پرداخته می‌شود: ملاصالح مازندرانی معتقد است که بین عدد ۷۵ در عنوان (صدرروایت) با عدد ۷۸ در مقام تفصل (متن روایت)، هیچ منافاتی وجود ندارد؛ زیرا در عنوان چیزی جز مفهوم عدد نیست که افاده حصر دهد و این حصر مفهوم، چنانکه در اصول فقه بیان کردم معتبر نیست (صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ق: ۱/۲۷۰) به عبارتی یعنی سربازان بیشتر از این مقدار است منتها در اینجا مهم ترین سربازان، بیان شده است. چنانکه گذشت علامه مجلسی نیز مانند دیگر شارحان همین تکراری بودن یا ترادف معنایی برخی واژگان را مطرح نموده است هر چند برخی واژگان تکراری با موارد ذکر شده قبلی متفاوت است اما علامه با دیگر شارحان متفاوت عمل کرده است؛ زیرا در ابتدا احتمال تکرار داده سپس از این احتمال عدول نموده و برای آنها معانی متفاوتی را بیان داشته است و گویا در حقیقت قائل به اختلاف الفاظ و واژگان شده است. چنانکه علامه مجلسی در احتمالاتی، واژه «التصديق ضد الجحود» را تکرار همان واژگان «الایمان و الکفر» و «طمع را با رجاء [الرَّجَاءُ وَ ضِدُّهُ الْقُنُوطُ = الطَّمَعُ وَ ضِدُّهُ الْيَأْسُ]، الرَّافَةُ را با الرَّحْمَةُ [الرَّافَةُ وَضِدُّهَا الْعِزَّةُ بِالرَّحْمَةِ ضِدُّهَا الْعِزَّةُ] یکی دانسته است. سپس با توجیهاتی بیان داشته است که این فقرات تکراری نیست. (مجلسی، ۱۱۱۰، ق: ۱، ۱۱۳-۱۱۲) علامه مجلسی در جای دیگر برای اینکه بتواند عدد سربازان عقل و جهل را به عدد ۷۵ نزدیک نماید گفته است، چون گزاره‌های عبادی از جمله صلوات، صوم و جهاد در وسط خبر آمده است آنها عملاً یکی محسوب می‌شود، بنابراین عدد سربازان زیاد نمی‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴، ق: ۱/۶۸) البته همین سخن و دلیل اخیر را نیز ملا محسن فیض کاشانی از سید السند امیر حسن القابینی نقل نموده است که سید گفته است: شاید عبادات چهار گانه از جمله: صلوات، صیام، حج و جهاد همه با هم یکی محسوب شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ق: ۱/۶۲) اما در مقابل فیض کاشانی این توجیه را دور از ذهن می‌داند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ق: ۱/۶۴).

جمع بندی مصادیق واژگان ترادف معنایی

بنابراین طبق اقوال ترادف معنایی می‌توان مصادیق واژگان مترادف را به شرح ذیل دسته

بندی نمود:

گروه اول:

- ۱- الرَّجَاءُ وَ ضِدُّهُ الْقُنُوطُ = الطَّمَعُ وَ ضِدُّهُ الْيَأْسُ
- ۲- الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْحُمُقُ = الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْعَبَاوَةُ
- ۳- السَّلَامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ = الْعَافِيَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ

گروه دوم:

- ۱- «التصديق ضد الجحود» = «الایمان و الکفر»
- ۲- الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْحُمُقُ = الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْعَبَاوَةُ

۳-الرافه ضده الغزه = الرحمه ضده الغضب

گروه سوم:

واژگان صلات، صوم و جهاد به خاطر اینکه از عبادات محسوب می شود یکی محسوب می شود.

۴- نقد و بررسی توجیهاات مدعیان ترادف معنایی

البته دلایل مدعیان ترادف معنایی ممکن است در جای خود با دقت عرفی و عمومی قابل قبول باشد اما این توجیهاات با توجه به اختلاف نسخ حدیث عقل و جهل در الفاظ و معانی مختلف با اشکالات اساسی روبرو است. در اینجا به برخی نقدهای مطرح شده به شرح ذیل اشاره می شود.

۴-۱- نقد بر اساس بیان مازاد عدد ۷۸ در برخی منابع حدیث عقل و جهل

بر فرض پذیرش توجیهاات هماهنگی و ترادف معنایی، می توان گفت؛ توجیهاات انجام گرفته از سوی آنها با توجه به یکی از منابع حدیث یعنی کتاب اصول کافی صورت گرفته است و از منابع دیگر همچون محاسن برقی که از قدمت و اعتبار بیشتر برخوردار است، غفلت شده است. زیرا در کتاب محاسن برقی سخن از عدد ۸۰ سرباز عقل و جهل در مقام تفصیل و شمارش است، که باید قائلین به ترادف معنایی در اصول کافی، بتوانند توجیه مازاد فقرات کتاب محاسن برقی را که بالغ بر سه فقره دو تایی است را با همان روش پاسخ دهند؛ این درحالی است که این واژگان از لحاظ لفظی و معنایی (چنانکه خواهد آمد) متفاوت هستند. از سویی، غیر از کتاب محاسن برقی از منبع دیگری تحت عنوان الوصیه روبرو هستیم که در این کتاب، تعداد سربازان عقل را ۸۱ سرباز و تعداد سربازان جهل را ۸۳ سرباز عنوان نموده است. بنابراین قائلین به ترادف معنایی چگونه می توانند با این ملاک به توجیه مازاد بر عدد ۷۸ آن هم در حالی که واژگان مازاد (چنانکه خواهد آمد) متفاوت است، برآیند؟

۴-۲- پاسخ نقضی مقایسه دو منبع کتاب کافی و محاسن

یکی دیگر از نقدهای مطرح شده بر دیدگاه اول قابل تصور است اینکه می توان قائل به حذف برخی واژگان اصول کافی در مقایسه با کتاب محاسن برقی شد و این چنین گفت؛ ممکن است تعداد واژگان اخلاقی بیشتر از عدد ۷۸ در کتاب اصول کافی باشد؛ منتها به دلایلی این واژگان حذف شده است. زیرا در مقایسه با کتاب محاسن برقی که از قدمت نسخ برخوردار است عدد آن ۸۰ سرباز آمده است و این مصادیق مازاد به علت در کنار هم و در یک سطر و خط قرار گرفته است، ممکن است از سوی راوی یا ناسخ به طور سهوی مغفول واقع شده و نقل نگشته است. چنانکه طبرسی حدیث عقل و جهل را در کتاب مشکات الانوار به سند کتاب محاسن

برقی، نقل نموده که علاوه بر تغییرات جزئی، کیفیت خلقت جهل را نقل نموده است (طبرسی، ۱۳۴۴ / ۲۵۵-۲۵۲) که به نظر می‌رسد سهواً حذف شده است.

۳-۴- نقد بر اساس گونه‌های مختلف مصادیق سربازان عقل و جهل بر مازاد ۷۸

می‌توان گفت، با بررسی‌های انجام گرفته بر منابع روایی مختلف مشاهده می‌گردد؛ در برخی منابع، سخن از مصادیق سربازان عقل و جهل است که آن مصادیق در منابع دیگر نیامده است. این مطلب نشان می‌دهد که با جمع بندی همه مصادیق مطرح شده در منابع مختلف، می‌تواند مصادیق سربازان عقل و جهل بیشتر از عدد ۷۸ باشد که در این صورت به نظر می‌رسد که توجیه نظریه واقفین (قول ملاصدرا)، مترادف معنایی یا معانی قریبه (بنابردلیت و سهو ناسخان) راه حل درستی نباشد خصوصاً که مصادیق مطرح شده با استقلال معنایی و تباین لفظی به شرح ذیل روبروست.

الف- در کتاب محاسن برقی به مصادیقی اشاره شده است که در کتاب کافی نیامده است از جمله:

۱- وَ الْعَفْوُ وَ ضِدَّهُ الْجِحْفَدُ ۲- الرَّفْقَةُ وَ ضِدُّهَا الشَّقَوَةُ ۳- الْيَقِينُ وَ ضِدُّهُ الشَّكُّ

ب- در کتاب اثبات الوصیه بر خلاف کتب دیگر، گزاره‌هایی از جمله: ۱- «حسد»، ۲- «القحه» (بی حیایی) ۳- «البلوی» ۴- «الغلظه» آمده است.

ج- در کتاب علل الشرایع گزاره‌های ۷۸ گانه‌ای مطرح شده است که در کتاب محاسن، کافی و خصال بیان نشده اند از جمله: ۱- الرأفه ضده الغزه ۲- الرحمه ضده الغضب ۳- التهيه ضده البغي.

۴-۴- تمسک و توجیه به دو منبع حدیث در کتاب الوصیه و تحف العقول به

عنوان مؤید

این حدیث ضمن اینکه تفاوت‌هایی از نظر ناقل، گوینده و مخاطب در کتاب الوصیه (مسعودی، ۱۴۲۶ / ۱۳۸۴ / ۱۷-۱۵) و تحف العقول (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق: ۴۰۳-۴۰۱) (گوینده امام کاظم علیه السلام) مطرح گشته است ولی می‌تواند با توجیهاتی، حدیث وارده در این کتابها را به عنوان مؤید حدیث امام صادق (علیه السلام) دانست و بیان داشت علاوه بر اینکه این حدیث در کتب محاسن و کافی آمده و توجیه معنایی مردود شد به لحاظ کتابهای تحف العقول و اثبات الوصیه نیز توجیه مترادف معنایی قابل قبول نیست. زیرا اولاً تفاوت عددی (چنانکه خواهد آمد) در کتاب الوصیه و تحف العقول به مانند کتاب محاسن و کافی نیز وجود دارد. ثانیاً هر چند حدیث در کتاب الوصیه به لحاظ ناقل (راوی) و گوینده (تردید بین امام صادق علیه

السلام و امام کاظم علیه السلام است) و مورد خطاب امام (لشیعہ) ابهام دارد اما در کتاب تحف العقول از امام کاظم نقل شده است، بنابراین می‌تواند این دو منبع، تفسیر و تبیین حدیث امام صادق (علیه السلام) و به عنوان مؤید مقدار کمی و کیفی حدیث باشد. در وجه ابهام زدایی حدیث در کتاب الوصیه گفته می‌شود در صدر حدیث الوصیه روایت اینگونه آمده است «رُوی عن عالم اهل البیت» و این عالم، خطاب را به «لشیعہ» (یکی از شیعیان) مطرح نموده است. به نظر می‌رسد این حدیث در مقام تقیه از امام معصوم (علیه السلام) صادر شده باشد؛ زیرا با توجه به موقعیت خطرناک سیاسی بنی امیه و بنی العباس قاعده تقیه مورد استفاده امام صادق علیه السلام قرار گرفته است. لذا با توجه به متن حدیث و محتوای آن با روایت محاسن و تحف العقول دارای سند معتبر است و روایت نیز از سوی عالم اهل بیت یعنی امام علیه السلام نقل شده و آن عالم بین امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) مردد است. ممکن است با توجه به مفرد بودن خطاب (لشیعہ) منظور هشام ابن حکم باشد که در این صورت روایت از امام کاظم (علیه السلام) است که در کتاب تحف العقول خطاب شناخت عقل و جهل به هشام ابن حکم آمده است. بنابراین با این توصیف در تعداد سربازان عقل و جهل ناهم‌انگاری بسیاری وجود دارد. زیرا در تحف العقول ۵۵ سرباز در متن حدیث ذکر شده است و سربازان عقل و جهل به طور جداگانه و در کنار هم مطرح شده است نه ترکیب و تقابلی و دوتایی (یعنی همه سربازان عقل با هم آمده و سربازان جهل با هم) و در کتاب الوصیه برای عقل ۸۱ سرباز و برای جهل ۸۳ سرباز نقل شده است. بنابراین دو منبع مذکور می‌توانند، در راستای تقویت و مؤید دیدگاه دوم و نقد دیدگاه اول قرار گیرد؛ خصوصاً تعداد سربازان عقل و جهل در کتاب تحف العقول بالغ بر ۵۵ سرباز در مقام شمارش ذکر شده است (در عین اینکه در صدر روایت سخن از ۷۵ سرباز است) که این مقدار بسیار کمتر از حد نصاب است و ممکن است در توجیه آن گفته شود؛ کمبود این مصادیق از سوی ناسخ یا سهو ناقل است یا اینکه امام علیه السلام به همین تعداد ۵۵ سرباز عقل و جهل بسنده نموده است که می‌تواند از باب مفهوم عدد و بیان اتهامات و اصول فضایل و ردائیل است.

۵-۴- عدم اجماع و اتفاق شارحین در ذکر مصادیق حدیث

در این رابطه می‌توان گفت؛ چنانکه گذشت اولاً اجماعی در ذکر مصادیق سربازان عقل و جهل از سوی شارحین اصول کافی صورت نگرفته است ثانیاً همه توجیحات گروه‌های سه گانه مطرح شده (چنانکه گذشت) با اشکالات (عدم ترادف معنایی) روبرو است.

۶-۴- نقد خاص به توجیه قائلین گروه سوم ترادف معنایی واژگان عبادی

چنانکه گذشت توجیه گروه سوم که قول خود را حق می‌دانند و واژگان عبادی سه گانه یا چهارگانه (نماز، حج، زکات و روزه) را یک گزاره دانسته‌اند، بسیار سخیف است؛ (چنانکه گذشت) علاوه بر اینکه فیض کاشانی نیز این توجیه را دور از ذهن دانست. اما این توجیه هیچ ربطی به حل مزاد ندارد؛ زیرا طبق ملاک قول سوم، می‌توان سایر گزاره‌ها را با توجه به همین رویکرد و کارکرد در یک مجموعه دانست در این صورت تعداد سربازان عقل در مقام تفصیل به مراتب کم تر می‌شود. مثلاً می‌توان مصادیق را به گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی، سیاسی و اقتصادی تقسیم نمود و بیان داشت؛ واژگان شرک، ایمان، اخلاص، تصدیق و غیره همه با هم یک گزاره اعتقادی یا اخلاقی محسوب می‌شود.

۷-۴- نقد بر اساس شباهت الفاظ و معانی

علاوه بر اشکالات مطرح شده در گذشته، می‌توان پیرامون توجیحات نقدهای گروه اول و دوم نیز اشکالاتی وارد است و در این خصوص می‌توان گفت: هر چند برخی الفاظ ممکن است شباهت صوری (مشترک لفظی) و معنایی داشته باشد اما با قرار گرفتن این واژگان در کنار جملات دیگر به سبب اغراض گوینده و قرائن مربوطه کشف معنای متفاوت پیدا می‌کند. مانند: الفاظ مشترک لفظی و معنوی یا مترادف که با قرار گرفتن در کنار الفاظ دیگر علاوه بر اینکه بر مصداق واحد دلالت دارد به معنای متفاوت اشاره دارد. مثلاً اراده لفظ بشر از ناحیه پیدا بودن پوست اطلاق شده است و همچنین لفظ انسان از ناحیه آنس (فراموشی) و لفظ آدم از لحاظ طینت و ساختار مادی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد یا لفظی که از لحاظ شکلی و هیئتی مانند یکدیگر بوده یا وقتی لفظ در میان دو لفظ متفاوت قرار می‌گیرد هر کدام از آن الفاظ متحدالشکل، معنای متفاوتی پیدا می‌نماید مانند لفظ مشترک شیر. بنابراین ادعای ترادف معنایی سربازان عقل و جهل هر کدام معنای خاصی را اشاره دارد؛ مانند لفظ بلاء یکی دنیوی و دیگری اخروی یا لفظ الفهم که یکی درک مصالح دنیوی دیگری درک مصالح اخروی (چنانکه به برخی مصادیق آن در ذیل اشاره می‌شود).

۸-۴- نقد بر اساس برخی مصادیق و مؤیدات شباهت لفظی و معنایی

در اینجا به برخی مؤیدات و مصادیق در کلام بزرگانی از جمله؛ شیخ صدوق، میرداماد، ملاصدرا، علامه مجلسی و فیض کاشانی که در عین اینکه شباهت‌های لفظی دارد اما دارای معانی متفاوت و مختلف است، اشاره می‌شود. این شواهد بیانگر این است، برخی واژگان در عین اینکه از لحاظ ظاهری و باطنی با یکدیگر شباهت دارند ولی مترادف و تکراری نیست. چنانکه شیخ صدوق در علل الشرایع به جای واژه «الفهم» که در مقابل «الغباوه» قرار دارد، عبارت «الفطنه» را آورده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ج ۱ / ۱۱۵) به نظر می‌رسد به خاطر اینکه واژه الفهم دوبار در مصادیق حدیث تکرار شده است و به جهت عدم اشتراک لفظی و برای جلوگیری از تکرار کلمه الفهم و عدم اشتباه معنایی، واژه «الفطنه» را که یکی از مراتب وجوه معنایی واژه الفهم است را در مقابل واژه الغباوه آورده است؛ بنابراین دو لفظ و دو معنای متفاوت وجود دارد. میرداماد بلاء را در مقابل سلامت به معنای امتحان و [آزمایش به خیر و شر] معنا نموده است و معتقد است که این بلاء با واژه بلاء در مقابل عافیت به معنای البلوی (گرفتاری، اندوه، مصیبت، سختی) و البلیة به کار برده شده است، متفاوت است (میرداماد، ۱۴۰۳: ق: ۴۲) هر چند که بلوی به معنای امتحان نیز آمده است اما به نظر می‌رسد که مراد میرداماد این معنا نیست. ملاصدرا معتقد است که آمار این لشکر را امام (ع) عدد ۷۵ معرفی می‌کند و علت و حکمت حصر شمارش این لشکریان را چیزی می‌داند که (از ما پوشیده و) برای انبیاء و اولیاء خداوند به برکت نور نبوت و ولایت آشکار معلوم می‌باشد گویا مانند استادش توجه به بیان مازاد بر ۷۵ (یعنی ۷۸) از سوی امام داشته یا نداشته است ولی در هر صورت ایشان برای واژگان مشترک همچون بلاء معانی متفاوتی ذکر نموده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۰۹) علامه مجلسی نیز بیشترین توجیهاات را در عدم ترادف معنایی و مصداقی واژگان به کار برده است. چنانکه علامه واژه «فهم» را در دو نسخه کتاب علل و خصال مقایسه نموده و بیان داشته با توجه به وجود نسخه‌های متعدد کتابها، اولویت این است به جای عبارت «الفهم» عبارت «الفطنه» قرار گیرد، برای اینکه تکرار با فقره «الفهم» که ضد واژه «الحق» است، صورت نگیرد؛ (مجلسی، ۱۱۱۰: ق: ج ۱ / ۱۱۴، مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ج ۱ / ۷۲) هر چند که این اشکال با توجه به مقایسه نسخه کتاب محاسن برقی بر علامه وارد است که واژه «الفهم» در کتاب محاسن ضبط شده است که بیانگر تکرار و ترادف واژه است؛ اما از سویی علامه پس از این، سه تحلیل را ارائه می‌دهد که در اصل بتواند تکراری نبودن این واژه را اثبات نماید از جمله: ۱: معنای فهم در فقره «الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْغَبَاوَةُ» درک مصالح دنیا است و دیگری «الفهم ضده الحقم» درک مصالح آخروی است ۲: یکی از این واژه ها، مرتبه از فهم و ذكاء است و دیگری فوق مرتبه فهم و ذكاء است (همان) ۳: یکی به معنای حکمت نظری و دیگری به حکمت عملی تعلق می‌گیرد. علامه سپس در توجیه فرق بین واژه

الفهم با واژه «شهامت» که برخی گفته اند؛ شهادت، ادراک امور به نفسه است و فهم، ادراک امور پس از القاء (یاد دادن) است، قاتل به تکلف (سختی) و زورگویی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱/ ۷۲)

در جای دیگر علامه مجلسی پس از ترادف واژگان «التصديق ضد الجحود» با واژگان «الایمان و الکفر» مدعی شده است که این الفاظ دارای معانی مختلف بوده و هر کدام یک فقره جداگانه و مستقل است. از جمله ۱- ایمان به اصول تعلق می‌گیرد و تصدیق به فروع ۲- ایمان، تصدیق اجمالی به آنچه پیامبر گرامی اسلام آورده است و تصدیق اذعان تفصیلی به آنچه پیامبر گرامی اسلام آورده است، گفته می‌شود (مجلسی، ۱۱۱۰، ج ۱/ ۱۱۲) همچنین علامه مجلسی در جای دیگری ضمن اینکه احتمال می‌دهد واژه «طمع» تکرار همان واژه «رجاء» است؛ اما این ادعا را مردود می‌داند و برای هر کدام سه معنا متفاوت ذکر می‌کند: از جمله: ۱- رجا برای کارهای و فوائد اخروی، طمع برای کارها و فوائد دنیوی است ۲- رجاء به چیزی تعلق می‌گیرد که به آن چیز استحقاق داشته باشد ۳- اگر طمع به معنای آنچه که در دست مردم است باشد در این صورت از سربازان جهل است و طرف مقابل آن یعنی یأس اگر به معنای یأس از چیزی که در دست مردم است، جزء سربازان عقل محسوب می‌شود، در این صورت ترتیب سربازان عقل و جهل عوض می‌شود (مجلسی، ۱۱۱۰، ج ۱/ ۱۱۳) همچنین علامه مجلسی در عدم تکراری بودن واژه «حرص» در فقره «التوکل ضده الحرص» با فقره «القنوع ضده الحرص» معتقد است منظور از حرص اول را فعل جوارحی و منظور از حرص دوم را فعل قلبی به معنای غم و اندوه در عدم دست یافتن به چیز بیشتر معنا می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱/ ۶۹). شریف شیرازی علاوه بر اینکه ترادف معنایی را نقل می‌نماید اما از قول میرزا رفیع النائینی فی الحاشیة علی اصول الکافی به این تفاوت معنایی اشاره نموده که مراد از واژه رجا، امید به رحمت و ثواب آخرت است و مراد از طمع در فقره «وَوَ الطَّمَعُ وَ ضِدَّةُ الْيَأْسِ» یعنی طمع ثواب دنیا است و در تفاوت واژه «الرجا» با «الطمع» گفته است، اولی به چیز دور و دومی به نزدیک تعلق می‌گیرد (شریف شیرازی، ۱۴۳۰، ج ۱/ ۸۶). بنابراین میرزا نایینی هم ترادف معنایی را قبول ندارند. هر چند ملا خلیل به نقل ترادف معنایی از استاد شیخ بهایی نقل نموده است اما با توجه به شرح واژگان حدیث قایل به عدم ترادف معنایی گشته است؛ چنانچه معتقد است، بین واژه رجا و طمع فرق است و می‌گوید؛ رجا انتظار (التوقع) که در قلب است؛ خواه اثری از این انتظار و خواستن را آشکار کند و یا نه اما طمع آشکار نمودن امید (الرجا) یا خواستن آشکار با زبان و غیر زبان (جوارح) به کار می‌رود (قزوینی، ج ۱/ ۲۴) و همچنین ایشان معتقد که واژه الحرص که در دو فقره «توکل ضده الحرص» و «القنوع ضده الحرص» با هم متفاوت است اولی را اینگونه معنا نموده است یعنی

اینکه شخص اعتماد به وکیل ننماید و خودش را به تنهایی در طلب امور دنیا اعم از رزق و غیر رزق به سختی و مشقت بیندازد و در دومی می گوید؛ این حرص به معنای امر قلبی است که در فوت زاید [در عدم از بین رفتن امور زائد و اضافی] همت و غمگین [الهمم و الحزن] دارد (همان). به نظر می رسد، فیض کاشانی با دو دیدگاه مترادف معنایی و عدم مترادف روبرو است که با ذکر مثالها و استدلالهایی که مطرح می کنند؛ قول دوم را تقویت می کنند؛ چنانکه فیض کاشانی علاوه بر اینکه طبق قول و دیدگاهی بیان می دارد که برخی [برای فرار از تکراری بودن] به جای واژه «الحرص» در مقابل «توکل»، واژه «الحرص» با ضاد را آورده است؛ اما در آخر ایشان این توجیه را قبول ندارد و معتقد است واژه حرص در دو فقره، بیان نگر دو معنا متفاوت است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ج ۱ / ۶۶)، همچنین فیض کاشانی واژگانی همچون «السَّلامَةُ»، «العافیة» و «البلاء» را در فقره (السَّلامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ) با فقره دیگر (العافیة وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ) که در ابتدا تصور می شود مترادف، تکرار و هم معنا است را مردود دانسته و به تفاوتهای معنایی آنان پرداخته است. از جمله: الف: واژه بلاء که در مقابل سلامت به کار برده شده است به معنای اختیار (سجش، امتحان، آزمودن، آزمایش) به خیر و شر است اما بلاء در مقابل عافیت به معنای بلوی و بلیه است. به نظر می رسد که معنای بلوی و بلیه علاوه بر معنای اختیار، معنای سختی، گرفتاری و مصیبت را نیز در بر دارد ب: متعلق و سبب بلاء در یکی از آنها اعمال عبد (انسان) است آن هم به خاطر فسوق و عادات زشت و غلطی که انجام داده است؛ دیگری بلایی که متعلق و سبب آن از سوی خداوند است؛ مانند بیماریها و علتها ج: یک معنای واژه بلاء به روح است دیگری به جسد د: یکی اختصاص به نفس و خودش است، دیگری به آنچه که از او نشأت می گیرد؛ مانند اهل و عیال، مال و فرزندان. ه: فیض کاشانی نیز یک تفاوت را از قول ملاصدرا شیرازی نقل می کند که گفته است. مراد از واژه عافیت در مقابل بلاء به حسب آخرت و نشأه دائمی است. و: فیض کاشانی در تفاوت دیگری می گوید مراد از عافیت و بلاء به خاطر عقل است [یعنی عافیت در عقل، ضد آن بلاء یعنی نقص در عقل، بنابراین نقطه مقابل واژه سلامت و بلاء از جهت جسم و بدن معنا می شود یعنی سلامتی بدن] به نظر می رسد فیض کاشانی در میان همه این تفاوتها، وجه اول را سزاوارتر و مناسب تر می داند. فیض کاشانی نیز در ادامه، اشکالی به تفسیر شیخ بهایی از واژه «سلامت» و «عافیت» وارد می کند و این نوع تفسیر را دور و بعید تلقی می کند. چنانکه می گوید؛ شیخ بهایی گفته است واژه سلامت یعنی مردم از او در سلامت هستند و واژه عافیه یعنی فرد از مردم در سلامت است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: همان، ج ۱ / ۷۱-۶۹)

شبهه فیض کاشانی در معنای دوگانه واژه بلاء

فیض کاشانی در ادامه به توجیه تفسیر دوم (به نظر می‌رسد این وجه دوم را هم قبول دارد) می‌پردازد که اگر ما هر دو (واژه سلامت و عافیت) یا یکی از آن دو را به معنای خالی بودن از امراض نفسانی، آراء فاسده و اعمال زشت، تفسیر نمودیم؛ در این صورت (واژه سلامت و عافیت) از سربازان عقل است و ضد (بلاء) آن دو از سربازان جهل است؛ بنابراین شخص عاقل با معرفت به این امراض از آنها خلاص می‌شود و شخص جاهل آنها را اختیار می‌کند و یا در آنها از جهتی که نمی‌داند؛ واقع می‌شود. فیض در ادامه می‌گوید؛ اما اگر این دو یا یکی از آنها را به معنای خالی بودن از امراض و علل معنا نمودیم، در این صورت بیان آن نیازمند به بسط و تفصیل کلام است. به نظر می‌رسد فیض کاشانی با تفسیر اخیر در صدد حل برخی تعارضات در آیات و روایات است، ضمن اینکه نقطه مقابل واژه سلامت و عافیت، واژه بلاء آمده است و از طرفی واژه بلاء به عنوان سرباز جهل است. این در حالی است که برخی روایات از ابتلاء و بلاء انبیاء و اولیاء الهی سخن گفته‌اند. در این صورت، سؤالی این است که آیا انبیاء الهی به بلاء مبتلا می‌شوند؟ این بلاء از ناحیه چیست؟ آیا نتیجه گناهان آنهاست یا نتیجه کارهای خوب آنهاست؟ آیا واژه بلاء جزء سربازان عقل است یا جهل؟

پاسخ فیض کاشانی به شبهه معنای دوگانه واژه بلاء

فیض کاشانی با استناد به برخی تعارضات و شبهات در آیات و روایات به ابهام معنایی و دوگانه واژه بلاء پاسخ می‌دهد. چنانکه بیان نموده که در حدیث آمده است: «أن البلاء موکل بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل» [طبق این روایت، واژه بلاء جزء سربازان عقل محسوب می‌شود]؛ این در حالی است که طبق آیه قرآن که می‌فرماید: «ما أصابكم من مصيبةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْظُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری، آیه ۳۰) واژه بلاء جزء سربازان جهل است؛ یعنی سبب جمیع مصائب و بدبختی‌ها اعم از مریضی‌ها، علل و غیر اینها حاصل بدیها و گناهان عبد است و انجام گناهان نیز ناشی از جهل و کمی عقل او است که موجب شده به بلاءها آزمایش شود. [این در حالی است که پیامبران و اوصیای الهی از سوی خداوند دارای مقامات انتصاب، علم لدنی و عصمت است و واژه بلاء با توجه به این مقام ناشی از جهل و گناه آنان نیست]. فیض کاشانی در پاسخ این تعارضات بیان می‌دارد: بلاء و ابتلاء انبیاء و اولیای الهی مخصوص بدنهای آنان و آنچه که به حیات دنیوی آنان تعلق دارد، است پس این بلاها به ارواح و و آنچه مربوط به حیات اُخروی آنها است، تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا بدنهای آنان در معرض غفلت، حجاب و دوری از خداوند هستند و این لازمه بشر بودن آنها است. از این رو به قدر غفلت و لازمه بشریتشان در این دنیا که به منزله زندان است، بدنهای آنان به بلاء مبتلاء می‌شود تا اینکه آنان در این بلاء خالص به سوی خداوند شوند. فیض کاشانی می‌گوید این غفلت بدنی منافات با عصمت انبیاء و اوصیاء آنان

ندارد؛ زیرا عصمت به گناهان تعلق می‌گیرد نه به مباحات. ایشان بیان می‌دارد که برای این وجه مستند قرآنی است که بدون اینکه گناهی مرتکب شده باشند بلاء بدنی بر آنان وارد شده تا آنان به مراتب و درجات بالاتر صعود نمایند. سپس فیض کاشانی در تأیید این مطلب به حدیثی در کتاب روضه کافی استناد می‌نماید. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ق: همان، ج ۱/۷۱-۶۹)

مؤید کلام فیض در مستقل بودن واژه سلامه و عافیت در برخی کتب روایات

این مؤیدات در اصل به نحوی کلام فیض کاشانی را اثبات می‌نماید؛ زیرا با مراجعه به برخی متون اسلامی مشاهده می‌گردد که واژه سلامت و عافیة به طور مستقل به کار برده شده است که این نشان دهنده عدم تکراری و عدم مترادف معنایی است. لذا می‌توان گفت این واژگان در حدیث عقل و جهل به طور مجزا و مستقل بوده و کسانی که ادعا نموده‌اند این دو واژه تکراری است، قابل قبول نیست. چنانکه در ذیل به برخی مستندات کتب روایی و مصادیق آن اشاره می‌شود: الف: در کتاب صحیفه سجادیة دعای ۱۵ دو واژه عافیت و سلامت مجزا و مستقل شده است؛ مانند: «وَأُوْجِدُنِي خَالِوَةً الْعَافِيَةَ، وَ أَذْفِنِي بَرَدَ السَّلَامَةِ» (علی ابن الحسین، ۱۳۷۶: دعای ۱۵ / ۷۶). همچنین در دعای ۲۳ صحیفه سجادیة از امام سجاد علیه السلام دعایی تحت عنوان درخواست عافیت از خداوند آمده است که در عین اینکه واژه «العافیة» بسیار تکرار شده است اما یک مرتبه به طور جداگانه واژه «السلامه» ذکر شده است که بیانگر عدم مترادف معنایی است؛ مانند: «(۱) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَلْبَسْنِي عَافِيَتَكَ وَ جَلِّئِي عَافِيَتَكَ وَ حَصِّنِّي بِعَافِيَتِكَ وَ أَكْرَمْنِي بِعَافِيَتِكَ وَ أَغْنِنِي بِعَافِيَتِكَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيَّ بِعَافِيَتِكَ وَ هَبْ لِي عَافِيَتَكَ وَ أَفْرِشْنِي عَافِيَتَكَ وَ أَصْلِحْ لِي عَافِيَتَكَ وَ لَا تُفَرِّقْ بَيْنِي وَ بَيْنَ عَافِيَتِكَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. (۲) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَافِنِي عَافِيَةً كَافِيَةً شَافِيَةً عَالِيَةً نَامِيَةً، عَافِيَةً تُؤَلِّدُ فِي بَدَنِي الْعَافِيَةَ، عَافِيَةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. (۳) وَ امْنُنْ عَلَيَّ بِالصُّحَّةِ وَ الْأَمْنِ وَ السَّلَامَةِ فِي دِينِي وَ بَدَنِي» (علی ابن الحسین، ۱۳۷۶: دعای ۲۳ / ۱۱۲). از سویی این واژگان علاوه بر اینکه اشاره به دو بُعد معنای دنیوی و اخروی دارد به بعد جسمی و روحی انسان نیز اشاره دارد. ب: یکی دیگر از مؤیدات استعمال واژه سلامت و عافیت در کتب امالی و کافی است. امام علی علیه السلام در کتاب کافی برای طالبان علم، فضائل بسیاری را ذکر نموده است که در فقرهای واژه السلامه و العافیة به عنوان دو فضیلت مجزا و مستقل آمده است: «وَهُمَّتُهُ السَّلَامَةُ وَ حِكْمَتُهُ الْوَرَعُ وَ مُسْتَقَرُّهُ النَّجَاةُ وَ قَائِدُهُ الْعَافِيَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ق: ج ۱؛ باب نوادر، حدیث ۴۸/۲) همچنین در این کتاب از ابی جعفر باقر (علیه السلام) برای استقبال از ماه رمضان دعایی آمده است که واژه سلامه و العافیة به طور جدا گانه آمده است: «بَابُ مَا يُقَالُ فِي مُسْتَقْبَلِ شَهْرِ رَمَضَانَ «فَقَالَ اللَّهُمَّ أَهْلُهُ عَلَيْنَا بِالْأَمْنِ وَ الْإِيمَانِ وَ السَّلَامَةِ وَ الْإِسْلَامِ وَ الْعَافِيَةِ الْمُجَلَّلَةِ» (همان، ج ۴، حدیث ۷۱/۱). این دعا نیز در کتاب امالی شیخ صدوق نیز نقل شده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ق: مجلس ۴۷/۱۲). ج: در کتاب تحف

العقول نیز از علی ابن ابی طالب خطبه‌ای منقول است که این دو واژه به طور مستقل بیان شده است، مانند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ ... وَ لَا لِبِئْسَ أَجَلٌ مِنَ الْعَافِيَةِ وَ لَا وَقَايَةَ أَمْنَعُ مِنَ السَّلَامَةِ ...» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق/ ۹۳). د: سید ابن طاووس نیز در کتاب اقبال در یکی از دعاهاى ماه مبارک رمضان این دو واژه را مجزا ذکر نموده است. چنانکه آمده است: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي بَرَكَةَ هَذَا الشَّهْرِ، وَ هَذِهِ السَّنَةِ ... وَ أَرِّزْنِي فِيهِمَا الصَّحَّةَ وَ السَّلَامَةَ وَ الْعَافِيَةَ، ...» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ج ۳/ ۳۵) البته نکته‌ای که در این جا قابل تأمل است اینکه به نظر می‌رسد واژه الصحه با واژه سلامه مترادف باشد اما در اینجا به طور مستقل آمده است که نشان می‌دهد که این دو واژه هر کدام معنای مستقلی دارد. همچنین ایشان در کتاب الاسبوع به داعی اشاره نموده که این دو واژه علاوه بر اینکه مستقل آمده است با واژه الحُسن مقید شده که به نظر می‌رسد این دو مفهوم در عین اینکه متفاوت است دارای شدت مراتب معنایی است؛ مانند عبارت: «بِحُسْنِ الْعَافِيَةِ وَ السَّلَامَةِ» (ابن طاووس، ۱۳۳۰ ق: ۱۰۳).

۹-۴- نقد بر اساس اختلاف واژگان لفظی و معنایی در لغت نامه‌های مختلف

با مراجعه به لغتنامه‌های مختلف در زبان‌های گوناگون خصوصاً لغتنامه فارسی و عربی، می‌توان، استعمالات مختلف یک لفظ را در معانی متفاوت مشاهده نمود و حتی به گونه‌ای است که برخی از این معانی با معنای هم راستای خودش ضدیت و تناقض دارد.

۱۰-۴- نقد بر اساس عدم موضوعیت عدد ۷۵

با توجه به نقدهای مطرح شده در گذشته همچنین می‌توان گفت، آنچه از سربازان عقل و جهل افزوده شده است؛ ممکن است از سوی امام صادق (علیه السلام) یا امام کاظم (علیه السلام) بوده است، زیرا به نظر می‌رسد وجود و شمارش اعداد حتی بنابر تعداد ۷۵ یا ۵۵ سربازان در متن حدیث، موضوعیتی نداشته و به دیگران نیز اجازه اضافات داده شده است. به عبارتی شمارش و معرفی مازاد بر مصادیق از سوی امام صادق (علیه السلام) یا امام کاظم (علیه السلام) توقیفی نبوده؛ بلکه هر صاحب نظری (به شرط عدم ضدیت با قواعد عقلی و نقلی) بر آن بیفزاید و بعید نیست فردی ۱۰ الی ۲۰ مصداق دیگر بر این آمار اضافه نماید، البته با توجه به منابع متعدد روایی و وثاقت و ضابط بودن روایان و نقد دیدگاه ترادف معنایی و به تبع آن عدم پذیرش سهو روایان و ناسخان، باید گفت؛ مصادیق مطرح شده در حدیث عقل و جهل همه کلام امام معصوم علیه السلام است و چیزی از سوی غیر معصوم بر آن افزوده نشده است و امام نیز به خاطر مقام عصمت بر مقدار مازاد و کمتر سهو ننموده است. چنانکه برخی در توجیه مصادیق بیشتر (۷۸) بیان داشته‌اند که این مصادیق با عدد (۷۵) تعارض و منافاتی ندارد؛ زیرا بیان مازاد در اصل به معنای عدم اعتبار مفهوم عدد است یا بیان مازاد از سوی امام صادق (علیه السلام) یا

نسخا برای تأکید یا ذکر اصول است. لذا ورای این تعداد واژگان حدیث، می‌تواند از سوی آیات قرآن کریم، روایات اسلامی و عقلاء اخلاق بر آن افزوده شود؛ مانند لفظ غیب، کم فروشی، حسد، دشنام، هم جنس‌بازی، ارتداد و نفاق. چنانکه در حدیث مشاهده می‌گردد؛ واژگانی که تقرب معنایی دارد اما به طور مستقل ذکر شده‌اند مانند؛ فقرات «العفه و ضده الهتک» در مقابل فقره «السترضده التبرج» یا فقره «حب و بغض» با فقره «الموده و العداوه» است؛ لذا آنچه از واژگان ذکر نشده است به عنوان فقرات مجزاء به کار برده می‌شود. همچنین می‌توان در وجه دیگری گفت؛ مصادیق مذکوره از جمله غیبت، کم فروشی، هم جنس‌بازی تحت عنوان واژگان صون الحدیث، صدق، عفت قرار گیرد که در این صورت، حدیث در جهت ذکر اصول بوده است لذا بین اعداد مازاد (۷۸،۸۰ و ۸۳) بر عدد ۷۵ منافاتی وجود ندارد؛ زیرا همه فروع اخلاقی و تربیتی به آن اصول بر می‌گردد، یعنی می‌توان گفت؛ مصادیق سربازان عقل و جهل به دو گروه اصلی و فرعی تقسیم می‌شود و آنچه بر میزان تعداد صدر روایت (۷۵) همخوانی دارد؛ مصادیق اصلی و آنچه که مازاد بر آن است، فروع آن اصول است که می‌تواند بیشتر از این تعداد باشد. البته این رویکرد یک مشابه اخلاقی هم دارد چنانکه گزاره‌های اخلاقی با سه رویکرد افراط، تفریط و اعتدال (حد وسط) تقسیم شده و بر این اساس اهم و اصول واژگان اخلاقی را در چهار گزاره شجاعت، حکمت، عدالت، عفت قرار داده‌اند و دیگر واژگان به نحوی در زیر مجموعه و زیر شاخه آنها قرار می‌گیرد که از آن انشعاب می‌پذیرند. از این رو طبق حدیث شریف می‌توان گفت؛ تمام مفاهیم و مصادیق اخلاقی در حوزه فضایل و رذایل تحت دو عنوان کلی عقل و جهل یا خیر و شر قرار می‌گردد.

