



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

سال سیزدهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۱

شماره پیاپی ۴۹

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 سیزدهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۱

شماره سالی ۴۹

(فصلنامه باخیزه صاحبان اندیشه، قلم و مقالات منتشر می‌شود.)

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 / نویسندگانهر 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.

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال سیزدهم، شماره یک، پاییز ۱۴۰۱، شماره پیاپی ۴۹

- ۵ / تبیینی از اعتبارسنجی در اندیشه اسلامی: میان کنشی فقهی اخلاقی
طاهره پورنعمتی شمس اباد/ مریم شهریور
- ۲۵ / واکاوی اصول تعلیم و تربیت اسلامی در اندیشه های عرفانی امام خمینی (ره)
جمشید صدری/ هاتف سیاهکوهیان/ سید حجت مهدوی سعیدی/ احیاء دکمائی
- ۵۹ / رویکردهای اخلاقی در تعیین دیه و ارش با تکیه بر اولویت های پزشکی
نرگس دهقانی/ محمدرسول آهنگران/ مریم نقدی دورباطی/ کریم صالحی
- ۷۵ / نقد ادله فمینیستی بر «آزادی سقط جنین به دلیل حقوق اخلاقی مادر و جنین» بر اساس
روش شناسی بنیادین در فلسفه اخلاق / نرجس رودگر/ زینب کبیری
- ۹۱ / کارکردهای نکاح موقت در سلامت اخلاقی جامعه
جهانبخش غدیری
- ۱۱۱ / تعامل و تقابل فرهنگی و اجتماعی مسلمانان با مسیحیان در اندلس
مسعود فرشیدنیا/ زهرا حامدی/ مجتبی خلیفه
- ۱۳۱ / تحلیل فضایل و توانمندی های لیلی در منظومه لیلی و مجنون نظامی از دیدگاه روانشناسی مثبتنگر
نرگس کشاورزی/ کبری نودهی
- ۱۴۵ / بررسی دوگانگی رفتاری و تبعیض اجتماعی دولت شوروی در واقعه پناهندگی فرقه
دموکرات در سال ۱۳۲۵ / قادر کیانی
- ۱۵۹ / بررسی لوازم اخلاقی و رعایت حقوق شهروندی متهم در مرحله دستگیری
عباس گوهری/ عباس تدین/ عبدالجبار زرگوشی نسب
- ۱۸۹ / تحلیل مبانی فقهی ساحت های شش گانه تربیتی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش
حسن محمدپور/ محسن ملک افضلی/ علی همت بناری
- ۲۰۷ / برابری در آراء و نظرات شورای نگهبان با تاکید بر کرامت انسانی
مهدی مفتاحی/ سیدمحمدصادق احمدی/ قدرت الله نوروزی باغکمه
- ۲۳۷ / بازپژوهی سوبه های تربیت معنوی سبک زندگی اسلامی
سید محمد نوراللهی/ محمدعلی رضایی اصفهانی/ محمود قیومزاده
- ۲۵۷ / بررسی آثار اخلاقی و اجتماعی نکاح منقطع در فقه عامه
عبدالحمید نوردی/ ابوالقاسم عاصی مذنب/ احمد صادقیان
- ۲۸۱ / مؤلفه های حلم و بردباری از نگاه قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام)
زینب ملکی بابهورزی/ محمدرضا ابویی مهریزی/ اعظم اعتمادی فرد
- ۳۰۵ / تبیین منظر ارزشی اخلاقی مجازات های تکمیلی و تبعی
زکیه ابراهیم زاده عطاری/ احمد باقری/ اسمعیل رحیمی نژاد
- 1-15 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴ - ۵

تبیینی از اعتبارسنجی در اندیشه اسلامی: میان کنشی فقهی اخلاقی

طاهره پورنعمتی شمس آباد^۱مریم شهریور^۲

چکیده

با پیشرفت تکنولوژی و نیاز به سامانه ها و نهادهای جدید، بر قانونگذاران لازم است متناسب با نیازهای روز، اقدام به قانونگذاری در زمینه استفاده از این تکنولوژی ها نمایند، تا سواستفاده مجرمین از تکنولوژی تا حد ممکن کاسته شود. یکی از مباحثی که جهان با آن در تقابل است، مفاسد اقتصادی است. مفاسدی چون پولشویی که نیازمند مقابله و راهکارهای قانونی می باشد. کشورها در راستای مبارزه با مفاسد اخلاقی و کاهش درگیری های حقوقی در این زمینه به استفاده از اعتبارسنجی مدنی روی آورده اند. در ایران، این طرح به صورت قانونی جا باز نکرده است و تنها موسسات مالی و اعتباری و بانکها موظفند که نسبت به اعتبارسنجی مشتریان خود اقدام نمایند، لیکن اعتبارسنجی مدنی محدود به امور مالی نبوده و طیف وسیعی از مباحث را در خود جای داده است.

موضوع این پژوهش جایگاه و نقش اعتبارسنجی مدنی در قواعد اخلاقی است. اخلاق، دستورالعمل برای زندگی ارزشمند و متعالی را پیش روی ما قرار می دهد. برای آنکه انسان به کمال لایق خود برسد باید این جنبه وجودی را نیز در خود شکوفا سازد؛ این کمال بواسطه عمل به یکسری قواعد اخلاقی میسر است؛ در همه جوامع و اعصار، افراد روابط خود را در چارچوب قواعد و قوانینی تنظیم می کرده اند که عمده این ضوابط اخلاقی بوده اند. اخلاق از نیکی و زشتی یا شایستگی و ناشایستگی سخن می گوید. پژوهش حاضر به بررسی جایگاه اعتبارسنجی در قواعد اخلاقی خواهد پرداخت که چه تاثیری روی هم خواهند داشت.

واژگان کلیدی

اعتبار، اعتبارسنجی مدنی، اخلاق، قواعد اخلاقی.

۱. دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، مدرس دانشگاه پیام نور، اردکان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Tpournemati@gmail.com

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، مدرس دانشگاه پیام نور، ممسنی، ایران.

Email: Maryam.shahrivar1400@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱

طرح مسأله

در جهان امروزی، امر اعتبارسنجی مدنی به عنوان یکی از مهمترین راه حل‌های موجود، جهت برقراری عدالت و استفاده بهینه از امکانات و منابع توسط شهروندان و اتباع یک کشور، پذیرفته شده و مورد استفاده قرار گرفته است. ولی در کشور ما، این امر هنوز به صورت کامل و جامع مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است.

باید توجه داشت بیشتر تحقیقات صورت گرفته در داخل کشور، پیرامون اعتبارسنجی، به موضوع اعتبار سنجی در حوزه بانک و امور مالی پرداخته و از فوائد آن بحث کرده است و هر آنچه که به رشته تحریر درآمده است، حول محور امور پولی و بانکی و مدیریت ریسک و سنجش اعتبار مشتریان بانکی است که از آن جمله مقالات زیر است:

رتبه‌بندی مشتریان، چالشی فراروی بانکها، اداره مطالعات و مقررات بانکی بانک مرکزی به نگارش صدیقه رهبر شمس کار، اعتبارسنجی و نقش آن در پیشگیری از پولشویی در بانکها و موسسات اعتباری غیر بانکی ایران از حمیدرضا میرزاجانی و مجید نجات زادگان، اعتبارسنجی مشتریان بانک با استفاده از خوشه بندی به روش k-means از آقایان نظری، مهرگان و تهرانی.

از آنجا که این پژوهش، مسبوق به هیچ سابقه تحقیقاتی در داخل کشور نیست و طرح اعتبارسنجی مدنی را بر اساس مبانی فقهی اسلام و قواعد اخلاقی مورد بررسی قرار می‌دهد، در بومی سازی این دانش، گام مهمی به شمار می‌آید، لذا این نخستین پژوهشی است که در ایران، اعتبارسنجی را از حیث فقهی و اخلاقی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

بنابر مطالب یاد شده، از آنجا که یکی از مهم ترین تمایلات انسانی در جامعه مدنی، بهره برداری از منابع و امکانات و تسهیلات بر اساس استحقاق و لیاقت است و از آنجایی که عدالت، زیرمجموعه ای از علم اخلاق است، بررسی جایگاه اعتبارسنجی مدنی در قواعد اخلاقی، امری نیکو می باشد. اخلاق به صفات درونی انسان گفته می شود که در درون انسان نهادینه شده است. اداره زندگی انسان تنها در پرتو مجموعه خاصی از قواعد اخلاقی است. قواعد اخلاقی، مبنای اخلاق را تشکیل می دهد و از وجود انسان سرچشمه می گیرد. جایگاه اعتبارسنجی در قواعد اخلاقی حیطه گسترده ای را شامل می شود که شامل بسیاری از بخش های زندگی می باشد، من جمله در زمینه عدالت اجتماعی که به بررسی دقیق تر ازین امر خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم اعتبار^۱ و اعتبارسنجی

۱-۱. مفهوم اعتبار

یکی از معیارها و ملاک‌های مناسب برای ایجاد و ادامه دادن به یک کسب و کار، کسب اعتبار است. در واقع کسب اعتبار به شیوه‌ای آسان و با هزینه کم و ارزان، از ملزومات توسعه و پیشرفت بخش خصوصی و روابط اقتصادی است. در مفهوم مخالف این مطلب، اگر اعتباری به صورت گران و پر هزینه به دست بیاید به همان نسبت نیز، فعالیت اقتصادی، هزینه بردار خواهد شد و در نتیجه دامنه رشد فعالیت اقتصادی مضیق‌تر می‌گردد.

بانک جهانی به منظور توسعه فعالیت‌های اقتصادی و تسهیل دریافت اعتبار، معتقد است که باید به عملیات اعتباردهی رونق داده و میزان معوقات را کاهش داد و از دیگر جهت میزان اعطای تسهیلات را افزایش داده و در پی آن هزینه دریافت اعتبار را کاهش داد (نصیری اقدم و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹).

نمونه بارز پیشنهاد بانک جهانی در زمانی است که اعتبار دهنده توانایی پی بردن به اهلیت اعتبار گیرنده را قبل از اعطای اعتبار نداشته باشد و این امر، عدم تقارن اطلاعات را به دنبال دارد. نتیجه این که عدم تقارن اطلاعات سبب می‌شود که موسسه اعتبار دهنده نتواند به وجهی نیکو، امتیازات خود را به اعتبار گیرنده ای که شایستگی مناسب دارد، اعطا نماید. در نتیجه معوقات بانک‌ها و موسسات مالی و اعتباری رو به افزونی می‌گراید و در پی آن، میزان مشتریان شایسته و مطمئن از مشتریان پر خطر و ناشایست کاهش می‌یابد.

گروهی معتقدند اعتبار، در مفهوم لغوی، معانی مختلفی دارد و با توجه به خواستگاه ریشه لغوی آن در معانی گوناگونی به کار برده می‌شود. این واژه در زبان فرانسه^۲ به معنای ایمان و اعتقاد به کار برده می‌شود. در خواستگاه ایتالیایی^۳ این لفظ در معنای اعتقاد، مفهوم پیدا می‌کند و در زبان لاتین، این لفظ مفهوم قرض را می‌رساند.

در تعریفی دیگر، اعتبار به معنای سرمایه‌ای است که توسط بانک ایجاد شده باشد. البته مراد از به کار بردن چنین تعبیری، همان اصطلاح "اعتبار مالی" می‌باشد. هر چند که اعتبار در تجارت و معاملات به صورت مستقیم و یا در خدمات اقتصادی، کاربرد بسیار دارد. لیکن دارای مفهوم گسترده تری است و تنها اختصاص به مسائل مالی ندارد.

1. Credit
2. Credito
3. Cretitum

۱-۲. مفهوم اعتبارسنجی

صنعت اعتباری در جهانی رو به پیشرفت، به صورت متداوم و روزانه تاثیر بس شگرفی در چرخه اقتصاد جهانی دارد. چه اینکه امروزه با پیشرفت فناوری، شبکه های وب نیز در قالب امر تسهیل خدمت رسانی الکترونیکی به مشتریان بانک‌ها و موسسات مالی، فارغ از زمان و مکان ارائه شده اند.

در یک تعریف، موسسه مالی، سازمانی است که سرمایه تمام سپرده گذاران را جمع آوری کرده و تحت عنوان تسهیلات به افراد خواهان این سرمایه پرداخت می کند (والی نژاد، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

در تعریفی دیگر از بانک آمده است که بانک به یک سازمان مالی گفته می شود که وجوه و دارایی افراد را به عنوان سپرده دریافت می کند و به صورت وام، تسهیلات، تنزیل برات و خرید و فروش اوراق بهادار، ارائه می کند (زمانی فراهانی ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). برخی معتقدند بانک یا موسسات صرافی در گذشته، با مرور زمان سازمان یافته تر شده و امروزه تبدیل به هسته تمام فعالیت های اعتباری و پولی شده اند (بهمنی و بهمند، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

در یک روش بانک‌ها از طریق رتبه بندی و امتیاز دادن به متقاضی، مشخص می کنند به چه افرادی تسهیلات خود را پرداخت کنند. در شیوه دوم، خود بانک شخصا می تواند بررسی های لازم را به عمل بیاورد و نیز می تواند این بخش از سنجش را به موسسه رتبه دهی واگذار نماید، هدف از این امر، کشف و روشن سازی کیفیت بازپرداخت تسهیلات توسط متقاضی است. آنگونه که از نامش پیداست در سیستم رتبه بندی که نوعی طبقه بندی متقاضیان است، هدف، پرداخت تسهیلات به متقاضی ای است که دارای ریسک کمتری نسبت به دیگری باشد.

اعتبارسنجی دارای ثمرات فراوانی است که یکی از آن ها در اقتصاد به کار رفته است و در واقع به نوعی به شفاف سازی در جامعه اقتصادی می پردازد و کمک فراوانی به بانک‌ها و موسسات اعتباری در پرداخت تسهیلات و عقد قرارداد می نماید.

شیوه های اعتبارسنجی اشخاص حقیقی در موسسات مالی از دهه ۱۹۴۰ رواج یافته ولیکن اعتبارسنجی اشخاص حقوقی از دهه ۱۹۶۰ مورد توجه قرار گرفت. آمده است که اشخاصی چون آلمن مدل هایی جهت مشخص کردن امتیاز و رتبه ارائه دادند و از این طریق به وضعیت اقتصادی و مالی شرکت‌ها پی برده شد (راعی و سروش، ۱۳۹۱، صص ۱۳۱-۱۴۵).

از آنجایی که بانک جهانی، علاوه بر ایجاد مراکز اعتبارسنجی در مراکز تحت پوشش خود، سایر کشورهای عضو را نیز به ایجاد چنین مجموعه ای تشویق و ترغیب می نماید می توان به این مهم پی برد که در جهان امروزی، اعتبارسنجی از لزومات یک نظام اقتصادی محسوب می شود (Thomas, et. al, 2004, p41). مایز معتقد است کشور آمریکا از سرزمین هایی است

که به این امر جامعه عمل پوشانده است و این دولت ها در کنار حفظ حریم خصوصی اشخاص و رازداری در خصوص مسائل مالی آن ها، برای افراد جامعه، جایگاه و امتیاز اعتباری را مشخص می نمایند (Mays, 1995, p23).

گروه دیگری از نویسندگان معتقدند که یک اعتبارسنجی دقیق، نیازمند دسترسی داشتن به اطلاعات دقیق اشخاص است که این اطلاعات شامل اطلاعات بانکی، بیمه ای، گمرکی، مالیاتی و حتی معاملات آن ها می باشد (فلاح زاده و همکاران، ۱۳۹۵).

بنابراین اعتبارسنجی ای معتبر است که تمامی وجوه مختلف فعالیت مالی شخص را در بر داشته باشد. لیکن این اطلاعات به صورت کامل و جامع در اختیار یک سازمان بخصوص نیست بلکه هر یک به صورت مجزا در اختیار نهادهای مختلف است. فلذا عملیات اعتبارسنجی در راستای محقق کردن جمع آوری اطلاعات در یک مجموعه حرکت می کند.

براساس مفاد قانون پولی و بانکی کشور مصوب ۱۳۵۱، در ایران سازمانی که قدرت دستیابی بر کلیه اطلاعات بانکی افراد را در بانکها و موسسات مالی دارد، بانک مرکزی است^۱، و نهادی که تمام اطلاعات بیمه ای افراد را در دست دارد، بیمه مرکزی است^۲. نهادی که به امور مالیاتی اشخاص رسیدگی کرده و اطلاعات مالیاتی اشخاص را در دست دارد، سازمان امور مالیاتی است. سازمان ثبت اسناد و املاک نیز عهده دار ثبت و جمع آوری اطلاعات اشخاص در زمینه خرید و فروش و نظیر این موارد مربوط به اموال منقول و غیرمنقول است. سازمان ثبت احوال به احوال شخصیه رسیدگی میکند و امور مختلفی را بر عهده دارد. کسب اطلاعات افراد در زمینه صادرات و واردات نیز از طریق سازمان گمرک ایران امکان پذیر است.

اعتبارسنجی مدنی، تعریف جامع و کاملی نداشته و به معنا و مفهوم سنجش قدرت و توانایی فرد می باشد و ارائه رتبه اعتباری بر حسب حسن رفتار شخص، به وی می باشد. در واقع در سیستم اعتبارسنجی که مفهومی نوظهور در کشور ما است، اطلاعاتی از اشخاص دریافت شده و در سیستم جامعی ثبت شده و برحسب فعالیت مثبت و منفی شخص و حسن فعل وی در اجتماع به وی رتبه خاصی اختصاص داده می شود که در صورت اقدام به افعال ناپسند و قانون شکنی شخص رتبه وی تنزل پیدا می کند و در واقع این اطلاعات نه در دسترس خود شخص و نه در دسترس دیگر اشخاص قرار خواهد گرفت، بلکه تنها رتبه اعتباری شخص است که تعیین کننده میزان بهره مندی وی از امکانات است. بر این اساس و طبق این سیستم افراد سعی می کنند هرروز قانونمدار تر از روز پیش عمل نمایند تا از رتبه اعتباری آن ها کاسته نشود و بتوانند از

۱. مواد ۱۰ الی ۱۵ قانون پولی و بانکی کشور.

۲. مفاد مواد ۱ الی ۵ قانون تا سیس بیمه مرکزی ایران و بیمه گری مصوب ۱۳۵۰.

مزایای بیشتری در جامعه برخوردار باشند، چه اینکه بهره مندی از مزایا و امکانات رفاهی جامعه، وابسته به رتبه اعتباری شخص است. در واقع می توان چنین استنباط نمود که یکی از کارایی های اعتبارسنجی مدنی، کاهش جرایم و پیشرفت روزافزون احساس مسئولیت و امنیت و آرامش در جامعه است، زیرا بهره مندی از امکانات جامعه، خود به عنوان انگیزه و محرک برای ترک جرم و حفظ مقررات می باشد و شخصی که استفاده از مزایا را در گرو احترام به حقوق و قوانین و حفظ رتبه اعتباری خود می داند، طبیعتاً تمام تلاش خود را به کار خواهد برد تا قانونمدار تر و مسئول تر و نهایتاً مثبت تر رفتار نماید.

چنانچه مشاهده می شود در ایران، سازمان واحدی وجود ندارد که تمامی اطلاعات شخص را در دسترس داشته باشد بلکه برای اعتبارسنجی ضروری می نماید که تمامی اطلاعات مذکور از تمامی سازمان های مختلف جمع آوری شود.

۱-۳. کارایی اعتبارسنجی در جامعه

پولشویی به عنوان یکی از معضلات اقتصادی در جوامع خود منجر به انجام جرایم و افزایش فعالیت های غیرقانونی برای قاچاقچیان اعم از قاچاق کالا و مواد مخدر و نظیر اینها می شود. و به نوعی سبب می شود قدرت اقتصادی از بازار، دولت و شهروندان دولت گرفته شده و به مجرمان و خلاف کاران منتقل شود.

در صورتی که اعتبارسنجی به شیوه ای صحیح در جامعه انجام نشود سبب می شود عده محدودی از افراد جامعه، منابع مالی و اعتباری را در انحصار خود داشته باشند و سایر افراد جامعه از خدمات مالی محروم باشند.

آن چنان که گویا اعتبارسنجی مشتریان در ارائه تصویری شفاف از وضعیت و توانایی مشتری در ایفای تعهدات خود در زمان تعیین شده، بازداشتن مشتریان از استفاده بیش از حد منابع و سقوط در بحران مالی، نقشی بنیادین دارد.

از این رو آنچه نوآوری و ابداعات را به منصفه ظهور می کشاند و سبب بهره برداری از آن می شود حمایت های مالی بانک هاست. مسلم است که کشورها با برابر شدن و تساوی و برقراری تعادل بین عرضه و تقاضا در سیستم تولیدی کشور، علاوه بر کاهش نرخ تورم و ثبات قیمت ها، اشتغال زایی نیز رخ خواهد داد، کارگاه ها و شرکت های تولیدی می توانند نیروهای جدید استخدام کرده و یا دست کم نیروهای خود را در خط تولید حفظ نموده و از اخراج و تعدیل آن ها جلوگیری شود. بنابراین اعتبارسنجی علاوه بر تثبیت نرخ بازار، می تواند منجر به کاهش نرخ بیکاری نیز بگردد.

از سوی دیگر، تورم که از طریق افزایش تقاضا و افزایش قیمت کالا ایجاد می شود، قدرت خرید مردم را کاهش داده و اشخاص توان کمتری در مهیا نمودن شرایط مناسب زندگی پیدا

کرده و در نتیجه رضایت افراد در مسائل بهداشتی و سلامتی کاسته می‌گردد. فلذا تورم بر انحرافات اجتماعی و اخلاقی اشخاص دخیل است.

طبق نظر اقتصاددانان دیگر بین فقر، نابرابری اقتصادی، بیکاری و تورم ارتباط مستقیمی با جرایم مالی من جمله سرقت، وجود دارد (Sjoquist, 1973, pp259-283).

از سوی دیگر، بررسی‌های انجام شده در مورد سیاست مالی که از طریق مخارج دولتی ایجاد می‌شود نشان می‌دهد که تورم بر وقوع این امر صحنه می‌گذارد (Teles, pp1-9, 2004).

گروهی دیگر نیز معتقدند که تورم همیشه در بلندمدت و کوتاه مدت، اثر معناداری بر انواع جرایم داشته و طبق بررسی‌های انجام شده اثر تورم بر ایجاد انگیزه در انجام جرایم حتی بیشتر از تأثیر بیکاری می‌باشد (ابریشمی؛ رضایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱-۷۴).

در یک جامعه آرمانی، آنچه به عنوان عدالت اقتصادی مورد توجه است، توزیع عادلانه ثروت در میان مردم است. از آنجا که اولین و ساده‌ترین شیوه بدست آوردن ثروت، کار و فعالیت اقتصادی و تولیدی است، لیکن در خارج از تصور، این امر همیشه رخ نمی‌دهد. به عبارتی سیاست‌های غلط اقتصادی منجر می‌شود تا گاهی اوقات هرچه اشخاص در امر شغلی و تولیدی خود کوشا باشند، اما باز هم متقابلاً به ثروت قابل توجهی دست نیابند.

آنچنان که مشخص است، بهره بردن گروهی خاص در جامعه از امکانات مالی و ... منجر می‌شود قشر دیگری از جامعه روز به روز آسیب پذیرفته تر شود و فاصله طبقاتی آن‌ها روز به روز بیشتر گردد و در پی آن پیامدهایی چون ربا، احتکار، گرانفروشی، عدم پرداخت وجوهی که باید به دولت پرداخت شود، سرقت، ارتشاء و نظیر این موارد در جامعه فزونی گرفته و منجر به بی‌عدالتی و نابرابری اقتصادی و اجتماعی در بین طبقات مختلف جامعه می‌گردد و در واقع جامعه به دو گروه مرفهین و مستضعفین تقسیم خواهد شد. چه اینکه از نظر برخی نویسندگان، عواملی چون تورم، سبب کاهش درآمد و یا کاهش بهره‌وری اشخاص می‌شود (طالب، ۱۳۶۸، ص ۱۵۰) زیرا یکی از مولفه‌های اصلی عدالت که دانشمندان به آن توجه دارند، دادن حق به صاحبان حق است.

اعتبارسنجی مدنی، علاوه بر مبارزه با فساد و ناامنی در جامعه، می‌تواند بوسیله شفاف‌سازی و ثبت اقدامات و رفتار اشخاص و ایجاد یک کارنامه اعتباری برای افراد جامعه در امور سیاسی و اداره امور جامعه نیز تأثیرگذار باشد، به عنوان مثال اشخاص تحصیلکرده، پژوهشگران و اساتید دانشگاه و پزشکان با اشخاصی که از سواد کافی برخوردار نیستند، برابر نیستند و مسلماً امتیاز اعتباری این اشخاص بسیار بالاتر از آحاد افراد جامعه است.

یکی دیگر از موارد کارایی اعتبارسنجی مدنی، در امور استخدامی است. مسلماً هر چه

شخص امتیاز بالاتری از نظر اعتباری کسب نماید، در زمان استخدام شانس بیشتری برای پذیرش در ارگان‌های مرتبط را داراست. امروزه از طریق مصاحبه و فراخوان اقدام به استخدام می‌نمایند که در حد خود مناسب است اما اگر اعتبارسنجی در هر زمینه‌ای قابلیت اجرا داشته باشد، گزینش اشخاص با امتیاز بالاتر به مراتب بسیار آسان‌تر و به صرفه‌تر از منظر زمانی و هزینه‌های مالی خواهد بود.

از دیگر فواید اعتبارسنجی می‌تواند در حیطه شرکت‌ها و شراکت‌ها و معاملات خود را نشان دهد.

اعتبارسنجی مدنی حتی می‌تواند در زمینه ازدواج نیز راهگشا باشد؛ به صورتی که طرفین می‌توانند با دریافت امتیازات یکدیگر، با قدرت بهتری نسبت به تصمیم‌گیری در مورد ازدواج با یکدیگر اقدام نمایند و همین امر سبب می‌شود تا از ازدواج‌های نامناسب جلوگیری به عمل بیاید و نهایتاً میزان طلاق در کشور رو به کاهش برود؛ زیرا عواملی چون بیماری‌های روحی، بیماری‌های جسمی، نزاع‌های خیابانی، اعتیاد و ... در درجه بندی و رتبه امتیازی تأثیر گذار است.

۲- مویذات فقهی اعتبارسنجی

۲-۱. ادله قرآنی

آیه ششم سوره نساء می‌فرماید: "وَ اِئْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ وَّ لَا تَاْكُلُوهَا اِسْرَافًا وَّ بَدَارًا اَنْ يَكْبُرُوا وَّ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَّ مَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَسْهَدُوْا عَلَيْهِمْ وَّ كَفَىٰ بِاللّٰهِ حَسِيْبًا" یتیمان را بیازماید تا آن‌که به سن ازدواج یا زناشویی برسند، پس اگر در آن‌ها رشدی یافتید اموالشان را به خودشان واگذارید، و از بیم آن‌که مبدا به سن رشد برسند اموالشان را به ناحق و بشتاب نخورید، هر که توانگر است عفت ورزد و هر که بینواست به آن اندازه که عرف تصدیق کند بخورد، و چون اموالشان را تسلیمشان کردید کسانی را بر آنان به شهادت بگیرید و خدا برای حساب کشیدن کافی است."

در آیه آمده است «فان انستم منهم رشداً» پس از دادن مال به کسانی که سفیه هستند باید اجتناب نمود؛ اما چه زمانی می‌توان به ایتام اموالشان را پرداخت کرد؟ و در آیه آمده است: «و ابتلوا الیتامی» یعنی ابتدا ایتام را مورد امتحان و آزمایش قرار دهید، در واقع سرپرستان وظیفه دارند که عقل ایتام را از لحاظ فهم، صلاحیت، دینی و اقتصادی کاملاً مورد بررسی قرار دهند، در صورتی که عقل آن‌ها به مرحله رشد و تکامل رسیده باشد، ثروتمشان را به خودشان باز گردانند. در تفسیر مجمع البیان آمده است که وقتی عقل یتیم کامل شد اموال وی به او باز خواهد گشت و این مطلب صحیح‌تر است، گروهی دیگر گفته‌اند که منتها رشد و کمال عقلی کافی نیست و

باید سن ولی کمتر از ۱۵ سال نباشد. در معنی رشد اختلاف است. از نظر قتاده و سعدی، منظور از «فان انستم رشداً» داشتن عقل و دین و اهلیت (صلاحیت) است. در نظر حسن و ابن عباس، منظور از رشد، صلاحیت در دین و آمادگی برای اصلاح مال است. از نظر مجاهد و شعبی منظور از رشد همان عقل است؛ یعنی تا زمانی که صلاحیت عقلی پیدا نکرده، نباید مال را به وی داد، حتی اگر وی به کهنسالی نیز برسد و از رشد عقلی بی بهره باشد، نباید مال را به وی پرداخت نمود اما به نظر می‌رسد نظر حسن و ابن عباس قوی تر از سایر نظرات و عقاید باشد. در روایتی از امام باقر (ع) نیز به همین امر تاکید شده است (الطبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸).

اجماع نیز بر این امر است که، کسی که دارای صلاحیت دینی و آمادگی کامل برای اصلاح مال و دخل و تصرف در آن را دارد، نمی‌توان وی را از تصرف در اموالش منع نمود، هر چند که عدالت نداشته باشد و از لحاظ دینی لاقید باشد. لذا زمانی که کودکی به بلوغ رسید و صلاحیت دینی و اهلیت محافظت از اموال خود را دارا باشد، باید اموالش را به وی بازگرداند (همان، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸).

از این رو می‌توان اذعان داشت که اگر انسان بالغ، مال خود را به فساد بکشاند، می‌توان وی را از تصرف در اموالش منع نمود؛ زیرا اگر ما مسئولیت داریم در مقابل اینکه مال طفل بالغ غیر رشید را به وی نسپاریم و از آن محافظت کنیم، موظف هستیم که شخص بالغ غیر رشید را نیز از تصرف در اموالش منع کنیم. «فادفعوا الیهم اموالهم» در خطاب به سرپرستان ایتمام می‌فرماید زمانی که بلوغ و رشد را در آن‌ها دیدید اموالشان را به آن‌ها بپردازید، لذا تحویل مال به ایتمام پیش از نمایان شدن رشد و بلوغ، جایز نمی‌باشد (همان، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸).

آیه دوم، آیه ۱۵۲ سوره مبارکه انعام می‌باشد که می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَ بَعِّدُوهُ اللَّهُ أَوْفُوا ذَالِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، «به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به نیکوترین وجهی که به صلاح وی باشد تا به سن بلوغ برسد. و پیمان‌ه و وزن را از روی عدل تمام کنید. ما به کسی جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کنیم و هر گاه سخن گوئید عادلانه گوئید هر چند به زیان خویشاوندان باشد. و به عهد خود وفا کنید. این هاست آنچه خدا شما را به آن سفارش می‌کند، باشد که پند گیرید».

«حتی ببلوغ اشدّه» یعنی تا اینکه متوجه شوید و دریابید که یتیم به بلوغ و رشد رسیده، مال وی را نگهداری کنید و در آن تصرف نکنید. آیه درصدد بیان این مطلب است که از اموال یتیم سوءاستفاده نشود و به محض نمایان شدن بلوغ و رشد، اموال وی به وی مسترد گردد (الطبرسی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۳۰).

بر اساس نظراتی که در مورد رشد در آیه پیشین گذشت، قول اقوی این است که حدی

برای سن نیست. بلکه هرگاه به سن بلوغ رسید و مشخص شد که عقل وی کامل گردیده و برای حفظ و نگهداری اموالش رشد کافی را دارد، می‌توان اموالش را به وی مسترد نمود. در واقع طبق نظر قرآن کریم، زمانی که یتیم به بلوغ و عقل و رشد کافی رسیده است، نمی‌توان در اموال وی تصرف نمود؛ بلکه می‌توان در این هنگام اموال وی را به وی داده و مسئولیت حفظ مال را بر عهده‌اش گذاشت.

همانگونه که در آیات ملاحظه می‌شود و تفاسیر آن گذشت، برگرداندن مال یتیم به وی مشروط به احراز سن و رشد وی است. لذا اگر به رشد نرسد، و نتواند در اموال خود به نحو احسن دخل و تصرف کند، دادن مال به وی نهایت ظلم است. اما احراز رشد چگونه محقق خواهد شد؟ به درستی که اگر ولی یا قیم، مال را به دست طفل بگذارد و عملکرد وی را تحت نظر نداشته باشد، نمی‌تواند ملتفت شود آیا یتیم به رشد عقلانی و فکری رسیده است یا نه. بنابراین آیات مذکور دلالت بر وجوب و لزوم نظارت دقیق بر رفتار ولی یا قیم یتیم دارد. به واقع تنها زمانی می‌توان اموال یتیم را به وی استرداد نمود که به صورت کامل نسبت به رشد وی اطمینان و یقین حاصل گردد. این امر، خود، مصداقی بر لزوم اعتبارسنجی می‌باشد.

۲-۲. ادله روایی

در من لا یحضر الفقیه از امام صادق (ع) روایت شده است که در مورد آیه " وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَ بِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَ مَنْ كَانَ عَیْبًا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا " چه می‌فرمایید؟ حضرت (ع) فرمودند: «ایناس رشد حفظ المال» به این معنی که رسیدن به حد رشد یعنی قدرت پیدا کردن بر حفظ مال (ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۲۲).

در تفسیر این روایت آمده است که همان‌گونه که بیان شد، مال صغیر و صبی به وی داده نمی‌شود، تا زمانی که به بلوغ برسد و زمانی که رشد وی احراز شد اموالش به وی تسلیم می‌گردد، «ایناس رشد» یعنی که صلاحیت تصرف در اموالش را داشته باشد و در دینش نیز عادل باشد و تا زمانی که فرد غیر رشید باشد مجبور باقی می‌ماند هر چند که سالخورده شود (الراوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۴).

در کافی نیز آمده است که از اباعبدالله (ع) پرسیده شد در مورد یتیم و اینکه چه زمانی مال یتیم به وی بازگردانده می‌شود و ایشان فرمودند: «اذا علمت أنّها لا تُفسد و لا تُضیح» یعنی زمانی که دریافتی که اموالش را فاسد و ضایع نمی‌کند، می‌توانی به وی بازگردانی (الکلینی الرازی

۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۵۰۰). لذا از این فرمایش می‌توان استنباط کرد که تا زمانی که علم به صلاحیت یتیم بر حفظ مالش را نداری و می‌دانی که وی اموالش را تباه می‌سازد، نمی‌توانی اموال را به وی تحویل دهی. همچنین در فقه منسوب به امام رضا (ع) آمده است که هرگاه یتیم محتلم شد او را امتحان کن اگر در وی رشد دیدی و از آن مطلع شدی اموالش را به وی بازگردان، ولی اگر بر حالت سابقش بود، تا زمانی که به رشد برسد، اموالش را در دست خود نگه دار (منسوب به امام هشتم، ۱۴۰۶، ص ۳۳۲).

همانگونه که بیان شد، احتلام شرط بلوغ است، اما صرفاً با به بلوغ رسیدن طفل و یتیم نمی‌توان اموالش را به تصرفش در آورد بلکه باید از رشد عقلانی و فکری وی یقین بدست آورد. بر اساس تمامی روایات مذکور، اگر یتیم دارای اموال باشد و در دست ولی به امانت باشد، در صورت می‌توان اموال را به تصرف یتیم در آورد که وی به سن بلوغ رسیده و دارای عقل باشد، که بتواند امور خود را تدبیر نموده و اموالش را اصلاح کند، فلذا در غیر اینصورت ولی یا قیم نمی‌تواند اموال را به تصرف یتیم در آورد؛ زیرا اکیداً بر این امر تأکید شد که ابتدا ولی باید از رشد یتیم اطمینان حاصل کند سپس اقدام به برگرداندن اموال یتیم به وی نماید. چرا که طبق نظر نویسندگان، شرط اصلی برای خروج صغیر از حجر، رشد وی است، و بلوغ تأثیری بر حجر وی ندارد. همچنین گروهی بر این باورند که علت تشریح اختبار بعد از بلوغ نیز بدلیل دفع این توهم است که بالغ نیازی به اختیار ندارد و اختیار مختص به قبل از بلوغ است و بر اساس این توهم، انسان به صرف بلوغ از محجوریت خارج شده و اموالش به تصرف خودش در می‌آید؛ هر چند که رشید نباشد. لیکن صغیر امکان دارد رشید شده و از وی رفع حجر شود، و بالعکس نیز صادق است که انسان بالغ، با وجود بلوغ و حتی کهولت سن همچنان سفیه و محجور باقی بماند (کاظمی و برزویی ۱۳۹۴).

در واقع فلسفه اختبار بعد از بلوغ نیز کشف و دستیابی به علم و یقین نسبت به رشد عقلی و فکری یتیم می‌باشد.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در مورد مراقبت از رفتار کارگزاران به مالک اشتر نخطی می‌فرماید: «از اعمال کارگزارانت تجسس و تفحص کن و جاسوسان و عیونی از اهل صدق بر آن‌ها بگمار». تحت نظر گرفتن عمال و کارگزاران و اعطای پاداش به آن‌ها در صورت انجام وظایف و یا مجازات آن‌ها در پی عمل نکردن به وظایف نیز مصداقی بارز از اعتبارسنجی است.

۲-۳. بنای عقلا

از آنجا که عقل حکم به لزوم حفظ نظام اجتماع و حفظ انتظام امور عباد می‌کند و جلوگیری از اختلال در نظم عمومی جامعه را تقبیح می‌کند و مذموم می‌داند، به تبع این حکم عقل، عقلای عالم هر کجا که احتمال بر هم خوردن آن را بدهند، همانند جایی که افرادی را برای مناصبی انتخاب می‌کنند برای جلوگیری و دفع شرور؛ گماشتن جاسوس را جایز و حتی گاهی آن را عقلا واجب می‌دانند؛ و خلاصه اینکه بنای آن‌ها بر چنین عملی قائم است و شارع مقدس نیز نه تنها این بنا را رد نکرده بلکه آن را امضاء فرموده است. (سلیمانی، ۱۳۹۴، ص ۸۹)

۴- قواعد اخلاقی

اخلاق جمع خلق است به معنای سرشت، خوی، طبیعت و امثال آن؛ که به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود. بسیاری از فلاسفه و حکمای اسلامی اخلاق را با توجه به همان معنای لغوی تعریف کرده‌اند.

در عین حال، شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی عبارتست از «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شود افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل و تروی از آدمی صادر شود»

بنابراین تعریف، اخلاق، هیأتی است استوار و راسخ در جان آدمی که کارها به آسانی و بدون نیاز به تأمل و تفکر از آن صادر می‌شود. (الزبیدی، ج ۶، ص ۳۳۷)

عقل و فطرت، قواعدی را در عمل و فعل انسان پدید می‌آورد که از آن بعنوان قواعد اخلاقی یاد می‌شود. این قواعد اخلاقی بر تمام زندگی انسان سیطره دارد و انسان تفاوت خود را با حیوانات دیگر در رعایت عملی همین قواعد اخلاقی می‌بیند.

اخلاق، مجموعه قواعدی است که لازمه نیکوکاری و رسیدن به کمال است؛ یعنی بوسیله اخلاق ما معیاری به دست می‌آوریم که چه کاری خوب و چه کاری بد است؛ قواعد اخلاقی، رفتارهایی است که وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف مطلوب می‌باشند و ارزشی بودن آنها به لحاظ مطلوبیت آنهاست.

قواعد اخلاقی تکیه بر وجدان شخص دارد؛ یعنی اعتبار این قواعد از درون تضمین می‌شود نه از برون؛ قواعد اخلاقی فقط الزامی درونی داشته و خودکنترلی عامل اجرا و تضمین آن است. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۴۹)

قواعد اخلاقی مانند: صداقت، پابندی به تعهدات، داشتن نگاه مثبت به زندگی، گذشت و فداکاری، مهربانی، خوش‌زبانی، امانتداری و ...

عقل و فطرت قواعدی را در عمل و فعل انسان پدید می‌آورد که از آن به عنوان قواعد اخلاقی سخن گفته می‌شود و اداره زندگی انسان تنها در پرتو مجموعه خاصی از قواعد اخلاقی تأمین می‌شود.

قواعد اخلاقی از وجود انسان سرچشمه می‌گیرد؛ ندای درونی اوست که مبنای اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ هیچ عامل خارجی اعم از نیروی دولت یا احکام مذهبی در آن دخالت ندارند. قواعد اخلاقی به نیت افراد در برخوردها و رفتار اجتماعی توجه دارد، برای مثال می‌توان بیان کرد که قتل جرم محسوب می‌شود اما قواعد اخلاقی حکم می‌کند که به نیت و قصد آنها در حین ارتکاب جرم هم توجه کرد.

قواعد اخلاقی از عقلانیت برخوردارند؛ عقلانیت یعنی قابل فهم بودن، به عبارت دیگر یعنی قاعده ناشی از رعایت قواعد اخلاقی و خسارت ناشی از عدم رعایت آن‌ها برای عقل بشری قابل درک است؛ عقل بشری می‌تواند درک کند که اگر در مقام عمل به جای رد امانت، خیانت در امانت رایج شود چه خواهد شد. هم فواید ناشی از رعایت رد امانت و هم خسارت‌های ناشی از خیانت در امانت برای عقل بشر قابل درک است.

قواعد اخلاقی محترم‌اند؛ حتی گاهی قانونگذار به طور مستقیم احترام به قواعد اخلاقی را واجب می‌داند؛ مثلاً در ماده ۹۷۵ قانون مدنی آمده است: محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که برخلاف اخلاق حسنه بوده به موقع اجرا بگذارد. اگر چه اجرای قوانین مذکور اصولاً مجاز می‌باشد. قواعد اخلاقی در قلمرو روابط افراد خانواده بیشتر از اموال و تعهدات است؛ زیرا اخلاق در تنظیم روابط افراد، بیشتر از هر چیز دیگری حکومت می‌کند. قواعد اخلاقی ثابت و جاودانه‌اند؛ یعنی همیشه و همه جا این بایدها و نبایدها ثابت هستند و دچار تغییر و تحول نمی‌گردند.

قواعد اخلاقی درصدد تزئین آدمیان به فضایل و پاکیزه گرداندن آنان از رذائل می‌باشد. هدف اخلاق و قواعد اخلاقی تأمین سعادت آدمیان و کمال است (ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲-۳). اساس صفات و فضائل اخلاقی عبارتند از: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت.

علم اخلاق، علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد.

هدف نهایی علم اخلاق این است که انسان را به کمال و سعادت حقیقی خود که همانا هدف اصلی خلقت جهان و انسان است برساند. تفسیر واقعی و تحقق این کمال و سعادت به آن

که انسان به قدر ظرفیت و استعداد خود، چه در صفات نفسانی و چه در حوزه رفتاری، جلوه‌گاه اسماء و صفات الهی گردد؛ تا در حالی که همه جهان طبیعی و بی اراده به تسبیح جمال و جلال خداوندی مشغولند؛ انسان با اختیار و آزادی خویش، مقرب‌ترین، گویاترین و کامل‌ترین مظهر الهی باشد؛ در اخلاق هم از صفات نیک و پسندیده و فضیلت بحث می‌شود و هم از صفات زشت و ناپسند و رذیلت (دیلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

مطابق آیات فراوان، یکی از عمده‌ترین اهداف بعثت انبیاء و مهم‌ترین رسالت آنها، تهذیب روح و تزکیه جان‌ها بوده است به گونه‌ای که تعلیم در برنامه‌های آن‌ها به عنوان مقدمه مورد نظر بوده است؛ زیرا آنچه عمومی است و توده انسان‌ها به آن مامور و موظف‌اند، همانا نزهت روح و شکوفایی اخلاق است. در قرآن کریم کمتر آیه‌ای تلاوت می‌شود که در صدر و ذیل آن، مسأله تقوی و اخلاق بازگو نشده باشد و این نشان از اهمیت اخلاق و تطهیر جان‌ها می‌دهد و گوشزد می‌کند که اگر فضیلت جای رذیلت را نگیرد رسیدن به مقصود (چه دنیوی و چه اخروی) میسر نیست.

باید توجه داشت که ریشه و اساس و فلسفه بعثت پیامبر گرامی اسلام مسئله مهم اخلاق است.

«به راستی من مبعوث گردیدم تا مکارم اخلاق را کامل کنم» .

بر اساس این روایت نبوی که البته به مضامین مختلفی از آن نبی گرامی اسلام نقل شده، یکی از علت‌های مهم بعثت را تکمیل فضائل اخلاقی انسان‌ها بیان می‌کند.

از اهمیت این مسئله همین که امیرالمومنین علی (ع) نیز در کلامی گویا می‌فرماید:

اگر ما امید و ایمانی به بهشت و ترس و وحشتی از دوزخ و انتظار ثواب و عقابی نمی‌داشتیم، شایسته بود به سراغ فضایل اخلاقی برویم، چرا که آن‌ها راهنمای نجات و پیروزی و موفقیت هستند (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

اخلاق در گوشه گوشه‌ی زندگی ما انسان‌ها رسوخ پیدا کرده است. مهم‌ترین موضوعی که جامعه کنونی بدان سخت محتاج است اخلاق است. در دایره زندگی اگر چه واژه‌های متفاوتی اعم از خوب و بد خیمه زده‌اند و البته هر کدام در زندگی به نوبه خود ایفای نقش می‌کنند؛ ولی اخلاق از عمده‌ترین مواردی است که نقش خود را پررنگ‌تر از سایرین به نمایش می‌گذارد.

