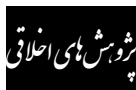




انجمن معارف اسلامی ایران



بیت

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

سال دوازدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۱

شماره پیاپی ۴۷

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: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان ۰۲۵۳۷۸۴۲۶۷۸

ویرایش: حمید رضا علیزاده

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: ۰۳۲۱۰۳۳۶۰، 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 می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال دوازدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۱

شماره سالی ۴۷

(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 نتیجه‌گیری.
 - 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 دوازدهم، شماره سه، بهار ۱۴۰۱، شماره پیاپی ۴۷

- ۵ / شادی و شادکامی در اشعار جامی
علی البرز/ مریم جعفری/ محسن پورمختار
- ۲۷ / آموزه‌های اخلاقی در شعر عصر سامانی
فربیا آراسته/ محمد صالح امیری/ مریم جعفری
- ۵۳ / جایگاه اخلاق در عدم گسترش سلاحهای هسته ای
گودرز بیرامی/ عاطفه امینی نیا/ سوده شاملو
- ۶۷ / ارائه الگوی رفتار شهروندی زیست- محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی
استان مازندران / جواد عموزاد خلیلی/ سامره شجاعی/ محمدباقر گرجی
- ۸۵ / تأثیر ساحت‌های اخلاقی بر معرفت از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی(ره)
ابوذر رجبی/ علی کربلانی پازوکی
- ۱۰۳ / مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در روابط بین همسران و نقش آنها در تحکیم خانواده از
منظر قرآن کریم / عنایت شریفی
- ۱۲۱ / الگو و روش های رشد اخلاقی در سنین کودکی از دیدگاه نهج البلاغه
جعفر شهبازی/ سید نادر محمد زاده/ غلامحسین انتصار فومنی
- ۱۳۹ / محدودده، اشخاص و کارکرد اجتماعی اخلاقی صله رحم
زهره صادقی/ زهره نیک فرجام/ فربیا پهلوانی/ عباس سماواتی
- ۱۵۹ / تأثیرات اجتماعی رفتاری باورهای عامیانه در رمانهای محمود دولت آبادی
رجبعلی صلاحی/ علی تسنیمی/ مهیار علوی مقدم/ محمود فیروزی مقدم
- ۱۸۳ / درآمدی بر توان سنجی قوه‌ی قضائیه در مشارکت پذیری شهروندان در پرتو احیای حقوق عامه
حسین عبدی/ ولی رستمی
- ۲۰۵ / جایگاه اصل عدالت در نظام اخلاق اجتماعی در قرآن کریم و روایات
سید مرتضی قاضوی/ سیده فاطمه حسینی میرصفی/ محمد مهدی تقدیسی
- ۲۱۹ / نگاهی به ابعاد اجتماعی و ناهنجاری‌های ناشی از فحشا در نظام کیفری ایران
حسین قنبری/ احمد رضانی/ احمد فلاحی/ ابوالفضل احمدزاده
- ۲۳۹ / مؤلفه های کلیدی برندسازی اسلامی- اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب
و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی
سیده فتنه مقیمی/ سید محمود شبگو منصف/ کامبیز شاهرودی/ نرگس دل افروز
- ۲۶۵ / مسئله اعتماد اجتماعی در نظام اجتماعی اسلام
حسن خیری
- 1-14 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶ - ۵

شادی و شادکامی در اشعار جامی

۱ علی البرز
 ۲ مریم جعفری
 ۳ محسن پورمختار

چکیده

پژوهش حاضر به تحلیل و بررسی شادی و شادکامی در اشعار جامی با رویکرد محتوایی می‌پردازد. شادی یکی از نیازهای مهم و ضروری زندگی است که در علم روان‌شناسی آن رایجی از اهداف مهم هیجان مثبت در زندگی انسان دانسته‌اند. یکی از جلوه‌های هنرنمایی شاعران بیان حالات شادی و شغف درونی در اشعار آنها می‌باشد. جامی بعد از اینکه با تصوف آشنا و مجذوب آن شد به مقام معنوی خود افزود و خلیفه طریقت نقش‌بندید. او با توصیف مفهوم شادی در قالب اصطلاحات خاص عرفانی حکایت رنگارنگ در هفت اورنگ و تصاویر زیبایی را در دیوان اشعارش می‌آفریند. جامی در سرودن اشعار دل‌انگیز که دارای محتوای شادی و شادکامی باشد مهارت تمام دارد. نمونه به کارگیری و انتخاب واژگان شاد و گوش‌نواز سرودهایش گواه این مطلب می‌باشد. حال در این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی و کتابخانه‌ای سعی شده است پس از شرح پیشینه مطالعات انجام شده در این زمینه، به کمک تحلیل محتوا به بررسی جلوه‌هایی از این تصاویر بهجت‌انگیز و شادی‌آفرین در لابه‌لای اشعار این شاعر گزینش و تحلیل گردد تا شادی و شادکامی در ابیات جامی مورد نقد و بررسی قرار داد و بتوان از نوع نگاه او به موارد مربوط به شادی و شادکامی آگاه شد و هنر شاعری این شاعر را در این زمینه مشخص نمود.

واژگان کلیدی

ادبیات غنایی، قرن نهم، شادی، جامی، آثار جامی.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی سیرجان، ایران.

Email: alialborz1352@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران، دانشگاه آزاد سیرجان.

Email: M.jafari7800@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

۳. استادیار، گروه ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

Email: m.poormokhtar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۵

طرح مسأله

طبقه بندی آثار ادبی در گذشته، به منظور شناخت زوایای گوناگون یک اثر به ویژه در مشرق زمین، امری دشواری نمود عادت این امر، عدم دست یابی منتقدان به علمی بود که بتواند یک اثر ادبی را متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ادبی جامعه ای که در آن خلق شده است، مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

براین اساس، منتقدان ناگزیر بودند که در بررسی آثار ادبی، شیوه ادیبان غرب را سرلوحه کار خود قرار دهند. آنان، آثار منظوم را بر اساس شکل ظاهر؛ یعنی تعداد ابیات، چگونگی قرار گرفتن قافیه، وزن شعرو... بررسی می کردند. (از اهمیتی که شاعران و ناقدان غرب به مسئله وزن و قافیه داده اند و موازین ایشان که بر محور مسئله الفاظ و عیوب بیشتر سیر می کند، فلسفه پیدایی این گونه تقسیم بندی رابه خوبی می توان حس کرد). (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲) از این رو، آثار ادبی در قالب هایی چون قصیده، غزل، مثنوی و... طبقه بندی می شدند.

لازم به ذکر است که فرنگیان ((واژه قالب (form) را در مفهومی وسیع تر از آنچه مابه عنوان قالب شعری استعمال می کنیم، ربه کار می برند. ژان پل ساتر عقیده دارد که کلام از سه عنصر صورت (form) و موضوع (subject) و مفهوم و محتوا (content) تشکیل می شود)). (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۳۴) از نظری، صورت با فرم عبارت است از ((روش ها و جایگاه های زمانی و مکانی خاص که برای ایجاد و بیان محتوا به کار می رود)). (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۳۴) در عصر جدید، ناقدان به این نتیجه دست یافتند که ((برای آشنایی با وسعت فکر و عمق اندیشه یک شاعر باید از سطح الفاظ فراتر رفت و به بررسی معانی و مضامین موجود در شعر پرداخت)). (اسفندیاری، ۱۳۸۹: ۱۳۶) پس از آن، ناقدان به نقد و داوری آثار ادبی به شیوه جدید پرداختند.

طبقه بندی آثار ادبی به شیوه جدید در ملل شرقی سابقه نداشته است و برای نخستین بار ((ناقدان فرنگی آن را از تفکر یونانی یعنی کسانی چون افلاطون و ارسطو اقتباس کردند. ناقدان اروپایی که از میراث تفکر یونانی بهره مندند، آثار ادبی را به دور از شکل ظاهر و چندو چون قافیه، فقط از دیدگاه معنوی و بار احساسی و عاطفی تقسیم بندی کرده اند)). (رزمجو، ۱۳۹۰: ۲۷)

هر چند در روزگار ارسطو یونان دوره خلق آثار بزرگ ادبی را پشت سر گذاشته بود؛ اما می توان اذعان داشت ((آنچه از میراث آن دوران باقی مانده بود، آن اندازه شاهکار ادبی در برداشت که وی را به عنوان منتقد و سخن شناس، به شناخت انواع شعر و ویژگی های آن رهنمون کند)). (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۷۳)

در باب انواع ادبی، تعریف های گوناگون ارائه شده است. از جمله ((انواع ادبی در ردیف نظام هایی از قبیل سبک شناسی و نقد ادبی، یکی از اقسام جدید علوم ادبی و به قول فرنگی ها

یکی از مباحث نظریه ادبیات (theory Literary) است)). (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۷)
 دکتر رزمجو در این باره می گوید: (نوع (Genre) عبارت است از شکل ادبی که گوینده
 یا نویسنده به اثر یا اندیشه و موضوع گفتار خود می دهد)). (رزمجو، ۱۳۹۰: ۲۵)
 از اقسام انواع ادبی که در یونان باستان وجود داشته است. می توان به دو نوع حماسه و
 تراژدی اشاره کرد.

هر چند ادبیات غنایی (Lyric) در تقسیم بندی ارسطویی نیست، اما انواع ادبی در نزد ادبا
 و منتقدان غرب
 عبارتند از:

۱- ادبیات حماسی: این نوع ادبی بیشتر اختصاص به مللی دارد که از فرهنگ و تمدن
 برخوردار بوده اند.

((حماسه در لغت به معنی شجاعت، دلآوری، رجز و نوعی شعر است که در آن از جنگ ها
 و دلآوری ها سخن می رود)). (رزمجو، ۱۳۹۰: ۷۴)

۲- ادبیات نمایشی: این گونه ادبی از ادبیات یونان و روم گرفته شده است ((نمایش به
 معنی کار و عملی است

که واقع می شود و در اصل هنری است که روی صحنه می آید)). (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۷۵)
 ۳- ادبیات تعلیمی: اشعار تعلیمی به اشعاری اطلاق می شود که ((هدف سراینده از
 سرودن آنها، آموزش

و تعلیم اندیشه های پسندیده مذهبی، اخلاقی یا علوم و فنون است)). (رزمجو، ۱۳۹۰: ۹۴)
 ۴- ادبیات غنایی: غنا در فرهنگ لغت به معنی آواز، سرود، موسیقی آمده است، منظومه
 های غنایی، ((اشعاری است که برای بیان احساسات انسانی از عشق، دوستی، رنجها، نامرادیها
 و هر آنچه آدمی را متأثر کند، پرداخته آید)). (رزمجو، ۱۳۹۰: ۸۳)

شادی نیز در فرهنگ لغت به معنی: ((خوشحالی، شادمانی و مسرت است)). (معین، ۱۳۸۶: ۱)
 در علم روانشناسی عامل شادی را هیجان مثبت دانسته اند که برخاسته از وضعیت موجود است.
 همچنین شادی به معنی: ((دلبستگی به خود و دیگران و حرکت به سوی افق های خوش فرجام
 و سازگاری جریان حیات با نیازهای انسانی است و بدین معنی موهبت الهی و یکی از ویژگی های
 هویت ایرانی محسوب می شود)). (خلیلی، ۱۳۸۶: ۱)

شاعر برای اعتلای هنر خویش نیازمند پشتیبانی قوی است که علاوه بر قدرت اقتصادی
 دارای نیروی سیاسی باشد تا شعرش رواج و رونقی یابد و شهرتی به دست آورد. با توجه به
 اوضاع اجتماعی و فکری سده نهم علت رواج و توسعه شعر و شاعری تشویق امیران و شاهزادگان
 تیموری و شکسته شدن قید و بندهایی بود که برای شناخت شاعران در ادوار پیشین وجود داشت.

علاوه بر این حوادث و مصائب دوره مغول و حمله تیمور که چند دهه استمرار یافته بود. در این دوره، کشور اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مطلوبی نداشت کشاورزی به شدت صدمه دیده بود، اطمینان و امنیت جانی و شغلی از میان رفته بود و ادبیات پیشرفت آنچنانی نداشت؛ زیرا زمینه‌های ژرف ساختی آن آسیب دیده بود. و روح دردمند قوم ایرانی را آماده عکس العمل زبانی و عاطفی ساخته بود این عکس العمل روحی از طریق زبان گشودن به شاعری نمود می یافت و باتوجه به حوادث و مصایب فراوان، روحیه مردم برای پذیرش تعالیم عرفانی، آمادگی خاطر یافته بود، به همین سبب در شعر جامی موضوعات عرفانی بسیار دیده می‌شود. (اگرچه با درگذشت تیمور، گسیختگی در این امپراطور پهناور راه یافت؛ اما مسلمانیتیمور و اطرافیانش و خوگری آنان با مدنیت سبب شد که اوضاع در دوران پسرش شاهرخ آرامش یابد و عهد جدیدی از هنروادبیات در ایران آغاز گردد.)) (صفا ۱۳۷۲، ج ۲:۲۹)

((هرات در عصر تیموری از چنان آرامش و رفاهی برخوردار بود که مأوای شاعران و هنرمندان شده بود. از سال ۸۷۳ (ه. ق) که آغاز بیماری جامی است وی از ذهنیت انتقادی قبل فاصله می‌گیرد، شاید اعتقاد او درباره تغییرناپذیری سرشت و سرنوشت انسان در این امر بی‌تاثیر نبوده استبر همین اساس وی پیوسته به گفتن لطایف و فکاهیات می‌پرداخت.)) (جلالی، ۱۳۸۴: ۲۱)

مضمون رباعیات او بیشتر عاشقانه - عارفانه است که در آن‌ها نماد‌هایی مانند حسن معشوق و بیان حال عاشقان، نصایح پیر، رسیدن به فرزند، مسکین نوازی، نوروز، مناظر طبیعت و شراب... می‌پردازد. منظومه‌های عاشقانه و یا منظومه‌هایی که متضمن حکایات و قصص کوتاه و بحث در مسایل حکمی و اخلاقی باشد در این عهد نسبتاً زیاد بود و در غالب این منظومه‌ها سعی می‌شد که از نظامی تقلید شود و حتی داستان‌های او هم عیناً و گاه با مختصر تغییر در بعضی موارد دوباره به نظم در می‌آمد. (از انواع شعر که در عهد تیموری موردعلاقه شعرا بوده غزل است، غزل‌های این عهد هرچه بیشتر به پایان آن نزدیک شویم بیشتر متضمن افکار و مضامین دقیق می‌شده است. شاید یکی از علل این امر، توجهی باشد که ایرانیان پس از حمله مغول و قتل و غارت‌های بیشتر قرون هفتم - نهم به امور معنوی پیدا کرده بودند؛ این امر باعث گردید که به تدریج شعرا به اوهام و خیالات باریک و دقیق بیشتر گرایش یابند و خیالات دور و دراز را در الفاظ کم بگنجانند و به جای رعایت جانب مساوات لفظ به دقت معنی و ورود در عالم وهم و خیال نزدیک شوند.)) (همان: ۸۴)

شرح زندگی جامی

((نورالدین ابوالبرکات عبدالرحمان بن نظام الدین احمد بن محمد جامی)) از شاعران نامدار زبان فارسی است.

وی در قصیده لامیه که پنج سال پیش از وفات خود سروده است، پاره ای از سوانح احوال

خود را بر شمرده، از سال ولادت خود چنین یاد می‌کند:

به سال هشتصد و هفده ز هجرت نبوی که زد ز مکه به یثرب سرادقات جلال
ز اوج قله پرواز گاه عـزوقدم بدین حضيض هوان سست کرده‌ام پروبال
(جامی، ۱۳۸۳: ۲۷)

تخلص او در شعر جامی است وی این تخلص را از دو جهت بر گزید: نخست به خاطر اینکه زادگاهش جام بود و دیگر آنکه رشحات قلمش از جرعه‌ی شیخ ((احمد جام)) معروف ((ژنده پیل)) سرچشمه می‌گرفت. روزگار کودکی و تحصیلات مقدماتی جامی در خردگرد جام، که در آن زمان یکی از تبعات هرات بود در کنار پدرش سپری شد. در حدود سیزده سالگی همراه پدرش به هرات رفت و در آنجا اقامت گزید و از آن زمان به جامی شهرت یافت. وی در شعر ابتدا دشتی تخلص می‌کرد، پس آن را به جامی تغییر داد. او فرصت یافت که در مدرسه نظامیه هرات علوم متداول زمان خود را همچون صرف و نحو، منطق، حکمت مشایی، حکمت اشراق، طبیعیات، ریاضیات، فقه، اصول، حدیث، قرائت و تفسیر را به خوبی بیاموزد و از محضر استادانی چون خواجه علی سمرقندی و محمد جاجرمی استفاده کند.

در این دوره بود که جامی با تصوف آشنا و مجذوب آن شد به طوری که در حلقهٔ مریدان ((سعد الدین محمد کاشغری نقشبندی)) در آمد و به تدریج چنان به مقام معنوی خود افزود که بعد از مرگ مرشدش خلیفه طریقت نقشبندیه گردید. پس از گذشت چند سال جامی راه سمرقند را در پیش گرفت که در سایهٔ حمایت پادشاه علم دوستتیموری ((الغ-بیگ)) به کانون تجمع دانشمندان و دانشجویان تبدیل شده بود. در سمرقند نیز نورالدین توانست استادانش را شیفتهٔ ذکاوت و دانش خود کند. او با تکیه زدن بر مقام ارشاد و به نظم کشیدن تعالیم عرفانی و صوفیانه به محبوبیتی عظیم در میان اهل دانش و معرفت دست یافت. جامی را می‌توان از بزرگترین شاعران قرن نهم دانست. بسیاری از تذکره نویسان او را خاتم الشعرا ی پارسی زبان می‌دانند. وی سرانجام در محرم سال ۸۹۸ هجری در سن ۸۱ سالگی در شهر هرات در گذشت. آرامگاه او در حال حاضر در شمال غربی شهر هرات واقع و زیارت گاه عام و خاص است. (همان: ۲۸)

پیشینه تحقیق

بر اساس جستجوی نگارنده در سایت های مقاله تحقیق مستقلی در مورد شادی و شادکامی در شعر جامی به عنوان مسأله ای جداگانه که ناظر به تمام جنبه ها و زوایایی که تحقیق حاضر بدان پرداخته نشده از جمله مقالاتی در این فن نوشته شده است شامل: (نشاط اجتماعی و عامل مرتبط با آن) اثر جعفر مرادی، (شادی در سبک شعر خراسانی) اثر اسماعیل غریب نواز و (شادزیستی و شادکامی در شعر رودکی) اثر احمد علی پشتدار می باشد.

ضرورت پژوهش

قصدمادرین تحقیق آن است که به موضوع شادی و نشاط بیان شده در شعر جامی بپردازیم و آن را از زوایای مختلف مورد پژوهش و بررسی قرار دهیم تا این تحقیق بتواند منجر به شناخت هر چه بیشتر شعر شاعر مذکور و نمادهای شادی در شعری گردد.

انواع ادبی

در مورد انواع ادبی یادآوری این مطلب شاید ضروری باشد که، با وجود آنکه درباره بعضی از انواع ادبی موجود در زبان فارسی، از جمله نوع ادب غنایی، تاکنون پژوهش‌های ارزنده‌ای به عمل آمده و کتاب‌ها و مقالاتی چند نگاشته و منتشر شده است، هنوز در تمام آثار، تعاریفی که به این نوع ادبی اختصاص داده اند، انواع آن را بیان کرده اند متفاوت می باشد. البته بسیاری از نویسندگان در این زمینه بر این باورند که در آثار محققان فرنگی هریک از انواع ادبی از قبیل حماسه و فداستان و غنادر کتاب واحدی شرح نداده اند بلکه به لحاظ متدوروش شناسی هم، همین طریقه صحیح است، زیرا در مورد هریک از انواع ادبی کتب مستقلی نشده اند و خواننده می تواند به تک نگاره‌های مربوط به هر نوع رجوع کند. در اینجا تذکر این نکته بی فایده نیست که به اعتقاد بسیاری از محققان انواع ادبی نظامی است بین نقد ادبی و سبک شناسی و تاریخ ادبیات، و برای تحقیق در این علم، خواننده باید علاوه بر آشنایی با آثار معروف ادبی ایران و جهان با این علوم ادبی نیز آشنا باشد. لذا با این مقدمه به تعریف ادبی و انواع آن می پردازیم: ((انواع ادبی در ردیف نظام‌هایی از قبیل سبک شناسی و نقد ادبی، یکی از اقسام جدید علوم ادبی است که موضوع اصلی آن طبقه بندی کردن آثار ادبی از نظر ماده و صورت در گروه‌های محدود و مشخص است. انواع ادبی را می توان به این صورت مرتب و علمی بیان کرد: غنای، حماسی، هجایی، روایی و تعلیمی.)) (شمیسا: ۱۷)

۱- شعر غنایی

غنادر لغت به معنی سرود، نغمه و آواز خوش طرب انگیز است، اما شعر غنایی: ((به شعری گفته می شود که گزارشگر عواطف و احساسات شخصی شاعر باشد لذا لذت‌ها و شادی‌های شاعر و بدبینی‌های برخاسته از دست نیافتن به آرزوها ورنج حاصل از اندیشه بودن و دست نیافتن به آزادی و دنیای آرمانی و مطلوب، از جمله موضوعات شعر غنایی است.))

(رزمجو: ۸۵)

۲- انواع شادی

شادی، هدف همه هدف هاست که انواعی دارد: ((نوعی شادی که تجلی اشاره به غیر دارد و انسان به این دلیل یا آن دلیل شاد است، شادی بیرونی است ولی شادی که مستقل از موقعیت، شرایط مردم یا اشیاست، شادی درونی است.)) (چوپرا: ۱۷۵)

نگرش جامی به شادی

طبع لطیف آدمی همواره در طلب امور و صنایعی است که روحیه او را نوازش دهد و بدان آرامش یابد. اگر دغدغه فکری و اندیشه کار روزمره کمتر باشد کشش و تمایل به صنایع بیشتر میشود و هنرجلوه میکند، از میان صنایع ظریفه که غالباً جنبه زیبایی دارد و مردم از آن التذاذ می‌جویند، هنر شاعری است. ((آنگاه این هنر در اجتماع متداول می‌شود که عمران بشر ترقی کند و از نیازهای ضروری درگذرد و به مرحله شهرنشینی و امور تجملی و تفننی برسد؛ زیرا تنها کسی بدان توجه می‌کند که از لحاظ کلیه نیازهای ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز آن آسوده باشد)). (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۸۶۱.۲)

ایرانیان از گذشته‌های دور بر اهمیت شادی در زندگی فردی و اجتماعی واقف بوده‌اند؛ چنانکه در بند اوّل کتیبه ای از داریوش در شوش چنین آمده ((بغ بزرگ است اهورا مزدا، که این جهان را آفرید که آن جهان را آفرید که مردم را آفرید و شادی را برای مردم آفرید)). (رستگار فسایی، ۱۳۸۱: ۵۶)

لذا شادی یکی از ویژگی‌های هویت ایرانی است که با توجه به شرایط سیاسی، اجتماعی و آداب و سنن ایرانی فراز و فرودهایی را در ادوار مختلف پشت سر نهاده است و عمدتاً به دو نوع تقسیم می‌شود: الف) شادی بیرونی و زود گذر ب) شادی درونی یا ماندگار. تا پایان دوره غزنوی شادی بیرونی رونق بیشتری داشته است، ولی از دوره سلجوقی به بعد، به اقتضای شرایط نکبت بار سیاسی، اجتماعی و ترویج تصوف، شادی به تدریج جنبه درونی پیدا کرد که دوره تیموریان نیز از این امر مستثنا نیست در شعر جامی اعتقاد به مظاهر و موضوعات نیک و پاک، با انگیزه‌های برخاسته از سرشت زیبایی‌پسند ایرانیان، نوروز و همچنین دیدن یار دلارام را می‌توان عوامل بیرونی شادی دانست و قناعت، آزادگی، امید، مهرورزی به دیگران، رضایت مندی، بی‌نیازی از مردم، دعا و بندگی و رسیدن به وصال را عوامل درونی دانست که به آنها اشاره خواهد شد.

المساکین" و به یاد آورید زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید و به پدر و مادر و یتیمان و بینوایان نیکی کنید. (بقره/۸۳)

تافت سوی من عنان خندان و شاد بر من از خنده در راحت گشاد
چون به پیش من رسید آمد فرود بوسه بر دستم زد و پرسش نمود
خوش شدم زان چاره سازی های او شاد از آن مسکین نوازی های او
(همان: ۳۱۴)

۵- شادی از ملاقات معشوق و ممدوح

جامی در این ابیات انسان ها را از قیل و قال های بیهوده دنیایی بر حذر می‌دارد. وی دنیای فریبنده غدار و جاه و مقام آن را بی ارزش می‌داند. در نظر او دنیا ارزش غم خوردن را ندارد؛ آنچه نزد شاعر حائز اهمیت است دیدار یار همدل است که موجب شادی انسان می‌گردد.
با هم از فکر جهان بودند دور وز همه اهل جهان یکسر نفور
هر یکی شاد از لقای دیگری هیچشان غم نی برای دیگری
(همان: ۳۵۲)

۶- دیدن روی معشوق

برای عاشق، دیدن چهره معشوق مایه مسرت است. جامی شاعر وصال است؛ وی شادی اصیل و پایدار را رسیدن به معشوق می‌داند و به خصوص وصال بندگانی که جاذبه شوق در آنها صد چندان باشد و در تواضع از خاکیان برتر باشند.
آمدی و آمدنت بس خوش است دیدن روی تو عجب دلکش است
(همان: ۳۷۸)

۷- شادی در مناظر طبیعت

شاعر عالم را آیینة جمال نمای اسما و صفات آفریننده ((سبحانه و تعالی)) دانسته، زمینه اصلی بیان جامی در این ابیات شوق، جذبه و تقوایی است که انسان می‌بایست نسبت به باری تعالی داشته باشد. وی وصف دلدادگی های عارف رابه خداوندبانگاه به مناظر طبیعت بیان می‌کند و بلبل را عاشقی می‌داند که می‌تواند راز گل راهویداسازد.

بلبل نالنده به دیدار گل پرده گشا گشته ز اسرار گل
قمری بنهاد به شمشاد دل سوخت به داغ غم او شاد دل
(همان: ۳۹۶)

۸- شادی در محضروهمراه معشوق بودن

شاعر سرگرمی‌های دنیوی را باعث شادمانی و مسرت انسان‌ها می‌داند.

گهی با او ره صحرا نوردیم
گهی از گوسفندان شیر دوشیم
گهی بر پشت کوه و پشته گردیم
گهی شیرین و خندان شیر نوشیم
ز انـدوه وطن آزاد گردد
بود طبعش به این هاشاد گردد
(همان: ۶۳۸)

۹- شادی از رسیدن به فرزند

خاتم الشعرا در این ابیات بیان می‌کند که عاشق برای رسیدن به وصل یار بی‌کم و کاست و زیبارو و رهایی از داغ جدایی حاضر است تمام دارایی خود را فدا کند و گوهر را فدای جان کند و این غم جدایی و بی‌فرزندگی در زلیخا با خریدن یوسف به شادی مبدل می‌شود.

بگو بر دل جزاین بندی ندارم
به سوی خانه بردش خرم و شاد
که پیش دیده فرزندی ندارم
به مژگان گوهر شادی همی سفت
زلیخا شد زبند محنت آزاد
به بیداریست یارب یا به خواب است
دو چشم خود همی مالید و می‌گفت
که جان من ز جانان کامیاب است
(همان: ۶۴۹)

۱۰- شادی بین عاشق و معشوق

جامی به حالات بین عاشق و معشوق اشاره دارد که عاشق همیشه شادی خود را آشکار می‌سازد ولی معشوق پنهان می‌دارد. عاشق در رسیدن به معشوق ناله سر می‌دهد و معشوق خوش است. عاشق برای رسیدن به معشوق راه می‌سپارد ولی معشوق در خانه می‌ماند. در این قسمت قیس چون لیلی را ساکت می‌بیند، این سکوت را نشانه رضایت و شادی لیلی می‌داند.

لیلی است چو آب زندگانی
وقت است که بر لیم فشانند
من تشنه جگر چنان که دانی
من از غمش این چنین در آتش
یک قطره و آتشم نشانند
قیس ارچه نشد بلند آواز
او خرم و شادکام و دلخوش
در خیمه شنید لیلی آن راز
(همان: ۷۷۳)

۱۱- شادی از عشق راستین

جامی ابتدای عاشقی و دلدادگی را شادی و سرور می‌داند و اشاره دارد که عاشق واقعی در راه رسیدن به معشوق آنقدر مصمم است که اگر در این راه ناملاطمتی هم متحمل شود هیچ می‌انگارد و برای رسیدن به هدف خود از هر وسیله و ابزاری استفاده می‌نماید و بیان می‌کند که

قیس در عشق خود راستین و ثابت قدم است و دلدادۀ ای بی‌قرار است که تحمل و شکیبایی اش ستودنی و تحسین برانگیز است.

عشق اول او سرور و شادبست	بیرون ز آهنگ نام‌رادبست
نی رنج غرامتست در وی	نی زخم علامتست در وی
سرمایه راحت و سرور است	از سود و زیان دهر دور است
چون می‌که نخست جز خوشی نیست	یک ذره درو مشوشی نیست
محنت کاهد طرب فزاید	وز دل غم روز و شب زداید
نی درد ناگوار دارد	نی درد سرخمار دارد
قیس از می عشق شادمانه	فارغ ز کشاکش زمانه
هر روز که بامداد کردی	در کار خود ایستاد کردی
از منزل خویش بار بستی	احرام حریم یار بستی
بر کوی وصال شاد رفتی	به زحمت پا چو باد رفتی

(همان: ۷۷۵)

۱۲- شادی حاصل از مهر و محبت عاشق به معشوق

در این ابیات عاشق که معشوق طالب وی است از این غمی احساس نمی‌کند و نیازی ندارد که کینه ای از کسی بگیرد دل بی‌کینه‌اش شاد است. هنگامی که عاشق خود را با معشوق یکی می‌بیند آنگاه است که تمام موانع میان آن دو برداشته می‌شود و جز سعادت و نیکبختی چیزی برای هردو باقی نمی‌ماند. شاعر به شکلی معتقد به وحدت وجود است.

او جان منست و من تن او را	او هست مرا بس او را
خاطر بهم ست شاد ما را	شادی دگر مباد ما را
ما را که ز مهر سینه چاکست	از کینه دیگران چه باکست
لیلی چو ز مهر من زند دم	از کین قبیلۀ کی خورم غم

(همان: ۷۸۶)

۱۳- شادی شوق رسیدن به معشوق

عاشق چون رخصت پیش یار رفتن نمی‌یابد و صبر و قرار ندارد که ترک دیار یار نماید شوق دیار معشوق در رسیدن وصال وی را به چاره اندیشی و می‌دارد تا زخم درون خود را درمان نماید. لذا مجنون چنان شادمان از وصل یار است که حاضر است پوست گوسفندان را به تن کرده مانند گوسفندان رقصان و پایکوبان خود را گرداگرد گله لیلی قرار دهد.

خوش باش که وقت دلنوازیست	و امشب شب کار وصل سازیست
آورد بسوی او یکی پوست	کین پرده پوست تا در دوست

ایین در پوش و شاد و خندان
شاید کامروز همچو هر روز
میرقص میان گوسفندان
گرد رمه گرد آن دل افروز
(همان: ۸۸۱)

۱۴- شادی از انتظار رسیدن به معشوق

عاشق می‌خواهد معشوق را در مقام و مرحله انتظار و امید نگه دارد، زیرا یاس و ناامیدی حاصل از هجران او را به حرمان دچار می‌سازد. در این ابیات جامی حضور و طلوع معشوق را برای عاشق خروج از غم و محنت دانسته است.

گفتا به وقت باز گشتن
گر ز آنکه در این مقام باشی
خواهم هم از این زمین گذشتن
من نیمن از دیدن من به کام باشی
با طلعت من شوی ز غم شاد
من نیز ز بند محنت آزاد
(همان: ۸۸۷)

۱۵- شادی از وصال یار

وی شادی و کامرانی را در وصال و رسیدن به معشوق می‌داند.

ای غمت تخم شادمانی ها
وصل تو اصل کامرانی ها
(دیوان: ۱۱۹)

۱۶- شادی از نوشیدن شراب و سر مستی آن

اگرچه جامی با وصف مناظر شادی و بزم، شاعری شادمان و طربناک به نظر می‌رسد اما خود به شادی ظاهری دل نبسته است و با این تعالیم، شیرینی‌ها و زیبایی‌های عالم را یک جا در خود جمع دارد و به دیگران هدیه می‌کند، در واقع شاعر به سنت ادبی رایج در آن زمان اشاره دارد.

گفت هر گاهی که جامی را به لب
کم گذشتی در ضمیر من که باز
می‌نهادم بهر شادی و طرب
دست خود آرم به جام می‌فراز
(همان: ۳۲۳)

عوامل ایجاد شادی درونی از دیدگاه جامی

۱- شناخت خداوند

بخرام سوی باغ که شادی و طرب را

بی سعی تو و من همه اسباب مهیاست

(همان: ۱۶۸)

در گلستان عشق ازلی نیازی به کوشش و تلاش من و تو نیست چون آنجا شادی و طرب

فراهم است، آنجا مکان غم و اندوه نیست. شاعر معتقد است آنچه که انسان را به سوی شناخت خداوند و قرب به او پیش می‌برد، اراده خود اوست. حال که خداوند دلیل و محرک ما در این راه است، بدون سعی و تلاش هم ما را به سرمنزله و مقصود می‌رساند.

۲- شادی و رضایت نفس از تقدیر الهی

چون رسد مرگ شاد و خرم باش
چشم دارم کوه در ریاض نعیم
من و جانان به هم شویم مقیم
جاودان رو به سوی او آرم
دامن او ز دست نگذارم
(هفت اورنگ: ۲۲۶)

جامی در این ابیات مخاطب را به شادمانی هنگام رسیدن مرگ فرا می‌خواند. وی عارف مسلکی است که مرگ را آغاز وصال به حق تعالی و معشوق حقیقی می‌داند. بنابراین مرگ برای این عارف قرن نهم نه تنها رنج آور نیست بلکه دست یافتن به شادی و لذت حقیقی است، وی از این رهگذر احساس واقعی خود را از این فرایند گریزناپذیر زندگی این گونه ابراز می‌دارد و در این ابیات زبانش جنبه تعلیم و موعظه دارد و همان اندازه که به شادی و لذت بردن از دنیا اهمیت می‌دهد در کنار همه خوشی‌ها مرگ و نیستی نیز سخن به میان می‌آورد شاید بدین دلیل که نمی‌خواهد مخاطبانانش در شادی کامل غرق و از نیستی دنیا غافل شوند، او نوش و ونیش را در کنار یکدیگر به زیبایی می‌نشانند.

۳- عشق الهی و تاثیر آن بر شادی انسان

ای خدا آن خام بی سرمایه ام
ده فضیلت رونقی این مرد را
از همه خامان فروتر مایه ام
کن به لطف خود دوا این درد را
جامی آسایک به یک را شاد کام
خم خم ار نبود رسانم جام جام
(همان ۳۱۳)

آن کسی که از شراب عشق حق مست شد از طرب آکنده می‌شود. در این ابیات جامی از شراب روحانی سخن می‌گوید، آنچه به عارف سرمستی می‌بخشد و وی را بیش از پیش در دریای مکاشفات الهی مستغرق می‌سازد. شاعر از خداوند رطل‌های گران می‌خواهد در عین حال به ساغری از این داروی سرمستی نیز بسنده می‌نماید؛ شاید خود را بیش از این شایسته نمی‌داند.

۴- شادی از عبادات خالصانه و راز و نیاز

جامی دعای خالصانه را موجب شادی و کامرانی انسانها می‌داند، دعای حقیقی که خود بنده در میان نباشد. آنجا که انسان از خود فانی شده دعایش مقبول حق واقع می‌شود.

بل دعایی چون دعای اهل دل بر کرم های الهی مشتمل
هم نشاط کامرانی آورد هم حیات جاودانی آورد
(همان: ۳۱۶)

۵- شادمانی دوری از دنیا و تعلقات آن

جامی در این ابیات انسان ها را از قیل و قال های بیهوده دنیایی بر حذر می‌دارد. وی دنیای فریبنده، غدار و جاه و مقام آن را بی‌ارزش می‌داند. در نظر او دنیا ارزش غم خوردن را ندارد. آنچه نزد شاعر حائز اهمیت است دیدار روح‌های همدل است که موجب شادی روحانی انسان می‌گردد.

با هم از فکر جهان بودند دور وز همه اهل جهان یکسر نفور
هر یکی شاد از لقای دیگری هیچشان غم نی برای دیگری
(همان: ۳۵۲)

۶- شادمانی از برقراری عدالت

ذات و طبیعت مردم جهان در صورتی شاد است که عدالت باشد شاعر برقراری عدالت در جامعه توسط حکمرانان رایگی از عوامل شادی بخش عامه مردم می‌داند براین اساس سردمداران را مورد خطاب قرار می‌دهد که وظیفه شما این است که به همه عنایت داشته باشید، مهمترین فلسفه تشکیل حکومت را ایجاد عدالت و برابری می‌داند و ی براین باور است که هرگاه پادشاهی دادگرماتی حکومت کرده است مردم در آرامش و شادی زیسته اند و برعکس هر زمانی که گرفتار سلاطین ظالم گردیده اند بنیان شادی رخت بریسته است. او با توجه به اوضاع بد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن زمان، سلاطینی را که بر مردم حکومت می‌کردند به عدالت ورزی و مهربانی دعوت می‌کند و شادی مردم جهان را عامل رفاه و عدالت اجتماعی می‌داند.

شهروده آباد به عدل است و بس طبع جهان شاد به عدل است و بس
تو چون شبانی و رعیت همه در کنف رحمت تو چون رمه
(همان: ۴۲۴)

۷- دعوت به شادی و عدم غمناکی

خردمند و زیرک کسی است که در فرصت عمر به جای اندوه خوردن بر گذشته و نگرانی و دلهره نسبت به آینده از نعمت های خداوند بهره ببرد و با شادی، امید و پرداختن به کار های نیک به بالندگی خود کمک کند. جامی در واقع با توجه به فساد و پریشانی اوضاع روزگار خود مردم را به شادی و شاد زیستن دعوت می‌کند و راه رسیدن به شادی را در قطع وابستگی های مادی جهان می‌داند و آنها را فریبی می‌داند که شادی را سلب می‌کند.

بنده اندوه نه شاد بخسب بنده کس نه آزاد بخسب
همه مشغولی عالم گولیسست ترک گولی بخدا مشغولیسست
(همان: ۴۹۲)

۸- ایمان به خدا مایه شادمانی

انسان در طی تکامل خود متوجه شده است اگرچه بسیاری از وابستگی‌ها ظاهراً آسایش و شادی می‌آورد اما نهایتاً طبع انسان را از اصل خود دور می‌سازد و موجب پریشانی و اضطرابش می‌شود. بنابراین شاعر همه شیرینی و شادی عالم را یک جا در عبودیت و طوق بندگی حق را در گردن نهادن دانسته و دیگران را از بندگی شاهان و هر کس و ناکسی منع می‌نماید. جامی در واقع در ابیات بالا به این آیه از قرآن کریم اشاره دارد که: *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا*. وسزاوار نباشد برای هیچ مرد مومن و زن مومنه‌ای که اختیار کند حکم دیگری هرگاه حکم کند خدا و رسول خدا کاری را برای او بلکه باید مطیع و فرمانبردار باشد و چون و چرا نکند. (احزاب/۳۶)

از همه بگسل و با او پیوند بنه از بند گیش بر خود بند
بو که از بند غم آزاد شوی به غم بندگی اش شاد شوی
(همان: ۵۲۸)

۹- غم رسیدن به وصال مایه شادی

شاعر در واقع غم رسیدن به وصال را مایه شادی می‌داند و این عشق و شور و حال و وجد و شادمانی بی‌گمان سراپای وجود جامی را فرا گرفته است. وی هر چند غم دوری یار و معشوق حقیقی را موجب غم و اندوه و تیرگی دل می‌داند، اما چون بر این نکته واقف است که سرانجام به وصال یار دست خواهد یافت، این امر موجب شادمانی وی می‌گردد.

ای غمت مایه ده شادی ما بر درت بندگی آزادی ما
بنده خاص تو را نیست ز بند بر دل از بندگی غیر تو بند
گشته در کوی فنا خاک نشین جا گرفته به سر خشک زمین
(همان: ۵۲۹)

۱۰- شادی از تواضع و فروتنی در برابر معبود

جامی تواضع و فروتنی در برابر معبود هستی را موجب شادی خاطر می‌داند و از خداوند می‌خواهد که محمل اطاعت بندگان را به سرمنزل مقصود برساند. شاعر معتقد است که اگر روح انسان از آرایش دنیوی پیراسته گردد همه انسان‌ها خواه بزرگان و خواه بندگان از اینکه درد عشق به معشوق حقیقی را دردل دارند شادمان خواهند بود. وی ویژگی مثبت اخلاقی خود از جمله قناعت، اطاعت، امید، احسان و بخشش را برمی‌شمارد و سپس از معبود یگانه می‌خواهد که آنها را به سرمنزل سعادت برساند.

ای به زندان غمت شاد همه	بند تو بنده و آزاد همه
روی در قبله احسان توئیم	بندی و بنده فرمان توئیم
سرما افسر طاعت ز تو یافت	دل ما عز قناعت ز تو یافت
بارش از راه به منزل برسان	رختش از موج به ساحل برسان
ز آتش عشق شراریش بده	بر در قرب قراریش بده

(همان: ۲۵۴)

۱۱- شادی حاصل از بندگی خدا

هرچند انسان غمی بزرگ و اندوهی جانکاه در راه رسیدن به وصال دارد اما سزاوار است با تمام ناملایمات، از بندگی غیر خدا آزاد و شاد باشد. جامی معتقد است که آنچه شادی و آرامش را از انسان دریغ می‌دارد وابستگی او به غیر خداست و می‌گوید انسان باید در عین آن که مشکلات و مصائب، ناراحتی و غم برای او به ارمغان می‌آورد تلاش کند خود را از قید آنها نجات دهد و روح خود را آزاد سازد.

به داغ نامرادی شاد می‌باش	به غل بندگی آزاد می‌باش
ز هر چیزی که افتد دل پسندت	کند خاطر به مهر خویش بندت
به صد حسرت بریدن خواهی آخر	غم هجرش کشیدن خواهی آخر

(همان: ۷۳)

۱۲- شادی حاصل از زیستن بایاد خدا

شاعری خدا بودن و بایاد خدا زیستن برای رسیدن به وصل و تقرب را شادی می‌داند و سعی می‌کند تمام عمر خود را صرف تقوا و ورع نماید که وسیله رسیدن به خداوند است اگرچه در رسیدن به آن، در راه فراز و نشیب‌ها و غم‌های زیادی را باید تحمل کند. می‌زیم شاد دمی با تو یادت حاصل عمر گرانمایه همین یک دو دم است

قد من گر ز غم عشق تو خم گشت چه عجب بار عشق است کزان قامت افلاک خم است
پاکبازان همه در میکده محرم گشتند غیر جامی که به تقوا و ورع متهم است
(همان: ۱۷۴)

۱۳- عشق الهی و تاثیر آن بر شادی انسان

از نظر شاعر، عاشق به مقام خاصی از لحاظ سلوک روحی دست یافته است که باید آن را قدر بداند و در این راه شک و تردید به خود راه ندهد، قلب چنین کسی به خاطر عشق به خداوند سراسر شادی است.

زاده عشقی هم ازو خواه زاد باش بدو شاد و هم از او رشاد
روی به عشق آر که جز عشق نیست عاشق و معشوق و مرید و مراد
راه مده وهم دویی را به خود رخنه مکن قاعده اتحاد
معتقد غیر تویی نیست عقل خاک سیه بر سر این اعتقاد
(همان: ۲۷۷)

جامی در این ابیات معتقد است که عشق به خدا و یاد عاشقانه او انسان را به فطرت الهی خود نزدیک می‌سازد و باعث آرامش و اطمینان قلبی و شادی وی می‌شود، البته عشق الهی مستلزم رها کردن دنیا و از دست دادن تعلقات دنیوی است که شاعر بدان تاکید می‌ورزد.

مپرس از من که چونی در غم عشق که من هستم بدین غم شاد و خرم
دو عالم گر ز دستم رفت غم نیست مباد این غم ز جامم ذره ای کم
تن عالم به آدم زنده شد لیک بدین غم زنده باشد جان آدم
(همان: ۴۷۷)

۱۴- شادمانی از نصایح و ارشاد پیر و مرشد

در ابیات فوق نیز شاعر راهنمایی و ارشاد پیر را که باعث نجات انسان و رسیدن به سعادت واقعی می‌شود شادی بخش دانسته است. وجود چنین تفکرات عمیق و تأمل برانگیز جامی را به شاعری سراپا شور و شوق و دلدادگی بدل می‌سازد که در جلوه گاه معشوق ازل سر از پا نمی‌شناسد و وجود شور و حال خود را در کلامی کاملاً مترنم و آهنگین به تصویر می‌کشد.

من به چنین وقت پراز یاد پیر جان دلم شاد به ار شاد پیر
آتش شوقش ز درون شعله کش برده ز من صبر و سکون شعله وش
گرد چمن طوف کنان می شدم جامه دران نعره زنان می شدم
روی نمود آدمئی با جمال هست نه و نیست نه همچون خیال
چشم گشادم به تأمل که کیست و آمدنش سوی چمن بهر چیست

در دلم افتاد که پیر من است صیقل مرآت ضمیر من است
(هفت اورنگ: ۳۹۲)

۱۵- شادی واقعی در سرای دیگر

شاعر سرای کنونی را گذرگاه و نه قرار گاه انسان می‌داند وی باور دارد که اگر آدمی واقع بین و شکیبیا باشد، می‌داند که رنج و شادی این سرای سپنج تمام شدنی است و شادی واقعی در سرای دیگر است که پایان کار انسان هاست.
چون بود باران شادی ختم کار گیرد آخر کار بر شادی قرار
لیک داند آن که دانش پرور است کین قرار اندر سرای دیگر است
(همان: ۳۵۸)

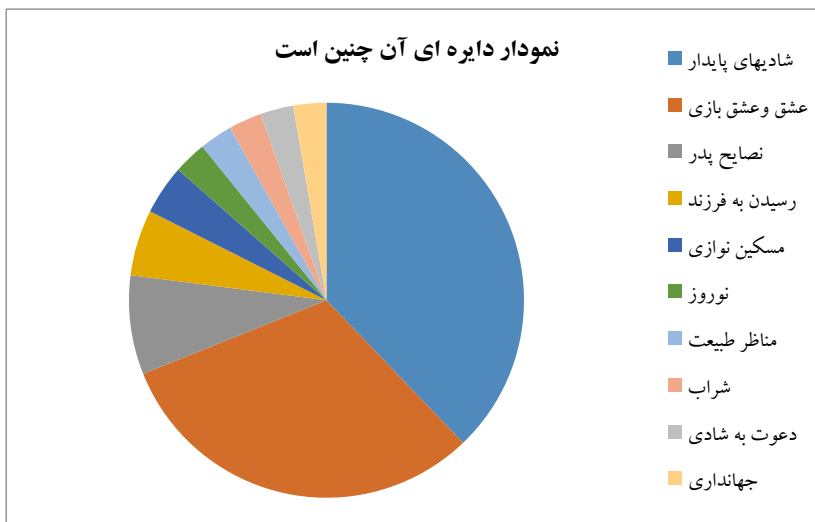
نتیجه گیری

براساس نتایج به دست آمده در این پژوهش، پاسخ پرسش مطرح شده در این جستار این است که آنچه به سرودهای جامی طرب فزاینده می‌بخشد یکی آرامش و رفاه نسبی که در زمان تیموریان در هرات حاکم بود، این امر باعث شد که هرات مأوای شاعران و هنرمندان باشد و دیگر این که سال ۸۷۳ (ه.ق) که آغاز بیماری جامی است وی سعی می‌کند که از ذهنیت انتقادی قبلی فاصله بگیرد، شاید اعتقاد او درباره تغییر ناپذیری سرشت و سرنوشت در این امر بی‌تاثیر نبوده است بر همین اساس وی فرصت را مغتنم شمرده و به سرودن اشعار شادی پرداخته است.

در این مقاله نشان داده شده که، در شعر جامی نیز اعتقاد به مظاهر و موضوعات نیک و پاک با انگیزه‌های برخاسته از سرشت زیبایی پسند ایرانیان مانند نوروز، عشق و عشق‌بازی، دریافت خلعت و مقام، نوشیدن شراب، ملاقات دوستان و اقوام، صاحب فرزند شدن، قناعت، دعا و بندگی، ایمان به خدا و را از عوامل شادی می‌باشد که درده عنوان طبقه بندی شده است که در پایان به صورت نمودار آمده است. همچنین این تحقیق منجر به شناخت هر چه بیشتر شعر جامی و آشنایی با پندار حاکم بر شعر اوست و از آنجاکه این شاعر از چهره‌های برتر دوره خود می‌باشد انجام این تحقیق شاد اندیشی و میزان استفاده از نمادهای شادی در این دوره را بیشتر نشان می‌دهد.

چنانکه گذشت مضامین شادی در دیوان و هفت اورنگ جامی به ده عنوان طبقه بندی می‌شود که حاصل آن چنین است:

موضوع	تعداد بیت	درصد
شادیهای پایدار	38	45
عشق و عشق بازی	23	27
نصایح پدر	6	7/14
رسیدن به فرزند	4	4/76
مسکین نوازی	3	3/57
نوروز	2	2/38
مناظر طبیعت	2	2/38
شراب	2	2/38
دعوت به شادی	2	2/38
جهانداری	2	2/38



عنصر شادی‌های پایدار با ۳۸ مورد بالاترین بسامد را دارد که گویای این است که جامی پس از آشنایی با تصوف به معنویت خود افزوده‌م چنین عنصر عشق و عشق بازی با ۲۳ مورد در جایگاه دوم که حاصل رفاه نسبی شاعر در زمان تیموریان می باشد به خود اختصاص داده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۹۳)، ترجمه ی محمد علی کوشا، نوبت اول، قم: نشر احسان.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۳)، مقدمه *ابن خلدون*، به تصحیح محمد پروین گنابادی، چاپ اول، تهران: نشر نگاه.
۳. بهایی، محمد (۱۳۹۱)، *دیوان*، مقدمه سعید نفیسی، چاپ اول، تهران: نشر زرین.
۴. بیكرمن، الیاس جوزف (۱۳۸۴)، *علم در ایران و شرق باستان*، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: قطره.
۵. جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۳)، *دیوان*، به تصحیح محمد روشن، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه.
- ۶-چوپرا، دیپاک (۱۳۸۸)، *درشادی پایدار زیستن*، ترجمه توراندخت تمدن، تهران: قطره.
۷. _____ (۱۳۸۵)، *هفت اورنگ*، به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چاپ اول، تهران: نشر اهورا.
۸. _____ (۱۳۷۰)، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتینگ، ج دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. جلالی، مجید، (۱۳۸۴)، *عارف جام*، تهران: فراین.
۱۰. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۳)، *دیوان*، خلیل خطیب رهبر، نوبت اول، تهران: نشر علیشاه.
۱۱. خیام، عمر (۱۳۹۱)، *رباعیات*، محد علی فروغی و قاسم غنی، چاپ اول، تهران: نشر ناهید.
۱۲. صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۲)، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، چاپ هفتم تهران: فردوس.
۱۳. رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۱)، *فردوسی و هویت شناسی ایرانی*، تهران: طرح نو.
۱۴. رزمجو، حسین، (۱۳۹۰)، *انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی*، چاپ سوم، مشهد: انتشارات دستگاه فردوسی.
۱۵. سماک امانی، محمد رضا (۱۳۸۵)، *شادی در اسلام*، چاپ اول، تهران: نشر آموزش کشاورز ایران.
۱۶. شعیری، محمد (۱۳۶۳)، *جامع الاخبار*، نوبت اول، قم: نشر رضی.
۱۷. شمیسا، سیروس، (۱۳۸۲)، *سبک شناسی شعر*، فردوس، تهران.
۱۸. _____ (۱۳۹۴)، *انواع ادبی*، چاپ پنجم، تهران: نشر میترا.

۱۹. صائب، محمد علی (۱۳۹۱)، *دیوان*، به تصحیح محمد قهرمان، چاپ اول، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۲۰. منوچهری دامغانی، احمد بن قوص (۱۳۹۳)، *دیوان*، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، چاپ هفتم، تهران: نشر زورا.
۲۱. مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۹۳)، *مثنوی معنوی*، کریم زمانی نوبت اول، تهران: نشر اطلاعات.
۲۲. باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۶)، *شادی در فرهنگ و ادب ایرانی*، فصلنامه مطالعات ملی شماره ۲، سال هفتم.
۲۳. یوسفی، صفر (۱۳۸۷)، *سیاست مذهبی در دوره حکومت غزنوی*، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، شماره ۱۵، سال چهارم.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۲ - ۲۷

آموزه‌های اخلاقی در شعر عصر سامانی

فریبا آراسته^۱

محمد صالح امیری^۲

مریم جعفری^۳

چکیده

سامانیان نخستین سلسله ایرانی پس از اسلام هستند که به صورت جدی در پرورش شعر و ادبیات فارسی کوشیدند از معروفترین شاعران این دوره می‌توان به رودکی، شهید بلخی، دقیقی، ابو شکور و کسایی، رابعه، ربنجی اشاره کرد. از مضامین پرکاربرد در آثار ادبی عصر سامانی، اخلاق و موضوعات اندرزی است که در این دوره بدان توجه زیاد شده است. پرداختن به آموزه‌های اخلاقی در شعر این دوره می‌تواند مخاطب را نسبت به مردم و اخلاق آنها در دوره سامانی آگاه کند. از آنجاکه تاکنون کاری جدی در مورد آموزه‌های اخلاقی در خصوص شاعران این عصر که اغلب شاعران بی دیوان هستند صورت نگرفته این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد. از مقاله حاضر به بررسی برخی از مباحث چون عدالت، دانش‌اندوزی، خرد، صبر، بخشش و بخشایش، آزادمنشی و مناعت طبع و ... با رویکرد توصیفی تحلیلی پرداخته است و به این نتیجه دست‌یافته است که شاعران این عصر به بیان مضامین اخلاقی تلاش کرده‌اند این دوره فقر ناپسند شمرده شده، در عوض دریافت هدایا به شخص مظطر وام پرداخت می‌شود واقعیت‌گرایی سبب توصیفات جزییات طبیعت یا واقعیات حالات جسمی شاعر در شعر این دوره مشاهده می‌شود و خردورزی به جای خرافه در اشعار عده‌ای از سراینندگان به‌ویژه در اشعار ابو شکور با بسامد فراوان دیده می‌شود.

واژگان کلیدی

آموزه‌های اخلاقی، شعر، عصر سامانی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

Email: arasteh.edu@Gmail.com

۲. استادیار مدعو، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران. (نویسنده مسئول)

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بندرلنگه، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرلنگه، ایران.

Email: farhang358n@yahoo.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

Email: M.jafari7800@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۰

طرح مسأله

سامانیان، دودمان اصیل ایرانی، بیش از صدسال (۲۶۱-۳۸۵ هـ) با تمام قدرت بر ماوراءالنهر و خراسان و بخش پهناوری از ایران مرکزی فرمان راندند. دوران حکومت آنان عصر زرین تاریخ ایران اسلامی است. امیران سامانی در گسترش زبان پارسی دری و فرهنگ ایرانی، ضمن حفظ علاقه به آیین و سنن والای اسلامی، خدمات شایان توجهی مبذول داشته‌اند. چراغ زبان پارسی دری و معارف اسلامی، به روزگار سامانیان و با تشویق آنان، در ماوراءالنهر فروزان شد و سپس در سراسر ایران زمین و شبه قاره پرتو افکند و در آن زمان شکوه و عظمت بخارا، خاستگاه زبان پارسی و خرگاه تمدن ایرانی، با بغداد مرکز خلافت ایران برابری می‌نمود (مدرسی، ۱۳۷۸:۹۲).

ادبیات تعلیمی یکی از انواع ادبی است گنجینه‌ای از آموزه‌های اخلاقی است که با هدف برانگیختن صفات نیکوی اخلاقی و تعلیم و آموزش حکمت و اخلاق بر خواننده تأثیر بسیار می‌گذارد. چنانکه می‌دانیم تعلیم و تربیت از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است و اصولاً رسالت پیامبران و نقش آن‌ها در زندگی انسان‌ها برای رسیدن به نیک بختی و رستگاری از راه بهبود منش اخلاقی بوده است. افلاطون نخستین کسی است که بر ارزش اخلاقی در ادبیات تکیه کرده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰: ۲۲۶). در ادبیات ملل دو نوع شعر تعلیمی دیده می‌شود: الف) شعر تعلیمی که موضوع آن خیر و نیکی است (حوزه اخلاق) ب) شعری که موضوع آن حقیقت و زیبایی است. در ادب فارسی، شعر تعلیمی در هر دوشاخه اصلی خود دارای بهترین نمونه‌هاست. بخشی عمده از ادب متعالی ما را شعر تعلیمی به وجود می‌آورد و آثار اغلب شعرای غیر درباری سرشار از زمینه‌های تعلیمی است حتی ادب درباری نیز در موارد بسیاری مایه‌های تعلیم اخلاق به خود گرفته است. نوع دیگر که هدفش آموختن حقیقت و علم است در ادب ما از آغاز وجود داشته است از قرن چهارم دانشنامه میسری در طب نمونه این گونه از شعر تعلیمی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۲۳).

ارزش و اهمیت تعلیم و تربیت در ایران قدیم بسیار زیاد بود بطوریکه تمام سرایندگان و حکیمان و نویسندگان بدین جنبه توجه ویژه داشتند. بررسی و مطالعه پیشینه ادب پارسی نشان می‌دهد که درون مایه پند و اندرز با تاروپود بسیاری از متون نظم و نثر در آمیخته است. با نگاهی به سیر تاریخی ادبیات اندرزی، نمود این امر در ساخت فرهنگی جامعه ایران از طریق پیشینه ادبی اخلاقی و پندنامه‌های بجامانده از روزگار کهن به چشم می‌خورد. باید گفت خاستگاه این نوع نوشتار به روزگار دیرین بازمی‌گردد (شعبانلو؛ مرادی، ۱۳۸: ۱۳۹۶). در میان رساله‌های بازمانده از خط و زبان پهلوی نامه‌هایی موجود است که در آنها حکم و مواعظ و دستورهای اخلاقی و دینی و کشوری گردآوری شده است و اندرزنامه نامیده می‌شوند و این اندرزنامه‌ها به دوره ساسانیان یا پیش از آن اختصاص دارند که سینه به سینه محفوظ مانده و اغلب در اوایل قرون

اسلامی توسط موبدان زرتشتی گردآوری و تألیف شده است. بعضی از این اندرزنامه‌ها عبارتند از اندرز خسرو انوشیروان، اندرز بزرگمهر، اندرز دانایان و مزدیسنان، اندرز زرتشت پسر آذرید، اندرز دانا و مینو خرد، اندرز آذرید زرتشتان و... (ابن مسکویه، ۳۴: ۱۳۷۴). خاورشناس فرانسوی دو فوشه کور باور دارد که نکوهش گری و اندرزگویی یک ادیب می‌تواند به سبب رخدادهای محیط و اجتماع پیرامون وی باشد یا به دلیل کسب تجربه از مواردی که میل و رغبت به چیزهایی است که در اجتماع زمان وی ضد ارزش محسوب می‌شود (دوفوشه کور، ۱۳۷: ۶۰۷-۶۰۸).

اخلاق و اصول اخلاقی به ترتیب از واژه‌های یونانی و رومی مشتق شده اند که بر آداب و رسوم، قواعد، موازین و ویژگی‌های مختص گروه‌های اجتماعی دلالت دارند. در کتاب مباحث اخلاقی، اخلاق به معانی الف (پند و اندرز ب) به معنی سنت‌های جاری در جامعه چون اخلاق دینی (ج) به معنی تحقیق علمی در چند و چون عواطف و منشا آنها آمده است (آهنگری، ۱۳۸۶: ۱۳). اخلاق در صورتی که به صورت قانون تبلور یابد تأثیراتی زیرساختی بر آحاد جامعه می‌گذارد در حقوق کنونی به کرات شاهد تقابل اخلاق و قانون هستیم که بسیار جای کار دارد. هر هنجار، انعکاس مثبتی دارد که مضمولان خود را تحت شعاع قرار می‌دهد. اخلاق در مقام رفع تنازعات موجود و حادث، اخلاق در اعمال قدرت و دادستانی از مظلومان، اخلاق در جایگاه حاکمیت. هنگامی که وجاهت و صبغه قانونی به خود گیرد چنان نوشدارویی به‌هنگام، التیام‌بخش مصائب و مرهم آلام فردی و اجتماعی، به یاری شتافته شفابخشی می‌کند. (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷: ۵-۶)

در نهاد انسان قدرت تشخیص مفاهیم ثانوی، مانند نیکی، وفای به عهد، مهربانی و... تعبیه گردیده و از سوی بار تعالی به ودیعه نهاده شده چنان که هرکسی در مرکز اسناد ذهن خود خاطره ای از پاک نهادی کودکی ذخیره کرده است. یکی از ابزار تحمیق و یکسان سازی رفتارها و آداب و رسوم است که آثار مخرب آن بر درازنای تاریخ بشری زخمه‌هایی عمیق بر جای نهاده است. متفکران و نوع دوستان و به بیانی دگراندیشان هر دوره‌ای با رداییل و خرافات آسیب زنده و خسارت آفرین رسوم جنگیده روشنگری کرده‌اند و چه بسیار فراوان اند روشن‌کنندگانی که به تاریکی مرگ فرستاده شده‌اند به جرم این افشای ایثارگرانه اما در نهایت جایی روشن بر جای گذاشته‌اند که در طول اعصار راهی چون دانه های الماس شفاف ساخته و آحاد جامعه را به این باور رسانده‌اند که اخلاق را داور و محور در موارد مذکور قرار دهند و طی انقلابی شاید نامحسوس اما ملموس در تعالی بشریت و الگوسازی اخلاق و حذف رداییل کوشیدن من جمله زنده به گوری دختران، سوزاندن بیوه متوفی و... (آهنگری، ۱۳۸۶: ۱۳) یکی از معانی و مفاهیم به حق اخلاق آزادی خردمندان در انتخاب سره از ناسره، نیک از بد و توان اجرای دین دانسته است. توان اعمال آنچه نیک می‌دانیم مرحله متعالی‌تر این مهم است چه بسا دانایانی که فقط می‌گویند

و میگویند و نمی‌کنند و صد بدتر مردمانشان را به بیراهه و بی‌اعتمادی می‌کشاند (مهدوی، ادیسی، حسینی امین، ۱۳۹۰: ۵۹).

آدمی برای لایه زیرین خانواده پای به عرصه گذاشته اما برای شکوفایی و رشد لایه‌های بیرونی را نیز باید پیرامون خود داشته باشد جامعه لایه بزرگ بیرونی برای زندگی بشر است تا بیاموزد و بیاموزاند، بدرخشد و شکوفا سازد. اگر اخلاق در جامعه تأثیر حاکمیتی توانمند داشته باشد و سموم ناشی از زندگی جمعی را باکفایت و درایت خنثی نموده دفع کند جامعه‌اش قدرت گرفته به دور از بیماری در سلامتی شهره آفاق می‌گردد و محل صدور تکامل به سایر ملل و منشأ خیر و برکات می‌گردد (همان: ۵۸). یکی از مفاهیم غنی در ادب پرمایه فارسی بحث تعلیم و تربیت است که به‌منزله تاروپود متون قدیم نقش اساسی خود را بروز می‌دهند و بسامد واژه‌های اخلاقی و مفاهیم اندرزی در آثار ادیبان پارسی گو بسیار زیاد است که پی و بن‌مایه‌ی اساس اخلاق دل‌نشین ایرانی است و نمود آن در فرهنگ اصیل قوم ایرانی آشکارا مشاهده می‌کنیم. علیرغم آن همه نامالیمات و جنگ‌ها و گرفتاری‌ها اصالتی که چون اخگری نورانی و مؤثر خود را از خاکستر نامالیمات پیروزمندان آشکار می‌سازد (شعبانلو، مرادی، ۱۳۹۶: ۱۳۹). نکته مهمی که درباره شعر دوره سامانی باید یادآوری کرد زنده‌بودن و بازندگی روزمره تعامل و دمسازی داشتن و به عبارتی واقع‌گرایی و اجتماعی بودن آن است. شعر این دوره از غم و شادی و پسندها و ناپسندهای مردم و از دغدغه‌های فلسفی و اجتماعی گویندگان آن حکایت می‌کند و از التزام و مسئولیت انسانی و دینی و اجتماعی خود غافل نیست. اگر حوادث تلخ و فرهنگ سوز روزگار، شعر و ادب این دوره را، بی‌رحمانه تاراج نمی‌کرد ما مدارک بیشتری برای تحقیق در اختیار داشتیم (مشتاق مهر، ۱۳۷۸: ۵). با پژوهش در شعر شاعران قرن چهارم این نتیجه به دست می‌دهد که در سروده‌های آن‌ها، نگرش زاهدانه صرف و دنیاگریزی محض و رهبانیت، وجود ندارد و از این قرن به بعد به‌تدریج تعلیمات زهدی و دینی شروع می‌شود (امیر احمدی؛ روزبهرانی، ۱۳۹۳: ۱۵۰).

پیشینه پژوهش

درباره آموزه‌های اخلاقی در متون ادبی کتاب و مقالات این نوشته شده است. مریم مشرف (۱۳۹۸) کتابی تحقیقی در زمینه جستارهایی در ادب تعلیمی ایران نوشته است که به معرفی اندرزهای اخلاقی پرداخته است. وی ادبیات تعلیمی را در به بخش تقسیم‌بندی می‌کند. مهرآوران (۱۳۹۷) فضیلت اخلاقی و رذایل اخلاقی همسو با آموزه‌های علوی در شعر برخی شاعران قرن سوم تا پنجم را موردبررسی قرار می‌دهد. فرشته آهنگری (۱۳۸۶) در بررسی خود جهت دست‌یابی به مبنای اخلاقی، قدمت مباحث اخلاقی در ایران و جهان را مورد مطالعه قرار می‌دهد. احمدرضا یلمه‌ها (۱۳۹۰) به بررسی خاستگاه ادبیات تعلیمی منظوم و سیر تحول و تطول آن در

ایران پرداخته است. حسین رزمجو در کتاب خود به شعر پارسی از دیدگاه اخلاقی اشاره کرده است. در کتاب مینوی خرد (۱۳۷۴) نمونه‌هایی از اندرز یافت می‌شود که در قرن چهارم محمد مسکویه، منتخبی از سخنان همراه با حکمت‌هایی از امم پارس و هند و عرب و روم به عربی تألیف کرد و یکی از بدایع حکمت عملی دوره اسلامی از خود به یادگار گذاشت و ارجانی شوشتری به ترجمه فارسی این اندرزنامه همت گماشت که مشتمل بر حکم ایران قدیم است. مشتاق مهر (۱۳۷۸) در مقاله فضای فکری و فرهنگی دوره سامانی بر پایه شعر آن دوره بر پایه درون مایه آثار منظوم این دوره، به فضای فکری، فرهنگی آن عهد، اعم از ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها بیم و امیدها پرداخته است رضوانیان و غفوری در مقاله تبیین شکاف بین سیایت و اخلاق بر مبنای نظریه مکیاولی با بررسی پند و اندرز در داستان شیر و گاو کلبله و دمنه، به بررسی پاسخ این پرسش که آیا هدف پند و اندرز از زبان شخصیت‌های داستان در همه موارد اخلاقی است یا خیر؟ پرداخته است. شعبانلو و مرادی (۱۳۹۶) در مقاله بررسی تاریخ محور تحول موضوعات شعر تعلیمی قرن چهارم تا هشتم تنها به اندیشه‌های تعلیمی چند تن از شاعران این عصر پرداخته است. جامعه همواره از فرامین اخلاقی بزرگان به‌ویژه از آن دسته دستوراتی که در شعر شاعران منعکس شده بیشتر تأثیر می‌پذیرد و اجتماع خود و نسل‌های بعد را تحت تأثیر قرار می‌دهد این پژوهش از این نظر اهمیت دارد که علاوه بر حفظ بیشتر اندرزهای پیشین، موجب شناخت خواننده و ترغیب آنان به فضایل اخلاقی رایج در عصر سامانی و تأثیر آن در زندگی فردی و اجتماعی می‌گردد در نتیجه افراد به‌سوی جامعه سالم هدایت می‌شوند که جامعه سخت‌بدان نیازمند است. این مقاله به روش تحلیلی کیفی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. با توجه به اینکه در مورد مضامین اخلاقی در شعر شاعران عصر سامانی که بیشتر شاعران بی‌دیوان هستند، تحقیقی کامل و مستقل انجام نشده است نگارش پژوهش حاضر ضروری به نظر می‌رسد.

از نخستین سده‌های شعر فارسی شاعران و ادیبان در بیان مضامین اخلاقی کوشیده‌اند. سابقه ادبیات تعلیمی به ایران دوره باستان بازمی‌گردد در عهد ساسانی، اندرزنامه‌هایی برای تبلیغ آموزه‌های اخلاقی نگاشته شد در دوره اسلامی نیز ادیبان مباحثی از تعلیمات اخلاقی بیان کرده‌اند. تعالیم امشاسپندان زرتشت در گات‌ها مثل راستی و درستی، تواضع، اطاعت خدا، عشق و محبت کامل بودن و جاودانگی مهم‌ترین نشانه‌های اخلاق نیکو زمان زرتشت است. با نضج واقعی شعر و ادب فارسی در قرن چهارم به تعلیمات اخلاقی در کنار سایر موضوعات شعری، راه کمال خود را آغاز کرد. در دیوان کمتر شاعری است که مضامین حکمی و اخلاقی دیده نشود (امیر احمدی، ۱۳۹۳: ۱۵۹). معروف‌ترین مضامین اخلاقی این سده، اندرزهای ابو شکور بلخی و رودکی است. محور اخلاقیات رودکی بیشتر بر پایه بی‌اعتباری دنیا است (همان: ۱۶۰). وی به اهل

ثروت و دولت اندرز می‌دهد که با یافتن مال و ثروت غره نشوند. در جای دیگر خطاب به اهل دولت می‌گوید که مهتران گیتی در کمال ناز و نعمت چیزی از این جهان با خود نبرده‌اند فقط نیکوکاری و دستگیری بیچارگان توشه‌ی راه آن‌ها شده است که موجب زنده‌بودن نام آن‌هاست.

مهتران جهان همه مردند مرگ را سر همه فرو کردند
زیر خاک اندرون شدند آنان که همه کوشک‌ها بر آوردند
از هزاران هزار نعمت و ناز تا به آخر به جز کفن بردند
بود از نعمت آنچه پوشیدند و آنچه دادند آنچه خود خوردند

(رودکی: ۱۹)

پند و اندرزهای اخلاقی آمیخته به انواع مختلف ادبی در عصر سامانی (تغزل و حماسه) سبب رهنمودهای راهگشا در زندگی انسان‌ها شد که در اشعار آن‌ها نمود یافته است.

آداب سخن

خداوند بزرگ در آیات متعددی از قرآن مجید انسان را به نیکو سخن گفتن امر کرده است. یکی از مصادیق سخن نیکو سخن گفتن از روی علم و آگاهی است سخنی که از روی آگاهی باشد آثار فراوانی همچون تعادل و همکاری و نزدیکی قلب‌ها به دنبال خواهد داشت (میرزائزادهریکندی، ۱: ۱۳۹۳) آفریدگار جهان به مشیت حکیمانه خود، انسان را به گونه‌ای آفریده است که می‌اندیشد و سخن می‌گوید. نیروی تفکر و تعلم، نعمت بزرگی است که خداوند به انسان‌ها عطا فرموده است و در پرتو این هدیه گران‌قدر، بشر از انواع حیوانات برتری یافته است. خسروی سرخسی در وصف سخن بر این اعتقاد است که ارزش و بهای سخن زمانی است که با نام خدا شروع شود. درخصوص سخن به هنگام، برخی از اهل ادب گفتن به وقت نیاز را حجت و فرض دانسته‌اند:

پیش آی و کنون آی خردمند و سخن‌گوی

چون حجت لازم شود از حجت مخربش

(خسروی سرخسی، ۱۷۸: ۱۳۷۰)

منجیک ترمذی سخن خود را به کندوی عسل مانند کرده است و می‌گوید هم‌چنان که عسل شیرین از زنبور به دست می‌آید که در ظاهر مگسی کم‌ارزش و کوچک است. سخن من هم گرچه حقیرم اما ارزشمند و شیرین است.

هر چند حقیرم سختم عالی و شیرین آری عسل شیرین ناید مگر از مَنج

(همان: ۲۳۲)

از مقوله‌های مهمی که ابو شکور در آفرین نامه خود بدان پرداخته آداب سخن گفتن و آموزش پند و نصیحت است. وی سنجیده سخن گفتن و به موقع خاموشی گزیدن را، نشانه ادب و تربیت آدمی می‌داند.

چو پخته شود تلخ، شیرین شود به دانش سخن گوهر آگین شود
سخنگوی هر گفتنی را بگفت همه گفت دانا ز نادان نهفت
(همان: ۹۲)

سخن تا نگویی ترا زبردست زبر دست شد کز زبان تو جست
(همان: ۹۸)

چویاقوت باید سخن بی زفان سبک سنگ لیکن بهایش گران
(همان: ۹۲)

به بیان ابو شکور، زبان گوینده، از الماس تیزتر و از شمشیر برنده‌تر است و مار بدنهاد را از سوراخ بیرون می‌آورد و به باور وی باتدبیر در سخن، گره از کارهای مشکل را می‌توان گشود.

شنیدم که باشد زبان سخن چوالماس بران و تیغ کهن
سخن بکنند منبر و دار را ز سوراخ بیرون کشد مار را
(ابوشکور، ۱۳۷۰: ۹۲)

معمری گرگانی از توانایی خود در باب سخن قلم رانده است و بر این اعتقاد است که با سخنش آهن را چون موم نرم می‌کند.

آن‌جا که درم باید دینار براندازم و آن‌جا که سخن باید چون موم کنم آهن
(همان: ۱۸۵)

قمری جرجانی سخن گفتن در نزد معشوق را کاری مخاطره آمیز و دشوار، همچون بر آوردن گهر از بن دریا می‌داند.

نکته ای بود از دهان دهر بیرون آمده نامه ای بود از معانی در حدیث مختصر
پیش تو ما را سخن گفتن خطر کردن بود به خطر کردن بر آرند از بن دریا گهر
(همان: ۲۱۲)

خسروانی، نطق را به کارگاهی تشبیه کرده که طبع را به کار نساجی پرداخته است. تار آن لفظ و پود آن معنی و قلم کارگاه بافندگی وصف کرده است.

کارگاه نطق را طبعش چو نساجی کند لفظ زبمد تار او معنی پود و کلکی بفت
وی در آداب سخن گفتن از گوینده هشیار درخواست بیان می‌شود و نادان به خاموشی گزینی توصیه می‌گردد:

در این کار مرد هشیوار جوی نه دنگ دژ آگاه بسیار گوی
(همان: ۱۲۱)

حفظ دوستی

اوستا، نخستین شاه اثری است که در عهد باستان به مردم جهان، صلح و دوستی، کار و کوشش، گفتار نیک، رفتار نیک، پندار نیک را تلقین نموده است. پیامبر آیین زردشتی تا امروز از شخصیت‌های برجسته تاریخ محسوب می‌شود. این اندیشه در نسل‌های بعد از جمله در افکار شاعران قرن چهارم چون کسایی مشاهده می‌شود. بشر یاسین صوفی، در وصف دوستی ارزش دوستی عطا دهنده را از خود هدیه برتر می‌شمارد و دوستی کامل را کیمیا می‌داند.

کمال دوستی آمد ز دوست بی‌طعمی چه قیمت آرد آن خیر کش بها باش
عطا دهنده ترا بهتر از عطا به یقین عطا چه باید چون عین کیمیا باشد
(بشر یاسین، ۱۳۷۰: ۲۵۲)

شاکر بخارایی از جامعه شکوه دارد. وی از هزاران دوست یک دوست واقعی نمی‌یابد و در وصف آن می‌گوید:

سرد است روزگار و دل از مهر سرد نی من سالخورده باید ما سالخوردنی
از صد هزار دوست یکی دوست نی و ز صد هزار مرد یکی مرد مرد نی
(شاکر بخارایی، ۱۳۷۰: ۵۰)

آزادمنشی و مناعت طبع

صفا در خصوص آزادمنشی ایرانیان می‌گوید: ایرانیان اولین قومی هستند که در دنیای قدیم ندای آزادی اعتقادات را دارند پیش از تشکیل شاهنشاهی پارس رسم قدرت‌های بزرگ آسیای غربی آن بود که همراه فتح بلاد، خدایان آن‌ها را نیز از میان می‌بردند اما هنگامی که کوروش بر بابل استیلا یافت و با شکوه و جلال وارد شهر شد گروه بزرگی از بنی اسرائیل که از زمان بخت النصر به اسارت بابل در آمده بودند و برای آشکار ساختن بل مردوک (خدای بابلیان) مجسمه‌هایی در بابل جمع‌آوری شده بود به معبد بل مردوک رفت و او را به رسم بابلیان ستود و خدایانی که در بابل در تبعید به سر می‌بردند را به جایگاه اصلی خود بازگرداند و یهودیان را مورد لطف خود قرار داد همه ظروف و اوانی زرین و سیمین که توسط بخت النصر به غارت گرفته شده بود به ایشان باز گرداند و دستور مرمت معابد ویران شده قدیم را داد (صفا، ۱۳۷۵: ۲۰). در میان مردمان عصر سامانی نیز فرهنگ مناعت طبع به چشم می‌خورد. از خصلت و سیرت نیکوی امیران حکایت‌ها آورده‌اند از مناعت طبع امیر اسماعیل چنانچه نفیسی در کتاب محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی به آن پرداخته است پس از غلبه یافتن بر عمرو لیث، عمرو به او پیام

فرستاد و گفت من مال بسیار و خزینه و دفینه زیاد دارم همه را به تو می‌سپارم سپس نسخه طومار خزاین را نزد وی فرستاد. امیر در پاسخ به حاجب گفت سلام مرا به وی برسان و طومار را به او برگردان و به او بگو که بدان مال نیاز نیست (نفیسی، ۱۹۵: ۱۳۸۲). توصیه رودکی به انسان‌ها اظهار نکردن نیاز در نزد افراد سفله و پست است و ظاهر کردن آن زشت و نکوهیده می‌داند. حاجت او از خداوند در وهله اول سلامتی، سپس بی‌نیازی از افراد سفله هست.

آرزوها که مردمان خواهند من دو خواهم حدیث شد جمله عاقبت خواهیم از خدای جهان بی‌نیازی ز مردم سفله (رودکی، ۱۳۸۲: ۶۲)

کسایی از راه پرمخاطره و طولیل نیاز و نهمت یاد می‌کند و معتقد است که اگر انسان طمع ورزد و در آن قدم نهد با پوشیدن کفش آهنی هم به موفقیت دست نمی‌یابد. قصد وی از سرایش این ابیات بازداشتن دست انسان‌ها از دراز کردن به‌سوی دیگران است.

به شاهراه نیاز اندرون سفر مسگال که مرد کوفته گردد بدان ره اندر سخت اگر خلاف کنی طمع را و هم بروی بدر آر به‌مثل آهنین بود هم‌لخت (کسایی، ۱۳۶۴: ۷۳)

آغاچی این شاعر معتقد به میانی اسلامی، دوری از مال حرام و خوردن مال حلال توجه ویژه دارد. وی در اشعار خود از مال ناکسان سخن رانده و آن را از مرگ ناگهانی بدتر می‌داند. وی تهمت را از نیازمندی و احتیاج فروتر می‌بیند. با تأمل به نظر این شاعر پاک اندیش می‌توان به فقر و نیازمندی وی و یا جامعه عصر وی پی برد.

نان ناکس بت‌ز مرگ فجی ذلّ تهمت بت‌ز ذلّ نی‌از (آغاچی، ۱۳۷۰: ۱۹۴)

مرادی در همین راستا می‌گوید:

از خشم و گنج چه فریاد و سود مرگ کند بر سر او تاختن (مرادی، ۱۳۷۰: ۵۴)

ابوشکور بلخی در وصف توانگر و درویش گوید:

توانگر برد آفرین سال و ماه و درویش نفرین برد بیگناه (ابوشکور، ۱۳۶۲: ۱۱)

در همین رابطه ربنجی گوید:

و یا فدیتک امروز تو به دولت میر توانگری و بزرگی و مرس (ربنجی، ۱۳۸۰: ۱۳۷۰)

۶- عدل و داد

عدل در لغت نامه دهخدا مقابل ستم و بیداد، داد، عدل و داد از مفاهیم بنیادین در فرهنگ اسلامی است از نظر قرآن آفرینش بر عدل استوار بوده و بی عدالتی در آن جای ندارد. ایستادگی در برابر ظلم و ستم، متضمن تلاشی شجاعانه است که در صورت عدم حمایت جامعه ممکن است هزینه‌هایی در پی داشته باشد بنابراین تا حد زیادی تحت الشعاع تصور افراد در باره احتمال کامیابی و حمایت سایر اعضای جامعه قرار می‌گیرد اگر تصمیم‌گیرندگان یک سیستم اجتماعی به بقای بلندمدت آن دستگاه علاقه‌مند باشند باید رو حیه عدالت گسترتری و حق طلبی را در آن توسعه دهند زیرا در بلند مدت جامعه ای باقی می‌ماند که بنای آن بر عدل و تعادل استوار باشد (پورعزت، ۱۳۸۳: ۱۴۴). زرتشت و مزدک را می‌توان به عنوان نخستین سوسیالیست های تاریخ بشر دانست که بیش از هر چیز خواستار عدالت اجتماعی و تساوی حقوق طبیعی توده در نظام اشا بودند (داودی، ۱۳۸۷: ۸). این خصلت نیکو را در رفتار بزرگان آل سامان قابل مشاهده است چنانچه گفته اند امیر اسماعیل مردی جوانمرد، بخشنده، پارسا و دادگر بود وی پس از آنکه کار ملک و دولت خویش را سامان داد به خاک نیشابور رفت و بساط دادگری در آن زمین بگسترد (نفیسی: ۱۹۶). نفیسی در جای دیگر از عدل این پادشاه چنین گفته است که وقتی تصمیم بر گشودن خراسان کرد سپاه کشید پهلوان لشکرنامه ای به امیر نوشت واز او در مور استفاده سلاح در جنگ و حفظ نزول لشکر از او سؤال کرد. امیر پاسخ داد: هیچ بنایی از داد استوارتر نه (همان، ۱۹۱).

دقیقی نیز در گشتاسب نامه، مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که شاهان خردمند و آرمانی هستند و برابری را در حد کمال در ملک خود اجرا می‌کنند و به‌گونه‌ای نمادین، خواننده به عدالت‌گرایی مشوق می‌شود. وی دادگستری گشتاسب را چنان در جامعه مؤثر می‌بیند که تأثیر آن در مرادات میش و گرگ دو دشمن دیرینه را می‌توان یافت.

یکی داد گسترتر کز داد اوی ابا گرگ و میش آب خوردی به جوی
(دقیقی، ۱۳۷۳: ۴۹)

وی هرگونه رخدادهای را عدل خدا می‌داند و به دور از چاره. حتی کشته شدن بزرگان و گردان چون زریر در هنگام جنگ با تورانیان.

داد خداست و زین چاره نیست خداوند گیتی ستمکاره نیست
(همان: ۸۵)

یکی از راه‌های رواج عدل و داد در جوامع رفتار و کردار پسندیده شاهان است. تقلید خلق و خوی شایسته آن‌ها موجب برقراری شادی در میان جوامع می‌گردد؛ چنانچه در اشعار دقیقی

پس از برقرار گشتن دین بهی در میان مردم از بیم و ترس خبری نبود و همه دارای ثروت و زر و سیم بودند. از این رفتار بخردانه، جهان فروزان همچون بهشتی بود که شاه بر زمین برقرار کرده بود و سبب گم شدن بدی در جهان شده بود.

جهان ویژه کردم به دین خدا به کشور بر افکنده سایه هما
کسی را به نینزار کس بیم نه به گیتی کسی بی زر و سیم نه
فروزنده گیتی بسان بهشت جهان گشته آباد و هر جای کشت

(همان: ۸۵)

در جای دیگر ابوشکور از ناکارآمدی سلطان که با قرار دادن گرگ‌صفتان در منصب قدرت، آنها را پیشاهنگان گله قرار داده است و موجبات بی‌عدالتی در جامعه را فراهم آورده است داد سخن سر می‌دهد و باشکوه می‌گوید:

داعی عدل ملک پرور او گرگ را داده منصب نخرار

(لازار، ۱۳۶۱: ۸۷)

تصاویری که شاعران این دوره از فقر و غنا ترسیم می‌کنند در گویایی و عینیت، گاهی شاهکارهایی بی‌مانند هستند. شهید بلخی از نیازمندان و درماندگانی سخن می‌گوید که از شدت فقر، زنبیلی به دست در دشت و صحرا به دنبال گله راه می‌افتند و سرگین حیوانات را خشک ناشده بر می‌چینند و حال آنکه عده‌ای از سرمستی مال و ثروت، سیم و زر را از سر راه بر نمی‌گیرند. (مشتاق مهر، ۹)

یکی به راه همی زر بر ندارد و سیم یکی زدشت نیمه همی چند غوشای

(رودکی: ۵۵)

در ناز و نعمت بسر بردن نمایندگان طبقات بالای اجتماع و تنگی معیشت فقرا و بیچارگان گرسنه شکم طبقات پایین اجتماع او را آرام نمی‌گذارد.

بسا کسا که جوین نان همی نیابد سیر بسا کسا که بره و فرخشه بر خوانش

رودکی بی‌عدالتی حاکمان و مشقت و سختی مردم عادی را نمی‌تواند تحمل کند و با

اعتراض می‌گوید: مگر مردم برای رنج و مشقت آفریده شده‌اند اعتراض‌های شاعر گواهی بر این

حقیقت است که در عصر سامانیان با اینکه از طرف طبقه حاکم برای مقصدهای سیاسی

استفاده شده قوه‌ی خلق، بار وزنه‌های مردم محنتی آن قدر هم سبک نشده است (میرزایف، ۱۹۵۸:

۳۰۶). وی نیز به عدل خداوند معتقد بود و آن را برای بیداری و انذار مردمان از سرانجام کارهای

بد به کار برده است. وی در تمثیلی از عدالت خداوند در سرای آجل سخن می‌گوید:

چون تیغ بدست آری مردم نتوان کشت
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند
عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده
گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار؟
انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس
این ابیات گذشته از عدالت خدا، در پس کارها، به اختیار آدمی در انتخاب راه صلاح و رسیدن به رستگاری یا راه ظلم و تقاص دادن اشاره دارد (اکبری، ۱۳۸۸: ۷۸). فاصله طبقاتی میان ملوکان و افراد جامعه عصر شاعر، رنجی را به انتقاد و گله و شکایت واداشته است. وی اعتقاد دارد سرگین بز پادشاهان چون از آن سطح استخراج می‌شود جایگاه مشک و زعفران دارد اما وی هشدار می‌دهد که تو فریب این جایگاه طبقاتی را مخور و ارزش وجودی خود را بدان و به هیچ مبارز. وی در خصوص مشک گوید:

پشک بز ملوکان مشک است و زعفران
بجای مشک نبیند هیچ کس سرگین
بساو مشکشان و مده زعفران خویش
به‌جای باز ندارند هیچکس و رکاک
(ربنجی، ۱۳۳: ۱۳۷۰)

رودکی در این ابیات ابوجعفر را پادشاه عدل و داد و روشنی‌بخش ملک تیره و آبادکننده جهان ویران معرفی می‌کند. (ابوجعفر که ماکان بن کاکي را به اسارت گرفته بود). وی ابوجعفر را در عدل و داد در گیتی بی‌مانند و مسلمان با سماحتی دانسته که در جهان نظیر ندارد و از عدالت او نسبت به خلق سخن رانده است.

شادی ابو جعفر احمد بن محمد
آن ملک عدل و آفتاب زمانه
آن مه آزادگان و مغفر ایران
زنده بدو داد و روشنایی و کیهان
(همان: ۴۰)

باز به هنگام داد و عدل بر خلق
نسبت به گیتی چنو نبیل و مسلمان
(همان ۴۱)

ابوشکور در مورد عدالت گستری پادشاه نوح بن نصر چنین می‌سراید:

خداوند با نوح فرخ‌نژاد
که به شهر ایران بگسترده داد
(ابوشکور، ۱۳۶۱: ۹۵)

منطقی رازی، مداح صاحب ابن عبّاد وزیر فخرالدوله دیلمی نیز عدالت را در امنیت می‌داند:
جهاندار کافی الکفاه آنکه ملک
سپارد به تدبیر و سعیش زمام

نه بی رای او ملک دارد نظام نه بی امن او عدل بیند جهان
سَخا را بدو کرد مولی عزیز جهان را بدو داد ایزد قوام
(منطقی رازی، ۲۰۲: ۱۳۷۰)

نگاه متفاوت شعرای دوران سامانی ناشی از انصاف درونی متفاوت آنها بوده است برخی چون لوکری از عدالت مطلقه بزرگان زمانه خود داد سخن می رانده‌اند و هرگز درد درمندان جرحی بر قلب منقلب آنها وادار نمی ساخته دسته مقابل، ادیبان دردشناس زمانه سامانی بوده‌اند که منافع عامه را بر منفعت شخصی ترجیح داده و به نمایندگی از مظلومان در سلاح بران سخن، به دادگری می پرداخته‌اند. لوکری عدالت را در پیشانی پر نور وزیر شاه سامانی عبیدالله احمد می‌بیند و می‌گوید:

عبیدالله بن احمد وزیر شاه سامانی تابد شعاع داداز آن پرنور پیشانی
به صورت آدمی آمد به نور سبحانی خدایا چشم بدخواهم کز آن صورت بگردانی
(لوکری، ۱۳۷۰: ۲۰۶)

۱- در مذمت بی عدالتی و حسرت عدالت

معنوی بخارایی در توصیه به بی عدالتی مخاطب را هشدار می‌دهد که انسان آنچه بر خود نمی‌پسندد بر دیگران هم خوش ندارد همچنان که دوست داری دیگران بر تو داد کنند خود نیز عدالت گستر باش. این بیت متبادر کننده و یادآوری این بیت معروف است: مرا به فضل تو امید نیست شر مرسان. اگر نمی‌توانی در حق کسی خوبی کنی ستم نیز روا مدار.

هرچه آن بر تن تو زهر بود بران مردمان مدار تو نوش
ندهی داد کس مسستان انگبین خر مباحش و زهر فروش
(معنوی بخارایی، ۲۱۵: ۱۳۷۰)

مفهوم عدالت اجتماعی در روزگار سامانی تبلور چندان روشنی ندارد و ظلم کمتر در جاهایی عدالت خوانده می‌شده است. قمری جرجانی در خصوص عدل می‌گوید:

پدیدار است عدل و ظلم پنهان مخالف اندک و ناصح فراوان
(قمری جرجانی، ۲۱۳: ۱۳۷۰)

اشاره به داد و گسترده آن در آثار شعرای این دوره بسامد چندان ندارد در آیات اندکی، رد پای آن هم کلی و کمرنگ در قالب مدیحه و ستایش خود را نشان می‌دهد. به روایت بلعمی اول بار اساس دادخواهی را جمشید بنا نهاد در تاریخ بلعمی درباره بر تخت نشستن جمشید گفته شده است: علما گرد کرد و از ایشان پرسید که چیست که این پادشاهی بر من باقی و پاینده دارد گفتند داد کردن و در میان خلق نیکی؛ پس او داد بگسترد و علما را بفرمود که روز مظالم من بنشینم، شما نزد من آید تا هر چه [درو داد] باشد، مرا بنمایید تا من آن کنم و نخستین روز که

به مظالم نشست روز [هرمز] بود از ماه فروردین، پس آن روز [را] نوروز نام کرد، تاکنون سنت گشت (بلعمی، ۱۳۸۰: ۸۸). از فضایل اخلاقی جوامع گذشته در سال ۳۰۷ که در تاریخ طبری از آن یاد می‌شود انتقاد از شیوه رفتار با اسیران قابل تأمل است. مردم خراسان رفتار ناشایسته‌ای که پس از اسارت با ابن ابی الساج شده بود اعتراض داشتند به گفته طبری ابن ابی الساج هزیمت شد و اسیر شد؛ وی را انگشت‌نما وارد بغداد کردند. روپوش دیبایی که به عمر و بن لیث صفار پوشیده بودند به تن وی، کلاهی دراز با زنگوله‌های دراز بر سرش گذاشته بر بختی‌ای سوار کرده و از در خراسان واردش کردند. مردم این رفتار را قبیح شمرده و مجریان این رفتار را ملامت کردند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ۶۸۵۵)

بخشش

بخشش یکی از مضامین ارزشمند اخلاقی است که همواره در جامعه مورد توجه بوده است. این رویه نیکو در میان بزرگان روزگار سامانی مشاهده می‌شود. درایت پادشاهان سامانی و رسیدگی به سپاهیان و تأمین آن‌ها در نتیجه انسجام لشکریان و دست یافتن به پیروزی و نتیجه دلخواه در جنگ‌ها بوده است. پادشاه یا سران لشکر برای ترغیب یا تشویق سپاهیان هدیه‌هایی گران بها می‌بخشیدند این هدیه‌ها گاهی شامل لشکر و سپاه، فیل، اسب، طلا و جواهرات و یا پارچه و لباس‌های گران قیمت بود. چنان چه سالار بیکند در گنج را گشود و به لشکریانش ثروت فراوان بخشد.

بدادند شان کوس و پیل و درفش
بیاراسته زرد و سرخ و بنفش
بزد نای رویین بنه برنهاد
بزد نای رویین بنه برنهاد
(دقیقی: ۶۰)

بخواند آن زمان مر برادرش را
یکی ترک بد نام او گرگسار
چو غارتگری داد بر بیدرفش
بدادش یکی پیل پیکر درفش
(همان: ۶۰۰)

رودکی بر این باور است که ممدوحش وقتی اراده جود و نواخت داشته باشد، عطیه و دهش او سریع و برق آسا است. بطوریکه طبیعت با همه جلال و شکوهش در برابر با آن، اعتبار خود را از دست می‌دهد.

با دوکف او زبس عطا که ببخشد
خوار نماید حدیث قصه و توفان را
(رودکی، ۱۰۲: ۱۳۸۲)

گاهی رودکی حکم به سخاوت و جود می‌کند وی در ترغیب کردن مخاطب به بخشش می‌گوید:

نیک بخت آن کسی که داد و بخورد شور بخت آن که او بخورد و نداد
(همان: ۱۷)

گرچه سخاوت و جود از فضایل است اما افراط در آن ممکن است انسان را دچار بلیه سازد. تحریک پادشاهان به کرم بخشی به صورت افراطی تا حدی بود که در بعضی از منظومه های خیالی، پادشاهان حکومت خود را با تمام مزایا و خزانه به دیگری منتقل می کردند. بخشیدن تاج و تخت از آیین و رسومی است که از گذشتگان جا مانده و در اشعار دقیقی نمود داشته است؛ همانند بخشش گشتاسب به اسفندیار نمونه ای از بخشش افراطی است.

کی نامور تاج زربش داد در گنجه‌ها را بر او برگشاد
(دقیقی، ۱۳۷۳: ۸۹)

بخشش سپاه به بستور که در آن با حضور اسفندیار و بستور بر علیه تورانیان شکل گرفت نمونه ای از بخشش را به نمایش می گذارد.

سپه را به بستور فرخنده داد عجم را چنین بود آیین و داد
بدادش از آزادگان ده هزار سواران جنگی و نیزه گزار
(همان: ۸۲)

آغاجی نیز در وصف بخشش می گوید:

تاز درگاه جود او شب و روز سایلان را روا شود و ایسه
(همان: ۱۹۶)

منطقی رازی به برکت جود و بخشش سلاطین زمان خود را اوضاع اقتصادی خود را این گونه وصف می کند: بام و دیوار از سیم و زر و خانه را مملو از زیبارویان می بیند:

مرا ز جود سلاطین و مهتران زمین سرای زرین دیوار بود و سیمین بام
همیشه خانه ام از نیکوان زیبا روی چو کعبه بود به هنگام کفر پر اصنام
(منطقی رازی، ۱۳۷۰: ۲۰۲)

شاکر بخارایی از رسوم مجلس شادی به همراه دوستان صمیمی همراه با میوه های پوست گرفته و قاچ کرده به نقل پاشیدن مشغول گشته و سپس شروع به بخشش به غلامان و نوکران می کند.

مجلس پر ااشیده همه، میوه خراشیده همه نقل پاشیده همه، به چاکران کرده یله
(بخارایی، ۱۳۷۰: ۵۰)

۱- هدیه شاهان به شعرا

با حمایت امیران سامانی و دولت مردان شاعران را وارد مرحله‌ای نوین می‌کردند، گویی آن‌ها با اعطای خود به صاحبان سخن آن‌ها را تشویق می‌کردند. چونان‌که به گفته معمری: هدیه امیران سامانی در تشویق و ترغیب رودکی به شعرا، مؤثر بوده است. وقتی امیر خراسان از ابوزراعہ معمری درخواست کرد اشعاری همانند رودکی بسراید او در پاسخ گفت حسن نظم من از آن بیش است اما احسان و بخشش تو چنان باشد که خشنود و راضی شوم، هزار برابر او خواهم سرود.

اگر به دولت با رودکی نمی‌مانم عجب مکن سخن از رودکی نه کم دارم
اگر به کوری چشم او بیافت گیتی را و بهر گیتی من کور بود نتوانم
هزار یک ز آن کو یافت عطا و ملوک به من دهی سخن آید هزار چندانم
(معمری، ۱۳۷۰: ۱۸۵)

گرچه رودکی در بخشش امرای سامانی ابیاتی سروده است اما در جای دیگر به نظر می‌رسد رودکی از عطا‌های آن‌ها پشیمان است و خود می‌گوید که از آن بهره‌ای نبرده است و متذکر می‌شود که از تمناها جز آنچه مجاز بوده، نخواسته است.