نتیجه‌گیری

طبق بررسی‌های صورت گرفته در منابع معتبر حدیث عقل و جهل و نظر شارحان بزرگ می‌توان گفت؛ این حدیث علاوه بر اینکه در منبع کتاب کافی بیان گشته است در سایر منابع معتبر دیگر از جمله محاسن برقی، علل الشرایع و الخصال نیز با اختلاف کمی به لحاظ کمی و کیفی در متن و برخی مصادیق و مفاهیم گزاره‌های اخلاقی آمده است؛ هر چند شارحان بزرگ حدیث عقل و جهل بر اساس منبع کافی به شرح و تبیین صدر و متن گزاره‌های اخلاقی حدیث پرداخته‌اند اما به خاطر تمرکز در متن حدیث کافی از سایر منابع غفلت شده است. از این رو برخی بزرگان در توجیه اختلاف عدد مطرح شده در صدر و متن روایت دچار تناقضات گشته‌اند؛ هر چند برخی بزرگان از جمله جناب ملا صالح مازندرانی و علامه مجلسی فارق از منابع دیگر به پاسخگویی مطلوبی دست پیدا نموده‌اند؛ اما باید گفت؛ گزاره‌های اخلاقی و تربیتی در حدیث عقل و جهل منحصر در منبع کافی نبوده و آنچه از اختلاف ظاهری عدد ۷۵ سرباز در منبع کافی و سایر منابع دیگر مطرح شده است، تناقض و اشتباهی از سوی امام (علیه‌السلام) (به خاطر وجود عصمت) یا ناسخ و راوی به خاطر وثاقت و ضابط بودن صورت نگرفته است بلکه می‌تواند گزاره‌های اخلاقی فراتر از عدد ۷۵ سرباز عقل و جهل صورت بگیرد که این مطلب نشان می‌دهد که ذکر عدد ۷۵ یا غیر آن اصلاً موضوعیتی نداشته است، چنانکه برخی مانند ملاخلیل قزوینی در صدد توجیه برآمده‌اند که آن مورد نقد است و برخی مانند ملاصدرا قایل به تعبد گشته‌اند؛ بنابراین روایت در صدد بیان حصر عدد نبوده بلکه بیان گر امهات مصادیق سربازان عقل و جهل تحت ولایت دو مفهوم کلی عقل و جهل و خیر و شر است. از این رو می‌توان گفت حدیث عقل و جهل به عنوان مهم‌ترین منبع روایی است که به بیان حجم وسیعی از گزاره‌های اخلاقی و تربیتی اسلام پرداخته است و جامعه علمی نیز می‌توانند آن را به عنوان سند و منشور اخلاقی و تربیتی امام صادق (علیه‌السلام) و اهل بیت (علیهم‌السلام) نام‌گذاری کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ / ۱۹۶۶ م) علل الشرائع، قم، کتاب فروشی دآوری چاپ: اول،
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲) الخصال، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ: اول،
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، الأُمالی (للصدوق)، تهران، کتابچی، چاپ: ششم،
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق) تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم، جامعه مدرسین، چاپ: دوم،
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة (ط - الحديثة)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ: اول.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۳۰ ق، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، قم، دار الرضی، چاپ: اول.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ ق) المحاسن، مصحح و محقق جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ: دوم،
۸. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد (أصف شیرازی)، (۱۴۳۰ / ۱۳۸۸) الكشف الوافي في شرح أصول الكافي (للشريف الشيرازي)، قم، دار الحديث، چاپ: اول،
۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳) شرح أصول الكافي (صدرا)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ: اول،
۱۰. طبرسی، علی بن حسن، (۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م / ۱۳۴۴) مشکاة الأنوار في غرر الأخبار، نجف، المكتبة الحيدرية، چاپ: دوم،
۱۱. علی بن الحسین علیه السلام، (۱۳۷۶)، الصحيفة السجادية، قم، دفتر نشر الهادی، چاپ: اول،
۱۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ ق) الوافي، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، چاپ: اول،
۱۳. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، (۱۴۲۹ ق - ۱۳۸۷) صافی در شرح کافی (مولی خلیل قزوینی)، محقق و مصحح، محمد حسین درایتی، حمید احمدی جلفایی، قم، دار الحديث؛ چاپ: اول،
۱۴. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، (۱۴۲۹ ق / ۱۳۸۷) مصحح محمد حسین درایتی، الشافي في شرح الكافي (للمولى خليل القزويني)، قم، دار الحديث؛ چاپ: اول،

۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق) الکافی (ط - الإسلامية)، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ: چهارم،
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ ق) الکافی (ط - دارالحديث)، قم، دار الحديث، چاپ: اول،
۱۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ ق) شرح الکافی - الأصول و الروضة (للمولى صالح المازندراني)، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ: اول،
۱۸. مجذوب تبریزی، (۱۴۲۹ ق / ۱۳۸۷) محمد، الهدایا لشیعة أئمة الهدی (شرح أصول الکافی للمجذوب التبریزی)، قم، دار الحديث؛ چاپ: اول،
۱۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴ ق) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ: دوم،
۲۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۱۱۰ ق) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ: دوم،
۲۱. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۶ / ۱۳۸۴) إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، قم، انصاریان، چاپ: سوم

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۰ - ۲۶۷

اخلاق مدیریتی در مرزبان نامه و نصیحة الملوك

طواق گلدی گلشاهی^۱

چکیده

نصیحة الملوك سعدی و مرزبان نامه، اثر مرزبان بن رستم که بعدها توسط وراوینی، به نشر فنی پیچیده‌ای آراسته و نگارش یافت، دو اثر از گنجینه تاریخی ادب فارسی محسوب می‌شوند که هر کدام از آن‌ها به سبک و شیوه‌ی مخصوص به خود، مبانی و اصول مدیریتی و الگوهای اخلاقی مدیریتی را که در آن دوران، به شدت در تشابه و تقارن با طرق کشورداری و حکمرانی بوده، نشان داده‌اند. در هر دو اثر، لزوم مراعات و پاسداشت آموزه‌های اخلاقی و دینی و متخلق بودن پادشاه به فضایل و خصلت‌های پسندیده‌ی اخلاقی چون احسان و بخشش، عدل و انصاف، اعتدال و میانه‌روی، خوش‌خُلقی و مردم‌داری و نظایر آن، گوشزد شده است. هم‌چنین، توجه به اطرافیان و زیردستان، چگونگی رفتار و سلوک با آنان، کیفیت مراد و رفتار با بخش‌ها و طبقات مختلف مردم و نیز چگونگی مواجهه با دشمنان و بدخواهان، از مهم‌ترین عمده‌ترین مسائلی بوده است که این دو اثر، بدان پرداخته‌اند. مطالعه‌ی این آثار به روشنی نشان می‌دهد که سعدی در نصیحة الملوك، بی‌هیچ تکلف و اطنابی، مقصود خود را در قالب نصایحی کاملاً روشن و صریح و خطاب به حاکم و سلطان جامعه بیان کرده است درحالی‌که در مرزبان نامه، این مهم با استفاده از زبانی فنی و به شدت متکلف و سنگین و مشحون از صنایع مختلف ادبی و در قالب تمثیلات و افسانه‌هایی از زبان حیوانات و جانوران مختلف و در لفافه‌ی سخنان چندپهلوی و رمزگونه بیان شده است که البته با وجود اختلافات و تفاوت‌هایی در دو اثر، می‌توان قرابت و مشابهت بسیاری را در مفاهیم و مضامین کلی و بنیادین آن‌ها که عبارت از چگونگی مدیریت، سیاست و حکمروایی بوده است یافت.

واژگان کلیدی

اخلاق مدیریتی، نصیحة الملوك، سعدی، مرزبان نامه، وراوینی.

۱. استادیار. گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فرهنگیان. تهران. ایران.

طرح مسأله

مدیریت و دانش اداره و تدبیر امور سازمانی و اداری، علی‌رغم نفوذ و حضور مداوم نمونه‌ی اولیه و تکامل نیافته‌ای از آن در تمام اعصار زندگی اجتماعی بشر، دانش و علمی جدید و نوپدید است که شاید بتوان صورت نوین آن را محصول سده‌ی اخیر دانست.

پیچیدگی‌ها، ظرایف و لحاظ کردن جزئیات تحلیل‌ها و نیز دقایق ظریفه‌ی این دانش نوین در بهبود و ارتقای سطح زندگی و اداره‌ی جامعه، امروزه آن‌چنان بدیهی فرض می‌شود که تأکید بر آن جز زیاده‌گویی و اطناب، حاصلی نخواهد داشت. با وجود این، در طول قرن‌های گذشته و خصوصاً در خلال چند قرن پیش‌تر، به دلیل عدم توسعه‌یافتگی جوامع و غلبه‌ی زندگی روستایی، قومی و عشیره‌ای، شاخصه‌ها و اصول برجسته‌ی کنونی دانش مدیریت یا وضع نشده و یا در صحنه‌ی عمل، مجال اجرا و حتی آزمون احتمالی را نیز نداشتند.

مدیریت در خلال قرون ۶ تا ۸ هجری که در دو کتاب مرزبان‌نامه و نصیحة الملوک، بدان اشاره شده، در حقیقت چیزی جز سلسله ارتباطات و مناسبات سیاسی و روابط بین حاکم و محکوم و ارباب و رعیت (آن هم از نوع کلان و عمده‌ی آن که روابط سلطان و عموم افراد جامعه باشد) نبود.

با توجه به عدم توسعه‌یافتگی و نیز ابتدایی بودن مظاهر زندگی جمعی بشر، عمدتاً رویکردها و تصمیمات، رویکردی به‌شدت قدرت‌گرایانه و معطوف به حاکمیت داشته‌اند به‌گونه‌ای که در تعارض و تقابل بین منافع و خواسته‌ها، با کم‌ترین توقع و انتظاری، کفه‌ی ترازو به سمت قدرت حاکم حرکت می‌نموده است.

در چنین زمانه و چنین جامعه‌ای، دو کتاب نصیحة الملوک و مرزبان‌نامه نوشته شده و هر یک به زبان خود (نصیحة الملوک به شکل روشن، بی‌پیرایه و صریح و مرزبان‌نامه به زبان فنی و پیچیده، مبهم و در لفافه) به تبیین و تشریح روابط صاحبان قدرت و عموم مردم و نیز ارشاد و هدایت طرفین این معادله پرداخته‌اند که پژوهش پیش رو تلاش دارد تا حدّ وسع، گوشه‌ای از اخلاق مدیریتی و الگوهای اخلاقی در حوزه‌ی مدیریت را در این دو کتاب گران‌قدر ادب فارسی بررسی و تحلیل نماید.

ادبیات و پیشینه‌ی تحقیق

آراء و نظریه‌های مدیریت

مدیریت، مجموعه‌ای از نظرات و روش‌های متفاوت برای اداره و سامان دادن امور جامعه و سازمان را تشکیل می‌دهد. در یک معنی کلی و عمومی «مدیریت، با فرآیندها و یک‌سری هماهنگی‌ها، اهداف و عملکردها ربط پیدا می‌کند. از این منظر، مدیریت، فرآیند استفاده از منابع سازمان برای رسیدن به اهداف خاص است و عملکردی از طرح‌ها، سازمان‌دهی، رهبری و کنترل

و نظارت کردن است.» (پرهیزکار، ۱۳۷۵: ۲۳)

آنچه امروزه به عنوان دانش مدیریت مطرح است، در گذر زمان توانسته است با بهره‌گیری از تجربه‌های عملی انسان در اداره‌ی جوامع بشری، گسترش یابد. در سده‌ی اخیر، شتاب رشد دانش مدیریت، آن‌چنان افزایش یافته که توانسته خود را به عنوان دانشی مستقل بشناساند. بنابراین، نظریه‌های موجود در دانش مدیریت، نظریه‌هایی نوظهور نیستند؛ بلکه اغلب آن‌ها نظریه‌هایی هستند که پایه و اساسشان بر تجارب مدیریتی پیشینیان بنا شده است.

مکتب اصول‌گرایی در مدیریت

اصول علم اداره (نظریه‌ی فراگرد مدیریت) از جمله رهیافت‌های سنتی به مدیریت است. در اواسط نیمه‌ی اول قرن بیستم، هنری فایول، دانشمند و نویسنده فرانسوی، مکتب مبتنی بر «اصول علم اداره» (مکتب اصول‌گرایی در مدیریت) را مطرح کرد.

وی وظایف مدیریتی را مشتمل بر برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، فرماندهی، هماهنگی و کنترل می‌دانست. او، حاصل تجربیات خود را در قالب چهارده اصل برای بهبود مدیریت سازمان و انجام وظایف مدیریت ارائه کرد:

تقسیم کار، اختیار، انضباط، وحدت فرماندهی، وحدت مدیریت، تبعیت اهداف و منافع فردی از اهداف و منافع عمومی، جبران خدمت کارکنان، تمرکز، سلسله مراتب، نظم، عدالت، ثبات، ابتکار عمل، احساس وحدت و یگانگی (نک: تروانا، ۱۳۶۹: مبحث اول فصل چهارم)

نظریه‌ی روابط انسانی در مدیریت

نظریه‌ی روابط انسانی، حاصل مطالعات و تحقیقاتی بود که هاتورن انجام داد. یافته‌های مطالعات هاتورن، سطح دانش و شناخت مدیران از کارکنان را به حدّ قابل توجهی ارتقا داد و بسیاری از مفروضات صاحب‌نظران معاصر خود را به چالش خواند. در پی مطالعات هاتورن، نتایج ذیل به دست آمد:

«۱. کارکنان صرفاً با پول برانگیخته نمی‌شوند و عوامل شخصی و اجتماعی، اثر حایز اهمیتی بر انگیزش آنان دارند و نگرش کارکنان به جنبه‌های گوناگون، کارشان را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۲. نگرش‌های فردی آثار غیرقابل انکار و تعیین کننده‌ای بر رفتار کارکنان دارند.

۳. سرپرستی اثربخش برای حفظ روحیه‌ی کارکنان و بهره‌وری آنان اهمیتی دارد.

۴. هم‌چنین مشخص شد که درباره‌ی شخصیت گروه‌های غیر رسمی و تأثیر آن‌ها بر

عملکرد کارکنان، دانش ناچیزی وجود دارد.» (دسلر، ۱۳۷۳: ۴۷)

نظریه‌ی نقش‌های مدیریتی

اساس نظریه‌ی نقش‌های مدیریتی، آن است که باید با ملاحظه‌ی آنچه مدیر انجام می‌دهد، فعالیت‌ها یا نقش‌های وی را معین کرد. مینتزرگ با مطالعه‌ی منظم فعالیت‌های مدیران اجرایی پنج سازمان متفاوت، نتیجه می‌گیرد که مدیر برای انجام وظایف برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، هماهنگی و کنترل به فعالیت‌های گوناگونی می‌پردازد. وی معتقد است که مدیر نقش‌های ذیل را ایفا می‌کند:

«الف) نقش‌های متقابل شخصی: ۱. رئیس تشریفات (انجام وظایف اجتماعی و تشریفات به منزله نماینده سازمان)

۲. رهبر. ۳. رابط (به‌ویژه در مواجهه با افراد خارج از سازمان). ب) نقش‌های اطلاعاتی: ۱. گیرنده (اخذ اطلاعات مربوط به عملیات یک واحد سازمانی) ۲. نشردهنده (ارائه اطلاعات به کارکنان) ۳. سخن‌گو (انتقال اطلاعات به خارج از سازمان). ج) نقش‌های تصمیم‌گیری: ۱. سوداگری ۲. آشوب‌زدایی ۳. تخصیص‌دهنده‌ی منابع ۴. مذاکره‌کننده.» (اورنسون، ۱۳۶۲: ۸۷ و ۸۸)

نظریه‌ی سازمان و شخصیت

نظریه‌پرداز این تئوری و ایده، آرجریس می‌باشد. او در کتاب خود (شخصیت و سازمان)، ضمن مقایسه‌ی فعالیت‌های مدیریتی در سازمان‌های سلسله‌مراتبی و سنتی، با نیازها و توانایی‌های افراد بالغ، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «برخی از اقدام‌ها و فعالیت‌هایی که به ویژه تحت تأثیر رهیافت‌های سنتی مدیریت انجام می‌پذیرند، با شخصیت افراد بالغ ناسازگارند.» (سیاسی، ۱۳۷۱: ۳۱)

برای مثال، اصل تخصص‌گرایی در مدیریت علمی بر این فرض استوار است که هرچه کارها به نحو بهتری تعریف شوند، افراد به‌طور کاراتری آن‌ها را انجام خواهند داد. به نظر آرجریس، این عمل ممکن است مانع خودشکوفایی افراد در محیط کار شود. آرجریس معتقد بود که احتمال دارد این روال به وابسته شدن افراد به مسئولان خود و انفعالی شدن رفتار آنان بینجامد؛ تا حدی که ممکن است کارکنان احساس کنند که کم‌ترین کنترلی بر محیط کاری خود ندارند.

نظریه‌ی مساوات و برابری

در این نظریه، ضمن تأکید بر اهمیت احساس عدالت کارکنان نسبت به منصفانه بودن رفتار سازمان با آن‌ها، چنین ادعا می‌شود که اگر کارکنان احساس کنند با آن‌ها ناعادلانه برخورد شده است، برانگیخته می‌شوند تا عدالت را برقرار سازند. نظریه‌ی برابری از این حیث که رهنمود مشخص و معینی برای برقراری عدالت ارائه

نمی‌کند، مورد انتقاد قرار گرفته است. نتایج پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد در صورت عدم تحقق خواسته‌های افراد، معمولاً آن‌ها شدیدترین واکنش (یعنی ترک خدمت) را انتخاب می‌کنند.

نظریه‌ی سلسله مراتب نیازها

نظریه‌ی سلسله مراتب نیازها یا نیازهای انسانی، از جمله رهیافت‌های منابع انسانی به مدیریت است. در میان بینش‌های حاصله از جنبش روابط انسانی، نظریه‌ی «مزلو» در مورد نیازهای انسانی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نظریه‌ای بنیانی محسوب می‌شود. این نظریه مبتنی بر پنج فرض عمده درباره‌ی ماهیت انسان است:

۱. اصل منسجم بودن وجود انسان.
۲. اصل موقتی بودن ارضای نیاز.
۳. اصل تنوع نیازهای آگاهانه‌ی انسان.
۴. اصل کاهش شدت نیاز ارضا شده.
۵. اصل توالی. (نک: اورنسون، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۱۰)

به نظر مزلو، «نیاز، بر کمبودی جسمانی یا روانی دلالت دارد که فرد را مجبور می‌کند که برای رفع آن تلاش کند. آشنایی با این مفهوم برای مدیران اهمیت دارد؛ زیرا نیاز موجب ایجاد تنش در فرد می‌شود و ممکن است بر نگرش و رفتار کاری وی اثر بگذارد.» (پرهیزکار، ۱۳۷۵: ۵۳)

نظریه‌ی مزلو، ضمن هماهنگی با مکتب روابط انسانی، متضمن این نکته است که در صورت کمک مدیران به ارضای نیازهای مهم کارکنان در محیط کار، بهره‌وری افراد افزایش می‌یابد.

نظریه‌ی اصلاح رفتارها

یکی از مشهورترین نظریه‌های تبیین‌کننده‌ی امور انگیزشی در مدیریت، نظریه‌ی تقویت و اصلاح رفتار است. در این نظریه، دو نوع رفتار از هم متمایز می‌شوند: رفتارهای واکنشی (غیرارادی) و رفتارهای کنشی (ارادی).

در نظریه‌ی تقویت و اصلاح رفتارها، تأکید می‌شود که باید رفتارهای ارادی انسانها را مورد توجه قرار داد؛ به این ترتیب که پس از متمایز ساختن رفتارهای ارادی مفید از رفتارهای ارادی بی‌فایده یا مضر، باید رفتارهای ارادی مفید را تقویت کرد و رفتارهای بی‌فایده یا مضر را تضعیف و یا آن‌ها را حذف نمود.

این فراگرد بررسی و تقویت یا حذف رفتار را اصطلاحاً «اصلاح رفتار» می‌نامند. در این نظریه، توجه ویژه‌ای به مفاهیم «تقویت» و «تنبیه» می‌شود. منظور از «تقویت»، عملی است که احتمال تکرار یک رفتار را افزایش می‌دهد؛ مانند قدردانی از کودکان، به‌خاطر استفاده از جمله‌های مؤدبانه در مکالمه‌های روزمره؛ یا تشکر و قدردانی از کارمندان و کارگران به‌دلیل داشتن حس مسئولیت‌پذیری و وجدان کاری.

اسکینر که مبدع و طراح این نظریه است، بر این باور است که بهترین رهیافت در انگیزش، همراه کردن تقویت مثبت با «چشم پوشی» است؛ بدین ترتیب که به رفتارهای مطلوب، پاداش داده شود و رفتارهای نامطلوب، نادیده گرفته شده و با تنبیه و مجازات، روبرو نشوند زیرا تنبیه، مسائل دیگری مانند ایجاد خصومت و رنجش را به همراه دارد. (نک: اورنسون، ۱۳۶۲: ۱۲۷-۱۲۶)

نظریه‌ی توقع و انتظار

بر اساس این نظریه، انگیزه‌ی هر عمل، و علت بروز هر رفتار خاص، تحت تأثیر موارد ذیل معین می‌شود:

۱. انتظار افراد از نتایج (پاداش یا تنبیه) حاصل از یک رفتار معین (مثلاً انتظار قبولی در آزمون در نتیجه‌ی درس خواندن).
۲. جذابیت آن نتایج در ارضای نیازهای افراد مذکور (میزان مطلوبیت قبولی در آزمون برای فرد).
۳. اعتقاد به امکان‌پذیری تحقق نتیجه (اعتقاد به این که حتماً از طریق مطالعه می‌توان قبول شد).

بنابراین انگیزش، نتیجه‌ی ادراکی است که با مقایسه‌ی آنچه افراد، انتظار کسب آن را دارند و آنچه واقعاً به دست می‌آورند، برایشان حاصل می‌شود. (تروانا، ۱۳۶۹: ۵۵-۵۳)

ویژگی‌های یک مدیر شایسته

در این زمینه، نظرات بسیار زیاد و گاه متعارضی ابراز شده و هر کس از زاویه‌ی نگاه و برداشت خاص خود به این مسأله پرداخته است. در این جا و به عنوان نمونه، آراء و نظرات فالت، مازلو و فایول - سه تن از اساتید برجسته علم مدیریت - در این رابطه بیان می‌شود. فالت، ویژگی‌های یک رهبر خوب را در «برانگیختن نیروها، تعامل نیروها، یکپارچگی، قضاوت مستقل، گسترش میدان دید، قدرت تصمیم‌گیری و داشتن مهارت‌های باطنی» می‌داند (نک: دسلر، ۱۳۷۳: مبحث دو از فصل سوم).

مازلو، مدیر خوب و شایسته را مدیری می‌داند که محیط کاری اداره و سازمان تحت مدیریت خود را واجد خصلت‌های «روشن‌گرانه» نماید. (همان: مبحث سه از فصل سوم)

پس از جستجو و کاوش در منابع موجود و تحقیقات و کتاب‌های منتشر شده درباره‌ی موضوعات اصلی مورد بررسی، این نکته روشن می‌گردد که تحقیقی مستقل پیرامون موضوع اصلی پژوهش (مدیریت) صورت نگرفته است.

اما بعضی از تحقیقات دانشگاهی تا حدودی با موضوع این تحقیق، هم‌سویی و نزدیکی

دارند که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله‌های زیر اشاره کرد:

اطمینان، خدیجه، کنسواتیزم و مشابهت‌های مضامین کلیده و دمنه و مرزبان‌نامه، مجله‌ی علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران جنوب، ۱۳۸۶، دوره‌ی نهم.

_____، لیبرالیزم و مشابهت‌های مضامین کلیده و دمنه و مرزبان‌نامه با آن، مجله‌ی علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران جنوب، ۱۳۸۷، دوره‌ی دهم.

در بررسی مدیریت و توصیه‌های مدیریتی در نصیحة الملوك سعدی و مرزبان‌نامه، آن‌چه پیش از هر چیزی لازم است بدان توجه شود این مطلب است که اساساً دانش مدیریت به‌عنوان شاخه‌ی مستقل و بخصوصی از علم، تنها در یک قرن اخیر مطرح شده است و در زمانی که سعدی و وراوینی، این توصیه‌ها و نصایح را بیان می‌نمودند، دانش مدیریت، در داخل علوم دیگری هم‌چون جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و علوم تربیتی و رفتاری، مستتر بود.

نکته‌ی دیگری که در ابتدای بررسی تفصیلی این مبحث لازم است بیان شود این است که اساساً مدیریت در یک تقسیم‌بندی عمده، به دو بخش کلان و خرد تقسیم می‌گردد که هر کدام از این دو بخش، زیرمجموعه‌ها و عناصر متشکله‌ای را دربرمی‌گیرند. همچنین باید توجه داشت که این موضوع، در دو بخش وجوه اشتراک و وجوه ناهمگون مدیریتی از نگاه سعدی و وراوینی قابل بررسی است اما جهت رعایت جانب اختصار، تنها به نمونه‌هایی از وجوه اشتراک، پرداخته خواهد شد.

تحلیل الگوهای مدیریت در مرزبان‌نامه و نصیحة الملوك

کیفیت رفتار با زیردستان و رعایا

نوع و کیفیت رفتار با نیروهای زیردست و فرمان‌بر، یکی از دقایقی است که روش درست و احسن آن، می‌تواند باعث ایجاد حس تعلق و دلبستگی بین نیروی کار و محیط اداره شود. حاصل این دلبستگی و تعلق، انجام بهینه‌ی امور و وظایف محوله و لاجرم، افزایش و ارتقای سطح عملکرد و کارایی است.

در جامعه‌ی زمان سعدی و در فضای نگارش رساله‌ی نصیحة الملوك، این فضا غالباً بین حاکم و شاه و والی از سویی و عوامل و نیروهای اجرایی حکومتی و نیز مردم و رعایای عادی و معمولی اجتماع از سوی دیگر وجود داشته است. سعدی برای این که جامعه به کیفیت و سامان مطلوب‌تری برسد، نصایح و سفارش‌هایی را درباره‌ی چگونگی روبرویی و مواجهه با رعایا به صاحب‌منصبان آموزش می‌دهد.

با این هدف و غایت است که بیش‌ترین حجم سفارش‌ها و نصایح او در نصیحة الملوك، به چگونگی رفتار حاکم با رعایای خویش اشراف و عنایت دارد. از نظر او حاکم باید:

۱. رعایت احوال و اوضاع ضعفا و طبقه‌ی فرودست جامعه را نموده و برآوردن حاجات اولیّه

و ضروری آنان را وجهه همت خویش قرار دهد؛ خصوصاً پرهیزگاران، آبرومندان و متقیان این جمع را:

"قومی که به طاعت حق مشغولند، همت به جانب ایشان مصروف سازد و توفیق خدمت ایشان فرصت شمارد و غنیمت داند که همت پارسایان مر ملک و دولت پادشاهان را حمایت کند. حکما گفته‌اند مزید ملک و دوام دولت در رعایت بیچارگان و اعانت افتادگانست." (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۳)

۲. در توجه و عنایت و یا بخشش به افراد، مراتب فضل، کمال و شایستگی آنان را مورد توجه قرار داده و به هر کس به اندازه‌ی لیاقت و شایستگی‌اش عنایت و توجه نماید و نه این که همگان را با مساوات و برخوردی یکسان، خطاب قرار دهد که این کار خود نوعی ظلم و اجحاف به شایستگان و افراد لایق اجتماع است:

"پادشه صاحب نظر باید تا در استحقاق همگنان به تأمل نظر فرماید. پس هریکی را به قدر خویش دلداری کند، نه گوش بر قول متوقعان، که خزینه تهی ماند و چشم طمع پُر نشود بلکه خداوندان عزت نفس را خود همت برین فرونیاید که تعریف حال خود کنند یا شفیع انگیزانند." (همان: ۸۳۴-۸۳۳)

۳. حاکم باید خدمتکاران و رعایای سالمند و قدیمی را به استراحت فرستد و از آنان توقع انجام کارها هم چون جوانان نرسیده نداشته باشد. در حقیقت، این پند سعدی، زمینه‌سازی و پیش فرضی برای شکل‌گیری موضوع و اصل مهم و بنیادین «بازنشستگی» است که خود، یکی از مظاهر تأمین رفاه و آسایش اجتماعی افراد در نظام‌های مدرن و توسعه یافته می‌باشد:

"خدمتکار قدیم را که قوت خدمت نمانده است، اسباب مهیّا دارد و خدمت درنخواهد، که دعای سحرگاه به که خدمت به درگاه." (همان: ۸۳۴)

۴. نکته‌ی دیگری که بر یک حاکم و مدیر توانا فرض است این است که نیروها و عوامل تحت امر خود را به نام و نشان بشناسد و با عوامل خود بیگانه و ناآشنا نباشد:

"سایر زبردستان خدم را باید که نام و نسبت بدانند و به حق المعرفه بشناسد تا دشمن و جاسوس و فدایی را مجال مداخلت نماند." (همان: ۸۳۷)

۵. تأکید بر این امر بدیهی که نباید آزار و اذیتی از حاکم و والی به زبردستان و رعایا وارد شود تا دوستی و مودت آنان به حاکم مستدام و باقی بماند:

"پادشاهان به رعیت پادشاهند. پس چون رعیت بیازارند، دشمن ملک خویشند." (همان: ۸۳۸)

سعدی، پادشاهان را به تیمارداری و انتظام امور رعایا شاه می‌داند و بس. به همین دلیل از زبان درویشی مجرد، ملوک را از بهر پاس و نگه‌داشت رعیت برمی‌شمرد و نه رعایا را برای

اطاعت و فرمان برداری از شاه:

"درویشی مجرّد به گوشه‌ای نشسته بود پادشاهی برو بگذشت. درویش از آن جا که فراغ ملک قناعت است سر برنیامورد و التفات نکرد. سلطان از آن جا که سطوت سلطنت است برنجید و گفت این طایفه‌ی خرقه‌پوشان امثال حیوان‌اند و اهلیت و آدمیت ندارند. وزیر نزدیکش آمد و گفت ای جوان مرد سلطان روی زمین بر تو گذر کرد چرا خدمتی نکردی و شرط ادب به‌جای نیاموردی؟ گفت سلطان را بگوی توقع خدمت از کسی دار که توقع نعمت از تو دارد و دیگر بدان که ملوک از بهر پاس رعیت‌اند نه رعیت از بهر طاعت ملوک گرچه رامش به فر دولت اوست. (سعدی، ۱۳۶۹: ۳۱)

بر همین مبنا در نصیحتی دیگر چنین می‌گوید:

"سلطان خردمند، رعیت را نیازارد، تا چون دشمن برونی زحمت دهد، از دشمن اندرونی ایمن باشد" (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۹)

سعدی اساساً بر این نظر است که اگر آزار و رنجی از حاکم بر رعایا وارد نشود، دلیل و سببی برای طغیان و بداندیشی آنان به اساس حکومت و حاکم ایجاد نخواهد شد: "هر که کسی را نرنجاند از کسی نترسد. کژدم که همی‌ترسد همی‌گریزد از فعل خبیث خویش. گربه در خانه ایمن است از بی آزاری و گرگ در صحرا سرگردان از بدفعالی. گدایان در شهر آسوده از سلیمی و دزدان در کوه و صحرا نهان از حرامزادگی." (همان: ۸۴۵)

حکایت زیر در گلستان بیانگر فرجام حاکمی است که رعایای خود را آزرده کرده و به سبب آن، گرفتار طمع دشمنان و مصایب بی‌اندازه‌ی آنان شده است:

"یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تظاول به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده تا به جایی که خلق از مکاید فعلش به جهان برفتند و از کُربت جورش راه غربت گرفتند چون رعیت کم شد ارتفاع ولایت نقصان پذیرفت و خزانه تهی ماند و دشمنان زور آوردند . . . باری به مجلس او در، کتاب شاهنامه همی‌خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون. وزیر ملک را پرسید هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه برو مملکت مقرر شد گفت آن‌چنان که شنیدی خلقی برو به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت. گفت: ای ملک چو گرد آمدن خلقی موجب پادشاهیست تو مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی مگر سر پادشاهی کردن نداری؟ (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۷)

۶. یک حکمران دانا و لایق، همواره سپاسگزار و شاکر اعمال و خدماتی است که رعایا در راستای خواسته‌های او به جای می‌آورند. در حقیقت، حاکم باید قدرشناس خدمت کارگزاران و عوامل خویش باشد:

"حق بزرگان به زیردستان شروط خدمت به جای آوردن است و کمال فضل خداوندگاران

شکر خدمت‌بندگان گفتن و منت‌نانه‌دان. (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۴۲)

این قدرشناسی و امتنان از خدمت و خیر رعایا، نشان دهنده‌ی مروّت و رادمردی اوست: "مروّت آن است که چون کس از کسی خیری دیده باشد منت آن بر خود بشناسد و حق آن به جای آورد و جانب آن مهمل نگذارد و به حقیقت پادشاهان را این دولت و حرکت به وجود رعیت است که بی وجود رعیت پادشاهی ممکن نیست. پس اگر نگهداشت درویشان نکند و حقوق ایشان را بر خود شناسد غایت بی مروّتی است." (همان: ۸۴۳)

۷. حفظ امنیت و برقراری نظام عادلانه و آرام برای افراد جامعه و رعایا، از وظایف و تکالیف حاکمان است و اصولاً فلسفه‌ی وجودی جایگاه و مقام آنان است و بدون آن، مشروعیتی برای جایگاهشان نمی‌توان تصور نمود:

"پادشاهان و لشکریان از بهر محافظت رعیت‌اند تا دست تطاول قوی را از ضعیف کوتاه گردانند. چون دست قوی کوتاه نگردانند و خود، دراز دستی روا دارند، مر این پادشاه را فایده نباشد، و لاجرم بقائی نکند." (همان: ۸۴۲)

مدیریت و اداره‌ی جامعه، امری پیچیده و چند لایه است که مبتنی بر مجموعه اقدامات افراد و بخش‌های گوناگونی از جامعه - از مدیر و مسئول گرفته تا کارگزاران و عوامل او و سرانجام از عموم و توده مردم - را دربرمی‌گیرد.

در این میان، گروهی که یکی از مهم‌ترین و در عین حال کارسازترین نقش‌ها را بر عهده دارند، کارگزاران و عوامل اجرایی و سازمانی مدیر و حاکم برای طراحی و اجرای تصمیمات و اهداف هستند.

در مرزبان‌نامه با تأمل و دقت در این اصل اساسی، مدیر، حاکم و امیر همانند سر در بدن فرض شده و به همین مقدار، واجد ارزش و احترام ویژه است. اما همان‌گونه که سر در بدن به واسطه‌ی وجود اندام‌های دیگر پیکره‌ی آدمی، هویت و بقا می‌یابد، مدیر و حاکم نیز به سبب وجود یاوران و کارگزاران پیرامون خود می‌تواند جایگاه و شأن خود را یافته و موفق به انتظام و قوام‌بخشی به امور تحت تدبیر خود شود.

در این زمینه در مرزبان‌نامه چنین می‌خوانیم:

«و اگر پادشاه را باید که شرایط عدل، مرعی باشد و ارکان ملک، معمور، کاردار چنان به دست آرد که رفق و مدارا بر اخلاق او غالب باشد و خود را مغلوب طمع و مغرور در هوا نگرداند ... و نباید دانست که ملک را ازین کارداران چاره نیست؛ که پادشاه مثلاً منزلت سر دارد و ایشان مثبت تن.

و سر اگر چه شریف‌ترین عضوی است از اعضا، هم محتاج‌ترین عضوی است بر اعضا. چه،

در هر حالی تا از اعضای آلی، آلتی در کار نیاید، سر را هیچ غرض به حصول نپیوندد؛ و تا پای رکاب حرکت نجنباند، سر را به هیچ مقصد رفتن میسر نگردد و تا دست همعنان ارادت نشود، سر به تناول هیچ مقصود نتواند یازید. پس هم‌چنان که سر را در تحصیل اغراض خویش، سلامت و صحت جوارح شرط است و از مبدأ آفرینش، هر یک عملی را متعین، پادشاه را نیز کارگزاران و گماشتگان باید که درست‌رای و راست‌کار و ثواب‌اندوز و ثنادرست و پیش‌بین و آخراوندیش و عدل‌پرور و رعیت‌نواز باشند و هر یک بر جاده انصاف، راسخ قدم، و به نگاه داشت حدّ شغل خویش مشغول، و مقام هر یک معلوم و اندازه محدود، تا پای از گلیم خود زیادت نکشند، و نظام اسباب ملک آسان دست دهد.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۴۵-۴۴)

در ادامه‌ی توصیه‌ی فوق‌الذکر در مرزبان‌نامه، همسانی و یکدستی وزرا و کارگزاران حاکم شایسته با خود او گوشزد شده و شاه و حاکم کریمی که کارگزاران نالایق و بی‌لیاقتی دارد به کندوی عسلی که از ترس نیش زنبورهای آن، کسی نمی‌تواند از آن استفاده کرده و متمتع شود تشبیه شده است:

«و پادشاه کریم اعراف لطیف اخلاق که خدم و خول او نه بر این گونه باشند، بدان عسلِ مُصَفّی ماند که از بیم نیش زنبوران پیرامنش به نوش صفو آن نتوان رسید.» (همان: ۴۵)

اساساً در مرزبان‌نامه و به عنوان توصیه‌ای کلان و مدیریتی، بر احترام و پاسداشت کارگزاران، نیروها و عوامل اشاره شده که به صورتی غیرمستقیم و با واسطه، در حقیقت، نوعی حرمت‌گذاری و تکریم «خود» می‌باشد:

«زروی گفت: خواهیم که مرا به مزیت توقیر و بزرگ‌داشت از همه طوایف خدم ممیز گردانی و جانب من در جناب خویش شکوهمند داری که هر که خویشان را عزیز دارد، اعزاز گوهر خویش کرده باشد.

و هر که کارداران خود را احترام کند، کار خویش محترم داشته باشد. و دستور که پیش حضرت پادشاه، مقبول فعل و مسموع قول نیست، لشکر را شکوه حرمت او فرو نگیرد و انقیاد فرمان پادشاه ننماید. و او بدان پیغامبری ماند به خلق فرستاده که دعوت او مقام اجابت ندارد، امت در بعثت او شهت آرند و به گفت او طاعت خدای را گردن ننهند.» (همان: ۲۸۰)

در فراز دیگری از مرزبان‌نامه، کارگزاران و عوامل اجرایی و مردان مجرب و کارآزموده همراه با لشکریان شجاع و شمشیرزن و نظامیانی لایق و متهور، از لوازم بنیادین دوام و استمرار حکومت و اقتدار حاکم بر شمرده شده‌اند:

«مملکت به مردان کار و لشکرदार راست آید. و چون لشکر پادشاه را بی‌سار بینند، ازو نه خوف دارند و نه بدو طمع. و هر چند به جهد و کوشش در ادعا و ارضای ایشان افزایش، سودمند نیاید. و هر وعده‌ی نیکو که دهد، چون اختلاف برق، بی‌باران دانند. و چندان که بخشد و

بخشاید، ازو منت نپذیرند. و مرد مقل حال را به وقت گفتار اگر خود در چکاند، بسیارگوی شمزند و فضیلت و رذیلت او را یکی دانند.

اگر وقتی مروّتی به کار دارد، باد دستش خوانند. و اگر امتناعی نماید، بخیلش گویند. اگر مراعاتی نماید، سپاس ندرند. اگر مؤاساتی کند، مقبول نیاید. حلیم بود، به بددلی منسوب شود. اگر تجاسری کند، به دیوانگی موسوم گردد.» (همان: ۳۵۴)

توجه و عنایت ویژه به نظامیان و لشکریان شاه، به سبب نقش مهمی که در استمرار حکومت حاکم و نیز برقراری امنیت و آرامش در جامعه دارند همواره مورد تأکید بسیاری از ادبا و نویسندگان برجسته‌ی ادب فارسی بوده است.

از نکات مهمی که حاکم در تعیین و به‌کارگیری نیروهای تحت فرمان باید بدان‌ها توجه نموده و به آن اشراف داشته باشد، لزوم استخدام و به‌کارگیری افراد لایق و به‌کار گماردن افراد در پست‌ها و جایگاه‌هایی است که توان ارائه خدمت در آن‌ها را دارند.

بر این اساس، نباید هیچ‌کسی را که توان و لیاقت بالقوه مشخصی دارد برای جایگاه و مقامی بالاتر از جایگاه درخور او پیشنهاد نمود چرا که نتیجه و عاقبت متناسب و درخوری از این کار، عاید نخواهد شد:

«لیکن من از مردم دانا و دوربین چنان شنیدم که هر چه نیکو نهاده بود، نیکوتر منه مبادا که از آن تغییر و تبدیل و مبالغت در اکمال تعدیل، نقصانی به وضع حال درآید و به توهم نسیه‌ای که دایر بود، بین طرفی الحصول و الامتناع، آن‌چه نقد داری از دست بیرون دهی.» (همان: ۴۴-۴۳)

نمونه و شاهد مناسبی برای این مطلب که نشان دهد چگونه فردی که در جایگاه متوسّطی، منشأ خدمات و لیاقت‌ها بوده، بر اثر سوء انتخاب و گمارده شدن به پستی به‌مراتب بالاتر و خارج از توانایی‌ها و لیاقتش، سبب خسارات و عواقب ناگوار و ناخواسته شده، در حکایت زیر به خوبی متجلی شده است:

«روباه گفت: شنیدم که جوانی بود شکار دوست ... روزی مرد در خانه نشسته بود. بنجشکی از روزن در پرید. گربه‌ای از گوشه خانه بجست و او را بگرفت. مرد از غایت حرص شکار به مشاهدت آن حال سخت شاد شد. با خود گفت: این گربه را بعدالایوم نیکو باید داشت که در صید بدین چُستی و چالاکی هیچ شکره را ندیدم. فردا بدو امتحانی کنم تا خود چه می‌گیرد.

بامداد ... برخاست و به قاعده هر روز برنشست. گربه در بغل نهاد و سگ را زیر دست گرفت. چون به شکارگاه رفت، کبکی از زیر خاربنی برخاست. گربه را از بغل برون انداخت. گربه سگ را دید. از نهیب او خواست که در بغل سوار جهد، بر سر و پیشانی اسب افتاد. اسب از خراشش چنگال او بطپید و مرد را بر زمین زد و هلاک کرد. این افسانه از بهر آن گفتم تا تو همه

را اهل کار ندانی ...» (همان: ۳۷۸-۳۷۷)

در کتاب تجارب‌الأمم و در رابطه با لزوم مراعات سلسله مراتب مقام‌ها و جایگاه‌ها بر اساس توانایی و لیاقت‌ها و در اندرز اردشیر بابکان به فرزندش آمده است:

«زیر و رو شدن راه‌های مردم را نباید که از رفتن شهریارِ خویشتن آسان‌تر گیرد که جایجایی در پایگاه‌های مردم، مایه‌ی بر افتادن تند شهریار می‌شود. چه با برکناری و چه کشتن هرگز نباید که از هیچ چیز بیش از این ترسد که سَری، دُم یا دُمی، سر گردد یا کارگر بیکار بماند یا بزرگی بینوا شود. دگرگونی در پایه‌های مردم سبب شود تا هرکس پایه‌ای بالاتر از پایه خویشتن جوید و اگر بدان رسد باز پایه‌ای بالاتر ...» (نجفی، ۱۳۸۹: ۲۴۳)

در مرزبان‌نامه، وراوینی بر این باور است که دست‌درازی و چپاول و فساد شایع در جامعه، حاصل ضعف و سستی و عدم اقتدار و توان لازم شاه برای انسجام امور و مراقبت و نظارت شایسته است. بدین سبب، در خلال حکایتی در آن، چنین می‌خوانیم:

«و من چون صحیفه‌ی احوال تو مطالعه کردم، قاعده‌ی ملک تو مختل یافتم و قضیه‌ی عدل، مهمل دیدم. گماشتگان تو در اضعاف مال رعیت، دست به اشاعت جور گشاده‌اند و پای از حد مقدار خویشتن بیرون نهاده. بازار خردمندان کساد یافته و کار زیردستان به عیث (تباهی) و فساد زبردستان زیر و زبر گشته.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۳۰)

غفلت پادشاه از احوال رعیت و لشکر و عملکرد کارگزاران، باعث سقوط وی در افکار و انظار عمومی می‌گردد که به هیچ وجه به مصلحت پادشاه و زبینه‌ی قدرت وی نیست.