آن سوی قضیه نیز می‌تواند صادق باشد؛ یعنی زندگی هم در شکل‌گیری مقوله اخلاق بسیار مهم است. چه این که تا زندگی ایجاد نشود، مقوله‌ای بنام اخلاق نیز وجود نمی‌آید. به

تعبیری آن تاثیر و تاثیر که اخلاق در زندگی بر جای می‌گذارد زندگی نیز در اخلاق به نمایش می‌گذارد.

بنابراین اخلاق در زندگی بسیار موثر و مفید ظاهر می‌شود و زندگی نیز بدون اخلاق دچار تعلل و تقصیر خواهد شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷-۱۷۸).

قواعد اخلاقی در اسلام مبتنی بر آموزه‌های قران و احادیث می‌باشد. کهن‌ترین نمونه‌های اندیشه اخلاقی و قدیمی‌ترین متون اخلاقی نامه‌هایی از امام علی (ع) است و صحت صدور آن‌ها از سندی کافی برخوردار است. و نهایتاً باید توجه داشت که عدالت اجتماعی در زیرمجموعه علم اخلاق قرار دارد. بر همین اساس است که علم اخلاق نیز یکی از علوم است که اعتبارسنجی مدنی را خواهد پذیرفت و به آن ارج خواهد داد. چرا که بر طبق سیستم اعتبارسنجی مدنی، افراد سعی می‌کنند هرروز قانونمدار تر از روز پیش عمل نمایند تا از رتبه اعتباری آن‌ها کاسته نشود و بتوانند از مزایای بیشتری در جامعه برخوردار باشند، چه اینکه بهره‌مندی از مزایا و امکانات رفاهی جامعه، وابسته به رتبه اعتباری شخص است، فلذا هر شخصی تلاش خواهد نمود که با حفظ قانون و احترام به قواعد اخلاقی جامعه و حسن رفتار خود در اجتماع، رتبه اعتباری خود را بالاتر برده تا از امکانات بیشتری بهره‌مند گردد. این امر، خود منجر به بهبود اجتماع و افزایش امنیت و آرامش در جامعه خواهد شد که مدیون قواعد اخلاقی می‌باشد.

نتیجه گیری

یکی از اصول مهم و اساسی در جوامع اسلامی، احترام به اصول اخلاقی می باشد، چه اینکه این امر، در جوامع اسلامی دارای جایگاه ویژه و ممتازی نسبت به سایر جوامع است، مبنای قواعد اخلاقی و زیربنای آن بر پایه عدالت، استوار است. عدالت در عرصه های مختلف جامعه به دلیل فطری بودن همواره مورد توجه بوده است. دین اسلام نیز به عنوان مذهبی کامل و جامع همواره بر این اصل تاکید داشته است. یکی از جایگاه های اصلی عدالت در حوزه اجتماعی و اقتصادی ظهور پیدا می کند. عدالت اقتصادی در معنای مراعات حقوق اقتصادی در زمینه رفتارها و مناسبات اقتصادی و نیز عدالت اجتماعی به معنای تخصیص عادلانه منابع در یک جامعه، در صورتی جریان می یابند که افراد جامعه به صورت متناسب از امکانات جامعه بهره مند شوند. یکی از راهکارهای دستیابی به چنین عدالتی، اجرایی نمودن طرح اعتبارسنجی مدنی است، که بر اساس آن، منابع جامعه برحسب استحقاق افراد در جامعه توزیع خواهد شد. قواعد اخلاقی این امکان را فراهم می آورد که اعتبارسنجی به بهترین نحو به ظهور برسد. این قواعد لازمه رسیدن به کمال بوده و اداره زندگی انسان ها تنها در پرتو مجموعه خاصی از قواعد اخلاقی تأمین می شود و هدف اخلاق و قواعد اخلاقی تأمین سعادت و مال آدمیان است که پژوهش حاضر این موضوع را در اعتبارسنجی مدنی دنبال می کند.

همانگونه که یاد شد، از کاربردی ترین موارد اعتبارسنجی مدنی را می توان چنین یاد کرد: استفاده از اعتبار سنجی مدنی تا حد بسیاری از ایجاد کلاهبرداری و سوءنیت ها من جمله در زمینه جعل اسناد اعم از هویتی، تحصیلی، مالی و غیره جلوگیری خواهد نمود و در نتیجه اعتماد و صداقت بیشتری در جامعه جریان پیدا خواهد کرد.

بهره مندی سازمان ها از سامانه اعتبارسنجی و دسترسی به رتبه اشخاص در زمینه استخدام و ... تا حد بسیاری می توان از کاغذ بازی جلوگیری کند در نتیجه در مصرف انرژی و وقت و منابع طبیعی نهایت صرفه جویی اعمال خواهد شد.

می توان یکی از کارکردهای اعتبارسنجی را در زمینه اداره امور اداری اجتماعی و غیره بررسی نمود مسلماً اشخاصی که دارای رتبه اعتباری بالاتری نسبت به سایرین هستند می توانند در اداره امور مختلف مورد مشورت قرار بگیرند و از تجربه، تحصیلات، هوش و استعداد آنها در زمینه ای اداره امور مختلف بهره برده شود. این امر به تقویت جامعه اسلامی هم منجر خواهد شد، همچنین این عملکرد متناسب با دستور به مشورت طبق آموزه های اسلامی خواهد بود.

بنابراین بر طبق قواعد اخلاقی و فقه اسلامی، اعتبارسنجی لازمه یک جامعه مدنی امروزی می باشد، چه اینکه، یکی از راه های رسیدن به اخلاق و عدالت اجتماعی در جامعه مدرنیته

امروزی و نیز دستیابی به جامعه آرمانی و فاضله، استفاده از سیستم یکپارچه اعتبارسنجی مدنی است، فی الواقع در جهان امروزی در جهت حفظ عدالت و اختصاص منصفانه و عادلانه منابع به افراد جامعه، استفاده از طرح اعتبارسنجی مدنی ضروری است چرا که با استفاده از این طرح، تا حد بسیاری می‌توان نسبت به رفتارهای اشخاص در جامعه اطلاعات مناسب را به دست آورد و بر اساس رفتارهای افراد، منابع را به آن‌ها تخصیص نمود، این امر، خود منجر به افزایش رفتارهای حسنه و کاهش رفتارهای ناپه‌نجان در جوامع نیز خواهد شد زیرا اشخاص در جامعه درصدد بهره‌مندی بیشتر از امکانات می‌باشند. لذا پیشنهاد می‌شود که محققین حقوقی، فقهی و اقتصادی همزمان و با همکاری یکدیگر به تعیین معیار متناسب با موقعیت و شرایط کنونی کشور جهت اعتبارسنجی ارائه نمایند تا این طرح به نیکویی به ثمر بنشیند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
 نهج البلاغه
 قانون مدنی
۱. ابریشمی، حمید و رضایی، زکیه (1394) بررسی اثر تجربی تورم بر جرایم در ایران، فصلنامه مجلس و راهبرد، پاییز، دوره ۲۲، شماره ۸۳.
 ۲. ابن بابویه القمی، اَبی جعفر محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) (۱۴۱۳) من لایحضره الفقیه، المحقق: علی اکبر الغفّاری، چاپ دوم، قم، الناشر: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة.
 ۳. بهمنی، محمود؛ بهمند محمد (۱۳۸۷) بانکداری داخلی (۱) تجهیز منابع پولی، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات موسسه عالی بانکداری ایران بانک مرکزی.
 ۴. دیلمی، احمد، (۱۳۸۰)، اخلاق اسلامی، دفتر نشر معارف، قم.
 ۵. راعی، رضا و ابوذر، سروش (۱۳۹۱) اعتبارسنجی مشتریان حقوقی کوچک و متوسط بانک ها با استفاده از مدل لوجیت و پروبیت، فصلنامه پژوهشنامه اقتصادی، بهار، دوره ۱۲، شماره ۴۴.
 ۶. الراوندی، قطب الدین اَبی الحسن سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، تحقیق: السید احمد الحسینی باهتمام السید محمود المرعشی، الطبعة الثانية، قم، الناشر مكتبة آية الله النجفی المرعشی الاولایة .
 ۷. الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۶، دارالمکتبه الحیاه، بی تا، بیروت.
 ۸. زمانی فراهانی، مجتبی (۱۳۸۸) پول و ارز بانکداری، چاپ چهاردهم، تهران، انتشارات ترم.
 ۹. سلیمانی مرتضی، سلیمانی یاسر (۱۳۹۴) تبیین و بررسی فقهی تجسس در فعالیت های اطلاعاتی_امنیتی، فصلنامه علمی پژوهشی کاوشی نو در فقه، تابستان، شماره دوم، صفحات ۷۹-۱۰۲.
 ۱۰. طالب، مهدی (۱۳۶۸) تامین اجتماعی، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ رضوی.
 ۱۱. الطبرسی، ابوعلی الفضل ابن الحسن (۱۳۶۰) ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجمان علی صحت و نوری همدانی؛ حسین و جمعی از مترجمان دیگر، چاپ اول، تهران، انتشارات فراهانی، ۲۷ جلدی.
 ۱۲. فلاح زاده، علی محمد؛ ابراهیمی، محمود و افشار، سجاد (۱۳۹۵) اعتبارسنجی اقتصادی از منظر حقوق عمومی، دو فصلنامه دیدگاه های حقوق قضائی، دوره ۲۳، شماره ۷۳ و ۷۴.
 ۱۳. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۸۹)، اخلاق دین شناسی، نشر نگاه معاصر، تهران.

۱۴. کاظمی، محمود و برزویی، عباس (۱۳۹۴) ار بلواغ جسمانی تا رشد عقلانی: بازخوانی اماره رشد در حقوق موضوعه ایران و فقه اسلامی با مطالعه تطبیقی در حقوق فرانسه، فصلنامه پژوهش حقوق خصوصی، سال چهارم، زمستان، شماره ۱۳، صفحات ۱۱۹-۱۴۵.
۱۵. الکلبینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق) الاصول من الکافی (ط-الاسلامیه)، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه. [۸جلدی].
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، فطرت، جلد اول، نشر صدرا، تهران.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، زندگی در پرتو اخلاق، جلد ۱، ناشر سرور، قم.
۱۸. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۹)، مقاله اولویت و ویژگی های قواعد اخلاقی، پرتال جامع علوم اسلامی.
۱۹. نصیری اقدم، علی؛ حسینی سید محمد رضا و قودجانی اصلان (۱۳۹۲) مبانی اقتصادی و حقوقی سنجش اعتبار، چاپ اول، تهران، نشر مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی.
۲۰. والی نژاد، مرتضی (۱۳۸۳) نقش وظایف نظام و نهادهای مالی بانک ها در اقتصاد، ماهنامه بانک و اقتصاد، شماره ۴۷.
21. Jacobs, D (1981) Inquality and economic crime, sociology and social research, 6:pp12-28.
22. Mays, E(1995) H\ Handbook of Credit Scoring, Chicago, Global Professional Publishing.
23. Sjoquist.D (1973) property crime and economic behavior: some empirical results, American Economic Review, 1:pp259-283.
24. Teles,Vladimer K(2004) The Effects of Macroeconomic Policies on Crime, Economic Bulletin, 11(1): pp 1-9.
25. Thomas Lyn C.& Edelman, David B. Crook Jonathan N(2004) Readings in Credit Scoring. Foundations, Developments, and Amis, Oxford: Oxford University press.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۸ - ۲۵

واکاوی اصول تعلیم و تربیت اسلامی در اندیشه های عرفانی امام خمینی(ره)

۱ جمشید صدری

۲ هاتف سیاهکوهیان

۳ سید حجت مهدوی سعیدی

۴ احیاء دکمائی

چکیده

پایه های تربیتی عرفان حضرت امام بر روی شریعت بنا شده، در این نظام عرفانی فضایل دینی از فضایل تربیت عرفانی تفکیک نمی شود. این فضایل می تواند انسان را به اخلاق دینی و هم اخلاق عرفانی رهنمون سازد. در فضایل دینی است که فضایل تعلیم و تربیت عرفانی معنا می یابد موضوع تربیت عرفانی، از منزلت و جایگاهی بس رفیع برخوردار است. بی تردید یکی از ابعاد فکری بنیان گذار جمهوری اسلامی، امام، که از بنیادی ترین رویکردهای ایشان می باشد، مقوله تعلیم و تربیت و تزکیه نفس است تأکید امام آن است که نفس تزکیه شده در راستای ارزشهای الهی قرار می گیرد و سر اطاعت در پیشگاه خداوند فرود می آورد و به قدرتهای غیر الهی بی توجه است؛ از این رو اهتمام بر این امر را بر همه ی آحاد جامعه لازم دانسته و ضرورت آن را برای کسانی که با تربیت مردم سر و کار دارند، افزون می شمرد. تعلیم و تربیت، روش انبیای الهی که برای تربیت انسان و وصول وی به مقصد والای آفرینش ذکر شده است. تربیت عرفانی امام در ساختن انسان های متعالی نقش بسزایی ایفا می کند.

اندیشه عرفانی امام در زمینه تعلیم و تربیت اسلامی و تهذیب نفس دلالت های را برای تربیت اخلاقی با تأکید بر اندیشه عرفانی امام ارائه دهد روش تحقیق مقاله، کیفی واز نوع تحلیلی می باشد در مرحله اول با مراجعه به کتب عرفانی امام در زمینه تعلیم و تربیت اخلاقی و عرفانی اندیشه های ایشان استخراج گردید که نتیجه تربیت عرفانی امام ساختن انسان های که با تزکیه و تهذیب نفس که به تحول درونی و معنویت پرداختند و به قرب الهی نائل آمدند.

واژگان کلیدی

تعلیم و تربیت، تهذیب نفس، اخلاق، اندیشه عرفانی امام خمینی(ره).

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Sadri-jamshid@yahoo.Com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران.

Email: siahkuhian.8949@yahoo.com

۳. استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد لاهیجان.

۴. دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران.

Email: ahya.dakmaei@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۲

طرح مسأله

اندیشه‌های تربیت عرفانی امام خمینی (ره) از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است زیرا وی نه تنها در عرصه فقه، فلسفه، عرفان، اخلاق، تعلیم و تربیت و سیاست نظریه پرداز بوده، رهبری فکری و سیاسی امت اسلامی را به عهده داشته، انقلاب شکوهمند اسلامی را معماری نموده و نظام اسلامی را بنیان نهاده بلکه ایشان در عمل به آموزه‌های اخلاقی و تربیتی و عرفانی پیشتاز بوده است، بنابراین، اندیشه‌ها و آرایه‌ها که منبعث از باورهای قرآنی، عرفانی و برهانی و برآمده از نفس مهذب و متخلق به اخلاقی الهی است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند منشأ تحول در فرد و جامعه شود، به ویژه این که ایشان در آثار قلمی و بیانی خود، پیوسته در مقام یک مربی قدم زده و سخن گفته است در میان اندیشه‌ها و مباحث تربیتی امام (ره)، اهداف تربیت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است زیرا اهداف یک مکتب تربیتی بر اساس نگرش که صاحب آن اندیشه و مکتب از انسان، جهان و نظام ارزش دارد متفاوت است. بدون تردید، نگرش که انسان را نسخه کوچک عالم می‌داند و همه اسرار به جهان هستی و تمام عوالم غیب و شهود و عصاره‌ی همه موجودات عالم هستی را در او می‌بیند. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸: ۴۵) امام خمینی و معتقد است که چون فطرتا عاشق کمال مطلق است. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۱۸۴)

از آن جایی که دنیای امروز دنیای بحران معنویت است و نیاز به معنویت، واقعیتی ذاتی و واجب محسوب می‌شود لذا پرداختن به تربیت عرفانی امری ضروری است. از سویی دیگر ظهور و بروز عرفان‌های نوظهور و بی‌اساس و متأسفانه شیوع آن‌ها در میان اقشار مختلف جامعه، حتی بعضاً نفوذ این عرفان سهوایا عمدا در تعلیم و تربیت، این مسأله را به ذهن متبادری کند که چه نوع عرفانی در تربیت مؤثر و مثمر خواهد بود و باید اذعان داشت که عرفان نیز از جمله موضوعاتی است که قطعاً به تنهایی مقبول نبوده و عارف یک بعدی نمی‌تواند کمال مطلق را در تربیت ارائه دهد. عرفان اسلامی می‌تواند فطرت سلیم جامعه را به خود جلب نماید و حضرت امام خمینی (ره) در این دنیای پرتلاطم جایگاه ویژه‌ای دارد.

توجه به شخصیت والای امام خمینی (ره) و تأمل در اندیشه‌ها و عرفان وی که توأم با سایر خصایص و ویژگی‌های ایشان است و استکمال نفس را به عنوان غایت وجود انسان می‌داند، می‌تواند چراغی پرفروغ را در راه تعلیم و تربیت اسلامی روشن نماید، که هر سائلی را به درستی رهنمون سازد. زیرا عرفان امام از نوع عرفان نابی است که آدمی را به جهاد اکبری رساند. امام عرفان را پایه‌ای برای احساس مسئولیت در جامعه قرارداد، ایشان عرفان را این گونه تعریف می‌نماید: " رفع حجاب از وجه حقیقت و رؤیت ذل عبودیت و اصل فقر و تدلی در خود و در همه‌ی موجودات و دعای منسوب به سید کائنات (ص) اللهم ارنی الاشیاء كما هی " یعنی خدا اشیاء و

(امور) را آن چنان که هستند نشانم بده شاید اشاره به همین مقام باشد، یعنی خواهش مشاهده‌ی ذل عبودیت که مستلزم شهود عزور بوییت است" (خمینی (ره)، ۱۳۸۷: ب، ص ۱۱)

مبانی نظری

حوزه تعلیم و تربیت به واسطه تاثیر آن بر نسل آینده نقشی مهم و اصلی در سعادت و شقاوت ملت‌ها دارد و مسامحه در آن به ویژه در جامعه اسلامی بی تردید آسیب‌های جبران‌ناپذیری را در پی خواهد داشت، به طوری که امام خمینی هر گونه سهل‌انگاری در این زمینه را به مثابه خیانت به اسلام، نظام جمهوری اسلامی و استقلال فرهنگی کشور می‌دانست. امام در دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی خود شاخصه‌های خاصی را در تعریف علم و مراتب و فرایند حصول آن مدنظر داشت که تبیین دقیق این دیدگاه‌ها و بازنمایی ابعاد مختلف اندیشه امام در خصوص علم و دانش را می‌طلبد. ایشان سعادت و شقاوت جامعه را در نحوه برنامه‌ها و برنامه‌ریزی‌های آموزش و پرورش و نهاد تعلیم و تربیت می‌دید لذا نسبت به اصلاح برنامه‌های آموزشی و تربیتی تاکید داشت. یکی از جملات معروف ایشان در جهت تحول آموزش و پرورش همین بود که 'مجلس و ملت و متفکران متعهد باید این حقیقت را باور کنند و اصلاح فرهنگ و از آن جمله اصلاح مدارس، از دبستان تا دانشگاه را جدی بگیرند و با تمامی قوا در سد راه انحراف بکوشند.

پیشینه تحقیق

در پژوهش حاضر سعی شده از منابع دست اول کتابهای عرفانی امام که مرتبط با تعلیم و تربیت می‌باشد مورد استفاده قرار گرفته است. در باره این موضوع پژوهشی در داخل و خارج کشور با این عنوان انجام نشده است. اما مقالاتی به صورت جزیه جز می‌باشد پس از جستجو در ایرانداک براساس موضوع عنوان شده پیشینه‌ای را در این رابطه نشان نداده است. درارتباط با موضوع پژوهش حاضر، برخی کتب و مقالات به نگارش درآمده اند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- مصطفائی، عبدالمحمد (۱۳۹۷) «تأملی بر کاربرد تعلیم و تربیت در سیره عملی امام خمینی (ره)» ناشر آوای نور.
- معافی، محمود (۱۳۷۴) «هدفهای تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)» موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مصطفوی پور، محمدرضا (۱۳۷۳) «مبانی و اصل تعلیم و تربیت در آثار امام خمینی» مجموعه مقالات کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ممدوحی، حسن (۱۳۸۹) «عرفان در منظر وحی و برهان شرح کتاب مصباح الهدایه امام خمینی (س)» تهران: چاپ و نشر عروج.

- منفرد، غلامرضا (۱۳۸۲) «تربیت دینی با الهام از سیره تربیتی حضرت امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- موسوی، سید مهدی (۱۳۸۲) «روشهای تربیتی از دیدگاه امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- نورپها، حسن علی (۱۳۸۲) «میانی واهداف تربیتی از منظر مکتب تربیتی امام خمینی (ره)» مجموعه مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی (ره)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

روش تحقیق: تنها روش موثر و معمول برای گردآوری اطلاعات در چنین پژوهش‌های روش‌میدانی، کتابخانه‌ای است که با رویکرد توصیفی تحلیلی در این پژوهش مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

آیا تعلیم و تربیت عرفانی امام (ره) مبتنی بر درون‌نگری با محوریت تربیت اخلاقی است؟

۱. بعد معنوی (اصل تحول باطن)

تربیت معنوی؛ به نظر حضرت امام (ره) مهمترین بُعد تربیت، بُعد معنوی آن است؛ به گونه‌های که میتوان از آن با عنوان "هدف تربیتی" نیز یاد کرد: آن که اسلام میخواهد تمام علوم [است]؛ چه علوم طبیعی باشد و چه علوم غیر طبیعی باشد، آن که از آن اسلام میخواهد، آن مقصدی که اسلام دارد این است که تمام این‌ها - مهار بشود به علوم الهی و برگشت به توحید بکند. هر علمی که جنبه الوهیت در آن باشد؛ یعنی انسان، طبیعت را که می‌بیند خدا را در آن ببیند، ماده را که می‌بیند، خدا را در آن ببیند، سایر موجودات را که مشاهده بکند، خدا را در آن ببیند. آن که اسلام برای آن آمده است برای برگرداندن تمام موجودات طبیعی به الاهیت و تمام علوم طبیعی به علم الهی. (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۴۳۵) انسان به‌گونه‌ای است که باطن او در تغییرات ظاهری‌اش تأثیر دارد. از این رو، خداوند در تبیین چشم‌اشکبار مؤمن دل‌معرفت یافته، او را گواه می‌آورد. چنانچه برای چشم جامد کافر نیز دل‌سنگواره او را شاهد می‌طلبد: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» (مائده: ۸۳) (و چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده استماع کنند می‌بینی اشک از دیده آنها جاری می‌شود، زیرا حقایق آن را شناخته‌اند) برشمرد. مثلاً، اینکه در عرفان بر ذکر خفی یا تصفیه باطن تأکید می‌شود؛ شاهد بر همین اصل است. ویژگی‌های معنوی و محتوایی تربیت عرفانی - اخلاقی امام خمینی (ره) عبارتند از:

۱-۱. محتوا

از ویژگی‌های اندیشه عرفانی و روش اخلاقی امام (ره) در طرح و ارائه مسائل تربیت عرفانی، توجه به تمام لایه‌ها و ساحت‌های دین و همه ابعاد وجودی انسان است. ایشان دین را مجموعه‌ای از ظاهر و باطن شریعت و نیز آدمی را مرکب از ابعاد گوناگون دانسته و از آنجا که خلقت الهی مبتنی بر حکمت است معتقد بودند که باید نیازها و ویژگی‌های هر بُعد (جسمی، عقلی، روحی، اجتماعی، سیاسی، فردی، خانوادگی) و سایر ابعاد ظاهری و باطنی مورد توجه و دقت نظر قرار گرفته و متناسب با هر بُعدی، اقدام به پرورش و تربیت وی نمود. پرداختن به یک جنبه، بدون توجه به ابعاد دیگر، نابود کردن آن جنبه و مهجور ساختن ابعاد دیگر است و در مجموع ضربه زدن به شخصیت آدمی که پدید آمده از تمامی اینهاست. به عنوان نمونه جامع‌نگری امام نسبت به دین و انسان و پیوند وثیق و انیق ظاهر و باطن از دیدگاه ایشان، سبب گردید که خطاب به همه کسانی که به ظاهر احکام و آداب شرعی بسنده می‌کنند و صرف جمود بر ظواهر شرعی، از روح و باطن شریعت غفلت می‌ورزند و یا برعکس با ادعای دروغین رسیدن به حقیقت و ادعای درک باطن شریعت از ظاهر آن، شریعت ستیز و فقه‌گریز گردیده‌اند، می‌فرمایند: «بدون شریعت به طریقت و حقیقت نمی‌توان ره یافت...» اگر مراعات ظواهر نباشد، هرگز سالک به کمال و کوشش‌کننده به مقصود نخواهد رسید. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۶: ۹۶) هم‌چنین نسبت به بعضی‌ها که با ترک ظاهر، خود را اهل باطن می‌پندارند، می‌فرماید: «وصول به باطن از تأدب به ظاهراست» و یا اهل باطن بدانند که وصول به مقصد اصلی و غایت حقیقی، جز تطهیر ظاهر و باطن نیست و بی‌تشبّه به صورت و ظاهر، به لبّ و باطن نتوان رسید و بدون تلبس به لباس ظاهری، راه به باطن نتوان پیدا کرد، پس در ترک ظاهر ابطال ظاهر «باطن شریعت است و این از تلبیسات شیطان جنّ و انس است». (امام خمینی (ره) ۱۳۹۲: ۷۷-۷۶) در اندیشه عرفانی امام (ره) که از آیه شریفه «رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله» (نور: ۲۴: ۳۷) گرفته شده است، دعوت به ترکیه و تهذیب درون، سالک را از توجه و اهتمام به برون (جامعه و اجتماع) غافل نمی‌سازد. در بیان و بنان مرصوص آن حضرت، درون‌گرایی محض و خلوت‌گزینی صرف که مستلزم عافیت طلبی و گریز از تعاملات و تعهدات و مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی است به شدت تقبیح شده؛ لذا در نامه عرفانی خود به فرزندانشان می‌نویسند: امر به تقوا در آیه ی «اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَانْتَظِرُوا نَفْسُ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ». (حشر: ۵۹: ۱۸) تقوا از اعمال ناشایسته نیست. تقوا از توجه به غیر خداست، تقوای از استمداد و عبودیت غیر حق تعالی است. تقوای از راه دادن غیر او جل و علا به قلب است. تقوای از اتکال و اعتماد به غیر خداست... و این به آن معنی نیست که دست از فعالیت بردار و خود را مهمل بار آور از همه کس و همه چیز کناره

گیری کن و عزلت اتخاذ نما که آن برخلاف سنت الهی و سیره عملی حضرات انبیای عظام و اولیای گرام است آنان برای مقاصد الهی و انسانی همه کوشش های لازم را می فرمودند.» (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹: ج ۲۲، ص ۳)

۱-۲. دگرگونی

رکن رکین مواعظ عرفانی و اخلاقی امام(ره) بوده است. مجالس وعظ و موعظه حضرت امام(ره) هر ذوق « داعیه سازی » و « شورانگیزی » سلیم و طبع مستقیمی را به وجد و نشاط می آورد به گونه ای که طنین روح نواز و دل انگیز کلام ایشان لطیف ترین و ظریف ترین ترجمان احساسات درونی مخاطبان و برانگیزاننده عواطف بود. چنانکه به شهادت شاگرد شهیدش استاد مطهری درس اخلاق که به «... وسیله شخصیت محبوبم در هر پنجشنبه و جمعه گفته می شد و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه ای این درس، مرا آنچنان به وجد می آورد که تادوشنبه و سه شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می یافتم. بخش مهمی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس و سپس درس های دیگری که در طی دوازده سال از آن استاد الهی فرا گرفتم، انعقاد یافت...» (مطهری، ۱۳۹۶: مقدمه سیمای فرزندان، ج ۳، ص ۵۱). براساس روایت علوی(ره) که فرمودند: «المواعظ صقال النفوس و جلاء القلوب» (آمدی، عبدالواحدین محمد، محدث، سید جلال الدین ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۳۵) مواعظ عرفانی اخلاقی آن پیر سفر کرده، صیقل جان ها و جلا دهنده دل ها بود و مخاطب را در تیررس خطاب خویش قرار می داد و پسان وجدان با او سخن می گفت نتیجه اینکه روش تربیتی و عرفانی و اخلاقی امام(ره) مبتنی بر محور تأثیرگذاری بنیادی(ملکه پروری) بود لذا می کوشید: اولاً: صفات اخلاقی به گونه ملکه و ساختار درونی مخاطب گردیده و حالات تبدیل به ملکات شوند. ثانیاً: جدّ و جهد حضرت امام(ره) در ملکه پروری صفات اخلاقی در حیطة و حوزه ارزش های اصولی و مبنایی اخلاقی که اساسی و سرچشمه فضایل دیگر به شمار می رود، متمرکز بود. ثالثاً: توجه به همین اصول و ارکان اخلاقی بود که موجب گردید امام تنها در پی درمان ظاهری امراض روحی و رذایل اخلاقی نباشند بلکه درصدد رهایی به ریشه مفاسد نفسانی و ناهنجاری های اخلاقی باشند به عنوان نمونه، پیوسته در بیان و بنان خود به انیت و انانیت هشدار می دهند که ام الرذایل است و به اخلاص که ام الفضایل است فرا می خواند. ایشان با انتقاد کلی از برخی کتب اخلاقی که صرفاً به درمان و بهبود سطحی و مقطعی آلام و امراض روحی پرداخته، رسالت علمای اخلاقی و کتاب های اخلاقی را درمان ریشه ای و اساسی رذایل و ذمائم اخلاقی می دانند لذا صریحاً می فرمایند: «نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با ابشار و

تندیز و موعظت و نصیحت و تذکر دادن و یادآوری کردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند و به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبیبه باید باشد و خودمعالجه کند دردها و عیب‌ها را، نه آنکه راه علاج نشان دهد... کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفس قاسی، نرم و غیر مهذب، مذهب و ظلمانی، نورانی شود و آن به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود دواوی درد باشد نه نسخه دوانما. طیب روحانی باید کلامش حکم دوا را داشته باشد نه حکم نسخه، (امام خمینی (ره) ۱۳۸۲: ص ۱).

۱-۳. مخاطب

سیره و روش امام (ره) در بیان مسائل عرفانی و اخلاقی در زمینه تربیتی، در نظر گرفتن سطح فهم و درک مخاطب بود. براساس حدیث نبوی (ص) که فرمودند: «أنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (ابن شعبه حرانی، حسن بن علی ۱۳۸۲: ص ۳) «و نیز حدیثوا الناس بما يعرفون و لا تُحمّلوهما ما لا یطیقون فتعروّوهم بنا» (حکیمی، محمد رضا، محمد، علی ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۱۵۱) در مجالس و محافل عمومی، شرائط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در نظر می گرفتند و مطالبی را که نیازمند تأویل و توجیه بود، مطرح نمی فرمودند. در مجالس علمی و کرسی تدریس نیز از خلط مباحث احتراز می جستند و حدود و ثغور هر علمی را رعایت می کردند. آثار عرفانی ایشان منزّه از طامات و شطحیات و خرافات و اوهام است. مرز و میز حقیقت از خرافه کاملاً مشهود است. از نقل مطالبی که باعث ابهام و تحیر مخاطب و چه بسا زمینه انکار و حتی وهن ارزش‌ها شود، پرهیز داشتند. هرنوشته و گفته‌ای مخاطب مخصوص به خود را داشت چنانکه مباحثی چون «جهاد اکبر یا مبارزه با نفس» برای همه افراد و طبقات گوناگون سودمند است و کتاب‌هایی مانند شرح «حدیث جنود عقل و جهل» «آداب الصلاة» و حدیث اربعین برای افراد متوسط که در اخلاق و عرفان مطالعه دارند، مفید است و آثار فاخر و گرانبه‌ای ایشان چون «شرح دعای سحر و مصباح الهدایه فی الخلافه و الولایه» و معراج السالکین برای اهل فن در عرفان و سیر و سلوک قابل استفاده است.

۱-۴. تمایل به واقعیت‌گرایی

از دیگر ویژگی‌های مکتب عرفانی و اخلاقی، تربیتی امام (ره) واقع‌گرایی و پرهیز از مبالغه‌گویی است. ایشان در آثار و گفتار خود در بیان ثواب و عقاب و عوارض و عواقب طاعات و معاصی، همواره جانب اعتدال و اقتصاد را مراعات می فرمودند. ایشان مصداق بارز آن فقیه وارسته‌ای بود که مستمع را نه از رحمت خداوند نومید می ساخت و نه از عذاب او ایمن می گرداند. چنانکه امام (ره) پیرامون فقیه اسلام شناس و واقع‌بین فرمودند: (ألا أخبرکم بالفقیه حقاً؟ من لم یقنط الناس من رحمته الله و لم یؤمّنهم من عذاب الله و لم یرخص لهم فی

معاصی الله و لم یؤیسههم من روح الله). (حر عاملی، جلد، ۴۸۳-همو: ج ۲، ص ۲۹۳).

۲. دگر گونی ظاهر

خاستگاه این اصل و اصل تحول باطنی، یکی از ریشه‌های ترین مبانی انسان‌شناختی مورد پذیرش دیدگاه اسلامی است؛ یعنی ترابط تأثیری ظاهر و باطن آدمی. مراد از «ظاهر» تمام شئون و امور مشهودی است که از انسان سر می‌زند و مظهر آن تن ناسوتی است. مراد از «باطن» شئونی است که قابل مشاهده با چشم سر نیست مانند نیت، تفکر و امور غیبی انسان. بنابراین، انسان دو لایه باطنی و رویی دارد که به شدت بر هم تأثیر گذارند (باقری، ۱۳۷۰: ۲۲) بر اساس اینکه ظاهر انسان در ترسیم حالات باطنی او تأثیر دارد، پس توجه به تغییراتی که در ظواهر پدید می‌آید، برای هر دو عرصه تربیتی اخلاقی و عرفانی بسیار مهم است. از این رو، در تربیت اخلاقی به عنوان یک روش گفته شده اگر حلیم نیستی، تحلم کن و اگر گریبان نیستی، تباکی کن. اساساً روش تحمیل یا تلقین به نفس، که در تربیت اخلاقی و عرفانی مورد توجه است، ناشی از همین اصل است. یا در تربیت عرفانی بر ذکر لسانی به عنوان یک اثر جوارحی تأکید می‌شود، یا بر خلوت‌گزینی محیطی به عنوان یک عامل بیرونی، که در سیر باطنی تأثیر فراوان دارد، تأکید می‌شود. عمده ترین ویژگی های ظاهری تربیت عرفانی - اخلاقی امام خمینی (ره) عبارتند از:

۲-۱. بیان روشن موضوع

آثار و گفتار امام (ره) از هر گونه ابهام و اجمال، درازگویی خستگی آور، قید و بندهای پیچیده اظهار فضل و فخر کردن و جدال الفاظ و قیل و قال بیپوده خالی است. ایشان مصداق بارز و کامل روایت علوی بود که فرمود: (و آیه البلاغه، قلبُ عقولُ و لسانُ قائلُ). (غرر الحکم، ج ۱، ص ۳۸۶) نشان شیوایی و رسائی کلام، دو چیز است: دلی آکنده از خرد و هوشیاری، و زبانی رسا و توانا بر گفتار. با اینکه مفاهیم و آموزه های عرفانی غالباً در هاله ای از ابهام و اجمال است و مخاطبان خاص این مفاهیم و تعالیم مطابق با خواسته و رهیافت خویش اقتاع گردیده و هر کسی از ظن خویش با آن گرویده است، ایشان در اغلب آثار عرفانی خود در کمال سادگی و روانی با استناد به آیات و روایات، توانسته اند پیام خود را به روشنی عرضه کنند و مخاطب را برای فهم آن به کلفت و مشقت نیندازند و در کار انتقال بلندترین اندیشه های عرفانی دچار ابهام نگردند. ایشان در کتاب های گرانسنگ خود مانند: اربعین حدیث، آداب الصلاة، جهاد اکبر، اسرار الصلاة، شرح حدیث جنود عقل و جهل توانسته اند مقامات و مراتب و درجات اهل سیر و سلوک و نیز آداب حضور قلب و اصول فضایل اخلاقی و ریشه بسیاری از رذایل نفسانی را با تبحر خاصی به رشته تحریر و نگارش درآورده اند. تعالیم اخلاقی، تربیتی امام هیچگاه به بهانه سادگی و روانی، شیوایی و رسایی صوری و ساختاری، نه دچار ضعف

و ذهن محتوایی و مضمونی شده و نه به خاطر دوری از ابهام و اجمال، به ورطه تکرار مکررات و شرح و بسط های ابتدایی غلطیده است.

۲-۲. استفاده از معنویت

امام خمینی (ره) بر اساس روایت علوی (ع) فرمودند: (ان هذه القلوب تَمَلُّ كما تَمَلُّ الأبدانُ فابتنوا لها طرائفَ الحكم). (نهج البلاغه ترجمه فیض الاسلام، حکمت ۸۹ و ۱۸۸ بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۶۱) به کمک ذوقیات و تعابیر نشاط برانگیز و مطابق جاذبه و کشش مستمع و مخاطب در لابه لای آثار خود، سعی نموده اند که مخاطب از یک نواختی مطالب، خسته و ملول نشود. لذا می فرمایند: «کسی که بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشیر کند باید مقصود خود را با عبارات مختلفه و گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی صراحت لهجه و گاهی به کنایت و امثال و رموز - تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب منشسته هر یک بتوانند از آن استفاده کنند». بنابراین در روش اخلاقی تربیتی، اصل تنوع لازم است. استفاده از آیات، روایات، سخنان بزرگان، حکایات و خاطرات، اشعار و امثال و نثرهای موزون و مسجع و لطائف جذاب موجب غنای سخن و گفتار و جلب و جذب مخاطب می شود. حضرت امام (ره) در آداب الصلوة نکته ی عجیبی را یادآور می شود می فرمایند:

«در همین قصه ی خلق آدم (ع)، امر به سجود ملائکه و تعلیمات اسماء و قضایای ابلیس و آدم (ع) که در کتاب خدامکرر ذکر شده، به قدری تعلیم و تربیت و معارف و معالم است برای کسی که (له قلب او القی السميع وه وشهید) که انسان را حیران می کند. (ممدوحی، ۱۳۸۹: ۱۳)

۳. انبا تعلیم و تکلم مراتب انبا و تعلیم بر حسب منشئات وجودی

انبا و تعلیم پیامبر اکرم (ص) بر حسب منشئات وجودی مقامات غیب و شهود مختلف مراتب است، زیرا هر قوم و مرتبه از مراتب وجودی دارای زبان خاصی است و تمامی این مراتب وجودی در بیان به لسان هر قوم را حقیقت انباء و تعلم در بردارد.

یکی از مراتب انبای رسالت تعلیم نسبت به اربابان زندان طبیعت و صاحبان قبور و مظلّم و تنگ و تاریک است

مرتبه ی دوم دیگر زبان و بیان برای طایفه ی اهل سرازرو حائنین و ملائکه مقربین می باشد. «سجنا و سجت الملائکه، هللنا و هللت الملائکه» یعنی ما بودیم که تهلیل و تسبیح را به فرشتگان آموختیم. مرتبه ی دیگر از آن مراتب، عبارت از تعلیم به آدم ابوالبشر (ع) بود.

مرتبه ی دیگر تعلیم و انبا برای حقیقت اطلاقیه اسم اعظم است که آن رب انسان می باشد و تعلیمی است که از عین ثابت مهدیه (ص) به اعیان ثابته افاضه می گردد.

برتری نبی اکرم (ص) بر ملائکه به واسطه ی تعلیم توصیفی آنان پیامبر اکرم (ص) از ملائکه افضل است؛ زیرا از کان چهارگانه ی توحید - یعنی توحید ذات ... صفات و توحید تنزیه از تکثر سه

گانه - رابه آنان آموخت. آنچه مهم است چگونگی تعلیم پیامبر اکرم (ص) به ملائکه است؛ زیرا آنان مجردات هستند و موجود مجرد دارای استعداد پذیرش و قدرت تعلم و یادگیری نیست (همو: ۴۵۳).

مقصود از تعلیم در این باب جهل علم و اعطای آن به ملائکه و پذیرش آنان نیست، زیرا این گونه از تعلیم نیازمند استعداد و قدرت هیولانی است و می دانیم که قوه و ماده هرگز در افق وجودی مجردات رخ نمی نماید و امکان این گونه تعلیم در آن حقایق مجرد و مظهره راه ندارد و به طور کلی، مجردات قابلیت تکامل را ندارند. حضرات معصومین (ع) مظهر اسم اعظم هستند و اسم اعظم اسمی است که هر اثر متصوره همچون: ایجاد، عدم، ابد، امد، خلق، رزق، احیا، ... حشر، نشر، جمع و فرق و نیز هر گونه تأثیر و تأثر و هر نوع تحویل و تحول از آن نشأت گیرد. بدیهی است که تمام اسمای دیگر از اسم اعظم نشأت می گیرد، زیرا اسم اعظم، اوسع و ارفع و اعظم است و همه ی آثار اسماء و تمامی آثار وجودی آنان به اسم اعظم منتهی می شود این گونه نشأت گرفتن به صورت تجافی و انتقال نیست، بلکه از نوع تنزلات رتبه‌ی است و هر رتبه پایین شائی از شئون رتبه ی برتر خویش است و هر کمالی که در مادیون یافت شود، گاهی از این تنزلات رتبه‌ی، تعبیر به «تعلیم» می شود که مراتب مادیون هر یک به صورت بسیط و در حد مقام خود، از کمالی معین و متمایز برخوردار است و هرگز از آن حد تجاوز نمی نماید.

۳-۱. چگونگی تعلیم توحید به ملائکه و حقیقت نبوت در نشئه ی غیبی

پیامبر اکرم (ص) توحید چهار گانه را به ملائکه ی الهی تعلیم داد؛ یعنی توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و توحید تنزیه که آن هارا با بیان متناسب با طور وجودی ملائکه ی الهی تعلیم نمود و نبوت در مقام غیبی عالم برای سکان جبروتیان و ملکوتیان همین تعلیم و انبا است. (همو: ۴۵۷). و اما در پاسخ به این سؤال که چگونه آن حضرت به ملائکه تعلیم فرمود باید گفت: هر گونه فیض و حقیقت کمالی که به مراتب اوساط و مادیون می رسد، جملگی باید از عالی ترین مرتبه ی وجودی بگذرد و کمال توحیدی چه در افعال و صفات و یاد رذات که به مادیون می رسد، نشأت یافته از مراتب فوق است که خود نوعی افاضه و تعلیم به شمار می رود. عالی ترین مرتبه ی انبا و تعلیم، عبارت از انبا و تعلیم حقیقت محمدیه نسبت به اسماء در مقام احدیت و نشأه علمیه ی جمعیه است که از حضرت اسم اعظم «الله» نشأت گرفته و به مقام ظهور آن می انجامد و فوق این مرتبه اسم اعظم برای انبا و تعلیم راهی نیست، زیرا فوق مرتبه ی بطون و کمون، سرمحض است. (همو: ۲۰۷) بنابراین توحید است چهار گانه توحید ذات، صفات افعال و توحید وجودی و تکوینی خود بهره می گیرند و این بهره گیری تکوینی به تبع جعل بسیط آنان از مقام مقدس اسم اعظم که مظهر آن حضرت خاتم النبیین (ص) است، انجام می پذیرد که خود نوعی تعلیم متناسب معالم قدسیه می باشد و هیچ گونه شباهتی به عالم ما و نظام تعلیم و تربیت متداول در جهان ماندارد و نبوت در آن

عوامل قدسیه نیز بر اساس همان چیزهایی است که در آن نظام ها حاکم است. حضرت امام خمینی (ره) درباره ی چگونگی تعلیم در آن مقام می فرماید: فان العلم والادراک فی المبادی العالیه ولا... العقل الذی هو، اول التعنیات عین ذاتها وهذا بوجه نظیر قوله تعالی (و علم آدم الاسماء کلها) فان التعلیم فی ذلك المقام یابدع صورا (اسماء والصفات بنحو اللف و الاجمال واحدیت الجمع فیه لا انه خلقه مجرد عن العلم بالا سماء ثم علمها رایاه. تعلیم وفهم مسائل در مبادی عالیه به خصوص عقل که اولین تعنیات است، عین ذات آن ماست و به تبع جعل بسیط و ایجاد آنها در حقیقت وجودی آنان نهادینه می شود. همانند آیه ی شریفه که فرمود: تمامی اسماء را به آدم تعلیم دادیم؛ یعنی تمامی اسماء و صفات را به طور اجمال و پیچیده در وجود انسان نهادینه کردیم و به طور جمعی و وحدت در آدمی موجود است و در مراحل تکامل تمامی آنان ... ظهور تام خود می درخشند البته این سخن بدان معنا نیست که خدا انسان و یا ملائکه را جاهل آفرید و سپس به آن ها علم داد. (همو: ۴۵۸).

۴. محوریت اخلاق در اندیشه عرفانی امام

از دیدگاه امام، صلاحیت اخلاقی، سرآمد دیگر شایستگی ها می باشد و تهذیب نفس، اساس همه ابعاد فردی است. برای روشن تر شدن این اهتمام و توجه، عناوین برخی از تعلیم ایشان را برمی شماریم.