نخواستم ز تمنا مگر که دستوری نیافتم ز خطاها مگر پشیمانی
(رودکی، ۱۳۷۰: ۱۳۰)

رودکی از هدیه و دهش امیر نصر و ماکان کاکي سخن می‌گوید که چهل هزار درهم از جانب امیر خراسان و یک پنجم آن که معادل هشت هزار درهم بود از وی، دریافت کرده‌است.
بداد میر خراسان چل هزار درم و زو فزونی یک پنج میر ماکان بود
زاولیاش پراکنده نیز هشت هزار به من رسید، بدان وقت حال خوب آن بود
(همان: ۲۴)

بخشایش

بخشایش از فضایل اخلاقی است که در تمام ادوار تاریخ مورد پسند و تحسین قرار گرفته است. بخشایش دشمنان در هنگام امان خواستن، گونه‌ای از رفتارهای نیک دوره سامانی بود که در منظومه‌های آن دوره چون گشتاسب نامه نمود یافته است؛ مثلاً در جنگ اسفندیار تورانیان پس از فرار از جانب اسفندیار امان خواستند و اسفندیار آن‌ها را بخشید.

کنون کاین سپاه عدو گشت پست از این سهم و کشتن بدارید دست
 که بس زاروارند بیچاره‌وار دهید این سگانرا به جان زینهار
 (دقیقی، ۱۳۷۳: ۸۱)

ابوشکور در آفرین‌نامه به بخشودن گناه زیر دستان اشاره می‌کند:
 چنان کن که چون یافتی دستگاه به آمرزش اندر بیوشی گناه
 (ابوشکور، ۱۳۶۱: ۱۲۶)

صبر و توکل

صبر در کشاف اصطلاحات الفنون به معنی شکیبایی کردن آمده است (دهخدا). از بدو آفرینش انسان اراده خداوند به این تعلق گرفت که همه انسانها مورد آزمایش قرار دهد تا سره از ناسره متمایز گردد. این آزمایش، گاهی با اعطای ثروت، پست و مقام، حکومت و یا فرزندو... است و گاهی که با صبر انسانها (فرج الهی، ۱۳۹۰: ۳۳). صبر و شکیبایی از جمله فضایل نیکوست و شتاب از جمله اوصاف نکوهیده است. رفتار پسندیده شکیبایی، در شکوفا کردن استعدادها و تکامل معنوی و روحی انسان نقش بسزایی دارد. در صبر، امید فرج است و هرکس صبر پیشه کند آن چه خواهد، بیابد. ابوشکور صبر و شکیبایی از سیم و زر برتر می‌داند و در توصیف آن می‌گوید:

شکیبایی اندر همه کارها به از شوشه زر به خروارها
 شکیبایی اندر دل تنگ نه شکیبایی از گنج بسیار به
 (ابوشکور، ۱۳۶۱: ۹۵)

معنوی بخارایی اندرز می‌دهد که به پروردگار جهانیان توکل کنید. دل و روان را از آن چه پیش می‌آید خرسند بدارید.

بر خدای جهان توکل کن دار خرسند، دل، روان خشنود
 (همان: ۲۱۵)

مُنجیک تعبیر جالبی از صبر اختیار کرده و آن را به زهری تشبیه کرده که از هلاک آدمی حراست می‌کند.

مارا جگر به تیر فراق تو خسته گشت ای صبر بر فراق بتان نیک جوشنی
 (همان)

اغتنام فرصت و بی‌اعتباری دنیا

اغتنام دم مضمونی است که از دیرباز در آثار بسیاری از بزرگان به شیوه‌های گوناگون مشاهده می‌شود انعکاس این اندیشه در شعر شاعران سامانی و دوره‌های بعد آشکار است. به

گفته شعبانلو و مرادی می‌توان گفت کهن‌ترین و اندوهناک‌ترین سرود در ادب فارسی، سرود بی‌اعتباری دنیاست (شعبانلو؛ مرادی، ۱۳۹۶: ۱۴۲). دید فلسفی بی‌اعتباری دنیا که برگرفته از فرهنگ شرقی، با چاشنی خرد و تجربه روزگاران تیره بر مردم رفته، طعم تلخ معجون گونه‌اش را بر تاروپود مضامین آن دوران نمودار می‌سازد، نتایجی پرمغز به رهاورد، بر ما عرضه می‌کند و این واقعیت، اگر نپندپذیر باشیم می‌تواند یاریگر در رفتارهایمان باشد و تأثیری بنیادین در زیرساخت‌های فرهنگی بگذارد. دم غنیمتی و در حال زیستن و عدم توجه به آنچه رفت در اشعار رودکی آب و رنگ فلسفی‌ای بدیعی دارد و تنها سهم و نصیب و نتیجه حاصل از دنیا و خوش‌گذرانی برمی‌شمارد: جهان خواب کردار همه را با خود به غفلت و خواب‌آلودگی می‌برد. بسیاری افرادی که بارها در شناسایی خوب از بد و بازی‌هایش به اشتباه می‌افتند. دنیا خود را چونان مادری خوش‌ظاهر و خوب کردار نشان می‌دهد اما درحقیقت پلید باطنی است که در جایگاه نیکی، بدی می‌کارد و در محل شادی، بیماری عرضه می‌کند.

این جهان پاک خواب کردارست	آن شناسد که دلش بیدار است
نیکی او به جای بد است	شادی او به جای تیمار است
چه نشینی بدین جهان هموار؟	که همه کار او نه هموار است
کنش اونه خوب و چهرش خوب	زشت کردار و خوب دیدار است

(رودکی، ۱۳۸۲: ۸۲)

محور اخلاقیات رودکی بیشتر بر پایه دنیاست (امیر احمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۰) وی در ابیات حکیمانه و عبرت‌آمیز خود به صاحبان دولت و ثروت در مضمون مغرور شدن یا یافتن مال و ثروت و یادآوری جهان دیگر خطاب به آن‌ها و توصیه به نیکوکاری و دستگیری بیچارگان، اندیشه خویش را آشکار می‌سازد. «وی مرد را به درس و عبرت و بیداری و هوشیاری فراخوانده‌است.»

مهربان جهان همه مردند	مرگ را سر همه فرو کردند
زیر خاک اندرون شدند آنان	که همه کوشک‌ها بر آوردند
از هزاران هزار نعمت و ناز	تا به آخر به جز کفن بردند؟
بود از نعمت آنچه پوشیدند	و آنچه دادند و آنچه خوردند

(همان)

وی درجایی دیگر کشتی عمر را بر دریای پرتلاطم زندگی می‌یابد و به انسانها تذکر می‌دهد که به آن تکیه نکنند زیرا خطرآفرین می‌بیند.

بر کشتی عمر تکیه کم کن کاین نیل نشیمن نهنگ است
(همان)

ابوطیب مصعبی از سرایندگان سده چهارم از نا پایداری و ناسازگاری جهان با تأثر و اندوه
چنین می سراید:

جهانها همانا فسوسوی و بازی که برکس نیایی و باکس نسازی
اگر نه همه کار تو باژگونه چرا آن که ناکس تر، او را نوازی؟
(مصعبی، ۱۳۷۰: ۵۶)

کسایی نیز از ناپایداری این جهان فانی و از گذشتن روزگار جوانی افسوس خورده و از
غم‌هایی که همه ابنای بشر در آن شریک‌اند یاد کرده است.

بیامدم به جهان تاچه گویم و چه کنم سرودگویم و شادی کنم به نعمت و مال
ایا کسایی پنجاه پنجه بر تو گذاشت بکند بال تو از زخم پنجه و چنگال
تو گر به مال و امل بیش از این نداری میل جدا شو از امل و گوش وقت خویش بمال
(کسایی، ۱۳۶۴: ۸۲)

شهید بلخی از پیشرو شاعران خوشباش و طربناک، در باب اغتنام فرصت و شادکامی آورده
است:

سبزی و سبزیکی و سبزه و کشت چون بیایی به برکش و بنشین
این بخور آن پیوش و عیش بکن وز لب آب و سبزه گل می چین
(شهید بلخی، ۱۳۷۰: ۳۴)

خرد

خرد اساس و پایه اندیشه بیشتر شاعران ادب پارسی است. ایرانیان عطف به آیین بهی،
هماره به خردورزی تمایل داشته و نیکی در ابعاد مختلف، نام نیک، خوی نیک، تن درست،
سرلوحه زندگی‌شان بوده و لازمه لاینفک و مقدمات نیکبختی را سلامت روان و جسم و بازتاب
آن یعنی نیکنامی می‌پنداشته‌اند که امروزه در علم روانشناسی این ممکن‌ها در شناخت درمانی،
جایگاهی برجسته ایفا می‌کند و شاه کلیدی است که دروازه شادکامی را بر روی بشر فرورفته در
جاذبه‌های کاذب می‌گشاید و آرامش را بر اریکه می‌نشانند به باور پورتر متفکران به این عقیده‌اند
که خرد، امکان شناخت انسان، جامعه طبیعت و هستی را برای بشر فراهم می‌آورد (پورتر، ۱۳۸۷:
۱۷). در سایه خرد و تعقل انسان از اسارت، گمراهی، خرافات و جهل و نادانی رهایی می‌یابد.
همین مطلب امید به آینده بهتر را در دل انسانها زنده می‌کند. خرد آفریده ای برتر و زیوری است
و اهل آن گوهری تابناک است که چون پرتویی خردورزان را راه نماید عقل نخستین آفریده و
رسول باطنی است (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۶). خرد از مهمترین ویژگیهای شعر سبک خراسانی

است که از اعتبار و ارزش زیادی در نزد ادیبان و شاعران دوره سامانی برخوردارست. در جلوی اغلب اسامی شاعران قرن چهارم که بنیانگذاران ادب فارسی پس از اسلامند لقب حکیم که متعلق به خردورزان است دیده می‌شود در همه ادیان عقل از ارزش ویژه‌ای برخوردار بوده است. دقتی بر این باور است که با برگزیدن گوهر خرد، انسان جهان ناپایدار را حقیر و خوار می‌بیند و این اندرز را به مخاطب خود گوشزد می‌کند.

نگر تا چه گوید بر آن کار کن خرد برگزین این جهان خوار کن
یا

گوا کرد مر سرو آزاد را چنمین گسـتراند خـرد داد را
(دقتی، ۱۳۷۳: ۸۵)

مسئله خرد نیز از تعلیمات اخلاقی ابو شکور است وی آفرین نامه را با ارزش خرد و خردورزی آغاز کرده است که نشانگر توجه وی به مسئله به خرد است که از لحاظ فکری بسامد بالایی در این دوره دارد. وی در این خصوص، حق سخن را ادا کرده و صاحب‌خرد را رادمرد، درستکار، پاک، شرمگین و نرم سخن می‌نامد. ابو شکور خرد را پادشاهی می‌بیند که بر مردم فرمانروایی می‌کند وی خرد را برتن آدمیان لشکری قرار می‌دهد که آرزو و هوی و هوس را به بندگی می‌کشاند و آموزگاری، ه به شیر آموزش داده و موجب شادمانی می‌گردد. خرد بدون واسطه وجود خدا را درک می‌کند این پادشاه خردمند همچون شبان است که آرزوهای بیجا را گرگ می‌داند

خردمند داند که پاکی و شرم بود خوی پاکان و خوی ملک خردمند گوید خرد پادشاست
درستی و رادی و گفتار نـرم چه اندر زمین و چه اندر فلک که بر خاص و بر عام فرمانرواست
(ابوشکور: ۱۲۰)

خرد پادشاهی بود مهربان بود آرزو گرگ و او چون شبان
(همان: ۱۱۸)

وی معتقد است که دانایی انسان در خردمندی وی ریشه دارد و با بصیرت روحانی و معنوی همراه است.

خرد بی میانجی و بی رهنمای بداند که هست که این جهان را خدای
(ابوشکور، ۱۳۶۱: ۱۱۰)

وی صوت مرد خردمند را موجب اندوه زدایی می‌داند و چنین می‌سراید:

دو چیز انده از دل به بیرون برد رخ دوست و آواز مرد خـرد
(همان)

وی در آفرین نامه شخص خردمند را صاحب اراده و تصمیم دانسته و بر ابن باور است که خرد مانند سردار و شهوت و خواهشها ی بیجا چونان لشکریانند که مجبور به فرمانبرداریند (رضازاده شفق، ۱۳۵۲: ۱۱۹).

خردمند گوید خرد پادشاست که بر خاص و بر عام فرمانرواست
خرد را تن آدمی لشکر است همه شهوت و آرزو چاکرست
(همان)

در دوره نخست عصر سامانی، حاکمان دانش دوست و خردمند به اداره امور جامعه می‌پرداختند و ضمن آشنایی با علوم و فنون حکومت را با حکمت و خرد و رادی توأمان دارا بودند یکی از این حاکمان نصر بن احمد بود که جوانی، رادی، شجاعت و خردورزی را در خود جمع داشته است. توجه به عنصر خرد به تبع جریان و روح خردورزی حاکم بر جامعه در شعر شاعران این دوره تجلی فراوان یافته است (بزرگ بیگدلی، ۱۳۸۷: ۲۳۰). رودکی از خرد و علم تصاویری مثبت و روشن ارائه می‌دهد عقلی که برخلاف قالب و کالبد جسمانی از آسمان و هدیه الهی است و به همین جهت رو به سوی آسمان دارد:

مرد را خرد فزاید و حکمت
مرد خرد را ادب فزاید و ایمان
یا

قالب خاکی سوی خاکی فکند
جان و خرد سوی سماوات برد
(رودکی، ۱۰۸: ۱۳۶۴)

از نظر شاعران این دوره، خرد در کنار خوی نیک و نام نیک و سلامتی جسمانی از ارکان اصلی اسباب آرامش است.

چهار چیز مر آزاده را زغم بخرد
تن درست و خوی نیک و نام نیک و خرد
هر آنکه ایزدش این هر چهار روزی کرد
سزد که شاد زید جاودان و غم نخورد
خسروی خسی شاعر حکیم، مرد خردمند را به شناختن خداوند می‌خواند و چون و چرا را در حق او زاید می‌داند (رضازاده شفق: ۱۳۹).

مر خداوند را به عقل شناس
که به توحید وهم نابیناست
آفریننده را نباید وهم
گر به وهم آوریش خطاست
(خسروی سرخسی، ۱۷۲: ۱۳۷۰)

شهید بلخی از غم جهان می‌نالد و هیچ‌کس را در دنیا شادمان نمی‌بیند به‌ویژه خردمندان که شاید دلیل ارتباط رحم و شفقت باخرد باشد.

اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریک بودی جاودانه
در این گیتی سراسر گر بگردی خردمندی نیایی شادمانه
(شهید بلخی، ۱۳۷۰: ۳۶)

دانش

یکی از اصول اساسی فکری دوره نخست ادب فارسی توجه به مسئله دانش است. در این دوره به طور عمده حاکمان ایرانی دانش پرور و خردگرا امور جامعه را اداره می‌کردند. علم‌اندوزی بی‌تردید نه تنها از فضایل و کمالات و شریف‌ترین صفات است بلکه بالاترین صفات ربوبی و جمیل‌ترین نشانه‌های الوهیت است. به زعم نراقی به وسیله علم، انسان را به قرب پروردگار می‌رساند و به کرانه فرشتگان مقرب واصل می‌کند و به سرای سرمدی و درجه کرامت و بزرگواری، نائل می‌سازد اربابان ادیان همگی بر این باورند که سعادت ابدی و قرب به خدای سبحان بدون آن ممکن نیست و هیچ چیز برتر از دست یافتن به علم نمی‌دانند. وی هریک از فضایل اخلاقی را به یکی از قوای نفس اسناد می‌دهد (نراقی، ۱۳۷۹: ۷۲). در آثار بزرگان ادبی دوره سامانی همچون رودکی،... اهمیت به علم مشهود است و چون سلاحی موجب امنیت و مصونیت فرد و جامعه می‌گردد. چنانچه به باور رودکی آن را باید بر سنگ‌ها نگاشت و چون گنجینه‌ای به آیندگان هدیه داد.

تاجهان بود از سر آدم فرراز کس نبود از راز دانش بی نیاز
مردمان بخرد اندر هر زمان راز دانش را به هر گونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند تا به سنگاندر همی بنگاشتند
دانش اندر دل چراغ روشن است وز همه بد بر تن تو جوشن است
(رودکی، ۱۳۸۲: ۸۲)

ابو شکور شاعر این عصر مخاطب را به دانش‌اندوزی مستمر اندرز می‌دهد و فراگرفتن دانش را موجب شادی می‌داند. وی آدمی را در هر حال نیازمند به راهنمایی دانا می‌داند گرچه در دانش و حکمت سر به گردون بساید.

بیاموز هر چند بتوانیا مگر خویش‌تن شاد گردانیا
بیاموز تا زنده ای روز و شب چنین گفت دانا که بگشاد لب
تو را گرچه دانش به گردون رسد زدانای دیگر شنودن سزد
چه گفتند در داستان دراز نباشد کس از رهنمون بی نیاز
(ابوشکور: ۱۳۶۱)

به باور وی دانش انسان را به شکوه و عظمت می‌رساند. وی زر و سیم را به حاشیه رانده و

در رساندن انسان به بزرگی اشاره میکند و باور دارد شرف آدمی در گرو علم است.
 خردمند گوید که تأیید و فر به دانش به مردم رسد نه به زر
 خردمند گوید که بنیاد خوی ز شرم است و دانش نگهبان اوی
 (ابوشکور، ۱۳۶۱: ۸۵)

شهید بلخی شعر را محک شاعر می داند و بر این باور است که بی دانشی سراینده از
 سرودن اشعاری که در آن حکمت و دانش نباشد آشکار می شود.
 دعوی کنی که شاعر دهرم ولیک نیست در شعر تونه حکمت و لذت ونه چم
 (شهید بلخی: ۳۳)

بیاموز تا زنده ای روز و شب چنین گفت دانا که بگشاد لب
 نهاد تن خود چنین آمدست که از مه به دانش گزین آمدست
 (همان: ۹۴)

منطقی رازی اشاره‌ای به درآمد کم هنرمندان و صاحبان دانش زمان خود اشاره کرده که در
 آثار ادیبان دوره‌های مختلف به تجربه اثبات و به رشته ثبت کشیده شده است. البته در نظر
 بسیاری از شعرا و فضلا هنر موجب تکریم و ستایش است.
 که را هنر بفزاید چرا بکاهد مال اگر نه زین دو یکی هست بر حکیم حرام
 (منطقی رازی، ۱۳۷۰: ۲۰۲)

نتیجه‌گیری

عصر سامانیان دوره رواج زبان و ادبیات فارسی است فضایل اخلاقی چون اندرز، توصیه، به نیکی و دوری از زشتی‌ها در متون ادبی این عصر به چشم می‌خورد توجه به بخشش و بخشایش، عدالت، صبر، اخلاق نیکو، مناعت طبع و دانش‌اندوزی خرد در نمونه‌هایی از شعر شاعران این عصر بررسی شد از میان صفات نیکو بخشش در زمان بزرگان سامانی چشمگیر است که می‌توان از درایت شاهان سامانی جهت پیشبرد اهداف خود و نتیجه دلخواه یاد کرد. خرد از مهم‌ترین ویژگی‌های سبک خراسانی است که از اعتبار و ارزش زیادی در نزد شاعران و ادیبان این دوره برخوردار است و در اشعار ابو شکور، بسامد فراوان دارد. دم غنیمتی و در حال زیستن در شعر شاعران عصر سامانی، به‌ویژه رودکی و شهید بلخی، مشاهده می‌شود. از نگاه متفاوت شعرای دوره سامانی به انصاف درونی آن‌ها می‌توان پی برد برخی چون لوکری از عدالت مطلقه بزرگان خود داد سخن رانده‌اند و برخی منافع عامه را بر منفعت شخصی خود ترجیح داده و به نمایندگی از مظلومان در سلاح برآن سخن به دادگری پرداخته‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۷۴، جاویدان خرد، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز شوشتریان، چاپ دوم، نشر موسسه فرهنگ دانش
۲. اسلامی ندوشن، محمد علی، ۱۳۷۰، جام جهان بین، چاپ دوم، انتشارات کتابخانه ایرانمهر
۳. امیر احمدی، ابوالقاسم، سعید روزبهانی، ۱۳۹۳، آموزه‌های زهدی و اخلاقی در شعر قرن چهارم با تکیه بر اشعار کسایی، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، نشریه علمی پژوهشی، سال ششم، شماره ۲۴، ص ۱۴۹-۱۷۲
۴. آهنگری، فرشته، ۱۳۸۶، پیشینه و بنیادهای اخلاق در ایران و جهان، شماره ۳ و ۴، سال دوم
۵. بزرگ بیگدلی، سعید، ۱۳۸۷، رودکی پدر شعر پارسی، چاپ اول، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران
۶. پورعزت، علی اصغر، ۱۳۸۳، شهر عدل و دولت هوشمند، شماره ۱۱ و ۱۲، دانشگاه مدیریت دولتی تهران
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۹۷، فرهنگ و دین بر گزیده مقالات دایره المعارف دین، چاپ اول، ویاژه راستار میرچاده
۸. داودی، مهدی، ۱۳۸۷، اندیشه‌های زرتشت پیامبر ایران باستان، چاپ اول نشر سایه نیما
۹. دقیقی، ابو منصور محمدبن احمد، ۱۳۷۳، دیوان احمددقیقی توسی، به کوشش محمدجواد شریعت، چاپ دوم، نشر اساطیر، تهران
۱۰. رزمجو، حسین، ۱۳۹۰، انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، چاپ سوم، دانشگاه فردوسی مشهد
۱۱. رضازاده شفق، صادق، ۱۳۵۲، تاریخ ادبیات ایران، چاپ دوم، نشر دانشگاه پهلوی، شیراز
۱۲. رودکی سمرقندی ابو عبدالله، ۱۳۷۶، دیوان رودکی سمرقندی، بر اساس نسخه سعید نفیسی، ی. براگینسکی، چاپ دوم، نشر نگاه
۱۳. رودکی، ابو عبدالله، به کوشش منوچهردانش پژوه، ۱۳۷۴، دیوان رودکی، چاپ اول، نشر طوس
۱۴. رودکی، بو عبدالله، دیوان شعر رودکی، به کوشش جعفر شعار ۱۳۸۲، چاپ سوم، نشر قطره، تهران
۱۵. شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۲، انواع ادبی و شعر فارسی، سال هشتم، شماره ۳۲، رشد آموزش ادب فارسی
۱۶. شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۷۰، در باز خوانی سنت‌ها، مصحح محمد قهرمان، نشر آستان قدس رضوی، مشهد
۱۷. صفاء ذبیح‌الله، ۱۳۷۵، دورنمایی از فرهنگ ایرانی و اثر جهانی آن، انتشارات هیرمند، چاپ اول، تهران
۱۸. فرج الهی، فرج‌الله، ۱۳۹۰، حضرت ایوب، (اسوه صبر و مقاومت و شکر) شماره ۶۰۹، سال ۵۱، شماره

۱۹. کسایی مروزی، ۱۳۶۴، به کوشش مهدی درخشان، اشعار حکیم کسایی مروزی و تحقیقی در زندگی و آثار او، چاپ اول، نشر دانشگاه تهران
۲۰. لازار، ژیلبر، اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان، ۱۳۶۱، نشر کتاب آزاد، تهران
۲۱. مدبری، محمود، (۱۳۷۰)، شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان، چاپ اول، نشر پانوس، تهران.
۲۲. مهدوی، سید محمد صادق؛ ادیسی، افسانه؛ حسینی امین، سیده نرگس، ۱۳۹۰، بررسی سرمایه های فرهنگی و اقتصادی با بعد اخلاقیات دینداری، سال پنجم، شماره ۲
۲۳. میرزایف، عبدالغنی، ۱۹۵۸، ابو عبدالله رودکی، محررمسئول، میرزا ترسون زاده، نشر تاجیکستان، استالین آباد
۲۴. نفیسی، سعید، ۱۳۴۱، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، چاپ دوم، نشر کتابخانه ابن سینا، تهران
۲۵. هانری دوفوشه کور، شارل، ۱۳۷۷، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسیاز سده سوم تا سده هفتم هجری) ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روح بخشان، چاپ اول، نشر دانشگاهی، تهران
۲۶. یلمه ها، احمد رضا، ۱۳۹۵، بررسی ادبیات تعلیمی منظوم و سیر تطور و تحول آن در ایران، پژوهشنامه ادب تعلیمی، سال هشتم، شماره ۲۹، قم

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۶ - ۵۳

جایگاه اخلاق در عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای

گودرز بیرامی^۱

عاطفه امینی نیا^۲

سوده شاملو^۳

چکیده

تضمین صلح مستلزم تغییر الگوی دیدگاه مردم نسبت به خود و دیگران است. بر این اساس می‌توان حدس زد که جهان بدون سلاح هسته‌ای دقیقاً شبیه به دنیایی است که انسان آرزوی زندگی در آن را دارد. بسیاری از ما متقاعد شده ایم که استفاده از بمب هسته‌ای در هیروشیما و ناکازاکی در ۶ و ۹ اوت ۱۹۴۵ فاجعه انسانی بود که در حافظه تاریخ پاک نخواهد شد. جهان کنونی، جهان سلاح‌های هسته‌ای آزاد است در واقع، تمام جهان به آزمایشگاه عظیمی تبدیل شده و ما فراموش کرده ایم که ما به یک خانواده مشترک انسانی تعلق داریم و چگونه است که با وجود اینکه ۹۰ درصد از جمعیت جهان طرفدار حذف کامل سلاح‌های هسته‌ای هستند هنوز ۱۳ صنعت تسلیحات هسته‌ای همچنان به کار خود ادامه می‌دهد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به دنبال پاسخ این سوال است آیا اخلاق تاثیری در عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای دارد یا خیر؟ نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که اخلاق در کنار تعهدات قراردادی می‌تواند نقش موثری در کنترل خلع سلاح هسته‌ای داشته باشد.

واژگان کلیدی

اخلاق، سلاح‌های هسته‌ای، آژانس بین‌المللی انرژی اتمی، معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای، تعهدات اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی، گروه حقوق بین‌الملل عمومی، واحد امارات، دانشگاه آزاد اسلامی، دبی، امارات متحده عربی.
Email: Goudarzbeyrami@gmail.com

۲. استاد یار گروه حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: a.amininia@iauctb.ac.ir

۳. استادیار گروه حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: s.shamloo@iauctb.ac.ir

طرح مسأله

فرض اساسی این است که بقای انسان به بقای کل اکوسیستم بستگی دارد بنابراین، هر چیزی که آن را در معرض خطر قرار دهد مشکل بزرگ جهان امروزی است، به عنوان مثال تولید سلاح‌های هسته‌ای و کاربرد انرژی هسته‌ای، برای اهداف نظامی و غیرنظامی، بدون شک مورد توجه حوزه اخلاق زیستی نیز می‌باشد. امروزه اخلاق زیستی جهانی تلاش می‌کند تا عهد نهایی عدم تعارض را نه تنها بین انسان و طبیعت، بلکه در نوع انسان نیز برقرار و از آن محافظت کند. شکل‌گیری وجدان اخلاقی جدید توسط همان دانشمندانی آغاز شد که بر روی اولین سلاح‌های اتمی کار کردند و بدون شک موفقیت‌های چشمگیری را به دست آوردند، سطح عمومی آگاهی و هوشیاری را بالا بردند و شبکه وسیعی از انجمن‌ها، سازمان‌ها و موسسات، افراد ایجاد کردند. لذا «جهان بدون سلاح هسته‌ای»^۱ در گرو رعایت تعهدات قراردادی و رعایت «اخلاق انسانی»^۲ است. از آنجاییکه نظریه خلع سلاح هسته‌ای به صورت عملی وجود ندارد متأسفانه انفجارها برای آزمایش سلاح‌های هسته‌ای قوی و مخرب بیش از ۵۰ سال است که در جریان است.^۳ و بیم آن وجود دارد که دولت‌های هسته‌ای زرادخانه‌های خود را حفظ کنند^۴ از اینرو متن جدیدی با رویکرد به بند ۱ ماده ۲۶ معاهده تسلیحات اسلحه ۲۰۱۳ اضافه کردند^۵ که شامل معاهدات آینده هم باشد. (عسگری، حسین نژاد ۱۳۹۵، صص ۱۶۷-۱۶۸) به عبارتی به

-
1. a nuclear weapons free world
 2. Human ethics
 3. Until the adoption of the Comprehensive Test Ban Treaty (CTBT) by more than two-thirds of the General Assembly's membership on 10 September 1996. The USA signed but have not ratified it, however, until now they have substantially respected it
 4. A poll by WorldPublicOpinion.org of 19,142 respondents across 21 nations was conducted between 10 January and 29 August 2008, a collaborative research project involving research centers from around the world and managed by the Program on International Policy Attitudes (PIPA) at the University of Maryland. Margins of error range from ± 2 to 4 percentage points. The study included all nations with nuclear weapons (except North Korea) and the following non-nuclear nations: Argentina, Azerbaijan, Egypt, Indonesia, Iran, Kenya, Mexico, Nigeria, the Palestinian Territories, South Korea, Thailand, Turkey and Ukraine (from
 5. Article 26
Relationship with other international agreements
1. The implementation of this Treaty shall not prejudice obligations undertaken by States Parties with regard to existing or future international agreements, to which they are parties, where those obligations are consistent with this Treaty.
2. This Treaty shall not be cited as grounds for voiding defense cooperation agreements concluded between States Parties to this Treaty.

لحاظ قراردادی دولت‌ها وفق ماده ۶ معاهده منع گسترش و معاهده منع تسلیحات هسته‌ای به لحاظ حقوقی و اخلاقی مکلف به خلع سلاح هستند «اخلاق» برخلاف حقوق یک امر «درونی» و «نفسانی» که دارای ضمانت انسانی است ولی حقوق به لحاظ قلمرو ومبنا وضمانت اجرا با اخلاق متفاوت است در این اثناء حقوق بین الملل به روش شناسی، زبان علمی، و نسبت منطقی/ علمی، تولیدی/ مصرفی و کارکردی/ ساختاری آن با علوم به ویژه علم اخلاق پرداخته است. با درک این ضرورت که شئون علمی و معرفتی حقوق بین الملل به همان نسبت قابل واکاوی، بازکاوی و تأمل است که وصف هنجاری و دستوری آن و به همین منظور، نسبت میان علم اخلاق/ نظام اخلاقی و دانش حقوق بین الملل/ سیستم حقوقی بین المللی با تأکید برهمسانی‌ها و تمایزات موجود بین این دو قلمرو علمی/ سیستم دستوری در مدل‌های تبیین، تعلق، معیار اعتبار سنجی گزاره‌ها، موضوع، روش، مسائل و دامنه تعامل و ارتباط بین آنها به دست دهد. نقش اخلاق در رعایت «تعهدات بین المللی»^۲ و به طور خاص حقوق بین الملل در قالب قواعدی چون «اصل وفای به عهد»^۳ و «قاعده استاپل»^۴ و «اصل حسن نیت»^۵ نمودار می‌شود در راستای تبیین منتظم نسبت‌های موجود و ممکن بین دانش حقوق بین الملل و نظام اخلاقی، با عطف توجه به رویکردهای متکثری که از بازخوانش تاریخ علم، جامعه شناسی، فلسفه حقوق کلاسیک و فلسفه حقوق/ فلسفه علم اخلاق قابل استنباط و استخراج است نسبت‌های میان این دو متغیر(اخلاق و حقوق)، بدون طرح و تدوین فرضیه‌ای که آزمون‌پذیری و به تبع آن تأیید، اثبات و یا ابطال وجوه متنوع و متکثر آن در پرتو حدسیات و با ارائه شواهد، قرائن و امارات مؤید، مثبت و مبطل آن، در نظر باشد، مهمترین تفاوت میان اخلاق و حقوق «ضمانت اجرای»^۶ آن است بنا براین حسب ظاهر برای اخلاق ضمانت اجرایی متصور نیست کاربرد اخلاق بر اساس اقتضائات جامعه بین المللی، فارغ از هرگونه فرهنگ داخلی به مطالعه ارزشها و حقوق و تکالیف اخلاقی می‌پردازد و ضرورت تحلیل موضوع اخلاق در گستره حقوق بین الملل با مصادیق حقوق بین الملل بشرویشردوستانه و حقوق بین الملل معاهدات که مبنای اصلی آنها قواعد آمره است ارزیابی می‌شود. هرچند اطاعت از قانون فی‌النفسه یک ارزش اخلاقی است و بین قواعد اخلاقی و حقوقی تفاوتی حسب ظاهر نیست ولی برای رسیدن به «عدالت»^۷ توجه به «مفهوم اخلاق»^۸

1. Ethics
2. International obligations
3. The principle of fulfilling the covenant
4. Staple rule
5. The principle of good faith
6. Performance guarantee
7. Justice
8. Ethical concept

ضرورت دارد در این راستا به لحاظ اخلاقی کاربرد سلاح‌های هسته‌ای اگر منطبق با حقوق بین الملل نباشد غیر قانونی است (سلیمی ترکمانی، ۱۳۹۴، ص ۳۶-۶۲) هر چند تفاوت زیادی در خلع سلاح بین کشورهای هسته‌ای وجود دارد به عنوان مثال. در روسیه، موسسات دولتی و مذهبی به طور مداوم این ایده را مطرح می‌کنند که سلاح‌های هسته‌ای از عناصر اصلی هویت ملی و امنیت روسیه حتی الهی هستند (Adam sky, 2019: 3) با ذکر این مقدمه، جمهوری اسلامی ایران در راستای حفظ «صلح و امنیت بین‌المللی»^۱ و به عنوان عضوی از جامعه بین‌المللی تعهدات خود را به موجب معاهدات بین‌المللی در «حوزه هسته‌ای»^۲ با حسن نیت ایفا نموده است و در کنار تعهدات قراردادی و شفاف‌سازی در حوزه فعالیت‌های صلح‌آمیز هسته‌ای علیرغم فقدان هرگونه تعهد قراردادی به لحاظ اخلاقی هم همکاری‌های فراوانی با «آژانس بین‌المللی انرژی اتمی»^۳ داشته است.

«معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای»^۴ و سایر اسناد بین‌المللی مرتبط با آن صلاحیت یا اختیاری برای آژانس برای بازدید از اماکن نظامی کشور که از حساسترین مناطق محسوب می‌شود ایجاد نمی‌کند لذا ایران برای راستی‌آزمایی مجوز بازدید از پارچین را برای بازرسان آژانس صادر نمود. در این مقاله این فرضیه با معیارهای اخلاقی تحت سنجش قرار می‌گیرد که ایران در راستای تعهدات اخلاقی که برگرفته از فتوای مقام معظم رهبری مبنی بر حرمت استفاده از سلاح‌های هسته‌ای با پشتوانه‌ای که ریشه در شریعت مقدس دارد صرفاً براساس تعهدات اخلاقی نه به عنوان الزام حقوقی و به صورت داوطلبانه برای راستی‌آزمایی و برای شفاف‌سازی در کنترل تسلیحات و عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای همکاری لازم با مراجع بین‌المللی داشته و مورد تایید مراجع نظارتی قرار گرفته است.

۱- مبانی نظری و مروری بر پیشینه تحقیق

عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای موضوع معاهدات بین‌المللی است تحقیقات گسترده‌ای در خصوص ابعاد منع گسترش و خلع سلاح به رشته تحریر درآمده است در این راستا می‌توان به کتاب والتز و سیگن (۱۹۸۵) *The Spread of Nuclear Weapons* اشاره کرد این کتاب که مناظره‌ای بین والتز و سیگن در رابطه با اشاعه سلاح‌های هسته‌ای می‌باشد، سیگن می‌گوید اشاعه سلاح‌های هسته‌ای ممکن است ثبات و نظم امنیت بین‌المللی را برهم زند. حال آنکه والتز معتقد است اشاعه سلاح‌های هسته‌ای از آن جهت که بازدارندگی ایجاد می‌کند ممکن است

1. International peace and security
2. Nuclear field
3. International Atomic Energy Agency
4. Nuclear Non-Proliferation Treaty (N.P.T)

برای نظم بین‌المللی بهتر باشد. این کتاب بر اساس مقاله‌ای است که در سال ۱۹۸۱ تحت عنوان همین کتاب یعنی، "The Spread of Nuclear Weapons" توسط والتز به چاپ رسید و در آن زمان هیچکس در مورد آن اظهار نظر نکرد (والتز و سیگن، ۱۹۸۵).^۱ بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جامعه جهانی نگران انتقال دانش و فن آوری هسته‌ای از شوروی به سایر نقاط دنیا شد. از همین رو در سال ۱۹۹۴ مجمع عمومی سازمان ملل (G.A) تحت تاثیر این نگرانی تقاضای رای مشورتی از دیوان بین‌المللی دادگستری ICJ کرد. دیوان نیز بعد از ۱۸ ماه در سال ۱۹۹۶ تحت تاثیر کشورهای بزرگ این رای را صادر کرد: " نه حقوق بین‌الملل عرفی و نه حقوق بین‌المللی قراردادی استفاده از سلاح‌های هسته‌ای در درگیری‌های مسلحانه را منع نمی‌کند. مشروط به اینکه اصل تفکیک و رنج بیهوده را رعایت کنند، یعنی به غیرنظامیان بمب اتمی نزنند." در صورتیکه جنگ‌های گذشته نشان می‌دهد موشک‌های امریکا به کابل، بغداد، بلغراد و... اصابت کرده و موشک‌های صدام به شهرهای ایران و موشک‌های هیتلر به پاریس. جالب اینجاست که سیگن که خود معتقد است اشاعه سلاح‌های هسته‌ای دنیا را ناامن می‌کند در ادامه می‌افزاید که: " انگار سرنوشت ما غیر از این نیست که اشاعه شوند." ایالات متحده امریکا در چهار سال اول بعد از تولید بمب اتمی انحصار اتم را در اختیار داشت و حاضر نبود که اشاعه بشود. اما با دستیابی شوروی به بمب اتم ناگزیر شد اتم را تحت برنامه یورو اتم (EUROATOM) به فرانسه و انگلیس بدهد از سوی دیگر برای مهار اشاعه، مبادرت به تاسیس آژانس بین‌المللی انرژی اتمی (IAEA) کرد. هدف از تاسیس این آژانس بنا به گفته امریکا انحصار اتم بوده است. بنابر استدلال آمریکاییان سلاح‌های هسته‌ای نباید اشاعه یابند و باعث نا امنی دنیا شوند لیکن اصل برابری حاکمیت و دکتترین خودیاری (self-help) باعث شده است سلاح‌های هسته‌ای با سرعت کم و نه زیاد اشاعه یابند. بنا بر استدلال دارندگان اتم (HAVES) اشاعه سلاح‌ها باید منع شود و آژانس بین‌المللی انرژی اتمی از طریق راست آزمایی (verification) اعضاء جامعه جهانی را بخصوص اعضاء NPT را نظارت و بازرسی نمایند و بازرسان دارای مصونیت کامل می‌باشند. اما عملکرد آژانس طوری بوده است که کشورها ندار (HAVE -NOT) آژانس را یک متغیر وابسته به قدرت‌ها به ویژه ایالات متحده امریکا می‌دانند.

مقاله آقای صالح رضایی پیش‌رباط که در سال (۱۳۹۶) منتشر شده دسترسی آژانس به مراکز نظامی از منظر حقوق بین‌الملل " به بررسی مقررات موافقت‌نامه پادمان جامع، پروتکل الحاقی و برجام در خصوص دسترسی آژانس به مراکز نظامی و شرایط و محدودیت‌های آن

1. Waltz & Sagan.

پرداخته است.

در معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای و موافقتنامه‌های پادمان جامع مرتبط با آن، صلاحیت یا اختیاری برای آژانس بین‌المللی انرژی اتمی مبنی بر دسترسی به مکان‌های نظامی کشورهای متعاقد وجود ندارد.

پروتکل الحاقی نیز مقررات صریحی مبنی بر دسترسی آژانس به مراکز نظامی پیش‌بینی نکرده است. وی خاطر نشان می‌دارد که موافقتنامه‌های پادمان جامع نه تنها اختیار یا صلاحیتی برای آژانس در دسترسی به مکان‌های نظامی کشورها اعطا نکرده، بلکه به صراحت آژانس را از دسترسی به مراکز نظامی که فعالیت هسته‌ای انجام می‌دهند نیز منع کرده است. مقررات پروتکل الحاقی نیز صلاحیت یا اختیار مشخصی برای آژانس در دسترسی به مراکز نظامی پیش‌بینی نکرده است. از این رو، به نظر نمی‌رسد که درخواست آژانس برای دسترسی به مراکز نظامی کشورها از جمله ایران بر اساس این اسناد بتواند از مبنای حقوقی محکم و متقنی برخوردار باشد. رویه آژانس در ارتباط با دسترسی‌ها به مکان‌های نظامی نیز موید این واقعیت است که دولت‌ها اعتقادی به اختیار یا صلاحیت آژانس برای دسترسی به مراکز نظامی بر اساس مقررات آن اسناد ندارند. دسترسی‌هایی نیز که در عمل داده شده‌اند با موافقت و رضایت داوطلبانه دولت دسترسی شونده بوده است.

مطالعات انجام شده اغلب در حوزه خلع سلاح و امنیت بین‌المللی و الحاق یا عدم الحاق کشور به معاهدات بین‌المللی از جمله پروتکل الحاقی با توجه به سیاست خارجی کشور پرداخته است و در برخی موارد به وظایف و بازرسی‌های آژانس پرداخته و در کنار آن توجه بیشتری به تکالیف و وظایف دولت ایران در قبال آژانس را مورد واکاوی قرار داده است لذا ویژگی جدید این تحقیق فارغ از صلح آمیز بودن فعالیت‌های هسته‌ای ایران به بررسی جایگاه اخلاق در عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای پرداخته که تا کنون تحقیقی در این حوزه صورت نگرفته که این خود یکی از دلایل ترغیب نگارنده برای این موضوع است لذا هر گونه داده تحقیقاتی در این پژوهش بدیع و تازه خواهد بود.

۲- فعالیت‌های هسته‌ای دولت جمهوری اسلامی ایران

تاریخچه انرژی هسته‌ای در ایران، سابقه‌ای بیش از نیم قرن دارد و از سال‌های میانی قرن بیستم، ایران بر آن بود که فناوری هسته‌ای را کسب کند، ایالات متحده آمریکا یعنی مهمترین مخالف فعلی برنامه هسته‌ای بود. و پروتکلی منعقد گردید که در آن حوزه‌های مختلف همکاری طرفین مشخص شده بود. در این راستا دانشگاه تهران در زمینه فناوری هسته‌ای فعال شد و تربیت دانشجو در این رابطه را آغاز کرد. یکی از این حوزه‌ها، انرژی اتمی بود. در ادامه موافقتی با کشورفرانسه منعقد شد که اشعار داشت: نظر به علائق خاص طرفین به ایجاد

بنیانی جدید به منظور گسترش همکاری صنعتی درازمدت بین دو کشور، طرف ایرانی آمادگی اصولی خود را برای سفارش ساخت چند نیروگاه اتمی به فرانسه، به ظرفیت تولید کل تا سقف ۵ هزار مگاوات که شرایط آن را مؤسسات دارای صلاحیت دو کشور مشترکاً تعیین خواهند کرد ابراز داشت. فرانسه از این موضوع استقبال کرد و متعهد شد که تدارکات جامع و گسترده ای را برای آموزش پرسنل ایرانی تسلیم دارد. با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی ایران کلیه تعهدات ایران با سایر کشورها تعلیق و برخی هم خاتمه یافت. تا اینکه موضوع هسته ای کشور در سال ۲۰۰۵ از طرف شورای حکام آژانس بین المللی انرژی اتمی به شورای امنیت ارجاع و متعاقب آن قطعنامه های متعددی علیه کشور صادر شد که محدودیت های قانونی و اخلاقی فراوانی را در پی داشت .

۳- نحوه نظارت بر فعالیت های هسته ای

هرچند عملکرد شورای حکام در مواردی نشان داده است که برنامه هسته ای ایران انحراف از صلح آمیز بودن نداشته است. لکن نحوه اطلاع رسانی عدم پایبندی ایران از فعالیت های هسته ای برابر مواد ۳ (ب) ۴ و ۱۲ (ج) اساسنامه آژانس صورت می گیرد. وظیفه احراز عدم پایبندی بر عهده بازرسان آژانس قرارداد بر این اساس بازرسان آژانس باید هرگونه عدم پایبندی را به مدیرکل گزارش نماید و مدیر کل با توجه به ترتیبات اجرای گزارش عدم پایبندی را به شورای حکام منعکس کند و وفق ماده (۱۹) اساسنامه آژانس که ارتباط خاصی با بند (ج) ماده ۱۲ دارد ممکن است فرصت معقول جهت ارائه باز تصمیمات ضروری را برای یک کشور فراهم سازد .

آژانس بین المللی انرژی اتمی به علت ایفای وظایف مشترک با شورای امنیت روابط تنگاتنگی برای جلوگیری از اشاعه هسته ای و منع تکثیر تسلیحات کشتار جمعی دارند در حقیقت آژانس به عنوان رکن فنی شورای امنیت و نهاد ناظر بر عدم انحراف هسته ای دولتها به سمت مصارف نظامی محسوب می شود از طرفی هم برابر مواد ۳ و ۴ اساسنامه آژانس ماده (۳۹) منشور ملل متحد هم ناظر به تکالیف شورا در حوزه حفظ صلح و امنیت بین المللی است بعلاوه به موجب ماده (۱۱) مجمع عمومی به موجب ماده (۳۵) دولتهای عضو به موجب ماده (۹۹) دبیرکل هم می تواند توجه شورا را جلب کند.

۴- ابعاد اخلاقی ایران در کنترل تسلیحات و عدم گسترش سلاح های هسته ای

برای درک بهتر محتوای ذهنی کافی است سختگیرانهترین نظرات فقهی که استفاده از سلاحهای هلاک کننده و نابودکننده جمعی را، حتی در حالت عدم اضطراب جنگی نیز مباح دانسته اند، مورد ملاحظه قرار گیرد. در این آرا استفاده از این سلاحها در حالتی که تعداد غیر نظامیان حاضر در منطقه مورد هدفگیری زیاد باشد، حرام دانسته شده است (شربینی،

۱۳۷۷: ۲۲۴) در این راستا برای کنترل تسلیحات و عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای از زمان تاسیس مقرراتی از سوی آژانس، وضع و اعمال شده است درحال حاضر این نگرانی در دنیا وجود دارد که اعتبار معاهده ان پی تی منوط به تضمین حقوق کشورهای فاقد سلاح‌های هسته‌ای است (shaker, 1980: 290) کشورهای در حال توسعه در دهه ۱۹۷۰ با این وعده معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای را تصویب و امضاء کردند که به ازای واگذاری حق خود برای داشتن سلاح‌های هسته‌ای مانند ۵ قدرت هسته‌ای بتوانند از مزایای استفاده از انرژی هسته‌ای در اسناد توسعه هسته‌ای استفاده کنند (h.joner, 2011: 79) بدین منظور برای بهره‌مندی از این حق کشورها قراردادهایی با آژانس با عنوان «پادمان» را امضاء می‌کنند. مفهوم پادمان هسته‌ای معادل واژه Nuclear Safeguards است که در اساسنامه آژانس بین‌المللی انرژی اتمی بکار رفته و به معنای «نظارت و بازرسی از مواد و موسسات هسته‌ای» به منظور اطمینان از کاربرد صلح‌آمیز آنها است. از اینرو آژانس بین‌المللی انرژی اتمی استانداردهایی را در چارچوب شفاف‌سازی تنظیم و در اختیار کشورها قرار می‌دهد. تاکنون چهار الگوی پادمانی و نظارتی توسط آژانس مورد تصویب قرار گرفته است: قابل ذکر است با توجه به این رعایت حقوق بین‌الملل و معاهدات بین‌المللی ناشی از رضایت دولتهاست و به عنوان یک اصل کلی مورد پذیرش جامعه جهانی است که از آن به اصل رضایی بودن معاهدات نام برده می‌شود از اینرو موافقت نامه‌های بین‌المللی و معاهدات ناظر بر فعالیت‌های هسته‌ای از نظر جمهوری اسلامی باید با شرع مقدس و اخلاق اسلامی مطابقت داشته باشد که ذیلاً به آن موارد اشاره می‌شود:

- ۱- موافقتنامه پادمانی (۶۶)^۱ این قرارداد جهت بازرسی آژانس با کشورهای عضو منعقد می‌شود که با رضایت دولتها در بازرسی از اماکن هسته‌ای صورت می‌گیرد.
- ۲- موافقتنامه جامع پادمانی معروف به سند (۱۵۳)^۲ دولت ایران براساس این الگو، موافقتنامه نظارتی رادر ۱۹ ژوئن ۱۹۷۳ با آژانس منعقد کرده است که به سند (INFICIRC/214) معروف است.
- ۳- پروتکل الحاقی یاسند (۵۴)^۳ پروتکل الحاقی نیز یک الگو و نمونه برای موافقت نامه‌های پادمانی یا نظارتی اعضای آژانس است. شورای حکام، پروتکل الحاقی را به منظور تقویت کارآمدی نظام پادمان‌های آژانس به تصویب رسانده است. آژانس از طریق پروتکل الحاقی دسترسی کاملتری به تمام فعالیت‌های مربوط به امور هسته‌ای کشورهای عضو دارد.
- ۴- مقررات برنامه اقدام مشترک موسوم برجام (۵+۱) یک معاهده بین‌المللی است که

1. INFICIRC/66

2. INFICIRC/153

3. INFICIRC/ 54

هدف اصلی آن جلوگیری از گسترش سلاح‌های هسته‌ای و استفاده صلح آمیز هسته‌ای است. (Reed and still man, 2009:144)

آژانس براساس الگوهای پیش گفته چهارنوع بازرسی از فعالیت هسته‌ای اعضا انجام می‌دهد دولت ایران در کنارتعهدات حقوقی به لحاظ ائدولوژی صلح و فتوای مقام معظم رهبری از باب حرمت سلاح های هسته ای اخلاقا متعهد به رعایت زندگی مسالمت آمیز در جامعه جهانی بوده و هست و در این راستا الگوهای نظارتی را به شرح آتی پذیرفته است که عبارتند از:

۱. بازرسی موقت (Ad hoc Inspection) بازرسی موقت براساس ماده (۸۳) موافقت نامه پادمان صورت می گیرد در این بازرسی وفق استاندارد زمانی تعریف شده ۷ روز قبل از بازرسی به کشور بازرسی شونده اطلاع رسانی می شود و حداقل هم ۲ روز قبل از بازرسی اطلاع رسانی مجدد نماید مادامیکه دولت مورد نظر بازرسی اعلام رضایت نکند بازرسی صورت نمی گیرد و بازرسان نمی توانند به هر مکانی که بخواهند دسترسی پیدا کنند. در این نوع بازرسی وفق ماده (۷۵) موافقت نامه پادمان بازرسی از سایت های اعلام نشده را رد می کند از طرفی هم براساس پاراگراف ۷۴ دو شرط را لازم می داند ۱- اینکه درخواست آژانس باید با حسن نیت باشد ۲- اینکه احترام به حق حاکمیت ایران به رسمیت شناخته شود .

۲. بازرسی معمولی (Routine Inspection) در این نوع بازرسی که به موجب مقرره (۷۲) قرارداد آژانس موسوم به (پادمان) انجام می شود و ۷ روز قبل از بازرسی به صورت کتبی به کشور هدف اطلاع رسانی می شود در این بازرسی بیشتر به تطبیق گزارشات و اظهارات و فعالیت های دولتهای عضو می پردازد در این نوع بازرسی فقط مجاز به بازرسی از نقاط تعیین شده می باشند در این مورد بازرسی از تاسیساتی که حداکثر ۵ کیلوگرم مواد تولید یا موجود دارند سالانه انجام می شود و تاسیساتی که مواد تولیدی بیش از ۵ کیلوگرم دارند بازرسی ها براساس نفر سال انجام می گیرد و بازرسان در خصوص تاسیساتی که دارای غنای بالای ۵ درصد است حداقل باید ۲۴ ساعت قبل اطلاع رسانی کند مواد ۸۰ و ۸۱ موافقت نامه پادمان ناظر بر این موضوع است براساس ماده ۸۴ موافقت نامه پادمان آژانس می تواند از تاسیسات اعلام شده بازرسی نماید و آژانس هم متعهد شده که هر گاه هر عملی باشد براساس برنامه کاری بازدید انجام داده و دولت ایران در راستای اخلاق مدارای تکالیف خود را به نحو احسن ایفاء نموده است موضوع این بازرسی در عدم پایبندی اساسا با موضوع به کارگیری و استفاده برای مقاصد غیر صلح آمیز ملازمه داشته است.

۳. بازرسی ویژه (Special Inspection) این بازرسی به موجب اختیار حاصل از ماده (۱۸) قرارداد پادمانی و تصویب شورای مرکزی آژانس (حکام) و با جواز حاصل از ماده (۷۷) قرارداد پادمانی زمانی استفاده می شود که آژانس اطلاعات ارائه شده توسط عضو را کافی نداند، صورت

می‌گیرد.

۴. بازرسی‌های پروتکل الحاقی. این نوع نظارت، نیازی به تصویب شورای حکام ندارد و آژانس حق دارد به «هر مکان» و «هر زمانی» که برای نظارت تشخیص داده است، دسترسی پیدا کند. شیوه بازرسی در پروتکل الحاقی هم وفق ماده ۶ این معاهده شامل مشاهده عینی هسته ای هست. در پروتکل الحاقی سخنی از حق دسترسی آژانس به مراکز حساس امنیتی و پایگاههای نظامی کشورهای عضو نشده است بلکه آژانس مطابق مواد (۷) و (۱۵) پروتکل الحاقی ملزم شده جهت تضمین حفاظت موثر در برابر افشای اسرار و اطلاعات محرمانه ای که حین اجرای پروتکل در کشور مربوط از آن آگاه می‌شود رژیم نظارتی دقیق برقرار کند در این حوزه هم اجرای داوطلبانه بخشی از پروتکل الحاقی ماهیت اخلاقی رفتار ایران را نشان داده است.

گزارش‌های آژانس در ارتباط با کشورهای عضو از سه حالت خارج نیست یا درستی و کامل بودن اظهارات کشور را تایید می‌کند که برنامه هسته ای با هیچ مشکلی مواجه نیست یا آژانس نه درستی و نه کامل بودن اظهارات کشور را تایید می‌کند که در این حالت احتمالاً این کشور دنبال سلاح اتمی است^۱ یا آژانس درستی را تایید می‌کند اما کامل بودن را تایید نمی‌کند^۲ در این راستا قلمرو مواد (۷۰) تا (۹۰) موافقت نامه پادمان به بازرسی آژانس اختصاص دارد ماده (۱۸) موافقت نامه پادمان دلالت به عدم الزام دولت ایران به سطح دسترسی بازرسان به مراکز نظامی است (Joyner, 2013:3) جمهوری اسلامی ایران است در راستای حفظ صلح و امنیت بین المللی و به عنوان عضوی از جامعه بین المللی تعهدات خود را به موجب معاهدات بین المللی با حسن نیت ایفا نموده است و در کنار تعهدات قراردادی و شفاف ساز در حوزه فعالیت های صلح آمیز هسته ای علیرغم فقدان هرگونه تعهد قراردادی به لحاظ اخلاقی هم همکاری های فراوانی با آژانس بین المللی انرژی هسته ای داشته است به عنوان مثال برای بازدید از اماکن نظامی کشور که از حساسترین مناطق محسوب می‌شود تعهدی متوجه ایران نیست در این رهگذر پذیرش دولت ایران برای بازدید از اماکن نظامی نظیر پارچین صرفاً براساس تعهدات اخلاقی نه به عنوان الزام حقوقی و به صورت داوطلبانه برای راستی آزمایی و برای شفاف سازی صورت گرفته است از طرفی هم به موجب ماده (۴) معاهده منع گسترش سلاحهای هسته ای که در حکم یک قاعده بنیادین است اشعار دارد: ۱- هیچ یک از مواد این معاهده نبایستی به گونه ای تفسیر شود که به حق ذاتی کشورهای عضو آسیبی وارد شود. ۲- همه اعضای این معاهده متعهد میشوند که تبادل هرچه گسترده تر موضوع پروتکل الحاقی ناظر به فعالیت های هسته ای

۱. کره شمالی

۲. ایران، کره جنوبی، ژاپن

کشورها از راستی آزمایی و عدم انحراف آنهاست.

براساس پروتکل الحاقی دولتها ملزم به ارائه اطلاعات گسترده از فعالیت های هسته ای خود هستند (asada,2016:97) اعضای این معاهده با توجه به نیاز های مناطق در حال توسعه مشارکت کنند موضوع رعایت تعهدات بین المللی و عدم رعایت آن در حقوق بین الملل و درجه بندی نقض تعهدات بین المللی از جمله الزامات ناشی از معاهدات پذیرفته شده وفق ماده ۶۰ کنوانسیون وین ۱۹۶۹ موسوم به کنوانسیون حقوق معاهدات که سخن از نقض اساسی (MATERAL- BREACH) به میان آورده لذا معاهده منع گسترش سلاحهای هسته ای به گونه ای تبعیض آمیز دولتها را به دو گروه دارنده سلاح هسته ای و دولتهای فاقد سلاح هسته ای تقسیم کرده است (VETURINI, 2011:357)

مقررات مندرج در بند (ج) ماده ۱۲ اساسنامه آژانس بین المللی انرژی اتمی ناظر به عدم پایبندی دولتهای عضو به موجب موافقت نامه پادمان است و در موضوع ایران با توجه به بن بست هسته ای ایران و غرب شورای حکام فعالیت های هسته ای ایران را مورد تردید قرار داد و تشخیص آن را برعهده شورای امنیت گذاشت واژه عدم پایبندی تعریف مشخصی در حقوق بین الملل ندارد ولی به طور کلی می توان به عدم رعایت تعهدات بین المللی و نقض یک مقررره اشاره کرد و واژه عدم پایبندی در مواردی به کار می رود که فعل و یا ترک فعل دولتی که مرتکب یک نقض بین المللی باشد و در صورت تعارض بین موافقت نامه پادمان و پروتکل الحاقی^۱ مقررات پادمان اعمال خواهد شد (Fischer, 1997:540)

۱. پروتکل الحاقی در ۱۵ می ۱۹۹۷ تصویب شد که شامل یک مقدمه و ۱۸ ماده است و یک معاهده امنیتی در حوزه خلع سلاح می باشد

نتیجه گیری

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که اخلاق در کنار تعهدات قراردادی نقش موثری در کنترل خلع سلاح هسته ای دارد و تضمین صلح مستلزم تغییر الگوی دیدگاه مردم نسبت به خود و دیگران است و اخلاق ضمانت اجرای تعهدات کشورها در حوزه رعایت حقوق بین الملل است و ابعاد انسانی پر رنگ تر از تعهدات قراردادی می‌باشد و صلاحیت آژانس بین المللی انرژی اتمی به عنوان یک سازمان بین المللی براساس اساسنامه خود همانگونه که از عنوان آن پیداست توسعه کاربردهای صلح آمیز فناوری هسته ای و جلوگیری از انحراف آنهاست و دولت ایران نه بر اساس تعهدات حقوقی بلکه وفق تعهدات نرم اخلاقی و برای حل نگرانی جامعه جهانی از فعالیت های صلح آمیز خود همکاری لازم با بازرسان آژانس را داشته است صحت این ادعا همکاری داوطلبانه و به عنوان اقدام اطمینان ساز ایران با بازرسان آژانس در بازدید بازرسان از مراکز نظامی ایران می‌باشد که طی ۳ مرحله اجازه بازدید بازرسان از سایت پارچین را در تاریخ های ژانویه و نوامبر ۲۰۰۵ و سپتامبر ۲۰۱۵ را داده است آژانس در گزارشات خود اعلام کرد که به ساختمان و اطراف سایت دسترسی پیدا کرده و نمونه برداری هم کرده است و نتایج این نمونه برداری نشان نداده است که مواد هسته ای وجود دارد و هرچند صلاحیت آژانس براساس موافقت نامه پادمان و مقررات پروتکل الحاقی به مراکز نظامی را ندارد بلکه به صراحت آژانس را از دسترسی به مکانهای نظامی را نیز منع کرده است که از مبنای حقوقی محکم و متقن برخوردار نیست در مقررات بر جام هم حق دسترسی آژانس به مراکز نظامی ایران پیش بینی نشده است و در وضعیت فعلی حقوق بین الملل هم نمی‌توان مدعی شد که آژانس حق دسترسی به مراکز نظامی کشورها را به منظور راستی آزمایی داشته باشد بنابراین حقوق آژانس در بازرسی ها محدود به مراکزی است فاقد فعالیت نظامی باشد و دسترسی به مراکز نظامی تابع اصل رضایت داوطلبانه حاکمیتی است اساسنامه آژانس و مقررات پادمان و مقررات پروتکل الحاقی مجموعاً یک سند محسوب و مقررات آن توامان باید تفسیر شود و در هیچ یک از مقررات ناظر به فعالیت های هسته ای تکلیف قانونی برای ایران برای همکاری با بازرسان آژانس برای بازرسی از اماکن نظامی ایران پیش بینی نشده و دولت ایران وفق تعهدات اخلاقی برای شفاف سازی فعالیت های خود با آژانس همکاری دارد به موجب حقوق بین الملل عام کشورها می‌توانند فعالیت های مرتبط با سوخت هسته ای شامل تحقیق توسعه تولید و بهره برداری و حتی تولید سلاح هسته ای بهره مند گردد به این علت که هیچ تعریفی از اهداف نظامی نشده است نکته نهایی این است که در اساسنامه آژانس بین المللی انرژی اتمی به صراحت تولید سلاح های هسته ای برای دولتهای عضو منع نمی‌کند فقط کمک و مساعدت را مشروط نموده است.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. عسگری پوریا، حسین نژاد (۱۳۹۵) معاهده تجارت اسلحه در فراز و نشیب انعقاد و اجرا: مطالعه تطبیقی با موازین عام حقوق بین الملل، مجله پژوهشهای حقوق تطبیقی دوره ۲۰
۲. سلیمی ترکمانی، حجت (۱۳۹۴) حقوق بین الملل هسته ای، تهران نشر دانش
۳. شریینی خطیب، محمد، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ق.
۴. کاظم غریب آبادی، موضوع هسته ای ایران به روایت اسناد، موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، بهار ۱۳۸۶،
۵. روحانی صدر حسن، تاریخچه انرژی هسته ای در ایران و جهان، فصلنامه گنجینه اسناد ۱۳۸۶

منابع انگلیسی

1. A poll by WorldPublicOpinion.org of 19,142 respondents across 21 nations was conducted between 10 January and 29 August 2008, a collaborative research project involving research centers from around the world and managed by the Program on International Policy Attitudes (PIPA) at the University of Maryland. Margins of error range from ± 2 to 4 percentage points. The study included all nations with nuclear weapons (except North Korea) and the following non-nuclear nations: Argentina, Azerbaijan, Egypt, Indonesia, Iran, Kenya, Mexico, Nigeria, the Palestinian Territories, South Korea, Thailand, Turkey and Ukraine
2. Adam sky, D. (2019). Russian nuclear orthodoxy: Religion, politics, and strategy. Stanford University Press.
3. Asada, m (2015) NPT and the IAEA additional in nuclear non-proliferation in international law: volume II volume 2, edited by Janna tan L black-branch assert press, Hague
4. Den Dekker, Guido (2001), the law of arms control: international supervision and enforcement use: martin use. Nijh off publishers
5. Dray Kimball (2019) Iran's latest setup is a step in the wrong direction executive director , 202-463-827- ext. 107 at online <http://www.armscontrol.org/pressroom>

6. Fischer (1997), history of the international atomic energy: the first forty years IAEA, Vienna
7. Joyner, d (2013) an IAEA special inspection of parch in <http://armscontrollaw.com/2013/05/16/an-iaea-specail-inspection-of-parchin>
8. Joyner. Daniel, Iran's nuclear program and international law, Penn state journal of law & international affairs, vol2,
9. Paul K. Kerr Iran's nuclear program Tehran's compliance with international obligation congressional research service, jane 24,2013
10. Reed, Thomas C. and Still man, Danny B. (2009). The Nuclear Express: A-Political History of the Bomb and its Proliferation, Zenith Press.
11. Kiss, alexander, (2006) state responsibility and liability for nuclear damage Denver journal, of intervention, law & policy, vol.35,
12. Kerr, Paul k. Katz man, Kenneth (2018) Iran nuclear agreement and u's exit, congressional research service
13. Xiaoping hung (2016) the Iranian nuclear issue and regional security: dilemmas, responses the future department of political affairs middle Est and west and Asia division
14. Kelsey davenport and Daryl g. Kim ball, (2015) frequently asked question about the Iran deal. Volume 7 <https://www.armscontrol.org/issue-birds>
15. Kelsey davenport (2019) Iran plans further nuclear breaches November at online : <https://www.armscontorol.org/act/2019-11/news/Iran-plans-further-nuclear-branches>
16. Shaker, m (1980), the nuclear non-proliferation treaty: organ and implementation, Oceana puns.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۴ - ۶۷

ارائه الگوی رفتار شهروندی زیست- محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی استان مازندران

جواد عموزاد خلیلی^۱سامره شجاعی^۲محمدباقر گرجی^۳

چکیده

افزایش مشکلات و بحران‌های زیست محیطی در جهان از یک طرف و درک پیامدهای بلند مدت موضوعات زیست محیطی در زندگی انسان‌ها از سوی دیگر، باعث شده است تا محققان در پی درک راهکارهای اجتناب از آسیب رساندن به محیط زیست و جلوگیری از تخریب آن، باشند. بنابراین پژوهش حاضر با هدف ارائه مدل رفتار شهروندی زیست- محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی استان مازندران انجام گرفت. روش پژوهش از نوع آمیخته و مبتنی بر مدل معادلات ساختاری بود. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه کارکنان اداری و مدیران صنایع تولیدی استان مازندران بوده که تعداد آن برابر با ۱۰۹۶۲ نفر به دست آمد که حجم نمونه با استفاده از جدول کرجسی و مورگان تعداد ۳۷۱ نفر برآورد شد. بعد از طراحی پرسشنامه محقق ساخته، در مجموع ۵۰۰ پرسشنامه به صورت الکترونیکی و حضوری در بین نمونه آماری، توزیع شد که با توجه به تعداد پرسشنامه‌های تکمیل شده، تعداد نمونه آماری تحقیق در پژوهش حاضر به ۳۷۱ نفر رسید. تجزیه و تحلیل داده‌ها به کمک نرم‌افزار smart pls3 و spss 20 انجام گردید. نتایج نشان داد، تأثیرگذاری عواطف اخلاقی و ابعاد فرعی آن (تربیت و رشد اخلاقی، خصلت‌های اخلاقی، خودآگاهی اخلاقی) بر رفتار شهروندی زیست- محیطی تأیید شد. به نظر می‌رسد که ارتباط عواطف اخلاقی و میزان تأثیرگذاری آن بر رفتار شهروندی زیست محیطی حائز اهمیت است و ارتباط معناداری بین آنها برقرار است و نتایج این پژوهش به بهبود ادراک از عامل‌هایی که درگیری کارکنان در رفتارهای شهروندی زیست- محیطی را ایجاد می‌کنند، کمک خواهد کرد.

واژگان کلیدی

حفظ محیط زیست، رفتار شهروندی زیست محیطی، عواطف اخلاقی، صنایع تولیدی.

۱. دانشجوی دکتری گروه مدیریت، واحد علی‌آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی‌آباد کتول، ایران.

Email: javad.amoozad61@yahoo.com

۲. استادیار، گروه مدیریت، واحد علی‌آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی‌آباد کتول، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: shojaei@aliabadiu.ac.ir

۳. استادیار، گروه مدیریت، واحد علی‌آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی‌آباد کتول، ایران.

Email: gorjimb@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۳

طرح مسأله

محیط زیست طبیعی، پناهگاه اشکال زندگی گوناگون و اکوسیستم‌ها است. چنین محیطی حاصل میلیون‌ها سال تکامل و جهش است. انسان به محیط زیست نیاز دارد و لازم است انسان به نتیجه عملکرد خود و تداخل با عناصر فیزیکی و بیولوژیکی در محیط زیست آگاه باشد و این آگاهی را برای برنامه‌ریزی و مدیریت خردمندانه و به منظور حفاظت از منابع طبیعی بکار ببندد [۱]. بسیاری از تهدیدات زیست محیطی، تخریب منابع و آلوده‌سازی محیط پیامد رفتار انسانی است. تنها تغییر در رفتار انسانی می‌تواند این مشکلات زیست محیطی را کاهش دهد [۲]. در دهه‌های گذشته دانشمندان علوم اجتماعی نسبت به بسیاری از شرایط محیطی که بر رفتار انسان اثر می‌گذارد یا معلول رفتار مردم است، حساسیت فزاینده‌ای یافته‌اند [۳]. در بررسی‌های روانشناختی، محیط انسان را از محیط طبیعی وی جدا نمی‌کنند، بلکه انسان را به عنوان بعدی غیرقابل تفکیک از شرایط محیطی مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهند [۴]. مفهوم رفتار شهروندی سازمانی اولین بار توسط با ارگان (Organ) در اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی ارائه شد که رفتار شهروندی زیست-محیطی به عنوان بخشی از رفتار شهروندی سازمانی بر رفتار فردی کارکنان نسبت به محیط موثر است [۵]. روانشناسان عصر جدید نشان دادند که واکنش‌های حسی، روانی و اخلاقی فرد با دوران طفولیت، پرورش ذهنی و عاطفی و نیز محیط زندگی او پیوندی منطقی و ناگسستگی برقرار می‌کند [۶]. رفتار شهروندی زیست-محیطی در حوزه‌هایی چون کنترل مصرف منابع (مصرف آب)، حفاظت از محیط زیست (حفاظت از جنگل)، کاهش اثر تغییرات جوی (تغییر از مصرف سوخت‌های فسیلی به سوخت‌های جایگزین) و حمایت از محصولات دوستدار محیط زیست دیده می‌شود [۷]. رفتار شهروندی زیست محیطی را می‌توان آن به عنوان رفتارهای فردی اختیاری تعریف کرد که به صراحت توسط سیستم پاداش رسمی سازمان آن به رسمیت شناخته نشده و به تأثیرات بیشتر مدیریت زیست سازمان‌ها کمک می‌کند [۱۸]. ارگان رفتار شهروندی-زیست محیطی را به عنوان اقدامات اختیاری توسط کارکنان در درون سازمان که نه الزامی به انجام آن است و نه پاداشی در پی دارد و منجر به بهبود زیست محیطی می‌شود، تعریف کرد [۵]. این رفتارهای فردی و اختیاری شامل انواع مختلفی از طرح‌ها مانند به اشتراک‌گذاری دانش برای جلوگیری از آلودگی در محل کار، نشان دادن راه حل‌هایی و با هدف کاهش ضایعات، نماینده سازمان در اجلاس‌های محیط زیست و همکاری با گروه محیط زیست برای پیاده‌سازی فناوری سبز در سازمان می‌باشد [۹]. رفتار شهروندی زیست محیطی با توجه به دو دلیل عمده برای مدیریت زیست محیطی مفید است. اول، با توسعه روش‌های پیشگیرانه رفتارهای طرفدارانه زیست محیطی در محل کار برای کاهش آلودگی در منبع ضرورت پیدا

کرده‌اند. دوم، با توجه به پیچیدگی و تنوع جنبه‌های زیست محیطی، سیستم‌های مدیریت رسمی ممکن است استفاده از همه رفتارهای مطلوب که می‌تواند اثرات زیست محیطی به حداقل برساند امکان پذیر نباشد. بنابراین تمایل کارکنان به مشارکت در رفتارهای طرفدارانه زیست محیطی مانند رفتار شهروندی زیست محیطی اغلب به عنوان یکی از عوامل مهم که از فعالیت مدیران زیست محیطی پشتیبانی می‌کنند، شناخته شده‌اند [۱۰]. رفتار شهروندی زیست-محیطی رفتاری است که فرد در برخورد با محیط زیست از خود بروز می‌دهد این رفتارها ممکن است کاملاً مثبت، محیط گرایانه و مسئولانه باشد یا برعکس، کاملاً منفی و مخالف محیط زیست [۱۱]. بحران محیط زیست در عصر حاضر ناشی از فقدان دانش و نیز فقدان آگاهی بشر در مدیریت پایدار محیط زیست است. در قرن حاضر رفتارهای زیست محیطی انسان به عنوان یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین عوامل بر محیط زیست مورد توجه بسیاری از جامعه شناسان محیط زیستی قرار گرفته است [۱۲].

یکی از مؤلفه‌هایی که می‌تواند موجب رفتار شهروندی محیطی گردد، عواطف اخلاقی است. مفهوم «اخلاق» قدمتش به عمر تاریخ نوع بشر می‌رسد و یکی از بحث انگیزترین مطالبی است که پژوهش‌های بسیاری را به خود اختصاص داده است [۱۳]. رعایت اخلاق و حفظ ارزش‌های اخلاقی به صورت یکی از مهمترین پدیده‌هایی درآمده است که در بیشتر سازمان‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد [۱۴]. اصول اخلاقی به صورت بخشی از سیاست‌های رسمی و فرهنگ‌های غیر رسمی سازمان سازمان درآمده است. عواطف اخلاقی تعیین کننده استانداردهایی هستند مبنی بر اینکه از نظر رفتار و تصمیم‌گیری چه چیز خوب یا بد است [۱۵].

اجتماعی بودن انسان ایجاب می‌کند همواره دارای کنش متقابل با هموعان خود باشد، کنش و رفتاری که به ناچار می‌باید در یک محیط و بستر و محیط مشترک شکل گیرد. از این رو تک تک افراد جامعه، به شکل فردی یا جمعی با محیط اطراف خود تعامل دارند، اما مدت‌هاست انسان با نام پیشرفت بدست تکنولوژی تعامل میان خود و طبیعت را به تعارض تبدیل کرده است. این تعارض سبب بوجود آمدن بحران‌های زیست محیطی شده است که به آلوده شدن محیط شهرها و افزایش انواع سرطان‌ها، تخریب و نابودی منابع و ذخایر طبیعی و تغییرات اقلیمی را موجب می‌گردد [۱۶]. سازمان‌ها و صنایع تولیدی در کشورهای جهان سوم و در حال توسعه که نیازمند جهشی عمده در افزایش کارآمدی می‌باشند، بایستی زمینه را به گونه‌ای فراهم سازند که کارکنان و مدیرانشان با آسودگی خاطر تمامی تجربیات، توانائی‌ها و ظرفیت‌های خود را در جهت اعتلای اهداف سازمان خود بکار گیرند که تحقق این امر جز با شناسایی و بستر سازی اصول و قواعد مربوط به رفتار شهروندی محیطی میسر نخواهد بود [۱۷].

عباس‌زاده و همکاران (۱۳۹۵) در مطالعه خود دریافتند که با شناسایی رفتار شهروندی

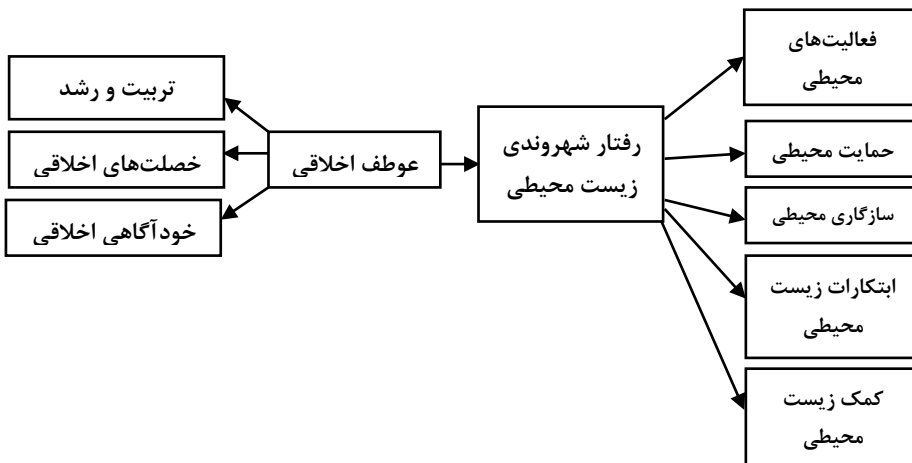
محیطی می‌توان میزان تعهد کارمند به سازمان و رضایت شغلی کارکنان را بیشتر فراهم نمود و میزان ترک خدمت را کاهش داد [۱۸]. همچنین نتایج مطالعه صالحی و همکاران (۱۳۹۱) نشان می‌دهد اقدامات مدیریتی محیطی با تعهد محیطی کارکنان رابطه مثبت دارد و تعهد محیطی کارکنان با رفتار شهروندی محیطی کارکنان رابطه مثبت دارد [۱۹]. گلدمن (Goldman) و همکاران (۲۰۲۰) نیز در مطالعه خود گزارش کردند مفهوم شهروندی زیست محیطی متضمن رفتار است و آموزش رفتار شهروندی زیست محیطی به معنای تغییر رفتار است [۲۰]. همچنین لیو (Liu) و همکاران (۲۰۲۰) در پژوهشی با عنوان «دانش و شهروندی محیطی» بیان داشتند دانش نقشی اساسی در تأثیرگذاری بر رفتار حامی محیط زیست و به همین ترتیب در توسعه شهروندی محیط زیست دارد. برای پرورش مهارت‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و شایستگی‌های منسجم و کافی سه نوع دانش لازم است (۱) دانش سیستم‌های زیست محیطی، (۲) دانش مربوط به عمل و (۳) دانش اثربخشی [۲۱]. در همین راستا، کان (Khan) و همکاران (۲۰۱۹) در مطالعه‌ای گزارش کردند که رابطه مثبتی بین رتبه‌بندی کارکنان در رهبری اخلاقی سرپرستان و رفتار شهروندی سازمانی محیطی وجود دارد. علاوه بر این، یک فضای روانشناختی سبز رابطه بین رهبری اخلاقی سرپرستان و رفتار شهروندی سازمانی محیطی را واسطه قرار می‌دهد [۲۲].

با توجه به نتایج مطالعات مشخص می‌شود که مفهوم‌سازی و اندازه‌گیری مؤثر رفتار شهروندی زیست-محیطی در صنایع تولیدی بسیار مهم است، زیرا عدم وجود یک چارچوب متحد و اندازه‌گیری مربوطه احتمالاً مانع تحقیقات آینده خواهد شد. بدون پرداختن به رفتار شهروندی زیست-محیطی، صنایع تولیدی نمی‌توانند اندازه‌گیری کنند که کارمندان چگونه انواع مختلف رفتارهای محیطی را اعمال می‌کنند. اگر چه تحقیقات در مورد رفتار شهروندی محیطی کم است، شواهدی از تأثیر مثبت رفتار شهروندی زیست-محیطی بر عملکرد زیست محیطی سازمان‌ها وجود دارد که می‌تواند به همه افراد جامعه در پرداختن به موضوعات زیست محیطی مانند تخریب محیط زیست، گرم شدن کره زمین و تغییرات آب و هوایی کمک کند. بنابراین، با توجه به اهمیت رفتار شهروندی زیست-محیطی برای عملکرد شرکت، کمبود تحقیق در مورد اینکه چگونه مدیران می‌توانند مشارکت کارکنان را در رفتار شهروندی زیست-محیطی تشویق کنند و نیز عدم توجه کافی به رفتار شهروندی زیست-محیطی در سازمان‌ها و صنایع تولیدی، لذا در این پژوهش به سؤال خواهیم پرداخت که الگوی رفتار شهروندی زیست-محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی (مطالعه موردی: استان مازندران) چگونه است؟

مدل تحقیق

همان‌طور که ذکر شد پژوهش حاضر بدنبال ارائه الگوی رفتار شهروندی زیست محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی استان مازندران می‌باشد. ردپای محیطی سازمان‌ها

طی چند دهه گذشته مورد توجه بسیاری قرار گرفته است. اگرچه سازمان ها به میزان قابل توجهی در تخریب محیط زیست نقش دارند، اما آنها همچنین توانایی تقویت حفظ محیط زیست را هم دارند [۲۱]. بسیاری از سازمان های مبتکر طرح های محیط زیست برای بهبود عملکرد محیطی خود اقدام به درگیر کردن کارکنان در رفتارهای فرا محیط زیستی می کنند، در حالی که بخشی از شرح شغلی رسمی آنها نبوده و در موفقیت سیستم های رسمی مدیریت محیط زیست در سازمان همکاری دارند [۱۹]. این مطالعه به دلیل وجود خلأ پژوهشی و عدم وجود مطالعه ای با عنوان و محتوا مشابه این پژوهش به صورت آمیخته انجام شد و در فاز کیفی پس از مصاحبه با خبرگان، پرسشنامه و مدل نظری تحقیق اکتشاف شد و محقق بر مبنای آن به تکمیل اجزا مدل رفتار شهروندی زیست- محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی در صنایع تولیدی استان مازندران که هر مؤلفه دارای ابعاد مختلفی هستند، پرداخت. مدل تحقیق، در دو بُعد اصلی رفتار شهروندی زیست- محیطی و عواطف اخلاقی طراحی شد که زیرمؤلفه های رفتار شهروندی زیست- محیطی شامل سازگاری محیطی، فعالیت های محیطی، ابتکارات زیست محیطی، کمک زیست محیطی، حمایت محیطی و زیرمؤلفه های عواطف اخلاقی شامل تربیت و رشد اخلاقی، خصلت های اخلاقی، خودآگاهی اخلاقی بود. قابل ذکر است که این ابعاد حاصل بررسی متون نظری و مصاحبه با خبرگان حوزه حفظ محیط زیست بود. مدل نظری مورد نظر پژوهش بعد از فاز کیفی و بر اساس تحلیل محتوای حاصل از مصاحبه با خبرگان تدوین و سپس در فاز کمی پژوهش جهت تعمیم پذیری بیشتر تست کمی گردید و در نهایت اجزا ابعاد مدل رفتار شهروندی زیست- محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی تبیین شدند که شکل زیر بیانگر ابعاد اولیه مدل مورد نظر تحقیق است که اجزا آن در دو فاز کیفی و کمی اکتشاف، تبیین شدند:



شکل ۱. ابعاد اولیه مدل مورد نظر پژوهش [۱۷، ۱۶، ۲۱، ۲۲۰].

روش‌شناسی

روش پژوهش حاضر توصیفی و از نوع مطالعات همبستگی بود که مبتنی بر معادلات ساختاری است و از لحاظ هدف در دسته پژوهش‌های کاربردی قرار می‌گیرد و از نظر اجراء، به شکل میدانی انجام شده است.

روش نمونه‌گیری، جامعه و نمونه آماری در مرحله کیفی

روش نمونه‌گیری در این تحقیق غیر تصادفی و از نوع هدفمند در دسترس بود. در این مرحله، با ۳۰ نفر از خبرگان دانشگاهی رشته‌های مدیریت دولتی و رفتار سازمانی و خبرگان صنایع تولیدی، مصاحبه صورت گرفت. قابل ذکر است که این افراد دارای مدرک دکتری مدیریت و حداقل ۵ سال سابقه کار اجرایی و یا حداقل ۱۵ سال سابقه کار اجرایی مرتبط با مدیریت و تجربه کافی در حوزه رفتار شهروندی محیطی بوده و نیز در حوزه موضوع تحقیق حاضر دارای تألیفات، مقالات و فعالیت‌های پژوهشی بوده‌اند و خبرگی آنها پس از بررسی رزومه کاری و تحقیقاتی آنها توسط اساتید راهنما و مشاور مورد تأیید قرار گرفت. بعد از انجام مصاحبه و پس از رسیدن به اشباع نظری، مصاحبه‌ها متوقف شد. با جمع‌آوری اطلاعات مصاحبه و مطالعه پیشینه تحقیق، با استفاده از روش تحلیل محتوا و دلفی فازی، داده‌های مصاحبه‌ای و متنی کدبندی شدند. کدبندی اطلاعات در سه مرحله است: کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی انجام گردید. ساختار پرسشنامه شکل گرفت.

روش نمونه‌گیری، جامعه و نمونه آماری در مرحله کمی

روش نمونه‌گیری در این مرحله هدفمند در دسترس بود. معیارهای ورود آزمودنی‌ها در تحقیق، آگاهی از رفتار شهروندی زیست-محیطی، داشتن سابقه کاری و اجرایی و نیز مدیریتی در صنایع تولیدی استان مازندران بود و معیارهای خروج نیز عدم تمایل به پاسخگویی صادقانه به سئوالات و نداشتن رضایت جهت شرکت در مطالعه بود. تعداد جامعه آماری پژوهش برابر با ۱۰۹۶۲ نفر بوده که حجم نمونه با استفاده از جدول کرجسی و مورگان تعداد ۳۷۱ نفر برآورد شد. برای اطمینان بیشتر و برگشت‌پذیری پرسشنامه‌ها تعداد ۵۰۰ پرسشنامه توزیع گردید و در نهایت ۴۰۰ پرسشنامه به محقق عودت داده شده است. از بین پرسشنامه‌های برگشتی ۲۹ پرسشنامه مخدوش بوده و بنابراین تعداد ۳۷۱ پرسشنامه در تجزیه و تحلیل استفاده شده است و تعداد نمونه تحقیق در پژوهش حاضر به ۳۷۱ نفر رسید که از خبرگان بودند که در پُر کردن پرسشنامه همکاری داشتند.

پس از استخراج عوامل مذکور از فاز کیفی پرسشنامه تحقیق طی مراحل رفت و برگشت از تعداد ۱۶۴ سؤال به ۷۶ سؤال تقلیل پیدا کرد و در نهایت مورد تأیید اساتید راهنما و مشاور قرار

گرفت. البته روایی محتوایی و روایی صوری و پایایی ابتدایی پرسشنامه با استفاده از نظرهای اصلاحی ۱۵ تن از استادان مدیریت دولتی تعیین شد و برای سنجش پایایی از آزمون آلفای کرونباخ بهره گرفته شده است. پرسش نامه یکی از ابزارهای رایج جمع‌آوری داده‌ها به صورت میدانی می‌باشد. به این منظور، با مطالعه ادبیات، پیشینه تحقیق‌های انجام شده و انجام تحلیل کیفی و با راهنمایی و اعمال نظرات اساتید محترم راهنما و مشاور، پرسش‌نامه‌ای استاندارد در قالب طیف ۵ گزینه‌ای لیکرت (خیلی زیاد، زیاد، متوسط، کم، خیلی کم) طراحی و شکل گرفت.

همان‌طور که اشاره شد به منظور جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات برای تجزیه و تحلیل از پرسشنامه محقق ساخته استفاده گردیده است که شامل دو قسمت سؤالات عمومی و تخصصی است. در ۵ سؤال عمومی (شامل سن، جنسیت، رشته تحصیلی، میزان تحصیلات و سابقه کار) سعی شده تا اطلاعات کلی و جمعیت‌شناختی در رابطه با پاسخ‌دهندگان جمع‌آوری گردد، هم‌چنین با ۷۶ سؤال تخصصی در حوزه رفتار شهروندی زیست-محیطی و عواطف اخلاقی سعی شده تا ابعاد رفتار شهروندی زیست-محیطی و عواطف اخلاقی مورد سنجش قرار گرفت. سؤالات تخصصی در دو بُعد اصلی رفتار شهروندی زیست-محیطی (۴۲ گویه) و عواطف اخلاقی (۳۴ گویه) طراحی شد که بُعد رفتار شهروندی زیست-محیطی دارای زیرمؤلفه‌هایی شامل سازگاری محیطی (۱۰ گویه)، فعالیت‌های محیطی (۹ گویه)، ابتکارات زیست محیطی (۸ گویه)، کمک زیست محیطی (۸ گویه)، حمایت محیطی (۷ گویه) و بُعد عواطف اخلاقی دارای زیرمؤلفه‌های تربیت و رشد اخلاقی (۱۳ گویه)، خصلت‌های اخلاقی (۱۰ گویه)، خودآگاهی اخلاقی (۱۱ گویه) بود.

روایی صوری و محتوایی و نیز ساختاری پرسشنامه با استفاده از نظرهای اصلاحی ۱۵ تن از استادان مدیریت دولتی و سازمانی و اساتید راهنما و مشاور تعیین شد و برای سنجش پایایی از آزمون آلفای کرونباخ بهره گرفته شده است. میزان آلفای کرونباخ محاسبه شده برای کل پرسشنامه، به صورت تفکیکی به تفکیک هر حیطة در جدول زیر شرح داده است.

جدول ۱. آزمون آلفای کرونباخ

پرسشنامه	پرسشنامه (عامل اصلی)	تعداد گویه (سؤال)	آلفای کرونباخ	پایایی ترکیبی	حیطه‌های پرسشنامه (زیرعامل‌ها)	تعداد گویه (سؤال)	آلفای کرونباخ	پایایی مرکب
پرسشنامه‌ی محقق‌ساخته‌ی رفتار شهروندی زیست-محیطی	رفتار شهروندی زیست-محیطی	۱۰	۰/۸۴۲	۰/۹۶۵	سازگاری محیطی	۴۲	۰/۹۶۳	۰/۸۷۶
		۹	۰/۸۶۱		فعالیت‌های محیطی			
		۸	۰/۸۳۵		ابتکارات زیست محیطی			
		۸	۰/۸۷۳		کمک زیست محیطی			
		۷	۰/۸۱۳		حمایت محیطی			
پرسشنامه‌ی محقق‌ساخته‌ی عواطف اخلاقی	عواطف اخلاقی	۱۳	۰/۹۵۳	۰/۹۷۶	تربیت و رشد اخلاقی	۳۴	۰/۹۷۴	۰/۹۵۹
		۱۰	۰/۹۲۴		خصلت‌های اخلاقی			
		۱۱	۰/۹۴۶		خودآگاهی اخلاقی			

برای انجام این پژوهش از آمار توصیفی و آمار استنباطی استفاده شد و تجزیه و تحلیل متغیرها نیز، به کمک نرم‌افزار smart pls و 20 spss انجام گردید. از مدل یابی معادلات ساختاری با کمک نرم‌افزار smart pls نسخه ۳ برای بررسی روابط بین متغیرهای پژوهش بهره گرفته شد.

یافته‌ها

توزیع فراوانی ویژگی‌های فردی نمونه‌ها نشان داد که از نظر شاخص سن شرکت کنندگان در بازه سنی (۴۰ - ۳۱) سال با ۶۰/۴۰ درصد بیشترین فراوانی و شرکت کنندگان بالاتر از ۵۱ سال با ۵/۹ درصد دارای پایین‌ترین فراوانی داشتند و ۶۸/۲ درصد نمونه از نظر جنسیتی مرد و تنها ۳۱/۸ درصد آن‌ها زن بودند. از نظر شاخص میزان تحصیلات نمونه‌ی آماری با مدرک تحصیلی لیسانس (کارشناسی) با ۵۷/۴ درصد و پس از آن با مدرک تحصیلی فوق لیسانس (کارشناسی ارشد) با ۲۶/۷ درصد بیشترین میزان فراوانی و نمونه آماری با مدرک تحصیلی دکتری با ۱۵/۹ درصد دارای کمترین میزان فراوانی بودند. از نظر شاخص سابقه‌ی کاری (خدمت) نمونه آماری بیشترین فراوانی در بازه‌ی سنی (۲۰-۱۱) سال سابقه‌ی کاری با ۵۷/۷

درصد و کمترین فراوانی در بازه‌ی سنی (۱۰-۱) سال با ۱۴/۶ درصد بودند. در ابتدا جهت اطمینان از صحت نتایج به دست آمده نرمال بودن داده‌ها مورد بررسی قرار گرفت و در ادامه با استفاده از تحلیل عاملی تأییدی به تأیید این مهم پرداخته شد که سؤالات پرسشنامه به خوبی توانسته‌اند آن چیزی را بسنجند که مدنظر ما بوده‌اند و در نهایت با استفاده از مدل معادلات ساختاری در مورد رد فرض صفر یا عدم وجود دلایل کافی رد فرض صفر اظهار نظر گردید. طبق نتایج آزمون‌های آماری در جدول شماره ۲ نشان می‌دهد: متغیرهای موجود در پژوهش دارای توزیع آماری نرمال قابل قبولی بودند. قابل ذکر است که در استفاده از نرم‌افزارهای تحلیل معادلات ساختاری نیازی به بررسی نرمال یا غیر نرمال بودن داده‌ها نیست و نتایج آن به نرمال یا غیر نرمال بودن داده‌ها وابسته و حساس نیست و نیازی به گزارش نرمال بودن یا نبودن داده‌ها نبوده و در صورت گزارش نرمال بودن در نرم افزار SPSS از آزمون t و از آزمون باینومیل (Binomial) اگر داده‌ها نرمال نبود، استفاده می‌گردید و چون در ابتدا تصمیم بر استفاده از نرم‌افزار SPSS بوده برای همین نرمال بودن داده‌ها مورد بررسی واقع شد و در نهایت با توجه به نتایج بدست آمده از نتایج نرمال بودن داده‌ها در جدول شماره ۲ از مدل معادلات ساختاری استفاده شد. در ادامه تحلیل عاملی تأییدی مرتبه اول سازه‌های پرسشنامه می‌پردازیم:

جدول ۲. نتایج نرمال بودن متغیرهای موجود در پژوهش

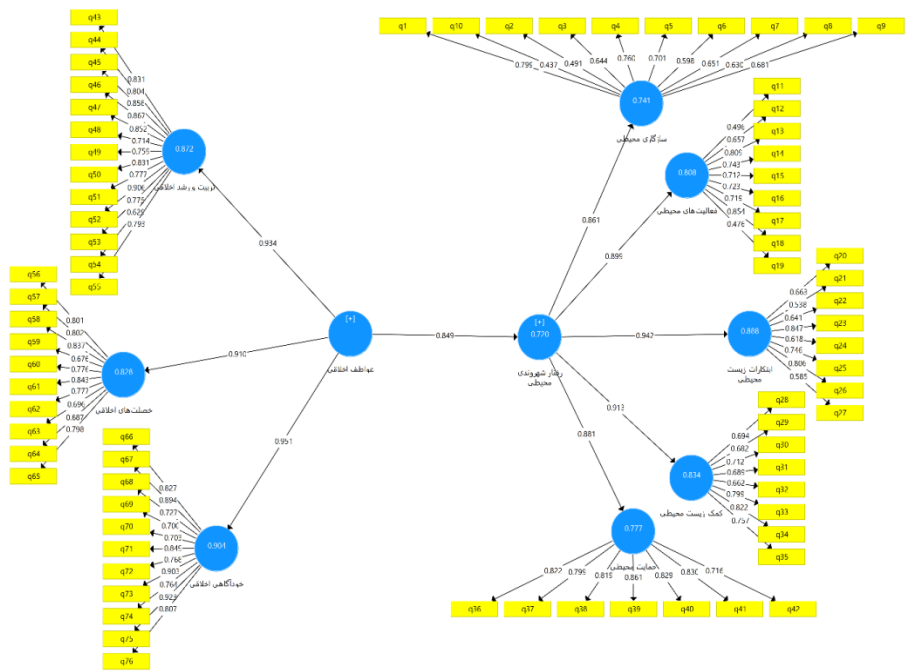
P-value	مقدار (z)	آزمون آماری	
		ابعاد و حیطه‌های پرسشنامه‌ی	
۰/۱۴۶	۲/۲۴۱	رفتار شهروندی زیست- محیطی	
۰/۱۴۲	۲/۲۳۴	سازگاری محیطی	
۰/۲۵۸	۲/۳۴۲	فعالیت‌های محیطی	
۰/۳۴۲	۱/۷۶۴	ابتکارات زیست محیطی	
۰/۱۷۶	۲/۱۲۴	کمک زیست محیطی	
۰/۲۱۴	۱/۷۶۵	حمایت محیطی	
۰/۳۱۲	۳/۱۲۵	عواطف اخلاقی	
۰/۴۱۲	۲/۶۷۳	تربیت و رشد اخلاقی	
۰/۸۲۴	۵/۶۴۲	خصلت‌های اخلاقی	
۰/۳۱۲	۱/۸۴۵	خودآگاهی اخلاقی	

در ادامه و پیش از آزمون تحلیل مسیر، با استفاده از تحلیل عاملی تأییدی، سؤالات بکار رفته در ابزار اندازه‌گیری (پرسشنامه) به تفکیک متغیرهای پژوهش از نظر قابلیت برآزش مدل مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفت که نتایج آن در جدول شماره ۳ آمده است. در رویکرد حداقل مربعات جزئی (PLS)، کیفیت و برآزش مدل با استفاده از دو شاخص فزونگی (-CV Redundancy) و همه‌داشت (CV-Communality) سنجیده می‌شود و مقادیر شاخص‌های مذکور در جدول ۳ نشان داده شده است.

جدول ۳. مقادیر شاخص‌های CV-Red و CV-Com برای متغیرهای مدل تحقیق

CV- Com	CV-Red	متغیرهای پرسشنامه	پرسشنامه (عامل اصلی)	پرسشنامه
۰/۱۸۷	۰/۱۲۳	سازگاری محیطی	رفتار شهروندی زیست- محیطی	پرسشنامه‌ی محقق‌ساخته‌ی
۰/۱۳۰	۰/۲۰۶	فعالیت‌های محیطی		
۰/۱۷۳	۰/۲۱۹	ابتکارات زیست محیطی		
۰/۱۲۵	۰/۱۳۷	کمک زیست محیطی		
۰/۱۸۶	۰/۲۴۱	حمایت محیطی		
۰/۱۱۰	۰/۱۷۶	تربیت و رشد اخلاقی	عواطف اخلاقی	
۰/۱۰۲	۰/۱۵۱	خصلت‌های اخلاقی		
۰/۱۶۴	۰/۲۱۷	خودآگاهی اخلاقی		

با توجه اطلاعات جدول ۳، مقادیر به دست آمده برای شاخص‌های بررسی فزونگی که کیفیت مدل ساختاری را نشان می‌دهد و بررسی همه‌داشت، همگی مثبت هستند که نشان‌دهنده کیفیت مناسب مدل آزمون شده است. در ادامه مدل آزمون شده تحقیق به همراه ضریب مسیر به دست آمده برای تمامی مسیرهای مدل در جدول ۴ و شکل ۲، مشخص گردیده است.