خواجه نظام‌الملک در توصیه‌های حاکمیتی خود در سیاست‌نامه می‌نویسد:

«واجب است پادشاه را از احوال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویشتن پرسیدن، و اندک و بسیار آنچه رود دانستن، و اگر نه چنین کند عیب باشد و بر غفلت و ستمکاری حمل نهند و گویند فساد و دست‌درازی که در مملکت می‌رود یا پادشاه می‌داند یا نمی‌داند، اگر می‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند آن است که همچون ایشان ظالم است و به ظلم، رضا داده است و اگر نمی‌داند پس غافل است و کم‌دان، و این هردو معنی، نه نیک است...» (نظام‌الملک، ۱۳۸۸: ۵)

برای این که حاکم، دچار چنین کارگزاران و عوامل خودسر و خیره‌سری نشود و بتواند کارهای آن‌ها را در کنترل خود داشته و بر آن‌ها نظارت صحیح داشته باشد، باید دایره و حدود اختیارات و تکالیف آن‌ها را به‌شکلی صحیح و منطقی محدود نموده و تا حد امکان از بسط و گسترش تصرف و اختیار آن‌ها در دست‌اندازی به مال، عرض و آبرو و آزادی‌ها و منافع مشروع مردم، بپرهیزد:

«نشاید که پادشاه، دستور (وزیر) را دست تصرف و تمکن در کار مُلک گشاده دارد و یکباره او را از عهده‌ی مطالبات، ایمن گرداند که از این، مشارکت در ملک لازم آید و آفت‌های بزرگ

تولّد کند.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۶۱-۶۰)

نوع و کیفیت رفتار با نیروهای زیردست و فرمانبر، یکی از دقایقی است که روش درست و احسن آن، می‌تواند باعث ایجاد حس تعلق و دلبستگی بین نیروی کار و محیط اداره شود. حاصل این دلبستگی و تعلق، انجام بهینه‌ی امور و وظایف محوله و لاجرم، افزایش و ارتقای سطح عملکرد و کارایی است. در این میان، گروهی که یکی از مهم‌ترین و در عین حال کارسازترین نقش‌ها را بر عهده دارند، کارگزاران و عوامل اجرایی و سازمانی مدیر و حاکم برای طراحي و اجرای تصمیمات و اهداف هستند.

کیفیت رفتار با دوستان و دشمنان

نحوه‌ی رفتار با دوستان و دشمنان، تا حدّ زیادی نشان‌گر درایت و توان بالای مدیریتی فرد مسئول و یا بی‌لیاقتی و عدم کفایت او در تدبیر و اداره‌ی درست امور است. با توجه به مناسبات پیچیده افراد در جوامع و ارتباط تنگاتنگ بین منافع و مضارّ اشخاص جامعه، حبّ و بغض‌های کوتاه‌مدت متعدّدی در روابط انسان‌ها و افراد جامعه به وقوع می‌پیوندد که چگونگی مدیریت آن، نشانه‌ای از میزان توان‌مندی، کیاست و توان مدیریتی است. این اصل که باید تلاش نمود تا میزان رفاقت‌ها و دوستی‌ها تا حدّ امکان افزایش یابد و دوستی‌ها تحکیم و تشدید شود، شاید چندان با مخالفت و اعتراضی روبرو نشود چنان‌که لقمان حکیم در اندرزهای خود به فرزندش می‌گوید:

«پسر جان! در همنشینی با مردم برخلاف رویه‌ی آنان رفتار نکن چیزی که طاقت ندارند بر آنها تحمیل نکن چرا که در این صورت رفیقی که باید یار و یاور تو باشد از تو کناره می‌گیرد و در میان جامعه، تنها می‌مانی نه رفیق همدمی داری و نه برادر مددکاری. چون تنها شدی بی‌پناه و ذلیل می‌شوی. در برابر کسی که پوزش‌پذیر نیست عذر نیاور. در کارها از آن که دوست ندارد مزد بگیرد کمک نخواه چون آن که مزد می‌گیرد کار تو را چون کار خویش با جدّیت انجام می‌دهد. آن مزد برای او سود دنیاست و برای تو ذخیره‌ی آخرت.

یاران و برادرانی که از آن‌ها کمک می‌خواهی باید اهل محبّت باشند، به قدر کفاف خود داشته باشند، آبرومند و عقیف باشند، در حضور، شکرگزار و در غیاب، به یاد تو باشند. پسر م! زودرنج و بداخلاق و بی‌صبر نباش که با این صفات هیچ رفیقی برایت نمی‌ماند. خود را به صبر و تأنی در کارها و ادار.» (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۳)

غزالی نیز هر کسی را شایسته‌ی دوستی و رفاقت نمی‌داند و معتقد است که دوست نیکو کسی است که دارای سه خصلت زیر باشد:

«بدان که هر کس صحبت و دوستی را نشاید بلکه باید که صحبت با کسی داری که اندر

وي سه خصلت بود:

خصلت اول عقل باشد که در صحبت احمق، هیچ فایده نباشد و به آخر به وحشت کشد ...
خصلت دوم، خوي نیکو بود که از بدخوي سلامت نبود و چون آن خوي بدوي بجنبند حق تو
فرو نهد و باک ندارد. خصلت سوم آن که به صلاح باشد و هر که بر معصیت مُصِر بود از خدای
نترسد و هر که از خدای نترسد، بر وي اعتماد نباشد ...» (غزالی، ۱۳۶۴: ۳۹۹)

یکی از آموزه‌های مدیریتی که به سبب نوع زندگی و شرایط اجتماعی سعدی در زمان او از
اهمیت بسیار برخوردار بوده و در زمانه‌ی کنونی شاید تا حدی اهمیت و الزام خود را از دست داده
است، فراهم آوردن حلقه‌ای از دوستان و یاران وفادار به گرد خود برای آسایش و امنیت بیشتر و
نیز قدرت فرمان‌دهی و پیش‌برد اهداف و تصمیمات است. بر این اساس، سعدی مؤکداً سفارش
می‌کند که با احسان و نیکی، دل دوستان را باید به دست آورد تا بدین سبب، طمع دشمن و امید
او کم و خنثی شود:

"با دوست و دشمن، طریق احسان پیش گیر که دوستان را مهر و محبت بیفزاید و دشمنان
را کین و عداوت کم شود." (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۷)

همان استدلال پیشین باعث می‌شود چنین توصیه‌ای را سعدی در نصیحة الملوك خود وارد
کند:

"دل دوستان آزردن مراد دشمنان بر آوردن است." (همان: ۸۴۰)

دامنه‌ی نیاززدن دوستان و معتمدان، شامل عنایت، قدردانی و قدرشناسی به مراتب و
سوابق خدمت و اطاعت پیشین نیروها و خدم پیشین و با تجربه است تا از وفاداری آنها برخوردار
شده و برای نوآمدگان و تازه‌کاران نیز تشویق و ترغیب مناسبی باشد.

توصیه‌ی زیر نیز در نصیحة الملوك در همین راستا و با همین نیت و هدف است:
"سلطان خردمند رعیت را نیازارد، تا چون دشمن برونی زحمت دهد، از دشمن اندرونی ایمن
باشد." (همان: ۸۳۹)

حکایتی که در پی آمده است، به روشنی نشان می‌دهد که عدم توجه و التفات لازم به
فرمانبران و نیروهای تحت امر، چگونه در بحرانی‌ترین زمان‌ها و شرایط، ناگواری و سهمناکی
خود را نشان می‌دهد:

"یکی از پادشاهان پیشین در رعایت مملکت سستی کردی و لشکر به سختی داشتی لاجرم
دشمنی صعب روی نهاد همه پشت بدادند ... یکی را از آنان که غدر کردند با من دم دوستی بود
ملامت کردم و گفتم دون است و بی‌سپاس و سفله و ناحق‌شناس که به اندک تغییر حال از
مخدوم قدیم برگردد و حقوق نعمت سال‌ها درنوردد گفت: ار به کرم معذور داری شاید که اسبم
درین واقعه بی‌جو بود و نم‌د زین به گرو و سلطان که به زر بر سپاهی بخیلی کند با او به جان

جوان مردی نتوان کرد. (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۸)

در ادامه‌ی این مبحث، سعدی دو توصیه و نصیحت مهم در کیفیت مواجهه و رویارویی با دشمنان، به مسئولین و امرا انجام می‌دهد. ابتدا این که اساساً زمینه‌ی تنش و خصامه را در برابر دشمن قوی و قدرتمند فراهم نیاورد تا از گزند او بر امان باشد:

”از جمله حُسن تدبیر پادشاه یکی آن است که با خصم قوی در نپیچد و بر ضعیف جور نکند که پنجه با غالب افکندن نه مصلحت است و دست ضعیفان بر پیچیدن نه مروّت.“ (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۴۰)

و دیگر آن که، دشمن را در هر حال و جایگاه و موقعیتی که در آن است کوچک و حقیر نشمرد و احتیاط و حزم لازم را در مواجهه با او داشته باشد. از طرفی مراتب نزدیکی و صمیمیتش با دوستان را تا حدّی قرار دهد که اگر احیاناً آن دوست بنا به دلیلی در جبهه‌ی مقابل قرار گرفت، به تمام ریزه‌کاری‌ها و اسرار او آگاه و آشنا نباشد.

به بیان دیگر این که همواره اسرارِ مگو و رازهای نهفته‌ای را حتی در مقابل امین‌ترین و صمیمی‌ترین دوستان و نزدیکان خود داشته باشد:

”ضعف رأی خداوند مملکت آن است که دشمن کوچک را محل نهد یا دوست را چندان پایه دهد که اگر دشمنی کند، بتواند.“ (همان: ۸۴۲)

سعدی بر این نظر است که چنانچه به حکمِ بختِ موافق، بر دشمن، ظفر یافتی و بر او چیره شدی، خلاف عقل و خردمندی است که بر او ترخّم کرده و چنین کسی را رها سازی چرا که با این کار، در آینده‌ی امور خود، دیو و ابلیس بدخواهی را مستولی و باقی گذارده‌ای:

در مرزبان‌نامه نیز برای کسی که مصمّم است گوشه‌ی برجسته‌ای از هدایت و اداره‌ی امور جامعه را بر عهده گیرد، سفارش‌ها و تأکیدیاتی در جهت تعمیق و افزایش دوستی‌ها و موّدت‌ها شده است.

در خلال یکی از داستان‌های کتاب، در مقام وصیّتی از پدر پیری به فرزند خود، در اهمّیّت و ارجمندی گوهر رفاقت چنین آمده است:

«روزی پدر در اثنای نصایح با او گفت: ای فرزند، از هر چه در دنیا مردم بدان نیاز دارند و هنگام آن که روزگار حاجتی فراز آرد به کار آید، دوست، اولی‌تر.» (رواینی، ۱۳۵۵: ۱۰۹)

در داستان دامده و دادستان نیز درباره‌ی طریقه و شیوه‌ی سلوک و رفتار دوستان با یکدیگر، دادستان، چنین دوست خود را دلگرمی و تسلّاً داده و از حمایت و پشتیبانی خود از او سخن بر زبان جاری می‌سازد:

«دادستان ... بر دلگرمی دادمه بیفزود و گفت: توزّع و توزّج به خاطر راه مده و این تصوّر مکن که در هیچ ملم و مهم که پیش آید، و در هیچ داهیه‌ای از دو راهی که روی نماید، مرا از پیش‌برد کار تو اغفال و اذغال تواند بود.

چه، حقوق ممالحت و مصاحبت بر یکدیگر ثابت است و عقود موالات و مؤاخات در میانه، متأکّد. و پارسیان گفته‌اند: مال به روز سختی به کار آید و دوست به هنگام محنت. و چهار خصلت در شریعت مروّت بر دوستان فرض عین آمد:

یکی آن‌که چون بلایی به دوست رسد، خود را در مقاسات آن شریک گرداند. دوّم آن‌که در اسباب منافع از معونت او متأخّر نباشد. سوم آن‌که اتمام مهمّات او بر عوارض حاجات خود مقدّم دارد. چهارم آن‌که چون اندیشه‌ی کاری ناخوب کند، عنان عزم او از راه ارادت بازگرداند و نگذارد که به فعل انجامد.» (همان: ۲۱۰-۲۰۹)

البته آن رفاقت و موذتی مفید و ثمربخش است که راستین و فارغ و خارج از خواسته‌ها و امیال دنیوی و منفعت‌طلبانه‌ی محض باشد چنانکه اگر غیر این باشد به راحتی گسسته شده و حتّی شاید به مخالفت و تقابل نیز بی‌انجامد:

«دوستی دگر آن است که از هوای طبیعت و تقاضای شهوت خیزد؛ و این، به اندک سببی فتور پذیرد و یمكن که به قطع کلی انجامد.» (همان: ۱۰۲)

توصیه به احسان و مراعات افراد برای افزایش دوستی‌ها و از بین رفتن کدورت‌ها و دشمنی‌ها، از توصیه‌های مندرج در مرزبان‌نامه است:

«تا توانی با دوست و دشمن، راه احسان و اجمال می‌سپر که هم در دوستی افزایش و هم از دشمنی بکاهد...» (همان: ۶۹)

در این اثر، توصیه شده که تا حدّ امکان از تعارض و دشمنی با دیگران پرهیز شود و ناملایمات و عداوت‌ها را مدیریت و کنترل نماید:

«عاقل تا تواند، دشمنی بر دوستی نگزیند و بیگانگی بر آشنایی ترجیح نهد. و گفته‌اند: دشمن را چنان باید داشت که آن گوی بلورین که در حقّه نهند و هر وقت بیرون گیرند و پاک بشویند و هر چه در احتیاط و عزیزداشت آن گنجد، به جای آرند تا روزی که جایی سنگ خارهای سخت بینند، بر آن سنگ زنند و خود بشکنند. چنان‌که به ترکیب، تألیف اجزای آن در امکان نیاید. و هر که عنان مرکب هوا کشیده دارد و پای در رکاب صبر استوار کند، عاقبت خرّمی و نشاط هم عنان او آید.» (همان: ۲۳۳-۲۳۲)

در ادامه‌ی اندرزهای عنصرالمعالی در قابوسنامه، به افزونی دوستان برای برحذر ماندن از گزند دشمنان تأکید شده است:

«اما جهد کن تا دشمن نیندوزی، پس اگر دشمنت باشد مترس و دل‌تنگ مشو که هر که را

دشمن نبود دشمن کام بود ... و جهد کن تا دوستان تو اضعاف دشمنان باشند و بسیار دوست، کم دشمن باشد و به امید هزار دوست یکی دشمن مکن و بدان که آن هزار دوست از نگاه داشتن تو غافل باشند و آن یک دشمن از نگاه داشت تو، غافل نباشد.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

یک حاکم و مسئول و مدیر، با هر گونه عملکردی، ناگزیر از داشتن مخالفان و دشمنانی است که خواسته یا ناخواسته، با او به مخالفت برخاسته و گاه در مقام تعارض و تقابل، از هیچ کوششی برای نابودی حاکم فروگذار نمی‌کنند.

بدین امر طبیعتاً در مرزبان‌نامه هم اشاره شده است. اساساً، وراوینی مسئول و حاکم جامعه را دارای دو گونه دشمن برمی‌شمرد که هر یک از این دشمنان را باید به‌گونه‌ای تدبیر و اداره نمود. او در خصوص دشمنان ضعیف به پاکسازی و نابودسازی و دفعِ شرّ آن‌ها توصیه می‌کند:

«پادشاه را دشمن دو گونه بود: یکی ضعیف نهانی، و دوم قوی آشکارا. و ضعیف را که قوت مقاومت و زخم پنجه‌ی ملاطمت نباشد، خود را در شعار دیانت و کم آزاری و صیانت و نکوکاری بر دیده‌ی ظاهرینان جلوه دهد، تا هوای دولت پادشاه در دل رعایا سرد شود و هنگامه‌ی مراد او گرم گردد. پس پادشاه را در آن باید کوشید که خلل وجود این طایفه به خلال ملک او نپیوندد و دامن روزگار خود را از شرّ صحبت مثل این اشرار نگاه دارد.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۹۱)

اما در بخش دیگری از اثرش، درباره‌ی مواجهه و برخورد با دشمن‌های قدر و قوی، شیوه و سبک دیگری را توصیه می‌کند. بر این اساس، در مقابل دشمن قوی که دارای قدرت تخریبی فراوانی است، باید با چرب‌زبانی و فریفتن دشمن و با استفاده از نیروی حزم و کیاست، از شدت دشمنی‌ها و عداوت‌ها کاست و بر دوستی‌ها و رفاقت‌ها افزود:

«گرگ گفت: من از پیش‌اندیشان کارآزموده چنان شنیدم که چون ترا دشمنی قوی حال پیش آید، در آن باید کوشید که به چرب‌زبانی قلم در انفاذ مراسلات و مجاملات و انقاذ اموال و ایراد حسن مقال او را از راه تعدّی و عزم تصدّی مرخصومت را بگردانی و سود و زیان خویش را فدیبه‌ی نفس خویش سازی.» (همان: ۳۷۵)

در مرزبان‌نامه، دشمن را هر چند کوچک و کم توان باشد، باید جدّی انگاشت. به همین دلیل، به مسئولان و تصمیم‌سازان سفارش می‌شود که مبدا دشمن را به دیده‌ی استحقار و خفت بنگرند:

«گفته‌اند سه چیز است که اگر چه حقیر باشد، آن را استحقار نشاید کرد: بیماری و وام و دشمن. بیماری اگر چه در آغاز سهل نماید، چون در مداوات آن اهمال رود مُزمن شود. و وام اگر چه اندک باشد، چون متراکم گردد، مکنت بسیار از ادای آن قاصر آید. و دشمن اگر چه کوچک بود، چون استصغار و خوارداشت او از اندازه بگذرد مقاومت او به آخر صورت نبندد.» (همان: ۳۹۵)

آنچه که لزوم هوشیاری و دقت در مواجهه با دشمنان را صد چندان می‌کند، اتفاق و

وحدت و اتحاد بین آنهاست. به طوری که در مرزبان نامه و از زبان «دلیران کارآزموده»، نصیحت می‌شود که از بسیاری و تعدد دشمنان، آن قدر نباید هراس داشت که از اتحاد و اتفاق آنان. چرا که دشمن بسیار اما متفرق را می‌توان به راحتی شکست داد و مهار کرد اما شکست دادن دشمنان همسو و همراستا، بسیار سخت و صعب است:

«... دلیران کارآزموده گفته‌اند: از هم‌پشتی دشمنان اندیش، نه از بسیاری ایشان. تو ثابت-قدم باش و دل قوی دار و نیت و طویت بر عدل و رحمت منطوی دار و به فرط مجاملت و حُسن معاملت با خَلقِ خدای یک رویه شو و قوانین شرع و آیین فرمان‌بری حق، پیرایه‌ی اعمال خود کن تا از اعمال غیب سراپای نصرت و تأیید نامزد ولایت تو گردانند و افواج فتح و ظفر به سپاه تو متواصل شود.» (همان: ۳۹۶-۳۹۵)

توصیه‌ی مهم دیگری که در مرزبان نامه به امرا و حکام در رابطه با نحوه‌ی رویه‌رویی و مواجهه با دشمنان شده، این است که کسی که می‌خواهد علیه دشمن و بدخواهی به مبارزه و اقدامی دست بزند، باید بدو از جایگاه و مقام دوستی و محبت خود در بین دوست‌داران و افراد تحت امر آگاه شده و سپس به فکر رویارویی با دشمنان باشد.

به بیان دیگر چنانچه دفع دشمنی ضروری شود باید با افزایش مهر و عطوفت‌ها، نزدیکان و اطرافیان را مورد نوازش و ملامت قرار داد تا از حمایت و پشتیبانی آنان در این راه سود برد: «هر که را دفع دشمنی ضرورت شود، اول قدم در راه انبساط باید نهادن و تردّد و آمیختگی آغازیدن و راه تآلف و تعطف بازگشادن تا معیار اختبار و محک اعتبار عیار کار او شناخته گردد و دانسته آید که مقام ضعف و قوت او با دوست و دشمن تا کجاست و خشم و رضای او در احوال مردم ... چه اثر دارد.» (همان: ۵۰۷-۵۰۶)

نحوه‌ی رفتار با دوستان و دشمنان، تا حدّ زیادی نشان‌گر درایت و توان بالای مدیریتی فرد مسئول و یا بی‌لیاقتی و عدم کفایت او در تدبیر و اداره‌ی درست امور است. با توجه به مناسبات پیچیده‌ی افراد در جوامع و ارتباط تنگاتنگ بین منافع و مضار اشخاص جامعه، حبّ و بغض‌های کوتاه‌مدت متعددی در روابط انسان‌ها و افراد جامعه به وقوع می‌پیوندد که چگونگی مدیریت آن، نشانه‌ای از میزان توانمندی، کیاست و توان مدیریتی است.

اعتدال و میانه‌روی

یکی از حساس‌ترین و ظریف‌ترین دانش‌های مدیریتی، درشتی و نرمی‌های به موقع و اثرگذار است. یک مدیر شایسته و توانمند نمی‌تواند همواره و در هر حال نسبت به زیردستان و فرمان‌بران خود، مهربانی و لطف و شفقت اعمال نماید؛ چرا که این کار سبب می‌شود که هیبت و اقتدار او به شدت تخریب شده و اعمال قدرت و نفوذ خود را در بین افرادش از دست بدهد.

از طرف دیگر، اگر چه سخت‌گیری و انضباط و تحکّم قهرآمیز، به صورت ملموس و مشهودی بر اطاعت‌پذیری و نظم افراد تحت امر، تأثیرگذار است، اما این نظم و انضباط، سطحی و ساختگی است و عمق و ریشه‌ای ندارد و فرد تحت امر بر آن است که در اولین فرصتِ ایجاد شده خود را از قید این امر و نهی برهاند.

بنابراین یک مدیر موفق کسی است که این هنر را داشته باشد که اقتدار و هیبت خود را به موقع و به قدر لزوم اعمال نماید و در وقتی دیگر، با مهربانی و شفقت و نیکویی، هم‌چون دوستی صادق با زیردستان همراهی و همدلی نماید.

مجموعه‌ی این سهل‌گیری و سخت‌گیری‌ها و حدّ و حدود آن، اعتدال در مدیریت را تشکیل می‌دهند. اعتدال، در آموزه‌های دینی نیز جایگاه درخوری دارد به طوری که خداوند در قرآن، مسلمانان را قوم وسط و میانه برمی‌شمارد و می‌فرماید:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳) و بدین‌گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.»

سعدی، در چند نصیحت از مجموعه رساله نصیحة الملوک خود و نیز در مجموعه‌های گلستان و بوستان، چه به صورتی بی‌واسطه و صریح و چه با تمثیل و اشاره، به اهمّیت حفظ اعتدال در امور اشارت کرده است:

«نیکمردی به جای خود کند نه چندان که بدان چیره گردند و دیده‌هاشان خیره.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۵)

در این باب، در گلستان سعدی چنین آمده است:

«رحم آوردن بر بدان ستمست بر نیکان، عفو کردن از ظالمان جورست بر درویشان.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۹۳)

در نصیحتی دیگر در نصیحة الملوک، پادشاهان را به میانه‌روی در خُلق و خوی، ترغیب کرده و آنان را به تعدیل خشم در مقام هیبت و اقتدار و تعدیل نرم‌خویی و ملاحظت در مقام همزبانی و مجالست مردمان فرا می‌خواند:

«خشم و صلابت پادشاهان به کار است. نه چندان که از خوی بدش نفرت گیرند. بازی و ظرافت روا باشد نه چندان که به خفت عقلش منسوب کنند.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۵)

مشابه این توصیه‌ها در گلستان نیز بازگو شده است:

«خشم بیش از حد گرفتن وحشت آرد و لطف بی وقت، هیبت برد نه چندان درستی کن که از تو سیر گردند و نه چندان نرمی که بر تو دلیر شوند» (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۰۱)

از نظر سعدی، شاه هم‌چون پدر جامعه باید در مقام تشویق و تنبیه، مصالح اصلی و بنیادین

را در نظر بگیرد و در هیچ کدام از این دو امر، راه افراط و تفریط را انتخاب ننماید. در این مقام، همان گونه که پدر، فرزند را در اشتباهات، تنبیه کرده و تأدیب می‌نماید، در جایگاه شفقت و مهر، دست نوازش و دلسوزی بر سر او کشیده و او را مورد لطف و مهربانی خویش قرار می‌دهد.

بر همین سیاق، سخاوت، جود و بخشش نیز باید محصور در یک بازه‌ی مشخص و خاصی قرار گیرد تا از یک طرف در مقام افراط، به بخل و تنگ‌نظری منجر نشود و از سوی دیگر، بخشش بی‌حساب و خارج از عرف و قاعده، اسباب خالی و تهی شدن خزاین مملکتی و نیز ایجاد طبقه‌ای کاهل و سست عنصر که معتاد و وابسته به بذل و بخشش‌های حاکم هستند، نشود:

«دست عطا تا تواند گشاده دارد مگر آنگاه که دخل با خرج وفا نکند که بخل و اسراف هر

دو مذموم است و اُتبع بین ذلک سییلاً.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۴)

در توصیه‌ای دیگر و قریب به مضمون فوق‌الذکر گوید:

«جوانمردی پسندیده است. تا به حدی نه که دستگاه ضعیف شود و به سختی رسد و نعمت

نگاه‌داشتن مصلحت است، نه چندان که لشکر و حاشیه، سختی ببیند.» (همان: ۸۳۵)

سعدی معتقد است که هر سائل و خواهنده‌ای سزاوار و شایسته‌ی دریافت کمک و دست‌گیری نیست و بر حاکم و مدیر جامعه است که با تشخیص درست و بجای نیازمندان و حاجت‌خواهان واقعی، آنان را مدد نماید و دیگرانی که به دروغ و شیادی خود را نیازمند نشان می‌دهند، به گوشمال و تنبیه، منتبّه سازد. عنایت و توجه به مقوله‌ی اعتدال تا بدان‌جا جامعیت و شمول دارد که حتی اعمال پسندیده و ممدوحی چون عبادت و بندگی پروردگار هم نمی‌تواند بی‌اندازه و خارج از این قاعده قرار گیرد.

با تکیه بر این دیدگاه، توصیه به عبادت همراه با نهی و تحذیر از عبادت صرف و گوشه‌نشینی و رهبانیت، در نصایح سعدی دیده می‌شود:

«زهد و عبادت شایسته است نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کنند. عیش و طرب ناگزیر است، نه چندان که وظایف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود.» (همان: ۸۳۵)

در احادیث و روایات بسیاری در سخنان معصومین، سفارشات اکیدی به عبادت و نیایش در درگاه خداوند صورت پذیرفته است اما همین بزرگان، مردم را از غرق شدن در عبادت و غافل شدن از سایر شوون و دغدغه‌ها، بر حذر داشته و نهی نموده‌اند.

پیامبر (ص) در مقابل گروهی که کسب و کار خود را رها کرده و دور از خلق و مردمان شهر، گوشه‌ی عبادت و طاعت برگزیده بودند، واکنش نشان داده و با فراخواندن آن‌ها، چنین توصیه‌ای به آنان نمودند:

«اما من نماز می‌خوانم و می‌خوابم. برخی روزها را روزه می‌گیرم، بعضی روزها را نمی‌گیرم.

می‌خندم و بعد گریه می‌کنم. گوشت می‌خورم. همسر اختیار می‌کنم. بچه‌دار می‌شوم و ... و هرکس غیر از این باشد، از ما نیست." (کلینی، بی تا، ج ۲: ۸۵)

امام علی (ع) در این زمینه در یکی از حکمت‌های کتاب گرانسنگ نهج‌البلاغه می‌فرماید: "مؤمن باید شبانه‌روز خود را به سه قسم تقسیم کند، زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، و زمانی برای تأمین هزینه‌ی زندگی و زمانی برای واداشتن نفس به لذت‌هایی که حلال و مایه‌ی زیبایی است." (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: حکمت ۳۹۰)

اعتدال گفته شده در این مبحث، شامل بخشش بی‌جای خطاکاری که شایسته‌ی بخشش نیست و نیز قهر و خشم و درشتی بی‌اندازه و غیر معمول به کسی که اشتباه کوچکی مرتکب شده است نیز می‌شود. سعدی، با اعتقاد به این مسأله که: ترخم بر پلنگ تیز دندان // ستمکاری بود بر گوسفندان، لطف و قهر را دو مقوله‌ای می‌داند که باید بجا و به موقع اعمال شوند و استفاده‌ی بی‌مورد از این دو ابزار واکنشی را ناپسند و دارای نتیجه‌ی معکوس و غیردلخواه می‌داند:

"جایی که لطف باید کردن به درشتی سخن مگوی که کمند از برای بهایم سرکش باشد، و جایی که قهر باید به لطف مگوی که شکر به جای سقمونیا فایده ندهد" (سعدی، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

وراوینی بر این باور است که در باطن و ضمیر همگی انسان‌ها دو نیمه‌ی متفاوت و متعارض به ودیعه نهاده شده است. نیمه‌ای شرارت، دیو سیرتی، زشتی و پلشتی و نیمه‌ی دیگری از خوبی، فرزاندگی و فرشتگی.

بر این اساس، مهم این است که تلاش شود تا هر چه بیش‌تر، نیمه‌ی متعالی و برتر وجود آدمی، رشد یافته و برجسته شود و نیمه‌ی زشت‌کار و پلشت، هر چه بیش‌تر در انزوا قرار گیرد. در مرزبان‌نامه، این دوگانگی باطن انسان‌ها از زبان وزیر دانا که «دینی» نام دارد بیان شده و بر اساس همین گفتار، بر اهمیت برتری و غلبه‌ی گوهر متعالی در وجود امر تأکید شده است:

«دیو گفت: گوهر فریشتگان چیست و گوهر مردم کدام است و گوهر دیو کدام؟ دینی گفت: گوهر فریشتگان، عقل پاک است که بدی را هیچ آشنایی با او نیست و گوهر دیوان، آرزو و خشم که جز بدی و زشتی نفرماید. و گوهر مردم از این هر دو مرکب تا هر گاه که گوهر عقل درو به جنبش درآمد، ذات او به لباس ملکیت مکتسی شود و نفس او در افعال خود همه تلقین رحمانی شنود و هر گاه که گوهر آرزو و خشم در او استیلا گیرد به صفت دیوان بیرون آید و در عالم امر و نهی به القای شیطانی گراید.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۱۸۷)

اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط آن‌چنان مهم و در تثبیت اقتدار و شوکت و ارزش حکام و صاحب‌منصبان مؤثر است که حتی، به والی توصیه می‌شود که در مقام گفتگو و مناظره و

هم‌صحبتی با دیگران و خصوصاً افراد ویژه و بخصوصی که ممکن است باعث ایجاد مشکلات و مصایبی علیه وضعیت موجود شوند، به این مسأله توجه داشته و خارج از افراط و تفریط و با در نظر گرفتن اعتدال معقول، بدین کار مبادرت نماید:

«و یکی از وظایف وقت آن است که اندازه‌ی قیام و قعود با او نگاه‌داری و میان انقباض و انبساط، طرف افراط و تفریط را از دست ندهی و به وقت ادای رسالات او اگر به اجوبه و سؤالات حاجت آید، مرکب عبارت گرم نرانی و در مضایق دقایق، عنان سخن با دست من دهی و مناظره‌ی او با من گذاری تا عشرتی که عاقلان بر آن عثور یابند، در راه نیاید.» (همان: ۳۱۴)

اعتدال و رفتار معقولانه‌ای که نه متکی به رفتار خشک و خشن باشد و نه بر روال و مدار رأفت و عطف‌های غیرمعقول و نابجا، در سخنان حکمت‌آمیز امیر مؤمنان نیز جایگاه و حضور و بروز دارد. ایشان در یکی از نامه‌های گردآمده در نهج‌البلاغه به یکی از مدیران منسوب شده خویش، چنین فرمان می‌دهد:

«پس در رفتار با آنان، نرمی و درشتی را به هم آمیز، رفتاری توأم با شدت و نرمش داشته باش، اعتدال و میانه‌روی را در نزدیک کردن و دور کردن، رعایت کن.» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۱۹)

یک مدیر موفق کسی است که این هنر را داشته باشد که اقتدار و هیبت خود را به‌موقع و به قدر لزوم اعمال نماید و در وقتی دیگر، با مهربانی و شفقت و نیکویی، هم‌چون دوستی صادق با زیردستان همراهی و همدلی نماید.

انتقاد و نقدپذیری و تلاش برای اصلاح عیوب دیگران

مدیر و تدبیرگر امور جامعه، هر اندازه که دارای دانش و تجربه‌ی بالا و شاخصی باشد، باز مصون از خطا و اشتباه نیست. آگاهی و آشنایی با ضعف‌ها و کمبودها و راه‌های برطرف کردن و جبران این ضعف‌ها و کاستی‌ها، نیاز به چشم و گوش‌های بیداری دارد که امور را رصد کرده و مشکلات و کاستی‌ها را چاره‌جویی نمایند. این مهم به کمک منتقدان کارگشته و دلسوز همراه با وجود روحیه‌ی نقدپذیری در مسئولان و صاحب منصبان است. در صورتی که دو لازمه‌ی اساسی نقد درست (وجود منتقدان مجرب و دلسوز از طرفی و وجود مسئول نقدپذیر و منعطف از طرف دیگر) فراهم آید، محیط مناسبی برای کاهش اشتباهات و ضعف‌ها و بهبود و بهینه شدن بهره‌وری‌ها و کارایی‌ها فراهم می‌گردد که حاصل آن، تعالی بیش‌تر جامعه و افراد آن است.

در نصیحة الملوك، مواردی از سفارش و توصیه به نقدپذیری و تلاش در جهت بهبود و ارتقای امور دیده می‌شود. سعدی بر این اعتقاد است که تا معایب اعمال و گفتار افراد گفته نشود،

اصلاحی نیز حاصل نخواهد شد. در گلستان شیخ می‌خوانیم: «متکلم را تا کسی عیب نگیرد سخنش صلاح نپذیرد.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۱۴)

سعدی در نصیحت کوتاهی، حاکم را به عدم رنجیدن از بدگویان نسبت به خطاها و اشتباهات فرامی‌خواند و او را توصیه می‌کند که آن چنان خود را اصلاح کند که در غیابش از خوبی و نکویی‌اش سخن به میان آید و نه از خطا و بدی‌اش:

"از بدگویان مرنج که گناه از آن توست. چرا چنان نباشی که نیکو گویند؟" (سعدی، ۱۳۸۶:

۸۴۶)

در توصیه‌ای دیگر، مدیر را به عدم فریفته شدن به خوش‌آمدگویی دوستان و نزدیکان فرا می‌خواند و با ذکر این که دوستان و نزدیکان به سبب مهر و محبتی که به تو دارند نمی‌توانند بدی‌هایت را ببینند و یا آن را به تو بازگو نمایند، می‌گوید تو ایرادات و عادات ناپسند خود را از دشمنان و بدخواهانت بپرس؛ چرا که آن‌ها بی‌هیچ ملاحظه و اغمازی معایت را بیان خواهند نمود:

"عیب خود از دوستان مپرس که بیوشانند. تفحص کن که دشمنان چه می‌گویند." (همان) نکته‌ی دیگری که باعث می‌شود سعدی به این نظر پافشاری کند که عیب و ایراد را باید از دیگران و حتی دشمنان پرسید و نه دوستان و اطرافیان، این نکته است که با توجه به احتمال طمع‌ورزی نزدیکان و وابستگیان ارباب قدرت به مهر و لطف آنان، دور از انتظار نیست که برای بهره‌مندی بیش‌تر از مواهب ثروت و قدرت، به دروغ و ریا، خوبی و حسنی راکه حاکم ندارد به او منتسب نمایند و یا بدی و خطایی را که دارد از او پنهان و ناگفته دارند. بدین سبب، سعدی مُصر است که حتی اگر کسی قرار است به سبب خصلت‌ها و اعمال پسندیده و مفید حاکم، از خوبی و خیر او سخن بگوید، بهتر است که در غیاب و دور از وی باشد و نه در محضر و بارگاهش چرا که تعریف و تمجید در حضور و رویاروی، از دو حال خارج نیست: یا از ترس و بیم است و یا از روی روی و ریا و طمع:

"آن کن که خیر تو در قفای تو گویند، که در نظر از بیم گویند یا از طمع." (سعدی، ۱۳۸۶:

۸۴۵)

نقد دیگری که سعدی بر حاکمان وارد می‌داند و اصلاح و برطرف کردن آن را از آنان درخواست می‌نماید، لزوم پالودن و پاک‌سازی اطرافیان و نزدیکان است. به جهت تأثیرگذاری غیر قابل چشم‌پوشی‌ای که نزدیکان حاکم بر نحوه‌ی اداره‌ی جامعه و حکومت دارند، پیرایش و اصلاح آلودگی‌های احتمالی آن‌ها امری بنیادین به نظر می‌رسد که لازم است از سوی مدبّران امور، انجام پذیرد:

"اول نصیحت نزدیکان و پس آنگاه ملامت دوران. از نفس تو به تو کسی نیست. تا به گفتار

خود عمل نکنی در دیگران اثر نکند." (همان: ۸۴۰)

انتقادپذیری و تلاش برای بر طرف شدن نقاط ضعف و تقویت و تکمیل نقاط قوت و قدرت، یکی از خصوصیات لازم برای مدیری موفق و کاردان محسوب می‌شود. در مرزبان نامه، معترف بودن به اشتباه احتمالی خویش، امری معقولانه فرض شده و در نقطه‌ی مقابل، بی‌عیب دانستن خود، نشانه‌ای از جهل و نادانی دانسته شده است: «سه عادت از عادات جاهلان است: یکی، خود را بی‌عیب پنداشتن. دوم، دیگری را از خود به مرتبه‌ی دانش، فروتر نهادن. سوم، به علم خویش، خرم بودن و خود را بر قدم انتها داشتن.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۱۹۸)

وراوینی در صورتی مجوز لازم جهت انتقاد را به منتقدان شخص مسئول و حاکم صادر می‌کند که آن‌ها، بیش و پیش از عیب‌جویی از دیگران، از دیدن عیب و هنر خود غافل نبوده و با سعه‌ی صدر و تساهل و نیز به قصد خیر و اصلاح، به نقد و عیب‌یابی اقدام نمایند. بر این اساس، او کسانی را که از عیب خود بی‌خبر بوده و با ناآگاهی از مراتب فضل و هنر دیگران، زبان به نقد و تخریب می‌گشایند، افراد بی‌هنری می‌داند که هیچ‌گاه به گرد هنرمندان حقیقی نخواهند رسید:

«و در لطایف نکت از خداوندان حکمت می‌آید که چون عیب دیگران جویی و هنر خویش‌بینی، از جُستن عیب خویش و هنر دیگران غافل مباش که هر که بر عیب خود واقف نشود و هنر دیگران نشناسد، هرگز از عیب پاک نگردد و در گرد هنرمندان نرسد.» (همان)

در روایات دینی ما مسلمانان و به نقل از پیامبر (ص) روایت شده است:

«بر عیب مرد همین بس که از دیدن عیب خود کور باشد و به خرده‌ی دیگران پردازد و مردمان را بر کاری نکوهش کند که خود، قدرت ترک آن را ندارد و همدم خود را به آن چه سود ندارد، آزار دهد.» (کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۸۷)

در نهج‌البلاغه نیز در این ارتباط آمده است:

«ای بنده‌ی خدای، در گفتن عیب کسی که گناهی کرده است شتاب مکن! چرا که امید می‌رود که آن گناه را بر او بخشند و به گناه خویش ایمن مباش چه، بُود که تو را به آن عذاب کنند.» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: ۱۳۷)

امیرالمؤمنین هم‌چنین در نامه‌ی خود به کارگزارش، مالک اشتر، او را به دوری و برحذر بودن از افراد عیب جو و تجسس کار فرا خوانده و چنین فرمان می‌دهد:

«و باید دورترین رعیت نزد تو کسی باشد که بیشتر از دیگران در پی عیب‌جویی مردم است زیرا به طور مسلم در تمام مردم عیب‌هایی است و زمامدار در خطاپوشی سزاوارتر از دیگران است.»

پس نسبت به عیب‌هایی که بر تو پوشیده است کنج‌کاو می‌مکن. وظیفه‌ی تو فقط تطهیر چیزهایی است که آشکار می‌گردند؛ خدا بر آن چه از تو پنهان است حکم خواهد کرد. پس تا آن جا که می‌توانی عیب‌های مردم را ببوشان؛ خدا نیز خطاهای تو را که نمی‌خواهی دیگران بدانند می‌پوشاند.

از دل‌های مردم گره هر کینه‌ای را بگشای و از درون خودت عامل هر تنهایی را قطع کن و از آن چه بر تو روشن نیست تغافل کن. در تصدیق گفته‌ی هر سخن چینی شتاب مکن که سخن چین، خائن است اگر چه در لباس نصیحت‌گر و خیرخواه درآید. (حسینی، ۱۳۸۸: ۴۳)

وراوینی، با توجه به جایگاه و شأن حاکم، نقد او را تابع شرایط و ضوابط مخصوصی دانسته و بر این اعتقاد است که نقد و عیب‌یابی حاکم باید در کمال احتیاط و مصلحت‌اندیشی و با زبان و بیانی نیکو و غیر تنش‌زا صورت گیرد:

«هنجار سخن گفتن را با پادشاهان طریقتی خاص و نسقی جداگانه است ... قوله تعالی وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ اشارت است به چنین مقامی.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۲۳۹-۲۳۸)

او در فراز دیگری از مرزبان‌نامه، اساساً بر نفی و نهی نقد سلاطین و شاهان سفارش می‌کند و حتی پا را فراتر از این گذارده و از ستایش و تأیید اقدامات ناپسند و اشتباه شاه، به سبب قدرتمندی او و توان مجازات و عقوبت منتقدان توسط وی سخن به میان می‌آورد.

او در ادامه، چنین توصیه‌ی محافظه‌کارانه‌ای، اطرافیان و کارگزاران نزدیک شاه را بیش از سایرین به لزوم احتیاط و نظرداشت تدابیر لازم جهت مراعات حریم شاهی دعوت و سفارش می‌کند:

«عاقل به عیبی که لازم ذات او بود، دیگری را تعبیر (سرزنش) نکند؛ خاصه پادشاه را که عیب او به هنر برداشتن و باطل او را حق انگاشتن، از مقتضیات عقل است. و خواص حضرت و نزدیکان خدمت را واجب بود که مراقب این حال باشند از آن که ایشان پیوسته بر مذلة اقدام‌اند.» (همان: ۱۹۷)

با این وجود و البته با احتیاط و شفقت، به امیر و سلطان، شنیدن نصایح و اندرزهای مشفقانه و دلسوزانه‌ی ناصحان و منتقدان خیرخواه را توصیه می‌کند و تلخی این نصایح را همانند تلخی دارویی می‌داند که جهت بیماری و رنج، تجویز شده که با برطرف شدن بیماری، ثمره و نتیجه‌ی شیرین و مطلوبی را به دست خواهد داد:

«و [حاکم] نباید که از نصیحت ابا کند و از ناصحان نفور شود، تا چون بیماری نباشد که به وقت عدول مزاج از نقطه‌ی اعتدال، شربت تلخ از دست طبیب حاذق نخورد، تا مذاق حال او به آخر از دریافت شیرینی صحت بازماند.» (همان: ۲۹)

انتقادپذیری و تلاش برای بر طرف شدن نقاط ضعف و تقویت و تکمیل نقاط قوت و قدرت، یکی از خصوصیات لازم برای مدیری موفق و کاردان محسوب می‌شود. آگاهی و آشنایی با ضعف‌ها و کمبودها و راه‌های برطرف کردن و جبران این ضعف‌ها و کاستی‌ها، نیاز به چشم و گوش‌های بیداری دارد که امور را رصد کرده و مشکلات و کاستی‌ها را چاره‌جویی نمایند. این مهم به کمک منتقدان کارگشته و دلسوز همراه با وجود روحیه‌ی نقدپذیری در مسئولان و صاحب منصبان است. در صورتی که دو لازمه‌ی اساسی نقد درست (وجود منتقدان مجرب و دلسوز از طرفی و وجود مسئول نقدپذیر و منعطف از طرف دیگر) فراهم آید، محیط مناسبی برای کاهش اشتباهات و ضعف‌ها و بهبود و بهینه شدن بهره‌وری‌ها و کارایی‌ها فراهم می‌گردد که حاصل آن، تعالی بیشتر جامعه و افراد آن است.