۴-۱. هدف پیامبران از تعلیم و تربیت

وی هدف و مقصد بعثت را تزکیه و اخراج از ظلمات به سوی نور می دانست و همواره در گفته ها و نوشته هایش بر این نکته اصرار می ورزید که پیامبران برای آدم سازی آمده اند و شغلشان انسان سازی است. بارها می فرمود: تمام انبیا موضوع بحثشان، موضوع تربیتشان، موضوع علمشان انسان است. آن هائی خواهند یک انسانی تربیت کنند که خلوتش و جلوتش فرقی نداشته باشد. و به تعبیری، همان گونه که در آشکار خلاف نمی کند، در غیاب و پنهان نیز از گناه به دور باشد بنابراین، می توان گفت که تمام زحمات انبیا و رنج هایی که مردان الهی در بستر تاریخ کشیده اند، برای این معنا بوده است که انسان، وارسته و مهذب گردد. امام می فرماید: انبیا همه آمدند آدم را درست کنند. (خمینی، روح الله ۱۳۹۲: ۱۲۹) انسان که هم آغوش طبیعت است و با آن مأنوس و محشور، به آسانی گرفتار اسارت آن نیز می گردد و در نتیجه، از حرکت به آن سوی طبیعت باز می ماند؛ از دیدگاه امام، رسولان الهی بر آنند که این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت، به مرتبه عالی مافوق الطبیعه، مافوق الجبروت برسانند و امام که با بینش توحیدی به انسان می نگریست، بر این باور بود که هیچ حکومت و نظامی جز شیوه پیامبران الهی نمی تواند انسان و ملت ها را تربیت کند؛ زیرا دید و بینش آنان محدود است و مادی، و انسان موجودی است دارای ابعاد مادی و معنوی و کسی می تواند تربیت و تزکیه آدمی

را به عهده گیرنده که به همه جنبه های وجودی انسان احاطه و آگاهی داشته باشد و این ویژگی، فقط در مکتب تربیتی سفیران و رسولان الهی پیدا می‌شود.

۴-۲. مبارزه با نفس

او که در آغاز جوانی به میدان خودسازی گام نهاده بود، همواره در آموزش های اخلاقی اش بر این نکته اصرار داشت که تا انسان در جبهه ستیز با رذیلت های اخلاقی و جهاد اکبر با هواهای نفسانی، سربلند و پیروز گردد و به سازندگی بپردازد؛ اساساً اسلام برای سازندگی آمده است و سازندگی انسان خودش را، مقدم بر همه جهادها است جهادی بس بزرگ است و مشکل؛ و همه فضیلت های دنبال آن جهاد است. نوشته های ارزشمندی همچون اربعین حدیث و جهاد اکبر شد. این مجموعه که عصاره کلام امام می باشد نشانه اهمیت و محوریت مسأله خودسازی در اندیشه و روش ایشان است؛ در همین راستا است که امام، در مواظ و تعلیم اخلاقی اش به «اصلاح خود قبل از اصلاح دیگران» سفارش اکید می ورزد و «شروع از خود» را به عنوان یک اصل می شناسد و فرق بین انسان اسلامی و انسان استعماری را در این جهت می بیند. حوزه های علمیه به عنوان اصلاح گران فکر و اندیشه مردم شناخته شده اند، وی خطاب به حوزویان، بر این مهم، بیش تر تأکید می کند: باید اهل علم و طلاب در خلال تحصیل، اصلاح خود کنند و آن را، حتی الامکان بر جمیع امور مقدم شمارند؛ که از تمام واجبات عقلیه و فرائض شرعیه واجب تر و سخت تر همین است. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۳۷۹) اول خودتان را اصلاح بکنید؛ اول مهذب بشوید و تعلیمات اسلامی را که برای آدم سازی است، آن تعلیمات را عمل به آن کنید... که ما بعد از یک مدتی متحول بشویم به یک انسان هایی که اسلام می خواهد، نه یک انسان هایی که استعمار می خواهد اگر توانستیم قبل از اصلاح دیگران به اصلاح خویش دست یابیم، بی گمان به پیروزی بزرگ و جهاد اکبری دست یافته و قدمی اساسی برداشته ایم. امام اصلاح خود و آن گاه اصلاح دیگران را یک تکلیف می داند هر کس مکلف است که خودش را اصلاح کند، قبل از این که دیگران را اصلاح بکند؛ همه موظفیم که خودمان را اصلاح کنیم.

۴-۳. تزکیه همراه تعلیم و تربیت

از آن جهت که تهذیب، اصل و اساس ارزش ها است و منشأ خدمت و برکت به دیگران می گردد، امام همواره در سخنانش به لزوم همپایی دانش و اخلاق سفارش می کرد و خطر جدایی علم و تزکیه را گوشزد می نمود و ضرر عالم غیر مهذب و دانش بدون تزکیه را از هر ضرر دیگری بیش تر می دانست: آن کسی که دانش دارد، لکن دانشش توأم با یک تهذیب اخلاق و یک تربیت روحی نیست، این دانش موجب این می شود که ضررش بر ملت و کشور زیادتر باشد. روی این اصل، در تعلیم امام خمینی، که برگرفته از معارف قرآنی است، آموزش و پرورش

به عنوان دو اصل اساسی و زیربنایی نیک بختی‌ها و سرفرازی‌ها معرفی می‌گردند. اقراراً با سبم ربّگ قرائت کن به اسم رب قرائت کن. اگر قرائت به اسم رب باشد این هم پرورش است و هم آموزش. بیش تر صدماتی که به بشر وارد می‌شود از طریق آموزش بی پرورش است. (امام خمینی ۱۳۸۹: ج ۸، ص ۳۲۴-۳۲۵)

۵. عقل چه جایگاهی در تربیت عرفانی امام خمینی (ره) دارد؟

تربیت عقلانی؛ منظور از تربیت عقلانی؛ ایجاد زمینه‌های لازم برای پرورش قوه عاقله جهت دستیابی به قرب الهی است. امام خمینی (ره) نیز بر این امر تأکید می‌فرماید: بدان که اول شرط مجاهده با نفس و حرکت به جانب حقتعالی، "تفکر" است و بعضی از علمای اخلاق را در بدایات، در مرتبه‌ی پنجم قرار داده‌اند و آن نیز در مقام خود صحیح است و تفکر در این مقام عبارت است از آنکه انسان لااقل در هر شب و روزی مقداری — ولو کم هم باشد — فکر کند در اینکه آیا مولای او که او را در این دنیا آورده و تمام اسباب آسایش و راحتی را از برای او فراهم کرده و بدن سالم و قوای صحیحه — که هر یک دارای منافی است که و از طرفی هم این همه انبیا فرستاده و کتابها نازل کرده و راهنمای‌ها نموده و دعوت‌ها کرده است، عقل هر کس را حیران میکند به او عنایت کرده و این همه بسط بساط نعمت و رحمت کرده است. (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۱۴)

۵-۱. تعقل اخلاقی کدام است؟

یکی از اصول اساسی در تربیت اخلاقی، که شاید به این شکل خاص و با این غلظت در تربیت عرفانی نتوان نشان از آن یافت، اصل تعقل اخلاقی در کنار پرورش فضائل اخلاقی است. پرورش تعقل اخلاقی، به معنای رشد دادن و تقویت توانایی اندیشه و داوری و تصمیم‌گیری درباره‌ی مسائل اخلاقی است. به‌طور مشخص نقش عقل در فرایند تربیت عرفانی این است که اولاً، اصول و خطوط کلی فضیلت‌ها و رذائل رفتاری و شایسته و ناشایسته مانند قبح ظلم و حسن عدل را برای مرتبی روشن کند. ثانیاً، از آنجاکه عقل نمی‌تواند همه‌ی مصادیق رفتارهای پسندیده را در تمام موقعیت‌ها تشخیص دهد، انسان را برای تشخیص خوب از بد و زشت از زیبا به سوی دین و وحی راهنمایی می‌کند. ثالثاً، عقل پس از دریافت هدایت الهی انسان را در تطبیق بر موارد و موقعیت‌ها یاری می‌کند. (داودی، محمد ۱۳۸۹: ۸۷-۸۸) بر این اساس، عقل در فرایند تربیت اخلاقی حضوری فعال دارد؛ رشد عقلی خود، بخشی از رشد و تربیت اخلاقی است. لازم به یادآوری است که این بدان معنا نیست که در تربیت عرفانی عقل حضوری ندارد و تربیت عرفانی در غیاب عقل و تعقل صورت می‌گیرد. علی‌رغم این تصور نادرست که در تربیت عرفانی تعقل در سلوک عرفانی جایی ندارد، در تربیت عرفانی تعقل به‌عنوان راهنما و معیار حضوری جدی دارد. بنای کار عرفان نظری، به‌ویژه عرفان ابن‌عربی بر عقلی‌سازی و مبرهن‌نمایی آموزه‌ها و

دریافت‌های شهودی عرفانی است. اما نکته اساسی آنجاست که از آن جهت که سیر باطنی و عرفانی در ساحت شهود و دل است و این ساحت، ورای طور عقل و تعقل است، حضور عقل، حضوری پسینی و حاشیه‌ای است؛ پسینی به این معنا که چون سیر عرفانی در عالم شهود است، عقل پس از شهود عارف در مقام تبیین و توجیه این شهود به‌عنوان میزان حضور می‌یابد، در فرایند سیر حضور ندارد؛ زیرا این فضا وراء طور عقل است. در اینجا مراد از عقل، عقل فلسفی است. بنابراین، عقل فلسفی ارسطویی شاید نتواند برخی تجربه‌های عرفانی را مبرهن سازد یا درک کند، اما در تربیت اخلاقی دقیقاً رشد و تربیت تعقل اخلاقی فلسفی خود بخشی از تربیت اخلاقی است. عقل در تئوری اخلاقی امام خمینی که متخذ از حدیث و در محضر موالیان مورد بحث بوده است عبارت است از قوه روحانیه‌ای که به حسب ذات، مجرد می‌باشد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است. و در مقابل آن، قوه واهمه است که فطرتاً در تحت نظام عقلی درنیامده و مسخر در ظل کبریای نفس مجرد نشده است و مایل به دنیا می‌باشد. (امام خمینی (ره) ۱۳۸۲: ۲۱) اما «عقل» معنای دیگری هم دارد که در لسان امام صادق علیه السلام آمده و امام خمینی به شرح آن پرداخته است. این «عقل» عبارت است از: جوهری نورانی و مجرد از علایق جسمانی؛ اول مخلوق از روحانین؛ و تعیین اول فیض مقدس و مشیت مطلقه عذیبه ماء، و نور نبی ختمی در عالم تخلیق و ابداع. از دیدگاه حضرت امام، ثبوت عقل مجرد، بلکه عوالم عقلیه، موافق آیات و روایات می‌باشد و این جوهر مجرد، عقل عالم کبیر و در مقابل «وهم کل» است که مایل به شرور و فساد است که هر چند دارای تجرد است، اما تجرد ظلمانی دارد و نه تجرد عقلانی و نورانی. (همو: ۲۱-۲۴) حقیقت عقل، تعیین اول و اولین منزل نور پاک فیض منبسط الهی است. وصف دیگر این عقل آن است که این حقیقت، از نور اشراقی حق خلق شده است. نکته دیگر آن که تجلی حق در مرآت عقل اول، تجلی به جمیع شئون است و حقیقت عقلیه، ظهور تام در مراتب تعینات خلقیه است؛ از این رو نسبت خلق عقل به اسم «الله» داده شده است عقل، اول مخلوق از روحانین است. (همان، ۲۹) در سلسله نزول و بر اساس قاعده امکان اشرف، پس از عقل کلی، نفس کلی، و پس از آن، حقیقت جهل خلق شده است صفت جهل، ظلمانیت و شیطنت آن است که اوهام جزئی، مکتسب از آن است «عقل» به نور حق نسبت داده شده و «جهل» به بحر اجاج؛ گر چه در نظر توحید تام، بساط کثر تبرجیده می‌شود. حضرت امام در تعریف عقل، به نقل از ارسطو می‌نویسد: العقل نفس ساکن؛ و النفس عقل متحرک (همو: ۴۰) و اقبال عقل کلی عبارت است از: رجوع طبع کل به نفس کل و عقل کل و فنای کل؛ «کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف (۷): ۲۹) و این منتهی به قیامت کبریا شود. (همو: ۴۱) ورود عقل به عالم طبیعت، ورود با سلامت یا قریب به آن و برای اطاعت امر و انفاذ حکم است؛ یعنی اِدبار عقل کل عبارت است از ورود در کثرت و تفصیل،

بی احتجاب؛ و اقبال آن عبارت است از خرق حجب و وصول به معدن عظمت. (همو: ۴۹) از نظر حضرت امام، مقصود از جهل جنود عقل و جهل، تخمیر فطرت است؛ زیرا فطرت الله چنان که بر توحید و معرفت است، بر جمیع حسنات و کمالات است. بحث از حقیقت خیر و شر، مقصود علم اخلاق است؛ که از دیدگاه حضرت امام، حقیقت فطرت است؛ «فَطَرَتَ اللهُ أَلْتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)؛ خیر «عبارت از فطرت مخموره است و «شر» فطرت محجوبه. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۸: ۷۶) توضیح آن که خداوند، دو فطرت در انسان قرار داده است؛ یکی فطرت عشق به کمال مطلق، و دیگری تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت. این دو فطرت، محکوم احکام طبیعت نشده و بر وجهه روحانی خود باقی هستند. اما اگر محجوب گردند، منشأ جمیع شقاوت‌ها و بدبختی‌ها می‌گردند.»

خیر «وزیر عقل است و تمام جنود عقل تحت توجه و تصرف آن، می‌باشد و «شر» وزیر جهل. قلب، مرکز حقیقت فطرت می‌باشد و دارای دو وجهه است: یکی توجه به عالم غیب و روحانیت، و دیگری توجه به عالم شهادت و طبیعت. تعبیر لَقَدْ «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» اشاره به وجهه نخست؛ و عبارت «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» اشاره به وجهه دوم انسان دارد، که احتجاب و ظلمت و کدورت است. از آن جایی که کم اتفاق می‌افتد که کسی به خودی خود بتواند از این حجب بیرون آید و با فطرت اصیله، سیر در عالم اصلی بنماید و به کمال مطلق و نور و جمال و جلال مطلق برسد، حق تبارک و تعالی به عنایت ازلی و رحمت واسعه، انبیای عظام علیهم السلام را برای تربیت بشر فرستاد تا آن‌ها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند و نفس را از غلاف غلیظ نجات دهند. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۸: ۷۹) بدین ترتیب، از دیدگاه حضرت امام شرع، معاضد فطرت و عقل دانسته شده است، تا به انسان در سیر کمالی یاری رساند و او را از احتجاب در عالم طبیعت نجات دهد. از این جهت، احکام آسمانی و آیات الهی و دستورات انبیای عظام و اولیای کرام، بر طبق نشئه فطرت و طریقه جیلت نهاده شده و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد تقسیم گردد: یکی اصلی و استقلالی، و دیگر، فرعی و تبعی است. و جمیع دستورات الهی به این دو مقصد با واسطه یا بی واسطه رجوع کند. مقصد اول، توجه دادن به کمال مطلق؛ و مقصد دوم، تنفر دادن از دنیا و طبیعت که أمّ النقاّص و أمّ الامراض است. از عشق به کمال مطلق، عشق به علم و قدرت و حیات و اراده مطلقه منشعب گردد که در فطرت تمام عایله بشر است و اختلاف، تنها در تشخیص کمال است که از احتجاب فطرت حاصل گردد؛ که اگر بر طرف گردد، محبوب‌های مجازی و بت‌های خانه دل درهم می‌شکند و خودی و خودخواهی زیر پا شود و فطرت، مبدأ و منشأ خیرات و سعادت گردد. پس تمام خیرات، از نور فطرت الله است در صورتی که محتجب به حجاب‌های طبیعت نباشد؛ از این رو است که انسان باید در صدد اصلاح خویش باشد تا نور فطرت باقی ماند و حجب، افزایش نیابد؛ که در این

صورت درهای سعادت بسته شده و آدمی مخلّد در ارض طبیعت گردد؛ که باطن آن، خلود در عذاب جهنم است. سبب طبیعی افزایش حجب عبارتند از وجود سه قوّه شیطنت، غضب و شهوت که محدود به حدی نیستند؛ پس اگر افسار گسیخته گردند، همان فطرتی که براق سیر اولیا است، مایه خسران و شقاوت خواهد شد؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ». عصر (۱۰۳): ۲. ایمان، حظّ قلب است و علم و ادراک، حظّ عقل. ایمان، وثوق، تصدیق، اطمینان، انقیاد و خضوع و گرویدن است؛ که غیر از علم و ادراک می باشد. اما ایمان به معارف الهیه و اصول حقّه صورت نمی گیرد مگر آن که اولاً، آن حقایق به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات بینات و براهین عقلیه ادراک گردد و سپس سالک الی الله باید اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند. بدین ترتیب، روشن می گردد که از نظر حضرت امام، عقل و براهین آن برای وصول به حق، مقدمه و شرط لازم است؛ هر چند کافی نبوده و به ملازمت ایمان و قلب محتاج می باشد مثلاً، حقیقت توحید که اصل اصول معارف است و اکثر فروع ایمانیه و معارف الهیه و اوصاف کمالیه روحیه و صفات نورانیّه قلبیه از آن منشعب شود تا در ادراک عقلی است، هیچ یک از این فروع بر آن مترتب نشود، و انسان را به هیچ یک از آن حقایق نرساند. نتیجه آن که، ایمان غیر از ادراک عقلی است. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۸: ۸۸-۹۱).
از این جا معلوم می شود که درست گفته آن که گفته :

پای چوبین سخت بی تمکین بود پای استدلالیان چوبین بود

(مثنوی و معنوی)

ایمان، بر طبق فطرت؛ و کفر، خروج از آن است. مقصود از فطریات، اموری است که جمیع سلسله بشری در آن متفق می باشند و هیچ عادت و مذهب و محیط و اخلاقی در آن تأثیر نمی کند. وحشیت و تمدن، بدویت و حضریت، علم و جهل، ایمان و کفر، و سایر طبقه بندی های سلسله بشری، امور فطریه را تغییر نمی دهد. و آنچه اختلاف بین آن ها است، در اصل، امر فطری نیست، بلکه اشتباهات در مصداق است.

۵-۲. ارتباط عقل با فضیلت‌های اخلاقی و عرفانی امام

اصول و ارکان ایمان که عبارت است از معرفت و توحید و ولایت و ایمان به یوم المعاد و ایمان به ملائکه و کتب الهیه از فطریات است. توجه به کمال مطلق و عشق به آن نیز از فطریات است. ایشان فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» روم (۳۰): ۳۰ را تفسیر فرموده اند به فطرت معرفت، فطرت توحید و فطرت ولایت و اسلام. حضرت امام با استدلال عقلی، ارتباط این امور با یکدیگر را توضیح می دهند و ایمان را غیر از علم می شمارند راه تحصیل ایمان را شرح می دهند و اول قدم در این راه را اخلاص می دانند و پس از آن، استفاده از ذکر و قرآن و...
(امام خمینی (ره) ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۳) بدان که از برای تفکر، فضیلت بسیار است، و تفکر مفتاح ابواب معرفت و کلید خزاین کمالات و علوم است، و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت است، و

در قرآن شریف و احادیث کریمه، تعظیم بلیغ و تمجید کامل از آن گردیده... . از برای آن مراتبی است و از برای هر مرتبه ای، نتیجه یا نتایجی است... اول، تفکر در حق و اسماء و صفات و کمالات او است؛ و نتیجه آن، علم به وجود حق و انواع تجلیات است و از آن، علم به اعیان و مظاهر رخ دهد. و این افضل مراتب فکر و اعلی مرتبه علوم و آتقن مراتب برهان است؛ زیرا که از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق، علم به او و مسببات معلومات پیدا شود. و این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است؛ و از این جهت آن را «صدیقین برهان» گویند... دوم از درجات تفکر، فکرت در لطایف صنعت و اتقان آن و دقایق خلقت است به قدری که در طاقت بشر است. و نتیجه آن، علم به مبدأ کامل و صانع حکیم است. و این عکس برهان صدیقین است... سوم درجات تفکر، فکر در احوال نفس است. و از آن، نتایج بسیار و معارف بی شما حاصل شود. و ما اکنون نظر به دو نتیجه داریم: یکی علم به یوم معاد، و دیگر علم به بعثت رسل و انزال کتب... (همو: ۱۸۹-۱۹۹) نتیجه سخن آن که از دیدگاه حضرت امام خمینی، تعقل و تفکر هر چند لازمه وجود انسان می باشد و آدمی در طی سلوک مدارج، به آن محتاج می باشد، و هر چند عقل و علم در ابتدای سلوک، ابزاری برای وصول به حقیقت می باشند، اما باید توجه داشت، همان گونه که علم می تواند حجاب اکبر باشد و مانع از وصول گردد، عقل نیز اگر در برابر قلب و ایمان قرار گیرد. «عقال» می باشد و خروج و اتصال را مانع می شود. در این جا است که واتکای به عقل جزئی ممنوع می گردد و تبعیت از آیات الهی و احادیث نبوی لازم می باشد. به این ترتیب، در تئوری اخلاقی امام خمینی عقل، امری لازم، اما غیر کافی است. از این رو، فطرت، دین و عقل، به یاری یکدیگر برخاسته اند تا آدمی را برای رسیدن به سرمنزل مقصود، راهنما گردند.

۵-۳. مقایسه تعلیم و تربیت عقل گرا و تعلیم و تربیت عرفانی امام (ره)

مکتب تربیتی امام خمینی (ره) که در واقع همان تربیت اسلامی است عمده و اساسی می باشد. توجه به مبانی فکری و عرفانی است که پشتوانه واقعی آن آراء تربیتی را تشکیل می دهد. تعلیم و تربیت ارسطویی و عقل گرا که امروزه بر جهان حاکم گردیده و همه علوم انسانی و غیر آن را در بر گرفته تنها برای رسیدن به رفاه مادی آن هم در جهان خارج ساخته و پرداخته شده است. یعنی نظریه های تعلیم و تربیت امروز در جهان تنها یکی از این جهان ها را در نظر گرفته و برای آن برنامه ریزی نموده و از جهان دیگر غافل مانده و به همین دلیل آموزش و پرورش های آن از نقصی اساسی در رنج بوده و فرد و جامعه را به سوی بحرانی بزرگ به پیش می برند. تعلیم و تربیت یک بعدی و یک جهانی موجود از دوران ارسطو بر اندیشه بشری حاکمیت یافته و «عقلانیت» بزرگترین ثمره چنین درختی است که بر همه علوم سلطه یافته و حتی تعلیم و تربیت های کلامی و دینی نیز در فضای چنان دیدگاهی رشد نموده و

کتاب های آسمانی راهم متناسب با همان عقلانیت تفسیر کرده اند. اخلاق، تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش اگر یک جانبه نگر و یک بعدی باشد، آن وقت جنبه بیرونی و ظاهری آن هم در جهت سود و بهره و رفاه به صورتی غیرقابل کنترل رشد می کند و فرد و جامعه ناهمگون و انحرافی، به سوی خودخواهی به پیش می روند. حتی علوم چون روان شناسی با همه گستردگی که یافته تنها به مطالعه انعکاس جهان بیرونی و تأثیر آن در درون انسان اکتفا نموده و از آن جهان درون و باطن غافل مانده است. این خطر بزرگ تعلیم و تربیت را تهدید می کند و رشته های آن را به تخصص هایی چون مدیریت و بازرگانی نزدیک نموده و به عنوان یک فن برای آموزش نیروهای انسانی در جهت نیل به اهداف اقتصادی ورفاهی تقلیل یافته و محصور در انگیزهای بیرونی شده است. چنین دیدگاه مادی و سودجویانه ای بشریت را با بحران روبرو نموده و خواهد کرد. تعلیم و تربیت عرفانی امام توانایی آن را دارد که هر دو جهان راهمانگ نموده و انسان را از یک سونگری نجات داده و آموزش و پرورش را در نظر دارد که انسان های یک بعدی و تنها و حریص تربیت نکند که تنها در جنبه مادی محصور گردیده و از بعد درونی خود غافل نباشد و از این ضعف رنج نبرد. تعلیم و تربیت عقل گرا چنان نقطه ضعف هایی دارد که امروز بشریت را به سوی سقوط پیش می برد و در برابر آن تعلیم و تربیت عرفانی پیشنهاد گردیده که با دیدگاهی جامع گرایانه می تواند انسان را از این انحراف نجات بخشد. (عمده بحران های فردی و اجتماعی در جهان امروز زاینده نظریه ناکارآمد تعلیم و تربیت عقل گرایی حاکم بر آموزش و پرورش جهانی است که از مبنا نگاهی نادرست به جهان و انسان داشته و با عقلانیتی یک چشم، تنها یک بخش از جهان را می بیند. و نظریه پردازان آن از ارسطو تا به امروز به دو بخش قابل تقسیم هستند: دیندار و بی دین که هر دو در این عقلانیت ابزاری به توافق رسیده و به همین دلیل هر دو برای رسیدن به سود و رفاه بیشتر برنامه ریزی نموده اند. بخش ماده گرا به رفاه مادی اکتفا نموده و بخش دیندار آن قیامت را هم در نظر دارد. در حالی که هر دو بخش به دیدگاه عقل گرای ارسطویی تسلیم شده اند و گفته های خود را در همین چهارچوب ارائه می دهند) (افراسیاب پور، علی اکبر ۱۳۸۷: ۱۵) آرا و اندیشه و نظریه تعلیم و تربیت عرفانی امام خمینی (ره) را ارائه دهیم که می تواند مبنایی برای آموزش و پرورش نوین گردد. آراء امام (ره) سخنی جدید دارد و راهی نو می گشاید. و همه درباره عرفان و تربیت عرفانی می باشد، در آثار عرفانی امام (ره) توصیه های تربیتی عرفانی فراوان شده است. امام (ره) درباره تربیت عرفانی عقاید و گفته های قوی بسیار بیان نمودند، اما همگی در سطح مسئله مانده و هرگز سازمانی برای آموزش و پرورش مدرن با اتکا به تعلیم و تربیت عرفانی امام (ره) مطرح نگردیده به جز در سند تحول بنیادین که امام به موضوعات عرفانی از جمله حیات طیبه اشاره نموده است و امید است که تعلیم و تربیت عرفانی در بعد عملی مورد توجه صاحب نظران آموزش

و پرورش قرار گیرد قرار گرفته و عمل به اجرا درآید. از میرعبدالحسین نقیب زاده نویسنده کتاب تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان نیز در چهارچوب تعلیم و تربیت عقل گرای ارسطویی به گفته های عارفان پرداخته که تلفیقی ناهمگن است، چرا که در گفتمان ارسطویی توصیه هایی عرفانی به نتیجه ای نمی رسد و چون با اصل نظریه سازگاری ندارد در حدود شعار باقی می ماند. در برابر زیاده روی ها عقل گرایان تربیت عرفانی تکیه و تأکید خود را بیش از هر چیز بر پیراستن دل که برای عارف نماد گوهر آدمی است نهاد. اما این نگاه نیز با همه والایی آرمانش یک سوئگرانه بود و به سوی خاصان بسیاری از جنبه های هستی های آدمی را درخور پرورش نمی یافت و بدین سان در کار تربیت همگان چنانکه باید سودمند نمی افتاد. (شمشیری، بابک ۱۳۸۵: ۱۱) تربیت عرفانی امام (ره) چون یک جهان بینی و فلسفه جداگانه ای را بیان نموده، بر مبنای آن می تواند نظریه ای جامع نیز در تعلیم و تربیت داشته باشد. متأسفانه تعلیم و تربیت عقل گرای ارسطویی مبنای اندیشه تربیت جهانی و فلسفه آموزش و پرورش گردیده و هدف اصلی خود را کسب رفاه با عقلانیت ابزاری قرار داده و هر ر و ش دیگری را بی ارزش و ناکارآمد قلمداد می کنند (RonalD . . Sousa 1987:2)

تعلیم و تربیت عرفانی امام (ره) همیشه بر پایه عشق و محبت استوار بوده این موارد را در زندگی سراسر عشق به مردم و خانواده و کودکان ملاحظه می کنیم این چنین موارد زندگی باید در برنامه های درسی مدارس گنجانده شود البته این تاکنون شعاری بیش نبوده است. و چون با مبنای عقل گرایی مناسب نداشته هرگز زمینه اجرایی نیافته است. چرا که تعلیم و تربیت عقل گرا، سازمان آموزش و پرورش را به این منظور به وجود آورده که متخصص هایی در رشته های مختلف تربیت کند و آموزش دهد تا بتوانند پیچ و مهره هایی سودآور برای چرخه سرمایه و حرص و ولع بیشتر برای مصرف و از خود بیگانگی باشند. مطالبی بیاموزند و تخصص هایی فرا گیرند که هدفشان سود و حرص و بهره مندی های بیشتر مادی باشد درحالی که چنان از خود بیگانه شوند که تنها با تبلیغات رسانه های عمومی به حرکت درآمده و حتی خواسته های واقعی خود را تشخیص ندهند و یکباره در پیروی به پوچی و حسرت و تنهایی برسند. کسانی را تربیت می نمایند که کالایی تولید می کنند تا سود ببرند نه اینکه استفاده ای برای کسی داشته باشد، مدرک بگیرند نه اینکه چیزی یاد گرفته باشند، ترفندهایی بزنند تا با فریب دیگران به سودهای بیشتری برسند. آموزش و پرورش که از چنین فلسفه عقل گرا و سودگرایی پدید می آید بی شک سازمانی ناکارآمد خواهد بود که به هیچ یک از اهداف خود نخواهد رسید و تنها دستگاهی مدرک ساز خواهد بود که مجبور است به بنگاهی سودآور و خصوصی جهت فروش مدرک و مجوز برای کسب رفاه مادی تبدیل شود در حالی که در نظریه تعلیم و تربیت عرفانی این نقیصه ها وجود ندارد، چرا که در حقیقت تعلیم و تربیت عقل گرا در بنیاد خود ماده گرا (ماتریالیست) و

خدا ناباور است، اگر چه در جامعه‌های خدا باور هم اجرا می‌شود. اما تعلیم و تربیت عرفان امام (ره) خدا باور است و اصلی‌ترین نقطه قوت آن همین است که در جهان درونی که عقل‌گراها آن را نا دیده گرفته بودند در خویشتن انسان، خدا را می‌یابد و چون منبعی قدرتمند، خورشیدی لایزال را در درون انسان قرار می‌دهد و با این نیرو انسان در همه عمر با رضایتی باطنی و شادی و نشاطی درونی زندگی خواهد کرد و برای خرسندی نیازی به عوامل خارجی نخواهد داشت.

۶. تأثیر نگرش‌های عرفانی حضرت امام بر تعلیم و تربیت اسلامی

از آنجا که امام (ره) خود عارف است و در عرفان اسلامی، انسان بعد از خدا برترین موجودات در روی زمین است و می‌تواند آئینه تمام‌نمای جلوات حضرت حق گردد، و انسان خلیفه خدا است بر خلق او، بر صورت الهی آفریده شده است و خلعت‌های اسماء و صفات خداوندی را در بر کرده و در گنجینه‌های ملک و ملکوت او نفوذ دارد. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۶: ۱۵، ۳۴،

بی‌شک تصویری این چنین از انسان، در مسائل تربیتی او مؤثر بوده، و حتی تربیت انسان از این دیدگاه، تعریفی مخصوص به خود خواهد داشت که با سایر تعریف‌های مختلف مبتنی بر دیدگاه‌های مختلف از انسان، تفاوت اساسی خواهد داشت. آنچه در عرفان اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد خداگونگی انسان است یعنی انسان تربیت یافته است که صبغت الله رنگ خدایی به خود گیرد:

یا بیا من باش یا همخوی من تا ببینی در تجلی روی من

در تربیت عرفانی اسلامی، انسان عزیز و اصیل است، و این اصالت رابطه مستقیم با هم‌رنگی انسان با حق دارد، بر خلاف دیدگاه امانیستی غرب، که انسان در مقابل خداوند متعال قد علم می‌کند و رقیب خدا محسوب می‌گردد، و اصالتش به این است که هر چه بیشتر از رقیب دوری‌گزیند و یا حتی به معارضه با او برخیزد، در اسلام اصالت انسان بستگی به قرب او نسبت به حق دارد و تربیت هر انسانی وقتی به غایت می‌رسد که نهایت قرب ممکن را با حق داشته باشد که موجب فناى انسان شده و همین فناست که به انسان بقاء می‌بخشد یعنی هر چه در برابر حق از خویش بی‌خویش شود، همانقدر خویشتن دار و باقی شده است. و هر چه بنده خدا گردد به همان مقدار آزاد شده است، خدا محور است و انسان هر چه بر این محور نزدیکتر بچرخد، همان قدر اصیل تر شده است. حضرت امام (ره) نیز به عنوان یک عارف در آثار خویش به تعبیر گوناگون به این چنین تصویری از انسان تصریح دارد، از جمله این‌که، قدر مورد انسانی که تمام مراتب عوالم طبیعت و مثال و ملکوت و ارواح مقدسه را طی کرده و وارد عالم مشیت مطلقه شده است می‌فرماید: «چون به آنجا رسید مشاهده می‌کند که همه

وجودات خاصه و تعینات فعلیه - در عین مشیت - مستهلک و فانی است، و این است مقام تدلی که در آیه شریفه «دنی فتدلی» آن گاه نزدیک آمد و بر او (به وحی حق) نازل گردید الهی قمشه‌ای (قرآن ۵۳: ۸) بدان اشاره شده است. پس کسی که به این مقام رسید و حقیقت ذاتش تدلی شد دیگر حیثیتی برای او بجز نفس تدلی باقی نمی ماند و ذاتی نمی ماند تا تدلی بر او عارض شود و این است آن مقام فقری که فقر مطلق است و آن است همان مشیت مطلقه که از آن به فیض مقدس و رحمت واسعه و اسم اعظم ولایت مطلقه و محمدیه یا مقام علوی تعبیر می شود و این است آن لوایی که آدم و هر کس جز اوست در تحت این لواست».

عاشقان روی او را خانه و کاشانه نیست مرغ بال و پرشکسته فکر باغ و لانه نیست

(امام خمینی (ره) ۱۳۹۰: ۶۹)

در جای دیگر می فرماید: «پس هنگامی که پروردگار با یکایک اسماء اش بر سالک تجلی کرد و به مقام هریک از اسماء خاص تحقق یافت قلبش قابلیت می یابد که اسم جامع در آن قلب تجلی می نماید اولاً به وحدت جمعی و کثرت در وحدت و ثانیاً به کثرت تفصیلی و بقاء بعد از فنا و وحدت در کثرت ... و با رسیدن به این مرتبه مراتب سیر و ترقی پایان می پذیرد و این آخرین مرتبه سیر الی الله است و سفر چهارم است که عبارت است از بقاء بعدالفناء پس از استهلاک تا م سالک.» (امام خمینی (ره) ۱۳۷۶: ۲۷۵)

۶-۱. تربیت عرفانی امام ادامه راه انبیاء

حضرت امام (ره) در جای جای آثارش تصریح و تأکید دارد به اینکه، انسان تربیت یافته، انسانی است که الهی شده و همه چیزش به اسم رب باشد و مقامات را طی کرده باشد. مسئله بعدی این است که انسان چگونه به این چنین تربیتی دست پیدا کند؟ می دانیم که عرفان مکاتب مختلفی دارد که در یک تقسیم کلی می توان چنین عنوان کرد: که یک نوع عرفان است، از آن ادیان ابراهیمی و آسمانی، نوع دیگر عرفانی است که غیر آسمانی و دینی بوده و ساخته دست بشری ارتباط به وحی است، مثل عرفان بودایی. چون ادیان آسمانی کسانی بنام پیغمبر و نبی دارند که واسطه رحمت حق و فیض باری به خلق هستند، بی وجود آنان خلق از آنچنان رحمتی محروم می گردند، و به واسطه وجود انبیاء دستوراتی در جهت ارشاد و تربیت خلق از طرف حضرت حق ارسال می گردد، لذا تربیت انسان در این عرفان دینی بی وجود انبیاء ابر است و طبیعی است که حضرت امام خمینی (ره) نیز رهایی و نجات انسان را منوط به پیروی از تعالیم انسان ساز انبیاء بدانند، و بی جهت نیست که حضرتش در آثارش بارها و بارها به مقصد انبیاء و هدف ارسال رسل اشاره می کند و بیش از هر چیز در تربیت بر پیروی از تعالیم و دستورات انبیاء تأکید می کند، گفتنی است که سلسله جلیله عرفا عنایت خاصی نسبت به انبیاء دارند و امام نیز از این سلسله بود، و عرفان بدون نبوت معنی ندارد و حتی معروفترین

کتاب عرفانی، که فصوص الحکم محی الدین ابن عربی است، که هر فصلش به نام پیامبری و در شرح و تحلیل سلوک و شخصیت عرفانی همان پیامبر است. و به همین جهت امام (ره) ده‌ها بار در آثارش و گفته‌هایش به هدف انبیاء که تربیت انسان است اشاره می‌کند و هشدار می‌دهد که باید دنباله‌ر و آنان بود که خود تربیت شده حضرت حق هستند و حق یکی از صفاتش رب العالمین است و اولین مربی است، در این راستا می‌گویند: «همه جمعیت دنیا احتیاج به تعلیم و تربیت دارند هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که من دیگر احتیاج ندارم به اینکه تعلیم بشوم و تربیت بشوم، رسول خدا (ص) تا آخر احتیاج داشت منتهی احتیاج او را خدای تعالی می‌کرد. همه احتیاج داریم». (قرائی، فیاض، ۱۳۷۴: ۱۶۸) در توضیح، انبیاء آمدند که ما اشخاصی را که از نور بهره‌ای نداریم و ظلمات به ما احاطه کرده است از هر طرف ما را از این ظلمت‌های گوناگون نجات بدهند و برسانند به عالم نور. انبیاء آمده‌اند مردم را از این ظلمت‌ها بیرون بکشند و به مبدأ نور برسانند، مبدأ نور، انوارنه، از این طرف ظلمات است و از آن طرف نور، نور مطلق می‌خواهند آن را فانی کنند در نور مطلق، این قطره رادر دریا فانی کنند، البته مثال منطبق نیست. تمام انبیاء برای همین آمده‌اند و تمام علوم وسیله است و عینیت مال نور است، ما عدمه‌ایم، اصل ما از آن جاست، عینیت مال آن‌هاست، همه انبیاء آمده‌اند که ما را از این ظلمت‌ها بیرون بکشند، و به نور برسانند، نه انوار، از حجاب‌های ظلمانی و از حجاب‌های نورانی بیرون بکشند، و به نور مطلق متصل کنند. تمام انبیاء که مبعوث شده‌اند تمام کتب آسمانی که آمده‌اند برای اینکه این عالم را عالم الهی اش کنند» (امام خمینی (ره) ۱۳۷۵: ۵: ۱۵) امام هدف اصلی انبیاء را تربیت انسان دانسته و سایر مقاصد از قبیل برقراری حکومت و عدالت اجتماعی خدا هم انبیاء را فرستاده مقصد اعلا این نبوده است که عدالت اجتماعی ایجاد کنند مقصد اعلا اینها نیست مقصد پیامبران این نبود که دنیا را بگیرند و آبادش مقصد این نبود که راه را به این اهل دنیا، به این انسان‌ها، به این ظلم و جهول، بسیار ظالم و بسیار جاهل نشان بدهند که از این راه بروید، آن راهی که شما را می‌رساند به خدای تبارک و تعالی، این راه است، انبیاء آمدند ما را به آن نور برسانند. الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات، طاغوت در مقابل انبیاست، در مقابل الله است. امام (ره) می‌فرماید: انبیاء همه آمدند آدم را درست کنند، یک نبی نیامده است که مقصدش این معنی نباشد که انسان را اصلاح کند، اقامه عدل همان درست کردن انسان‌هاست، عدل یک چیزی نیست، الا اینکه از انسان صادر میشود و ظلم همان است که از انسان صادر شود، اقامه عدل تحول دادن طاعی به عادل است، تحول دادمشک به مؤمن است. (همو: ۵۴)

در تعلیم انبیاء کیفر دشمنان نیز از باب لطف است و پیامبر همانطور که برای دوستان خود ش‌خیر و صلاح می‌خواهد برای دشمنانش هم خیر و صلاح می‌خواهد، انبیاء غصه می‌خوردند

برای کفار، غصه می‌خوردند برای منافقین که چرا باید اینها اینطور باشند. رسول اکرم (ص) برای این غصه می‌خورد دروچی هم به او گفته است که مثل اینکه تو خودت را داری به کشتن می‌دهی که اینها ایمان نمی‌آورند. اینجاست که فرق حکومت‌های الهی با حکومت‌های غیر الهی روشن می‌شود، که در یک حکومت الهی هدف الهی کردن و ساختن انسان است و سایر اهداف در مسیر هدف اصلی که انسان سازی است می‌باشند. ولی در یک حکومت غیر الهی بر فرض اینکه متکی به آراء مردم باشد هدف نه هدایت بشر، بلکه برخورداری بیشتر و بهتر انسان‌ها از امتعه دنیا است و نه بیش از این. یعنی یک حکومت غیر دینی لیبرال فقط، اداره یک جامعه را بر عهده دارد، تا بیشتر بخورد و بیشتر برخوردار شود و امنیت داشته باشد و حداکثر اینکه از عدالت اجتماعی برقرار باشد و کاری به اخلاق و تزکیه و انسان سازی ندارد. و اگر از تربیت انسان‌ها هم می‌زند منظور تربیت اجتماعی است و به همین اندازه است که در برخوردارهای حیوانی تراحم پیدا نکنند و نظم اجتماع را بهم نزنند، لذا اعمال قدرت یک حکومت الهی را در تربیت اخلاقی انسانها و شیوه انبیاء را خلاف آزادی و دموکراسی می‌داند. بی‌جهت نیست حضرت امام (ره) این همه تأکید بر نقش انبیاء دارند و اهمیت مطلب وقتی بیشتر روشن می‌گردد که دنیای معاصر که امام امت نیز به آن تعلق دارند با ویژگی‌های خاص خود در نظر آوریم. وقتی ما انسان را موجودی دانستیم که در فطرت خود هر کمالی را بطور مطلق می‌خواهد، می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد... فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد و فطرت انسان فطرت سعید است. عمل صالح آن است که با این فطرت سازش داشته باشد در باطن خودش و فطرت خودش تنهایی ندارد، آمالش، آمال غیر متناهی است انسان با این ابعاد نامتناهی بالطبع تربیت مخصوص به خود را می‌طلبد و طبیعی است که این چنین موجودی با اقرار به اینکه ناشناخته نیز هست، نمی‌تواند در تربیت خود فقط به خود متکی باشد، لذا در فلسفه و عرفان اسلامی وجود انبیاء به عنوان سفیران حق جهت تربیت انسان ضروری است و آدمی تا به تعالیم پیامبران از جان و دل گوش فرا ندهد نمی‌تواند تربیت بیابد. حال این نظام فکری را با بینشی که وجود انبیاء در آن ضرورتی ندارد مقایسه کنیم، در می‌یابیم که معنی تربیت از بن عوض می‌شود در این بینش دیگر کمال مطلق خواهی و بی‌نهایت بودن ابعاد آدمی مطرح نیست و معمولاً در یک بعد خلاصه می‌شود، یکی آن را در بعد قدرت خلاصه می‌کند و انسان تربیت یافته را انسانی می‌داند که قدرتمندترین باشد تا بر دیگران سلطه پیدا کند انسان معاصر خواست انبیاء را حذف نموده و خود بر جای آنان بنشیند و جای حضرت مسیح علیه السلام، دستورات فروید و مارکس را به کار بسته، و تاوان این را نیز می‌دهد. اما در یک نظام فکری الهی با اعتقاد به وجود انبیاء و کرامت انسانی، فقط حقوق انسان و حقوق بشر مطرح نیست، بلکه در کنار آن حقوق الله نیز مطرح است که از آن به طاعت

و عبادت و از خلاف آن به معصیت و گناه تعبیر می‌شود. و در یک نظام فکری الهی‌گناه قابل آزمون نیست چون سَمی است مهلک و آزمودن سم همان و هلاکت همان. و کمال و تربیت آدمی به آن است که مطیع دستورات دینی باشد و این یکی از مهمترین ابعاد یک دین الهی است که تسلیم بی‌چون و چرا در بعضی موارد باشد و گرنه دین دیگر، دین نیست، چون در مفهوم یک دین آسمانی اتصال به عالم غیب نهفته است فقط نبی و پیامبر از آن خبر می‌دهند و اگر کسی به دینی ایمان آورد و با استدلال حقانیت آن را قبول کرد باید به یک سری از مسائل آن نیز تعبداً گردن نهد و گرنه دین شیری می‌شود بی‌یال و دم و اشکم، و شبیه یکی از مکتب‌ها و سطحی‌نگر بشری. انسانی که در شهوت و قدرت خلاصه شود نیازی به انبیاء ندارد چون بحد کافی این جاذبه‌ها در درون آدمیان وجود دارد اصلاً حضرت امام خمینی معتقدند انبیاء هرگز برای دعوت به دنیاگرایی نیامده‌اند، لذا می‌فرمایند: «آنهايي که گمان می‌کنند نبی ختمی و رسول هاشمی صلی الله علیه و آله دعوتش دارای دو جنبه است، دنیایی و آخرتی، و این را مایه سرفرازی صاحب شریعت و کمال نبوت فرض کرده‌اند از دیانت بی‌خبر و از دعوت و مقصد نبوت عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام بکلی خارج، و حس غضب و شهوت و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت می‌کنند و محتاج به بعث رسل نیست. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۰: ۵۳) حکومت‌های غیردینی که بی‌نبی و وحی هستند و راه به جایی در تربیت انسان نمی‌برند، لِهَذَا می‌بینیم که تمام رژیم‌های غیر وحیانی، آنهايي که مربوط نیستند به مبدأ وحی، کاری به انسان ندارند، راجع به آن چیزهایی که مربوط به باطن انسان است حکومت‌ها هیچ کاری ندارند که شما پیش خودتان چه فکر می‌کنید، پیش خودتان چه اعتقاد دارید، پیش خودتان چه ملکاتی دارید هیچ کاری به این ندارند.