شکل ۲. مدل ساختاری برازش شده رفتار شهروندی محیطی با تأکید بر عواطف اخلاقی

جدول ۴. مقادیر ضریب مسیر مستقیم و آماره t مسیرهای مدل پژوهش

مسیر	رابطه	ضریب مسیر	آماره t	P-value
۱	رفتار شهروندی زیست-محیطی → عواطف اخلاقی	۰/۸۴۹	۷۱/۰۱۳	۰/۰۰۰۱
۲	عواطف اخلاقی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۹۳۴	۱۹۹/۶۴۳	۰/۰۰۰۱
۳	عواطف اخلاقی → عواطف اخلاقی	۰/۹۱۰	۹۴/۹۱۵	۰/۰۰۰۱
۴	عواطف اخلاقی → عواطف اخلاقی	۰/۹۹۱	۲۴۰/۶۵۱	۰/۰۰۰۱
۵	رفتار شهروندی زیست-محیطی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۸۶۱	۷۰/۳۱۳	۰/۰۰۰۱
۶	رفتار شهروندی زیست-محیطی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۸۹۹	۸۲/۰۱۲	۰/۰۰۰۱
۷	رفتار شهروندی زیست-محیطی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۹۴۲	۱۳۶/۸۷۶	۰/۰۰۰۱
۸	رفتار شهروندی زیست-محیطی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۹۱۹	۸۵/۶۵۶	۰/۰۰۰۱
۹	رفتار شهروندی زیست-محیطی → رفتار شهروندی زیست-محیطی	۰/۸۸۱	۸۲/۴۹۹	۰/۰۰۰۱

با توجه به الگوی تفسیری در مدل سازی معادلات ساختاری، چنانچه مقدار آماره t مربوط به یک مسیر از ۱/۹۶ بزرگ تر باشد می توان گفت که مسیر مربوطه در سطح ۹۵ درصد معنی دار می باشد و فرضیه مربوط به آن مسیر تأیید می گردد. با توجه به نتایج بالا (جدول ۴) می توان این گونه نتیجه گیری نمود که بین گویه (عامل) های حیطه مورد بحث در ارائه مدل و همچنین با

تمام مؤلفه‌های مورد بحث آن رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. ضریب مسیر تأثیر گوپه (عامل)‌های هر بعد و حیطة بر مدل رفتار شهروندی زیست- محیطی و عواطف اخلاقی در جدول فوق مشخص شده است. با توجه به نتایج جدول فوق، نتایج ذیل به دست می‌آید:

- بین رفتار شهروندی زیست- محیطی و عواطف اخلاقی رابطه معنی‌داری برقرار است.
- بین ابعاد رفتار شهروندی زیست- محیطی از مدل پژوهش و هر کدام از زیر مؤلفه‌های سازگاری محیطی، فعالیت‌های محیطی، ابتکارات زیست محیطی، کمک زیست محیطی، حمایت محیطی رابطه معنی‌داری برقرار است.
- بین ابعاد عواطف اخلاقی از مدل پژوهش و زیر مؤلفه‌های تربیت و رشد اخلاقی، خصلت‌های اخلاقی، خودآگاهی اخلاقی رابطه معنی‌داری برقرار است.

روش ارزیابی مدل ساختاری

اولین معیار کلیدی که بدین منظور در نرم‌افزار (Smart PLS(3) مورد استفاده قرار می‌گیرد، ضریب تبیین R^2 است که مقدار این ضریب نیز از ۰ تا ۱ متغیر است که مقادیر بزرگ‌تر، مطلوب‌تر است. برای بررسی برازش مدل در حداقل مربعات جزئی، از معیار کیفیت جهانی استفاده می‌کنیم:

$$GOF = \sqrt{\text{communality} \times \overline{R^2}}$$

که در آن «*communality*» میانگین اشتراک هر متغیر و کیفیت مدل بیرونی را می‌سنجد؛ « $\overline{R^2}$ » میانگین R^2 برای هر متغیر پنهان برونزا است؛ و R^2 کیفیت مدل داخلی را می‌سنجد و برای هر متغیر درون‌زا بر طبق متغیر پنهان که آن را توضیح می‌دهد، محاسبه می‌شود. برازش بالای مدل نشان می‌دهد که این مدل توسط حداقل مربعات جزئی به خوبی تبیین شده است. شاخص نیکویی برازش (Goodness of Fit (GOF) بالاتر از ۰/۵ نشان‌دهنده برازش مناسب مدل است.

جدول ۵. محاسبه برازش مدل ساختاری

متغیر	مقادیر اشتراکی	R2
رفتار شهروندی زیست محیطی	۰/۵۶۸	۰/۷۲۰
سازگاری محیطی	۰/۵۱۹	۰/۷۴۱
فعالیت‌های محیطی	۰/۵۸۸	۰/۸۰۸
ابتکارات زیست محیطی	۰/۵۷۴	۰/۸۸۸
کمک زیست محیطی	۰/۵۳۲	۰/۸۳۴
حمایت محیطی	۰/۶۵۹	۰/۷۷۷
عواطف اخلاقی	۰/۵۴۸	-
تربیت و رشد اخلاقی	۰/۶۴۴	۰/۸۷۲
خصلت‌های اخلاقی	۰/۵۹۵	۰/۸۲۸
خودآگاهی اخلاقی	۰/۶۵۵	۰/۹۰۴
شاخص نیکویی برازش	GOF=۰/۶۹۴	

با توجه به جدول ۵ مقدار GOF برای مدل پژوهش بالای ۰/۵ است. بنابراین مدل پژوهش، قدرت آزمون مسیرها را دارد. بدست آوردن مقدار ۰/۶۹۴ برای GOF در مورد مدل مفهومی پژوهش، برازش بسیار مناسب مدل کلی آن تأیید می‌شود.

بحث و بررسی

از نتایج تحقیق حاضر می‌باشد که بین رفتار شهروندی زیست محیطی و عواطف اخلاقی رابطه معنی‌داری برقرار است و مدل تدوین شده نیز حاکی از آن است که عواطف اخلاقی و ابعاد آن بر رفتار شهروندی زیست محیطی اثرگذار هستند. نتایج تحقیق حاضر با نتایج تحقیق گلدمن و همکاران (۲۰۲۰) [۲۰]، کان و همکاران (۲۰۱۹) [۲۲]، سونگ (Song) و همکاران (۲۰۱۹) [۲۳]، پایلی (Paillé) و همکاران (۲۰۱۶) [۲۴] و بویرال (Boiral) و همکاران (۲۰۱۳) [۲۵] هم‌راستا می‌باشد. بویرال (Boiral) و همکاران (۲۰۱۳)، در مطالعه خود اذعان داشتند که مدیرانی که مایل به بهبود عملکرد زیست محیطی سازمان‌هایشان هستند، این مدیران باید نه تنها بر شیوه‌های مدیریت رسمی تمرکز کنند، بلکه باید در رفتارهای محیطی خود در فعالیت‌های روزمره تمرکز کنند. این تحقیق بر اساس روانشناسی اجتماعی نشان می‌دهد که باورها و ارزش‌ها در توضیح رفتارها نقش مهمی دارند، مخصوصاً در رابطه با مسائل مربوط به محیط زیست عمومی [۲۵]. گلدمن و همکاران (۲۰۲۰) نیز در مطالعه خودشان دریافته‌اند که انسانیت نقش

مهمی در توسعه و بهبود محیط زیست و رفتار شهروندی زیست محیطی دارد [۲۰].

راینری (Raineri) و همکاران (۲۰۱۶)، تحقیقی مشترک در رابطه با نگرش‌های مرتبط با موضوعات زیست محیطی و برخی ویژگی‌های شخصیتی مرتبط با منبع کنترل، باز بودن نظام اعتقادی و درک از خود افراد انجام دادند و نتایج نشان داد که افراد خود کنترل و هدف‌گرا رفتارهای مطلوب‌تری نسبت به محیط زیست از خود نشان می‌دهند. همچنین این تحقیق نشان داد که افرادی که خود را مشرف بر اتفاقات رخ داده در محیط خود می‌دانند، تمایلات کمتری برای دفاع از قوانین و محدودیت‌های طراحی شده برای محافظت و یا بهبود کیفیت محیط زیست دارند [۲۶]. در همین رابطه وسلینک (Wesselink) و همکارانش (۲۰۱۷) معتقدند که، دو بعد شوارتز یعنی طرفداری از خود، طرفداری از جامعه و بازبودن برای تغییر محافظه‌گرایی، می‌تواند راهنمایی برای تفسیر رفتارهای مرتبط با محیط زیست باشند. افراد خودپرست به مانند محافظه‌کاران به احتمال کمتری رفتارهای محافظت از محیط از خود نشان می‌دهند. چنین روابطی بین ارزش‌های اجتماعی و زیست محیطی می‌تواند پایه اجتماعی زیست محیطی در راه آموختن ارزش‌های زیست محیطی به کار آید. افرادی که آمادگی بیشتری برای تغییر دارند، دگر دوست هستند و احساس نزدیکی با طبیعت می‌کنند، احتمال بیشتری وجود دارد که رفتارهای محافظت از محیط بیشتری از خود نشان دهند [۲۷]. رابرتسون (Robertson) و همکاران (۲۰۱۳) اشاره داشتند بخشی از رفتار شهروندی سازمانی را رفتار شهروندی محیطی تشکیل می‌دهد که بر رفتارهای فردی کارکنان نسبت به محیط کاری مؤثر است [۲۸]. در این راستا فلامر (Flammer) (۲۰۱۳) اشاره داشت کارکنانی که رفتارهای شهروندی زیست-محیطی را از خود بروز می‌دهند رفتارهای ارادی و فراتر از وظیفه آنها است [۲۹]. بویرال (Boiral) (۲۰۰۷) در پژوهشی میزان توجه و استفاده از سیستم‌های مدیریت زیست محیطی را مورد بررسی قرار داد که نتایج نشان‌دهنده آن بود که سازمان‌ها تلاش‌های تشریفاتی در راستای رعایت استانداردهای آن کرده‌اند و این افراد بوده‌اند که بیشتر به صورت اقدامات خودجوش و اختیاری در سازمان این استانداردها را رعایت کرده‌اند [۳۰]. لام (Lamm) و همکاران (۲۰۱۵) پیشنهاد دادند که برای ترویج رفتارهای زیست محیطی در محیط کار، از رفتارهایی همچون بازیافت، کاهش استفاده از منابع مضر با طبیعت و استفاده مجدد از وسایل در کارهای دیگر استفاده کنید. همینطور تعهد کارکنان در رفتارهای داوطلبانه و خودجوش در راستای حمایت از محیط زیست پایدار می‌تواند تبدیل به یک نیروی اصلی و پشتکار برای ایجاد تلاش‌های مداوم در راستای توجه به شرکت به محیط زیست شود [۳۱]. روانشناسان نشان داده‌اند که واکنش‌های حسی، روانی و اخلاقی فرد با دوران طفولیت، پرورش ذهنی و عاطفی و نیز محیط زندگی او پیوندی منطقی و ناگسستنی برقرار می‌کند. عواطف و هیجانات یکی از مهمترین ساحت‌های وجودی انسان است که چپستی

و کارکرد آن، به میزان اهمیتش دچار ابهام و پیچیدگی است. ارزش‌های اخلاقی، برخاسته از اموری واقعی و عینی هستند که مستقل از عواطف و هیجانات انسانی، وجودی تشخیص یافته دارند [۱۰]. عواطف اخلاقی بر اساس تفاوت‌گذاری میان نقش همدردی و نفع شخصی در کنش، طرح می‌شود. نفع شخصی را نیروی محرک رفتار و همدردی را نیروی تنظیم‌گر رفتار می‌خواند که هر یک در سطحی متفاوت عمل می‌کنند. محرکی که همچنان برای رفتارها می‌توان فرض کرد نفع شخصی است اما همدردی نیز به مثابه نیروی تنظیم‌کننده در رفتارها عمل می‌کند [۸].

از آنجا که سازمان‌ها تلاش‌های مربوط به رفتارهای شهروندی زیست‌محیطی خود را افزایش می‌دهند، چالش اصلی در حال حاضر تفسیر سیاست‌های رسمی سازمانی نسبت به ابتکارات فردی غیرمتمرکز است که حاصل عواطف و احساسات اخلاقی کارکنان در محیط کار می‌باشد [۲۵]. در غیراینصورت، برنامه‌ها به صورت ضعیف ادغام می‌شوند، نوآوری‌ها از بین می‌روند، فناوری مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و مشکلات به موقع و مؤثر برطرف نمی‌شوند [۲۸]. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که رفتار شهروندی زیست‌محیطی کارکنان وابسته به احساسات و عواطف اخلاقی آنهاست. مفهوم شهروندی زیست‌محیطی متضمن رفتار است - یک شهروند فعال درگیر که از حقوق و تعهدات زیست‌محیطی خود در حوزه‌های خصوصی و عمومی استفاده می‌کند [۲۲]. لیو (Liu) و همکاران (۲۰۲۰) اشاره داشتند دانش نقشی اساسی در تأثیرگذاری بر رفتار حامی محیط زیست و به همین ترتیب در توسعه شهروندی محیط زیست دارد. تلاش در جهت پرورش دانش به تنهایی در آموزش شهروندی محیطی، بدون پیوند به زندگی واقعی، شایستگی‌ها و ارزش‌ها، به خاطر یک جهان پایدار کافی نیست [۲۱]. یو (Yu) و همکاران (۲۰۱۹) بیان داشتند برنامه‌های آموزش سبز می‌توانند از طریق اهداف بازیافت منابع، شهروندی زیست‌محیطی را برقراری ارتباط، ارتقا، فعال و داخلی سازند. حمایت و فعالیت به عنوان اتخاذ رفتارهای شهروندی محیطی تلقی می‌شود [۱۱]. از طرفی سونگ (Song) و همکاران (۲۰۱۹) بیان داشتند اعتماد پیوند بین دلبستگی به مکان و رفتار شهروندی زیست‌محیطی را تقویت می‌کند. تحرک، اعتماد و وابستگی مکانی به طور مشترک بر رفتار شهروندی زیست‌محیطی تأثیر می‌گذارد [۲۳]. عواطف اخلاقی از یک سو به دلیل برخی ویژگی‌های وجودی آن، نظیر سرعت مواجهه با بزنگاه‌های رفتاری و تحقق فوری فعل، با واکنش‌های عاطفی و هیجانی که آن‌ها هم به سرعت شکل می‌گیرند، همراهی بیشتری دارد. از سوی دیگر، تحقق رفتار در آدمی به جهت علی، ارتباط مستقیمی با بُعد انگیزشی دارد و انگیزش‌های انسانی به شکل مؤثری از ساحت‌های عاطفی و هیجانی، تأثیر می‌پذیرد. این عامل ارتباط ساحت عاطفی و هیجانی انسان را با بُعد رفتاری تقویت می‌کند. دانش‌ها و تمایلات انسان، زمینه ساز رفتارهای اوست. بسیاری از رفتارهای روزمره که پیامدهای منفی برای محیط دارند، بر حسب رفتار مبتنی بر عادت صورت

می‌گیرند [۱۸].

از جمله محدودیت‌های پژوهش حاضر این است که انجام پژوهش در صنایع تولیدی استان مازندران موجب کاهش تعمیم‌پذیری نتایج پژوهش به سایر صنایع می‌شود. همچنین محدودیت‌های زمانی جهت انجام تحقیق و کوتاه بودن دوره نمونه‌گیری و نیز متقاعد نمودن افراد در مورد محرمانه بودن اطلاعات و ابراز عقایدشان نسبت به سازمان از موارد محدودیت‌های پژوهش بودند.

نتیجه‌گیری

به طور کلی، به نظر می‌رسد که ارتباط عواطف اخلاقی و میزان تأثیرگذاری آن بر رفتار شهروندی زیست محیطی حائز اهمیت است و ارتباط معناداری بین آنها برقرار است و نتایج این پژوهش به بهبود ادراک از عامل‌هایی که درگیری کارکنان در رفتارهای شهروندی زیست-محیطی را ایجاد می‌کنند، کمک خواهد کرد.

فهرست منابع

- ۱- تنگستانی، محمدقاسم؛ ۱۳۹۵؛ درآمدی بر مسئولیت قوهی قضائیه در احیای حقوق عامه با تأکید بر وظایف سازمان‌ها و نهادهای عمومی، تحقیقات حقوقی (۷)، تهران: پژوهشگاه قوهی قضائیه، چ ۱.
- ۲- جاوید، محمدجواد و شاهمرادی، عصمت (۱۳۹۶) حقوق شهروندی و نظام قضائی، تهران: انتشارات خرسندی، چ ۱.
- ۳- جاوید، محمدجواد (۱۳۹۵)، مبانی حقوق عمومی ایران و اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
- ۴- امینی پژوه، حسین (۱۳۹۶)، واکاوی مفهومی کلیدواژگان چندمعنا در قانون اساسی مدخل «حق و حقوق»، دفتر مطالعات قانون و قانونگذاری، پژوهشکده شورای نگهبان.
- ۵- بصیرنیا، غلامرضا (۱۳۹۷)، منازعات درونی ساخت سیاسی و چالش بازتولید فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران؛ فصلنامه مطالعات میان فرهنگی؛ ش ۶۷.
6. Usman O, Olanipekun IO, Iorember PT, Abu-Goodman M. Modelling environmental degradation in South Africa: the effects of energy consumption, democracy, and globalization using innovation accounting tests. *Environmental Science and Pollution Research*. 2020 Mar;27(8):8334-49.
7. Balsalobre-Lorente D, Driha OM, Shahbaz M, Sinha A. The effects of tourism and globalization over environmental degradation in developed countries. *Environmental Science and Pollution Research*. 2020 Mar;27(7):7130-44.
8. Vesely S, Klöckner CA. Social desirability in environmental psychology research: three meta-analyses. *Frontiers in Psychology*. 2020;11.
9. Tam KP, Chan HW. Environmental concern has a weaker association with pro-environmental behavior in some societies than others: A cross-cultural psychology perspective. *Journal of Environmental Psychology*. 2017 Nov 1;53:213-23.
10. Organ DW. Organizational citizenship behavior: Recent trends and developments. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*. 2018 Jan 21;80:295-306.
11. Luu TT. Building employees' organizational citizenship behavior for the environment. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*. 2019 Jan 14.
12. Robertson JL, Barling J. Toward a new measure of organizational environmental citizenship behavior. *Journal of Business Research*. 2017

Jun 1;75:57-66.

13. Asah ST, Bengston DN, Westphal LM, Gowan CH. Mechanisms of children's exposure to nature: Predicting adulthood environmental citizenship and commitment to nature-based activities. *Environment and Behavior*. 2018 Aug;50(7):807-36.

14. Woosnam KM, Strzelecka M, Nisbett GS, Keith SJ. Examining millennials' global citizenship attitudes and behavioral intentions to engage in environmental volunteering. *Sustainability*. 2019 Jan;11(8):2324.

15. Testa F, Corsini F, Gusmerotti NM, Iraldo F. Predictors of organizational citizenship behavior in relation to environmental and health & safety issues. *The International Journal of Human Resource Management*. 2020 Jul 19;31(13):1705-38.

16. Yu TK, Lin FY, Kao KY, Chao CM, Yu TY. An innovative environmental citizen behavior model: Recycling intention as climate change mitigation strategies. *Journal of environmental management*. 2019 Oct 1;247:499-508.

17. Chin TL, Yean TF, Yahya KK. Elucidating the bonds between organizational ethical climate and corporate environmental citizenship. *Jurnal Pengurusan (UKM Journal of Management)*. 2018 Dec 31;54.

18. Greenbaum R, Bonner J, Gray T, Mawritz M. Moral emotions: A review and research agenda for management scholarship. *Journal of Organizational Behavior*. 2020 Feb;41(2):95-114.

19. Xie C, Bagozzi RP, Grønhaug K. The impact of corporate social responsibility on consumer brand advocacy: The role of moral emotions, attitudes, and individual differences. *Journal of Business Research*. 2019 Feb 1;95:514-30.

20. Liang D, Hou C, Jo MS, Sarigöllü E. Pollution avoidance and green purchase: The role of moral emotions. *Journal of cleaner production*. 2019 Feb 10;210:1301-10.

21. Han Z, Wang Q, Yan X. How responsible leadership motivates employees to engage in organizational citizenship behavior for the environment: A double-mediation model. *Sustainability*. 2019 Jan;11(3):605.

22. Takahashi B, Tandoc Jr EC, Duan R, Van Witsen A. Revisiting environmental citizenship: The role of information capital and media use. *Environment and Behavior*. 2017 Feb;49(2):111-35.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۲ - ۸۵

تأثیر ساحت‌های اخلاقی بر معرفت از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی (ره)

ابوذر رجبی^۱علی کربلانی پازوکی^۲

چکیده

ساحت شناختی و ساحت اخلاقی چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ برخی از فلاسفه بر این باورند که در کسب معرفت و باور، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی دخالتی نداشته و نباید داشته باشد. احساسات و عواطف، اخلاق و اخلاقیات باید رام عقل بوده، و عقل بر آنها تسلط داشته باشد، نه اینکه آنها دخالتی در حوزه باورها داشته باشند. (جدایی دانش از ارزش) در مقابل طیف دیگری از فلاسفه بر اثرپذیری و اثرگذاری اخلاقیات بر معرفت و باور عقلانی تأکید دارند. باتوجه به اختلاف دیدگاه‌ها در مورد تأثیر پذیری رفتار اخلاقی از خاستگاه‌های شناختی و غیرشناختی همانند عواطف و هیجانات و عواملی نظیر وراثت، محیط اجتماعی و ...، همچنین تأثیر پذیری شناخت‌های انسان از فضائل و رذائل اخلاقی، این تحقیق با روش توصیفی و تحلیل متن، در صدد بررسی ارتباط و تأثیر صفات نفسانی و اخلاقی بر مسائل معرفتی از دیدگاه قرآنی علامه طباطبائی است. به باور وی با کسب فضایل اخلاقی می‌توان زمینه شکل‌گیری باور صادق را فراهم ساخت. درمقابل رذایل اخلاقی در مانعیت برای حصول معرفت یا همان باور صادق می‌تواند دخالت نماید.

واژگان کلیدی

علامه طباطبائی، اخلاق، معرفت، گناه، رذایل اخلاقی، فضایل اخلاقی.

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rajabi@maaref.ac.ir

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: Karbaleipazooki@atu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

طرح مسأله

بیشتر متفکران شرق و غرب تا قبل از عصر روشنگری قائل به ارتباط گزاره‌های ناظر به واقع و گزاره‌های مربوط به حوزه ارزشها بودند. آن طیف متفکرانی که قائل به ارتباط این دو دسته از گزاره‌ها هستند، در واقع بر این باورند که می‌توان «باید» را براساس «هست»، و «ارزش» (value) را براساس «واقعیت» تبیین کرد. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۰۵) از جانب دیگر صفات اخلاقی نیز در معرفت و شناخت‌های ما می‌تواند تاثیرگذار باشد. در میان متفکران غربی امروزه نیز از این تأثیرپذیری سخن می‌گویند و بر این باورند که ارزشها بر معرفت و معرفت بر حیطة ارزشی اثر می‌گذارد. (راین، ۱۳۷۰: ۲۶۸؛ لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۰۹؛ چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۰۳؛ لازی، ۱۳۶۲: ۲۹۴) اما در عصر روشنگری برخی از فلاسفه غرب حکم به عدم ارتباط این دو دسته از گزاره‌ها نمودند. این امر در قرن نوزدهم با ظهور پوزیتیویست‌های منطقی به اوج خود می‌رسد و رسماً نظریه عدم ارتباط میان ارزش و دانش و بالعکس مطرح گردید. اینان بر این باورند که مفاهیم ارزشی هیچ ارتباطی با واقعیات و امور خارجی نداشته و صرفاً بیانگر احساسات درونی افراد و طرز تلقی آنها نسبت به مسئله‌ای است. (آیر، بی‌تا: ۱۴۶؛ اتکینسون، ۱۳۶۹: ۱۴۱-۱۴۰)

هیوم فیلسوف معروف تجربه‌گرا به صراحت به عدم ترابط هست و نیست‌ها از بایدها و نبایدها رأی داد و بیان می‌دارد هیچ ارتباط مشخص و قابل فهمی میان ارزش و دانش وجود ندارد. (هیوم، ۱۳۷۷: ۱۳۷؛ جوادی، ۱۳۷۵: ۲۹؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۰؛ سروش، ۱۳۶۱: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۵: ۷۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۵۵) این طیف به شدت از آمیختن حیطة دانش با ساحت ارزش به مخالفت می‌پردازند. (سروش، ۱۳۸۵: ۲۱۷-۲۰۶؛ پایا، ۱۳۸۶: ۶۶) به باور اینان نمی‌توان تعلقات و دل‌بستگی‌ها را که همان ارزشهای محقق و پژوهشگر است در حقایق و داده‌های علمی که مربوط به عالم واقع و عینی است، ربط داد. دانش با واقعیت‌ها سروکار داشته و گزاره‌های علمی حاکی از واقع هستند. اما گزاره‌های ناظر به ارزش، صرفاً بیانگر و حاکی از احساسات درونی افراد بوده و ربطی به واقع ندارند. ارتباطی میان این دو دسته از گزاره‌ها وجود ندارد. (ویر، ۱۳۸۲: ۱۶۶؛ باقری، ۱۳۸۲: ۲۳)

علامه طباطبایی در مسئله یادشده از نگاه خاصی دفاع می‌کند. ایشان نظریه اعتبارات را مربوط به حوزه ارزش و ادراکات حقیقی را ناظر به دانش می‌داند؛^۱ اما در عین حال به مسئله

۱. اعتباریات در اندیشه علامه دارای چند معناست. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۰۸-۱۰۰۷) گاهی منظور از آن مفاهیم انتزاعی است که عقل آدمی با مقایسه و تحلیل آنها را می‌سازد. غالب مفاهیم فلسفی از این‌سخت‌اند. مانند مفاهیم وجود، علت، ضرورت، کلی و ... (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۷/۶) علامه از صورت فوق به اعتبارات بالمعنی الاعم یاد می‌کند؛ اما اعتباریات به عنوان نظریه ابتکاری ایشان، اعتباریات بالمعنی الاخص است. در این معنا مراد آن است که ذهن آدمی معانی و مفاهیمی را برای رفع نیازهای حیات فردی و اجتماعی خود وضع می‌کند. مانند

اثرپذیری حوزه معرفتی و دانشی از حوزه ارزشی باور دارد.^۱ علامه در آثار متعددی به تحلیل فلسفی درباره ارتباط ارزش‌ها با واقعیات می‌پردازد. (به عنوان نمونه: طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۳۷-۲۳۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۱۸-۱۱۳؛ همو، ۱۴۲۸: ۳۵۷-۳۴۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۴-۱۰۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۱: ۱/ ۱۸۰) مسئله تأثیرپذیری معرفت از ساحت‌های غیر معرفتی محدود به بحث اخلاق و فضائل و ردایل اخلاقی نمی‌شود. امور مختلفی مانند فرهنگ، محیط، ژن و وراثت هم در این بحث دخالت دارند. البته بسته به نوع نگاه کلانی که در عرصه معرفت‌شناسی درباب تأثیر امور غیر معرفتی اخذ کنیم، می‌توان از عوامل متعددی بحث کرد. در این تحقیق قصد نداریم به این امور اشاره کنیم، زیرا هر یک جداگانه باید مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرند؛ بلکه صرفاً دیدگاه علامه را درباره تأثیر امور اخلاقی در حوزه معرفت، آن هم از منظر قرآن مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. چه اینکه تحلیل مکانیسم و فرایند فلسفی آن نیز موضوع تحقیق مستقلی را می‌طلبد.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع تحقیق به شکل کلی یعنی اصل تأثیر ساحت‌های غیر معرفتی بر حوزه دانشی و معرفتی تاکنون آثاری در قالب کتاب و مقاله به انتشار رسیده است؛ درباره مسئله تحقیق (دیدگاه علامه طباطبائی، چه از جهت فلسفی و چه از منظر تفسیری و قرآنی) مقالاتی به نگارش درآمده که گزارشی فهرست‌وار از آنان بیان می‌شود. مقاله «بررسی تأثیر متعلق معرفت در اخلاق»^۲ در این تحقیق به تأثیر متعلق معرفت بر

مفاهیم ملکیت، ریاست و آراء محموده. ساخت این دسته از مفاهیم شبیه تشبیه و استعاره در ادبیات بوده و فعالیت معرفتی محسوب می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۱۵۳-۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۴/ ۹۹۹؛ البته علامه اصل این اندیشه را از استاد خود مرحوم محقق اصفهانی گرفته و به پرورش و پردازش آن پرداخت.) از نظر علامه اعتبارات برخلاف ادراکات حقیقی، وهمی هستند؛ البته منشا اثر بوده و کارایی در رفتار و عمل انسانی در زندگی دارند. انسان در جعل این دسته از مفاهیم تحت تأثیر نیازهای خود قرار دارد. از ویژگی‌های این مفاهیم آن است که برخلاف ادراکات حقیقی، قراردادی بوده و از نفس‌الامر حکایت نمی‌کنند. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۱۳۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۳/۸) از دیگر ویژگی‌های اعتباریات آن است که اموری از سنخ اندیشه‌اند؛ اما اندیشه‌ای ابزاری ناظر به نیازهای انسان نه ناظر و کاشف از واقع. آثار و لوازم این ادراکات حقیقی و منشأ حقایق است. (همو، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۳۷) اطلاق و ضرورت در ادراکات اعتباری جایگاهی ندارد. یعنی این مفاهیم نسبی، موقت و غیر ضروری است. (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۸؛ ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۷) احکام و مفاهیم مربوط به اعتباریات انشایی است.

۱. نحوه جمع میان نظریه اعتباریات با مسئله پیش‌روی تحقیق، بحث وسیعی دارد و مجال طرح آن در این مقال فراهم نیست.

۲. نویسندگان: حامد مسکوب، سیدمحمدباقر حجتی، مهدی مهریزی؛ نشریه آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۹۸.

اخلاق اشاره می‌شود و نگاه قرآنی علامه درباره شناخت دنیا، آخرت، شریعت، دستورات اخلاقی و شیطان و اثرگذاری هریک در حوزه اخلاق مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

مقاله « بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره معرفت نفس و رابطه آن با تهذیب و اخلاق »^۱ نویسندگان در این مقاله به این نتیجه می‌رسند که با استناد به آیات قرآن رابطه اخلاق و معرفت نفس دو طرفه است.

مقاله « بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی براساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی »^۲ در این تحقیق یکی از چالش‌های مهم حوزه تربیت اخلاقی، شکاف میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی بررسی می‌شود و نویسندگان درصدد پاسخ به این پرسش مهم بر می‌آیند که چرا فرد گاه با وجود دانستن قواعد اخلاقی، در عمل از آنها پیروی نمی‌کند. از میان مقالات ذکر شده هیچ یک به بررسی دیدگاه قرآنی علامه در باب تأثیر ساحت‌های غیر معرفتی، از جمله فضائل و رذایل اخلاقی بر معرفت نمی‌پردازند.

مقاله « موانع معرفت حقیقی از دیدگاه علامه طباطبایی »^۳ در این تحقیق نویسندگان به موانع معرفت شناختی و غیر معرفت شناختی اشاره دارند. در انتهای مقاله در کمتر از یک صفحه اشاره اجمالی به تأثیر گناه به عنوان موانع غیرشناختی در معرفت حقیقی صورت می‌گیرد.

مقاله « تأثیر گناه بر شناخت، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی »^۴ در این مقاله که در عنوان شباهتی به تحقیق حاضر دارد نویسنده با تمرکز بر مقوله عدالت اخلاقی، بیان می‌دارد که میان رعایت تقوای الهی و توان عقل در ساحت ادراک ملازمه وجود دارد و درصدد تبیین فلسفی این امر است. تفاوت جدی مقاله پیش رو با تحقیق یادشده در آن است که تمرکز اصلی این تحقیق بر نگره قرآنی علامه مبتنی است و با اشاره به آیات قرآنی در دو حیطه فضائل و رذایل به تحلیل چگونگی تأثیر ساحت اخلاقی بر معرفت اشاره می‌کند.

قبل از تحلیل قرآنی علامه در موضوع تحقیق و برای شناخت و تبیین صحیح تأثیر ساحت اخلاقی بر معرفت باید بحثی از ساختار و انواع معرفت از دیدگاه ایشان داشته باشیم.

۱. نویسندگان: علیرضا کلبادی نژاد، و لیلا قدیری جاوید؛ نشریه اندیشه علامه، سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

۲. نویسندگان: احمد حق، مسعود صفایی مقدم، سید منصور مرعشی، علی محمد حسین‌زاده؛ نشریه تربیت اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.

۳. نویسندگان: نرگس نظر نژاد و زهرا ایزدی؛ دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال چهارم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

۴. نویسنده: مهدی شکری، نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۱، پاییز ۱۳۸۸.

معرفت در نظام فکری علامه

در منظومه نگاه معرفتی علامه، فضائل و ردائیل در همه انواع معرفتی بشر دخالت داشته و در افزایش و کاهش آن نقش پیدا می‌کنند. البته در نوع معرفت تفاوت جدی دارند. اگر در قرآن تقوی عاملی برای فرقان پیدا کردن معرفی می‌شود، در واقع فرقان معرفتی عام بوده و همه انواع آن را دربر می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۸)

مراد ما از معرفت در این بحث مطلق علم و آگاهی است (حسین زاده، ۱۳۸۰ الف: ۲۱) که به گونه‌ای در دانش معرفت‌شناسی از آن بحث می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۷۵/۱؛ حسین زاده، ۱۳۸۰ ب: ۱۸-۱۷)

چیستی، ارزش، امکان، ابزار و منابع معرفت از مباحث مهم در تحلیل مسئله آگاهی هستند. علامه برمبنای واقع‌گرایی (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱/ ۵۹-۵۷)، معرفت را به واقع امری فطری دانسته که معلومات به صورت بدیهیات اولیه در اختیار انسان قرار می‌گیرد. و از این راه خط بطلانی بر شک‌گرایی ایده‌یست‌ها می‌کشد. (همان: ۱۰۳/۱)

ایشان معرفت را امری بدیهی و بی‌نیاز از برهان می‌دانند؛ اگرچه براهینی نیز برای آن ارائه شده است. (همو، ۱۴۱۶: ۲۳۶) حکمای اسلامی معمولاً همین باور را درباره معرفت دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۷۸) معرفت از جهت هستی‌شناسی چون امری وجودی است، انقسام به حصولی و حضوری، یا ذهنی و خارجی ندارد؛ اما از نظر تحلیل مفهومی چون دارای ماهیت است، به دو قسم حصولی و حضوری انشعاب پیدا می‌کند. معرفت از سنخ حضوری معرفتی است که معلوم نزد عالم حاضر است. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۳۸) از ویژگی‌های این معرفت آن است که به صورت کلی موجود نیست؛ زیرا همواره وجود، ملاک تشخیص و تعیین است که به نحو جزئی و متعین در نزد عالم حضور می‌یابد. به همین خاطر خطاناپذیر بوده و قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد. (حسین زاده، ۱۳۸۰ ب: ۴۷) نوع دوم آن معرفت حصولی است که مراد از آن آگاهی است که معلوم با ماهیت خود به عنوان وجود ذهنی، در نزد عالم حاضر است. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۳۸) این گونه از معرفت برخلاف سنخ حضوری به جهت وجود واسطه میان مدرک و مدرک، خطاپذیر بوده و در نتیجه قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارا خواهد بود. (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۰)

براساس آنچه یاد شد، علامه علم را انکشاف معلوم نزد عالم می‌دانند؛ یعنی همان حضور شیء در نزد نفس که وجود آن به حکم وجدان ثابت می‌شود. علم به اشیاء به دو صورت انجام می‌گیرد؛ علم حضوری و علم حصولی. از نظر علامه امکان معرفت از نوع شناخت یقینی کاملاً محقق است.

«حس»، «عقل» و «شهود» از مهمترین ابزارها و منابع معرفت هستند. «عقل» به عنوان

ابزار و منبع معرفت، وجه تمایز انسان از سایر جانداران است. نیرویی که در دو سطح نظری و عملی انسان را در مسیر صراط مستقیم هدایت می‌کند و ارزش معارف آن یقینی است. «شهود» نیز یکی از بهترین راه‌های دستیابی به حقایق هستی است که از سنخ علم به حساب می‌آید.

تأثیر عوامل غیر معرفتی در کسب معرفت

همان‌طور که در تبیین مسئله آمد، اصل این امر که آیا ساحت‌های غیر معرفتی می‌توانند در حوزه معرفت چه در تحصیل و افزایش و رشد و چه از جهت بعد کاهشی و از دست دادن معرفت دخالت داشته باشند، امری اختلافی است. (وین رایت، ۱۳۸۵: ۱۶۴) از میان متفکران غربی برخی از معاصران مانند وین رایت، جان‌اتان ادواردز، نیومن و زاگزبسکی از مدافعان نقش مثبت و اثرگذاری امور غیر معرفتی بر ساحت معرفتی هستیم. (پورسینا، ۱۳۸۵: ۱۹۸-۱۹۳) در میان حکمای اسلامی غالب آنان اصل این امر را پذیرفته (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۶-۹۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۶۹-۶۸؛ همو، ۲۰۰۸: ۱۴۴؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۳/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰۰؛ مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۸-۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۳۶ و ۶۱/۷ و ۳۰۳/۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۵۰) و در نوع نگاه و نحوه تأثیرگذاری میان‌شان اختلاف است. البته نصوص دینی فراوان به دخالت امور غیر معرفتی در حوزه معرفت است. (خندان، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۵۱) علامه طباطبایی هم اصل این امر را مسلم می‌داند. ایشان هم در تحلیل فلسفی این امر را مقبول دانسته و هم ادله درون‌دینی را موید آن می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۵/۳؛ همان: ۲۶۸/۵؛ همو، بی‌تا: ۲۰۱)

علامه در تبیین دانش اخلاق آن را علمی می‌داند که آدمی با فراگیری آن تن به فضائل و دوری از ردائل می‌دهد. انسان با کسب فضائل خود را به سعادت علمی و عملی می‌رساند؛ و دقیقاً در بعد مقابل با کسب ردائل خود را از سعادت علمی و عملی دور می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۳۷۱-۳۷۰) «عمل چه صالح باشد و چه طالح، آثاری در دل دارد، صالحش معارف مناسب را در دل ایجاد می‌کند، و طالحش جهالتها را که همان علوم مخالفه با حق است.» (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۰/۳)

از جهت فلسفی علامه در تبیین اثرگذاری فضائل و ردایل بر این باور است که امور اخلاقی یا همان خلقیات در انسان به صورت ادراکی تبدیل می‌شوند و این صور ادراکی او را به انتخاب و تصمیم در رفتار می‌کشاند. (همو، ۱۳۸۸ ج: ۱/ ۱۰۷؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۲۲) با این تحلیل نقش گناه در حیطه معرفتی تا حدودی روشنتر می‌شود. انسان در حیطه عمل وقتی تن به ردیله یا گناهی می‌دهد، در صورت تکرار تبدیل به صورت ادراکی شده که در نفس نقش بسته و ثبوت پیدا می‌کند. این ثبوت در نفس منشء اراده و انجام فعل در نوبت‌های بعد می‌شود. (همو، ۱۳۸۸ ج: ۱/ ۱۱۱) عین همین امر در حیطه فضائل و فعالیت‌های اخلاقی مثبت است. (همان) بنابراین براساس تحلیل دقیق رابطه عمل (فضائل و ردائل) با حیطه تفکر و تعقل یک رابطه دو سویه

بوده و کاملاً متناظر با هم و در ارتباط با هم هستند. (همان: ۱۱۲/۱)

انجام رذائل اخلاقی و به تعبیر دینی گناه به مرور زمان سبب زدودن باور و ایمان قلبی می‌شود. قرآن نمونه عینی آن را درباره کافران بیان می‌دارد که آنان علم به حق و لجوج و عنود بودن خودشان دارند، اما به واسطه انکار حق و گناهانی که با غلبه هوای نفس برایشان حاصل گردید، نهایتاً کارشان به انکار علم می‌انجامد. وجه التزام عملی و قلبی نداشتن به بسیاری از امور، حتی به وسیله مومنان، با اینکه یقین به آسیب‌زا بودن آنان برای فرد وجود دارد، همین نکته است. (همو، ۱۳۹۰: ۱۸/۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۱)

عوامل غیر معرفتی مانند گناه در نفس رسوخ کرده و زمینه درک را از اسباب امور دراکه مانند عقل و قلب می‌زداید. در قرآن می‌خوانیم: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل/۱۴) جحد و انکار به واسطه مرتکب شدن ظلم و عدان است که به واسطه آنها حتی امر یقینی نیز مورد انکار واقع می‌شود. همین امر در کریمه ۱۷۹ از سوره اعراف نیز مورد تأیید قرار گرفته است. در این کریمه می‌خوانیم: «و لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.» جن و انس با اراده خود زمینه جهنم را فراهم می‌آورند و عامل این امر نیز گناهی است که مرتکب شدند. به واسطه گناه با عقل و دل خود توان تشخیص حق را از باطل ندارند. حق را می‌بینند، اما نمی‌توانند آن را از باطل تشخیص دهند. یا اینکه چشم دارند اما این چشم دیگر قادر به نشان دادن حق به آنان نیست. این چیزی نیست جز به جهت مرتکب شدن گناه، که گناه زمینه غفلت و دوری از حق را برایشان فراهم آورد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/۲۷۱-۲۷۰)

دو نکته در این امر قابل توجه است:

نکته اول اینکه ساحت‌های غیر معرفتی محدود به مباحث اخلاقی و فضائل و رذائل اخلاقی نمی‌شود و امور متعددی از جمله محیط بیرونی و مسائل درونی انسان را شامل می‌شود. در این تحقیق مراد صرفاً مباحث اخلاقی است. نصوص دینی و به خصوص قرآن کریم اصل دخالت را امر مسلم دانسته و در قرآن شواهدی برای آن به سهولت می‌توان دنبال کرد. در ادامه به برخی از آیات اشاره خواهد شد.

نکته دوم اینکه علامه بر این باورند اگرچه عوامل و زمینه‌های غیر معرفتی در معرفت اندوزی یا کاهش آن دخالت دارند، اما این امر به حذف کامل (معرفت اندوزی) نمی‌انجامد. (همو، ۱۳۹۰: ۲/۱۹۳) وجه و تعلیل آن هم مشخص است؛ چراکه در آن صورت آدمی عقل خود را از دست داده و به طبقات مجانین می‌پیوندد و در برابر خدا در قیامت می‌تواند احتجاج نماید. (همان: ۹۳/۷؛ همو، ۱۳۷۴: ۷/۱۴۶)

آیات قرآنی ناظر به تأثیر ساحت‌های اخلاقی بر معرفت

مجال پرداختن به تمامی آیات ناظر به دخالت فضائل و ردائیل بر ساحت معرفتی بشری در این تحقیق فراهم نیست. به عنوان نمونه ابتدا فهرستی از آیات را بیان و در ادامه برخی از آیات را با توضیحات و تفسیر علامه بررسی خواهیم کرد. فهرست برخی از آیات ناظر به دخالت فضائل در ساحت معرفتی یا افزایش معرفت از این قرارند:

۱. آیه ۲۸۲ از سوره بقره: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»^۱
 ۲. آیه ۲۹ از سوره انفال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»
 ۳. آیه ۲۰۱ از سوره اعراف: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»

۴. آیه ۲۸ سوره حدید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِّن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»
 ۵. آیه ۲ از سوره طلاق: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»
 ۶. آیه ۳۹ و ۴۰ سوره حجر: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۳۹ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»

فهرست برخی از آیات ناظر به دخالت ردائیل در ساحت معرفتی از این قرارند:

۱. آیه ۱۷۹ سوره اعراف: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أذانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.»

۲. آیه ۵۰ از سوره قصص: «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»
 ۳. آیه ۱۰ سوره روم: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ»

۴. آیه ۲۳ از سوره جاثیه: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»
 آیات متعددی که بحث ختم و مهر شدن قلوب را با تعبیر «ختم قلب یا قلوب مطرح

۱. درباره این آیه علامه برداشت متفاوتی با دیگر مفسران دارد. ایشان بیان می‌دارند که اگرچه اصل مسئله تأثیر فضائل و ردائیل بر معرفت مسلم است، اما از این آیه این برداشت به دست نمی‌آید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۳۵/۲)

می‌کند. پانزده بار در آیات مختلف تعبیر ختم قلوب آمده که به علل آن نیز اشاره می‌شود. عمده آنها ناظر به گناه کردن افراد و تن به ردائیل اخلاقی دادن است. به عنوان نمونه به این عوامل می‌توان اشاره کرد: کفر، شرک، حق ناپذیری و تکذیب دلایل الهی، دروغ بستن به پیامبر، تمسخر آیات الهی، گناه به شکل کلی.^۱

تأثیر فضائل بر معرفت

علامه علاوه بر نگاه فلسفی در مسئله تأثیرپذیری معرفت از امور اخلاقی، به تحلیل آیات ذکر شده در این زمینه می‌پردازد. تمایز انسان از حیوان در تفکر است. به هر میزان که تفکر صحیح و کاملتر باشد، زندگی انسان از استواری بیشتری برخوردار خواهد بود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۵۴/۵) آیا تفکر صحیح صرفاً از ساختار معرفت‌شناسی تبعیت می‌کند و از هیچ امر دیگری متأثر نمی‌شود؟ پاسخ علامه آن است که اگرچه اصل تفکر مربوط به حیطة معرفت‌شناسی است، اما معرفت از عوامل مختلفی متأثر شده و دستخوش تغییر و تبدیل می‌گردد. (همان: ۲۵۶-۲۵۵) به صراحت آیات الهی فضائل که عمدتاً با تقوا از آن در قرآن یاد می‌شود و ردائیل که عبارت دیگری از گناه باشد، در معرفت‌زایی یا معرفت کاهی دخالت جدی دارند. فضائل اخلاقی جانب مثبت و ایجابی این تأثیرگذاری است که ذیل چند آیه علامه به تبیین و تحلیل آنها می‌پردازد. ایمان و تقوای الهی سبب تثبیت معرفت می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۲/۳۴۶؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۷۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۵) فضائل اخلاقی اگرچه در مسیر معرفت آدمی دخالت دارند، اما طریق مستقل برای تفکر به حساب نمی‌آیند، بلکه زمینه تثبیت را فراهم می‌آورند. (همو، ۱۳۹۰: ۲۶۷/۵)

انجام فضائل، به خصوص با تکرار که تبدیل به ملکه شود او را به وادی اخلاق توحیدی کشانده (همان: ۳۷۴-۳۷۳) و از جهت معرفتی راه حق را برایش نمایان می‌سازد. این امر تا جایی دنبال می‌شود که افراد بتوانند ملکات اخلاقی را در درون نفس خود راسخ نماید، و تهذیب اخلاقی او را به مقام مخلصین برساند، در این صورت از زشتی‌ها فاصله گرفته و وسوسه شیطان در او اثرگذار نخواهد بود. (همو، ۱۳۶۰: ۶۹) ایشان به صراحت در الیمنان بیان می‌دارند که معارف صحیح و علوم نافع برای انسانهایی که تن به فضائل اخلاقی دهند حاصل می‌شود (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۸/۴) و تأکید بر انحصار این امر دارند که علوم نافع برای غیر از این افراد حاصل نمی‌شود: «فقد تحصل أن الأعمال الصالحة هي التي تحفظ الأخلاق الحسنة، و الأخلاق الحسنة هي التي

۱. بقره (۲): ۷؛ انعام (۶): ۴۶؛ اعراف (۷): ۱۰۰ - ۱۰۱؛ توبه (۹): ۸۶ - ۸۷ و ۹۳؛ یونس (۱۰): ۷۴؛ نحل (۱۶): ۱۰۸؛ روم (۳۰): ۵۹؛ غافر (۴۰): ۳۵؛ شوری (۴۲): ۲۴؛ جائیه (۴۵): ۲۳؛ محمد (۴۷): ۱۶؛ محمد (۴۷): ۲۴؛ منافقون (۶۳):

تحفظ المعارف الحقه و العلوم النافعه و الأفكار الصحیحه، و لا خیر فی علم لا عمل معه.» (همان: ۲۶۹/۵)

در تفسیر آیه ۲۰۱ از سوره اعراف: «ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون» ضمن پذیرش این تأثیر و معرفت‌زایی در راستای تن دادن به تقوا، بیان می‌دارند که تذکر در آیه به معنای تفکر است که با کسب تقوا تفکر نتیجه اش یافتن اموری برای آدمی می‌شود که قبلاً مجهول یا مورد غفلت بوده است. (همان: ۳۸۱/۸)

در تحلیل و تفسیر آیه ۲۹ از سوره انفال «یا ایها الذین امنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً» فرقان را به معنای تمییز معرفتی حق از باطل معرفی می‌کند و بیان می‌دارند این امر در اثر کسب تقوا که همان فضائل باشد برای آدمی حاصل می‌گردد. (همان: ۵۶/۹) نظیر همین امر را در تفسیر سوره حدید، آیه ۲۸ شاهد هستیم که به واسطه تقوا انسان به نوری دست می‌یابد که نقش فرقان و تمییز حق و باطل برای او خواهد داشت. (همان: ۱۷۴/۱۹)

در تحلیل آیه دوم از سوره طلاق «من یتق الله يجعل له مخرجاً» اگرچه برداشت ظاهری از مخرج همان سختی و مشکلات دنیوی است (همان: ۳۱۴/۱۹) اما این برداشت هم را نمی‌توان نادیده گرفت که مراد از مخرج، شک و ریب و تردید باشد که به واسطه تقوای الهی از آن ممانعت صورت می‌گیرد. (همان: ۲۶۷/۵) یکی از شاگردان علامه در تفسیر این آیه اتفاقاً قول اخیر ایشان را صائب دانسته و از مشکلات و مضیقه‌هایی که تقوا سبب خروج از آنها می‌شود، معضلات علمی و معرفتی را بیان می‌دارد. درواقع اطلاق آیه ما را مجاز به چنین برداشتی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۸)

از دیدگاه قرآنی علامه براساس مستندات یادشده استفاده می‌شود، صفات اخلاقی افزون بر فراهم کردن زمینه‌های تثبیت معرفت، انسان را به حقایق بیشتر و بهتر و فضاهای جدیدتر آشنا و وسیله تمییز معرفت حق از باطل می‌گردد. اموری مانند تهذیب و مجاهده نفسانی و رعایت موازین شرعی زمینه را برای ثریافت معارف راستین فراهم می‌آورد. تن دادن به فضائل و مکارم اخلاقی سبب انقطاع نفس از مشتبهات مادی و نفسانی شده و عقل و قلب را جلا می‌دهد. با این صفای باطن خودبه خود معرفت‌زایی افزایش می‌یابد. نکته مهمی که براساس مبانی معرفت‌شناسی علامه در زمینه تأثیر فضائل بر معرفت باید به آن توجه داشته باشیم این است که مبتنی بر رویکرد حکمای اسلامی و ازجمله مرحوم علامه آدمی ترکیبی از جسم و روح است و حقیقت او را همان بعد روحانی شکل می‌دهد که به تعبیر قرآنی از عالم امر است. علم و آگاهی نیز به همین بعد بازمی‌گردد. اگرچه در بدو امر با توجه به بعد زمینی انسان معرفت تجربی شکل می‌گیرد و این معرفت بعد خلقی و طبیعی دارد؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۸/۱۰) اما در مراحل بعد با رشد استعدادهای عقلانی زمینه معرفت عقلانی و شهودی فراهم می‌آید که ناظر به بعد روحی

انسان است. گرچه در آغاز انسان قوه دریافت معرفت‌های یادشده را دارد، اما این قوه و استعداد با زمینه‌های فعلیت بخش برای او فراهم می‌شود و آن چیزی نیست جز تن دادن به کرامتها و فضائل اخلاقی و پذیرش فرامین الهی. (همو، ۱۳۶۱: ۸۰)

تأثیر ردائل بر معرفت

مراد از ردائل اخلاقی در اینجا همان گناه است. در تعبیر نصوص دینی به صراحت از آن به گناه یاد می‌شود. از نظر قرآن گناه انسان را از مسیر سعادت بازداشته و آثار واقعی و گریزناپذیری در زندگی دنیوی و اخروی به دنبال خواهد آورد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۸۲-۱۸۱؛ همان: ۵/ ۷۵؛ همان: ۵/ ۲۷۱-۲۶۹) علامه گناه را در پیوند با شریعت و مناسک دینی دانسته و هرگونه سرپیچی از فرامین الهی که به نوعی خروج از دامنه عبودیت است، گناه تلقی می‌کند. در واقع هرگونه امری در بیان و عمل که با عبودیت منافات داشته باشد، گناه خواهد بود. (همو، ۱۳۹۰: ۱۳۴/۲)

گناه به نسبت نوع آن سبب کاهش تعقل و زائل شدن عقل می‌گردد. (همان: ۵/ ۲۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵/ ۴۶۸) تا جایی که برخی از آنها ادراک را کاهش داده و سبب تصرف در عقل شده و حکومت آن را بر رفتار آدمی تعطیل می‌کند. البته همانطور که اشاره شد به تعطیلی کلی نمی‌انجامد، اما سبب کاهش فعالیت عقل یا بی‌نظمی در آن می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۹۳/۲) ممکن است کسی که تن به ردائل می‌دهد، به علوم و معارفی دست یابد و همین امر سبب این شبهه شود که اگر با گناه معرفت کاهش می‌یابد، پس آنچه که از گناهکاران اموری را تحت عنوان معارف می‌شناسیم چیست؟ علامه در پاسخ این شبهه بیان می‌دارند مراد از معارف، معارف حقیقی است. «وگرنه علمی که انسان را سرگرم خود ساخته از شناختن حق و حقیقت باز دارد در قاموس قرآن مجید با جهل مترادف است.» (همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۲۵) همان‌گونه که جانب فضایل در ساحت معرفتی تأثیر گذاشته و به دانش‌افزایی و معرفت‌زایی می‌انجامد، در جهت مقابل آن، ردائل جنبه منفی و کاهشی در حیطه معرفت داشته و انسان را از دستیابی به معارف ناب و رسیدن به حقایق بازمی‌دارد. همان‌گونه که در تبیین فلسفی این امر اشاره شد رابطه عمل و علم رابطه دو سویه بوده و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. اگر معرفت در حیطه دانشی سبب رغبت و واداری انسان به انجام فعلی می‌شود، خود عمل هم در صورت تکرار در ساحت بینشی و معرفتی تأثیر می‌گذارد. اگر عمل ناظر به گناه و ردائل باشد، نقش زایشی را از معرفتی اخذ کرده و تأثیر کاهشی در این حیطه خواهد داشت. فرد گنه‌کار با اینکه ابزار ظاهری ادراکی را داراست، اما مرکز ادراک او که قلب باشد، نسبت به فهم حقایق کارآیی نداشته و از فهم حق باز می‌ماند. چنین فردی نه عقاید باطل از درونش رخت برمی‌بندد و نه حقایق به درونش می‌نشیند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۲۸) قرآن به صراحت در آیاتی این امر را بیان می‌دارد. مانند: «فخلف من بعدهم

خلف اضاعو الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا الا من تاب و آمن و عمل صالحا» (مریم/۶۰) یا آیه « ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق و ان یروا کل آیه لا یومنون بها و ان یروا سبیل الرشده لا یتخذوه سبیلا و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا، ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین.» (اعراف/۱۴۶) یا آیه ۱۷۹ سوره اعراف « و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون» این آیات صراحت تاثیر گناه بر معرفت دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۵)

در آیه ۱۷۹ سوره اعراف از جهنمیانی سخن می‌رود که قلبه‌ایشان در اثر گناه به مرحله عدم ادراک رسیده است. یعنی تعقلی نمی‌توانند داشته باشند. این امر به مرور و به جهت گناه حاصل شده و ابزارهای ادراکی که همان چشم و گوش باشد را مسدود کرده‌اند تا زمینه برای کسب معرفت برایشان حاصل نگردد. این افراد در تعبیر قرآنی همان غافلانی هستند که کار را تا جایی می‌رسانند که از نظر خداوند از حیوان هم پست تر خواهند بود. در ظاهر چشم و گوش دارند و ادراک ظاهری برایشان صورت می‌گیرد، اما در واقع قلب و چشم و گوششان قدرت ادراکی خود را از دست داده‌اند، و خود متوجه این امر نیستند. (همان: ۳۳۷-۳۳۶)

تأثیر گناه بر تعقل و ادراک را براساس آیه ۱۰ سوره ملک هم می‌توان به دست آورد. خداوند در این کریمه از قول اهل گناه بیان می‌دارد که: « وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ و (دوزخیان) می‌گویند اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم جزء دوزخیان نبودیم.» درواقع این آیه عکس نقیض آیاتی است که به نحو ایجابی از تاثیر فضائل بر معرفت یاد می‌کنند. در این کریمه اهل جهنم عدم تعقل را عامل جهنمی شدن خود معرفی می‌کنند. عدم تعقل و به کار نگرفتن چشم و گوش به سبب گناه بوده است. (همان: ۳۵۳/۱۹)

در آیه دهم از سوره روم: « ثم کان عاقبه الذین اسأوا السوای ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتستهزئون» به گونه‌ای دیگر مطلب یادشده بیان می‌گردد. با این توضیح که معصیت و گناهی که تکذیب کنندگان آیات الهی انجام دادند سبب تاریکی قلبیشان شده و این امر زمینه را برای به ظلمت کشیدن برایشان فراهم کرد و عقل و بصیرتشان برای قبول حق به افول کشیده شد. در این آیه از کسانی صحبت می‌شود که تکذیب آیات الهی می‌کردند، یعنی عقل آن‌ها که باید به حقانیت معارف پی ببرد، رسیده، ولی به جای تسلیم شدن به تکذیب آن معارف می‌پرداختند. (همان: ۱۵۹/۱۶) آن‌ها با این لجاجت‌ها در حقیقت گوش و چشم دل خود را مسدود کرده بودند تا حدی که پیامبر خدا هم نمی‌تواند به این افراد چیزی بفهماند. (همان: ۶۸/۱۰) در سوره یونس همین امر به پیامبر با صراحت بیان می‌شود: «وَ مِنْهُمْ مَنْ یَسْتَمِعُونَ إِلَیْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا یَعْقِلُونَ * وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْظُرُ إِلَیْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِی الْعُمَى وَ لَوْ كَانُوا لَا یُبْصِرُونَ؛ بعضی از

آنان به تو گوش می‌دهند، ولی مگر تو می‌توانی حق را به گوش کسانی که گوش دلشان بسته است و با اینکه تعقل نمی‌کنند بشنوانی * و بعضی دیگرشان کسانی‌اند که به تو نگاه می‌کنند، پس آیا مگر تو می‌توانی کسانی را که کوردلند و در عین حال راه حق را نمی‌بینند هدایت کنی؟» (یونس / ۴۳-۴۲) این امر تا بدانجا پیش می‌رود که به تعبیر قرآن قلبها سنگ و بلکه سخت‌تر از سنگ خواهد شد. «و اشد قسوه» (بقره/ ۷۴) در اثر گناه قساوت قلوب را فرا گرفته و سبب مهر شدن بر عقل و ختم فراهم می‌آید. این فرد به واسطه قفل شدن قلب که همان در پیچه‌های فهم باشد، دیگر نه از درون جوششی خواهد داشت و نه از بیرون نصایح و مواعظ آسمانی در او اثر می‌گذارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۱۹/۵) به تعبیر ملاصدرا: «وقتی راه‌های معرفت بسته شد، آنها از انتفاع سمع و بصر محروم می‌شوند و هیچ راهی به علوم الهی و علوم کسبی و آموختنی ندارند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۶ / ۵)

در تحلیل آیه « کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (مطففین/ ۱۴) و جوهی را برای مسئله زنگ بودن گناهان بر روی دلها مطرح می‌کنند. نکته اول اینکه گناه زمینه را برای تغییر در نفس فراهم می‌کند تا تلقی زشتی آن از بین برود؛ در واقع نفس آدمی را به آن صورت درمی‌آورد. نکته دوم آنکه نقوش شکل گرفته در نفس به واسطه گناه مانع برای پذیرش حق از سوی نفس می‌شود. و نکته پایانی اینکه نفس از ابتدا طبعش همراه و هماهنگ با حق بود و آن را می‌پذیرفت، اما در اثر گناه باطل و شر در او غالب شده و از حق فاصله می‌گیرد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۲۰)

در باب تسویل تحلیلی که مولف المیزان ارائه می‌کند دقیقاً به معنای پذیرش دخالت امور خارج از انسان در معرفت اوستو شیطان با وسوسه‌ای که صورت می‌دهد به وسیله مبهم جلوه دادن امور و ابهام و خدعه فکر انسان را دچار تشویش ساخته و تشخیص امر صواب از ناصواب را از او می‌گیرد. (همان: ۱۰۴/۱۱) تسویل در واقع غبارآلود کردن صحنه تفکر و عقل بشری است که در این صورت همچون آینه غبارآلودی است که دیگر نمی‌تواند نور حق و خیر را نشان دهد و حجابی برای گرایش به حق برای انسان را فراهم می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۴۰۲؛ همو، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۵۳۰)

تحلیل پایانی

بر اساس مطالب یادشده ساختار معرفت‌شناسی انسان از نظام فضائل و ردائیل تاثیر پذیرفته و در رشد و یا کاهش معرفت نقش اساسی دارد. همان‌طور که اشاره شد علامه طباطبائی معرفت‌های بشری را در سه ساحت تجربی و عقلی و شهودی مطرح می‌کند. البته معرفت وحیانی با توجه به شعور مرموز بودن آن در اختیار عموم انسانها نبوده و محدود به پیامبران است. در میان معرفت‌های سه‌گانه، معرفت عقلی از جایگاه خاصی برخوردار است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵۷ / ۳) و

همین معرفت سبب تشخیص فضیلت از رذیلت و حسن و قبح امور برای انسان را فراهم می‌آورد. اگرچه معرفت شهودی از نظر رتبه برتر از معرفت عقلی است، اما در دسترس همه انسانها نیست. ضمن اینکه رسول باطنی برای آدمی در کنار پیامبران ظاهری عقل معرفی شده است. از همین جهت عقل از اعتبار خاصی در نصوص دینی برخوردار است و زمینه‌ساز اصلی برای سعادت و قرب آدمی را برعهده دارد. چراکه به واسطه این معرفت است که زندگی بشری سامان یافته و حسن و قبح امور تشخیص داده می‌شود. (همان: ۲/ ۲۵۲-۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۸۹)

معرفت عقلی اگرچه از امور حسی اثر می‌پذیرد، چراکه آغاز معرفت با حس است و ابزارهای مادی و حسی زمینه دریافت امور فراحسی را فراهم می‌آورند، اما بیش از امور طبیعی از امور فراطبیعی (مشروط به فراهم ساختن زمینه) اثر دریافت می‌کند. در واقع فعل و انفعالات متعدد در کسب و کاهش معرفت عقلی اثر دارند. این امر نه فقط در ساحت عقل عملی، حتی در حیطة عقل نظری نیز ملحوظ است. به تعبیر علامه عقل عملی با زشتی و زیبایی و عقل نظری با هست و نیست‌ها سروکار دارد. قسم اخیر بخش دانشی و عقل عملی بخش ارزشی را سامان می‌دهند. فضیلت و رذیلت اخلاقی ناظر به عقل عملی است که زمینه آن در انسان به شکل بالقوه وجود دارد و در مقام عمل، انسان در زندگی آن را فعلیت می‌بخشد. (همو، ۱۳۹۰: ۲/ ۴۹-۱۴۸) اگرچه آدمی با به کارگرفتن عقل، معرفتهای گوناگون را برای خود شکل می‌دهد، اما همین معرفت با اراده و اختیار انسان ناظر به نوع اعمالی که مرتکب می‌شود، تأثیر در دو جانب افزایش و کاهش دارد. به این معنا که با کسب فضائل و تن دادن به مکارم اخلاقی عقل رشد یافته و زمینه درک سعادت و مراتب و مراحل قرب بیشتر به خداوند را برای خود فراهم می‌سازد. برعکس با تن دادن به رذائل ساحت درک قوای عقلی ضعیف شده و بیشتر زمینه برای شقاوت و دوری از خداوند را برای خود رقم می‌زند. بر اساس برداشتی که علامه از آیات متعدد قرآن به دست می‌آورد، رذائل اخلاقی سبب کاهش و انفعال عقل در فهم مطالب می‌گردد. (همان: ۱۹۳/۲)

نتیجه‌گیری

امور اخلاقی در دو سویه خوب و بد، ارزش و ضد ارزش، هنجار و ناهنجار می‌توانند در ساحت معرفت‌شناسی ورود کرده و در تحصیل معرفت، گسترش و یا کاهش آن دخالت داشته و انسان را مدد رساند. این امر را از جهات مختلف می‌توان تحلیل کرد. هم از منظر برون دینی که عمدتاً دانش فلسفه متقبل آن است، و هم به جهت درون دینی - از منظر آیات و روایات - این مساله از منظر علامه طباطبائی هم به عنوان فیلسوفی بزرگ و هم مفسری شهیر مورد توجه وافر قرار گرفته است. در این تحقیق بعد از ترسیم مسئله به لحاظ فلسفی در ساختار تحلیل معرفت از دیدگاه علامه به تحلیل قرآنی ایشان در این مورد از منظر المیزان اشاره شده است. آیات چندی به هر دو امر اشاره دارد. آیاتی از قرآن تقوا و فضیلت‌های اخلاقی را موجب افزایش معرفت و در مقابل گناه و ردائیل اخلاقی را سبب کاهش و زدودن معرفت معرفی می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبائی گناه، افکار و اعمال غیر اخلاقی زمینه برای خودفراموشی انسان را فراهم می‌آورد و سبب کاهش تعقل و ادراک و زائل شدن عقل و در مواردی زوال علم و معرفت نفس است. نتیجه تحلیل‌هایی ایشان ذیل آیات یادشده آن است که در تحصیل علم و معرفت عمیق طهارت درونی و کسب فضائل اخلاقی تأثیر اساسی دارد. در برابر گناه و ردائیل اخلاقی در کج-فهمی، کج‌اندیشی و کاهش معرفت تأثیر مهم می‌گذارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابراهیم‌زاده، علی، ۱۳۸۷، رهایی از کمند اخلاق علمی، تهران، اطلاعات.
 ۲. اتکینسون، آراف، ۱۳۶۹، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
 ۳. آبر، ا.ج، بی‌تا، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
 ۴. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۳، علم و فلسفه، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۶. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۵، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
 ۷. پایا، علی، ۱۳۸۶، «دشواری‌های سخن گفتن از مفهوم علم دینی»، اخبار ادیان، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۶۹-۶۰.
 ۸. پورسینا، زهرا، ۱۳۸۵، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، تسنیم، ج ۲، قم، نشر اسراء.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، تسنیم، ج ۵، قم، نشر اسراء.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، تسنیم، ج ۱۳، قم، نشر اسراء.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، چ ششم.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء.
 ۱۴. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۱۵. چالمرز، آن‌ف، ۱۳۷۴، چپستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۷. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۳، مولفه‌ها و ساختارهای معرفت بشریت تصدیقات یا قضایا، قم، موسسه امام خمینی.
 ۱۸. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، الف، مبانی معرفت دینی قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 ۱۹. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، ب، معرفت‌شناسی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 ۲۰. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۱. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۶، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. حسین‌زاده، محمد، منابع معرفت، ۱۳۹۴، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۶، با همکاری حسن پناهی آزاد، فلسفه شناخت، قم، دفتر نشر معارف.
۲۴. خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۴، مغالطات، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۲۵. راین، آلن، ۱۳۷۰، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۲۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۱، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، چاپ هشتم.
۲۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، علم چیست، فلسفه چیست؟ تهران، انتشارات صراط.
۲۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم» مندرج در: علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمیدرضا حسنی و دیگران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، تفرج صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، انتشارات صراط).
۳۰. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۸، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۱. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، شرح حکه الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی.
۳۵. طباطبائی، سید محمدحسین، بی‌تا، فرازهایی از اسلام، تنظیم و گردآوری، سید مهدی آیت‌اللهی، قم، جهان‌آراء.
۳۶. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۰، رساله الولایه، قم، موسسه اهل‌البيت (ع).
۳۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۱، آغاز پیدایش انسان، بی‌جا، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع).
۳۸. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، رساله الاعتبارات، مندرج در: رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۴۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، نه‌ایه الحکمه، تحقیق و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۴۲. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن (خسروشاهی)،

- قم، بوستان کتاب.
۴۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸ الف، شیعه در اسلام (طبع جدید)، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
۴۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸ ب، قرآن در اسلام (طبع جدید)، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.
۴۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸ ج، بررسی‌های اسلامی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸ د، انسان از آغاز تا انجام، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
۴۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۶ ق، نهاییه الحکمه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوازدهم.
۴۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۸ ق، مجموعه‌ی رسائل العلامة الطباطبائی، قم، انتشارات باقیات.
۵۰. عارفی، عباس، ۱۳۸۸، مطابقت صور ذهنی با خارج، قم، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۵۱. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمد حسان آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۵۲. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵ م، تحصیل السعاده، مقدمه و تعلیق و شرح: علی بومحلم، بیروت، دار مکتبه الهلال.
۵۳. فارابی، ابونصر، ۲۰۰۸ م، شرح رساله‌ی زیتون الکبیر الیونانی، مندرج در: رسائل الفارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، الینابیع، الطبعة الثانية.
۵۴. کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۳، مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۵. لازمی، جان، ۱۳۶۲، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، نشر دانشگاهی.
۵۶. لاکاتوش، ایمره، ۱۳۷۵، علم و شبه علم؛ دیدگاه‌ها و برهان‌ها؛ مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، گردآوری و ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکزی.
۵۷. مسکویه، ابوعلی، ۱۳۷۱، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، انتشارات بیدار.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ ۷.
۵۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا.
۶۰. هیوم، دیوید، ۱۳۷۷، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا نقیبیان ورزنده، تهران، گویا.
۶۱. وبر، ماکس، ۱۳۸۲، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
۶۲. وین‌رایت، ویلیام، ۱۳۸۵، عقل و دل: درآمدی به نقد عقل عاطفی، ترجمه محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۰ - ۱۰۳

مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در روابط بین همسران و نقش آنها در تحکیم خانواده از منظر قرآن کریم

عنایت شریفی^۱

چکیده

قرآن کریم اساسی‌ترین اصل در رفتار و تعامل بین زوجین را معاشرت به معروف می‌داند و معیار وظایف، حقوق و نحوه آداب و معاشرت متقابل بین زوجین را در درون خانواده "معروف" می‌داند. معاشرت به معروف در روابط بین همسران دارای معنای وسیع و مصادیق زیاد می‌باشد که در یک تقسیم بندی کلی به دو قسم به مصادیق با ماهیت فقهی و مصادیق با ماهیت اخلاقی تقسیم می‌شوند. پژوهش حاضر در صدد است کارکردها و نقش معاشرت به معروف با ماهیت اخلاقی در روابط بین همسران در تحکیم خانواده را مورد بررسی قرار دهد. و در این مورد به این سؤال اساسی پاسخ دهد که مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در روابط بین همسران چگونه در تحکیم خانواده تأثیرگذارند؟ مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در یک تقسیم بندی کلی به مصادیق مشترک بین زوجین و مصادیق اختصاصی هریک از آن دو تقسیم می‌شوند. محبت و مهرورزی، معاشرت نیکو، مدارا، شکیبایی و حمایت متقابل از مهم‌ترین مصادیق اخلاقی مشترک بین زوجین در معاشرت به معروف می‌باشند. محبت و مهرورزی عامل مراقبت از آرامش و در نتیجه می‌تواند خانواده را از فرو پاشی حفظ نماید و معاشرت نیکو، رفق و مدارا و حمایت متقابل زوجین از یکدیگر عاملی برای ایجاد صمیمت و آرامش زوجین نسبت به یکدیگر است که از این جهت نقش اساسی در پایداری خانواده دارند. احسان، مشورت و مراقبت از مصادیق اخلاقی مختص مرد و اطاعت، تواضع و قنوت و حفظ خود، اسرار و اموال شوهر در غیاب او از مصادیق مختص زن در معاشرت به معروف می‌باشند. هر یک از این مصادیق سبب افزایش صفا و صمیمیت و محبوبیت زوجین نسبت به یکدیگر و در نتیجه هر کدام عاملی برای پایداری خانواده می‌باشند.

واژگان کلیدی

معاشرت به معروف، مصادیق اخلاقی، تحکیم خانواده، خانواده، قرآن.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

طرح مسأله

خانواده به عنوان اصلی‌ترین نهاد اجتماعی و زیر بنای جوامع و منشأ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در تاریخ بشر بوده است و از اهمیت خاصی برخوردار بوده است ولی با توجه به شرایط فعلی جوامع بشری پس از انقلاب صنعتی غرب و انقلاب کبیر فرانسه ظهور جریان‌های فمینیسم و پیدایش معضلات، آسیب‌های و عوارضی چون، افزایش طلاق، افزایش سن ازدواج و مجرد زیستن، بی‌بندباری جنسی خشونت خانگی، پیدایش خانواده‌های تک والدینی و تک جنسیتی، دو جنسیتی (انسان و حیوان) و..... جوامع بشری را دچار تنش‌ها و بحران ساخته است، از این رو ضرورت اقتضا می‌کند به قرآن کریم به عنوان کتاب زندگی انسان مراجعه نموده و تدابیر قرآن برای تحکیم خانواده را مورد بررسی قرار دهیم که در این میان تدبیر معاشرت به معروف در روابط بین همسران در قرآن کریم به عنوان یکی از عوامل تحکیم خانواده از اهمیت خاصی برخوردار است. معاشرت به معروف در روابط بین همسران دارای معنای وسیع و مصادیق زیاد می‌باشد که در یک تقسیم بندی کلی به دو قسم به مصادیق با ماهیت فقهی و مصادیق با ماهیت اخلاقی تقسیم می‌گردد.

پژوهش حاضر در صدد کارکردها و نقش معاشرت به معروف با ماهیت اخلاقی در روابط بین همسران در تحکیم خانواده را مورد بررسی قرار دهد. و در این مورد به سؤالات ذیل پاسخ دهد.

۱. مصادیق اخلاقی مشترک همسران در معاشرت به معروف چگونه در تحکیم خانواده تأثیرگذار می‌باشند؟
۲. مصادیق اخلاقی اختصاصی مرد در معاشرت به معروف چگونه در تحکیم خانواده تأثیرگذار است؟
۳. مصادیق اخلاقی اختصاصی زن در معاشرت به معروف بین همسران چگونه در تحکیم خانواده تأثیرگذار است؟

در باره پیشینه تحقیق تاکنون آثار فراوانی نگارش یافته است همانند؛ کتاب تحکیم خانواده از منظر قرآن و حدیث اثر محمد محمدی ری شهری و کتاب عوامل تحکیم بنیان خانواده اثر مصطفی کیانفرد و کتاب تحکیم خانواده اثر عباسعلی اختری و کتاب خانواده پایدار اثر دکتر صدر الدین شریعتی رساله دکتری خانم معصومه حافظی با عنوان «جایگاه اصل قرآنی معاشرت به معروف در تحلیل موارد چالشی روابط همسران» در سال ۱۳۹۵ دفاع شده است ایشان به خوبی حکومت اصل معروف بر احکام دیگر خانواده مثل کتک زدن همسر، ازدواج مجدد شوهر، حق طلاق و ازدواج موقت شوهر بررسی کرده است. و پایان نامه خانم سمیه خداکرمی با عنوان

بررسی تطبیقی قاعده معاشرت به معروف در فقه اسلام و حقوق موضوعه ایران، در سال ۱۳۹۸ در دانشگاه شاهد دفاع شده است پایان نامه معاشرت به معروف در روابط زوجین از منظر فقه امامیه و حنفیه اثر نسرین بلوچ زاددر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵. مقاله عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلامی اثر آقای دکتر صالح حسن زاده در مجله پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۱۵، زمستان ۱۳۹۳ و مقاله خانواده و عوامل پایداری آن از منظر قرآن کریم اثر عنایت الله شریفی در مجله پژوهشنامه معارف قرآنی شماره ۹ در تابستان ۹۱، مقاله قاعده لزوم معاشرت به معروف در روابط زن و شوهر، اثر آقای نوبهار در فصلنامه خانواده پژوهی، سال یازدهم، شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۴، در این مقاله ایشان به مبانی و اثبات قاعده بودن آن پرداخته و تنها احکام فقهی سوء معاشرت در مساله جنسی و سکونت مورد بررسی قرار گرفته است، مقاله معاشرت به معروف اثر مریم احمدیه در نشریه مطالعات راهبردی زنان، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۹۰: در این مقاله مصادیق قرآنی و بعضی مصادیق فقهی ذکر شده است. و مقاله مبانی حسن معاشرت به معروف در نظام حقوقی خانواده از منظر قرآن اثر فائزه عظیم زاده اردبیلی در مجله فقه و حقوق خانواده شماره ۴۸: در این مقاله احکام قرآنی قاعده مورد بررسی قرار گرفته است و مقاله مصادیق فقهی و حقوقی معاشرت به معروف اثر عنایت شریفی در مجله پژوهشنامه معارف قرآنی شماره ۴۶ پاییز ۱۴۰۰ که در این مقاله به مصدق فقهی و حقوقی قرآنی در روابط بین همسران که در تحکیم خانواده نقش اساسی دارند پرداخته است. ولی این مقاله با رویکردی جدید به مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در روابط بین همسران و نقش آنها را در پایداری خانواده از منظر قرآن کریم پرداخته است..

مفاهیم

۱. خانواده

خانواده، گروهی است متشکل از افراد دارای شخصیت مدنی، حقوقی و معنوی که هسته اولیه آن را ازدواج مشروع زن و مرد تشکیل می‌دهد و در آن، طرفین دارای وظایف و حقوق جدید می‌شوند و با آوردن فرزند، جمع آنها بیشتر شده و بر وظایف و تکالیف آنها افزوده می‌گردد. این گروه که دارای اشتراکات بسیاری هستند، می‌کوشند تا با کمک یکدیگر، زندگی سعادت‌مندانه ای را برای جمع خانواده رقم بزنند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱۹، ص ۱۶۴)

۲. معاشرت به معروف

معروف در لغت از عَرَفَ به معنای خوبی در مقابل نُکِرَ به معنای بدی، قرار دارد. از این رو معروف اسم مفعول از عَرَفَ است به معنای هر چیزی که خوب است و در مقابل منکر به معنای هر چیزی که بد است قرار دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۴۰) و در تعریف اصطلاحی آن اختلاف است به نظر می‌رسد از همه کامل‌تر تعریفی است که راغب در مفردات بیان کرده است

و آن عبارت است از هر فعلی است که توسط عقل و شرع پسندیده باشد (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۵۶۱)

معاشرت در لغت به معنای مصاحبت و هم نشینی می‌باشد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۰۳) مشهور معتقدند چون واژه معاشرت به دلیل ساختار واژگانی آن که از باب مفاعله است، متضمن مفهومی طرفینی است و مشارکت و برابری در آن نهفته است و در آن معنای مشارکت و مساوات نهفته است (رشید رضا، ۱۹۹۵ م، ج ۴، ص ۳۷۴). براین اساس از نظر قرآن کریم، اساسی‌ترین اصل در رفتار و تعامل بین زوجین معاشرت به معروف است که صریحاً در آیه دیگر با عنوان «عاشروهنّ بالمعروف» (نساء، آیه ۱۹) بیان شده است. و نیز در آیه دیگر به گونه صریح وظایف، حقوق و نحوه آداب و معاشرت متقابل مرد و زن در درون خانواده را برابر و همانند می‌شمارد و معیار را "معروف" می‌داند: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْنِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره، آیه ۲۲۸)؛ زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! [عده نگه دارند] و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحم‌هایشان آفریده، کتمان کنند. و همسرانشان، برای بازگرداندن آنها (و از سرگرفتن زندگی زناشویی) در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند در صورتی که (براستی) خواهان اصلاح باشند. و برای آنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است».

بر اساس این آیه، معاشرت به معروف تکلیفی دوسویه است. که داری مصادیق فراوانی می‌باشد که می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به مصادیق حقوقی و فقهی و مصادیق اخلاقی تقسیم کرد. این مقاله درصدد است مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف در روابط بین همسران را مورد بررسی قرار دهد.

۳. تحکیم خانواده

منظور از تحکیم خانواده، تثبیت و پایداری خانواده در برابر عوامل تزلزل و ناپایداری آن است.

مصادیق اخلاقی مشترک بین همسران

نیرومندترین عامل دوام و رشد خانواده، پایبندی اعضای خانواده به مصادیق اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است که قرآن کریم در ابعاد مختلف به این مسأله پرداخته است که مهم‌ترین آنها در زندگی خانوادگی عبارتند از:

۱. محبت و مهرورزی

مهم‌ترین عامل دوام خانواده، محبت و مهرورزی همسران نسبت یکدیگر است. دست توانای الهی با ایجاد مودت و رحمت بین زن و شوهر، آنان را وسیله‌ی آسایش و آرامش یکدیگر و محبت و مهرورزی را مایه‌ی تحکیم و تقویت رابطه آن دو قرار داده است. این مسأله در قرآن کریم آنچنان از اهمیت برخوردار است که از آن به عنوان نعمت الهی یاد می‌کند که بین زن و مرد برقرار می‌شود: «مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم، آیه ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میانتان مودت و رحمت قرار داد در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند»

در آیه دیگر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (اعراف، آیه ۱۸۹)؛ او خدایی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد، تا در کنار او بیاساید.»

در این آیات خداوند کانون خانواده را بر اساس مودت و رحمت که اولین هدیه الهی به آنهاست استوار ساخته است تا محل سکونت و آرامش باشد. از آنجا که خداوند خود جاعل و قرار دهنده‌ی این مودت و محبت است، زوجین باید با رعایت قواعد تقویت‌کننده‌ی محبت و رحمت، در حفظ این موهبت خدا دادی کوشیده و با شناسایی و مقابله با آفت‌ها و آسیب‌ها، همواره کانون خانواده را مرکز محبت و مودت نگاه دارند که در آن خداوند، هدف از ازدواج را سکونت و آرامش معرفی می‌نماید. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۳).

در آیه دیگر تشویق به مهرورزی و تقویت آن از طریق پاداش اخروی می‌نماید. «قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا وَ وَقَّتْنَا عَذَابَ السَّمُومِ (طور، آیات ۲۶-۲۷)؛ پیش از این در میان خانواده‌ی خودمان با شفقت بودیم، پس خداوند بر ما منت نهاد و ما را از عذاب جهنم نگاهداشت.»

از آنجا که محبت می‌تواند خانواده را از خطر اضمحلال نجات بخشد، با حفظ این نعمت با ارزش الهی می‌توان موجبات تحکیم هر چه بیشتر خانواده را فراهم آورد. هنگامی که مودت و محبت میان زن و شوهر حفظ گردد آثار آن در کل خانواده تجلی می‌کند و تمام اعضای آن نسبت به هم مهر می‌ورزند و چنین خانواده‌ای از عنصر عشق و مودت که عامل بقاء، دوام و استحکام است برخوردار است.

۲. معاشرت نیکو

برای محکم کردن بنیان خانواده و تداوم آن، زن و شوهر باید با خوش رفتاری، مسالمت و مهربانی با یکدیگر برخورد کنند و از اعمالی که سبب ایجاد نفرت، کینه، غم و اندوه می‌شوند، بپرهیزند. قرآن کریم به گونه صریح وظایف، حقوق و نحوه آداب و معاشرت متقابل مرد و زن در درون خانواده را برابر و همانند می‌شمارد و معیار را "معروف" می‌داند: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْوَلْتُهُنَّ أَنْ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره، آیه ۲۲۸)؛ زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! [عده نگه دارند] و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحمهایشان آفریده، کتمان کنند. و همسران‌شان، برای بازگرداندن آنها (و از سرگرفتن زندگی زناشویی) در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند در صورتی که (براستی) خواهان اصلاح باشند. و برای آنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است».

بر اساس این آیه، معاشرت به معروف تکلیفی دو سویه است. که می‌تواند مصادیق فراوانی داشته باشد.

شاید به همین دلیل است که قرآن کریم پیامبر را بزرگترین سرمشق برای مردان در برخورد با همسران معرفی می‌نماید و دو آیه در باره توجه و اهتمام پیامبر در برخورد مطلوب را همسرانش نازل کرده است:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَتَّبِعِي مَرْصَاتَ أَرْوَاجِكَ (تحریم، آیه ۱)؛ ای پیامبر برای چه تحریم کردی آنچه را که خدا برای تو حلال فرموده است».

در آیه دیگر خداوند به همسران پیامبر خطاب می‌کند که اگر علیه ایشان هم صدا شوید، خداوند، جبرئیل، مؤمنان صالح و فرشتگان به یاری او خواهد آمد:

«إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (تحریم، آیه ۴)؛ اگر شما (همسران پیامبر) از کار خود توبه کنید (به نفع شماست، زیرا) دل‌های‌تان از حق منحرف گشته و اگر بر ضد او دست به دست هم دهید، (کاری از پیش نخواهید برد) زیرا خداوند یاور اوست و همچنین جبرئیل و مؤمنان صالح، و فرشتگان بعد از آنان پشتیبان اویند»

این واقعه نشان می‌دهد که تا چه حد پیامبر در برخورد با همسرانش گذشت داشت که خداوند در مقام دفاع از او، زنان او را تهدید می‌کند.

به گفته اصحاب پیامبر هرگاه همسران از ایشان چیزی می‌خواستند با آنها همراهی می‌کرد و مردی آسان‌گیر در خانواده بود:

«رسول خدا آسان‌گیر بود هنگامی که عایشه چیزی را آن حضرت می‌خواست، او را متابعت می‌کرد» (مسلم بن الحجاج، ۱۲۳۴، ج ۴، ص ۱۶۰)

از خود پیامبر نقل شده است که فرمود: «بهترین شما، کسانی هستند که به زن‌های خود مهربان‌تر باشند و من بیش از همه به زنانم خوبی می‌کنم» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۷۱).
در نتیجه از آنجا که معاشرت نیکو تکلیفی دوسویه است در صورتی که هریک از زوجین خود را ملزم به رعایت معاشرت نیکو نمایند، این خود عاملی برای ایجاد صمیمیت و آرامش زوجین نسبت به یکدیگر می‌باشد که نقش اساسی در پایداری خانواده دارد.

۳. رفق و مدارا

برخی مدارا را به ملاحظت و نرمی و ملایمت و احتیاط کردن (طریحی، ۱۳۶۲، ماده رفق) و برخی دیگر به ملایم بودن با مردم و برخورد خوش معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹). آیات و روایات بسیاری بیان‌گر آن است که رفق و مدارا از شئون الهی است. چنانکه برخی از مفسران در تفسیر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، «رحمت» و «رحیمیت» خداوند برای مؤمنان را در آسان‌گیری و تخفیف طاعات و عبادات او، و برای کافران در مدارا با آنان برای پذیرش دین دانسته‌اند (گنابادی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸). به باور آنها رحمت خداوند بر کافران بدان جهت است که آنان نیز از فطرت الهی برخوردارند و همین موضوع انگیزه مناسبی برای نرمش با آنان و فراخواندن شان به اسلام و مدارا با آنها در دنیا می‌باشد (همان).

رفق و مدارا در خانواده یکی از مصادیق اخلاقی متقابل بین همسران در معاشرت به معروف می‌باشد که نقش اساسی در تحکیم و پایداری خانواده دارد. که زن و شوهر برای تحکیم بنیان خانواده و تداوم آن باید با خوش رفتاری، مسالمت و مهربانی با یکدیگر برخورد کنند و از اعمالی که سبب ایجاد نفرت، کینه، غم و اندوه می‌شوند، بپرهیزند به همین دلیل قرآن کریم به مردان دستور می‌دهد در قبال بد رفتاری‌های زنان مدارا نمایند «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (نساء، آیه ۱۹)؛ و اگر از آنها، (بجهتی) کراهت داشتید، (فوراً تصمیم به جدایی نگیرید!) چه بسا چیزی خوشایند شما نباشد، و خداوند خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد»

در خانواده ممکن است که همسر صفاتی داشته باشد گاه با انواع روش‌ها نتوان آن را اصلاح کرد، نباید انتظار داشته باشیم که همه خواسته‌ها و انتظارات ما در مورد همسر محقق گردد. در مواردی باید با مسأله کنار آمد و با آن مدارا نمود، مدار کردن نسبت به بدخلقی همسر آنقدر نزد خداوند ارزشمند و مهم است که خداوند وعده داده که به چنین مردی اجر صبوری‌های

یعقوب نبی داده خواهد شد (ابن بابویه (صدوق)، ۱۳۸۹، ص ۲۷۸). و زن نیز در خانواده موظف به خوش رفتاری با شوهر است و باید از گفتار و رفتاری که باعث آزار و اذیت وی می شود، بپرهیزد. رسول خدا فرمود:

«آگاه باشید هرگاه زنی با شوهرش مدارا نداشته باشد و از وی چیزی بخواهد که قادر به فراهم کردن آن نباشد و فوق او باشد، خداوند از چنین زنی حسنه ای را نمی پذیرد و او خدا را در حالی ملاقات می کند که خدا از او خشمگین است» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۶۴) در خانواده‌ای که زن و شوهر نسبت به یکدیگر در برابر اختلافات، تضادها و تعارضات، نرمی داشته باشند و انعطاف پذیر باشند صمیمیت و محبت بیشتری حاکم خواهد بود و خانواده پایدارتر خواهد بود.

۴. صبر و شکیبایی

واژه صبر در لغت به معنای حبس کردن و بازداشتن است (طریحی، ۱۳۶۲، ماده صبر) و در اصطلاح عبارت است از ثبات نفس و مضطرب نگشتن آن در بلاها و مصیبت‌ها و مقاومت کردن در برابر حادثه‌ها و سختی‌ها (نراقی، ۱۳۶۱، معراج السعاده، ص ۴۶۳)

در قرآن کریم و روایات هریک از زن شوهر به صبر و شکیبایی در برابر بدرفتاری دعوت شده‌اند چنان که صبر و شکیبایی آسیه همسر فرعون در برابر خشونت‌ها، تهدیدها و سخت‌ترین شکنجه‌های شوهرش فرعون در راه حفظ ایمانش می‌ستاید: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم، آیه ۱۱)؛ و خداوند برای کسانی که ایمان آورده‌اند، به همسر فرعون مثل زده است. آن گاه که گفت: پروردگارا! برای من نزد خویش در بهشت خانه ای بساز و مرا از فرعون و کردار او نجات بده و مرا از گروه ستمگر رهایی بخش».

و در روایات فراوانی به چنین امری دعوت شده‌اند. رسول خدا فرمود: «مردی که بر بداخلاقی زنش صبر و بردباری کند، خداوند پاداشی را که به داود به خاطر تحمل بلا و سختی عطا کرد به او می‌دهد، و زنی که بر بداخلاقی شوهرش شکیبایی به خرج دهد، خداوند همانند پاداش حضرت آسیه را به او خواهد داد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳، ص ۲۴۷)

با صبر و بردباری می‌توان بر کوه مشکلات فائق آمد، از فشارهای روانی رهید و از فروپاشی خانواده جلوگیری نمود

۵. حمایت متقابل

یکی از عوامل تحکیم خانواده حمایت متقابل زن و شوهر نسبت به یکدیگر است. حمایت در لغت به معنی دفاع است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ۶: ۲۳۱۹) تفاوت حمایت با مراقبت در این است که مراقبت در برابر خطر محتمل است و حمایت در برابر تهدید موجود. به همین دلیل در سطح

خانواده و به طور خاص در میان همسران، اهمیت حمایت از مراقبت بیشتر است. قرآن با تعبیری بسیار زیبا در باره حمایت متقابل زوجین نسبت به یکدیگر می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره، آیه ۱۸۷)؛ آنها لباس شما هستند و شما لباس آنها (هر دو زینت هم و سبب حفظ یکدیگرید).

لباس از یک سو انسان را از سرما و گرما و خطر برخورد اشیاء به بدن حفظ می‌کند، و از سوی دیگر عیوب او را می‌پوشاند، و از سوی سوم زینتی است برای تن آدمی، این تشبیه که در آیه فوق آمده اشاره به همه این نکات است که دو همسر یکدیگر را از انحرافات حفظ می‌کنند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵۰)، و از یکدیگر حمایت می‌کنند و این عمل در ایجاد صفا و صمیمیت زن و شوهر نسبت به یکدیگر در پایداری خانواده تأثیرگذار است

مصداق اختصاصی مرد نسبت به زن

مهم‌ترین مصداق اخلاقی معاشرت به معروف که اختصاص به مرد نسبت به زن دارد عبارتند از:

۱. احسان

احسان در لغت به معنای نیکی کردن است. این واژه گاهی در مورد چگونگی و نوع کاری که فرد انجام می‌دهد، به کار می‌رود و گاه نیز در مورد نوع تعامل فرد با دیگران. در مورد اول، یا به معنای انجام کار خوب است یا به معنای خوب انجام دادن کار اما در مورد دوم به معنای انجام کاری برای دیگری بدون چشم داشت می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۷ و ج ۱۲ ص ۳۵۴). علامه طباطبایی در ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، آیه ۶۰) می‌نویسد: «مراد از احسان، نیکی کردن به دیگران است، نه نیکو انجام دادن کار بکار رفته است». (طباطبایی، ۱۴۰۷، ج ۱۲، ص ۴۸۰). براین اساس می‌توان گفت که احسان در قرآن کریم به دو معنای؛ کار خوب انجام دادن و خدمت به دیگران بکار رفته است. و دارای مصداقی زیادی است که یکی از مصداق آن، احسان به همسر در خانواده است که در آیاتی از قرآن در این باره تأکید شده است از جمله در باره رعایت احسان در طلاق می‌فرماید «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمِغْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (بقره، آیه ۲۲۹)، طلاق، (طلاق) که رجوع و بازگشت دارد، دو مرتبه است (و در هر مرتبه،) باید به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند (و آشتی نماید)، یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود)»

و در آیه دیگر در باره پرداخت کالای مناسب به زنان مطلقه از مصداق معاشرت به معروف و نشانه احسان و نیکو کاری مردان شمرده است: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»؛ اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی یا تعیین مهر، (به عللی) طلاق

دهید، گناهی بر شما نیست. (و در این موقع،) آنها را (با هدیه‌ای مناسب،) بهره‌مند سازید! آن کس که توانایی دارد، به اندازه تواناییش، و آن کس که تنگدست است، به اندازه خودش، هدیه‌ای شایسته (که مناسب حال دهنده و گیرنده باشد) بدهد! و این بر نیکوکاران، الزامی است

در آیه دیگر پس از دعوت به صلح و سازش به مردان سفارش می‌کند که با زنان به نیکو کاری و پرهیزکاری رفتار نمایند و از مسیر حق و عدالت منحرف نشوند زیرا خداوند به همه اعمال آنان آگاه است: «وَإِنْ تَحْسَبُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (نساء، آیه ۱۲۸)؛ و اگر نیکی کنید و پرهیزکاری پیشه سازید (و بخاطر صلح، گذشت نمایید)، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است (و پاداش شایسته به شما خواهد داد)»

گروهی از مفسران در ذیل آیه، نوشته‌اند مراد از احسان این است که اگر مرد به دلیلی از همسر خویش کراهت دارد، این کراهت را اظهار نکند و رفتار نیک خویش را تغییر ندهد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۴۸ و طباطبایی، ۱۴۰۷، ص ۵۳، ج ۱۰۲).

آنچه از آیات فوق به دست آید این است که خدایتعالی در موارد طلاق و جدایی به مردان دستور به احسان و رفتار نیک با زنان داده است این خود حاکی از آن است که در مواقع عادی به طریق اولی مرد باید با زن به احسان و نیکی رفتار نماید که در پایداری خانواده نقش اساسی دارد.

۲. مشورت با همسر

مشورت مصدر میمی (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۲۷۰) یا اسم مصدر از ماده "شور (مصطفوی، ۱۳۶۸، التحقيق، ج ۶، ص ۱۴۷) در لغت به معنای برداشت عسل از کندوی زنبور است. (مقری فیومی، مصباح المنیر، ص ۳۲۷) که توسعاً بر استخراج رای صحیح اطلاق می‌شود. ولی در این مقاله به معنی تبادل نظر زن و شوهر در باره مسائل خانوادگی به کار می‌رود. خدایتعالی در قرآن کریم به مردان دستور می‌دهد که با زنان مشورت کنید: «وَ أْتِمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ (طلاق، آیه ۶)؛ و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید».

واژه معروف در قرآن کریم بیشتر در مورد طلاق و جدایی زن و شوهر از یکدیگر به کارفته است و در موارد مختلف طلاق دستور می‌دهد که در هنگام جدایی و مراحل آن به گونه پسندیده رفتار نمایید. از جمله در این آیه به مردان دستور می‌دهد که هنگامی جدایی در باره فرزند شیرخوار با هم مشورت نیکو و معروف داشته باشید. به نظر می‌رسد این مسأله حاکی از آن است که در مواقع عادی به طریق اولی مرد باید با هم مشورت و مراعات معروف را بنماید.