عدالت و انصاف

عدالت و انصاف داشتن بین افراد و نیروهای تحت امر، یکی از نکته‌ها و خصایل مدیریتی است که مراعات و اهتمام به آن از سوی مدیر، می‌تواند حس تعلق و دلبستگی را بین نیروهای یک سازمان و یا در ابعاد بزرگ‌تر، در یک جامعه برقرار سازد.

بر یک مدیر شایسته و دانا فرض است که با لحاظ کردن میزان عملکرد و دستاورد افراد، توجه و قدرشناسی بایسته را در مقابل آنها انجام داده و به روشنی و وضوح، تمایز و برتری فرد کوشاتر و مفیدتر در جامعه و گروه و سازمان را بر دیگران، با پاداش‌ها و امتیازات لازم، نشان دهد.

این بُعد مدیریتی در سطح کلان و همگانی جامعه، با دادستانی، دادگری و انصاف و مروّت، ظهور و بروز می‌یابد. حاکم و پادشاه با استفاده از این خصوصیت، افراد را مورد عنایت قرار داده و حقّ و مزیت هر فرد را چنان که سزاوار و درخور اوست، به او بازپرداخت می‌نماید. سفارش و امر به عدل و انصاف، توصیه و سفارشی قرآنی نیز هست چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ: (نحل: ۷)؛ و به راستی خداوند به دادگری و نیکی کردن

فرمان می‌دهد.»

سعدی در نصایح خود در نصیحة الملوك، به این ویژگی مدیریتی توجه داشته و در موارد متعدّدی به این مقوله اشاره داشته است. او بر این باور است که عدل و انصاف، ایجاد آرامش روحی نموده و نوعی آسایش و امنیت روانی را در افراد جامعه ایجاد می‌نماید که حاصل آن، پربركت شدن كسب و كار افراد و رونق تجارت، کشاورزی و صنایع و بازرگانی است:

«پادشاهانی که مشفق درویش‌اند، نگهبان ملک و دولت خویشند، به حکم آن‌که عدل و احسان و انصاف خداوندان مملکت موجب امن و استقامت رعیت است و عمارت و زراعت بیش

اتفاق افتد.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۲)

سعدی معتقد است که بنیان ظلم و ستم، در ابتدا اندک و ناچیز است اما به دلیل عدم اهتمام و مقابله با آن، به سیلی بنیان‌کن و مخرب مبدل می‌شود. از نظر سعدی، عدل‌ورزی و دادگری، تا آن اندازه مهم و تأثیرگذار در قوام و دوام جامعه است که اگر کسی بدان موصوف نباشد و در عوض، خیر، برکت، نعمت و خرمی را برای مملکت خود تصوّر نماید، هم‌چون کسی است که جو کاشته و انتظار درویدن گندم دارد؛ به عبارت دیگر، این چنین انتظار و توقّعی در صورت عدم دادورزی و انصاف، امری است موهوم و خلاف واقع: «پادشاهی که عدل نکند و نیکنامی توقع دارد بدان ماند که جو همی‌کارد و امید گندم دارد.» (همان: ۸۴۴)

رعایت انصاف و برابری بین افراد جامعه تا بدان‌جا اهمّیت و مقام دارد که حتی از دین و ایمان نیز ضروری‌تر قلمداد می‌شود. سعدی با بهره‌گیری و تأسی از روایت معروفی از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ: يك ملك و نظام با كفر، قابل بقا هست ولي با ظلم، قابل بقا نیست.» (کلینی، بی تا: ۲۳۷)؛ نتیجه می‌گیرد که حاکم عادل و دادورز، حتی با وجود کفر و شرک، جایگاه و عاقبت فرخنده‌تری نسبت به حاکم مسلمان و مؤمن اما ظالم و ستمگر خواهد یافت. ذکر حکایت کوتاه زیر، گواهی بر این تلقی سعدی از عدل و انصاف است:

«انوشیروان عادل را که به کفر منسوب بود به خواب دیدند در جایگاهی خوش و خرم. پرسیدندش که این مقام به چه یافتی؟ گفت: بر مجرمان شفقت نبردم و بی‌گناهان نیازردم.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۶)

به باور او، عدم دادستانی و دادگری حاکم، باعث می‌شود که در نظر رعایا و افراد جامعه، حاکم و والی، در شمار و عداد دزدان و غارتگران اموال و دارایی‌هایشان قلمداد شود و همان تنفر و انزجاری که از ظالمان و غارتگران دارند، از شاه و حاکمی که نسبت به ظلم و تعدی ساکت و بی‌مسئولیت است، داشته باشند:

«داد ستمدیدگان بدهد تا ستمکاران خیره نگردند که گفته‌اند: سلطان که دفع دزدان نکند حقیقت خود کاروان می‌زند.» (همان)

امام علی (ع) نیز به عدل و انصاف در توصیه‌های خود، توجه و اهتمام خاص داشته است. ایشان به مالک، لزوم عدالت و مروّت را چنین گوشزد می‌نماید:

«نباید که نیکوکار و بدکار در نزد تو برابر باشند، زیرا این کار، سبب شود که نیکوکاران را به نیکوکاری رغبتی نماند، ولی بدکاران را به بدکاری رغبت بیفزاید. با هر یک چنان رفتار کن که او خود را بدان ملزم ساخته است و بدان، بهترین چیزی که حُسن ظنّ والی را نسبت به رعیتش سبب می‌شود، نیکی کردن والی است در حقّ رعیت و کاستن است از بار رنج آنان و به اکراه وادار

نکردنشان به انجام دادن کارهایی که بدان ملزم نیستند و تو باید در این باره چنان باشی که حُسن ظنّ رعیت برای تو فراهم آید زیرا حُسن ظنّ آنان، رنج بسیاری را از تو دور می‌سازد. به حُسن ظنّ تو، کسی سزاوارتر است که در حقّ او بیشتر احسان کرده باشی و به بدگمانی، آن سزاوارتر که در حقّ او بدی کرده باشی.» (حسینی، ۱۳۸۸: ۴۴)

یکی دیگر از صور و نمودهای عدل و داد، عدم یاری و استعانت ستمگر و ظالم است. در حقیقت، کسی که بر ظلم و تعدّی و اجحاف فرد زورگو و ستمگر چشم می‌بندد و گفتار و کرداری به اعتراض، از او صادر نمی‌شود؛ در زشتی و تباهی عمل ظالم ستمگر با او شریک و همراه است. به همین دلیل است که سعدی، به برحذر بودن از فاسقان و فاجران توصیه و سفارش می‌کند و بر این اعتقاد است که مدد رسان به ظالمان، انباز و شریک ظلم و جور آنان است:

«فاسق و فاجر را تقویت و دلداری کمتر کند، که یار بدان شریک معصیت است و مستوجب عقوبت.» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸۳۴)

یکی از اصول و پایه‌هایی که امر اداره‌ی جامعه و تدبیر امور را به سامان کرده و دوام و بقا می‌بخشد، رعایت عدل و انصاف در جامعه می‌باشد.

عبید زاکانی در اخلاق الأشراف، عدالت را، اعتدال و توازن در قوای مختلف روحی و روانی و نیز کشش‌ها و امیال انسان دانسته و آن را چنین معنا می‌کند:

«حکما فرموده‌اند که نفس انسانی را سه قوه‌ی متباین است که مصدر افعال مختلف می‌شود: یکی قوه‌ی ناطقه که مبدأ فکر و تمییز است؛ دوم قوه‌ی غضبی، و آن اقدام بر احوال و شوق ترفّع و تسلّط بود، و سوم قوه‌ی شهوانی- که آن را بهیمی گویند- و آن مبدأ طلب غذا و شوق به مآکل و مشارب و مناکح بود.

هرگاه انسانی را نفس ناطقه به اعتدال بود در ذات خود و شوق به اکتساب معارف یقینی، علم حکمت او را به تبعیت حاصل آید؛ و هرگاه که نفس سبّعی یعنی غضبی به اعتدال بود و انقیاد عاقله نماید نفس را از آن فضیلت شجاعت حاصل آید و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود و نفس عاقله را متابعت نماید فضیلت عفت او را حاصل آید.

چون این سه جنس فضیلت حاصل آید و با هم مزاج گردند از هر سه، حالی متشابه حاصل گردد که کمال فضایل بدان بود، و آن را فضیلت عدالت گویند.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷:

(۷۵)

خواجه نظام‌الملک نیز که یکی از بانفوذترین و در عین حال، داناترین وزرای ایرانی است، عدالت و انصاف را برای فرمانروایان و امراء امری محتوم و ناگزیر دانسته و در سیاست‌نامه‌ی خود به آنان توصیه می‌کند که روزهایی در هفته را به اقامه‌ی عدل و داد اختصاص داده و این امر را

تبلیغ و اشاعه دهند تا رسم دادگستری و انصاف‌ستانی حاکم در افواه و اقوال گسترده و اشاعه یابد تا اضافه بر قوت قلب و آرامش ستمدیدگان و مظلومان، باعث خوف و ترس ظالمان و بیدادگردان و آگاهی آنان بر عقوبت و مجازات اعمال ناپسندشان گردد:

«چاره نباشد پادشاه را از آن که در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت بشنود بی واسطه، و چند قضه که مهم‌تر بود باید که عرضه کند و در هر یک مثالی دهد، چون این خبر در مملکت پراکنده شود که خداوند عالم! مظلومان و دادخواهان پیش می‌خواند و در هفته دو روز سخن ایشان می‌شنود و ظالمان را شکسته می‌دارد، همه‌ی ظالمان بشکوهند و دست‌های ایشان کوتاه شود و کس نیارد بیداد کردن از بیم عقوبت او». (نظام‌الملک، ۱۳۸۸: ۹)

در قابوسنامه و در باب مدارا کردن با مردم و پرهیز از ظلم به آنان و تلاش برای استقرار عدل و عدالت در جامعه، چنین آمده است:

«در همه کاری مدارا نگاه دار و هر کاری را که به مدارا برآید جز به مدارا پیش مبر، و بیدادپسند مباش و همه‌ی کارها و سخن‌ها را به چشم داد بین، تا در همه‌ی کارها حق و باطل بتوان دید که چون پادشاه، چشم خردمندی گشاده ندارد طریق حق و باطل بر وی گشاده نشود». (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۵۷)

از دیدگاه عنصرالمعالی، عدالت باید رکن اساسی و محوری اداره‌ی جامعه قلمداد گردد: «و نیز رعیت به عدل توان داشت و رعیت از عدل آبادان باشد که دخل از رعیت حاصل می‌شود؛ پس بیداد را در مملکت راه مده که خانه‌ی ملکان از داد بر جای باشد و قدیم گردد و خانه‌ی بیدادگران زود نیست شود از بهر آنک داد، آبادانی بود و بیداد، ویرانی، و آبادانی که بر داد بود بماند و ویرانی به بیدادی زود ویران شود؛ چنانک حکما گفته‌اند: چشمه‌ی خرمی عالم، پادشاه عادل است و چشمه‌ی دژمی پادشاه ظالم است.» (همان: ۱۷۱)

در مرزبان‌نامه، امر به عدل و داد و انصاف ورزی و مراعات نمودن آن در رفتار و کردار، بازتاب مناسبی داشته و بدان توجه شده است. عدالت در این کتاب، چنین معنا شده است: «عدالت، نگاه داشتن راهی باریک است که جز به آلت عقل، سلوک آن راه نتوان کرد. و عقل، راهی است که اندازه‌ی امور عرفی و شرعی در ظهور فواید دین و دنیا مرعی دارد و اشارت نبوی را ... در کار بندد.» (وراوینی، ۱۳۵۵: ۳۲۷)

در خلال گفتگویی در یکی از داستان‌های این اثر، حاکم و پادشاه همانند آفتاب عالم‌گیری فرض شده که باید نورگستری و فیض‌رسانی‌اش، همه‌ی رعایا و مردمان را در بر گرفته و شامل شود تا هرکس به قدر وسع، استطاعت و توان خود از این فیض بهره برد: «بدان که پادشاه به آفتاب ماند که از یک جای بر جمله‌ی اقطار جهان بتابد و پرتو نور او

به هر کجا که رسد، به نوعی دیگر اثر نماید تا روع بأس و رعب هراس در ادانی و اقصای ممالک بر هر دلی به شکلی دیگر استیلا گیرد.» (همان: ۳۱۸)

وراوینی با ذکر داستان انوشیروان و مراتب عدل گستری و دادخواهی او، به ماجرای تکان دادن زنجیر عدل انوشیروان توسط الاغ پیری اشاره کرده و نتیجه می‌گیرد که وقتی در مقابل خدمت یک الاغ بارکش و چگونگی تیمار و رعایت انصاف و مروّت درباره‌ی آن، چنین حساسیتی نزد انوشیروان وجود دارد، به طریق اولی، سایر امرا و فرمانروایان باید در برابر مراعات شدن انصاف و عدالت در ملک خود نسبت به عموم مردم سخت‌گیر و حساس باشند:

«... نگاه کرد. خری را بر آن صفت یافت. از حال او بحث کرد. گفتند: این خر آسیابان است. پیر و لاغر شده است و از کار کردن و بار کشیدن فرو مانده. خداوندش دست باز گرفته است و از خانه بیرون کرده. مثال داد تا آسیابان، خر را باز جای برد و به قاعده، رواتب آب و علف او نگاه می‌دارد و در باقی زندگانی او را نرنجاند و کار نفرماید و منادی فرمود که هر که ستوری را به جوانی در کار داشته باشد، او را به وقت پیری از در نراند و ضایع نگذارد. این افسانه از بهر آن گفتم تا بدانی که جهانداران، جهانبانی چگونه کرده‌اند و تأسیس مبانی معدلت و قواعد شفقت بر خلق چگونه فرموده.» (همان: ۳۲۱)

نکته‌ی درس‌آموز دیگری که در باب برقراری عدل و داد در برابر توده‌ی مردم در مرزبان‌نامه بدان اشاره شده، لزوم مساوات نمودن توجّه و عنایت به عموم افراد و شنیدن سخن و دفاع طرفین هر خصامه و دعواست.

به عبارت دیگر، وراوینی با رد کردن و مخالفت با مقوله «یک طرفه به قاضی رفتن»، شنیدن حرف و دلایل دو طرف را امری لازم و ضروری می‌داند و توصیه می‌کند چنان که یک طرف دعوا به شکایت از دیگری اقامه‌ی دادخواهی کرد، باید تا شنیدن سخن و دفاع طرف دیگر، از صدور و انشای حکم دریغ نمود:

«... و چون از دو متحاکم یکی به خدمت، رفع ظلامه‌ای کند، دفع آن بر حضور خصم و جواب او موقوف داری.» (همان: ۲۶۵)

این بُعد مدیریتی در سطح کلان و همگانی جامعه، با دادستانی، دادگری و انصاف و مروّت ظهور و بروز می‌یابد. حاکم و پادشاه با استفاده از این خصوصیت، افراد را مورد عنایت قرار داده و حقّ و مزیت هر فرد را چنان که سزاوار و درخور اوست، به او بازپرداخت می‌نماید.

نتیجه گیری

با مطالعه و بررسی دقیق و همه جانبه در دو کتاب نصیحة الملوك سعدی و مرزبان‌نامه، به روشنی می‌توان به این جمع‌بندی رسید که هر دو اثر، در نوع نگاه و دامنه‌ی اثرگذاری و شمول خود، به صورت بارزی، صاحب‌منصبان، زورمندان، سلاطین و امرا را مورد نظر داشته و چگونگی و کیفیت روابط و مناسبات آنان با رعایا و نیروهای فرودست تحت اختیار را مورد کاوش و واکاوی قرار داده و عمدتاً در جهت تثبیت، استمرار، دوام و بقای حکومت و سلطنت حاکم تلاش نموده‌اند. آنچه در این دو اثر در باب مدیریت و الگوهای اخلاقی مدیریتی بدان پرداخته شده، در حقیقت با مرزبندی ناممکن و غیرمشخصی، علم سیاست و تدبیر اجتماعی حکومت و سلطنت بوده است. این آمیختگی سیاست و مدیریت با یکدیگر در کتاب نصیحة الملوك سعدی، به سبب حجم اندک آن و نیز، نگاه و نثر صریح‌تر و بی‌تکلف آن، نمود و ظهور و بروز روشن‌تر و ملموس‌تری یافته است به طوری که این صراحت و توجه بیشتر را می‌توان در نام کتاب که به طور آشکاری بیانگر پند و اندرز به شاهان و سلاطین است، نشان داد و سراغ گرفت. سعدی در نصیحة الملوك، آشکارا حاکم و امیر زمانه را مخاطب قرار داده و چگونگی رفتار با رعیت را با لحاظ کردن پاسداشت مقام، موقعیت و منزلت حاکم بیان می‌کند و در خلال نصایح خود، هم چون امینی صادق و خیرخواه، نکات و دقایقی را که این ارتباط و سلسله مراتب را ممکن است دستخوش آسیب قرار دهد شناسایی کرده و به حاکم گوشزد می‌نماید. سعدی، اساساً برای حاکم، ارزشی به مراتب بیش‌تر و ویژه نسبت به سایر مردمان جامعه، قائل است و در خلال نصایح خود، همواره تلاش دارد تا جایگاه رفیع سلطنت و حکومت و نیز اُبّهت، شکوه و جلال چنین جایگاهی، دست‌خوش خطر و بی‌اعتنایی احتمالی قرار نگیرد. او با زبانی روشن، صریح، ساده و بی‌آلایش و بدون آراستن سخن به زیورها و آرایه‌های ادبی، ضمن توصیه و سفارش شاه به صفات حمیده و پسندیده‌ی اخلاقی چون حلم و صبر، آینده‌نگری، اعتدال و میانه‌روی، نقد و نقدپذیری، عدالت و انصاف، سخاوت و بخشش و احترام و اخلاق نیکو، اندرزهایی به سلطان و امیر - که از دید او مدیر اصلی کشور و تدبیرکننده‌ی غایی جامعه است - داده و چگونگی و نحوه‌ی رفتار و سلوک با اقشار مختلف و گوناگون تشکیل‌دهنده‌ی جامعه را از گونه‌ها و طوایف گوناگون از جمله نظامیان و لشکریان، بازرگانان و تجار، هنرمندان و صاحب فضلان و سایر بخش‌ها و طبقات گوناگون جامعه به او (شاه و حاکم) آموزش می‌دهد.

در مرزبان‌نامه نیز با نگاه و رفتار و دیدگاهی کامبیش مشابه با همین دیدگاه روبرویم. در این کتاب، به دلیل حجم نسبتاً زیاد و طولانی کتاب، با بیان رمزگونه و غیرصریح‌تری روبرویم به طوری که منظور و مقصود نویسنده عموماً در خلال تمثیلات متعدّد و گاه پیچیده و یا در بیان داستان و افسانه‌ای خاص پوشانده و مخفی شده و با تفکر و تدبیر عمیق در آن، برای مخاطب

حاصل می‌شود. داستان‌های روایی مرزبان‌نامه، عمدتاً از زبان حیوانات و در خلال گفت‌وگوها، مجادلات و مناظرات صورت گرفته بین آنان روایت و طرح می‌شود که این کار را می‌توان به اسباب و دلایل متعددی از جمله رایج بودن این گونه (ژانر) ادبی در آن عصر و نیز به دلیل پرهیز احتیاط‌آمیز و محافظه‌کارانه نسبت به پرداختن به نام و نشان صریح افراد در کتاب، مربوط دانست. شخصیت‌های داستانی مرزبان‌نامه در طول اثر، ثابت و یکسان نبوده و عمدتاً در هر باب از کتاب، شخصیت‌ها و موجودات جدیدی وارد داستان می‌شوند که این اثر، مناسبات و گفت‌وگوهای بین آنان را روایت کرده و در خلال این گفتگوها، سعی دارد تا تمام نیت‌ها و خواسته‌های مد نظر خود را به مخاطب اصلی اثر که حکام و امرا هستند، منتقل سازد. در مرزبان‌نامه نیز همانند نصیحة الملوك، مخاطب اصلی سخن، مسئولان و مدیران کلان و تصمیم‌سازان اصلی جامعه (یعنی سلاطین و امرا) هستند که کتاب تلاش دارد با حفظ ارادت و احترام خود نسبت به آن‌ها و ارائه‌ی الگوهای اخلاقی مدیریتی، در جهت تثبیت و استمرار هر چه بیش‌تر حکومت آنان تلاش کند.

تأکید و سفارش پادشاه و حاکم به برخی ویژگی‌ها و خصایل پسندیده اخلاقی و انسانی در مرزبان‌نامه - همانند نصیحة الملوك - به چشم می‌آید اما به روشنی، احتیاط و حزم‌اندیشی بیش‌تری نسبت به قدرت و اقتدار حاکم در این کتاب در مقایسه با نصیحة الملوك می‌توان سراغ گرفت. هم‌چنین در مرزبان‌نامه موارد مشابه و یکسان متعددی از توجه و تأکید و سفارش به برخی نصایح حکومتی و مدیریتی کلان می‌توان دید که نظیر آن‌ها - البته با بیان و ادبیاتی دگرگونه - در نصیحة الملوك آمده‌اند.

شاید بتوان یکی از وجوه افتراق بارز بین دو کتاب را در مطلق العنان دانستن حاکمیت و قدرت دانست. به‌گونه‌ای که خواننده‌ی کتاب، پس از مطالعه‌ی آن به این نتیجه دست می‌یابد که اصولاً حاکم و مدیر در جامعه‌ی ترسیم شده‌ی مرزبان‌نامه، به شکل گسترده‌ای، برای هرگونه تصمیم و برنامه‌ای صاحب اراده و مختار است و هر اتفاق ریز و درشتی را که بخواهد می‌تواند اجرایی نماید. با این‌همه، نویسنده‌ی مرزبان‌نامه با زیرکی و البته احتیاط، عاقبت و فرجام برخی تصمیمات نادرست خودسرانه را در خلال افسانه‌های روایت شده بیان می‌کند تا به نوعی غیرملموس و غیرصریح، حاکم و سلطان را به انجام مشورت و اتخاذ تصمیمات جمعی و معقول، ترغیب نماید.

مباحث مطرح شده‌ی متنوع‌تر و دقیق‌تر نصیحة الملوك و نیز اشارات تخصصی‌تر به جزئیات امور در آن در مقایسه با همین مباحث و نکات در مرزبان‌نامه، با لحاظ کردن حجم بسیار کم‌تر و خلاصه‌تر آن نسبت به مرزبان‌نامه، بیانگر دقت و تخصص بیش‌تر نویسنده‌ی آن در ذکر جزئیات جامعه و یا در دیدگاهی دیگر، نشان‌دهنده‌ی جامعه‌ی تکامل‌یافته‌تر و توسعه‌گراتری است

که سعدی در آن می‌زیسته است و نصیحة الملوک را در چنان جامعه‌ای و در تلاش برای هدایت و ارشاد حاکم آن جامعه، به رشته‌ی تحریر درآورده است. نکته‌ی دیگری که در هر دو کتاب به روشنی موارد کاربرد و تکرار فراوان داشته و در حقیقت، می‌توان آن را از خصوصیات اصلی و بنیادین هر دو کتاب دانست، تأکید و سفارش مکرر و مستمر به توصیه‌ها و سفارش‌های دینی و اخلاقی در اداره و تدبیر امور رایج جامعه است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه (۱۳۷۸). ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، تهران: نمازی.
۱. اورنسون، الیوت (۱۳۶۲). روان‌شناسی اجتماعی. حسین شکرکن، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
 ۲. پرهیزکار، کمال (۱۳۷۵). تئوری‌های مدیریت. تهران: آگاه.
 ۳. ترواوا، رابرت (۱۳۶۹). اصول مدیریت و رفتار سازمانی. عین‌اله علا، تهران: زوار.
 ۴. حسینی، سید مهدی (۱۳۸۸). تحلیل نامه‌ی امام علی به مالک اشتر. تهران: نواب.
 ۵. دسلر، گری (۱۳۷۳). مبانی مدیریت. ترجمه‌ی داوود مدنی، تهران: پیشبرد.
 ۶. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۹). گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
 ۷. _____ (۱۳۸۶). کلیات سعدی. بر اساس تصحیح محمد علی فروغی، چاپ اول، مشهد: به‌نشر.
 ۸. سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). نظریه‌های شخصیت. تهران: دانشگاه تهران.
 ۹. عبید زاکانی (۱۳۸۷). اخلاق‌الأشراف. تصحیح علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
 ۱۰. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۸۶)، قابوسنامه. به اهتمام غلامحسین یوسفی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۱. غزالی، امام محمد (۱۳۶۴). کیمیای سعادت. تهران: علمی و فرهنگی.
 ۱۲. قائمی‌نیا، محمد (۱۳۸۹). توصیه‌های لقمان حکیم. تهران: آذرخش.
 ۱۳. کلینی، بی‌تا، اصول کافی، ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
 ۱۴. نجفی، علیرضا (۱۳۸۹). شرحی بر تجارب الأمم. تهران: حکمت نوین.
 ۱۵. نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی (۱۳۸۸). سیاست‌نامه. تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر.
 ۱۶. وراوینی، سعدالدین (۱۳۵۵). مرزبان‌نامه. تصحیح محمد روشن، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مؤلفه‌های قدرت در خلافت عباسی و پیامد های آن

رسول اخگر^۱

خلیل پور حسن دارابی^۲

عباس عاشوری نژاد^۳

چکیده

مقاله حاضر به بررسی مؤلفه های ساختار قدرت در خلافت عباسی پرداخته و نتایج و تاثیرگذاری این مؤلفه ها را در قدرتمندی و ضعف خلفا عباسی و همچنین تحولات سیاسی و اجتماعی خلافت عباسی مورد بررسی قرار می‌دهد.

با روی کار آمدن عباسیان در سال ۱۳۲ هجری و ورود عناصر قومی جدید در تشکیلات سیاسی، اجتماعی و اداری عباسیان و همچنین گسترش قلمرو خلافت، تحولات و دگرگونی های بنیادی که عمدتاً متأثر از نفوذ اقوام و فرهنگ های مختلف بود، در جنبه های مختلف سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی رخ داد و یکی از این تغییرات، دگرگون شدن ساختار قدرت خلافت عباسی بود که برخلاف دوره های قبل نمی توانست ثابت بماند. اتخاذ سیاست شرق گرایی از سوی عباسیان که با نفوذ و تاثیرگذاری عناصر قومی و طبقات اجتماعی جدید همراه بود و همچنین شکل گیری مسائلی مانند ایجاد حکومت آل بویه و سلجوقیان و تحولات فرهنگی و تاثیرگذاری منابع و مراکز فرهنگی و اندیشه های جدید و بهره گیری عباسیان از ابزارهای مذهبی مانند انتساب به پیامبر (ص)، بهره گیری از تفکر مهدویت، ادعای خلیفه الهی و حقانیت الهی حکومت و خلافت جهت کسب مشروعیت و از سوی دیگر پذیرش امارت استیلا در زمان ضعف، راه را برای ایجاد تغییرات و تحولات بنیادین در جنبه های مختلف خلافت عباسی مانند ساختار قدرت سیاسی مهیا و فراهم نمود. نتیجه این که تغییرات ایجاد شده و همچنین تاثیرگذاری این مؤلفه ها از یک سو باعث تداوم خلافت عباسیان به مدت بیش از پنج قرن گردید و از سوی دیگر، به دلیل سهمی شدن و مشارکت عناصر قومی جدید در قدرت راه را برای شکل گیری حکومت های مقتدر شیعی و سنی که بخشی از مشروعیت خود را از دستگاه خلافت کسب می کردند، فراهم آورد.

واژگان کلیدی

خلافت عباسی، ساختار قدرت، ایران، آل بویه، تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سلجوقیان.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران.

Email: akhgarrasoul@yahoo.com

۲. استادیار، گروه تاریخ، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr_jpourhassand@yahoo.com

۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

Email: ashoorinejad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۷

طرح مسأله

انتقال حکومت از امویان به عباسیان و ایجاد تغییر در حاکمیت در سال ۱۳۲ هجری به عباسیان پیش از یک تغییر در خاندان حاکم و هرم قدرت به حساب می‌آید زیرا باعث تغییر ریشه‌ای در جامعه‌ی اسلامی در همه‌ی ابعاد سیاسی و اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی شد. عباسیان در دوران آمادگی برای انقلاب تدابیر ویژه‌ای انجام دادند و تشکیلاتی بر پایه‌ی پنهان کاری مطلق بنا کردند و دلیل اتخاذ این سیاست نیز دشواری‌ها و مشکلاتی بود که عباسیان در طی دوران اموی به آن دچار شدند. بنابراین ایجاد حکومت عباسی فقط بیعت با خلیفه‌ی دیگر با انتقال حکمرانی بر مسلمانان از خاندان اموی به عباسی نبود این رخداد بیش از یک تغییر در خاندان حاکم به حساب می‌آید. انقلاب عباسیان و نتیجه‌ی آن که همان تغییر ریشه‌ای در جامعه‌ی اسلامی بود نقطه‌ی تحولی مهم و سرنوشت ساز در این جامعه بود که در تمام دروان اول عباسی چاره‌پذیر بود.

خلافت این خاندان که برای حامیانش مقدس بود از سال ۱۳۲ هجری به بعد توانست قدرت خود را بر امپراتوری اسلامی تحمیل کند. عباسیان مدعی بودند که عصر جدیدی از عدالت، پرهیزگاری و سعادت را آغاز کرده‌اند. تمامی حاکمان این خاندان که از قریش و از بستگان پیامبر (ص) بودند، اعلام می‌کردند که تنها برای هدایت و رهبری جامعه‌ی اسلامی برگزیده شده‌اند و با انتخاب لقب‌های مقدس تلاش می‌کردند نشان دهند که از حمایت الهی برخوردارند بدین ترتیب عباسیان، گرایش نوینی از اخلاق و معنویت را بر پیشانی خود داشتند. و در واقع سیاست را دنبال می‌کردند که با گذشتگان خود اندکی متفاوت بود.

تبلیغات شدید عباسیان که ظاهراً با کوشش‌های فردی از این خاندان به نام محمد بن علی از نوادگان عباس عمومی پیامبر (ص) (۱۲۵-۱۱۸ هجری قمری) که دعوت عباسی به او واگذار شده بود و برای رسیدن به خلافت می‌کوشید از ابتدا تا پیروزی مراحل را پشت سر گذاشت. محمد بن علی دریافت که برای انتقال حق امامت از خانواده‌ی او به خانواده‌ی دیگر به ناچار باید افکار عمومی را برای پذیرش وضع جدید آماده کند از این رو جانب احتیاط را در پیش گرفت و از پیروانش خواست بدون تعیین فردی، مردم را به دوستی اهل بیت (ع) دعوت کنند.

وی از مرکز قدرتش در حمیمه دعوت عباسیان را سامان می‌داد و کارهای آن‌ها را اداره و مبلغان و نقباء را به محل‌های مناسب که مهم‌ترین آن‌ها خراسان بود اعزام و از طریق شبکه‌ی مخفی با حلقه‌های متعدد در دعوت به اهل بیت (ع) تلاش جدی داشت وی به مبلغان دستور داد در خراسان متمرکز شوند و در آن وضعیت تاریخی و با توجه به دو عنصر موالی و عرب در خراسان و بحرانی بودن این منطقه که به دلیل درگیری‌های قبیله‌ای و شکایت‌های موالی نزدیک به انفجار بود به این نتیجه رسید که مرو، مرکز خراسان مکانی مناسب برای جذب و

سربازگیری برای انقلاب عباسیان است وی هم چنین از جهت تعیین محل مبلغان کوفه را، که به دوستی اهل بیت (ع) معروف بود برگزید، زیرا می توانست حلقه ی اتصال میان هاشمیان در حمیمه و میدان حرکت در مرو باشد و از طرفی فضای آن جا برای شورش موالی و مخالفت با امویان به دلایل ذکر شده ، بسیار مناسب بود. محمد بن علی به مبلغانش توصیه کرد برای پنهان نگه داشتن هدف تبلیغاتی خود از چشم حکومت به شغل تجارت روی آورده و با حکمت به نشر و گسترش دعوت بپردازد. همان گونه که بیان گردید دعوت عباسیان از ابتدا تا پیروزی نهایی مراحل را پشت سر گذاشت که پرداختن به دو مرحله ذیل بسیار قابل توجه می باشد. مرحله ی اول که در آغاز قرن دوم هجری آغاز و با پیوستن ابومسلم خراسانی به دعوت عباسیان پایان یافت. (سال ۱۰۰-۱۲۸ هجری قمری) دارای ویژگی های مهمی است. مهم ترین ویژگی دعوت در این مرحله مخفی بودن کامل آن و پرهیز از شیوه های سخت و خشن است. زیرا حکومت امویان در این زمان بسیار منسجم بود. در این مرحله تبلیغات در عراق به عهده ی سه داعی به نام های میسره عبیدی ، پکیر بن ماهان و ابوسلمه خلال بود. در خراسان نیز دعوت عباسیان توسط داعیانی مانند عکرمه سراج، حیان عطار، کثیر کوفی، خداس بلخی و نقیب النقباء، سلیمان بن کثیر خزاعی که مشهور ترین داعیان بود صورت می گرفت. واکنش حکومت امویان در این مرحله این بود که با آگاهی از دعوت عباسیان ، داعیان را تعقیب و موفق شدند که تعدادی از آن ها را به قتل برسانند. این مرحله با مرگ محمد بن علی و انتخاب فرزندش ابراهیم امام با تحولات مهمی همراه بود.

مرحله دوم: این مرحله با پیوستن ابو مسلم به دعوت آغاز و تا سال ۱۳۲ هجری با سقوط حکومت اموی و ایجاد حکومت عباسی ادامه یافت. گرایش سلیمان بن کثیر به سمت عباسیان و استفاده از نفوذ وی در میان مردم خراسان و عدم پذیرش فرماندهی جنبش به وی از سوی ابراهیم امام سرانجام راه را برای به قدرت رسیدن و فرماندهی ابومسلم خراسانی مهیا و فراهم نمود، در نتیجه تلاش های سیاسی و نظامی ابومسلم کار عباسیان در خراسان استوار شد وی توانست با بهره گیری از کفایت هایش و بعد از جلب اعتماد سلیمان ابن کثیر و هم چنین جلب اعتماد موالی و با دادن وعده و وعید و حاکمیت ایشان و آزادی سرزمین آنها مقدمات قیام علیه امویان را در خراسان فراهم نماید.

با موفق شدن ابومسلم در دلجویی از دهقانان و کشاورزان خراسان با سازگار نشان دادن اعتقادات اسلامی با اعتقادات عمومی آنها به ویژه مسائل مربوط به تناسخ ارواح (ابومحمد احمد ابن اعثم کوفی، الفتح، ج ۴، ص ۳۴۸) و با جذب قبایل یمنی و گروه های مخالف حکومت اموی در خراسان قیام علیه امویان را در رمضان سال ۱۲۹ هجری آغاز و با انجام درگیری های مختلف سرانجام در ربیع اول سال ۱۳۲ هجری و با بیعت با سفاح به عنوان خلیفه عباسی به پایان رساند.

خلافت عباسی از همان آغاز پیدایش از سیاست شرق گرایي روشی پیروی می‌کرد و به خراسان که محل پیدایش آن بود چشم دوخته بود این تحول نتیجه عوامل متعددی بود که شاید مهمترین آنها چنین باشد:

دشمنی مردم شام با عباسیان، انتخاب پایتخت از دمشق به بغداد، تاثیر ایرانیان بر نظم و زندگی عباسیان، رونق گرفتن تجارت به سمت مشرق و دور شدن عباسیان از مدیترانه که عباسیان سواحل آنجا را به عنوان مرز و پایان قلمرو حکومتی خود تلقی می‌کردند که سرانجام باعث شکل گیری امارت های اسلامی در مغرب و اندلس که عهده دار دفاع از بخش غربی مدیترانه شدند، گردید که این امر با بی‌توجهی عباسیان به ایجاد و ناوگان دریا در مدیترانه و نتایج مهمی را در خلافت عباسیان به دنبال داشت.

خلافت عباسی نزدیک به ۵۲۴ سال (۶۵۶_۱۳۲ هجری) ادامه یافت این خلافت با ابوالعباس سفاح آغاز و با مرگ مستعصم بالله به دست مغولان به پایان رسید، این فاصله زمانی به لحاظ نیروی حکومت و خلافت یک دست نبود مورخان این مدت خلافت را به چهار دوره تقسیم کرده اند:

عصر اول دوران نیرومندی گسترش و شکوفایی بود که از سال ۱۳۲ هجری با خلافت سفاح شروع و تا سال ۲۳۲ هجری و با خلافت واثق پایان یافت. ویژگی این دوره نیرومندی خلافت، استقلال و تمرکز آن و همچنین در اختیار داشتن قدرت در دست خلفا بود که از این طریق توانستند یکپارچگی حکومت را حفظ و شورش ها را دفع نمایند. همچنین در این مرحله ایرانیان از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بودند و توانستند با نفوذ گسترده خود سیاستهای خلافت عباسی را با عهده دار شدن مناصب اداری و نظامی هدایت نمایند.

عصر دوم با خلافت متوکل و در سال ۲۳۲ هجری شروع و با خلافت مستکفی در سال ۳۳۴ هجری به پایان رسید. این دوره را دوران تسلط ترکان بر خلافت عباسی دانسته‌اند که زمینه را برای تضعیف هر چه بیشتر خلفا و شکل گیری حکومت هایی مانند آل بویه در فارس حمدانیان در موصل، اخشیدیان در مصر و سامانیان در خراسان فراهم نمود. عصر سوم در خلافت عباسی از سال ۳۳۴ هجری با خلافت مستکفی آغاز و با خلافت قائم در سال ۴۴۷ هجری پایان یافت ویژگی مهم این دوره ارتباط خلافت عباسی با آل بویه است که در عراق از نفوذ حقیقی و قدرت واقعی برخوردار بودند و خلیفه عباسی هیچ نفوذی نداشت و عملاً مطیع آل بویه بود و به دلیل اختلاف مذهبی بین خلافت عباسی و آل بویه شیعه مذهب هیچ نفوذی معنوی و مذهبی نیز بر آل بویه وجود نداشت و به تعبیر ابوریحان بیرونی (ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، ۱۳۸۶: ص ۱۳۲) حکومت و مملکت در اواخر دوران متقی و اوایل ایام مستکفی از بنی عباس به آل بویه منتقل شد و فقط مسئله دینی و اعتقادی و نه پادشاهی دنیوی در دست

حکومت عباسی باقی ماند.

عصر چهارم در خلافت عباسی با خلافت قائم در سال ۴۴۷ هجری آغاز و با مرگ و قتل مستعصم به دست مغولان و سقوط بغداد در سال ۶۵۶ هجری به پایان می‌رسد و ویژگی مهم این دوره انتقال قدرت واقعی به سلاجقه ترک است که در سرزمین جبال حاکم شده و به دلیل هم‌مذهب بودن با عباسیان احترام دینی خلفا را حفظ و در خور مقام دینی آنها از خلفا عباسی تجلیل می‌کردند که این امر منجر به بهبودی اوضاع خلافت در دوران سلاجقه گردید. توانایی و همچنین اقدامات خلفای عباسی در این دوران در یک سطح نبود مثلاً در دوران مسترشد بخشی از نفوذ واقعی خویش را بازیافتند و یا در دوران مقتفی در حکومت بغداد و شهرهای تابعه آن مستقر شدند و در دوران ناصر قدرت خود را باز یافته و در حکومت عراق استقلال یافتند و تقریباً به مدت ۶۶ سال تسلیم هیچ سلطانی نشدند ولی به دلیل شروع حرکت مغولان به سمت غرب و اشغال سرزمین‌ها و نابودی مراکز علمی و تمدنی توسط آنها و سرانجام سقوط بغداد و قتل خلیفه عباسی، این دوره و همچنین خلافت عباسی تداوم نیافت و در سال ۶۵۶ هجری به پایان رسید.

مقاله حاضر در پاسخ به این سوال که مهمترین مولفه‌های ساختار قدرت در خلافت عباسی کدامند و این مولفه‌ها چه نتایج و پیامدهای در قدرت یا ضعف این خلافت داشته‌اند طراحی و تدوین شده است در پاسخ به این سوال گذشته از بررسی و تحلیل مسائل فوق که بدان پرداخته شد ضروری است که به بررسی ساختار جامع عباسی به عنوان یک مولفه مهم در دوره‌های مختلف که متشکل از عناصر ساکن در جامعه عباسی مانند عرب، ایرانی، ترک، رومی، سیاهان (زنگیان) و دیگر اقوام پرداخته شود. وجود ادیان و مذاهب مانند مسلمانان و ذمیان در قلمرو خلافت عباسی و تأثیری که پیروان این ادیان در شکل‌گیری قدرت عباسیان و ضعف آنها داشتند از دیگر مولفه‌های ساختار سیاسی عباسیان محسوب می‌شوند. طبقات اجتماعی قلمرو عباسی مانند اشراف، آزادگان، موالی، بردگان و دیگر گروه‌های اجتماعی گذشته از اینکه در تحولات اجتماعی این دوره تأثیرگذار بودند در ساختار سیاسی و تحولات سیاسی دوره خلافت عباسی نیز مهم بودند که ضروری است بدان پرداخته شود و مورد بررسی قرار گیرد گذشته از اوضاع اجتماعی و نقش گروه‌های اجتماعی در ساختار سیاسی عصر خلافت عباسی پرداختن به وضعیت فرهنگی مانند وجود صنایع و مراکز فرهنگی در این دوره و همچنین اندیشه‌های سیاسی و ادبیات و هنر در این دوره و همچنین اتخاذ سیاست‌های فرهنگی در مقابله با مخالفان به عنوان یک عامل تأثیرگذار در ساختار سیاسی عصر عباسی ضروری است.