۶-۲. تربیت عرفانی امام (ره) غایت رسالت انبیاء

امام با اینکه خود عارف است و عرفان را غایت رسالت انبیاء و ادیان می‌داند احکام دنیایی را نه تنها منافی (ضد) با تربیت عرفانی و کمال انسانی نمی‌داند بلکه برای سیر و صعود و ترقی کامل آدمی که سیر فی الخلق مع الحق است، توجه به آن را ضروری و لابد منه می‌داند، چون برای رسیدن به باطن باید از ظاهر و برای رسیدن به حقیقت باید از شریعت گذر نمود، و در این مورد است که می‌گوید: «در بسیاری از زمانها بر ما گذشت که یک طایفه ای فیلسوف و عارف و متکلم و صوفی و امثال ذلک که دنبال همان جهات معنوی بودند، اینها همان را گرفتند، و تمام ماعدای (ماسوا) خودشان را تخطئه کردند و قشری حساب کردند و قشریون خواندند بلکه وقتی دنبال تفسیر قرآن رفتند ملاحظه می‌کنیم که تمام آیات نباشد اکثر آیات را برگرداندند به آن جهات عرفانی و جهات فلسفی و جهات معنوی، و بکلی غفلت کردند از حیات دنیوی، و جهاتی که در اینجا به آن احتیاج هست و تربیتهایی که در اینجا بشود، از این امر

غفلت کردند (ر.ک: صحیفه امام ج ۲۰ ص ۲۹۸-۲۹۹/ج ۱۵ ص ۵۱۵-۵۱۷) امام تعالیم و دستورات و احکامی را که انبیاء آورده اند در جهت تربیت انسان می داند و می گوید: تمام اعمالی که دستور داده اند همه اش برای این است که انسان را تربیت کنند، که به آن مقصدی بر حسب فطرت دارد (فطرت الله التي فطر الناس علیها) که همان فطرت توحید است برسند در مقابل تربیت تکوینی می فرمایند: «دوم از مراتب ربوبیت، ربوبیت تشریحی است که مختص به نوع انسانی است و دیگر موجودات را از آن نصیبی نیست و این تربیت هدایت طرق نجات و ارائه راههای سعادت و انسانیت و تخدیر از منافیات آن است که توسط انبیاء علیهم السلام اظهار فرموده و اگر کسی با قدم اختیار خود را در تحت تربیت و تصرف رب العالمین واقع کرد و مربوط آن تربیت شد، به طوری که تصرفات اعضاء و قوای ظاهریه و باطنیه او تصرفات نفسانیه نشد بلکه تصرفات الهیه و ربوبیه گردید به مرتبه کمال انسانیت که مختص به این نوع انسانی است می رسد.» (امام خمینی (ره) ۱۳۷۰: ۲۱۰) امام امت (ره) در نقش عقل و شرع در تربیت انسان می گویند: «انبیاء علیهم السلام آمدند قانونها آوردند و کتابهای آسمانی بر آنها نازل شد که جلوگیری از اطلاق و زیاده روی طبیعت کنند، و نفس انسانی را در تحت قانون عقل و شرع درآورند، و آن را مؤدب کنند که خارج از میزان عقل و شرع رفتار کند.» (امام خمینی (ره) ۱۳۷۹: ۲۱۵) امام در مورد اینکه تعالیم عبادی انبیاء در ادامه تعالیم دیگرشان در ساختن انسان مکمل یکدیگرند تمام دعوت انبیاء هم حسب اختلاف مراتب شان، برای همین معناست که انسان را انسان کند، انسان بالقوه را انسان بالفعل کند و تمام علوم و تمام عبادات و تمام معارف الهیه و تمام احکام عبادی و همه این چیزهایی که هست همه برای این معناست که انسان ناقص را انسان کامل کند قرآن کتاب انسان سازی است، کتابی است که با این کتاب اگر کسی توجه به آن بکند، تمام مراتبی که از برای انسان است، و در جای دیگر امام (ره) می فرماید: تمام انبیاء موضوع بحث شان، موضوع تربیت شان، موضوع علمشان انسان است. آمده اند انسان را تربیت کنند. آمده اند این موجود طبیعی را از طبیعت به مرتبه عالی مافوق الطبیعه و مافوق الجبروت برسانند. (امام خمینی (ره) ۱۳۶۴: ۵۱) انگیزه انبیاء و رسولان الهی، و برخی از پیروان صدیق و صادق آنان و از آن جمله امام خمینی (ره) در راه وصول و تحقق آرمان های الهی خویش بیشتر بر تربیت و آموزش الهی تکیه داشت. بدون تردید تاثیر ژرف تر، تحول ریشه دار تر، و ایفای نقش مطمئن تر تعلیم و تربیت در ساختن آدمیان و رشد انسانیت انسان منشاء این توجه و یا تاکید بیشتر این رسولان الهی و پیروان واقعی آنان بر روی مساله تعلیم و تربیت اسلامی بوده است.

۷. عشق و تعلیم و تربیت عرفانی از دیدگاه امام خمینی (ره)

۱-۷. عشق چیست

دیو زده، مجنون. در ادب عرفانی کسی را گویند که واله و سرگشته‌ی عشق و وادی سلوک است. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۲: ۳۲۸)

امام خمینی رحمه الله می گوید:

وہ چه افراشته شد در دو جهان پرچم عشق
آدم و جن و ملک مانده به پیچ و خم عشق
(همو: ۲۹)

و نیز می فرماید:

ذره ای نیست به عالم که در آن عشقی نیست بارک الله که کران تا به کران حاکم اوست
گر عیان گردد روزی رخس از پرده غیب همه بینند که در غیب و عیان حاکم اوست
تا که از جسم و روان بر تو حجاب است حجاب خود نبینی به همه جسم و روان حاکم اوست
من چه گویم که جهان نیست بجز پرتو عشق ذوالجلالی است که بر دهر و زمان حاکم اوست
(همو)

کلمه «عشق» غالباً در محاورات ما، معادل معنای واژه های حب، وُد، خل، ولی و... است؛ اما از معنای اصطلاحی آن، دوست داشتن به گونه افراطی (حب افراطی) می باشد. (فرهنگ فارسی). به قول «ویل دورانت» فیلسوف معاصر: «عشق... گرداننده آفتاب و ستارگان است». (دورانت، ویل ۱۳۶۹: ۱۱۷)

واژه عشق دارای سه حرف است که اگر هر یک از این سه، در اول سه کلمه دیگر قرار بگیرند، جمله ای که تشکیل می شود می تواند تعریف عشق متعارف باشد و آن جمله عبارت است از: «علاقه شدید قلبی». عشق، گهر جهان افروز پایدار عالم است. عشق، کیمیای جاودانه ای است که هر مسی را می تواند به زر تبدیل کند؛ حتی شاعر پرآوازه ایران، صائب تبریزی می گوید:

غیر از گهر عشق که پاینده و باقی است باقی همه چون موج ز دریا گذرانند

ابن عربی در باب تعریف ناپذیری عشق سخن چنین می گوید: هرکس که عشق را تعریف کند آن رانشناخته و کسی که از جام آن جرعه ای نچشیده باشد. آن رانشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم. آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند. (یثربی ۱۳۶۸: ۱۴۹) در جای جای مکتوبات عرفانی و رهنمودهای آن حضرت، سخن از عشق و عاشقی و تعلیم و تربیت عرفانی است؛ آن حضرت بدین مسأله توجه می دهد که تقویت عشق حقیقی، مهار عشق مجازی را به همراه دارد و این مسأله، به طی منازل و پیمودن طرقتی بستگی دارد که در رهنمودهای عرفانی حضرت امام خمینی رحمه الله مورد توجه قرار گرفته اند؛ که در

این جا دیدگاه‌های آن حضرت را مرور می‌کنیم؛ انسان بر اساس حکمت پروردگار حکیم، دارای سه قوه و نیروی واهمه، غضبیه و شهویه است که در بقا و زندگی شخصی دنیوی و اخروی و حفظ نوع انسان، نقش اساسی بر عهده دارند؛ زیرا این سه قوه، سرچشمه تمام ملکات حسنه و سیئه و منشأ همه صورت‌های ملکوتی باطنی انسانند. سیمای باطن انسان - که صورت ملکوتی نیز خوانده می‌شود - در آغاز، صورت انسانی است؛ ولی اگر صفات رذیله، یعنی ملکات غیر انسانی، بر آن غلبه کند، صورت باطنی انسان دگرگون گشته و به سیمای جدیدی مبدل می‌گردد. مثلاً اگر قوه غضب بر آدمی غالب آید و عقل و اراده وی تابع آن شود، سببیت و درندگی در وی تقویت گشته و قهراً چهره درونی او، همان سیمای حیوان درنده است. و همچنین اگر قوه واهمه بر انسان غالب شود، سیمای باطنی و صورت ملکوتی وی، سیمای شیطانی می‌شود؛ که جز خدعه، نیرنگ، فریبکاری، تقلب، نمامی و غیبت از این و آن و... از او برنخیزد. و البته گاهی سیمای دوگانه و مزدوج از درندگی و شیطنت در آدمی پدیدار می‌شود که در آن صورت، سیمای باطنی آدمی، به هیچ حیوانی شباهت ندارد؛ به سیمای عجیب و غریب تبدیل می‌گردد. نیز اگر قوه شهوت بر آدمی غلبه کند، ملکوت و باطن آدمی نیز، سیمایی جز حیوانیت و شهوت پرستی ندارد. قابل ذکر است که سیمای باطن آدمی را «سیمای برزخی» نیز می‌گویند. هنگامی که آدمی از دنیا رخت برمی‌بندد، ملکوت و سیمای باطنی ای که بر وی غالب بود، همان ملکوت و چهره باطنی، در عالم برزخ خودنمایی می‌کند. افرادی که در دنیا دیدگان «باطن بین» دارند، گاهی سیمای باطن دیگران را مشاهده می‌کنند. خلاصه این سه قوه اگر در سیطره عقل و ایمان و در تدبیر وحی و عقل سلیم آدم درآیند، از عوامل خوشبختی و سعادت انسان خواهند بود؛ وگرنه سبب شقاوت و بدبختی بشرنده قابل ذکر است که:

الف. از هر یک از سه قوه فوق، در صورت اعتدال و برکناری از افراط یا تفریط، ملکات و صفات فاضله ای چون حکمت، شجاعت، عفت، و عدالت، در نفس بشر پدید می‌آیند که تمام شعب گوناگون اخلاق نیک و شایستگی‌های اخلاقی به این چهار صفت باز می‌گردند. اما در صورت گرایش هر یک از این سه قوه به افراط یا تفریط، منشأ صفات رذیله خواهند شد و همه خصلت‌های ناروا و صفات ناپسند و اخلاق ناستوده را باعث می‌گردند. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۹: ۵۱۱). راز رسالت انبیا در همین حقیقت نهفته است که انسان را به فضایل آشنا کنند و از روی آوردن به رذایل باز دارند. (همو ۱۶-۱۷)

۷-۲. عشق بنیادی‌ترین بعد تعلیم و تربیت عرفانی

تتمیم: در اعراض دادن نفس است از دنیا پس ای طالب حق و سالک الی‌الله! چون طائر خیال را رام نمودی و شیطان واهمه را به زنجیر کشیدی و خلع نعلین حبّ زن و فرزند و دیگر شوون دنیوی را نمودی و با جذوه نار عشق فطره الهی مأنوس شدی و «إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا» (نمل ۲۷: ۷) عشق وسیله‌ای برای نیل به معرفت و شناسایی نیز به حساب می‌آید تعالی یافتن در سیر و سلوک عشق موجب کنار رفتن حجابها و موانع بر سر راه معرفت حقیقی یا همان علم حضوری می‌باشد شیخ روزبهان در این باب چنین می‌گوید: «علم یا اخی - کشف الله لک عجائب الملكوت و انوار الجبروت - کشف مهیج عشق ست. مطایا محبت و شوقست. بعد از قرب دیده جان عاشق را کشف در کشف است. عقل را کشف آیاتست. دل را کشف صفاست. روح را کشف ذاتست. کشف آیات طرق عشق انسانیست، لیکن مشهود ازل ظهورش در شواهد حد ثانی است. پس عشق مقدمه معرفت است برای تحقق بخشیدن به شناسایی‌های شهودی می‌باشد. (بقلی شیرازی، روز بهان ۱۳۳۷: ۱۲۶) گفتی و خود را خالی از موانع سیر دیدی و اسباب سفر را آماده کردی، از جای برخیز و از این بیت مظلّمه طبیعت و عبورگاه تنگ و تاریک دنیا هجرت کن و زنجیرها و سلسله‌های زمان را بگسلان و از این زندان خود را نجات ده و طائر قدس را به محفل انس پرواز ده.

تورا ز گنگره عرش می‌زند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست

(حافظ ۹۰: غزل ۲۳)

پس عزم خود را قوی کن و اراده خویش را محکم نما که اول شرط سلوک عزم است و بدون آن راهی را نتوان پیمود و به کمالی نتوان رسید. و شیخ بزرگوار، شاه‌آبادی روحی فداه آن را مغز انسانیت تعبیر می‌کردند. (امام خمینی (ره) ۱۳۷۰: ۵۲۱) به باور عرفای مسلمان، انسان سالک همواره در سیر و سلوک یا به تعبیری در سفر صعودی است. در سفری که از خود آغاز می‌شود و به بارگاه ربوبیت می‌انجامد. از سوی دیگر مشخص است که عشق صفت ذاتی الهی و یا جلوه‌ای از هستی به حساب می‌آید و چون صفت ذاتی از ذات احدیت جدا نیست و یا جلوه از سرچشمه و منبع جدا نمی‌باشد، در نتیجه عشق عین ذات احدیت است. در گام بعدی به دلیل آن که وجود واحد است (وحدت وجود)، پس عشق ذات و حقیقت تمامی کائنات را نیز تشکیل می‌دهد. پس هر چه هست عشق است. از اینرو ذات انسان و شخصیتش نیز به طریق اولی، عشق است. از جمله پیامدهای این رویکرد این است که عشق ممتزین مسئله و نیازی تلقی می‌شود که انسان با آن سروکار دارد. به علاوه عشق به عنوان نیروی زندگی نیز به شمار می‌آید. شیخ روزبهان بقلی در کتاب (عبر العاشقین) در این باره چنین می‌گوید: «عشق کمالی است که از کمال حق است... هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد، راه نیابد (شمسیری، بابک ۱۳۸۵: ۱۲۳) بنا به

این دیدگاه تربیت نیز اساساً چیزی جز سیر و سلوک عشق نخواهد بود به قول خواجه عبدالله انصاری عارف بزرگ قرن چهارم و پنجم هجری: (آدمی زاینده است و عشق آینده است. برکت آسمانها از سپهر است و برکت جانها از مهر است، دل اغیار شستن است و شجره رستن است. اگر خواجه مکی است یا مدنی است، شک نیست که آمدنی ست. نه رایحه عطر است. ان را که سرمست نیست دل در ست نیست و هر حسنه که دارد و تخم احسانی که کار در خیالی بود از سراب و سکری بود بی شراب. لا جرم سالکی را عشقی باید بی غل و محبتی از ضمیر دل و اگر نه راه رود و به خانه نرسد و گاه خورد و به دانه نرسد. نصیب بی دل لرزه است و کار بی عشق هرزه است.) (انصاری، خواجه عبدالله ۱۳۴۹: ۴۸) امام مرکز تجلی عشق را قلب می‌داند و معتقد است که: اسلام آن قدری که به قلب اعتنا دارد، به زبان اعتنا ندارد، مرکز قلب است، مرکز لب انسانی است... ابتدا از قلب شروع می‌شود، همه چیزها از قلب انسان شروع می‌شود... و اگر چنانچه قلب، یک سر چشمه نور و هدایتی در آن باشد، زبان هم به نورانیت قلب منور می‌شود، چشم هم به نورانیت قلب منور می‌شود همه اعضای انسان، که تابع قلب است، وقتی قلب الهی شد، همه چیز انسان الهی می‌شود، یعنی حرف که می‌زند، حرفش هم الهی است، استماع هم که می‌کند، استماعش هم الهی است. (باید دانست که در اصلاح قلب کوشیدن، که صلاح و فساد آن سرمایه سعادت و شقاوت است، لازم‌تر است از تفتیش حقیقت آن نمودن، و اصطلاحات رایج را درست کردن، بلکه بسا شود که انسان به واسطه شدت توجه به اصطلاحات و فهم کلمات و غور در اطراف آن از قلب بکلی غافل شود و از اصلاح آن باز ماند، در مقام شرح حقیقت و ماهیت قلب و اصطلاحات حکما و عرفا استادی کامل شود، ولی قلب خودش... از قلوب مطبوعه باشد، پس انسان باید عمده توجه و اصل مقصدش اصلاح قلب و اکمال آن باشد تا به کمال سعادت روحانی و درجات عالیّه غیبیه نایل شود.) (امام خمینی (ره) ۱۳۷۹: ۵۲۷) نتیجه: پس عشق در تعلیم و تربیت هم هدف است، هم راه و روش. هم آغاز است و هم پایان بی‌انتهای هدف است چرا که به وصل کمال و معرفت منجر می‌شود. به قول شیخ روز بهان بقلی نهایت آغاز معرفت است. خود راه و روش است چرا که سیر تکاملی داشته و منزلگاه‌ها بین راه رادر دل خودش جای داده است. به علاوه از راه‌ها و روش‌های دیگر نمی‌توان به آن دست یافت. درست است که در مراحل و منازل ابتدایی ممکن است که عقلانیت و تجربه حسی به کمک آن بشتابد اما بایستی در نظر داشت که به طور کلی موضوعیت عشق با عقل جزئی انسانی و تجربه حسی تفاوت دارد. در نظام تعلیم و تربیت متأثر از عرفان اسلامی، تربیت عرفانی با محوریت عشق اصالت دارد و حتی مهمترین و اصلی ترین جنبه تربیت تلقی می‌شود. تربیت عرفانی امام از تربیت فرهنگی و اجتماعی جدا نبوده است.

یافته‌ها

تعلیم و تربیت عرفانی امام(ره) مبتنی بر درون‌نگری با محوریت تربیت اخلاقی می‌باشد. شرط درمان بیماری‌های اخلاقی، شرط درمان بیماری اخلاقی، کشف و شناسایی آن است. و بر همه لازم است تا ملکات ناپسند و صفات رذیله را در نفس خود شناسایی کنند. دومین شرط درمان آن است که منشأ اصلی آن صفات ناپسند را نیز بشناسد. و سومین شرط آن است که اراده و تفکر خود را به کار گیرد و از طریق مشارطه، مراقبه و محاسبه به پیش رود. در تربیت اخلاق نخست از ماهیت نفس و قوای آن سخن رفته و سپس به تزکیه و تصفیة نفس پرداخته دوم اخلاق عرفانی بیش از آن که بر روی فی‌المرکز کند تزکیه بر شخصیت فاعل دارد بنابراین در وهله نخست نفس شناسی یا انسان شناسی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا تا شناختی از نفس حاصل نیاید نمی‌توان به مرحله بعدی تزکیه نفس گام نهاد پس شناخت نفس راهگشای سلوک اخلاقی و عرفانی است. در فرآیند تزکیه نفس، شناخت فضایل و رذایل، نحوه تخلیه از رذایل و تحلی به فضایل و درک شناخت احوالات نفس از حیث اتصاف به خیر و شر اهمیت دارد. از آنجا که هستی در تمام پدیده‌های جهان ساری است، عشق نیز تعلق به کل کائنات دارد. ویژگی بارز مکتب تربیت عرفانی امام نشان می‌دهد که عشق مانند رشته‌ای سخت و محکم است که هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و حتی دیدگاه‌های تربیتی را را بهم پیوند می‌زند در واقع عشق، معرفت‌آفرین است. انسان به وسیله عشق می‌تواند به معرفت نایل شود تربیت عرفانی امام پیر یا مرشد به عنوان «مربی» ضرورت تام دارد. اصرار به وجود پیر و مرشد، هم دلالت بر لزوم تربیت عشق و عشق‌پروری دارد و هم نشان دهنده این است که عشق تربیت‌پذیر می‌باشد.

نتیجه گیری

تعلیم و تربیت امام (ره) مبتنی بر درون نگری با محوریت تربیت اخلاقی است. تربیتی که موجب شکوفایی فطرت می شود تربیت همراه با تزکیه مقدم بر تعلیم است که سعادت دودنیای انسان را تامین می کند. همه افراد در هر سن و قشری از جامعه که هستند باید بدان توجه کنند راهکار تربیتی که بتوانیم از طریق عمل به آنها به تربیت معنوی افراد کمک کردو افراد شایسته را به جامعه تحویل دهیم چون امام خود اسوه والگوی تربیت عرفانی می باشد در تربیت عرفانی امام بین مبحث عرفانی عشق و براهین عقلی هیچ گونه تعارض مشاهده نمی شود و اینها در رابطه تنگاتنگ با یکدیگر معرفی می کند و عرفان را جدای از جمع نمی داند بلکه آن را وسیله ای برای تحول و تهذیب نفس، اصلاح جامعه و مردم معرفی میکند که می توان در تربیت معنوی افراد کوشید. با معرفی چالش های پیش رو، در تربیت عرفانی امام همچون طیبی حاذق، راه درمان علمی و عملی را نشان می دهد تا پس از بازشناسی تهذیب نفس، موانع را حذف نموده و فرایند تعلیم و تربیت تسهیل گردد چون آموزش بدون پرورش روحی و معنوی، علم بدون تزکیه، انسان غیر مهذب، غفلت از فطرت الهی کار را برای رسیدن به تعلیم و تربیت عرفانی دشوار می کند. در تربیت عرفانی امام عشق هسته مرکزی عواطف، بلکه فراتر از آن هسته مرکزی وجود انسان را تشکیل می دهد چنانچه از مرتبه مجازی شروع و به مرتبه حقیقی به عشق الهی ختم می شود. عشق پروری، تربیت اخلاقی از جلوه های گوهر وجودی انسان تلقی می شوند و راه تحقق مراتب شهودی به حساب می آیند. به طوری که حصول خودشناسی و درون نگری تربیت عرفانی با محوریت تربیت اخلاقی مورد توجه امام (ره) بوده است. مراحل تربیتی از اخلاق عملی آغاز می شود تربیت اخلاقی در مکتب تربیت عرفانی امام از چند ویژگی برخوردار است. اول آن که دستیابی به فضایل اخلاقی، نتیجه شناخت عقلانی نیست بلکه برعکس حصول فضایل اخلاقی خود منشأ تحقق شناخت در انسان می شود. دوم تربیت اخلاقی به پیروی از ویژگی عام تربیت عرفانی جنبه عملی و تهذیب نفس، فرآیندی کاملاً عملی و تجربی محسوب می شود به طوری که فرد در میدان عمل و در خلال تجارب واقعی از نظر اخلاقی پرورش می یابد. به همین دلیل آموزش نظری، بحث و گفتگو، و مطالعه کتب اخلاقی، تاثیر چندانی در پرورش اخلاقی و عرفانی فرد ندارد. سوم تربیت اخلاقی در مکتب عرفانی امام از تصفیه و زدودن رذایل اخلاقی یا به تعبیر قرآن به تزکیه آغاز می شود. تعلیم و تربیت عرفانی با دانستن و اکتساب علوم مختلف حصولی تحقق نمی یابد، بلکه رفع موانع و کنار زدن حجاب های گوناگون مقدمه معرفت شهودی است. رذایل اخلاقی به نوبه خود از جمله این موانع و حجاب های راه تلقی می شوند، در این راه دشوار نقش انبیاء و مربیان تربیتی تاثیر بسزایی دارد.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، محدث، سید جلال‌الدین (۱۳۸۴) غرر الحکم و درر الکلم شرح و ترجمه محمد خوانساری، جلد ۱، (چاپ ششم)، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۸۲ ش) تحف العقول، مترجم صادق حسن‌زاده، (چاپ اول)، قم: انتشارات آل علی.
۳. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۷)، تعلیم و تربیت عرفانی (عرفان و اسطوره) مجموعه مقالات شناخت اساطیر ایران، (سال پنجم)، شماره ۲۰، ناشر: فصلنامه تخصصی عرفان زنگان.
۴. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰) آداب الصلوة، (چاپ اول) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، (چاپ اول)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۶. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸ ش) تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)، (چاپ ششم)، تهران: موسسه چاپ و نشر عروج.
۷. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲) دروس تفسیر سوره حمد جهاد اکبر یا مبارزه با نفس نامه‌های اخلاقی - عرفانی، (چاپ اول)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. امام خمینی (ره)، روح‌الله (۱۳۶۴) در جستجوی راه کلام امام، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲ ش) دیوان امام، (چاپ اول)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل. ترجمه سید احمد فهری، (چاپ هفتم) قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹) شرح چهل حدیث، (چاپ بیست و دو)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶) شرح دعای سحر، ترجمه: سید احمد فهری، (چاپ سوم)، تهران: نشر تربیت.

۱۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۹) صحیفه امام، (چاپ پنجم) تهران: چاپ نشر و عروج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹) صحیفه نور، (چاپ دوم) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. امام خمینی، روح الله، جواهرپور، ناصر، رسولی، جلیل (۱۳۹۰) محرم راز: اشعار عرفانی امام خمینی (ره) نامه امام به حجت الاسلام.
۱۶. والمسلمین حاج احمد خمینی، (چاپ دهم)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۶) وعده دیدار، نامه های حضرت امام به حاج سید احمد خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۴۹) رسائل جامع، تصحیح وحید دستگردی، تهران: انتشارات فروغی.
۱۹. دوران، ویل (۱۳۶۹ش) لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۲۰. باقری، خسرو (۱۳۷۰)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، (چاپ اول)، تهران: انتشارات مدرسه.
۲۱. بقلی شیرازی، روز بهان (۱۳۳۷) عبر العاشقین، تصحیح و ترجمه هانری کورین و محمد معین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۲۲. ممدوحی، حسن (۱۳۸۹ش) عرفان در منظر وحی شرح کتاب مصباح الهدایه امام خمینی (ره)، (چاپ اول)، قم: چاپ نشر و عروج مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۳. حکیمی، محمد رضا، محمد، علی (۱۳۸۰) الحیاء، جلد ۱ مترجم: احمد آرام، (چاپ چهارم) تهران: انتشارات دلیل.
۲۴. داودی، محمد (۱۳۸۹)، تربیت اخلاقی، (چاپ ششم) قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. شمشیری، بابک (۱۳۸۵) تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان، (چاپ اول)، تهران: ناشر طهوری.
۲۶. قرائی، فیاض (۱۳۷۴) تاثیر نگرشهای فقهی، فلسفی و عرفانی حضرت امام بر تعلیم و تربیت، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۷. یتربی. یحیی (۱۳۶۸) سیر تکامل و اصول مسایل عرفان و تصوف. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
28. De. Susa, Ronald The Rationality of emotion, The Massachusetts Institute of Technology, 1987

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۴ - ۵۹

رویکردهای اخلاقی در تعیین دیه و ارش با تکیه بر اولویت‌های پزشکی

^۱ نرگس دهقانی

^۲ محمدرسول آهنگران

^۳ مریم نقدی دورباطی

^۴ کریم صالحی

چکیده

تعیین دیه و ارش در زمینه نوع و میزان جنایات و عوارض ناشی از آن از وظایف مشترک پزشکی قانونی و سیستم قضایی است، لذا اظهار نظر پزشکان قانونی با رعایت اصول علم پزشکی و پایبندی به رویکردهای اخلاقی مربوط به حوزه پزشکی و حقوق می‌تواند در جهت اجرای هرچه بهتر عدالت و احقاق حقوق مادی، معنوی و اخلاقی مجنی علیه راهگشا باشد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و باهدف بررسی موارد متناقض تعیین دیات بر اساس علم پزشکی و رعایت موازین اخلاقی، ابتدا به بیان ارتباط اخلاق با فقه، حقوق و پزشکی قانونی پرداخته و سپس مصادیقی از این موارد متناقض را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است، در نتیجه بازنگری قوانین مربوط به دیات با عبور از کانال مقتضیات زمان و با در نظر گرفتن رویکردهای علم روز و رعایت اصول معنوی و اخلاقی در راستای جبران ضررهای مادی و معنوی حاصل از آسیب‌های جسمی و روحی ضرورت می‌یابد.

واژگان کلیدی

ارش، اصول اخلاقی، پزشکی قانونی، جراحات، خسارت معنوی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران.

Email: Felower_20@yahoo.com

۲. استاد گروه فقه و حقوق، دانشکده‌های فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ahangaran@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران.

Email: Naghdi707@gmail.com

۴. استادیار گروه حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران.

Email: k.salehi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۳

طرح مسأله

رعایت اصول و موازین اخلاقی در میان علوم و مکاتب مختلف همواره مورد توجه بوده و به‌عنوان یکی از ضرورت‌های جامعه و زندگی بشری مطرح شده است، به‌ویژه رعایت اصول اخلاقی که در میان حوزه‌های پزشکی و حقوقی از اهمیت بالایی برخوردار است زیرا مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدها بر حرفه‌های پزشکی و تصمیم‌گیری‌های قضایی کشور حاکم است که برخاسته از موازین اخلاقی هستند و به‌کارگیری آن‌ها جهت اجرای هرچه بهتر عدالت در جامعه ضرورت دارد.

اظهارنظر و کارشناسی‌های پزشکی قانونی جهت کشف حقیقت و استقرار عدالت از طریق همکاری و همراهی با سیستم قضایی بسیار راهگشا و مؤثر است لذا رعایت موازین و اصول علمی و اخلاقی میان این دو حوزه با توجه به ارتباطی که فقه جزایی و پزشکی باهم دارند بسیار مؤثر واقع خواهد شد.

تقدس حرفه طبابت و تقابل و تعامل خاص پزشک با جامعه، بیماران و همکارانش، توجه و تقید کامل به اخلاق حسنه پزشکی را ضروری می‌سازد. این وظیفه وجدانی و انسانی و شرعی پزشکان است که با اخلاق نیکو خود را از پلیدی به دور نگاه‌دارند و مقام معنوی و والای خود را خدشه‌دار نکنند (گودرزی، کیانی، ۱۳۹۳: ۱۸). منابع انسانی در نظام سلامت بارزترین دارایی و مهم‌ترین سرمایه تلقی می‌شود، لذا هر حرکتی در جامعه پزشکی باید در جهت حفظ سرمایه‌های مذکور و لاجرم به ارزش‌های اخلاقی وفادار باشد و در رعایت آن نباید مصلحت‌جویی واقع‌نگری را بگیرد (میلانی فر، ۱۳۹۰: ۷). در باب مسئولیت‌پذیری باید به این نکته توجه وافر داشت که پذیرش هر منصب و جایگاهی از جمله قضاوت بدون پذیرش مسئولیت‌های حرفه‌ای، اخلاقی و قانونی آن فاقد جاهت و محکوم به بطلان است (جعفری، خزایی، معصومی، ۱۴۰۰: ۲۳). اهمیت پزشکی قانونی در تعیین دیه و ارش در خصوص جراحات و صدمات و ضایعات ناشی از آن‌ها بیش‌ازپیش در یاری‌رساندن به قضات در رسیدگی و صدور احکام قطعی جزایی مؤثر می‌باشد، زیرا پزشکی قانونی از طریق به‌کارگیری آخرین تحولات علمی و بروزترین وسایل آزمایشگاهی و فنی و توجه به اصول و موازین اخلاقی به‌عنوان دقیق‌ترین و کوتاه‌ترین روش در کشف حقیقت و دستیابی به مجرمان عمل خواهد کرد. داشتن اخلاق حسنه و پرهیز از کج‌روی‌های اخلاقی در حوزه پزشکی قانونی و سیستم قضایی کشور در تعیین میزان ارش و دیه یکی از مباحث بحث‌برانگیز در این حوزه‌ها و از ضروریات و اهداف والای اسلامی و ایرانی است؛ اما در این مسیر با مواردی از تعیین دیه و ارش در بستر موضوعات مرتبط با پزشکی قانونی برخورد می‌کنیم که دارای جنبه‌های متناقض با تعاریف قانونی و فقهی هستند که به دلیل در نظر گرفتن اصول

پزشکی و فنی روز ایجاد شده‌اند. در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای پس از بیان ارتباط اصول اخلاقی با فقه، حقوق و پزشکی به معرفی، تجزیه و تحلیل موارد متناقض در تعیین دیه و ارش در پزشکی قانونی با توجه به پیشرفت‌های علوم پزشکی و تکنولوژی و در نظر گرفتن اولویت‌های علمی و اخلاقی خواهیم پرداخت.

۱. ارتباط اصول اخلاقی با فقه، قانون و پزشکی قانونی

مبحث اخلاق و رعایت اصول و موازین آن از ضروریات زندگی بشر است و از دیرباز پیوستگی میان اخلاق و حوزه‌های مختلف از جمله؛ فقه، علوم پزشکی و قانون به عنوان یکی از اصول مهم و مسلم در جهت ارتقای مادی و معنوی افراد شاغل در این حوزه‌ها مطرح شده است. انسان‌ها برای زندگی کردن در کنار یکدیگر و تداوم حیات اجتماعی خود نیاز مبرم به اخلاق دارند و بدون آن رو به انحطاط خواهند گرایید، لذا رعایت اخلاق به ویژه اخلاق حرفه‌ای برای جامعه پزشکی با توجه به حساسیت شغلی آن ضرورت و اهمیت دوچندان دارد (موسوی، خوشرنگ، فاطمی، ۱۳۹۳: ۱۱). علم فقه و علم اخلاق در محدوده منابع دارای اشتراک هستند زیرا کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از منابع اخلاق اسلامی نیز به بشمار می‌رود که همین اشتراک منابع موجب شده است که در بسیاری موارد به علت ارتباط گسترده علم فقه و اخلاق در این زمینه این دو بر یکدیگر بسیار تأثیرگذار باشند (فردوسی پور، کاظمی گل وردی، احمدی، ۱۴۰۰: ۱۷۴).

قانون وضعی به اخلاق وابسته است و در تمام مراحل قانون‌گذاری، ابلاغ، تفسیر، دادرسی و اجرا ملاحظات اخلاقی وجود دارد که قانون‌گذار، مفسر، مجری و قاضی موظف به مراعات این ملاحظات هستند (فناپی، ۱۳۹۸: ۳۰۰). مکتب روانشناسی حقوقی در عین حال که حقوق را ناشی از قدرت دولت می‌داند، به ضرورت‌های اجتماعی و اخلاقی نیز به عنوان مبانی اصلی قواعد حقوقی توجه دارد، به عقیده این مکتب، اخلاق، بر حقوق حاکم و معیار ارزیابی آن است، اخلاق مانند گردش خون در بدن، در میان حقوق جریان دارد، حقوق رسوب تاریخی اخلاق اجتماعی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۶۶۵). رابطه اخلاق و حقوق در اسلام، رابطه‌ای پویا و دوطرفه است. اصالت در مکتب اسلام از آن اخلاق است و زیربنای احکام حقوقی اسلام نیز اخلاقی و هدف آن‌ها اجرای عدالت فردی و اجتماعی، برقراری نظم و تعالی انسان‌هاست (آسمانی، امامی، ۱۳۸۹: ۲۲). اثرگذاری متقابل فقه و مسائل اخلاقی و اعتقادی، در این است که ملاحظه اساسی‌ترین مقوله اخلاق بنام «عدالت» که از اهداف والای دین است، به عنوان اصلی از اصول استنباط باید مورد توجه فقیهان قرار گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۹). سابقه استناد به نظرات و کارشناسی‌های پزشکی قانونی در طول تاریخ در فقه جزایی از طریق ارجاع به اهل خبره جهت

تعیین نوع و میزان جنایات و آثار مترتب بر آن‌ها نشان از اعتبار و اهمیت این کارشناسی‌ها در اثبات جرائم در فقه امامیه دارد، همان‌گونه که شیخ طوسی در خصوص شخصی که جنایتی به چشم وارد شده و ادعا می‌کند که بینایی خود را ازدست‌داده تصریح کرده که مجنی علیه توسط دو فرد عادل از اهل خبره معاینه شود تا در خصوص ادعای او اظهار نظر کنند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). امام خمینی (قدس سره) نیز در خصوص از بین رفتن عقل یا نقصان آن و همچنین از بین رفتن حس چشایی و یا نقص بویایی تصریح نموده است که برای معاینه باید به مرجع اهل خبره از پزشکان رجوع شود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۶۲۷-۶۳۲).

از میان مشاغل مختلف، پزشکی به‌نوعی منحصربه‌فرد است؛ زیرا به‌طور مستقیم با جان انسان‌ها سروکار دارد و به همین دلیل، اخلاق جزء جدایی‌ناپذیر علوم پزشکی تلقی می‌شود. البته برخی دیگر از مشاغل نیز به دلیل ارتباط تنگاتنگی که با مرگ و زندگی انسان‌ها دارند قاعده اخلاق پزشکی در آن‌ها پررنگ‌تر است (قاسمی، ۱۳۹۵: ۴۱۰). حقوق و فقه حدود فعالیت پزشکی را تعیین می‌کنند و پزشکی نیز مسائل را تحلیل می‌کند و به فقه و حقوق در حل مسائل یاری می‌رساند، ارتباط این علوم وقتی بیشتر آشکار می‌شود که پای قضاوت به میان می‌آید. دستگاه قضایی که پرچم‌دار حل و فصل دعوهاست در موارد مورد نیاز، برای رفع ابهام از پرونده‌ها، نظر کارشناس پزشکی قانونی را جویا می‌شود و این نظر را به‌عنوان اماره قضایی در کنار دیگر شواهد و قراین قرار می‌دهد (بافنده اسلام دوست، ۱۳۹۴: ۱۳۸)؛ بنابراین فقه، پزشکی قانونی و قانون به‌عنوان حلقه‌های زنجیر متصل به هم هستند که با به‌کارگیری دانش روز پزشکی در سایه رعایت اصول و موازین اخلاقی جهت کشف جرم و اجرای عدالت از طریق همکاری و همیاری پزشکی قانونی با سیستم قضایی عمل می‌کنند.

۲. تعیین دیه و ارش با تأکید بر اصول علم پزشکی و اخلاق حرفه‌ای

اصول اخلاق پزشکی از جمله رعایت حقوق انسانی، عدالت و ارائه مناسب خدمات پزشکی چارچوبی را برای پزشکان پزشکی قانونی ایجاد می‌کند تا بتوانند بر اساس روش‌های اصولی، مطابق و متناسب با مسائل اخلاقی و جایگاه رفیع قضاوت به‌عنوان پل ارتباطی میان کارشناسان پزشکی قانونی و قضات در مجموعه قوه قضائیه عمل نمایند و جملگی به‌واسطه اولویت دادن به اصول علم پزشکی و موازین اخلاقی مرتبط با آن، بتوانند ارتباطی میان مبانی اخلاقی با فعالیت‌های علمی، فنی، تشخیصی و کارشناسی خود در قالب سیاست‌های اجرایی و دستورالعمل‌های سازمانی در پاسخگویی به استعلامات قضایی برقرار نمایند. لذا در این مسیر باید از اتخاذ تصمیمات خارج از اصول پزشکی، اخلاقی و عدالت محوری پرهیز شود تا از این طریق مانع از ورود صدمه و آسیب‌های معنوی و اخلاقی در رعایت اصل عدالت در موارد جبران ضرر و زیان ناشی از جراحات و صدمات بدنی افراد از طریق تعیین دیه و ارش شود.

نظریه و گواهی صادره از سوی سازمان پزشکی قانونی کشور در زمینه جبران خسارت وارده به دنبال ضرب و جرح در رویه قضایی کنونی معمولاً تنها راه برای تعیین میزان ارزش و دیه توسط قضات می‌باشد، نیاز است که این گواهی‌ها در راستای موازین فنی، علمی، پزشکی و قوانین به خصوص دیات سنجدیه شوند تا از گزند افراط و تفریط و خطا مصون بمانند. تعیین دیه و ارزش یک امر دوجوهی است که یک وجه آن توسط پزشکان قانونی تعیین می‌شود و وجه دیگر که قضایی بوده و مشابه سایر جرائم توسط مراجع قضایی از طریق صدور حکم و میزان دیه و ارزش پرداختی است (سادات حسینی، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۶). در سایه پیشرفت علوم پزشکی و تکنولوژی، امکانات و توانایی‌های فراوانی در ابعاد مختلف زندگی در اختیار بشر قرار گرفته است از جمله «ادله علمی یا راه‌های علمی اثبات جرم» و «آزمایشات دقیق پزشکی» که در حوزه جرم‌یابی و فرآیند رسیدگی و اثبات جرم استفاده می‌شوند (اربابی مجاز، ۱۳۹۰: ۱۶۱). تعیین دیه و ارزش که امری دوجوهی می‌باشد و مستلزم همگام بودن عملکرد سیستم قضایی و سازمان پزشکی قانونی می‌باشد، عدم اشراف حوزه پزشکی به امور قانونی و همچنین عدم اشراف حوزه قضائی به حوزه پزشکی، در عمل موجب دوگانگی و برخورد سلیقه‌ای با موارد تعیین دیه و ارزش شده است و باعث قطع حلقه‌های زنجیره متصل به هم رشته عدالت در زمینه احقاق حق می‌گردد.

۳. ملاحظات اخلاقی و اصول علم پزشکی در تعیین دیه و ارزش

وجود ارتباط تنگاتنگ میان سه حوزه فقه، حقوق و پزشکی قانونی و اشراف موازین اخلاقی بر این حوزه‌ها به این معناست که حقوق و پزشکی، دارای پشتوانه فقهی هستند و همه این موارد متأثر از اصول اخلاقی می‌باشند و اهمیت پزشکی قانونی بدین علت است که از آن به‌عنوان دقیق‌ترین و کوتاه‌ترین طرق کشف حقیقت و دستیابی به مجرمان در رهگذر رسیدگی به دعاوی کیفری مطرح شده در سیستم قضایی استفاده می‌شود؛ زیرا؛ اگر اظهارنظر و کارشناسی‌های پزشکی قانونی به صورت صحیح و بر اساس رعایت اصول پزشکی و اخلاقی صورت نپذیرد قطعاً رسیدگی به دعاوی نیز از مسیر درست خود منحرف می‌شوند و به تبع آن صدور احکام قضایی در خصوص تعیین دیه و ارزش را با نتیجه نامطلوب مواجه می‌سازد.

همان‌گونه که ساختار جوامع، همگام با تحولات شتاب‌زده مسائل اجتماعی در بستر زمان و مکان در حال دگرگونی است، با توجه به تغییر اوضاع و احوال به لحاظ کمی و کیفی، بسیاری از مسائل قضایی نیز پیچیدگی فزاینده‌ای می‌یابد. از این رو، ضرورت به‌کارگیری آخرین تحولات علمی و فنی برای درک کامل و صحیح جنبه‌ها و عناصر موضوعی مربوط به دعاوی در دستگاه قضایی بیش از پیش ضرورت می‌یابد (ستوده، ۱۳۹۵: ۲۷). فعالیت مشترک سازمان پزشکی قانونی و سیستم قضایی در تشخیص نوع جراحات و صدمات و عوارض ناشی از آن‌ها جهت تعیین دیه و ارزش در راستای احقاق حق و اجرای عدالت است، بنابراین هرگونه پیشرفت و ارتقا در زمینه علوم

پزشکی می‌تواند به اظهار نظر تخصصی تر و دقیق تر کارشناسان پزشکی قانونی کمک شایان توجهی نماید، اما امروزه همگام با توسعه و تحولات علوم پزشکی و تکنولوژی و پررنگ تر شدن نقش رعایت اصول و موازین اخلاقی در حوزه حقوقی و پزشکی در تعیین دیه و ارش در بستر موضوعات مرتبط با پزشکی قانونی به مواردی برخورد می‌کنیم که نشان از عدم همپوشانی قواعد و مقررات فقهی و قانونی با اصول علمی، فنی و اخلاق پزشکی است که در این بخش مصادیقی از این موارد متناقض را معرفی نموده و به تجزیه تحلیل آن‌ها بر اساس مستندات فقهی، قانونی و پزشکی خواهیم پرداخت.

۱-۳. در شکستن استخوان ترقوه

تعیین دیه و ارش در خصوص شکستن استخوان ترقوه در پزشکی قانونی با مقداری جهت گیری بر اساس اصول علم پزشکی و پیشرفت‌های آن و همچنین رعایت موازین اخلاق پزشکی و حرفه‌ای نسبت به قانون و آنچه در فقه آمده همراه شده است. در استخوان‌های بدن، فقها با سنجش درایه الحدیثی و فقه الحدیثی، فتوهای گوناگونی بر اساس متون روایی صادر کرده‌اند، اما مشاهده می‌شود که در مرحله تقنین با توجه به فتاوی مشهور فقها و مسائل فرعی بسیاری در این موضوع، نواقص و مشکلات اجرایی وجود دارد که نیازمند بررسی فقهی - قانونی در کنار استفاده از مشاوره متخصصان پزشکی قانونی است (ساریخانی، شاکر، موسوی، ۱۳۹۸: ۱۶۶). استخوان ترقوه در علم پزشکی، کلاویکل خوانده می‌شود که یک بند استخوانی است که اندام فوقانی را به قفسه سینه متصل کرده و امکان حرکت آزادانه اندام فوقانی را نسبت به سینه فراهم می‌کند (اسنل، ۱۳۹۸: ۱۲). کلاویکل تنها اتصال استخوانی بین تنه و اندام فوقانی است و در تمام طول خود قابل لمس است و یک تراز S شکل ملایم دارد (Drake, Vogle, Mitchell, 702: 2015). از عوارض دیررس شکستگی ترقوه می‌توان به جوش نخوردن و بد جوش خوردن اشاره نمود که جوش نخوردن آن فوق العاده نادر و در بد جوش خوردن که در اثر آن برجستگی استخوانی در محل شکستگی به وجود می‌آید که در اکثر موارد در کودکان به تدریج جذب می‌شود و از بین می‌رود، این برجستگی در بزرگسالان گاهی از نظر زیبایی ناخوشایند است که در این موارد برداشتن آن به وسیله عمل جراحی ضروری است (علمی هرندی و همکاران، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۶).