بر این اساس مشورت نقش اساسی در پایداری خانواده دارد زیرا که مشورت، مسائل اختصاصی هر یک از زوجین را به مسائل مشترک تبدیل می‌کند و از این رهگذر صمیمیت می‌آفریند، ثانیاً: مستشار به نتیجه مشورت گردن می‌نهد و از این مسیر نزاع از خانواده رخت برمی‌بندد. از این همه گذشته کسی که با همسر خود مشورت می‌کند، پیش از آن برای ایجاد

فضای مشورت باید رفتارهای زیادی را ترک کرده و شرایط زیادی را تغییر داده باشد. نکته بسیار مهمی را که باید در اینجا مورد توجه قرار داد این است که این آیه با مضمون روایاتی که از مشورت کردن را یک امر مردانه می‌دانند و از مشورت با زنان نهی می‌کنند، ناسازگار می‌باشد. در پاسخ به این مسأله می‌توان گفت اولاً: از منظر قرآن کریم زن از حیث شخصیتی نسبت به مرد هیچ کمبودی ندارد. زن و مرد هر دو از اصل و عنصر یگانه (نساء، آیه ۱ و ۲). طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۳). برای هدفی یکسان (هود، آیه ۶۱؛ انشقاق، آیه ۶۴؛ ذاریات، آیه ۵۶) با فرصت‌ها و سرمایه‌ها (اعراف، آیه ۱۵. سبأ، آیه ۲۸، نساء، آیه ۱۷۰ و ۱۷۴، یونس، آیه ۱۰۸) و مسئولیت‌های یکسان (عاملی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۹. نساء، آیه ۳۶) آفریده شده‌اند. افزون بر این قرآن کریم مشورت را یکی از اوصاف ایمانی به شمار آورده است. آیه‌ای که بر این اصل معرفتی دلالت دارد «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، آیه ۳۸) و در میان خود کارها را با مشورت انجام می‌دهند. «هیچ قیدی ندارد و در باره اهل ایمان اعم از زن و مرد سخن می‌گوید. ثانیاً: روایاتی که از مشورت با زنان نهی می‌کنند از لحاظ دلالت و سند کامل نیستند و نمی‌توانند با مضمون این آیه منافاتی داشته باشند. (ر.ک: شریفی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۰)

۳. مراقبت از همسر

یکی از مصداق اخلاقی اختصاصی در مباشرت معروف، مراقبت مرد از همسر و سایر اعضای خانواده است. مراقبت دارای مفهومی وسیع است که هم بعد مادی را شامل می‌گردد و هم بعد معنوی را. قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء، آیه ۳۴)؛ مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، بخاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و بخاطر انفاق‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند»

از منظر قرآن کریم تنها تأمین هزینه زندگی، تهیه مسکن، تغذیه و... وظیفه مرد و سرپرست خانواده نیست. بلکه مهم‌تر از آنها، تغذیه روح و جان همسر و سایر اعضای خانواده است. نگهداری خانواده، تعلیم و تربیت، امر به معروف و نهی از منکر، فراهم کردن محیطی پاک و خالی از هر گونه آلود، رشد و تعالی اعضای خانواده می‌باشد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقْوُدْهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهِمْ» (تحریم، آیه ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست»

در آیه دیگر به مرد و پدر خانواده دستور می‌دهد که زن و بچه‌ات را به نماز وادار کن و در این امر نیر اصرار بورز و شکبیا باش: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه، آیه ۳۲). از این آیه بر می‌آید که نماز تنها یک عبادت فردی نیست که شخص آن را در برابر پروردگارش به جا می‌آورد. بلکه نماز علاوه بر عبادت یک کار اجتماعی هم هست. این معنی از دو کلمه «فرمان

ده» و «شکیبا باش» دانسته می‌شود. کلمه نخستین دلالت بر ضرورت التزام جامعه به این عبادت دارد در حالی که کلمه دوم حکایت از آن دارد که نماز یک عمل ساده نیست و همراه با مشقت‌ها و رنج‌هاست پس باید در استمرار آن صبر و پافشاری به خرج داد. (مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۲۰۹)

در روایت آمده است که پیامبر پس از نزول این آیه همه روزه وقت سحر و صبح و شام می‌آمد درب خانه علی و فاطمه و حسن و حسین سلام می‌کرد و می‌فرمود:

«الصلاة رحمکم الله انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیر؛ سلام بر شما اهل بیت و رحمت و برکات او به سوی نماز بشتابید، رحمت خدا بر شما، «همانا، خداوند می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد». (عروسی حویزی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۰)

براین اساس مراقبت از همسر و خانواده جلوی هرگونه انحراف و تزلزل را می‌گیرد و سبب استحکام خانواده می‌گردد.

مصادیق اختصاصی زن نسبت به مرد

۱. اطاعت از شوهر

در نظام اخلاقی قرآن از آنجا که خانواده یک واحد اجتماعی است و نیاز به مدیریت دارد و تأمین معیشت و نفقه زن به مرد سپرده شده است و از سویی؛ ویژگی جسمی و روحی مرد نیز برای سرپرستی خانواده سزاوار می‌باشد، مدیریت خانواده به مرد سپرده شده است؛ «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (نساء، آیه ۳۴)؛ مردان سرپرست زنانند به خاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به برخی دیگر داده است و به خاطر انفاقی که از اموالشان می‌کنند».

براساس این آیه مرد مدبّر خانواده است و بسیاری از امور برعهده او گذاشته شده است. زن موظف است این مدیریت را بپذیرد و از او اطاعت نماید. شاید به همین دلیل است که در روایات زیادی از لزوم اطاعت زنان از مردان سخن به میان آمده است و از جمله حقوق شوهران بر همسران‌شان دانسته شده است. چنان که از امام باقر روایت شده است که زنی خدمت رسول خدا آمد و عرض کرد: ای رسول خدا! حق مرد بر زن چیست؟ حضرت فرمود: این که او را اطاعت کند و از اطاعت او سرپیچی نکند و از خانه او چیزی را بی اجازه او صدقه ندهد و بی اجازه او روزه مستحبی نگیرد و در هر حال در امر زناشویی او را ممانعت نکند و از منزل خارج نشود مگر به اذن و اجازه او و اگر از خانه خارج شود ملائکه آسمان و زمین و فرشته غضب و رحمت او را لعنت می‌کنند تا وقتی که به منزل برگردد» (طبرسی، ۱۳۹۲، ق، ص ۲۱۴)

و نیز امام صادق از پیامبر نقل کرده که اگر قرار بود، امر کنم به کسی سجده شود، امر می‌کردم که زن به شوهرش سجده کند»

۲. تواضع و قنوت زن نسبت به شوهر

در قرآن کریم افزون بر پسندیده بودن تواضع برای هر انسانی اعم از زن و مرد، نوعی فروتنی خاص به عنوان صفتی زنانه در برابر شوهر وجود دارد که قرآن از آن به "قنوت" تعبیر می‌کند: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ نَسَاءً، آیه ۳۴)؛ پس زنان صالحه مطیع (همسر) هستند».

تعبیر به «قانتات» که از ریشه «قنوت» به معنای «اطاعت توأم با خضوع و ادب و فروتنی» است، بر این نکته تأکید دارد که زن شایسته، باید همواره در آنچه با زندگی مشترک مرتبط است، فرمان بردار شوهر و نسبت به او متواضع باشد. و از نافرمانی و یا اطاعت غیر متواضعانه بپرهیزد. البته این فروتنی مربوط به مسائل زناشویی و در محدوده روابط زوجین است، که زن باید از انجام هر چیزی که منافی زناشویی است، اجتناب ورزد. ولی در غیر این محدوده، مثل حفظ حقوق فردی و اجتماعی و دفاع از آن، مستقل. (علاسوند، ۱۳۸۹، ص ۸۲)

دستورات الهی بر پایه‌ی استعدادهای طبیعی و تکوینی و مطابق با فطرت انسان است.

۳. حفظ خود، اسرار و اموال و حقوق شوهر

قرآن کریم یکی از مهم‌ترین وظیفه زن نسبت به شوهر را حفظ خود در غیاب شوهر می‌داند: «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ (نساء، آیه ۳۴)؛ به پاس آن که خدا {برای آنان} حفظ کرده، اسرار (شوهران خود را) حفظ می‌کنند».

تعبیر به «حافظات للغیب بما حفظ الله» گویای این مطلب است که زنان، حقوقی را که خدا برای مردان قرار داده، و مراعات آن را برعهده آنان قرار داده است، حفظ می‌کنند. مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد: «ما» در «بما حفظ الله» مصدریه است و «باء» برای وسیله به کار می‌رود. در نتیجه معنا چنین می‌شود که: زنان شایسته، مطیع شوهران خویشند و آن حقوقی را که خداوند برای مردان قرار داده است و حفظ آن را برعهده زنان گذاشته، حفظ می‌کنند؛ اموری مانند سرپرستی، وجوب اطاعت زنان از آنان، و مراقبت و نگهداری از امور پنهانی خانواده» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵)

به هر حال، زنان شایسته، نه تنها در حضور شوهر، بلکه در غیاب او «حفظ الغیب» می‌کنند. و مرتکب خیانت در اموال و گوهر عفت خویش و حفظ شخصیت شوهر نمی‌شوند. و همه را به درستی نگهداری می‌کنند و این گونه زنان شایسته، قابل تقدیر و تحسین‌اند و مردان در برابر آنان، نهایت حق‌شناسی را انجام می‌دهند و این خود عاملی برای پایداری خانواده می‌باشد.

نتیجه گیری

۱. یکی از تدابیر قرآن کریم برای تحکیم خانواده معاشرت به معروف در روابط بین زوجین می باشد. معاشرت به معروف در روابط بین زوجین دارای معنای وسیع و مصادیق فراوانی می باشد که در یک تقسیم بندی کلی به مصادیق فقهی و حقوقی و مصادیق اخلاقی و ارزشی تقسیم می شوند. مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف بین زوجین به مصادیق؛ مشترک بین زوجین و مصادیق اختصاصی هریک از آن دو، تقسیم می شوند.

۲. محبت و مهرورزی، معاشرت نیکو، رفق و مدارا، صبر و شکیبایی و حمایت متقابل از مصادیق اخلاقی مشترک معاشرت به معروف بین زوجین است که در تحکیم خانواده نقش اساسی دارند.

۳. محبت و مهرورزی همسران نسبت به یکدیگر عامل مراقبت از آرامش و در نتیجه می-تواند خانواده را از اضمحلال حفظ کند.

۴. قرآن کریم تأکید زیادی بر معاشرت به معروف و نیکوی زن و شوهر نسبت به یکدیگر کرده است از آنجا که معاشرت نیکو تکلیفی دو سویه است در صورتی که هریک از زوجین خود را ملزم به رعایت معاشرت نیکو نمایند، این خود عاملی برای ایجاد صمیمیت و آرامش زوجین نسبت به یکدیگر می باشد که نقش اساسی در پایداری خانواده می باشد.

۵. رفق و مدارا در خانواده یکی از مصادیق اخلاقی متقابل بین همسران در معاشرت به معروف می باشد که نقش اساسی در تحکیم و پایداری خانواده دارد. که زن و شوهر برای تحکیم بنیان خانواده و تداوم آن باید با خوش رفتاری، مسالمت و مهربانی با یکدیگر برخورد کنند و از اعمالی که سبب ایجاد نفرت، کینه، غم و اندوه می شوند، بپرهیزند

۶. در قرآن کریم و روایات هریک از زوجین به صبر و شکیبایی در برابر بد رفتاری دعوت شده اند چنانکه قرآن کریم شکیبایی آسیبه همسر فرعون را در برابر بد رفتاری و خشونت های شوهرش را می ستاید.

۷. احسان، مشورت و مراقبت از همسر از مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف مختص مرد نسبت به زن می باشد.

۸. قرآن کریم در موارد طلاق و جدایی دستور به احسان به زنان داده است، این خود حاکی از آن است که در مواقع عادی به طریق اولی باید به همسر احسان و نیکی کرد که در تحکیم و پایداری خانواده تأثیرگذار است.

۹. اطاعت از شوهر، تواضع و قنوت زن نسبت به شوهر، حفظ خود، اسرار، اموال و حقوق شوهر از مصادیق اخلاقی معاشرت به معروف زن نسبت به شوهر می باشد.

۱۰. قرآن کریم " قنوت و فروتنی زنان در برابر مردان جهت مقابله با مدیریت بحران در زندگی خانوادگی را می ستاید و این خود سبب محبوبیت نزد شوهر و مانع اضمحلال خانواده می گردد.

۱۱. در مشورت باتبدیل مشترک مسائل اختصاصی هریک از زوجین و گردن نهادن مستشار به نتیجه مشورت به صمیمیت طرفین افزوده می شود و از این رهگذر در پایداری خانواده نقش اساسی دارد. و روایاتی که از مشورت با زنان نهی شده است از لحاظ سند کامل نیستند و نمی توانند در این مورد حجیت داشته باشند.

۱۲. زنان شایسته در غیاب شوهر ، مرتکب خیانت در اموال نمی شوند و گوهر عفت و شخصیت خود را حفظ می کنند و این گونه قابل تقدیر و شایسته و تحسین و محبوبیت آنها نزد شوهر بیشتر و نتیجه در پایداری خانواده تأثیر گذار است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی
۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین،
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، مصحح: حسینی، هاشم، قم، جامعه مدرسین
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البتیت،
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، تسنیم، انتشارات اسراء، چاپ پنجم، قم،
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۵۱۴۰۷)، صحاح اللغة، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم،
۸. راغب اصفهانی (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، تهران، مؤسسه اسماعیلیان،
۹. رشیدرضا، محمد، (۱۹۹۵م)، تفسیر القرآن الکریم (التفسیر المنار)، بیروت، دارالمعرفه
۱۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
۱۱. شریفی، عنایت، درسنامه اخلاق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۰۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۱۳. طبرسی، حسن بن الفضل (۱۳۹۲ق)، مکارم الاخلاق، بیروت، مؤسسه الاعلمی،
۱۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، تهران، المكتبة المرتضویه،
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، التبیان، تحقیق احمد حبیب العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹ق
۱۶. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۴)، مقالات ودراسات، مرکز الإسلامی للدراسات، اول، بی‌جا،
۱۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۷۰)، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان
۱۸. علاسوند، فریبا (۱۳۸۹)، مهارت های زندگی با رویکرد دینی، چاپ سوم، قم، سروش هدایت،
۱۹. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸ق)، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الحج)، دار التعارف للمطبوعات، دوم،

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، تهران دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش
۲۱. گنابادی، محمد سلطان (۱۴۰۷ق)، تفسیر بیان السعاده، بیروت، مؤسسه الأعلمی
۲۲. مترجمان (۱۳۷۷ش)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، چاپ دوم، مشهد، پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء،
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، اخلاق جنسی، چاپ دهم، تهران، صدرا
۲۵. مسلم بن حجاج نیشابوری (۱۲۳۴)، الصحیح، استانبول، دار الطباعه العامری،
۲۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،
۲۷. مکارم شیرازی و همکاران (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب اسلامیه
۲۸. نراقی، احمد، معراج السعاده، تهران، رشیدی، ۱۳۶۱ش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۸ - ۱۲۱

الگو و روش‌های رشد اخلاقی در سنین کودکی از دیدگاه نهج البلاغه

^۱ جعفر شهبازی

^۲ سید نادر محمد زاده

^۳ غلامحسین انتصار فومنی

چکیده

گسترده‌ی اخلاق و بیان رفتار عقلانی در آموزه‌های نهج البلاغه قابل انکار نیست، بی‌شک تأثیر غیر قابل انکار اخلاق در رسیدن به هدف ادیان و خاصه دین اسلام که تکامل و در نهایت تقرب انسان به خدا است، انگیزه اصلی این گسترده‌ی می‌باشد. این مقاله با رویکرد تحلیلی و توصیفی و با هدف بررسی الگوی رشد اخلاقی در سنین کودکی در میان آموزه‌های نهج البلاغه پرداخته است. اخلاق اساسی‌ترین و مهم‌ترین چیزی است که در زندگی فردی و اجتماعی رخ می‌نماید، و بی‌گمان به همه چیز زندگی رنگ می‌زند و جهت می‌دهد. امام علی (ع) تنها چیزی را که قائل است باید بر آن ایستاد و تعصب و ورزید و از آن عدول نکرد، اخلاق است. برای موجوداتی که در طریق تغییر، تحول، رشد و تکامل هستند معمولاً موسم مناسبی وجود دارد که در آن به بهترین و مناسب‌ترین رشد خود می‌رسند و آثار مورد انتظار از آنها تجلی می‌یابد موسم مناسب تربیت، در اوایل زندگی یعنی دوره کودکی، آنگاه که فرزند هنوز قلبی آسمانی و بی‌آلایش دارد. اصل «محبت و تکریم» به عنوان زمینه‌ای برای برقراری ارتباط با کودکان همچنان که اصل «روش الگویی» در کنار محبت هرگز مغفول واقع نشده است. اصل «تذکر»، «اعتدال» و «تشویق» «عبرت‌گیری» و «تربیت عملی» از دیگر اصول روش‌های رشد اخلاقی در سیره حضرت علی (ع) به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد، در حوزه تعلیم و تربیت یکی از مهم‌ترین تأثیرگذارترین و در عین حال، دشوارترین مباحث، رشد اخلاقی و اخلاقی‌بار آوردن کودکان است. از این‌رو، پرداختن به مباحث مربوط به اخلاق و به تبع آن رشد اخلاقی از جایگاه رفیعی برخوردار است.

واژگان کلیدی

قرآن، نهج البلاغه، اخلاق، رشد اخلاقی، کودک.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: jafar3152@yahoo.com

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

Email: n.mohammadzadeh@yahoo.com

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۱۹

طرح مسأله

در منظومه تعلیم و تربیت اسلامی، اخلاق جایگاهی بس ارجمند دارد. بخش قابل توجهی از منابع اسلامی درباره اخلاق است و همچنین نبی گرامی اسلام(ص) و دیگر پیشوایان دینی هر کدام اسوه های عملی و تمثیل عینی ارزش های اخلاقی هستند. در این میان، امام علی(علیه السلام) از جمله چهره های شاخص و بارز به شمار می آید. کتاب گران سنگ نهج البلاغه به عنوان یکی از منابع اندیشه های علوی، دیدگاه های امام را درباره موضوع ها و مباحث مختلف بیان می کند. بخش قابل توجهی از آن چه در این کتاب آمده درباره حکمت عملی و اخلاق است. با توجه به اهمیت اخلاق از یک سو و جایگاه شخصیت و اندیشه امام از سوی دیگر، در مقاله حاضر سعی خواهد شد برخی سویه ها و ابعاد دیدگاه های آن حضرت در خصوص الگوی رشد اخلاقی در سنین کودکی در کتاب نهج البلاغه معرفی شود.

مفهوم شناسی اخلاق

اخلاق، جمع « خُلُق » و « خُلُق » است. راغب اصفهانی، لغت شناس برجسته، می نویسد: « خَلَقَ » و « خُلِقَ » در اصل یکی اند، همچون « شَرَبَ » و « شُرِبَ »، با این تفاوت که « خَلَقَ » برای بیان کیفیت ها و شکل ها و صورت هایی ویژه شده است که به واسطه ی چشم دیده می شود و درک می گردد، و « خُلِقَ » برای بیان نیروها و سرشت ها و ویژگی هایی اختصاص یافته است که با بصیرت فهمیده می شود. (الراغب الاصفهانی ص ۱۵۸). ابن فارس، لغت شناس گرانقدر، می نویسد: ماده ی « خا و لام و قاف » (خَلَقَ) به دو معنای اصلی آمده است. یکی « تَقْدِيرُ الشَّيْءِ » (اندازه قرار دادن و اندازه زدن چیزی)، و دوم « مَلَأَهُ الشَّيْءُ » (نرم بودن و سهل بودن چیزی). و « خُلِقَ » از همین ماده است به معنای سرشت و ویژگی، زیرا صاحب آن سرشت و ویژگی، بر این اندازه و خصوصیت قرار داده شده است، و بر انجام دادن آن توانا است. (ابن فارس ۱۳۸۹ق. ج ۲، صص ۲۱۳-۲۱۴).

بنابراین « اخلاق » از نظر مفهومی، بیانگر سرشت ها، خصوصیات، و ویژگی هایی در آدمی است که در وی اندازه یافته و با نرمی و سهولت، و بدون تکلف و تصنع از آدمی سر می زند و ظهور می یابد.

از دیدگاه حضرت علی(علیه السلام) فرزندان انسان تربیت پذیرند و اگر پدر و مادر از شیوه ها و اصول تربیتی آگاه باشند، از این ویژگی و تربیت پذیر بودن انسان به خوبی بهره می برند و فرزندان خویش را در رسیدن به بالاترین درجه های علمی و معنوی یاری می رسانند. آن حضرت بر اساس اصل «تربیت پذیر بودن انسان»، یکی از حقوق فرزندان بر پدر را، تربیت شایسته فرزند می داند و می فرماید: «حق الولد ان يحسن اسمه و يحسن ادبه و يعلمه القرآن؛ حق

فرزند بر پدرش این است که نام نیکو برای او برگزیند و به خوبی ادب و تربیتش کند و به وی قرآن بیاموزد». (نهج البلاغه، ترجمه: دشتی، حکمت ۳۹۹)

تربیت (رشد) اخلاقی

در تعریف تربیت اخلاقی در میان متفکران مسلمان دو گرایش وجود دارد: الف. تعریف تربیت اخلاقی با تکیه بر پرورش عادت ها و صفت های اخلاقی مطلوب اسلام ب. تعریف تربیت اخلاقی با تکیه بر پرورش شناخت ها، گرایش ها و رفتارهای اخلاقی. (داودی، ج ۳، ص ۱۵۴)

موضوع تربیت اخلاقی، نفس انسان است که افعال زیبا و زشت به طور ارادی از او صادر می شود. (طوسی، ص ۴۸) هدف تربیت اخلاقی، پرورش استعداد های درونی انسان برای ایجاد و رشد صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی است.

ضرورت اهتمام به اندیشه اخلاقی اسلام

آموزه های اخلاقی حجم فراوانی از متون دینی و کتاب های آسمانی را دربردارد. فراخوان گسترده و تأکید های مکرر قرآن کریم به سازندگی اخلاقی، تهذیب نفس و ارزش های والای انسانی، بیانگر جایگاه والای مقوله اخلاق در میان اهداف دین است. هیچ سوره ای از قرآن کریم، حاوی یازده سوگند پیاپی نیست، مگر سوره شمس که در آن خدای سبحان درصدد بیان اهمیت تربیت نفس و خودسازی اخلاقی برآمده است. چنان که در مقام تبیین هدف از ارسال رسل و انزال کتب، بارها تزکیه را پیش از تعلیم کتاب مطرح فرموده است. (آل عمران (۳) آیه ۱۶۴ و جمعه (۶۲) آیه ۲)

نبوی مشهور اِنّی بعثت لاتمّم مکارم الأخلاق (المتقی الهندی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۴۲۰) نیز جهت گیری قوی اخلاقی دین خاتم را مشخص می سازد.

تجارب انباشته تاریخی بشر گویای این مطلب است که هر جامعه ای از مقوله اخلاق و اهتمام بدان فاصله بگیرد و بهای لازم را برای پاسداشت نظری و عملی آن نپردازد، متحمل خسارت های جبران ناپذیر شده، شاهد فاجعه های دهشتناک انسانی خواهد بود و به سرعت راه انحطاط را خواهد پیمود.

پرواضح است که کوشش در حوزه مبانی و پیش فرض ها، منابع و مآخذ، مفاهیم و گزاره ها، روش و غایت، گستره و تبویب دانش اخلاق، پیش نیاز اساسی ارائه یک دستگاه منسجم، جامع، منقّح، پالوده، بی ابهام و سرانجام کارآمد به شمار می آید. بدون چنین نظامی، نمی توان در عصر تغییرات شتابنده ساختار جوامع و پیچیدگی های فزاینده شبکه های روابط اجتماعی، بسیاری از رفتارهای چند بعدی را به راحتی در قالب کنش های بهنجار یا نابهنجار طبقه بندی کرد.

(احمدپور، ص: ۱۸)

علم اخلاق و علوم تربیتی

علوم تربیتی با بهره‌گیری از دستاوردهای روان‌شناسی و شناسایی اصول حاکم بر رفتار انسان و تلاش در جهت آگاهی از فرمول‌هایی که کنش‌ها و واکنش‌های آدمی در چارچوب آنها شکل می‌گیرد، زمینه‌های رشد و شکوفایی هر چه بیشتر استعدادهای علمی، اخلاقی و مهارت‌های حرفه‌ای را فراهم می‌آورد و اگر توجهی به عوامل و زمینه‌های اخلاقی داشته باشد، نگاه او به این عوامل صرفاً یک رویکرد ابزاری و واسطه‌ای است و چون وجود فضیلت‌های اخلاقی، فرد را در طی مراحل تربیتی یاری می‌دهد، آنها را مورد توجه قرار می‌دهد.^۱ در حالی که قلمرو علم اخلاق بسیار وسیع‌تر از معرفی ابزارهای تربیت است؛ اما علم اخلاق و علوم تربیتی در برخی حوزه‌های اخلاقی مانند «اخلاق علمی» در قلمرو و مسئله، مشترک‌اند. علم اخلاق در این حوزه هم به اصل علم و موضوع و متعلق آن، نگاه ارزشی و اخلاقی دارد و هم انگیزه‌ها و رفتار معلم و شاگرد را به لحاظ اخلاقی سامان می‌دهد و هم روابط متقابل آن دو را بر موازین ارزشی اخروی استوار می‌سازد. مربیان علوم تربیتی می‌توانند با بهره‌گیری از این دست فرمول‌های اخلاقی و با آنچه از یافته‌های روان‌شناسی و در نتیجه آزمون و خطا، به دست می‌آورند، به آسانی و به سرعت، به اهداف بلند و ارزشمند خود دست یابند.

آموزه‌ها و رفتارهای اخلاقی (عوامل تهذیب)

عامل تهذیب نفس و تزکیه آن را می‌توان دوری گزینی از مظاهر دنیوی و مطامع نفسانی چون شهوت جاه و مقام، شهوت پول و شهوت جنسی یا غضب و عداوت خلاصه نمود. و البته این دو یعنی شهوت و غضب، از قوای نفس بوده و ایجاد حالت اعتدال در آنها، همان تحقق بخشیدن به تزکیه نفس می‌باشد.

پرهیز از دنیاگزینی

دنیاطلبی با همه زیرمجموعه‌ها و مظاهرش آفت نفس می‌باشد و موجب فساد و تباهی انسانیت انسان است. قال علی علیه السلام: **أَفَةُ النَّفْسِ الْوَلْءُ بِالْدُّنْيَا** (غررالحکم) آفت نفس، دل سپردن به دنیا است.

قناعت و میانه‌روی

افراط در معیشت اقتصادی و چشم و هم‌چشمی، عامل تباهی نفس انسانی و تقویت روح شیطانی است و از این رو قناعت و اقتصاد موجب تقویت نفس الهی و تزکیه آن می‌شود. حضرت امیر علیه آلاف التحية والثناء می‌فرمایند: **إِذَا رَغَبْتَ فِي صَلَاحِ نَفْسِكَ فَعَلَيْكَ بِالْاِقْتِصَادِ وَالْقُنُوعِ**

۱. جهت آگاهی بیشتر از مجموعه دیدگاه‌ها در باب تعریف و ماهیت تعلیم و تربیت ر. ک: فلسفه تعلیم و تربیت،

والتَّقَلُّلُ (آمدی، حرف الف).

هرگاه میل به اصلاح نفس خود داشتی، به میانه روی و قناعت و کم چیزی، روی آور.

مذمت نفس

خودبزرگ بینی و حس برتری نسبت به دیگران، یعنی عجب و کبر از بدترین بیماریهای نفس بوده و مخرب ترین آثار را بر روان انسانی وارد می کنند، و از این رو مذمت نفس در کارها و بیان نقاط ضعف برای خود، قدمی در اصلاح نفس می باشد.

قال علی علیه السلام: مَنْ ذَمَّ نَفْسَهُ اصْلَحَهَا، مَنْ مَدَحَ نَفْسَهُ فَقَدْ ذَبَحَهَا (آمدی، حرف میم). آن کس که نفس خود را مذمت کند، اصلاحش کرده، آن کس که نفس خود را ستایش کند آن را نابود نموده است.

همنشینی با خوبان

در اخبار و احادیث از همنشینی با خوبان و بدان به عنوان عامل تزکیه و فساد نفس یاد شده است و این به واسطه تأثیر زیاد دوست و مصاحب در روان انسان می باشد، حضرت امیرعلیه السلام در این رابطه می فرماید:

فَسَادُ الْأَخْلَاقِ بِمَعَاشَرَةِ السُّفَهَاءِ وَصَلَاحُ الْأَخْلَاقِ بِمُنَافَسَةِ الْعُقَلَاءِ وَالْخُلُقُ اشْكَالٌ فَكُلُّهُ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ

(مجلسی، ج ۷۸، ص ۸۲). معاشرت با کم خردان موجب فساد اخلاق و معاشرت با عقلا موجب اصلاح اخلاق است. اخلاق را روشهائی است و هر کس طبق خوی و عادات خود عمل می کند.

پرهیز از غفلت

شیطان لحظه ای از بنده خدا غافل نمی شود تا بلکه او را وسوسه کند و بر انسان است که از او غافل نشود. قال علی علیه السلام: مَنْ اصْلَحَ نَفْسَهُ مَلَكَهَا، مَنْ اِهْمَلَ نَفْسَهُ اَهْلَكَهَا (آمدی، حرف میم). هر که نفس خود را اصلاح کند، مالک آن شده و آنکه نفس را رها نماید، هلاکش ساخته است.

همان یک لحظه کافی است تا نفس بیراهه ای را طی می کند که بازگشت از آن به آسانی ممکن نباشد.

مَنْ رَخَّصَ لِنَفْسِهِ ذَهَبَتْ بِهِ فِي مَذَاهِبِ الظُّلْمَةِ (آمدی، حرف میم). کسی که نفس خود را رها کند، نفس او را به کوره راههای گمراهی پرتاپ خواهد کرد.

پرهیز از توجه به غیر

یکی دیگر از عوامل تزکیه و تهذیب نفس، دوری از تجسس در امور دیگران است. حضرت امیرعلیه السلام می‌فرماید:

مَنْ شَغَلَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ نَفْسِهِ تَحْيِرَ فِي الظُّلُمَاتِ، وَارْتَبَكَ فِي الْهَلَكَاتِ، وَمَدَّتْ بِهِ شَيَاطِينُهُ فِي طُغْيَانِهِ، وَزَيَّنَتْ لَهُ سَيِّئَ أَعْمَالِهِ (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶ به ترتیب فیض و ۱۵۷ به ترتیب صحیحی). آنکه توجهش را از خود بازداشته و به غیر نظر کند، در تاریکیها متحیرانه می‌ماند، و در مهلکه‌ها غوطه‌ور می‌گردد، و شیاطینش او را در مسیر طغیان پیش می‌برند، و اعمال ناشایست را در نظرش جلوه می‌دهند.

توجه دائمی به خود

راه دیگر مبارزه با نفس دقت و توجه بر احوال نفس در طول شبانه‌روز است، این توجه بایستی پنج مرحله (مشارطه، مراقبه، محاسبه، مؤاخذه، معاتبه، معاقبه) را به ترتیب طی کند. ابتدا بایستی با نفس شرط بست و از وی خواست که مرتکب ردیله‌ای نشود، در پی شرط بستن و عهد گرفتن، می‌بایست در طول روز از آن مراقبت کرد و در مواقع لازم پند و اندرز و بیم داد. اواخر شب و گاه خفتن، هنگام محاسبه نفس است آیا خطائی انجام داده است؟ اگر خطائی از وی سر زده است، بایستی او را مؤاخذه کرد و سخت مورد نکوهش و عتاب قرار داد و سپس با چشاندن چیزی تلخ و یا منع از لذتی شیرین، وی را عقاب نمود.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

إِلَّا ابْتِئْتُكُمْ بِأَكْبَسِ الْكَيْسِينَ وَأَحْمَقِ الْحُمَقَاءِ؟ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ: أَكْبَسُ الْكَيْسِينَ مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَأَحْمَقُ الْحُمَقَاءِ مَنْ اتَّبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِيَّ

(مجلسی، ج ۷۰، ص ۶۹). آیا شما را خبر دهم به زرنگ‌ترین زرنگها و احمق‌ترین احمقها؟ اصحاب عرض کردند: بفرمائید و آن حضرت فرمود: زرنگ‌ترین زرنگها کسی است که خود را محاسبه کند و برای بعد از مرگ فعالیت نماید و احمق‌ترین احمقها کسی است که از هوای نفس پیروی کند و آرزوهای بی‌اثر نماید.

ترس از مقام خدا

یکی از راههای مهم مبارزه با نفس، توجه به عظمت خدای متعال و دریای وسیع لطف او به عباد و ترس از مقام حضور وی در دنیا و مقام حکومت او در قیامت است. وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (نازعات، ۴۰ و ۴۱). و کسی که از مقام الهی خائف و خویش را از هوای نفس بازدارد، بهشت جایگاه اوست.

موعظه

و عظم و اندرز به خود، و یادآوری عدم بقاء حیات دنیوی و همچنین بیان اذکار و اوراد و مخصوصاً قرائت قرآن، راهی دیگر برای مبارزه با نفس و عاملی مهم برای تهذیب آن می‌باشد. قال علی علیه السلام: مَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظُ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ (مجلسی، ج ۷۱ ص ۳۶۷). کسی که از جانب نفس خود موعظه می‌شود و وجدان او را پند دهد. خداوند حافظ و نگهدار او از ارتکاب معاصی می‌باشد. حافظی از جانب خداوند دارد. (ر. ک. ابو محمد حسن بن علی حرّانی (ابن شعبه)، تحف العقول، موعظ ائمه طاهرین).

تبیین اصول جاودانه اخلاقی

بیان و تفسیر عقلانی مبانی اخلاق جاودانه در مکاتب اخلاقی متعدد، به شکل‌های مختلف صورت می‌گیرد. در این جا جهت اختصار، تنها به آنچه در حوزه اسلامی مباحث اخلاق بیان شده است، بسنده می‌کنیم. متقن‌ترین بیانی که در این حوزه به منظور تفسیر عقلانی مبانی اخلاق جاودانه مطرح است، در واقع نظریه‌ای است بر گرفته از مبانی مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تحلیل بایدهای اخلاقی. شرح مختصر این نظریه به قرار زیر است:

مفاهیم اخلاقی ناشی از روابط عینی و حقیقی بین افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آنها است. در واقع از رابطه علی و معلولی بین آن دو انتزاع می‌شوند. این رابطه، حقیقی و مستقل از علم و جهل و اراده فاعل و وضعیت حاکم بر جامعه است. «خوبی» و «بدی» و «باید» و «نباید» اخلاقی، ناشی از چنین نسبت واقعی و تکوینی است، که عبارت است از نوع تأثیر فعل اختیاری انسان بر کمال نفسانی او و چون این رابطه، عینی و تکوینی و از نوع رابطه علیت است، در نتیجه دچار تغییر و تحول نمی‌گردد و در پی ثبات و جاودانگی این نسبت به دلیل ثبات طرفین آن، مفاهیم اخلاقی ناشی از آن نیز جاودانه و جهانی‌اند. زیرا روح و حقیقت انسان که یک طرف رابطه است، دچار تحول نمی‌گردد و فعل و رفتار مشخص هم که موضوع حکم اخلاقی است و طرف دیگر رابطه می‌باشد، فرض بر ثابت و واحد بودن آن است. (طباطبایی، مقاله اعتباریات و مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۵۱)

از منظر کتاب و سنت نیز رابطه و تأثیر اعمال اختیاری انسان بر روح و شخصیت واقعی انسان، امری حقیقی و عینی است و در جای‌جای قرآن و حدیث می‌توان این حقیقت را یافت؛ برای نمونه به چند مورد از آن اشاره می‌شود: قرآن کریم در تحلیل علت رفتار کسانی که روز رستاخیز و آیات الهی را تکذیب کرده‌اند، می‌فرماید: «نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بر دل‌هایشان بسته است». (مطففین، آیه ۱۴) به گفته مرحوم علامه طباطبایی (ره):

از این آیه معلوم می‌شود که اولاً، اعمال زشت دارای صورت‌هایی هستند که نفس آدمی را مصور به آنها می‌کند. ثانیاً، این نقش و صورت‌ها مانع و حایل بین نفس و درک حقیقت

می‌شوند. ثالثاً، نفس به حسب طبع اولی خود دارای صفا و جلایی است که می‌تواند حقایق را درک کند و بین حق و باطل تمیز دهد. (علامه طباطبایی: المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۴)

همچنین در قرآن آمده است: «هر کس تقوا ورزد خدا برایش گشایشی پیش آورد» و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا. (سوره طلاق، آیه ۲) و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از خدا پروا کنید، برای شما قدرت تشخیص قرار می‌دهد.» یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا. (سوره انفال، آیه ۲۹). مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات می‌فرماید:

تقوا راه مستقلی برای تحصیل معرفت نیست، بلکه تقوا موجب بازگشت طبیعت انسان به اعتدال فطری خود می‌گردد و این اعتدال موجب می‌شود تا تمایلات انسان متعالی‌تر شود و اعمال بهتری از او صادر گردد؛ یعنی اعمال صالح موجب حفظ اخلاق نیکو و اخلاق پسندیده، منشأ پیدایش معارف حقیقی و علوم سودمند و افکار صحیح می‌شود. (طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۵۶ و ج ۱۹، ص ۳۱۳-۳۱۵)

در نظام اخلاقی اسلام سه رهیافت اساسی با ماهیتی خاص، برای رسیدن به مصادیق فضیلت و رذیلت اخلاقی مورد تأکید قرار گرفته است:

۱. عقل^۱

با قبول حسن و قبح ذاتی اعمال و اشیا و با اذعان به توانمندی عقل بشر برای راهیابی و درک این بدی و نیکی، عقل بشری به عنوان داوری مستقل در نظام اخلاقی اسلام به رسمیت شناخته شده است. طریق عقلانی، راهکاری است مستقل از وحی که خود قادر به شناسایی بسیاری از فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی است. عقل بشری قاطعانه در می‌یابد که نیکی‌های دیگران را باید پاس داشت؛ با آنان چنان رفتار نمود که شایسته آنان است، باید به مالکیت دیگران بر اموالشان احترام نهاد؛ بهره‌مندی خود را وسیله‌ای برای اضرار به دیگران قرار نداد؛ تجاوز به دیگران را باید به نحو عادلانه جبران کرد؛ حریم خصوصی افراد را محترم شمرد و ده‌ها و صدها قضیه از این دست که هر یک اصلی از اصول فضیلت‌های اخلاقی است. بخشی از مشترکات اخلاقی موجود در بین مکاتب اخلاقی الهی و بشری، معلول دریافت‌های عقل بشر از زشتی و زیبایی اخلاقی است. البته به دلیل ناتوانی عقل در فهم بسیاری از جزئیات اخلاقی، هرگز به تنهایی از عهده مهندسی ساختار یک ساختمان اخلاقی جامع و کامل برنمی‌آید.

۱. مراد از «عقل» در این‌جا آن دسته از احکام عقلی است که بتواند در تحت قاعده کلی ملازمه بین حکم عقل و شرع قرار گرفته و به مدد این قاعده حکایتگر خواست شریعت باشد. شرایط و چگونگی این امر را باید در مبحث ملازمات عقلیه در منابع اصول فقه جست‌وجو کرد

۲. فطرت (دل)^۱

وجود گرایش‌های فطری به سوی نیکی‌های اخلاقی و نفرت‌های درونی نسبت به پلیدی‌ها در سرشت و خمیرمایهٔ جان آدمی، رهیافت قابل اعتماد و مطمئنی است که منشأ آن گوهر پاک و بی‌آلایش انسانیت و قلب سلیم است. تمایلات فطری انسان با داشتن مشخصه‌هایی از قبیل مثبت و معنوی بودن، ارادی و آگاهانه‌تر بودن، و اختصاص آنها به حوزهٔ حیات انسانی، به‌سادگی از امیال غریزی و طبیعی موجود در درون آدمی قابل تشخیص‌اند. بسیاری از افرادی که از دانش و فرهنگ رسمی و تمدن و تعلیم و تربیت بیگانه‌اند، اما به برکت نظاره در این جام جهان‌بین و آیینۀ حق‌نما از سرچشمهٔ زلال معرفت و آثار پابندی به گوهر مکارم اخلاقی، سیراب و به زیور فضائل اخلاقی آراسته‌اند. اویس قرنی آن مرد بادیه‌نشین یمنی بدون آنکه جمال رسول خدا صلی الله علیه و آله را دیده باشد، در آتش محبت و عشق به فضایل و مکارم او می‌سوزد و در هوای وصالش ترک دیار و اموال می‌کند. سلمان فارسی در جست‌وجوی حقیقت و فضیلت، به هر دیر و صومعه سر می‌کشد

و از راهب مسیحی و خاخام یهودی، سراغ آن را که در صافی دل نشان از او دارد، می‌پرسد و در این راه رنج بردگی را نیز به جان می‌خرد و سرانجام در نخلستان‌های اطراف یثرب تجلی‌آمال و گمشدهٔ دل خویش را در سیمای حبیب‌خدا صلی الله علیه و آله می‌یابد و تا آن‌جا پیش می‌رود که از محرمان حریم عترت می‌گردد.

قرآن کریم سرچشمهٔ معرفت و راه‌های شکوفایی و موانع کارآمدی آن را بارها خاطر نشان کرده است. در سورهٔ شمس پس از قسم‌های مکرر که آخرین آنها سوگند به نفس و جان آدمی است، می‌فرماید: «سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد». (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. (سوره شمس، آیه ۸))

مراد از الهام همان علم است که به‌صورت تصور و تصدیق در جان آدمی نهاده شده است. الهام فجور و تقوا از جانب خداوند بدین معنا است که بدی و نیکی رفتار انسان را به‌طور فطری به او آموخته است؛ مثلاً انسان به‌طور آشکار قادر است پلیدی خوردن مال یتیم را از مصرف اموال خویش، تمیز دهد. (طباطبایی، ج ۲۰، ص ۲۹۷-۲۹۸)

و در سوره روم می‌فرماید:

پس روی خویش را به سوی دین یکتا پرستی فرا دار، در حالی که از همهٔ کیش‌ها روی برتافته‌ای و حق‌گرا هستی، به همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدای

۱. مراد از «فطرت» در این‌جا آن دسته از علوم بدیهی و گرایش‌های درونی، آگاهانه و اختیاری، مثبت و متعالی، و غیراکتسابی است که در تمام انسان‌ها به‌طور بالقوه وجود دارد و در صورت فراهم بودن شرایط به فعلیت می‌رسد

[فطرت توحیدی] را دگرگونی نیست. این است دین راست و استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. (روم، ۳۰)

در این آیه دین که مجموعه‌ای از باورها و تعالیم اخلاقی، حقوقی و... است، امری فطری انگاشته شده است که شناسایی و گرایش به آن در سرشت آدمی نهادینه گشته است. (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸)

۳. وحی

دو راهکار پیش گفته اگرچه در بسیاری موارد راهگشای اند، لکن کارآمدی آنها منحصر به امور کلی و اصولی است و در مقام تعیین و تفصیل جزئیات، سخت آسیب‌پذیر، ناکارآمد و اختلاف برانگیزند.

بر همین اساس در نظام‌های اخلاقی مبتنی بر خدامحوری، «وحی» رهیافت سومی است که دو طریق پیشین را تکمیل می‌کند. وحی به دلیل توانمندی در تعیین و تفسیر مفاهیم اخلاقی و پرداختن به جزئیات آنها نقش اول را در باب شناسایی عمل اخلاقی دارد؛ اگرچه هیچ‌گاه آن دو را نیز نادیده نمی‌انگارد، بلکه همواره به شکوفایی و کارآمد کردن آن دو اصرار می‌ورزد.

در نظام اخلاقی اسلام، فضیلت‌های اخلاقی تحت عناوینی مانند حسنه، حلال و آنچه موجب اجر و ثواب و ورود انسان به بهشت می‌گردد، و رذیلت‌های اخلاقی تحت عناوینی مانند ذنب، اثم، حرام و آنچه سبب خسران آدمی و ورود او به جهنم می‌شود، معرفی شده است. همچنین جایگاه و اهمیت هر یک از مفاهیم مثبت و منفی اخلاقی با توجه به شاخصه‌های دخیل در این باب از قبیل سهل و دشواری، پنهان و آشکار بودن، چگونگی انگیزه و نیت فاعل و آثار کمی و کیفی که به دنبال خواهد داشت، مورد دقت و ارزیابی قرار گرفته است. نکات فراوانی در باب طبقه‌بندی نیکی و پلیدی‌های اخلاقی در کتاب و سنت، شایسته دقت است.

در طراحی الگوی خانواده صالح و شایسته و نقش آن در تربیت دینی فرزندان بر اساس مبانی قرآن و نهج البلاغه می‌توان به دینداری، علم و دانش، معرفت و بصیرت تعهد و مسئولیت‌پذیری، عدالت محوری و حق طلبی، اعتدال و میانه روی، تعظیم شعائر اخلاقی و الهی و نیز بهداشت جسمانی و روانی هشت مولفه اصلی خانواده شایسته و صالح که در تربیت دینی فرزندان موثر هستند نام برد. (آقا محمدی (۱۳۹۵))

(کمیجانی و فریادرس (۱۳۹۴)) تربیت دینی - اسلامی را پنج مرحله انس دینی، عادت دینی، معرفت دینی، عمل به دستورهای دینی و خودجوش دینی تقسیم کرده است.

الگوی رشد اخلاقی در سنین کودکی روش الگویی

نسان به فطرت خود عاشق کمال است و از نقص و ناقص منزجر است و همین عشق به کمال و انزجار از نقص، آدمی را به الگوطلبی و الگوپذیری می کشاند و بر این اساس است که روش الگویی روشی مطلوب فطرت آدمی در تربیت است و از مؤثرترین روشها شمرده می شود. به دلیل نیاز فطری آدمی به الگو و همانند سازی در تربیت، لازم است الگوهای والا به درستی معرفی شوند تا انسان با بینشی روشن مصداق کمال حقیقی را تشخیص دهد و به الگوگیری بپردازد که اگر چنین نشود، انسان نیاز خود به الگو را به دلیل اشتباه در مصادیق کمال در نمونه هایی نامناسب جستجو می کند و به بیراهه کشیده می شود.

از این روست که ارائه الگوهای متعالی و قابل پیروی از مهمترین امور تربیت انسانی است و امیر مؤمنان علی (علیه السلام) مکرر بدان اشاره نموده است:

«وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ كَافٍ لَكَ فِي الْأُسْوَةِ ... فَتَأَسَّ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى وَ عَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأَسِّي بِنَبِيِّهِ وَ الْمُفْتَصِّ لِأَثَرِهِ». (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰)

«وَأَقْتَدُوا بِهَدْيِ نَبِيِّكُمْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْهَدْيِ وَ اسْتَنْوُوا بِسُنَّتِهِ فَإِنَّهَا أَهْدَى السُّنَنِ». (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰)

به سیرت پیامبرتان اقتدا کنید که برترین سیرت است، و به سنت او بگروید که راهنماترین سنتهاست است.

«أَرْسَلَهُ دَاعِيًا إِلَى الْحَقِّ وَ شَاهِدًا عَلَى الْخَلْقِ». (همان، خطبه ۱۱۶)

او را فرستاد تا حق را دعوت کننده راه باشد، و بر آفریدگار گواه باشد.

«سِيرَتُهُ الْقَصْدُ وَ سُنَّتُهُ الرُّشْدُ وَ كَلَامُهُ الْفَصْلُ وَ حُكْمُهُ الْعَدْلُ». (همان، خطبه ۹۴)

سیرت او میانه روی در کار است، و شریعت او راه حق را نمودار. سخنش حق را از باطل جدا سازد، و داوری او عدالت است و ستم را براندازد.

انسان برای سیر به سوی کمال مطلق به الگوهای کامل نیاز دارد و تأکید قرآن کریم بر اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) منبع و معدن و مرکزی است که انسانهای می توانند در همه وجوه زندگی به راه رسم و سیرت او تأسی کنند، پاسخ به این نیاز اساسی است. (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۲۸۸)

روش محبت

از نیکوترین و اساسی ترین روشهای تربیت، روش محبت است که بیشترین تناسب را به فطرت آدمی و سرشت انسانی دارد. نیروی محبت در تربیت، نیرویی برانگیزاننده و تحول آفرین

است و اگر درست و به اعتدال به کار گرفته شود، تأثیری شگفت در پاک‌ی آدمی و تحقق تربیت کمالی دارد.

با توجه به میزان گسترده تأثیر محبت در تربیت و نقشی که محبت در مشاکلت و مشابهت دارد، اولیای خداوند آن را بهترین بستر تربیت می‌دانستند و آن را محور تربیت قرار می‌دادند، چنانکه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بدان اشارت کرده و فرموده است:

«نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ مَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ مَعَادِنُ الْعِلْمِ وَ يَنَابِيعُ الْحُكْمِ نَاصِرُنَا وَ مُجِبُّنَا يَنْتَظِرُ الرَّحْمَةَ وَ عَدُوْنَا وَ مُبْعِضُنَا يَنْتَظِرُ السَّطْوَةَ» (همان، خطبه ۱۰۹)

ما درخت نبوتیم و فرود آمدن‌گاه رسالت، و جای آمد و شد فرشتگان، و معدن‌های دانش و چشمه سارهای بینش. یاور و دوست ما، امید رحمت می‌برد، و دشمن و کینه جوی ما، انتظار قهر و خشم خدا.

انسان به هر چه محبت پیدا کند، بدو متمایل می‌شود و رنگ و بو و حال و هوای او را می‌گیرد و همسانی صورت می‌پذیرد؛ به بیان امام علی (علیه السلام): «مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا لَهَجَ بِذِكْرِهِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۷۷) هر که چیزی را دوست بدارد، به یادکرد آن حریص می‌شود.

آنچه آدمیان را به هم پیوند می‌دهد و زمینه تربیت مطلوب را فراهم می‌سازد، محبت است و از این رو باید بیش از هر روش دیگر مورد عنایت قرار گیرد. امام علی (علیه السلام) محبت را چنین عاملی معرفی کرده است:

«الْمَوَدَّةُ قَرَابَةٌ مُسْتَفَادَةٌ» (سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱) دوستی ورزیدن با مردم، خویشاوندی ای است که سودمند است. (مشرب مهر، روش‌های تربیت در نهج البلاغه، نویسنده: مصطفی دلشاد تهرانی)

روش تشویق

اغلب یا همه افراد، به لحاظ برخورداری از غریزه «حب نفس»، دوست دارند که مورد توجه و عنایت قرار بگیرند. توجه به این نیاز، در حدی که به افراط کشیده نشود و آثار سوء نداشته باشد، عاملی در جهت تغییر رفتار یا ایجاد «انگیزه عمل» در انسانهاست.

وقتی کسی را مورد تشویق قرار می‌دهیم و به خاطر داشتن صفتی یا انجام کاری می‌ستاییم، در واقع حس «خود دوستی» او را ارضاء کرده‌ایم. این هم، جاذبه و محبت می‌آفریند، هم، نیت و انگیزه پدید می‌آورد یا تقویت می‌کند.

داشتن زبان و لحن تشویق‌آمیز، موهبتی خدایی است. نشان کمال روحی و همت بلند و علاقه به بالندگی و رشد انسانهاست. تشویق، در نیکان و نیکوکاران، زمینه بیشتر برای «عمل صالح» پدید می‌آورد و نسبت به بدان و بدیها، اثر غیر مستقیم بازدارندگی دارد. اگر در جامعه‌ای میان نیک و بد فرقی گذاشته نشود و به شایستگان فرزانه و فداکار و فرومایگان تبهکار به یک

چشم نگاه کنند، این عامل سقوط اخلاقی و ارزشی جامعه است؛ صالحان مایوس و دلسرد می‌شوند و فاسدان جرأت و گستاخی می‌یابند. این مضمون کلام حضرت علی(ع) است که در عهدنامه‌ای که به مالک‌اشتر نخعی نوشت، او را به این ارزشگذاری و بهادادن به نیکان صالح فرمان داد:

«لَا يَكُونَنَّ الْمُحْسَنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَاِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيْدًا لِأَهْلِ الْأَحْسَانِ فِي الْأَحْسَانِ وَ تَدْرِيبٌ لِأَهْلِ الْأَسَاءَةِ». (نهج البلاغه، فیض الاسلام، نامه ۵۳)

ای مالک ... هرگز «نیکوکار» و «بدکار» نزد تو یکسان و در یک جایگاه نباشند، چرا که در این کار، بی‌رغبتی نیکوکاران در امر نیکوکاری است، و ورزیدگی و شوق بدکاران برای بدی است.

حضرت علی(علیه السلام) می‌فرماید: با پاداش دادن و تشویق نیکوکار، شخص بدکار و فاسد را از بدی و فساد باز دارید: «أَزْجِرِ الْمُسِيءَ بِثَوَابِ الْمُحْسِنِ». (سید رضی، حکمت ۱۶۸)

تربیت عملی

انسان به گونه ای است که تأثیر رفتار بر او بسیار بیشتر از تأثیر گفتار است و چنانچه گفتاری مطابق عمل و کردار باشد، مطلوب فطرت آدمی است و اگر جز این باشد مایه ناخواهی فطرت و سبب انزجار است. بنابراین، تربیت عملی با ارائه الگوهای عینی راهی مطلوب برای آدمی است، چنانکه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) فرموده است:

«مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيْبُهُ بِسَبِيْرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيْبِهِ بِلسَانِهِ وَ مُعَلِّمٌ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ». (سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۷۳)

«آن که خود را پیشوای مردم سازد، پیش از تعلیم دیگری باید به ادب کردن خویش بپردازد؛ و پیش از آن که به گفتار تعلیم فرماید باید به کردار ادب نماید، و آن که خود را تعلیم دهد و ادب اندوزد، شایسته تر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب آموزد».

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) خود نمونه ای والا در تربیت عملی بود و هرگز مردمان را به چیزی دعوت ننمود مگر اینکه خود سخت بدان پایبند بود و هرگز آنان را از چیزی دور ساخت، مگر اینکه خود بیش از همه از آن پرهیز داشت. آن حضرت در توصیف این شأن خود فرمود:

«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحْتَكُمُ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَنْتَهَاكُمُ عَنْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا». (همان، خطبه ۱۷۵)

روش عبرت‌گیری

عبرت‌گرفتن یعنی کسی که با دیدن اموری به نتایج عقلی در جهت خیر و اصلاح می‌رسد، و از ظواهر حوادث به ورای آنها سیر می‌کند و درس می‌گیرد، و با دیدن رویدادهای روزگار از بدی به خوبی و از زشتی به زیبایی گذر می‌کند و به عبرت دست می‌یابد. چنین است که امیر مؤمنان علی (علیه السلام) همگان را به عبرت‌گرفتن فرا خوانده و فرموده است:

«فَاتَّعِظُوا بِالْبِئْرِ وَ اِخْتَبِرُوا بِالْغَيْرِ وَ اَنْتَفِعُوا بِالْاَنْدَرِ». (همان، خطبه ۱۵۷)

پس، از آنچه مایه عبرت است پند بگیرید، و از گردش روزگار عبرت پذیرید، و از بیم دهندگان سود بگیرید.

امیر مؤمنان (علیه السلام) به حارث همدانی می‌آموزد که از روش عبرت در تربیت خویش به درستی بهره‌گیرید:

« وَ اِخْتَبِرْ بِمَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا مَا بَقِيَ مِنْهَا فَانَّ بَعْضَهَا يُشْبِهُ بَعْضًا وَ اٰخِرَهَا لَاحِقٌ بِاَوَّلِهَا ». (همان، نامه ۶۹)

گذشته‌ی دنیا را برای مانده‌ی آن آینه عبرت‌شمار، چرا که برخی از آن به برخی دیگر ماند، و پایانش به آغاز آن می‌رسد.

مدرسه روزگار، مدرسه‌ای نیکو در تربیت آدمی است، اگر دیده‌ای عبرت‌گیر باشد؛ و انسان صرفاً تماشاگر نباشد، بلکه عبورکننده از بدیها به خوبیها، و از تلخیها به شیرینیها باشد که این بهترین‌یاور آدمی در زندگی است.

روش تذکر

تذکر یعنی یاد آوردن و یادآور شدن آنچه انسان از آن در غفلت است، یا آن را به فراموشی سپرده است. تذکر نعمتها و یاد منعم و خدایی که در همه جا حاضر است و تمام ممالک وجود در تحت نظر او اداره می‌شود، و یاد آوردن سرانجام زندگی، روشی نیکو در حراست آدمی از پلیدی و برانگیزنده به تلاش و درستی است.

پیام‌آوران الهی در تربیت خود، مردمان را متذکر نعمتها و رحمت‌های خداوند می‌کردند و آنان را متذکر محضر حق و حضور می‌کردند و از این راه به اصلاح مردمان می‌پرداختند؛ به بیان امیر مؤمنان علی (علیه السلام):

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ اَتَرَ لِيَّهِمْ اَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ». (همان، خطبه ۱)

نیکوترین تذکر برای آدمی، یاد حق است؛ یاد خدای رحمان و نعمتهای بیکران او. یاد حق نیکوترین پدیده تربیتی در ساماندهی وجود آدمی به سوی هدف‌گایی است. امیر مؤمنان (علیه السلام) مردمان را بدین روشن‌نیکو فرا خوانده و فرموده است:

«أَفِيضُوا فِي ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الذِّكْرِ». (همان، خطبه ۱۱۰)

در بستر یاد خدا روان شوید که نیکوترین یاد، یاد خداست.

همچنین در روش تذکر، یاد مرگ جایگاهی اساسی در تربیت دارد، زیرا غفلت آدمی از مرگ و معاد، خود بزرگترین عامل عصیان و فساد است. امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در نامه خود به حارث همدانی او را بدین روش به تربیت خوانده و فرموده است:

«وَعَظَّمِ اسْمَ اللَّهِ أَنْ تَذْكُرَهُ إِلَّا عَلَى حَقٍّ وَ أَكْثِرْ ذِكْرَ الْمَوْتِ وَ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ». (همان،

نامه ۶۹)

نام خدا را بزرگ شمار و آن را جز برای حق بر زبان میار. مرگ و پس از مرگ را فراوان یاد

کن.

جلب اعتماد

از عواملی که فرزند را به پیروی از شیوه‌های تربیتی پدر و مادر علاقمند می‌کند، اطمینان فرزند به آگاهی پدر و مادر درباره تربیت فرزند و توانایی آنها در این زمینه است. بنابراین، پدر و مادر باید اعتماد فرزندان خود را جلب و خیال آنها را درباره توانایی‌های خویش در زمینه تربیت آسوده کنند.

حضرت علی (علیه السلام) در نامه ۳۱ نهج البلاغه، این گونه اعتماد امام حسن (علیه السلام) را به خویش جلب می‌کند: «پسرم! اگر چه من به اندازه پیشینیان عمر نکرده‌ام، ولی در کردار آنها نظر افکنم و در اخبارشان اندیشیدم و در آثارشان سیر کردم، تا آنجا که گویی یکی از آنها شده‌ام، بلکه با مطالعه تاریخ آنان گویا تا پایان عمرشان با آنان بوده‌ام. پس قسمت‌های روشن و شیرین زندگی آنان را از قسمت‌های تیره آن شناختم و زندگانی سودمند آنان را با دوران زیان بارش شناسایی کردم. سپس از هر چیزی، مهم و ارزشمند آن را و از هر حادثه‌ای، زیبا و شیرین آن را برای تو برگزیدم و ناشناخته‌های آنان را دور کردم. پس [با دانشی فراوان و اندوخته‌هایی انبوه]، آن گونه که پدری مهربان نیکی‌ها را برای فرزندش می‌پسندد، من نیز بر آن شدم تا تو را با خوبی‌ها تربیت کنم». (سید رضی، نهج البلاغه، نامه ۳۱)

«در حقیقت، حضرت علی (علیه السلام) با بیان این سخنان می‌خواهد بگوید: اگر می‌خواهید کسی را تحت تربیت بگیرید، اول باید اعتماد علمی او را به خود جلب کنید، تا کسی که مورد تربیت قرار می‌گیرد، بداند که با چه کسی رو به رو است و آیا او قابلیت تربیت نمودن را دارد یا نه؟ اگر شنونده و متربی چنین اعتمادی به مربی خود داشته باشد، به حرف‌هایش توجه خواهد کرد، اما اگر نداند که با چه کسی رو به روست و چه کسی در صدد تربیت او بر آمده و او را نصیحت می‌کند، به سخن او به طور دقیق گوش نمی‌دهد و دل نمی‌سپارد و از پندهای وی استفاده نمی‌کند؛ یعنی درست بودن آن را درک نمی‌کند و در مقام عمل نیز درست و دقیق بدان

عمل نمی‌کند. حضرت علی (علیه السلام) در این سخنان، اندوخته‌ها، آگاهی‌ها و تجارب ارزشمند خویش را به فرزندش گوشزد می‌کند تا مخاطب به ایشان به‌عنوان یک انسان عادی نگاه نکند، بلکه بداند کسی به ارشاد و راهنمایی وی روی آورده است که حاصل عمر همه گذشتگان را در اختیار دارد». (مصباح یزدی، پند جاوید، شرح نامه حضرت علی (علیه السلام) به امام حسن (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

نتیجه‌گیری

پرهیز از دنیاگرزینی، قناعت و میانه‌روی، مذمت نفس، همنشینی با خوبان، پرهیز از غفلت، پرهیز از توجه به غیر، توجه دائمی به خود، ترس از مقام خدا، موعظه از مهم‌ترین آموزه‌ها و رفتارهای اخلاقی هستند که بر کارآمدی خانواده تأثیر مستقیم دارند. بر خورداری اعضای خانواده از فضایل اخلاقی و عمل به آنها نه تنها سبب نجات در قیامت است، بلکه زندگی دنیا نیز بدون آن سامان نمی‌یابد و کارآمدی خانواده به عنوان کانون تعلیم و تربیت بدون کسب و رعایت مسائل اخلاقی تأمین نخواهد شد. خانواده بهترین محیط برای آموزش آموزه‌های اخلاق خانوادگی به فرزندان است. تأکید آموزه‌های دینی و روان‌شناسی بر دوران کودکی، به این معنا نیست که جریان رشد و تربیت انسان، تنها محدود به این دوره است، بلکه پرورش و تربیت انسان در سراسر عمر او تداوم دارد و امکان تحول و سازندگی نیز همواره وجود دارد. در میان مراحل رشد انسان، دوران جنینی، شیرخوارگی و هفت سال اول بیش از دیگر مراحل مورد توجه روان‌شناسان و پیشوایان دینی قرار گرفته است. از این رو، آگاهی والدین و دست‌اندرکاران امر تعلیم و تربیت از مراحل رشد، ویژگی‌ها، انتظارات و نیازهای کودک در هر دوره، در دست‌یابی به اهداف تربیت تأثیرگذار است. همچنین اصول تربیت دینی که مورد توجه امام علی (علیه السلام) بوده است باید در امر تربیت دینی در نظر گرفته شود.

اصل «محبت و تکریم» به عنوان زمینه‌ای برای برقراری ارتباط با کودکان، آنان را در مقابل آموزه‌های اخلاقی و دینی تسلیم‌پذیرتر می‌کند و از اصول مهم در تربیت به شمار می‌رود. نمادها و مظاهر محبت و اکرام از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین مصادیق آن، در سیره عملی امام علی (علیه السلام) جایگاه ویژه‌ای دارد، همچنان که اصل «روش‌الگوی» در کنار محبت هرگز مغفول واقع نشده است. اصل «تذکر»، «اعتدال» و «تشویق» «عبرت‌گیری» و «تربیت عملی» از دیگر اصول تربیت دینی در سیره حضرت علی (علیه السلام) به شمار می‌رود. تمام تلاش پیامبر و دیگر پیشوایان دینی در راستای درونی کردن ارزش‌ها و مفاهیم دینی برای انسان بوده است، به گونه‌ای که آنان خود با کسب آگاهی و انگیزه و رغبت درونی، از کودکی به آموزه‌های دینی‌گرایش پیدا کنند و به دور از فشار و اکراه، پذیرای آن باشند.

فهرست منابع

- قرآن (ترجمه الهی قمشه ای)
- نهج البلاغه (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم، ۱۳۷۹. انتشارات لقمان.
- ۱- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، م قرن چهارم، چاپ دوم ۱۴۰۴ ق، جامعه مدرسین.
- ۲- ابن فارس بن زکریا، أبوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، بتحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثانية، شركة مكتبة و مطبعة الحلبي، مصر.
- ۳- ابی الحديد معتزلی، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد، م ۶۵۶، چاپ اول ۱۳۷۸، دار احیاء الكتب العربیه، عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
- ۴- ابی الحديد معتزلی، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد، م ۶۵۶، چاپ اول ۱۳۷۸، دار احیاء الكتب العربیه، عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
- ۵- احمد پور، مهدی، کتابشناخت اخلاق اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. معاونت پژوهشی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم - ایران، ۱۳۸۵ ه.ش.
- ۶- التمیمی الأمدی، عبدالواحد ابن محمد: «غررالحکم و دررالکلم»، محمد علی انصاری، دار الكتاب، قم، ۱۳۷۳.
- ۷- داودی، محمد سیره تربیت پیامبر(ص) و اهل بیت، ج ۳، (۱۳۹۲) پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۸- دلشاد تهرانی، مصطفی، سیری در تربیت اسلامی، چ چهارم، تهران، ذکر، ۱۳۷۵.
- ۹- روشهای تربیت در نهج البلاغه، تهران: دریا، ۱۳۷۹.
- ۱۰- الراغب الاصفهانی، أبوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سیّد کیلانی، دارالمعرفة، بیروت.
- ۱۱- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۲- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- ۱۳- المتقی الهندی، کنز العمال، م ۹۷۵، چاپ مؤسسه الرساله، بیروت، لبنان.
- ۱۴- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، م ۱۱۱۱، چاپ دوم ۱۴۰۳، مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت اسلامی، (۱۳۷۵) تهران، صدرا.
- ۱۶-، آشنایی با علوم اسلامی: کلام - عرفان - حکمت عملی، (۱۳۷۷) تهران، صدرا.
- ۱۷-، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، (۱۳۸۰) تهران، صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۸ - ۱۳۹

محدوده. اشخاص و کارکرد اجتماعی اخلاقی صله رحم

^۱ زهرا صادقی

^۲ زهره نیک فرجام

^۳ فریبا پهلوانی

^۴ عباس سماواتی

چکیده

صله در لغت به معنای: احسان، دوستی و ارتباط آمده است و مراد از ((رحم)) خویشاوندان و بستگان می باشد. و به عبارت دیگر محبت و سلوک داشتن با خویشان و نزدیکان است. رابطه خویشاوندی اصطلاحی است که معرف نوعی ارتباط اجتماعی است. ارتباطی که در اثر ارتباط متقابل زن و شوهر، والدین و فرزندان یا خواهران و برادران پدید آمده است. با توجه به آیه ۶ سوره احزاب و ۷۵ سوره انفال می توان فهمید که میان خویشاوندان سلسله مراتبی وجود دارد، به عبارت دیگر خویشاوندان نزدیکتر در ارث بری و صله رحم مقدم و از اهمیت بیشتری برخوردارند و نسبت به صله در اولویتند. بر طبق حدیثی از امام صادق (ع): هر کس که از حسب و نسب خود بیزار می جوید به پروردگار یکتا کافر می گردد.

واژگان کلیدی

صله، خویشاوند، نفقه، نسب، سبب.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: zs.sadeghi2014@gmail.com

۲. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: zohrehnik@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: fatemeoveysi1366@gmail.com

۴. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: ab.sama@chmail.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۹

طرح مسأله

در جامعه امروزی ما مقالات و کتابهای متعددی در خصوص صله رحم تدوین و چاپ گردیده، همچنان که احادیث و روایات بسیاری در این خصوص در کتب و منابع فقهی شیعه و سنی موجود است. از قبیل آثار معنوی صله رحم، نقش صله رحم در تحکیم خانواده، مفاهیم و مصطلحات مفهوم صله الرحم، الاسلام و صله الرحم و ... اما یک سوال همیشه ذهن افراد را درگیر می کند که چه کسی یا کسانی جزء خویشاوندان ما محسوب می شوند؟ و وظایف ما در مقابل آنها چیست؟

لذا از این رو در این مقاله سعی می شود پس از پرداختن به واژه صله رحم، گستره حوزه خویشاوندی و اندکی از وظایف خویشاوندان را در مقابل هم مورد بررسی قرار دهیم.

بشر موجودی اجتماعی است که زندگی او همراه با دیگران معنی و مفهوم واقعی خود را می یابد و همکاری آنان سبب رشد و تکامل او خواهد شد، آفریننده حکیم برای رسیدن به این منظور، انسان را با ویژگی هائی آفریده و تعالیمی برای حفظ و تقویت ارتباط با دیگران و ایجاد همدلی قرار داده است، که یکی از مهمترین آنها صله رحم و حفظ پیوند خویشاوندی است.

اجتماع بعد از محیط خانواده، دومین خانه ی هر انسانی است که همه ی آحاد بشریت در آن حضور یافته و به لحاظ اخلاقی پرورش می یابند و به تبع آموزه های اخلاقی در این مکتب، تأثیر پیشگیری و اصلاحی می توانند داشته باشند که یکی از این آموزه ها صله رحم و یکی از مؤلفه های کلیدی و برجسته ی سبک زندگی دینی در حوزه ی ارتباطات انسانی، ارتباط با خویشاوندان است.

خویشاوندان که هسته های اولیه جامعه بشری را تشکیل می دهند، با یکدیگر ارتباط عاطفی و ژنتیک دارند و می توانند در سختی ها به کمک هم شتافته، نقص ها و کمبود های هم را جبران کرده و بهترین زمینه ها را برای رشد و تعالی یکدیگر فراهم آورند؛ و هم چنان که پیوند واقعی دارند، یک ارتباط گرم و صمیمی و استوار را نیز در خارج ایجاد کنند.

صله رحم و پیوستن به خویشاوندان مهمترین و بارزترین نمونه زندگی کردن در متن جامعه به شمار می رود که لازم است بیش از گذشته مورد توجه قرار گیرد.

در زندگی امروز میان خانواده های ایرانی، متأسفانه یکی از مسائل و مشکلات جدی قطع یا کاهش صله رحم می باشد. این امر موجب وارد شدن آسیب هایی به فرد یا جامعه می شود؛ از جمله آسیب های فردی می توان به از دست دادن سلامت جسم و جان، ایجاد اختلافات خانوادگی و ... و از آسیب های اجتماعی می توان به طلاق، اعتیاد، فقر، روابط نامشروع و ... اشاره کرد.

دید و بازدید از خویشاوندان، همسایگان و دیگر افراد جامعه، یکی از رفتارهای اجتماعی می باشد و این امر مورد توجه اسلام قرار داشته و تأکیدات فراوانی با عنوان صلہ رحم بر آن شده است. معاشرت ها و دید و بازدید ها، گاهی به صورت میهمانی محدوده صلہ رحم نه فقط صرفاً به ارتباط خویشاوند با اقوام سبی و نسبی بر می گردد بلکه ارتباط با اولیاء الهی، مومنان و هر گروه و یا فردی که به نحوی حق بر گردن فرد مومن دارد را شامل می شود.

محدوده صلہ رحم نه فقط صرفاً به ارتباط خویشاوند با اقوام سبی و نسبی بر می گردد بلکه ارتباط با اولیاء الهی، مومنان و هر گروه و یا فردی که به نحوی حق بر گردن فرد مومن دارد را شامل می شود.

راوی از امام صادق (ع) سؤال کرد: تَكُونُ لِي الْقَرَابَةُ عَلَيَّ غَيْرُ أَمْرِي أَلَهُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ حَقُّ الرَّحِمِ لَا يَقْطَعُهُ شَيْءٌ وَإِذَا كَانُوا عَلَيَّ أَمْرُكَ لَهُمْ حَقَّانِ حَقُّ الرَّحِمِ وَ حَقُّ الْإِسْلَامِ.

بستگان من بر غیر دین من هستند آیا باز هم برای آنان حقی به گردن من هست؟ حضرت فرمود آری حق رحم حقی است که به هیچ چیز ساقط نمی شود و اگر بستگان تو بر دین تو بر دین تو بودند دو حق بر تو داشتند حق رحم و حق هم‌کیشی.^۱

صله در لغت به معنای

احسان ، دوستی و ارتباط آمده است و مراد از ((رحم)) خویشاوندان و بستگان می باشد.^۲ و به عبارت دیگر محبت و سلوک داشتن با خویشان و نزدیکان است.^۳

رحم در اصل همان رحم زن است و استعاره برای نزدیکان و خویشاوندان به کار می رود به این جهت که آنها از یک رحم شکل گرفته اند.^۴

مراد از رحم نزدیکانی هستند که از طریق نسب به فرد پیوند دارند.^۵

رحم عبارت از آن جهت وحدتی است که به خاطر تولد از یک پدر و مادر و یا یکی از آن دو در بین اشخاص برقرار می شود و در حقیقت باعث اتصال و وحدتی است که در ماده و وجودشان نهفته است.^۶

رحم هر خویشاوندی را گویند که عرفاً مردم او را از ارحام و اقوام خود بدانند.^۷

۱- بحار الانوار ج ۱۶ ص ۲۹

۲- فرهنگ عمید

۳- لغت نامه دهخدا

۴- مفردات راغب ص ۹۱

۵- فیض کاشانی ، محجه البیضاء، ج ۳ ، ص ۴۳۴ به نقل از شهید ثانی

۶- علامه طباطبائی ، تفسیر المیزان ج ۲ ذیل آیه سوره نساء

۷- بحار الانوار ج ۷۴ ص ۱۳۰

معنی صلّه که امر به آن شده آن چیزی است که در عرف و عادت آن را صلّه نامند، زیرا که حقیقت شرعی و لغوی از برای این لفظ، ثابت نیست^۱. به عبارت دیگر صلّه رحم یعنی انسان پیوند عاطفی خود را با خویشان نسبی استمرار بخشد و هیچ گاه ارتباط و علاقه خود را با آنها قطع نکند. و چون خویشاوندان انسان از نظر نیازهای انسانی و عاطفی متفاوتند باید در برابر هر نیاز پاسخ متناسب داد.^۲

در مقابل صلّه رحم قطع رحم می باشد که عبارت است از ترک رسیدگی به خویشان و بستگان.

خویشاوندان و خانواده در دو نگاه

ادیان توحیدی در این امر تبار شناختی تردیدی ندارند که حضرت آدم و حوا علیهما السلام پس از آفرینش معجزه‌آسا، تشکیل خانواده دادند و فرزندان و نوادگان آن دو نیز با پای بندی به سنت ازدواج، شفافیت نسبت زناشویی و انتساب فامیلی را پاس می داشتند. تا جایی که حافظه تاریخ مکتوب نشان می دهد سایر انسانها نیز بیگانه با نام خانواده و خویشاوند، نزیسته اند. در عین حال اختلاف ریشه‌ای بین نگاه قرآن و دیدگاه آلوده به توهم‌های هوس آلود بشری نسبت به معنا و رابطه معنایی - حقوقی، این دو عنوان به چشم می آید که مطالعه دقیق آن می تواند کمکی باشد، به پاسداری از نظام خانوادگی در اسلام^۳. لذا در این مجال به تعاریفی از خویشاوندان، خانواده و می پردازیم.

خانواده

بنیادی ترین و طبیعی ترین و کهن ترین و عام ترین واحد اجتماعی، خانواده است که مبداء و منشاء تکون سایر واحدهای متوسط و کلان اجتماعی همچون عشیره، خویشاوندان، قبیله و به طور کلی، جامع انسانی محسوب می گردد. خانواده بر اساس تحقیقات مردم شناختی، ادوار مختلف را پشت سر گذاشته و در قالب الگوهای بسیار متنوعی تجلی و تظاهر کرده است. عمده ترین تقسیم بندی ادواری خانواده، انقسام آن به دو نوع هسته ای و گسترده می باشد.^۴

۱- منهج الیقین ص ۲۰۹

۲- آداب معاشرت با خویشاوندان ص ۴۴

۳- پژوهشهای قرآنی ج ۴۹ ص ۲

۴- پژوهشهای قرآنی ج ۴۹ ص ۲

عشیره و خویشاوند

دومین واحد اجتماعی بعد از خانواده عشیره می باشد. مفهوم عشیره که در فارسی از آن تحت عناوینی همچون فامیل، خویشان، خویشاوندان، خاندان، قوم و خویش، بستگان، متعلقان، منسوبان، اقارب، اقربی، اقوام، ارحام [علاوه بر آن بر طبق نقل دهخدا، لحمه، نسب، عترت، عشیرت، آل] یاد می شود، هر چند در عربی غالباً به خویشاوندان نسبی اعم از دور و نزدیک (اولو الارحام) منصرف است.^۱

اما در زبان فارسی علی الظاهر، خویشاوندان سببی نیز جزء مصادیق این مفهوم به شمار می آیند و شاید معلول مناسب برای مفاهیم متعارف فوق در زبان فارسی، واژه های اقارب، ذوی القربی، قربی و ... در زبان عربی باشد که همه خویشاوندان را در بر می گیرد.

دودمان

هر چند تفاوت روشن و درخور ذکری میان مفهوم ((دودمان)) با مفاهیم خویشاوند، قبیله و عشیره به چشم نمی خورد و به ظاهر با توضیح آنها ضرورت چندانی به طرح، به صورت مستقل، احساس نمی شود، برخی مردم شناسان در نام گذاری سلسله مراتب شبکه خویشاوندی، آن گاه که به صورت خطی در پهنه زمان ردیابی شده و در غایت به به مبداء واحدی منتهی گردد، این مفهوم را به عنوان معرف دیگری در توصیف شبکه خویشاوندی به کار گرفته اند. دودمان، یک گروه همبیار تک خطی است که از آدم هایی ترکیب می شود که می توانند شجره شان را از طریق پیوندهایی با یک نیای مشترک ردیابی کند، بر حسب آن که این گروه تبارش را از پشت پدری یا پشت مادری ردیابی کند، دودمان مادری نامیده می شود.^۲

طایفه یا کلان

یکی دیگر از مصطلحات رایج در مردم شناسی و به تبع آن در جامعه شناسی، مفهوم طایفه یا کلان می باشد. این مفهوم نیز همچون دیگر مفاهیم این باب یا به علت برخی ابهامات در موارد صدق و حدود و شعور آن، تعاریف مفهومی و توصیفی متعددی را حول خود گرد آورده است، به طور کلی و به عنوان وجه جمع میان تعاریف مختلف می توان گفت: به مجموعه ای از انسان ها که با یکدیگر رابطه خویشاوندی داشته و نیای واقعی یا اسطوره ای مشترک مثبت نسبت بدانند، طایفه گفته می شود و بر تجمع چند طایفه که با برخی مشترکات ثانوی، همچون اعتقادات مذهبی واحد یا سکونت در یک منطقه جغرافیایی داشتن فرهنگ و آداب و رسوم مشترک، تعلق و پیوند ویژه ای را میان خویش احساس کنند، کلان اطلاق

۱-ر.ک به تفسیر آیه و اندر عشیرتک الاقریین

۲-دانیل بیتس و فرد پلاک، انسان شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۵ ص ۵۴۳

می گردد.

یکی از مردم شناسان در توضیح مفهوم طایفه می نویسد: طایفه گروهی است متشکل از افرادی که بر اساس قاعده خویشاوندی نسبی در یک خطی unilineaire مدعی جد مشترک هستند. در اسلوب خویشاوندی نسبی غیر خطی، گاهی از خویشاوندی شاخه ای Ramage صحبت می شود.^۱

قوم

قوم به گروهی از افراد، که در یک جهت واحد و به اعتبار یک ملاک خاص، همچون نسب و نژاد و زبان و آداب و رسوم و ایدئولوژی و تبعیت از یک رهبر با یکدیگر پیوند و اشتراک داشته باشند، اطلاق می شود.^۲

ملت

یکی از مفاهیم نوظهور و متعارف عرف سیاسی، که در قلمرویی وسیع تر از حیطه شمول برخی مفاهیم سنتی همچون طایفه و عشیره و قبیله و قوم به کار برده می شود، مفهوم ملت است.^۳

امت

گسترده ترین مفهوم در میان مفاهیم معرفت‌تجمعات انسانی، مفهوم امت است. امت در اصطلاح به مجموعه ای از انسان‌ها اطلاق می شود که حداقل در یک جهت حقیقی یا اعتباری، اشتراک و وحدت داشته باشند. این ملاک وحدت در هر چیزی می تواند باشد.^۴

ارحام روحانی

علاوه بر خویشاوندان نسبی به عنوان مصداق منحصر ارحام، واژه رحم، اب، اخ، ذوی القربی و در مورد مصداق دیگری نیز به کار رفته است که حلقه اتصال و موضع ارتباط ایشان با عموم مومنان در تعلقات روحانی و معنوی خلاصه می شود.^۵

ارحام روحانی بر اساس آنچه از روایات استفاده می شود عبارتند از:

۱- پیامبر اکرم

۲- ائمه معصومین (ع)

۱- تحلیل اجتماعی صله رحم ص ۱۲۱

۲- تحلیل اجتماعی صله رحم ص ۱۲۵

۳- تحلیل اجتماعی صله رحم ص ۱۲۹

۴- تحلیل اجتماعی صله رحم ص ۱۳۰

۵- تحلیل اجتماعی صله رحم ص ۱۳۵

۳- علمای ربانی (در رتبه بعد اساتید و معلمان)

۴- صلحای مومنان (یا عموم مردم)

۵- سادات

نظام خویشاوندی

نظام خویشاوندی و شبکه های ارتباطی آن نزد جوامع مختلف با ویژگیهای اقتصادی متفاوت یکسان نیست، در جوامع غیر تجاری و غیر صنعتی پیدایش مناطق مختلف زندگی اجتماعی تحت تاثیر ارتباطات خویشاوندی است. ارتباطات میان فردی و اتحادیه های قومی، قبیله ای و سیاسی که در مناطق مختلف با شیوه ی معیشتی غیر تجاری و غیر صنعتی به وجود می آیند که عمدتاً ناشی از ویژگیهای ساختی خویشاوندی است. این ارتباطات و همبستگی های خویشاوندی از چنان اهمیتی برخوردارند که مسائل مربوط به گروه و زندگی آنها را در بر می گیرد.^۱

تعریف خویشاوندی

رابطه خویشاوندی اصطلاحی است که معرف نوعی ارتباط اجتماعی است. ارتباطی که در اثر ارتباط متقابل زن و شوهر، والدین و فرزندان یا خواهران و برادران پدید آمده است.^۲ به عبارت دیگر خویشاوندی بر دو گونه است: ۱- نسبی ۲- سببی خویشاوندی نسبی پیوندی است که از راه وحدت خود و رحم پیدا می شود مانند: پدر، مادر، برادر، خواهر، عمو، عمه، دایی، خاله، جد و جده و فرزندان آنان.

اصطلاحات خویشاوندی

اصطلاحات خویشاوندی بیانگر مناسبات بین افراد یا گروههایی از افراد با یکدیگر است. خویشاوندان در واقع کسانی هستند که به نحوی از انحاء با فرد مناسباتی دارند. اصطلاحات خویشاوندی نقشهای مهم اجتماعی را به فرد نسبت می دهند و این نقشها را در خود منعکس می سازند. اما به دلیل اینکه هیچ دو آدمی نیست که نقشهای خویشاوندی یا هر نقش دیگری را درست مانند یکدیگر تعبیر نمایند.^۳

گستره حوزه خویشاوندی

بر اساس آیه ۲۳ سوره نساء نسب هفت گروه از زنان بر مردان حرام می شوند:

حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ اَخْوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْاَخِ وَ بَنَاتُ الْاُخْتِ

۱- درآمدی بر خانواده و خویشاوندی دکتر محمد صادق فرید ص ۱۸۷

۲- درآمدی بر خانواده و خویشاوندی دکتر محمد صادق فرید ص ۱۹۰

۳- درآمدی بر خانواده و خویشاوندی دکتر محمد صادق فرید ص ۲۲۵

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَإِن تَجَمَّعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً.

حرام می شود بر شما مادرانتان ، دخترانتان ، خواهرانتان ، عمه هایتان ، خاله هایتان ، دختران برادرانتان و دختران خواهرانتان تا آخر.

۱ - مادران

مادر و مادر بزرگ هر چه بالاتر برود پدری باشد یا مادری.

۲ - دختران

و این کلام در دختر صلبی و دخترانش و هر چه پایین رود و دختران پسر و هر چه پایین رود.

۳ - خواهر

خواهرهایی که از طرف پدر باشند یا مادر یا هر دوی آنها (پدری یا مادری) بالاتر و پایین تر.

۴ - عمه

خواهرهای پدر و پدر بزرگ و هر چه بالاتر رود چه بالا روند.

۵ - خاله

خاله های پدر یا مادر یا هر دوی آنها و همچنین خاله های پدر و مادر اگر چه بالا روند .

۶ - دختر برادر

و اما دختران برادر چه برادر پدر یا مادر یا هر دوی آنها .

۷ - دختر خواهر

دختر صلبی یا دختر دختر یا دختر پسر و دختران آنها و هر چه پایین رود^۱.

در مقابل ۷ گروه از مردان نیز برای زنان حرام می شود :

۱ - پدران

پدر و پدر بزرگ هر چه بالاتر برود پدری باشد یا مادری .

۲ - پسران

پسر و نوادگان پسری هر چه پایین رود .

۳ - برادر

برادرهایی که از طرف پدر باشند یا مادر یا هر دوی آنها (پدری یا مادری) بالاتر و پایین

تر.

۴ - عمو

برادرهای پدر و پدربزرگ و هر چه بالاتر رود چه بالا روند.

۵ - دایی

دایی های پدر یا مادر یا هردوی آنها و همچنین دایی های پدر و مادر اگر چه بالا روند .

۶ - پسر برادر

پسران برادر چه برادر پدر یا مادر یا هر دوی آنها .

۷ - پسر خواهر

پسر صلبی یا پسر پسر یا پسر دختر و پسران آنها و هر چه پایین رود .^۱

سلسله مراتب ارحام

در رساله حقوق امام سجاد (ع) آمده است :

حقوق ارحام ، متعدد و متنوع است و بر حسب میزان قرابت و پیوند نسبی ایشان تنظیم می شود . واجب ترین این حقوق ، حق مادر و پس از آن حق پدر و در مرحله سوم ، حق اولاد و در مرحله بعد ، حق برادران است . بر این اساس حقوق دیگر خویشان بر پایه میزان قرابت آنها تعیین می شود .^۲

امام صادق (ع) در حدیثی فرمودند :

هر کس که از حسب و نسب خود بیزاری جوید به پروردگار یکتا کافر می گردد .^۳
با عنایت به حدیثی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم که فرمودند : الصَّدَقَةُ عَلَيَّ الْقَرَابَةُ صَدَقَةٌ وَ صِلَةٌ^۴ (صدقه به خویشاوندان ، هم صدقه است و هم صله رحم) دو نوع از مصادیق مالی را که بر افراد به حسب قرابت مصداق پیدا میکند را مطرح می کنیم .

۱- نفقه

نفقه در لغت

نفقه به فتح نون و فاء و قاف است از باب افعال (انفاق) و جمع آن نفاق و نفقات است و در لغت به معنی صرف و خرج ، و کسر و آنچه از دراهم ، کم و فانی شود ، آمده است .^۵

۱ - تحریر الوسیله ج ۲ ص ۲۶۳- ۲۶۵

۲ - ابن شعبه حرانی ، تحف العقول ص ۲۶۱

۳ - اصول کافی ج ۲ ص ۳۵۰ روایات ۱- ۳

۴ - تفسیر بیضاوی ، ص ۳۴

۵ - شریف ، نفقه و تمکین در حقوق خانواده ، ص ۲۹

نفقه در لغتنامه دهخدا به معنای خرج هر روزه ، خرج نمودن درهم و مانند آن ، آمده است^۱ و همچنین نفقه به معنای هزینه و توسعه می باشد.

نفقه در اصطلاح

نفقه در اصطلاح شرع ، عبارت است از : چیزی که زن برای معیشت به آن نیازمند است ، مانند طعام ، لباس ، مسکن و آنچه میان مردم متعارف می باشد.^۲

قانون مدنی نیز در ماده ۱۱۰۷ نفقه را اینگونه بیان می کند : مسکن ، البسه ، غذا ، اثاث البیت خادم در صورت عادت داشتن زن به خادم و یا بیمار بودن او.^۳

اسباب نفقه

۱- زوجیت

۲- قرابت

۳- مالکیت^۴

در این مجال قرابت مد نظر است که در این باره بحث می گردد.

طبق ماده ۱۲۰۰ قانون مدنی ((نفقه ابوین با رعایت الاقرب فالاقرب به عهده اولاد و اولاد اولاد است.)) بنابراین نفقه پدر و مادر فقیر در درجه اول به عهده اولاد است. اگر پدر و مادر فقط یک فرزند داشته باشند ، همه نفقه به عهده اوست و اگر چند فرزند داشته باشند ، به طور مساوی به پدر و مادر خود نفقه خواهند داد، یعنی مشترکاً و به نسبت برابر ، باید مخارج زندگی پدر و مادر خود را بپردازند و از این لحاظ تفاوتی بین دختر و پسر نیست .

هر گاه شخص ، فرزند بلا فصل نداشته باشد ، نفقه او به عهده اولاد اولاد خواهد بود . به تعبیر دیگر ، نفقه اجداد و جدات فقیر به عهده نوه هاست و در این مورد نیز رعایت الاقرب فالاقرب لازم است ، یعنی اگر اولاد اولاد از لحاظ درجه قرابت برابر باشند ، از نظر تکلیف به انفاق نیز برابر خواهند بود و در صورت تفاوت آنها از لحاظ درجه قرابت ، نفقه به عهده شخص یا اشخاصی خواهد بود که از لحاظ خویشاوندی به مستحق نفقه نزدیک ترند . بنابراین ، اگر مستحق نفقه هم نوه و هم نتیجه داشته و هر دو توانگر باشند ، فقط نوه مکلف به دادن نفقه است.

دادن نفقه بر والدین ، هر قدر بالا روند ، و فرزندان ، هر قدر پایین روند ، واجب^۱ و بر سایر

۱ - علی اکبر دهخدا ، لغت نامه دهخدا ، ص ۶۷۳

۲- اندیشه های حقوقی حقوق خانواده آیت الله بجنوردی ص ۲۹۵

۳- ناصر کاتوزیان ، قانون مدنی در نظم حقوق کنونی ، ماده ۱۱۰۷

۴- فقه استدلالی سید مهدی دادمزی ص ۴۸۲

خویشاوندان مستحب است و تنها پرداخت نفقه کسی واجب است که توان اشتغال ندارد.^۲

تعریف اقارب

اقارب، از لحاظ لغوی از امور اضافی هستند، یعنی ممکن است همان چیزی که قریب است در جای دیگر بعید باشد. اقارب جمع اقرب است و به کسی گفته می شود که طولاً یا عرضاً به شخص دیگری منسوب باشد و به عبارت دیگر، نسبت توالد و تناسلی داشته باشد.^۳

اقارب، عبارت است از خویشاوندان نسبی و سببی و رضاعی که قرابت نسبی به سبب خون، قرابت سببی به واسطه ازدواج و قرابت رضاعی به علت شیر دادن به دست می آید.

قرابتی که بتوان در آن الزام به انفاق را در صورت احتیاج درخواست کرد، منحصر به بعضی از اقارب نسبی می باشد. مطابق ماده ۱۱۹۶ قانون مدنی: در روابط بین اقارب فقط اقارب نسبی در خط عمودی اعم از عودی، نزولی ملزم به انفاق یکدیگرند.^۴

خویشاوندان در خط عمودی

اشخاصی که کسی از آنان متولد شده آنان را اقارب و خویشاوندان عمودی صعودی آن شخص می نامند. کسانی که آنان از شخص متولد شده اند، خویشاوندان نزولی آن شخص گویند. بنابراین فقط خویشاوندان عمودی اعم از صعودی یا نزولی عبارتند از: اولاد، ابویین و اجداد که حق انفاق بر یکدیگر را دارند.

بنابراین، اقارب واجب النفقه تنها آباء و اولاد هستند؛ یعنی برادران، خواهران، عموها و دایهها نیز از اقارب هستند ولی واجب النفقه نیستند که در صورت نداشتن و بی چیز بودن، انفاق به آنها مستحب است.

تعریف نفقه اقارب

نفقه اقارب، عبارت است از مسکن، البسه، غذا و اثاث البیت به قدر حاجت با در نظر گرفتن درجه ی استطاعت منفق.^۵

نفقه چه کسانی بر نفقه اقارب مقدم است؟

۱- نفقه خود بر نفقه دیگران مقدم است: هر گاه شخص فقط نفقه خود را داشته

۱- ماده ۱۱۹۶ قانون مدنی: در روابط بین اقارب فقط اقارب نسبی در خط عمودی، اعم از صعودی یا نزولی به انفاق یکدیگرند.

۲- ماده ۱۱۹۷ قانون مدنی: کسی مستحق نفقه است که نداشتن و نتواند به مسئله اشتغال به شغلی وسایل معیشت خود را فراهم سازد.

۳- سید حسین صفایی و اسدالله امامی، حقوق خانواده، ج ۲

۴- ناصر کاتوزیان قانون مدنی در نظم کنونی ص ۷۳۳

۵- ناصر کاتوزیان قانون مدنی در نظم کنونی ص ۷۳۳

باشد و متمکن از دادن نفقه به اشخاص دیگر نباشد، نفقه خود او مقدم است. غریزه حب ذات و وظیفه حفظ نفس اقتضا می‌کند که نفقه خود شخص بر نفقه دیگران مقدم باشد. فقهای امامیه به این قاعده تصریح کرده و آن را یک قاعده شرعی و عرفی به شمار آورده اند.^۱

۲- نفقه زوجه بر نفقه اقارب مقدم است: طبق ماده ۱۲۰۳ قانون مدنی که مبتنی بر فقه امامیه است، «در صورت بودن» زوجه و یک یا چند نفر واجب‌النفقة دیگر، زوجه مقدم بر همه آنان را تامین کند، نفقه زنش مقدم است. ۲

۳- اقارب خط نزولی بر اقارب خط صعودی از لحاظ نفقه مقدمند: ماده ۱۲۰۲ قانون مدنی می‌گوید: «اگر اقارب واجب‌النفقة، متعدد باشند و منفق، نتواند نفقه همه آنها را بدهد، اقارب در خط عمودی نزولی مقدم بر اقارب در خط عمودی صعودی خواهند بود.» بنابراین، اگر کسی پدر و مادر و اولاد فقیر داشته باشد و نتواند نفقه همه آنان را تامین کند، اولاد که از اقربای خط نزولی هستند، بر پدر و مادر که اقربای خط صعودی محسوب می‌شوند، مقدمند. فلسفه تقدم خویشان خط نزولی بر خویشان خط صعودی شاید این باشد که شخص سبب ایجاد خویشان دسته اول شده و منطق و عرف اقتضا می‌کند که وسائل زندگی آنان را فراهم آورد.

قابل ذکر است که قانون مدنی در ماده ۱۲۰۲ از فقه امامیه پیروی نکرده است، زیرا فقهای امامیه گفته اند، اقربای خط صعودی با اقربای خط نزولی در صورت تساوی درجه قرابت، در نفقه شریک خواهند بود. بنابراین پدر و مادر با اولاد و همچنین اجداد با اولاد اولاد در گرفتن نفقه شریک خواهند بود و اولاد بر پدر و مادر و نیز اولاد اولاد بر اجداد مقدم نمی‌شوند زیرا از لحاظ درجه قرابت در یک ردیف هستند و فقط بعضی از فقها گفته اند اگر یکی از اقارب برابر در درجه دوم، احتیاج بیشتری به نفقه داشته باشد، مانند فرزند صغیر، متحمل است که او مقدم باشد، زیرا نفقه اقارب برای رفع احتیاج آنهاست، پس کسی که احتیاج بیشتری داشته باشد اولی است.^۳

هر گاه شخصی چند خویشاوند واجب‌النفقة، در یک خط و در یک درجه، داشته باشد، مانند پدر و مادر (در خط صعودی) با چند پسر و دختر (در خط نزولی) و نتواند نفقه همه آنان را در حدود رفع احتیاج و شئون آنان بدهد، تکلیف چیست؟ در این صورت باید در حدود استطاعت خود، قسمتی از احتیاجات آنان را تامین کند و شک نیست که اقربای یک خط اعم از زن و مرد

۱ - جواهر کتاب نکاح، فصل نفقه زوجه، ص ۲۶۶ فصل نفقه اقارب ص ۲۶۸ چاپ جدید ج ۳۱، ص ۳۶۵

۲ - دکتر امامی ج ۵ ص ۲۳۳

۳ - جواهر باب نفقه

از لحاظ نفقه برابرد و نمی توان بین آنان فرق گذاشت . به تعبیر دیگر ، نفقه ، بین آنان به طور مساوی تقسیم خواهد شد . هر گاه خویشان واجب النفقه ای که از لحاظ درجه قرابت برابر هستند ، به علت کثرت آنان و قلت نفقه ، نتوانند همگی از نفقه منتفع شوند و به تعبیر دیگر هر گاه نفقه به قدری کم باشد که شرکت آنان در نفقه نفعی برای هیچ یک نداشته باشد ، اکثر فقهای امامیه توسل به قرعه را موجه دانسته اند . و همین نظر با توجه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ، در حقوق امروز هم پذیرفتنی است .^۱

اگر اقربای واجب النفقه یک خط از لحاظ درجه قرابت متفاوت باشند مانند پدر و جد (در خط صعودی) یا اولاد و اولاد اولاد (در خط نزولی) کسانی که از لحاظ قرابت نزدیکترند در نفقه، مقدم خواهند بود . بنابراین پدر بر جد پدری و اولاد بر اولاد اولاد مقدمند ، و جد یا اولاد اولاد هنگامی مستحق نفقه خواهند بود که چیزی زائد بر نفقه پدر یا اولاد وجود داشته باشد. به طور کلی در اینجا هم قاعده الاقرب فالاقرب ، باید رعایت شود . فقهای امامیه به این نکته تصریح کرده اند.

خصوصیات و ضمانت اجرای نفقه اقارب

۱ - نفقه اقارب ناظر به آینده است

طبق ماده ۱۲۰۶ قانون مدنی ((... اقارب فقط نسبت به آتیه می توانند مطالبه نفقه نمایند .)) این قاعده مبتنی بر فقه اسلامی است و خلاقی در این مساله بین فقهای امامیه دیده نشده ، بلکه ادعای اجماع بر آن شده است و فلسفه اش این است که نفقه اقارب برای رفع احتیاج است و هر گاه احتیاج به نحوی رفع شده باشد ، دیگر تکلیفی برای منفق نخواهد بود.

۲ - کسی مستحق نفقه است که فقیر باشد

ماده ۱۱۹۷ قانون مدنی ، درباره شرط فقر در استحقاق نفقه ، می گوید : ((کسی مستحق نفقه است که ندار بوده و نتواند به وسیله اشتغال به شغلی وسائل معیشت خود را فراهم سازد.))

۳ - کسی ملزم به انفاق است که متمکن باشد

ماده ۱۱۹۸ ق. م در این زمینه می گوید : ((کسی ملزم به انفاق است که متمکن دادن نفقه باشد ، یعنی بتواند نفقه بدهد ، بدون اینکه از این حیث در وضع معیشت خود ، دچار مضیقه گردد. برای تشخیص تمکن باید کلیه تعهدات و وضع زندگانی شخصی او ، در جامعه ، در نظر گرفته شود.))

۴- نفقه اقارب یک تکلیف متقابل است

نفقه اقارب یک تکلیف متقابل است (بر خلاف نفقه زوجه) ، یعنی خویشانی که ملزم به

انفاق یکدیگرند ، در صورت فقر یکی و تمکن دیگری ، این تکلیف را متقابلاً دارا هستند. یکی دیگر از مباحث مالی خویشاوندان عاقله است که در این مجال به آن می پردازیم.