عباسیان قبل از تشکیل حکومت و خلافت از شعارها و روش‌هایی در شکل‌گیری و همچنین مشروعیت بخشیدن به قدرت و حاکمیت خود استفاده می‌کردند اتخاذ سیاست‌هایی مانند توسل به شعار «الضامن آل محمد» و سپس طرح شعار «الرضا من آل محمد» جهت جلب

رضایت مخالفین اموی به خصوص شیعیان به، انتساب عباسیان به پیامبر(ص) جهت کسب مشروعیت در ایجاد و توسعه قلمرو سیاسی، ادعای خلیفه الهی و حقانیت الهی حکومت و خلافت عباسی، بدگویی از امویان به دلیل تنفر اکثریت گروه‌های اجتماعی از امویان به دلیل عملکرد سیاسی مذهبی و اجتماعی آنها بهره‌گیری از تفکر مهدویت جهت جذب و گرایش شیعیان به سوی عباسیان و همچنین پذیرش امارت استیلا توسط عباسیان در زمان تضعیف خلافت، از دیگر مولفه‌های تاثیرگذار در ساختار سیاسی خلافت عباسی محسوب می‌شدند که در دوره‌های مختلف توانستند به اقتدار و توسعه قلمرو خلافت و یا ضعف و وابستگی خلفای عباسی به مراکز دیگر قدرت منتهی شوند.

گذشته از عوامل فوق که در ساختار سیاسی و قدرت سیاسی عباسیان تأثیرگذار بودند، توسل عباسیان به بعضی از گروه‌های اجتماعی مانند خطیبان و واعظان و اتخاذ سیاست‌های خاص در این مورد توسط خلفای عباسی نیز در ساختار قدرت عباسیان بسیار مهم و تأثیرگذار بودند با بررسی مولفه‌های فوق در می‌یابیم که این مولفه‌ها در دوران خلافت عباسی هم باعث ایجاد و توسعه قدرت سیاسی و گسترش قلمرو سیاسی و جغرافیایی خلافت شدند از سوی دیگر در بعضی از دوره‌های تاریخی این خلافت زمینه‌های تضعیف و رکود و انحطاط خلافت عباسی را فراهم نمودند که در ادامه به بررسی و تحلیل این مسائل خواهیم پرداخت.

تعریف مفاهیم و اصطلاحات

در ابتدا مفاهیم اصلی و مهمی را که در این مقاله بر آن تاکید خواهیم داشت توضیح خواهیم داد.

الف: قدرت

در مورد این واژه تعاریف متفاوتی ارائه شده است. از نظر افلاطون قدرت دولت عبارت از وسیله یا وسایلی است که اعضای یک جامعه را به تسلیم شدن و اطاعت در مقابل نظام سیاسی که در آن دولت برقرار کرده و ادار میکند (مایکل فاستر، ۱۳۵۸: صص ۳۵۸-۳۵۹) از نظر مارکس قدرت عبارت است از قدرت سازمان یافته‌ی یک طبقه برای ستمگری بر طبقه‌ی دیگر. (ریمون آرون، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۱۶۱) ماکس وبر قدرت را عبارت از امکان اعمال خواست و اراده‌ی یک فرد در روابط اجتماعی دانسته و با بیان مفهوم اقتدار، آن را قدرتی می‌داند که به طور مشروع اعمال شده باشد (برایان ترنر، ماکس وبر و اسلام، ۱۳۷۹: صص ۳۸) بعضی از علمای مذهبی مانند کاشف الغطاء، قدرت را در حق دانسته‌اند و نه حق با قدرت. ایشان حق را نوعی سلطه و سلطه را نوعی اجبار و تحمیل اراده می‌دانند و برای آن مراتبی نیز قائل است که بالا ترین آن حاکمیت خداوند متعال بر مخلوقات خود است. این حق نه تغییر پذیر است و نه تبدیل شدنی و نه قابل انتقال و یاساقط کردن، و سایر حقوق به آن باز می‌گردد. تمامی حقوق از حق

تعالی است و با همین حاکمیت، خلق را آفرید و حقوق ثابت کرد. (محمد حسین ال کاشف الغطاء، الفردوس الاعلی، ۱۳۸۴: ص ۸۶) در جمع بندی تعاریفی که از مفهوم قدرت ارائه شده می توان گفت، قدرت مجموعه منابع و ابزار های اجبار آمیز و غیر اجبار آمیز است که حکومت ها برای انجام کارهای خود از آن ها بهره می برند و آن ها را به کار می گیرند. (حسین بشیریه، ۱۳۸۴: ج ۵، ص ۳۳)

ب: سیاست

سیاست عبارت از فعالیتی اجتماعی است که با تضمین نظم در نبرد هایی که از گوناگونی عقیده ها و منافع ناشی می شود، می خواهد به یاری زور، امنیت بیرونی و تفاهم درونی، و واحد سیاسی ویژه ای را تامین کند. (ژولین فروند، ۱۳۸۴: ص ۲۱۳) در تعریف دیگر، سیاست به مفهوم گسترده شامل فرایند تصمیم گیری و اجرای آن از سوی هر گروهی است که به وضع و اجرای مقرراتی برای اعضاء خود می پردازد که در گروه های دولتی و غیر دولتی به این فرایندها توجه شده است. بنابراین، فرایندی که سیاست گذاران حکومت به مدد آن تصمیم می گیرند اقداماتی را انجام دهند یا انجام ندهند سیاست نامیده می شود. (رنی آستین، ۱۳۷۴: ص ۳۹) گروهی دیگر، دو دیدگاه مختلف را در مورد سیاست مطرح کرده اند. نخست آن که سیاست یعنی زورگویی، فریب کاری، نیرنگ بازی، نقض پیمان ها، هتک عفت ها، قتل انسان ها و یا زیر پا گذاشتن هر گونه اصول بشری، عقاید مذهبی، اخلاق انسانی (ریمون مک آیور، ۱۳۴۴: ص ۲۶۴) و استخدام هر وسیله ای برای دستیابی به هدف های نا پاک، نامشروع و نامقدس (عبدالحمید ابوالحمد، ۱۳۷۰: ص ۲۳) امام خمینی (ره) سیاست را به سیاست انبیا و اولیای الهی و غیر از آن تقسیم می کند. در این دیدگاه سیاست یعنی اصلاح امور دین و دنیای مردم (امام خمینی، بی تا: ص ۱۶۸) در یک نگاه دیگر سیاست را می توان مطالعه ی چگونگی شکل گرفتن قدرت و نحوه ی سهیم شدن در آن دانست (رابرت دال، ۱۳۶۸: ص ۱۲۶) با استناد به تعاریف فوق می توان چنین بیان نمود که اولاً امور سیاسی به اموری گفته می شود که با قدرت مرتبط است و مسائل مربوط به دولت، حکومت، امنیت و مانند آن و نحوه ی کسب، حفظ گسترش قدرت و حاکمیت بر افراد را در بر می گیرد. (علی اقا بخشی و مینو صمیمی راد، ۱۳۷۴: ص ۲۵۳ - ۲۶۲) و ثانیاً موضوع علم سیاست را برخی قدرت و بعضی دولت و گروهی قدرت سیاسی گفته اند. چنان چه موضوع علم سیاست را قدرت سیاسی بدانیم هم قدرت و هم دولت را در بر می گیرد و ترکیب آن دو، همان قدرت سیاسی را به ذهن متبادر می سازد. (حشمت الله عاملی، بی تا: ص ۴۳)

ج: قدرت سیاسی

وقتی افراد قدرت خود را در خصوص دیگران اعمال می‌کنند مفهوم سیاسی پیدا می‌کند. (محمد حسین اسکندری، ص ۲۰۹) در حقیقت قدرت دستمایه‌ی سیاست است و بدون قدرت، سیاست و حکومت اخذ و اجرای تصمیمات ممکن نیست. البته در این مقاله مراد از قدرت، همان قدرت سیاسی نظام خلافت عباسی است که از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ هجری قمری بر بخش بزرگی از جهان اسلام حکومت می‌کرد.

د: ساختار قدرت

همانگونه که در تعریف قدرت بیان گردید این واژه از اصطلاحات کلیدی در مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی است که واژگانی چون زور (force)، سلطه (damination) نفوذ (influnce) و قدرت (authority) مترادف آن می‌باشند گرچه هر یک از این واژه‌ها در علوم مختلف ممکن است معنا و مفهومی متفاوت داشته باشند. چنانچه بعضی قدرت را ابزار سیاست می‌دانند از این دیدگاه شکل‌گیری سلطه سیاسی بر بنیان قدرت است اما عده‌ای دیگر قدرت را زاینده دو عضو الزام و التزام سیاسی می‌دانند: الزام دولت مردان و نیز التزام جامعه به الزامات آنان (آرکلگ، استوارت، چارچوب‌های قدرت، ۱۳۷۹: ص ۱۲)

در مناسبات قدرت و نظام‌های سیاسی عده‌ای بر این باورند که عامل پیدایش دولت، قدرت است. چنانچه پلو تارک (plutarch) مورخ یونانی می‌گوید: «دولت از زور و قدرت به وجود می‌آید. کهن‌ترین قانونی که جهان در مقابل آن سر فرود آورده است قانون و حاکمیت قوی بر ضعیف است. (ویل دورانت، قصه الحضاره، ج ۱-۲، بی تا: ص ۴۴) سمندر (sumner) نیز بر همین باور است و منشا دولت را قدرت و زور می‌داند و همچنین برپایی حکومت را هم وابسته به زور می‌داند (همان، ص ۴۴) به هر حال قدرت در مفهوم جامعه‌شناسی در شکل نظام یافته‌اش عبارت است «از قابلیت تعمیم یافته برای تضمین اجرای تعهدات الزام آور واحدهایی در نظام سازمان جمعی، وقتی که تعهدات از لحاظ تاثیر شان بر اهداف جمعی مشروعیت یابند (لوکس، قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ۱۳۷۰: ص ۱۴۷-۱۴۸) اگر دولت به لحاظ حقوقی در حوزه ساختاری و توزیع قدرت در بین نهادها و سازمانهای نظام اداری از مرکزیت سیاسی_ اداری واحد و منسجمی برخوردار باشد و به روال سلسله مراتبی بتواند به طور یکسان در تمام قلمرو حاکمیت خود_ در جهت اهداف مشخص_ اعمال قدرت نماید به آن سیستم حکومتی، قدرت منسجم و متمرکز گفته می‌شود (موتمن، طباطبایی، حقوق اداری، ۱۳۷۴: ص ۶۰) مهمترین ویژگی انسجام قدرت این است که دارای اختیارات تام در تمام امور سیاسی و اداری جامعه است که این قدرت در اختیار دولت مرکزی است.

ساختار قدرت (srructure): این اصطلاح برآیند سازماندهی و سامان مندی اجزا یک

مجموعه در کنار یکدیگر است که «اندام وارگی» لازمه آن است تا به ایجاد یک نظم در یک دستگاه منجر شود. وجود رفتارهای تعاملی در فاصله زمانی معین و تکرار آن منجر به «ساخت» میشود. مجموعه‌ای از این ساخت‌ها که بر اساس ارزش‌های پذیرفته شده در جامعه با شکل معینی در کنار هم قرار می‌گیرند «ساختار» نامیده می‌شوند که دارای «سه ویژگی پیچیدگی، رسمیت و تمرکز است». پیچیدگی حدود تفکیکی درون سازمانی، میزان تخصص‌گرایی، تقسیم کار و سطوح مختلف را در سلسله مراتب سازمانی نشان می‌دهد. رسمیت به قوانین و مقررات و رویه‌های اشاره دارد که به رفتار نهادها و کارکنان جهت می‌بخشد. تمرکز نیز به قانون تصمیم‌گیری در درون یک سازمان بازمی‌گردد (علی‌الهامی، ۱۳۹۳: ص ۴۳). همچنین منظور از عناصر ساختار قدرت، مصادیق گوناگون عینی و اجرایی با عنوان‌های مشخصی چون خلیفه گان، ولیعهدان، وزیران، امیران و دیوان‌هاست که هر یک در گذر زمان با داشتن جایگاه ویژه در توسعه و گسترش تمدن اسلامی تأثیرگذار بودند (همان، ص ۴۴).

پیشینه ساختار قدرت سیاسی در اسلام از ابتدا تا پایان عصر اموی

قبل از پرداختن به مولفه‌های ساختار قدرت در خلافت عباسی ضروری است که پیشینه این مسئله از ابتدای پیدایش دین اسلام و تشکیل حکومت اسلامی در مدینه توسط پیامبر (ص) تا پایان عصر اموی مورد بررسی قرار گیرند. زیرا بسیاری از این مولفه‌ها که ریشه در تعالیم و آموزه‌های قرآن کریم و همچنین سیره پیامبر (ص) داشتند به مرور زمان توسط حکومت‌های اسلامی مورد توجه قرار گرفتند بنابراین با عنایت به مشترک بودن بسیاری از این مولفه‌ها و همچنین تأثیرگذاری آنها در شکل‌گیری مظاهر تمدنی جدید اسلامی، ضروری است که این مولفه‌ها قبل از تشکیل خلافت عباسی مورد بررسی قرار گیرند. این مولفه‌ها که مجموعه‌ای از اجزای مختلف هستند متأثر از نیازها و مقتضیات ناشی از گسترش قلمرو حکومت افزایش جمعیت و اوضاع جغرافیایی و همچنین موارد ذکر شده در مقدمه بوده که به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در دوران پیامبر (ص) با توجه به جهانی بودن آموزه‌ها و تعالیم پیامبر (ص) اولین اقدام وی پس از انعقاد پیمان عقبه دوم با گروهی از مردم مدینه و با انتخاب تعدادی نقیب از میان قبایل مختلف صورت گرفت که هدف از این اقدام سیاسی اجتماعی زمینه‌سازی برای حاکمیت دین و ایجاد یک دولت اسلامی می‌باشد که زمینه را برای شکل‌گیری ساختار قدرت سیاسی اجتماعی در مدینه فراهم نموده و با مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه و استقرار وی در این شهر نخستین پایه‌های ساختار قدرت سیاسی دولت اسلامی بنا گذاشته شد که بر دو پایه ماهیت سیاسی و نظام‌ارزشی استوار بود که از لحاظ ارزش مبتنی بر توحید اعتقاد به حاکمیت مطلق خداوند، پذیرش رسالت و اطاعت از پیامبر (ص) زمینه را برای اتحاد مسلمین فراهم نمود که برخی از محققین بر

اساس حوادث سیاسی و اجتماعی دوران مدنی آن را در سه مرحله مورد بررسی قرار داده‌اند. (شاکر، تاریخ اسلام، ج ۲-۱، ۲۰۰۰م:ص ۱۴۷) مرحله اول مرحله تاسیس است که با ورود پیامبر (ص) به مدینه شروع و با ایجاد امکانات اولیه دولت و همچنین انجام اقداماتی مانند تاسیس دارالحکومه، تشکیل امت اسلامی، تهیه و تدوین قانون اساسی در مدینه ساختار سیاسی ساده و متمرکز ادامه یافت که این مولفه‌های ساختار اولین حکومت اسلامی بر نهادهای رهبری پیامبر (ص) و وحی آسمانی و همچنین نهاد قضایی، نهاد فرهنگی - تشریحی جهت آموزش قرآن و معارف دینی و نهاد جند یا نظامی و تشکیلات اداری که عمدتاً در مرحله تاسیس منحصر به نهاد انشا (رسایل) به صورت ابتدایی استوار بود (ابن خلدون، ج ۱، ۱۹۸۸م:ص ۳۰۵)

در مرحله دوم که مرحله تثبیت بود و از سال دوم هجری تا سال هفتم هجری را در بر می‌گرفت به دلیل پیروزی‌های پیامبر (ص) در جنگ‌های مختلف و گسترش قلمرو سیاسی و فرهنگی دولت اسلامی ساختار قدرت سیاسی همچنان ساده و متمرکز بود و تنها ما شاهد شکل‌گیری ابتدایی نهاد مالی که وظیفه ثبت غنائم به دست آمده از جنگ و جمع‌آوری صدقات را به عهده داشت می‌باشیم و همچنین واگذاری برخی از امور داوری به افراد مختلف مانند داوری معاذ بن جبل در مورد یهودیان بنی قریظه (یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ۱۳۷۱:ص ۵۲) مرحله سوم که مرحله توسعه نظام اسلامی نامیده می‌شود و از صلح حدیبیه در سال هفتم هجری آغاز و تا وفات پیامبر در سال یازدهم هجری ادامه داشت. در این مرحله پیامبر (ص) رسالت جهانی خود را از طریق ارسال نامه‌های مختلف به حکام نواحی جزیره العرب و خارج از جزیره العرب ابلاغ و با تاسیس و گسترش نهادهای مانند نهاد دارالانشاء، نهاد مالی، نهاد آموزش، و نهاد قضا و دادرسی به شکل ابتدایی ساختار سیاسی حکومت اسلامی را تحکیم بخشید.

ساختار سیاسی حکومت سیاسی در عصر خلفا راشدین (۴۰ - ۱۱ هجری) که با تشکیل سقیفه بنی ساعده شروع و تا شهادت امام علی (ع) ادامه یافت، به دلیل توسعه قلمرو و سیاسی حکومت اسلامی و ورود مظاهر فکری و تمدنی ایران و روم و ممالک دیگر دچار تغییرات و تحولات متعددی گردید. در دوره خلافت خلیفه اول به دلیل عمر کوتاه خلافت وی و همچنین شکل‌گیری مسائل مشکلات داخلی تحول‌چندانی در ساختار قدرت سیاسی پدید نیامد و ساختار قدرت سیاسی را بر پایه نهاد خلافت، شورا، و سازمان نظامی و منصب قضایی و سازمان مالی و انتخاب تعدادی کاتب جهت کتابت قرآن کریم استوار کرد.

در دوره خلافت خلیفه دوم عمر (۲۳ - ۱۳ هجری) نظام اسلامی تحولات عظیم و سرنوشت‌ساز را پشت سر نهاد. حکومت اسلامی به دلیل توسعه قلمرو سیاسی و تصرف مناطق وسیعی از ایران و روم بزرگترین قدرت محسوب می‌شد و از نظر اقتصادی نیز به دلیل سرازیر شدن غنایم جنگی از سوی ایران و روم، اوضاع اقتصادی مسلمین تا حدودی بهبود یافت

. ساختار قدرت سیاسی دولت خلیفه دوم بر پایه خلافت و شورایی متشکل از جمعی از صحابه استوار بود که به دلیل اهمیت دادن به شورا به دلیل سیاسی از سوی خلیفه، بعضی از اصحاب دارای نفوذ و قدرت سیاسی شدند هم چنین به دلیل فتوحات و توسعه قلمرو سیاسی حکومت اسلامی، نهادهای دولتی توسعه یافته و خلیفه با ایجاد تفکیک قوا در ولایات و انتخاب چند صاحب منصب با وظایف مشخص در صدد ایجاد تغییرات اساسی در ساختار سیاسی حکومت اسلامی برآمد. بنابراین عناصر ساختار دولت در زمان خلیفه دوم را می توان به شکل زیر بیان نمود. نهاد خلافت شورایی متشکل از بزرگان صحابه، تشکیل نهاد قضا، تشکیل نهاد مالی و قدرت نظامی که متشکل از گروه مرزداران و دو سپاه عراق و شام و هم چنین سازمان اداری مشتمل بر مرکز خلافت و ولایات تحت قلمرو حکومت اسلامی (ابن اثیر، ۱۹۶۵م:ص ۵۱۹) استقلال حکومت های محلی (خود مختاری) وجود و تفکیک قوا (حتی، تاریخ العرب، بی تا:ص ۲۳۰) و استفاده نکردن از غیر مسلمین در مشاغل اداری از دیگر مولفه ها و ویژگی های ساختار سیاسی قدرت در زمان خلیفه دوم محسوب می شود.

ساختار سیاسی قدرت در زمان خلیفه سوم عثمان (۳۵ - ۲۳ هجری) به دلیل جایگاه طبقاتی و انتساب وی به امویان از یک سو و ناتوانی وی در اداره قلمروی پهناور حکومت اسلامی که زمینه را برای شکل گیری شورش های مختلف علیه وی و سرانجام قتل وی فراهم نمود. از سوی دیگر باعث این گردید که خلیفه ساختار اداره قدرت سیاسی را به جایگاهی تبدیل کند که مناسبات خانوادگی و روابط خویشاوندی مهمترین ویژگی آن محسوب می شد و زمینه را برای ورود اشراف خاندان اموی در ساختار قدرت خلافت فراهم نمود. (همان:ص ۲۳۶) با بررسی دوران خلافت عثمان آشکار می شود که ساختار قدرت سیاسی دولت وی به دلیل تسلط اشراف قریش و همچنین ضعف و ناتوانی وی در اداره قلمرو اسلامی که بر خلاف دوره های قبل بسیار وسیع تر شده بود، از هم گسیخته بود و تنها دیوانی که به نظام اداری در عهد عثمان افزوده شد، دیوان شرطه (پلیس داخلی) بود که مسئولیت امنیت داخلی را به عهده داشت (ابن خیاط، تاریخ خلیفه، ۱۹۹۵م: ص ۱۰۶)

پس از قتل عثمان در ذی حجه سال ۳۵ هجری، بیعت با امام علی (ع) به دلیل اصرار و تقاضای بسیار مردم (یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ص ۲۱۱) صورت گرفت و ایشان پس از بیعت توده های مردم زمام امور جامعه ی اسلامی را در حالی به دست گرفت که بنا به فرمایش ایشان (نهج البلاغه، خطبه ۹۲) جامعه با دشواریها و مشکلات متعددی روبرو بود که حل آنها نیازمند دگرگونیهای بنیادین در ساختار دولت، جامعه و نظام سیاسی بود.

با توجه به اهداف امام علی (ع) در برقراری عدالت، رفع تبعیض، اصلاح انحراف های فکری، اعتقادی و خلع کارگزاران ناشایست پیشین، ضروری بود که اقدامات بنیادین صورت

گیرد. امام علی (ع) ساختار قدرت در دولت خود را بر اصل تعامل امت و امامت استوار نمود (نهج البلاغه، نامه ۵۳) و در مقام امام امت و جانشین پیامبر (ص) وظایف خویش را جمع آوری خراج، اصلاح امور اجتماعی، جهاد با دشمنان و حکمرانی بر سرزمین‌های اسلامی بر مبنای شورا، عدالت و مساوات اعلام نمود (نهج البلاغه، خطبه ۱۶) در تحقق اهداف فوق، امام علی (ع) ساختار دولت خود را با تشکیل قوه مقننه متشکل از شریعت، سنت، پیامبر (ص) و سیره امام، قوه قضائیه متشکل از قاضیان عادل، قوه مجریه مرکب از مشاوران، والیان، فرماندهان، کاتبان و کارگزاران وفادار به حقوق مردم و مبتنی بر عدالت و امامت و شورا و با تفکیک قوا زیر نظر امام و با توجه به حفظ امنیت و توسعه خدمات عمومی اصلاح جامعه جهت رفع تبعیض و برقراری عدالت اجتماعی استوار نمود.

با توجه به مطالب فوق میتوان چنین بیان نمود که ساختار قدرت نظام اسلامی از زمان پیامبر (ص) تا پایان امامت علی (ع) به جز دوره خلافت عثمان انسجام درونی نداشت اما در دوره بنی امیه ساختار قدرت سیاسی تحولات بنیادین یافت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ساختار قدرت سیاسی در دوره امویان (۱۳۲ - ۷۰ هجری)

حکومت امویان در دو شاخه سفیانی (۷۰-۴۱ هجری) و مروانی (۱۳۲-۷۰ هجری) از سال ۴۱ هجری آغاز و تا سال ۱۳۲ هجری ادامه یافت. امویان در سال هفتم هجری و پس از فتح مکه و بعد از عفو عمومی پیامبر (ص) به اجبار مسلمان شدند (مقدسی، ج ۴، ص ۵۰۷، ص ۲۳۵) و پس از وفات پیامبر (ص) به جهت همکاری با خلفا توانستند در دستگاه خلافت به خصوص در منطقه شام نفوذ یافته و زمینه را برای تشکیل یک خلافت مستقل فراهم نمایند.

با گسترش قلمرو اسلامی در زمان امویان اداره قلمرو به شکل متمرکز بسیار مشکل بود بنابراین قلمرو خلافت به جز مرکز خلافت یعنی شام به پنج ولایت حجاز و یمن، مصر علیا و سفلی، عراق عرب، جزیره و آفریقه که هر کدام از این ولایات نیز شامل مناطق دیگر بود تقسیم شد. (حسن ابراهیم حسن، ۱۳۶۰: ص ۴۵۸) قلمرو وسیع اسلامی در زمان امویان که مرکب از اقوام و نژادها و اقلیم‌های مختلف بود مستلزم داشتن مدیریتی توانمند بود که بتواند با رعایت حفظ قلمرو حکومت امنیت و آسایش عمومی را فراهم آورد اما دولت اموی که بر پایه عصیبت قومی استوار بود از این مدیریت و ساختار منسجم بهره ای نداشت و تنها با تقسیم قلمرو پهناور اسلامی به چندین شبه دولت مستقل به نام ولایات و با انتخاب امیران وابسته به خاندان اموی و بزرگان وفادار به این خاندان، با استقلال و اختیار تام توانستند به حیات سیاسی خود ادامه دهند (همان، ص ۴۵۸)

با بررسی منابع و مآخذ مختلف می توان مولفه های ساختار قدرت در دولت امویان را به شکل زیر بیان نمود.

نهاد خلافت و لوازم آن از جمله دفتر رسیدگی به امور حاجیان، بازرسان، ملازمان و اداره برید (همان، ص ۶۱-۴۵۹) مشاوران خلیفه که جمعی از درباریان بودند (همان، ص ۴۵۸)، دیوان‌های مختلف مانند دیوان توقیع، خاتم، مراسلات، دیوان ضیاء، دیوان خاص، دیوان جند، دیوان زمام (ابن خیاط، تاریخ خلیفه، ص ۱۴۱) سوم زمان سازمان مالی که شامل خزانه‌های خراج، زکات و غنایم جنگی به صورت جداگانه بود، نهاد قضایی و دیوان جیش مجموع نهادها و دیوان‌های فوق، ساختار قدرت سیاسی خلافت اموی را تشکیل می‌دادند که شامل دو بخش دولت مرکزی با ویژگی تمرکز ساختار قدرت و دیگر حکومت‌های مستقل محلی که خارج از اراده قدرت مرکزی بودند و تحت حاکمیت والیان منتسب و وفادار به اموی اداره می‌شدند. از آنجا که این ساختار بر اساس جهان بینی مادی و فرهنگی قبیله‌ای و نژادی شکل گرفته بود، تنها با قدرت نظامی می‌توانست دوام بیاورد که همین امر نیز سرانجام زمینه سقوط امویان را فراهم کرد.

ساختار جامعه عصر عباسی و نقش آن در ساختار قدرت خلافت عباسیان

گذشته از نظام سیاسی جامعه که در ساختار سیاسی آن جامعه تاثیر گذار می‌باشد. طبقات اجتماعی نیز در هر جامعه ای گذشته از آن که عناصر سازنده اجتماعی آن جامعه محسوب می‌شوند. در شکل گیری ساختار سیاسی نیز به عنوان یک مولفه مهم محسوب می‌شوند. علاوه بر طبقات اجتماعی، گروه‌های قومی و قبیله‌ای نیز در جوامعی که در آنها یافت می‌شوند از مهم ترین عناصر سازنده ساختار اجتماعی و سیاسی اند، البته بین اقوام و طبقات اجتماعی و نوع نظام سیاسی یک جامعه ارتباطاتی وجود دارد که گاه بسیار گسترده می‌باشد، که به عنوان نمونه می‌توان به ایران باستان بخصوص عصر ساسانیان که طبقات اجتماعی برجسته آن، روحانیون، ارتشیان، دبیران و ... با نظام سیاسی در پیوند بوده اند و نظام سیاسی به نوعی بر آمده از تمایلات و گرایش‌های آنها بوده است و یا در جزیره العرب که قبایل گوناگون چنین نقشی را ایفا می‌کردند و دارای قدرت سیاسی نیز بودند. در ایران دوره اسلامی نیز شاهد پیوند بین گروه‌های قومی و قبیله‌ای و نظام سیاسی و تاثیرگذاری آنها در ساختار سیاسی جامعه می‌باشیم که به عنوان مثال میتوان به قبایل افشار، زند و قاجار اشاره کرد. اما متفکران غربی بیشتر به نقش طبقات اجتماعی که بر خلاف مشرق زمین بین آنها مرزهای روشنی وجود داشته است در ساختار سیاسی، اشاره کرده اند چنانچه مارکس (احمد نقیب زاده، ۱۳۹۸: ص ۱۰۳) دولت را نیز ساخته و پرداخته طبقه حاکم بر جامعه دانسته که بوسیله آن سلطه خود را بر طبقه پایین جامعه حفظ می‌نماید. به عبارتی دیگر در بسیاری از جوامع بین طبقات برجسته اجتماع و حاکمیت روابط مستحکم و ارتباط متقابل وجود داشته و این طبقات نقش تاثیرگذاری در ساختار سیاسی جامعه داشته اند، بنابراین ساختار سیاسی و قدرت سیاسی خلافت عباسی متأثر از ساختار جامعه در آن زمان و عناصر قومی ساکن در آن مانند اقوام عرب، ایرانی، ترک، رومی، سیاهان

و ... می باشد. قوم عرب که اساس ساکنان جهان اسلام را تشکیل می دهند و با فتوحات خود توانستند دین اسلام را به مناطق مختلف و دور دست برند ، و همچنین از طریق مهاجرت که در جهت تلاش برای زندگی بهتر در سرزمین های آباد و ثروتمند دولت جدید صورت میگرفت ، موفق به نفوذ در میان سایر اقوام شدند که این سیاست مهاجرت گاه توسط بعضی از خلفا و تشویق آنها صورت میگرفت . و از سوی دیگر این قبایل مهاجر در زمان ضعف خلافت عباسی در قرن چهارم هجری موفق به تشکیل دولت های کوچکی نیز شدند که به عنوان مثال میتوان به حمدانیان در موصل و حلب ، آل مرداس در حلب ، مزیدیان و درحله اشاره کرد که (ابن عساکر در تاریخ دمشق (۷ / ص ۱۷۹) به طور مفصل به این دولت های کوچک پرداخته است .

خلفاء عباسی نیز به دلیل قدرتمندی این قبایل که عمدتاً متأثر از حفظ صفات عربی و آداب رسوم قومی و افتخار به عرب بودن بود از آنان به عنوان قدرتی در مقابل ایرانیان و یا ترکان استفاده میکردند ، لذا ناگزیر بودند آنها را در قدرت سیاسی و ساختار سیاسی حکومت مشارکت داده تا در موقع لزوم بتوانند از آنان در مقابل قدرت های دیگر استفاده نمایند که در این امر عرب بودن خلفاء عباسی نیز به آنها در تحقق این امر کمک می کرد که به عنوان مثال می توان به انتصاب ناصرالدوله حمدانی به منصب امیرالامرایی توسط متقی بالله خلیفه عباسی (۳۳۳ هجری) جهت جنگ با آل بویه اشاره کرد که به نوعی باعث مشارکت حمدانیان در ساختار سیاسی می شد (ابن اثیر ، ۸ صفحه ۴۰۶-۴۱۰)

از دیگر عناصر قومی ساکن در قلمرو خلافت عباسی میتوان به عنصر ایرانی اشاره کرد که پیش از ظهور اسلام در بعضی مناطق جزیره العرب مانند ، یمن ، عدن و حضرموت حضور داشتند و حکومت این مناطق نیز عمدتاً به دست کارگزاران ساسانی بود ، و با شروع فتوحات مسلمین در قلمرو ایران ، که از زمان خلافت عمر آغاز شد و به دنبال آن مسلمان شدن گروه های زیادی از مردم ایران ، این کشور بخش از سرزمین های اسلامی شد و علیرغم اقدامات امویان در تحقیر عنصر ایرانی و ایجاد و تبعیض طبقاتی و همچنین شکل گیری محدودیت های اجتماعی و از بین رفتن بسیاری از حقوق اجتماعی در این دوره با تلاش بعضی از فرقه های اجتماعی مانند شعوبیان که خواستار مساوات در جامعه اسلامی بودند نفوذ سیاسی و اجتماعی ایرانیان در نظام سیاسی از بین نرفت چنانچه با گسترش دعوت عباسیان و نیاز آنها به مردم ایران جهت مقابله با امویان راه برای تسلط سیاسی عنصر ایرانی بر حکومت عباسی هموار شد و حتی بعضی از خلفای عباسی نیز به این برتری ایرانیان اقرار داشتند چنانچه منصور عباسی خطاب به ایرانیان می گفت: «... شما مردم خراسان پیروان، یاوران و اهل دعوت ما هستید» (مسعودی، مروج الذهب ج ۲/ص ۲۴۱) ایرانیان همچنین از طریق وزارت خاندانی مانند برمکیان، امیرالامرایی آل بویه و یا از طریق اداره برخی از ولایات و استان ها نه تنها در مناطق ایران و خاور دور، بلکه در مصر،

مغرب و شمال آفریقا نیز به گونه ای مستقیم در اداره دولت عباسی نقش داشتند و به شکلی تاثیرگذار در ساختار سیاسی خلافت عباسی سهیم بودند.

همچنین طبیعی بود که عنصر ایرانی بخش از سپاه عباسی را تشکیل دهد از این رو افرادی از مردم گیلان، دیلم و خراسان در سپاه عباسی خدمت می کردند (صولی، اخبارالراضی، ۶۲) که این امر نیز بر مشارکت بیشتر عنصر ایرانی در ساختار سیاسی خلافت عباسی می افزود. انتصاب معز الدوله، حسن بن بویه که در سال ۳۳۴ هجری از سوی مستکفی خلیفه عباسی به منصب امیرالامرای گماشته شد و خلع زندانی شدن مستکفی و انتخاب مطیع به خلافت از طرف معزالدوله از دیگر مواردی است که بیانگر نفوذ عنصر ایرانی در خلافت عباسی و تاثیرگذاری آنها در ساختار سیاسی عصر عباسی می باشد.

از دیگر عناصر تاثیر گذار در خلافت عباسی می توان به عنصر ترک اشاره کرد. ترکان در سال ۲۲۰ هجری توسط معتصم و به دلیل عدم اعتماد وی به دو عنصر ایرانی و عرب و در جهت حمایت از مرکز خلافت، شمار زیادی از غلامان ترک سمرقند، بخارا، فرغانه و دیگر مناطق ترکستان به بغداد آورده شدند و با حضور خود در سپاه مخصوص خلیفه و حفاظت از جان وی و همچنین به دلیل ارتباط و ترک بودن مادر خلیفه که یک کنیز ترک بوده در ساختار سیاسی خلافت عباسی نفوذ نموده و به شکلی تاثیر گذار سهیم بودند.

علیرغم اقدامات متوکل در سال ۲۳۲ هجری جهت کاهش نفوذ ترکان و غلامان ترک در سپاه عباسی توسعه پیدا کرد. چنانچه بعضی از مورخین قتل متوکل خلیفه عباسی توسط ترکان را سرآغاز زوال خلافت عباسی و شکوه و مجد ترکان دانسته اند (مسعودی، مروج الذهب، ۴ / ص ۱۱۵)

دخالت و مشارکت ترکان در قتل و خلع و انتصاب خلفاء عباسی و همچنین مصادره اموال مردم از گروههای مختلف اجتماعی توسط آنها و اعمال نفوذ شدید آنها در انتخاب خلفاء ضعیف و بی اراده، ازدواج با زنان خلفاء، دخالت در تربیت فرزندان خلفاء که نامزد خلافت بودند از دیگر مواردی می باشد که زمینه را برای توسعه قدرت و مشارکت ترکان در ساختار سیاسی خلافت عباسیان فراهم می کرد.

از سوی دیگر گرایش روز افزون ترکان به دین اسلام و ازدواج کنیزان ترک با خلفاء عباسی و هم چنین برخورد سه عنصر قومی عرب ایران و ترک در جامعه عباسی زمینه را برای ورود و نفوذ ترکان در قومیت های عرب و ایران فراهم نمود. چنانچه تعدادی از ترکان در سپاه حمدانیان عرب نژاد بودند، هم چنانکه عده ای از همین ترکان در سپاه آل بویه ایران خدمت می کردند و این مسئله زمینه را برای درگیریهای نژادی بین این سه عنصر قومی فراهم می کرد که یکی از نتایج این درگیری تقسیم قلمروی اسلامی به مناطق نفوذ بود که در فاصله قرن های

سوم و چهارم هجری اعراب در اندلس، بربرها در مغرب، در شمال آفریقا و مصر طولونیان و اخشیدیان ترک نژاد فرمانروایی داشتند و مناطق شرقی ایران نیز بین حکومت‌های عرب، ایرانی، ترک و کرد تقسیم شده بود (ابن اثیر، همان، ص ۸۷) که این امر زمینه را برای نفوذ هرچه بیشتر این عناصر قومی بخصوص ترکان در ساختار سیاسی جامعه عباسی بیشتر فراهم می‌کرد. چنانچه در زمان‌های بعد بعضی از قبایل ترک موفق به تشکیل حکومت‌های مستقل و مقتدر مانند غزنویان و سلجوقیان شدند.

از دیگر عناصر قومی که به صورت غیر مستقیم در ساختار سیاسی و اجتماعی خلافت عباسی نفوذ داشتند، عنصر رومی بود که همزمان با شروع جنگ‌های مسلمین و رومیان و اسارت بسیاری از رومیان به قلمرو اسلامی وارد شده و در عصر خلافت عباسی به نوعی در قدرت و ساختار سیاسی عباسیان مشارکت داشتند.

ازدواج بین رومیان و اعراب در گروه‌های مختلف اجتماعی و هم‌چنین ازدواج بعضی از خلفا با کنیزان رومی و متولد شدن بعضی از خلفاء عباسی مانند واثق، منتصر، معتز، مهتدی و ... از مادران رومی راه را برای نفوذ بیشتر این قوم در ساختار سیاسی و سهیم شدن در قدرت سیاسی عصر خلافت عباسی فراهم نمود. چنانچه رومیان ساکن در بغداد محله‌ای به نام شماسیه در قسمت شرقی شهر داشتند و موفق به ساخت یک کلیسا و یک دیر در این شهر شدند (مسعودی، همان، ۳۷۴: ص ۶۵). رومیان هم‌چنین در حیات فکری جامعه عباسی نیز نقش داشتند که به عنوان مثال می‌توان به ابن رومی شاعر معروف (۲۸۳ هجری) یا قوت حموی (۶۲۵ هجری) که پدرش از موالی رومی بود اشاره کرد (بروکلمان، ۱۹۵۶م، ص ۲۴۵)

سیاهان که در قلمرو خلافت عباسیان به زنگیان معروف شدند و خاستگاهشان مناطق شرقی آفریقا مخصوصاً سودان و حبشه بود، از دیگر عناصر قومی تاثیرگذار در ساختار سیاسی خلافت عباسی بودند که از همان ابتدای پیدایش دین اسلام وارد قلمروی اسلامی شدند که با افزایش تعداد آنها که عمدتاً به صورت بردگان به قلمرو اسلامی وارد شده بودند، شورش‌های متعدد و مختلفی در مناطق مختلف مانند بصره، مدینه علیه عباسیان شکل دادند که با تحمل هزینه‌های زیاد توسط عباسیان سرکوب شدند، ورود زنگیان به سپاه عباسیان از دیگر مواردی بود که راه را برای اعمال نفوذ بیشتر این قوم در ساختار سیاسی فراهم می‌نمود.

چنانچه برخی از این سیاهان، با ذکاوت و اخلاص خود نسبت به خلفای عباسی و حاکمان وقت توانستند در چند منطقه اسلامی به حکومت برسند که به عنوان مثال می‌توان به کافور اخشیدی (۳۵۷ هجری) که در مصر و شام فرمانروایی می‌کرد و در بیشتر شهرهای اسلامی از جمله مکه، نام او در خطبه‌ها برده می‌شد، اشاره کرد. نقش و تاثیر گذاری این عنصر قومی در خلافت عباسی در دو جنبه مثبت و منفی قابل بررسی می‌باشد.

از دیگر عناصر تعیین کننده در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی می‌توان به وجود ادیان و مذاهب و همچنین پیروان آن اشاره کرد. این ادیان و مذاهب در جامعه عباسی تشکیل دهنده قدرت‌های فشار و مناظرات اجتماعی بر محور ایمان و باورهای مذهبی بودند که در ساختار قدرت بسیار تاثیرگذار بوده و گاه خلافت عباسی را وادار به اتخاذ تصمیم‌های مختلف می‌کردند.

گذشته از اسلام که دین اصلی خلافت عباسی محسوب می‌شد، جامعه عصر عباسی با ادیان آسمانی دیگر مثل یهودیت، مسیحیت و مکاتب غیر الهی نیز کم و بیش آشنایی داشت و پیروان این ادیان و مذاهب که به عنوان اقلیت دینی در جامعه عباسی محسوب می‌شدند نیز کم و بیش در اتخاذ سیاست‌های دینی عصر عباسی تاثیرگذار بودند. پیروان این ادیان که به عنوان اهل ذمه محسوب می‌شدند، گاه توسط خلفا به عنوان کاتب و کارمند در ادارات دولتی استخدام می‌شدند و بعضی از این افراد به مراتب عالی نیز می‌رسیدند. البته روابط میان ذمیان و توده‌های مسلمان از آشوب‌ها و برخوردهای گاه خشن نیز خالی نبود که در بسیاری موارد این درگیری‌ها به انهدام کلیساها و تجاوز به جان انسانها منتهی می‌شد.

اشتغال اهل ذمه به علوم مختلف مانند فلسفه، منطق، پزشکی، ستاره‌شناسی و ترجمه متون از دیگر عوامل تاثیرگذار دین و مبادی دینی در ساختار قدرت در اصل خلافت عباسی محسوب می‌شد.

طبقات اجتماعی عصر عباسی از دیگر عناصر و عوامل تاثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی بودند که در تحولات اجتماعی و سیاسی نیز موثر بودند جامعه اسلامی در عصر عباسی از چند طبقه تشکیل می‌شد که هر کدام از این طبقات دارای حقوق و ویژگی‌های بودند که مهمترین این طبقات اشراف، آزادگان، موالی و بردگان بودند. انتصاب اشراف به مناصب کلیدی و بالای جامعه مانند امامت مساجد، امور قضایی و سرپرستی حجاج و انجام کارهای مربوط به سفارت بین حکومت‌های مختلف و خلافت عباسیان بیانگر نفوذ و تاثیرگذاری این طبقه اجتماعی که عمدتاً از قریش سرچشمه می‌گرفت می‌باشد.

طبقه دیگر آزادگان بودند که یا اساساً قبیله‌های عرب بودند که اکثریت را در جامعه تشکیل می‌دادند، یا مسلمانان و پیروان ادیان دیگر بودند که در سرزمین اصلی خود ماندند و به اسارت مسلمانان در نیامدند. از آنجا که بافت اصلی اجتماعی جامعه در عصر عباسی بر اساس نظام قبیله‌ای بود و این عامل در تحولات سیاسی و اجتماعی تاثیرگذار بود، بنابراین طبقه آزادگان که عمدتاً منشاء قبیله‌ای داشتند به نوعی در ساختار سیاسی قدرت عباسی تاثیرگذار بودند.

از دیگر طبقات تشکیل دهنده جامعه در عصر عباسی می‌توان به موالی اشاره کرد که شامل بسیاری از خاندان‌های ایرانی و دیگر مردمان غیر عرب بودند که بسیاری از این خاندان‌ها به دلیل انعقاد پیمان موالات که با خاندان‌های عرب می‌بستند در پناه اشرافیت و پایگاه اجتماعی آنان در می‌آمدند و از این طریق ضمن سهیم شدن در قدرت در ساختار سیاسی نیز تأثیرگذار بودند.