در صدمات اعضا از جمله استخوان ترقوه از عبارات با عیب درمان شدن و بدون عیب درمان شدن در ماده ۶۵۶ ق.م.ا استفاده شده است و از مستندات فقهی آن روایتی از حضرت علی (ع) که فرمودند: «ترقوه اگر بشکند و بدون کجی و عیب التیام بخشد، چهل دینار است و اگر شکاف بردارد، دیه‌اش چهارپنجم دیه شکسته شدن آن است». اگر استخوان ترقوه بشکند بدون کجی و عیب جا بیفتد دیه‌اش چهل دینار است و اگر ترک بردارد دیه‌اش چهارپنجم شکسته شدن آن و

اگر استخوان‌های ترقوه جابه‌جا شود، دیه‌اش نصف دیه شکسته شدن آن است (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹ ه.ق: ۵۹۳-۵۹۵). همچنین در مسئله ۱۸ سفینه النجاة آمده است؛ که اگر استخوان ترقوه شکسته شود، چنانچه بدون نقص درمان شود دیه آن چهل دینار است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ ه.ق: ۹۲). حال این سؤال به ذهن می‌رسد که ملاک اصلی درمان شدن، بازگشت عملکرد عضو آسیب‌دیده به حالت اولیه می‌باشد؟ یا این که ملاک آن شکل و ساختار (آناتومی) عضو به حالت قبل از آسیب و صدمه می‌باشد؟ زیرا در خصوص شکستگی استخوان معمولاً ۳ حالت پیش می‌آید:

۱- جوش خوردن کامل و بدون محدودیت حرکتی

۲- جوش خوردن با وجود محدودیت حرکتی

۳- اینکه خوب جوش نمی‌خورد و عملکرد درست و طبیعی هم ندارد

در حالت اول به صورت بدون عیب درمان شده و بهبود کامل پیدا کرده است اما در حالت دوم و سوم، تعبیر با عیب درمان شده صدق می‌کند. این در حالی است که عرف پزشکی منفعت و کارکرد مناسب را در نظر می‌گیرد که با آنچه در فقه و قانون آمده در تناقض است. زیرا؛ عیب عدم برگشت عضو چه از لحاظ ظاهر و چه از لحاظ عملکرد به حالت قبل از اتفاق است. در شکستگی ترقوه معمولاً جوش خوردگی روی هم با ایجاد گره یا توده ایجاد می‌شود که در ظاهر هم مشخص می‌باشد اما چون در پزشکی قانونی ملاک اظهارنظر در این خصوص بر اساس پایبندی به اصول علمی و رعایت موازین و اخلاق پزشکی، عملکرد مناسب عضو می‌باشد، روال این است که جوش خوردگی ترقوه که عملکرد مناسب عضو را به همراه داشته باشد را به‌عنوان بدون عیب درمان شده در نظر می‌گیرند، هر چند معیوب جوش خورده باشد، یعنی ۴٪ دیه کامل، بعلاوه ارش برای حالت جوش خوردگی روی هم یا محدودیت حرکتی در نظر گرفته می‌شود.

این تفسیر بدین معناست که در شکستگی ترقوه در صورت جوش خوردگی به هر شکل «شکستگی، بهبود مناسب یافته» اعلام شود و بر اساس افت عملکرد در ناحیه شانه، ارش تعیین گردد (عابدی، مهدوی، ناطقی فرد، ۱۳۸۴: ۱۳). این روال هم‌جهت با موارد مطرح‌شده در فقه و قانون نیست، زیرا منظور از درمان شدن در فقه و قانون این است که فرد چه در ظاهر و چه در عملکرد به شرایط قبل از وقوع حادثه برگردد.

۲-۳. در شکستگی ستون فقرات

مطابق تبصره ۱ ماده ۶۴۷ ق.م.ا در خصوص شکستن ستون فقرات، دو نکته وجود دارد؛ یکی اینکه تفاوتی میان شکستن یک یا چند مهره وجود ندارد و در کل شکستگی ستون فقرات محسوب می‌شود و دوم اینکه در فقه و قانون بر اساس مستندات فقهی از جمله؛ روایتی به نقل از محمد بن یعقوب از امام محمدباقر (ع) که می‌فرماید: امیرالمؤمنین (ع) در مورد مردی که ستون

فقرات او شکسته شده بود قضاوت نمود؛ در صورتی که توان نشستن نداشته باشد، دیه کامل دارد؛ و به نقل نوفلی از امام صادق (ع) که می‌فرماید: امام علی (ع) در مورد مردی که مصلوب شده بود قضاوت به دیه کامل نمود (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۲۹: ۳۰۵-۳۰۶). همچنین با دقت در کتب لغوی می‌توان متوجه شد که ستون فقرات یا همان ظَهْر (پشت) و به تعبیر دیگر صُلْبُ، از انتهای گردن شروع می‌شود. واسطی در تاج العروس در تعریف فقره گفته است: «وَمَا إِنْتَضَهُ مِنْ عِظَامِ الصُّلْبِ مِنْ لَدُنِ الْكَاهِلِ إِلَى الْعَجَبِ». کاهل قسمت بالای پشت و سر کتف و استخوان برآمده کنار دوش چهارپا را گویند. با این تفصیل می‌توان این‌گونه استنباط کرد که ابتدای پشت و ستون فقرات انتهای گردن است (زراعت، شهرآبادی، ۱۳۹۶: ۱۸۴-۱۸۵)، مهره‌های گردن و استخوان دنبالچه را از مهره‌های ستون فقرات مستقل در نظر گرفته است، درحالی که در علم پزشکی مجموعه آن‌ها را به‌عنوان ستون فقرات در نظر می‌گیرند. در علم پزشکی ستون مهره‌ای از قاعده جمجمه^۱ شروع می‌شود و در تمامی طول گردن و طول تنه امتداد دارد. ستون مهره‌ای شامل تعدادی مهره است که روی هم قرار می‌گیرند. در بچه‌های طبیعی که مهره‌ها هنوز به هم جوش نخورده‌اند تعداد مهره‌ها ۳۳ تا است اما در بالغین پنج تایی ماقبل آخر به هم جوش می‌خورند و سیکروم^۲ (استخوان خاجی) را می‌سازند و چهار تایی آخر هم به هم جوش می‌خورند و استخوان کاکسیکس^۳ (دنبالچه) را می‌سازند. بدین ترتیب ۳۳ مهره در بچه‌ها تبدیل به ۲۶ مهره در بالغین می‌شود (الهی، ۱۳۸۰: ۲۷۰). با توجه به اینکه علم پزشکی ستون فقرات را شامل مهره‌های گردنی، سینه‌ای، کمری، سیکروم و کاکسیکس در نظر می‌گیرد، اما در فقه و قانون مهره‌های گردنی به‌صورت مستقل از ستون فقرات در نظر گرفته شده و برای آسیب‌ها و شکستگی‌های آن دیه جداگانه‌ای تعریف شده است. در خصوص این مورد که در فقه و قانون در شکستگی مهره‌های ستون فقرات تفاوت میان یک یا چند مهره وجود ندارد و در کل شکستگی ستون فقرات محسوب می‌شود و در صورت عدم درمان و یا خمیده شدن، موجب دیه کامل است، پزشکی قانونی بر اساس موازین پزشکی و رعایت اصول اخلاق پزشکی و عدم چشم‌پوشی از آسیب تعداد مهره‌های بیشتر از یک مهره و تأثیری که در عملکرد بدن خواهد داشت، اظهارنظر آن‌ها با مقداری جهت‌گیری همراه است. به این ترتیب بر اساس دستورالعمل‌های سازمان پزشکی قانونی در مواردی که بیش از یک مهره ستون فقرات شکسته می‌شود، مهره‌ای که بیشترین آسیب را دیده به‌عنوان شکستگی ستون فقرات در نظر می‌گیرند و برای آن بر اساس قانون، دیه تعیین می‌شود و در خصوص سایر مهره‌های شکسته شده یا آسیب‌دیده به‌عنوان آسیب به نسوج

1. Skull
2. Sacrum
3. Coccyx

اطراف، ارش در نظر می‌گیرند. برای مثال؛ چنانچه ۲ مهره از ستون فقرات شکسته شود، مهره‌ای که بیشترین آسیب را دیده به‌عنوان شکستگی ستون فقرات در نظر می‌گیرند که بر اساس بندت ماده ۶۴۷، چنانچه بدون عیب درمان شود یک‌دهم دیه کامل است یعنی ۱۰٪ دیه و برای مهره دیگر ۵٪ ارش آسیب به نسوج اطراف تعیین می‌شود. البته بسته به اینکه چگونه شکسته شده میزان ارش متفاوت است.

این میزان ارش فقط در مواردی است که بعد از بهبودی، دامنه حرکات ستون مهره‌ها در حد طبیعی باشد؛ اما بنابر اصول سازمان پزشکی قانونی در تعیین نقص عضو و ارش آسیب‌دیدگی ستون مهره‌ها و ضایعات ناشی از آن، به‌جز قواعد عمومی، فقط به پاره‌ای موارد بسیار کلی اشاره شده است، بنابراین در بررسی بسیاری از ضایعات به‌خصوص در ارتباط با از دست دادن موقت یا نسبی بعضی منافع، تعیین ارش ضروری و غیرقابل اجتناب است (عابدی، رنجبران، مهدوی، ناطقی فرد، ۱۳۸۳: ۲۸۱).

۳-۳. در خمیدگی گردن و ستون فقرات

خمیدگی گردن^۱ و ستون فقرات در نتیجه شکستگی مهره‌ها در این دو قسمت ایجاد می‌شود. زمانی که جسم مهره‌ها آسیب ببینند، باعث فرورفتن آن‌ها می‌شود که در نتیجه عارضه خمیدگی به وجود می‌آید و هر چه که کمپرسینگ زیاد باشد خمیدگی بیشتری را در بردارد. در مواد ۶۲۶ و ۶۴۷ ق.م.ا از لفظ کج شدن و خمیدگی استفاده شده اما به میزان درجه آن و محدودیت‌هایی که در عملکرد بدن ایجاد می‌کند، اشاره نشده است، زیرا درجه‌های مختلف از خم شدن گردن و ستون فقرات تأثیرات متفاوتی در نوع عملکرد و آناتومی بدن خواهد داشت و پزشکی قانونی بر اساس اصول علمی، فنی و رعایت اخلاق حرفه‌ای نمی‌تواند نسبت به این موضوع بی‌تفاوت عمل نماید. در علم پزشکی در تعریف گردن آمده است، ناحیه بین سر (در بالا) و ترقوه (در پایین) می‌باشد که سبب اتصال سر به تنه و اندام‌ها می‌گردد ستون مهره گردن از ۷ مهره گردنی تشکیل شده است که نخاع و مننژ را احاطه می‌کنند، چهار مهره گردنی تیپیک (سوم تا ششم) و سه مهره غیر تیپیک و برآمدگی مهره‌ای^۲ (مهره هفتم) که کاملاً مشهود است (Moore, Dalley, Agur, 2010, 982-984). بدین ترتیب چنانچه مهره‌ای از گردن بشکند ارش ۱۰٪ را برای آن در نظر می‌گیرند، اما چنانچه چند مهره شکسته شود و آسیب ببیند برای یک‌مهره ارش ۱۰٪ برای سایر مهره‌های شکسته آسیب‌دیده از ۴٪، ۶٪ یا ۱۰٪ ارش در نظر می‌گیرند و باهم جمع می‌بندند. این در حالی است که مطابق مواد ۶۲۶ و ۶۴۷ ق.م.ا و بر اساس مستندات فقهی از جمله؛ روایتی به نقل یونس از امام رضا (ع) می‌باشد که فرمودند: دیه کمر

1. Neck curvature.
2. Vertebra prominens.

هرگاه خمیده شود، هزار دینار است؛ و هم چنین روایتی از امام صادق (ع): «فِي الرَّجُلِ يَكْسِرُ ظَهْرَهُ فَقَالَ: فِيهِ دِيهٌ كَامِلَةٌ» است (صاحب جواهر، ج ۴۳: ۲۶۰). کج شدن و خمیدگی گردن در اثر شکستگی چنانچه بهبود نیابد موجب دیه کامل و در صورت بهبودی و رفع حالت خمیدگی و کج شدگی، موجب ارش است و در خصوص خمیدگی ستون فقرات در نتیجه شکستن، دیه کامل است. البته شرط اصلی تحقق این موضوع در مواد مذکور خمیدگی یا کج شدن در اثر شکستگی و در صورت عدم بهبودی است یعنی اگر خمیدگی مستند به شکستگی نباشد شامل مواد مذکور نمی‌شود. لازم به ذکر است که تعیین میزان خمیدگی از طریق سی‌تی‌اسکن و رادیولوژی با درصدی خطای اندازه‌گیری همراه می‌باشد و این از مواردی است که میزان ارش در خصوص مورد مذکور در یک استان با استان دیگر را با اعمال سلیقه همراه می‌سازد.

۴-۳. در اسیدپاشی

یک مورد استثنایی در تعیین دیه و ارش در قانون مجازات اسلامی اسیدپاشی است که به صورت مستقل با در نظر گرفتن امتیازات حمایتی مادی، معنوی و اخلاقی به آن پرداخته شده است. اسیدپاشی موجب سوختگی با شکل‌ها و درجات مختلف می‌شود. سوختگی‌ها با توجه به نظریه شماره ۷/۶۷۷ مورخ ۱۳۶۴/۵/۲۳ اداره حقوقی قوه قضاییه، یکی از انواع جراحات شناخته شده است. بر اساس «دستورالعمل نحوه ارزیابی و تعیین ارش سوختگی‌ها» مربوط به نحوه ارزیابی صدمات ناشی از سوختگی به دنبال انواع تروماهای گرمایی، مواد شیمیایی مانند اسیدها و یا اشعه می‌باشد که بر اساس درجه بندی سوختگی در ناحیه سروصورت و گردن و سایر نواحی بدن، ارش‌های متفاوتی تعیین می‌شود. البته در صورت وجود هر یک از عوارضی که علاوه بر سوختگی به وجود می‌آید علاوه بر ارش سوختگی، بایستی دیه یا ارش آن نیز به صورت جداگانه محاسبه شود، برای مثال؛ در موارد سوختگی ناشی از اسیدپاشی در صورت ایجاد نقص زیبایی در ناحیه سروصورت علاوه بر ارش سوختگی، ارش نقص زیبایی به علت نقص عضو ناشی از تغییر و بدشکلی در ناحیه صورت و ابروها از میزان حداکثر ۲۰ درصد تا حداکثر ۵۰ درصد (تخریب تمام صورت با بدشکلی شدید آن) تعیین می‌شود. البته این حداکثر مقادیر تنها در صورتی تعیین می‌شود که اسکالرها یا پیرترومیک ناشی از سوختگی بیش از ۹۰ درصد ناحیه موردنظر را درگیر کرده باشد (عابدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۲). همچنین در موارد نقص در سایر نواحی بدن (غیر از سروصورت) و سایر منافع ازدست رفته، علاوه بر ارش سوختگی مقادیر مختلفی از دیه به علت نقص زیبایی در هر یک از اندام‌ها و یا ارش منافع ازدست رفته تعیین می‌شود که البته روال پزشکی قانونی تعیین ارش بر اساس درجه سوختگی است درحالی که در جراحات دیه ثابت می‌شود. حمایت از بزه دیده به اعمال مجازات و جبران ضرر و زیان مادی خلاصه نمی‌شود بلکه فراتر از این، به ابعاد روان‌شناختی، روان‌پزشکی و لزوم پذیرش تحمل بار آسیب‌های حاصل از

جرم و جبران آن به‌عنوان ضمانت اجرای اخلاقی گسترش یافته است (کرباس فروش، وروایی، توسلی زاده، ۱۳۹۹: ۲۲).

لازم به ذکر است که قانون‌گذار جهت اهمیت موضوع اسیدپاشی و همچنین حمایت از بزه دیدگان ناشی از آن، قانون تشدید مجازات اسیدپاشی را در قالب هفت ماده و چهار تبصره مصوب نموده و به قانون مجازات اسلامی اضافه کرده است و به صورت مستقل موضوعات و حالت‌های متفاوت مجازات مرتکب و امتیازات حمایتی برای مجنی علیه مطابق با اصل اخلاقی قابلیت جبران تمامی خسارات مادی و معنوی، علاوه بر تعیین دیه و ارزش موارد اسیدپاشی در ماده ۵ این قانون مقرر نموده است، مطابق ماده ۱۴ آیین دادرسی کیفری پرداخت هزینه‌های درمانی بزه دیده نیز مورد توجه قرار گرفته و تبصره ۱ ماده ۵ نیز سازمان بهزیستی را مکلف به ارائه خدمات روان‌شناختی، مددکاری و توان‌بخشی نموده است، لذا موضوع اسیدپاشی و تعیین دیه آن موجب ایجاد جنبه‌ای بدیع و نو در قانون دیات شده است.

۴. اولویت‌های پزشکی و اخلاقی در تعیین دیات

تعیین دیه و ارزش در مبحث جراحات و تغییر رنگ پوست به دلیل ناعادلانه بودن تعیین دیه یکسان در کمیت‌ها و کیفیت‌های متفاوت، پزشکی قانونی و سیستم قضایی از جمله؛ قضات و وکلا را با چالش و دغدغه مواجه ساخته است که در این بخش به بررسی، تجزیه و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

۴-۱. کمیت در جراحات

نوع جراحات و دیه آن‌ها بر اساس میزان نفوذ و عمق در ماده ۷۰۹ ق.م.ا بر اساس مستندات فقهی از جمله؛ نقلی از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) که فرمودند: *فِي الْبَاضِعَةِ ثَلَاثٌ مِنَ الْإِبِلِ وَ سِنْدِيٌّ مِنْ سَكُونِيٍّ مِنْ أَلِيٍّ* (ع): *قَضَى فِي الْهَاشِمِيَّةِ بِعَشْرِ مِنَ الْإِبِلِ* و همچنین نقل حلبی از امام صادق (ع) که فرمودند: در موضحه ۵ شتر، سمحاق ۴ شتر و ... به‌عنوان دیه ثابت می‌شود (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۳۷۹: ۲۹-۳۷۸)، تقسیم‌بندی و تعریف شده‌اند. تبصره ۲ این ماده، ملاک دیه در جراحات را مقدار نفوذ جراحت معرفی نموده و اشاره داشته است که طول و عرض تأثیری در میزان دیه ندارد، این در حالی است که در منابع فقهی تنها به تعریف جراحات بر اساس میزان نفوذ و عمق پرداخته شده است و دیه هر یک را بدون اشاره به کمیت آن‌ها و میزان دیه یکسان، در طول و عرض متفاوت تعیین نموده است.

در خصوص قصاص جراحات در منابع فقهی آمده است: *يُدَاعَى الشَّجَرَةَ طُولًا وَ عَرْضًا لَا يُعْتَبَرُ قَدْرُ النَّزُولِ مَعَ صِدْقِ الْأَسْمِ*، یعنی طول و عرض رعایت شود اما عمق معتبر نیست، بلکه همین اندازه که نام همان زخم صدق کند، کافی است (شوشتری، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۲۹۱). در اینجا با اشاره به اهمیت طول و عرض و معتبر نبودن عمق، تکلیف مشخص شده است. لذا با توجه به

اینکه دیه جایگزین قصاص می‌شود و بر اساس اصله الاطلاق در خصوص تعیین دیه جراحات بر اساس میزان نفوذ و عدم اشاره به تأثیر طول و عرض در میزان دیه می‌توان گفت در تعیین دیه جراحات هم طول و عرض معتبر می‌باشد تا از این طریق در راستای رعایت اصول علمی و اخلاقی و تحقق هرچه بهتر عدالت عمل شود.

۲-۴. کمیت در تغییر رنگ پوست

مطابق ماده ۷۱۴ ق.م.ا سیاه شدن پوست صورت شش هزارم، کبودشدن آن سه هزار و سرخ شدن آن یک و نیم هزارم دیه کامل و تغییر رنگ پوست سایر اعضا حسب مورد نصف مقادیر ذکرشده را دارند. بر اساس تبصره ۱ این ماده تمایزی میان تغییر رنگ تمام یا قسمتی از عضو و نیز بقا یا زوال اثر آن قائل نشده است.

از مستندات فقهی این ماده نقل اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) که فرمودند: علی (ع) قضاوت نمود در صدمه‌ای که باعث سیاه شدن صورت شود به شش هزارم و اگر سیاه نشود، سه هزارم و اگر سبز نشود (قرمز شود)، یک و نیم هزارم دیه کامل است (جرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۲۹: ۳۸۴).

نقطه قابل تمرکز در این موضوع این است که در منابع فقهی، تنها از نوع آسیب و میزان دیه آن سخن به میان آمده است و در خصوص دیه یکسان در صورتی که تغییر رنگ پوست جزئی باشد یا مقدار زیادی را فراگیرد، مستند فقهی محکم و قوی وجود ندارد و همچنین به تفاوت موضع آسیب اشاره‌ای نشده است، زیرا؛ بر اساس اصول علمی و پزشکی در قسمت‌هایی از بدن که استخوان وجود دارد و پوست روی آن کشیده شده است مانند ساق پا، با یک ضربه سطحی سیاه و کبود می‌شود ولی در جاهایی که استخوان از پوست و عضله زیرین فاصله دارد، با ضربات بسیار شدید هم ممکن است کبود نشود مانند کفل (باسن) که در اثر ضربه، در بافت‌های زیرین خونریزی بسیار شدید ایجاد شود اما در ظاهر کبودی ندارد، پزشکی قانونی برخلاف اصول علمی و بدون در نظر گرفتن رویکردهای اخلاق پزشکی موردی را برای آن در نظر نمی‌گیرد و گزارش نمی‌کند. همچنین در خصوص طول مدت تغییر رنگ از باب بقا یا زوال اثر آن در منابع فقهی سخنی به میان نیامده است در حالی که در قانون میان استقرار و عدم استقرار تغییر رنگ پوست و کمیت آن تفاوتی قائل نشده و به صراحت بیان شده است. چه بسا می‌توان گفت بر اساس اصله الاطلاق، در خصوص تغییر رنگ پوست و تعیین دیه حسب نوع کبودی و این که سخنی از باب از بقا یا زوال اثر کبودی و همچنین کمیت و میزان آن به میان نیامده است قائل به تفاوت در این موارد شویم.

نتیجه‌گیری

بسط و گسترش اصول و موازین اخلاقی میان ابعاد و حوزه‌های مختلف زندگی بشر یکی از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر بشمار می‌رود. از آنجاکه تمام مفاد حقوقی و پزشکی به اصول اخلاقی آمیخته هستند یا هدف نهایی آن‌ها اجرای عدالت با در نظر گرفتن موازین اخلاقی است همچنین ارتباط دو حوزه حقوق و پزشکی در خصوص تعیین دیه و ارش در موارد آسیب‌ها و صدمات بدنی و آثار ناشی از آن‌ها، رعایت اصول پزشکی و موازین اخلاقی را در این زمینه ضروری می‌سازد، به‌ویژه تأثیری که پیشرفت‌های دانش پزشکی و روش‌های فنی و نوین بر رویکردهای علمی و اخلاقی داشته، ضرورت توجه ویژه به اخلاق پزشکی را ایجاد کرده است زیرا هرگونه کارشناسی بالینی با در نظر گرفتن منافع مادی طرفین و رعایت قانون، اصول علمی و اخلاقی صورت می‌پذیرد مانند تعیین دیه و ارش در موارد شکستگی و خمیدگی ستون فقرات که با تأکید بر رعایت اصول اخلاقی و دانش پزشکی، اظهارنظر پزشکان قانونی را با جهت‌گیری متفاوتی همراه ساخته است. از نظر اخلاقی فقط تعیین بها برای نفس و نقص عضو امکان‌پذیر نیست، در قانون مجازات اسلامی برای صدمات مادی نهاد دیه و ارش پیش‌بینی شده و اشاره‌ای به آسیب‌های معنوی نشده است اما در خصوص جبران خسارات معنوی و اخلاقی افراد مطابق ماده ۱۴ آیین دادرسی کیفری تمام ضرر و زیان‌های مادی و معنوی و منافع ممکن‌الحصول ناشی از جرم قابل مطالبه است مانند موضوع اسیدپاشی که از موارد جراحات محسوب می‌شود و به‌صورت یک استثناء پزشکی قانونی در راستای وظایف قانونی خود براساس اصول تدوین شده اقدام به تعیین ارش می‌کند اما در قانون تشدید مجازات اسیدپاشی جهت حمایت از بزه دیدگان ناشی از آن علاوه بر دیه و ارش هزینه‌های درمان و خدمات روان‌شناختی، مددکاری و توان‌بخشی در نظر گرفته شده است. لذا بازنگری برخی قوانین و مقررات مربوط به دیات از جمله؛ جراحات و کبودی‌ها و در نظر گرفتن دیه‌های متفاوت در کمیت‌ها و کیفیت‌های مختلف با توجه به رعایت اصول عدالت و اخلاق پزشکی ضرورت می‌یابد.

منابع فارسی

الف) کتب

۱. اسنل، ریچارد اس. (۱۳۹۸). آناتومی بالینی اسنل - اندام فوقانی و تحتانی، مترجمان: شیرازی، اسفندیاری، حقیقی، تهران: اندیشه رفیع، چ ۱، ج ۲.
۲. اعلمی هرندی، بهادر و همکاران. (۱۳۸۷). درسنامه ارتوپدی و شکستگی ها، تهران: دانشگاه علوم پزشکی، چ ۲.
۳. الهی، بهرام. (۱۳۸۶). استخوان شناسی، تهران: جیحون، چ ۲۱.
۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، چ ۴، ج ۲.
۵. زراعت، عباس، شهرآبادی، محمدعلی. (۱۳۹۶). شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی / مبحث دیات، تهران: جاودانه، جنگل، چ ۱، ج ۴.
۶. طباطبایی بروجردی، آقا حسین. (۱۴۲۹). منابع فقه شیعه، مترجمان: حسینیان قمی، مهدی، صبوری، م، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ج ۳۱.
۷. عابدی، محمدحسن، مهدوی، سید امیرحسین، ناطقی فرد، فریبرز. (۱۳۸۴). آرش و دیه، تهران: پیام عدالت، ج ۱.
۸. عابدی، محمدحسن و همکاران. (۱۳۸۸). اصول تعیین نقص عضو و آرش، تهران: شارق، چ ۲.
۹. قاسمی، محمدعلی. (۱۳۹۵). فقه و درمان، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۰. گودرزی، فرامرز، کیانی، مهرزاد. (۱۳۹۴). پزشکی قانونی، تهران: سمت، چ ۱۲.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). دائرةالمعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ج ۱.
۱۲. منصور، جهانگیر. (۱۳۹۹). قانون مجازات اسلامی، تهران: نشر دیدار، چ ۱۵۹.
۱۳. منصور، جهانگیر. (۱۳۹۸). قوانین آئین دادرسی کیفری، تهران: نشر دیدار، چ ۲۷.
۱۴. موسوی، ساقی، خوشرنگ، حسین، فاطمی، ساغر، (۱۳۹۳)، اخلاق و قانون در قلمرو علوم پزشکی، رشت: معاونت آموزشی دانشگاه علوم پزشکی گیلان، چ ۱.

ب) مقالات

۱۵. آسمانی، امید، امامی، محمد، (۱۳۸۹)، «حقوق پزشکی و ضمانت اجرای اخلاق پزشکی»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱، صص ۲۶-۱۶.
۱۶. اربابی مجاز، مصطفی، (۱۳۹۰)، «اعتبار اظهار نظر پزشکی قانونی در اثبات جرم از منظر فقه امامیه»، فقه پزشکی، شماره ۷ و ۸، صص ۱۹۱-۱۵۹.

۱۷. بافنده اسلام دوست، محسن، (۱۳۹۴)، «گزارش نشست پزشکی قانونی»، دانش‌پژوهان مرکز آموزش‌های تخصصی فقه، شماره ۴، صص ۱۳۸-۱۲۹.
۱۸. جعفری، یحیی، خزایی، احمدرضا، معصومی، جمشید، (۱۴۰۰)، «وجدان اخلاقی و کارکرد آن بر رفتار قضات در نظام قضایی ایران»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۴، صص ۳۴-۲۱.
۱۹. سادات حسینی، سید عباس، (۱۳۹۴)، «تأملی بر نحوه کارشناسی‌های ضرب و جرح‌ها در پزشکی قانونی ایران»، حقوق پزشکی، شماره ۳۲، صص ۷۷-۵۲.
۲۰. ستوده، حمید، (۱۳۹۵)، «فقه و اصول»، فقه اهل بیت، شماره ۸۷، صص ۵۶-۲۶.
۲۱. فردوسی پور، محمد، کاظمی گل وردی، محمدرضا، احمدی، حسین، (۱۴۰۰)، «رویکردهای اخلاقی جبران خسارت معنوی ناشی از زوال عقل در فقه و حقوق موضوعه»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۴، صص ۱۷۸-۱۶۱.
۲۲. فنایی، ابوالقاسم، نوجوان، داود، (۱۳۹۸)، «نقش اخلاق در قانون‌گذاری از منظر فلسفه فقه و حقوق»، حقوق تطبیقی، شماره ۱۱۲، صص ۲۶۹-۳۰۷.
۲۳. کرباس فروش، قاسم، وروایی، اکبر، توسلی زاده، توران، «حقوق بزه دیده از منظر دادرسی عادلانه و اخلاق در آیین دادرسی کیفری و اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۳، صص ۲۵-۲۰.

ج) منابع عربی

۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۹، قم: موسسه آل بیت (ع) الإحياء التراث.
۲۵. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲). تحریر الوسیله، ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. شوشتری، محمدتقی. (۱۳۶۴). النَّجْعُ فِي شَرْحِ الْمَعَةِ، ج ۱۱، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۷. صاحب جواهر. [بی‌تا]. جواهر الکلام (ط. القدیمة)، ج ۴۳، بیروت: دارالإحياء التراث.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). الميسوط في فقه الاماميه، ج ۷، تهران: مکتبه المرتضويه.
۲۹. کاشف الغطاء، احمد. (۱۴۲۳). سَفِينَةُ النَّجَاةِ وَ مُشْكَاةُ الْهَدْيِ وَ مِصْبَاحُ السَّادَاتِ، ج ۳، نجف اشرف: موسسه کاشف الغطاء العامه.

د) منابع لاتین

30. Keith L. Moore, Arthur F. Dalley, Anne M. R. Agur, Clinically oriented anatomy, 6th ed. Philadelphia, Lippincott Williams & wilkins, 2010.
31. Richard L. Drake, A. Wayne Vogle, Adam M. Mitchell, Anatomy for students, 3th ed. Philadelphia, Churchill livingstone(ELSEVIER), 2015.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۵ - ۹۰

نقد ادله فمینیستی بر «آزادی سقط جنین به دلیل حقوق اخلاقی مادر و جنین» بر اساس روش شناسی بنیادین در فلسفه اخلاق

نرجس رودگر^۱

زینب کبیری^۲

چکیده

آزادی سقط جنین یکی از مطالبات جدی فمینیستی است که در گرایش‌های مختلف با استدلال‌های مختلف پی‌گیری می‌شود. در بعضی از استدلال‌های فمینیست‌های سوسیال به این مطالبه در جهت احراز حقوق اخلاقی مادر و جنین پرداخته می‌شود. لزوم آزادی سقط جنین به دلیل حق جنین در خصوص برخورداری از شرایط زیستی مطلوب یا به دلیل توجه به کیفیت مادری، همچنین به دلیل منع الزام زن به فداکاری به عنوان حق اخلاقی زن، همچنین حق زن به انتخاب آگاهانه، از جمله ادله‌ای است که برخی فمینیست‌های سوسیال مطرح کرده‌اند. براساس روش شناسی بنیادین هر نظریه علوم انسانی متأثر از بنیادهای نظری بستر تکون خود است و بدون لحاظ آنها قابل فهم نیست. در نتیجه ارزیابی صحیح نظریه، منوط به بازشناسی و بررسی بنیادهای مذکور است. ادله فمینیستی مذکور نیز با دعاوی خود مبنی بر حق اخلاقی مادر و جنین، در بنیادهای ناظر در مکاتب فلسفه اخلاق بستر خود شکل گرفته است. این مقاله با بررسی این ادله طبق روش شناسی بنیادین، مبانی فلسفه اخلاقی ادله مذکور را مشخص و از این طریق نقد بنیادین آنان را میسر نموده است.

واژگان کلیدی

آزادی سقط جنین، فمینیسم سوسیال، کیفیت مادری، روش شناسی بنیادین، فلسفه اخلاق.

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی و پژوهشگر پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: N.roodgar@gmail.com

۲. دکترای مدرسی معارف گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.
Email: zekabiry@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۵

طرح مسأله

از دیدگاه فمینیست‌های سوسیالیست، باروری یک مسئله شخصی و در حیطه‌ی خصوصی زنان یا در حوزه زیست‌شناختی نیست، بلکه یک حوزه‌ی منازعاتی درون مناسبات قدرت جنسی است، زیرا به اعتقاد آنان تقسیم کار جنسیتی و جایگاه زن در جامعه، تأثیر مستقیمی بر روش‌های کنترل باروری دارند. (هام و گمبل، ۱۳۸۲: ص ۱۶۶). بنابراین آنان معتقدند در جوامعی که زنان بر کنترل باروری تسلط ندارند (آزادی سقط جنین ندارند)، در واقع جایگاهی در جامعه ندارند و تحت ستم طبقاتی و جنسی هستند.

این گروه از فمینیست‌ها معتقد بودند مردان که در حوزه خصوصی صاحب‌داری و در حوزه عمومی مالکان و سرمایه‌داران بودند تسلطی همه‌جانبه بر زنان یافته‌اند و با استفاده از همین تسلط، بارداری و زایمان زنان را نیز تحت سلطه خود درآوردند. (ابوت و والاس، ۱۳۷۶: ص ۲۹۸). به اعتقاد آلیسون جگر زنان باید آزادانه برای ادامه بارداری و فرزند دار شدن تصمیم بگیرند و تا زمانی که آنان خودشان برای بچه دار شدن تصمیم نمی‌گیرند، آزاد نیستند. (جگر، ۱۳۷۸: ص ۲۸). دیگران نباید درباره تصمیم زنان در ادامه بارداری یا سقط جنین دخالت کنند. زنان باید درباره اینکه چند بچه به دنیا بیاید و چه کسی باید به تربیت آنان بپردازد، انتخابگر باشند. (همان، ص ۲۸). در واقع سقط جنین یا ادامه بارداری حقی مخصوص زنان است.

از نظر آنان در طول تاریخ، زنان با کار جنسی و زایشی خود به مثابه اشیاء جنسی (همسر) یا مادر تعریف شده‌اند و واقعیت‌های دیگر زنان و فعالیت آنان در عرصه‌های دیگر نادیده گرفته شده است، در حالیکه تخصص زنانه محدود به این موارد نیست. جداکردن زنان از عرصه تولید و تنها در نظر گرفتن جنسیت آنان موجب شده است که پوشش مادری بر تمام اشکال استثمار زنان کشیده شود. از جمله اشکال استثمار زنان از دیدگاه آنان، تابعیت زنان از مردان و پاسخگویی فرمانبردارانه به آنان برای ایجاد جمعیت بیشتر (به وسیله زایش بیشتر زنان) برای جنگ، دفاع، تولید بیشتر اقتصادی و... است. بنابراین از دیدگاه چنین فمینیست‌هایی کیفیت بخشی به مادری کردن مهمتر از آن است که با استناد به دلایل مجاز نبودن سقط جنین فقط به فکر افزایش جمعیت و فرزندانی باشیم که از حداقل‌های زندگی محرومند و در شرایط اجتماعی و اقتصادی بدی به سر می‌برند.

روش‌های متعددی برای بررسی و نقد نظریات علمی در قلمرو علوم انسانی وجود دارد که منابع ناظر بر روش به آنها پرداخته است. در بین این روش‌ها بررسی بنیادهای فکری نظریات برای شناخت ریشه‌ای و اساسی به هویت و شناسنامه دقیق هر نظریه، مهمی است که در روش نوپدید «روش‌شناسی بنیادین» پرداخته می‌شود.

روش شناسی بنیادین شیوه شکل گیری نظریات را دنبال می کند. هر نظریه برای شکل گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه های غیر معرفتی بهره می برد. هر علم و نظریه علمی با برخی اصول و مبانی تصویری و تصدیقی آغاز می شود و مبانی و اصول موضوعه هر علم را به چند دسته می توان تقسیم کرد. ۱. مبانی هستی شناختی ۲. مبانی معرفت شناختی ۳. مبانی انسان شناختی ، ۴. مبانی مربوط به سایر علوم . مجموعه مبانی و اصول موضوعه ای که نظریه علمی بر اساس آن ها کل می گیرد چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می آورد که از آن با عنوان روش شناسی بنیادین می توان یاد کرد. (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۵) روش شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می شود و مبادی ناگفته و پنهان علم را آشکار می کند. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۷-۲۷)

در این مقاله با به کارگیری این روش، استدلال های برخی از فمینیستهای سوسیال نظیر آیسون جگر، سالی مارکوئیز، مارگارت سینگر و کاترین مک کینون در اثبات آزادی سقط جنین مورد بررسی قرار می گیرد.

روش شناسی بنیادین نشان می دهد مطالبه جواز سقط جنین به عنوان حق اخلاقی ، ناظر بر بنیادهای فلسفی هستی شناختی ، انسان شناختی و معرفت شناختی است که ارکان مکاتب فلسفه های اخلاقی ای را تشکیل می دهد و ادله مذکور در متن آنها شکل گرفته است. در نتیجه فهم صحیح این ادله به عنوان اولین لازمه نقد آن بدون بررسی مبانی فلسفه اخلاقی آنها میسر نخواهد بود. بنابراین بررسی ادله مذکور با تمسک به کشف و بررسی بنیادهای فلسفه اخلاقی مکتوم در این استدلال ها مسأله اصلی این مقاله خواهد بود.

در زمینه نقد استدلال های فمینیستی بر جواز سقط جنین از منظر اخلاقی ، چندین مقاله به چاپ رسیده است . از جمله مقاله «استدلال استمرار وجودی بر نادرستی سقط جنین از منظر اخلاقی» نوشته علیرضا آل بویه و حلیمه یعقوب نژاد ، فصلنامه حکمت اسلامی، ۱۳۹۷، بررسی انتقادی دیدگاه اکوفمینیسم رادیکال درباره جواز سقط جنین از منظر اخلاقی. علیرضا آل بویه فریبا علاسوند. زینب کبیری. پژوهشنامه اخلاق ۱۳۹۷. همچنین مقاله «بررسی سقط جنین از دو دیدگاه وظیفه گرایانه و غایت گرایانه. محمد جواد موحدی ، غلامحسین توکلی. اخلاق زیستی ۱۳۹۱ و مقالاتی از این دست که هر یک به طرح و نقد برخی استدلال های فمینیستی بارویکرد اخلاقی پرداخته اند. اما اولاً سه استدلال مورد نظر در این مقاله بارویکرد مستقیم اخلاقی در آثار مزبور مورد بررسی قرار نگرفته است. دیگر اینکه نقد بر اساس روش شناسی بنیادین که نقدی مبنا محور است در هیچیک از منابع موجود مورد توجه قرار نگرفته است. همانطور که در توضیح این نوع روش شناسی ذکر خواهد شد نتایج اعمال اینگونه روش انتقادی ، تحلیل های جدید و بنیادینی است که مانع بروز بسیاری از اشتباهات و مغالطات می شود.

این هدف در دو مرحله پی گرفته می شود:

۱. بیان ادله فمینیستهای سوسیال مبنی بر:

۱-۱. کیفیت مادری مهمتر از اصل مادری به عنوان حق جنین و مادر

۲-۱. حق زن نسبت به انتخاب آگاهانه مادری

۳-۱. ممنوع بودن اجبار زنان به فداکاری

۲. نقد و بررسی ادله بر اساس روش شناسی بنیادین در فلسفه اخلاق

۱-۱. کیفیت مادری مهمتر از اصل مادری به عنوان حق اخلاقی جنین و مادر

برخی از فمینیستهای سوسیال توجه به کیفیت مادری را مهمتر از اصل مادری کردن می دانند و بیان می کنند برخی از زنان توانایی خوب مادری کردن را ندارند. به همین دلیل حفظ جنین در هر شرایطی برای مادران مناسب نیست. نوآمی ولف معتقد است بهبود کیفیت مادری و ارائه خدمات به نوزادان و کودکان مهمتر از آن است که بدون در نظر گرفتن کیفیت زندگی آنان، تنها به کمیت افراد در جامعه و افزایش جمعیت بپردازیم. به اعتقاد او، اینکه ما جنین ها را به هر قیمتی حفظ کنیم و به شرایط بعدی آنان در زندگی اجتماعی توجهی نداشته باشیم چیز خوبی نیست. در واقع حق انتخاب سقط جنین لازمه ی یک مادری خوب، در وقت مناسب و با کیفیت برای زنان در جامعه است. (Wolf, 2004: chapter.25, p. 405-407)

به اعتقاد کیت فیگز بسیاری از زنانی که تحت فشار اقتصادی و نیاز به اشتغال قرار دارند و نمی توانند بین وظایف شغلی و مشکلات ناشی از بارداری و زایمان، جمع کنند اقدام به سقط جنین می کنند. (کیت، ۱۳۸۳: ص ۱۱۲-۱۱۳). بنابراین تحت فشار قرار دادن این زنان برای حفظ جنین در چنین شرایطی عملی اخلاقی و دارای ارزش نیست.

سیمون دوبوار معتقد است عدم جواز سقط جنین، منجر به آن می شود که کودکان بیچاره- ای که والدینشان ناتوان از مراقبت مناسب از آنان هستند، در تمام عمرشان تبدیل به کودکان زجرکش و قربانیان سازمان های خیریه شوند. وی مشکلاتی نظیر فقر، بحران مسکن، ضرورت کار زن در خارج خانه و.. را از دلایل لزوم استقلال اجتماعی زنان دانسته و آزادی آنان در انتخاب سقط جنین را یکی از نیازهای اجتماعی ویژه برای زنان امروزی می داند. (دوبوار، ۱۳۸۲: ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

به اعتقاد پاسنو امروزه شمار زنانی که به دلیل وضعیت اسف بار خود به دلیل اعتیاد به مواد مخدر یا مشروبات الکلی، فقر زیاد و یا به دلیل شرایط شغلی یا تحصیلی، کودکان خود را قربانی می کنند، کم نیستند. بیشتر زنان تحصیل کرده یا شاغل امروزی، کودکان داخل رحم را مزاحمانی می دانند که ناخوانده وارد زندگی شان شده و راه پیشرفت در دنیای کار و موفقیت شخصی زن را می گیرند. به همین دلیل فمینیستهای سوسیال معتقدند، زن حق دارد تا خود را از شر آن مهمان

ناخوانده و مشکلات بعدیش برهاند. (پاسنو، ۱۳۸۷: ص ۵۷-۶۰)

رزماری رادفور رودر مدعی است ما به دنبال یک جامعه سوسیالیست دموکرات هستیم که سلسله مراتب طبقاتی و تبعیض جنسیتی را برچیند. او اثبات می‌کند آزادی سقط جنین یک مبارزه برای کسب یکی از انواع حقوق اخلاقی است که در تعارض اخلاقی بین خواسته‌های مادر، جامعه و حق حیات فرزند قبل از تولد وجود دارد. به اعتقاد رودر برای رهایی از ستم طبقاتی و جنسی، باید حقوق زن باردار به رسمیت شناخته شود و بچه‌هایی که از حداقل‌های مناسب و شایسته برخوردار نیستند، سقط شوند. (Branch, 2004: p.3). وی چنین استدلال می‌کند که بسیاری از کودکانی که به دنیا می‌آیند، حداقل‌های زندگی مثل دوست داشتن و مورد محبت واقع شدن و کمترین فرصت‌ها و شان‌ها را برای پیشرفت و ترقی ندارند. زندگی یک کودک به عنوان یک انسان، باید یک زندگی گرمی و عزیز، مورد حمایت و انتخاب شده باشد. کسی حق ندارد زنان را به خاطر چنین تصمیمی سرزنش کند و انتخاب آنان را غیراخلاقی بداند. (ibid) ولف نیز معتقد است زنان کارگر سه برابر زنان بیکار تمایل به سقط دارند چون تصور می‌کنند مادر خوب بودن و مادری کردن با کیفیت، مهمتر از صرفاً مادر بودن است و شرایط اقتصادی به آنان اجازه نمی‌دهد که مادران خوبی باشند. (Wolf, 2004: p. 406-407).