۲ - عاقله

عاقله عبارت است از پدر ، پسر و بستگان ذکور نسبی پدری و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث است . همه کسانی که در زمان فوت می توانند ارث ببرند به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می باشند.^۱

هر گاه در جنایت عمدی ، به علت مرگ یا فرار ، دسترسی به مرتکب ممکن نباشد با درخواست صاحب حق ، دیه جنایت از اموال مرتکب پرداخت می شود و در صورتی که مرتکب مالی نداشته باشد در خصوص قتل عمد ، ولی دم می تواند دیه را از عاقله بگیرد و در صورت نبود عاقله یا عدم دسترسی به آنها ، یا عدم تمکن آنها ، دیه از بیت المال پرداخت می شود و در غیر قتل ، دیه بر بیت المال خواهد بود . چنانچه پس از اخذ دیه ، دسترسی به مرتکب جنایت اعم از قتل و غیر قتل ، ممکن شود در صورتی که اخذ دیه به جهت گذشت از قصاص نباشد ، حق قصاص حسب مورد برای ولی دم یا مجنی علیه محفوظ است ، لکن باید قبل از قصاص ، دیه گرفته شده را برگرداند.^۲

عاقله در چه صورت مسئول است؟

عاقله در صورتی مسئول است که علاوه بر داشتن نسب مشروع ، عاقل ، بالغ و در مواعد پرداخت اقساط دیه ، تمکن مالی داشته باشد.^۳ عاقله ، مکلف به پرداخت دیه جنایت هایی که شخص بر خود وارد می سازد نیست^۴ ، عاقله تنها مکلف به پرداخت دیه خطای محض است ، لیکن ضامن اتلاف مال که به طور خطایی تلف شده است نمی باشد.^۵ هر گاه دو یا چند نفر به نحو اشتراک مرتکب جنایت موجب دیه گردند ، حسب مورد هر یک از شرکاء یا عاقله آنها به طور مساوی مکلف به پرداخت دیه است.^۶

البته در زمان حاضر قوانین مربوط به عاقله اجرایی نمی شود.

۱- ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی

۲- ماده ۴۳۵ قانون مجازات اسلامی

۳- ماده ۴۶۹ قانون مجازات اسلامی

۴- ماده ۴۶۵ قانون مجازات اسلامی

۵- ماده ۴۶۶ قانون مجازات اسلامی

۶- ماده ۴۵۳ قانون مجازات اسلامی

حدِّ صلہ رحم کجاست؟

در این مجال با استفاده از آیات قرآن کریم حد صلہ رحم را مشخص می‌نماییم .

۱- وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَقْوَا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ إِذَا قُلْتُمْ ۱۰۰۰

به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به شیوه ای که بهتر باشد، تا زمانی که به کمال بلوغش برسد، و در کار پیمانه و ترازو به داد و ستد رفتار کنید، که ما بر هیچ کس جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌نماییم ۰۰۰

از آیه فوق استفاده می‌شود که وجوب صلہ ارحام و حرمت قطع آن تا جایی است که منجر به خلاف شرع، بدعت، تغییر احکام و تضییع اموال مردم مخصوصاً ایتم نشود و به تعصب نرسد،^۲ همچنین آیه گویای آن است که در اقرار، شهادت، قضاوت، وصیت و امر به معروف و نهی از منکر اگر چه طرف مقابل از خویشاوندان نزدیک باشد، باید به عدالت سخن گفت.^۳

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ .^۴

ای کسانی که ایمان آورده اید، نباید پدران و برادرانتان را اگر کفر را بر ایمان گزیده باشند، دوست بدارید، و هر کس از شما آنان را دوست بدارد، ستمکار است .

فرمایش الهی و پیامبر خدا (ص) و معصومین (ع) را تکذیب نموده و کافر محسوب گردیده اند، ممنوع است، و روایات فراوان نیز تاکید دارند که نباید به چنین افرادی اگر چه پدر، برادر، همسر، فرزند، فامیل و ۰۰۰ باشند محبت داشت .^۵

۳- وَ نَادَى نُوْحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ إِنِّي وَعَدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ، قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ .^۶

و حضرت نوح پروردگارش را صدا زد و گفت: پروردگارا! پسر من از کسان من است، و قطعاً وعده تو راست است و تو بهترین داورانی . خداوند فرمود: ای نوح! او از خویشان تو نیست، او دارای کرداری ناشایسته است .

از این آیه چنین استفاده می‌شود که خویشی تا جایی است که به دشمنی پروردگار و

۱ - سوره انعام آیه ۱۵۲

۲ - تفسیر المیزان ج ۷ ص ۳۷۶

۳ - مجمع البیان ج ۴ ص ۵۹۳، التبیان ج ۴ ص ۳۱۹

۴ - سوره توبه آیه ۲۳

۵ - مجمع البیان ج ۵ ص ۲۵، التبیان ج ۵ ص ۱۹۵

۶ - سوره هود آیه ۴۵ و ۴۶

معصومین (ع) کشانده نشود. و مراد از ((او از خویشان تو نیست)) نفی فامیلی نیست، بلکه نفی اهلیت است یعنی از اهل دین تو نیست و اهل تو کسانی هستند که بر دین تو باشند، و اینکه کفر، او را از حکم اهل (و صله رحم) خارج کرده است؛ زیرا می فرماید: ((او دارای کرداری ناشایسته است. همان گونه که پیروی، بلال سیاه حبشی را در زمره خاندان پیامبر قرار داده، و مخالفت و دشمنی با دین، ابولهب قریشی (عموی پیامبر (ص)) را از این حوزه خارج کرد.^۱

با توجه به آیه ۶ سوره احزاب و ۷۵ سوره انفال می توان فهمید که میان خویشاوندان سلسله مراتبی وجود دارد، به عبارت دیگر خویشاوندان نزدیکتر در ارث بری و صله رحم مقدم و از اهمیت بیشتری برخوردارند و نسبت به صله در اولویتند.

چگونگی پیوند با خویشاوندان

خداوند در آیات قرآن منجمله آیات ذیل چگونگی پیوند با خویشاوندان را اینگونه بیان می کند:

۱ - كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ.^۲

بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی بر جای گذارد، برای پدر و مادر و خویشاوندان خود به طور پسندیده وصیت کند.

۲ - وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ...^۳

و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان و کسانی که شما با آنان پیمان بسته اید، بر جای گذاشته اند، برای هر یک، وارثانی قرار دادیم پس نصیبشان را به ایشان بدهید.

۳ - وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَى ...^۴

و خدا را بپرستید و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان ... نیکی کنید.

صله رحم واجب است یا مستحب؟

با استناد به آیات فوق متوجه می شویم که صله رحم یکی از واجبات شرعی و نوع آن واجب عینی است زیرا در واجب عینی بر همه مکلفان واجب است که آن واجب را انجام دهند و

۱ - بحار الانوار ج ۱۱ ص ۳۰۵، مجمع البیان ج ۵ ص ۲۵۳، التبیان ج ۵ ص ۴۹۴، المیزان ج ۱ ص ۲۳۴

۲ - سوره بقره آیه ۱۸۰

۳ - آیه ۳۳ سوره نساء

۴ - آیه ۳۶ سوره نساء

فرد مکلف نمی تواند به علت آن که دیگران آن را انجام داده اند تکلیفش را انجام ندهد.^۱ نمازهای روزانه ، روزه ، حج^۲ ، نیکی به پدر و مادر ، صلہ رحم ، وفای به عهد و زکات^۳ جزء واجبات عینی هستند.

عالمان اصول فقه می گویند در مواردی که دلیلی نداریم که امر خداوند به گونه وجوب کفایی است یا واجب عینی ، باید بنا را بر آن بگذاریم که واجب عینی است^۴ ، زیرا عقل حکم می کند زمانی که مطمئن نیستیم انجام دادن امر خداوند به وسیله دیگران سبب خارج شدن آن از عهده ما می شود، باید به آن امر عمل کنیم^۵.

شیوه‌های صلہ رحم

با استفاده از آیات قرآن و روایات های ائمه معصوم ، شیوه های صلہ رحم را به چهار دسته می توان تقسیم کرد :

الف (زبانی) : کارهایی چون سلام کردن و رد سلام و فرستادن سلام (از طریق واسطه) جزو صلہ رحم زبانی به شمار می آید ، آیه ۸۶ سوره نساء گویای این مطلب است :

وَ إِذَا حُتِّمَ بِتَحِيَّهِ فَحَيِّوْا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا

چون به شما درود گفته شد ، شما بهتر از آن درود گویند یا همان را در پاسخ برگردانید . دعا کردن در حق خویشان ، به نیکی یاد کردن از آنان و دوری از غیبت ، تهمت ، فحش ، بدگویی و خبر چینی درباره آنان نیز از مصداق های صلہ رحم زبانی به شمار می رود .

ب (فعلی) : دید و بازدید ، گفت و گوی حضوری با خویشاوندان ، رلقتن به خانه آنها و دعوت از آنها ، نوشتن نامه برای بستگان در سفر ، مسافرت برای دیدار با خویشان ، گشاده رویی و مصافحه ، در برخورد با آنها ، قهر نکردن و پیشی گرفتن در برقراری دوستی دوباره با آنها هنگام قهر و کدورت ، عیادت از بیمار ، شرکت در تشییع جنازه و مجالس بزرگداشت درگذشتگان ، پذیرفتن دعوت ، اصلاح مفاسد و دفع ستم از بستگان ، برآوردن حاجت آنها پیش از بیان کردن و شریک بودن در شادی و غم آنها را می توان از موارد صلہ رحم فعلی دانست .

ج (قلبی) : آرزوی قلبی برای سعادت مندی خویشان در دنیا و آخرت ، دعا برای دفع بلاهای دنیوی و اخروی ، آرزوی تداوم نعمت های موجود ، محبت ورزی به آنان و به یاد

۱ - مظفر ، اصول الفقه ، ۱۴۳۰ ج ۱ ص ۱۴۰ ، ولایی فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول ، ۱۳۸۷ ش ص ۳۳۶

۲- حسینی الدلیل الفقهی ۲۰۰۷ م ، ص ۳۰۱

۳- المعجم ، موسوعه مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین ۸۹۹۸ ، ج ۲ ، ص ۱۶۹۰

۴- آخوند خراسانی ، کفایه الاصول ۱۴۰۹ ق ص ۲۵۲ ، سبحانی الوسیط ، ۱۳۸۸ ش ، ج ۱ ص ۱۰۰

۵ - مظفر ، اصول الفقه ، ۱۴۳۰ ق ، ج ۱ ، ص ۱۲۴ - ۱۲۵

یکدیگر بودن ، از موارد صله رحم قلبی است .

د) مالی : کمک مالی بلاعوض برای رفع مشکلات خویشان ، دادن هدیه به خویشان در مناسبت های خاص ، هزینه کردن مال خویش برای رفع کدورت ها و اختلافات ایشان ، مواسات با آنها در مال ، حفظ اموال خویشان و وارد نکردن خسارت های مالی به آنها و پرداخت صدقه های مالی به آنها و پرداخت صدقه های مالی به نیابت از آنها ، از نمونه های صله رحم مالی به شمار می آید.

نتیجه گیری

مردمان زمان ما را باید افرادی بیگانه با هم دانست که به موجب اموری چند ناچار از زندگی در کنار یکدیگرند. علت این بیگانگی گاهی امور جبری اجتماعی ، و زمانی هم وضع آشفته ی زندگی ها و اعتقادات آنهاست . دنیا طلبی و خودخواهی و فخر فروشی ها نیز روابط آنها را سرد و تیره تر ساخته است . چه فامیل ها که در پی سر گرم بودنشان به زندگی خود ، از هم دور افتاده ، یا برای هم ناشناخته مانده اند . نه کسی سراغ دیگری را می گیرد و نه احوالی از هم می پرسند. گویی هیچ یک از هم خبر ندارند و نیازمند یکدیگر نیستند.

بی سبب نیست که رسول خدا (ص) در گفتاری از بیمناک بودن خود به اینکه روزی امتش به چنین بلایی گرفتار خواهند شد خبر داده است و آن را یکی از علایم ظهور فرزندش حضرت حجت بن الحسن العسکری - عجل الله تعالی فرجه الشریف - اعلام فرموده است.^۱

همچنین رسول خدا (ص) فرموده است : ((یکی از علائم پایان عمر دنیا و شروع قیامت ، بد رفتاری با همسایه و قطع صله و پیوند خویشاوندی و ... است.))^۲

۱ - نواب الدهور فی علائم الظهور ج ۱ ص ۱۵۶ به نقل از مجمع الزوائد باب اماره السفهاء و الصبیان

۲ - اصول کافی ج ۲ ص ۳۵۰

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- امام خمینی / تحریر الوسیله
- ۲- امامی اسداله و صفائی سید حسین / حقوق خانواده/ ۱۳۹۱/ دانشگاه تهران
- ۳- ابی القاسم الحسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی / مفردات راغب / بیروت الدارالشامیه
۱۴۱۶ ق = ۱۹۹۶ م = ۱۳۷۴ / دمشق - دارالقلم
- ۴- ارگانی بهبهانی حائری محمود / آداب معاشرت با خویشاوندان / پیام مهدی
- ۵- آخوند خراسانی / کفایه الاصول / ۱۳۸۲ = ۱۴۲۴ ق / جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ۶- آیت اله بجنوردی / اندیشه های حقوقی حقوق خانواده / ۱۳۸۷ / مجد
- ۷- بیضاوی ناصر الدین عبدالله / تفسیر بیضاوی / ۱۳۹۰ / خانه کتاب ایران
- ۸- بیتس دانیل / فرد پلاگ، مترجم محسن ثلاثی / انسان شناسی فرهنگی
- ۹- پژوهشهای قرآنی / دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۱۰- حسینی / الدلیل الفقہی / ۱۴۱۸ ق / مرکز ابن ادريس الحلی للدراسات الفقہیہ / دمشق -
السوریہ
- ۱۱- حرانی / ابن شعبه / سید باقر میر عبدالهی / تحف العقول / ۱۳۹۵ / موسسه فرهنگی دارالحدیث
- ۱۲- دهخدا / علی اکبر / لغت نامه دهخدا / ۱۳۷۷ / انتشارات دانشگاه تهران / چاپ اول / تهران
- ۱۳- دادمزی / سید مهدی / فقه استدلالی / ۱۳۹۹ / مجد
- ۱۴- رفیع العجم / موسوعه مصطلحات الفقه عند المسلمین / ۱۹۹۸ / مکتبه ناشرین
- ۱۵- سبجانی / شیخ جعفر / الوسیط / ۱۳۸۸ / موسسه فرهنگی هنری دانش پذیر
- ۱۶- شرف الدین / سید حسین / تحلیل اجتماعی صلہ رحم / ۱۳۹۲ / بوستان کتاب قم
- ۱۷- شریف / نفقه و تمکین در حقوق خانواده / ۱۳۹۸ / سنجش و دانش
- ۱۸- طبرسی / مجمع البیان / ۱۳۸۴ / ناصر خسرو
- ۱۹- طوسی / التبیان / ۱۳۸۹ / آل البيت
- ۲۰- طباطبایی / سید محمد حسین / تفسیر المیزان / ۱۳۷۸ / جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ۲۱- عمید / حسن / فرهنگ عمید / ۱۳۹۰ / انتشارات امیر کبیر

- ۲۲- فرید/ محمد صادق/ درآمدی بر خانواده و خویشاوندی/ ۱۳۹۵/ دانژه
- ۲۳- کلینی/ اصول کافی/ ۱۳۹۵/ انتشارات دارالحدیث قم
- ۲۴- کاشانی/ ملا محسن فیض/ محجه البیضاء/ ۱۳۹۶/ انتشارات فردوش
- ۲۵- کاتوزیان/ ناصر/ قانون مدنی در نظم کنونی/ ۱۳۹۹/ میزان
- ۲۶- گلستانه/ سید علاء الدین محمد/ منهج الیقین/ ۱۳۹۳/ هشت جاوید
- ۲۷- مجلسی/ محمد باقر/ بحار الانوار/ ۱۳۸۶/ اسلامیة
- ۲۸- مظفر/ اصول الفقه/ ۱۳۹۵/ حوزه علمیه قم
- ۲۹- میر جهانی/ سید حسن/ نوائب الدهور فی علائم الظهور/ ۱۳۸۰/ کتابخانه صدر
- ۳۰- معاونت حقوقی ریاست جمهوری/ قانون مجازات اسلامی/ ۱۳۹۸
- ۳۱- نجفی/ جواهر الکلام/ ۱۳۹۵/ خرسندی
- ۳۲- ولایی/ عیسی/ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول/ ۱۳۹۹/ نشرنی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۲ - ۱۵۹

تأثیرات اجتماعی رفتاری باورهای عامیانه در رمانهای محمود دولت آبادی

رجبعلی صلاحی^۱علی تسنیمی^۲مهیار علوی مقدم^۳محمود فیروزی مقدم^۴

چکیده

باورهای عامیانه، با فرهنگ هر ملتی ارتباط مستقیم دارد و یک پدیده روحی-اجتماعی است، معلول زندگی آدمی و عکس العمل او در مقابل طبیعت و محیط اسرارآمیز اوست. آدمی آن گاه که نمی‌توانست رابطه منطقی بین حوادث و پدیده‌های خارق‌العاده را بیابد، برای رهایی از آن به ذکر اوراد و نجواها می‌پرداخت تا مصیبت‌ها را کاهش دهد و نتایج دلخواه را از آن به دست آورد و سبب شد تا به تدریج باورها در ذهن او شکل بگیرد. بیشتر آن‌ها نیز برخاسته از فقدان دانش کافی مردمان گذشته بوده است. محمود دولت‌آبادی در رمان‌های برگزیده از باورهای عامیانه فراوانی در لابه‌لای داستان‌ها، بجا و به موقع بهره برده است. هدف پژوهش بازتاب باورهای عامیانه در رمان‌های کلیدر، جای خالی سلوچ و روزگار سپری شده مردم سالخورده است. باورهای عامیانه، جلوه‌ای از فرهنگ عامه یا فولکلور است که در متن زندگی و فرهنگ ملت‌ها جریان دارد و به شکل‌های گوناگون خود را نمایان می‌سازد. بررسی باورهای عامیانه به منزله تأیید آن نیست. آماز توجه بی‌شمار عامه به این عقاید خرافی، چه در حوزه ادبیات و چه در حوزه اجتماع در خصوص مسائلی که از قوه درک آن عاجز بوده اند و قادر نبوده اند تفکری منطقی را بر آن حاکم کنند، نمی‌توان صرف نظر کرد. زیرا بررسی بازتاب باورها و اعتقادات از بسیاری زوایای تاریک زندگی گذشتگان پرده برمی‌دارد و آینه‌نگاران راز پیروی کورکورانه و صحنه گذاشتن بر اعتقادات بی‌پایه بر حذر می‌دارد. در مقاله حاضر باورها بر اساس رمان‌های برگزیده محمود دولت‌آبادی استخراج شده است. شواهد، بسیار فراوان بوده که تنها برخی از آن‌ها به صورت اختصار آمده است.

واژگان کلیدی

باورها، رمان‌های کلیدر، جای خالی سلوچ و روزگار سپری شده مردم سالخورده، محمود دولت‌آبادی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.

Email: salahi39407@gmail.com

۲. عضو مدعو گروه زبان و ادبیات فارسی واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.tasnimi@hsu.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

Email: m.alavi.m@hsu.ac.ir

۴. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.

Email: firouzimoghaddam@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۸

طرح مسأله

جنبه‌های مهمی از زندگی انسان‌ها به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه با فرهنگ عامه پیوند دارد. رواج فرهنگ عامه میان اقوام و ملت‌هایی که پیشینه تاریخی طولانی‌تری دارند به مراتب بیشتر از ملت‌هایی است که سابقه اندک دارند. باورها بیانگر شیوه‌های زندگی و چگونگی تفکر و مهم‌ترین منشأ ابیدها و نبایدهای انسان است چرا و چگونه یک چیز را درست و شایسته و یا یک چیز را نادرست می‌دانیم. باورهای ما هستند که راه و رسم و شیوه زندگی ما را تعیین می‌کنند. (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۹)

از آن‌جا که موضوع مطالعه فولکلور، بررسی جنبه‌های مختلف زندگی عامه است، بنابراین می‌توان گفت فولکلور در جوامعی وجود دارد که افراد آن جامعه دارای دو نوع پرورش عوام (مردم کوچه و بازار) و خواص (نخبگان) باشند؛ زیرا در جامعه‌ای که تمام اعضای آن افراد تحصیل کرده و فرهیخته تشکیل داده باشند، فولکلور وجود نخواهد داشت و یا برعکس، در مورد جوامع بسیار بدوی و رشد نیافته - که حتی خواندن و نوشتن هم نمی‌دانند - نیز به کار بردن کلمه فولکلور، معنا نمی‌دهد؛ اما به عقیده بسیاری از فولکلورشناسان چنین جوامعی هرگز وجود خارجی ندارند هرچند که بعضی دیگر، قبایل وحشی استرالیا را نمونه‌ای از این‌گونه اجتماعات می‌دانند.

باورها، اعتقادات و عادات زندگی، جایگاهی بسیار کهن در بین ملل و آیین‌های مختلف دارند؛ به طوری که امروزه با وجود پیشرفت دانش بشری، هنوز هم مردم در مواجهه با پدیده‌های مختلف، سعی می‌کنند تا آن پدیده را از زاویه نگاه خود و بر اساس باورهای خود تحلیل کنند؛ در کتاب پژوهشی در اساطیر ایران آمده است: «باورها و عادات زندگی انسان، دوامی سخت‌تر از دیگر عوامل بنیادی تمدن دارند و میان تغییرات خارجی و باورهای انسان، الزاماً همواره هماهنگی و همراهی دقیق وجود ندارد. این باوری سخت ساده‌لوحانه است که گمان کنیم تطوّر دیگر عوامل بنیادی در درون یک جامعه، قادر است هم‌زمان فرهنگ متناسب خود را پدید آورد.» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۷۳)

اما متأسفانه در ادب کهن فارسی، آن قدر که به ادبیات رسمی و دیوانی (دیبری) اهمیت داده شده است، به ادب یا فرهنگ عامه نداده‌اند و کتب نظم و نثر فارسی، سهم ناچیزی از صفحات خود را به ادبیات عامه اختصاص داده‌اند که به هیچ وجه، تناسبی با کمیّت و کیفیت آن ندارد. به طوری که نویسندگان ایرانی، از به کار بردن کلمات عامیانه ابا داشته‌اند و بی‌پیرایه و بی‌آرایه‌نویسی را ضعف ادبیات و کار نویسندگی می‌دانسته‌اند.

در بین نویسندگان معاصر، محمود دولت‌آبادی، رمان نویس مشهور به دلیل تداول داستان‌های عامیانه در میان مردم به ویژه منطقه خراسان و این که عامه مردم از داستان‌های غول و

جن و پیری و... لذت می بردند و آن‌ها را باور داشتند، توجهی ویژه به این بخش از فولکلور داشته است. واکاوی این عقاید، بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم را آشکار می‌سازد؛ از طرفی، باورهای عوام در قالب عناوینی همچون باورها و خرافات، باورهای دینی و مذهبی، باورهای مربوط به موجودات غیبی، باورهای مربوط به هواشناسی، باورهای نجومی، و باورهایی در مورد جانوران قابل طرح است.

دولت‌آبادی چنان که خود به صراحت بیان کرده است، پیرو سبک رئالیسم است. اما برداشت او از رئالیسم برداشت خاصی است، او معتقد است: «دو جور برداشت از رئالیسم وجود دارد: یکی آن که از روی کتاب برمی‌دارند و برای خودشان یک چهارچوب درست می‌کنند و از آن چهارچوب پایشان را آن‌ورتر نمی‌گذارند؛ یکی هم نوع برخوردی است که خود اثر حدود و ثغور خودش را تعیین می‌کند و این، آن نوع برخوردی است که من می‌پسندم.» (دولت‌آبادی به نقل از چهل تن، ۱۳۷۳: ۲۹۲) بر این اساس هدف پژوهش حاضر تلاشی است برای بازتاب باورهای عامیانه در آثار برگزیده محمود دولت‌آبادی نویسنده واقع‌گرای سبزواری یعنی کلیدر، جای خالی سلوچ و روزگار سپری شده مردم سالخورده.

پیشینه تحقیق

پیش از این تحقیقات و بررسی‌هایی درباره ادبیات عامه در آثار بعضی از نویسندگان صورت گرفته است. همچنین درباره رمان‌های دولت‌آبادی کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است، از جمله

۱. کلیدر، زبان رمان «رضابراهنی» (۱۳۷۲)
۲. «حاشیه ای بررمان کلیدر» هوشنگ گلشیری (۱۳۶۱)
۳. «کلیدر، سرگذشت نسل تمام شده» محمد بهارلو (۱۳۶۶)
۴. «کلیدر، رمان حماسه و عشق» جواد اسحاقیان (۱۳۸۳)
۵. «تحلیل عنصر شخصیت در رمان جای خالی سلوچ»
محمد رضانصر اصفهانی (۱۳۸۶)
۶. «تحلیل انتقادی مفهوم قدرت در دفتر اول روزگار سپری شده مردم سالخورده» مهیار علوی مقدم (۱۳۹۸)

اما باین عنوان وبه این شیوه پژوهشی انجام نشده است.

سوالات تحقیق

- ۱- بازتاب باورهای عامیانه در رمان کلیدر شامل چه مواردی است؟
- ۲- بازتاب باورهای عامیانه در رمان جای خالی سلوچ چگونه است؟
- ۳- بازتاب باورهای عامیانه در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده شامل چه

گونه‌هایی است؟

اهداف تحقیق

۱- ارائه نمونه‌هایی از باورها در رمان‌های کلیدر، جای خالی سلوچ، روزگار سپری شده مردم سالخورده

۲- آشنایی با باورها و خرافات در آثار برگزیده محمود دولت‌آبادی

۳- چگونگی رویارویی بشر با باورهای عوام در زندگی روزمره امروزی

باورهای عامیانه

۱- باورها و خرافات

می‌توان گفت ادبیات هر ملتی، در هر دوره‌ای، جلوه‌گاه فرهنگ مردمانی است که در آن دوره‌ها زندگی کرده‌اند؛ چنان‌که فضای روستایی آثار محمود دولت‌آبادی، تصویر جامعه‌ای دارای بافت سنتی را در پیش‌چشمان خواننده مجسم می‌کند؛ جایی که باورها و خرافات، ذهن، اندیشه و زندگی مردمان را تحت سلطه خود درآورده است. بررسی این باورها و سعی در ریشه‌شناسی آن‌ها، ما را با بسیاری از زوایای تاریک اخلاقی، روحی، فرهنگی و اجتماعی جامعه آشنا می‌سازد. ذکر باورها و خرافات بازتاب یافته در رمان‌های برگزیده محمود دولت‌آبادی:

۱-۱. بدشگونی عرعر کردن الاغ در حالت نشسته

یکی از عقاید خرافی مردم، اعتقاد به این باور است که اگر واقعه‌ای در زمان، مکان و حالت خاصی رخ بدهد، نتیجه خوبی در بر نخواهد داشت؛ به عنوان مثال، عرعر کردن الاغ، در حالت نشسته، باورهای گوناگونی را پیرامون این واقعه به وجود آورده است، چنان‌که در باور مردمان سنگسر، «اگر الاغی، وقتی که خوابیده است عرعر کند، می‌گویند فرشتگان آسمان می‌خندند و باران زیادی می‌بارد.» (اعظمی سنگسری، ۱۳۴۹: ۵۵) این در حالی است که در خراسان اعتقاد بر این است که اگر الاغ نشسته عرعر کند، صاحبش خواهد مرد. (شکورزاده بلوری، ۱۳۶۳: ۳۰۹) دولت‌آبادی این باور خرافی را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده بازتاب داده است: «خورشید چوب آورد و بنا کرد به زدن کره خر، و من تازه فهمیده بودم که آن وامانده نباید خسبیده عرعر می‌کرده و حالا برای رفع بدشگونیش باید لته دود کنند. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۷-۸) عمل دود کردن، برای رفع بدشگونی عرعر کردن الاغ در حالت نشسته، در خراسان با اندکی تغییر انجام می‌شود؛ چنان‌که دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، نحوه دود کردن را با این طریق آورده است: «دیدم بابام انگار خشک شد، درست میان دو لنگه در... شیطان را لعنت کرد و به مادرم گفت: نحسیه. یک کم لته و گه سگ بسوزان و دودکن بگذار شیطان دور شود. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۷)

۲-۱. ۲-۲. باقدم

مردم انجام دادن برخی از حرکات یا قرار گرفتن در برخی از حالات را به فال نیک نمی‌گیرند؛ معمولاً بعد از حضور شخص تازه وارد در یک مکان، وقایع خوب را به فال نیک و حوادث بد را به فال بد می‌گیرند و طبق این باور، شخص موردنظر را خوش‌قدم یا بدقدم می‌خوانند. دولت‌آبادی این باور را در چند مورد به کار برده که در رمان جای خالی سلوچ به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود. «تو پایت را که به این دنیا گذاشتی، من مادرت را بی‌نفس کردم بدپا قدم، تو من پیر کردی. روزگار من از دست تو سیاه است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

۳-۱. ۳-۳. حرمت نان و نمک

در کتاب نیرنگستان آمده است: «نان برکت خداست نباید به زمین بیفتد، اگر افتاده باید آن را برداشت و در شکاف دیوار محفوظ کرد.» (هدایت، ۱۳۵۶: ۶۶) احترام به نان و هم‌چنین برکت خواندن آن می‌تواند ریشه در این باور داشته باشد. در رمان کلیدر، زمانی که «ماه درویش» از سوی «شیرو» برای «گل محمد» غذا می‌فرستد، نان را برکت خدا خوانده و به آن قسم می‌خورد: «خواهرت این نان را فرستاد و گفت به این برکت خدا قسمت بدهم که از تقصیر ما، من و او، بگذری. او التماس دارد که لقمه‌ای از این نان بخوری. من هم التماس دارم. ما می‌خواهیم که تو نمکمان را خورده باشی.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴: ۳۵۷) درباره حرمت نمک نیز باورهایی در ذهن مردم وجود دارد؛ دولت‌آبادی به وفور در آثار خود انعکاس داده که در زیر، به نمونه‌ای از آن در رمان کلیدر اشاره می‌شود: «زمانه را نگاه کن! به سیاه چادرت می‌آیند، روی پلاست چارزانو می‌نشیند، کنار اجاق گرم می‌شوند، در روشنایی چراغ نان و نمکت را می‌خورند... آن وقت...» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴: ۶۱۲)

۴-۱. ۴-۴. چشم زخم و روش‌های دفع آن

انعکاس پدیده چشم زخم و باور به آن، به فراوانی در آثار دولت‌آبادی مشاهده می‌شود؛ به طوری که می‌توان آن را به عنوان یکی از عناصر بنیادین فکری، در جهان‌بینی شخصیت‌های داستان‌های وی در نظر گرفت. این موضوع، نشانگر میزان توجه مردم به پدیده چشم زخم است. در این رمان‌ها، روش‌های مختلفی برای دفع چشم زخم آمده که در ذیل به این موارد اشاره شده است.

۴-۱-۱. استفاده از اعضای بدن حیوانات

در رمان کلیدر، «بلقیس» از «ستار» می‌خواهد تا عزایمی برای «مارال» بدوزد؛ لذا باور جالبی که در این قسمت از رمان وجود دارد، این است که «بلقیس» قصد دارد محتویات درون عزایم را آشکار نکند و آن‌ها را به صورت پنهانی در جلد چرمی عزایم جا بدهد و بر بازوی «مارال» ببندد، چنان‌که در زیر آمده است: «ستار می‌توانست بداند که مادر خانوار، عزایم را به چه

کار می‌خواهد... بلقیس نیز نباید می‌گفت که افزون بر نسخه‌ی دعایی که از درویش ستانده است، استخوان ستون فقرات جعد، موی یوزپلنگ و پوست خشکیده‌ی کفتار را می‌خواهد درون جلد چرمی جا بدهد و بر بازوی مارال ببندد؛ ایمن از چشم زخم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۳: ۷۴۷)

۱-۴-۲. اسپند دود کردن

ایرانیان اسپند را برای دفع چشم زخم در آتش می‌ریزند و به این ترتیب اثر بد چشم زخم را از خود دور می‌کنند؛ چنان که در رمان روزگار سپری شده‌ی مردم سالخورده آمده است: «مادرت برایت اسفند دود می‌کند، چون او باور دارد مردم به آدم نگاه می‌کنند مگر از بخل؛ و پدرت دندان می‌جراند که چند بار و چه جور بگویم این قدر جولان نده، خودنمایی مکن. چشم مردم شور است، چشم تنگ، سنگ را هم می‌ترکاند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۱۱-۳۱۲)

۱-۴-۳. چشم زخمی

چشم زخمی نیز یکی از اشیا و علایم است که دولت‌آبادی در رمان کلیدر به آن اشاره کرده است: «مارال دست به زیر چارقد برد و زیر نگاه گل محمد جفت گوشواره‌هایش را از گوش به در آورد و میان دست پسر عمه گذاشت و گفت: برای تو. بفروششان و برای کارت ریسمان و بیل و چمبر بخر. اگر چیزیش زیاد آمد برای خودت چشم زخمی بخر.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۲: ۴۰۲)

۱-۴-۴. عزایم

در فرهنگ فارسی ذیل این واژه آمده است: «افسون‌ها و دعاهایی که بر بیماران برای شفا یافتن می‌خوانند. (معین: ذیل عزایم) در رمان کلیدر، «بلقیس» برای جلوگیری از چشم زخم بدنظران بر «مارال» به دلیل بارداری، از ستار می‌خواهد تا برایش عزایم بدوزد: «عروسم باردار است، می‌خواهم به گردنش عزایم ببندم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۳: ۷۴۷)

۱-۵. فوت کردن به دور خود برای دفع شر

بازتاب این باور را در رمان روزگار سپری شده‌ی مردم سالخورده مشاهده می‌کنیم: «بعد از آن که مرز جا خواب را مشخص کردی، می‌توانی ذکر بخوانی زیر لب و فوت کنی به دور خودت، به محیطی که مشخص شده چه پهنایی را در بر می‌گیرد و اطمینان داری که ورد و ذکر تو به آن حدود می‌رسد و پاره‌ای از خاک را مصون می‌کند برایت از گزند مار و کژدم و موذی‌های دیگر.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۴۸-۲۴۹)

۱-۶. خوش‌یمنی و بدشگونی

در رمان کلیدر، سربند سرخ بستن «مارال» را بدیمن می‌دانند که این امر می‌تواند نشانگر فرهنگ بومی منطقه خراسان، مبنی بر بدشگونی این عمل باشد: «مارال، سربند سرخ بسته بود و این خود زنان کلمیشی را به درنگ و شگفتی وامی‌داشت... نه، این نشانی خوش‌یمن نمی‌توانست باشد و بلقیس هم نمی‌توانست معنای کار مارال را بداند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱۰: ۲۴۵۸)

۷-۱. سحر و جادو و انواع آن

مهرداد بهار می‌گوید: «جادو عبارت است از ایجاد رابطه با خدایان یا ضدخدایان و به دست آوردن لطف آن‌ها برای خود، و قهر برای شخص متخاصم.» (بهار، ۱۳۷۵: ۵۷۷) در آثار برگزیده دولت‌آبادی، به انواع مختلف سحر و جادو از جنبه‌های گوناگون توجه شده که در این قسمت به آن‌ها اشاره می‌شود:

از زبان «بلقیس» خطاب به «زیور» در رمان کلیدر: «تو پسر من را به دام انداخته‌ای. او را افسون کرده‌ای. او همباز تو نبود. تو سر شویت را خورده‌ای و می‌خواهی سر پسر من را هم بخوری!» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱۱: ۴۹) از زبان «یادگار» درباره همسرش در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده: «او خیلی وقت بود پی باطل السحر می‌گشت برای برگرداندن آن پسر... سودی صافکار، دامادمان سر خانه زندگی‌اش. فکر می‌کرد پسر سر دخترش هوو آورده یا خیال دارد هوو بیاورد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۲۲۸)

دولت‌آبادی در رمان جای خالی سلوچ آورده است: «زنکه بد طینت! دخترک قوچانی را نمی‌دانست روی زمین خدا ببیند. اگر هم این‌جا نگاهش می‌داشتم، شاید چیز خوردش می‌کرد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۹۳) در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده در خصوص زبان بند آمده: «سام هیچ نتوانسته بود بگوید؛ انگار که زبان بند شده باشد. هیچ نتوانست بر زبان بیاورد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۱۴۰) در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، کاربرد طلسم را با اشاره‌ای به داستان امیر ارسلان نامدار که برای نجات فرخ‌لقا از طلسم، به قلعه سنگباران رفت، مشاهده می‌کنیم: «کاری بکن. پدرم در پشت این دیوارهای بلند به دام افتاده، او گرفتار شده در این خانه، من با چشم خودم دیدم که قُمری دندان آمد و او را بُرد، بُرد به همین خانه، و این خانه همان قلعه سنگباران است و مبادا پدرم را این‌جا طلسم کرده باشند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۸۵)

۸-۱. دعانویسی

دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به یکی از شیوه‌های استفاده از دعای دعانویسان اشاره کرده است: «این دعا را از او گرفته‌ام برای پدر و مادر دختری که سلیم خواهاست. خود صبوره باید آن را در هفت آب بشوید و آب هفتمش را بخوراند به والدینش... بعد از هفت هفته مهر مادر و پدرش با او، با مهر او درمی‌آمیزد و بعد از آن خودشان کسی را می‌فرستند پی سلیم که شام برود خانه‌شان، مثل یک قوم و خویش.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۱۸۶)

۹-۱. دندان را در خاک دفن کردن

باور به دفن کردن دندان افتاده را در رمان کلیدر، به این صورت مشاهده می‌کنیم: «ستار، بی‌آن که خود بخواهد، برخاسته و دندان دایی کلاغ را برکشیده و انبر و دندان از دهان مرد

بیرون آورده و برای یک آن، حیران در کار خود مانده بود. اکنون انبر میخ‌کشی خود را باید می‌شست و ریشۀ دندان را به کنجی زیر خاک می‌کرد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۶: ۱۴۱۵)

۱-۱۰. گورزا

در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به قد بسیار کوتاه افراد گورزا اشاره؛ چنان‌که در زیر آمده است: «خود جاوید نمی‌نشست، چون قدش خیلی کوتاه بود و اگر می‌نشست لابد به یک گورزا شبیه می‌شد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶: ۸۷)

۱-۱۱. مرده را شب هنگام دفن نکردن

وارینگ معتقد است که در ایران، هنگام غروب آفتاب و شب، جسد را دفن نمی‌کنند و آن را بدیمن می‌دانند. (وارینگ، ۱۳۷۱: ۱۱۹) بازتاب این باور در رمان جای خالی سلوچ، به این شکل مشاهده می‌شود: «ابراو گمان برد که ننه‌گناو باید میان تابوت خوابیده باشد؛ از این‌که میت را در شب، خاک نمی‌کنند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۵۶)

۱-۱۲. نظر کرده

نظر کرده، کسی است که در نتیجه نذر یا نیاز یا عامل دیگری مورد توجه و عنایت یک نفر از ائمه اطهار قرار گیرد. (امینی، ۱۳۸۹: ۶۶۰) در رمان کلیدر، درباره «گل محمد» می‌خوانیم: «زور خدایی در بازو دارد. من خودم هم در ایام جوانی‌ام کشتی‌گیر بوده‌ام، اما گل محمد دگر پهلوانی است؛ نظر کرده است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۲۵۱)

۲. باورهای دینی و مذهبی

دولت‌آبادی در آثار موردنظر بسیاری از باورها و عقاید دینی مردم ایران را، گاه به صورت اشاره‌ای گذرا و گاه با شرح و تفصیل، بازتاب داده است.

۲-۱. آب زمزم

به دلیل حادثۀ گشوده شدن آب از زیرپای حضرت اسماعیل(ع) در آن مکان، باور دیگری را در این زمینه به وجود می‌آورد؛ چنان‌که دولت‌آبادی اعتقاد به خواص مربوط به آب زمزم را در رمان کلیدر بدین‌گونه آورده است: «بد نیست یک پیاله از آن آب زمزم بخوری. برای خستگی‌ات خوب است. من برمی‌گردم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۳: ۸۸۴)

۲-۲. برای رهایی از تنگنا، آیه‌الکرسی خواندن

شکل‌گیری این باورها در ذهن مردم، باعث به وجود آمدن این عقیده شده که خواندن آیه‌الکرسی در لحظات تنهایی و یا قرار گرفتن در تنگنا، باعث رفع ترس، دلهره و اضطراب می‌شود؛ چنان‌که دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، این باور را بدین‌گونه بازتاب داده است: «علیشاد، پاپوش‌هایش را پا کرد، از در پا گذاشت بیرون و دیدم که کربلایی اسلام، پلک‌هایش را هم گذاشت و زیر لب شروع کرد به آیه‌الکرسی خواندن... (دولت‌آبادی،

(۱۳۸۶، ۱: ۵۴)

۲-۳. رزق حلال

چنان که در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده به این باور دینی اشاره شده است: «می‌گویند ذره‌المثقالی نان حرام نباید از گلویت پایین برود. ملاً احد می‌گوید.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۶: ۱۳۸۶، ۲: ۸۱-۸۲)

۲-۴. سوگند یاد کردن به قرآن

چنان که در رمان کلیدر آمده است: «برو به آن بی‌غیرت‌ها بگو قبول کنند که هنوز هم شیرو زن ماه درویش است، نه به من که حاضرم دست به قرآن بزنم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۶: ۱۴۹۷) در شاهد زیر از رمان جای خالی سلوچ نیز، «سالار» از «مرگان» می‌خواهد با دست گذاشتن بر روی قرآن، خود را از اتهام دزدیدن مس‌ها تبرئه کند: «سالار گفت: دست به قرآن بزن؛ می‌زنی؟ - دست به قرآن بزنم که چی؟ - که تو خودت مس‌ها را ندزدیده‌ای!» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۷۰)

۲-۵. ظهور منجی عالم بشریت

دولت‌آبادی به این باور دینی، در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، اشاره کرده است: «مادر همیشه در انتظار بوده، در انتظار هست و در انتظار خواهد بود. انتظار بزرگ او ظهور امام زمان است که خواهد آمد تا عدل برپا کند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۲۵۲)

۲-۶. قبل از ذبح به حیوان آب دادن

یکی از نکاتی که در هنگام ذبح حیوان، مورد توجه مسلمانان است، این است که پیش از ذبح، باید به حیوان آب داده شود؛ چنان که در رمان کلیدر می‌خوانیم: «خان عمو تاخت اسب را گرفت، پیش پای زن‌ها دهنه را کشید و خود را از اسب به زیر انداخت، میش را پایین گرفت و در دم، بی‌نگاهی به این و آن آستین بر زد و کارد از بیخ کمر کشید و نعره زد: قدح آب! بگذار حلالش کنم. آب!» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۲۷)

۲-۷. گوشت نخوردن مسلمان تا چهل روز و کافر حساب شدن او

در رمان جای خالی سلوچ از زبان «مرگان» آمده است: «حالا که باباشان یک مشت پول برایش راهی کرده من هم دو سیر گوشت می‌خرم و برایشان بار می‌کنم. آخر آدم مسلمان اگر چهل روز گوشت نخورد، می‌گویند کافر حساب می‌شود.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۲۹)

۲-۸. نذر کردن

در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده می‌خوانیم: «هر سال یک شتر نذر ابوالفضل کرده بود که تاسوعا- عاشورا خونس را بریزند...» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۸۴). در برخی موارد، همان‌گونه که در رمان کلیدر آمده است، نذری‌ها به صورت نیت کردن برای رفتن به یک مکان

زیارتی است: «گل محمد پرسید: پابوس امام رضا می‌روید، ها؟ پیرمرد زنش را نشان داد و گفت: همراه پیرزال، پسر من! نذر کرده بودیم. اگر قبولمان کند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۸: ۱۹۶۷)

۲-۹. باورهایی درباره جهان آخرت

در آثار موردنظر دولت‌آبادی، باورهای مربوط به جهان آخرت به اشکال مختلفی آمده که در زیر، به آن‌ها اشاره می‌شود:

دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده به باور بهشت اشاره کرده است: «در آن یکی دو هفته بود که سامون باغ را شناخت تا از آن پس، وقتی پای منبر ملایی نشست و وصف بهشت را می‌شنود، بتواند تصویر و تصوّر زنده‌ای از باغ در نظر خود داشته باشد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۳۶۸) دولت‌آبادی اعتقاد به پل صراط را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده بازتاب داده است: «روز پنجاه هزار سال هم که شده، سر پل صراط جلوش را می‌گیرم و از خدا می‌خواهم که تقاض من را از او بگیرد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۰)

دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به جهنم و باوری در مورد عذاب زنان، اشاره کرده است: «و او زن‌هایی را در جهنم نشانم داد که هر کدام به یک تار موی سرشان آویزان بودند و در آتش می‌سوختند و عجب بود که آن تار مو کنده نمی‌شد. پرسیدم چه طور آن تار مو کنده نمی‌شود؟ گفت در کار خدا سؤال می‌کنی؟ و من تمام خیالم، تمام خیالاتم در آتش جهنم می‌سوزد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۸۲) در زیر، دولت‌آبادی شاهدهی از چاه ویل در رمان کلیدر آورده است: «نادعلی چارگوشلی... با چشمانی که انگار به چاه ویل گشوده می‌شد، در عباسجان کربلایی خداداد می‌نگریست.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۹: ۱۲۷۸) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده به زنده شدن مردگان اشاره کرده است: «حالا... یک بار حقیقت را بگو، خود تو نیستی که یک بار دیگر زنده شده‌ای؟ خودت، ضرغام، پدرم... ها؟ می‌گویند روز پنجاه هزار سال، مرده‌ها زنده می‌شوند!» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۱۲) دولت‌آبادی اعتقادات مردم را در مورد قیامت، به تفصیل در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آورده که در زیر، به آن اشاره شده است: «من... تو و تبار تو را به آن یوم القیامه خبر می‌دهم؛ آن روز بی‌غروب، روز پنجاه هزار سال، آن ظهر آتشین که درهای دوزخ به روی گنهکارانی مثل تو باز می‌شوند، اما جام‌های آب حیات در دست حوریان بهشتی مهیاست از برای اهل صواب و ثواب و از برای بندگان عزیز خدا که آمرزیده شده هستند، که آمرزیده بوده‌اند از لحظه ولادت... آن بندگان روسفید خداوندی... بدا به روز سیه‌رویان.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳:

۳. باورهای مربوط به موجودات غیبی

مرموز بودن حالات و رفتارهای موجودات غیبی برای انسان، باعث شده تا هاله‌ای از باورها و خرافات، پیرامون این موجودات شکل بگیرد. در آثار برگزیده دولت‌آبادی، از جنبه‌های گوناگونی به موجودات غیبی اشاره شده که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۳. جن و جمنده

دولت‌آبادی در رمان‌های موردنظر، به وفور از جن‌ها نام برده و این امر، نشانگر میزان توجه مردم به این موجود غیبی است؛ چنان‌که در روزگار سپری شده مردم سالخورده می‌خوانیم: «ناچار بودم عمه جان، جایی که دیگران وامی گذاشتند و می‌رفتند و تو زبان‌ها بود که اجنه‌ها توی سوراخ سنبه‌هایش لانه کرده‌اند، تنها جایی بود که ما می‌توانستیم برویم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۵۴)

در باور مردمان خراسان، گویا در کنار آل و جن، موجود دیگری به نام «جمنده» نیز وجود دارد که دولت‌آبادی در همین رمان به آن اشاره کرده است: «آب نوشیدنی را از همان حوض سفید باید آورد، از دل ریگ‌هایی که شایع است مأمّن جن و جمنده است.» (همان، ۱: ۵۰۱)

جمنده‌ها به لحاظ ظاهر، به تصویری که عوام از اجنه دارند، شباهت دارند: «جمنده یک شاخ دارد میان پیشانی‌اش و چهار تا چشم که دوتاش تو صورتش است و دوتاش پشت سرش. دندان‌هایش سیاه و درشت و تیز است... تمام تن و بدنش که لخت و عور است پر از خال خال‌های سفید و سیاه و به جای پا سُم دارد.» (همان، ۵۲۹)

۲-۳. مشخصات جن‌ها در باور عوام

در آثار برگزیده دولت‌آبادی، به‌ویژه در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به پدیده جن از جنبه‌های مختلفی اشاره شده است که در این قسمت، به بررسی آن‌ها پرداخته‌ایم:

باقی‌زاده در پژوهشی تحت عنوان جن، حقیقت و ویژگی‌ها می‌نویسد: «از قرآن استفاده می‌شود که جنیان زندگی اجتماعی دارند؛ آن‌جا که می‌فرماید: و گروهی از جن را نزد تو روانه کردیم تا قرآن را بشنوند، چون به حضرتش رسیدند، گفتند: گوش فرا دهید. چون به پایان آمد، همانند بیم‌دهندگانی نزد قوم خود بازگشتند.» (احقاف: ۲۹) بازگشت جن به طرف قوم خود نشان‌دهنده این است که آنان زندگی دسته جمعی دارند.» (باقی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۳۴)

یکی از باورهایی که دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده به آن اشاره کرده است، برگزاری مراسم عروسی جن‌ها در شب است: «آن‌چه به خیال بعضی‌ها خطور می‌کرد، شاید آن گمان قدیمی بود که اجنه عروسی به پا کرده‌اند، اما این خیال بی‌درنگ نقص می‌شد. چون اولاً شنیده نشده بود که اجنه وقتی غیر از شب، عروسی راه بیندازند، دیگر آن که باور کردنی نبود اجنه در دهه عاشورا دست به همچه خلاقی بزنند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱:

برگزار کردن مراسم سوگواری و عزای جنیان، یکی دیگر از جلوه‌های زندگی اجتماعی آنها در باور عوام است که دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده به آن اشاره کرده است: «در یکی از همان شب‌ها بود که میرزال وقتی به خانه‌اش برگشت با تنها بیلی که به نشانه برزیگری روی شانه‌اش باقی مانده بود... حیرت زده دید که جن و پری‌ها در خرابه‌های قلعه خاکی عزا به پا کرده‌اند و مراسم عزاداریشان را فقط یک پیه سوز قدیمی روشن می‌کند و سم‌های عزاداران توی خاک نرم، میان قوم‌های باد آورده گم است.» (همان، ۱: ۱۷۵)

عوام، معتقدند که جنیان به جای پا، سُم دارند؛ چنان‌که شاملو نیز در کتاب کوچه می‌نویسد: «اجنه در جهان سفلی زندگی می‌کنند و به این سبب پای آنان تبدیل به سم شده.» (شاملو، ۱۳۸۱: ۲۷۳) باور به سُم داشتن جن‌ها، در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده بدین‌گونه آمده است: «در یکی از همان شب‌ها بود که میرزال وقتی به خانه‌اش برگشت با تنها بیلی که به نشانه برزیگری روی شانه‌اش باقی مانده بود... حیرت زده دید که جن و پری‌ها در خرابه‌های قلعه خاکی عزا به پا کرده‌اند و مراسم عزاداریشان را فقط یک پیه سوز قدیمی روشن می‌کند و سُم‌های عزاداران توی خاک نرم، میان قوم‌های باد آورده گم است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۷۵)

درباره توانایی جن‌ها در مرئی شدن می‌نویسد: «اجنه از آتش به وجود آمده و به علت طبیعت شعله مانند خود، از انظار آدمیان مخفی می‌مانند؛ ولی می‌توانند با غلظت دادن به وجود خویش مرئی گردند و به هر صورتی که می‌خواهند درآیند.» (برزگر خالقی، ۱۳۷۹: ۸۳-۸۲). دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به این باور اشاره کرده است: «سامون جرأت آن را نداشت تا از کسی یا کسانی چنین پرسش‌هایی بکند، چون از مادرش و از عمه خورشید شاید هم شنیده بود که درباره آن‌ها نباید حرف زد و به خصوص نباید از آن‌ها نام برد. اما ذهن و خیال او خالی نبود و بی‌تکاپو نمی‌ماند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۵۰۴)

یکی از باورهایی که دولت‌آبادی آن را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده بازتاب داده است، باور به خرابه‌نشینی جن‌هاست؛ زیرا مردم «دنیا محل گذر است و من قانع شدم که بروم و دنیا را میان خرابه‌ها با اجنه بگذرانم و رفتم. خرابه‌نشینی، آخرین خاک بر سری من در کلخچان وامانده بود.» (همان، ۱: ۱۵۵)

برزگر خالقی می‌گوید: «اجنه در عین آن که مَنِشی متفاوت با سرشت آدمیان دارند، مطلقاً همانند دیوان، موجودات زبان‌کاری به شمار نمی‌روند و در میان آن‌ها اجنه مؤمن که به آیین اسلام گرویده‌اند یافت می‌شود.» (برزگر خالقی، ۱۳۷۹: ۸۲) عوام معتقدند که در روز عاشورا، زعفر جَنی به کمک امام حسین (ع) شتافته است؛ چنان‌که شاملو نیز در معرفی زعفر جَنی می‌گوید: «پادشاه جنیان که در صحرای کربلا به یاری امام حسین شتافت؛ لیکن حضرت او را بازگرداند.» (شاملو، ۱۳۸۱: ۲۸۰)

در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، با دو باور درباره جنیان مواجه می‌شویم؛ یکی سر فرود آوردن آن‌ها در برابر ائمه اطهار و دیگری کمک کردن زعفرجنی به امام حسین(ع) در دشت کربلا می‌باشد: «آن‌چه به خیال بعضی‌ها خطور می‌کرد، شاید آن گمان قدیمی بود که اجنه عروسی به پا کرده‌اند، اما این خیال بی‌درنگ نقض می‌شد. چون اولاً شنیده نشده بود که اجنه وقتی غیر از شب، عروسی راه بیندازند، دیگر آن که باور کردنی نبود اجنه در دهه عاشورا دست به همچه خلاقی بزنند. چون این یقین وجود داشت که اجنه هم در آستانه ائمه اطهار سر فرود آورده‌اند و شاهدش هم زعفرجنی بود که در روز عاشورا می‌آمد به یاری امام در دشت کربلا.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۶۴)

دولت‌آبادی باور ذکر آیه و دور شدن اجنه را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده بازتاب داده است: «نگاه کردم، اما از آن‌ها هیچ خط و خبری ندیدم به جز این که ناگهان چشمم افتاد به چرخ کهنه کالسکه علیشاد چالنگ که خود به خود راه افتاده بود و داشت برای خودش قل می‌خورد... و از رد آن صدای جیغ و خنده‌های خوشحالی بلند بود... نمی‌دانم چه طور شده بود که توانستم و خنده‌های خوشحالی بلند بود... نمی‌دانم چه طور شده بود که توانستم زبان باز کنم و بگویم بسم الله و الحمد قل هو الله بخوانم که بعد از آن دیگر چیزی نفهمیدم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۵۳۲-۵۳۱) عوام معتقدند که گاهی جنیان برای آزار و اذیت انسان، وسایل مورد نیاز او را پنهان می‌کنند؛ چنان که در رمان کلیدر آمده است: «کلید را گم کرده‌ام؛ نمی‌دانم کجا گذاشته‌ام این کوفتی‌ها را! آه... همین الان... بر شیطان حرام‌زاده لعنت! جن رویش پا گذاشته! من که دیشب همین جا گذاشته بودمش. لب تاقچه، کنار فانوس گذاشته بودمش.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱: ۴۳۳-۴۳۴)

۳-۳. دیو

برزگر خالقی عقیده دارد که واژه دیو، پیش از اسلام در فرهنگ ایرانی رایج بود و پس از ورود اسلام به ایران، مانند بسیاری از پدیده‌های دیگر تغییر کرد و جای خود را به جن داد. (برزگر خالقی، ۱۳۷۹: ۷۶) ویژگی‌هایی که دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان کلیدر درباره دیوها آورده است، با برخی از ویژگی‌هایی که از جن‌ها برشمردیم، شباهت دارد؛ ذکر آیه و رهایی از شر دیو، نمونه‌ای از این ویژگی‌هاست: «می‌گویند خانه دیو ته چاهه، ها؟ تو این را شنیده‌ای؟... من خیال می‌کنم دیدمشان. همان ته چاه دیدمشان. همان شب. صداهاشان را هم شنیدم... صداهاشان مثل زنگ‌های شتر بود، وقتی که از دور می‌آید. من وانگشتم، اما دیدمشان. پشت کردم و دویدم. به من گفتند بیا عروس ما بشو... دویدم و از ته رودخانه خشک بالا آمدم و خودم را به راه رساندم و گفتم بسم الله.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۷۷)

۳-۴. غول

غول، موجودی افسانه‌ای است که هیكلی درشت و ترسناک دارد (معین، ذیل غول) در شاهد زیر از رمان جای خالی سلوچ آمده است: «مرگان شانه به در تکیه داد و به سردار خیره ماند. غولی بود انگار.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۳۲۷)

۳-۵. نسناس

کراهت چهره این موجودات در باورها، باعث شده که امروزه برخی از مردم، این واژه را در جایگاه دشنام نیز به کار برند؛ چنان که در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده شاهد آن هستیم: «شنیدید؟ اقرار کرد که خائن است. بچه‌ها! حالا تف بیندازید روی پوزه این نسناس. بیندازید، تف بیندازید.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲، ۲۸۵)

۳-۶. همزاد

عوام معتقدند که چون فرزندی متولد شود، جنی هم با او به وجود می‌آید و با آن شخص همراه می‌باشد و آن جن را همزاد می‌گویند. (هدایت، ۱۳۵۶: ۳۲) بازتاب این باور را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده مشاهده می‌کنیم: «همزادی دارد او، همزادی که دیو است، همزادی که فرشته است چندی است میانشان جدایی افتاده. خودش ملتفت نیست، اما دنبال همزادش می‌گردد...» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲، ۱۵۴)

۳-۷. هیولا

دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آورده است: «علیشاد سر و پا برهنه بود... فکرش را بکن، با آن قد بلند و پیراهن سفید، موهای ژولیده و تبریزی که دور سرش می‌چرخانید چه هیبتی پیدا کرده بود. شده بود یک هیولا.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶: ۱، ۱۸۳)

۴. باورهای مربوط به هواشناسی و نجومی

شکورزاده در پژوهشی تحت عنوان هواشناسی عامیانه در خراسان می‌نویسد. «مطالعه در عقاید مربوط به هواشناسی و نجومی عامیانه از لحاظ علمی و جامعه‌شناسی اهمیت بسیار دارد؛ زیرا هم اطلاعاتی در باب دانش و فرهنگ عوام به ما می‌دهد و هم پیش‌بینی‌های دقیق و درستی درباره تغییرات هوا و بروز حوادث جوئی در دسترس ما می‌گذارد» (شکورزاده، ۱۳۶۳: ۲۲۷-۲۲۶) آن چه در این قسمت به بررسی آن پرداخته‌ایم، مواردی از باورها و عقاید مربوط به هواشناسی و نجومی عامیانه در رمان‌های برگزیده دولت‌آبادی است که نشانی از دانش و فرهنگ مردم به دست می‌دهد.

۴-۱. پیش‌بینی تغییرات جوئی از روی حرکات حیوانات

در آثار دولت‌آبادی، با دو باور درباره پیش‌بینی تغییرات جوئی از روی حرکات حیوانات مواجه می‌شویم که در زیر، به ذکر آن‌ها می‌پردازیم:

در رمان کلیدر، سُم به زمین زدن و شیهه بر آسمان کشیدن ناگهانی اسبها راه نشانه وقوع زلزله می‌دانند: «بی‌راه نباید باشد این گمان که هر آدم در خوی و خصیصه به نوعی حیوان نزدیک است، در این مایه، علی‌خان چخماق به اسب نزدیک بود، که اسب پیش نشان زلزله را سم دست بر زمین می‌کوبد و شیهه به آسمان می‌دارد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۸: ۱۹۶۴) در شاهد زیر از رمان جای خالی سلوچ، «میرگان» از قارقار کلاغ‌ها بعد از بارش برف، سرمای هوا را پیش‌بینی می‌کند: «کلاغ‌ها برای چه بعد از برف چنین زود پیداشان می‌شود؟... مرگان از قارقار کلاغ چنین درمی‌یابد که شب سردی در پیش است!» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۱۶) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به این باور اشاره کرده است: «باران؟ این ابر که از قبله می‌آید باران، سیل به دل دارد. تگرگ، سیه بهار است. می‌بینی چه جور سینه مال بالا می‌کشند ابرها، می‌بینی چه سیاهی‌ای؟» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۷۳)

عقیفی معتقد است که در روایات پهلوی... اورمزد صاعقه را کشنده، خطرناک و افتادن ستاره را که مایه سپید شدن موی مردمان و خشک شدن گیاهان و مُردن گوسفندان است، از اهریمن می‌داند. (عقیفی، ۱۳۵۴: ۸۳) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده درباره افتادن ستاره می‌نویسد: «یک ستاره افتاد، دیدیش؟ اگر بتوانی هفت قدم دنبالش بدوی پیش از افتادنش هر مرادی که داشته باشی برآورده می‌شود. هفت قدم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۳۲۸)

۴-۲. تفأل

فال گرفتن، جزو سنت‌هایی بوده که از گذشته تاکنون در بین مردم وجود داشته و همواره در فرهنگ عامه ملت‌ها باوری زنده و پویا بوده است. (جعفری و رضایی، ۱۳۹۱: ۲۲) دولت‌آبادی رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به فال گرفتن و استخاره زدن با دیوان حافظ، اشاره کرده است: «حافظ، برو حافظ را از میان کتاب‌های سام پیدا کن برایم بیاور. خیر است، اطمینان دارم که خیر است... مادر کتاب حافظ را پایین می‌آورد و عبدوس یقین دارد فال که بگیرد، آن غزلی خواهد آمد که در آن مصراع یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور، هست.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۵۳۹)

۴-۳. سعد و نحس

فلیسین شاله عقیده دارد که کلدانیان، بعضی روزها را نیک می‌دانستند و برخی را شوم می‌شمردند. روزهای هفته دارای نام اختران مقدس است که یونان و روم هم سپس این روش را به کار بردند. (شاله، ۱۳۴۶: ۶۳) موارد متعددی از این باورها در رمان‌های دولت‌آبادی مشاهده شده که این امر، نشانگر اعتقاد فراوان مردم، به تأثیر اختران آسمانی بر زندگی خود است. چنان‌که در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آمده است: «برای ما، آن جور که علیشاد سر کتاب باز

کرده بود و می‌گفت، ساعت سعد نبود، بلکه خیلی هم نحس بود، چون من هنوز نتوانسته بودم به مادرم خبر بدهم که به چه سفر بی‌مقصدی دارم برده می‌شوم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۶۷-۶۶)

۴-۴. شانس

از زبان «فریخش» خطاب به «ستار» در رمان کلیدر: «من قماربازی می‌کنم. گرچه بیشتر وقت‌ها می‌بازم. اما باخت من از این نیست که حریف بازی‌ام را نمی‌شناسم. نه! ... در بازی شانس ندارم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۵: ۲۵۵)

۴-۵. قسمت و سرنوشت

بسیاری از مردم، زمانی که در مواجهه با رویدادی غیرمترقبه قرار می‌گیرند، می‌گویند قسمت بوده که این‌طور بشود. قاسمی معتقد است که قسمت، در اذهان عموم مردم عبارت است از بهره‌ای از نعمت‌هایی که خداوند نصیب یک شخص کرده است یا حادثه و اتفاقی که از جانب او، برای بنده‌ای رخ داده (قاسمی، ۱۳۸۹: ۵۶) اعتقاد به قسمت و تقدیر را در رمان کلیدر، به شکل زیر مشاهده می‌کنیم: «برای من مثل روز، روشن بود که مدیاری عمر به کمال نکند. قسمت این بود که زنگوله را پسر چارگوشلی به گردن گربه کند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱: ۱۸۶)

۴-۶. مرگ ستاره

در کتاب نیرنگستان آمده که هر کسی یک ستاره روی آسمان دارد وقتی که می‌میرد ستاره‌اش می‌افتد. (هدایت، ۱۳۵۶: ۴۹) بازتاب این باور را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده مشاهده می‌کنیم: «همه کارها باید شبانه انجام گیرد؛ پیش از سپیده‌دمان، از این بابت جای نگرانی نیست. باور دیرینه مرگ ستاره میّت با او اگر شبانه به خاکش بسپارند، بنا به مصلحت نادیده گرفته شده است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۵۶۶)

۴-۷. اصطلاحات نجومی

دولت‌آبادی علاوه بر بازتاب باورهای نجومی، به برخی از اصطلاحات نجومی نیز اشاره کرده که در زیر به ذکر آن‌ها می‌پردازیم:

گویا ماه بزغاله در باور مردم، ماه پر خیر و برکتی بوده و انجام دادن کارها را در این ماه، خوش‌یمن می‌دانستند؛ چنان که در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آمده است: «زمستان بود، زمستان، به یاد می‌آوری؟ دی ماه بود، ماه بزغاله، هفدهم بود و به نظر خودم انجام چنان تکلیفی شگون داشت.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۵۷۱) گویا از ستاره کاروان‌کش نیز در جهت تعیین وقت و زمان استفاده می‌کردند؛ چنان که در شاهد زیر از رمان کلیدر آمده است: «هوا اگر گرفته نبود، ستاره‌ای کاروان‌کش را می‌توانستیم ببینیم. صبح، نزدیک است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۲: ۴۲۴) در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به پدیده نجومی کسوف اشاره شده است: «یک حس عجیب و یخی به من دست می‌دهد از تصور غسال-

خانه. کسوف بود یا خسوف؟ به نظرم کسوف بود. غبار، گنگی و غبار و خشک‌نایی! گمان می‌کنم حالت مخنث پیدا می‌کند دنیا وقتی کسوف رخ می‌دهد. برای همین انسان زمان را گم می‌کند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۳۹) نام ستاره هالی در زمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آمده است: «ستاره هالی... ستاره هالی... کی آمد و کی رفت؛ کجا رفت... کجا می‌رود در طول هفتاد و پنج سال.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۳: ۶۰۷)

۵. باورهای درباره جانوران

باورهای انسان در مورد جانوران، گاه بر پایه مبانی علمی است (تقلید کردن میمون) و گاه ناشی از خیالات باطلی است که ذهن وی را احاطه کرده است. (شوم بودن جغد). در آثار برجسته دولت‌آبادی، موضوع حیوانات و تصورات انسان از آن‌ها، از جنبه‌های مختلفی قابل بررسی است که در این قسمت، به آن‌ها اشاره می‌شود.

۵-۱. آهو و گریه کردن

طوسی در کتاب عجایب المخلوقات، درباره آهو و نالیدن او می‌نویسد: «آهو حیوانی لطیف است، گردنی نیکو و چشمی نیکو دارد. بر بچه خود مهربان بود. اگر صیاد بچه وی بگیرد چنان بنالد که هلاک شود و اگر نه زبانش در دهن خشک شود از بسی که بانگ زند...» (طوسی، ۱۳۴۵: ۵۶۷) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده باور به نالیدن و گریه کردن آهو را به شکل زیر بازتاب داده است: «آهو می‌آید، نزدیک می‌شود و نگاه می‌کند، هم به عبدوس و هم به بره‌هایش... آشکار است که او بره‌هایش را طلب می‌کند. عبدوس، دقیق می‌شود و خوب نگاه می‌کند می‌بیند آهو دارد گریه می‌کند.»

۵-۲. جغد

نگاه مرموز و رفتارهای ویژه جغد، موجب شده تا این حیوان به داشتن ویژگی‌های خاصی در باور مردم مشهور شود. دولت‌آبادی در رمان‌های برگزیده خود، به ویژگی‌های گوناگون این حیوان اشاره کرده؛ تا جایی که جلد سوم رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده را «پایان جغد» نام نهاده است در قسمت زیر، به بررسی این ویژگی‌ها می‌پردازیم:

دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان جای خالی سلوچ، به خرابه‌نشینی جغد اشاره کرده است: «خری برهنه، لنگ و سرگردان. سگی بیخ دیوار. جغدی بر خرابه.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۳۲۵) در رمان کلیدر نیز از زبان «کربلایی خداداد»، خطاب به «قدیر» و «عباسجان» می‌خوانیم: «از جوهر من... از جوهر من یک ارزن هم به ارث نبرده‌اید... چار صباح دیگر باید این‌جا در این ویرانه، مثل جغد بنشینم و به صدای ساز و دهل دامادی پسر بندار گوش بدهم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۹: ۲۰۷) هانری ماسه، در کتاب معتقدات و آداب ایرانی می‌نویسد: «جغد، شوم‌ترین حیوان است؛ به‌ویژه هنگامی که در باغچه‌ای فرود آید و ناله سر دهد.» (ماسه، ۲۵۳۵، ۱: ۳۴۷) بازتاب

این باور را در رمان کلیدر مشاهده می‌کنیم: «قدیر دیده و شنیده بود که جغد اگرچه تا صبح می‌نالد، اما صدای نحس‌اش با روشنایی صبح می‌برد و خود نیز گم می‌شود.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۹: ۲۰۵۲)

۳-۵. حرکت کلاغ و پیش‌بینی هوا

در شاهد زیر از رمان جای خالی سلوچ «مرگان» از صدای کلاغ‌ها، بعد از بارش برف، سرمای هوا را پیش‌بینی می‌کند: «کلاغ‌ها برای چه بعد از برف چنین زود پیداشان می‌شود؟... مرگان از قاقار کلاغ‌ها چنین درمی‌یابد که شب سردی در پیش است!» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۱۶)

۴-۵. سگ

در آثار مورد بحث دولت‌آبادی، از جنبه‌های مختلفی به حالات و رفتارهای سگ‌ها توجه شده که این امر، نشان‌دهنده میزان تأثیر رفتارهای این حیوان بر باور و عقیده مردم است. در قسمت زیر، به این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به ویژگی حس بویایی قوی اشاره کرده است: «سگ شاطر هم حیوانکی بدتر و بی‌قراتر از من، دنبال می‌دوید و نفس نفس می‌زد... و به نظرم رسید که بوی صاحبش را شنیده و دیگر تاب و قرار ندارد، یا شاید هم بوی گرگ شنیده بود!» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۸۵) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده آورده است: «شنیده‌ام که سگ به آدم نشستگی کاری ندارد، پس زانو می‌زنم و مقابل او می‌نشینم و بی‌اختیار شروع می‌کنم حرف زدن. فکر می‌کنم می‌شود قمر وزیر رفته باشد در جلد سگ یا نیکمن ممکن است سگ شده باشد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۸۱) باور ریختن خون سگ و شوم بودن آن در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به این شکل آمده است: «سگ شاطر تمام کرده بود... چون گلوله هرگز راست به نشانه نشستگی بود میان خال پیشانی سگ... هرچه بود، صدای ضجه کشیدن کشیده و یک پارچه سگ شاطر که بار سنگینی از گلابه داشت، آخرین صدای حزن آلود سگی بود که تا زنده بود به هیچ بیله گرگی مجال پیروزی نداده بود... ضجه گلابه‌مند و حزن‌آور آن سگ، آغازی بر سکوتی شد که هرچند کوتاه اما چندان عمیق و خوفناک بود که اهل کلخچان بعد از پایان گرفتن هجوم ترکمانان در هیچ دوره‌ای احساسش نکرده بودند و آن سکوت همگان را در بهت نگه‌داشت تا سرانجام لب و زبانی گشوده شود و بگوید فتیله‌ای که سال‌ها در نفت خوابانده شده بود، عاقبت آتش گرفت.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۲۵) دولت‌آبادی در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به ویژگی وفاداری سگ اشاره کرده است: «تازه ملتفت شده بودم که سگ شاطر، حیوان باوفا، درست بیخ دیوار خسیبده و پوزه‌اش را گذاشته روی چوبه پایین در و انگار دارد بو می‌کشد، بوی چیزی که من نمی‌دانستم

چیست؛ اما سگ می‌دانست.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۷۸)

۵-۵. سمندر و آتش

گرتروود جابز، در کتاب سمبل‌ها دربارهٔ این حیوان می‌نویسد: «بنا به افسانه‌ها، سمندر نوعی مارمولک است که می‌تواند خود را در آتش قرار داده و با استفاده از دمای پایین بدنش دمای آن را خنثی نماید. از این‌رو، وی را سمبل فردی می‌دانند که قادر است حرارت زیاد را تحمل کند. هم‌چنین، سربازی که از آتش گلوله نهراسد، شعبده‌باز آتش‌خوار، وسیلهٔ ایمن ضد آتش.» (جابز، ۱۳۷۰: ۶۹) دولت‌آبادی در رمان کلیدر می‌نویسد: «گل محمد دست برآورد و گفت: بران حیدر؛ آن‌ها سمندر را از آتش می‌ترسانند، بران بردارم.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۱۰: ۲۴۳۵)

۵-۶. شتر

دولت‌آبادی به رفتارهای این حیوان از جنبه‌های گوناگون توجّه کرده است که در این قسمت به آن‌ها اشاره می‌شود:

دولت‌آبادی در رمان جای خالی سلوچ، به کم خوراکی و توان بالای شتر اشاره کرده است: «شتر می‌توانست نه شب و روز بی‌آب و علف سر کند؛ اما عباس چی؟» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۸۲) دولت‌آبادی در رمان جای خالی سلوچ، بر رفتار کینه‌جویانهٔ شتر تأکید زیادی کرده است؛ به طوری که یکی از بخش‌های مهیج این رمان، صحنهٔ مقابلهٔ «عباس» با شتر مست است که به انزوای «عباس» تا پایان رمان می‌انجامد: «کینهٔ شتر! عباس در تعریف کینهٔ شتر، چیزها از زبان پیران شنیده بود. شتر، دیر کینه به دل می‌گیرد؛ اما مباد که کینه به دل بگیرد! خاموش کردن آن دریای آتش، آسان نیست. تا نسوزاند، فرو نمی‌نشیند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۷۷) دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان کلیدر، به باور گریهٔ شتر اشاره کرده است: «قدیر نمی‌توانست به یاد بیاورد از که شنیده است که: شتر زیر کارد که خوابانده می‌شود، گریه می‌کند!» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۳: ۷۹۹-۸۰۰)

۵-۷. گربه و بی‌چشم و رویی

بازتاب صفت بی‌چشم و رویی گربه را در رمان کلیدر مشاهده می‌کنیم: «علاوه بر همهٔ کثافتی که دارد، چیزهای دیگری هم دارد. خیلی رذل و بی‌چشم و روست؛ بدتر از گربه.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۴، ۸: ۱۹۵۱)

۵-۸. مار و باورهای مربوط به آن

در آثار موردنظر دولت‌آبادی، به باورهای گوناگون عام دربارهٔ مارها، از جنبه‌های مختلف، اشاره شده که در این قسمت، به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

در رمان روزگار سپری شدهٔ مردم سالخورده به انتقام گرفتن مار می‌خوانیم: «مارهایی مثل سگ مار، سیه‌مار، کفچه مار و آتش مار که خطرناک‌ترین بوده و یکیش به تلافی کشته شدن

جفتش راه را بر کشت کاران بیابان‌های آبشور بسته بود... حسین لالی جفتش را در همان نقطه از راه کشته بوده است، و گفته می‌شد که از آن روز هر روز صبح و هر غروب آتش مار به راه می‌آید و پناه می‌گیرد در پوشه‌ای که پیدا نیست و حلقه می‌زند و در کمین می‌ماند تا... اگر شده به پوزه بکوبد و زهر خود را بریزد، و گفته می‌شد که آتش مار، سرخ تن و باریک و تسمه است و خیز و پرشی تند دارد.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۵۰۸) دولت‌آبادی در شاهد زیر از رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده، به گنج‌بانی مار اشاره کرده است: «یک افسانه قدیمی می‌گفت روی هر گنجی یک مار خوابیده است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۱۷)

۹-۵. میمون و تقلید کردن

مکری در پژوهشی تحت عنوان تقلید و شناخت در میمون‌ها، آورده که در نخست‌های متکامل‌تر از جمله شامپانزه‌ها و بونوبرها ساختار شناختی مجهزی برای درک جهت نگاه و چهره شکل گرفته است و این حیوانات تا حدی قادر به درک قصدمندی هستند. این درک به همراه توانایی آن‌ها در ردیابی نگاه دیگران، آن‌ها را در رسیدن به توجه مشترک با سایرین توانا می‌سازد. (مکری، ۱۳۷۹: ۴۴) بازتاب این باور را در رمان روزگار سپری شده مردم سالخورده مشاهده می‌کنیم: «دایی‌اش بهادر خان هم که برو برو داشت و این مرد بی‌مغز و بی‌قابلیت شروع کرد مثل میمون، تقلید دایی را درآوردن با پول‌هایی که از اداره تحت مسئولیت من دزدیده بود.» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۶، ۱: ۴۷۰)

نتیجه‌گیری

مسئله مورد بحث در این پژوهش بازتاب باورهای عامیانه در رمان‌های برگزیده محمود دولت‌آبادی (کلیدر، جای خالی سلوچ و روزگار سپری شده مردم سالخورده) است. باورها و مفاهیم آیینی و ادبیات عامیانه، با فرهنگ هر ملت ارتباط مستقیم دارد. باورها بنیادی‌ترین مبانی جهان-بینی انسان را در خود دارد. با تحوّل باورها، فرهنگ نیز گرایش و سمت و سوی دیگری به خود می‌گیرد. با شناخت تحولات رخ داده در باورهای اقوام، به فرهنگ آن قوم می‌توان پی برد. این شناخت ما را به دیگر تحولات اجتماعی، اعتقادی، سیاسی و فکری رهنمون خواهد کرد.

باورهای خرافی و غیرعلمی، از دیرباز تاکنون، ذهن و اندیشه آدمی را به خود مشغول کرده‌اند. می‌توان گفت که ریشه بسیاری از این باورها حتی برای افراد معتقد به آن‌ها مجهول و ناشناخته است؛ لذا وجود این باورها در اندیشه، گفتار و زندگی مردم نشان می‌دهد که جایگاه بسیاری از این عقاید، به هیچ وجه در بین مردم، تنزل نیافته و از رواج آن‌ها کاسته نشده است. در ایران نیز، همانند سایر ملّت‌ها، باورهای خرافی و اعتقاد به آن‌ها، ریشه عمیقی در افکار مردم دارد. مطالعه فرهنگی این باورها به ما کمک می‌کند تا بدانیم کدام یک از این باورها حاوی دستوری بهداشتی، اخلاقی و انسانی است. آنچه امروز آن را خرافات می‌دانیم جزئی از مسلمات و اعتقادات نیاکان ما بوده است. این باورها طی زمان‌های دراز دگرگون شده و شکل‌های تحریف شده‌ای از آن به دست ما رسیده است. بیشتر آن‌ها نیز برخاسته از فقدان دانش و بینش کافی مردمان گذشته بوده است. محمود دولت‌آبادی در رمان‌های برگزیده از باورهای عامیانه فراوانی در لابه‌لای داستان‌ها، بجا و به موقع بهره برده است. پژوهش فعلی با توجه به چنین ضرورتی انجام پذیرفت.

به‌طور کلی، دولت‌آبادی، نویسنده‌ای رئالیست است. اما آثار او از دیگر مکتب‌های ادبی تأثیر پذیرفته است، به عبارت دیگر، می‌توان گفت سبک دولت‌آبادی تلفیقی از مکتب‌های گوناگون ادبی است، که رئالیسم وجه غالب آن است. در واقع «نویسنده به‌طور عام- و دولت‌آبادی به‌طور خاص- آگاهانه و با پذیرفتن بیانیه مشخص ادبی داستان نمی‌نویسد. بنابراین اثر او می‌تواند دارای رگه‌های متفاوت از شیوه‌های مختلف ادبی باشد. به هر جهت قدرت دولت‌آبادی در بیان واقعیت‌های زندگی روستاییان ستایش‌انگیز است. وی نویسنده‌ای است که بیش از دیگران، در به تصویر کشیدن رنج‌ها و مرارت‌ها و مصائب آنان توفیق حاصل کرده است. می‌توان بیان کرد که فضای روستایی آثار محمود دولت‌آبادی، تصویر جامعه‌ای دارای بافت سنتی را در پیش‌چشمان خواننده مجسم می‌کند؛ جایی که باورها و خرافات، ذهن، اندیشه و زندگی مردمان را تحت سلطه خود درآورده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۸۴)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: آیین دانش.
۲. اعظمی سنگسری، چراغعلی، (۱۳۴۹)، «باورهای عامیانه مردم سنگسر»، هنر و مردم، شماره ۹۲، صص ۴۷-۵۵.
۳. امینی، امیرقلی، (۱۳۸۹)، فرهنگ عوام، چاپ اول، تهران: مازیار.
۴. باقی‌زاده، رضا، (۱۳۹۱)، «جن: حقیقت و ویژگی‌ها»، کلام اسلامی، سال بیست و یکم، شماره ۱، صص ۱۵۰-۱۲۵.
۵. برزگر خالقی، محمدرضا، (۱۳۷۹)، «دیو در شاهنامه»، زبان و ادب، شماره ۱۳، صص ۱۰۰-۷۶.
۶. بهار، مهرداد، (۱۳۷۵)، پژوهشی در اساطیر ایران، جلد اول و دوم، چاپ اول، تهران: آگه.
۷. جابز، گوترو، (۱۳۷۰)، سمبل‌ها (کتاب اول: جانوران)، ترجمه و تألیف محمدرضا بقاپور، چاپ اول، تهران: مترجم.
۸. جعفری، علی اکبر؛ رضایی، مرجان، (۱۳۹۱)، «بررسی خرافات و زمینه‌های شکل‌گیری آن در ایران تا دوره صفویه»، پژوهش‌های علوم انسانی، سال سوم، شماره ۹، صص ۴۴-۹.
۹. چهل تن، امیرحسین؛ فریاد، فریدون، (۱۳۷۳)، ما نیز مردمی هستیم، تهران، چشمه و فرهنگ معاصر.
۱۰. دولت‌آبادی، محمود، (۱۳۸۴)، کلیدر، چاپ هفدهم، تهران، فرهنگ معاصر.
۱۱. دولت‌آبادی، محمود، (۱۳۸۶)، روزگار سپری شده مردم سالخورده، کتاب اول، دوم و سوم، تهران: چشمه.
۱۲. دولت‌آبادی، محمود، (۱۳۹۱)، جای خالی سلوچ، چاپ هجدهم، تهران: نشر چشمه.
۱۳. ذوالفقاری، حسن، (۱۳۹۴)، باورهای عامیانه مردم ایران، چاپ سوم، تهران، نشر چشمه.
۱۴. شاله، فلیسین، (۱۳۴۶)، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه منوچهر خدایار محبّی، تهران: طهوری.
۱۵. شاملو، احمد، (۱۳۵۷)، کتاب کوچه، دفتر اول، سوم، چهارم و یازدهم، چاپ اول، تهران: مازیار.
۱۶. شکورزاده، ابراهیم، (۱۳۶۳)، عقاید و رسوم مردم خراسان، چاپ دوم، تهران: سروش.
۱۷. طوسی، محمدبن محمود بن احمد، (۱۳۴۵)، عجایب المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۸. عقیفی، رحیم، (۱۳۵۴)، «در چگونگی تندر و برق و فرو افتادن ستاره»، مجله جستارهای ادبی، شماره ۴۱، صص ۸۹-۸۳.
۱۹. قاسمی، حسین، (۱۳۸۹)، «قسمت و سرنوشت»، ادیان و عرفان: معرفت، شماره ۱۵۸، صص ۷۲-۵۵.
۲۰. ماسه، هانری، (۲۵۳۵)، معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، جلد اول، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
۲۱. مکرری، آذرخش، (۱۳۷۹)، «تقلید و شناخت در میمون‌ها»، تازه‌های علوم شناختی، شماره ۶ و ۷، صص ۴۶-۳۵.
۲۲. وارینگ، فیلیپ، (۱۳۷۱)، فرهنگ خرافات: عجیب‌ترین خرافات مردم جهان، ترجمه احمد حجازان، چاپ اول، تهران: مترجم.
۲۳. هدایت، صادق، (۱۳۵۶)، نیرنگستان، چاپ اول، تهران: جاویدان.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۰۴ - ۱۸۳

درآمدی بر توان‌سنجی قوهی قضائیه در مشارکت‌پذیری شهروندان در پرتو احیای حقوق عامه

حسین عبدی^۱
ولی رستمی^۲

چکیده

شهر، بستر تحولات و چالش‌های فعلی و آتی کشور است که در رابطه‌ی دولت با نهادهای بازار و جامعه، وجود داشته، روزبه‌روز بر ابعاد تعارض منافع و احتمال تضییع حقوق شهروندان در آنها افزوده می‌شود. تداوم چالش‌های فعلی موجب تضعیف زمینه‌های مشارکت شهروندان شده و جلوگیری از چالش‌های آتی، نیازمند مشارکت شهروندان است. شرط زیست مطلوب در شهر، مشارکت شهروندان در اداره‌ی شهر بوده و غایت آن، تضمین حقوق شهروندان و تنظیم نقش‌آفرینی آنها در فضای شهر است. پژوهش‌ها، مولفه‌ی مشارکت را اولیتی مهم برای اداره‌ی شهر می‌دانند. نهاد قضائی با حقوق شهروندان و مشارکت‌پذیری آنها در اداره‌ی شهرها مرتبط بوده، جزء الزامات حکمرانی خوب شهری به‌شمار می‌آید. این مقاله با یک موضوع فراحقوقی، به‌صورت توصیفی - تحلیلی و فراتحلیلی، به واکاوی امکان تحقق مأموریت موضوع بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی (احیای حقوق عامه) جهت تامین حقوق شهروندان به‌عنوان زمینه‌ساز اعتمادشان به نهاد قدرت و بسترساز مشارکت آنها در اداره‌ی شهرها بر پایه شاخص؛ نحوه‌ی تکوین و تطور قوهی قضائیه در حقوق عمومی ایران معاصر پرداخته و نتیجه می‌گیرد تحقق این مأموریت بر پایه‌ی شاخص فوق و در پارادایم حکمرانی موجود، میل به امتناع داشته، برای ایجاد زمینه‌های امکان تحقق احیای حقوق عامه، نیاز به تجدیدگفتمان و «تغییر پارادایم» است.

واژگان کلیدی

قوهی قضائیه ج.ا.ایران، مشارکت شهروندان، حکمروایی خوب شهری، سنت حقوق عمومی ایران معاصر، احیای حقوق عامه.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: h.abdi1355@gmail.com

۲. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: vrostami@yahoo.com

طرح مسأله

ارزیابی مطلوبی از «ساختار» و «رفتار» نظام اقتصادی و اجتماعی کشور وجود ندارد و چالش‌هایی در رابطه‌ی دولت با نهادهای بازار و جامعه هست که مدیریت متمرکز، رانت، انحصار، عدم شایسته‌سالاری، توسعه غیرمتوازن، مداخله‌ی حداکثری دولت در غالب حوزه‌ها از جمله علل بروز آنها هستند. پیچیدگی شهرنشینی، «شهر» را بستر تحولات جامعه و فضای اصلی چالش‌های فعلی و آتی ساخته که بر ابعاد پیچیده‌ی «تعارض منافع» و احتمال تضییع حقوق شهروندان می‌افزاید و تداوم چالش‌ها، کاهش تعلق اجتماعی؛ زوال سرمایه‌ی اجتماعی و گسیختگی اجتماعی و ملاً تضعیف زمینه‌ی مشارکت شهروندان را بدنبال دارد. کنترل و حل چالش‌های مزبور نیز، نیازمند راهکارهایی است که بتواند ظرفیتهای نهادی و فرایندی نظام سیاسی-حقوقی همانند «مشارکت شهروندان» را فعال نماید. بدلیل روند پیچیدگی شهرها، حکومت و مدیریت شهری نمی‌توانند تنها متولی اداره‌ی شهر باشند، بلکه اصلاح «ساختار» و «رفتار» حکومت و کاهش و رفع چالش‌ها و ملاً مدیریت بهینه‌ی شهر، با نقش‌آفرینی سایر بازیگران (جامعه مدنی، بازار و بخش خصوصی) و با ایجاد زمینه‌ی واقعی «مشارکت» شهروندان ممکن است. بنابراین اقتضاء و شرط زیست‌مطلوب در پهنه‌ی شهر، مشارکت شهروندان در مدیریت شهرهاست که برای نیل به آن، نیازمند فرایندهای ناظر بر بهینه‌سازی «مشارکت شهروندان» هستیم که به هم‌افزایی دولت و شهروندان کمک نمایند. حکمرانی خوب شهری از جمله‌ی این فرایندهاست که مولفه‌ی اصلی (شکلی) آن، «مشارکت» شهروندان است. این فرایند، مستنبط از داده‌های بین‌رشته‌ای مدیریت، حقوق عمومی و علوم سیاسی، در مربع «شهروندان، جامعه‌ی مدنی، بازار و دولت» عینیت یافته و با مولفه‌های خود (مشارکت، شفافیت، حاکمیت قانون و...) که غایت آنها تضمین منافع شهروندان و تنظیم مشارکت آنها در اداره‌ی شهروندمدارانه‌ی شهرها است، شکل می‌یابد.

«قوه‌ی قضائیه» مثل سایر ارکان حکومت، با حقوق شهروندان در شهرها ارتباط داشته و جزء الزامات حکمرانی خوب به‌شمار می‌آید. گفتمان شهروندگرایی، جایگاه قوه‌ی قضائیه را سیانت از حقوق شهروندان دانسته تا ضمن رفع تنازعات شهروندان، زمینه‌ی «مشارکت» آنها را در حکمرانی، پشتیبانی کرده و به «شفافیت» حکمرانی و نظارت بر آن کمک‌نماید. این قوه علاوه بر تلاش در جهت «حاکمیت قانون» (مبنای تحقق حکمرانی خوب)، باید در پیشگیری از جرایم و زمینه‌های آسیب‌رسان به جامعه (که بستر همبستگی و مشارکت فعالانه شهروندان است) موثر باشد. نقش قوه‌ی قضائیه در کاهش و رفع زمینه‌ی تعارض منافع در عرصه‌ی شهرها نیز اهمیت دارد. از این رو هرچند برای کنترل حکومت باید از سازوکارهای نظارتی، غیر از نظارت قضائی نیز بهره‌گرفت، اما نمی‌توان قوه‌ی قضائیه را صرفاً در چارچوب ماموریت‌های کلاسیک آن

گنجانند، بلکه ضروریست در خصوص ماموریت‌های آن، همسو با تغییر پارادایم در مولفه‌های زیست جامعه (رابطه‌ی دولت و بازار، سبک زندگی، تغییر روحیات و خصائل شخصیتی شهروندان و...)، رهیافت‌ها و راهبردهای جدیدی ارائه نمود. بنابراین، نظر به اینکه پژوهش‌های موجود، حکمرانی خوب و مشارکت شهروندان را اولویت برای اداره‌ی شهرها می‌داند که در تحقق آن، بهره‌مندی از ظرفیت ارکان حکومت از جمله رکن قضائی، ضروری است؛ چارچوب این مقاله عبارت است از واکاوی امکان تامین حقوق شهروندان در شهرها (که موجب اعتماد آنها به نهاد قدرت و سبب «مشارکت» در اداره‌ی شهر می‌شود) بر مبنای ظرفیت قوهی قضائیه و در جهت توان‌سنجی این قوه در ساماندهی و رفع چالش‌های موجود در زیست‌فضای شهرهای کشور؛ متناظر با حوزه‌های مختلف حقوق شهروندان.

نظر به اهمیت «شهر» به عنوان زیستگاه اکثریت شهروندان و اثرگذار بر زیست فضاهای موجود در جغرافیای سرزمینی کشور با اتکاء به این واقعیت که در پهنه‌ی شهرهای کشور و در حوزه‌های موثر بر حقوق شهروندان، «فرایند»ها و «روند»هایی مستمراً شکل می‌گیرد که شاید قوهی قضائیه، شرایط و اقتضات ورود به آنها را تاکنون نداشته است؛ مساله این است که: آیا قوهی قضائیه با همه‌ی مختصات و ظرفیتهای خود می‌تواند در زمینه‌سازی «مشارکت» شهروندان در زیست فضای شهری اثرگذار باشد؟

بستر این توان‌سنجی، جایگاه قوهی قضائیه از زاویه نحوه‌ی تطور آن در سنت حقوق عمومی ایران معاصر و ماموریت بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی (احیای حقوق عامه) است. بر این اساس، پرسش اساسی این است که: قوهی قضائیه ج.ا.ایران، عطف به زمینه‌ی تاریخی تطور رابطه‌ی دولت و شهروندان از دوره‌ی مشروطیت تاکنون و در فضای کلی حکمرانی کشور، آیا می‌تواند در پرتو بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی، «حقوق عامه» را احیاء نماید؟ بنحوی که برآیند آن، تامین حقوق شهروندان در شهرها و زمینه‌سازی مشارکت آنها در اداره‌ی شهرها باشد؟ آیا ماموریت «احیای حقوق عامه»، ثبوتاً و اثباتاً ظرفیت تضمین و تامین حقوق شهروندان در پهنه‌ی شهرها (به عنوان «مقتضی» اعتماد آنها به حاکمیت و زمینه‌ساز مشارکتشان در اداره‌ی شهرها) را دارد؟

این موضوع به مواردی که شاید در آرای صاحب‌نظران، اشاراتی به آن شده، قابل تقلیل نیست بلکه درآمدی بر درک این گزاره است که نظر به مشکلات رسوب یافته‌ی سابق و شرایط جدید موثر بر آن، اکنون قوهی قضائیه بایستی ضمن بازخوانی ماموریت‌هایش، تجدیدگفتمان نموده و با استفاده از ظرفیتهای خود، نقش‌آفرینی نماید. چنین پژوهش‌هایی ادبیات جدیدی را شکل می‌دهد که بموجب آن، حوزه‌ی معرفتی جامعه و حوزه‌ی حکمرانی حاکمیت، به تجدید-شکل و بازتعریف ماهیت اعمال قدرت بر اساس گفتمانهای جدید شهروندمدار، آگاهانه رهنمون و

یا ناخودآگاه معطوف خواهند شد.

۱. چارچوب مفهومی

۱.۱. «مشارکت» شهروندان؛ مولفه‌ی اصلی (شکلی) حکمرانی خوب شهری

۱-۱-۱- ماهیت مشارکت

«مشارکت» شهروندان از جمله ظرفیتهای نظامهای سیاسی - حقوقی مردمسالار است. بدلیل افزایش پیچیدگی شهرها، حکومت و مدیریت شهری نمی‌تواند تنها برنامه‌ریز و تصمیم‌گیر اداره-ی شهر باشند، بلکه اصلاح ساختار و رفتار حکومت و کاهش و رفع معضله‌ها و مدیریت بهینه‌ی شهر با نقش‌آفرینی جامعه‌ی مدنی، بازار و بخش خصوصی و با ایجاد زمینه‌ی مشارکت شهروندان، ممکن خواهد بود. اقتضاء و شرط زیست مطلوب در پهنه‌ی شهر، مشارکت شهروندان در اداره‌ی آن است که برای این هدف، ایده‌ها و راهکارهای ناظر بر تعمیق و بهینه‌سازی «مشارکت شهروندان»، ضمن تغییر پارادایم از «دموکراسی نمایندگی» به «دموکراسی مشارکتی»، به هم‌افزایی میان حکومت و شهروندان کمک می‌نمایند.

«حکمرانی خوب شهری» از جمله ایده‌ها و راهکارهایی است که مولفه‌ی اصلی (شکلی) آن، «مشارکت شهروندان» بوده و با مفهوم «حق به شهر» نیز بدلیل ابتدای آن برآموزه‌ی «تعلق شهر به شهروندان و مشارکت آنان در اداره‌ی شهر» همدلی دارد. این ایده و راهکار، مستنبط از داده‌های بین‌رشته‌ای مدیریت، حقوق عمومی و علوم سیاسی در مربع «شهروندان، جامعه مدنی، بازار و حکومت»، تجسم یافته و با مولفه‌های هشتگانه‌ی فوق‌الذکر (مشارکت، شفافیت، حاکمیت قانون و...) که غایت و اقتضای هم‌پوشان آنها، تضمین منافع شهروندان و تنظیم مشارکت آنها در حکومت (و مالا توسعه‌ی شهروندمدارانه‌ی فضای شهری) است، گسترش یافته و برآیند آن دموکراسی مشارکتی خواهد بود.

در ترسیم مفهوم حق مشارکت شهروندان؛ «یک نظام دموکراتیک... نظامی است که هر شهروندی در شرایطی برابر با دیگر شهروندان می‌تواند مشارکت نماید اما حق مشارکت برابر در تصمیم‌گیری فراتر از صرف رای دادن است، چون مستلزم حق مشارکت در دیگر جناح‌های فرآیند تصمیم‌گیری نظیر بحث و گفت‌وگو هم هست که مقدمه‌ی... تصمیم‌گیری است» (جونز؛ ۱۳۸۷). مشارکت در مفهوم حقوقی آن به معنای مشارکت فعالانه در فرایندهای تصمیم‌گیری در امور کشور است و برغم قرابت‌های مفهومی با مشارکت به مفهوم سیاسی و اجتماعی، از حیث روش‌ها و زمینه‌ها تفاوت‌هایی با آن دارد. در ترسیم مفهوم مشارکت، گفتنی است: «مشارکت مردم... مهمترین مظهر حق حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت زندگی سیاسی و اجتماعی خود به-شمار می‌رود» (رستمی؛ ۱۳۸۵) و در بیان اشکال مشارکت شهروندان، «نظارت مردم بر دولت... یکی از حقوق مهم... در قانون اساسی است که می‌تواند از انحراف حکومت و بروز مشکلات و

اشتباهات در زمامداری ... جلوگیری کند و از طریق حضور مستمر مردم در صحنه‌ی سیاسی موجبات بالندگی و شکوفایی شعور سیاسی مردم و افزایش مشارکت سیاسی آنها را فراهم کند» (همان).