از دیگر طبقات اجتماعی در عصر عباسی می‌توان به بردگان اشاره کرد. این طبقه که منبع قدرت و قوت بازار کار، ابزار آسایش جامعه و نیروی جنگی و سپاهی‌گری جامعه عباسی بودند در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته بردگان خانگی، بردگان کارگر و کشاورز و بردگان نظامی به عنوان گارد مخصوص خلفا و سلاطین تقسیم می‌شدند که عمدتاً از مناطقی مانند سرزمین‌های اسلاو، اروپای مرکزی و شرقی، جنوب روسیه، آسیای میانه، ماوراءالنهر و بخشی نیز از آفریقا به قلمرو اسلامی آورده می‌شدند که به دلیل اشتغال آنها در کارهای اقتصادی می‌توانستند در ساختار قدرت سیاسی نیز سهیم بوده و تأثیرگذار باشند.

منابع و مراکز فرهنگی از دیگر عناصر تشکیل دهنده قدرت سیاسی در ساختار خلافت عباسی محسوب می‌شدند. منابع فرهنگی که در عصر عباسی عبارت از اسلام، فرهنگ یونانی، فرهنگ ایرانی، فرهنگ هندی بود به دلیل وجود گروه‌های اجتماعی وابسته به این فرهنگ‌ها به اشکال مختلف در ساختار قدرت خلافت عباسی تأثیرگذار بودند. وجود اندیشه‌های مختلف متأثر از فرهنگ‌های فوق که به صورت مستقیم و غیرمستقیم منجر به تحولات اجتماعی می‌شد همچنین تأثیرگذاری پیروان این فرهنگ‌ها در زمینه‌های مختلف مانند مسائل کشاورزی و زراعت که از فرهنگ سامی خصوصاً از نبطیان و یا ترجمه تورات و تفسیر آن به عربی که از عبرانی‌ها و تأثیرگذاری زبانهای غیر سامی مانند لاتین و قبطی در علوم، فلسفه و کیمیا اخذ می‌شد را به عنوان مثال می‌توان بیان نمود.

وجود مراکز فرهنگی در عصر عباسی نیز به دلیل تأثیرگذاری آن در تحولات فکری فرهنگی از دیگر مولفه‌های قدرت سیاسی عصر خلافت عباسی محسوب می‌شدند که به عنوان مثال می‌توان به مراکز فرهنگی مانند عراق و جنوب ایران که پایتخت سیاسی، اداری و فرهنگی جهان اسلام بود و از کتابخانه‌ها و مراکز پژوهشی در مناطقی مانند بصره، بغداد، موصل بهره‌مند بود، مصر و شام که از جمله مناطق فعال در شکل‌گیری نهضت‌های فکری و پایتخت دو خلافت اموی و فاطمی محسوب می‌شد به دلیل وجود مدارس مختلف و دارالعلم‌های متعدد و همچنین وجود حلقه‌های علمی که زمینه را برای توسعه و گسترش علوم و دانش‌های مختلف فراهم می‌کرد، خراسان و ماوراءالنهر به دلیل وجود دانشمندان مختلف در این دو اقلیم و تأثیرگذاری آنها در تشکیل اولین حکومت‌های ایرانی بعد از اسلام و همچنین سند و افغانستان

به دلیل وجود دانشمندان مختلف، مغرب و شمال آفریقا به دلیل وجود دانشمندان و ادیبان و همچنین در جزیره العرب به دلیل وجود فقها و متکلمین و محدثین اشاره کرد و خلفای عباسی نیز با اتخاذ سیاست های فرهنگی مانند حمایت و اهتمام از علما و دانشمندان و همچنین تقویت ابزارهای توسعه فرهنگی در توسعه و گسترش فرهنگ به عنوان یک مولفه تاثیر گذار نقش داشتند.

بنابراین در عصر خلافت عباسی علاوه بر نظام سیاسی، طبقات اجتماعی و گروه‌های مختلف اجتماعی و مراکز علمی و فرهنگی نیز به عنوان عناصر سازنده در ساختار اجتماعی و سیاسی در ساختار قدرت سیاسی نقش داشته و به دلیل وجود ارتباطات گسترده بین اقوام و طبقات اجتماعی و نوع نظام سیاسی بسیار تاثیر گذار بودند.

از دیگر مولفه‌های تاثیر گذار در خلافت عباسی استفاده خلفای عباسی از وعاظ و خطیبان بود. نام بردن خلیفه در خطبه‌ها در جهت رسمیت بخشیدن به قدرت خلیفه علت اصلی پیوند خطابه با قدرت سیاسی است استفاده خلافت عباسی از منبر به عنوان یک رسانه ارتباطی جهت اعلام و اجرای سیاست‌های فرهنگی علت اصلی پیوند منبر و سیاست در دوره عباسی است چنانکه یکی از کارکردهای خطابه برای خلافت عباسی رسمیت یافتن نام خلیفه از طریق اعلام نام و همچنین دعا برای خلیفه در خطبه‌ها و نیز معرفی ولیعهد رسمی خلفا بود یعنی اگر نام یک خلیفه در خطبه‌ها و بر منابر یک منطقه نمی‌آمد بیانگر عدم رسمیت و مشروعیت خلافت وی در آن منطقه داشت. بنابراین پیوند عمیق خطابه و قدرت سیاسی حاکم و تاثیر گذاری آن در قدرت سیاسی از این مسئله نیز آشکار می‌گردد و از سوی دیگر چون منبر مجرای سیاست‌های فرهنگی نظام خلافت برای ترویج و اجرای آن در جامعه محسوب می‌شد، پیوند میان منبر به عنوان یک ابزار فرهنگی و سیاست نیز آشکار می‌شود.

همچنین خلافت خلفای عباسی از طریق خطابه و منبر به تبلیغ سیاست‌های فرهنگی خود می‌پرداختند و افکار و اندیشه‌های مختلف و همچنین مذاهب مخالف و منتقد خود را محدود می‌کردند که این کار را از طریق تعیین خطیبان وابسته به خود به اشکال مختلف و همچنین از طریق نظارت و کنترل خطیبان و واعظان انجام می‌دادند. دادن جایزه و پول به خطیبان یکی از مهم‌ترین راه‌های کنترل خطیبان بود که به مناسبت های مختلف توسط خلفا در جهت جذب آنها انجام می‌شد. (تاریخ ابن خلدون، ج ۳، ۱۹۸۸: ص ۶۰۸)

انتصاب افراد مورد اعتماد خلفا در منصب وعظ و خطابه و همچنین حق عزل خطبا و واعظان از سوی نظام خلافت راه دیگری بود که اگر خطیبی از چهارچوب سیاست‌های خلافت عباسی خارج می‌شد با عزل وی شرایط را به کنترل خود در می‌آوردند و همچنین در این راه با وادار نمودن خطیبان به گفتن مطالب خاص و دادن هدیه و انعام به آنان نظام خلافت عباس

سعی می‌کرد که نظارت خود را بر این گروه تاثیرگذار فرهنگی و اجتماعی گسترش داده و از کارکرد آنها به نفع خود و خلافت بهره برداری نمایند.

از دیگر سیاست‌های فرهنگی عباسیان در جهت توجیه مشروعیت حکومت و خلافت و همچنین مبارزه با بدعت گذاران و مخالفان می‌توان به اتخاذ سیاست‌های مختلف و استفاده از شعارهای مختلف جهت تثبیت و تداوم قدرت توسط عباسیان اشاره نمود که بر اساس موقعیت و شرایط زمانی تغییر می‌کرد. یکی از مهم‌ترین شعارها در دوران دعوت، شعار «الامن آل محمد (ص)» (بلاذری، اشاب الاشراف، ج ۴، ۱۹۹۶: ص ۱۰۹) بود که در بعضی از تواریخ به صورت «ادع الی آل محمد (ص)» (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۳۱) و «الرضا من آل رسول الله» (تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۵۸) نیز آمده است، که بعضی از محققین آن را به سال ۱۰۶ هجری یعنی زمان اعزام اولین داعی به خراسان توسط محمد بن علی امام عباسی دانسته‌اند (تاریخ سیاسی اسلام، حسن ابراهیم حسن، ج ۱، ص ۴۲۷). این شعار مهم نقش زیادی در پیوستن گروه‌های علاقه مند به اهل بیت پیامبر به دعوت عباسیان داشت زیرا هر گروهی به گمان اینکه فرد منتخب و مورد توافق خاندان پیامبر می‌تواند فرد مورد نظر آنها باشد دعوت عباسیان را همراهی می‌کردند و از سوی دیگر عباسیان نیز با طرح این شعار هر گونه بحث تفرقه انگیز را در مورد انتخاب خلیفه تا رسیدن به پیروزی نهایی از میان برمی داشتند و همچنین باعث می‌شدند که نام رهبر اصلی مخفی مانده و جان وی از تهدیدات مختلف در امان بماند.

یکی دیگر از سیاست‌های فرهنگی خاندان عباسی از شروع دعوت تا انقراض آن در سال ۶۵۶ هجری تاکید بر خویشاوندی نزدیک با پیامبر (ص) و طرح میراث بری از ایشان است. خلفا عباسی همواره سعی می‌کردند در نامه‌ها و خطبه‌های خود این مسئله را در جامعه اسلامی جهت کسب مشروعیت خود رواج دهند بلاذری در (انساب الاشراف، ج ۴، ص ۸۰) بر این مسئله تاکید می‌نماید که عباسیان از طریق محمد بن حنیفه خلافت را به ارث برده‌اند و محمد بن علی اولین امام عباسی نیز از طریق ابوهاشم عبدالله فرزند محمد بن حنیفه امامت را به ارث برده است. (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۶) سیاست ادعای میراث بری بنی عباس از پیامبر (ص) هر از چندگاهی توسط خلفاء بعدی عباسی و از طریق منابع به اطلاع مردم رسانده می‌شد. چنانچه امین که پس از هارون الرشید به خلافت رسید، در اولین جمعه پس از رسیدن به خلافت بر منبر بالا رفت و از میراث پیامبر سخن گفت که به پدرش هارون رشید رسید و او آن را به نیکی پاس داشته بود. (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۴۷) بنابراین خلفای عباسی از طریق این سیاست به دنبال کسب مشروعیت بودند و از این طریق موفق شدند بیش از پنج قرن بر قلمرو اسلامی حکومت نمایند. از آنجا که طرح شعار انتساب به پیامبر (ص) توسط عباسیان در جهت کسب مشروعیت سیاسی و مذهبی برای خلافت عباسی کافی نبود لذا خلفای عباسی سعی نمودند از سیاست‌های

دیگری نیز در جهت مشروعیت بیشتر استفاده نمایند یکی از این سیاست‌ها تاکید بر این امر بود که خلافت آنها امری الهی است و مشروعیت تصدی امامت مسلمین در جامعه توسط آنها از سوی خداوند است.

بنابراین آنها از ابتدای خلافت سعی نمودند تا به نوعی حکومت خود را به خداوند منتصب نمایند اولین خطبه سفاح بر منبر جامع کوفه (تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۴۲۵) نشان از سیاست وی در جهت الهی نشان دادن حکومت و خلافت از ابتدای کار می‌باشد. این سیاست توسط منصور دومین خلیفه عباسی به اوج خود رسید چنان که وی در خطبه هایش صریحاً خود را سلطان خداوند بر روی زمین (همان، ج ۸، ص ۹۱) اعلام کرد بنابراین هرگونه مخالفتی با این خلافت، مخالفت با خدا قلمداد و به شدت سرکوب می‌شد. چنانچه خلافت عباسی در جهت سرکوبی قیام و شورش‌های علیه خود به دفعات متعدد از این سیاست استفاده کردند، و این سیاست تقریباً در تمام دوره خلافت عباسی توسط آنها مورد استفاده قرار می‌گرفت.

این سیاست نه تنها از جانب خود خلفا بلکه گاهی توسط فرماندهان و پیروان آنها نیز دنبال می‌شد چنانچه طاهر بن حسین فرمانده سپاه مامون پس از پیروزی بر سپاه امین، این پیروزی را از طریق خداوند و در جهت تاثیر خلافت و جانشینی مامون ذکر می‌نماید. (تاریخ الامم و الملوک، ج ۸، ص ۴۹۲) نهادینه شدن این تفکر در میان خلفای عباسی که آنها خلیفه و نماینده خداوند جهت حکومت بر مردم در روی زمین هستند باعث شد که بعد از مامون، تمام خلفای عباسی از القابی استفاده نمایند که به الله ختم می‌شد و خلفا و والیان آنها و خطیبان در مناطق مختلف قلمرو عباسی هنگام ایراد خطبه مرتب این القاب را تکرار می‌کردند تا حکومت و خلافت عباسیان را الهی و از جانب خداوند جلوه دهند و از این طریق برای حکومت و خلافت شان کسب مشروعیت نمایند. که این سیاست در شهرهای کوچک و بزرگ توسط افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی مورد پذیرش قرار گرفته و مردم اطاعت از حکومت و خلافت عباسیان را یک اطاعت الهی دانسته و عقیده داشتند که فرمانروایی و خلافت آن‌ها بر حق است (ریچارد فرای، ۱۳۷۹: ص ۷۹) یکی دیگر از سیاست‌های عباسیان که نقش مهمی در تثبیت خلافت آنها داشت بدگویی از بنی‌امیه بود که از ابتدا توسط عباسیان در جهت کسب مشروعیت برای خود، اعمال می‌شد. خلفای عباسی این سیاست را با تکرار در خطبه‌ها و بر روی منابر پیش گرفتند و خود را نجات دهندگان جامعه اسلامی از دست امویان ستمکار معرفی کردند تا مشروعیت حکومت خود را در بین مردم نهادینه سازند.

بهره‌گیری از تفکر مهدویت یکی دیگر از سیاست‌های خلفای عباسی بود که در ساختار قدرت سیاسی آنها از همان ابتدای خلافت مورد استفاده قرار گرفت. چنین به نظر می‌رسد که استفاده از این سیاست توسط عباسیان یکی از راه‌های مقابله با گروه‌های مدعی قدرت نیز

محسوب می‌شد و از سوی دیگر، عباسیان با طرح این شعار سعی می‌کردند که حمایت گروه‌های مذهبی جامعه که معتقد به ظهور منجی بودند، را نیز جلب نمایند. البته با بررسی منابع تاریخی چنین به نظر می‌رسد که استفاده خلفای عباسی از ادعای مهدویت بیشتر در اوایل عصر عباسی و در جهت مشروع جلوه دادن خلافت به کار می‌رفته است، و در زمان‌های بعد به دلیل گسترش ظلم و بی‌عدالتی عباسیان در جامعه نسبت به گروه‌های مخالف کارکرد خود را از دست داده و خلفا از لقب امیرالمومنین استفاده می‌نمودند. شکل‌گیری عمارت استیلا در خلافت عباسی یکی دیگر از مولفه‌های تاثیرگذار در ساختار سیاسی این دوره محسوب می‌شد حکومت کردن بر سرزمین‌های گسترده تحت قلمرو و خلافت و نظارت بر تمام آنها از بغداد بسیار مشکل بود از این رو از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری و با ظهور حکومت‌های نیمه مستقل در غرب و شرق جهان اسلام، خلفای عباسی به این نتیجه رسیدند که برای حفظ موقعیت سیاسی خود این حکومت‌ها را به رسمیت بشناسند و اداره بخشی از قلمرو خود را به آنها واگذار نمایند ظهور این دولت‌ها ی نیمه مستقل در قلمرو خلافت عباسیان راه را برای پیدایش نظریه «امارت استیلا» در میان اندیشمندان مسلمان فراهم نمود.

چنانچه ماوردی در نیمه اول قرن پنجم هجری پس از تقسیم بندی امارت استیلا که پذیرش آن از جانب خلیفه از روی ناچاری بود و امارت استکفا که خلیفه با اختیار خود فردی را جهت حکمرانی بر یک منطقه تعیین می‌کرد (ابوالحسن علی بن محمد ماوردی الله، الاحکام السلطانیه، ص ۴۱) چنین بیان می‌کند که در عمارت استیلا امیر با زور و شمشیر بر یکی از مناطق تحت قلمرو خلیفه مسلط می‌شود و خلیفه نیز به ناچار امارت آن منطقه را به آن فرد تفویض می‌کند و او را در اداره آن آزاد می‌گذارد. (همان، ص ۴۴) که به عنوان مثال می‌توان به اغالبه و طولونیان در شرق و طاهریان و صفاریان، سامانیان، آل بویه غزنویان، سلجوقیان در غرب اشاره کرد.

در حقیقت امرای استیلا با دستگاه خلافت و خلیفه عباسی در یک داد و ستد متقابل قدرت بودند. آنان بخشی از حاکمیت و استقلال خود را به نوعی به خلیفه واگذار می‌کردند و خود را به سه عمل یعنی حق ضرب سکه، حق پرداخت مالیات سرانه و حق خطابه متعهد می‌کردند و در مقابل تایید خلیفه وعهد و لوای و لقبی را از سوی او دریافت می‌کردند و بدین وسیله به دولت خود مشروعیت و وجهه قانونی می‌دادند و کسب این مشروعیت آنها را هم در فرمان راندن بر مردم و هم در رقابت با دیگر دولت‌های محلی یاری می‌کرد. (علیرضا شجاعی زند ۱۳۷۶: ص ۵۱) البته باید به این نکته نیز توجه نمود که پذیرش امارت استیلا توسط خلفای عباسی در حالی بود که پیش از ظهور دولت‌های نیمه مستقل و در اوایل عصر عباسی، حق خطبه و ضرب سکه که مهمترین نشانه ظاهری استقلال دولت شمرده می‌شد، تنها از آن خلیفه بود.

(و.و. بارتولد، ۱۳۵۸:ص ۱۹). در میان این دولت‌های نیمه مستقل عصر عباسی، آل بویه و سلجوقیان با تسلط بر بغداد و حتی به زعم داشتن مذهبی غیر از اهل سنت توسط آل بویه، مرجعیت سیاسی خلیفه عباسی را پذیرفته و نوعی حکومت مشترک شیعی و عباسی (اهل سنت) را ایجاد کردند (جوین، کرمر، ۱۳۷۵:ص ۷۶) از این پس قدرت واقعی از دست خلفای عباسی بیرون رفت و به قول نویسنده مجمل التواریخ و القصص: «خلیفه به فرمانی قناعت کرد و خلفا را جز لوا و منشور فرستادن و خلعت دادن و پاسخ پادشاهان اطراف کاری نماند.» (بی‌نا، ۱۳۱۸:ص ۳۷۹) ذکر نام امرا استیلا در خطبه بعد از نام خلیفه، نظارت بر کار خلفا توسط این امرا به خصوص سلجوقیان، ازدواج بعضی از این امرا با دختران خلیفه مانند ازدواج طغرل سلجوقی با دختر خلیفه القایم که باعث افتخار طغرل به این ازدواج شد ولی حاضر به رسمیت شناختن و اقتدار دنیوی خلیفه نشد (سید محمد حسین، منظور الاجداد، امامیه در عصر سلجوقیان...ص ۱۷۲)، ذکر نام ولیعهد امرا استیلا در خطبه (الکامل ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۷۶) تصمیم به عزل خلفا توسط بعضی از امرا استیلا مانند تصمیم بر کیارق به عزل مستظهر از خلافت (عباسی اقبال، ص ۳۱۸_۲۹۶) از مواردی است که بیانگر ناچاری و اجبار خلفا به پذیرش امارات استیلا و سهیم شدن این امرا در قدرت سیاسی خلافت عباسی می باشد.

که خلفای عباسی این سیاست را تا پایان خلافت خود ادامه دادند. زیرا اگر خلیفه عباسی چنین سیاستی را دنبال نمی کرد ممکن بود که امرا استیلا علیه او اعلام جنگ نموده و با قدرت نظامی او را خلع نمایند و یا انداختن نام خلیفه از خطبه در مناطق تحت سلطه خود علیه خلیفه تبلیغ و مشروعیت سیاسی و مذهبی او را در معرض تهدید قرار دهد بدین ترتیب با اتخاذ این سیاست و برقراری تعامل میان خلیفه و امیر استیلا موقعیت سیاسی و مشروعیت خلیفه حفظ می شدند و خطبه و سکه و مالیات را از دست نمی داد و هم امیر استیلاء بر بخشی از قلمرو عباسی تسلط می یافت و با تایید خلیفه بر آن فرمان می راند. بنابراین امراء استیلاء از این طریق در قدرت سیاسی خلفا سهیم می شدند که این امر تقریباً تا پایان خلافت عباسی و سقوط آنها به دست مغولان در سال ۶۵۶ هجری ادامه یافت.

نتیجه‌گیری

با انتقال قدرت از امویان به عباسیان و ایجاد تغییر در حاکمیت اسلامی و همچنین ایجاد تغییرات ریشه‌ای در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در جامعه اسلامی در سال ۱۳۲ هجری، دوره تازه‌ای در حیات فکری و سیاسی قلمرو اسلامی ایجاد شد. خلافت عباسیان که تا حدودی در بعضی از ابعاد ادامه خلافت امویان بود و برای حامیانش یک خلافت مقدس محسوب می‌شد از سال ۱۳۲ هجری به بعد توانست قدرت سیاسی و مذهبی خود را بر امپراتوری اسلامی تحمیل نماید و با این ادعا که در صدد ایجاد عصر جدیدی از عدالت، پرهیزکاری و سعادت می‌باشند با اتکا به امتیازات قبیله‌ای و همچنین انتساب به بنی هاشم و خاندان پیامبر(ص) اعلام نمودند که تنها برای هدایت و رهبری جامعه اسلامی برگزیده شده‌اند و با انتخاب لقب‌های مقدس، تلاش می‌کردند که نشان دهند از حمایت الهی برخوردار بوده و با اتخاذ گرایش نوینی از اخلاق و معنویت سیاستی را دنبال می‌کردند که با گذشتگان خود متفاوت بود. گسترش قلمرو خلافت عباسیان از یک سو و ورود اقوام و ملت‌های مختلف و همچنین وجود پیروان ادیان و مذاهب مختلف در قلمرو خلافت از سوی دیگر، عباسیان را وادار به اتخاذ سیاست‌های مختلف و گاه متضاد می‌کرد که این امر به دلیل نفوذ گسترده بعضی از اقوام و گروه‌های اجتماعی زمینه تضعیف عباسیان را در بعضی از ادوار خلافت فراهم نمود. گرایش عباسیان به شرق خلافت و اتخاذ سیاست شرق‌گرایی از سوی آنان و توجه ویژه به خراسان که به نوعی محل پیدایش خلافت عباسی محسوب می‌شد، و هم‌چنین دشمنی مردم شام با عباسیان و انتخاب پایتخت جدید و انتقال قدرت از شام به بغداد که با تأثیرگذاری ایرانیان بر نظم و زندگی عباسیان همراه بود، از یک طرف راه را برای نفوذ اقوام و خاندان‌های ایرانی در خلافت عباسیان فراهم نمود و از سوی دیگر باعث دور شدن عباسیان از مدیترانه که عباسیان سواحل آنجا را به عنوان مرکز و پایان قلمرو حکومتی خود تلقی می‌کردند، گردید و زمینه را برای شکل‌گیری امارت‌های اسلامی مستقل در مغرب و اندلس که مدافع بخش غربی مدیترانه بودند، فراهم نموده و باعث مشارکت آنها در قدرت سیاسی خلافت قلمرو اسلامی گردید.

بررسی ادوار چهارگانه خلافت عباسی از سال ۱۳۲ هجری تا ۶۵۶ هجری بیانگر وجود عناصر و مولفه‌های تأثیرگذار در قدرت سیاسی خلافت عباسیان می‌باشد که این مولفه‌های قدرت از یک دوره به دوره دیگر متفاوت‌اند چنانچه مولفه اصلی قدرت در دوره اول عباسی (۲۳۲-۱۳۲ هجری) عنصر ایرانی و هدایت‌گذاری عباسیان توسط ایرانیان بود و در دوره دوم (۳۳۴-۲۳۳ هجری) با تسلط ترکان بر خلافت عباسی، این مؤلفه‌های تأثیرگذار در قدرت عمدتاً تحت تأثیر عنصر ترک و نفوذ آنها قرار داشت که زمینه را برای تضعیف خلفا و شکل

گیری حکومت‌های تقریباً مستقل مانند آل بویه در فارس، حمدانیان در موصل، اخشیدیان در مصر و سامانیان در خراسان فراهم نمود. دوره سوم خلافت عباسیان (۴۴۷-۳۳۴ هجری) دوره تسلط آل بویه بر خاندان خلافت محسوب می‌شود که مهمترین مولفه قدرت سیاسی در این دوره، آل بویه شیعه مذهب و اتخاذ سیاستهای خاص از سوی آنها، که با تضعیف سیاسی و دینی خلفای عباسی توأم بود، می‌باشد که زمینه را برای مداخله و سهمیم شدن هرچه بیشتر آل بویه در قدرت سیاسی خلافت عباسی فراهم نمود. در عصر چهارم خلافت (۶۵۶ - ۴۴۷ هجری) مهمترین مولفه در قدرت سیاسی خلافت عباسی، سلجوقیان ترک نژاد محسوب می‌شوند که قدرت واقعی خلافت را به خود منتقل نموده و به دلیل اشتراک مذهبی با خلفاء عباسی توانستند به صورت گسترده در قلمرو سیاسی و دینی خلافت تأثیر گذاشته و از سوی دیگر زمینه را برای بهبود اوضاع خلافت تا حدودی فراهم آورند. عامل مهم تأثیرگذار در مولفه‌های سیاسی قدرت در این دوران به ضعف یا قدرتمندی خلیفه نیز بستگی داشت و همین عامل باعث گردید که اقدامات خلفاء عباسی در یک سطح نباشد.

ساختار مقاله فوق در پاسخ به این سوال که مهمترین مولفه‌های تأثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی کدامند و این مولفه‌ها و چه نتایجی در ضعف یا قدرت خلافت عباسی داشتند طراحی و تدوین شده است. گذشته از عوامل سیاسی فوق که به طور مشروح در مقاله بدان پرداخته شده است، عوامل اجتماعی مانند طبقات اجتماعی و گروه‌های قومی قبيله‌ای، که خلافت عباسی با اتکا به آن به وجود آمده بود، مانند عنصر عرب، ایرانی، ترک و رومی و سیاهان و همچنین مهاجرت اقوام و قبایل مختلف به قلمرو خلافت به عنوان یک مولفه مهم در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسیان محسوب می‌شدند.

وجود ادیان و مذاهب مختلف و همچنین پیروان آنها، یکی دیگر از مولفه‌های تأثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی عباسیان محسوب می‌شدند این ادیان و مذاهب که تشکیل دهنده قدرت‌های فشار و مناظرات اجتماعی بر محور ایمان در جامعه اسلامی عصر عباسی بودند، از یک سو به دلیل اشتراکات مذهبی با خلافت عباسی، خلفاء را وادار به اتخاذ سیاست‌ها و تصمیم‌های مختلف می‌کردند و از سوی دیگر به دلیل تصدی بعضی از مناصب مهم توسط بعضی از پیروان این ادیان، حتی غیر از اسلام، زمینه را برای مشارکت بیشتر در اداره جامعه عصر عباسی فراهم می‌نمود. همچنین اشتغال بعضی از پیروان این ادیان به فراگیری علوم مختلف مانند فلسفه، منطق، پزشکی، ستاره‌شناسی و علوم دیگر، باعث مشارکت و سهمیم شدن آنها در ساختار قدرت می‌گردید که به عنوان مثال می‌توان به پیروان مسیحیت و اهل ذمه که از این طریق به مراتب عالی رسیدند اشاره کرد.

از دیگر عوامل و عناصر تأثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی می‌توان به

طبقات اجتماعی مانند اشراف، آزادگان، موالی و بردگان اشاره کرد. انتصاب بعضی از افراد این طبقات، به خصوص طبقه اشراف، به مناصب کلیدی مانند امامت مساجد، امور قضایی و سرپرستی حجاج و دیگر مقام‌ها باعث مشارکت و سهیم شدن آنها در ساختار قدرت می‌گردید. اشتغال بردگان به امور اقتصادی، مشارکت آنها در جنگ‌های مختلف و تصدی مناصب نظامی و همچنین نقش آنها در کارهای کشاورزی، خدماتی و امور بازار بیانگر تأثیرگذاری این طبقه اجتماعی و سهیم بودن آنها در ساختار قدرت سیاسی دوره عباسی می‌باشد. عوامل فرهنگی مانند منابع و مراکز فرهنگی و وجود در فرهنگ‌های مختلف مانند فرهنگ اسلامی، فرهنگ یونانی، فرهنگ ایرانی، فرهنگ هندی و همچنین وجود اندیشه‌های مختلف مذهبی و اجتماعی و گرایش گروه‌های اجتماعی به سمت این منابع و مراکز و اندیشه‌ها، از دیگر مولفه‌های تأثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی عباسیان محسوب می‌شوند که به طور مفصل در مقاله بدان‌ها اشاره شده و نتایج وجود و حضور این فرهنگ‌ها و مراکز فرهنگی مانند کتابخانه‌ها مورد بررسی قرار گرفته است.

استفاده از خطبا و منابر به دلیل تأثیر گذاری فرهنگی و مذهبی منبر و خطابه از دیگر مولفه‌های تأثیرگذار در قدرت سیاسی خلافت عباسی محسوب می‌شوند که عباسیان با تعیین وعاظ و خطبامورد اعتماد وابسته به خود و با دادن پول و جایزه به آنها، از یک طرف خلافت عباسی سعی می‌نمود که مشروعیت سیاسی و مذهبی خود را در سطح جامعه توسط این گروه توجیه نموده و از سوی دیگر، با بدعت‌گذاران و مخالفان خود از طریق واعظان و خطیبان و از تریبون منبر برخورد نمایند. که این اقدام از یک طرف باعث قدرتمندی خلفا و گسترش مشروعیت سیاسی و مذهبی آنها می‌شد و از سوی دیگر زمینه را برای مشارکت و سهیم شدن گروه وعاظ و خطبا در قدرت سیاسی خلافت عباسی فراهم می‌نمود.

استفاده از شعارهای مختلف در بعضی از ادوار خلافت عباسی، از دیگر مولفه‌های تأثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی می‌باشد که به عنوان مثال می‌توان به شعار «الا من آل محمد(ص)» و «الرضا من آل محمد(ص)» در ابتدای تشکیل خلافت عباسی اشاره کرد که نقش مهمی در توسعه قدرت عباسیان و گرایش گروه‌های اجتماعی به سوی آنها و در نتیجه تشکیل حکومت و خلافت توسط این خاندان داشت زیرا طرح این شعارها هر گونه بحث تفرقه‌انگیز را در مورد انتخاب خلیفه تا رسیدن به پیروزی نهایی منتفی نموده و همچنین باعث حفظ جان و دور ماندن رهبر اصلی عباسیان از تهدیدات مختلف می‌گردید.

ارث بری از پیامبر (ص) و انتساب عباسیان به پیامبر(ص) و خاندان وی که عمدتاً در جهت کسب مشروعیت سیاسی و مذهبی صورت می‌گرفت از دیگر اقداماتی بود که عباسیان انجام دادند و از آنجا که این امر به تنهایی کفایت نمی‌کرد به شیوه الهی بودن خلافت از سوی

خداوند متوسل شدند که این امر از همان ابتدای خلافت توسط سفاح در خطبه وی در مسجد جامع کوفه مطرح و توسط منصور خلیفه بعدی به اوج رسید چنانچه در خطبه هایش صریحا خود را سلطان خداوند بر روی زمین اعلام می‌کرد. بنابراین هرگونه مخالفتی با خلفا مخالفت با خداوند تلقی و به شدت سرکوب می‌شد چنانچه عباسیان در جهت سرکوبی شورش‌های علیه خود به دفعات متعدد از این سیاست استفاده نمودند و حتی در بسیاری از موارد توسط فرماندهان و پیروان آنها نیز دنبال می‌شد. انتخاب لقب «بالله» از سوی خلفا و تکرار آنها در خطبه‌ها بیانگر الهی بودن خلافت عباسی بود که در تمام قلمرو خلافت اعمال می‌شد.

بهره‌گیری از تفکر مهدویت از دیگر مولفه‌های تاثیرگذار در قدرت سیاسی خلفای عباسی محسوب می‌شد که عمدتاً در جهت کسب حمایت گروه‌های مذهبی منتظر ظهور و همچنین مقابله با گروه‌های مدعی قدرت اتخاذ شده بود البته با بررسی منابع تاریخی چنین به نظر می‌رسد که اتخاذ این سیاست و ادعای مهدویت بیشتر در اوایل خلافت مورد استفاده قرار گرفته و در زمان‌های بعد به دلیل ظلم و بی‌عدالتی عباسیان در جامعه نسبت به گروه‌های مخالف کارکرد خود را از دست داده است.

شکل‌گیری امارت استیلا و استفاده عباسیان از این امارت که از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری متداول شد یکی دیگر از مولفه‌های تاثیرگذار در ساختار قدرت سیاسی عباسیان محسوب می‌شد که خلفای عباسی جهت حفظ موقعیت سیاسی خود این نوع امارت را به رسمیت شناخته و ناگزیر شدند بخشی از حاکمیت خود را به امراء استیلا واگذار نموده و امراء استیلا نیز در مقابل خود را به سه عمل حق ضرب سکه، حق پرداخت مالیات و حق خطبه نسبت به خلیفه متعهد می‌کردند که این امر باعث ایجاد مشروعیت برای امراء استیلا شده و از سوی دیگر آنها را بر فرمان راندن بر مردم و در رقابت با دیگر حکومت‌های محلی کمک می‌کرد که به عنوان مثال می‌توان به آل بویه و سلجوقیان اشاره کرد که زمینه را برای مشارکت و سهیم شدن این حکومت‌ها در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی فراهم نمود.

با بررسی مولفه‌های فوق و تاثیرگذاری آنها در ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسی، این نتیجه حاصل شد که این مولفه‌ها هم باعث ایجاد توسعه قدرت سیاسی و گسترش قلمرو سیاسی و جغرافیایی خلافت عباسی شدند و از سوی دیگر، در بعضی از ادوار تاریخی زمینه‌های تضعیف و رکود و انحطاط آنها را فراهم نمودند که سرانجام به دست مغولان در سال ۶۵۶ هجری سقوط نمودند.

فهرست منابع

- ۱- الهامی، علی (۱۳۹۳) ساختار قدرت سیاسی خلافت عباسیان و تأثیر آن بر تمدن اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر نشر معارف.
- ۲- مکی، محمد کاظم (۱۳۹۷) تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه: محمد سپهری، چاپ ششم، تهران: انتشارات سمت.
- ۳- شیخ احمدی، سید محمد (۱۳۹۳) قدرت خطابه منبری پژوهشی درباره رابطه خطابه و منبر با قدرت سیاسی در دوران خلافت عباسی، تهران: انجمن ایرانی تاریخ.
- ۴- ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد (۳۱۴ م. ق) الفتوح، ج ۴، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء، ط الاولی، ۱۹۹۱ م/ ۱۴۱۱ ق
- ۵- بیرونی، ابوریحان، محمد بن احمد، (۱۳۸۶) الآثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیر کبیر.
- ۶- مایکل فاستر، (۱۳۷۵) خداوندان اندیشه ی سیاسی، ج ۱، ترجمه ی جواد شیخ الاسلامی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر
- ۷- آرون، ریمون، (۱۳۷۰ ش) مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه: باقر پرهام، ج ۲، بی جا، انتشارات آموزش و پرورش.
- ۸- بریایان ترنر، (۱۳۷۹)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز
- ۹- محمد حسین ال کاشف الغطاء، (۱۳۸۴) الفردوس الاعلی، تصحیح قاضی محمد علی طباطبایی قم: دارانور الهدی
- ۱۰- حسین بشیریه، (۱۳۸۴) آموزش دانش سیاسی، ج ۵، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۱۱- ژولین فروند، (۱۳۸۴) سیاست چیست، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ اول، تهران، انتشاران آگاه.
- ۱۲- آستین، رنی، (۱۳۷۴) حکومت آشنایی با علم سیاست، ترجمه: لیلا سازگار، چاپ اول، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۱۳- ویلمون مک آیور، (۱۳۴۴) جامعه، حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۴- عبدالحمید ابوالحمد، (۱۳۷۰) مبانی سیاست، تهران: انتشارات قدس.
- ۱۵- امام خمینی، (بی تا) حکومت اسلامی، ولایت فقیه، قم: انتشارات آزادی.

- ۱۶- رابرت دال، (۱۳۶۸) تجربه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه ی حسین ظفریان، تهران: نشر جم.
- ۱۷- علی اقا بخشی و مینو صمیمی راد، (۱۳۷۴) فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی،
- ۱۸- حشمت الله عاملی، (بی تا) میانی علم سیاست، تهران: ابن سینا،
- ۱۹- اسکندری، احمد، (۱۳۸۳ش) پژوهش در موضوع قدرت، چاپ اول، قم، پژوهشکده ی حوزه و دانشگاه،
- ۲۰- آرکلیگ، استوآرت، (۱۳۷۹) چارچوب های قدرت، ترجمه: مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۲۱- دورانت، ویل، (بی تا) قصه الحضاره، ترجمه زکی نجیب محمود، فی جامعه الدول العربیه، بی نا، ط الخامسة.
- ۲۲- لوکس، استیون، (۱۳۷۰) قدرت فر انسانی یا شر شیطان، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۳- موتمن طباطبایی، منوچهر (۱۳۷۴) حقوق اداری، تهران: سمت.
- ۲۴- محمود محمد شاکر (۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م)، تاریخ اسلام، ج ۱-۲، بیروت: المکتب الاسلامی، ط الثامنه.
- ۲۵- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م) دیوان المبتدا و الخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشان الاکبر تحقیق خلیل شحاده، ج ۱، بیروت، دارافکر، ط الثانيه؛
- ۲۶- یعقوبی، (۱۳۷۱) تاریخ یعقوبی، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ج ۲، ص ۵۲)
- ۲۷- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۱)، تاریخ الكامل اسلام، ترجمه ابوالقاسم خالت وعباس خلیلی ج ۲، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی
- ۲۸- حتی، فلیپ، (بی تا) تاریخ العرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز: چاپخانه شفق.
- ۲۹- خلیفه بن خیاط، ابوعمر و عصفری، (۱۹۹۵م) تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق: فواز، الطبعه الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۰- مقدسی، مطهر بن طاهر (۵۰۷م) البداء والتاریخ، ج ۴، بیروت مکتبه الثقافه الدینیه،
- ۳۱- حسن، حسن، ابراهیم، (۱۳۶۰) تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۳۲- نقیب زاده، احمد، (۱۳۹۸) در آمدی بر جامعه شناسی سیاسی، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات سمت.

- ۳۳- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۷۴) مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .
- ۳۴- _____ (۱۳۷۴) مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .
- ۳۵- صولی، اخبارالرازی، محمد بن یحیی بن عبدالله (۹۴۶م-۳۳۵هـ)، اخبار الرازی و المتقی لله من کتاب الاوراق، تحقیق: ج. هیورث. دن، ج ۲، دارالمسیره، بیروت، (۱۹۷۹م-۱۳۹۹هـ)
- ۳۶- بروکلیمان، کارل (۱۹۵۶م-۱۸۶۸) تاریخ الادب العربی، ترجمه: عبدالحلیم النجار، ج ۴، منشورات جامعه الدول العربیة، المنظمه العربیة للتربیه و الثقافه و العلوم، لات.
- ۳۷- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۹۸۸م) تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحاده، ج ۳، الطبعة الثانية، بیروت: دارالفکر
- ۳۸- بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۹۹۶م) انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار، الطبعة الاولى، ج ۴، بیروت: دارالفکر.
- ۳۹- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۹۶۷م) تاریخ الاهم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، ج ۸، بیروت: دار التراث.
- ۴۰- _____ (۱۹۶۷) تاریخ طبری، ج ۷، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- ۴۱- _____، (۱۹۶۷م) تاریخ الاهم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، ج ۸، بیروت: دار التراث.
- ۴۲- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۷۹)، تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، تهران: نشر امیرکبیر.
- ۴۳- ماوردی، ابوالحسن، علی (۱۰۵۸م/۵۴۵هـ)، الاحکام السلطانیة، دارالکتب العلمیة، بیروت: ۱۹۷۸م/۱۳۹۸هـ
- ۴۴- علیرضا شجاعی زند (۱۳۷۶)، مشروعیة دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تبیان.
- ۴۵- و. و. بارتولد، (۱۳۵۸) خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر.
- ۴۶- جوئل، کرمی، (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی .
- ۴۷- نویسنده ناشناس، (۱۳۱۸) مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراى بهار، تهران: چاپخانه خاور
- ۴۸- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، بیروت: دارصادر.
- ۴۹- صاحبی نجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله (۱۳۵۷)، تجارب السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان، تصحیح: عباسی اقبال، ج ۳ تهران: کتابخانه طهوری.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۵۲ - ۳۳۱

بررسی رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی با توجه به نقش میانجی هوش هیجانی مدیران (مورد مطالعه: شرکتهای بانک ملت)

لیلا معلمیان^۱مسعود حقیقی^۲علیرضارزقی رستمی^۳

چکیده

سازمان‌ها با تلاطم و دگرگونی مواجه می‌باشند. این امر ایجاب می‌نماید که با اتخاذ راهکارهایی درمواجه با شوک‌های شدیدی که در نتیجه این دگرگونی‌ها به آن‌ها وارد می‌گردد، بتوانند در صحنه رقابت باقی بمانند. تئوری ترومای سازمانی یکی از جدیدترین تئوری‌ها در عرصه رفتار سازمانی و مدیریت می‌باشد که با هدف اثرات روانی و جسمی برای فرد و گروه در یک سازمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف این پژوهش، بررسی رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی با توجه به نقش میانجی هوش هیجانی مدیران می‌باشد. پژوهش حاضر از لحاظ هدف کاربردی و از نظر جمع‌آوری داده‌ها از نوع پژوهش‌های توصیفی - پیمایشی به‌شمار می‌آید. جامعه آماری پژوهش، تعداد ۷۵۸ نفر از مدیران و کارشناسان شرکتهای بانک ملت می‌باشد که با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده، نمونه‌ای به تعداد ۲۵۵ نفر انتخاب شده‌اند. برای جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه استفاده شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش مدل‌سازی معادلات ساختاری و از نرم‌افزار Smart PLS استفاده شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ترومای سازمانی با سکوت سازمانی رابطه مثبت و معنادار و ترومای سازمانی با هوش هیجانی رابطه منفی و معناداری دارد. همچنین بین هوش هیجانی و سکوت سازمانی رابطه منفی و معناداری وجود دارد. با توجه به میزان سکوت سازمانی، توجه بیشتر به عوامل موثر در ترومای سازمانی ضروری است. پیامدهای حاصل از ترومای سازمانی، اثرات تخریبی زیادی بر سازمان‌ها و به‌ویژه سرمایه‌های انسانی می‌گذارد که حاصل آن به صورت سکوت سازمانی تجلی می‌یابد.