امروزه با چنین بهانه‌هایی کودکان همچون املاک مادران شده اند که تنها وسیله‌ای برای کیفیت بخشیدن به زندگی والدین تلقی می‌شوند و کودکان ناخواسته که در شرایط دلخواه مادران متولد نمی‌شوند، باید از حق زندگی کردن محروم شوند.

۱-۲. حق زن نسبت به انتخاب آگاهانه مادری

برخی از فمینیست‌های سوسیال ادعا کرده اند انتخاب آگاهانه مادری مهمترین اصل برای کیفیت بخشی به اصل مادری است. آلیسون جگر معتقد است در مورد فرزندان ناخواسته حقیقت آن است که دولت از تکمیل و تضمین نیازهای اساسی آنها سر باز می‌زند، چنین کودکانی در معرض خطرهای متعددی نظیر فقر، بیماری، سوء استفاده جنسی و... قرار می‌گیرند، اما توده‌ای از مسئولیت‌ها برای زنده ماندن، تربیت و پرورش این کودک در جامعه، فقط بر عهده مادر است. به همین دلیل تنها زن باردار است که باید درباره سقط جنین تصمیم بگیرد. جگر معتقد است ممکن است یک زن باردار تصمیم اشتباه بگیرد مثل هر شخصی که گاهی ممکن است چنین کند اما باز حق تصمیم‌گیری با مادر است. به اعتقاد او این حق از موقعیت زنان در جامعه نشأت می‌گیرد نه از حق زن بر جسم خود یا حق زندگی خصوصی زن. هر مادری در درجه اول مسئول حمایت از خود است بعد در درجه دوم مسئول حمایت از کودک است. حمایت‌هایی نظیر تأمین نیازهای مالی و پزشکی در دوران بارداری از نیازهای مهم زنان در جوامع امروزی است. (Jaggar, 1994: p.285) او نتیجه می‌گیرد، سقط جنین باید ارزان و در دسترس باشد و مراقبت‌های پزشکی آن

رایگان باشد تا هر زنی بتواند از آن به راحتی استفاده کند. (Ibid, p.286). جگر ادعا می‌کند در مورد اقلیت‌ها و استثنائاتی چون زنان جوان و ثروتمند که حضور یک بچه تأثیر چشمگیری در زندگی و رفاه آنان ندارد، باید گفت آنان کم و محدودند و ارزش توجه کردن ندارند و نباید حکم کلی را تحت تأثیر قرار دهند. (Ibid, p.286). به اعتقاد وی اگر تغییرات اجتماعی می‌خواهد به نفع ممنوعیت سقط جنین در جامعه‌ای محقق شود باید آن جامعه به سمتی برود که مسئولیت رفاه فیزیکی و عاطفی مادر و کودک را به عهده بگیرد. بنابراین او طرفدار مادر شدن اختیاری (یا انتخاب آزادانه مادری) و سقط جنین آگاهانه است.

مارگارت سنجر^۱ از مدافعان آموزه مادری اختیاری، فقیران و کم‌سوادان را علفهای هرز بشری نامید و خواستار کودکان بیشتر برای افراد مناسب و کودکان کمتر برای افراد نامناسب شد. طرفداران این طرز فکر که برگرفته از شعار اصلاح نژادی یا مولد خوب است، به طور عمده برگرفته از افکار مالتوس، اسپنسر و داروین است که معتقدند کنترل زاد و ولد، عقیم سازی و سقط جنین مشکل جمعیت بی کیفیت را بهبود خواهد بخشید. بدین سان افراد فقیر، کودن و مجرم به تدریج حذف و ظرف یک یا دو نسل جامعه‌ای متکامل حاصل خواهد شد. افکار سنجر به نوعی زاد و ولد گزینشی به وسیله توانمندترین افراد مبدل شد و اندیشه عقیم سازی افراد کند ذهن در امریکا را مطرح کرد (گاردنر، ۱۳۸۶: ص ۲۸۷-۲۸۹).

۱-۳. ممنوع بودن اجبار زنان به فداکاری

این ادعا که مادری آگاهانه مهمترین چیز برای کیفیت بخشی به اصل مادری است، موجب شد تا برخی از فمینیست‌های سوسیال با استناد به وجود فشار و تبعیض جنسی و طبقاتی در جامعه بر گروه زنان، چنین نتیجه بگیرند که چون زنان تحت ستم و فشار نمی‌توانند مادری با کیفیتی ارائه دهند پس نباید آنها را به فداکاری کردن درباره جنینشان و حفظ آن در هر شرایط اجتماعی و اقتصادی وادار کرد.

به اعتقاد مارکوئیز اصل مهم دیگر برای مبارزه با تبعیض جنسی، عدم اجبار دیگران به فداکاری است و فقط برای کسانی صادق است که تحت ستم و فشار جنسی‌اند. از نظر مارکوئیز نمی‌توان افراد را ملتزم به فداکاری نمود. هیچ کس نباید مجبور شود تا خود را قربانی دیگری کند. به اعتقاد او فداکاری کردن خصوصاً زمانی که به عنوان یک الزام اجتماعی است کاملاً ممنوع است. به ادعای مارکوئیز در جامعه‌ای که زنان تحت فشار و ظلم ناشی از جنسیت خود هستند نباید با غیرمجاز اعلام کردن سقط جنین این فشارها را تشدید کرد. زیرا مردان به زنان به چشم ماشینهای تولید نسل و پرورش دهنده‌ای که نیاز به حمایت ندارد،

1. Margaret Senger.

می‌نگرند. (Markowitz, 2004: p. 394). مارکوویز اهداف و تعهداتی را که مردان برای زنان در قبال جنین برمی‌شمرند، بهانه‌هایی برای دائمی کردن تعدی به زنان می‌داند و معتقد است تشویق زنان به مطالبه‌ی حق آزادی خود و پرهیز از فداکاری، به نفع همه کسانی است که نگران تعدی از اصول اجتماعی‌اند. (Ibid, p.396)

بدین ترتیب استدلال‌های مبتنی بر شأن اخلاقی فمینیست‌های سوسیال در جواز سقط جنین در حیطه‌های زیر است. اول اینکه شرایط مطلوب برای زندگی جنین و همچنین شرایط مطلوب برای مادری زن، جزو حقوق اخلاقی آنهاست. دیگر آنکه از جمله حقوق اخلاقی زن، انتخاب آزادانه و آگاهانه مادر شدن است. آنان مدعیند کسی حق ندارد زن را به ادامه بارداری یا سقط جنین مجبور کند. در مورد فرزندان ناخواسته نیز توده‌ای از مسئولیت‌ها برای زنده ماندن، تربیت و پرورش کودک فقط بر عهده مادر است، به همین دلیل تنها زن باردار است که باید درباره مسئله سقط جنین تصمیم بگیرد.

۲-۱. نقد استدلال «کیفیت مادری مهمتر از اصل مادری» بر اساس روش شناسی بنیادین

استدلال فمینیست‌ها مبنی بر «کیفیت مادری مهمتر از اصل مادری» در نگاه ظاهری انتقاداتی را بر می‌انگیزد و به سبب این انتقادات از کلیت و عمومیت ساقط می‌شود. از جمله اینکه اولاً شرایط به ظاهر نامناسب و فقدان عوامل رفاهی همیشه سبب سرنوشت‌های شوم و شکل‌گیری شخصیت‌های ناهنجار و بزه‌کارانه نیست. چه بسا افرادی که در خانواده‌های متمکن و کم‌فرزند متولد شده‌اند اما بهره‌ خاصی از آنها عاید دیگران نشده و حتی صدمات جبران‌ناپذیری به جامعه وارد کرده‌اند و در مقابل کودکانی وجود داشته‌اند که در فقر و سختی و فقدان حمایت‌های لازم متولد شده و رشد کرده‌اند اما مسیر پرورش آنان به دست عوامل دیگر افتاد و در نهایت تأثیر بی‌نظیری در تاریخ بشریت داشته‌اند. بنابراین منع حق حیات از جنین صرفاً به دلیل دغدغه‌های مادری توجیه‌پذیر نیست و این استدلال واجد کلیت لازم نیست.

البته این مسأله به معنای غفلت جامعه و نهادهای مسؤول از اقدامات حمایت‌گرایانه و پیش‌گیرانه نیست. نهادهای اجتماعی موظف به سیاست‌گذاریهی حمایتی در مورد مادران در راستای تأمین شرایط مطلوب برای تولد و رشد فرزندان هستند.

فارغ از این نکات، استدلال مذکور بر مبنای روش شناسی بنیادین قابل بررسی است. طبق این روش هیچ ایده نظری‌ای فارغ از بسترهای معرفتی و نظری در جوامع، شکل نمی‌گیرد. بنابراین هر استدلال و توجیه و هرگونه بایسته‌ای را باید از جهت بنیادهای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی نمود.

قائلین به این سنخ استدلال ها سقط جنین را به عنوان «حق اخلاقی زن» و یا «حق فرزند برای برخورداری از شرایط زیستی مناسب» مطرح می کنند. در این راستا ضرورت دارد بررسی شود که این «حق» و این نوع «اخلاق» از متن کدام بنیاد های نظری شکل گرفته است.

به گفته ایوون شرت، تمام سنت های فکری شکل گرفته پس از امانیسم در غرب، متأثر از امانیسم است. یعنی به ندرت بتوان نظریه، دستورالعمل، هنجار یا رویکردی را در بستر اندیشه غرب و متأثرانش پیدا کرد که از اندیشه امانیستی فارغ باشد. (شرت، ۱۳۹۵: ۳۴) مبانی نهفته در پس استدلال مورد بحث نیز جدا از این اصل نیست. این استدلال کاملاً در فضای امانیستی شکل گرفته است و هر انتقاد و نقصانی که بر امانیسم وارد است برچهره این استدلال نیز چنگ می زند. در صدر انتقادات، مبنای هستی شناختی امانیسم است که با انحصار عالم در ماده جایی برای عوامل فرامادی در تنظیم شایسته ها و بایسته ها باقی نمی گذارد. طبق این مبنای ماتریالیستی، انسان شناسی خاصی نیز رقم می خورد که انسان را منحصر در ابعاد فیزیکی تعریف می نماید. طبیعی است که تمامی استدلال های ناظر به مسائل انسانی ذیل این مبنا، مشمول منقصت های مبنای خود خواهند شد و درک حقیقت استدلال بدون در نظر گرفتن بنیادهای مذکور، درک نادرست و قضاوت در مورد آن، قضاوتی ناآگاهانه است.

نگاههای هستی شناختی ماتریالیستی و آمپریستی، روش های معرفت شناختی پوزیتیویستی را به دنبال دارد و پوزیتیویسم آغاز سلسله لغزان نسبت گزایی است. در رویکردهای نسبت گرایانه آنچه در ابتدا نفی می شود «کلیت» است. بر این اساس با توجیه های مختلف می توان کلیت قواعد و قوانین را زیر سؤال برد.

با سیری رو به عقب در مورد بنیادهای معرفت شناختی، سپس انسان شناختی و در نهایت هستی شناختی در پس هر استدلال، می توان به تأثیر مبانی در شکل گیری استدلال پی برد. برای نمونه در استدلال مورد بحث و تمامی استدلال های ناظر برحق سقط جنین، کلیت قانون اخلاقی «حق حیات» زیر سؤال رفته است. طبق این اصل اخلاقی، هر موجود زنده ای در خصوص حفظ زندگی اش محق است و این حق از سوی هیچ عاملی نمی تواند مخدوش یا ازاله شود. بنابراین سقط جنین، تجاوز به حق حیات موجودی زنده است.

در این فضای نظری، منع سقط جنین، زیرشاخه قانون کلی «منع قتل نفس» است و تخصیص بردار نیست. طبق این مبنا در قوانین اخلاقی اصل بر کلیت است. البته کلیت ملاکهایی دارد که از مهمترین آنها «مصلحت» است. مراد از مصلحت نیز بر خلاف نگاه امانیستی، صرفاً مصلحت فردی نیست بلکه در بسیاری از موارد مصلحت عامه، ملاک قانون

اخلاقی است. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۲۲) (طوسی، ۱۳۶۳: ۲۴۷-۲۳۳) (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶)

البته کلیت، سخن نهایی در قواعد اخلاقی نیست چراکه نیازهای انسانی را می توان در دو

دسته طبقه بندی کرد: ۱. نیازهای لازمه نوعیت انسان، ۲. نیازهای خصوصی و قابل تغییر. نیازهای دسته اول، ملاک برپا قواعد کلی قرار می‌گیرد اما این کلیت، فراگیر نیست و شامل تمام نیازها و مصالح نمی‌شود. بنابراین کلیت اصل اخلاقی به معنای عدم لحاظ متغیرها در قواعد و قوانین انسانی نیست. (ر.ک طباطبایی، ۱۳۵۶: ۱۰۳) (ر.ک همو، ۱۳۳۹: ۱۰) (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

در استدلال مورد نظر، کلیت یا عدم کلیت این قاعده اخلاقی را باید با توجه به ابتدای آن بر نیاز عامه یا فردی مورد سنجش قرار داد. اصل «حق حیات»، یک اصل کلی مبتنی بر اصلی ترین نیاز نوع بشر یعنی حفظ حیات است که بر سایر نیازها و دغدغه‌های فردی و خصوصی یا محدودتر سایه گستر است. زیر سؤال بردن این اصل و عدم پذیرش کلیت و حاکمیت این اصل بر سایر دغدغه‌های مندی‌ها، مصلحت نوع انسان را به مخاطره می‌اندازد و بالتبع از این طریق، بسیاری از مصالح مخفی و در پرده‌ی افراد انسانی نیز به خطر می‌افتد.

برای مثال، اگر به دلیل کیفیت زندگی و به عذر نبود شرایط عالی و مطلوب برای زیست انسانی، می‌توان حق حیات یک انسان را زائل نمود، این قاعده را می‌توان در شرایط دیگر نیز جاری نمود. به این معنا که اگر فمینیستها می‌خواهند با این استدلال به مادر اجازه سلب حیات جنین را بدهند باید اجرای این قاعده را در سایر موارد مشابه نیز بپذیرند. بنابراین هر انسانی به دلیل عدم شرایط مطلوب زیستی مجاز به خودکشی یا دیگرکشی خواهد بود.

گذشته از بنیادهای معرفت‌شناختی مذکور، بنیادهای انسان‌شناسانه نیز در شکل‌گیری استدلال فوق، نقش اساسی دارد. محدود انگاشتن هستی انسان در افق ماده و نفی مراتب فرامادی در حقیقت انسان، در بایسته‌ها و شایسته‌های حاکم بر زندگی او تأثیر انکارناپذیر دارد. لازمه انسان‌شناسی ماتریالیستی، محدود دیدن نیازهای انسان در نیازهای مادی و تعریف کمال و غایت عمل انسانی در راستای کسب هرچه بیشتر منافع و نیازهای انسانی است. اما با گسترش هستی انسان به افق فرامادی دو دسته نیاز و غایت برای انسان تعریف می‌شود. نیازها و کمالات و اهداف ناظر به «مَنِ فرودین» و نیازها و کمالات و اهداف ناظر به «مَنِ برین». من برین، جنبه برتر و ملکوتی انسان است. انسان به دلیل این مرتبه وجودی اش در خود نوعی شرافت و کرامت ذاتی و گرایش الهی و ملکوتی احساس می‌کند و هرکاری که هماهنگ با آن بود را خیر و فضیلت و نیکی و هرچه خلاف آن بود را شر و قبیح می‌داند. (ر.ک مطهری، ۱۳۶۸: ۳۹۱) (همو، ۱۳۶۲: ۲۳۸) (همو، ۱۴۰۴: ۲۰۷-۲۰۹) بنابراین باور به وجود مراتب برین در هستی انسان، نوع دیگری از نیازها و هنجارها و کمالات را برای انسان ترسیم می‌کند که طبق آن نظریه‌های علوم انسانی جهت متفاوت به خود می‌گیرد. از جمله در استدلال مذکور کیفیت مادری تنها با توجه به نیازهای مادی مادر یا جنین سنجش نمی‌شود. بلکه اصل زندگی جنین به

عنوان موجودی ملکوتی که پای در سرای ماده نهاده است و ازین مسیر قراراست به بالاترین مقامات و لذات علوی و روحانی دست پیدا کند، از هر دغدغه دیگری برترو بی رقیب تر و ارزشمند تر به حساب می آید. طبق این تعریف، رنج های بشری در حیات مادی، نه تنها نافی سعادت جنین و البته مادر نیست بلکه می تواند زمینه ساز آن باشد همانگونه که بزرگان و پیشروان این سنت فکری از جمله انبیاء و اولیای الهی معمولاً کودکی های سخت و مشحون از محرومیت ها را گذرانده اند.

۲-۲. نقد اصل انتخاب آگاهانه مادری و سقط جنین

چنانکه گذشت آلیسون جگر، سالی مارکوئیز و مارگارت سنگر مدعیند انتخاب آگاهانه را حق زن در بارداری می دانند و بر این اساس قایلند که زن باردار است که باید درباره مسئله سقط جنین تصمیم بگیرد. این مدعا نیز بر اساس روش شناسی بنیادین مورد نقد است. در مسأله بارداری، حیات دو انسان مطرح است و استدلال مزبور اصل ارزشمندی نفس حیات را زیر سؤال برده است. طبق این اصل، حیات جنین فی نفسه ارزشمند است. زنان یا مردان، هیچکدام به تنهایی حق دخالت در سرنوشت جنین را ندارند.

به علاوه در این استدلال در مورد حیطة فعل اختیاری، مغالطه شده است. انتخاب فاعل مختار در مورد فعلی مانند سقط جنین که ناظر بر حیات انسان دیگری است، انتخابی بلاشرط نخواهد بود. سلب حق حیات از انسانی دیگر، با برچسب انتخاب آگاهانه نه تنها حقی اخلاقی نیست بلکه نافی مهمترین حق بشری یعنی حق حیات است.

از سوی دیگر انسان همواره تعیین کننده دایره وظایف و تکالیف خود نیست. بلکه انسانها در بسیاری از مواقع در مورد اموری که به طور اختیاری آنها را برنگزیده‌اند، مسئولیت اخلاقی دارند. برای نمونه فرزندان در برابر پدر و مادر مسئولیت دارند، هرچند با اختیار خود آنان را برنگزیده‌اند. بنابراین حتی اگر زنی ناخواسته باردار شود یا شرایط مناسبی برای تولد و مراقبت از نوزاد نداشته و به همین دلیل تمایلی به ادامه بارداری نداشته باشد، نمی‌تواند فرزند خود را که موجودی بی‌گناه است از حق حیات محروم کند. (ر.ک آل بویه، ۱۳۹۰: ص ۴۱).

۲-۳. نقد ممنوعیت اجبار زنان به فداکاری درباره جنین

استدلال فمینیستها مبنی بر نقد ممنوعیت اجبار زنان به فداکاری درباره جنین نیز آموزه ایست که با روش شناسی بنیادین قابل بررسی و نقد است. فداکاری و ایثار، دو واژه بی معنا و بی مبنا در سنت امانیسم است. خود محوری و فردگرایی امانیستی، جایی برای توجیه اموری چون فداکاری نمی گذارد. در سنت امانیستی، لذت و منفعت فرد، ملاک تمام امور است و هیچ چیزی حاکم بر آن نیست. طبیعی است که طبق این مبنا نمی توان فرد را ملزم نمود تا راحت و لذت و منفعت خود را قربانی دیگری کند هرچند آن دیگری جنینی باشد که در بدن او رشد

می کند.

فردگرایی به عنوان مهمترین لازمه امانیسم که خود را در مکاتبی از قبیل لیبرالیسم بیشتر نشان داده است، مجالی برای فداکاریهای مادرانه باقی نمی گذارد. جالب است که این تنافی منحصر در دوران جنینی فرزند نیست بلکه در دورانهای بعدی زندگی او نیز همچنان تقابل بین منافع فردی مادر و فرزند جابجای روابط آنان رخ می نماید. به طوری که مادری را نمی توان بدون مؤلفه ایثار و فداکاری و از خودگذشتگی معنا و محقق نمود. به همین خاطر است که منتقدین غربی در نقد فردگرایی و ناسازگاری آن با مادری این تعبیر گویا را به کار گرفته اند که «طبق اصل فردگرایی، کودک را باید در گهواره، آنگاه که با گریه ها و بی قراری های خود، مانع خواب و راحت مادر می شود، خفه نمود و سر به نیست کرد!» (بورک، ۱۳۹۹: ۹۰) بنابراین مبنای امانیستی این استدلال بر سقط جنین، نه فقط قتل فرزند را در مرحله جنینی جایز بلکه لازم می داند بلکه منعی در تسری این استدلال در مراحل دیگر زندگی فرزند ندارد.

از سوی دیگر این استدلال مبتنی بر انسان شناسی مادی گرایانه است. در این انسان شناسی، فضایی مانند ایثار و فداکاری جایگاهی ندارند و اصولاً فضیلت محسوب نمی شوند و از حوزه شایسته ها و بایسته های رفتاری انسان خارجند. آنگاه که در سنت فمینیسم، «انسان» محور تشخیص خوب و بد می شود و هر نهادی از جمله دین از تعیین قانون و تشخیص هنجار، کنارگذاشته می شود مکاتبی چون منفعت گرایی بنتام، یا قدرت گرایی نیچه و یا دیگر مکاتب با دیگر رویکردهای فروکاهشی به ماده، به عنوان ملاک فعل اخلاقی قلمداد می گردد.

بنیاد نظری این گونه استدلال ها در فلسفه اخلاق در دو گرایش واقع گرا و غیر واقع گرا خلاصه می شود. مکاتب اخلاقی واقع گرا با بنیان ماتریالیستی، معیار فعل اخلاقی را در لذت، منفعت، قدرت معرفی می نماید و مکاتب اخلاقی غیر واقع گرا، ارزشهای اخلاقی را بر ساخته جامعه و فرهنگ می داند. (معلمی، ۱۳۸۴: ۱۱۹) در هر دو دسته، آنچه نفی می شود اولاً بعد مجرد و الهی انسان است که گرایشات الوهی آن، توجیه گرا اخلاق است. دوماً کلیت ارزشهای اخلاقی از قبیل ایثار و فداکاری است. در حالیکه آنگاه که بنیاد انسان شناسی مراتب علوی و برین را برای انسان به رسمیت بشناسد، فضایل مربوط به آن مراتب نیز در نظام اخلاقی تعریف می شود. استدلال جواز سقط جنین به دلیل ابتنا بر انسان شناسی مادی، فداکاری را نوعی زیان و نقصان برای مادر تلقی می کند و به این دلیل وجود جنین ناخواسته را اجبار زن به فداکاری و پذیرش نقصان و زیان می داند. حال آنکه طبق مکاتب اخلاقی مقابل، فداکاری سبب ارتقاء کمالات روحی است در نتیجه سبب ازدیاد است نه نقصان. دیگر آنکه این استدلال، مادری را رابطه ای برد باخت به نفع فرزند می بیند در حالیکه این نوع نگاه به مادری مورد قبول مادران نیست. مادری رابطه ای برد برد به نفع هر دو طرف است. لذتی که مادر از پرورش و تأمین

نیازهای حیاتی فرزند می برد و از سوی دیگر از محبت و عشق فرزند بهره مند می شود مادری را به شکل فطری آرزو و مطلوب نوع زنان قرار داده است. بدیهی است آنجا که ساختارهای اجتماعی یا قانونی و یا دیگر شرایط پیرامونی سبب کاهش این لذتمندی می شود و سایه های تاریک تشویش و اضطراب را بر دغدغه های انسانی و عالی مادری سایه می گستراند نباید این امواج منفی را به امرزیبا و متعالی مادری ساطع کرد بلکه باید به اصلاح ساختارها و مشکلات فرهنگی و اجتماعی دراین مورد پرداخت.

اولین کسی که زن باردار را به فداکاری دعوت کرده است، غریزه مادری و احساسات اوست. مادر خود را مسئول حفظ بچه و زندگی او می داند. مادری فضایی همچون فروتنی، شور و شادی، پشتکار منظم و.. را خلق می کند. مادری کمک به اخلاقی شدن تفکر، قضاوت و رشد احساسات در زن دارد. بیشتر مادران اگر مشکلات آنان رفع شود و جامعه از آنان حمایت ویژه کند، به طوری که بتوانند به امور دلخواه خود بدون هیچ نگرانی دست یابند و بارداری را مانع تحقق آرزوها و پیشرفت خود نبینند، بلکه به امتیازات و حقوق ویژه ای نیز دست یابند (نظیر مرخصی زایمان با حقوق) ترجیح می دهند، جنین خود را حفظ کنند بدون اینکه احساس اجبار به حفظ جنین داشته باشند. (Edgington, 2002: p. 2-3). بنابراین مطلب مهم در این باره اهمیت دادن به مطالبات جدی زنان و دغدغه هایشان در خانواده و جامعه و حمایت بیشتر از مادران در دوران بارداری است. جامعه باید به زنان کمک کند تا آنچه برای رشد اجتماعی آنان مهم است مثل ادامه تحصیل و اشتغال را بدون نگرانی ادامه دهند، بی آنکه توانایی مادری را از آنها بگیرد. هر کودکی باید کودک خواستنی پدر و مادر باشد نه صرفاً یک انتخاب در زمان بارداری مادر، بلکه یک موجود با ارزش که برای والدین و جامعه ارزشمند است. (Ibid, p.3).

نتیجه گیری

به کارگیری روش شناسی بنیادین در بررسی ادله فمینیستی‌های سوسیال در مورد پی گیری سقط جنین به عنوان حق اخلاقی، مبانی هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی این ادله را کشف و راه را برای نقد بنیادین آنها تسهیل می نماید. بر اساس این روش، ادله مذکور در متن مکاتب فلسفه اخلاق واقع گرا یا غیر واقع گرا مکنون شده است که این تمام این مکاتب مبتنی بر سنت امانیسم است. در این سنت، غلبه رویکرد هستی شناختی و انسان شناختی ماتریالیستی، علاوه بر فروکاستن انسان در بعد مادی، مبادی فلسفه اخلاقی را تشکیل می دهد که استدلال های فمینیستی مذکور، نضج گرفته از دل آن است. همچنین روش شناسی پوزیتیویستی و رویکرد آمپریستی زیر بنای معرفت شناختی ادله مذکور را تشکیل می دهد که آغاز جریان سیال و لغزان نسبییت در سنت فکری غرب است. باری، فهم ادله مذکور و سپس نقد آن ها تنها با کشف چنین ریشه های نظری مراحل صحیح خود را طی می کند. نسبییت منطوی در بستر مکاتب فلسفه اخلاق غرب، جواز مخدوش ساختن اصل مهم حق حیات را صادر می کند. این در حالیست که قوانین اخلاقی آنجا که ناظر به نیازها و مصلحتهای نوع انسان است واجد کلیت است و شکستن این کلیت، سبب سرریز شدن این اصول در سایر موارد و از کار افتادن آنها در مصادیق خود است. استدلال های دال بر جواز قتل نفس در غالب جواز سقط جنین، به سبب شکل استدلال، صرفاً جواز دیگر کشی را در مرحله جنینی اجازه نمی دهد بلکه شامل مراحل دیگر حیات فرزند و حتی خودکشی نیز خواهد شد. این استدلال ها مبتنی بر نفی کلیت اصل حق حیات، و نفی کلیت اصول اخلاقی است که تالی فاسدهای مذکور را در پی دارد. تنها به سبب سیطره افق مادی گرایانه در انسان شناسی است که فضایی چون فداکاری مادرانه، به عنوان منقصت زن و تحمیل شرایط غیر انتفاعی به زن مورد طرد قرار می گیرد و تسهیل شرایطی برای عدم اجبار زن به این فداکاری به عنوان حق اخلاقی محسوب می شود. این در حالیست که در طبقه بندی هویت انسان به من فرودین و من برین، اصل شرافت انسان در من برین و علوی اوست و در این راستا فضایی چون فداکاری و ایشار که سبب استکمال و ارتقای من برین انسان است، از اشرف فضایل محسوب می شود. طبق این نگاه، زن در رابطه مادری هم از جهت معنوی، بر براق تکامل نفس می نشیند و هم از جهت طبیعی از یک رابطه مهرورانه برد برد، لذت می برد و به سکونت می رسد. روشن شد که در هر سه استدلال مذکور در طرح سقط جنین به عنوان حق اخلاقی، مبانی هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی که بدانها اشاره شد نقش نمایی می کند. ادله فوق مبتنی بر نوعی حق انگاری است که عرف و معارفه آن در فضای چنین مبانی ای شکل گرفته است و در فضایی دیگر این امر نه تنها به عنوان حق اخلاقی به حساب نمی آید بلکه نافی اصول حاکم بر اخلاق، تلقی می شود. در حقیقت مکاتب مورد اشاره، ارکان ادله مذکور را تشکیل می دهد در نتیجه فارغ از این بنیادها ی نظری، فهم و نقد این ادله، کامل و صحیح نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، دفتر نشر کتاب، چ ۲، بیجا، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابوت، پاملا؛ والاس، کلر (۱۳۷۶)، *درآمدی بر جامعه شناسی نگرش های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر.
۳. آل بویه، علیرضا (۱۳۹۰)، «حق زن بر کنترل بدن خویش»، در: فصلنامه پژوهشی نقد و نظر، سال ۱۶، شماره ۶۲.
۴. بورک، رابرت اچ، لیبرالیسم در سراسیبه به سوی گومورا (۱۳۹۹)، نشر مرکز، چ سوم، م عباس فجر، تهران.
۵. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۲) نظریه و فرهنگ. روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی، راهبرد فرهنگ.
۶. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۰) روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۷. تانگ، روزمری (۱۳۸۷)، *درآمدی جامع بر نظریه های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
۸. جگر، آلیسون (۱۳۷۸)، «چهار تلقی از فمینیسم»، ترجمه س. امیری، در: بولتن مرجع (۴): گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، مدیریت مطالعات اسلامی و مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
۹. دایانا، پاسنو (۱۳۸۷)، *فمینیسم راه یا بی راه؟ کشف دوباره خواست خدا برای آزادی زنان*، مترجم محمد رضا مجیدی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و معارف و قم، دفتر نشر معارف.
۱۰. دوبار، سیمون (۱۳۸۲)، *جنس دوم*، چ ۲، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، توس.
۱۱. رودگر، نرجس، فمینیسم تاریخچه، آموزه ها نقد، قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده، ۱۳۸۸.
۱۲. شرت، ایوون، (۱۳۹۵) فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، نشر نی: ۱۳۹۵.
۱۳. طباطبایی، (۱۳۹۶) بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، مرکز انتشارات دارالتبلیغ، ج ۱، قم.
۱۴. طباطبایی، (۱۳۳۹) المیزان، ج ۵، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۳، قم، ۱۳۳۹.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرکز بررسی های اسلامی، قم ۱۳۵۶.
۱۶. طوسی، (۱۳۶۳) جوهر النضید، انتشارات بیدار، قم.
۱۷. طوسی، (۱۳۲۶) اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. کیت، فیگز (۱۳۸۳)، *زنان و تبعیض (تبعیض جنسی و افسانه های فرصت های برابر)*، ترجمه اسفندیار، زندپور و بهدخت، تهران، گل آذین.

۱۹. گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، برگردان و تلخیص معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۴۰۴)، نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، چ ۴.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲) تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات الزهرا.
۲۳. معلمی، حسن، (۱۳۸۴) فلسفه اخلاق، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۴. هام، مگی؛ گمیل، سارا (۱۳۸۲)، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجمان: فیروزه مهاجر، فرخ قره داغی، نوشین احمدی خراسانی، تهران، نشر توسعه.

منابع انگلیسی

25. Bartlett, Katharine, reviews Mackinnon's feminism: *Power on Whose Terms? Discourses on life and law*, By Catharine A., Mackinnon, Cambridge and London, Harvard University Press, July, Available at: <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/volume75/issue4/Article7>.
26. Branch, Alan (2004), "Radical Feminism and Abortion Rights", in: Poyman, Louis p. and Beckwith, Francis j., *The abortion controversy: 25 years after Roe v. wade a reader*, Second edition, Wadsworth publishing company, an international Thomson publishing company.
27. Edgington, Callie (2002), "Reflection on Feminist views of Abortion and Matherhood", Cedar Ethics on line, Cedarville university, available at: [http://digitalcommons.cedarville.edu/cedar_ethics_online\(part of the Bioethics and Medical Ethics Commons\)](http://digitalcommons.cedarville.edu/cedar_ethics_online(part%20of%20the%20Bioethics%20and%20Medical%20Ethics%20Commons))
28. Jaggar, Alison M. (1994), "Abortion and a Woman's Right to Decide", in: *Living with Contradictions, Controversies in Feminist Social Ethics*, edited by Alison M., Jaggar, Westview Press, United States America.
29. Markowitz, Sally (2004), "A Feminist Defense of Abortion", in: Poyman, Louis p. and Beckwith, Francis j., *The abortion controversy: 25 years after Roe v. wade a reader*, Second edition, Wadsworth publishing company, an international Thomson publishing company.
30. Wolf, Naomi (2004), "Our bodies, Our souls", in: Poyman, Louis p. and Beckwith, Francis j., *The abortion controversy: 25 years after Roe v. wade a reader*, Second edition, Wadsworth publishing company, an international Thomson publishing company.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۱ - ۱۱۰

کارکردهای نکاح موقت در سلامت اخلاقی جامعه

جهانبخش غدیری^۱

چکیده

زواج‌المتعه یا ازدواج موقت ازدواجی است که مردی با زنی برای مدت معین ازدواج کرده باشد و نکاح دائم آن است که محدود به زمان معینی نباشد. فلسفه تشریح و کارکردهای نکاح موقت با عقد دائم متفاوت بوده و شارع حکیم به مقتضای طبیعت انسان و با توجه به ویژگیهایی که در نهاد بشریت به ودیعه نهاده است، به تبیین احکام این قسم از نکاح پرداخته است. لذا در نوشتار حاضر در پژوهشی توصیفی-تحلیلی، ضمن برشمردن کارکردهای نکاح موقت از قبیل سد کردن زنا، رفع نقص و مکمل دائم، تخفیف و ساده‌گیری، عدم پاسخ‌گویی نکاح دائم به تمایلات جنسی و...، با توجه به آیات و روایات استنادی چنین به نظر می‌رسد که این کارکردهای در گسترش و تشویق این نوع نکاح به عنوان یک راه حل در مسائل جنسی برای سلامت اخلاقی جامعه ی امروزی موثر تلقی شده است. معالوصف پژوهش مذکور، هر یک از این کارکردها را تشریح و پاسخ‌های نیز ارائه نموده است.

واژگان کلیدی

نکاح موقت، سلامت، اخلاق، جامعه، کارکردها.

۱. استادیار گروه حقوق خصوصی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

Email: jghadiri1349@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۷

طرح مسأله

ازدواج از نشانه‌های خداوند است^۱، که در آیات و روایات وافری این امر مهم مورد تاکید قرار گرفته است. خداوند متعال همه‌ی انسانها را مورد خطاب قرار می‌دهد که متوجه منشاء نسل خود باشند و تمام آنها را از یک ریشه آفرید که تعبیر به نفس واحده (حضرت آدم و حوا) می‌شود^۲ بشر ثمره ازدواج ابوالبشر (ع) است (رجالاً کثیرا و نساء) و در آفرینش هیچ امتیازی بین انسان‌ها نیست مگر تقوی و معرفت توحیدی. بنابراین تکثیر نسل تنها از طریق حضرت آدم و همسرش صورت گرفته و شخص ثالثی در آن دخیل نبوده است^۳. لذا خداوند متعال می‌فرماید: همسران شما را از جنس خودتان آفرید تا به وسیله آنها آرامش پیدا کنید^۴. این از نشانه‌های خداوند است، که توجه ویژه‌ی به ترویج امر ازدواج دارند^۵.

لذا با توجه به نقش و اهمیت جایگاه ازدواج در آیات و روایات و هم‌چنان نیرومند بودن گزینه جنسی که در متون دینی اشاره شده است که در این رابطه خداوند متعال می‌فرماید: خدا می‌خواهد تا بارتان را سبک گرداند و [میداند] که انسان، ناتوان آفریده شده است. بر این اساس انسان در برابر طوفان غرایز جنسی موجود ضعیفی است و باید راه‌های مشروعی برای ارضای آن به وی ارائه شود. از این رو خداوند برای شما این موضوع را آسان و سبک گرفت و انواع ازدواج‌های دائم و موقت حتی ازدواج با کنیزان را تحت شرایط معینی جایز دانست^۶.

به نظر می‌رسد در جامعه امروزی با توجه به اینکه ازدواج با کنیزان عملاً منتفی است، تنها راه پیشگیری و سد کردن عمل نامشروع زنا فقط ازدواج دائم یا موقت است؛ زیرا ذات و ماهیت ازدواج دائم برای تأسیس زندگی مشترک است که از بهترین رسوم اجتماعی انسان‌هاست و در نهایت منجر به تشکیل خانواده می‌شود و همچنین قدیمی‌ترین گروه اجتماعی به شمار می‌رود و تاریخ یکی از علل سقوط تمدن را سستی خانواده می‌داند^۷. لذا تشکیل خانواده میسر نیست مگر با ازدواج دائم که از ضروریات زندگی انسانی به شمار می‌آید و

۱- سوره روم/ ۲۱

۲- سوره نساء/ ۱

۳- بهرام پور، ابوالفضل، تفسیر نسیم حیات، قم، آوای قرآن، ج ۳، آیه ۱ سوره نساء

۴- سوره نحل/ ۷۲

۵- سوره روم/ ۲۱

۶- حر عاملی، ج ۱۴، باب نکاح، ح ۱۰

۷. سوره نساء/ ۲۸

۸- بهرام پور، ابوالفضل، تفسیر یک جلدی مبین، تفسیر آیه ۲۸ سوره نساء

۹- صفایی، سیدحسن و اسدالله امامی، مختصر حقوق خانواده، همان، صص ۱۷ و ۱۸

ترک آن یک امر غیر متعارف و خروج از سنت اجتماعی محسوب می‌شود. لذا هدف اسلام از این ازدواج فقط اطفاء شهوت جنسی نیست، بلکه برای اهداف اجتماعی، فردی، دینی از قبیل: توالد و تناسل، حفظ نوع بشر، تشکیل خانواده، ایجاد مودت و رحمت، سکون بین زن و شوهر و تربیت اولاد صالح، تشریح شده است. این اهداف با ازدواج موقت محقق نمی‌شوند. اما هدف از ازدواج موقت در جامعه کنونی به علل عدیدی از قبیل، کسب درآمد مناسب، شرایط رفاهی مناسب، ادامه تحصیل، شغل ایده‌ال، و ... سن ازدواج بالا رفته و امکان ازدواج دائم برای تمام دختران و زنان مطلقه یا بیوه میسر نیست، نیاز اجرای صحیح قانون اسلامی ازدواج موقت را که، بر اساس حکمی فطری و ضرورت اجتماعی بنا شده، مشخص می‌نماید. چرا که ازدواج موقت می‌تواند به عنوان حربهای مؤثر برای مبارزه با «فحشا» و بسیاری از ناهنجاریهای فردی و اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد لذا مهمترین هدف و ضرورتی که نگارش مقاله حاضر را ایجاد کرده است، بررسی و شناخت کارکردهای ازدواج موقت، و همچنین محقق در پی پاسخگویی به این پرسش است آیا کارکردهای نکاح موقت در سلامت اخلاقی جامعه موثر است یا نه؟

معناشناسی متعه

گفته شده است که واژه «متعه» به چیزی که از آن بهره‌برداری میشود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۳)؛ و همچنین انتفاع قلیل و موقت از چیزی اطلاق می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۹؛ قریشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۶۲). برخی دیگر از اهل لغت گفته‌اند: «به هر چیزی که افاده استمتاع و التذاذ کند متعه گفته میشود» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۹۰؛ مشکینی، ۱۴۱۸، ص ۱۶۷).

اما در اصطلاح و در کلمات فقیهان از ازدواجی که دارای مدت معین و مشخص باشد تعبیر به نکاح متعه میشود (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۷؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۰). در این نوع عقد که از اختصاصات مذهب شیعه است، ازدواج با مهری معین صورت گرفته و با سرآمدن وقت تعیین شده، طرفین بدون نیاز به جاری کردن صیغه طلاق جدا می‌شوند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۷۳؛ ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۳۶۱).

پیشینه نکاح موقت

ازدواج موقت از جمله نهادهایی است که قبل از اسلام در میان اعراب وجود داشته و شریعت مقدس اسلام با اصلاحاتی آن را امضا نمود (بیگدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۶). علمای امامیه و اهل سنت اتفاق نظر دارند که نکاح موقت در صدر اسلام جایز بوده و تا آخرین لحظات عمر شریف پیامبر (ص) نیز مشروع بوده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷۵؛ علامه حلی، بیتا، ج ۲، ص ۲۶)؛ لکن امامیه اجماع در جواز و تداوم نکاح موقت داشته؛ ولی اهل سنت قائل به ممنوعیت آن در دوره‌های بعدی گشته‌اند (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۹۵؛ طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ۱۳۷۲ش،

مجمعالیبیان، ج ۳، ص ۵۲). لذا و با توجه به اختلاف موجود، قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران در ماده ۱۰۷۵ نکاح موقت را به رسمیت شناخته؛ اما در سایر کشورهای اسلامی این قسم از نکاح وجود ندارد؛ زیرا آن را خلاف نظم عمومی و اخلاق حسنه می‌دانند؛ اما در عین حال در برخی از آن کشورها زندگی مشترک بدون ازدواج وجود دارد (صفایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

کارکردهای نکاح موقت

یکی از اهداف تشریح نکاح موقت، تخفیف و آسان‌گیری موجود در آن است. در این نوع نکاح نسبت به امت تخفیف داده شده تا از رواج پلیدی در جامعه جلوگیری شود و در فرضی که نکاح دائم برای شخصی مقدور نباشد، وی بتواند با شرایط مناسبی مبادرت به ازدواج موقت نماید؛ بدون اینکه مسائلی از قبیل نفقه زوجه بر وی لازم باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۴۳۴).

در کلامی نورانی از امام علی (ع) وارد شده است که اگر در امر خلافت، دیگری بر من پیشی نگرفته بود، کسی زنا نمی‌کرد؛ مگر افرادی که سرشتشان منحرف است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۸)؛ لذا راه معقولانه و منطقی برای جلوگیری از ناپاکی و آلودگی همان نکاح موقت است که شارع آن را از باب رحمت و تخفیف تجویز نموده است و از جهت سهولتی که در این نوع نکاح وجود دارد، برخی از قوانین نکاح دائم از قبیل نفقه، ارث، حق قسم و... از نکاح موقت برداشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۳۴).

شهید مطهری در این زمینه مینویسد: «ازدواج موقت از آن جهت تشریح شده است که ازدواج دائم به تنهایی قادر نبوده است که در همه شرایط و احوال رفع احتیاجات بشر را بکند و انحصار به ازدواج دائم مستلزم این بوده است که افرادی به رهبانیت موقت مکلف گردند و یا در ورطه کمونیسیم جنسی غرق شوند. بدیهی است که هیچ پسر یا دختری آنجا که برای شزمین هیک زناشویی دائم و همیشگی فراهم است خود را با یک امر موقتی سرگرم نمی‌کند» (مطهری، بی تا، ج ۱۹، ص ۶۹).

یکی دیگر از محسنات ازدواج موقت را میتوان جلوگیری از بیندوباری جنسی و تقلیل آسیبهای اجتماعی دانست؛ چراکه در این نوع از نکاح، نگاهداشت عده ضروری است که این امر موجب پاکی رحم و در نتیجه جلوگیری از گسترش فرزندان بلاهویت در اجتماع خواهد شد (صادق‌یارستانی، ۱۳۵۰، ص ۲۵۷).

الف) تخفیف و آسان‌گیری

اسلام در روابط جنسی نیز راه میانه و معمولی را برگزیده است تا در عین ارضای کامل غرایز آدمی، موجب سقوط اخلاقی و فساد نگردد. نه چنان سخت‌گیری می‌کند که انسان در تنگنا قرار گیرد و نه چنان آزادی بدون حد حساب می‌دهد که بنیان خانواده و جامعه در هم بریزد. از این رو، می‌توان گفت که آزادی جنسی در اسلام آزادی ضابطه مند و سامان یافته است

و بی توجهی به غرایز در حد رهبانیت تحریم شده است. قرآن کریم، غایت همسرگزینی را آرامش روانی و راحتی روح آدمی می‌داند^۱ و چشم پوشیدن از غرایز و سرکوب کردن آن، به ویژه در اوج جوانی که موجب پیدایش آلام روحی خطرناک می‌گردد، امری نادرست و مخالف شرع اسلام است. از اینرو ازدواج موقت را در صورت نیاز واجب دانسته‌اند بنابراین از اهداف مهم تشریح نکاح موقت تخفیف و آسان‌گیری آن از سوی شارع مقدس است. که در مورد این نکاح نسبت به این امت تخفیف داده و امر را آسان گرفته تا مصونیت از گناه را در آن ایجاد نماید و انسان‌ها مرتکب زنا نشوند، بلکه هر موقع در شرایط خاصی قرار گرفتند و نکاح دائم به هر نحوی برایشان میسر نبود، زنی را به عقد موقت خود در آورند و با تماس جنسی با ایشان مشکل خودشان را حل بکنند، در عین حال مسؤول نفقه و خرج او نباشد به عبارت دیگر ازدواج موقت در اسلام بسترساز شرایط و زمان مناسب برای ازدواج دائم است و هدف اصلی آن جلوگیری از شهوت و تخفیف امر بر امت تشریح نموده است.^۲ همچنین تشریح این نکاح از باب فقدان زحمت های نکاح دائم و یک نوع تخفیف از سوی شارع مقدس دانسته شده است.^۳ روابط نامشروع و شکل دادن قانونی به روابط آزاد بین زن و مرد تا فحشا و فساد از جامعه دور گردد^۴ اما این تخفیف و تسهیل را می‌توان از تاویل آیه شریفه ی ذیل استنباط نمود که خداوند متعال می‌فرماید «پرید الله ان یخفف عنکم» که خداوند متعه را برای سبک کردن بیشتری برای رفع.