۲-۱-۱. اهمیت مشارکت

مشارکت شهروندان، مولفه‌ی اصلی (شکلی) حکمرانی خوب (جاوید؛ ۱۳۹۵) و «میزان مشارکت مردم در امور جامعه، یکی از کلیدی‌ترین پایه‌های حکمرانی خوب به‌شمار می‌رود» (نعمتی؛ ۱۳۹۶). در اهمیت مولفه‌ی مشارکت در زمینه‌ی مفهومی حکمرانی خوب شهری این فرض متصور است که با تحقق مشارکت شهروندان در اداره‌ی امور شهرها (در قالب بخش خصوصی و جامعه‌ی مدنی)، بروز و ظهور «لحظه‌به‌لحظه»ی سایر مولفه‌های حکمرانی خوب شهری در «استقلال» بازه‌ی زمانی و نهادینگی و استمرار آن در «تسلسل» بازه‌ی زمانی محقق گردد. به‌عنوان نمونه اگر شهروندان، مطالبه‌گر نباشند و یا در اثر تحولات، پرسشگری را فراموش کنند، «شفافیت» در امور نهاد قدرت بتدریج از بین رفته و «پاسخگویی» و در امتداد آن، «کارآمدی» در نهاد قدرت تجلی نمی‌یابد. همچنین وضعیتهای دیگری از امتزاج مولفه‌های حکمرانی خوب؛ در قالب ارتباط مفهومی، مدلولی و تقدم و تاخر میان مولفه‌ها وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه، عدم «شفافیت» موجب بروز فساد در امور مختلف درونی نهاد قدرت و یا در رابطه‌ی این نهاد با شهروندان خواهد شد.

تکامل وضعیتهای ترسیمی فوق می‌تواند به مرحله‌ی ضعف و امتناع معرفتی و عملی مشارکت شهروندان برسد. بدین توضیح که اگر شهروندان در سیرتدریجی، به عدم درک این مولفه‌ها (کارآمدی، پاسخگویی و شفافیت و...) و مصادیق آن برسند، این وضعیت می‌تواند زمینه‌ساز دیکتاتوری و استبداد باشد، ولو اینکه در ظاهر، نهادها و ساختار بروکراتیک به‌ظاهر گزارش‌دهنده وجود داشته باشند. به‌هرحال ترسیم فوق، آسیب وجود و افزایش شهروندان غیرمطالبه‌گر و فاقد ادراک مطالبه‌گری از حکومت و النهایه شهروندان غیرمشارکت‌جو را نمایان می‌سازد.

۲-۱. قوه قضائیه و ماموریت احیای حقوق عامه

۲-۱-۱. بازخوانی ماموریت‌های قوه قضائیه معطوف به حقوق شهروندان

قوه قضائیه، مرجع انطباق اعمال حاکمیت با ارزشها و قواعدی همانند عدالت، قانون و اخلاق است. زیرا «نظارت قضائی در زمینه‌ی روابط ارکان قدرت، مناسبترین رویه برای تضمین حقوق و ارزشهای مذکور در قانون اساسی است» (Barent, 2001). همچنین گفتمانهای جدید، قوه قضائیه را محور حکمرانی مطلوب می‌دانند (von donwitz: 2011).

اهمیت قوه قضائیه در نظام تفکیک قوا از این‌روست که «... قوه مجریه بدلیل

برخورداری از اقتدار و امکانات گسترده، ناقض و تهدید کننده‌ی حقه‌ها و آزادیهای شهروندی به-شمار می‌رود؛ در مقابل، قوه‌ی قضائیه به‌مثابه حافظ و تضمین‌گر حقوق و آزادیها ایفای نقش می‌کند». (گرچی؛ ۱۳۹۷). بین نهاد قضائی و تامین حقوق شهروندان، ربط وثیقی وجود داشته، اصول متعددی از حقوق عمومی به این ارتباط تاکید دارند. به‌عنوان مثال؛ اصل تناسب که اصلی «حق مدار» و «قضائی» به‌شمار می‌آید (زارعی و مرادی برلیان؛ ۱۳۹۲)، به ارتباط نهاد قضائی و زمینه‌ی تحقق حقوق شهروندان دلالت دارد.

از منظر تاریخ حقوق ایران معاصر، تکوین قوه قضائیه، نارسایی‌هایی داشته که منشاء آن عبارت است از: فقدان بستر نقش‌آفرینی این قوه در قانون اساسی مشروطه؛ عدم شکل‌گیری دولت پاسخگو (که مانع تکوین قوه‌ی قضائیه‌ی دارای کارکرد نظارتی گردید) و وجود دولتهای مستبد؛ وجود نوعی اقتصاد سیاسی و پدیده‌ی دولت رانیت‌دارای منبع درآمدی مستقل از مردم و بی‌نیاز از مالیات، که دولت را از مردم جدا و غیرپاسخگو نموده و این روند، سبب امتناع شکل-گیری حقیقی رکن کنترلی نهاد قدرت (قوه‌ی قضائیه) شده و زمینه‌ی عدم امکان پاسخگویی دولت را نهادینه ساخت.

در زمان تصویب قانون اساسی ۱۳۵۸، با تغییر پارادایم نظام سیاسی از؛ نظام غیرمردمی، غیرپاسخگو و غیرمشارکتی، به نظام مردمی، پاسخگو، مشارکت‌پذیر و حامی حقوق مردم، مفاهیم برگرفته از چنین تغییر پارادایمی مورد نظر قوه‌ی مؤسس بوده و التزام به آنها جزء مقتضیات نظام سیاسی جدید گردید. زیرا «انقلاب اسلامی ایران، انقلابی برای حقوق بشر و آزادی انسان بود و... جمهوری اسلامی در راستای نهادینه‌کردن حقوق شهروندی است» (جاوید و شاهمرادی؛ ۱۳۹۶). بر این مبنا، مفاهیم فوق، باید دربردارنده عنصر «مردم» و محوریت آن بوده و احترام به کرامت انسانی و التزام به حقوق شهروندان، رکن اساسی پارادایم جدید باشد. بنابراین طبق مقدمه‌ی قانون اساسی ۱۳۵۸؛ «... قانون اساسی... در خط گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت مردم به‌دست خودشان تلاش می‌کند...». همچنین «... اصل اول قانون اساسی با رد حکومت سلطنتی سابق (استبدادی و استعماری)، بر بنیانی جدید استوار می‌شود که از ویژگی اساسی آن، مشارکت مردم در حکومت و سرنوشت سیاسی خود است» (جاوید؛ ۱۳۹۵). بعلاوه، اصول ۳ بند (۸)، ۶ و ۵۶ صریحاً بر اداره‌ی امور کشور و تعیین سرنوشت توسط مردم و شهروندان تصریح دارد.

بدیهی است قوه‌ی قضائیه براساس الزامات پارادایم فوق، باید تضمین‌کننده رعایت حقوق شهروندان از سوی سایر ارکان حکومت باشد. از این‌رو قانونگذار اساسی در تعیین مأموریت‌های قوه‌ی قضائیه؛ با غایت‌نگاری «پشتیبانی از حقوق اجتماعی» (صدر اصل ۱۵۶)، مأموریت مهمی به‌نام «احیای حقوق عامه» در نظر گرفته‌است. هر چند، از نگاه قانونگذار اساسی و متأثر از تغییر

پارادایم فوق، «شهروندان»، صاحب واقعی نظام سیاسی و عنصر موجد و مقوم «مشارکت» در حکمرانی هستند اما برغم نظراتی مبنی بر اینکه «ظاهراً منظور از حقوق عامه و اینکه مصادیق آن باید احیا شود چیست، اجمالاً بلکه تفصیلاً برای نمایندگان {مجلس خبرگان قانون اساسی} روشن بوده است» (کشاوری؛ ۱۳۹۷)، باید بررسی شود «احیای حقوق عامه»، چه مفهوم و مدلولی در ذهن و زبان قانونگذار اساسی داشته و چگونه می‌توان آن را جهت نهادینگی ظرفیت نظارت رکن قضائی بر دیگر ارکان نهاد قدرت در فرآیند تحولات زیست شهری و زمینه‌ی مشارکت-پذیری شهروندان، قابل انطباق دانست؟.

۲-۱. بازشناسی ماموریت «احیای حقوق عامه»

۲-۱-۱. تعریف و مفهوم احیای حقوق عامه

در نظم حقوقی کنونی، تعریفی از این ماموریت توسط قانونگذار ارائه نشده و صرفاً دستورالعملی با عنوان «نظارت و پیگیری حقوق عامه» توسط قوهی قضائیه ابلاغ شده که طبق برخی نظرات، توفیقی در تعریف و بیان مصادیق آن نداشته است (همان). شورای نگهبان نیز تفسیری از گزاره‌ی «احیای حقوق عامه» ارائه نکرده و دکتترین حقوقی نیز، تعریف جامعی از این مفهوم به دست نداده است. با اینحال بند(الف) ماده (۱) دستورالعمل فوق، حقوق عامه را چنین تعریف کرده است: «حقوقی است که در قانون اساسی، قوانین موضوعه و یا سایر مقررات لازم الاجرا ثابت است و عدم اجرا یا نقض آن، نوع افراد یک جامعه مفروض مانند افراد یک شهر، منطقه، محله و صنف را در معرض آسیب یا خطر قرار می‌دهد یا موجب فوت منفعت یا تضرر یا سلب امتیاز آنان می‌شود، از قبیل آزادیهای مشروع، حقوق زیست‌محیطی، بهداشت و سلامت عمومی، فرهنگ عمومی و میراث فرهنگی، انفال، اموال عمومی و استانداردهای اجباری».

می‌توان از پیش‌نویس نافرجام سیاستهای احیای حقوق عامه نیز نام برد که در راستای عناوین سیاستهای کلی قضائی مصوب ۱۳۷۶ مجمع تشخیص مصلحت نظام و توسط کمیسیون حقوقی و قضائی مجمع (پس از ۱۲ سال) در ۷ مرداد ۱۳۸۸ جهت ارائه به صحن مجمع، جمع‌بندی گردید. در برنامه‌ی چهارم توسعه‌ی قضائی کشور (ابلاغی خرداد ۱۳۹۴) نیز صرفاً «صیانت از حقوق عامه و اموال و ثروت های عمومی»، به‌عنوان هدف راهبردی هفتم اعلام و در ماده‌ی ۲۹۳ قانون آیین دادرسی کیفری نیز به «موارد حقوق عامه» اشاره شده است. برخی تعاریف از حقوق عامه و احیای آن در دکتترین حقوقی به شرح ذیل است:

۱- «حقوق عامه را در معنی اعم آن شاید بتوان به کلیه حقوقی که در فصل(۳) قانون اساسی تحت عنوان حقوق ملت آمده تعریف کرد. ترکیب حقوق عامه در معنای اخص می‌تواند دو وجه داشته باشد؛ نخست حقوق عامه‌ی قضایی... و دوم حقوق عامه‌ی اقتصادی یعنی اموال

مجهول المالک و بلاوارث، مصونیت جامعه در مقابل رباخواران و مختلسان و سارقان و متجاوزان به حقوق و اموال عمومی و بیت‌المال و مصونیت محیط‌زیست از تعرض». (کشاورز؛ همان)

۲- برغم نظری مبنی بر خروج موضوعی حقوق عامه از مواردی که در حیطه‌ی وظایف دستگاه‌های اجرایی است (همان)، دادستان وقت تهران اعتقاد دارد: «... موضوع بارش برف سال گذشته در تهران و مشکلات ایجادشده در سطح شهر و فرودگاه امام‌خمينی(ره).... گرانی سکه، مشکل آب در کشور، گرانی، زمین‌خواری و تصرف اراضی ملی و ... طی شرایط و ملاحظات مرتبط با حقوق عامه و حقوق عمومی هستند و دادستان می‌تواند برای احقاق حقوق عامه به آن ورود کند»^۱.

۳- «حقوق عامه علاوه بر... اصل ۱۵۶ قانون اساسی... بدون اینکه... منحصر کنیم در لفاظی‌ها که این حقوق عامه است یا شهروندی یا حقوق امت یا ملت، می‌توان... گفت این حقوق مربوط به مردم می‌شود و در جهت حفاظت یا حمایت از حقوق آنهاست، یعنی در جهت زیست بهتر و اینکه زندگی... اجتماعی‌شان بنحو احسن بر اساس امکانات جامعه جریان داشته باشد».

امین‌زاده، ۱۳۹۸)

۴- «...حقوق عامه... حقوقی است که ذی‌نفعش عموم مردم هستند... حاکمیت قانون... عدم‌استفاده از جایگاه‌های عمومی برای نفع شخصی،... فساد در سیستم‌های اداری،... مسائل مربوط به انتخابات و انتقال قدرت و... در حوزه‌ی حقوق عامه است که قوه {قضائیه} باید از آن صیانت کند. حقوق شهروندی هم بخشی از حقوق عامه است. مساله‌ای مثل آزادی بیان، حق حیات و...» (شهبازی‌نیا؛ ۱۳۹۸)

۵- برخی مستنبط از واژه‌ی حقوق عمومی در ماده‌ی ۲۹۰ قانون آیین دادرسی کیفری، حقوق عامه را مترادف حقوق عمومی در نظر گرفته و احیای حقوق عامه را مترادف با احقاق حقوق عامه تعبیر نموده اند(همان).

۶- نظری دیگر، پرونده‌های خاصی که حقوق تعدادی از شهروندان در آن تضييع شده مثل پرونده موسسه اعتباری ثامن را به‌عنوان مصداق حقوق عامه تلقی و رسیدگی قوه‌ی قضائیه به آن را در راستای احیای حقوق عامه تلقی نموده است؛ «آنچیزی که... می‌توانیم مصادیقش را نام ببریم که حتما باید دادستان کل یا دادستان‌ها... ورود پیدا کنند، بحث محیط‌زیست... منابع طبیعی، سوءمدیریت در موضوع آب... کوه‌خواری و جنگل‌خواری و تعرض به منابع طبیعی و حتی بحث آلودگی هواست... تولید خودروهای بی‌کیفیتی که باعث تصادفات جانی می‌شوند... آلودگی هوا در کلانشهرها به خصوص در تهران... واگذاری شرکت‌های دولتی به بخش خصوصی و

خصوصی‌سازی... اینها همه می‌تواند از مصادیق حقوق عامه باشد» (همان).

۷- «این حقوق... می‌تواند حقوقی معنا شود که متعلق به عامه یا همه‌ی مردم است. بنابراین، منظور از احیای حقوق عامه، جبران حقوق خصوص و عمومی برای عموم افراد یا آحاد آنهاست» (امینی پژوه؛ ۱۳۹۶).

۸- برغم اینکه «در فقه ما زمینه و بستر بررسی حقوق عامه وجود دارد» (قطبی؛ ۱۳۹۸) برخی صاحب‌نظران معتقدند: «حقوق عامه مفهومی است که اخیراً از جهان غرب وارد ادبیات حقوقی ایران شده... مبتنی بر خوانشهایی نو از فقه است و سابقه‌ای در فقه سنتی ندارد و عمدتاً هدف از طرح آن، ایجاد مفهومی معادل حقوق بشر در ادبیات حقوق اسلامی بوده است.» (سیدفاطمی؛ ۱۳۹۶)

۹- «حقوق عامه... به حق‌هایی گفته می‌شود که بطور طبیعی انسان‌های یک جامعه باید از آن برخوردار شوند، نظیر حق مسکن، حق شغل، حق تحصیل، حق بهداشت و درمان، حق ازدواج، حق تملیک» (قطبی؛ همان).

۱۰- در برخی اظهارنظرها، حقوق عامه مترادف با مفاهیمی مثل حقوق عمومی و حقوق شهروندی بکاررفته است (رئیدی؛ ۱۳۹۸).

۲-۲-۱. تحلیل و مدلول احیای حقوق عامه

بازخوانی بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی (ماموریت احیای حقوق عامه)، از این رو مهم است که این ماموریت می‌تواند رویکرد قوه‌ی قضائیه در تضمین حقوق شهروندان را تسهیل نموده و بستر کنشگری این قوه در کنترل قوای حکومتی و نهادهای مدیریت شهری برای زمینه‌سازی مشارکت شهروندان در اداره‌ی شهرها باشد. تأمین حقوق عامه «... وظیفه‌ی تمامی قوای حکومتی است و قوه‌ی مقننه موظف است... چارچوبهای قانونی مناسب را جهت تأمین حقوق مزبور ایجاد نماید» (پژوهشگاه قوه قضائیه؛ ۱۳۹۵). از الزامات چارچوب قانونی فوق‌الذکر، ارائه تعریف دقیق «حقوق عامه» و مصادیق غالب آن است. لذا تعریف حقوق عامه در دستورالعمل ابلاغی قوه‌ی قضائیه، الزامی برای سایر قوا ایجاد نمی‌نماید. همچنین «... نقش قوه‌ی قضائیه در احیای حقوق عامه در نظام حقوقی فعلی ایران، بنحو مشخصی تبیین نشده است. مسئولیت احیای حقوق عامه، از جمله مربوط به وضعیتی است که برغم پیش‌بینی وظایف و مسئولیتهایی برای سازمانها و نهادهای عمومی، اقدام کافی و مناسب در زمان مقتضی برای تأمین حقوق عامه انجام نشده باشد.» (بنابر) این مسئولیت احیای حقوق عامه... از جهت «پاسداری از حقوق مردم» قابل توجیه به نظر می‌رسد» (همان).

نظر به اختلاف دکرین حقوقی از این مفهوم، مدلول بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی ظرفیت روشن و سازوکار اجرایی مشخص ندارد. به گواه تشتت مفهومی گزاره‌های؛ حقوق عامه،

حقوق عمومی، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی و ابهام در نسبت میان واژگان مزبور (سلطانی؛ ۱۳۹۳)؛ اگر قانونگذار اساسی در ترسیم ماموریت‌های قوه قضائیه ناگزیر دچار اجمال و کلی‌گویی در بیان موضوع و وضع حکم شده باشد، طبعاً تبیین ماموریتها و شناسایی الزامات آن برعهده قانونگذار عادی یا سیاستگذار کلان کشور خواهد بود. لذا تبیین مفهوم و تعیین مصادیق حقوق عامه و قلمرو «احیای» آن طی دهه‌های اخیر توسط مجلس شورای اسلامی و یا حتی مجمع تشخیص مصلحت نظام، انتظار کاملاً بجایی بوده است. زیرا اگر بپذیریم مفاهیم مندرج در اصول قانون اساسی، نوعاً عمومیت و اطلاق داشته و همانند موارد مشابهی که برای اجرای آنها، قوانین عادی وضع شده‌اند، این برداشت که در چارچوب اندیشه قوه‌ی موسس و بر پایه‌ی آرمان صیانت از حقوق شهروندان، موضوعی مثل حقوق عامه و احیای آن، مستلزم تقنین عادی توسط مجلس شورای اسلامی بوده، گزاف نیست.

بعلاوه، باید ارزیابی شود که آیا ظرفیت مفهومی و مدلولی «احیای حقوق عامه» امکانی برای قوه‌ی قضائیه در تضمین حقوق شهروندان در بستر شهرها (به‌عنوان نمونه؛ ساماندهی اموال بلامصرف و منجمد عمومی و دولتی) فراهم می‌سازد؟ آیا در ساختار حقوقی موجود، از وظایف ارکان ذیربط قوه قضائیه (سازمان بازرسی کل کشور، دادستانی کل و دیوان عدالت اداری) چنین امکانی مستنبط است؟

۲. نسبت قوه قضائیه و مشارکت‌پذیری شهروندان

در ارزیابی امکان زمینه‌سازی مشارکت شهروندان، باید دید قوه‌ی قضائیه در روند تکوین و تطور خود در سنت حقوق عمومی ایران معاصر^۱ و در بستر نوع رابطه‌ی دولت با شهروندان به چه ظرفیتهایی مجهز شده که در جهت تضمین حقوق شهروندان و مشارکت‌پذیری آنها گام بردارد. از این منظر، اینکه آیا قوه‌ی قضائیه‌ی ج.ا.ایران می‌تواند تضمین‌گر حقوق شهروندان (از جمله حقوق عامه) به‌عنوان زمینه‌ساز اعتماد آنها به دولت و بسترساز مشارکت آنها در اداره شهر باشد، محور اصلی بررسی است.

۱-۲. تحلیل نحوه‌ی تکوین قوه‌ی قضائیه در سنت حقوق عمومی معاصر

نظریه نحوه‌ی تکوین نهاد قضائی در سنت حقوق عمومی ایران معاصر و تطور آن بر بستر نوع خاص رابطه‌ی حاکمیت و شهروندان، پرسش اساسی این است که آیا قوه‌ی قضائیه ج.ا.ایران در صورت تاثیرپذیری از مختصات تطور نهاد قضائی در سنت فوق‌الذکر، ظرفیت و توان احیای

۱ - در درستی تعبیر «سنت حقوق عمومی ایران» اختلاف نظر وجود دارد (برای دیدن نظرموافق ر.ش: سیدجواد طباطبایی؛ ۱۳۹۶ و برای دیدن نظرات مخالف ر.ش: فردین مرادخانی؛ ۱۳۹۶ و علی اکبر گرجی؛ ۱۳۸۸). لذا این تعبیر مسامحتاً جهت تقریب ذهن و سهولت فهم زمینه‌ی موضوع، استفاده شده است.

حقوق عامه را دارد؟ نتیجه‌ی بررسی و نوع پاسخ، تاثیر مستقیمی در امکان یا امتناع تحقق ماموریت «احیای حقوق عامه» خواهدداشت.

۱-۱-۲. فرضیه‌ی کلی

هرچند «حقوق شهروندی... حقوقی... است که نظام ج.ا.ایران قصد دارد از طریق نهادها و قوای گوناگون بویژه قوهی قضائیه آن را تضمین کند» (جاوید و شاهمرادی؛ همان) معهدا در تبیین اثرگذاری قوهی قضائیه به‌عنوان رکن تضمین‌گر حقوق شهروندان در بین ارکان دولت، این فرض از منظر داده‌های بین‌رشته‌ای (اقتصاد سیاسی، روانشناسی اجتماعی و...) وجود دارد که دولت را تاثیر غیرپاسخگو و مداخله‌گر حداکثری، منشاء اصلی آسیب بر تامین حقوق عمومی شهروندان و مانع اساسی ایفای نقش «تضمین‌گری» قوهی قضائیه است.

بنابراین، وضعیت؛ «امکان» یا «امتناع» نقش‌آفرینی قوهی قضائیه در تامین حقوق شهروندان و درجات مختلف این دو وضعیت، متاثر از ماهیت و ویژگی چنین دولتی خواهدبود. کما اینکه تجارب موجود از مشروطیت تا پایان دوره‌ی پهلوی بر محور تکوین ارکان دولت از جمله رکن قضائی، موید این موضوع است. به‌عنوان نمونه وقتی شرایط سالهای آخر سده‌ی دویست شمسی، به‌جهت متعدد، مقتضی ایجاد دولت مطلقه بوده (بالوی و بیات؛ ۱۳۹۶) و ملت در آرزوی دولتی مقتدر و امنیت‌آفرین بوده، لذا وفق چنین نحوه‌ی شکل‌گیری دولت، تصور ایجاد قوهی قضائیه‌ی تضمین‌گر حق‌های جمعی مردم، تا حدود زیادی عاری از واقعیت است. بنابراین تکوین نهاد قضائی معطوف به تضمین حقوق و آزادیهای شهروندان و مشارکت‌پذیری آنها، برپایه شرایط اجتماعی و سیاسی پس از مشروطیت و در پگاه تشکیل دولت مطلقه‌ی پهلوی و پس از آن بواسطه نهادینگی دولت مطلقه و مدرن استبدادی پهلوی اول و دوم، «غیرممکن» و «ممتنع» به نظر می‌رسد.

۲-۱-۲. تحلیل ومبادی ورودی آن

الف - فراتحلیل پژوهشهای موجود در زمینه‌ی رابطه‌ی دولت و مردم در سده‌ی اخیر تاریخ ایران نشان می‌دهد بدلیل عدم نفوذ واقعی مردم، قدرت سیاسی، بر پایه فرمانروایی (ولو بر بستر ظاهری قواعد و نهادهای قانون اساسی مشروطه) و بر اساس مفهوم دولت مطلقه و مدرن استبدادی، اعمال می‌گردید. همین وضعیت در اقتصاد سیاسی دوره‌ی پهلوی دوم نیز بدلیل وجود دولت را تاثیر و اتکای آن بر درآمد نفتی و بدون وابستگی به مالیات حاکم بود. به‌عنوان مثال زمینه‌ی عدم تشکیل شورای دولتی در سال ۱۳۳۹ از این زاویه، گویا خواهدبود؛ زیرا وقتی نهاد قدرت به مردم نیاز ندارد، به پاسخگویی به آنها نیز ملزم نخواهد بود.

ب- از منظر تطبیقی، با توجه به زمینه‌های تکوین قوهی قضائیه در سنت اروپای غربی و

در پرتو رابطه‌ی منقح دولت و شهروندان و بویژه اینکه در اقتصاد سیاسی آن؛ دولت «رانتیر» و ملت «گریزان از مالیات» وجود نداشته، بلکه پارادایمی برپایه «دولت مالیات‌ستان پاسخگو» و «شهروندان مالیات دهنده‌ی پرسشگر» شکل گرفته بود، بنابراین درچنین جوامع سیاسی، قوه‌ی قضائیه در جهت غرض خود (کنترل قضائی سایر ارکان دولت) تولد طبیعی داشته و تکوین و تطور آن، بطور منطقی بر مبنای بستر طبیعی و واقعیات موجود شکل گرفته است.

ج- صرف‌نظر از ماهیت مردمسالارانه‌ی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در وضعیتی که در قانون اساسی مشروطه، هیچ حکم روشنی از اعمال حق‌های جمعی مردم در مقابل نهاد قدرت پیش-بینی نشده و همچنین تجربه‌ی دهه‌ها بازیگری نهاد قدرت (پادشاه) در اواخر دوره‌ی قاجار و دوره‌ی پهلوی، محملی برای ابراز حق‌های جمعی و شناسایی ظرفیت پرسشگری مردم در مقابل حاکمیت به رسمیت شناخته نشده بود، قاعدتاً این تصور که یکباره و با تصویب قانون اساسی نظام جدید (جمهوری اسلامی) و صرف پیش‌بینی غایت «پشتیبانی حقوق اجتماعی» و ماموریت «احیای حقوق عامه» و بدون شکل‌گیری تمهیدات، اقتضائات و الزامات حاصل از تطور طبیعی و تاریخی متناظر با آن (مشابه سنت حقوق عمومی در اروپای غربی)، قوه‌ی قضائیه کاملاً در قالب تحقق ماموریت احیای حقوق عامه قرارگیرد، تصوری دقیق و مبتنی بر واقعیت نیست؛ زیرا اصولاً «شرط لازم» تعیین این ماموریت برای قوه‌ی قضائیه: الف- بسترها و زمینه‌های طبیعی شکل-گیری پرسشگری مردم در مقابل حاکمیت است که بایستی شرایط و بسترهای مختلف آن در زمینه‌های اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، حقوق عمومی و حتی اخلاق عمومی و حوزه‌ی عمومی (ولو در مراتبی ضعیف و ابتدایی) فراهم شده، پارادایم متناظر آن شکل گرفته و یا در حال شکل‌گیری و تحول باشد. ب- همچنین، تغییر مزبور به‌عنوان یک تغییر اجتماعی باید تطوری یا دیالکتیکی باشد نه مکانیکی و دفعتی. (منصوریخت؛ ۱۳۸۵)

د- بنابه تاریخ حقوق عمومی ایران، قوه‌ی قضائیه بیشتر در احقاق «حق»های فردی توفیق داشته تا حفظ و احیای «حق»های جمعی. البته احقاق حق‌های فردی نیز در صورت عدم اصطکاک با دامنه‌ی اقتدار حاکمیت قابل تصور بود؛ زیرا طبق پارادایم موجود، راس حاکمیت (پادشاه)، احکام شرعی را نیز در صورت مخالفت با اراده‌ی خود، حسب مورد بطور صریح یا ضمنی، بی‌اعتبار می‌نمود. (کاتوزیان؛ ۱۳۹۴)

ه- نظر به سابقه تاریخی فوق‌الذکر، بدیهی است مردمی که بدلیل نوع خاص رابطه‌ی خود با حاکمیت، غالباً ادراکی از «پاسخگو» بودن آن و یا امکان پرسشگری از آن نداشته و غیرپاسخگو بودن حاکمیت و امتناع پرسشگری از آن، در ذهن آنها طبیعی جلوه می‌کرد، از منظر انتزاعی؛ در اثر انقلاب اسلامی، به‌عنوان حرکتی مبتنی بر آرمان «مشارکت در اداره کشور» (که

مستلزم عناصری همانند پاسخگو شدن نهاد قدرت و امکان پرسشگری از آن است)، ملتزم به تغییر پارادایم قبلی و باورمند به ایجاد پارادایم جدید باشند. با اینحال، درست است که عنصر «پاسخگو بودن نهاد قدرت» از ارکان قانون اساسی ج.ا.ایران بوده و ساختارسازی بر پایه‌ی آن آغاز شده، اما پرسش مهم از منظر انضمامی این است که آیا انقلاب اسلامی نوع درک و باور شهروند ایرانی معاصر را به یکباره و کاملاً متحول نموده و همه‌ی ساختارها را تغییر داده‌است؟ آیا این شهروند، صرف‌نظر از شور انقلابی و آرزوی پیشرفت در سایه‌ی آرمانهای نظام سیاسی جدید، انسان «تراز» معطوف به اقتضائات «پرسشگری» از نهاد قدرت شده است؟ و آیا این شهروند به ویژگیهای متناظر با رعایت حقوق فردی دیگران و مطالبه‌گری تضمین حق‌های جمعی خود و سایر شهروندان از نهاد قدرت، متصف شده‌است؟

انقلاب اسلامی، منجر به تغییر بنیادین نظام سیاسی ایران شده و فارغ از ایجاد زمینه‌های تحول شخصیتی ایرانیان معاصر بر مبنای ارزشهای متعالی منبعث از آرمانهای انقلاب همانند «استقرار عدالت اجتماعی در جامعه» (عاملی؛ ۱۳۹۸) و تاثیر این ارزشها در مختصات شخصیتی مردم انقلابی، اما به نظر می‌رسد تغییرات بنیادین اجتماعی و تغییر ساختارهای کلاسیک موجود، صورت نگرفته یا ضعیف و تدریجی بوده‌است. از آن جا که اصولاً «در سال‌های پس از پیروزی انقلاب‌ها، آنچه به آن‌ها مشروعیت می‌دهد و یا از آن‌ها مشروعیت‌زدایی می‌کند، نه فداکاری‌ها و ازجان‌گذشتگی‌های انجام شده برای پیروزی این انقلاب‌ها و یا نگهداشت آن‌ها، بلکه توانایی‌شان در آفرینش نظام‌های حکمرانی‌ای کارآمدتر از نظام‌های حکمرانی پیشین است» (فتاحی؛ ۱۳۹۶) بنابراین هرگونه عدم تغییرات اساسی در سایر حوزه‌ها، عملاً پاسخگو کردن حاکمیت به شهروندان در قبال حقوق و آزادیهای آنها را فراهم نیاورده و یا تضعیف می‌نماید.

۲-۲. توان‌سنجی ماموریت‌احیای حقوق عامه در مشارکت‌پذیری شهروندان

تصریح رئیس وقت این قوه به وجود ابهام در «حقوق عامه»^۱ (که ظهور در بلا تکلیفی این قوه نسبت به این ماموریت دارد)، بیانگر آن است که علاوه بر شرایط غالب حاکم بر کشور در ۴ دهه اخیر؛ نظام‌سازی (در دهه اول)، غلبه‌ی مسائل اقتصاد سیاسی (در دهه دوم)، اولویت بحث توسعه‌ی سیاسی (در دهه سوم) و رجحان موضوع عدالت اجتماعی (در ابتدای دهه‌ی چهارم) و برخی کنش و واکنش‌های قوه‌ی قضائیه در دایره‌ی مباحث جناحی سیاسی (بصیرنیا؛ ۱۳۹۷) و در یک کلام «درجه‌ی دوم بودن» قوه‌ی قضائیه در زمینه‌ی تعامل قوا در نظام جمهوری اسلامی^۲، عدم امکان و عدم اهتمام این قوه به اجرای ماموریت‌احیای حقوق عامه، زمینه و دلیل مهمتری

۱ - مصاحبه رئیس وقت قوه‌ی قضائیه در بهمن ۱۳۹۶ به نشانی: www.mizanonline.ir

۲- برای دیدن نظر مشابه ر.ش: جاوید؛ ۱۳۹۵.

دارد.

هر چند اولویت‌هایی مثل: توسعه سیاسی و عدالت اجتماعی می‌تواند قرابت مدلولی و مفهومی با ماموریت احیای حقوق عامه داشته باشد، اما نکته‌ی اساسی این است که این ماموریت در بدنه‌ای تعبیه شده که به دلیل عدم تناسب شی وصل شده با بدنه وصل‌شونده، طبیعتاً طی دهه‌های اخیر نمی‌توانست مورد عمل باشد. به بیان دیگر، زمینه‌ی موجود، هم در حوزه‌های ارتباط حکومت و شهروندان (اقتصاد سیاسی و حوزه اجتماعی و...) و هم در خود نهاد جدید قضائی به گونه‌ایی بوده که ماموریت «احیای حقوق عامه» در مقایسه با سایر ماموریت‌های این قوه (که موضوع، مصداق و دامنه‌ی اجرایی مشخصی دارند، مثل: رفع تنازعات و احقاق حق، پیشگیری از جرم و...)، از ابتداء بلحاظ نظری و عملی، بالاتکلیف بوده و یا بالاتکلیف جلوه کرده است. این بالاتکلیفی، علل و آثاری به شرح ذیل داشته است:

- الف-** بلحاظ ابهام در تعریف، مفهوم و مصادیق آن که اکنون پس از گذشت چهل سال، رئیس وقت این قوه، قائل به «امکان» شناسایی بعضی از مصادیق حقوق عامه هست؛
- ب-** از حیث دامنه‌ی نفوذ آن که به جهت تاثیرپذیری از برخی ابهامات؛ هم در قوانین و مقررات موجود، هم در رویه‌ها و عرف‌های نهادینه شده موجود و هم بواسطه‌ی نظام پیچیده- «تعارض منافع» فاقد شفافیت لازم است؛
- ج-** به جهت منافع و فرصت‌هایی است که طی چند دهه‌ی اخیر در غیاب باورها و ساختارهای مربوط به این ماموریت، در حوزه‌های کلان جامعه (اقتصاد و...) از دست رفت و در اثر این فقدان و عدم النفع، آسیب‌هایی بر عرصه‌های زیست شهری وارد شد؛ به عنوان نمونه، از منظر اقتصاد سیاسی، آسیب‌هایی مثل رشد «بورژوازی مستغلات»^۱، رانتی‌شدن زمین در شهرهای بزرگ و ایجاد شهرهای بشدت اقتصادزده به سبک زندگی معمول شهروندان وارد شده؛ بطوریکه «در گذشته، کم درآمدها {که جزء عامه‌ی شهروندان هستند} در محیط شهر قرار داشتند... اما در حال حاضر بواسطه‌ی افزایش نرخ زمین، جداسازی فضای شهری نیز در دستور کار قرار گرفت. به این ترتیب انسان نیز از این ناحیه به بازار سپرده شد و نمی‌توانست در شهر حضور داشته باشد. حتی... شهردار تهران اعلام کرد شهر تهران، شهر پولداران است. چنین حرفی اگر در آمریکا به عنوان نماینده‌ی نظام لیبرالی بیان شود، آن فرد بر اساس قانون، دادگاهی می‌شود. زیرا تبعیض در مسکن و زندگی در شهر به عنوان یکی از نیازهای اساسی، ممنوعیت قانونی دارد...» (اطهاری؛ ۱۳۹۱)؛ همچنین برخی نظرات، رشد بیکاری در جامعه، بویژه در میان نسل جوان

۱- مصاحبه رئیس وقت قوه قضائیه، همان.

۲- تعبیر «بورژوازی مستغلات» از این منبع اقتباس شده است؛ کمال اطهاری (۱۳۸۷).

تحصیل‌کرده را که ضربه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بسیاری بدنبال داشته، محصول در نظر نگرفتن حقوق عامه دانسته و قائل است به اینکه این موضوع برای دستگاه قضائی هم تبعات بدنبال دارد (قطبی؛ همان).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد «ذهنیت متعارف و «اراده» متناسب برای کشف دامنه‌ی مفهومی و محدوده عملی ماموریت «احیای حقوق عامه» ایجاد نشده است. جالب اینکه این تاخیر بحدی نامتعارف بوده که حقوق‌دانان با طرح این سوال که «آیا پس از سپری شدن قریب به چهل سال از تصویب قانون اساسی، سخن گفتن از «احیا»ی برخی یا بسیاری از حقوق مندرج در آن می‌تواند درست و جدی باشد؟» (کشاورز؛ همان)؛ در امکان بازخوانی نظری و فایده‌ی تحقق عملی این ماموریت، تردید نموده‌اند.

۵- طبق فراتحلیل پژوهش‌های موجود، بواسطه‌ی عدم تغییر جدی در حوزه‌های بین رشته‌-ایی زیست‌فضای شهرهای ایران مثل: اقتصادسیاسی، جامعه‌شناسی فرهنگی، روانشناسی اجتماعی و غیره (که بترتیب در روابط نهاد قدرت با نهادهای بازار و جامعه تاثیرگذارند) و بدلیل استمرار وجود عنصر قوی «دولت نفتی رانتیر» که به مفهوم ادامه‌ی حیات پارادایم غالب در نظام سیاسی سابق است^۱ و همچنین به علت حضور حداکثری دولت در حوزه‌های اقتصاد، فرهنگ و...، زمینه‌ی طبیعی و متعارف ایجاد و رعایت حقوق شهروندان بویژه حق و آزادی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌عنوان زمینه‌ساز مشارکت شهروندان در حوزه‌های متعدد، شکل نگرفته یا کمرنگ بوده‌است.

در نتیجه دراین فضا، مولفه‌ی «حقوق عامه» و «احیای» آن، صرفنظر از اینکه ظاهراً تولدش در حد همان لفظ‌گذاری قانونگذار اساسی در بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی و فاقد دامنه‌ی نفوذ مفهومی و ساختاری بوده (و به «وفات پس از تولد» قابل تعبیر است)؛ بلکه جالب اینجاست در دهه دوم حیات نظام سیاسی ج.ا.ایران که برای قوه‌ی قضائیه به دهه‌ی تثبیت تعبیر شده (علیزاده؛ ۱۳۸۸)، سیاستگذار قضائی، سیاست ایجاد قاضی واحد را ملهم از نظام قضائی صدر اسلام و مبنی بر حذف نهاد دادسرا و مقام دادستان اتخاذ کرد. این رویکرد که منجر به تصویب قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب در تیرماه ۱۳۷۳ شد، شاهدهی بر مدعای فقدان اندیشه‌ی متناسب با ماموریت موضوع بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی و نمونه‌ایی بسیار گویا از عدم درک جامع مقامات مربوطه است و نشان می‌دهد ذهنیت موجود، متفاوت از الزامات این ماموریت بوده‌است. زیرا بدیهی است حذف نهاد «دادسرا» و مقام «دادستان»، به-مفهوم بالارجاع شدن بسیاری از کنترل‌گری‌های قوه‌ی قضائیه و بلاموضوع شدن ماموریت‌هایی با

۱ - برای مطالعه بیشتر، رش: امیرمحمد حاجی یوسفی (۱۳۸۸).

زمینه‌ی تضمین حقوق شهروندان مثل ماموریت احیای حقوق عامه خواهد بود. به بیان دیگر، در دهه‌ی ۱۳۷۰ قوه‌ی قضائیه و قانونگذار به‌طرز عجیبی، با پیشنهاد و تصویب قانون فوق، بستر حداقلی تحقق ماموریت احیای حقوق عامه را کاملاً نادیده و کالعدم انگاشته بودند.

در تشریح آثار غفلت از زمینه‌ها و لوازم واقعی این ماموریت نزد متولیان قوه‌ی قضائیه، این نظر گویا است که «آنچه تاکنون به‌صورت پراکنده از سوی مسئولان قضائی اعم از ریاست محترم قوه‌ی قضائیه، دادستان کل کشور و سایر مسئولین قضائی در بیانیه‌ها و مصاحبه‌های مطبوعاتی و بویژه دستورالعمل اخیر به‌عنوان مصادیق حقوق عامه مطرح شده، اساساً ارتباطی با حقوق عامه‌ی مورد نظر در بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی نداشته و صرفاً انجام وظایف دستگاه قضا در راستای سایر بندهای این اصل می‌باشد» (حسینی؛ ۱۳۹۷).

به‌هرحال، حتی در فرض عدم پذیرش «وفات پس از تولد» ماموریت احیای حقوق عامه و قائل بودن به ادامه‌ی حیات آن، بدلیل فقدان فضای رشد و پرورش، دچار نقص جسمی و ذهنی شده که اخیراً با اقداماتی نظیر مطالعات پژوهشگاه قوه‌ی قضائیه، ابلاغ دستورالعمل صیانت از حقوق عامه و برخی مواضع مقامات قوه‌ی قضائیه در انطباق موضوعات روز با مفهوم حقوق عامه و احیای آن، در دست توانبخشی اولیه قرار گرفته است. بنابراین ماموریت احیای حقوق عامه برای قوه‌ی قضائیه، در واضح‌ترین بیان، تاکنون دچار فرجامی بوده که تعبیر احساسی «مظلوم واقع شدن حقوق عامه» (منتظری؛ ۱۳۹۸) می‌تواند بسیار گویا و موید مدعای تحلیل حاضر باشد.

بر این اساس، وابستگی ماموریت «احیای حقوق عامه» به آرمان «تضمین حقوق شهروندان» و همچنین تعلیق فهم احیای حقوق عامه به درک تحول یافته‌ی شهروندان در فضای زمانی پس‌انقلاب سال ۱۳۵۷ امر مثبتی است، اما اینکه نظام سیاسی - حقوقی جدید، گفتمان متناظر و ساختار مناسب و دامنه‌ی نفوذ لازم را برای «احیای حقوق عامه» فراهم نسازد، موجب ورود آسیب بر «این ماموریت» و سبب فروکاستن از «آن آرمان» خواهد شد. بعلاوه، تعلیق ذهنیت جامعه به وضع حکمی بنام «احیای حقوق عامه» و رها ساختن آن، اثر منفی خواهد داشت، زیرا ذهن شهروندان مبتکر در تغییر نظام سیاسی قبلی و آرزومند به ایجاد نظام سیاسی مطلوب (عطف به «حق تعیین سرنوشت» و ابتدای نظام سیاسی جدید بر اداره کشور طبق آرای شهروندان - اصل ۶ قانون اساسی) به آموزه‌ی مهمی باورمند و متوقع شده، اما الزامات آن فراهم نشده است. بنابراین فقدان گفتمان، ساختارها و الزامات متناظر با این ماموریت می‌تواند موجب بی‌اعتمادی شهروندان به کارآمدی نهاد قدرت و در نتیجه کاهش و عدم مشارکت آنها در اداره‌ی امور کشور از جمله در فضای زیست شهری گردد.

از سوی دیگر، قوه‌ی قضائیه همانند سایر ساختارهای نظام، از شرایط و فضای کلی حاکم بر کشور تاثیر پذیرفته و طی ۴ دهه‌ی اخیر تابع پارادایم کلی حکمرانی کشور (الزامات اقتصاد

سیاسی، سیاست عمومی کشور و فضای نخبگانی حاکم) بوده که این تاثیرپذیری در برخی شرایط، موجب بلاتکلیفی برخی ظرفیتهای این قوه شده‌است. به‌عنوان مثال در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی و تجربه‌ی دهه‌های اخیر، با وجود دولت رانتیر و حداکثری (که درآمدهای نفتی آن، بر ابعاد حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سایه افکنده و مانع شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی قوی و بخش خصوصی پویا در عرصه‌ی اقتصادی و سایر عرصه‌ها و در مواقعی منشاء بی‌عدالتی و تبعیض گردید)، فضای واقعی مشارکت و تعیین سرنوشت در عرصه‌های مختلف (اقتصادی، اجتماعی و...) برای شهروندان شکل نگرفته است.^۱ در پرتو این وضعیت، قوه‌ی قضائیه بدلیل تاثیرپذیری از اقتصاد سیاسی و نحوه‌ی مدیریت فرهنگی و اجتماعی کشور (بصیرتیا، ۱۳۹۷)، در جهت «تحقق عدالت» و «گسترش عدل» (صدر اصل ۱۵۶ قانون اساسی و بخش اول بند ۲ آن)، حوزه‌ی عمل دقیقی نداشته است. بنابراین، متاثر از شرایط فوق، الگوی قانونگذار اساسی در ترسیم ماموریتها و اقتدار قوه‌ی قضائیه، مغفول مانده و این فضاء در تعامل سایر قوا با این قوه تاثیر منفی برجای گذاشته است؛ به‌طوری که قوه‌ی مجریه نه تنها حوزه‌ی نفوذی به نقش‌آفرینی قوه‌ی قضائیه نداده بلکه در برخی موارد، در نقش مانع عمل می‌نماید. قوه‌ی مقننه نیز در تعیین و تبیین قواعد متناظر با ماموریتهای قانونگذار اساسی برای قوه‌ی قضائیه، همسو با فضای نقش‌آفرینی واقعی برای قوه‌ی قضائیه عمل نکرده است.

بنابراین هر چند در دوره‌های اخیر فعالیت قوه‌ی قضائیه، در تعمیق نقش این قوه، اقداماتی نظیر تشکیل شورای عالی توسعه‌ی قضائی، تصویب چند سند توسعه‌ی قضائی، تشکیل معاونت حقوق عامه در دادستانی کل و افزایش فعالیت‌های نظری متناظر با جایگاه و ماموریت‌های قوه، صورت‌گرفته، اما پارادایم کلی حکمرانی کشور (در ساختار، هنجار، رفتار قوا و نهادها)، دامنه‌ی نفوذ موثری برای قوه‌ی قضائیه، فراهم نساخته و این وضعیت موجب عدم شکل‌گیری گفتمان حقوقی - اجتماعی مؤثر در جهت تأثیرگذاری قوه‌ی قضائیه در فضای زیست شهروندان و در نتیجه مغفول ماندن عنصر اساسی حقوق شهروندان همانند حق مشارکت در فرآیند اداره شهرها می‌گردد.

درخاتمه شایان ذکر است؛ طبق «اصل تخصص»، هویت هر شخص حقوقی با کارویژه - های آن تعیین می‌پذیرد. بنابراین اگر قوه‌ی قضائیه در تشخیص (ماهیت و مصادیق) و اعمال یکی از ماموریت‌های مهم خود دچار نارسایی شود، این نارسایی بر کلیت ساختار آن تاثیر گذاشته و مانع از نسبت‌گذاری این قوه با مولفه‌ی «مشارکت شهروندان» و جوهره‌ی این مشارکت (احساس

۱ - وضعیت عناصر اصلی حکمرانی در ایران؛ مبین نوع خاصی از جامعه مدنی و بخش خصوصی در ایران است. ر.ش: حمید شاکری (۱۳۹۳).

تعلق اجتماعی) خواهد شد. به بیان دیگر، وقتی قوه‌ی قضائیه در رابطه با احیای «حقوق عامه» شهروندان، غیرمجهز، بی‌برنامه و ناتوان باشد، این موضوع بر سرمایه‌ی اجتماعی و مشارکت شهروندان تأثیرات سوئی گذاشته و مانع تحقق آن خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در تبعیت از ملازمه‌ی کلی میان نهاد قضائی کارآمد با مؤلفه‌های حکمرانی خوب، بین قوه‌ی قضائیه ج.ا.ایران با حکمروایی خوب و مولفه‌ی مشارکت شهروندان، به لحاظ ثبوتی، نسبت اولیه‌ای قابل کشف است.^۱ اما بلحاظ اثباتی، نوع و کیفیت رابطه‌ی دولت و شهروندان و ویژگی‌هایی نظیر فقدان حوزه‌ی عمومی، ضعف جامعه مدنی، خصائل مزمن در شخصیت ایرانی معاصر همانند خصلت «خودمداری»، وجود دولت حداکثری رانتیر، فضای واقعی مشارکت شهروندان و تعیین سرنوشت در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را دشوار ساخته است. در سابقه‌ی حقوق عمومی ایران معاصر، نهاد قضائی در بازه‌ی زمانی مشروطیت تا پایان دوره‌ی پهلوی و سپس در تجارب دوره‌ی نظام سیاسی ج.ا.ایران جلوه‌ی خاصی نداشته است. قبل از انقلاب، این نهاد بطور کلی توان متناسب معطوف به تضمین حقوق جمعی شهروندان بویژه حق مشارکت در امور کشور را بدلیل وجود دولت‌های مطلقه و مدرن استبدادی پهلوی اول و دوم نداشت. در نظام سیاسی ج.ا.ایران مستنبت از فضای کلی حکمرانی در کشور؛ عدم توسعه‌ی سیاسی بطور کامل برغم مشارکت موثر شهروندان در عرصه‌های مختلفی مثل انتخابات و دفاع از کشور و غلبه‌ی تحولات و وقایع سیاسی ابتدای انقلاب و جنگ تحمیلی، موجب شده قوه‌ی قضائیه، ناخواسته نتواند در شکل‌گیری ذهنیت و ساختار متناسب در جهت نهادینه‌شدن گفتمان تضمین حقوق عمومی شهروندان در زمینه‌های مختلف در بستر شهرها، توفیق کاملی داشته باشد و از آنجا که این قوه، در فضای تعامل قوای حکومتی، نوعاً قوه‌ی با اولویت کمتر نسبت به سایر قوا تلقی شده، در نتیجه متناظر با وضع موجود قوه‌ی قضائیه، ماموریت احیای حقوق عامه در زمینه‌سازی مشارکت شهروندان در اداره‌ی شهرها، موثر نیست، زیرا برغم تعیین ماموریت احیای حقوق عامه برای قوه قضائیه، گفتمان متناظری در نظام حقوقی کشور درصیانت از حقوق شهروندان در زیست فضای شهرها شکل نگرفته و خلاء مزبور به توان این قوه در زمینه‌سازی برای مشارکت شهروندان لطمه زده است. از سوی دیگر، بند (۲) اصل ۱۵۶ قانون اساسی (احیای حقوق عامه)، نه تنها ثبوتاً مبهم بوده و مفهوم، مدلول، شمول و مصادیق آن روشن نیست، اثباتاً نیز در رمزگشایی و ایجاد ساختار و فرایند اجرایی منقح برای آن تلاش موثری نشده است. بویژه

۱ - برای مطالعه نتایج مشابه ر.ش به: حسین رحمت‌الهی (۱۳۹۳) و محمدجواد جاوید (۱۳۹۵).

اینکه تشتت مفهومی واژگان مشابه (حقوق عمومی، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی) و ابهام در نسبت میان آنها، به ابهام در این مأموریت دامن زده، در نتیجه با عدم بلوغ مفهوم مورد نظر قوهی مؤسس ج.ا.ایران از تأثیرگذاری قوهی قضائیه برای احیای حقوق عامه، مواجه هستیم که به معنای ضعف در پشتیبانی از حقوق شهروندان و عدم توان کامل این قوه در زمینه‌سازی مشارکت شهروندان در اداره‌ی شهرها خواهد بود.

هر چند اقداماتی به استناد این مأموریت مبهم توسط ارکان قوهی قضائیه (دادستانی کل کشور و سازمان بازرسی...) صورت گرفته، اما از آنجا که قوه قضائیه طبق سند چشم‌انداز ۲۰ ساله، به عنوان قوه‌ای اثرگذار در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و امنیتی کشور باید در سال ۱۴۰۴ دارای ویژگی‌هایی از جمله «مورد اعتماد همه‌ی افراد جامعه» و «مشارکت‌پذیر» و همچنین «پاسدار حقوق عامه»^۱ی جامعه بوده و بسترهای لازم را برای رفع زمینه‌های تعدی به حقوق عامه ایجاد نماید، براین اساس، تنقیح مأموریت «احیای حقوق عامه»، بجای اینکه در قالب رویکرد حداقلی نظیر دستورالعمل «پیگیری و نظارت بر حقوق عامه»، موضع‌گیری‌های موردی قوهی قضائیه و یا پیش‌بینی الزاماتی در سند «تحول قضائی» صورت پذیرد، نیازمند رویکرد حداکثری همانند راهبردهای رهبر انقلاب در دیدار با مسئولین قوهی قضائیه است. ادبیات رهبر انقلاب نشان می‌دهد ایشان در سال ۱۳۹۶ صرفاً از صیانت از حقوق عامه نام بردند اما در سال ۱۳۹۷ تصریحی بیشتر و در سال ۱۳۹۸ راهبردی کلان با دامنه‌ی شمولی وسیع مبنی بر «احیای حقوق عامه... گستره‌ی وسیعی از اقتصاد و امنیت تا عرصه‌ی بین‌المللی را در برمی‌گیرد»^۲ را ارائه دادند که به عنوان راهبرد بالاترین مقام کشور (اصول ۵ و ۱۱۳ قانون اساسی) و ناظر عالی قوا (اصل ۵۷ قانون اساسی) و تعیین‌کننده‌ی سیاستهای کلی نظام (بند ۱) اصل ۱۱۰ قانون اساسی) می‌تواند ظرفیت بخش این مأموریت تلقی گردد. بنابراین بر پایه‌ی ظرفیت راهبردهای کلان فوق و با کمک همه‌ی ارکان نظام، ضروری است در پرتو مأموریت احیای حقوق عامه، در رابطه‌ی حاکمیت و شهروندان در زیست فضای شهرها و در تأثیرگذاری قوهی قضائیه برای مشارکت‌پذیری شهروندان در اداره شهرها، تجدیدگفتمان و تغییر پارادایم صورت‌پذیرد.

۱ - به نشانی: <https://www.leader.ir/fa/content/23124/www.leader.ir> همچنین برای بازخوانی

بیانات و رهنمودهای رهبر انقلاب در دیدار با مسئولان قوهی قضائیه از سال ۸۹ تا ۹۷، ر.ش:

<https://www.isna.ir/news/97041206742>

فهرست منابع

منابع فارسی

کتاب:

- ۱- آقامحمدآقایی، احسان (۱۳۹۲)، نقش دولت در فرایند مشارکت پذیری مردم؛ پژوهشی درباره دولت مشارکت پذیر، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش چاپ اول، جلد ۱
- ۲- افضل‌ی، رسول (۱۳۸۶)، دولت مدرن در ایران؛ قم، مجموعه مقالات؛ دانشگاه مفید، چاپ اول
- ۳- بالوی، مهدی و بیات کمیتگی، مهناز (۱۳۹۶)، دولت حق بنیاد، دفتر اول؛ تحلیل معنا و تبیین مبنا، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، چ ۱.
- ۴- پژوهشگاه قوه قضائیه (۱۳۹۵)، گزارش پژوهشی تأثیر اصلاح نظام قضائی بر توسعه، تحقیقات قضائی (۲)، چ ۱.
- ۵- پژوهشگاه قوه قضائیه (۱۳۹۷)، گزارش پژوهشی مطالعه تطبیقی: قوه قضائیه و حکمرانی در ۱۶ کشور در حال توسعه، تحقیقات قضائی (۱۴)، چ ۱.
- ۶- تنگستانی، محمدقاسم؛ ۱۳۹۵؛ درآمدی بر مسئولیت قوه قضائیه در احیای حقوق عامه با تأکید بر وظایف سازمان‌ها و نهادهای عمومی، تحقیقات حقوقی (۷)، تهران: پژوهشگاه قوه قضائیه، چ ۱.
- ۷- جاوید، محمدجواد و شاهمرادی، عصمت (۱۳۹۶) حقوق شهروندی و نظام قضائی، تهران: انتشارات خرسندی، چ ۱.
- ۸- جاوید، محمدجواد (۱۳۹۵)، مبانی حقوق عمومی ایران و اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
- ۹- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۸)، دولت، نفت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۲.
- ۱۰- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۴)، در جست‌وجوی جامعه بلندمدت، در گفت‌وگو با کریم ازغندپور، تهران: نشر نی، چ ۱.
- ۱۱- علیزاده، عباسعلی (۱۳۸۸)، توسعه قضائی، انتشارات معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، چ ۱.
- ۱۲- مرادی برلیان، مهدی (۱۳۹۶)، گزارش نشست علمی با عنوان نسبت قوه قضائیه با

حقوق شهروندی، مندرج در مجموعه تحقیقات قضائی ۱۱ (حقوق عمومی) تهران: پژوهشگاه قوهی قضائیه، چ ۱.

۱۳- مرادخانی، فردین (۱۳۹۶)، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چ ۱.

۱۴- رحمت‌اللهی، حسین و آقامحمدآقایی، احسان (۱۳۹۴)، دولت شهروند بنیاد؛ انگاره‌ای اخلاقی-سیاسی، مندرج در مقالات: در تکاپوی حقوق اساسی ج ۱، انتشارات جنگل، چ ۱.

مقالات فارسی:

۱- اطهری، کمال (۱۳۸۷)، بورژوازی مستغلات؛ کژتابی جامعه، کژکارکردی شهر، تهران، نشریه چشم انداز ایران، ش ۴۸.

۲- اعظمی، هادی و همکاران (۱۳۹۲)، تحلیل نقش سرمایه اجتماعی در حکمروایی مطلوب شهری؛ همایش کنفرانس ملی برنامه ریزی و مدیریت شهری ۴-۵ اردیبهشت ۱۳۹۲.

۳- امینی پڑوه، حسین (۱۳۹۶)، واکاوی مفهومی کلیدواژگان چندمعنا در قانون اساسی مدخل «حق و حقوق»، دفتر مطالعات قانون و قانونگذاری، پژوهشکده شورای نگهبان.

۴- بصیرنیا، غلامرضا (۱۳۹۷)، منازعات درونی ساخت سیاسی و چالش بازتولید فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران؛ فصلنامه مطالعات میان فرهنگی؛ ش ۶۷.

۵- جونز، پیتر؛ ۱۳۸۷؛ حقوق، ترجمه سیدرضا حسینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی واجتماعی، آبان ۱۳۸۷.

۶- گرگی، علی‌اکبر (۱۳۹۴)، در تکاپوی حقوق اساسی، تهران: انتشارات جنگل، جاودانه، چ ۳.

۷- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۶)، کانال تگرامی شخصی آراء و اندیشه‌ها؛ زمستان ۱۳۹۶.

۸- خلف رضایی، حسین (۱۳۹۳)، رویکردهای تفسیر قانون اساسی؛ با نگاهی به نظریات شورای نگهبان؛ دانش حقوق عمومی (بررسی‌های حقوق عمومی سابق) سال سوم بهار ۱۳۹۳، شماره ۷.

۹- رستمی، ولی (۱۳۸۵)؛ مشارکت مردم در قانون‌گذاری جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، دانشگاه تهران، دوره ۳۸، ش ۱، بهار ۱۳۸۷.

۱۰- زارعی، محمدحسین و مرادی برلیان، مهدی (۱۳۹۳)، مفهوم و جایگاه اصل تناسب در حقوق اداری با نگاه ویژه به نظام حقوقی اتحادیه اروپایی، فصلنامه تحقیقات حقوقی، ش ۵۶۶.

۱۱- سلطانی، سید ناصر (۱۳۸۵)؛ حقوق اجتماعی یا حقوق شهروندی؟ نمونه‌ای از آشفتگی مفاهیم در ایران؛ مجلس و پژوهش، س ۱۳، ش ۵۱.

۱۲- شاکری، حمید (۱۳۹۳)، حکمرانی خوب شهری، توسعه پایدار و نگاهی اجمالی به حکمرانی شهری در ایران؛ کنفرانس ملی معماری و منظر شهری پایدار.

۱۳- منصوربخت، قباد (۱۳۸۵): بحران تغییرات ادواری در راهبردهای نوسازی در ایران (آسیب شناسی استراتژیک های نوسازی در ایران دوره قاجاریه - عصری ناصری)، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۲

۱۴- نعمتی، مصطفی (۱۳۹۶)، «دولت خوب چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟»، هفته نامه تجارت فردا، ش ۲۵۶.

سایت ها:

- ۱- قطبی، محمد (۱۳۹۸)، به نشانی: <https://rasanews.ir/fa/news/632346>
- ۲- کشاورز، بهمن (۱۳۹۷)، مفهوم احیای حقوق عامه، به نشانی: <https://www.irna.ir/news/83189349>
- ۳- فرهیختگان، روزنامه سراسری صبح (۱۳۹۸): احقاق حقوق عامه یعنی چه؟ به نشانی: <http://www.pishkhaan.net/news/148759>
- ۴- فتاحی، سجاد؛ ۱۳۹۷؛ دیباچه ای بر ارزیابی عملکرد انقلاب اسلامی ایران در بنیان گذاری؛ به نشانی: [@governancesystems](https://www.governancesystems)
- ۵- عاملی، سید سعیدرضا (۱۳۹۸)؛ به نشانی: <https://ana.ir/fa/news/27/449638>
- ۶- حسینی، سید کاظم (۱۳۹۷)، به نشانی: <https://www.isna.ir/news/97111307181>
- ۷- منتظری، محمدجعفر (۱۳۹۶)، مصاحبه به نشانی: <https://www.mizanonline.com/fa/news/166054>
- ۸- رئیسی، ابراهیم (۱۳۹۸)، به نشانی: <http://www.pishkhaan.net/news/148759>

منابع انگلیسی:

- 1 -Eric barent (2001): hntroduction to constitutional law.oxford university press.
- 2-thomas von donwitz(2010):Good governance in the hands of the judiciary: lessons from the european example .in : <https://www.researchgate.net/publication/317804117>
- 3-Justice Y.K. Sabharwal (2009) ؛role of judiciary to implement good governance.in address: www.academia.edu/8152959.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۸ - ۲۰۵

جایگاه اصل عدالت در نظام اخلاق اجتماعی در قرآن کریم و روایات

^۱ سید مرتضی قاضوی

^۲ سیده فاطمه حسینی میر صفی

^۳ محمد مهدی تقدیسی

چکیده

دین مبین اسلام اخلاق محور است و به اخلاق فردی و اجتماعی توجه ویژه دارد، برای دستیابی به جامعه ای با اخلاق و مطلوب باید اخلاقیات مختلف اجتماعی نظیر اخلاق سیاسی، اخلاق اقتصادی و اخلاق همزیستی را بسان مجموعه‌ای به هم پیوسته و مرتبط بدانیم که از آن به نظام اخلاق اجتماعی یاد می‌کنیم. از سوی دیگر اصول و اهدافی برای چنین جامعه اخلاقی باید در نظر گرفته شود که با رعایت آنها امکان دستیابی به نظام اخلاق اجتماعی مطلوب اسلام فراهم گردد که از مهمترین این اصول، اصل والای عدالت اجتماعی است که در قرآن کریم هدف رسالت پیامبران الهی و از تأکیدات مهم و اساسی ذکر شده در آیات مختلف قرآن کریم است، در این تحقیق به تبیین جایگاه اصل مهم عدالت در نظام اخلاق اجتماعی و همچنین موانع تحقق آن از دیدگاه آیات و روایات می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق اجتماعی، نظام، عدالت اجتماعی.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: m.ghazavi14@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mirsafi@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mm.taghdisi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۱۷

طرح مسأله

«عدالت»، در معارف الهی و بشری در تمامی حوزه های فکری، فرهنگی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی و مانند آن قابل بحث است. عدالت به عنوان ستون فقرات هر جامعه است؛ عدالت چرخ راهنما و مشعل پر فروغ فضیلت و معیار ارزش هاست. در اسلام، کمتر مسأله ای است که به اندازه «عدالت» دارای اهمیت باشد، زیرا مسأله «عدل» همانند مسأله «توحید» در تمام اصول و فروع دین ریشه دوانده است، لذا عدالت از زیربناهای فکری یک مسلمان است. اسلام اهمیتی فراوان برای عدالت قایل است. هم در قرآن و هم در حدیث به طور مفصل به بحث عدالت پرداخته شده است. در اهمیت عدالت، همین بس که هم در جهان بینی مطرح است، هم در حقوق و هم در اخلاق. (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۳۷)

در لسان قرآن، اصول دین و آرمانهای فردی و اجتماعی بر محور عدل استوار شده است. این عدل همدوش توحید، رکن معاد، فلسفه تشریح و معیار کمال و سعادت جامعه تلقی گشته است. (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۳۷)

عدالت از مهمترین ارکان دین مبین اسلام و طبق آیات قرآن کریم هدف از فرستادن انبیاء اقامه عدل و قسط در جامعه می باشد، عدالت در سه سطح قابل تعریف است اول نسبت به خداوند که چنان دارای اهمیت است که از اصول مذهب شناخته شده است، دوم عدالت فردی و سوم عدالت اجتماعی.

در بین ارزشهای اجتماعی مورد قبول همگان، اگر والاترین ارزش را عدالت اجتماعی بدانیم سخن به گزافه نگفته ایم. عدالت اجتماعی یک نیاز ضروری برای هر جامعه ای است که اراده رشد و پیشرفت دارد و بدون آن دینداری، اخلاق و رفاه مادی و رشد معنوی بی معنا خواهد بود. شکافهای طبقاتی و عوارض نامطلوب فرهنگی و اقتصادی آن که ناشی از عدم توزیع صحیح ثروت و امکانات در جامعه است، تنها یکی از عوارض فقدان عدالت در جامعه است. برای دستیابی به عدالت اجتماعی نیاز به ارتباط و همبستگی بین همه اقسام عدالت در جامعه اعم از عدالت سیاسی، اقتصادی است.

معنای واژه ها

۱. معنای لغوی عدالت

در مورد معنای لغوی «عدل»، ابن فارس می گوید: «ع - دل - ل» دو اصل و دو ریشه صحیح ولی متضاد با هم دارد ۱- عدل به معنای برابری ۲- عدل که برانحراف و کجی دلالت می کند. اصل اول: العدل من الناس، شخصی است که روش مستقیم او مورد خشنودی مردم است و جمعش «عدول» می باشد. عدل، ضد جور و ستم است. اصل دوم: مانند آیه «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» (انعام: ۱) عدل در معنای اعوجاج و انحراف. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۷)

واژه شناسان «عدل» را به معنای برابری، همسانی و همانند مساوات گرفته و گفته‌اند عدل و عدل در معنی نزدیک همنند، ولی عدل در چیزی است که تساوی آن با بصیرت درک شود و عدل در مورد چیزی است که تساوی آن با حس فهمیده شود. عدل، مساوات در جزاست و احسان، زیاد کردن پاداش. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۴۳۶)

۲. معنای اصطلاحی عدالت

در مورد معنای اصطلاحی، علامه طباطبایی می‌نویسد: عدالت برپا داشتن مساوات است و برقراری موازنه بین امور، به طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد و در جای دیگری بیان می‌دارد: عدالت آن حالت میانه، به دور از افراط و تفریط می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۲۵۳)

البته پیش از همه این تعریفها - و فصل الخطاب کلام - علی (علیه‌السلام)، عدالت را « اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه » (آیتی، ۱۳۷۷، خطبه ۳۷) معنی اعطای حق را به حق دار دادن دانسته و در جای دیگر عدالت را به معنای انصاف، میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط و این که هر چیزی در جای خودش قرار بگیرد، تعبیر نموده‌اند. (علیخانی، ۱۳۸۴، ص ۵۷)

«از آن حضرت پرسیدند که کدام یک از این دو برترند: عدالت یا بخشندگی فرمود: عدالت، هر چیز را به جای خود می‌نهد و بخشندگی آن را از جای خود بیرون می‌نهد. عدل، نگاهدارنده همگان است و بخشندگی، تنها کسی را در بر می‌گیرد که بخشش نصیب او شده. پس، عدالت از بخشندگی شریفتر و برتر است.» (آیتی، ۱۳۷۷، حکمت ۴۳۷)

۳. معنای عدالت اجتماعی

براساس آنچه بیان شد می‌توان تعریفی از عدالت اجتماعی ارائه کرد: عدالت اجتماعی، رعایت حقوق افراد جامعه و اعطای حق هر صاحب حقی براساس استحقاقها (که عقل و شرع و عرف آن را سزاوار بدانند) و اجرای قانون بدون تبعیض و استثناست. (ندایی، ۱۳۷۹، ص ۲۱)

این تعریف بیشتر با دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری تطبیق دارد و به نظر می‌رسد تعریف مناسبی باشد؛ اگر چه با مفاهیم و عبارات دیگری نیز می‌توان عدالت اجتماعی را تعریف کرد. متفکران مسلمان مانند شهید مطهری و آیه الله مصباح یزدی در بحث مفهومی و نظری عدالت اجتماعی، بنا بر موقعیت اجتماعی - تاریخی خاص، کارهای زیادی انجام نداده‌اند و بلکه بیشتر جنبه‌های کلامی و فلسفی آن مورد توجه بوده است با اینکه بیشتر آیات قرآن کریم درباره «عدل گروهی و جمعی» است اعم از خانوادگی، سیاسی، قضایی، اجتماعی و... است و در قرآن کریم پیوسته عدل در عدالت اجتماعی به کار رفته است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۶)

۴. معنای اخلاق اجتماعی

افعالی است که انسان در ارتباط با دیگران انجام می‌دهد و روابطی است که با دیگران برقرار می‌کند. اخلاق اجتماعی در حوزه اسلامی عبارت است از «مراد از اخلاق آن دسته از بایدها و نبایدهای غیر الزامی که اعم از صفات نفسانی و افعال هستند می‌باشد و چنین اخلاقی اگر مربوط به روابط گروهی و جمعی باشد اخلاق اجتماعی گفته می‌شود. (حق شناس، ۱۳۸۹، ص ۲۲)

۵. نظام اخلاق اجتماعی

نظام اخلاق اجتماعی، حرکت از مبانی به سمت اصول و اهداف است، مبانی، بسترهای لازم برای حرکت را فراهم می‌کند و اصول و اهداف، قله‌هایی هستند که نگاه به آن و برنامه‌ریزی در آن جهت، سیر کلی حرکت سازنده جامعه را مشخص می‌سازد. نظام اخلاقی اسلام ترکیبی است از معرفت و محبت و نیت و عمل که سبب تبدیل بدی‌ها به یک وضعیت جدید می‌شود.

این نظام اخلاقی تحقق نظام اجتماعی را در پی دارد و این نظام اجتماعی، نظام حکومتی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، قضایی و جزایی خاص خودش را می‌خواهد. در نظام اجتماعی با تغییر در انگیزه‌ها و تحول در روابط و اهداف آدمی او را به عدل و احسان می‌رساند. در نظام سیاسی با ایجاد بصیرت در مردم و فراهم ساختن زمینه انتخاب به درگیری یا مُدبر به حق، به وسیله مُقبل به حق روی می‌آورد. در نظام اقتصادی، همه دنیا را برای همه می‌خواهد و با هدف غنا و سرشاری و کفایت همه قشرها برای رسیدن به مقاصد عالی انسانی و اجتماعی روی می‌آورد. در نظام حقوقی با قانون‌گذاری بر اساس اقدار و مصالح و مفاصل کلی - و نه عمومی - به حقوق و قضاو جزا می‌پردازد. (آقایی، ۱۳۷۸، ص ۲۷)

اهمیت عدالت اجتماعی در قرآن

ارزش و بزرگی عدالت در سطح اجتماع از منظر قرآن، به حدی است که به صورت اصلی بنیادین و بدل‌ناپذیر مطرح گشته و خداوند به طور قاطع به آن فرمان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (نحل: ۹۰)

عدل دارای ساحت‌گسترده‌ای در روابط انسانی است و یکی از اساسی‌ترین تأکیدات اسلام همین موضوع عدالت است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۲۸۲) ظاهر سیاق آیه این است که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است، و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفین مامور به انجام آنند، به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۴۷۹)

شاید بتوان گفت که این آیه جامع‌ترین آیه درباره اصلاح جامعه بشری و ایجاد یک جامعه سالم و سعادت‌مند بر اساس حاکمیت ارزش‌های اخلاقی، بوده باشد. آنچه یک جامعه برای رسیدن به قلّه خوشبختی و عظمت به آن نیاز دارد در این چند جمله کوتاه آمده است، و اگر این آیه به عنوان یک قانون مورد عمل قرار گیرد، در اصلاح ساختارهای فردی و گروهی و تنظیم درست روابط اجتماعی و پیدایش جامعه‌ای برتر نقشی تعیین کننده خواهد داشت. (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۰۲)

اقسام عدالت

هر یک از اقسام عدالت تعریف خاص دارد. برخی از اقسام عدل مانند عدل تکوینی، تشریحی و کلامی، اخلاقی، فردی و... از بحث ما خارج است و تکیه ما در این بحث بیشتر بر اقسامی است که به نحوی به اجتماع، جمع و گروه برمی‌گردد و می‌تواند مبنای تقسیم عدالت باشد. (ندایی، ۱۳۷۹، ص ۲۲)

اگر هر یک از اقسام عدالت را که به‌گونه‌ای به یکی از ابعاد اجتماعی مربوط می‌شود در یک مقوله قرار دهیم، می‌توانیم عدالت اجتماعی و گروهی را مقسم قرار داده و سایر ابعاد را زیرمجموعه «قسم» آن در نظر بگیریم. علامه طباطبایی، عدالت را به فردی «در باورها، رفتارهای فردی» و به عدالت در بین مردم «اجتماعی» تقسیم نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱۲، ص ۴۷۸)

سرانجام شهید مطهری، تقسیم جامع و فراگیری را ارائه نموده‌اند که می‌تواند همه اقسام عدالت را پوشش دهد؛ چنانکه ایشان عدل را به تکوینی، تشریحی، اخلاقی و گروهی (جمعی) تقسیم کرده و چند زیرمجموعه برای عدل جمعی و گروهی آورده‌اند که عدل خانوادگی، سیاسی، قضایی و... است. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۵۴)

چنانکه مشاهده می‌شود این تقسیم‌بندی‌ها مختلف است و بعضاً نوعی از عدل در نوع دیگر تداخل دارد و همین مسأله ما را در دستیابی به مفهوم عدالت با مشکل روبه‌رو می‌کند، زیرا به اعتبارات مختلف دایره «عدالت اجتماعی» کم و زیاد می‌شود و به نظر می‌رسد اگر مبنای تقسیم را واژه «اجتماعی»، و عدالت اجتماعی را مقسم بدانیم و بقیه اقسام را جنبه‌های مختلف آن قرار دهیم تا حد زیادی رفع ابهام می‌شود؛ چنانکه در فرهنگ معین ذیل کلمه اجتماعی آمده است: «منسوب به اجتماع، کاری که به اجتماع و به همگان بستگی داشته باشد، آنچه مربوط به گروهی باشد که با هم زندگی می‌کنند، مانند مؤسسات فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی، سیاسی، تعاونی و... (مانند اینها)». پس می‌توانیم واژه اجتماعی یعنی آنچه را بر روابط اجتماعی انسان ناظر است (مقابل سایر اقسام عدل مانند، تکوینی، تشریحی و خودی) فصل مشترک مقوله عدالت اجتماعی قرار داده، تمام جنبه‌های دیگر مانند قضایی (شامل حقوقی و کیفری)، سیاسی،

خانوادگی، فرهنگی و... را زیرمجموعه آن قرار دهیم که تقسیم روشنتر و کم‌ابهام خواهد بود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۷۲)

نظر به اهمیت و بزرگی کارکرد عدالت در جامعه، قرآن کریم آن را در زمینه‌های مختلف تعمیم داده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. عدالت اقتصادی

عدالت اقتصادی را می‌توان از مهم‌ترین مصادیق عدالت اجتماعی دانست که در قرآن کریم و سایر آموزه‌های دین اسلام بسیار به آن تأکید شده است. ایجاد عدالت اقتصادی و تعیین مصارف شش‌گانه برای فیء به منظور تعدیل ثروت‌ها (حشر: ۷)، نفی نظام اقتصادی ربوی برای ایجاد و تحقق عدالت اقتصادی (بقره: ۲۷۸)، معرفی فقرا و نیازمندان به عنوان موارد انفاق (بقره: ۲۱۵)، ستاندن حقوق فقرا از اغنیا جهت جلوگیری از انبوه شدن ثروت در حمایت از فقرا و محرومان (معاراج: ۳۴-۳۵) و... را می‌توان از مهم‌ترین برنامه‌های عدالت اقتصادی قرآن برشمرد.

در نظام عادلانه اقتصادی باید ثروت جامعه به شکل عادلانه میان همگان توزیع شود، به گونه‌ای که حق هر صاحب حقی ادا شود. ایجاد شرایط و زمینه مناسب به منظور بهره‌مندی از مواهب الهی برای آحاد جامعه، از لوازم نظام عادلانه است تا در سایه آن، افراد بتوانند به سبب استعداد و توانایی و تلاششان صاحب حق شوند. با این دیدگاه در اسلام، اموال سه دسته‌اند: یک دسته را باید یکسان در میان همه تقسیم کرد؛ دسته دوم را باید به تفاوت میان همه افراد تقسیم کرد و دسته سوم از اموال به صورت ویژه میان برخی تقسیم می‌شود. (فلاح، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹)

پس مساوات درباره همه افراد در جایی جریان دارد که همه افراد همدوش و همسان در انجام کاری دخالت داشته باشند؛ مانند جنگ، ولی اگر افرادی تلاش بیشتری داشته باشند باید بهره بیشتری ببرند. حضرت علی (علیه السلام) اموال بیت المال را در قالب دسته اول، یعنی به صورت مساوی میان همه تقسیم می‌کردند و در مقابل زیاده‌خواهی برخی‌ها که ادعای حمایت و یاری حضرت را داشتند، به مقابله برمی‌خاست و می‌فرمود: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أُطَلَّبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ» (آیتی، ۱۳۷۷، خطبه ۱۲۶)؛

«آیا از من می‌خواهید که با ستم به پیروزی دست یابم.»

پس عدالت اقتصادی، یک سطح ابتدایی دارد که همه مردم باید به اندازه بهره‌مندی ابتدایی به صورت یکسان برخوردار باشند تا جامعه دچار فقر و آفات آن نشود و در سطح بالاتر، بستگی به تلاش و تکاپو و توانمندی آنها دارد. (فلاح، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹)

۲. عدالت سیاسی

عدالت سیاسی در فرهنگ اسلامی آنچنان از اهمیت برخوردار است که در قرآن در امر به عدل و احسان (نحل: ۹۰)، معرفی اقامه عدل و قسط به عنوان یکی از اهداف بعثت انبیاء (حدید: ۳۵) و... مورد تأکید قرار گرفته است. عدالت سیاسی که به سرنوشت ملت‌ها و دولت‌ها پیوند خورده، به قدری با اهمیت است که هیچ ملت و مکتب و اندیشمند سیاسی و اجتماعی آن را نادیده نگرفته است. (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷) عدالت سیاسی، در برقراری توازن در توزیع قدرت به کسانی که شایستگی اداره امور جامعه را دارند، معنا پیدا می‌کند. کسانی که در جامعه منطبق بر تعالیم الهی صاحب قدرت شدند، باید به چشم امانت به آن بنگرند و امکانات و سرمایه‌های جامعه و حکومت را به صورت عادلانه و براساس استحقاق افراد به آنها اعطا کنند. برخی دیگر بر این باورند که عدالت سیاسی آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین کننده این فضای عادلانه خواهد بود. (همان)

۳. عدالت قضایی

عدالت قضایی یکی از محوری ترین پایه های عدالت اجتماعی در اسلام است و بدین معناست که بعضی انسانها حقوق دیگر افراد جامعه را زیر پای می گذارند، در نتیجه نیاز به داوری عادلانه و ممانعت از تضییع حقوق انسانها در جامعه پدید می آید. این نیاز تنها با نیروی عدالت قضایی و حقوقی مرتفع می گردد. بنابراین یکی از مهمترین مناصب در هر جامعه ای منصب قضاوت و دادگستری است، چرا که زمانی مردم به قاضی رجوع می کنند که از همه جا نا امید شده و احقاق حق خود را در محکمه می یابند. (عشایری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱)

اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) چنین نقل می کند: «وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَشُرَيْحٍ يَا شُرَيْحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا مَا جَلَسَهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ.» (کلینی، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۴۰۶)

از این روایت مستفاد می شود که کرسی قضاوت محل جلوس پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اوصیای وی (علیهم السلام) است. و قضاوت از مناصب خاص آنان می باشد. پس بدیهی است که می توانند آن را به هر که واجد شرایط و اهلیت قضاوت باشد، واگذار نمایند. بنابر این قاضی متصف به علم و تقوا با حکم عادلانه و دقیق می تواند عدالت قضایی را به عنوان یکی از شاخصه های مهم عدالت اجتماعی در جامعه نهادینه سازد و گام مهمی در جهت تحقق نظام اخلاق اجتماعی مطلوب و مورد نظر اسلام بردارد.

موانع تحقق عدالت اجتماعی

برای تحقق عدالت اجتماعی باید موانع تحقق این امر به درستی شناخته شوند و از آنها اجتناب شود در غیر اینصورت رسیدن به قله رفیع عدالت اجتماعی امکان پذیر نخواهد بود که به موارد مهم آن اشاره خواهیم نمود:

۱. دنیاگرایی

انسان موجودی دو بعدی است. بر همین اساس، نیازهای مادی و معنوی را با هم، دارد. شماری از انسانها بر اساس پاره ای از عوامل، تنها و تنها به نیازهای مادی خود می اندیشند و به کلی از اندیشیدن نیازهای معنوی به دورند. این گونه نگرش و رفتار زمینه ساز بسیاری از دشواریها، گرفتاریها و ناهنجاریهای فردی و اجتماعی می گردد. این چنین انسانهایی که یک بعدی می اندیشند و بر این نسق حرکت می کنند، همه چیز و همه کس را برای خود و در خدمت خود می خواهند و در این راه از هیچ تلاشی دریغ نمی ورزند. (مزینانی، ۱۳۷۹، ص ۴۸)

بر همین اساس، در صدد فرا چنگ آوردن هر چه بیش تر از تواناییهای مادی اجتماع بر می آیند. این جاست که تبعیض و بی عدالتی و محرومیت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی رخ نمی نماید و حس خودخواهی و خودپرستی، تجمل پرستی، راحت طلبی، عیش و نوش، رواج می یابد. آن گاه زوایای فاجعه گسترده و ژرفای آن هول انگیزتر می شود که حاکمان و کارگزاران حکومتی به چنین روحیه ای گرفتار آیند و به مال خدا و مردم دست یازند و دنیا را هم خود قرار دهند و از معنویت به دور مانند. (همان)

علی(علیه السلام) این بیماری خانمانسوز را می شناخت و به پیامدهای آن آگاه بود که به کارگزاران خود، دردمندانه هشدار می داد. آن حضرت، در نامه معروف خود به عثمان بن حنیف، پس از شکوه از او، به بیان زندگانی سراسر زهد خود می پردازد :

«اگر می خواستم که از غسل تصفیه شده و مغز گندم و لباس پرنیان بهره گیرم، برای من میسر بود، اما هیئات، که هوای نفس بر من چیره شود و حرص و آز به گزینش غذاها وادارم سازد و شاید در حجاز یا یمامه کسی باشد که به یک قرص نان نیاز داشته باشد و روی سیری را ندیده باشد.» (آیتی، ۱۳۷۷، نامه ۴۵)

دنیاگرایی، در همه جامعه ها، عصر و نسلها ویرانگر بوده است. این بیماری خطرناک و تباهی آفرین، امروز، به خاطر ابزاری که بشر در اختیار دارد، بسیار یرف تر و گسترده تر از گذشته تباهی و نکبت می آفریند و بشر را در باتلاق مرگ فرو می برد . رهاورد این پدیده شوم و خانمان برانداز، ستمها و نابسامانیهای گسترده جهانی است که بشریت را در کام خود فرو برده است. دنیاگرایی و افزون خواهی از دیدگاه امامان معصوم، پدیده ای شوم و شیطانی است که با اصول و آموزه های پیامبران سازگار نیست و با رشد و تکامل انسان و زندگی عادلانه او نیز، در این دنیا

سازگاری ندارد. انسانهای دنیاگرا و افزون خواه، شیوه ها و روشهایی که در همه شرایع آسمانی ممنوع و حرام است، به کار می برند و برای رسیدن به دنیا از هر وسیله ای مانند ستم، احتکار، رباخواری، استثمار، کم فروشی، گرانفروشی، غارت بیت المال استفاده می کنند. (مزینانی، ۱۳۷۹، ص ۴۹)

۲. برخورد‌های تبعیض آمیز

از آفتها و بازدارنده های برپایی عدالت، برخورد تبعیض آمیز حاکم اسلامی و یا کارگزاران حکومتی با مردم است. با نگاهی به سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) در می یابیم که آن بزرگواران از زوایای گوناگون به استوارسازی مبانی عدالت پرداخته و با تبعیض به مبارزه برخاسته اند. از این نگاه، همه انسانها از حقوق اجتماعی برابری برخوردارند. هیچ نژادی بر نژاد دیگر، و هیچ طبقه ای بر طبقه دیگر برتری ندارد. متأسفانه پس از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در روزگار خلیفه دوم، این اصل بلند خدشه دار شد و عرب بر غیر عرب برتری داده شد که جریان آن در این مختصر نمی گنجد. (همان) تبعیض، اقسام گوناگونی دارد که به پاره ای از آنها اشاره می کنیم:

۳-۱. تبعیض در برابر قانون

همگان، حاکم، توده مردم، عرب و عجم، سفید و سیاه، همه و همه، در برابر قانون یکسانند. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) پاسداری از این اصل را مایه حفظ سلامت جامعه و عدول از آن را مایه تباهی و هلاکت آن می دانستند. (همان، ص ۵۱)

علی (علیه السلام) در همین راستا به کارگزاران خود یادآور می شود: به گونه ای رفتار کنید و چنان به مساوات، مشی کردن را سرلوحه کار خود قرار دهید، که نه نزدیکان شما، به چشم طمع به شما بنگرند و نه دشمنان شما از عدل شما ناامید گردند :

«ثُمَّ وَاسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ يَوْجِهَكَ وَ مَنْطِقَكَ وَ مَجْلِسَكَ حَتَّى لَا يَطْمَعَ قَرِيبِكَ فَي حَيْفَكَ وَلَا يَأْسَ عَدُوَّكَ مِنْ عَدْلِكَ.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۸، ص ۱۵۵)

«در میان مسلمانان در نگاه، گفتار و نشست با مردمان به مساوات رفتار کن. تا نزدیکانت

به ستم چشم طمع ندوزند و دشمنان نیز، از عدالت تو ناامید نگردد.»

۳-۲. تبعیض در تقسیم بیت المال و منابع عمومی

بیت المال، مجموعه امکانات و اموال عمومی جامعه است که به دست دولت و امام در جامعه سپرده می شود، و مالکیت امام و دولت نسبت به آنها، مالکیت منصب و جهت است نه مالکیت شخصی و فردی. بخش عمده ثروت هر جامعه - بویژه جامعه هایی که دچار استثمار و ظلم نباشند و سرمایه داران منابع ثروت را چپاول نکرده باشند - در دست دولت و بیت المال قرار می گیرد. بیت المال از طرف دولت صرف هزینه هایی می شود که مستقیم یا غیر مستقیم در

خدمت مردم و به سود ایشان است، چون سرمایه‌گذاریهایی مختلف، درباره راه‌سازی، ساختمان، استخراج معادن، سدسازی، بازرگانی، تولید، بهداشت، فرهنگ و... (مزینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۱)

از زمانی که حوزه مسؤلیت دولتها گسترده‌تر شده است دولت به بسیاری از اموال که گذشته‌ها در مالکیت دولتها نبود دسترسی یافته است مانند مالیاتها، عوارض، بیمه، درآمدهای گمرکی، و... امروزه این اموال در اختیار دولتهاست و از بیت‌المال شمرده می‌شود. با توجه به گستردگی و فراوانی این سرمایه‌ها، اجرای اصل مساوات در آنها، بنیاد و ریشه طبقات و اشرافیگری و استکبار اقتصادی و فقر و استضعاف را می‌خشکاند، و جامعه مردم را به زندگی عادلانه و همسان و نزدیک سوق می‌دهد. اگر منابع ثروت عمومی و بیت‌المال، بطور برابر، در خدمت همگان قرار نگیرد و امکانات و سرمایه‌ها در هر بخشی از بخشهای اقتصادی بیشتر به طبقات متنفع و اشراف داده‌شده، این خود عامل و خاستگاه اصلی بسیاری از محرومیتها، فقرها و به وجود آمدن طبقات مرفه و تهیدست در جامعه است. (همان)

جایگاه اصل عدالت در نظام اخلاق اجتماعی

در نظام اخلاق اجتماعی، اصل عدالت اجتماعی جایگاه محوری دارد، در بحث اخلاق سیاسی و نظام سیاسی مطلوب اسلام، صفت عدالت یکی از مهم‌ترین ویژگیهای مسئولان و کارگزاران سیاسی در اسلام است و جهت‌گیری‌های نظام سیاسی و اجتماعی اسلام نیز در این راستا ترسیم شده و بر اساس دیدگاه بخش مهمی از مسلمانان، حاکمان سیاسی موظف بر تحقق عدالت در رفتار و کردار خود از یک سو و تحقق عدالت در روابط اجتماعی در روابط با زیردستان و افراد جامعه می‌باشند و باید برای تحقق عدالت در سطوح مختلف کلان و خرد جامعه بکوشند. (فوزی، ۱۳۹۳، ص ۴۳)

همچنین در بحث اخلاق اقتصادی مطلوب اسلام، عدالت اجتماعی در قالب عدالت اقتصادی نمایان می‌شود. عدالت اقتصادی به‌منظور از بین بردن فقر مطلق و ایجاد توازن و تعادل نسبی بین اقشار اجتماعی برقرار می‌شود. در جامعه‌ای که عدالت اقتصادی برقرار نباشد، رابطه محسوس میان تلاش افراد و میزان درآمد و رفاه وجود نخواهد داشت و گروهی با دسترسی به موقعیت‌های مناسب و بهره‌مندی از امتیازات انحصاری، بخش قابل توجهی از منابع را به‌خود اختصاص خواهند داد و بدین طریق، فاصله بین اقشار اجتماعی با شتاب روزافزونی بیشتر خواهد شد. (دیرباز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲)

اما وقتی عدالت اقتصادی برقرار باشد، عامل عمده تعیین‌کننده درآمد و رفاه، تلاش صادقانه و مجدانه افراد خواهد بود و موقعیت‌ها و فرصت‌های یکسان در اختیار همه قرار خواهد گرفت؛ تا افراد برحسب میزان تلاش و پشتکار خود، درآمد و رفاه داشته باشند و تفاوت ناشی از این امر، مسئله نامقبولی نخواهد بود. از طرف دیگر، مراعات عدالت و حقوق ضعفا و محرومان، باعث از بین رفتن فقر مطلق در جامعه خواهد شد؛ به‌طوری که کسی به‌خاطر عدم رفع نیازهای اساسی

اقتصادی، آسیب نبیند. (همان)

عدالت اقتصادی درباره حق سهمبری از ثروتها و درآمدهای جامعه است و وقتی پدید می‌آید که هر کس به حق خود در این زمینه دست یابد. این حقوق به وسیله خداوند تعیین شده است. (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱)

امام کاظم (علیه السلام) به این مطلب تصریح کرده، می فرماید:

« همانا خدا، تمامی مال ها را تقسیم کرده و حق هر مستحق را از خاصه و عامه و فقیر و مسکین و اصناف دیگر مردم را، به آنها داده است. سپس فرمود: اگر در میان مردم عدالت حکمفرما باشد، همه، بی نیاز شوند. و باز فرمود: عدالت، از عسل شیرین تر است و عدالت را پیشه نکند، جز کسی که عدالت را خوب بداند.» (کلینی، ۱۴۲۴، ق، ج ۲، ص ۴۹۵)

در این میان علاوه بر صنوف مختلف مردم، نقش نظام سیاسی و حاکمان اسلامی در تحقق عدالت اقتصادی تعیین کننده است زیرا بر طبق آموزه های نهج البلاغه « یکی از حقوق مردم به رهبر و امام «توفیر فیء» یعنی تکثیر و فراوان ساختن سرمایه های عمومی و منابع طبیعی است و در این راستا دو وظیفه مهم دارند:

۱- گرفتن مال از حرام اندوزان و مستکبران اقتصادی

۲- رساندن مال به دست محرومان (توزیع عادلانه ثروت) و در این مسیر نیازمند تدابیری مشتمل بر سیاستهای نظارتی نظیر مبارزه با انحصار گرایی توانگران بر اموال، مبارزه با احتکار، نرخ گذاری عادلانه، و مبارزه با گرانفروشی و سیاستهای در آمدی و مالی نظیر اخذ مالیات می باشند. (حکیمی، ۱۳۶۹، ص ۳۶-۳۹)

در یک منظر کلی، وجه تمایز الگوی عدالت و پیشرفت اسلامی، برخورداری از زیربنا و جهت گیری توحیدی و تقدم این بُعد بر سایر ابعاد است. بنا به آموزه های قرآنی؛ پیشرفت واقعی و مبنایی در توحید و یکتاپرستی است و هر گونه ارتقا و رشد در زندگی دنیایی و حیات اخروی، محصول و نتیجه اعتقاد به وحدانیت الهی و برخورداری از حیات طیبه مؤمنانه و توحیدی است. از سوی دیگر توحید و ایمان به وحدانیت الهی، عالی ترین مصداق عدالت است و شرک و کفر ورزی به خدای متعال، بزرگترین ستمکاری دانسته شده است. بدین ترتیب، اصلی ترین و مبنایی ترین شاخصه جامعه پیشرفته و متعالی اسلامی، برقراری عدالت و محو ستم و ستمکاری در بستری توحیدی است و این مفروض، تعامل توحیدی عدالت و پیشرفت را نشان می دهد. (اخوان کاظمی، ۱۳۹۰، ص ۳۱)

نتیجه گیری

اصل عدالت اجتماعی نقش بی بدیلی در تحقق نظام اخلاق اجتماعی مورد نظر اسلام و قرآن کریم را دارد و برای تحقق آن همه ابعاد عدالت اجتماعی نظیر عدالت اقتصادی، سیاسی و قضایی باید محقق شود و لازم است به موانع تحقق آن نظیر دنیا گرایی و برخوردهای تبعیض آمیز توجه دقیق داشت.

از رهگذر تلاش برای تحقق اصل اساسی عدالت اجتماعی، اخلاق سیاسی و اقتصادی مطلوب و مورد نظر اسلام قابلیت تحقق و اجراء خواهد داشت و این مسئله باعث کاهش شکاف طبقاتی، افزایش رفاه نسبی، تقویت باورهای اعتقادی و ایمانی افراد جامعه و در نهایت شکل گیری اخلاق همزیستی مناسب و در شأن جامعه اسلامی خواهد شد، جامعه ای که به جای بروز و ظهور عقده های فروخورده از فساد مالی و اداری برخی از کارگزاران و صاحبان قدرت و ثروت - که منجر به ناهنجاریهای اخلاقی مختلف در سطح جامعه می گردد- جامعه ای مبتنی بر محبت، اخوت، ایثار، تعاون و تکافل اجتماعی را بنا می نهد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشوری، محمد، حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، تهران، انتشارات خسروی، ۱۳۸۳ ه.ش
۲. آقای، سید مسعود، دین و نظام سازی (تأملی در مبانی حکومت دینی)، ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸ ه.ش
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، مقاییس اللغه، قم، انتشارات مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، ۱۴۱۴ ه.ق
۵. اخوان کاظمی، بهرام، تقدم بعد توحیدی و اعتقادی الگوی عدالت و پیشرفت، کتاب دومین نشت راهبردی عدالت، دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی، ۱۳۹۰ ه.ش
۶. جعفری، تفسیر کوثر، قم، موسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ه.ش
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ه.ق
۸. حق شناس، اخلاق اجتماعی در صحیفه سجادیه، تهران، انتشارات بخش پژوهش های سازمان صدا و سیما، ۱۳۸۹ ه.ش
۹. حکیمی، محمد رضا، گزارشی درباره الحیاه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ه.ش
۱۰. دیرباز، عسگر، عدالت اقتصادی در کلام و سیره علی (علیه السلام)، مجله حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ ه.ش
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مترجم: خسروی حسینی، غلامرضا، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۴ ه.ش
۱۲. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ه.ش
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ه.ق
۱۴. عشایری، طاها، مکانیسم اجرایی عدالت قضایی در اندیشه امام علی (علیه السلام)، دوفصلنامه حقوق عمومی اسلام، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۵ ه.ش.

۱۵. علیخانی، علی اکبر، توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی علیه‌السلام، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ ه.ش.
۱۶. فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، تهران، انتشارات دار محببى الحسين، ۱۴۱۹ ه.ق.
۱۷. فلاح، محمد جواد، عدالت اجتماعی از دیدگاه قرآن و روایات، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶ ه.ش، شماره ۹.
۱۸. فوزی، یحیی، عدالت در اندیشه سیاسی اسلام: مفهوم شناسی و راهبردها، اندیشه سیاسی در اسلام، پاییز ۱۳۹۳ ه.ش، سال اول، شماره ۱.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، انتشارات دار الحدیث، ۱۴۲۴ ه.ق.
۲۰. مزینانی، محمدصادق، عدالت اجتماعی مانعها و بازدارنده ها، مجله حوزه مرداد و شهریور ۱۳۷۹ ه.ش، شماره ۹۹.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱ ه.ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۴ ه.ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ ه.ش.
۲۴. میرمعزی، سید حسین، ساز و کار خودکار عدالت اقتصادی، کتاب دومین نشت راهبردی عدالت، دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی، ۱۳۹۰ ه.ش.
۲۵. ندایی، هاشم، بررسی معنا و مفهوم عدالت با تأکید بر عدالت اجتماعی، فصلنامه مصباح، سال نهم، ۱۳۷۹ ه.ش شماره ۳۴.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۸ - ۲۱۹

نگاهی به ابعاد اجتماعی و ناهنجاری‌های ناشی از فحشا در نظام کیفری ایران

حسین قنبری^۱احمد رضانی^۲احمد فلاحی^۳ابوالفضل احمدزاده^۴

چکیده

فحشاء، روسپی‌گری و یا تن‌فروشی به عملی اطلاق می‌گردد، که افراد به منظور کسب درآمد از راه ارتباط جنسی، بدان تن می‌دهند. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی، صورت گرفته است، ابعاد اجتماعی فحشا را از منظر نظام کیفری ایران مورد واکاوی قرار داده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اصل ضرر و بحث ضرر اجتماعی، اصل حمایت‌گری قانونی و اخلاق‌گرایی قانونی از مبانی جرم‌انگاری فحشا در نظام کیفری ایران به شمار می‌روند. سیاست جنایی تقنینی ایران، رویکرد ممنوعیت و جرم‌انگاری کامل را در قبال فحشاء برگزیده است. بدین ترتیب که تلاش کرده است با به کار بردن واژه‌ها و عباراتی کلی چون جریحه‌دار کردن عفت عمومی، فساد و صور قبیحه، تمامی اشکال و صور احتمالی فحشاء را جرم‌انگاری نماید. بررسی دقیق و موشکافانه‌ی قوانین موجود نشان می‌دهد که قانونگذار در این زمینه آن چنان که باید و شاید موفق نبوده است، چرا که هنوز هم موارد و مصادیق مهمی وجود دارند که مرتکبان آنها قابل مجازات نیستند.