واژگان کلیدی

ترومای سازمانی، سکوت سازمانی، هوش هیجانی.

۱. دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

Email: moallemian_56@yahoo.com

۲. استادیار گروه مدیریت و حسابداری، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.haghighi@riau.ac.ir

۳. استادیار گروه مدیریت، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: A_rezghirostami@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶

طرح مسأله

امروزه منابع انسانی یکی از مهمترین عوامل توسعه و پیشرفت جوامع بشری به‌شمار می‌رود و کشوری می‌تواند در این مسیر گام موثری بردارد که زمینه‌های مورد نیاز برای شکوفایی استعدادها و افراد جامعه در آن وجود داشته باشد. کارکنان به‌عنوان منابع حیاتی سازمان نقش مهمی را در بهره‌وری سازمان، سکون یا رکود، موفقیت یا شکست برنامه‌های سازمانی ایفا می‌کنند (مهاجران و دیویند، ۱۳۹۶). از این رو پاسخگویی به نیازهای اساسی کارکنان در سازمان در اولویت قرار می‌گیرد. یکی از مباحث جدید مطرح در حوزه سازمان و مدیریت، نظریه ترومای سازمانی یا ضربات روحی سازمانی است. این نظریه به‌طور ساده بیان می‌کند: همان‌طور که در زندگی روزمره ضربه‌ها و آسیب‌های مختلفی به روان و جسم افراد وارد می‌شود، سازمان‌ها نیز در معرض آسیب‌ها و ضربه‌های مختلفی قرار دارند (عباسی خواه و بهبودی، ۲۰۱۶). سازمان‌های ارائه دهنده خدمات به‌دلیل ماهیت خاص فعالیتشان، یکی از سازمان‌های مستعد ابتلا به ترومای سازمانی هستند. اصطلاح ضربه روحی سازمانی یا ترومای سازمانی از علم پزشکی برگرفته شده است و وارد علم مدیریت و سازمان گردیده است (کولیوند و سرلک، ۱۳۹۵). به‌طور کلی به هر گونه آسیب، ضربه، جراحت، شوک و حادثه وارده بر جسم تروما می‌گویند به شرط آنکه از درون بدن نبوده و منشاء خارجی داشته باشد (کولیوند و سرلک، ۱۳۹۴). در سازمان‌هایی که دچار تروما می‌شوند، جو یاس و ناامیدی بر سازمان حاکم می‌شود و کارکنان و مدیران انگیزه‌های کاری خود را از دست داده و تمرکز سازمان بر ارضای نیازهای مشتریان کاهش می‌یابد، در نتیجه سکوت سازمانی رواج پیدا می‌کند (ونوگوپال^۱، ۲۰۱۶). سکوت سازمانی اصطلاحی است که عدم گفتگو در گروه‌های سازمانی را بیشتر نشان می‌دهد (وایت^۲ و همکاران، ۲۰۱۹). سکوت سازمانی بر ناتوانی کارکنان در ابراز عقاید و خودداری از صحبت در مورد مشکلات و مسائل مربوط به کار تأکید دارد (فسی آل‌هت^۳، ۲۰۱۹). امروزه سازمان‌ها به کارمندی نیاز دارند که فضای سکوت سازمانی را بشکنند و عقاید و نظرات و ایده‌های خود را درباره مسائل و مشکلات سازمانی مطرح کنند (واکولا و بورداس^۴، ۲۰۰۵). اما پژوهش‌ها نشان داده‌اند وقتی مدیران از کارمندان درخواست می‌کنند عقاید و نظراتشان را بیان کنند، اگر کارمندان باور داشته باشند نظرات و پیشنهادها برای آنها برای تغییر ممکن است تعادل فعلی را در سازمان برهم زند یا مدیران را ناراحت کند، در بیشتر مواقع در بیان نظرات خود احساسات ناامنی می‌کنند. این احساس ناامنی کارمندان است که

- 1 . Venugopal
- 2 . White
- 3 . Fathi Alheet
- 4 . Vakola & Bouradas

سبب تصمیم ناخودآگاه یا آگاهانه آنها برای ساکت ماندن می شود (دنیز^۱، ۲۰۱۳). سکوت کارمندان کارمندان برای سازمان‌ها به شدت مضراست و در بیشتر مواقع موجب افزایش سطوح ناراضیاتی بین آنها می شود که خود را به صورت ترومای سازمانی، غیبت و ترک خدمت و شاید سایر رفتارهای نامطلوب نشان می دهد. علاوه بر این، اگر سکوت کارمندان اتفاق بیفتد، ارتباطات آسیب می بیند و به عملکرد کلی سازمان لطمه وارد می شود (سینار^۲ و همکاران، ۲۰۱۳). از متغیرهایی که می تواند در رابطه ترومای سازمانی و سکوت سازمانی نقش میانجی ایفا کند هوش هیجانی مدیران است. هوش هیجانی بزرگترین عامل پیش بینی عملکرد افراد در محیط کار و قوی ترین نیرو برای رهبری و موفقیت است. شاید بهترین امتیاز هوش هیجانی این باشد که یک مهارت بسیار انعطاف پذیر است که افراد می توانند با تمرین آن را بهبود بخشند (سیوا کومار^۳، ۲۰۱۷). محققان هوش هیجانی را به عنوان قابلیت های تعریف شده و مهارت های غیر شناختی توصیف کرده که بر روی توانایی های فرد در کسب موفقیت و مقابله با فشارهای محیطی اثرگذار هستند (بارآن^۴، ۲۰۰۶).

وجود اینکه سکوت به نیروی قدتمندی در سازمان‌ها تبدیل شده است و با وجود اثرات مخرب ترومای سازمانی، پژوهش های محدودی در این زمینه انجام شده است (کاهن^۵، ۲۰۰۳) و این در حالی است که اگر ترومای سازمانی مورد توجه قرار نگیرد، در بستری از سکوت ناپدید می شود ولی اثر خود را بر عملکرد سازمانی باقی می گذارد (استینکمپ^۶، ۲۰۱۴). شاید آگاهی سازمان‌ها به همین اثرات است که باعث توجه روز افزون به این مسئله شده است (ونوگوپال، ۲۰۱۶).

در صنعت بانکداری، به دلایل مختلف، بانک‌ها با تغییرات و چالش های مختلفی روبه رو شده اند که آنها را وادار کرده است، به منظور کاهش تاثیرهای این چالش ها به سمت کاهش ترومای و سکوت سازمانی حرکت کنند. کارکنان شرکتهای بانک نیز به علت انتظارات از آنها در درون و بیرون سیستم و رویارویی روزانه و مستقیم با ارباب رجوع برای ارائه خدمات همواره تحت فشارکاری قرار دارند که به افزایش احتمال ترومای سازمانی در آنها منجر می شود. از این رو، با بررسی رابطه علی بین ترومای سازمانی و سکوت سازمانی در میان کارکنان شرکتهای بانک، مدیران ارشد درک خواهند کرد که باید زمینه های افزایش رضایت و جلب همکاری در کارکنان را

1. Deniz
2. Cinar
3. Siva Kumar
4. Bar-On
5. Kahan
6. SteinKamp

از طریق هوش هیجانی تقویت و کارکنان را در تصمیم‌گیری و پیشبرد امور سازمانی با توجه به صلاحیت و توانایی‌شان سهیم کنند و با ایجاد راهکارها و استراتژی‌های مناسب باعث کاهش ترومای سازمانی و سکوت سازمانی آنان شوند. این امر در نهایت افزایش رضایت شغلی و کارایی عملکرد کارکنان شرکت‌های بانک را به دنبال خواهد داشت؛ بنابراین برای تحقق این هدف پژوهشگران در این پژوهش به دنبال یافتن پاسخ مناسب برای این سوال هستند که رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی با توجه به نقش میانجی هوش هیجانی مدیران در شرکت‌های تابعه بانک ملت چگونه است؟

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

ترومای سازمانی پدیده‌ای است که امروزه بطور گسترده اتفاق می‌افتد و این در حالی است که بخوبی درک و فهم نشده است. این پدیده می‌تواند در سه سطح رایج سازمانی، یعنی در سطح فردی، گروهی و سازمانی و حتی فرا سازمانی (جامعه) نمود پیدا کند و در صورت عدم کنترل و مدیریت لازم، آثار و پیامدهای مخربی از خود بجا گذارد. ترومای سازمانی را اختلال عملکرد در الگوهای رفتاری سطوح مختلف سازمانی تعریف می‌نمایند (ویوان و هورمان^۱، ۲۰۱۵). در تعریفی دیگر، ترومای سازمانی بیانگر آن دسته از ضربات و شوک‌های وارده به سازمان است که معمولاً به دلیل سوء کارکرد یک یا چند رکن از ارکان سازمان نظیر افراد، اهداف، ساختار و فناوری و یا محیط بوجود می‌آید. سازمان‌های ترومازا به سازمان‌هایی اطلاق می‌شوند که کارکنان و مدیران آن‌ها به دلیل ماهیت خاص فعالیت سازمان‌ها، در معرض آسیب‌های مختلف روحی و جسمی قرار دارند. ضربه روحی سازمانی، پدیده‌ای است که امروزه در سازمان‌ها روبه افزایش است (ویوان و هورمان، ۲۰۰۵). و این در حالی است که این مفهوم تاکنون به‌طور شایسته مورد بررسی قرار نگرفته است (هادلستون^۲، ۲۰۰۷). در سازمان‌هایی که دچار تروما شده‌اند، افراد به صورت جمعی، احساس یاس و ناامیدی می‌کنند. آن‌ها دورنمای روشنی برای خود نمی‌بینند و این امر موجب افسردگی و از دست رفتن انرژی و انگیزه‌های کاری آنان می‌شود (شیرازی و همکاران، ۱۳۹۴). سازمان‌های ترومازده معمولاً حالت رکود داشته، فناوری مناسب ندارند و با عملکردی کاهش یافته، سیر نزولی پیدا می‌کنند. در سازمان‌های دولتی تمثیلی وجود دارد که از آن به مثابه باتلاقی یاد می‌کنند؛ که کارکنان در طول زمان در آن فرو می‌روند و از پویایی و نشاط کافی برخوردار نیستند و همانند فردی که در باتلاق گیر کرده باشد، در محیط مکرر کاری خود دست و پا می‌زنند و به مرور زمان توانایی‌های درونی خود را از دست داده، در بلندمدت به فردی خسته و ناامید تبدیل می‌شوند. کارکنان شاغل در سازمان‌هایی

1 . Vivan & Hormann

2 . Huddleston

که از تروما رنج می‌برند نیز تحت تاثیر اثرات جانبی این شرایط قرار خواهند گرفت (سپهوند و زارع، ۱۳۹۸). در خصوص ابعاد ترومای سازمانی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته شده‌اند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

افراد: رفتار نامناسب افراد سازمان، خواه مدیر و خواه نیروی کار.
ساختار: تغییرات ساختاری نامناسب، تقسیم کار نادرست، ارتباطات اندک، قوانین بیش از حد.

اهداف: نبود رسالت سازمانی مشخص، کمبود برنامه‌ها و اهداف قابل اندازه‌گیری و شفاف. محیط: نبود تمایل به جذب شریکان خارج از سازمان، کاهش و کمبود منابع در محیط (سپهوند و زارع، ۱۳۹۶).

فناوری: مفهومی عام و شامل ماشین آلات، تجهیزات، مهارت انسانی و شیوه تبدیل داده‌ها (مواد اولیه و منابع) به ستاده‌ها (کالاها و خدمات) می‌گردد (سرلک و کولیوند، ۱۳۹۴).
اخلاقیات: افرادی که ذاتاً اخلاقی‌اند، صداقت و شرافتی دارند که در رفتار و تصمیم‌های آن‌ها منعکس شده است. افراد درون و بیرون سازمان به آنها اعتماد می‌کنند؛ زیرا می‌توان بر آنها اتکا کرد؛ چون معیارهای انصاف را رعایت می‌کنند، با افراد رفتارهای درستی دارند و در روابط خود با دیگران اخلاقی‌اند.

در پژوهشی سپهوند و زارع (۱۳۹۸) به بررسی نقش سبک رهبری زهراگین بر ترومای سازمانی با توجه به نقش میانجی سکوت سازمانی در میان کارکنان دانشگاه آزاد و پیام نور پرداختند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ترومای سازمانی و سکوت سازمانی رابطه مثبت و معناداری با هم دارند. در پژوهشی دیگر کولیوند و سرلک (۱۳۹۴) با عنوان شناسایی عوامل ایجاد کننده ترومای سازمانی در بیمارستان خصوصی و راهکارهایی جهت کاهش آن انجام دادند. در این پژوهش پنج فرضیه مطرح گردید که در هر یک از فرضیات به یکی از ارگان پنج گانه سازمان (عوامل محیطی، نیروی انسانی، فناوری، ساختار و اهداف سازمان) به عنوان عامل ضربات روحی و روانی (ترومای سازمانی) اشاره شده است. نتایج نشان می‌دهد که عوامل محیطی و اهداف سازمان بیشترین تاثیر را بر تشدید ترومای سازمانی دارند اما فناوری، نیروی انسانی و ساختار مورد استفاده در سازمان اثر قابل ملاحظه‌ای بر ترومای سازمانی ندارند. شیرازی و احمدی (۱۳۹۴) در مطالعه‌ای به طراحی و تبیین ابعاد محیطی سازمان اداره کننده ضربات روحی (ترومای سازمانی) در بخش دولتی پرداختند. محققان با استفاده از روش دلفی، مولفه‌های محیطی تاثیرگذار بر سازمان اداره کننده ضربه روحی را انتخاب و رتبه‌بندی کرده و مشخص نمودند که دو مولفه مسئولیت اجتماعی و اخلاقیات به ترتیب مهم‌ترین مولفه‌های سازمانی می‌باشند. ونوگوپال (۲۰۱۶) به مطالعه مفهوم ترومای سازمانی و انواع آن و همچنین دلایل به وجودآورنده

آن پرداخته است. ویوان و هورمان (۲۰۱۵) در تحقیقی به بررسی ترومای سازمانی و انعطاف‌پذیری سازمانی همت گمارده‌اند. (برتهولد و فیشمن^۱، ۲۰۱۴) در مقاله‌ای با عنوان " بررسی اثرات اجتماعی ضربات روحی کار با بازماندگان" به بررسی اثرات اجتماعی ضربات روحی و لزوم وجود برنامه‌های مددکاری اجتماعی در سازمان می‌پردازند. آنها با بررسی ضربات روحی وارده به افراد، ضمن تبیین مفاهیم ضربات روحی، به نقش اخلاق و زمینه فرهنگی افراد در ایجاد ضربات روحی اشاره نمود و در خاتمه یک دستورالعمل یازده‌گانه برای اداره ضربات روحی ارائه کردند.

سکوت سازمانی

سکوت سازمانی^۲ توسط هیرشمن^۳ در سال ۱۹۷۰ مطرح شد که به منزله نگرش منفعل در برابر وضعیت موجود و ناگوار تلقی می‌شد و بعدها توسط برخی دانشمندان دیگر از زوایای مختلف توسعه یافت (زهیر^۴ و همکاران، ۲۰۱۱). موریسون و میلیکن^۵ (۲۰۰۰) سکوت سازمانی را پدیده‌ای در سطح جمعی مطرح می‌نمایند که در آن، کارکنان از ارائه اطلاعات، عقاید یا دغدغه‌های خود در ارتباط با مسائل و مشکلات کاری خودداری می‌کنند. هنریکسن و دایتون^۶ (۲۰۰۶) نیز سکوت سازمانی را پدیده‌ای دسته جمعی تعریف می‌کنند که طی آن افراد مشارکت بسیار کمی را در واکنش به مسائل و مشکلاتی که سازمان با آن روبه‌رو می‌شود از خود نشان می‌دهند. سکوت سازمانی موجب احساس بی‌ارزشی، فقدان کنترل و ناهماهنگی شناختی می‌شود که در نتیجه به انگیزش و تعهد پایین منتهی می‌گردد. امروزه سکوت در سازمان، این چنین تعریف شده که کارکنان آگاهانه از ابراز نظرات و افکار خود در جهت بهبودی و توسعه در کار و یا محیط کار خودداری می‌کنند. به بیان دیگر سکوت سازمانی خودداری از هر نوع بیان واقعی در مورد رفتار افراد در سازمان است (حکاک و موسوی نژاد، ۱۳۹۴). پیندر و هارلوس نیز سکوت سازمانی را خودداری کارکنان از بیان ارزیابی‌های شناختی و اثر بخش درباره موقعیت‌های سازمان تعریف کرده‌اند (سینار و همکاران، ۲۰۱۳). وقتی کارکنان سکوت می‌کنند در واقع از ارائه اطلاعات در مواجهه با سازمان‌شان امتناع می‌ورزند. این اطلاعات می‌تواند پایه‌ای برای بسیاری از موضوعات قضوتی، تفکری یا مفهومی باشد (تولوباس و کلپ^۷، ۲۰۱۲). ابعاد سکوت سازمانی که در این

- 1 . Berthold & Fischman
- 2 . Organizational Silence
- 3 . Herishman
- 4 . Zehir
- 5 . Morrison & Milliken
- 6 . Henriksen & Dayton
- 7 . Tulubas & Celep

تحقیق مورد مطالعه قرار گرفته، عبارتند از: عوامل مدیریتی^۱، عوامل سازمانی^۲، عوامل شخصیتی^۳، عوامل اجتماعی^۴.

عوامل مدیریتی: یکی از دلایل مدیریتی که باعث ایجاد سکوت سازمانی می‌شود، بازخورد منفی و همیشگی از جانب سرپرستان و مدیران نسبت به کارکنان است، یعنی زمانی که کارمندی درباره یک مسئله سازمانی به سرپرست خود پیشنهادی می‌دهد و از جانب وی عکس‌العمل منفی دریافت می‌کند، این مسئله موجب می‌گردد تا فرد سکوت پیشه کردن را ترجیح دهد که در طول زمان منجر به سکوت سازمانی می‌شود (حکاک و موسوی نژاد، ۱۳۹۴). عامل مدیریتی دیگر اعتقاد دارد سکوت سازمانی، یک سری انتقادات ضمنی نسبت به کارکنان است. برخی مدیران درباره کارکنان معتقدند که آن‌ها به منافع خود علاقه‌مندند و سرپرستان از دریافتن مشکل موجود در سازمان، عاجز می‌مانند (باقری و همکاران، ۲۰۱۲).

عوامل سازمانی: موریسون و میلیکن دلایل سازمانی که باعث تشویق سکوت در سازمان‌ها می‌شوند را شناسایی کرده‌اند. این دلایل عبارتند از: رویه‌های تصمیم‌گیری، بی‌عدالتی در پرداخت، ناکارآمدی‌های سازمانی و عملکرد ضعیف سازمانی. علاوه بر این، تمایل سازمان برای به‌کارگیری کارکنان قراردادی یا خارج از سازمان و هم‌چنین متمرکز ساختن تصمیم‌گیری می‌تواند از جمله دلایل سازمانی ایجاد کننده سکوت باشد (ماریا، ۲۰۰۶).

عوامل شخصیتی: شخصیت افراد رفتار آنها را پیش‌بینی می‌کند. سکوت سازمانی در سطح خرد در قالب ویژگی‌های شخصیتی متبلور می‌شود. متاثر از این دیدگاه، انتظار می‌رود شخصیت یکی از مولفه‌های تاثیرگذار بر سکوت سازمانی در کارکنان باشد؛ در نتیجه می‌توان سکوت را از زاویه تفاوت‌ها و ویژگی‌های شخصیتی افراد بررسی و تحلیل کرد (حکاک و موسوی نژاد، ۱۳۹۴).

عوامل اجتماعی: مطالعات نشان می‌دهد که افراد تصمیم‌ها و باورهایشان را به تناسب محیطی که در آن قرار گرفته‌اند، اتخاذ می‌کنند. این ویژگی گروهی می‌تواند منجر به سکوت سازمانی شود. یکی از دلایل هم‌نوایی افراد با باورها و نظرهای دیگران و خودداری از ابراز نظر و باور خود کسب مقبولیت در یک گروه یا جامعه است (هنریکسن و دایتون، ۲۰۰۶).

حسنی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهش خود با عنوان طراحی مدل جامع سکوت سازمانی بر مبنای ارکان پنج‌گانه سازمان پرداختند نتایج نشان داد که عوامل مربوط به اهداف دارای

- 1 . Management Factors
- 2 . Organizational Factors
- 3 .Personality factors
- 4 .Social Factors
- 5 . Maria

بیشترین توافق، بعد از آن عوامل فناوری، محیط درونی (اجتماعی - فرهنگی) فردی مدیران، ساختاری، محیط برونی و عوامل فردی کارکنان قرار دارند.

صلواتیان و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهش خود عوامل موثر بر سکوت سازمانی نیروهای رسانه‌ای را در اداره کل روابط عمومی سازمان صدا و سیما به منظور افزایش مشارکت کارکنان این واحد شناسایی کرده‌اند. در پایان این پژوهش، عوامل فرهنگی و محیطی با چهار کد انتخابی توسعه یافتگی، سوءپیشینه‌های فرهنگی، برچسب خوردن، ضعف فرهنگی، عوامل فردی با سه کد انتخابی نگرش فردی، انگیزش فردی و متغیرهای فردی و عوامل ساختاری با هفت کد ویژگی شغلی، رفتار سکوت آمیز مدیران، عوامل ساختاری، عدم مشارکت سازمانی، سیستم نامناسب ارزیابی عملکرد، فقدان عدالت سازمانی و فرهنگ سکوت سازمانی، به‌عنوان عوامل سکوت سازمانی میان کارکنان اداره روابط عمومی سازمان صدا و سیما شناسایی شده‌اند.

حکاک و موسوی نژاد (۱۳۹۴) تحقیقی با عنوان "تبیین نقش سکوت سازمانی و شادی در کار در کاهش فرسودگی کارکنان" انجام داده‌اند. یافته‌های تحقیق حکایت از تاثیر معکوس سکوت سازمانی بر شادی در کار و اثر مستقیم آن بر فرسودگی شغلی دارد. هم‌چنین در این تحقیق نشان داده شده که از میان عوامل سکوت سازمانی بر فرسودگی شغلی کارکنان، عامل شخصیتی بیش‌ترین بارعاملی رابه خود اختصاص داده است. بررسی پژوهش نشان می‌دهد محققان با توجه به نحوه پژوهش و جامعه آماری خود علل و مولفه‌هایی برای سکوت سازمانی ذکر کرده‌اند. به‌عنوان مثال پنتیلا (۲۰۰۳) ترس از پیامد ابراز منفی؛ وکولا و بوراداس (۲۰۰۵) نگرش مدیران ارشد، نگرش سرپرستان و فرصت‌های ارتباطی؛ پیرلو (۲۰۰۵) احساساتی چون ترس، عدم اطمینان و اعتماد؛ تولوباس و کلب (۲۰۱۲) عدالت رویه‌ای ادارا که شده و عدم اعتماد به سرپرست؛ ژو و همکاران (۲۰۱۵) سبک رهبری؛ کاراباغ کوز و گوچلو (۲۰۱۷) عمدتاً نگرش مدیران و فرصت‌های ارتباطی سازمان؛ آل - روسان و اوماش (۲۰۱۸) ترس کارمندان از سوء تعبیر توسط سرپرست مستقیم؛ چیمین و کاراداغ (۲۰۱۹) ترس از به‌هم ریختن چرخه سازمان به عنوان یک سیستم، رویه‌های تصمیم‌گیری، تمایل به به‌کارگیری کارکنان قراردادی، عاجز بودن از درک مشکل در سازمان و ترس از اخراج را در به وجود آمدن سکوت سازمانی موثر دانسته‌اند.

1. Xu
2. Karabag Kose
3. Al- Rousan
4. Cimen & Karadag

هوش هیجانی

هوش هیجانی اولین بار توسط سالووی و مایر^۱ در سال ۱۹۹۷ مطرح شد. به تعبیر آن‌ها، هوش هیجانی شکلی از هوش اجتماعی است که بیانگر توانایی کنترل احساس‌ها و هیجان‌های خود و دیگران، تمایز میان آن‌ها و استفاده از این درون‌داده‌ها برای هدایت فکر و عمل است (مایر و همکاران، ۲۰۱۶). منظور از هوش هیجانی، توانایی مهار کردن گرایش‌های عاطفی و هیجانی خود، درک خصوصی‌ترین احساس‌های دیگران، رفتار آرام و سنجیده در روابط انسانی با دیگران، خویشتن‌داری، شور، اشتیاق و پشتکار است. هوش هیجانی شامل درک دقیق و درست هیجان‌ها، ایجاد و دسترسی به هیجان‌ها به منظور توجه به افکار، درک و دانش عاطفی، تنظیم انعطاف پذیر هیجان‌ها در راستای تقویت رشد هیجانی و فکری است (هاشیم و خلیل، ۲۰۱۸). مهارت‌های هوش هیجانی در موفقیت شغلی و ایفای مسئولیت‌های حساس، بسیار مهم تلقی می‌شوند. هوش هیجانی یکی از توانمندی‌هایی است که با موفقیت در زندگی ارتباط دارد. گوی رقابت آینده را مدیرانی خواهند بود که بتوانند به‌طور اثربخش و نتیجه بخش با منابع انسانی خود ارتباط برقرار کنند. در حقیقت هوش هیجانی عامل تعیین کننده‌ی توفیق یا عدم توفیق مدیران است (یارمحمدی و همکاران، ۱۳۸۹).

هوش هیجانی، حداقل چهار نوع مهارت را در بر می‌گیرد، که عبارتند از:

- خودآگاهی^۲: خودآگاهی به معنای آگاه بودن از حالت روانی خود و نیز تفکر ما درباره آن حالت است، همچنین شناختن هیجان‌هایی است که آن را احساس کرده و دلیل آن را می‌دانیم (گلمن، ۱۹۹۵).

- خود مدیریتی^۳: توانایی کنترل و اداره کردن عواطف و هیجان‌ها، توانایی حفظ آرامش در شرایط بحرانی و استرس‌زا، توانایی خود انگیزشی و ابراز روحیات درونی است (مختارپورو سیادت، ۱۳۸۴).

آگاهی اجتماعی^۴: توانایی برای درک صحیح افراد و گروه‌ها. آگاهی اجتماعی یعنی سازگار بودن در کارها و نشان دادن درستی و اعتمادی که در فرهنگ سازمانی مورد نظر رایج است (مختارپورو سیادت، ۱۳۸۴).

- مدیریت روابط^۵: هنر ارتباط با مردم به مقدار زیاد، مهارت کنترل و اداره احساس‌های دیگران است. این مهارت نوعی توانایی است که محبوبیت، قوه رهبری و نفوذ شخصی را تقویت می‌کند. (گلمن، ۱۹۹۵).

- 1 . Salovey & Mayer
- 2 .Self Awareness
- 3 .Self Managment
- 4 .Social Awareness
- 5 .Relationship Management

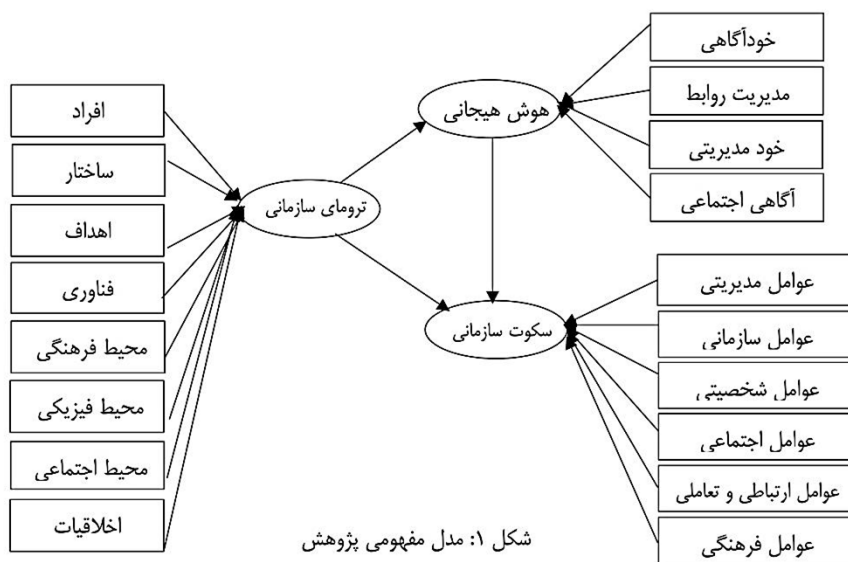
فیض و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهش خود با عنوان تاثیر ترومای سازمانی بر عملکرد شغلی با تاکید بر نقش میانجی هوش هیجانی پرداختند. آنان مولفه‌های خودآگاهی، اداره هیجانات، خودانگیزی، ارتباطات مناسب و جهت‌دهی هیجانات به‌عنوان مولفه‌های هوش هیجانی را شناسایی گردید.

اسلامی و قربانی قهفرخی (۱۳۹۸) در پژوهش خود با عنوان رابطه بین هوش هیجانی و خودکارآمدی معلمان تربیت بدنی پرداختند. نتایج نشان داد که بین هوش هیجانی (خودآگاهی، مهارت اجتماعی، درک عواطف خود) با خودکارآمدی در معلمان تربیت بدنی رابطه معناداری وجود داشت.

تمنایی‌فر و لیث (۱۳۹۴) به بررسی رابطه هوش هیجانی، خودکارآمدی و حمایت اجتماعی با سازگاری دانش‌آموزان دبیرستان پرداختند. آنها دریافتند، بین هوش هیجانی، خودکارآمدی و حمایت اجتماعی با سازگاری دانش‌آموزان رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد و هوش هیجانی، خودکارآمدی و حمایت اجتماعی پیش‌بین‌های مناسبی برای سازگاری دانش‌آموزان هستند.

آکومولاف و اگونمایین (۲۰۱۴) در مطالعه‌ای با عنوان رضایت شغلی میان معلمان مقطع راهنمایی؛ هوش هیجانی، استرس شغلی و خوداثربخشی به‌عنوان متغیرهای پیش‌بین به بررسی رابطه میان متغیرهای اشاره شده پرداختند. یافته‌های این تحقیق نشان داد که هوش هیجانی، استرس شغلی و خوداثربخشی، پیش‌بین‌های مناسبی برای رضایت شغلی بوده و تاثیر مستقیمی بر آن دارند.

مدل مفهومی تحقیق



شکل ۱: مدل مفهومی پژوهش

بر پایه پژوهش‌های پیشین که به‌منزله مبنای نظری تدوین مدل مفهومی این پژوهش به-کار گرفته شده‌اند، فرضیه‌های پژوهش حاضر به شرح زیر مطرح شده است:

بین ترومای سازمانی و سکوت سازمانی چه رابطه‌ای وجود دارد؟

بین ترومای سازمانی و هوش هیجانی چه رابطه‌ای وجود دارد؟

بین هوش هیجانی و سکوت سازمانی چه رابطه‌ای وجود دارد؟

آیا هوش هیجانی در رابطه علی بین ترومای سازمانی و سکوت سازمانی نقش میانجی دارد؟

روش شناسی پژوهش

پژوهش پیش‌رو از دید هدف، کاربردی است؛ زیرا از نتایج یافته‌های آن می‌توان برای حل مشکلات سازمان‌ها بهره برد. و از نظر ماهیت و روش پژوهشی توصیفی-پیمایشی از نوع همبستگی به شمار می‌رود؛ زیرا تلاش می‌کند با استفاده از پرسشنامه، اطلاعاتی درباره وضع موجود نمونه آماری به‌دست آورد. رابطه میان متغیرها بر اساس هدف پژوهش تحلیل می‌شود و بطور مشخص مبتنی بر معادلات ساختاری است.

جامعه آماری تحقیق شامل ۷۵۸ نفر از مدیران و کارشناسان شرکت‌های بانک ملت است و با استفاده از فرمول کوکران و روش نمونه‌گیری تصادفی ۲۵۵ نفر از آنان به‌عنوان اعضای نمونه آماری انتخاب شدند. برای جمع‌آوری اطلاعات در خصوص مبانی نظری و تعریف متغیرها و پیشینه تحقیق، روش مطالعات کتابخانه‌ای مانند بررسی کتب، مقالات و منابع اینترنتی به‌کار گرفته شد و برای جمع‌آوری داده‌ها از ابزار پرسش‌نامه استفاده شد. روایی پرسشنامه از طریق مراجعه به اساتید متخصص و نظر خبرگان در حوزه مدیریت تایید شد. به منظور سنجش پایایی از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. با توجه به اینکه ضریب برای هریک از متغیرهای تحقیق بیشتر از ۰/۷ است پایایی پرسشنامه مورد تایید است. برای تجزیه و تحلیل داده‌های تحقیق نیز از معادلات ساختاری و تحلیل مسیر از نرم افزار Smart PLS استفاده شده است.

جدول شماره ۱: مقدار آلفای کرونباخ متغیرهای تحقیق

متغیر	تعداد گویه	آلفای کرونباخ
ترومای سازمانی	۴۶	۰/۸۳
سکوت سازمانی	۳۲	۰/۸۰
هوش هیجانی	۲۰	۰/۷۹
جمع پرسشنامه	۹۸	۰/۸۰

یافته‌های پژوهش

- یافته‌های حاصل از بررسی داده‌های جمعیت شناختی

با توجه به نتایج حاصل از تحلیل داده‌های جمعیت شناختی ملاحظه شد: ۶۱ درصد از پاسخ دهندگان را مردان و ۳۹ درصد را زنان تشکیل می‌دهند. ۲۶/۸ درصد افراد دارای مدرک فوق دیپلم، ۴۸/۸ درصد از افراد دارای مدرک کارشناسی، ۲۴/۴ درصد کارشناسی ارشد و بالاتر هستند. ۲۴/۴ درصد سابقه کار بین ۱ تا ۱۰ سال، ۵۱/۲ درصد بین ۱۱ تا ۲۰ سال، ۱۴/۶ درصد بین ۲۱ تا ۳۰ سال و ۹/۸ درصد بیش از ۳۰ سال سابقه کار دارند.

نتایج تحلیل عاملی

پس از جمع‌آوری اطلاعات جهت مشخص کردن اینکه شاخص‌های اندازه‌گیری (متغیرهای مشاهده) تا چه اندازه در خصوص سنجش متغیرهای پنهان قابل قبول باشند، می‌بایست در مرحله اول کلیه متغیرهای مشاهده شده بطور مجزا مورد آزمون قرار گیرند. این روش شاخص‌های کلی برازش برای الگوهای اندازه‌گیری (تحلیل عاملی تاییدی) مورد ارزیابی قرار گرفتند که آزمون شاخص‌های برازش برای مدل‌های تحلیل عاملی تاییدی حاکی از آن است که شاخص‌های اندازه‌گیری (متغیرهای آشکار) در خصوص سنجش و اندازه‌گیری متغیرهای پنهان از وضعیت مطلوبی برخوردار می‌باشند.

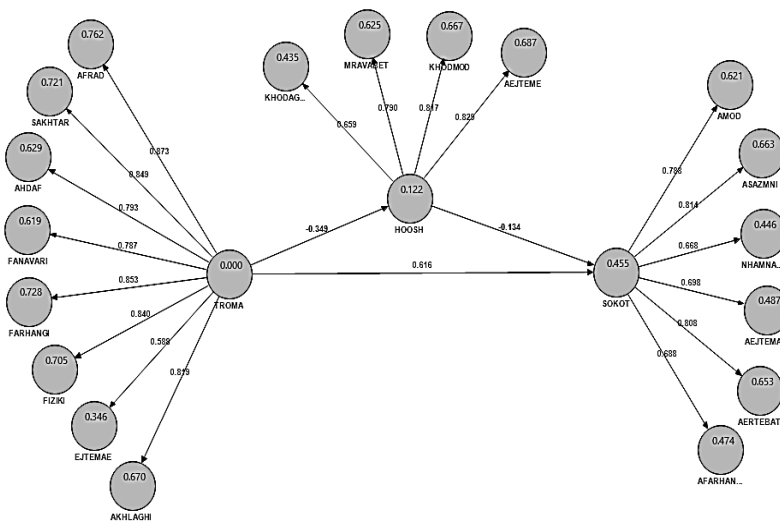
جدول ۲: نتایج تحلیل تاییدی به همراه شاخص جزئی سطح معناداری برای هر متغیر

متغیرهای پنهان	متغیرهای آشکار	بار عاملی	ضریب معناداری
ترومای سازمانی	افراد	۰/۸۷۷	۴۵/۸۵۲
	ساختار	۰/۸۵۳	۳۹/۷۲۰
	اهداف	۰/۸۳۱	۳۵/۲۱۷
	فناوری	۰/۸۷۸	۲۵/۲۸۸
	محیط فرهنگی	۰/۸۵۲	۴۵/۰۰۸
	محیط فیزیکی	۰/۸۳۰	۳۶/۶۶۶
	محیط اجتماعی	۰/۵۸۵	۱۲/۰۶۷
	اخلاقیات	۰/۸۱۲	۳۳/۶۳۲
سکوت سازمانی	عوامل مدیریتی	۰/۷۸۸	۲۳/۲۰۶
	عوامل سازمانی	۰/۸۰۸	۲۸/۸۸۲
	عوامل شخصیتی	۰/۶۶۳	۱۷/۶۲۷
	عوامل اجتماعی	۰/۷۰۲	۲۲/۱۵۳

۴۰/۶۷۰	۰/۸۱۳	عوامل ارتباطی و تعاملی	هوش هیجانی
۱۲/۴۳۹	۰/۶۸۲	عوامل فرهنگی	
۲۴/۴۴۵	۰/۷۳۷	خودآگاهی	
۲۹/۷۳۰	۰/۷۹۵	مدیریت روابط	
۴۲/۱۶۶	۰/۸۲۸	خود مدیریتی	
۳۰/۶۸۴	۰/۸۳۴	آگاهی اجتماعی	

نتایج مدل معادلات ساختاری

در پژوهش حاضر به منظور آزمون معناداری فرضیه‌ها از دو شاخص جزئی مقدار بحرانی و سطح معناداری استفاده شده است. بر اساس سطح معناداری ۰/۰۵ مقدار بحرانی باید بیشتر از ۱/۹۶ باشد. همچنین مقادیر کوچکتر از ۰/۰۵ برای مقادیر سطح معناداری، حاکی از تفاوت معنادار مقدار محاسبه شده برای وزن‌های رگرسیونی با مقدار صفر در سطح ۹۵٪ برای آزمون فرضیه‌های پژوهش، معادلات ساختاری و نرم‌افزار پی‌ال‌اس استفاده شده است که خروجی نرم‌افزار به صورت شکل زیر می‌باشد.



نمودار ۱. مدل ساختاری تحقیق در حالت استاندارد

آزمون GOF

معیار GOF مربوط به بخش کلی مدل‌های معادلات ساختاری است. بدین معنی که توسط این معیار، محقق می‌تواند پس از بررسی بازه‌گیری و بخش ساختارمدل

کلی پژوهش، بازش بخش کلی را نیز کنترل نماید.

$$\sqrt{AveR2 \times (Ave\ of\ communalities)}$$

به طوری که میانگین 'Communalities' نشانه میانگین مقادیر اشتراکی هر سازه بوده و Ave R2 سازه‌های درون‌زای مدل است. با توجه به جدول ۳ و سه مقدار ۰/۲۵، ۰/۱ و ۰/۳۵ به عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی برای GOF و حصول عدد ۰/۵۳۳ برای این مدل، نشان از برازش بسیار مناسب مدل تحقیق است.

جدول ۳: میزان communality و R^2 متغیرهای تحقیق

متغیر	communality	R^2
هوش هیجانی	۰/۵۴۷	۰/۴۷۲
سکوت سازمانی	۰/۵۰۵	۰/۵۹۶
ترومای سازمانی	۰/۵۴۶	-
میانگین	۰/۵۳۳	۰/۵۳۴
GOF	۰/۵۳۳	$\sqrt{AveR2 \times (Ave\ of\ communalities)}$

هنگامی که مقادیر ضریب مسیر t در بازه بیشتر از ۱/۹۶ + باشد، بیانگر معنادار بودن پارامتر مربوطه و متعاقبا تایید فرضیه‌های پژوهش است. با توجه به مقدار معناداری بدست آمده برای مسیرهای بین متغیرها، فرضیه‌های مدل تایید می‌شوند.

جدول شماره ۴: ضرایب مسیر و مقادیر مربوط به آن

رابطه	مسیر	ضریب مسیر	t-Value	نتیجه	
رابطه ۱	ترومای سازمانی	سکوت سازمانی	۰/۶۱۶	۷/۷۹۴	تایید
رابطه ۲	ترومای سازمانی	هوش هیجانی	-۰/۳۴۹	۳/۷۶۳	تایید
رابطه ۳	هوش هیجانی	سکوت سازمانی	-۰/۱۳۴	۱/۹۸۲	تایید
رابطه ۴	نیاز به آزمون سوبل		۰/۵۸۴	۸/۶۳۵	تایید

مقدار ضریب معناداری فرضیه اول پژوهش ۷/۷۹۴ به دست آمده است که نشان می‌دهد که ترومای سازمانی، رابطه مثبت و معناداری با سکوت سازمانی دارد. مقدار ضریب معناداری برای فرضیه دوم و سوم بالاتر از ۱/۹۶ می باشد که این مطلب حاکی از تایید فرضیه‌های پژوهش می‌باشد و بیانگر آن است که ترومای سازمانی، رابطه معکوس و معناداری با هوش هیجانی دارد (فرضیه دوم). همچنین هوش هیجانی نیز با سکوت سازمانی رابطه

معکوس و معناداری دارد (فرضیه سوم). با توجه به تایید شدن فرضیه های دوم و سوم، فرضیه چهارم پژوهش یعنی میانجی بودن هوش هیجانی در رابطه علی بین ترومای سازمانی و سکوت سازمانی تایید می شود. در این پژوهش از آزمون سوبل که برای معناداری تاثیر میانجی یک متغیر در رابطه بین دو متغیر دیگر بکار می رود، استفاده شد. در آزمون سوبل، مقدار Z- value از طریق رابطه ذیل بدست می آید که در صورت بیشتر شدن این مقدار از ۱/۹۶ می توان در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادار بودن تاثیر میانجی یک متغیر را تایید کرد.

$$Z\text{- value} = \frac{a \times b}{\sqrt{(b^2 \times S^2 a) + (a^2 \times S^2 b) + (S^2 a \times S^2 b)}}$$

مفروضات فرمول: a: مقدار ضریب مسیر بین متغیر مستقل و میانجی. b: مقدار ضریب مسیر بین متغیر میانجی و وابسته؛ Sa: مقدار خطای استاندارد میان مسیر متغیر مستقل و میانجی؛ Sb: مقدار خطای استاندارد میان متغیر میانجی و وابسته.

$$(sb=0.54), (sa=0.43), (b=0.559), (a=0.687)$$

$$Z\text{- value} = 8.635$$

مقدار تی حاصل از آزمون سوبل برابر ۸٫۶۳۵ است که به دلیل بیشتر بودن از ۱/۹۶ ، می-توان اظهار داشت که در سطح اطمینان ۹۵ درصد تاثیر میانجی هوش هیجانی در رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی معنادار است. برای تعیین شدت اثر غیرمستقیم از طریق متغیر میانجی، از آماره واف استفاده شد که مقداری بین ۰ و ۱ را اختیار می کند و هر چه این مقدار به یک نزدیکتر باشد، نشان از قوی تر بودن تاثیر متغیر میانجی دارد. در واقع این مقدار نسبت اثر مستقیم بر اثر کل را می سنجد. واف از طریق رابطه ذیل بدست می آید.

$$VAF = \frac{a \times b}{(a \times b) + c}$$

مقدار بدست آمده برای واف از طریق رابطه بالا ۰/۵۸۴ می باشد و بدین معنی است که ۵۸ درصد از اثر کل ترومای سازمانی بر سکوت سازمانی به صورت غیر مستقیم توسط متغیر میانجی هوش هیجانی تبیین می شود.