ب) جایگزینی خمر

هدف دیگر از تشریح متعه، قانع ساختن نفس مؤمن از شرب خمر و فحشاء است؛ زیرا در دو روایت ذیل متعه به عوض شراب و فحشاء جایز گشته است: یکی روایتی از امام باقر (ع) که می‌فرماید: خداوند نسبت به شما لطف کرده و بدین لحاظ، متعه را برای شما به جای مشروب قرار داده است^۵ و دیگری روایتی از امام صادق (ع) می‌فرماید: خداوند تبارک و تعالی بر شیعیان ما مسکر (مواد مستی‌آور) را از هر نوع شرابی حرام کرد و در عوض متعه را حلال نموده است^۶ لذا از مضمون این دو روایت استنباط میشود که طمع انسان به غریزه جنسی و تمایل او به نوشیدن

۱-سوره روم / ۲۱

۲-سوره نساء / ۲۸

۳- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۳۴

۴. طباطبایی، محمد حسین، همان، ج ۴، ص ۴۳۴

۵. عاملی، محمد بن حسنالحجر، وسایلالشیعیه، ج ۱۴، ابواب نکاح متعه، حدیث ۷- «ان الله بکم فجعل المتعه عوضاً لکم مناشربه»؛

۶. همان، ابواب نکاح متعه، حدیث ۹- «ان الله- تبارک و تعالی- حرم علی شیعتنا المسکر من کل شراب و عوضهم من ذلک المتعه»

شراب، دو نشانه بزرگ جنبه ضعف نفس انسان است. در دوران جاهلیت، زنا و شرب خمر در میان اعراب رایج بود و اسلام برای از بین بردن این دو عادت زشت کوشش‌های فراوانی کرد و هر دو را از گناهان کبیره محسوب نمود تا کم کم این عادت دیرینه از بین برود. در نهایت متعه را عوض آنها قرار داده است.

ج) جلو گیری از ناپاکی و آلودگی ها

بزرگترین هدف تشریح نکاح موقت جلوگیری از ناپاکی، فحشاء و تولد نامشروع است. این موضوع با اخبار کثیری از ائمه (ع) وارد شده که مورد تأیید قرار گرفته است؛ از جمله روایتی از امام علی (ع) که می فرمایند: اگر در خلافت، عمر بن خطاب بر من پیشی نگرفته بود، کسی زنا نمی کرد، مگر افرادی که سرشتشان منحرف است^۱ بنابراین با وضع نکاح موقت هیچ شخص عاقلی به گرد زنا و اعمال خلاف شئون عفت نمی رود زیرا انسان فطرتاً دین مدار است لذا در ازدواج موقت صیغه عقد بین زن و مرد خوانده می شود که نشان دهنده تسلیم بودن آنها در برابر خداوند است.^۲ اما در زنا عشوهرگری و چشم چرانی مقدمه کار و موجب عصیان و نافرمانی خداوند است. همچنین نکاح دائم به تنهایی جواب گوی مسائل جنسی نیست لذا انسان جهت ارضای غرایز جنسی خود راهی جزء فحشاء یا ازدواج موقت ندارد. بنابراین راه معقولانه و منطقی برای جلوگیری از ناپاکی و آلودگی همان نکاح موقت است که شارع آنرا از باب رحمت و تخفیف تجویز نموده است. لذا از طریق نکاح موقت می توان جلوی ناپاکی و اعمال منافی عفت را سد کرد.

ح) عفت و پاک دامنی

از آثار و فلسفه مهم نکاح عفت و پاک دامنی فرد و اجتماع است، که در اثر ازدواج غریزه جنسی که یکی از نیرومندترین غرائز انسانی است در مسیر طبیعی خود قرار می گیرد و از انحراف و گناه مصونیت پیدا می کند. غریزه جنسی در وجود هر فردی نهفته است و غریزه بسیار نیرومندی است که اگر درست هدایت شود فوائد فراوانی به دنبال دارد. لذا وسیله ارضای طبیعی این غریزه نکاح است. خداوند متعال می فرمایند: زنان و مردان مجرد خود را و بردگان و کنیزان درست کارتان را همسر دهید^۳

بنابراین انسان در هنگام فشار غریزه به محرم راز و همسرش نزدیک شده و خود را اقناع می کند و دامن خود را از آلودگی‌ها بر حذر می دارد. و اگر ازدواج میسر نشد، انسان تحفظ و

۱. ر-ک - همان، ج ۱۴، ابواب نکاح متعه، حدیث ۲ «لولا سبقنی به ابنا الخطاب ما زنا الاشقی»

۲. ماده ۱۰۶۲ قانون مدنی: نکاح واقع به ایجاب و قبول به الفاظی که صریحاً دلالت بر قصد ازدواج نماید.

۳-سوره نور / ۳۲

نفسش را کنترل نماید و خداوند متعال در این رابطه فرموده: کسانی که امکانات زنا شویی ندارند باید خویشتن داری نمایند^۱ بنابراین ازدواج را می‌توان به عنوان مهمترین عامل حفظ دین و عفت معرفی کرد و از فلسفه مهم نکاح شمرد. و همچنین روایاتی در این موضوع وارد شده که رسول الله (ص) در این باره می‌فرماید: «هرکس ازدواج کند، نصف دینش را حفظ کرده است»^۲ به عبارت دیگر نکاح از نظر اسلام وسیله ای برای پاک دامنی و پاک دامن زیستن است. در روایت دیگری پیامبر (ص) به زیدبن حارثه فرمودند: ازدواج کن تا پاک دامن باشی^۳ و در حدیثی دیگری فرمایند: مردان را زن دهید تا خدا اخلاقتان را نیکو، ارزاقشان را وسیع و جوانمردیشان را زیاد گرداند^۴ در روایتی دیگر، به زنی که گفته بود، دیگر ازدواج نخواهم کرد، فرمودند: «ازدواج برای حفظ عفاف لازم است مهم‌ترین نیازی که بر اثر ازدواج تأمین می‌شود، نیاز به آرامش و احساس امنیت و آسودگی است. این نیاز که در سرشت آدمی ریشه دارد، و در نهایت فرمود بهترین امت من متاهل‌ها هستند»^۵.

لذا این امر مهم سبب نگرانی ابلیس شد، که می‌گوید با ازدواج انسان مصون و در امان می‌ماند و وقتی انسان از حلال غسل می‌کند، ابلیس فریاد می‌زند، وای این انسان از خدا اطاعت نموده و گناه او آمرزیده شد و از گناه در امان و مصون ماند^۶ حفظ عفت فردی و اجتماعی فقط با ازدواج تحقق پیدا می‌کند و از فلسفه مهم نکاح می‌باشد. اما متأسفانه امروزه به بوتاه فراموشی سپرده شده است که تحقق ازدواج موقت با مشکلات فرهنگی و نکاح دائم با اقتصادی روبرو هستند. همچنین جامعه‌ی امروزی ما با معضلات و مشکلات جنسی روبرو شده است. بنابراین عفت و پاک دامنی از فلسفه‌های مهم نکاح به شمار می‌رود ولی این امر مهم متأسفانه در جامعه‌ی امروزی ما رنگ دیگری دارد.

ح) رحمت الهی

این یک قانون کلی و عمومی است که اگر به غرائز طبیعی انسان به صورت صحیحی پاسخ گفته نشود برای اشباع آن‌ها متوجه طرق انحرافی خواهد شد،^۷ زیرا این حقیقت قابل انکار نیست که غرائز طبیعی را نمی‌توان از بین برد و فرضاً هم بتوانیم از بین ببریم، چنین اقدامی

۱- سوره نور / ۳۳

۲- عاملی، حر، وسائل الشیعه، همان، ج ۱۴، حدیث ۵ باب نکاح- من تزوج احرز نصف دینه

۳- همان، ج ۲۰، ص ۳۵

۴- طباطبایی بروجردی، محمد حسین، جامع الاحادیث الشیعه، ج ۲۵، باب نکاح، ح ۳۹

۵- طباطبایی بروجردی، محمد حسین، همان، ج ۲۵، باب نکاح، ح ۵۷

۶- همان، ج ۲۵، باب نکاح، ح ۳۷

۷- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۴۲

عاقلانه نیست زیرا این کار یک نوع مبارزه با قانون آفرینش است، بنابراین راه صحیح آن است که آن‌ها را از طریق معقولی اشباع و از آن‌ها در مسیر سازندگی بهره‌برداری کنیم،^۱ اکنون در بسیاری از شرائط و محیط‌ها، افراد فراوانی در سنین خاصی قادر به ازدواج دائم نیستند یا افراد متأهل در مسافرت‌های طولانی و مأموریت‌ها با مشکل عدم ارضای غریزه‌ی جنسی روبه‌رو می‌شوند، راهی جز نکاح موقت باقی نمی‌ماند^۲ لذا از اهداف این نکاح رحمت الهی دانستن آن از سوی شارع جهت رخت بر بستن فحشاء و پلیدی‌ها در جامعه است زیرا انسان ضعیف است؛ و قوای شهوانی که خداوند در وجودش قرار داده، مدام با وی در ستیز است و او را به سمت آنها برمی‌انگیزد که خدای متعال بر انسان منت نهاده و با تجویز نکاح، شدت شهوت و سختی تحمل آن را شکسته است؛ و می‌فرماید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ»^۳ مقصود آیه، نکاح و خرید کنیز است و بدین وسیله نسبت به پیشینیان مؤمن راهنمایی کرده و برای سبک نمودن شهوت، نکاح متعه را تشریح فرموده است که زحمت نکاح و مخارج صداق و نفقه را هم نداشته باشد.^۴ همچنین امام صادق (ع) با استناد به آیه ی ۲ سوره فاطر می‌فرماید^۵ متعه از جمله رحمت‌های خداوند برای مردم است. لذا از این رو مردم با استفاده از این رحمت، مبتلا به فحشاء نمی‌گردند تا مستوجب عذاب خداوند گردند. نهایتاً نکاح موقت جهت رفع معضل‌های جنسی در جامعه کنونی خود از رحمت‌های الهی محسوب می‌شود.

خ) احتیاط در حفظ نسب

از اهداف دیگر تشریح نکاح موقت حفظ نسب است زیرا قوانین اسلام در نکاح بیشتر رعایت شئون احتیاط در حفظ نسب و سایر مصالح فطری انسانی است و تمام آنچه را که اسلام به عنوان احکام نکاح آورده منجر به حفظ نسب و سد راه زنا است.^۶ بنابراین حفظ نسب در نکاح موقت برای جلوگیری از آمیخته شدن نطفه‌ها که با نگه‌داری و رعایت عده تحقق پیدا می‌کند^۷ همچنین در این نکاح در صورتی که نزدیکی صورت بگیرد پس از تمام شدن مدت، زن باید ۴۵ روز و یا به اندازه دو حیض کامل عده نگه‌دارد و از ازدواج با مردان دیگر پرهیز نماید، اما در

۱- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، همان

۲- همان، ۳۴۳

۳. سوره نساء/ ۲۳

۴- طباطبایی، محمد حسن، المیزان، همان، ج ۴ صص ۴۴۳

۵. سوره فاطر/ ۲ «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا

۶- طباطبایی بروجردی، محمد حسین، جامع الاحادیث الشیعه، ج ۲۶، ج ۲۴

۷. طباطبایی، محمد حسن، المیزان، ج ۴ صص ۴۷۰

۸- همان، ص ۴۷۱

عمل نامشروع زنا زن پس از اتمام نزدیکی می‌تواند با مرد دیگری نزدیکی کند.^۱ لذا مهم‌ترین فلسفه و علت نگهداشتن عده برای زنی که رابطه زوجیت وی منحل شده است و همچنین جلوگیری از اختلاط نسب است.^۲ بنابراین زنی که از نکاح به جهت فوت یا انقضاء عده خارج می‌شود برای اطمینان پاکی رحم از جنین به مدت معینی از ازدواج مجدد خودداری می‌کند تا از اختلاط نسب پیشگیری شود. لذا نگه داری عده در نکاح موقت سبب جلوگیری از اختلاط نسب می‌گردد و از اهداف تشریح آن از سوی شارع مقدس است.

چ) ارضای غریزه

از اهداف دیگر تشریح نکاح موقت ارضای غریزه زود گذر و آرامش روانی است زیرا زن و مرد با خواندن صیغه عقد موقت می‌توانند از یکدیگر هرگونه لذت جنسی ببرند مگر اینکه با شرایط ضمن عقد یکدیگر را محدود کنند، مثلاً زن می‌تواند با مرد شرط کند با او نزدیکی نکند پس از عقد به انواع لذت‌ها بدون همبستری و دخول اکتفا نمایند و زن می‌تواند از شرایط ضمن عقد موقت چشم‌پوشی نماید. لذا از اهداف تشریح نکاح موقت که مدنظر شارع بوده است، ارضای غریزه زود گذر و دست یابی به آرامش روانی است که خداوند حکیم در سوره روم بیان فرموده است.^۳ که در اسلام برای حل صحیح مشکل جنسی دو راه پیش بینی گردیده است که با لغوبرده داری در اسلام که خود گام‌های موثر عملی در تحقق و تسریع آن برداشته است و مشمول فقره آیه احل لکم ماوراءذلکم است.^۴ یکی از این دو راه عملاً منتفی گردیده است. راه دوم، همان همسرگزینی است که می‌تواند به صورت دائمی یا موقت باشد^۵ و خداوند برای سبک نمودن بشری جهت رفع غرایزه جنسی و کسب آرامش روانی نکاح متعه را توأم با موقت تشریح نموده است.^۶

د) مصالح اجتماعی

یکی دیگر از اهداف نکاح موقت از لحاظ مصالح اجتماعی است. تردیدی نیست که حوائج زندگی، بشر را وادار کرده که برای اجتماع خود قوانینی را در رابطه با زنا شویی وضع نماید و به سنن اجتماعی جاری در جامعه ی خود عمل نماید به نحوی که زن و مرد با هم مختلط نشوند، لذا برای رعایت مصلحت اجتماعی و جلوگیری از این اختلاط و سایر معضلات جنسی اجتماعی

۱. ماده ۱۱۵۲ قانون مدنی، همان و اللعه دمشقیه، شهید اول، ص ۶۸

۲. صفایی و امامی، حقوق خانواده، همان، ص ۱۰۶.

۳-سوره روم/۲۱

۴-سوره نساء/۲۸

۵. هادی، اسماعیل، دور نمای حقوقی ازدواج موقت، صص ۱۴، ۱۵

۶- طباطبایی، محمد حسن، میزان، ج ۴، صص ۴۳۴

در حوزه زناشویی طرح نکاح موقت نه شرایط سنگین نکاح دائم برای زناشویی دارد و نه زیان‌های فجایع آمیز جنسی و فحشاء در بر دارد بلکه راه میانه‌ی جهت ارضای غریزه جنسی در شرایط اجتماعی است^۱ اما در آموزه‌های دینی ما آمده است که احتیاج به زن یکی از دو احتیاج حیاتی زن به مرد (غذا و نکاح) به یکدیگر است و سایر حوایج به این دو برمی‌گردند که پیامبر می‌فرماید من تزوج احرز نصف دینه^۲ به همین جهت جوامع انسانی در گذشته و حال همگی سنت ازدواج در آنها رواج داشته و خانواده تشکیل می‌داده‌اند^۳ و تنها ضامن بقای نسل بشر ازدواج است. نهایتاً نکاح موقت طبیعی‌ترین و سالم‌ترین روش برای حفظ مصالح اجتماعی که شارع مقدس آنرا توأم با ازدواج دائم قرار داده است.

ذ) سد راه زنا

از اهداف دیگر نکاح موقت جلوگیری از رواج زنا و بی‌عفتی در جامعه انسانی است، زیرا ازدواج سنتی از زمان پیدایش ملل که زناشویی در آنها رواج داشته تا کنون برقرار بوده و هیچ مزاحمی غیر از زنا سد راه آن نبوده و تنها دشمن آن زنا است^۴ که این عمل زشت مانع از بقای نسل و تشکیل خانواده می‌گردد و شهوات را به سوی خود می‌راند و در نهایت این عمل ناپسند سبب از بین رفتن مبانی خانواده و قطع نسل‌ها می‌گردد. لذا همه جوامع دینی و طبیعی ساده و سالم عمل زنا را ناپسند و زشت می‌شمارند و همچنین آن را قبیح می‌پندارند و با هر ابزاری علیه آن مبارزه می‌نمایند. اگرچه جوامع متمدن غالباً از آن جلوگیری نمی‌کنند ولی در نهایت آن را عملی نیک نمی‌شمارند زیرا از عقلاً با تشکیل خانواده ضدیت دارد و آنرا مانع تولید و بقای نسل می‌دانند.^۵ علی‌رغم همه سختگیری‌ها علیه زنا و تشویق‌ها در امر ازدواج، باز شاهدیم که در اکثر کشورهای کوچک و بزرگ این عمل ناپسند خانمان‌سوز به طور علنی یا پنهانی صورت می‌گیرد. لذا با بیانی که گذشت این خود عقلاً واضح‌ترین دلیل است که برای رفع حوایج غریزی بشر ازدواج دائم کافی نیست و با داشتن سنت ازدواج دائم باز بشر در پی متمیم نقص آن است. بنا براین کسانی که زمام امور قانون‌گذاری در دست دارند عادتاً باید در مقام توسعه و تسهیل امر ازدواج باشند. در نتیجه عقلاً تا زمانی که اسباب نکاح دائم میسر نیست، ازواج موقت جهت رفع معضل‌های جنسی مناسب است.

۱- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۳۳

۲- طباطبایی، محمد حسن، میزان، ج ۴، ص ۴۷۳

۳- همان، ج ۴، ص ۴۷۰

۴- طباطبایی، محمد حسین، همان، ج ۴، ص ۴۷۱

۵- همان، ج ۴، ص ۴۷۱

ز) فقدان مسئولیت های نکاح دائم

از اهداف دیگر نکاح موقت شانه خالی کردن از مسئولیت های نکاح دائم است زیرا شارع مقدس ازدواج دائم را با ازدواج موقت توأم نموده تا امر ازدواج آسان گردد. امروزه در شرایط کنونی نکاح با کنیز عملاً منتفی گردیده است و برای جامعه ما یا باید فحشاء را مجاز بدانیم و یا رهبانیت و یا راه سومی برای رفع نقص و تکمیل ازدواج دائم ارائه نماییم که در شرایط اجتماعی فعلی، معقولانه مطرح نکاح موقت به نظر می رسد و مورد های دیگر با اجرای این نکاح عملاً منتفی می گردند.^۱ همچنین شارع مقدس برای سبک نمودن بنده و رفع شهوت نکاح موقت را تشریح نمود و سایر قوانین سخت و زحمت بار نکاح دائم از قبیل نفقه، ارث، حق قسم و... از نکاح موقت برداشته است.^۲ لذا با این وجود شارع مقدس جهت رفع نقص و تکمیل، نکاح موقت را با نکاح دائم توأمان قرار داده است، زیرا نکاح دائم در گذشته و حال به تنهایی پاسخگوی نیاز مندی های همه طبقات مردم نبوده است.^۳ در نهایت مسئولیت های مشقت بار نکاح دائم را از باب تخفیف و رحمت از نکاح موقت برداشته است.

د) عدم پاسخ گویی نکاح دائم به تمایلات جنسی

از دیگر اهداف تشریح نکاح موقت عدم پاسخ گویی نکاح دائم به تنهایی به تمایلات جنسی است که می توان گفت، اسلام رابطه زن و مرد را فقط به مورد نکاح و ملک یمین محدود کرده و برای کسانی که توانایی نکاح دائم را ندارند یا فحشاء را مجاز بدانیم و یا راحل دیگری که اسلام نکاح موقت را به عنوان یکی از انواع تکاح با الگوی کم هزینه جهت رفع معضلات جنسی تجویز کرده است،^۴ زیرا اگر شرایط نکاح خیلی سخت باشد، خواه ناخواه افرادی که اراده ضعیف دارند و نمی توانند به نکاح دائم اقدام کنند روی به عمل نا مشروع زنا خواهند آورد. علاوه بر آن، در نظر گرفتن احکام و ارکان نکاح موقت برای رفع شهوت به طریق متع از نظر اخلاقی و اجتماعی بی ضرر است.^۵ به بیان دیگر ازدواج دائم نمی تواند به تنهایی پاسخگوی تمایلات جنسی باشد زیرا در زندگی ضرورت هایی مانند عدم مخارج، فقر، محصل بودن، و... برای بیشتر مردان پیش می آید که معمولاً برای مدتی امکان بهره برداری جنسی از همسر خویش از آنان سلب می گردد، بدون تردید در این مدت غریزه جنسی آنان در بحران شدیدی قرار می دهد که

۱- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۴۳

۲- همان، ج ۴، ص ۴۳۴

۳- طباطبایی، محمدحسین، میزان، ج ۴، ص ۴۳۴

۴- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۳، صص ۳۴۲ و ۳۴۳

۵. موراتا، ساچیکو، ازدواج موقت، همان، صص ۸۱، ۸۱

۶- طباطبایی، محمدحسین، همان، ج ۴، ص ۴۵۸

اگر از راه مشروع به آن پاسخ مثبت ندهد ممکن است تبعات منفی پیش آید. بنابراین عقلا راه حل جهت رفع این نوع تمایلات جنسی همان نکاح موقت است. زیرا نکاح دائم در همه شرایط پاسخ گوی تمایلات جنسی نیست.

ذ) ترک گناه و تحصیل ثواب

یکی از اهداف مهم نکاح موقت ترک گناه و حفظ شئون مصالح فطری انسانی است. لذا عمل به نکاح موقت موجب سد کردن زنا و مسائلی از قبیل جلو گیری از آمیخته شدن نطفه‌ها، اختلال در انساب و می‌گردد. همچنین یک زن مختص به یک مرد است و زن بعد از جدایی از شوهرش عده نگه می‌دارد. علاوه بر اوصاف ذکر شده با توجه به احادیثی که از معصومین (ع) در این خصوص وارد شده، عمل به متعه سبب تحصیل ثواب و ترک گناه می‌شود، از جمله روایتی که صالح بن عقبه از پدرش نقل می‌کند که از امام باقر (ع) پرسیدم: آیا برای کسی که متعه می‌کند ثواب و اجری هست؟ امام (ع) می‌فرمایند: اگر نکاح به خاطر خدا و اجرای سنت رسول خدا (ص) باشد، در مقابل هر حرفی که می‌زند حسنه‌ای به آن تعلق می‌گیرد و در صورت انجام ازدواج گنااهش بخشوده می‌شود، زمانی که غسل می‌کند به تعداد مویی که آب از روی آن می‌گذرد، گناهایش مشمول مغفرت می‌گردد، گفتم: به عدد مویش؟ فرمود: آری، به عدد مویش.^۱ و دیگری روایتی از امام صادق (ع) در این خصوص می‌فرمایند «هیچ کس پس از متعه و صیغه غسل نکرد، مگر اینکه خدای سبحان به ازای هر قطره آبی که از بدنش جاری می‌شود هفتاد ملک را مأمور می‌کند تا روز قیامت برای او استغفار کنند و نیز کسانی را که از متعه اجتناب و دوری کردند مورد لعن قرار دهند.»^۲ این روایات حمل بر ترویج نکاح متعه می‌کنند، البته روایات دیگری وجود دارند که دلالت بر ترک متعه می‌کنند.^۳ روایات کراهت و نهی حمل بر صورتی می‌گردد که عمل به متعه فساد و بی بند باری در پی داشته باشد. ولی روایات استحباب حمل بر ترویج این نکاح و برای حفظ نسب با اعمال و بکار گیری احکام عده و سایر مصالح اجتماعی است.

ژ) جلوگیری از سقط جنین

از اهداف دیگر نکاح موقت این است که سبب جلوگیری از سقط جنین و امراض مقاربتی می‌گردد. لذا اگر ازدواج موقت در جامعه گسترش و رواج پیدا کند و موانع فرهنگی آن رفع

۱. نوری طبرسی، میرزا حسن، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۵۲، باب المتعه و محقق کرکی، علی بن الحسین، جامع

المقاصد، ج ۱۳، ص ۲

۲. حرعاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۶۱

۳- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳، ص ۱۰۳

شود، منجر به پیشگیری و جلوگیری از سقط جنین و انسان کشی ها می گردد، و همچنین از قربانی کردن کودکان بی گناه که امروزه در جامعه رواج پیدا کرده است، جلوگیری می شود و همچنین جلوی هوس بازی و شهوت رانی دختران و پسران بی بند بار را می توان گرفت و آنها را مهار کرد.^۱ همچنین سبب جلوگیری از بیماریهای مقاربتی از قبیل ایدز و... می شود زیرا از احکام ازدواج موقت عده است که نگه داری آن موجب پاک شدن رحم از نطفه دیگری که آثار آن حفظ نسب است و همچنین از این طریق از ابتلاء به امراض مقاربتی جلوگیری می شود.^۲

ر) تسکین و آرامش روحی

یکی دیگر از اهداف مهم نكاح موقت آرامش روح و روان است زیرا ازدواج روح آشفته و پرتلاطم را آرامش و درون سرکش و مضطرب را آرام می کند خداوند در این باره می فرماید: از نشانه های حضرت حق این است که از جنس خودتان زن هایی را آفرید تا به وسیله آنها آرام

گیرید^۳

لذا حکمت ازدواج در این آیه سکون و آرامش یافتن مرد در کنار زن و زن در کنار مرد دانسته شده است. این بدان معناست که انسان از یک سو به آرامش و سکون نیاز دارد و از سوی دیگر کسی که همسری بر نمیگزیند در حقیقت سکون و آرامش روحی و فکری خود را در معرض آسیب قرار می دهد. نیازهایی که بخشی از آن ناظر به نیازهای جنسی و بخش دیگر ناظر به نیازهای عاطفی است. بنابراین، زوجین موجب آرامش و امنیت خاطر، و محیط خانه وسیله آرامش روحی برای هر دو آنها قرار داده شده است. در اوایل جوانی، احساس تنهایی، بیهودگی و نداشتن پناهگاه انسان را فرا می گیرد. قرار گرفتن زوجین در کنار هم این احساس را از بین می برد و آنها را به آرامش روحی می رساند. این احساس آرامش، به ثبات فکری و روحی، وقار، احساس ارزشمند بودن و لذت می انجامد. در واقع، دست آفرینش نوعی کشش درونی میان زن و مرد به ودیعت نهاده تا هر کدام در سنین خاص خواهان یکدیگر شوند و اضطراب و پریشانی شان، از طریق ازدواج به سکونت و آرامش تبدیل گردد. دانشمندان علوم تجربی و انسانی نیز ارضای صحیح و به موقع غریزه جنسی و ترشح معتدل غدد جنسی را برای سلامت جسم و روان آدمی لازم دانسته، عدم آن را سبب پاره ای از بیماری های روانی و گاه جسمانی شمرده اند. حال آیا فکر می کنید اگر یک زن با زن دیگر ازدواج کند، آرامش لازم را در مسائل مختلف زندگی خود خواهد داشت؟ و یا در زندگی یک زن و مرد بدون این که ازدواج کنند آیا چنین آرامشی

۱- صادقی اردستانی، احمد، ۱۳۵۰، اسلام و مسائل زناشویی و جنس، ص ۲۵۷

۲- همان، ۲۵۷

۳- سوره روم/ ۲۱- «و من آیاته ان خلق لکم انفسکم ازواجاً لئنکونوا الیها

وجود دارد در نتیجه با ازدواج دائم و موقت آرامش لازم برای زوجین حاصل می‌شود.^۲ بنابراین از فلسفه نکاح تسکین و آرامش روحی به شمار می‌رود.

نکاح موقت تامین سلامت اخلاقی جامعه

ازدواج موقت قبل از هر چیز برگرفته از متون و منابع فقهی و اسلامی است که می‌توان برای اثبات آن به آیات و روایات و آموزه‌های برگرفته از اهل بیت (علیهم السلام) استناد نمود. لذا ازدواج در نظام حقوقی، فقهی ایران در دو قالب دائم و موقت پیش بینی شده که با توجه به شرایط فرهنگی و عرفی جامعه، ازدواج دائم به عنوان فراگیرترین شیوه ازدواج پذیرفته شده است، همچنین در دین اسلام ازدواج متعه یا صیغه (در اصطلاح حقوقی معادل ازدواج موقت یا منقطع) در جایگاه یک راه حل برای بعضی از ضرورتها و مصالح قابل تجویز برای سلامت اخلاقی جامعه ارائه گردیده است.

با توجه به نظریه‌های مطرح شده و واقعیت‌های موجود در ازدواج، یعنی دشواری در الگوهای سنتی انتخاب همسر و امکان‌پذیری ازدواج با توجه به شرایط اقتصادی و اجتماعی و مطلوبیت ازدواج با توجه به هنجارها و فشارها یا اجتماعی و انگیزه‌های فردی و در نتیجه وجود فاصله زیاد بین بلوغ جنسی و بلوغ اقتصادی یا اجتماعی جوانان و به دنبال آن به خطر افتادن سلامت جنسی آنها و وجود شرایط ویژه‌ای که امکان ازدواج و همراه بودن همسر ممکن نیست، ازدواج موقت به عنوان حل مسئله و راهکار در جامعه ایران مطرح شده است.

همچنین جلوگیری از گناه و فساد، ارضای غرایز جنسی، مقدمه‌های برای ازدواج دائم، آرامش روح و فکری و فراهم نبودن امکانات لازم برای ازدواج دائم از عمده‌ترین دلایل مطرح شدن این راهکار بوده است.

با این گذر دولت و سیاست‌گذاران نظام در سالهای اخیر با دادن مجوز برای ایجاد دفاتر ثبت ازدواج موقت، تبلیغات رسانه‌ای و راه اندازی سایتهای مختلف اینترنتی به گسترش و تشویق ازدواج موقت به عنوان حل مسئله ازدواج موقت برای سلامت اخلاقی جامعه پرداخته شده است.^۳ با این وجود از نظر تمام فقیهان مسلمان احکام ازدواج [اعم از ازدواج موقت و دائم] همانند احکام عبادی اسلام، دارای حدود و چارچوب مشخص است و سلیقه‌ها و خواسته‌های بشری نمیتواند در آن خللی ایجاد و یا کم و زیاد ی وارد نماید، مثلاً اگر تمامی انسانها اجماع کنند که نماز

۱- بهرام پور، ابوالفضل، تفسیر نسیم، ج ۱۰، تفسیر آیه ۲۱ روم

۲- سوره روم/ ۲۱

۳- احمدی، خدابخش، اسماعیل براری و فتح الله سید اسماعیلی، نگرش مردم به ازدواج موقت، فصلنامه پژوهشی

رفاه اجتماعی، نشر دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی - ص ۱۳۶

صبح سه رکعت باشد و یا به جای ما ه رمضان در ماه صفر روزه بگیرند، این کارشده نیست؛ زیرا از حیطة اختیارات بشری خارج میباشد و ازسوی خود خداوند سبحان تعیین گردیده است.^۱

۱. متعه از گسترش روابط آزاد برون همسری جلوگیری کرده و این روابط را نسبت به جوامع فاقد این سنت نظام مندتر می کند. چنین روابطی مغایر با برخی از ادیان و مذاهب (از جمله اسلام) است و تعهدات قانونی برای طرفین ایجاد نمی کند. این مزیت به ویژه در مورد فرزندان حاصل از ازدواج موقت مطرح است که در شرایط خاص می توانند از حقوق فرزندان ازدواج عادی برخوردار باشند در حالی که فرزندان روابط آزاد حرام زاده محسوب شده و از حمایت های قانونی و اجتماعی بی بهره اند.

۲. مردان جوان که شرایط ازدواج دائم را ندارند می توانند با استفاده از ازدواج موقت از برخی چالش های اخلاقی عبور کرده و از آن به عنوان یک دوره آزمایشی برای تصمیم گیری در مورد امکان زندگی مشترک استفاده کنند.

۳. ازدواج موقت می تواند برای کسانی که به دلایل متعدد (به ویژه دلایل اقتصادی) امکان تشکیل خانواده را ندارند، راهی مشروع و قانونی برای ارضای نیازهای عاطفی یا جنسی فراهم کند.

۴. زنانی که شوهران خود را از دست داده اند و به علت شرم و حیا از خانواده همسر خود یا داشتن فرزندان بزرگ نمی توانند ازدواج دائم داشته باشند پس از گذراندن عده می توانند با ازدواج موقت نیازهای جنسی خود را رفع کنند.

۵. ازدواج موقت می تواند در دوره نامزدی مقدمه ای برای ازدواج دائم باشد و روابط عاطفی زوجین رابه ویژه برای افراد و خانواده هایی که به مسائل شرعی پایبندند تسهیل نماید. با این نگاه این شیوه از عقد می تواند امکان معاشرت و مراودات میان دو طرف را برقرار کرده و به نگرانی خانواده ها در این زمینه پایان دهد.

۶. ازدواج موقت می تواند به روابط آزاد و بدون قاعده زنان و مردان شکل قانونی داده و از تضییع کامل حقوق طرفین جلوگیری کند. از این نگاه موافقان ازدواج موقت معتقدند که به دلیل آنکه ازدواج موقت دارای قواعد و چهار چوب و زمان مشخصی اتفاقاً بر خلاف کسانی که این نوع از عقد را عامل رواج فحشاء و روسپیگری می دانند، مانع از فحشاء و روسپیگری در جامعه می شود.^۲

۱- حدادی، فاطمه، مجموعه مقالات کنگره بین المللی علوم اسلامی، علوم انسانی، جلد نخست (فقه و حقوق)،

مقاله ازدواج موقت در فقه و حقوق، ص ۱

۲- صفائی، حسین و امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، صص ۲۹ - ۲۷

نتیجه گیری

ازدواج موقت قبل از هر چیز برگرفته از متون و منابع فقهی و اسلامی است که می توان برای اثبات آن به آیات، روایات و آموزه های برگرفته از اهل بیت (علیهم السلام) استناد نمود. کار کردهای نکاح موقت از قبیل سد کردن زنا، رفع نقص و مکمل دائم، تخفیف و ساده گیری، عدم مسئولیت های دائم و... است. لذا این کار کردها مبنی بر تخفیف و بر داشتن قوانین سخت و زحمت بار نکاح دائم از قبیل نفقه، مخارج صدقه و... است تا از طریق نکاح موقت اطفاء شهوت به راحتی میسر و امر آسان گردد تا مصونیت از گناه بوسیله آن ایجاد گردد و انسان ها مرتکب زنا و اعمال خلاف عفت نشوند. همچنین امام علی (ع) که در این رابطه می فرمایند: اگر در خلافت، عمر بن خطاب بر من پیشی نگرفته بود، کسی زنا نمی کرد، مگر افرادی که سرشتشان منحرف باشد.^۱ مفهومش این است که نکاح موقت برای نجات از زنا است و این نهی عمر باعث شد که زنا در جامعه گسترش پیدا کند و یا افرادی هم که شقی نیستند به این عمل آلوده شوند. یا حدینی که امام صادق (ع) در تفسیر آیه ی شریفه ی: «ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها»^۲ می فرمایند «... المتعة من ذلک» یعنی نکاح متعه از درهای رحمت است که خداوند به روی مردم گشوده است تا مردم گرفتار زنا نشوند لذا آنچه که از متون دینی استنباط می گردد این است شارع مقدس بنای نکاح موقت را بر تخفیف گذاشته است. در نهایت با توجه به کار کردهای این نوع نکاح می توان ادعا کرد که گسترش و تشویق آن به عنوان حل مسئله جنسی امروزی برای سلامت اخلاقی جامعه ارائه نمود.

۱. ر-ک - حر عاملی، ج ۱۴، ابواب نکاح متعه، حدیث ۲ «لولا سبقنی به ابن الخطاب ما زنا الاشقی»

۲-سوره فاطر/۲(هر رحمتی که خدوند برای مردم بگساید بازدارنده ی نیست) طباطبایی بروجردی، محمد حسین،

جامع الاحادیث الشیعه، ج ۲۶، باب متعه ح ۸

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱) انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب النکاح، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ۱۴۱۵ ق
- ۲) بیگدلی، محرمعلی، ازدواج موقت، انتشارات فردوسی، تهران، سوم، ۱۳۸۹ ش
- ۳) روحانی، سید صادق حسینی، فقها الصادق علیهم السلام، دارالکتاب - مدرسه امام صادق، قم، اول، ۱۴۱۲ ق
- ۴) زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، اول، ۱۴۱۴ ق
- ۵) سعدی، ابوجیب، القاموس الفقهی لغة واصطلاحا، دارالفکر، دمشق، دوم، ۱۴۰۸ ق
- ۶) فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، دوم، ۱۴۱۰ ق
- ۷) محمود، عبدالرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة، ۳ جلد، بیجا، ۱۴۲۰ ق
- ۸) ابن براج، قاضی عبدالعزیز، المهذب، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۶ ق
- ۹) ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۷ ق
- ۱۰) ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر ابن کثیر ابی الفداء، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۱) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۲) بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۵ ق
- ۱۳) جزیری، عبدالرحمن، الفقهاء علی المذاهب الأربعة ومذاهب أهل البيت، دارالثلثین، بیروت، اول، ۱۴۱۹ ق
- ۱۴) حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، اول، ۱۴۰۹ ق
- ۱۵) حسینی، محمدعلی، تعدد زوجات در تاریخ و ادیان، انتشارات حقوق امروز، قم، اول، ۱۳۹۲ ش
- ۱۶) خمینی، سید روح اللّه موسوی، تحریر الوسیله، ۲ جلد، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، اول، بیتا
- ۱۷) خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۵ ق
- ۱۸) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۹) سبحانی، جعفر، نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغراء، دو جلد، قم، اول، بیتا
- ۲۰) سبحانی، جعفر، نظام الماطلاقیة الشریعة الإسلامیة الغراء، مؤسسه امام صادق، قم، اول، ۱۴۱۴ ق

- (۲۱) سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذباً الأحكام، مؤسسه‌المنار، قم، چهارم، ۱۴۱۳ق
- (۲۲) سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، کفایة الأحكام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۲۳ق
- (۲۳) شهایی، محمود بن عبدالسلام، ادوار فقه، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، پنجم، ۱۴۱۷ق
- (۲۴) شهید اول، محمد بن جمال الدین، اللمعنة الدمشقیة، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- (۲۵) شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللعنة الدمشقیة، کتابفروشی داوری، قم، اول، ۱۴۱۰ق
- (۲۶) شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، اول، ۱۴۱۳ق
- (۲۷) صادق‌آبادستانی، احمد، اسلام و مسائل ناشی و بیوجنی، موسسه مطبوعاتی خزر، تهران، ۱۳۵۰ش
- (۲۸) صفایی، سید حسن امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، اول، ۱۳۸۵ش
- (۲۹) طباطبایی و جردی، محمد حسین، جامع الاحادیث الشیعة، قم، موسسه هو اصف، چاپدهم، ۱۳۸۰.
- (۳۰) طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک و الوثقی، احیاء دار التراث، لبنان، بیروت، بی تا.
- (۳۱) طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامع مهدر سین، پنجم، ۱۴۱۷ق.
- (۳۲) طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران، سوم، ۱۳۷۲ش.
- (۳۳) طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران، سوم، ۱۴۱۶ق
- (۳۴) طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، دارالکتب الإسلامية، تهران، اول، ۱۳۹۰ق
- (۳۵) طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، دارالکتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ق
- (۳۶) علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۳ق
- (۳۷) علامه حلی، حسن بن یوسف، تحریر الأحكام (ط - القديمة)، مؤسسه آل‌البیت، مشهد، اول، بی تا
- (۳۸) فاضل‌آبی، حسن بن ابی طالب، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی، قم، سوم، ۱۴۱۷ق
- (۳۹) فاضل لنگرانی، محمد موحدی، تفصیلاً لشریعة - النکاح، مرکز فقهی ائمه اطهار، قم، اول، ۱۴۲۱ق
- (۴۰) فاضل‌هندی، محمد بن حسن، کشف‌الثام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۶ق
- (۴۱) قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الإسلامية، تهران، ششم، ۱۴۱۲ق
- (۴۲) کاشف‌الغطاء، احمد بن علی، سفینه النجاة و مشکاة الهدی، مؤسسه کاشف‌الغطاء، نجف، اول، ۱۴۲۳ق
- (۴۳) کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر، أنوار الفقاهة - کتاب النکاح، مؤسسه کاشف‌الغطاء، نجف، اول، ۱۴۲۲ق
- (۴۴) کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، دارالکتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ق

- ۴۵) محقق‌اماد، سیدمصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامی، سوم، ۱۳۶۸ ش
- ۴۶) مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم، اول، بیتا
- ۴۷) محقق‌کرکی، علی‌بن‌الحسین، جامع المقاصد، ناشر ستاره، قم، ۱۴۱۵ ق
- ۴۸) محقق کرکی، علی‌بن‌حسین، الموجز فیالمتعۀ، کنگره جهانی، هزاره شیخ مفید، قم، اول، ۱۴۱۳ ق
- ۴۹) مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، در یک جلد، بیجا، ۱۴۱۸ ق
- ۵۰) مغنیه، محمد جواد، فقه‌الایمالی‌الصادق‌علیه‌السلام، مؤسسه انصاریان، قم، دوم، ۱۴۲۱ ق
- ۵۱) مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، دارالکتب‌الاسلامی، قم، اول، ۱۴۲۴ ق.
- ۵۲) مفید، محمد بن محمد، أحكام النساء، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، اول، ۱۴۱۳ ق
- ۵۳) مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم، اسلامیة، هفتم، ۱۳۸۶.
- ۵۴) مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، قم، اول، ۱۴۲۴ ق
- ۵۵) نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ ق.
- ۵۶) نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل‌البت، بیروت، اول، ۱۴۰۸ ق
- ۵۷) هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهلبیت، مؤسسه دائرة المعارف فقه، قم، اول، ۱۴۲۶ ق.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۰ - ۱۱۱

تعامل و تقابل فرهنگی و اجتماعی مسلمانان با مسیحیان در اندلس

^۱ مسعود فرشیدنیا

^۲ زهرا حامدی

^۳ مجتبی خلیفه

چکیده

امویان اندلس در اروپای غربی تاریخی به وجود آوردند که دارای خصوصیات متمایز با گذشته آنها است. مغرب زمین طی قرون میانه با تمدن اسلامی مراد شده است و تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار گرفتند و سپس با شناخت از فرهنگ اسلامی به مرور حکومت اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داد. در کنار عواملی چون آشنایی اروپاییان با مراکز علمی مسلمانان، رشد اقتصادی، رونق شهرنشینی و زمینه سازی مدارس موجود در کلیساها و دیرها، ترجمه کتاب های عربی به زبان لاتین نیز از عوامل مهم رشد شگفت انگیز دانشگاه های اروپایی، بود. از عوامل موثر در ظهور و تثبیت تمدنی، می تواند خود را در قالب کاربرد زبان مشترک نشان دهد. در دوران سیطره فرهنگ اسلامی در اندلس، علاوه بر زبان عربی، که زبان رسمی نهادهای آموزشی و حکومتی بود، زبان لاتینی نیز، در کلیساها و نظامات اداری محلی به کار می رفت.

واژگان کلیدی

تعامل و تقابل، فرهنگی، اجتماعی مسلمانان، مسیحیان اندلس.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران.

Email: Farshidnia721@gmail.com

۲. استاد یار گروه تاریخ، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: z_hamedia2003@yahoo.com

۳. استاد یار گروه تاریخ، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.

Email: khalife_m@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱

طرح مسأله

در طول تاریخ پر تلاطم بشری، تمدن‌ها همواره با یکدیگر در ارتباط و تعامل دوسویه بوده‌اند و از این رهگذر تحولات و پیشرفت‌های فرهنگی بزرگی رقم خورده است. پس از فتوحات مسلمانان، فرهنگ و تمدن نوینی وارد اندلس (اسپانیای قدیم) شد و به سرعت در حال زایش، رشد و شکوفایی بود تا آن که بخشی از آن در ادواری از حکومت اسلامی در اندلس به اوج خود رسید. عصر اندلس اسلامی، یکی از جلوه‌های شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی در این سرزمین و در واقع در اروپای مسیحی قرون وسطی بوده است. پس از گردن نهادن مردم اسپانیا به فرهنگ متعالی دین مبین اسلام، کیفیت و سطح زندگی اسپانیایی به سرعت دگرگون شد و به پیشرفت‌های فرهنگی، علمی، فنی و هنری شگرفی دست یافت. با حضور هشت قرن مسلمانان در این منطقه و به بار نشستن فرهنگ اسلامی در آنجا، اندلس پلی میان دو تمدن اسلام و غرب بوده و از این رو، پیش‌قراول فرهنگی متعالی، در رویارویی با تمدن بزرگی شد که آغاز سرده‌های دوره تاریکی خود را پشت سر می‌گذاشت.