واژگان کلیدی

فحشاء، روسپی‌گری، ناهنجاری، ابعاد اجتماعی، نظام کیفری ایران.

۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد شهر قدس، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: ghanbari1584@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ramezani@usc.ac.ir

۳. استادیار و عضو هیات علمی گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.
Email: a.falahi@uok.ir

۴. استادیار، دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
Email: Ahmadzadeh20@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۳

طرح مسأله

مطالعه سیر تاریخی فحشا، نشانگر آن است که این پدیده، از کهن‌ترین انحرافات بشری است و از دیرباز به عنوان یک واقعیت اجتماعی وجود داشته است. با این حال، تحقیقات علمی اندکی روی آن صورت گرفته است. طبق نظر ایبنگه‌اوس (۱۹۰۹) فحشاء (روسپی‌گری) گذشته‌ای طولانی، اما تاریخچه کوتاهی دارد. بخشی از این امر به مشکلات جمع‌آوری اطلاعات علمی و قابل تعمیم از نمونه‌های مورد مطالعه فحشاء مربوط می‌شود. از این رو، فقدان تحقیقات دقیق و علمی موجب رواج اطلاعات غلط در مورد زمینه، طبیعت و علل فحشاء می‌گردد. در دنیای غرب، جاذبه‌ی اصلی فحشاء «نیازمالی» است و بیشتر فاحشه‌ها به علت ناتوانی در به دست آوردن پول زیاد در مشاغل مشروع، مجبور به تغییر کار شرافتمندانه هستند.^۱ به علاوه برخی از آنها معتاد به مواد مخدر بوده و برای تأمین مواد، نیاز بیشتری به پول دارند. از سوی دیگر کارشناسان مسائل اجتماعی، فقر و بیکاری، جمعیت رو به رشد کشورهای فقیر، عدم تأمین نیازهای اولیه اعضای خانواده در برخی از کشورها، گذار جوامع از سنتی به مدرنیسم، تحولات اجتماعی و انقلابات، جاذبه‌های شهری و توریستی، مهاجرت، تجربه خانواده، آداب و رسوم خرافی را از دیگر عوامل گرایش به فحشا ذکر کرده‌اند. با پیشرفت جوامع انسانی و توسعه‌ی صنایع و فناوری‌های ارتباطی، پدیده فحشاء از حالت سنتی و محدود خارج شده و به صورت پدیده‌ای جهان‌شمول و گسترده به یک صنعت جهانی تبدیل شده است. انحطاط اخلاقی و جنسی جوامع از یک سو و زمینه‌ساز بودن فحشاء در وقوع بسیاری از جرایم از سوی دیگر، به ویژه در چند سال اخیر، دانشمندان و دولتمردان گوناگون را برآن داشته تا در جهت مقابله و پیشگیری از این پدیده زیانبار کوشش کنند. در این راستا واکنش‌های گوناگونی در قبال فحشاء صورت گرفته که در مجموع می‌توان آنها را به سه رویکرد جرم‌انگاری، جرم‌زدایی و قانونمندسازی تقسیم‌بندی کرد. بررسی و سنجش آمار و ارقام وضعیت هزینه‌نگاری در جهان و همچنین ارزیابی دلایل طرفداران هریک از رویکردهای مذکور موید آن است که بهترین واکنش در قبال فحشاء، شناخت عوامل موثر در گرایش افراد به آثار فحشاء، فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی از آثار سوء آن بر فرد و جامعه و در نهایت جرم‌انگاری کامل فحشاء است. پژوهش‌های متعددی تا کنون بحث فحشاء را در حقوق کیفری ایران مورد بررسی قرار داده‌اند. یاور و حاجی‌ده‌آبادی (۱۳۹۶)، در پژوهشی به بررسی عوامل و جرائم ناشی از فحشا می‌پردازند. (یاوری و حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۶) در این تحقیق، جدا شدن از خانواده پدری در سالهای اول بلوغ، ازدواج نامناسب، جهل و نادانی و پایین

۱. زراعت، عباس، (۱۳۹۶)، شرح مختصر قانون مجازات اسلامی، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ققنوس،

بودن سطح سواد و فرهنگ والدین و تصمیمات خشک پدران، فقدان سازمان‌ها و قوانین حمایت‌کننده از زنان جوان بی‌سرپرست و نواقص مواد قانونی مربوط به فحشاء، از عوامل ایجادکننده فحشا به شمار آمده‌اند.^۱ همچنین نتایج تحقیق آشوری و وروایی (۱۳۸۹)، نشان می‌دهد که بین سن شروع روسپی‌گری خیابانی و هریک از متغیرهای مستقل هشتگانه شامل (۱) بعد خانوار (۲) ساخت خانواده (۳) نظام اخلاقی خانواده (۴) وجود تعارض و تشنج در خانواده (۵) رضای نیازها در خانواده (۶) نظارت و کنترل خانواده (۷) وجود اعتیاد در خانواده و بالأخره (۸) میزان پایبندی مذهبی در خانواده رابطه معناداری وجود دارد.^۲ نتایج پژوهش هاشمی‌فرد و حسنی (۱۳۹۹)، نیز نشان می‌دهد که سن ورود به روسپی‌گری در ایران بین ۱۶ تا ۲۲ سال و بالاتر از معیار جهانی است. از طرفی، نظام‌های استثماری با سرگرم نمودن جوامع در لذات کاذب جسمانی و جنسی، اذهان و افکار عمومی را از مسائل مهم و اساسی جوامع دور می‌کند و می‌کوشد با ایجاد شبکه‌های بین‌المللی جنسی و طرح نظریات مختلف در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و سایر علوم به توجیه ضرورت وجود تشکیلات و صنعت جنسی بپردازند. نوآوری پژوهش حاضر، در بررسی جایگاه فحشا در نظام کیفری ایران از منظر ابعاد اجتماعی و همچنین ناهنجاری‌هایی است که به عنوان پیامد فحشا، در نظر گرفته می‌شوند.

مفاهیم و مبانی نظری

۱- مفهوم فحشاء و زنا و تفاوت این دو

فحشاء، روسپی‌گری و یا تن‌فروشی به عملی اطلاق می‌گردد، که افراد به منظور کسب درآمد از راه ارتباط جنسی، بدان تن می‌دهند. واژه‌ی روسپی‌گری از دو بخش «روسپی» و «گری» شکل گرفته است. واژه‌ی «روسپی» در معنای گرفتن پول در عوض در اختیار نهادن جسم و بدن به منظور ایجاد رابطه‌ی جنسی است. واژه‌ی «گری» نیز به پرداختن به این عمل دلالت دارد. صورت گرفتن فحشاء هم از سوی زن و هم از سوی مرد امکان‌پذیر است. ریشه‌ی پیدایش واژه‌ی روسپی‌گری از باب تسمیه به ضد، بر زنان هرزه و روسیاه به عنوان طعنه و تمسخر به کار می‌رود که شکل دیگر کلمه‌ی روسپید است. از تعریف ارائه شده می‌توان ویژگی‌های لازم برای تبیین مفهوم روسپی‌گری را تعیین کرد. این ویژگی‌های چهارگانه به شرح زیر است:^۳ (۱)

۱. یآوری، سوسن و حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۶)، عوامل فحشا در ایران و جرائم ناشی از آن، مطالعات حقوقی، شماره ۱۷.

۲. آشوری، محمد و وروایی، اکبر (۱۳۸۹)، خانواده و روسپیان خیابانی، مطالعات حقوق خصوصی، سال چهارم، شماره ۱.

۳. احمدی، آيسان (۱۳۹۳)، ارزیابی طرح‌های پیشگیری اجتماعی در قبال روسپیگری خیابانی در شهر تهران، رساله دکتری حقوق، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۲۸.

جنسیت فرد: اغلب روسپیگری به شکل ایجاد خدمات جنسی از طرف زن و گاهی - به صورت نادر - از طرف مرد است (۲) شکل عمل جنسی: با وجود اینکه غالباً ارتباط دوطرفه جنسی بین دو فرد مطرح می‌گردد، شکل این رابطه همیشه نزدیکی کامل جنسی نیست و هر شکل از رابطه جنسی را شامل می‌گردد (۳) بی‌نظمی و تکرار به دلیل نبود دل‌بستگی احساسی، بی‌نظمی و تکرار، وجه تمایز این عمل با رابطه نامشروع جنسی بین دو انسان می‌باشد؛ (۴) هدف: مقصود از عرضه جنسی از سوی روسپی غالباً به دست آوردن منفعت مالی می‌باشد، هرچند ممکن است به جز آن یا علاوه بر آن، لذت جنسی نیز جزء اهداف باشد.

زنا در اصطلاح شرع عبارت است از آمیزش جنسی مرد با زنی، (یا آمیزش جنسی زن با مردی) بدون آنکه بین آن دو عقد ازدواجی واقع شده باشد یا مرد مالک زن باشد یا شبهه عقد یا ملک وجود داشته باشد. این عمل از گناهان کبیره شمرده شده و حرمت آن ضروری بین مسلمانان و ارتکابش موجب ثبوت حدّ است.^۱ در ۷ آیه قرآن به عمل «زنا» به طور کلی اشاره شده و برخی احکام و کیفی‌های آن نیز مطرح شده است. این آیات عبارت است از آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء، آیه ۳۲ سوره اسراء، آیات ۲ و ۳ سوره نور، آیه ۶۸ سوره فرقان و آیه ۱۲ سوره ممتحنه. بیشتر آیات فوق یا از زنا نهی کرده و حرام بودن این کار زشت را بیان کرده و یا حدود کیفر زنا را اعلام کرده است و بیشتر رویکرد فقهی دارد و از سنخ آیات الاحکام به شمار می‌رود. در آیه ۳۲ سوره اسراء حتی از نزدیک شدن به این عمل نیز نهی شده و فلسفه تحریم آن بیان شده است.

با توجه به تعاریف ارائه شده می‌توان گفت که هرچند وجه مشابه روسپی‌گری و زنا، رابطه نامشروع زن و مرد بدون عقد یا ازدواج است؛ لکن چیزی که این دو مفهوم را از هم جدا می‌کند، آن است که شرط وقوع روسپی‌گری، تداوم و تکرار مکرر رابطه جنسی مذکور می‌باشد؛ از طرفی در فعل روسپی‌گری زن، غالباً نقش فعال و اجراکننده دارد؛ ولی در زنا همیشه اینطور نیست؛ از همین رو، عمل زنا را به دو شکل زنای به عنف و اکراه و همچنین زنای به رضا و میل - از سوی زن - ترسیم می‌نمایند. علاوه بر موارد یاد شده، روسپی‌گری به عنوان یک فعالیت درآمدزا برای زن محسوب می‌گردد، تصور می‌شود؛ لذا عوامل مالی و معاش‌زندگی در شکل‌گیری آن اثر جدی دارد ولی در زنا معمولاً چنین نیست و در اکثر مواقع زنا به دلیل تحریک شدید غریزه جنسی رخ می‌دهد؛ علاوه بر این باید توجه کرد که وجود زمینه‌های مالی در عمل روسپی‌گری به این معنی نیست که عوامل و سائق‌های جنسی و روانی، در این میان فاقد اثرند؛ بلکه باید دانست که انگیزه‌های ابتدایی و دائمی این انحراف مخرب، ماهیتی فرهنگی، تربیتی و روانی دارند؛ از این رو عمل زنا می‌تواند سرآغاز ورود زن به وادی جدیدی از انحرافات و از جمله روسپی‌گری تلقی شود.

۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲)، جواهر الکلام فی شرایع الاسلام، دارالحیا التراث العربی، بیروت، ص ۲۵۸.

۲- ویژگی های ماهوی فحشاء

ویژگی های فحشا عبارتند: از ارتباط با امور جنسی، عدم تطابق محتوای با اخلاق، ارتباط با برهنگی که توضیح هر یک به اختصار ارائه شده است.

الف- ارتباط با امور جنسی: موضوع فحشا صرفاً در زمینه جنسیت، امور و سایر موارد مرتبط با جنبه های جنسی است. بنابراین هر جا که صحبت از فحشا است، مطالبی در ارتباط با امور موضوع های جنسی مطرح می گردد.

ب- عدم تطابق محتوای با اخلاق: نکته بسیار مهم و بارزی که در ارتباط با فحشا وجود دارد این است که فحشا در دنیایی سیر می کند که خبری از اخلاق در آن نیست. فحشا یا برهنه نمایی اخلاق را نادیده گرفته یا به نوعی آن را انکار می کند البته یکی از دلایل عمده روی آوردن بعضی ها به فحشا همین هنجارشکنی و نادیده گرفتن اخلاقیات است که جذابیتهای آن می دهد و باعث می شود بعضی ها تمایل به استفاده از فحشا پیدا کنند.^۱

ج- ارتباط با برهنگی: کلمه ی فحشا بیشتر به جنبه های غیراخلاقی و غیرهنجاری موضوع تاکید دارد. برهنگی فقط جنبه جسمانی ندارد، بلکه برهنگی موجود در فحشا در نوشته ها، مطالب، بایدها و نبایدهای اجتماعی و انسانی نیز وجود دارد برهنگی نوعی هنجارشکنی را در ذات و ماهیت خود به همراه دارد، بنابراین برهنگی نه فقط در جسم بلکه در مطالب، نوشته ها و هنجارهای ارائه شده در فحشا نیز ملاحظه می شود.^۲

۳- زمینه های فحشاء در رویکردهای نظام کیفری

۳-۱- زمینه اقتصادی

وقوع جرم در جامعه تبعات سوء اقتصادی فراوان و متعددی دارد. متناسب با نوع و ماهیت جرائم و همچنین موفقیت یا عدم موفقیت بزهکار در ارتکاب جرم، تبعات سوء حاصل از جرم متفاوت است.^۳ در جرائم فحشا شخصی را در نظر بگیرید که برای اهداف اقتصادی، مبادرت به تهیه فیلمهای غیراخلاقی می کند. فرد مذکور پس از این کار، فیلم را به قیمتی در بازارهای غیررسمی به فروش می رساند. اگر این جرم را از منظر اقتصادی تحلیل کنیم؛ ملاحظه می شود که اولاً، به لحاظ تامین چنین فیلمی، مبلغی برای خرید، توسط خریدار هزینه می گردد؛ ثانیاً، با

۱. السان، مصطفی (۱۳۹۵)، قاچاق زنان و کودکان برای بهره کشی جنسی، از منابع جهانی تا حمایت از بزه دیدگان، فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، سال چهارم، شماره ۱۶، ص ۶۳.
۲. همان، ص ۶۵.

3. Vuković, Vuk (2019), Corruption and re-election: how much can politicians steal before getting punished?, Journal of Comparative Economics, In press, corrected proof, Available online 17 September 2019.

فروش فیلم مذکور در بازارهای غیررسمی، برخی اشخاص به سمت خرید این گونه اجناس تحریک می‌شوند. این امر باعث به وجود آمدن بازارهای زیرزمینی و توسعه آنها می‌شود. حال، وضعیتی را در نظر بگیرید که شخص بزهکار بلافاصله دستگیر می‌شود. در این صورت علاوه بر خسارت‌هایی که بر بزه‌دیده وارد شده است؛ زیان‌های فراوانی بر حکومت تحمیل می‌شود؛ چرا که با ورود شخص بزهکار در فرایند عدالت کیفری، علاوه بر این که خانواده او به نابودی کشیده می‌شود؛ هزینه‌های انسانی و مالی فراوانی صرف رسیدگی‌های پلیسی، قضایی و اجرایی می‌شود. بنابراین اقتصاد جرم ایجاب می‌کند که تمرکز اقدامات دولت و بخش خصوصی بر پیشگیری از جرم و نه سرکوب یا دام‌گستری برای آن، بنیان نهاده شود. کلیه موضوعات مرتبط با فحشا که دارای منافع و سود مادی است، در بخش اقتصادی قرار می‌گیرد و عمده‌ترین فعالیت‌های آن تجارت، خرید و فروش و قاچاق زنان و کودکان (برده‌داری مدرن) می‌باشد. امروزه «قاچاق انسان» به عنوان اصطلاحی برابر با تجارت به کار برده می‌شود، در حالی که از یک قرن قبل تاکنون تلاش‌های زیادی برای محو برده‌داری انجام گرفته و در این زمینه اسناد متعددی در سطح بین‌المللی و در سازمان ملل وجود دارد که داد و ستد انسان‌ها را بین چند کشور یا داخل یک کشور ممنوع کرده و برای از بین بردن آن قوانینی تنظیم نموده است، اما علیرغم چنین قوانینی هر ساله خیل عظیم زنان و کودکان طی یک تجارت پنهانی برای استفاده جنسی و بهره‌کشی، به قاچاق برده می‌شوند. در «پروتکل جنایات سازمان یافته منطبق‌های سازمان ملل برای جلوگیری و قطع قاچاق انسان‌ها به ویژه زنان و کودکان» در تعریف قاچاق انسان آمده است: «بکارگیری، جابجایی، پناه دادن، انتقال انسان‌ها با ابزار تهدید و جبر یا سایر اشکال دیکتاتوری مانند رشوه، کلاهبرداری و استفاده از وضعیت آسیب‌پذیر آنان، با حفظ منافع یک انسان و با هدف سوء استفاده و داد و ستد (اقساطی)». علیرغم تدوین قوانین بین‌المللی جهت مبارزه با فحشا، هر روز زنان بیشتری برای کارهای سخت خدماتی و جنسی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرند. آنان از طریق تهدید یا خشونت تحت کنترل فیزیکی و روانی کارفرمایانی هستند که با پرداخت دستمزد ناچیز یا بدون دستمزد، نیروی کار زنان را به نفع خود ضبط می‌کنند. در واقع قاچاق زنان یک بازار چند میلیارد دلاری با درصد نامشخصی از قربانیان است^۱. سودبران این معامله، شبکه‌های فراملیتی قاچاق و دلالانی هستند که قربانیان خود را از بین زنان جویای شغل انتخاب می‌کنند. فعالیت‌های این شبکه‌ها وضعیت و منزلت سیاسی و اجتماعی زنان را تهدید کرده و حتی امنیت کشورهای معامله‌کننده را به خطر می‌اندازد. داد و ستد فراملیتی زنان بر مبنای

۱. زینالی، امیرحمزه (۱۳۹۶)، نوآوری‌های قانون حمایت از کودکان و نوجوانان و چالش‌های فراروی آن، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال دوم، شماره ۷، ص ۵۹.

«عرضه» و «تقاضا» از کشورهای «گیرنده» و «فرستنده» شکل می‌گیرد. کشورهای گیرنده به جهت داشتن صنایع جنسی، تقاضا را ایجاد می‌کنند. کشورهای هم که دلال‌ها به راحتی می‌توانند زنان را به استخدام درآورند، به عنوان بازار عرضه معرفی می‌شوند. علاوه بر قربانیان قاچاق که اکثراً زنان می‌باشند، جمعیت آسیب‌پذیر در معرض قاچاق نیز رو به افزایش است. این گروه را مهاجرین اقتصادی یا پناهندگان سیاسی تشکیل می‌دهند، زیرا اغلب شغل و زندگی خود را بر اثر حوادث طبیعی، جنگ یا درگیری داخلی، بی‌ثباتی سیاسی، قحطی، آیدز و عوارض اقتصادی از دست داده‌اند و در جستجوی زندگی بهتری می‌باشند. این افراد زمینه‌ی مساعدی برای قاچاقچیان انسان ایجاد می‌کنند. رشد اقتصاد سایه و شبکه جنایات فراملیتی تحت تأثیر پدیده‌ی جهانی شدن در کشورهای تازه استقلال یافته، تأثیرات منفی زیادی داشته است که از علل آن توسعه ارتباطات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی فراملیتی و خارج از کنترل دولت‌ها است. شبکه‌های فراملیتی که بیشتر در درون جمعیت مهاجر فعالیت می‌کنند، توسط اعضای زنجیره‌ای سازمان‌های جنایی اداره می‌شوند. خصوصی‌سازی و آزادسازی اقتصادی به کمک ارتباطات کامپیوتری، امکانات تجاری گسترده و بازاری را در سراسر جهان ایجاد کرده و موجب فزونی و پیچیدگی معاملات مالی در سطح بین‌الملل گردیده است، این موضوع به نوبه خود فرصت‌انجام جنایات فراملیتی را افزایش و احتمال کشف آن را کاهش داده است، به طوری که صنعت سکس مرتباً زنان جدیدی را به این شبکه می‌افزاید و گردش مالی سودآوری در جریان است.^۱ به طور کلی نگاه ابتدایی به وضعیت فعلی تجارت و برده‌داری مدرن نشان می‌دهد که اقتصاد عامل اصلی افزایش بهره‌کشی از زنان و کودکان بوده و هدف آن افزایش سرمایه در نظام‌های اقتصادی حاکم بر جهان است. لذا در مسیر رسیدن به منافع سودآور، قربانی شدن انسان‌ها امری طبیعی می‌باشد.

۳-۲- زمینه سیاسی - اجتماعی

کلیه موضوعات مرتبط با فحشا که هدف اولیه آن ارائه تعریف نازلی از جایگاه زن به عنوان جنس دوم و ابزار استفاده مردان می‌باشد، جزء بخش سیاسی است و به عنوان آثار نامطلوب فحشا محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، منظور از آثار و عوارض سیاسی، اجتماعی فحشا، نحوه‌ی نگرش به زنان به عنوان انسان است.^۲ حاصل فحشا «تحقیر اجتماعی» است که در

۱. خوشایبی، کتابیون (۱۳۹۵)، گزارش یک مورد سوء استفاده جنسی، فصلنامه رفاه اجتماعی دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، شماره ۷، ص ۱۳۱.

2. Barbara Sullivan (2010), When (Some) Prostitution is Legal: The Impact of Law Reform on Sex Work in Australia, Journal of Law and Society, Volume37, Issue1, p 89.

طولانی مدت به «عرف اجتماعی» تبدیل می‌شود، به گونه‌ای که زنان فاحشه منزلت پایین‌تری را برای خود در نظر می‌گیرند. این امر علاوه بر تأثیر نامطلوب بر قشر خاصی از زنان، موجب بروز عکس‌العمل‌های افراطی در مقابل نگاه تحقیرآمیز جامعه می‌شود. از جمله این عکس‌العمل‌ها مبارزه برای دستیابی به برابری مطلق زن و مرد است، از سوی دیگر تسلیم شدن زنان در برابر منزلت نامتوازن و نامطلوب، می‌تواند موجب گسترش تبعیض، خشونت، نگاه ابزارگونه و سوء استفاده از خصوصیت زنانه در جوامع معاصر گردد. چنین نگرشی، ریشه‌ی سیاسی داشته و مبنای پیدایش آثار سوء فرهنگی و اقتصادی فحشا می‌باشد.^۱ مهم‌ترین جنبه‌ی سیاسی، اجتماعی رویکردهای نظام کیفری نسبت به فحشا، اثرگذاری بر روی چنین نگرش‌هایی است. رویکردهای پیشگیرانه نظام کیفری، بایستی با هدف تغییر نگرش‌های اجتماعی نسبت به جایگاه زن و خانواده، در کنترل این جرم اثرگذار باشند. بازارهای جنسی جهانی نشان‌دهنده‌ی خصوصیات اجتماعی افراد خاصی است که به این تجارت وارد شده‌اند. بارزترین آن‌ها خصوصیت بی‌عدالتی است که به نابرابری در قدرت و فرصت منجر شده و شکل‌دهنده‌ی تمامی بازارهای خدمات و کالا در دنیای معاصر است. یعنی نابرابری سیاسی و اقتصادی، به ایجاد فرصت‌ها و شرایط کاری استثماری در بسیاری از تجارت‌خانه‌ها، کارخانه‌ها و معاملات منجر می‌شود. از این رو نظام کیفری ایران، بایستی با رویکردی پیشگیرانه، درصد حذف عوامل سیاسی، اجتماعی جرم فحشا (مانند بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی) باشد.

مبنای جرم‌انگاری فحشا در نظام کیفری ایران

به طور کلی سه اصل مختلف در مورد جرم‌انگاری وجود دارد که تمامی ممنوعیت‌های قانونی به یکی از آنها باز می‌گردد. در ادامه شمول هر یک از این اصول نسبت به پدیده فحشا مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱- اصل ضرر و بحث ضرر اجتماعی

به نوعی دیگر اصل، عدم ضرر است. طبق این نظریه فقط رفتارهایی بایستی از سوی جامعه ممنوع باشد و با مجازات رو به رو شود که ضرر مادی و خارجی به دیگر افراد می‌رسد. این اساس جرم‌انگاری، ریشه در تفکرهای فیلسوف مشهور قرن هجدهم «جان استوارت میل^۲» دارد، او برای نخستین بار به تنقیح مبنای این رویکرد همت نهاد و با این اساس به نقد کردن ساختار حقوقی و امور ممنوعه پرداخت.^۳ در این دیدگاه دولت تنها زمانی می‌تواند آزادی‌های شهروندان

۱. جهانیان نجف آبادی؛ امیر (۱۳۹۸)، فرزند و تربیت جنسی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات کیاراد، ص ۱۳۸.

2. John Stuart Mill.

3. Dubber, Markus D., ed. 2014. Foundational Texts in Modern Criminal Law. 1 edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, p 103.

را تحدید نماید که رفتارهای اشخاص به سایرین آسیب رساند. همین مبنا بعدها در اوایل دهه ۱۹۵۰ م. قابل قبول در مجمع «ولفندن» قرار گرفت و طبق این نظریه به مجلس انگلستان پیشنهاد شد تا از فحشا جرم زدایی شود و فقط رفتار ظاهری افراد روسپی مورد جرم‌انگاری قرار گیرد.^۱ به نظر می‌رسد نمی‌توان فحشا را با این مبنا مورد جرم‌انگاری قرار داد؛ زیرا در این رفتار هیچگونه ضرر ملموس مادی به افراد وارد نمی‌شود. بعضی از متفکران و روشنفکران که به اصل ضرر معتقد می‌باشند، برای تکمیل این اصل، جلوگیری از ایجاد ناخوشایندی سخت برای دیگران را ارائه می‌دهند بدین معنا که اگر رفتار فردی برای دیگران ناخوشایندی شدید و ناراحتی غیرقابل تحملی ایجاد نمود، این واکنش می‌تواند مجوزی برای جرم‌انگاری تلقی شود و به این علت می‌توان اقدام به ممنوعیت رفتار نمود. در حقیقت این افراد با توسعه معنای ضرر، تلاش نموده‌اند خلأهای ناشی از اصل ضرر و عدم امکان دفاع از حقوق مردم را برطرف نمایند. اما با این معیار نیز نمی‌توان به جرم دانستن فحشا معتقد شد، زیرا منظور از این کلمه ارائه شده توسط «فاینبرگ»، ناخوشایندی شدید و غیر قابل تحملی است که افراد جامعه با مشاهده رفتار نمی‌توانند وجود آن را تحمل نمایند. مانند خوردن مدفوع در مترو شهری یا خود آزاری یک مازوخیست در ملاء عام. بنا بر نظری که فاینبرگ بیان نمود، اگر کسی ادعا کند چون ارتکاب فحشا در تقابل با دریافت عمومی جامعه قرار دارد و باید با ابزارهای کیفری به مقابله با آن پرداخت جواب داده می‌شود؛ اصل ضرر قابلیت چنین توسعه‌ای را ندارد چرا که «ضرر مادی و غیرمادی ملموس» خط قرمز این اصل جرم‌انگارانه است. براساس اصل ضرر باید تنها زمانی فحشا جرم دانسته شود که عنف و سواستفاده از فحشا تحقق یابد. مانند زمانی که فرد فحشا صغر سن داشته یا برخلاف میل به این کار وادار شده است.^۲ البته باید اشاره شود که بر خلاف عقیده افرادی مانند میل به نظر می‌رسد با توجه به فرهنگ کشور ما که بر ارزش‌های اصیل ایرانی و اسلامی استوار است انحراف فحشایی از آنجایی که به حیثیت انسان‌ها خدشه وارد می‌کند و منجر به آسیب‌های اخلاقی فراوانی می‌گردد قطعاً برای جامعه مضر بوده و جرم‌انگاری آن ضروری است.

۱. اخوان، رضا (۱۳۹۷)، پدیده‌ی جنایی روسپیگری در پرتو مطالعات جرم‌شناختی - حقوقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرانزلی، ص ۵۷.
 ۲. کلانتری، کیومرث و زارعی، محمد (۱۳۸۹)، قاچاق زنان به قصد فحشا (از منظر فقه جزایی و حقوق کیفری)، نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲، ص ۱۷.

۲- اصل حمایت‌گری قانونی

اصل پدرسالاری یا حمایت‌گری قانونی عبارت از؛ محدود کردن آزادی فرد به خاطر مصلحت خود مرتکب است، یعنی برای محافظت خود از برخی از آسیب‌های جسمانی یا روانی، قانون به تحدید آزادی‌های وی می‌پردازد و نقض این ممنوعیت‌ها را با مجازات پاسخ می‌دهد و بر اساس این اصل، دولت در مقام دافع از حقوق واقعی این شهروندان برمی‌آید و با ممنوعیت برخی رفتارها به ایشان اجازه نمی‌دهد که به خویشتن آسیب برسانند یا با ایجاد برخی تکالیف و مسئولیت‌ها، افراد را ملزم می‌سازد به خود سود برسانند و بر ترک چنین تکلیفی مجازات مقرر می‌نماید، مانند: الزام قانونی به بستن کمر بند ایمنی یا ممنوعیت استفاده از مواد مخدر. با پیشرفت‌های پزشکی و حمایت‌های قانونی از افراد فحشایی، دیگر نمی‌توان ضرر جسمی یا ابتلا به بیماری‌های خاصی را برای این افراد تصور نمود چرا که مراقبت‌های پزشکی و صدور گواهی سلامت و مجوز عدم ممنوعیت برقراری رابطه جنسی، امکان ایجاد ضرر جسمی را در بسیاری از مناطق از بین برده است، اما به نظر می‌رسد برخی آسیب‌های روانی که افراد فحشا در معرض آن هستند، مانند: انواع افسردگی‌ها، می‌تواند دلیل مناسبی برای جرم‌انگاری این رفتار باشد؛ آسیب‌هایی که بی‌شک زندگی زناشویی فرد و نوع تعامل با فرزندان را تحت تاثیر قرار خواهد داد. چنین توجیحی، دلیل کافی برای قانونگذار جهت ممنوعیت عمل قرار می‌دهد. لکن این مورد مورد قبول کشورهای اتحادیه اروپا قرار نگرفته؛ بنابراین با تصویب کردن قانون‌ها و آیین‌نامه‌های متفاوت جهت سالم کردن فعالیت‌های جنسی افراد می‌کنند؛ زیرا اساساً آسیب‌های روانی موضوع و مسأله آنان نمی‌باشد.

۳- اخلاق‌گرایی قانونی

اخلاق‌گرایی قانونی رویکردی است که زیان رساندن شخص به دیگران یا ضرر زدن فرد به خود را تنها ملاک انحصاری جرم‌انگاری نمی‌داند. در این دیدگاه علاوه بر دو صورت قبلی، شخصیت و رفتار افراد را جرم به حساب می‌آورند زیرا که اصل عمل زشت و متفاوت با ارزش‌های برتر افراد جامعه و منفعت ایشان می‌باشند. در تبیین این معیارهای برتر، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد مثلاً گزاره‌های اخلاقی و آموزه‌های دینی از مهم‌ترین این ارزش‌ها می‌باشد. دین و اخلاق، انسان را ملزم به مقابله با بی‌بندوباری در حد امکان می‌نماید. انگیزه‌ها و اهداف متفاوت دینی و اخلاقی برای منع برخی از رفتارهای جنسی مطرح می‌شود؛ چنین منعی پیش شرط تحقق فضایی چون عفاف در جامعه تلقی می‌شود برای دفاع از نهادهایی چون خانواده

1. Stanton-Ife, John. 2014. "The Limits of Law." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, Winter 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/law-limits/>.

ضروری است یا آزادی جنسی و افراط در آن در تقابل با کمال انسانی دانسته می‌شود. به طور کلی بر اساس دیدگاه اخلاق‌گرایی قانونی که سیاست کیفری کشور ما نیز پیرو آن است، عمل ضد اخلاقی رفتاری مستوجب مجازات است، زیرا در تقابل با ارزش‌های بنیادین و برتری هستند که برای حیات انسانی ضروری شده‌اند.^۱ بی‌تردید مبانی ارزشی مختلف که ریشه در جهان‌بینی هر اندیشه‌ای دارد، ارزش‌های مختلفی را به عنوان ارزش‌های برتر مد نظر قرار می‌دهد و به دفاع از آن می‌پردازد. دولت در دیدگاه اخلاق‌گرایی قانونی، تنها در مقام دفاع از منافع فرد یا افراد نیست؛ بلکه علاوه بر این منافع، برخی ارزش‌ها از چنان اهمیتی برخوردار هستند که دولت با ابزار جرم‌انگاری به دفاع از آنها بر می‌خیزد. بنابراین به جرم‌انگاری فحشا می‌توان پرداخت و با ممنوع بودن قانونی به حمایت از ارزش‌های اخلاقی می‌توان به جرم‌انگاری فحشا پرداخت و با ممنوعیت قانونی به دفاع از ارزش‌های اخلاقی همت گمارد.

رویکردهای حقوق کیفری نسبت به فحشا

۱- رویکرد ممنوعیت مطلق

واژه فحشا در هیچ یک از متون قانونی مورد استفاده قرار نگرفته است. قانونگذار کیفری در فصل هجدهم قانون مجازات اسلامی تحت عنوان «جرائم علیه عفت و اخلاق عمومی» به جرم‌انگاری اعمالی پرداخته است که دربرگیرنده فحشا نیز می‌باشد. به موجب بند الف و ب ماده ۶۳۹ این قانون هر کس اقدام به دایر نمودن یا اداره کردن مرکز فساد و فحشا نموده و یا مردم را به فساد و فحشاء تشویق کرده و یا موجبات آن را فراهم آورد به یک تا ده سال حبس محکوم می‌شود.^۲ با توجه به بند اول ماده ۶۴۰ قانون مجازات اسلامی، هر فردی نوشته یا طرح، کراور، نقاشی، تصاویر، مطبوعات، اعلانات، علائم، فیلم، نوار سینما یا اینکه هر چیزی که باعث شود عفت و اخلاق عموم را آسیب‌دار کند برای تجارت و توزیع نمایش دهد و یا اینکه برای تجارت استفاده کند، مجازات آن سه ماه تا یک سال حبس و جزای نقدی از یک میلیون و پانصد هزار ریال تا شش میلیون ریال تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌باشد. این ماده به طور مستقیم برگرفته از ماده ۱۳۹۲ مکرر قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۹۲ است با این تفاوت که مسئله حمایت از افراد زیر ۱۸ سال حذف شده است.^۳ بر اساس این ماده می‌توان فحشا را محتوایی دانست که عفت و اخلاق عمومی را جریحه‌دار می‌نماید. با توجه به این همچنین نمایش دادن و در معرض دادن عموم محصولات فحشا جهت تجارت و مبادله و یا در صادرات و واردات قابل مجازات

۱. اخوان (۱۳۹۷)، پیشین، ص ۸۳.

۲. سلیمی، صادق (۱۳۹۵)، حقوق جزایی عمومی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات تهران صدا، ص ۷۸.

۳. شامبیانی، هوشنگ (۱۳۹۵)، حقوق جزایی عمومی، جلد ۲، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد تهران، ص ۶۱.

است. به این ترتیب، قانونگذار همانند ماده ۲۱۳ مکرر، فحشا و تمام مصادیق آن را با اتخاذ رویکرد ممنوعیت مطلق جرم‌انگاری نموده است.^۱ با توجه به ماده ۶۴۰ قانون مجازات اسلامی، نگهداری، طرح، نقاشی، نوار سینما و ویدئو یا به طور کلی هر چیزی که عفت و اخلاق عمومی را جریحه دار نماید در صورتی که به منظور تجارت و توزیع باشد جرم محسوب می‌شود. بنابراین نگهداری وسایل مزبور در صورتی که تعداد آن معد برای تجارت و توزیع نباشد از شمول ماده نامبرده خارج بوده و فاقد جنبه جزایی است. قانون مطبوعات مصوب ۱۳۸۶ فحشاء و منکرات و انتشار عکس‌ها و مطالب خلاف عفت عمومی را ممنوع اعلام کرده است. همانطور که اشاره شد با تصویب قانون نحوه مجازات اشخاصی که در امور سمعی و بصری فعالیت غیرمجاز می‌نمایند در سال ۱۳۹۲ و جایگزین شدن واژه‌های «مستهجن» و «مبتذل» به جای عبارت «خلاف اخلاق و عفت عمومی»، تولید، تکثیر و توزیع آثار مستهجن جرم و قابل مجازات اعلام گردید و در صورت شناخته شدن اعمال ارتكابی به عنوان مصادیق جرم محاربه و افساد فی الارض مرتکب به مجازات آن جرم محکوم می‌گردد. بر اساس تبصره سه بند ب ماده مذکور، استفاده از کودکان برای نگهداری، نمایش، عرضه، فروش و تکثیر نوارهای غیرمجاز موضوع این قانون از عوامل مشدده بوده و موجب اعمال حداکثر مجازات‌های مقرر برای عاملان می‌باشد. با انجام پاره‌ای اصلاحات، قانون سال ۱۳۹۲ ملغی الاثر و قانون نحوه مجازات اشخاصی که در امور سمعی و بصری فعالیت‌های غیرمجاز مینمایند، این قانون با حفظ رویکرد ممنوعیت مطلق رفتارهای هرزه‌نگارانه به شرح مفصل این موضوع پرداخته و در مقایسه با قانون مجازات اسلامی ضمانت اجرای کیفی سنگین‌تری را پیش‌بینی کرده است.^۲ براساس ماده ۳ این قانون، عوامل تولید، توزیع، تکثیر و دارندگان آثار سمعی و بصری غیرمجاز با توجه به محتوای اثر به مجازات ذیل محکوم خواهند شد:

الف) عوامل اصلی تکثیر و توزیع عمده آثار سمعی و بصری مستهجن در مرتبه اول به یک تا سه سال حبس و ضبط تجهیزات مربوطه و صد میلیون ریال جریمه نقدی و محرومیت اجتماعی به مدت هفت سال و در صورت تکرار به دو تا پنج سال حبس و ضبط تجهیزات مربوطه و دویست میلیون ریال جزای نقدی و محرومیت اجتماعی به مدت ده سال محکوم خواهند شد. به موجب این ماده در صورتی که اعمال ارتكابی عوامل اصلی (تهیه‌کننده،

۱. مدنی قهفرخی سعید و زینالی، امیر حمزه (۱۳۹۷)، آسیب‌شناسی حقوق کودکان در ایران، تهران: میزان، ص ۱۹۷.

۲. محسنی، مرتضی (۱۳۹۵)، دوره حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ ششم، تهران: انتشارات گنج دانش، ص ۱۹۸.

سرمایه گذار، کارگردان، فیلمبردار و بازیگران نقش‌های اصلی) و یا افراد نامبرده ذیل از مصادیق محاربه و افساد فی الارض شناخته شود، به مجازات محاربه محکوم خواهند شد: مولدان آثار مستهجن و مولدان آثار مستهجن جهت سوء استفاده کردن جنسی از افراد. با توجه به این قانون زمین‌های دوگانه به کودک می‌دهد. از یک سو به حمایت عام از کودکان بزه‌دیده این جرم می‌پردازد و از دیگر سوی بدون توجه به عامل کودکی، بسیاری از کودکان زیر ۱۸ سال را در ارتکاب این جرایم مانند بزه کاران بزرگسال قابل مجازات اعلام می‌کند. به موجب این قانون عامل کودکی و استفاده از کودکان برای نگهداری، نمایش، عرضه، فروش و تکثیر نوارها و لوح‌های فشرده غیرمجاز؛ موجب تشدید مجازات عاملان هرزه نگاری به حداکثر مجازات‌های مقرر خواهد شد. از نقاط ضعف این قانون می‌توان به عدم استفاده از واژه‌های «مبتذل» و «مستهجن» و به کارگیری عبارت «غیرمجاز» و در نتیجه تحدید دامنه حمایتی به مواردی دانست که عموماً نقض مقررات کپی رایت با مجازات‌های سبک است. بر اساس تبصره ۲ و ۳ بند ب ماده ۳ این قانون، داشتن نوار، دیسک و لوح‌های فشرده مستهجن و مبتذل جرم‌انگاری شده است. علاوه بر این، به کارگیری کودکان برای نگهداری، نمایش، عرضه، فروش و تکثیر نوارها و لوح‌های فشرده غیرمجاز نیز مجرمانه است. یکی از نکات قوت این قانون، پرداختن به موضوع حق مطالبه ضرر و زیان بزه‌دیده است^۱.

با توجه به ماده ۷، فرد زیان‌دیده از جرائم ذکر شده در این ماده حق گرفتن ضرر و زیان را دارد. دادگاه با احراز مکره بودن بزه‌دیده (موضوع صدر ماده ۴)، ضمن صدور حکم کیفری، مرتکب را به پرداخت ارزش البکاره، مهرالمثل و یا حسب مورد هر دو محکوم می‌نماید. بزه‌دیده قادر خواهد بود دعوی مطالبه ضرر و زیان و هزینه درمان را در دادگاه کیفری صالح و یا دادگاه محل اقامت خود اقامه نماید. مطابق با ماده ۴ این قانون، چنانچه کسی عوامل مستهجن گرفته شده از کسی و سوء استفاده کند و تهدید به افشا کند و با او زنا کند به حکم زنای به عنف مجازات می‌شود و چنانچه کار از ارتکابی جزء زنا باشد و شامل حد باشد آنگاه حد بر او جاری است و چنانچه شامل تعزیر باشد به مجازات تعزیری محکوم می‌شود. از نقاط ضعف این قانون می‌توان به فقدان حمایت افتراقی از کودکان اشاره کرد. عبارت احراز مکره بودن بزه‌دیده صدر ماده ۴ در ماده ۷ قانون مذکور از چند منظر عاری از اشکال نمی‌باشد:

نخست: فرض داشتن رضایت جنسی برای افراد زیر ۱۸ سال مغایر با اهداف حمایتی همه جانبه کنوانسیون حقوق کودک است که ایران نیز به عضویت آن در آمده است. دوم: سن رضایت

۱. نوربها، رضا (۱۳۹۶)، تجدیدنظر شده شیری عباس، زمینه حقوق جزای عمومی، چاپ پنجم، تهران: نشر میزان، ص ۲۱۵.

جنسی در کشور ما موضوعیت ندارد و برقراری هر نوع ارتباط جنسی خارج از زنجیره ازدواج جرم و قابل مجازات می‌باشد. این امکان وجود دارد در پاره‌ای از موارد کودکان قربانی فحشا، در زمره مجرمان جرایم مغایر با اخلاق و عفت عمومی، زنا، لواط و غیره قرار گیرند. بنابراین شایسته است با اتخاذ اقدامات حمایتی افتراقی برای کودکان، در صورتی که فرد بزه‌دیده کودک باشد؛ وی را مکروه و دارای حق مطالبه ضرر و زیان و درمان دانست. متأسفانه این ماده کودکان را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازد. در برخی از موارد افراد آزارگر، کودکان را وادار می‌کنند تا در حین تهیه تصاویر لبخند بر لب داشته و وانمود کنند که لذت می‌برند. بنابراین نگرانی وجود دارد که نهادهای تعقیب و حمایت کیفری، جنبه اجبار و اکراه کودکان به انجام این اعمال را نادیده بگیرند. از سوی دیگر وجود چنین تصاویری در کنار این ماده قانونی ممکن است به دستاویزی برای عاملان هرزه‌نگاری کودک تبدیل شود تا آنها را به ادامه‌ی این اعمال استثمارکننده اجبار نموده و از مراجعه کودکان به نهادهای تعقیب کیفری و حمایتی جلوگیری نماید. به این ترتیب کارایی ماده ۵ این قانون را نیز مخدوش می‌نماید. بر اساس ماده مذکور، مجازات مرتکبانی که از آثار مستهجن به عنوان وسیله‌ای برای تهدید به منظور سوء استفاده جنسی، اخاذی، جلوگیری از احقاق حق یا هر منظور نامشروع و غیرقانونی دیگر استفاده می‌نمایند دو تا پنج سال حبس و ده سال محرومیت از حقوق اجتماعی و هفتاد و چهار ضربه شلاق می‌باشد. به این ترتیب، استفاده از آثار مستهجن به هر منظور نامشروع و غیرقانونی به عنوان جرمی مستقل از فحشا زمینه‌ساز حمایت از کودکان در برابر فحشای اجباری و تهیه محتویات فحشایی و تهدید به افشای آن شده است. در زمینه مطالبه ضرر و زیان باید به مسأله آسیب‌های شدید جسمانی و روانی وارده بر کودکان بزه‌دیده جرم هرزه‌نگاری و بهبود و باز اجتماعی شدن آنها توجه کافی داشت. گردش تصاویر هرزه‌نگارانه کودک در فضای مجازی منجر به قربانی شدن مستمر کودک می‌شود. کودک همواره با این افکار گناه آلود، دردناک و تحقیرآمیز روبه روست که هر لحظه ممکن است کسی این تصاویر را ببیند و این امر روند بهبود کودک را دشوارتر می‌سازد. بر اساس ماده ۱۰ این قانون، آثار سمعی و بصری مبتذل، مستهجن و غیرمجاز می‌تواند به صورت نوار، لوح‌های فشرده صوتی و تصویری و دیسکت تهیه شود. انتشار این آثار به وسیله ارتباط‌های الکترونیکی و سایت‌های کامپیوتری یا وسایل و تکنیک‌های مشابه دیگر از مصادیق تکثیر و انتشار می‌باشد و مرتکب به مجازات مقرر در قانون محکوم خواهد شد.^۱

یکی دیگر از قوانینی که به طور غیرمستقیم با فحشا کودکان مرتبط است، قانون حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹ است. مطابق ماده ۱۱ این قانون،

۱. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۸)، حقوق جزای عمومی، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران: نشر میزان، ص ۶۷.

شورای عالی انفورماتیک موظف است که صادر کردن تأییدیه فنی جهت نرم افزارهایی که مد نظر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی خلاف شیوه اسلامی و عنف جامعه و سلامت کودکان و جوانان باشد جلوگیری کند. یکی از تخصصی ترین قوانین در زمینه جرایم فضای مجازی، قانون جرایم رایانه ای مصوب ۱۳۹۲ است. از واژه هرزه نگاری در این قانون به کار گرفته نشده است. در بخش چهارم این قانون به جرم های بر ضد عفت و اخلاق عمومی نسبت داده شده است. بر اساس ماده ۱۴ این قانون (ماده ۷۴۲ قانون مجازات اسلامی)، هر کس از طریق سامانه های رایانه ای یا مخابراتی یا حامل های داده به انتشار، توزیع یا معامله محتویات مستهجن اقدام نماید و یا به قصد تجارت و یا افساد، چنین محتویاتی را تولید یا ذخیره و نگهداری نماید به حبس از نود و یک روز تا دو سال یا جزای نقدی از پنج میلیون ریال تا چهل میلیون ریال و یا هر دو مجازات محکوم خواهد شد. به موجب این ماده، انتشار، توزیع یا معامله محصولات هرزه نگارانه مجرمانه اعلام شده است. اما تولید، ذخیره یا نگهداری این محتویات تنها به قصد تجارت یا افساد جرم انگاری شده است. همچنین، با وجود تصویب قانون الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به پروتکل اختیاری کنوانسیون حقوق کودک در زمینه فروش، فحشاء و هرزه نگاری کودکان به صورت ماده واحده در سال ۱۳۹۲، این قانون نیز به طور مستقیم به فحشا کودکان نپرداخته است.

در تبصره دو این ماده واحده آمده است ضمانت اجرای جزایی که در ارتباط با جرایم مندرج در پروتکل در قوانین فعلی جمهوری اسلامی ایران منظور شده است توسط دستگاه های مسئول اعمال می گردد و در مواردی که جهت تحقق اهداف پروتکل نیاز به پیش بینی مجازات های جدید یا تشدید مجازات های فعلی باشد، لایحه لازم با نظر قوه قضائیه تهیه و برای سیر مراحل تصویب ارائه خواهد شد. اگرچه الحاق ایران به پروتکل مذکور گامی در جهت حمایت بیشتر از کودکان تلقی می شود، اما فاصله ای بسیار میان الحاق و ورود به قوانین ملی به چشم می خورد. بر اساس بند ۳ ماده ۹ پروتکل مذکور، کشورهای عضو متعهد شده اند اقدامات عملی مناسبی برای باز اجتماعی شدن کودکان قربانی فحشا و بهبود جسمانی و روانی آنها اتخاذ نمایند. بند ۴ این ماده نیز مقرر کرده است کشورهای عضو برای همه کودکان قربانی هرزه نگاری امکانات لازم را فراهم آورند تا از افرادی که قانوناً مسئول شناخته می شوند ادعای جبران خسارت نمایند.

۲- رویکرد افتراقی

قانونگذار در سال ۱۳۸۱ در جهت ایفای تعهدات ناشی از الحاق به کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹ و تصویب آن، با توسل به رویکرد افتراقی به ایجاد چتر حمایتی گسترده و ویژه برای کودکان اقدام و قانون حمایت از کودکان و نوجوانان را تصویب کرد. اگرچه این قانون به

طور مستقیم به فحشا کودک نپرداخته است، با این وجود مفاد آن در زمینه فحشا کودک نیز قابل اعمال می‌باشد. بر اساس ماده ۳ این قانون، خرید، فروش، بهره‌کشی و به کارگیری کودکان برای اعمال خلاف ممنوع بوده و مرتکب، حسب مورد، علاوه بر جبران خسارت وارده به شش ماه تا یک سال حبس و یا جزای نقدی از ده میلیون تا بیست میلیون ریال محکوم خواهد شد. در نتیجه به کار گرفتن کودکان جهت تولید و انتشار محصولات هرزه‌ای به عنوان یکی از موردهای کودک آزاری می‌باشد که باید مجازات داشته باشد. به منظور جبران نواقص و کاستی‌های قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۸۱، لایحه حمایت از کودکان و نوجوانان در سال ۱۳۸۳ تهیه شد. مطابق با این لایحه در جهت تعهدات ایران به کنوانسیون حقوق کودک و برنامه اختیاری آن در زمینه فروش، فساد و فحشا و هرزه‌نگاری به حمایت افتراقی کیفی از کودکان پرداخته است. مطابق با بند او ماده ۲ لایحه، موضوعات و عناوین مستهجن، هر موضوع و تصویری که به صورت مجازی یا حقیقی و کاملاً برهنه بودن و یا اینکه آمیزش اندام جنسی را نشان داده است. فحشا کودکان نیز، استفاده از کودکان و نوجوانان در تهیه و تولید موضوعات و مضامین مستهجن تعریف شده است. در این لایحه برخلاف قانون جرایم رایانه‌ای که تنها آمیزش جنسی انسان با انسان را پوشش داده است، تولید؛ انتشار یا معامله محتویات هرزه‌نگارانه نمایشگر آمیزش جنسی انسان با حیوان را نیز از موارد فحشا و قابل مجازات اعلام کرده است. بر اساس ماده ۱۳ هر کس از طریق سیستم رایانه‌ای یا مخابراتی محتویات مستهجن از قبیل نمایش اندام جنسی زن و مرد یا نمایش آمیزش یا عمل جنسی صریح انسان یا انسان با حیوان را تولید، منتشر و یا معامله کند؛ به حبس از نود و یک روز تا یک سال یا پرداخت جزای نقدی از یک میلیون ریال تا ده میلیون ریال و یا به هر دو مجازات محکوم خواهد شد. همچنین، به موجب تبصره ۱ این ماده، چنانچه محتویات موضوع این ماده در دسترس اشخاص زیر ۱۸ سال تمام قرار داده شود یا برای آنها منتشر یا ارائه گردد مرتکبین به حداکثر یک یا هر دو مجازات مقرر محکوم خواهند شد. لایحه مذکور استفاده از کودکان برای تولید، توزیع، انتشار و نگهداری آثار سمعی و بصری و محتویات هرزه‌نگارانه رایانه‌ای یا مخابراتی را جرم‌انگاری نموده است. بر اساس ماده ۱۴ لایحه حمایت از کودکان و نوجوانان، تولید، ارائه، انتشار، ذخیره‌سازی یا تهیه محتویات مستهجن افراد زیر ۱۸ سال از طریق سیستم رایانه‌ای یا مخابراتی مستوجب مجازات حبس از یک تا سه سال یا جزای نقدی از سه میلیون تا پانزده میلیون ریال یا هر دو مجازات خواهد بود. در صورتی که کسی با هدف دستیابی اشخاص زیر ۱۸ سال تمام به محتویات فحشایی نامبرده مبادرت به تبلیغ، تحریک، تشویق، دعوت، فریب یا تهدید کند و یا طریق

دستیابی به محتویات مذکور را تسهیل نموده، یا آموزش دهد به حبس از سه ماه و یک روز تا یک سال یا جزای نقدی از یک تا ده میلیون ریال یا به هر دو مجازات محکوم می‌شود.^۱ براساس تبصره یک این ماده، تولید یا ذخیره‌سازی یا تهیه محتویات غیرواقعی چنانچه به قصد ارایه یا انتشار یا قرار دادن در دسترس دیگران نباشد از شمول این ماده مستثنی است. در ماده ۱۵ لایحه، استفاده از کودک و نوجوان برای تهیه، تولید، توزیع، تکثیر، نمایش و فروش و نگهداری آثار سمعی و بصری مستهجن یا مبتذل موضوع قانون نحوه مجازات اشخاصی که در امور سمعی و بصری فعالیت‌های غیرمجاز می‌نمایند، مصوب سال ۱۳۸۶ موجب محکومیت به حداکثر مجازات مقرر خواهد شد. علاوه بر موارد فوق، واردات و صادرات آثار فحشایی کودکان نیز جرم‌انگاری شده است. به موجب ماده ۱۶، واردات و صادرات موضوعات و مضامین مستهجن یا مبتذل با موضوع کودک و نوجوان جرم و مستوجب مجازات یک تا سه سال حبس محکوم خواهد بود. بر اساس ماده ۱۷ هر کس موضوعات و مضامین مستهجن یا مبتذل را به کودکان و نوجوانان ارائه یا در دسترس آنها قرار دهد، به حبس از نود و یک روز تا یکسال یا جزای نقدی از یک تا ده میلیون ریال محکوم خواهد شد.

۱. شکری، رضا و سیروس، قادر (۱۳۹۴)، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی، چاپ ششم، تهران: مهاجر، ص ۷۱۳.

نتیجه‌گیری

فحشاء، روسپی‌گری و یا تن‌فروشی به عملی اطلاق می‌گردد، که افراد به منظور کسب درآمد از راه ارتباط جنسی، بدان تن می‌دهند. ویژگی‌های لازم برای رخ دادن روسپیگری عبارتند از: (۱) حضور زن - در موارد نادر مرد- (۲) شکلی از رابطه جنسی (۳) بی‌نظمی و تکرار رابطه (۴) هدف مالی از رابطه در کنار اهداف دیگر. تفاوت روسپی‌گری با زنا از این جهت است که اولاً شرط وقوع روسپی‌گری، تداوم و تکرار مکرر رابطه جنسی مذکور می‌باشد و در زنا اینگونه نیست. از طرفی در فعل روسپی‌گری زن، غالباً نقش فعال و اجراکننده دارد؛ ولی در زنا همیشه اینطور نیست. همچنین عوامل مالی و انگیزه‌های اقتصادی در شکل‌گیری روسپی‌گری اثر جدی دارد ولی در زنا معمولاً چنین نیست. در رویکردهای نظام کیفری نسبت به جرم فحشاء، دو زمینه اصلی وجود دارد. زمینه اقتصادی و سیاسی - اجتماعی. بازارهای جنسی جهانی نشان‌دهنده‌ی خصوصیات اجتماعی افراد خاصی است که به این تجارت وارد شده‌اند. بارزترین آن‌ها خصوصیت بی‌عدالتی است که به نابرابری در قدرت و فرصت منجر شده و شکل‌دهنده‌ی تمامی بازارهای خدمات و کالا در دنیای معاصر است. یعنی نابرابری سیاسی و اقتصادی، به ایجاد فرصت‌ها و شرایط کاری استثماری در بسیاری از تجارت‌خانه‌ها، کارخانه‌ها و معاملات منجر می‌شود. از این رو نظام کیفری ایران، بایستی با رویکردی پیشگیرانه، درصدد حذف عوامل سیاسی - اجتماعی جرم فحشاء (مانند بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی) باشد. اصل ضرر و بحث ضرر اجتماعی، اصل حمایت‌گری قانونی و اخلاق‌گرایی قانونی از مبانی جرم‌انگاری فحشاء در نظام کیفری ایران به شمار می‌روند. مطالعه‌ی فحشاء در در حقوق کیفری ایران نشان می‌دهد که سیاست جنایی تقنینی ایران، رویکرد ممنوعیت و جرم‌انگاری کامل را در قبال فحشاء برگزیده است بدین ترتیب که تلاش کرده است با به کار بردن واژه‌ها و عباراتی کلی چون جریحه‌دارکردن عفت عمومی، فساد و صور قبیحه، تمامی اشکال و صور احتمالی فحشاء را جرم‌انگاری نماید. بررسی دقیق و موشکافانه‌ی قوانین موجود نشان می‌دهد که قانونگذار در این زمینه آن چنان که باید و شاید موفق نبوده است، چرا که هنوز هم موارد و مصادیق مهمی وجود دارند که مرتکبان آن‌ها قابل مجازات نیستند. به نوعی دیگر در بعضی از مصادیق فحشاء محاکم با نبود قانون روبه‌رو هستند. این امکان وجود دارد که برای پاسخگویی به تقاضای افکار عمومی یا به هر دلیل دیگر به ارائه‌ی تفسیرهای موسع از قوانین کیفری مبادرت نموده و مرتکبان را به هر طریق ممکن مجازات کنند ضمن آن که قانونگذار ایران در خصوص شروع به جرم، معاونت در جرم و نیز مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی، آن گونه که در توافقات بین‌المللی به ویژه پروتکل اختیاری کنوانسیون حقوق کودک متعهد شده مقررات ویژه‌ای را وضع نکرده است.

فهرست منابع

۱. آشوری، محمد و وروایی، اکبر (۱۳۸۹)، خانواده و روسپیان خیابانی، مطالعات حقوق خصوصی، سال چهارم، شماره ۱.
۲. احمدی، آيسان (۱۳۹۳)، ارزیابی طرح‌های پیشگیری اجتماعی در قبال روسپیگری خیابانی در شهر تهران، رساله دکتری حقوق، دانشگاه تربیت مدرس.
۳. اخوان، رضا (۱۳۹۷)، پدیده‌ی جنایی روسپیگری در پرتو مطالعات جرم‌شناختی - حقوقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرانزلی.
۴. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۸)، حقوق جزای عمومی، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران: نشر میزان.
۵. خوشایبی، کتابیون (۱۳۹۵)، گزارش یک مورد سوء استفاده جنسی، فصلنامه رفاه اجتماعی دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، شماره ۷.
۶. زراعت، عباس، (۱۳۹۶)، شرح مختصر قانون مجازات اسلامی، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. سلیمی، صادق (۱۳۹۵)، حقوق جزایی عمومی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات تهران صدا.
۸. شامبیانی، هوشنگ (۱۳۹۵)، حقوق جزایی عمومی، جلد ۲، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد تهران.
۹. کلانتری، کیومرث و زارعی، محمد (۱۳۸۹)، قاچاق زنان به قصد فحشا (از منظر فقه جزایی و حقوق کیفری)، نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲.
۱۰. محسنی، مرتضی (۱۳۹۵)، دوره حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ ششم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۱. مدنی قهفرخی سعید و زینالی، امیر حمزه (۱۳۹۷)، آسیب‌شناسی حقوق کودکان در ایران، تهران: میزان.
۱۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲)، جواهرالکلام فی شرایع الاسلام، دارالحیا التراث العربی، بیروت.
۱۳. یآوری، سوسن و حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۶)، عوامل فحشا در ایران و جرائم ناشی از آن، مطالعات حقوق، شماره ۱۷.
14. Barbara Sullivan (2010), When (Some) Prostitution is Legal: The Impact of Law Reform on Sex Work in Australia, Journal of Law and Society, Volume37, Issue1.
15. Dubber, Markus D., ed. 2014. Foundational Texts in Modern Criminal Law. 1 edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
16. Stanton-Ife, John. 2014. "The Limits of Law." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, Winter 2014.
17. Vuković, Vuk (2019), Corruption and re-election: how much can politicians steal before getting punished?, Journal of Comparative Economics, In press, corrected proof, Available online 17 September 2019.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶۴ - ۲۳۹

مؤلفه‌های کلیدی برندسازی اسلامی-اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی

سیده فتانه مقیمی^۱ سید محمود شبگو منصف^۲
کامبیز شاهرودی^۳ نرگس دل افروز^۴

چکیده

هدف از تحقیق حاضر مفهوم پردازی و اولویت بندی مؤلفه های برند سازی اسلامی-اخلاقی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی به منظور ارائه چارچوبی مفهومی برای ورود به بازارهای بین‌المللی می باشد. روش انجام تحقیق ترکیبی می‌باشد که در دو بخش کیفی و کمی انجام شده است. نخست در بخش کیفی با استفاده از مصاحبه های عمیق نیمه ساختار یافته با چهارده نفر از خبرگان، متخصصان و اساتید در زمینه برندسازی اسلامی و بازاریابی که به روش گلوله برفی انتخاب شده اند و با استفاده از روش کدگذاری باز و محوری، مؤلفه های برند سازی اسلامی- اخلاقی شامل سه مؤلفه اصلی (دیدگاه ها و رویکردها، نقاط ضعف و تهدیدات، نقاط قوت و فرصت ها) و پانزده زیر مؤلفه شناسایی و دسته بندی شدند. سپس در مرحله کمی از طریق ابزار پرسشنامه محقق ساخته، نظر و دیدگاه مدیران و کارشناسان بازاریابی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی کشور که بر اساس اطلاعات کسب شده از وزارت صنعت، معدن و تجارت ۸۶۱۸ شرکت در حال فعالیت بوده، جمع آوری شد. که حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران، نمونه ای به تعداد ۳۶۴ نفر بدست آمد که این تعداد نمونه از طریق روش نمونه گیری خوشه ای از جامعه آماری انتخاب گردید. برای تحلیل داده های کمی از تحلیل عاملی تأییدی و آزمون تی تک نمونه ای و نرم افزار های اس پی اس ۲۲ و آموس ۲۲ استفاده گردید. یافته های تحقیق حاکی از آن است که مؤلفه دیدگاه ها و رویکردها بالاترین رتبه را در بین مؤلفه های اصلی داشته و رویکرد مفهومی؛ از دیدگاه ها و رویکردها؛ دارای بیشترین اهمیت بوده، مهمترین نقطه قوت و فرصت؛ آموزه های اسلامی و پر اهمیت ترین ضعف و تهدید؛ ریسک سرمایه گذاری در برندسازی اسلامی- اخلاقی است.

واژگان کلیدی

مؤلفه های برندسازی، برندسازی اسلامی- اخلاقی، بازارهای بین‌المللی، کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی.

۱. دانشجوی دکتری مدیریت بازرگانی، (بازاریابی)، گروه مدیریت بازرگانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.
Email: fatanemoghimi@gmail.com
۲. استادیار گروه مدیریت بازرگانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: monsefmahmoud@yahoo.com
۳. دانشیار گروه مدیریت بازرگانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.
Email: k-shahroodi@yahoo.com
۴. استادیار گروه مدیریت بازرگانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران.
Email: delafrooz.n@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۸

طرح مسأله

برندسازی اسلامی-اخلاقی موضوعی می باشد که مورد توجه بسیاری از شرکتهای خارج از حوزه فیزیکی دین اسلام قرار گرفته است. با توجه به اینکه حدود بیست درصد جمعیت دنیا پیرو دین اسلام می باشند، بازارهای این مناطق مورد توجه بسیاری از شرکتهای غیر اسلامی قرار گرفته اند. جای تأسف است که این موضوع در بین کشورهای اسلامی چندان توسعه نیافته است بنابراین باعث خروج ارز از جوامع اسلامی به دیگر کشورهای غیر اسلامی می گردد، در حالی که این تبادل مالی می توانست به سمت بازارهای اسلامی هدایت شده و باعث رونق اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی جوامع اسلامی گردد. (رستمی و همکاران، ۱۳۹۷)

اسلام تجارت را به عنوان منبع ضروری برای شخصی در نظر می گیرد که می خواهد زندگی را در سایه دستور اسلام در مورد چگونگی آن شکل دهد. بازاریابان در عرضه خدمات و کالا به مشتریان در فضای اخلاقی و مطابق انتظارات اعتقادی و فلسفی آنها نقش مهمی دارند. در نتیجه انتظار می رود شرکتهای کالا و خدماتشان را به روشی اخلاقی و پذیرفته شده در اختیار مشتریان قرار دهند. بنابراین بازاریابی اسلامی مسیری را برای اجرای بازاریابی اخلاقی و مقبول عرضه می کندمی توان استدلال کرد که هر نام تجاری دینی در تلاش است از طریق ایجاد پیوند عاطفی، پیام منحصر به فردی را به مخاطبان و مصرف کنندگان خود نشان دهد. نام تجاری اسلامی، نام تجاری است که برای به رسمیت شناخته شدن و ایجاد شهرت شرکت عرضه کننده خدمات و محصولات به کار گرفته می شود (موسوی، ۱۳۹۷)

در حال حاضر بازارهای اسلامی، با نظام ارزشی خاصی همراه هستند که از فرصت های ناشناخته سرشار می باشند و مورد توجه بسیاری از فعالان اقتصادی و بازاریابان جهانی قرار گرفته اند (جلیل و رحمان^۱، ۲۰۱۴)

پدیده برندسازی اسلامی به عنوان رشته ای جدید، توجه بسیاری از پژوهشگران را از داخل و خارج از جهان اسلام به خود جذب کرده است (فیشر^۲، ۲۰۱۶).

طبق نتایج السرحان، نام تجاری اسلامی سه ویژگی دارد: حلال است؛ در کشور اسلامی تولید شده است و بازار هدف آنها، مصرف کنندگان مسلمان است. در حوزه کشورهای اسلامی به دلیل آموزه های دینی و شرعی برخی بایدها و نبایدها هست که در حوزه های مختلف نموده های متفاوتی دارد. این بایدها و نبایدها در عین محدودیت و تهدید بودن برای برخی محصولات و شرکت ها، یک امتیاز رقابتی و فرصت برای برخی شرکتهای و محصولات و بویژه برای کشورهای اسلامی بخصوص ایران (به عنوان کشوری مقید و پایبند به اجرای احکام شرعی

1 -Jalil &Rahman

2-Fisher

اسلام) به شمار می‌آید و می‌توان از این فرصت برای توسعه در بخش‌های وسیعی در منطقه و جهان استفاده کرد و این فرصتی است که هنوز بدرستی مورد استفاده قرار نگرفته است (السرхан^۱، ۲۰۱۱)

اگرچه برندسازی برای مسلمانان می‌تواند از روشهای برند سازی توسعه یافته به دست متخصصان غربی بهره‌بردار، لازم است در آن نیازهای معنوی مصرف‌کنندگان مسلمان هدف نیز لحاظ شود. (یوسف و جوسو^۲، ۲۰۱۴)

پیش‌نیاز موفقیت در ورود به بازار، رفتارشناسی جامع بازار، درک معیارها و رفتار خریداران و شناخت واقع‌بینانه عوامل فرهنگی، ارزشی، دینی، مذهبی و پاسخگویی به نیازها، خواسته‌ها و انتظارات و ترجیحات و نیز سرمایه‌گذاری در خلق و توسعه برندهایی است که دارای جذابیت و مزیت رقابتی باشد و مورد پذیرش خریداران مسلمان قرار بگیرد (ادنان^۳، ۲۰۱۳)

این بازار که از لحاظ نمایی در حال رشد است، هم مسلمانان را که خواستار معاملات آگاهانه و دینی هستند، جذب می‌کند و هم غیرمسلمانان را که با سادگی، پاکی (بهداشتی و تمیز از منظر شریعت اسلام) و... آسایشی که برند سازی اسلامی را در بردارد، تحت تاثیر قرار می‌گیرند (علی و همکاران^۴، ۲۰۱۷)

الگوی مناسب برای بازاریابی و برندسازی در بازارهای اسلامی الگویی است که مبتنی بر نظام ارزشی اسلام و رعایت بایدها و نبایدها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و عوامل و عناصر فرهنگ اسلامی و حساسیت‌های دینی و مذهبی باشد. (تمپورال، ۱۳۹۱).

متأسفانه برندسازی اسلامی در میان کشورهای اسلامی توسعه چندانی نیافته است. از این رو همه ساله شاهد خروج ارز از جوامع اسلامی به دیگر کشورهای غیراسلامی هستیم در حالیکه می‌توان این تبادل مالی را به سمت بازارهای اسلامی انتقال داد که این امر موجب رونق اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی جوامع اسلامی خواهد شد. (رستمی و همکاران، ۱۳۹۷)

بنا بر اظهارات کاتلر، عملیات برند سازی، یکی از اصول و تکنیک‌های عمده در بازاریابی محسوب می‌شود که همانند سایر اقدامات بازاریابی اگر به طور صحیح و با نوعی هوشمندی خاص انجام شود، موفقیت یک کسب و کار را تامین می‌کند. (کاتلر، ۱۳۹۲)

ادبیات مربوط به واحدهای کوچک بسیار گسترده است و این گستردگی باعث شده در کشورهای مختلف تعاریف گوناگونی در مورد این واحدها ارائه شود. در ایران با توجه به شاخص

1 - Alserhan

2 - Yusof & Josoh

3 - Adnan

4 - Ali et al

تعداد کارکنان، صنایع زیر ۱۵۰ نفر شاغل، در زمره صنایع کوچک و متوسط محسوب می‌شود (امین بیدختی، ۱۳۸۸).

صنایع کوچک و متوسط دارای ویژگی‌های منحصر به فردی در مراحل توسعه خود هستند. تجربه بسیاری از کشورهای در حال توسعه و توسعه یافته نشان می‌دهد بخش صنایع کوچک و متوسط به دلایل مختلف می‌تواند نقش محوری در توسعه اقتصادی و صنعتی داشته باشد. (حسنقلی پور و همکاران، ۱۳۹۴)

اکثر مدیر مالکان کسب و کارهای کوچک و متوسط براین باور هستند که برندسازی فعالیتی مختص به شرکت‌های بزرگ است. بسیاری از متخصصان نیز باور مشابهی از این موضوع دارند در حالیکه امروزه کسب و کارهای کوچک و متوسط سهم قابل توجهی در پیشرفت اقتصادی جهان بر عهده دارند. نرخ رشد این کسب و کارها در سالهای اخیر بسیار سریع بوده است و شواهد گویای مشارکت قابل توجه این شرکت‌ها در رشد اقتصادی و افزایش روند اشتغال و نوآوری در سطح جهان می‌باشند. اما علی‌رغم اینکه محققان سایر جنبه‌های بازاریابی در کسب و کارهای کوچک و متوسط را به خوبی بررسی و شناسایی کرده‌اند، شواهد گویای آن است که هنوز تحقیقات محدودی در زمینه نقش برندسازی در موفقیت کسب و کارهای کوچک و متوسط به ویژه با توجه به شرایط موجود در کشور انجام گرفته است (خداداد حسینی و همکاران، ۱۳۹۳)

با توجه به مطالب یاد شده می‌توان گفت ایران به عنوان یک کشور اسلامی بزرگ و شناخته شده از مزبتهای بالقوه ای برای موفقیت در بازار محصولات با برند اسلامی برخوردار است و جهت ورود موفقیت آمیز به این بازار شناخت جدی و علمی آن کاملاً ضروری بوده و باید تدابیری اندیشیده شود تا بتوان سهم بیشتری از بازار بین المللی را کسب نمود. و با بکارگیری برند اسلامی - اخلاقی در محصولات صادراتی ایران به ویژه در صنایع غذایی، سهم بیشتری از این بازار عاید تولیدکنندگان ایرانی گردد. نکته حائز اهمیت این است که برندسازی اسلامی برای بنگاه های کوچک و متوسط می‌تواند یک مزیت رقابتی محسوب شود و این شرکت‌ها را در رقابت موفق گرداند.

چنین نتیجه ای مستلزم ورود مجامع علمی و دانشگاهی به این حوزه و ارائه الگوهای برندسازی اسلامی است با مرور ادبیات موضوع مشخص می‌شود که پژوهش‌های بسیار اندکی در این زمینه انجام شده است لذا با توجه به اهمیت موضوع و گستردگی بازارهای مسلمانان و پتانسیل فراوان برای توسعه این بازارها و ضرورت پرداختن به آن از یک سو و خلاء نظری که بیشتر بدان اشاره شد، این پژوهش درصدد است تا در تحقیقی از طریق شناسایی مولفه های کلیدی موثر بر برندسازی اسلامی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی در ایران و

چهارچوبی برای برندسازی اسلامی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در این صنایع در کشور عرضه کند.

به منظور رسیدن به این هدف اصلی، این تحقیق به دنبال پاسخ به سه سوال اساسی می‌باشد که عبارت است از:

- ۱- مؤلفه‌های برندسازی اسلامی - اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی کدام است؟
- ۲- مهمترین مؤلفه‌های (دارای بالاترین رتبه) موثر بر برندسازی اسلامی - اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی کدام است؟
- ۳- چارچوب مفهومی برندسازی اسلامی - اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی چگونه است؟

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در این قسمت به بررسی ادبیات مربوط به برند و برندسازی و برندسازی اسلامی پرداخته شده است.

برند مجموعه‌ای از گره‌های ذهنی یا مزایای کاربردی و منطقی و محسنات تصرف بازار هدف در ذهن می‌باشد. آگاهی به ارتباط تصاویر و نمادها با برند یا فواید و مزایای آن اشاره دارد. این مزایای برند است که به عنوان پایه تصمیم‌گیری خرید عمل می‌نماید (وانگ و دینگ^۱، ۲۰۱۷).

ادبیات ایجاد برند، در طی دهه گذشته، با تغییرات عظیمی مواجه گردیده و ایجاد برند و نقش آن دائماً مورد تجدید نظر و بازنگری بوده است. پیش از توجه و تمرکز بر برند و فرآیند ایجاد آن، این مفهوم فقط به عنوان گامی از فرآیند بازاریابی و فروش محصولات بوده است. به عبارت دیگر، به برند تنها به عنوان بخشی از فرآیند طراحی محصول جدید نگریسته می‌شد (کلادو و همکاران^۲، ۲۰۱۷).

با توجه به تعاریف برند، هر زمانی که بازاریاب یک نام، لوگو یا نماد برای محصول جدید ایجاد می‌کند، وی یک برند خلق نموده است. برندها از جهات مختلف حائز اهمیت می‌باشند و این مزایا را می‌توان از نظر تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان مورد بررسی قرار داد (آسراف و شوهام^۳، ۲۰۱۷).

از دیدگاه مصرف‌کنندگان: تشخیص منشاء کالا، تشخیص مسئولیت به تولیدکننده کالا،

1- Wang & Ding

2- Kladou et al

3- Asseraf & Shoham

ریسک کمتر، کاهش هزینه‌های جستجو، ابزاری نمادین، نشانه‌ای از کیفیت. از دیدگاه تولیدکنندگان: وسیله تشخیص جهت پیاده‌سازی و ردیابی کالا، ابزار محافظت قانونی از ویژگی‌های منحصر به فرد کالا، علامت دهی سطح کیفیت کالا برای مشتریان، ابزار تحویل کالا با تداعی‌های منحصر به فرد، منبع مزیت رقابتی، منبع بازده‌های مالی. بازاریابان با ایجاد تفاوت‌های قابل درک در بین کالاها از طریق برندینگ و ایجاد مصرف‌کنندگان وفادار، قادر به خلق ارزشی می‌باشند که قابل تبدیل به سود مالی برای شرکت است (مون و اسپروت، ۲۰۱۶).

در واقع آنچه یک نام را به برند تبدیل می‌کند، برجستگی، تمایز، اعتماد و ... مرتبط به نشانه‌هاست بنابراین یک برند سیستم زنده است که از سه قطب اصلی (محصول و خدمت، نام و مفهوم) تشکیل شده است. به طور کل، با بررسی نظریه‌های برند در ادبیات بازاریابی نه دیدگاه مختلف قابل شناسایی در رابطه با آن به شرح زیر می‌باشد (رستمی و همکاران، ۱۳۹۷):

برنده به عنوان یک محافظت‌کننده حقوقی و قانونی - برند به عنوان عامل ایجاد تفکیک -
 برند به عنوان سیستم - برند به عنوان سیستم شناسایی کننده - برند به عنوان تصویر (تصویر برند) -

برند به عنوان یک شخص (شخصیت برند) - برند به عنوان ارتباطات - برند به عنوان ارزش افزوده -

برند به عنوان یک کل قابل رشد

دنیای پر رقابت کنونی تعریف برندها را نیز تغییر داده است در حال حاضر، برندها چیزی فراتر از واقعیت‌های مجازی می‌باشند (فوک و لو^۱، ۲۰۱۸).

لو^۲ (۲۰۱۰) معتقد است که مذهب، محصولات و خدمات، اعتبار و دسترسی به بازار فروش در سراسر کشور، از جمله فاکتورهای مورد نیاز مشتری مسلمان است. برند سازی اسلامی به سه شیوه متعارف تعریف می‌گردد که در همه آنها شاخص "اسلامی" وجود دارد (السرхан^۳، ۲۰۱۰):

برند اسلامی بر اساس دین - بر اساس مبدأ - بر اساس مشتری

۱- برندهای اسلامی بر اساس دین

آن دسته از برندهای اسلامی که جاذبه خود را بر مطابق دین و شریعت بودن بنا نهاده‌اند، در حال حاضر در بخش‌های مواد غذایی و امور مالی متمرکز شده‌اند و به میزانی کمتر، در بخش رو به رشد تدارکات حلال نیز فعالیت می‌نمایند. تنها هدف این برندها، جذب مصرف‌کننده

1- Fok & law

2- Loo

3 - Alserhan

مسلمان است. اغلب این برندها به طور روز افزون در حال گسترش جذابیت خود برای جلب سایر مشتریان هستند. به طور مثال، بیش از شصت درصد مشتریان هتل‌های اسلامی در دومی غیر مسلمان هستند (ویلیامز و شارما^۱، ۲۰۰۵).

۲- برندهای اسلامی بر اساس کشور (مبدأ)

این برندها توصیف "اسلامی" را به این دلیل کسب کرده‌اند که از کشوری اسلامی برخاسته‌اند. به طور مثال، می‌توان به خطوط هوایی از قبیل امارات ایرلاینز، شرکت‌های مخابراتی مانند امارات اتصالات و صنایعی مانند سعودی ساییک اشاره نمود. این شرکت‌ها خود را به صورت برندهای مطابق شریعت معرفی نمی‌نمایند، چون برخی از آنها به طور آشکار از قوانین شرع پیروی نمی‌نمایند. خطوط هوایی امارات برای مسافران خود الکل سرو می‌نماید که به وضوح خلاف آموزه‌های اسلام است و در شرکت‌های مخابراتی خود از شیوه‌های تبلیغاتی سایر شرکت‌های مخابراتی چند ملیتی پیروی می‌نماید (السرخان، ۲۰۱۰).

۳- برندهای اسلامی بر اساس مشتری

نوع سوم برند سازی اسلامی، توصیف کننده برند هایی هستند که از کشورهای غیر اسلامی برخاسته‌اند و منحصراً برای مصرف کنندگان مسلمان طراحی شده‌اند. اگرچه این برندها غالباً در تملک غیر مسلمانان می‌باشند اما به دلیل مشتریان هدف خود، یعنی مسلمانان، اسلامی تلقی می‌گردند. ای برندها شامل برندهای حلال شرکت‌های چند ملیتی مانند نستله، مک دونالد، کی اف سی می‌باشند که سرمایه‌گذاری عظیمی در کسب بازارهای بکر و عظیم اسلامی انجام داده‌اند. این شرکتها به دلیل تلاش‌های خود در حال حاضر نود درصد بازارهای غذایی، آرایشی و بهداشتی اسلامی را در اختیار دارند. برند های اسلامی بر اساس مشتری، همان برندهای در تملک شرکت‌های چند ملیتی می‌باشند که مهارت و دانش برندسازی را در اختیار دارند؛ مهارتهایی که شرکت‌های اسلامی، که تحت شعار "ما مسلمان می‌باشیم" فعالیت می‌نمایند، تاکنون فاقد آنها بوده‌اند (نورحیات و اسمت نیزام^۲، ۲۰۱۰).

چنین رویکردی بدیهی تلقی می‌شد، تا زمانی که این شرکت‌ها در رقابت تنگاتنگ با شرکت‌های غیرمسلمانی قرار گرفتند که از تبحر برندسازی جهانی بهره‌مند بودند تا در بهبود برآوردن نیازهای خاص مصرف کنندگان مسلمان مقید بهتر عمل نمایند. برندها مطابق شریعت و دین شرکت‌های مسلمان و همچنین برندهای اسلامی شده شرکت‌های چند ملیتی زمینه مشترک حائز اهمیتی دارند، جذابیت اصلی برای هر دوی آنها مفهوم حلال است. بر خلاف دسته

3- Willams & Sharma

2-Norhayati & Asmat Nizam

دوم، برندهایی که به واسطه مبدا، اسلامی تلقی می‌گردند با استفاده از رویکرد بازاریابی سنتی و نه رویکرد اسلامی ارزش محور، برای مشتریان دارای گیرایی می‌باشند (رستمی و همکاران، ۱۳۹۷).

پیشینه پژوهش

تحقیقات انجام شده در داخل کشور

انصاری و همکاران (۱۳۹۴) تحقیقی تحت عنوان ((ارائه مدل برندسازی برای کسب و کارهای کوچک و متوسط در صنعت شیرآلات بهداشتی به روش نظریه بنیادی)) انجام دادند. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحقیق کیفی تئوری داده بنیاد اقدام به جمع‌آوری اطلاعات و ارائه مدل نهایی شده است و پس از انجام مراحل پژوهش شرایط علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر این پدیده شناسایی گردیدند. همچنین در انتها نتایج و پیامدهای برندسازی در این نوع بنگاه‌ها در مدل ارائه شده است و راهبردهای برندسازی در بنگاه‌های کوچک و متوسط شناسایی گردیدند. عیدی (۱۳۹۴) تحقیقی تحت عنوان ((تبیین ارکان الگوی بازاریابی اسلامی)) انجام داد. بر اساس مضمونهای استخراج شده الگوی بازاریابی اسلامی شامل مبانی، اصول و ابزار است. روابط این متغیرها نیز در قالب یک الگو ارائه شده است. نخبه دهقان و عابدی (۱۳۹۵) تحقیقی با هدف ((شناخت اصول برندسازی اسلامی و بررسی میزان تاثیر آن بر موفقیت بازاریابی موسسه اعتبار کوثر استان البرز)) انجام دادند. برخی از اصول مورد بررسی در این تحقیق عبارت است از: ارائه تبلیغات طبق موازین اسلامی، احیای ارزش‌های اسلامی توسط کارکنان موسسه، تداعی ارزش‌های اسلامی، استفاده از جاذبه احساسی اسلامی در ارائه تبلیغات، مسئولیت‌پذیری اجتماعی موسسه، تقدم رضایت خدا و مشتریان نسبت به کسب سودهای غیرمعتارف، شایسته‌سالاری در جذب و گزینش کارکنان، نتایج تحقیق نشان داد که موسسه اعتباری کوثر البرز بیشتر اصول برندسازی اسلامی را در فعالیتها و معاملات خود به کار می‌گیرد. پور سلیمی و وحیدی (۱۳۹۶) تحقیقی تحت عنوان ((برندسازی و موفقیت برند در بازاریابی الملی)) انجام دادند. تحقیق حاضر با درک ضرورت این مسئله که در دنیای رقابتی امروز شرکت‌ها ناچارند جهت ادامه حمایت و کسب موفقیت در محیط‌های در حال تغییر جهانی، مزیت رقابتی کسب کنند و یکی از راه‌های رسیدن به این مهم، برندسازی در مقیاس جهانی است و در نهایت با روشن کردن تعریف و اهمیت برندسازی با مرور استراتژی‌های برندسازی در بخش نتیجه‌گیری پیشنهاداتی کاربردی برای موفقیت در بازارهای جهانی و جلوگیری از خام‌فروشی ارائه می‌کند. موسوی (۱۳۹۷) تحقیقی تحت عنوان ((شناسایی و تبیین شاخص‌های کلیدی برندسازی اسلامی با استفاده از روش دلفی فازی)) انجام داد نتایج پژوهش نشان داد که ترویج آداب و شریعت اسلامی، تقدم رضایت خدا و مشتری، استفاده از عنوان و کلمات اسلامی، تامین منافع

مسلمانان، رعایت اصل صداقت و درستی، مطابقت با موازین ارزشهای اسلامی، تمرکز توانمند بر ارزش‌های دینی و خواسته‌های مشتریان، اجرای بازاریابی اخلاقی، تولید محصولات در کشورهای مسلمان، جلب اعتماد مشتریان نسبت به حلال بودن محصولات، تعیین موضع مناسب در برابر محصولات غیر اسلامی، تمرکز و ارائه محصولات کشورهای مسلمان، ارائه تبلیغات بر اساس موازین و ارزش‌های اسلامی، توجه به فرآیند تولید محصولات حلال، توجه به منافع آیندگان، در نظر داشتن مسائل زیست‌محیطی و مسئولیت اجتماعی، گسترش هویت اسلامی از طریق برندسازی، ارائه تصویر مثبت از اسلام در برندهای مسلمان، استفاده از احادیث در شعارها و تبلیغات برند و گسترش فرهنگ ساده زیستی و پرهیز از مادی‌گرایی شاخص‌های اصلی برندسازی اسلامی است رستمی و همکاران (۱۳۹۷) تحقیقی تحت عنوان ((عوامل تاثیر گذار بر برندسازی اسلامی)) انجام دادند نتایج پژوهش در مرحله نظر سنجی از خبرگان منجر به شناسایی سه مولفه اصلی رویکردها، فرصتها و چالش‌های برندسازی اسلامی و عوامل اثر گذار بر آن شد.

تحقیقات انجام شده در خارج کشور

جومانی و سیدیقی^۱ (۲۰۱۲) تحقیقی تحت عنوان ((درک‌ها و باورهای مصرف‌کنندگان پاکستانی مربوط به برندسازی اسلامی)) انجام دادند. این تحقیق به این منظور انجام شده است که فکر روشنی را درباره اینکه مصرف‌کنندگان پاکستانی چه درک و فهمی از برندهای اسلامی و اقدامات مربوط به برندسازی اسلامی دارند روشن می‌سازد. این تحقیق با تکیه بر پیشینه آن، درک‌های مختلف از برندسازی اسلامی و نگرش‌های برندهای اسلامی را پوشش می‌دهد. موراود و الکارانشاوی^۲ (۲۰۱۳) تحقیقی تحت عنوان ((مطالعات برندسازی اسلامی، مطالعات تحقیقی در خاورمیانه)) انجام دادند. این تحقیق تعریف مطلوب پاسخ‌دهندگان از یک برند خوب، درک عوامل تعیین‌کننده برند و ویژگی‌های کلی موسسات آموزشی برتر مطلوب را مشخص می‌سازد. این پژوهش به ساختاردهی آنچه یک برند خوب موسسه آموزشی اسلامی برتر را تعریف می‌کند از نظر افراد تحصیل کرده و خبره در بازار کار می‌پردازد. بین اسماعیل و الیاس^۳ (۲۰۱۶) تحقیقی تحت عنوان ((برند اسلامی، تعریف مفهومی برند از دیدگاه اسلامی)) انجام دادند. در این تحقیق ادعا می‌شود که اتخاذ برند معمولی به برند اسلامی نامناسب است دلیل این امر این است که نام تجاری معمولی به طور کامل ارزشها و اصول اسلامی را به تصویر نمی‌کشد، بنابراین تمرکز اصلی این پژوهش بر مبنای اصولی اسلامی است. دیدگاه‌هایی که باید

1 - Jumani & Siddiqui

2 - Mourad & Elkaranshawy

3 - Bin Ismail & Alias

در تهیه تعریفی از خود برند اسلامی وجود داشته باشد استفاده از معرفت‌شناسی (قرآن و سنت) و رویکرد هستی‌شناسی از دیدگاه اسلامی است. نتایج بیانگر آن است که اصول اولیه در اسلام، که برندسازی اسلامی را توسعه داده، شامل اعتقادات، شرع و اخلاقیات است. حوسین^۱ (۲۰۱۷) تحقیقی تحت عنوان ((آگاهی از برندسازی اسلامی در میان زنان مسلمان مالزیایی مدرن)) انجام داد. نتایج این پژوهش نشان داد که برندسازی اسلامی بویژه در مورد محصولات غذایی در خرید زنان تاثیر بسزایی دارد. عوامل مهم در برندسازی اسلامی در مالزی شامل تبلیغات، رفتار مشتری و قصد خرید است. نِیسا و سوجونو^۲ (۲۰۱۷) تحقیقی تحت عنوان ((برندسازی اسلامی به عنوان راهبرد ارتباطی در ارتقای گردشگری حلال در کشورهای غیر مسلمان)) انجام دادند. نتایج تحقیقی نشان داد که دولت کره جنوبی از طریق سازمان‌های توریستی کره راهنمایی‌های لازم را برای غذای مسلمانان در این کشور فراهم می‌کند که این کار می‌تواند از طریق ایجاد نرم افزار راهنما در تلفن همراه مسلمانان یا مراجعه به سایت‌هایی باشد که در آنها اطلاعات لازم در مورد غذای مسلمانان وجود دارد.

حوسینینی^۳ (۲۰۱۹) در تحقیقی تحت عنوان (تولید گوشت حلال در برزیل: عوامل، عملکردها، قدرت و مکان)) انجام داد. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که تحقیقات آینده در مورد تصویر برتر از حلال باید نقش مکان‌ها و روش‌ها و انتقال قدرت را در نظر گرفته و رابطه بین استانداردهای حلال، نیروی کار مسلمان ماهر و مهاجرت را مورد توجه قرار دهد.

روش پژوهش

روش پژوهش از نوع ترکیبی می‌باشد که پی در پی در دوبرخش کیفی و کمی انجام خواهد شد. در این تحقیق ابتدا از روش‌های تحقیق کیفی و سپس از روش‌های تحقیق کمی استفاده شد.

دربخش کیفی با استفاده از مصاحبه عمیق نیمه ساختار یافته از خبرگان و متخصصان و استادان دانشگاهی در زمینه‌های بازاریابی و پژوهش‌های بازار و برندسازی داده‌های کیفی گردآوری شد. فرآیند مصاحبه با افراد کلیدی شامل استادان و مدیران و مشاوران در حوزه بازاریابی انجام شد. در ادامه از شیوه گلوله برفی برای شناسایی افراد برخوردار از این ویژگی استفاده گردیده است

در روش کیفی از چهارده نفر از متخصصین حوزه بازاریابی و برندسازی مصاحبه عمیق انجام گردیده است.

1 - Hussin

2 - Nisa & Sujono

3 - Hussenini

در واقع از مصاحبه ۱۰ به بعد تکرار در اطلاعات دریافتی مشاهده شده اما برای اطمینان بیشتر تا مصاحبه ۱۴

ادامه یافت. گردآوری اطلاعات چند ماه طول کشید. هر مصاحبه با توجه به فراخوان میزان تمایل مصاحبه شونده ۲۰ دقیقه تا ۹۰ دقیقه طول کشید و با کسب اجازه مصاحبه شونده‌گان ثبت می‌گردید و در طول مصاحبه یادداشت برداری انجام می‌شد.

پنج معیار برای انتخاب شرکت کنندگان در پژوهش شناسایی گردید که عبارتند از:

۱- کلیدی بودن: آیا افراد شناسایی شده برای مشارکت در تحقیق، دانش و تخصص قوی در بازاریابی و برندسازی دارند؟

افراد منتخب اولیه و نیز افرادی که توسط دیگران معرفی می‌شدند از لحاظ دانش نظری در حوزه بازاریابی تجربه مشاوره یا مدیریت در حوزه برند و برندسازی داشته و خبره ترین افراد در این زمینه مورد مصاحبه قرار گرفته‌اند.

۲- شناسایی شده توسط دیگران: آیا این افراد به عنوان کسانی معرفی شده‌اند که در فرآیند بازاریابی نقشی کلیدی را بر عهده دارند؟

فرآیند مصاحبه با افراد کلیدی شامل استادان، مدیران و مشاوران در حوزه بازاریابی انجام شده است. در ادامه از شیوه گلوله برفی برای شناسایی افراد برخوردار از این ویژگی استفاده کرد. در این زمینه، در انتهای مصاحبه‌های نخست از مصاحبه شونده‌گان خواسته شد تا نام افرادی را بگویند که در فرآیند برندسازی و بازاریابی، تجربه و تخصص خوبی دارند.

۳- فهم نظری موضوع: آیا این افراد فهم مطلوبی از برخی ابعاد نظریه در حال تکوین دارند؟

در این تحقیق، مصاحبه با افراد به فراخور و میزان تخصص آنها در هر یک از ابعاد الگو؛ متفاوت بوده است.

۴- تنوع: آیا افراد منتخب در مشاغل متنوعی در حال فعالیت هستند؟

در این پژوهش از افرادی با دانش و تجربه در مشاغل مختلف استفاده شده است.

۵- موافقت و مشارکت: آیا افراد منتخب، انگیزه مناسبی برای مشارکت در پژوهش داشته‌اند؟

پیش از انجام مصاحبه با توضیحاتی که در مورد طرح پژوهشی داده می‌شد از افراد برای شرکت در مصاحبه موافقت شفاهی کسب می‌گردید (دهقانی سلطانی و همکاران، ۱۳۹۶).

در بخش کمی برای بدست آوردن اطلاعات درباره دیدگاه‌ها و نظر جامعه تحقیق که مدیران و کارشناسان بازاریابی در صنایع کوچک و متوسط غذایی می‌باشند که بر اساس اطلاعات کسب شده از وزارت صنعت، معدن و تجارت ۸۶۱۸ واحد در حال فعالیت در صنایع کوچک و

متوسط غذایی در سطح کشور وجود دارد، از پرسشنامه محقق ساخته استفاده گردید و در بخش کمی با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای پرسشنامه توزیع گردیده است و با توجه به اینکه حجم کل صنایع غذایی کوچک و متوسط ۸۶۱۸ شرکت در کسب و کارهای کوچک و متوسط در کشور می باشد لذا بر اساس فرمول کوکران حجم نمونه برابر ۳۶۴ محاسبه گردید که این تعداد در خوشه‌ها با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده انتخاب گردیدند.

قابلیت اعتماد و اعتبار ابزار تحقیق

روایی (اعتبار)

بخش کیفی: روایی این معنی است که اعضای کلیدی در یک فرهنگ یا فرهنگ‌های فرعی با یافته‌های گزارش پژوهشی موافقت داشته باشند (هر و همکاران، ۱۳۹۷). در این تحقیق محقق تلاش نمود با عقل و واقع‌گرایی فرآیند مصاحبه و کدگذاری را انجام دهد و جهت منطقی بودن مراحل از خبرگان و اساتید تأییدهای لازم اخذ گردید بخش کمی: برای تعیین روایی پرسشنامه پس از انطباق پرسشنامه با متن اصلی و تغییرات جزئی در برخی عبارات، ارتباط آنها با عامل مورد اندازه‌گیری در اندازه‌گیری متغیر مربوطه در قالب روش محتوایی، پس از تأیید جمعی از صاحب‌نظران، مورد تأیید اساتید محترم راهنما و مشاور در این پژوهش قرار گرفت.

قابلیت اعتماد (پایایی)

بخش کیفی: ابتداء بر اشباع نظری تکیه شده بدین صورت که از مصاحبه دهم به بعد اشباع نظری وجود داشت. با این وجود، برای آنکه پژوهش تکرار پذیر باشد، روش‌های بازبینی در زمان کدگذاری، مراجعه به مشارکت‌کنندگان برای طبقه‌بندی و تأیید نتایج و تأیید اساتید که بعنوان روش‌های پایایی در پژوهش کیفی هستند (دانایی فرد و مظفری (۱۳۸۷)، بکار گرفته شد. بخش کمی: پایایی پرسشنامه: مشهورترین آزمون برای اعتبار سازگاری اجزا عبارتست از ضریب آلفای کرونباخ. که در روش کمی از آن استفاده گردیده است. مقادیر آلفای کرونباخ برای تمام سازه‌ها بالای ۸۰٪ می باشد. بنابراین می توان استنباط نمود که ابزار اندازه‌گیری از پایایی سازگاری درونی خوبی برخوردار است.

روش تجزیه تحلیل داده‌ها و اطلاعات

بخش کیفی: از آنجائیکه در خصوص مدل برنندسازی اسلامی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی نظریه‌ای وجود نداشت در این پژوهش در بخش کیفی از روش نظریه پردازی داده بنیاد استفاده می گردد. نظریه داده بنیاد نظریه‌ای است که از طریق گردآوری منظم داده‌ها و تحلیل داده‌های وابسته به آن، پدیده‌ای کشف، توسعه و به طور موقتی تایید می شود. بنابراین، گردآوری داده‌ها، تحلیل و نظریه، برپایه

روابط دو طرفه با یکدیگرند. (هر و همکاران، ۱۳۹۷)

اولین مرحله از تحلیل داده‌های کیفی در نظریه داده بنیاد، کدگذاری باز نامیده می‌شود. کدهای باز، توصیفی‌اند، یعنی پدیده موجود در متن را شناسایی، نام‌گذاری و طبقه‌بندی می‌کنند. مرحله دوم پس از کدگذاری باز، تفسیر دسته‌ها و ویژگی‌هاست. این مرحله کدگذاری محوری یا کدگذاری گزینشی نامیده می‌شود. مرحله سوم، کدگذاری نظریه‌وار نامیده می‌شود که شامل فرمول‌بندی نظریه می‌شود (مایرز، ۱۳۹۳).