نتیجه گیری

امروزه سازمان‌ها در محیط‌های بسیار متلاطم، مشغول فعالیت برای دست‌یابی به اهداف خود هستند و این نکته که آنان از نظر مالکیت تحت کنترل سیستم دولتی یا خصوصی باشند، بر شرایط وارده از محیط بر آنان فرق چندانی ندارد. تنش‌ها و شوک‌های روانی محیطی می‌تواند بر کل سازمان اثر کرده و به دنبال آن بر عملکردهای فردی، گروهی و سازمانی تاثیرگذار باشد. یکی از پدیده‌های تاثیرگذار بر سازمان‌های هزاره سوم، ترومای سازمانی یا ضربه روحی است که امروزه به‌طور فرایندهای گریبان‌گیر آن‌ها شده است. از این‌رو هدف این پژوهش، بررسی رابطه علی ترومای سازمانی و سکوت سازمانی با توجه به نقش میانجی هوش هیجانی مدیران بوده است.

نتایج نشان می‌دهد میانگین ترومای سازمانی در شرکت‌های بانک ملت بالاتر از حد متوسط و به نوعی در وضعیت نامطلوب است. قلاوندی و اشرفی (۲۰۱۸) نیز میزان ترومای سازمانی را در کارکنان دانشگاه ارومیه بالاتر از متوسط ارزیابی کردند. این نتایج بیانگر این است که از دیدگاه کارکنان از دست دادن بستگان سببی و نسبی، ابتلا به بیماری خود و یا یکی از بستگان، وجود اهداف سازمانی نامشخص، ارزشیابی‌های مستمر و غیر مستمر سازمانی، انتظارات بی‌جای مدیران سازمان، تغییرات شدید ساختاری، وجود قوانین، مقررات و دستورالعمل‌های اداری زیاد، کمبود اعتماد، می‌تواند در بروز و افزایش ترومای سازمانی کمک کند. در همین راستا ونوگوپال (۲۰۱۶) در پژوهشی دریافت با ارائه راهکارهایی مانند توجه به نیازها و خواسته‌های نیروی کار برای کنترل ترومای سازمانی ضرورت دارد. شیرازی و احمدی (۱۳۹۴) در مطالعه‌ای به این نتیجه رسیدند که مولفه‌هایی مانند مسئولیت اجتماعی و اخلاقیات می‌توانند بر کنترل ترومای سازمانی کمک کند.

نتایج آزمون نشان داد که بین ترومای سازمانی و سکوت سازمانی رابطه مستقیم و معناداری وجود دارد. که می‌تواند به دلیل ایجاد حس عدم برابری و عدالت بین کارکنان به وجود آمده باشد. وقتی کارکنان آورده‌ها و داشته‌های خود را با سایر همکاران مقایسه نموده و احساس عدم برابری و عدالت در زمینه‌های حقوق و مزایای مالی، انجام کارهای فیزیکی و جسمی در مقایسه با هم‌رده‌های خود، انجام دستورات مافوق به دلیل نوع قرارداد استخدامی مشاهده می‌نمایند، این امر باعث تقویت بدبینی به سازمانی و در نتیجه سکوت سازمانی می‌گردد. سپوند و زارع (۱۳۹۸) در مطالعه خود نشان دادند که رابطه مثبت و معنی‌داری بین سکوت سازمانی و ترومای سازمانی وجود دارد. نتایج تحقیق عین‌علی و همکاران (۱۳۹۸) نشان داد که رابطه مثبت و معنی‌داری بین سکوت و تروما وجود دارد و با توجه به معنی‌داری این رابطه می‌توان ترومای سازمانی را به‌عنوان یک عامل مهم در سلامت روان سازمان در نظر گرفت.

در بررسی رابطه ترومای سازمانی بر هوش هیجانی مشخص گردید که بین ترومای سازمانی و هوش هیجانی رابطه معکوس و معنادار وجود دارد. در واقع می‌توان استدلال کرد که با افزایش ترومای سازمانی در بین کارکنان بانک، آنان با سازمان کمتر احساس هویت کرده و برند سازمان در ذهن آنها مخدوش می‌شود. لذا کارکنان به سازمان علاقه کمتری نشان می‌دهند، انگیزه آنان جهت فعالیت در بانک تضعیف می‌شوند در نتیجه هوش هیجانی آنها کاهش می‌یابد. در تحقیقات فیض و همکاران (۱۳۹۸) تاثیر منفی ترومای سازمانی بر هوش هیجانی تایید نشده است.

باتوجه به معنی داری ضریب هوش هیجانی بر سکوت سازمانی می‌توان بیان نمود که هوش هیجانی به‌طور معکوس و معنی‌دار بر سکوت سازمانی اثر دارد و با افزایش هوش هیجانی، سکوت کارکنان کاهش می‌یابد. با آموزش و ارتقای مهارت‌های هوش هیجانی، می‌توان سطح سکوت را در سازمان‌ها کاهش داد. از طرفی، هوش هیجانی بالا باعث بروز نوآوری در افراد می‌شود و آنها را قادر می‌سازد تا خود را سریعتر با تغییرات ناگهانی و شرایط عدم اطمینان هماهنگ و از انعطاف‌پذیری مناسبی برخوردار شوند. وجود این افراد در سازمان باعث ایجاد هنجارهایی مانند درک متقابل، توجه به دیدگاه‌ها، اهمیت دادن به دیگران، تقویت اعتماد به نفس و حس هویت و نیز رفتار و برخورداری مناسب با مشتریان می‌شود. واضح است که تمام این هنجارها باعث بهبود سکوت کارکنان می‌گردد. بنابراین لازم است با استفاده از روش‌ها و مدل‌های گوناگون، کارایی نیروی انسانی و اثربخشی خدمات ارایه شده را افزایش داد. شناسایی مطلوب و استفاده‌ی مناسب از هوش هیجانی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در بهبود سکوت کارکنان داشته باشد.

پیشنهادها

با توجه به تعدد و گستردگی عوامل ایجادکننده ترومای سازمانی و آثار مخرب این عوامل بر پیکره وجودی سازمان، باید مدیران و مسئولان سازمان‌ها به‌ویژه بانک توجه خاص به پدیده ترومای سازمانی داشته باشند و برای مدیریت آن گام‌های اساسی بردارند. برای موفقیت در نیل به این هدف، ابتدا باید به شناسایی عوامل ایجادکننده تروما با توجه به ابعاد آن (افراد، اهداف، ساختار، فناوری و محیط) اقدام کنند؛ سپس با اتخاذ تدابیر و تمهیدات مناسب به مدیریت آنان بپردازند. همه سازمان‌ها چه در بخش دولتی و چه در بخش خصوصی و خدماتی، با نگاهی راهبردی به این مسئله نگریده و ایجاد فضای سالم اداری و عاری از ترومای سازمانی را در دستور کار خود قرار دهند. پیشنهاد می‌گردد مدیران عالی در هر سازمانی، واحد یا کمیته مستقل یا حداقل مشاورانی را اختصاص داده و برای ایجاد فضای سالم و عاری از تروما، راهکارها و راهبردهای مناسب را تدوین کرده و اقدامات عملی را انجام دهند.

سکوت سازمانی یکی از ویژگی‌های بارز سازمان‌های ترومازا می‌باشد. مدیران برای شکستن سکوت سازمانی محیطی را ایجاد کنند که کارکنان احساس امنیت روانی کرده و نحوه تفکر خود درباره نوع شغل و تنش‌های ایجاد شده در حین انجام وظیفه را بروز دهند. همچنین برای کاهش سکوت سازمانی باید ساختار سازمانی تغییر یابد. در واقع توجه به عدم تمرکز، پایین بودن پیچیدگی عمودی، کاهش رسمیت و تمرکززدایی از اهم این تغییرات است. هر چه رسمیت و سلسله مراتب کمتر باشد سبب تسهیل بیشتر مشارکت کارکنان و دادن آزادی عمل می‌گردد و این امر بر کاهش سکوت سازمانی موثر است

همچنین پیشنهاد می‌گردد مدیران بانک با استقرار نظام پاداش دهی مناسب برای نظرات و پیشنهادهای خلاقانه و تدوین آیین‌نامه‌هایی برای حمایت از نظریات کارکنان و تشویق کارکنان به ارائه نظرات، زمینه شکستن سکوت سازمانی در آنها فراهم کنند و همچنین با شناسایی ویژگی‌های فردی و شخصیتی افراد برای واگذاری مسئولیت به آنها و شناسایی توانمندی‌ها و قابلیت‌های افراد و استفاده از آنها در امور اجرایی و تصمیم‌گیری شرایطی را فراهم کنند که ضمن کاهش سکوت سازمانی و ترومای سازمانی، کیفیت تصمیمات نیز افزایش یابد. از طرفی از آنجایی که هوش هیجانی بالاتر، مولد سلامت روانی - اجتماعی و بیانگر شناخت و مدیریت بهتر احساسات و هیجانان خود و دیگران بوده و در نهایت منجر به برقراری رابطه مناسب با مشتریان و داشتن نگرش مثبت به زندگی، رضایت از شغل می‌گردد. لذا به مدیران شرکتهای بانک ملت پیشنهاد می‌گردد تقویت هوش هیجانی را با برگزاری دوره‌های روانشناسی، آزمون‌های روان‌شناختی و گرفتن بازخوردهای منظم در حین کار زیر نظر متخصصان روانشناسی، آموزش‌های ضمن خدمت، برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های منظم، به منظور اطلاع رسانی و افزایش سطح ارتباطات مطلوب گروهی، دربرانگیختن، برقراری ارتباط موثر و صمیمانه با مشتریان و ظهور استعداد کارکنان در اداره تیم‌های کاری مدد نظر قرار دهند.

فهرست منابع

۱. اسلامی، صدیقه و قربانی قهفرخی، لیلا (۱۳۹۸). "رابطه بین هوش هیجانی و خودکارآمدی معلمان تربیت بدنی شهربندرعباس". *رویش روان شناسی*، سال ۸، شماره ۱، صص ۵۷-۶۸.
۲. تمنایی‌فر، محمدرضا؛ لیث، حکیمه (۱۳۹۴). "بررسی رابطه هوش هیجانی، خودکارآمدی و حمایت اجتماعی با سازگاری دانش آموزان دبیرستان". *فصلنامه پژوهش‌های نوین روانشناختی*. سال ۱۰، شماره ۳۹، صص ۲۵-۵۲.
۳. دیهیم‌پور، مهدی؛ دولتی، حسن (۱۳۹۶). "تاثیر عوامل ایجادکننده ترومای سازمانی بر ترک خدمت کارکنان". *پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی*، سال نهم، شماره ۴، صص ۸۱-۱۰۶.
۴. حسنی، سمیه؛ سید علی اکبر؛ سرمست، بهرام و الوداری، حسن (۱۳۹۹). "طراحی مدل جامع سکونی سازمانی بر مبنای ارکان پنج‌گانه سازمان در دانشگاه‌های دولتی منتخب شهر تهران". *مدیریت سازمان‌های دولتی* ۸ (۲)، ۹۷-۱۱۲.
۵. حکاک، محمد و موسوی نژاد، سید هادی (۱۳۹۴). "تبیین نقش سکوت سازمانی و شادی در کار در کاهش فرسودگی شغلی کارکنان". *فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی* (۴) ۱، صص ۹۷-۱۲۱.
۶. سپوند، رضا؛ زارع، فرجام (۱۳۹۸). "بررسی نقش سبک رهبری زهرآگین بر ترومای سازمانی با توجه به نقش میانجی سکوت سازمانی (مطالعه موردی: کارکنان دانشگاه آزاد و پیام نور شیراز)". *سال دهم، شماره ۱*، صص ۱۸۹-۲۱۳.
۷. سپهوند، رضا؛ زارع، فرجام (۱۳۹۶). "نقش هشیاری سازمانی بر ترومای سازمانی با توجه به نقش هوش سیاسی مدیران". *پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی*، ۲ (۴): ۹۵-۱۱۳.
۸. سرلک، محمدعلی؛ کولیوند، پیرحسین (۱۳۹۵). "عوامل ایجادکننده ترومای سازمانی در بیمارستان‌های خصوصی و راهکارهای کاهش آن". *فصلنامه مدیریت سازمانهای دولتی*. سال سوم، شماره ۹، صص ۱۲۱-۱۳۵.
۹. سرلک، محمدعلی؛ کولیوند، پیرحسین (۱۳۹۴). "تاثیرات ترومای سازمانی بر مهارت‌های کارکنان در یک بیمارستان خصوصی در ایران". *فصلنامه شفای، دوره ۴*، شماره ۱، صفحات ۵۴-۴۵.
۱۰. شیرازی، اسکندر؛ احمدی، فریدون (۱۳۹۴). "طراحی و تبیین ابعاد محیطی سازمان اداره کننده ضربات روحی در بخش دولتی (مورد مطالعه: سازمان‌های دولتی آذربایجان شرقی)". *فصلنامه مدیریت سازمان‌های دولتی*، سال ۴، شماره ۱۰، صفحات ۹۶-۸۱.
۱۱. صلواتیان، س؛ نعمتی انارکی، د و نیستانی اصفهانی، ک (۱۳۹۵). "عوامل موثر بر سکوت سازمانی نیروهای رسانه‌های بر مبنای تجربه کارکنان اداره کل روابط عمومی سازمان صدا و سیما". *فصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت دولتی* (۴)، صص ۶۹۰-۶۶۵.

۱۲. عین‌علی، محسن؛ ابراهیمی، سید عباس؛ باقری قره‌بلاغ و باکی هاشمی، سید محمدمهدی (۱۳۹۷). "نقش ترومای سازمانی بر سکوت و بدبینی سازمانی در یک مرکز ارائه دهنده خدمات سلامت". شفای خاتم، دوره هفتم، شماره سوم.
۱۳. مختارپور، سیادت (۱۳۸۴). "مدیریت و رهبری با هوش هیجانی". تدبیر، شماره ۱۶۶.
۱۴. مهارجان، بهناز؛ دیوبند، افشین (۱۳۹۶). "الگوی علی ارتباط سبک رهبری اخلاقی، عدالت سازمانی ادارک شده و سکوت سازمانی در میان کارکنان اداری دانشگاه ارومیه". فصلنامه مشاوره شغلی و سازمانی، دوره نهم، ش ۳۰، صص ۷۳-۹۰.
۱۵. یارمحمدی منفرد، سعید؛ همتی نژاد، مهر علی و رضانی نژاد، رحیم (۱۳۸۹). "رابطه هوش هیجانی و رضایت شغلی معلمان تربیت بدنی". نشریه مدیریت ورزشی، ۲ (۶)، ۴۷-۶۵.
16. Abbasi Khah H, Behboodi Ganja M. The consequences of organizational pessimism (case study: ansar bank employees). *Journal of Research in Management and Accounting*. 2016; 2: 3.
17. Akomolafe, M. J., & Ogunmakin, A. O. (2014). Job Satisfaction among Secondary School Teachers: Emotional Intelligence, Occupational Stress and Self-Efficacy as Predictors, *Journal of Educational and Social Research*, 4(3), 487-498.
18. Al-Rousan, M. A. M., & Omoush, M. M. (2018). "The Effect of Organizational Silence on Burnout: A Field Study on Workers at Jordanian Five Star Hotels". *Journal of Management and Strategy*, 9(3), 114-122.
19. -Bagheri, G., Zarei, R., & Nick Aein, M. (2012). Organizational silence (Basic concepts and its development factors), *Journal of public management*, 1(1), 47-58.)in Persian.
20. Bar-On R. (2006). The Bar-On model of emotionalsocial intelligence (ESI). *Psicothema*; 18(3): 13-25.
21. Berthold, M., & Fischman, Y. (2014). Social work with Trauma survivors: Collaboration with Interpreters, Original manuscript.
22. Çimen, B., & Karadağ, E. (2019). "Spiritual Leadership, Organizational Culture, Organizational Silence and Academic Success of the School" *Educational Administration: Theory and Practice*, 25(1), 1-50.
23. -Çınar, O. Karcıoğlu, F. & Alioğulları, Z. (2013) "The Relationship Between Organizational Silence and Organizational Citizenship Behavior: A Survey Study in the Province of Erzurum, Turkey." *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 99: 314-321.
24. Deniz, A. N. (2013). The Relationship between Employee Silence and Organizational Commitment in a Private Healthcare Company. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 99(3), 691-700
25. -Fathi Alheet, A. (2019). The Impact of Organizational Silence Causal Factors on Self-Efficacy of Health Center Employees in the

- Jordanian Capital City (Amman). Academy of Strategic Management Journal, 18(3), 1-13.
26. Gardner, D.; King, M. (2006). Emotional Intelligence and Occupational Stress Among Professional Staff in New Zealand. *International Journal of Organizational Analysis*, 14(3), 186-203.
27. -Ghalavandi, H. & Ashrafi, F. (2018). The relationship of organizational trauma with reducing organizational ethics. *International Journal of Ethics & Society (IJES)*.1(1):1-10
28. Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. New York, NY: Bantam Books.
29. Hashim, S.H & Khalil, M.S. (2018). Self-efficacy, emotional intelligence and quality of life amongst Saudi sample cancer patients. *Journal of Psychology and Clinical Psychiatry*, 9(5), 450-454.
- Higgins, J.P, Thompson, S.G, Deeks, J.J & Altman, D.G. (2003). Measuring inconsistency in meta-analyses. *BMJ*, 6 (7414), 557-560.
30. Henriksen, Kern, Dayton, Elizabeth, (2006). "Organizational Silence and Hidden Threats to Patient Safety". , Hrs : *Health Services Research* 41:4 part 11
31. Hopper E. The theory of incohesion: aggregation/ massification as the fourth basic assumption in the unconscious life of groups and group-like social systems. Auestad L. *Nationalism and the Body Politic*. 1st ed. *Trauma and Organizations*. London: Karnac Books. 2013; p. 304.
32. Hormann S, Vivian P. Intervening in organizational trauma: a tale of three organizations. *Leading and Managing in the Social Sector*. 2015; 175-89.
33. -Hormann S, Vivian P. Toward an understanding of traumatized organizations and how to intervene in them. *Traumatology*. 2005; 11(3): 159. doi. org/10.1177/153476560501100302.
34. Huddleston L, Stephens C, Paton D. An evaluation of traumatic and organizational experiences on the psychological health of New Zealand police recruits. *Work*. 2007; 28(3): 199-207.
35. Kahn, W.A. (2003). The revelation of organizational trauma. *The Journal of Applied Behavioral Science*, 39, 364-380. DOI: 10.1177/0021886303261954
36. Karaca, H. (2013). An exploratory study on the impact of organizational silence in hierarchic organization: Turkish national police case. *European Scientific Journal*, edition vol.9, No.23 ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857- 7431.
37. Karabağ Köse, E., & Göçlü, N. (2017). "Examining the Relationship between Leadership Styles of School Principals, Organizational Silence and Organizational Learning". *International Online Journal of Educational Sciences*, 9(1), 129-140.

38. Maria, W. D. (2006). Brother secret, sister silence: sibling conspiracies against managerial integrity. *Journal of business ethics*, 65 (3), 219-234.
39. Meyer, D.K.(2016), *Emotion Regulation in K-12 Classrooms. Handbook of Social Influences in School Contexts: Social Emotional, Motivation, and Cognitive Outcomes*. 192.
40. Morrison, E & Milliken, F(2000). Sound of Silence, *academy of management review* , vol. 25, pp.31-35.
41. Pinder, C. and Harlos, H.(2001), "Employee silence: quiescence and acquiescence as responses to perceived injustice" *Research in personnel and Human Resource Management* , Vol.20,pp.69-331.
42. -Sivakumar, B. N. (2017), *Emotional Intelligence and its Effect On Job Satisfaction. International Journal of Scientific Research*, 5(10).
43. Steinkamp, M. (2014). *Behind the masks of silence: how leaders can overcome organizational trauma. Executive Master in Consulting and Coaching for Change*
44. Vakola, Maria; Bouradas, Dimitris (2005) "Antecedents and consequences of organisational silence: an empirical investigation", *Employee Relations*, Vol. 27 Iss: 5, pp.441 – 458.
45. Venugopal, V. (2016). *Understanding organizational trauma: a background review of types and causes. IOSR Journal of Business and Management*.18, 65-69.
46. -White, B., Walker, J. & Arroliga, A. (2019). *Avoiding organizational silence and creating team dialogue. In Baylor University Medical Center Proceedings*, 32(3), 446–448
47. -Whiteside, D. B., & Barclay ,L. J. (2013). *Echoes of silence : employee silence as a mediator between overall justice and employee outcomes .Journal of business ethics*, 116(43), 251-266.
48. Tulubas, T. & Celep, C. (2012). *Effect of Perceived Procedural justice on faculty members silence the mediating role of trust in supervisor, Procedia -Social Behavioral Science*, 34 (12), 1221-1231.
49. -Xu, A. J., Loi, R., & Lam, L. W. (2015). "The bad boss takes it all: How abusive supervision and leader–member exchange interact to influence employee silence". *The Leadership Quarterly*, 26(5), 763-774.
50. Zehir, C., & Erdogan, E. (2011). *The association between organizational silence and ethical leadership through employee performance. 7th International Strategic Management Conference, Social and Behavioral Sciences (pp.1389–1404).*

Abstracts

Investigating the relationship between organizational trauma and organizational silence according to the mediating role of managers' emotional intelligence (Case study: Bank Mellat companies)

Leila Moallemian

Masoud Haghighi

Alireza Rezaghirostami

Abstract

Organizations are facing turbulence and transformation. This requires that they be able to stay on the competition stage by adopting solutions to the severe shocks that result from these transformations. Organizational trauma theory is one of the newest theories in the field of organizational behavior and management, which is examined with the aim of psychological and physical effects on the individual and group in an organization. The purpose of this study was to investigate the causal relationship between organizational trauma and organizational silence due to the mediating role of managers' emotional intelligence. The present research is considered as a descriptive-survey research in terms of applied purpose and in terms of data collection. The statistical population of the study is 758 managers and experts of Bank Mellat companies who have selected a sample of 255 people using simple random sampling method. A questionnaire was used to collect information. For data analysis, Smart PLS software have been used. The results show that organizational trauma has a positive and significant relationship with organizational silence and organizational trauma has a negative and significant relationship with emotional intelligence. There is also a significant negative relationship between emotional intelligence and organizational silence. Given the degree of organizational silence, it is necessary to pay more attention to the factors affecting organizational trauma. The consequences of organizational trauma have many destructive effects on organizations, especially human capital, the result of which is manifested in organizational silence.

Keywords

organizational trauma, organizational silence, emotional intelligence.

Components of power in The Abbasi's caliphate and its consequences

*Rasool Akhgar
Jalil Pourhassan Darabi
Abbas Ashouri Nejad*

Abstract

This article is dedicated to studying about components of power in The Abbasi's caliphate and Also the outcome and the effect of these components on their strengths and weaknesses .

It is also about their political and social developments.

Right after Abbasi's caliphate started in year 132 hijri and the arrival of new ethnic elements in political, social and official organization, and also expanding the territory of the caliphate, fundamental changes and transformations which were mostly caused by the influence of different ethnicities and cultures, started to happen in political, social , intellectual and cultural aspects.

One of these changes was the transformation of the Abbasi's power structure which started to make their territory unstable unlike the previous ones.

Adoption of orientalist policy by the Abbasi's which was joined by the influence of new ethnic elements and social classes and also the formation of issues like the establish of Al-buway and Seljuk government and cultural developments and the influence of cultural resources and center and new ideas and also Abbasi's using religious tools such as attribution to prophet, benefiting from mahdism thinking, claiming the divine caliph and the divine legitimacy of the government and the caliphate to gain legitimacy and on the other hand, accepting the emirate of domination in times of weakness, all made the path for the fundamental changes in various aspects of the Abbasi's Caliphate such as the structure of political power .

As a result of these changes and also the effect of these components, The Abbasi's ruled for more than five centuries and on the other hand, due to the sharing and participation of new ethnic elements in power, the path to form powerful shia and sunni governments was provided which they gained part of their legitimacy from the caliphate.

Keywords

Abbasi's Caliphate , Power structure , Al Buwayhid , Political, Social and cultural changes, Seljuk.

Managerial ethics in Marzbannameh and the advice of the kings

Tavagh Galdi Golshahi

Abstract

Nasihat al-Muluk Saadi and Marzbanehnameh, the work of Marzbaneh Banurstam, which was later adorned and written by Varavini in complex technical prose, are two works of historical treasure of Persian literature, each of which in its own style, principles and principles of management. And have shown the ethical models of management, which at that time were very similar and symmetrical with the ways of governing and governing. In both works, the necessity of observing and protecting the moral and religious teachings and the creature of the king to the virtues and desirable moral qualities such as benevolence and forgiveness, justice and fairness, moderation, cheerfulness and democracy and the like, are warned. Also, paying attention to those around and subordinates, how to deal with them, the quality of interaction and treatment with different sections and classes of people, as well as how to deal with enemies and ill-wishers, have been the most important issues that these two works have addressed. The study of these works clearly shows that Saadi in his advice to the kings, without any hesitation, has expressed his intention in the form of very clear and explicit advice addressed to the ruler and sultan of the society, while in Marzbanameh, this is important using technical language. And it is very busy and full of different literary industries and in the form of allegories and legends from the language of different animals and beasts and in the envelope of multifaceted and cryptic words, which, of course, despite the differences and differences in the two works, can be close and He found many similarities in their general and fundamental concepts and themes, which were how to manage, policy and governance.

Keywords

Managerial ethics, the advice of the kings, Saadi, Marzbannameh, Varavini.

An analysis on the riddle of the number seventy-five moral propositions in the hadith of wisdom and ignorance

*Hadi Vahdani-far
Mohammad Davoodi*

Abstract

The hadith of wisdom and ignorance is one of the important moral and educational hadiths which has expressed the armies of wisdom and ignorance under the title of virtues and vices. The important point of the hadith is that the number of soldiers of wisdom and ignorance stated in the text of the narration is more than seventy-five, which has been specified at the beginning of the narration; as in some narrations, the number of soldiers of wisdom and ignorance has been mentioned as 78, 80, 81, 82 or 83. Although great commentators such as Mirdamad have made a mistake in the number, and Mulla Sadra Shirazi has ignored on the number 75, but on the contrary, some great commentators of hadith, including Sheikh Baha'i, Feyz Kashani, Sharif Shirazi, have considered semantic synonymy by quoting some words in the text of the narration. They have attributed this to the mistake of narrators and amanuenses, or near and secret meanings. Some others, such as Mullah Saneh Mazandarani, Mullah Khalil Qazvini, Allameh Majlisi, have emphasized the lack of semantic synonymy. The present article, while expressing the different views of the commentators and aggregating the sources of hadith, has introduced and explicated the moral propositions and their critique, and believes that due to the differences between the sources and the manuscripts of hadith, the moral propositions are beyond the justification of semantic synonymy. Therefore, we consider the theory of lack of semantic synonymy acceptable and believe that no mistake has been made by the Imam (as), amanuenses and narrators of hadith. Rather, the narration of wisdom and ignorance seeks to express the concept of number and mention the abundance and principles of moral and educational propositions under the two general titles of wisdom and ignorance, and good and evil.

Keywords

Hadith of Wisdom and Ignorance, Semantic Synonymy, Moral Instances and Concepts, Number Seventy-Five.

Components of child sexual education from the perspective of educational jurisprudence

*Shirin Mohammadi Panah
Maryam Aghaie Bajestani
Reza Kohsari*

Abstract

Sex education is one of the main topics in the field of parenting. Therefore, paying attention to this issue and teaching and applying the correct educational methods from the perspective of the Qur'an and the narrations of the Ahl al-Bayt (AS) in this regard, can help maintain the chastity and strength of families and prevent the occurrence of some moral anomalies during adolescence. And the maturity of the children. Families have a duty to access this important; In addition to being aware of the correct educational methods, in the first step, they should learn the divine commands and the Shari'a rules and practice them in this field, and then, they should give the correct Shari'a education to their children in order to finally provide Community health and achievement lead to happiness in the hereafter. This article, extracted from the treatise, with the aim of explaining the sexual issues of the child based on the verses and hadiths of the Ahl al-Bayt (AS) and based on the content analysis method, examines some jurisprudential rules in child sexual education and examines the correct education methods. . The results of this study show that it is necessary for parents to sexually educate their children and put their sexual instincts on the right path of control and satisfaction; Although children do not have sexual responsibilities before puberty, in order for education to be established and institutionalized, parents must take care of their children before they reach puberty, and this responsibility is objectively assigned to the parents.

Keywords

Sex education, parenting, jurisprudential rules, objective obligation.

Examining the moral responsibility and duties of the government towards responsibilities outside the will

Mohsen Lezgi

Hossein Saberi

Seyed Mohsen Jalali

Abstract

The government's responsibilities towards involuntary civil responsibilities are important and fundamental issues that have not been addressed much. At the same time, the government's duties in this regard, given the growing importance of citizens' rights, are important and necessary issues for discussion. The main question that has been raised and examined in this article in the present article is what is the responsibility of the government from events from its moral and legal point of view? What are the jurisprudential principles, moral and legal principles, conditions and duties of the government towards responsibilities beyond its control? The present article is descriptive-analytical and examines the mentioned questions using the library method. The results of the article indicate that in Iranian law, the government is committed to responsibilities beyond its control. The theory of equality of citizens, the theory of distributive justice, the theory of guarantee of rights, the observance of the rule of justice and the theory of the insuring state are the moral and legal foundations of the government's responsibility for unintentional events. Lack of reason or his inability to pay the ransom, the judge's mistake in judging the government's duty in the event of an accident, and the government's obligation to pay the ransom for traffic accidents (bodily injury insurance fund). One of the most important examples is the responsibility of the government towards responsibilities beyond its control.

Keywords

Moral responsibility , Civil liability, Government, homework, Out of will, Distributive justice.

The role of ethics in the effective marketing process of the home show network

*Seyed Nasser Kamali
Sirajuddin Mohebbi
Esmail Hasanpour Ghoroghchi*

Abstract

marketing managers, and marketing consultants in the film and serial industry and were interviewed in depth. This selection and interviewing continued until the theoretical saturation was reached and then stopped. In this study, the snowball sampling method was used and this process continued until the researcher reached theoretical saturation. Finally, this method was an interview with 9 experts. In this study, since the data theory theory method was used, the main tool for data collection was in-depth and unstructured interviews with experts. Finally, after open, axial and selective triple coding, the conceptual model of the research was designed based on a paradigm model.

Keywords

Ethical approach, Marketing, ethics, home theater network industry, movies and series, data theory foundation.

Moral approach to compensating for the spiritual damage caused by the decline of reason in jurisprudence and Iranian law

*Mohammad Ferdosi Pour
Mohammad Reza Kazemi Golverdi
Hossein Ahmary*

Abstract

The development of moral principles has been one of the necessities of human society throughout history. Also, the most important point that should be addressed in the discussion of compensation for spiritual damage is the definition of moral damages. Jurists and jurists have tried to provide a logical definition of spiritual damage. Damage is not limited to financial losses, but spiritual damage damages and damages the most important dimension of human personality, which is its spiritual and spiritual dimension. However, in jurisprudence, compensation for material damages in both positive and negative types has been strongly and frequently considered and revised in Iranian jurisprudence and criminal law. However, the issue of "spiritual damage" still has much to do with the current laws and even jurisprudence. This article seeks to pay attention to the importance of reason in Islamic penal laws and criminal procedure and the methods of compensation for damages due to its loss or decline, using a descriptive-analytical method and considering jurisprudential and legal sources. Finally, with the aim of removing ambiguity from Qunin and emphasizing the spiritual rights of reason and by examining and analyzing the legitimacy of "spiritual damage" and how to compensate it by studying the current laws, especially the new criminal procedure and Islamic Penal Code, as well as civil liability and Its application to the rules of jurisprudence, such as the rule of no harm, the denial of hardship, pride and waste, as well as the examination of the rule of reason, we will conclude that spiritual damage can be claimed.

Keywords

Spiritual damage, dementia, blood money, compensation.

Alignment of jurisprudence and ethics with the assumption of observing the limits in corporal punishment of children

Sadegh Fani Maleki
Ahmad Mir Khalily

Abstract

According to the jurisprudential sources, the principle of corporal punishment of children has been prescribed and according to this, the legislator of the Islamic Republic of Iran, in Article 1179 of the Civil Code, has accepted the corporal punishment of children by their parents. At first glance, it is thought that corporal punishment of a child is a behavior contrary to moral standards, and this jurisprudential ruling is in conflict with moral principles. The purpose of this study is to correct this basic view and to prove the principle of permissibility of corporal punishment of children from two perspectives of jurisprudence and ethics and to determine its permissible scope, to prove the non-confrontation of jurisprudence and ethics in this field. That is, corporal punishment in jurisprudence on the one hand is limited to its amount, type and severity, and on the other hand, the age of the child, the position and motivation of the discipline are also considered as permissible limits, and by observing these restrictions, not the ruling It is not permissible in jurisprudence to oppose the principles of ethics, but it is completely in harmony with it.

Keywords: moral principles, jurisprudential standards, children, corporal punishment, alignment.

Keywords

moral principles, jurisprudential standards, children, corporal punishment, alignment.

Enjoining the good and forbidding the evil in the words of revelation and in the expression of the Prophet and the guardians of God "with a health approach in Islamic life"

Asghar Abedzadeh Andarian

Abstract

It is better to speak well than anyone else, but the word of revelation, with its moral and human scent, gives another vitality to the soul and spirit of man

Although our divine word is above the human word, its beautiful manifestation has been crystallized in the words of the great prophets and the pure Imams (as) as the special successors of the last prophet of (the order of the Prophet Muhammad (pbuh

Enjoining the good and forbidding the evil are among the certain doctrinal and moral principles among the Islamic sect, and it has its own special place among other religious sects. This common inner desire among human beings indicates the unity of human nature

Benevolence, benevolence, and moral goodness are the scents of fragrance that come from the fragrance of enjoining what is good and forbidding what is evil, and are felt in the breath of healthy human beings. It is on this basis that a person has a desire for good things from within and avoids ugly things. Based on this inner desire, the implementation of enjoining what is good and forbidding what is evil seems to be a necessary and obligatory condition.

Keyword

Quran, verses, traditions, the commandment of the well-known, the prohibition of evil, the Prophet (peace be upon him), the Imams (pbuh).

The position of Islamic ethics standards in the field of negative consequences of quoting meaning and its reflection in prophetic narrations

*Ruhollah Samadi
Ali Hossein Ehteshami
Seyed Hamid Hosseini*

Abstract

Quotation of meaning means that the narrator expresses the meaning that the infallible (AS) has expressed in the form of words in other words and conveys the meaning. Undoubtedly, the approach of the phenomenon of quoting meaning to the hadiths has been accompanied by afflictions. The meaning of the word, which is based on certain words, may be lost due to the narration of the meaning, its charm and literary points, and sometimes lead to spiritual distortion or verbal stagnation. Shiite and Sunni scholars have been the ones who have caused damage to the credibility of the Prophetic narrations. Difference of hadiths, anxiety in the text, change and distortion, excess and deficiency in hadiths and similar conversion to firmness are among the negative consequences of narration. -An analysis with library technique.

Keywords

Ethical criteria, Quoted by meaning, Quoted in words, Negative consequences, Pathology of narrations, The plagues of hadith.

The role of the judiciary in the social prevention of crime based on the Iranian-Islamic model of education

*Anvar Kheirabadi
Javad Niknejad
Mohammed Barani
Mehdi Ismaili*

Abstract

Regarding the issue of crime prevention, Article 8 of the Constitution defines public and sovereign duty with regard to the issue of enjoining the good and forbidding the evil, but a group that considers the criminal phenomenon as a human and social issue that may Every religious community should emerge and consider the prevention of crime to require the use of scientific achievements and teachings, and with the premise that the need to implement criminal law, which is also mentioned in Article 4 of the Constitution, this "They conclude that according to Article 165, paragraph 5, of the Constitution, they consider the appropriate action to prevent the occurrence of crime and to correct criminals as the duties of the judiciary." Perhaps due to the unscientific approach to this issue, the role of crime prevention in the judiciary is a subjective and ceremonial matter, and as a result, a large number of elites, lawyers, criminologists and sociologists did not dare to criticize and enter into this issue, and this The subconscious issue led to the judiciary being dominated by criminals and the influence of power and wealth caused a structural crisis in the face of criminals, but with the emergence of new horizons and the helm of new judges and fundamental changes and the fight against White-collar and coarse-grained criminals have once again revived the hope in society that the judiciary is the flagship of the fight against crime and the criminal phenomenon, and more importantly, the forerunner of crime prevention.

Keywords

Judiciary, Crime, Prevention, Social Prevention, Islamic Model.

Investigating the place of moral values in alimony and the feasibility of abolition of alimony in Iranian jurisprudence and law with a comparative study of American law

*Fakhr Afagh Hamidi
Seyed Ahmad Ali Hashemi
Hossein Naseri Moghaddam*

Abstract

The wife's right to alimony in Islam and civil law, following Imami jurisprudence, is one of the inalienable rights of a permanent wife that a man is required to pay. Regarding the place of moral values in alimony, we came to the conclusion that the reason for the obligation of men to pay alimony in Islamic law, given the different characteristics of men and women and the ability of each, is this obligation for men and not women and a moral value is the basis. It was a verdict. Regarding the necessity of the right to alimony, while examining the famous and unfamiliar opinions of the jurists, the lack of specification of the legislator and the unanimous decision of the Supreme Court, we came to the conclusion that as soon as the marriage is concluded, the wife is entitled to alimony and Muscat will not . Regarding the possibility of abrogation of alimony by the wife before concluding the marriage and its obligation, abrogation of this right from a legal point of view will be a valid and ineffective case; However, it seems that abortion after marriage is partially acceptable by the wife and does not interfere with the validity of the marriage and the legislative interests. In American law, although the issue of revocation of rights is not the same as in our law, alimony is a reciprocal obligation of the couple that not only does not expire during the cohabitation, but can also continue for each couple after the divorce. Unless the spouses agree or do not demand from each other, in such a case, according to the rule of the principle of will and the absence of the legislator in the personal relations of the spouses (except in cases of disagreement) the agreements of the parties will be valid. A comparative study of the differences in the field of alimony found positive cases in the American legal system and suggestions were made to amend the laws.

Keywords

Moral Values , Alimony, rights, rulings, abrogation of rights, financial rights of the wife.

The Religious Origins of the Ethics of the Ancient Iranians

*Khalil Hakimifar
Hamid Eskandari*

Abstract

In some historical works, particularly those by the Greek historians, the ethics of ancient Iranians and their avoidance of falsehood have thoroughly been discussed. These historians have clearly found the ethical principles of the Iranians worthy of attention. The basic question is whether the ethical principles of the ancient Iranians had religious origins. To what extent were the religions of ancient Iran involved in this case? Which religion's teachings had provided the most support for their ethical teachings? In response to the above question and by comparative and analytical study, this hypothesis is evaluated that the origin of ethical rules in ancient Iran was the fundamental and ancient principle of "Asha" and this principle has been confirmed in Zoroastrianism as a religious teaching. The religions of ancient Iran, with all their differences, have based their teachings on this principle and have drawn the necessary lines in this field. This research concludes that the origins and moral criteria of the ancient Iranians can be traced in this way.

Keywords

ethics, ancient Iran, Zoroaster, veracity, Asha.

Moral conscience and its function on the behavior of judges in the Iranian judicial system

Ahmad Reza Khazaei

Yahya Jafari

Jamshid Masoumi

Abstract

Judgment has a high status in the Islamic jurisprudential school and the judge, as an important pillar of this school, in addition to having a remarkable dignity, is also exposed to internal and external dangers. The spread of justice, as the final goal of the judicial system, requires that worthy and pious people of will and faith in the position of this position, to issue a verdict and exercise the right, but given the existence of the essence in human existence, which He swears by the misguidance of man and in verse 82 of Surah Al-As, he says: In this research, it has been proved that although the health of the judiciary and the judge can be assured, but the role of supervision will not be negated and the supervisory body will create a map by explaining different indicators in this supervision.

Keywords

Moral conscience, Behavior of judges, Monitoring index, Jurisdiction of the judge, judge.

Educational study of the issue of the strength of men over women in the light of the moral teachings of the Holy Quran

Reyhaneh Emam Jomeh

Jafar Nekounam

Mehrdad Abbasi

Abstract

Surah An-Nisa 'is one of the civil surahs. In this surah, marital issues and rights are discussed. One of the issues raised in this surah is the "solidity" of men over women. Verse 34 of this surah states the strength of the men of woman based on the charity and detail of the men. The issue of men's strength has been considered by commentators from the beginning until now, and each of them has had interpretations of this verse based on the prevailing culture in society. This verse, in the position of moral expression, is the subject of men's affairs over women, and the commentators have expressed the two titles of charity and detail as a factor of consistency, and have presented various views in determining the example of charity and detail. These views are full of extremism. In this study, based on the context of the verses of Surah An-Nisa 'and the verses before and after the verse of "Consistency" and other verses in the rest of the Surahs and accuracy in the meaning of charity, detail and consistency, it has been reached that consistency is close to educational and moral duties including behavior. The basis of justice is the observance of limits, the observance of the well-known principle, the denial of harm and transgression, forgiveness, etc. by men to women. It is also the "sphere of influence of men's solidarity related to family and marital issues" and does not cover other areas of women's lives, and women have full authority in other cases. Also, from the context of the verses related to marital rulings and the verses before and after verse 34 of Surah An-Nisa ', it can be seen that the authority of man over woman is only related to the field of marriage and woman has her own special and independent personality in other life situations. Is the only criterion of superiority of piety. Finally, it is inferred from all the moral teachings of Islam that the authority of a man over a woman is based on two principles, "infagh" which has been interpreted as paying dowry and "tafzil" which according to other verses of the Qur'an can be interpreted as provision. Islam has based the rules and rights of women on their nature, because social duties and responsibilities end with human nature.

Keywords

Surah An-Nisa, Consistency, Educational study, Ethical teachings.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 11, No. 4, Summer 2021/ No: 44/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Ehsani*

Page Design: *Ehsan Computer*

Editor: *Hamidreza alizadeh*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۷۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.