بخش کمی: برای تحلیل داده‌های کمی از روش تحلیل عاملی و آزمون تی تک نمونه‌ای و نرم افزارهای اس پی اس ۲۲ و آموس ۲۲ استفاده شد.

یافته‌های پژوهش

در این بخش یافته‌های حاصل از تحلیل داده‌ها و اطلاعات به دست آمده، به تفکیک هر یک از سؤالهای تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد:

سؤال ۱: مؤلفه‌های برندسازی اسلامی - اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی کدام است؟

به منظور شناسایی مؤلفه‌های برندسازی اسلامی - اخلاقی ابتدا پیشینه نظری تحقیقات انجام شده در داخل و خارج از کشور مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و با توجه به اینکه در مورد مؤلفه‌های برندسازی اسلامی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی تحقیقی جامع و کامل انجام نگردیده بود، پس از بررسی کامل مبانی نظری و تجربی، از روش مصاحبه عمیق نیمه ساختار یافته برای جمع‌آوری داده‌های بخش کیفی تحقیق استفاده گردید. برای تحلیل داده‌های کیفی از فرآیند کدگذاری باز و محوری استفاده گردید. در نتیجه کدگذاری، حذف داده‌های تکراری و تلخیص نهایی داده‌ها، سه مؤلفه اصلی (دیدگاه‌ها و رویکردها، نقاط قوت و فرصت‌ها، نقاط ضعف و تهدیدات) و پانزده زیر مؤلفه (مفهومی، حادثه‌ای، زمانی، نمادی، فرهنگی، شخصیتی، مکانی، ارزشی، پیچیدگی اسلام و بازارهای اسلامی، ریسک سرمایه‌گذاری، اسلام‌هراسی، محبوبیت برند اسلامی، جمعیت مسلمانان، آموزه‌های اسلامی، برقراری ارتباط با برند اسلامی و جذب‌های اسلامی) و پنجاه و یک شاخص مقوله برندسازی اسلامی شناسایی و دسته‌بندی گردید.

جدول ۱- مؤلفه های کلیدی برندسازی اسلامی-اخلاقی

مقوله	مؤلفه اصلی (ابعاد)	زیرمؤلفه	شاخص	کد مصاحبه شوندگان
برندسازی اسلامی-اخلاقی	دیدگاه ها و رویکردها	رویکرد مفهومی (مفهوم گرا)	ساخت برندها بر مبنای مفاهیم اسلامی ، استفاده از لوگو و کلمات اسلامی ، سادگی واژگان برای انتقال مفهوم در ساخت برند اسلامی ، استفاده از مفاهیمی که باعث انرژی مثبت در جامعه می شود ، استفاده از احادیث	۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳
		رویکرد مکانی (مکان گرا)	ساخت برندها بر مبنای مکان های اسلامی ، شناسایی بازار هدف و استراتژی های بازاریابی ، تولید محصولات در کشورهای اسلامی ، تمرکز و ارائه محصولات به کشورهای مسلمان و توسعه جغرافیایی آن از طریق جذب کشورهای غیر مسلمان علاقمند به شایستگی های محوری اسلام	۱ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۲ و ۱۴
		رویکرد زمانی (زمان گرا)	ساخت برندها بر مبنای زمان های اسلامی ، درک زمان مناسب عرضه یک برند به بازار ، عدم یادآوری دوره های تلخ تاریخی	۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۹ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۴
		رویکرد فرهنگی (فرهنگ گرا)	گسترش فرهنگ ساده زیستی و پرهیز از مادی گرایی ، توجه به فرهنگ ملی هر کشور ، توجه به اشتراکات فرهنگی	۱ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۳ و ۱۴
		رویکرد شخصیتی	ساخت برندها بر مبنای شخصیت های اسلامی	۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳

	ساخت برندها از شخصیت های مثبت و محبوب اسلامی، استفاده از شخصیت های کاریزماتیک مسلمان ،اجتناب از شخصیت های حساسیت زا	(شخصیت گرا)		
۱۴ و ۲ و ۳ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	ساخت برندها بر مبنای موازین و ارزش های اسلامی - اخلاقی و بازاریابی اخلاقی، تمرکز بیشتر به اشتراکات ارزشی میان اسلام و دیگر مکاتب، استفاده از اسامی متبرک ، توجه به ارزش های منطبق با جامعه هدف	رویکرد اخلاقی - ارزشی (اخلاق - ارزش گرا)		
۱۴ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	ساخت برند بر مبنای حوادث اسلامی، استفاده از مناسبت های اسلامی ، توجه به تقویم ها و رویدادهای تاریخی اسلامی	رویکرد حادثه ای (حادثه گرا)		
۱۴ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	ساخت برند ها بر مبنای نمادهای اسلامی مانند ماه و نخل و ... ، توجه به نمادهای مشترک مانند هلال، استفاده از رنگها مانند رنگ سبز که در پرچم کشور های اسلامی و مسلمان بکار می رود	رویکرد نمادی (نمادگرا)		
۱۳ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	عملکرد متفاوت دولتها در کشورهای مختلف، روشهای تجارت گوناگون و متفاوت ، مصرف کنندگان با سلیق متنوع	پیچیدگی اسلام و بازارهای اسلامی	نقاط ضعف و تهدیدات	
۱۴ و ۲ و ۳ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	هزینه تبلیغات زیاد در ارائه برند اسلامی، عدم تمایل سرمایه گذاری برای معرفی برند اسلامی، حمله از سوی	ریسک سرمایه گذاری		

	رقبای برند و تهدید ورود رقبای کشورهای غیر مسلمان به بازارهای اسلامی			
۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳	استفاده از مفاهیمی که باعث ترس از اسلام شود، استفاده نا مناسب از نمادها در ارائه برنداسلامی، عدم پایبندی به اخلاق مداری در ارائه برنداسلامی	اسلام هراسی		
۱ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۴	استفاده از جنبه های مثبت اسلام، ذهنیت مثبت به مفاهیم اسلامی، محبوبیت برندهای اسلامی در اکثریت مصرف کنندگان	محبوبیت برند اسلامی		
۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۴	جمعیت زیاد در دنیا و روند افزایشی آن، گرایش سایر ادیان به اسلام، هویت مستقل مسلمانان	جمعیت مسلمانان		
۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۳ و ۱۴	آرامش بخشی و مثبت بودن مفاهیم اسلامی، تأمین منافع مسلمان، اثبات علمی یافته های علمی قرآن، نقش برند اسلامی در تربیت نوجوانان ، تعیین موضع مناسب در برابر محصولات غیر اسلامی	آموزه های اسلامی	نقاط قوت و فرصتها	
۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴	استفاده از جذبه احساسی ، هیجانی و عقلایی اسلامی، استفاده از توان احساسی و وابستگی	برقراری ارتباط با برند اسلامی و جذبه های اسلامی		

سؤال ۲: مهم‌ترین مؤلفه‌های (دارای بالاترین رتبه) مؤثر بر برندسازی اسلامی - اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی کدام است؟

نتایج در مدل نهایی نشان داد که دیدگاه‌ها و رویکردها در بین مؤلفه‌های اصلی دارای بالاترین رتبه بوده و بعد از آن نقاط ضعف و تهدیدات و سپس نقاط قوت و فرصت‌ها در رتبه بندی قرار دارند که این نشان دهنده حائز اهمیت بودن، دیدگاه‌ها و رویکردها در برندسازی اسلامی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی است.

نمودار ۱. مدل نهایی پژوهش

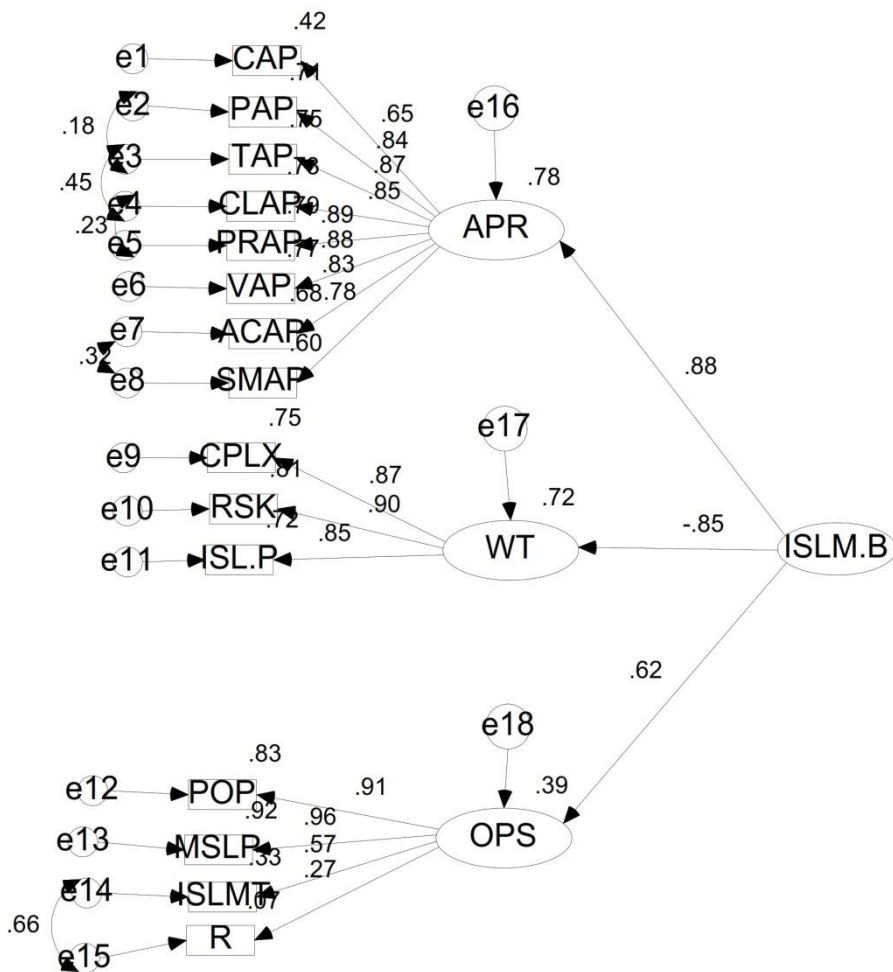
با توجه به نمودارهای مذکور نتایج حاصل در جدول زیر خلاصه شده است:

جدول ۳- نتایج حاصل از مدل نهایی

رتبه	نتیجه	آماره تی	ضریب استاندارد	مسیر ارتباط
۱	تائید	۱۳/۶۶۶	۰/۸۸	دیدگاه‌ها و رویکرد‌ها برندسازی اسلامی-اخلاقی
۲	تائید	۱۲/۱۰۹	-۰/۸۵	نقاط ضعف و تهدیدات برندسازی اسلامی-اخلاقی
۳	تائید	۹/۹۶۹	۰/۶۲	نقاط قوت و فرصت‌ها برندسازی اسلامی-اخلاقی

سؤال ۳: چارچوب مفهومی برندسازی اسلامی-اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی چگونه است؟

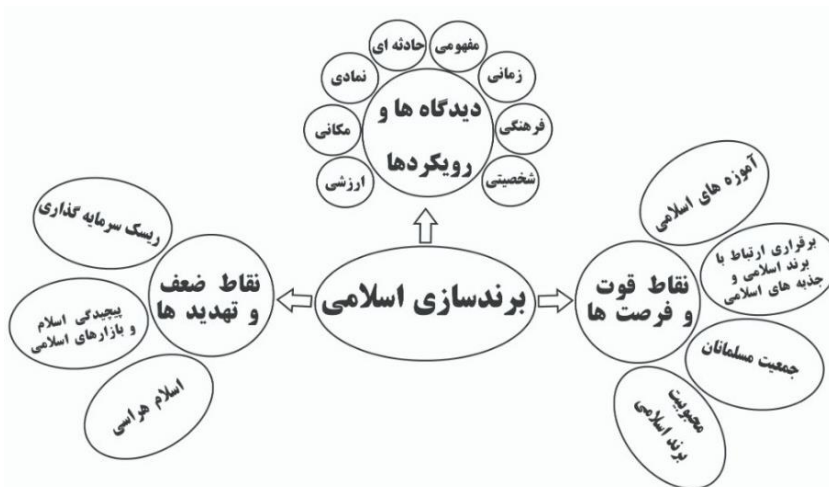
با توجه به نتایج حاصل از بخش کیفی (مصاحبه با خبرگان) و بخش کمی (تحلیل عاملی تأییدی و تی تک نمونه‌ای) می‌توان مدل برندسازی اسلامی-اخلاقی را در قالب سه مؤلفه اصلی شناسایی شده ارائه نمود شکل ۱ مدل برندسازی اسلامی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی را نشان می‌دهد:



الگوی نهایی: مدل در حالت اعداد استاندارد

جدول ۲- شاخص‌های معنی‌داری و برازش مدل

نتیجه	میزان در مدل بدست آمده	بrazنده است اگر	اختصار	نام شاخص	شاخص‌های معنی‌داری
تائید	۰/۰۶۸	کوچکتر از ۰/۰۸ باشد	RMSEA	ریشه میانگین مربعات خطای برآورد	شاخص‌های معنی‌داری
تائید	۲/۷۰۴	مساوی و کوچکتر از ۳ باشد	$\frac{\chi^2}{d_f}$	کای اسکوربه درجه آزادی	
تائید	۰/۹۰۱	بزرگتر از ۰/۹ باشد	GFI	شاخص نیکویی برازش	شاخص‌های برازش
تائید	۰/۹۲۶	بزرگتر از ۰/۹ باشد	TLI	شاخص برازش هنجارنشده	
تائید	۰/۹۲۷	بزرگتر از ۰/۹ باشد	NFI	شاخص برازش هنجارشده	
تائید	۰/۹۴۳	بزرگتر از ۰/۹ باشد	CFI	شاخص برازش تطبیقی	
تائید	۰/۹۴۳	بزرگتر از ۰/۹ باشد	IFI	شاخص برازش افزایشی	
تائید	۰/۸۲۶	بزرگتر از ۰/۹ باشد	AGFI	شاخص نیکویی برازش اصلاح شده	
تائید	۰/۹۰۷	بزرگتر از ۰/۹ باشد	RFI		
تائید	۰/۰۴۹	کوچکتر از ۰/۰۸ باشد	RMR	ریشه میانگین مجذور باقیمانده	



شکل ۱ چارچوب مفهومی برندسازی اسلامی- اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی

نتیجه گیری

نتایج بخش کیفی: با توجه به عدم وجود تحقیق مشابه در برندسازی اسلامی-اخلاقی برای ورود به بازارهای بین‌المللی در کسب و کارهای کوچک و متوسط برای پاسخ به سؤال اول تحقیق از روش داده بنیاد استفاده گردید. برای استخراج مفاهیم و مقولات، ابزار مصاحبه (مصاحبه‌های نیمه ساختار یافته) به کار رفت.

تمامی پاسخ دهندگان از اساتید و مدیران بازاریابی بودند که به روش گلوله برفی انتخاب شدند. کفایت نظری از مصاحبه دهم حاصل شد، اما به منظور اطمینان بیشتر تا مصاحبه چهاردهم ادامه یافت.

و با استفاده از روش کدگذاری باز و محوری، مؤلفه‌های برندسازی اسلامی شامل سه مؤلفه اصلی و پانزده زیر مؤلفه و پنجاه و یک شاخص مقوله برندسازی احصاء شدند.

نتایج بخش کمی: نتایج آزمون‌ها نشان می‌دهد که انجام تحلیل عاملی بر روی شاخص‌ها، برای عوامل سه گانه (دیدگاه‌ها و رویکرد‌ها، نقاط ضعف و تهدیدات، نقاط قوت و فرصت‌ها) امکان پذیر است و به بیان دیگر شاخص‌ها عامل پذیر هستند.

قدرت رابطه بین عامل (متغیر پنهان) و متغیر قابل مشاهده به وسیله بار عاملی نشان داده می‌شود. بار عاملی مقداری بین صفر و یک است. اگر بار عاملی کمتر از ۰.۳ باشد رابطه ضعیف در نظر گرفته شده و از آن صرف نظر می‌شود. بار عاملی بین ۰.۳ تا ۰.۶ قابل قبول است و اگر بزرگ‌تر از ۰.۶ باشد خیلی مطلوب است.

با توجه به محاسبات مشاهده می‌شود که کلیه سوالات مربوط به متغیرها دارای ضرایب همبستگی معنی داری با متغیرهای مکنون هستند چرا که میزان آماره تی بالاتر از ۱/۹۶ می‌باشد. از سوی دیگر کلیه بارهای عاملی بیشتر از ۰/۵ است.

با توجه به اینکه در فرایند تحلیل عاملی تأییدی مشاهده شد دو گویه "عملکرد متفاوت دولتها در کشورهای مختلف بعنوان شاخص پیچیدگی اسلام و بازارهای اسلامی از نقاط ضعف و تهدیدات در برندسازی اسلامی است" و همچنین "آرامش بخشی و مثبت بودن مفاهیم اسلامی بعنوان شاخص آموزه‌های اسلامی از نقاط قوت و فرصت‌ها در برندسازی اسلامی-اخلاقی است" دارای بار عاملی کمتر از ۰/۳ بودند از تحلیل حذف شدند. با توجه به نتایج بدست آمده می‌توان گفت که مدل تحقیق از نظر شاخص‌های معنی داری و برازش مورد تأیید است.

یافته‌های بخش کیفی و کمی این پژوهش نشان داد که دیدگاه‌ها و رویکردهای مفهومی، حادثه‌ای، زمانی، نمادی، فرهنگی، شخصیتی، مکانی و ارزشی به عنوان دیدگاه‌ها و رویکردهای مهم و ریسک سرمایه‌گذاری، اسلام‌هراسی و پیچیدگی اسلام و بازارهای اسلامی بعنوان نقاط ضعف و تهدیدات و همچنین آموزه‌های اسلامی، برقراری ارتباط با برند اسلامی و

جذب‌های اسلامی، جمعیت مسلمانان و محبوبیت برند اسلامی بعنوان نقاط قوت و فرصت‌ها سه بعد اصلی در برندسازی اسلامی هستند.

با توجه به اینکه در میان دیدگاه‌ها و رویکردها، رویکرد مفهومی دارای بیشترین اهمیت است لذا پیشنهاد می‌گردد کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی در ساخت برند‌ها بر مبنای مفاهیم اسلامی، لوگو و کلمات، سادگی واژگان برای انتقال مفهوم در ساخت برند، استفاده از مفاهیمی که باعث انرژی مثبت در جامعه می‌گردد، استفاده از احادیث در برندسازی اسلامی برای ورود به بازارهای بین‌المللی توجه ویژه نموده و بهره‌جویند.

برند‌های اسلامی اگر مفهومی باشند می‌توان از کاربرد آن در شرکت‌های مختلف استفاده نمود. البته استفاده از برند اسلامی در صنایع غذایی کشورمان با توجه به اینکه حلال می‌باشد کاربردی است ولی در صنایع کشورهایی که ممکن است از مواد غیر حلال (مثل گوشت خوک) جهت ساخت محصول غذایی استفاده کنند، که با دین اسلام مغایرت دارد، یک نام اسلامی کاربرد نخواهد داشت.

همچنین نتایج بخش کمی نشان داد که رویکرد حادثه‌ای بعد از رویکرد مفهومی حائز اهمیت می‌باشد بنابراین پیشنهاد می‌گردد در برندسازی اسلامی، حوادث اسلامی و مناسبت‌های اسلامی و رویدادهای تاریخی در نظر گرفته شود همچنین باید به درک زمان مناسب عرضه یک برند به بازار، نمادهای اسلامی و نمادهای مشترک و رنگها با اهمیت ویژه نگریست و در این راستا باید فرهنگ ملی و ارزش‌های اخلاقی هر کشور در نظر گرفته شود. ملاحظات روانشناسی خاص مصرف‌کننده در کشورهای مختلف مد نظر قرار گیرد زیرا هر مصرف‌کننده در هر کشور فرهنگ خاص خود را دارد که باید به آن توجه شود و شخصیت‌های اسلامی و ویژگی‌های آنها نیز مورد توجه قرار گیرند و در صورت حساسیت جوامع، از نام شخصیت‌های خاص در برندسازی استفاده نشود و در نهایت تولید محصولات در کشورهای اسلامی و اسامی متبرک و موازین و ارزش‌های اسلامی نیز حائز اهمیت هستند.

همچنین پیشنهاد می‌گردد کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی در یک سری از دیدگاه‌ها و رویکردهای خاص فعالیت داشته باشند و نیازی به استفاده از همه دیدگاه‌ها و رویکردها نیست، آنها باید با توجه به جامعه هدف خود به طور دقیق دیدگاه‌ها و رویکردهای مخصوص هر برند را شناسایی نمایند.

یافته‌های بخش کمی پژوهش نشان داد ریسک سرمایه‌گذاری از نقاط ضعف و تهدیدات دارای بیشترین اهمیت است بنابراین پیشنهاد می‌گردد با توجه به عدم تمایل به سرمایه‌گذاری در برندسازی اسلامی - اخلاقی، به دلیل ریسک و خطرهایی که در این زمینه وجود دارد (هزینه تبلیغات زیاد، حمله از سوی رقبای برند، تهدید ورود رقبای کشورهای غیر مسلمان به بازارهای

اسلامی) و اسلام‌گریزی که در سالیان اخیر بوجود آمد است تلاش برای تخریب برند اسلامی داشته، شرکت‌ها تلاش نمایند که با تبلیغات برای برندشان، آنها را در ذهن افراد هک کنند و در این راستا روشهای تجارت گوناگون و مصرف‌کنندگان با سلايق متنوع می‌تواند به پیچیدگی بازارهای اسلامی بیفزاید که از جمله دیگر تهدیدات در برندسازی اسلامی در کشور ما می‌باشد که باید مورد نظر مدیران و کارشناسان بازاریابی قرار گیرد.

همچنین با توجه به اینکه آموزه‌های اسلامی از نقاط قوت و فرصت‌ها دارای بیشترین اهمیت می‌باشد پیشنهاد می‌گردد در ساخت برند اسلامی کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی به نقشی که برندسازی اسلامی در تربیت جوانان بازی می‌نماید و البته جمعیت مسلمانان نیز که فرصت بسیار خوبی برای استفاده از آن در تولید و کسب و کار وجود دارد، توجه ویژه نمایند. در حال حاضر گرایش به اسلام و توجه به نمادهای اسلامی و جذبه‌های اسلامی و ذهنیت مثبت به مفاهیم و محبوبیت برند اسلامی روند افزایشی دارد و این فرصت عالی برای فعالیت در این بازار بزرگ را مهیا می‌سازد.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- امین بیدختی، علی اکبر. (۱۳۸۸). نقش بنگاه‌های کوچک و متوسط در خلق فرصت‌های کارآفرینی. نشریه کاوش‌های بازرگانی، سال اول، شماره ۲: ۱۹۰-۱۷۱
- ۲- انصاری، فهیمه؛ اخلاصی، امیر؛ شفیع، رضا. (۱۳۹۴). ارائه مدل برندسازی برای کسب و کارهای کوچک و متوسط در صنعت شیرآلات بهداشتی به روش نظریه بنیادی، بررسی‌های بازرگانی، شماره ۷۲: ۷۸-۹۰
- ۳- پور سلیمی، مجتبی؛ وحیدی، مصطفی (۱۳۹۶). برندسازی و موفقیت برند در بازار بین‌الملل، دومین کنفرانس بین‌المللی انسجام مدیریت و اقتصاد در توسعه، دانشگاه تهران
- ۴- تمپورال، پائول (۱۳۹۱). برندسازی و بازاریابی اسلامی ساختن کسب و کار اسلامی و جهانی. ترجمه احمد روستا و علی صالحی، تهران، شرکت چاپ و نشر بازرگانی، ص ۱.
- ۵- حسنقلی پور، طهمورث؛ ایروانی، محمدجواد؛ نوناش، محمدرضا؛ نوشه، مرتضی؛ موسوی نقابی، سیدمجتبی (۱۳۹۴). طراحی مدل توسعه صنایع کوچک و متوسط مورد مطالعه: صنایع غذایی و آشامیدنی. فرآیند مدیریت و توسعه، دوره ۲۸، شماره ۳: ۴۵-۲۱.
- ۶- خدادادحسینی، سیدحمید؛ گلابی، امیرمحمد؛ یدالهی، جهانگیر (۱۳۹۳). طراحی مدل قرآینی برندسازی کارآفرینانه در کسب و کارهای کوچک و متوسط صنایع غذایی. فصلنامه مدیریت برند، سال اول، شماره اول: ۴۴-۱۳.
- ۷- دانایی فرد، حسن؛ مظفری، زینب (۱۳۸۷). ارتقاء روایی و پایایی در پژوهش‌های کیفی مدیریتی: تأملی بر استراتژی‌های ممیزی پژوهشی، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت، سال اول، شماره ۱: ۱۶۲-۱۳۱
- ۸- دهقانی سلطانی، مهدی؛ شیری، اردشیر؛ فرجی، الهام؛ فارسی زاده، حسین (۱۳۹۶). تأثیر هوش هیجانی بر عملکرد کارکنان در صنعت هتلداری: نقش میانجی راهبردهای بازیگری و فرسودگی هیجانی، مجله مطالعات مدیریت گردشگری، دوره ۱۲، شماره ۳۷: ۷۱-۹۴
- ۹- رستمی، محمدرضا؛ فیض، داود؛ زارعی، عظیم؛ رستگار، عباسعلی؛ ملکی، مرتضی (۱۳۹۷). عوامل تاثیرگذار بر برندسازی اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۶، شماره ۲: ۴۰-۱۱
- ۱۰- عیدی، فاطمه (۱۳۹۴). تبیین ارکان الگوی بازاریابی اسلامی. فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی، دوره ۹، شماره ۱: ۵۸-۲۵.
- ۱۱- کاتلر، فیلیپ (۱۳۹۳). مدیریت بازاریابی تجزیه و تحلیل، برنامه ریزی، اجرا و کنترل

ترجمه بهمن فروزنده، اصفهان، انتشارات آموخته، ص ۴۸۲.
 ۱۲- مایرز، مایکل (۱۳۹۳). تحقیق کیفی در مدیریت و بازرگانی، ترجمه علی اکبر عنابستانی، امید علی خوارزمی و امیرعلی خوارزمی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۱۵۶.
 ۱۳- موسوی، سیدنجم‌الدین (۱۳۹۷). شناسایی و تبیین شاخصه‌های کلیدی برندسازی اسلامی با استفاده از روش دلفی فازی. فصلنامه علمی - پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۶، شماره ۱: ۲۳۱-۲۵۱.

۱۴- نخبه دهقان، مژگان، عابدی، حسین (۱۳۹۵). بررسی تاثیر اصول برندسازی اسلامی بر موفقیت بازاریابی موسسات مالی و اعتباری. مطالعه موردی: موسسه اعتباری کوثر، استان البرز. دومین همایش سراسری مباحث کلیدی در علوم مدیریت و حسابداری، گرگان.
 ۱۵- هر، جوسیه؛ بوش، رابرت پی و اورتینائو، دیوید ج (۱۳۹۷). پژوهش‌های بازاریابی، ترجمه دکتر علی قلی پور سلیمانی، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت، ص ۱۱۴ و ۹۹.

منابع انگلیسی

- 1- Adnan , Z.(2013).Theoretical framework for Islamic marketing :Do we need a new paradigm?. International Journal of Business and social science , 4(7),157-165
- 2- Ali, A .Ali, A. & Sherwani , M . (2017).Shaping Halal in to a brand ? Factors affecting consumers halal brand purchase internation .Journal of international food &Agribusiness maretng, 29(3),234-259
- 3- Alserhan,B.A.(2010).On Islamic branding :brands as good deeds.Journal of Islamic marketing,1(2),101-106
- 4- Alserhan,B.A.(2010).On Islamic branding :A conceptualization of related terms , Journal of brand management , 18(1),34-46 .
- 5- Asseraf , Y,& Shoham,A.(2017).Destination branding : The role of consumer affinity. Journal of Destination Marketing & Management 6(4),375-384.
- 6- Bin Ismail, M.S.I. & Alias , N.B.(2016). Islamic brand : A conceptual definition of brand from Islamic perspective. Journal of Islamic studies and culture , 4(2),59-71 .
- 7- Fisher , J. (2016). The halal frontier : Muslims consumers in a globalized market . NewYork : Palgrave Macmillan.
- 8- Fok, K.W.K.&Law,W.W.Y.(2018).City re – imagined : Multi – Stakeholder study on branding Hongkonmg as a city of greenery . Journal of Environmental management .206(1),1039-1051.
- 9- Hussin , R. (2017) . The awareness of Islamic branding among modern Malay Muslim women (MMW). International Journal of Academic

Research in business and social sciences , 7 , 70-82

10- Hussenini ,sh . deAraujo . (2019). Assembling halal meat and poultry production in Brazil: Agents, practices, power and sites. Journal Geoforum, 100, 1-23.

11- Jalil , M.A.,&Rahman , M.K.(2014).The impact of Islamic branding on consumer preference towards Islamic banking services : An empirical investigation in Malaysia. Journal of Islamic Banking and finance , 2(1), 209-229.

12- Jumani ,Z.A.&siddiqui,k.(2012). Bases of Islamic branding in pakistan : perception or believes. Interdisciplinary Journal of contemporary research in business , 3(9),840-848.

13- Kladou, S., Kavaratzis ,M., Rigopoulou,I,& Salonika , E.(2017).The role of brand elements in destination branding . Journal of Destination Marketing &Management, 6(4),426-435 .

14- moon , H .&Sprott, D.E.(2016). Ingredient branding for a luxury brand : The role of brand and product fit . Journal of Business Research , 69(12), 5768-5774 .

15- Mourad, M.&ElKaranshawy , H.(2013). Branding Islamic studies : exploratory study in the middle east. Journal of Islamic marketing , 4(2),150 – 162.

16- Nisa,F.K.&Sujono , F.K.(2017).Islamic branding as communication strategy of halal tourism promotion in non-muslim country. The 4th conference on communication, cultural and media studies , Yogyakarta .

17- Norhayati, Z. &Asmat Nizam, A.T.(2010). Applying Islamic market – oriented cultural model to sensitize strategies towards global customers , competitors, and environment. Journal of Islamic Marketing . 1(1), 51-62 .

18- Wang, L. & Ding, Y.(2017). An exemption for strong brands: the influence of brand community rejection on brand evaluation. European Journal of Marketing , 51(5/6),1029-1048.

19- Williams , A. & Sharma , A. (2005). Building an Islamic brand . Brand strategy, 197(1),52-53.

20- Yusof, M.&Jusoh,W.(2014).Islamic branding: The understanding and perception procedia social and behavioral sciences , 130(1), 179-185

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸۱ - ۲۶۵

مسئله اعتماد اجتماعی در نظام اجتماعی اسلام

حسن خیری^۱

چکیده

امروزه یکی از مسائل اساسی جوامع غربی و جوامعی که متأثر از فرهنگ غربی هستند کاهش سرمایه اجتماعی است. اعتماد اجتماعی یکی از مؤلفه‌های اساسی سرمایه اجتماعی است. کاهش اعتماد اجتماعی بحران هویتی و فرهنگی را به دنبال داشته و این مسئله را در کانون توجه جامعه‌شناسان قرار داده است. جامعه اسلامی ما به میزانی که پای بند به آموزه‌های اسلامی است از این سرمایه برخوردار است. بدین روی هدف این مقاله بررسی اعتماد اجتماعی در نظام اجتماعی اسلامی است. مقاله از روش توصیفی تحلیلی بهره‌جسته و موضوع را از ابعاد مختلف اعتقادی، اصول فقه، اخلاق اجتماعی و فقهی واکاوی نموده‌است. مفاهیمی چون "ایمان"، "مؤمن"، "متقی"، "برادر"، "ولایت مؤمنانه"، "کرامت انسانی"، "حق الله و حق الناس"، "مسلم"، "متشرع"، "متخلق"، "تعاون"، "تکافل"، "مواسات"، "قرض الحسنه"، "صدقه"، "وقف"، "عمل صالح"، "حسن خلق"، "تولی"، "حرمت غیبت و تهمت و افتراء و اهانت" و دهها مفهوم دیگر حاوی معنای اعتماد اجتماعی است. در بحث اعتقادی به سنت‌های الهی و نقش توکل و اعتماد به وعده‌های الهی اشاره شده و در بحث اصول فقه بحث خبر واحد و بنای عقلاء به عنوان دو موضوع اساسی در زیر مجموعه اعتماد اجتماعی بررسی شده و در بحث اخلاق اجتماعی برخی اصول اخلاقی و رویه‌های پیشوایان دینی در تأکید بر اعتماد مؤمنان نسبت به هم و ضرورت برقراری رابطه برادرانه اشاره شده و در بحث احکام فقهی نیز برخی عناصر زیرساختی، ساختی و عاملیتی مقوم اعتماد اجتماعی تشریح گردیده‌است. از جمله عناصر ساختی مطرح در این مقاله عبارت است از: خاستگاه کتاب، سنت و عقل، ابتدای بر حکمت‌نظری و عملی، تفکیک حق الله و حق الناس و رابطه اخوت، بنوت، نبوت و امامت. نتیجه آنکه بسیاری از احکام اخلاقی، فقهی اسلام به صورت ساختاری یا عاملیتی، مستقیم یا غیر مستقیم به تقویت اعتماد اجتماعی منجر می‌شود و در عین حال فرد و جامعه را از اعتماد بی‌جا برحذر می‌دارد.

واژگان کلیدی

اعتماد اجتماعی، اخلاق اجتماعی مقوم اعتماد اجتماعی، احکام فقهی مقوم اعتماد اجتماعی.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

اعتماد اجتماعی سازوکار انسجام بخشی است که با ایجاد تجانس و تفاهم موجب پایداری و تسهیل روابط و مناسبات اجتماعی می‌گردد. عناصری در دین اسلام وجود دارد که زمینه افزایش و یا کاهش اعتماد به دیگران است. مفاهیمی چون "مؤمن"، "متقی"، "برادر"، "ولایت مؤمنانه"، "ملاحظه کرامت انسانی"، "حق الله و حق الناس"، "مسلم"، "متشعر"، "متخلق"، "تعاون"، "تکافل"، "مواسات"، "قرض الحسنه"، "صدقه"، "وقف"، "عمل صالح"، "حسن خلق"، "تولی"، "حرمت غیبت و تهمت و افتراء و اهانت" و دهها مفهوم دیگر حاوی امکان یا تشویق به اعتماد در برخی روابط و مناسبات اجتماعی است. از سوی دیگر برخی از مفاهیم حاوی بی اعتمادی و دقت در مرادوات اجتماعی است. مفاهیمی چون "فاسق"، "فاجر"، "ظالم"، "طاغوت"، "منافق"، "کافر"، "تبری" و دهها مفهوم دیگر.

در قرآن کریم دستوراتی وجود دارد که حاوی ضرورت اعتماد فردی و اجتماعی است نظیر الگو و اسوه اعلام شدن رسول خدا(ص). (احزاب: ۲۱) و حضرت ابراهیم (ممتحنه: ۴) و دستور به اطاعت کردن از خداوند و رسول خدا(ص) و اولی الامر(نساء، ۵۹) و برتر دانستن رسول خدا از خویشتن از سوی مؤمنان(احزاب: ۶) و مذمت کردن عدم پیروی از رسول خدا و از سوی دیگر رسول خدا (ص) را بابت اعتماد به مؤمنان تمجید می‌کند. این موضوع آنقدر رواج داشته که منافقان رسول خدا را "اذن" که به معنای زودباور است به تمسخر گرفتند و خداوند این رویه را مایه خیر و برکت برای مؤمنان دانست. (توبه: ۶۱) و نیز قرآن کریم از اعتماد کردن مؤمنان به برخی نهی کرده اند. نظیر نهی از اتکا به ظالمان. (هود: ۱۱۳) و هشدار نسبت به اینکه رضایت یهودیان و مسیحیان وقتی اتفاق می‌افتد که از آنها پیروی کنید. (بقره ۱۲۱)

در این مقال بر آن هستیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که رویکرد اسلام در روابط و مناسبات اجتماعی در خصوص اعتماد کردن یا بی اعتمادی چیست؟ آیا اصولاً آموزه های اسلامی ما را به اعتماد به دیگران فرامی‌خواند؟ و اگر برای اعتماد اجتماعی شرایطی است آن شرایط کدام است؟

مفهوم شناسی

اعتماد (TRUST) در لغت به معنای تکیه کردن، واگذاشتن کار به کسی، اطمینان، وثوق، باور و اعتقاد تعریف شده است. (عمید، ۱۳۶۹، ص. ۲۰۱)

اعتماد، لازمه شکل‌گیری پیوندها و معاهدات اجتماعی است. اعتماد اجتماعی، ایجادکننده تعاون و همیاری است و فقط در این حالت است که در عین وجود تفاوتها قادر به حل مشکلات و انجام تعهدات اجتماعی می‌شویم. (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۸)

مبانی نظری

اعتماد اجتماعی به همراه مشارکت اجتماعی و انسجام اجتماعی از مؤلفه‌های اصلی سرمایه اجتماعی بشمار می‌روند. فروپاشی ساختارهای سنتی و فرهنگ جمع‌گرا و افزایش بی‌اعتمادی و هویت‌های تفریدیافته و منزوی موجب شد تا توجه جامعه‌شناسان به این موضوع معطوف شده و از اعتماد اجتماعی، تولید شبکه تعاملات بین‌نهادی و شکل‌گیری ارتباطات مردمی در قالب انجمن‌های مردمی و پیوندهای صمیمی افقی و عرصه‌های تسهیل‌کننده تعاملات رسمی نظیر انتخابات و دموکراسی و زمینه‌های افزایش دهنده تعلقات جمعی و احساس تعهد اجتماعی (غفاری، ۱۳۸۴، ص. ۷۰) سخن به میان آورند.

جامعه‌شناسان در سه سطح خرد، میانه و کلان به ارائه دیدگاه‌های نظری درباره اعتماد اجتماعی مبادرت کرده‌اند. برخی اعتماد را به عنوان یک امر فردی، بررسی کرده و آن را در ارتباط بسیار نزدیک با مفاهیمی مانند وفاداری، دگرخواهی، صداقت و نوع دوستی دانسته‌اند. فضای امید به پذیرش و حمایت و تأیید اجتماعی نیز از زمینه‌های اعتمادزا خوانده شده‌است. آمادگی اعتماد کردن بیشتر در قالب فعال‌گرایی به جای انفعال‌گرایی عام، خوش‌بینی به جای بدبینی، جهت‌گیری معطوف به آینده به جای جهت‌گیری معطوف به حال داشتن، آرزوهای بلند داشتن به جای آرزوی‌های در سطوح پایین، جهت‌گیری معطوف به کسب موفقیت به جای جهت‌گیری معطوف به دنباله‌روی و انگیزه نوآورانه به جای هم‌نوایی و تقلید از ویژگی‌های شخصیتی اعتمادکننده است. (زتومکا، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۲)

برخی اعتماد اجتماعی را باعث افزایش قابلیت پیش‌بینی رفتارها شمرده^۱ و آنرا عامل اساسی در احساس آرامش جسمانی و روانی و در نهایت امنیت اجتماعی توصیف کرده‌اند. (قدیمی، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۵) برخی به عوامل تقویت‌کننده اعتماد توجه کرده‌اند.^۲ و برخی نیز فضایی که در آن اعتماد اجتماعی وجود دارد را مورد بررسی قرار داده‌اند. (همان، ص. ۳۳۵)

۱. افرادی چون لومان

۲. پارسونز در بحث عناصر کنش متقابل

کلمن اعتماد را در بحث خرد مورد بررسی قرار داده است. او معتقد است در رابطه دوطرف اعتماد کننده داریم و اعتماد شونده و اعتماد کننده ریسک و خطر اعتماد را می پذیرد و طرف دیگر تصمیم می گیرد این ارتباط برقرار شود یا خیر. (کلمن: ۱۳۷۷، ص. ۲۷۱، زین آبادی، ص. ۱۸) و بر رفتار عقلانی ارزشی را وابسته به وجود و حضور اعتماد می داند. اعتمادی که منشأ آن منافع فردی و گروهی است. این اعتماد می تواند نقش مهمی در انواع مشروعیت داشته باشد. گیدنز در مباحث خود از سه نوع اعتماد بنیادی، شخصی و انتزاعی نام می برد. به گفته وی در جوامع مدرن تحت تسلط نظام های انتزاعی، اعتماد بسیار مهم است. از نظر وی نیاز به اعتماد با فاصله گیری روابط زمانی و مکانی افراد در ارتباط است. به عبارتی ما در مورد کسانی که پیوسته در معرض دیدمان هستند و فعالیت هایشان را می توان مستقیماً مورد بازنگری قرار داد نیاز به اعتماد نداریم. اعتماد هنگامی ضروری می شود که در نتیجه فاصله گیری زمانی و مکانی اطلاع کاملی از پدیده های اجتماعی نداشته باشیم (ریترز، ۱۳۷۷، ص. ۷۶۸)

از نظر گیدنز بعد از خانواده و محله دین سومین عامل تولید اعتماد اجتماع است: این عامل به جهان بینی مربوط می شود. عقاید دینی ممکن است منبع اضطراب یا حرمان شدیدی باشند. از جهات دیگر، جهان بینی های دینی تأمین کننده تفسیرهای اخلاقی و عملی از زندگی شخصی و اجتماعی و همچنین از جهان طبیعی هستند که برای مومنان، محیطی آکنده از امنیت ایجاد می کنند. چهارمین زمینه اصلی روابط مبتنی بر اعتماد در فرهنگ های پیش مدرن خود سنت است. سنت، بر خلاف دین، به هیچ پیکره خاصی از عقاید و مناسک اطلاق نمی شود بلکه به معنای شیوه سازماندهی این عقاید و مناسک به ویژه در نسبت با زمان است. سنت روالمند است. سنت ذاتاً پرمعنا و نه صرفاً عادت پوچ به دلیل نفس عادت است. مناسک غالباً جنبه ای اجباری به سنت می دهند، اما عمیقاً آرامش بخش نیز هستند؛ زیرا مجموعه اعمال معینی را آکنده از کیفیت آیینی می سازند. بنابراین تا زمانی که اعتماد به پیوستگی گذشته، حال و آینده را حفظ می کند و این اعتماد را به اعمال اجتماعی قاعده مند متصل می سازد، سنت به شیوه های اساسی در امنیت وجودی سهیم است. (ریترز، ۱۳۷۷، ص. ۷۶۸)

فوکویاما در سطح کلان و با رویکرد اقتصادی به بررسی اعتماد اجتماعی می پردازد. و مبنای نظری و کانون تمرکز او بر حفظ سرمایه اجتماعی به عنوان مجموعه معینی از هنجارها و ارزش های غیررسمی است و اعضای گروهی که با یکدیگر همکاری و همیاری دارند، در آن سهیم هستند. از دید فوکویاما این ارزش ها و هنجارها باید شامل سجایایی از قبیل صداقت، ادای تعهدات و ارتباطات دو جانبه باشد (فوکویاما، ۱۳۷۹، ص. ۱۰۰، زین آبادی: ۲۸)

چلبی اعتماد را به شخصی و تعمیم یافته تقسیم می کند و معتقد است اعتماد شخصی بین افراد نزدیک مثل افراد خانواده که همدیگر را می شناسند اتفاق می افتد ولی اعتماد تعمیم یافته

عبارت از حسن ظنی است که به افراد یک جامعه گرچه آنها را نمی‌شناسد، تعلق می‌گیرد. (چلبی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳۷۰)

در ادامه به برخی از ابعاد موضوع در آموزه های اسلامی مبادرت می‌شود.

مباحث اصول فقهی مرتبط با اعتماد اجتماعی

اصول فقه عهده‌دار بیان ضوابط و قوانین مرتبط با استنباط احکام فقهی است. بسیاری از ابواب اصول فقه از جمله مباحث مرتبط با الفاظ و انواع حجیت‌ها به بحث‌های عرف باز می‌گردد که مستقیم یا غیر مستقیم به بحث سامان دادن پای‌دار روابط و مناسبات اجتماعی باز می‌گردد. به دو موضوع خبرواحد و بنای عقلاء در این خصوص اشاره می‌شود.

الف) خبر واحد

بحث اعتماد یا عدم اعتماد به اخبار افراد از موضوعاتی است که در قرآن و روایت و مباحث فقهی و اصولی بدان پرداخته شده است.

قرآن کریم جامعه را به دو گروه مؤمن و فاسق تقسیم می‌کند و در آیه ۶ سوره حجرات از مؤمنان می‌خواهد که به خبر فاسقات اعتماد نکنند (حجرات: ۶) این موضوع باب این بحث را گشوده است که اصولاً روابط و مناسبات در خصوص پذیرش اخبار دیگران چگونه باید باشد؟ اصولیین شیعه خبر را به متواتر و واحد تقسیم کرده‌اند. تردیدی در حجیت و قابل اعتماد بودن خبر متواتر نیست یعنی وضعیتی که در هر طبقه از نقل قول‌ها راویان زیادی خبر را گزارش کرده‌اند. اما در قابل اعتماد بودن خبر واحد یعنی گزارش یک نفره محل بحث است. برخی معتقد به حجیت (قابل اعتماد بودن) خبر واحد و برخی مخالف آن هستند. شیخ طوسی مدعی است که برای حجیت خبر واحد دلیل قطعی وجود دارد و دیگران همچون سید مرتضی منکر وجود چنین دلیلی هستند. مشهور فقهی شیعه خبر واحد بدون قرائن قطعی را از باب ظن خاص دارای حجیت می‌دانند. برخی خبر واحد حسی ثقه یا عادل را دارای حجیت می‌دانند. بدین معنا که خبر از روی حدس و گمان فرد گزارش نشده بلکه گزارشگر عادل دیده یا شنیده خود را گزارش می‌کند. سید محمد تقی حکیم قابل اعتماد بودن و اطمینان به اینکه فرد مخبر دروغگو نیست را معیار حجیت خبر واحد می‌داند. (الحکیم، ۱۴۱۸: ۲۱۸) و محقق اردبیلی روایت فرد عادل که عدالت او از طریق مجاری شرعی تأیید شده باشد را قابل پذیرش می‌داند. (المحقق المقدّس الأردبیلی جلد ۸، صفحه ۴۸) بنابراین آنچه از این مباحثات استنباط می‌شود این است که دین ما را به دقت در اعتماد به دیگران فرا می‌خواند. پذیرش گفتار فرد غیرعادل و فاسق را به صراحت نکوهش می‌کند و از این معنا استفاده می‌شود که گفتار فرد عادل می‌تواند قابل اعتماد باشد.

ب) بنای عقلاء

از مباحث مرتبط با اعتماد اجتماعی حجیت بنای عقلاء است. بنای عقلاء عبارت است از تکرار و استمرار عمل عقلاء در موضوعی از آن جهت که عاقلند. خواه دارای یک دین و مرام یا اهل ادیان و مذاهب گوناگون باشند. (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۷، ق، ص ۱۹۳-۱۹۲). پس بنای عقلاء عبارت است از روش عموم مردم در گفتگو و معاملات و روابط اجتماعی آنان مثل رجوع جاهل به خبره و عمل به ظاهر کلام. (ولایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷)

به بنای عقلاء "سیره عقلاء" هم گفته اند. و اگر منظور رفتار مشترک تمامی مسلمانان باشد از آن جهت که مسلمان هستند؛ آن را "سیره متشرعه" یا "سیره شرعیه" یا "سیره اسلامی" گویند. (مظفر، ۱۳۷۰، جلد دوم: ۱۵۲)

براساس حجیت بنای عقلاء به معنای اعم بحث این است که می توان طبق نظام اولویت بندی که شارع ارائه کرده و در علم اصول فقه بحث می شود به سیره و رویه عقلاء عمل کرد. سیره ای که از جهت عاقل بودن افراد در جریان است و به زبان و دین خاصی اختصاص ندارد و رویه عقلایی مخالفی نیز ندارد. این اعتماد اجتماعی روشی خردمندانه تلقی می گردد. بنابراین رویه هایی مثل شرب خمر و قماربازی و همجنس گرایی که نه اقدام کنندگان آنها از جهت عاقل بودن آنها را انجام می دهند و نه رویه مشترک بین همه عقلاء است از حجیت بنای عقلاء خارج شده و قابل اعتماد نیست. اما به عنوان مثال گروه گذاری در معاملات به عنوان وثیقه عملی است که در بین عقلاء رایج است و شارع هم آن را رد نکرده است پس این رویه صحیح شمره می شود.

همگانی بودن و عمومیت داشتن سیره عقلاء بدین معنا است که اگر هر عاقلی در چینی شرایطی قرار گیرد چنین رویه ای را خواهد پسندید و بدان عمل خواهد کرد. بنابراین به رسمیت شناختن حقوق معنوی از قبیل حق تألیف و اختراع و آثار هنری، سرقتی و ... به رغم عدم مشارکت تک تک عقلاء، سیره هایی عقلایی به حساب می آیند.

نکته اساسی اینکه طبق نظر قریب به اتفاق فقه و اصولیین شیعه حجیت بنای عقلاء به حجیت سنت باز می گردد. یعنی بنای عقلایی حجت و قابل اعتماد است که تأیید و امضای شارع را داشته باشد و از نظر قول، یا فعل یا تقریر معصومین مورد تأیید قرار گرفته باشد. به عبارت دیگر، بنای عقلاء تنها جنبه کاشفیت و طریقت دارد. یعنی بنای عقلاء به عنوان بنای عقلاء قابل اعتماد نیست بلکه از این جهت که این بنا تأیید شارع را دارد مورد وثوق است. بنابراین در بناهایی عقلایی، آن چه در حقیقت حجیت دارد، امضا و تقریر صادر از معصوم (ع) است و نه خود سیره.

بحث دیگری که در این مقام مطرح است این است که احراز عدم منع شارع لازم است یا عدم احراز منع. در صورت دوم اثبات عدم مخالفت شارع لازم نیست همین که مخالفت شارع

احراز نشده برای حجیت آن عمل عقلایی کافی است. (ر.ک دانشنامه جهان اسلام: ۲۴۳) محمد جواد مغنیه در سیره‌های عقلایی، «عدم احراز ردع» را کافی دانسته، اما به عقیده وی "مراد از سیره عقلاء همان عرف عام است، آن هم عرف عام از پیروان هر دین و مذهبی که علمای ما از آن به بنای عقلاء تعبیر می‌کنند. شارع مقدس اسلام رئیس و پیشوای اهل عقل و عرف است و در قانون گذاری اسلامی به عرف شناخته شده در میان مردم توجه شده و با همین عرف با مردم سخن گفته شده است (جهانخواه، ۱۳۹۰)

از آنچه گذشت می‌توان استنباط کرد که آنچه در نظام اجتماعی اسلام حائز اهمیت است استقرار روابط و مناسبات اجتماعی بر پایه‌ای است که موجب تحقق ارزش‌های الهی گردد. بنابراین سیره‌های رایج بین اقوام نیز آنچه به سرچشمه عقل و عقلاء باز می‌گردد و شارع آن را تأیید کرده یا ردعی و منعی نسبت به آن ندارد؛ قابل اتکاء تلقی می‌شود. پس اعتماد در اینگونه امور به رویه‌ها نیست بلکه به مقاصد حکیمانه حاکم بر روابط و مناسبات اجتماعی باز می‌گردد.

اخلاق اجتماعی مرتبط با اعتماد اجتماعی

نظام هنجاری از دو بعد اخلاقی و حقوقی تشکیل می‌شود. نظام هنجاری اسلام دارای ویژگی‌هایی است که می‌تواند به عنوان زیرساخت تأمین کننده اعتماد اجتماعی تلقی گردد. خاستگاه کتاب و سنت و عقل، ابتناء بر حکمت نظری و عملی، تفکیک حقوق به حق‌الله و حق‌الناس، برقراری ارتباطات اجتماعی بر مبنای رابطه اخوت، نبوت، نبوت و امامت و اعتقاد به سنت‌های الهی از اموری زیرساختی است که در تحکیم اعتماد اجتماعی میان مؤمنان مؤثراند.

با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام، می‌توان برخی از اصول اعتماد اجتماعی را به شرح زیر بیان کرد: اصل وفای به عهد و ادای امانت، رازداری^۱، امانت و پرهیز از خیانت^۲. (آیه ۸ سوره مومنون، آیه ۳۲ سوره معراج)، اخلاص و صداقت، نفی تجاوز^۳، مساوات و عدالت^۴ و برتری با

۱. این اصل یکی از مصادیق وفای به عهد در روابط اجتماعی است این امر به قدری اهمیت دارد که خداوند برای این افراد در سوره بقره آیه ۲۷۱ که چنین ویژگی دارند وعده غفران داده است، و این امر به نوبه خود موجب افزایش اعتماد در جامعه می‌شود.

۲. از مصادیق اعتماد و افزایش سرمایه اجتماعی جامعه است، که به صورت مکرر خداوند در قرآن به آن اشاره کرده است.

۳. چنانکه امیر المؤمنین خطاب به مالک اشتر بر رعایت انصاف بین همه مردم تأکید کردند و فرمودند انسانها دو دسته اند یا برادر دینی تو هستند یا با توجه به آفرینش برادرتو هستند

۴. اسلام هرگونه برتری جویی قومی و نژادی و بدون توجه عقلانی را رد کرده و ملاک برتری را به تقوا دانسته است.

ملاک تقوا (حجرات: ۱۳)، پاسخگویی در نظام اجتماعی^۱، عدم تعمیم دهی و یک کاسه دیدن^۲، نفی سو ظن (الحجرات: ۱۳)، پذیرش عذر

بر مبنای آموزه‌های اسلامی با رویکردی کنشگرایانه، بر اعتماد به مؤمنان سفارش شده و بی‌اعتمادی مورد نکوهش قرار گرفته است. افراد با ایمان کسانی هستند که به خدا و مؤمنان ایمان دارند. (توبه: ۶۱) و طبق بیان امام صادق (ع) ایمان به معنای تصدیق کردن خداوند و مؤمنان است. (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۹۹، ح ۱) مؤمنان باید از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزند که برخی از آنها گناه است. (حجرات: ۱۲) بدگمانی موجب از بین رفتن رفاقت و دوستی می‌شود و می‌بایست از سوءظن بپرهیزند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷ ص ۲۰۷) مؤمنان باید کار برادران مسلمان با ایمان را حمل بر صحت کنند و حتی اگر حمل بر صحت و درستی آن مشکل است تلاش کنند تا وجه خوبی برایش پیدا کرده و از هرگونه بدگمانی تا قبل از مرحله علم بپرهیزیم. (حر عاملی، ۱۲: ۳۰۲/ ابواب احکام عشرة ب ۱۶۱ ح ۳). گمان بد کارها را فاسد کرده و انسان را بر کارهای زشت وا می‌دارد. (غررالحکم حرف سین لفظ «سوء» رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرموده: «کسی که به برادر خود سوءظن داشته باشد به تحقیق به خداوند بدی نموده است زیرا خداوند فرموده: «از بسیاری از گمان‌های بی‌اساس دوری کنید» (ری شهری، ج ۵ ص ۶۲۵) طبق آموزه‌های اسلامی نه تنها سوء ظن به برادران مسلمان ناپسند است بلکه از آنچه ممکن است موجب کدورت خاطر آنها شود و اعتماد آنها را تضعیف کند نیز برحذر داشته شده است. بر این مبنا غیبت گناه کبیره شمرده شده و با خوردن گوشت برادر مرده کراهت و زشتی کار تبیین شده است. (حجرات: ۱۲) غیبت چیزی را پشت سر مسلمانی شناخته شده گفتن است که خود راضی به افشای آن نیست گرچه مطلب بدی نیز نباشد. در این آموزه‌ها با این دستورالعمل در حدیث قدسی که اهانت به مؤمنان همچون اعلان جنگ با خداوند است زمینه‌سازی برای اعتمادسازی و زدودن بسترهای اجتماعی تولید بی‌اعتمادی را به حد اعلای رسانده است. (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۱۲، ابواب احکام عشرة،)

در احکام اخلاقی اسلامی مؤمنان برادر یکدیگر خوانده شده‌اند (حجرات: ۱۰) که برخی بر برخی دیگر ولایت دارند (توبه: ۷۱) و حق تمسخر یکدیگر و طعن و عیب جویی یکدیگر و با

۱. بر این اساس وقتی آقازاده‌های مجرم و یقه سفیدان محاکمه و مجازات شدند اعتماد اجتماعی مردم جلب می‌شود. بنا بر آسیب شناسی پیشوایان دینی اقوام گذشته نابود شدند چرا که تبعیض روا داشتند یعنی پاسخگویی نخبگان جامعه تضعیف شده و نابرابری اجتماعی رخ نموده است.

۲. این خصلت بویژه در جوامع ابتدایی موجب بی‌اعتمادی است چه اینکه به جای قضاوت در مورد شخص در مورد موقعیت و جایگاه افراد قضاوت صورت می‌پذیرد بر این اساس اشتباه یک روحانی به تمام روحانیون تعمیم داده می‌شود و بی‌اعتمادی به یک نفر به کل آن صنف تسری داده می‌شود. قرآن می‌فرمود لاتزر وازره وزر اخری

القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد کردن، ندارند. (الحجرات) و نیز حق منت‌گذاری از دیگران را ندارند. (الحشر: ۱۰) مؤمنان برای خود و برادران دینی پیش از خود طلب آموزش می‌کنند و از خدا می‌خواهند که در دل‌هایشان حسد و کینه نسبت به برادران ایمانی خود نداشته باشند. (الحشر: ۱۱) سرمایه آنها اعتماد و ایمان به خدا و رسول و انفاق با اموال و جانشان در راه اوست. (الصف: ۱۱) آنان نه تنها باید حق برادری ایمانی را بین خود رعایت کنند بلکه نسبت به غیر مسلمانان نیز باید حق برادری در آفرینش را رعایت کنند و حق بی‌انصافی و بی‌عدالتی نسبت به آنها را ندارند. (نامه امام علی (ع) به مالک اشتر) مؤمنان آموخته‌اند که آنچه بر خود نمی‌پسندند بر دیگران نپسندند (نهج البلاغه، نامه ۳۱) و خوب و بد کارشان به خودشان باز می‌گردد. (الجاثیه: ۱۵) آنان مأمور به تعاون و همکاری بر نیکی‌ها و تقوا هستند و از همکاری در امور گناه و عدوان و تجاوز به حقوق دیگران برحذر داشته شده‌اند. (المائد: ۲) آنان باید نسبت به هم تکافل کنند و مواسات و برابری را رعایت کنند. و اگر فاسقی علیه یکی از آنان چیزی گفت نباید بدان اعتناء کنند بلکه باید تحقیق کنند تا مبدا در حق او ناروا قضاوت نکنند. (حجرات: ۶)

تأکید بر اعتماد اجتماعی بدین معنا نیست که مسلمانان را به سوی خوش‌خیالی و زودباوری و ساده‌لوحی بکشاند. مؤمنان کیس و زیرک‌اند و در فضایی که بی‌اعتمادی بر آن حاکم است امور را حمل بر صحت نمی‌کنند. در چنین فضایی اصل بر بی‌اعتمادی گذاشته می‌شود. (مجلس، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۷۰، باب ۲۸) و در میان خود نیز از آنچه زمینه‌ساز بی‌اعتمادی است پرهیز می‌کنند. لذا اگر معامله‌ای کردند شاهد می‌گیرند و به قول شفاهی بسنده نکرده و آن را می‌نویسند. (بقره: ۲۸۲)

از جمله زمینه‌های اعتماد اجتماعی همراهی و همدلی با دیگران است. پیشوایان ما به نخبگان جامعه آموخته‌اند که مردمی باشند و با مردم پایین دست اجتماع همراهی کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۲۰) سیره پیشوایان سرشار از تواضع و فروتنی بوده است. و آنان متکبر و خودخواه را به شدت مذمت کرده‌اند. (ابن بابویه، ثواب الاعمال: ۶۲۷) و آنان را که دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند به بهترین نحو تمجید شده‌اند. (حشر: ۹) و مسلمانی را که به امور مسلمانان رسیدگی اهتمام نمی‌ورزد را مسلمان واقعی ندانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۴) بهترین مردم آنان هستند که بیشتر به مردم سود می‌رسانند. دنیا میدان مسابقه‌ای ترسیم شده که موضوع مسابقه آن خیرات و نیکی‌هاست و دستور داده شده که مسلمانان در این مسابقه که آموزش الهی را به دنبال دارد سرعت بگیرند. (بقره: ۱۴۸) اولیاء الهی خود در این راه پیش قدم بوده‌اند.^۱

۱. قرآن کریم از سخن حضرت شعیب به قومش یاد می‌کند قصد من این نیست که چیزی بگویم و خود خلافت

انتقاد پذیری و پاسخگویی از اموری است که اعتماد اجتماعی را به همراه دارد. لذا انتقاد ناپذیری و خودبزرگ‌بینی سرزنش شده است. (بقره/ ۲۰۶) و مشارکت عمومی و مشورت‌گیری و توجه به افکار عمومی مورد تأیید قرار گرفته است. پیامبران مأمور بوده‌اند که به میزان فهم مردم با آنها سخن بگویند. (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷) و مشارکت عمومی را تشویق کرده‌اند. (آل عمران: ۱۵۹) و هیچ‌یاوری را چون مشاوره ندانستند. (نامه امام علی (ع) به مالک اشتر)

تقوای اجتماعی و تقوای فردی نیز از اموری است که در آن می‌توان تفاوت رویکردی به عنصر اعتماد اجتماعی را رهگیری کرد. در تصدی اموری که به مصالح کلی و منافع عامه مردم باز می‌گردد؛ نمی‌توان با اعتماد به داوطلبان تصدی کارگزاری نظام، زمینه واگذاری امور را به آنها فراهم کرد. بلکه باید به احراز شرایط مبادرت کرد. اعمال نظارت استصوابی در مقابل نظارت استطلاعی شورای نگهبان در احراز صلاحیت داوطلبان تصدی پست ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس شورای اسلامی در نظام جمهوری اسلامی ایران بر این مبنا است. در پاره‌ای از امور شخصی مانند ازدواج که سرنوشت‌ساز می‌باشد، نیز، اصل بر احتیاط بوده و در این امور نیز اعتماد بدون مذاقه نکوهش شده است.

اعتماد به متخصصین موضوعی عرفی و از مصادیق بنای عقلاء است. تقلید از مجتهدان از این قبیل است. این سیره رایج پیشوایان دینی است. دکتر سید حسن عارفی، پزشک معالج امام خمینی در خاطره‌ای از امام می‌گوید: «حضرت امام اهمیت زیادی به دستورات پزشک می‌دادند و در انجام موارد تجویز شده بسیار دقیق بودند» (amaran.ir)؛ خاطرات شنیدنی از دکتر عارفی پزشک معالج امام خمینی)

در اعتماد یا عدم اجتماعی می‌بایست به شرایط اجتماعی نیز توجه کرد. امام صادق می‌فرماید: «إِذَا كَانَ الزَّمَانُ زَمَانِ جَوْرِ وَ أَهْلُهُ أَهْلٌ غَدِرٍ فَالطَّمَانِيَّةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ» (مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۳۹) "هرگاه زمانه، زمانه ی جور باشد و مردم آن زمان اهل نیرنگ باشند، اطمینان کردن به هر کس، ناتوانی است." همانطور که می‌بایست به مخاطب نیز توجه کرد امام جواد علیه السلام فرمودند: "مِنْ انْقَادِ إِلَى الطَّمَانِيَّةِ قَبْلَ الخُبْرَةِ فَقَدْ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلهَلَكَةِ وَ لِلعَاقِبَةِ الْمُتَعَبَةِ؛ (حسن ابن محمد دیلمی، ص ۳۰۹) "هر کس پیش از آزمودن، تسلیم اطمینان شود (و قبل از امتحان، اعتماد کند) خود را در معرض هلاکت و فرجام رنج آور قرار داده است."

عمل کنم. «(هود: ۸۸) امام علی (ع) با تأکید و سوگند، محوریت قانون برای همه- از جمله خود- را چنین بیان می‌کند: ای مردم! سوگند به خدا من شما را به هیچ طاعتی وادار نمی‌کنم؛ مگر آن که پیش از آن خود عمل کرده‌ام و از معصیتی شما را باز نمی‌دارم جز آن که پیش از آن ترک گفته‌ام.

همنوایی و هم‌رنگی با جماعت از اموری است که در مباحث روانشناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی به عنوان واقعیتی اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است. آزمایش‌های مختلف نشان داده که انسان‌ها متأثر از دیگران هستند. قضاوت‌های مشابه جمعی یا در اکثریت بودن برداشت‌ها موجب می‌شود که افراد با جمع هم‌نوایی کنند. هم‌نوایی به سه گونه هم‌نوایی متابعتی، هم‌نوایی مشابهتی و هم‌نوایی از روی اعتقاد و درون‌شدگی ارزش‌ها تقسیم شده و نوع اول به دو قسم هم‌نوایی اطلاعاتی و هم‌نوایی هنجاری تفکیک شده است. هم‌نوایی اطلاعاتی آنگاه اتفاق می‌افتد که فرد نسبت به موضوع، اطلاعاتی ندارد و به جمع اعتماد می‌کند و هم‌نوایی هنجاری آنگاه اتفاق می‌افتد که فرد گرچه قضاوت و برداشت دیگران را نادرست می‌داند با وجود این فرد ریسک ناهم‌نوایی را نمی‌پذیرد و به قول معروف "گرخواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو" یا "سری که درد نمی‌کند دستمال نمی‌بندند". بی‌تردید هم‌نوایی هنجاری مورد نكوهش آموزه‌های دینی قرار گرفته است. چنانکه می‌فرماید: امام کاظم (ع) به هشام بن حکم فرمود: "یا هشام! لو كان في يدك جوزة و قال الناس في يدك لؤلؤة ما كان ينفك و انت تعلم انها جوزة و لو كان في يدك لؤلؤة و قال الناس انها جوزة ما ضرك و انت تعلم انها لؤلؤة." (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵).

ای هشام! اگر در دست تو گردویی بود و مردم گفتند مروارید است سودی به حال تو ندارد، در حالی که تو خود می‌دانی که آن گردو است. و چنان چه آنچه در دست تو است مروارید باشد ولی مردم بگویند گردو است، این گفته مردم نیز زیانی به تو نمی‌رساند، در حالی که خود می‌دانی که آنچه در دست داری مروارید است.

در اعتماد کردن به مخاطب نیز باید توجه کرد. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرمودند: به کسی که رازت را فاش می‌کند، اعتماد نکن. (حیدری، محمد، ۱۳۸۰، ص ۸۲) این مضمون را در سفارش به شرایط انتخاب دوست نیز می‌توان رهگیری کرد. طبیعی است آدمی به دوست اعتماد می‌کند. راز خویش را می‌گوید و درد دل می‌کند و از او مشورت می‌خواهد. پس آنگاه که از دوستی با افرادی نهی شده استفاده می‌شود که آنها قابل اعتماد نیستند. از این قبیل است: دوست نشدن با فاجرو بدکار (مجلسی، ج ۷۱، ص ۱۹۱) نثار نکردن همه محبت و اعتماد و اطمینان به دوست و فاش نکردن همه اسرار در نزد او (مجلسی، ج ۷۱، ص ۱۷۷)

از سوی دیگر آدمی می‌بایست در جهت جلب اعتماد دیگران بکوشد. پرهیز از موقعیت‌هایی که انسان را در معرض تهمت قرار می‌دهد از اموری است که مورد تأکید قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید کسی که خود را در موضع تهمت قرار می‌دهد کسی جز خود را سرزنش نکند. (نهج البلاغه، حکمت: ۱۵۹)

احکام فقهی ضامن اعتماد اجتماعی

احکام فقهی برخی به صورت زیرساختی و ساختی و برخی موضوعی به تقویت اعتماد اجتماعی اهتمام دارد. بسیاری از احکام و دستورات مرتبط با چگونگی چیدمان ابنیه و فضای کالبدی در شهرسازی و شکل‌دهی به محله و جانمایی بازار و مسجد و دارالحکومه و نیز چگونگی نقشه منزل، زیرساخت‌هایی هستند که به افزایش اعتماد اجتماعی منتهی می‌شوند. "مسکن صرفاً به معنای سرپناهی برای خانواده نیست؛ بلکه واحدی اجتماعی است که براساس اصول واحدهای همسایگی و یا اصول اجتماعی بنا شده است.

همسایه مفهومی محوری در روابط و مناسبات اجتماعی محلی و شهری است. رسول اکرم (ص) در حدیثی می‌فرمایند: همیشه جبرئیل مرا وصیت به همسایه می‌کرد تا جایی که گمان کردم همسایه از همسایه ارث می‌برد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۵۱) و نیز فرمود: همسایه تو از هر سو کسی است که بین خانه تو و خانه او چهل ذراع، یعنی بیست ذرع فاصله باشد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۸) در آموزه‌های دینی پس از تعیین حد همسایگی، حقوق همسایگی تشریح شده است نظیر آیه ۳۶ سوره نساء که با عبارت "جار ذی القربی" و "جارجنب" احسان به همسایه مورد توجه قرار گرفته است. (نساء: ۳۶) و حرمت همسایه آدمی مثل نفس اوست که نباید به اضرار رساند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲) علاوه بر تأکید بر حق همسایه احکامی نیز برای رعایت این حقوق بیان شده است از جمله بالانبردن دیوار به نحوی که مانع وزش باد شود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۹۳) اجتناب از سلب امنیت همسایه به نحوی که قاعده لاضرر و لاضرار فی الاسلام برای این مهم صادر شد.

احکام کلاله و قسامه نیز اعتماد اجتماعی را به لحاظ ساختاری تقویت می‌کند. کلاله آن است که در جرم غیر عمد به جای فرد خاطی اقوام او خسارت را جبران می‌کنند و قسامه آن است که در قتلی که شائبه عمد بر آن می‌رود^۱ به دلیل وجود زمینه‌های سوءظن به فرد، خویشان نزدیک، بر بی‌گناهی خویشاوند خود، پنجاه بار قسم می‌خورند.^۲

برخی از احکام زمینه بی‌اعتمادی را مسدود می‌کند. نظیر اینکه دستور داده شده در هنگام معامله تعهدات معامله نوشته شود و این راه غفلت‌ها و فراموشی‌ها و سوءاستفاده‌های بعدی را می‌بندند.

از جمله احکام ساختی مرتبط با اعتماد اجتماعی وجود احکامی است که آرامش بخش و اعتماد آفرین و تضمین معیشت برای فرد و جامعه است. از جمله تشویق به صدقه مستحبی و

۱. احکام مربوط به لوث

۲. بحث قسامه فقه

واجب چون خمس و زکات، قرض الحسنه، وقف و امور عام المنعنه. فرد در چنین جامعه‌ای نگران قرار گرفتن در شرایط بی‌کسی نبوده و جامعه یاری‌گر او در شرایط نیاز خواهد بود. و این یاری‌گری بدون منت صورت می‌پذیرد. چه اینکه فرد به تکلیف و تعهد خویش عمل کرده‌است و جز این او را از جرگه افراد با ایمان خارج می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۶۳).

اعتماد به ظاهر ساختارهای اجتماعی در این مرام زاینده اعتماد اجتماعی است. از قبیل اینکه به صرف ظاهر مسلمانی افراد، حکم مسلمانی بار می‌شود. بازار مسلمانان قابل اعتماد است^۱ و بدون نگرانی می‌توان خرید و فروش کرد و نیاز به کنکاش حلیت و مالکیت و صلاحیت افراد برای معامله نیست. در امور غیرمعامله نیز به تناسب اهمیت اعتماد روا است البته باید در امور سرنوشت‌سازی چون اموری که به امور کلان اجتماع مربوط می‌شود دقت عمل بیشتری اعمال کرد و نباید به ظاهر اعتماد کرد. چنانکه در امور مهم در زندگی شخصی چون ازدواج نباید اصالت صحت جاری کرد، بلکه باید هشیارانه موضوع را بررسی کرد.

امضای رویه‌ها و آداب و رسوم‌های رایج از اموری است که زمینه ساز اعتماد اجتماعی است، بی‌تردید دگرگونی آنچه در میان مردم رواج دارد، بدون منطق آشکار و قابل فهم سلب اعتماد را در پی دارد. امام علی(ع) به کارگزارانش چنین توصیه می‌کند: «آداب پسندیده‌ای را که بزرگان این امت به آن عمل کردند و ملت اسلام با آن پیوند خورده و رعیت با آن اصلاح شدند، برهم نزن و آدابی که به سنت‌های خوب گذشته زیان وارد می‌کند، پدید نیآور. (نامه امام به مالک اشتر)

امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه الهی است که ملاک و شاخص جامعه اسلامی شمرده شده‌است. (آل عمران: ۱۱۰) روح امر به معروف و نهی از منکر به همدردی، همبستگی، تعارف و تعاون و احساس مسئولیت و امانت‌داری و اعتماد اجتماعی باز می‌گردد. در حقیقت امر به معروف و نهی از منکر نوعی ولایت عامه است (توبه آیه ۷۱) که احاد مسلمانان نسبت به هم دارند.

۱. از این موضوع تحت عنوان سوق المسلمین در فقه یاد می‌شود.

نتیجه‌گیری

سرمایه اجتماعی با مؤلفه‌های اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی و انسجام اجتماعی ضامن نظم اجتماعی است. مخدوش شدن اعتماد اجتماعی کاهش انسجام اجتماعی و مشارکت اجتماعی را بردارد. فروپاشی عناصر سنتی در جامعه مدرن غرب، جامعه را در بحران هویتی قرار داد که غفلت جمعی و پخش مسئولیت^۱ و بی‌خانمانی هویتی^۲ و بلازه شدن^۳ از عواقب چنین وضعیتی است. ابتناء جامعه مدنی بر روابط و مناسبات قانونی و رسمی نیز نتوانسته سرمایه از دست رفته را بازآفرینی کند. این بحران فرهنگی و هویتی در جوامع غیر غربی پیرو مدل‌های غربی نیز وضعیت نگران‌کننده‌تری را به همراه داشته‌است.

وضعیت جامعه اسلامی ما، نیز، از این بحران در امان نبوده‌است. سرعت شهرنشینی، تغییر سبک‌زندگی بویژه با ورود فضاهای رسانه‌ای و مجازی و عدم آمادگی متولیان فرهنگی از یک سو و تبلیغات گسترده علیه ایستارها و هنجارها و ارزش‌های سنتی و بومی از سوی دیگر، سرمایه اعتماد اجتماعی را مورد هجوم قرار داده‌است. این در حالی است که موفقیت‌های چشمگیر در عرصه‌های مختلف بویژه در علوم و فناوری اعتماد به نفس جامعه را افزایش داده‌است و تلاش متولیان در جبهه مقاومت فرهنگی نیز در بکارگیری روش‌های حفظ و بقای سرمایه‌های اجتماعی بی‌تأثیر نبوده‌است.

آموزه‌های دینی چه از نظر اعتقادی و چه اخلاقی و فقهی دارای عناصر زیرساختی، ساختی و عاملیتی است که مستقیم یا غیر مستقیم موجب تقویت و تحکیم اعتماد اجتماعی می‌گردد. و با اعتماد به این آموزه‌ها و تبیین آنها می‌توان در عصر هویت‌های تا اطلاع ثانوی^۴ و تفردیافته شاهد جامعه اسلامی مبتنی بر اعتماد اجتماعی بود.

از موضوعات مرتبط با اعتماد اجتماعی در اصول نظیر حجیت خبر واحد و بنای عقلاء استفاده می‌شود که اسلام مؤمنان را به اعتماد اجتماعی بین مؤمنان و احتیاط و دقت در روابط و مناسبات اجتماعی با غیر مؤمنان فرامی‌خواند. این دوگانه اعتماد و بی‌اعتمادی بر مبنای ایمان از یک سو و شرک و کفر و نفاق از سوی دیگر شکل می‌گیرد. فعل مؤمن حمل بر صحت می‌شود. سو ظن به مؤمنان ناپسند است و بازار مؤمنان حمل بر صحت می‌شود. این دوگانه اعتماد اجتماعی و عدم آن با توجه به موقعیت‌های اجتماعی، مخاطبین و محافظت از حریم خصوصی و تفاوت مصالح عمومی و مصالح شخصی و تفاوت مصالح شخصی از نظر اهمیت موضوع نیز مورد توجه قرار گرفته‌است.

۱. دواصطلاح روان‌شناختی اجتماعی برای ترسیم وضع موجود است.

۲. اصطلاح پیتز برگر در کتاب ذهن بی‌خانمان

۳. اصطلاح زیمل برای ایجاد اضافه بار و در نتیجه حالت بی‌تفاوتی است.

۴. اصطلاح گیدنز در تبیین بحران هویتی غربی

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد ابن علی، (بی تا) ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه، علی اکبر غفاری، تهران: کتاب فروشی صدوق،
۲. ابن شعبه حرانی، (۱۳۸۲)، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: آل علی
۳. ازکیا، مصطفی، غفاری، غلامرضا، (۱۳۸۰) بررسی رابطه بین اعتماد و مشارکت اجتماعی در نواحی روستایی شهر کاشان، نامه علوم اجتماعی، بهار و تابستان، دوره ۹، شماره پیاپی ۱۷،
۴. آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۳۴) شرح غررالحکم و دررالکلم، قم: دارالکتاب،
۵. باهنر، ناصر (۱۳۸۷) ارتباطات در جامعه اسلامی متکثر فرهنگی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق، شماره ۲۱ (قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷)
۶. بنیاد دایره المعارف اسلامی، (۱۳۶۲)، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی
۷. جهانخواه، علی، (۱۳۹۰) جایگاه بنای عقلا در فقه شیعه، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره هفدهم، زمستان
۸. چلبی، مسعود، (۱۳۷۳) تحلیل شبکه در جامعه شناسی، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۳
۹. حر عاملی، محمد ابن حسن، (۱۳۶۷) وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث
۱۰. حکیم، سید منذر حکیم، (۱۳۸۸) مجتمعنا فی فکر و تراث الشهید محمد باقر صدر، طهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، مرکز الدراسات العلمیه،
۱۱. حکیم، محمد تقی، (۱۴۱۸) الاصول العامه للفقهاء المقارن: قم: المجمع العالمی لاهل البيت
۱۲. حیدری، محمد، روش دوست یابی، ترجمه سید محمدصادق عارف، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش
۱۳. دیلمی، حسن ابن محمد، (۱۴۰۸)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، مؤسسه آل البيت
۱۴. رحمانی، محمد، (۱۳۷۷) خبر واحد، نشریه: علوم حدیث ۱۳۷۷ شماره ۱۰
۱۵. ری شهری، محمد (۱۳۷۵) میزان الحکمه، قم، دارالحدیث، چاپ اول،
۱۶. ریتزر، جرج، (۱۳۷۳) نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی،

۱۷. زتومکا، پیوتر، (۱۳۸۶) اعتماد: نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه غلامرضا غفاری، تهران، نشر و پژوهش شیرازه،
۱۸. زین آبادی، مرتضی، (۱۳۸۷) اعتماد اجتماعی، تئوریها و نظریات مربوط به اعتماد اجتماعی در جامعه، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، پژوهشنامه شماره ۱۶، تابستان
۱۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷) کلیات فی علم الرجال، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، جلد ۱
۲۰. صدر، محمد باقر، (۱۴۲۹) الاسلام يقود الحياه، قم: انتشارات دار الصدر،
۲۱. الصدوق ابو جعفر محمد بن علی، (۱۴۰۸) علل الشرايع، بيروت: مؤسسه الاعلمی،
۲۲. الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی، (۱۳۶۹ ش / ۱۴۱۰ ق) الامالی، بيروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،
۲۳. الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی، (۱۳۷۴) خصال، قم، کتابچی،
۲۴. علی مؤیدی، (۱۳۸۵) فرهنگ جامع سخنان امام هادی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول.
۲۵. عمید، حسن، (۱۳۶۹) فرهنگ عمید، چاپ سوم، تهران: امیر کبیر،
۲۶. عوده، عبدالقادر، (۱۳۷۳) حقوق جنایی اسلام، ترجمه اکبر غفوری مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول،
۲۷. فصیحی، امن الله و همکاران، (بی تا) نظم و انضباط اجتماعی در اسلام و شاخص‌های آن، قم: مرکز بررسی راهبردی ریاست جمهوری،
۲۸. فوکویاما، فرانسیس، (۱۳۷۹) پایان نظم؛ سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: جامعه ایرانیان،
۲۹. فیض، علیرضا، (۱۳۷۳) مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۳۰. قدیمی، مهدی، (۱۳۸۶) بررسی میزان اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن در بین دانشجویان دانشگاه‌های زنجان، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۵۳، بهار،
۳۱. قمی، عباس، (بی تا) سفینه‌البحار، بيروت: مؤسسه الوفاء، ج ۲
۳۲. کاظمی خراسانی، محمدعلی (آخوند خراسانی)، (۱۴۰۷)، کفایة الأصول، بيروت: مؤسسه‌الرساله
۳۳. کاظمی خراسانی، محمد علی، (۱۴۰۷) فواید الاصول، تقریرات درس مرحوم نایینی، جلد سوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق) الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۲
۳۵. کلمن، جیمز، (۱۳۷۷) بنیاد نظریه‌های اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

۳۶. کلینی، محمد، (بی تا) اصول الکافی، ، تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم(ع)، ج ۲
۳۷. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۸) گزارش پژوهش ملی ایران و جهانی شدن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
۳۸. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز،
۳۹. گیدنز، آنتونی، (۱۳۹۳) تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موققیان، تهران: نشر نی، چاپ ۹
۴۰. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۳) بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث، ج، ۱۰، ۱۷، ۲۳، ۵۱، ۵۲، ۷۸، ۸۴، ۹۰.
۴۱. محقق مقدس اردبیلی، (۱۳۷۹) مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد، قم: النشر الاسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰) مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۱۶
۴۳. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۰) اصول الفقه، جلد دوم قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم
۴۴. ورسلی، پیتتر، (۱۳۷۸) نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه سعید معیدفر، تهران: تبیان،
۴۵. ولایی، عیسی، (۱۳۸۳) فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی، چاپ سوم،
۴۶. یوسف زاده حسن و کریم خانمحمدی، (۱۳۹۳)، ارتباطات میان فرهنگی بر اساس نظریه کنش دعوتی در تناظر با کنش ارتباطی هابرماس، قم: مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، شماره اول، زمستان.

Abstracts

Social Trust in Islam's Social System

Hassan Kheiri

Abstract

Social trust is an issue that is interested to sociologists and social reformers. Despite penetrating traditional culture with deep trustworthy elements, our society is faced with this phenomenon. Without any doubt, modern society committed to religious traditions has moral, intellectual, arithmetical, and obligatory elements. In this study, with an integrated approach of agent-structure and acknowledging the necessity of these three elements has provided a picture of Islam's trustworthy teachings. In addition, this study shed light on some issues extracted from individual jurisprudence's dominance over social jurisprudence, and lack of clear distinction between action domain and structural domain. And finally, the study investigated the religious duty of commending to good deeds and prohibiting from wrong deeds.

Keywords

social trust, Islam teachings, social trust boosters, social trust commandments, commending to good deeds and prohibiting from wrong deeds.

The key components of Islamic branding for entry in to international markets in small and medium business enterprises food indust

*Seyedeh Fattaneh Moghimi
Seyed Mahmoud Shabgou Monsef
Kambiz Shahroudi
Narges DelAfrouz*

Abstract

The purpose of this research is Identify and explain the key components Islamic branding model for entering international markets in small and medium businesses the Food industry. In terms of the purpose of the research ,it is of the applied type and in terms of the method of conducting the research , it is a combination that has been done successively in two parts, qualitative and quantitative. First, in the qualitative section , in order to achive the objectives of the research, using semi-structured indepth interviews with 14 experts, specialists and professors in the field of branding, Islamic branding and marketing, who have been selected by the snow ball method and with using open and central coding of Islamic branding components, including three main components (views and approaches, weaknesses and threat, strengths and opportunities), fifteen sub-components and fifty-one indicators of Islamic were identifie and classified. Then, in a quantitative step, the survey questionnairc was descriptive research method and using cluster sampling method and through the researcher-made questionnaire tool, the opinion of managers and marketing experts in small and medium businesses the Food industry in the country which according to the information obtained from the Ministry of Mining Industry and Trade, 8618 companies are operating, has been collected. The sample size was 364 using cochran's formula, which was selected by cluster sampling from the statistical population. For quantitative data analysis, confirmatory factor analysis and sample T-test Amos software were used. The research findings of the quantitative section indicate that the component of views and approaches had the highest rank among the main components, the conceptual approach is the most important among the views and approaches, the most important strength and appportunity of Islamic teachings, the most important weakness and threat of investment risk.

Keywords

components Branding Islamic Branding International markets, small and medium business enterprises food industry.

A look at the social dimensions and anomalies caused by prostitution in the Iranian penal system

Hossein Ghanbari

Ahmad Ramezani

Ahmad Falahi

Abolfazl Ahmadzadeh

Abstract

Prostitution is an act that people engage in in order to earn money through sexual intercourse. The present study, which is a descriptive-analytical method, has analyzed the social dimensions of prostitution from the perspective of the Iranian penal system. The results show that the principle of harm and the discussion of social harm, the principle of legal protection and legal morality are among the foundations of the criminalization of prostitution in the Iranian penal system. Iran's legislative criminal policy has taken a completely banning and criminalizing approach to prostitution. In this way, he has tried to criminalize all possible forms and forms of prostitution by using general words and phrases such as insulting public decency, corruption and ugly images. A careful examination of the existing laws shows that the legislature has not been as successful as it should have been, as there are still important cases where the perpetrators cannot be punished.

Keywords

Prostitution, depravity, Iranian penal system.

The place of the principle of justice in the system of social ethics in the Holy Quran and hadiths

*Seyed Morteza Ghazavi
Seyedeh fatemeh Hosseini Mirsafi
Mohammad Mahdi Taghdisi*

Abstract

The religion of Islam is morally oriented and pays special attention to individual and social ethics. In order to achieve a moral and desirable society, we must consider different social ethics such as political ethics, economic ethics and coexistence ethics as a coherent and related set that We call it the system of social ethics. On the other hand, principles and goals for such a moral society should be considered, by observing them, it will be possible to achieve the desired social moral system of Islam. One of the most important of these principles is the high principle of social justice. The important and basic emphases mentioned in different verses of the Holy Quran, in this research we explain the position of the important principle of justice in the system of social ethics and also the obstacles to its realization from the perspective of verses and hadiths.

Keywords

Ethics, social ethics, system, social justice

An Introduction to the Empowerment of the Judiciary in Citizen Participation in the Light of the Revival of Public Rights

*Hossein Abdi
Vali Rostami*

Abstract

"City" is the main context of the current and future developments and challenges of the country, which can be observed and predicted in relation to the government institution with market and society institutions. Continuation of current challenges, weakening the areas of citizen participation and preventing future challenges, in addition to other tools, requires citizen participation. The condition living conditions in the city is the participation of citizens in the management of the city and its end is to guarantee the rights of citizens and regulate their role in the city. Research considers the participation component to be an important priority for city management. The judiciary, is compatible with the rights of citizens and the groundwork for their participation in the administration of cities, and is one of the requirements for good urban governance. This article deals with a legal issue, descriptively-analytically and meta-analytically, to analyze and pathology the possibility of fulfilling the mission subject to paragraph (2) of Article 156 of the Constitution (revival of public rights) in order to ensure citizens' rights Their trust in the institution of power and the basis for their participation in the administration of cities based on the index, the way of development and evolution of the judiciary of the Islamic Republic of Iran in the tradition of public law of contemporary Iran, and concludes that the fulfillment of this mission Based on the above index and in the existing governance paradigm, desire to refuse and in order to create the conditions for the possibility of reviving public rights , we need to renew the discourse and "change the paradigm".

Keywords

Judiciary of the Islamic Republic of Iran, Citizen Participation, Good Urban Governance, The Tradition of Contemporary Iranian Public Law, Revival of Public Rights.

Reflection on Folk Beliefs in Novels of Kelidar, Missing Soluch, and Past Days of Old People by Mahmoud Dowlatabadi

Rajabali Salahi

Ali Tasnimi

Mahyar Alavi Moghaddam

Mahmoud Firoozi

moghaddam

Abstract

Folk beliefs are directly related to the culture of every nation because such beliefs are a kind of moral-social phenomenon, which is affected by human life and their reactions to nature and the surrounding mysterious environment. When human could not find any logical relation between extraordinary incidents and phenomenon turned to whispers and prayers to forget calamities and gain desired outcomes. Hence, beliefs were formed in their minds gradually. Most of these beliefs are rooted in a lack of enough knowledge of ancient people. Mahmoud Dowlatabadi used many folk beliefs when required in narratives included in selected novels. This study aimed at reflecting on folk beliefs in his novels named Kelidar, Missing Soluch, and Past Days of Old People. Belief folks manifest the popular culture or folklores existing in the context of life and culture of nations that are represented in various forms. The study of folk beliefs does not mean its approval. However, it is not possible to ignore great attention paid to such superstitions either in literature or community regarding issues that are not understood or perceived based on rational thinking. Examination of and reflection on beliefs clarify many dark sides of ancestors' lives helping the posterity not to follow such beliefs blindly and not to believe in such superstitions. In this research, the beliefs were collected from selected novels by Mahmoud Dowlatabadi. There are numerous antecedents and evidence, but some of them were chosen and summarized in this paper.

Keywords

Beliefs, Kelidar, Missing Soluch, and Past Days of Old People Novel, Mahmoud Dowlatabad.

scope persons and social moral function of the womb

*Zahra Sadeghi
Zohreh Nikfarjam
Fariba Pahlevani
Abbas Samavati*

Abstract

"mercy" of relatives. In other words, it is to have love and behavior with relatives and friends Kinship is a term that represents a kind of social relationship. A relationship that has arisen as a result of the interaction of a spouse, parents and children or siblings. According to verse 6 of Surah Al-Ahzab and 75 of Surah Anfal, it can be understood that there is a hierarchy among relatives. In other words, closer relatives take precedence and are more important in inheritance and uterine reconciliation, and take precedence over reconciliation. In other words, closer relatives take precedence and are more important in inheritance and uterine reconciliation, and take precedence over reconciliation.

Keywords

piety, relatives, Alimony, Descent, Cause.

Patterns and methods of moral development in childhood from the perspective of Nahj al-Balaghah

Jafar Shahbazi

Seyed Nader Mohammadzadeh

Gholam Hossein Entesar Foumani

Abstract

The extent of morality and the expression of rational behavior in the teachings of Nahj al-Balaghah is undeniable. This article has an analytical and descriptive approach with the aim of examining the pattern of moral development in childhood among the teachings of Nahj al-Balaghah. Morality is the most basic and important thing that happens in individual and social life, and it undoubtedly colors and gives direction to everything in life. Imam Ali (AS) The only thing he believes in is to stand on it and be prejudiced and not deviate from it is morality. For creatures that are in the process of change, evolution, growth and evolution, there is usually a good season in which they reach their best and most suitable growth and the expected effects of them are manifested. Childhood, when the child still has a pure heavenly heart. The principle of "love and respect" as a basis for communication with children, just as the principle of "model method" along with love has never been neglected. The principles of "reminder", "moderation" and "encouragement", "learning lessons" and "practical training" are other principles of methods of moral development in the life of Imam Ali (as).

Keyword

Quran, Nahj al-Balaghah, ethics, moral development, child.

Ethical examples of socializing the famous in the relationship between spouses and their role in strengthening the family from the perspective of the Holy Quran

Enayat Sharifi

Abstract

In the Holy Qur'an, the most basic principle in behaviour and interaction between couples is mentioned as " Consorting with them in an honourable and right manner". In other words, the Holy Qur'an mentions the criterion of association with one's spouse as the " Maruf" principle. The Qur'anic phrase , in the relations between couples has a wide meaning and many examples, which in a general division is divided into two parts, examples with a jurisprudential nature and examples with a moral nature. The present study intends to examine the functions and role of this Quartic phrase according to its moral nature in the relationship between couples. The moral instances of " Consorting with them in an honourable and right manner " are generally divided into common instances between the couple and specific instances of each. Love, patience and mutual support of couples to each other are the most important moral examples of this rule. Love is a factor that prevents the collapse of the family and the tolerance and mutual support of couples to each other is a factor to create intimacy and peace between couples, which therefore play a key role in family stability. In this regard, benevolence, counselling and caring for the wife are considered moral examples specific to the man, and obedience, humility and protection of the husband's secrets and property in his absence are specific examples for the woman under this rule.

Keywords

Fellowship with the famous, moral examples, family consolidation, family, Quran.

The effect of moral fields on knowledge from the perspective of the Qur'an Emphasizing Allameh Tabatabai's point of view

Abouzar Rajabi

Ali Karbalaie Pazouki

Abstract

What is the relationship between the cognitive field and the moral field? Some philosophers believe that morality and moral values should not be involved in the acquisition of knowledge and belief. Feelings and emotions, morality and ethics should be dominated by reason, not they interfere in the realm of beliefs (separation of knowledge from value). In contrast, another spectrum of philosophers emphasizes the influence of ethics on knowledge and rational belief. Due to the differences of views on the impact of moral behavior on cognitive and non-cognitive origins such as emotions and factors such as heredity, social environment, etc., as well as human cognitions of moral virtues and vices, this study is descriptive. And the analysis of the text seeks to examine the relationship and effect of sensual and moral attributes on epistemological issues from the Qur'anic point of view of Allameh Tabatabai. According to him, by acquiring moral virtues, the ground for the formation of true belief can be provided. Moral vices can interfere with preventing the attainment of true knowledge or belief.

Keywords

Allameh Tabatabai, ethics, knowledge (sin vice), moral vices, moral virtues.

Presenting of a Pattern of environmental citizenship behavior with an emphasis on moral sentiment in Manufacturing Industries of Mazandaran province

Javad Amoozad Khalili

Samereh Shojaei

Mohammad Bagher Gorji

Abstract

Increasing environmental problems and crises in the world on the one hand and understanding the long-term consequences of environmental issues in human life on the other hand, has led researchers to understand ways to avoid harming the environment and prevent from its destruction, be. Therefore, the present study was conducted with the aim of presenting a model of environmental citizenship behavior with emphasis on moral emotions in the manufacturing industries of Mazandaran province. The research method was mixed and based on structural equation modeling. The statistical population of the study included all administrative staff and managers of manufacturing industries in Mazandaran province, the number of which was equal to 10962 people, the sample size was estimated to be 371 people using Krejcie and Morgan table. After designing the researcher-made questionnaire, a total of 500 questionnaires were distributed electronically and in person among the statistical sample, which according to the number of completed questionnaires, the number of statistical samples of the research in the present study reached 371 people. Data analysis was performed using smart pls3 and spss 20 software. The results showed that the effect of moral emotions and its sub-dimensions (moral education and growth, moral qualities, moral self-awareness) on environmental citizenship behavior was confirmed. It seems that the relationship between moral emotions and their impact on environmental citizenship behavior is important and there is a significant relationship between them and the results of this study improve the perception of factors that create employee involvement in environmental citizenship behaviors.

Keywords

Environmental Protection, Environmental Citizenship Behavior, Ethical Emotions, Manufacturing Industries.

The place of ethics in non-proliferation

*Goudarz Beyrami
Atefeh Amininia
Soudeh Shamloo*

Abstract

Ensuring peace requires changing the way people view themselves and others. Based on this, we can assume that a world without nuclear weapons is exactly like the world in which man aspires to live. Many of us are convinced that the use of nuclear bombs. In Hiroshima and Nagasaki on August 6 and 9, 1945, there was a human catastrophe that will not be erased from the memory of history. The world today is a world of free nuclear weapons. In fact, the whole world has become a huge laboratory, and we have forgotten that we belong to a common human family, and how is it that despite the fact that 90% of the world's population is in favor of the complete elimination of weapons? There are still 13 nuclear weapons industries still operating. This article seeks to answer this question with a descriptive-analytical method. Does ethics have an effect on the non-proliferation of nuclear weapons or not? The results of this study show that ethics along with contractual obligations can play an effective role in controlling nuclear disarmament.

Keywords

Ethics, Nuclear Weapons, International Atomic Energy Agency, Nuclear Non-Proliferation Treaty, Ethical Obligations.

Ethical teachings in the poetry of the Samanid era

*Fariba Arasteh
Mohammad Saleh Amiri
Maryam Jafari*

Abstract

Samanids are the first Iranian dynasty after Islam that seriously tried to cultivate Persian poetry and literature. The most famous poets of this period are Rudaki, Shahid Balkhi, Daqiqi, Abu Shakur and Kasaei, Rabia, and Rabnjani. One of the most widely used themes in the literary works of the Samanid era is ethics and thematic topics that have received much attention in this period. Addressing the moral teachings in the poetry of this period can inform the audience about the people and their ethics in the Samanid period. Since no serious work has been done so far on the moral teachings of the poets of this age, most of whom are insane poets, this research seems necessary. From the present article, he has studied some topics such as justice, scholarship, wisdom, patience, forgiveness and forgiveness, liberalism and nature, etc. with a descriptive-analytical approach and has come to the conclusion that the poets of this era try to express the moral themes of the effort. They have considered this period of poverty as disgraceful. Instead of receiving gifts, loans are paid to the person in charge. Can be seen.

Keywords

Moral teachings, poetry, the Samanid era.

Happiness and welfare in Jami's Poems

Ali Alborz

Maryam Jafari

Mohsen Pourmokhtar

Abstract

This research analyzes happiness and welfare in Jami's poems with a content approach . Happiness is one of the most important needs of life which is known as one of important positive emotion goals in psychology. One of artistic manifestations of poets is expressing happy moods and inner joy in their poems. After Jami became acquainted with Sufism, added to his spiritual status and became the caliph of Naqshbandyya. He creates colorful anecdotes in the Seven oranges and beautiful images in his poetry collection by describing the concept of happiness in form of specific mystical terms. He's skilled in composing heartfelt poems that have the content of happiness and welfare. For instance using and choosing happy and audible words of his poems is the proof of this content. In this research, descriptive-analytical and bibliographic methods have been tried after describing the background of the studies . In this regard, with the help of content analysis, to examine the effects of this motivating and joyful image in the midst of the slogans of this poet. Selection and analysis of happiness and welfare round in Jami's verses under review and the type of his view on matters related to happiness and welfare became aware of the poetic art of this poet in this field.

Keywords

Lyrical Literature, 9th century, Happiness, Jami, Jami's belles lettres.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 12, No. 3, Spring 2022/ No: 47/ 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.