اندلس

اندلس از زمره سرزمین‌های با اهمیتی است که در سال ۵۹۲ ه. ق توسط فاتحان مسلمان فتح شد. اعراب مسلمان پس از ورود به سرزمین جدید در اسپانیا آن را اندلس^۱ نامیدند. گمان می‌رود این کلمه تحریف شده و اندالسیسیا^۲ باشد و این نامی است که احتمالاً از مهاجمین و اندال به شمال اسپانیا، گرفته شده است. این نام فقط به آن بخش از شبه جزیره که تحت سلطه حکومت و قلمرو مسلمین قرار گرفت اطلاق می‌شد. از آن جهت که با پیشرفت جنبش بازپس‌گیری اراضی توسط مسیحیان منطقه جغرافیایی موسوم به اندلس کوچکتر می‌شد. در جغرافیای امروزی نیز اندلس به منطقه جنوب شرقی اسپانیا گفته می‌شود که مسلمین از قرن سیزدهم تا قرن پانزدهم میلادی آخرین پایگاه‌های خود را در آنجا حفظ نمودند (مونتگری، ۱۳۵۹: ۱۷).

این سرزمین محل عزیمت دستجات عرب بود که گاهی به صورت پراکنده و در جمع نظامیان و گاهی به صورت دسته جمعی و اکثراً به صورت قبیله‌ای در همه اندلس پراکنده شده و در آن سرزمین تأثیرات فرهنگی اجتماعی زیادی داشتند. کشورهای اروپایی از جمله اندلس با

۱- این کلمه هم با فتح و هم با ضم دال یعنی اندلس و اندلس در منابع به چشم می‌خورد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: حموی، یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، بیروت، دارصادر، ۱۹۵۵، ص ۲۶۲.

2 -vandalic

3 -the new ency clopae dia britanica,vol1.chicago,the university of Chicago,1987.p379.

ورور اسلام به آن سرزمین، دارای شکوه و عظمت و اقتدار فراوانی شدند؛ بی تردید مهم ترین خدمت فرهنگ اسلام به جامعه اروپا به ویژه اندلس، همان ساختار فرهنگی جامعه ی اندلس بود چرا که مسلمانان از اسپانیا جامعه ای علم دوست، دانشمند پرور و متمدن ساختند (مونتهگوری، ۱۳۵۹: ۸). دولتهای اسلامی که در این زمان بر سر کار آمدند، هریک به نوبه ی خود بر این عظمت افزودند، به خصوص اوج این شکوه و قدرت را در اواسط حکومت امویان (۱۳۸-۴۲۴ ه. ق) با ساخت مساجد با شکوه و زیبا و ابنیه های تاریخی و آثار فرهنگی فراوانی را در شهرهایی همچون؛ غرناطه، قرطبه، طلیطله و دیگر شهرهایی که به نوعی با اسلام تالاقی یافتند تبلور یافت. همچنین جنبش علمی - فرهنگی آنقدر به اوج رسید که تنها در قرطبه در مدت یک سال بیش از دهها هزار جلد کتاب نوشته شد و با انتقال صنعت کاغذ از بغداد به اندلس، تعداد کتاب ها افزایش یافت و هفتاد کتابخانه عمومی تاسیس گردید. امروزه آثار فرهنگی بی شماری از مسلمانان در اسپانیا باقی مانده است که یکی از نمونه آن وجود پانزده هزار جلد کتاب خطی در کتابخانه های معتبر اسپانیا و دیگر آثار مهم تاریخی است که نشانگر عظمت دوران اقتدار مسلمین در آن دیار است. در عصر حکومت مسلمین بر اندلس علم طب پیشرفت های کم نظیری کرد، و ابداعات بی شماری در رشته های جراحی، طب بالینی، و طب گیاهی (زیربنای طب امروزی) پدید آمد. پیشرفت ها و تجربه های مسلمانان در رشته طب به درجه ای از کمال رسید که اطبای اندلس قرن یازدهم ظریف ترین ابزار جراحی را ساختند و از متد بیهوشی قابل کنترل استفاده کردند. (مونس، ۱۳۷۳: ۴۲). در زمینه بیماری های عفونی به تحقیق پرداختند و طولی نکشید که نخستین داروخانه اروپا در اندلس افتتاح شد. علاوه بر این در سایر رشته علمی همچون، معماری، هنر، کشاورزی، گیاه پزشکی، تاریخ نویسی، فلسفه و همچنین نظام اجتماعی نیز نظیر خانواده، ازدواج، نوع پوشش و تولید لباس،... این همکاری و تعامل ادامه یافت. در بررسی دوره اسلامی تاریخ اسپانیا تردیدی باقی نمی ماند که اروپائی ها تحت تاثیر این دوره قرار گرفتند و بناهای زیبا مثل مسجد بزرگ قرطبه، و قصر الحمراء در غرناطه نشان از عظمت و فرهنگ اسلامی در اسپانیا دارد. در قرطبه که پایتخت اندلس بود، در اثر پیشرفت علمی - فرهنگی، دانشمندان به اختراعاتی نیز دست زدند. مراکز علمی اروپا تا قرن ها از آثار علمی مسلمانان که به لاتین برگردانده بودن، بهره بردند. همچنین می توان از "دائرة المعارف پزشکی التصریک" ابوالقاسم زهراوی "پزشک عبدالرحمن سوم" یاد کرد که آن را در سه جلد درباره ی جراحی ها نوشته بود. آن چه گفته شد تنها بخش کوچکی از خدمات بی بدیل مسلمانان در سرزمین اندلس بود و آثار معماری به جا مانده از دوران حکومت اسلامی در اندلس، سند انکار ناپذیری بر نقش مسلمانان است. امویان اندلس با نشر فرهنگ و تمدن

اسلامی در این سرزمین شرایط لازم برای هم زیستی مسالمت آمیز اقوام مختلف مهیا کردند. آنان با تساهل و تسامح فکری مذهبی، زمینه بروز تجمیع تمدن‌های متفاوت فراهم کردند. مسیحیان به مرور با وجود حفظ آیین خویش به آداب و رسوم مسلمانان گرایش پیدا کردند (اشپولر، ۱۳۵۷: ۷۷). حکومت اسلامی در اندلس هشت قرن عمر داشت که شاهد شش دوره هستیم و از لحاظ تأثیرات فرهنگی و اجتماعی دارای فراز و فرود بسیار بود. در اواخر این دوره مسلمانان تحت تأثیر فرهنگ مسیحی قرار گرفته و آنان با تاسیس مدارس در بین مسلمانان این تأثیر پذیری شتاب بیشتری به خود قرار گرفت. از طرفی مسیحیان به مرور با وجود حفظ آیین خویش به آداب و رسوم مسلمانان گرایش پیدا کردند و در مواردی همچون نوع پوشش لباس، مسلمانان را تحت تأثیر فرهنگ خود قرار دادند که نمونه آن تأثیر نوع پوشش آزاد زنان بومی بر زنان مسلمان بوده است. همچنین در اواخر حاکمیت مسلمانان روحیه دینی مسلمانان تضعیف گردید و یکی از پی‌آمدهای این امر، رواج آزادی و کاهش محدودیت زنان در نوع پوشش بود. آن چه در نظام خانوادگی اندلس، بیش از همه حکایت از تأثیر متقابل مسیحیان و مسلمانان دارد، مسئله ازدواج است؛ زیرا مسلمانان با هدف هم زیستی مسالمت آمیز با زنان بومی اندلس ازدواج کردند. در مجموع می‌توان بیان می‌کرد که در فرایند مناسبات اجتماعی فرهنگی میان پیروان دو آیین اسلام و مسیحیت، تأثیر مسلمانان بر مسیحیان به مراتب بیشتر بوده است.

معنای لغوی فرهنگ

فرهنگ واژه ایست بسیار کهن که نه تنها در نخستین متن‌های نثر فارسی دری بلکه در نوشته‌های بازمانده از زبان پهلوی نیز فراوان یافت می‌شود (آشوری، ۱۳۹۳: ۷) که به معنایی «راه و رسم زندگی یک جامعه در اصطلاح مردم شناسی مرکب از پیشوند "فر" به معنای جلو و پیش - و "هنگ" از ریشه تنگ^۱، اوستایی - به معنی کشیدن و تربیت نمودن (فرهیختن) که مطابق است با ادوکات^۲، و ادوره^۳ به لاتینی که در انگلیسی به معنی آموزش و پرورش کاربرد دارد.

معنای اصطلاحی فرهنگ

یکی از تعاریف مهم فرهنگ تعریف تایلر است. با آنکه نقدهایی به تعریف تایلر وارد شده است، معمولاً در بیشتر کتابها و پژوهشها محل ارجاع است. به نظر تایلر فرهنگ مجموعه پیچیده‌ای است که شامل معارف، معتقدات، هنرها، صنایع، فنون، اخلاق، قوانین، سنن و بالاخره تمام عادات و رفتار و ضوابطی است که فرد عضو جامعه، از جامعه خود فرا میگیرد و در برابر آن

1 -thang
2 -Educat
3 -Edure

جامعه وظایف و تعهداتی را بر عهده دارد (روح الامینی، ۱۳۶۸: ۱۷) تعریف دیگر از کیروشه است. از نظر او فرهنگ مجموعه به هم پیوسته‌های از اندیشه‌ها و احساسات و اعمال کم و بیش صریحی است که بیشتر افراد گروه پذیرفته اند و برای اینکه این افراد، گروهی معین و مشخص را تشکیل دهند لازم است که آن مجموعه به هم پیوسته، عینی و سمبلیک، مراعات شود (همان: ۱۸) از نظر سایبر فرهنگ شامل انواع مدل‌های اجتماعی رفتار است که به وسیله همه یا بیشتر اعضای گروه جامه عمل به خود می پوشد و جامعه در حقیقت اصطلاحی فرهنگی است که افراد به نسبت روابطی که با یکدیگر دارند برای بیان بعضی از صور رفتارهای خود به کار می برند. (همان) رالف لیتون فرهنگ را چنین تعریف می کند: فرهنگ ترکیبی از رفتار کسب شده است که به وسیله اعضای جامعه معینی از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود و میان افراد مشترک است (وثوقی و نیک خلق، ۱۳۷۰: ۱۱۸) به نظر کلارک ویسلر تمام واقعیتهای اجتماعی به گسترده ترین معنای آن مانند زبان، زناشویی، نظام مالکیت، ادب، مصنوعات، و هنر جزء فرهنگ به شمار می‌رود. از نظر ساموئل کنیگ فرهنگ مجموعه مساعی بشر برای تطابق با محیط و فرهنگ را مجموعه‌های اصلاح امور زندگی است. (همان: ۱۱۷) ساموئل بارنز از اعتقادات و باورها دانسته است که در اثر کوششهای گروه معینی در فائق آمدن بر مسائل انطباق بیرونی و وحدت درونی گسترش می یابد. از نظر ژان فرانسوا لیوتار فرهنگ عرصه تحول، تبدیل و مناقشه است. (به نقل از نوذری، ۱۳۷۹ ص ۲۰۸) کالوین شراگ، فیلسوف معاصر آمریکایی، عرصه های مهم فرهنگ را علم، اخلاق، هنر و دین معرفی کرده است. (شراگ، ۱۹۹۷: ۷۵) فرهنگ: «راه مشترک زندگی، اندیشه و کنش است. به یافته های ویژه گروهی از مردم، اعم از یافته های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فکری، هنری و دینی فرهنگ گفته می شود». (لوکاس، ص ۳ و ۴) و نیز در تعریفی از "هر سکوویتس" (۱۹۴۸) آمده است و «فرهنگ در اساس بنایی ست بیانگر باورها، رفتارها، دانش ها، ارزش ها و خواسته هایی که شیوه زندگی هر ملت را می نماید.»

مفهوم تعامل و تقابل فرهنگی و اجتماعی

به نظر می رسد شناخت عملی مفهوم های نامبرده و پیامدهای آن در روابط بین الملل مفید و کارآمد است زیرا توجه به این مفهوم ها در قالب دوگانه هایی مانند «تقابل و تعامل»، «واگرایی و همگرایی»، «منازعه و مصالحه» و ... است که فهم ما از واقعیت ها و نیز فرایند بررسی و تحلیل آن را کامل تر می کند. واژگانی از این دست، نگاه ها و برداشت هایی گوناگون را به ذهن متبادر می سازد. با این حال در تاریخ اندیشه بشری در درازنای تاریخ، اولویت مندی یکی بر دیگری یا پیشبرد همزمان هر کدام از این ها به نوعی مطرح شده و اثرهایی از خود بر جای گذاشته است.

تعامل فرهنگی - اجتماعی

تعامل مفهومی است کلی که باشیوه، میزان، شدت و به طور کلی انواع گوناگون کنش و واکنش بین انسانها در یک گروه و جمع یا جامعه سر و کار دارد (هیلی، ۲۰۱۳: ۳۶۵). تعامل اجتماعی به سه شکل: مودت‌آمیز (همکاری، تعاون و همافزایی) تعامل دوری و تعامل تفرقه‌آمیز (خصومت، تقابل، تعارض) آمده است. تعامل اکولوژیکی، تعامل انسان است در درون یک محیط جغرافیایی. فرایند تعارض، همکاری آمیخته با رقابت و یاحتی همکاری آمیخته با خصومت بین افراد یا گروههایی است که در یک محیط جغرافیایی با هم حیات میگذرانند و در برابر فرصتها و مواهب و مسایل مشخص قرار دارند (همان: ۲۸۰).

تعاملات اجتماعی به معنای ایجاد رابطه بین دو نفر یا بیشتر که منجر به واکنشی میان آنها شود و این واکنش برای هر دو طرف شناخته شده است. البته تعاریف دیگری نیز برای تعاملات اجتماعی وجود دارد به عنوان نمونه، تعامل اجتماعی و برقراری ارتباط می تواند یک موضوع فیزیکی، یک نگاه، یک مکالمه و ارتباط بین افراد باشد که خود مستلزم تعریف رویدادها و فعالیت های متناسب و در نتیجه نقش پذیری مردم در فضا و عضویت آنها در گروه ها و شبکه های اجتماعی است.

اما آنچه ما در جوامع امروزی شاهد آن هستیم کاهش سطح ارتباط افراد با یکدیگر است. چنانچه با افزایش اندازه، وسعت شهرها، سرعت و تراکم روابط اجتماعی به عنوان اصول اولیه تضعیف می شود. به این ترتیب احساس جمعی اجتماع های محلی و وابستگی های احساسی به یک مکان در حال ناپدید شدن است. شناخت کافی از انسان و نحوه ارتباطش با سایرین و چگونگی آن می تواند در شکل دهی محیط برای برقراری بیشتر تعامل و ارتباط موثر باشد. لذا در این روند با بررسی انسان به عنوان یک موجود اجتماعی که دارای سطوح کمی و کیفی مختلفی از تعاملات اجتماعی است شناخت قرارگاه های رفتاری و مناسبت های اجتماعی و فعالیت های دارای ظرفیت های بالقوه برای کنش های اجتماعی و روابط معنادار، اهمیت پیدا می کند (آلمن، ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۳).

ارتباط سرچشمه فرهنگ و موجب تکامل آن است. تعالی فرهنگ به ارتباط بستگی دارد. ارتباط شالوده حیات اجتماعی است و بدون آن هیچ یک از عناصر حیات جمعی پدید نمی آید. ارتباط، به عنوان محور فرهنگ و حیات جمع، محدوده ای بس وسیع دارد که دربرگیرنده تمام صور روابط انسانی است. هرچقدر برپیچیدگی حیات اجتماعی افزوده شود، ارتباطات انسانی نیز پیچیده تر می شوند. این پیچیدگی با توجه به گستردگی و تنوع چند برابر می شود (ساروخانی، ۱۳۸۱: ۲۱-۱۱).

تقابل فرهنگی-اجتماعی

تقابل در فرهنگ معین به معنی رویارویی و روبرویی هم واقع شدن آمده است (معین: ۱۱۶). تعریف اصطلاح تقابل، به سادگی امکان پذیر نیست. زیرا معادل هایی چون «نزاع»، «کشمکش»، «انحراف»، «تضاد»، «تزاخم»، «دوگانگی» و «دشمنی» در نام گذاری این نظریه نیز در نظر گرفته شده است. آلبرت (۱۹۷۹) تقابل را نوعی از رفتار جمعی تلقی می کند که یک شخص به دیگری آسیب می رساند. در این تعریف آسیب، شرط لازم تقابل تلقی شده است. در تعریف دیگری آسیب، از رفتار جمعی توأم با تقابل حذف شده است. مطابق با این نظر تقابل زمانی اتفاق می افتد که دو فرد یا بیشتر، احساس دشمنی یا خطر نسبت به یکدیگر داشته باشند. عده ای نیز دشمنی را شرط تقابل نمی دانند. بلکه آن را رقابت با وجود عدم توافق در رفتار می دانند (آزادارمکی، ۱۳۸۹: ۶۷).

کارکردگرایان، عملی را به عنوان «تقابل» تلقی کرده اند که در نهایت به انحراف انجامیده باشد. در این صورت تقابل، شکل انحرافی عمل در سطح فردی و جمعی است. در بدو امر تقابل به شکل رفتار اجتماعی ای اطلاق می شود که ناشی از کنش بین دو فرد جهت کسب منافع مشترک در دو جهت مخالف (انحرافی یا غیرانحرافی) باشد. در این تعریف چندین عنصر در نظر گرفته شده است:

- ۱- تقابل شکل رفتار اجتماعی است نه خود رفتار اجتماعی.
- ۲- تعریف بر رفتار تحریک شده تأکید دارد، کنش انسانی تحریک شده است.
- ۳- در تعریف فرض گردیده که رفتار تقابلی یک کنش همگراست. زیرا تقابل متکی بر خواسته و هدف کنشگران است.
- ۴- درگیری توأم با مخالفت است. زیرا هر یک از طرفین مانع دست یابی دیگری به هدف است.
- ۵- تقابل یک جریان مستمر و پیچیده است که به طور ساده شروع نمی شود و پایان نمی یابد.

با توجه به ویژگی هایی که ذکر شد امکان تمییز تقابل با دیگر مفاهیم نزدیک بدان وجود دارد. به عنوان مثال: جرج زیمیل با تکیه بر تعریف واحد از تقابل اجتماعی به تفکیک «دشمنی و تقابل پرداخته است. او تقابل را این گونه تعریف می کند: «تقابل نزاع براساس ارزش ها و موقعیت ها، قدرت و منافع، حذف رفتارها و ایجاد جراحات در طرف مقابل است». او به طور آشکار به تفکیک دیگر مفاهیم تقابل نپرداخته است. ولی کوزر (۱۹۵۶) اظهار کرده که: تمایز بین تقابل و احساس دشمنی امری اساسی است. تقابل همیشه در کنش متقابل بین دو یا چند

نفر اتفاق می‌افتد. در حالی که احساس دشمنی مقدمه‌ی تقابل است. احساس دشمنی به جای این که به کنش متقابل ارتباط داشته باشد به کنش ارتباط دارد (آزادارمکی، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۰). اگرچه، مفهوم تقابل، در اندیشه متفکران کلاسیک، در حوزه انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و تفکر جامعه‌شناسی وجود داشته است و اندیشمندانی مانند جرج زیمل، برانیسلا مالینوفسکی درباره این مفهوم، مباحثی مطرح ساخته بودند، اما مفهوم تقابل در دوره‌های اخیر، با نام آلوین گولدنر (۱۹۶۰) عین شده است. در حدود چهار دهه پیش، گولدنر در مقاله‌های، مفهوم و ابعاد هنجار تقابل را توضیح داده و وجود این هنجار را جهانی قلمداد کرد. گولدنر، هنجار تقابل را عبارت از تمایلی عمومی دانست که در بیشتر جوامع و در سراسر تاریخ یافت می‌شد. این هنجار، نشان می‌دهد که فرد باید به آنهایی که در گذشته به او کمک کرده‌اند، کمک کند و در مقابل، در خصوص آنهایی که در گذشته به او زیان وارد کرده‌اند، تلافی کرده، به آنها زیان وارد سازد (بورديو، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

مفهوم تقابل، در روان‌شناسی اجتماعی نیز به‌منظور تبیین طیف وسیعی از پدیده‌ها، برای مثال، صمیمیت در روابط نزدیک (سیالدینی، گرین و راش، ۱۹۹۲)؛ ادراک میان‌فردی (روبارچک و روبارچک، ۱۹۹۸)؛ همکاری (کوماریتا و پارکس، ۱۹۹۹)؛ تعاملات بین‌گروهی (گورن و بورنستین، ۱۹۹۹) و نظایر آن به‌کار رفته است. از نظر بسیاری از محققان، مفهوم تقابل، اغلب برای تبیین الگوهای نتایج در شرایط دشوار اجتماعی استفاده قرار می‌شود. برای مثال، آگسرلود (۱۹۸۴)، نشان داد که استراتژی «این به آن در» یا «این در برابر آن»، یک استراتژی تقابل محور است که می‌تواند بالاترین بازدهی و سود را در شرایط دراز مدت تضمین کند. از نظر آگسرلود (۱۹۸۴)، هرچند آثار زیادی درباره تقابل وجود دارد اما در کل، تلاش اندکی برای تهیه تعریف نظری آن انجام شده است. در بیشتر این آثار، تقابل به عنوان استراتژی قابل کاربرد در تعاملات مکرر و اساساً به عنوان بازی‌های شرایط دشوار اجتماعی مکرر تعریف شده است (آگسرلود، ۱۹۸۴). در این بازی‌ها، فرض بر این است که اگر کنشگران از راهبردهای متقابل، مانند «این به آن در» یا «این در برابر آن» استفاده کنند، نتایج همکاری مفید و به نفع کنشگران، در دراز مدت حاصل می‌شود (آلتن، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

مناسبات متقابل مسلمانان با مسیحیان در دوره امویان در اندلس

اندلس در زمان والیان تابع آفریقا بود بنابراین جای تعجب نیست که بازتاب کشمکش‌های آفریقا به تمامی در این سرزمین نیز ظهور کند به خصوص این که کارگزاران اندلس مستقیماً از طرف فرمانروایان آفریقا انتخاب می‌شوند، اگر چه فقط در دوره عمر بن عبدالعزیز این اتفاق نیافتاد و عمر دوم شخصاً حاکم اندلس (سمح بن مالک را انتخاب کرد. اما این مربوط به دوران محدود خلافت عمر بن عبدالعزیز بود و دیگر خلفا، عملاً حاکمی را مستقیماً برای اندلس انتخاب

نکردند. معمولاً کارگزاران اندلس از میان قبایل حاکمان آفریقا انتخاب می شدند. که به دلیل تعصبات قبیله ای به جانب داری از قبایل قیسی و یا قبایل کلبی می پرداختند. در واقع چنین می توان استنباط نمود که با پایان یافتن خلافت عمر بن عبدالعزیز و دو والی سخت کوش او اسماعیل بن عبیدالله (والی آفریقا) و سمح بن مالک (والی اندلس) بار دیگر غرب جهان اسلام به همان وضعیت دوران سلیمان و خلفای پیش از او بازگشت و در این تعصبات قبیله بین اعراب و مسیحی ها، بیشترین خسارت را متحمل شدند. بنابراین متشنج اوضاع سیاسی در آفریقا خواه ناخواه بر اوضاع اندلس تأثیر می گذاشت لذا زمینه های شورش بین عرب ها و مسیحی ها را بایستی در اصل و منشأ آن یعنی آفریقا جستجو نمود که در پی آن اندلس نیز به محل جنگ بین عرب ها و مسیحی ها تبدیل شد (کاشفی، ۱۳۸۹: ۱۱۰).

زمینه پیدایش تقابل بین مسلمانان و مسیحیان

از همان ابتدای کار مسلمانان در اندلس، که همراه موسی بن نصیر وارد اندلس شدند شروع به بدرقتاری با مسیحی ها کردند به گونه ای که موسی بن نصیر بعد از ملاقات خود با طارق بن زیاد مسیحی، وی را مورد مآخذ قرار داد و او را کتک زد (ابن عذاری، ۱۹۵۰: ۲/۲۳). بر روی این اصل است که چنین می توان برداشت نمود که حکومت موسی بن نصیر و پس از او حکومت فرزندان عبدالله و عبدالملک در مغرب، ظاهراً ثمرات و اصلاحاتی را که حکومت حسان بن نعمان و ابوالمهاجر دینار برای جمیع مسلمانان اعم از عرب و مسیحی به ارمغان آورده بودند بر باد داد چرا که سخت گیری موسی بن نصیر و فرزندانش بر مسیحی ها موجبات نفرت و بغض آنها را نسبت به عرب ها را فراهم آورد. احتمالاً اوضاع سیاسی و نظامی بین عرب ها و مسیحی ها زمانی وخیمتر شد که خاندان موسی برخی از قبایل از جمله مسیحی ها را تحت الحمایه خود قرار دادند و آنها را وابستگان خود قلمداد نمودند و بر دیگران ترجیحشان دادند. لذا طبیعی است که عملکرد خاندان موسی بن نصیر، خشم بقیه قبایل را برانگیخته است از این رو بود که به احتمال قوی در بسیاری از مسیحی ها این احساس را به وجود بیاورد که حکومت عربی جدید، تفاوت چندانی با حکومت بیزانس رومی ندارد. اگر وضع به همین منوال پیش می رفت به احتمال زیاد شورش مسیحی ها، خیلی زودتر اتفاق می افتاد اما به سبب رفتار قاضی اندلس: محمد بن یزید قرشی (مقریزی، ۱۹۵۹: ۶۳-۶۱/۲).

اسماعیل بن عبیدالله که پس از خاندان موسی عهده دار حکومت مغرب شدند تقریباً اوضاع سیاسی نظامی بین عرب ها با همدیگر و از طرف دیگر عرب و مسیحی برای مدت چهار سال از سال ۹۷-۱۰۱ ه (۷۱۵-۷۲۰ م) آرام شد (ابن عبد الحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۳) موفقیت اسماعیل بن عبیدالله در برقراری صلح در کشور تا به آنجا رسید که به گفته ابن عبد الحکم در دوران حکومت او همه مسیحی ها اسلام آوردند (همان) بر روی این اصل است که می توان احتمال داد که

حسن سیاست اسماعیل از یک سو و اشتیاق وافر به نشر اسلام از سوی دیگر شمار بسیار زیادی از مسیحی ها را به اسلام جذب کرد و در واقع می توان تصور نمود که حکومت اسماعیل قدم اسلام را در آفریقا تثبیت کرد چرا که مغرب پس از او به صورت یک کشور اسلامی مبدل شد که بیشتر مردم آن را مسلمانان تشکیل می دادند (ابن عذاری، ۱۹۵۰: ۳۲-۳۳/۱). ولی بعد از اسماعیل بن عبیدالله یزید بن ابن مسلم دبیر حجاج بن یوسف ثقفی (۱۰۲-۱۰۳) و بشر بن صفوان کلبی (۱۰۹-۱۰۳) به حکومت آفریقا رسیدند و خلافت مسلمانان نیز در دست یزید بن عبدالملک (۱۰۵-۱۰۱) و هشام بن عبدالملک (۱۲۵-۱۰۵) بود که در تعصبات قبیله ای از همه امویان افراطی تر بودند. لذا یزید بن عبدالملک، بعد از اسماعیل، یزید بن ابن مسلم را که از بزرگان قیسی بود به حکومت آفریقا منصوب کرد یزید بن ابن مسلم، یمنی خشن و بسیار متعصب و بی کیاست بود. خلیفه اموی، یزید بن عبدالملک، عبدالله بن موسی بن نصیر را با وی همراه کرد. عبدالله در سال ۹۶هـ (۷۱۴م) از حکومت مغرب عزل و به مشرق منتقل شده بود (همان: ۲۱۴-۲۱۳).

در تحلیل این اقدام خلیفه اموی چنین می توان برداشت نمود که به احتمال قوی، عبدالله بن موسی بن نصیر به دلیل خبرگی و آشنایی با اوضاع آفریقا خواسته است تا وی را دستیار یزید بن ابی مسلم در اداره امور کشور قرار دهد و بر اساس شواهد و مدارک تاریخی شاید چنین باشد تا با همراه کردن عبدالله با یزید بن ابی مسلم، عبدالله را در تنگنا قرار بدهد و مقام و منزلت بی نصیر را در آفریقا به نوعی تنزل دهد. زیرا ابن عبدالحکم بر این عقیده است که هنگامی که والی جدید به همراه عبدالله به آفریقا رسیدند، یزید بن ابی مسلم، از عبدالله خواست حقوق سپاهیان مسیحی را به مدت پنج سال از اموال خویش بپردازد و ضمناً دستور داد تا در خانه اش بماند از آنجا خارج نشود (همان: ۲۱۴) از این روایت چنین می توان تصور نمود که به احتمال زیاد، یزید والی آفریقا، با این اقدامات در واقع می خواست بر، مسیحی های وابسته ابن نصیر شدیداً سخت بگیرد. تا از عبدالله متنفر شوند. یزید بن ابی مسلم مسیحی ها را جزئی از خمس که متعلق به بیت المال و در اختیار کارگزار مغرب بود قلمداد کرد. از داراییهای مسیحی ها و فرزندان آنان آمار گرفت و حتی گروهی از آنها را در زمره محافظان و حشم و خدم خود در آورد. (همانجا) در واقع یزید از این کار خواست ظاهراً از قدرت و نفوذ مسیحی ها در آفریقا بکاهد و همچنین به قدرت خاندان بنی نصیر در آفریقا برای همیشه پایان دهد. و البته دامنه این رفتار والی آفریقا با مسیحی ها آن چنان گسترده بود که کلیه مسیحی ها را در بر می گرفت یزید تصمیم گرفت دست های مسیحی های محافظ خود را خالکوبی کند لذا برای مردم سخنرانی کرد و گفت: اگر بخت یاریم کند همچون رومیان دستهای اعضای گارد خود را خالکوبی می کنم. در دست راست هر نفر نام او را خال می کوبیم و در دست چپش واژه «گارد من» تا بدین وسیله

از دیگران بازساخته شوند (همان: ۲۱۵-۲۱۴).

در واقع از این روایت چنین می توان استنباط کرد که یزید با تصمیم بر چنین کاری (خالکوبی مسیحی ها) همان رفتاری را می خواهد انجام بدهد که اربابش حجاج بن یوسف ثقفی با مردم عراق کرد. همچنین در تحلیل این واقعه باید گفت که وی ظاهراً از یاد برده بود که بیشتر این مسیحی ها از قبیله بتر و زنانه بودند. یعنی همان اشخاصی که از آغاز فتح به عرب ها پیوستند و از جان و دل کمکشان کردند و حتی فرمانده آنان در فتح اندلس، طارق بن زیاد از قبیله نفره از تیره زنانه مسیحی بود (حمیری، ۱۹۳۷: ۹) و طبیعی بود که با توجه به ویژگی مسیحی ها که آزادی طلبی بود، تصمیم به قتل یزید بن ابن مسلم بگیرند. بر این اساس است که می توان این گونه تصور نمود که هدف یزید از این کار به احتمال قوی، تحقیر هر چه بیشتر مسیحی ها و برقرار کردن ابهت و شکوهی باشد که بیشتر عرب نظیر آن را ندیده بودند. البته در قتل یزید بن ابن مسلم، این احتمال را می توان داد که عبدالله بن موسی بن نصیر تحریکات مسیحی ها را برانگیخته باشد و آتش انتقام را در دل های مسیحی ها شعله ور کرده باشد. سرانجام در سال ۱۰۲ هـ (۷۲۱م) محافظان یزید بن ابن مسلم، او را به قتل رساندند. مردم آفریقا تا دریافت نظر خلیفه یزید بن عبدالملک قاضی خویش، مغیره بن ابی برده قریشی را به حکومت برگزیدند (حکومت مغیره مدت کوتاهی دوام آورد چون فرزندش به او گفت که چنانچه خلیفه بفهمد وی به جای یزید بن ابی مسلم نشسته است، گمان خواهد کرد که او نیز در قتل یزید دست داشته است مغیره ترسید و استعفا داد. مردم آفریقا، محمد بن اوس انصاری را به جای او گذاشتند وی در دریای تونس سرگرم جنگ با مسیحیان بود. آفریقائیان پیکی را نزد او فرستادند و حکومت خویش را به وی سپردند سپس یزید با فرستادن بشر به صفوان او را از حکومت عزل کرد. (ابن عبد الحکم ۱۹۶۱: ۲۱۵).

بشر در همان سالی که وارد مغرب شد نخستین کاری که کرد دستگیری و کشتن عبدالله بن موسی بن نصیر، رسیدگی کامل به دارایی های بنی نصیر، آزار و شکنجه مسیحی های هوادار وی، برکناری حر بن عبدالرحمن ثقفی از امارت اندلس و نصب شخصیتی کلبی - یمنی به نام عنیسه بن سحیم به جای او بود. (ابن عذاری، ۱۹۵: ۲/۲۶) بشر تا پایان خلافت یزید بن عبدالملک و بخشی از خلافت هشام همچنان حاکم آفریقا بود تا آن که در شوال سال ۱۰۹ هـ (۷۲۸م) در گذشت. (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۲۹).

وی با توسل به بیرحمی و خشونت علیه مسیحی ها، تا حدودی توانست از این طریق آفریقا را از شورش مسیحی ها و حتی شورش عرب قیسی حفظ کند. (ابن الأبار، ۱۹۶۳: ۴۷) وی آنچنان بر مردم آفریقا اعم از مسیحی و عرب های قیسی سخت گرفت که همه آرزوی مرگ او را داشتند. در تایید این سخنان، ابن عبد الحکم حکایت می کند «زمانی که بشر در چنگال مرگ

گرفتار بود یکی از کنیزانش گفت ای بکام دشمنان! بشر گفت، به دشمنان بگو که او نمی‌میرد تا شادی نکنند. ظاهراً بشر تصور می‌کرد که هشام پس از او حکومت را به یکی از قیسیان می‌سپارد.»

پس عباس بن باضعه کلبی را به جای خود منصوب کرد و امیدوار بود که هشام حکومت او را تایید کند. اما هشام عبیده بن عبدالرحمن را که قیسی بود به جای او گماشت. ظاهراً این مولف در ادامه چنین روایت می‌کند که ورود عبیده به آفریقا همچون صاعقه‌ای بود که بر سر کلبیان فرود آمد تا جایی که رئیس آنان عباس بن باضعه با شنیدن خبر ورود او در سال ۱۱۰هـ (۷۲۹م) نتوانست روی پای خود بایستد. (ابن عبد الحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۷). از این روایت چنین می‌توان استنباط کرد که با گماشتن عبیده به ولایت آفریقا، خطر خلیفه اموی، تا حدی از کلبیان و یمینان برگشته‌ها باشد و به تضعیف آنان گرایش یافته است. از این رو شروع به سپردن مناصب مهم به برخی از قیسیان کرد. عبیده به محض رسیدن به آفریقا، کارگزاران بشر از جمله، ابوالخطاب بن صفوان کلبی را دستگیر و زندانی کرد و آنان را مرود اذیت و شکنجه قرار داد (نویری، ۱۹۱۷: ۳۳). بدین ترتیب بود که ظاهرهٔ توفان تعصبات قبیله‌ای که در مرکز خلافت شروع به وزیدن کرد بار دیگر دامنه آن به کارگزاران و دولتمردان نیز رسید. حتی به توده مردم هم سرایت کرد و حتی مردم عادی از جمله مسیحی‌ها را هم به واکنش علیه اعراب متعصب قرار داد. یزید بن ابی مسلم شاگرد و منشی حجاج (ابن تغری بردی، ۱۹۵۶: ۱/۲۷۲) ستمگری نسبت به مسیحی‌ها را به حدی رساند که زنان آنان را اسیر کرد و بعد از جمع‌آوری اموالشان، به عنوان پیشکش نزد خلیفه اموی یزید بن عبدالملک می‌فرستاد تا احتمالاً قلب او را بدست آورد. از این رو بهترین زنان مسیحی را برای فرستادن نزد خلیفه انتخاب می‌کرد. دهها گوسفند می‌کشت تا پوست عسلی صاف آنها را بکند و به دمشق بفرستد. گاه صد گوسفند ذبح می‌کرد و موفق نمی‌شد یک پوست سالم به دست آورد. (نویری، ۱۹۱۷: ۲۳-۲۱). پس مسیحی‌وی این اصل است که می‌توان تصور نمود که مسیحی‌ها تا چه حد از این وضع ناراحت شدند و اندیشه شورش علیه او در ذهنشان جوانه زد، چرا که مسیحی‌ها به احتمال قوی، مانند عرب‌ها، مردمی بدوی بودند که نه فرمانبری می‌شناختند و نه خواری را تحمل می‌کردند.

عبیده بن عبدالرحمن با آن که شخصیتی مقتدر و ظاهراً خوش فکر بود، با مسیحی‌ها رفتار بهتر از گذشتگان خود نداشت. وی در نبرد با قبایل دوردست مسیحی و به اسارت گرفتن زنان آنان تا آنجا پیش رفت که می‌گویند هنگامی که در سال ۱۱۴هـ (۷۳۳م) آفریقا را به قصد مشرق ترک گفت علاوه بر خواجگان و اسبان و چهارپایان و زر و سیم و ظروف، چندان برده و کنیز و کنیزک برگزیده به همراه برد که تنها شمار کنیزکان او به هفتصد تن می‌رسید ابن عبد

الحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۷) از این عبارت چنین می توان فهمید که عبیده همچون دیگر والیان، بیدادگری ظالم بود که سخت گیری را نسبت به مسیحی ها را از حد خود گذرانده بود. موید این نظر سخن مولف تاریخ الخلفاء است که در باب خلافت هشام بن عبدالملک درباره عبیده والی او بر مغرب چنین می نویسد « عبیده بن عبدالرحمن با کلیه عرب های یمن و مسیحی های زنانه ، رفتاری بیرحمانه داشت به گونه ای که شمار زیادی از آنان که جزو بزرگان کشور و صاحب منصبان و متنفذین نواحی خود بودند را مورد اذیت و آزار قرار داد(سیوطی، ۱۳۵۱ه.ق: ۴۹-۴۸).

لذا عبیده احساس می کرد که اوضاع آفریقا دیگر مثل سابق نیست. چرا که به علت سیاست های غلط او و حکمرانان سابق، احتمال شورش از ناحیه مسیحی ها زیاد بود. از این رو بود که بدون هیچ دلیلی، از هشام تقاضا کرد که او را از حکومت معاف دارد. هشام هم استعفای او را پذیرفت (مولف مجهول، ۱۸۶۷: ۳۴-۳۲). از این روایت استنباط می شود که عبیده با تیزهوشی خود، شرایط و اوضاع بدسیاسی را درک کرد و قبل از هر گونه شورش علیه خود از حکومت استعفا کرد. این در حالی است که وی احتمالاً پس از به چنگ آوردن اموال بسیاری که از مغرب بدست آورده بود و با اعمال خودکامگی و بیرحمی شدید نسبت به مسیحی ها و حتی یمنیان، آفریقا را به سوی مشرق ترک گفت. بعد از وی احتمال می رفت که هشام در کار خود تاملی کند و دست از تعصبات قبیله ای و ظلم و ستم بر مردم به خصوص مسیحی ها را بردارد. اما وی در ربیع الآخر سال ۱۱۶ه (۷۳۴م) عبیدالله بن حبحاب مامور خراج خود در مصر را به حکومت آفریقا و به تبع آن اندلس منصوب کرد(ابن عبد الحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۸-۲۱۷) پس بر روی این اصل است که هشام با اتخاذ چنین تصمیمی، عبیدالله بن حبحاب را بر سراسر غرب دولت اسلامی از مرزهای مصر تا جبال پیرنه، حکمفرما کرد.

مولف الخطط معتقد است که عبیدالله بن حبحاب علیرغم داشتن فرهنگ و دانش وسیع، یک قیسی افراطی بود(مقریزی، ۱۹۵۹: ۲/۶۳) پس چنین می توان احتمال داد که وی به خاطر تعصبات قبیله ای که دارد برای اداره چنین قلمرو گسترده ای با وجود اختیارات تام، از کیاست و دوراندیشی لازم برخوردار نباشد. نخستین کاری که عبیدالله کرد، تقسیم قلمرو حکومتی میان خود و فرزندانش بود. حکومت سوس در مغرب را به فرزندش اسماعیل سپرد و مسئولیت جنگهای سودان را به فرزند دیگرش عبدالرحمن واگذاشت و آفریقا به مرکزیت قیروان را به خود اختصاص داد(ابن عبدالحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۸).

در اختصاص دادن آفریقا برای خود، چنین می توان احتمال داد که وی از این مکان، هم به مشرق نزدیک باشد و هم بتواند از آنجا تمامی ایالات های تحت فرمانش را اداره کند. عبیدالله؛ امارت اندلس را به یکی از پیروانش عقبه بن حجاج سلولی، داد، که در واقع یک قیسی افراطی بود. در ارتباط بین عبیدالله با مسیحی ها از منابع تاریخی بر این باورند که عبیدالله بن حبحاب

آنقدر تعصب قیسی - عربی داشت که برای غیر عرب ها تقریباً ارزشی قائل نبود به طوری که بی اعتنا به احساسات مسیحی ها، دست ستم و بیداد خود را به سوی آنان دراز کرد. از همین رو بود که در تعقیب یمنیان نیز برآمد و هرگونه آزار و شکنجه را در حق آنان اعمال نمود و این چنین بود که تقریباً همه ساکنان غرب و اندلس بجز قیسی ها، از دست او در عذاب بودند. یکی از هوادارن بنی نصیر مردی بود به نام عبدالاعلی بن جریح افریقی که وابسته بنی نصیر بود و در نواحی طنجه برای خود حزب مسیحی بزرگی را علیه عربها بوجود آورد (همان). احتمالاً این حزب مسیحی زمینه شورش را فراهم می کرد. پس این گونه می توان تصور نمود که ظاهراً مسیحی ها چشم به رهایی از بیدادگری قیسیان به رهبری عبیدالله بن حباب دوخته بودند چرا که ابن حباب به احساسات مسیحی ها تقریباً بها نمی داد و در جهت تحقیر مسیحی ها تا آنجا پیش رفت که تصمیم گرفت همه آنها را اعم از مسلمان و غیر مسلمان، غنیمت مسلمانان قلمداد کند. اگرچه والیان قبل از وی این رفتار را فقط در مورد مسیحی های غیر مسلمان چه آنان که در پناه مسلمانان در آمده بودند و چه آنان که امان نخواستند بودند اعمال می کردند اما عبیدالله اصرار داشت که با تلقی کردن مسیحی های مسلمان به عنوان بردگانی تحت مالکیت مسلمانان، بر وخامت اوضاع بیفزاید. وی در راستای اجرای این تصمیم به عمال خود دستور داد یک پنجم مسیحی ها را به عنوان برده در اختیار بگیرند (نویری، ۱۹۱۷: ۱/۳۴).

بر این اساس است که می توان استنباط کرد که این نهایت بدرفتاری و ستمی بود که عبیدالله می توانست بر مسیحی ها روا بدارد و زمینه نفرت آنها را فراهم آورد. چرا که هر انسان جوانمرد و آزاده ای با اندک تاملی در این رویداد چگونه می تواند تصور کند که کسانی را که اسلام آورده اند و حتی بعضی از آنها در کنار مسلمانان جنگیده اند و نامشان احتمالاً در دیوان ثبت شده بود، بتوان به عنوان برده تلقی کرد؟ ابن حباب و یاران متعصب قیسی اش نه تنها بر مسیحی ها و مسیحیان اندلسی سخت گرفتند بلکه یمنیان نیز از اعمال جاه طلبی و زورگویانه وی بی نصیب نشدند و همین امر موجبات خشم آنان را فراهم کرد. لذا موجب شد تا مردم در پی فرصتی مناسب برای قیام علیه ابن حباب و قیسیان برآیند.

رابطه مسلمانان با مسیحیان

مسیحی های مغرب به دو گروه قبائل مسیحی بتر و برانس یا بدوی و شهر نشین تقسیم می شدند. بترها از همان آغاز فتح سریعاً به عرب ها پیوستند و در فتح کشور بیشترین رنج را تحمل کردند. اگر کمک قبایل بتر نظیر لوانه، نفوسه، هواری و برغواطه نبود ظاهراً عرب ها نمی توانستند به این نتیجه درخشان در مغرب بعد از یک تلاش مداوم و طولانی به آن دست یابند چرا که مسیحی ها مردمی سختکوش و ماهر در جنگ و از طرف دیگر اطلاع نسبتاً کامل نسبت به موقعیت جغرافیایی این سرزمین داشتند. لذا پس از پیروزی عرب ها و پایدار شدن آنها در

کشور، بترها انتظار داشتند که عرب ها، آنان را با خود برابر بدانند. و امید وار بودند که میان این قوم از مسیحی ها با مسیحی های برانستی که در برابر عرب ها به شدت مقاومت کرده بودند و تنها زمانی تسلیم شدند که از کمک های بیزانس (رومی ها کاملاً ناامید شده بودند، حداقل تفاوتی بگذارند. اما عرب ها به سبب تعصبات نژادی که داشتند، حاضر بودند در مورد این نکته فکر کنند و با کلیه مسیحی ها رفتار یکسانی در پیش گرفتند و تقریباً نسبت به همه آنان، دوست و غیر دوست، هم پیمان و غیر هم پیمان، سختگیری کردند. لذا این رفتار موجب شد که دل های قبایل مسیحی به ویژه قبیله بتر، نسبت به عرب ها مکرر و آزرده خاطر و ناامید شوند و در اندیشه شورش علیه تمامی آنها بیفتند. چرا که مسیحی ها، مخصوصاً بتر، بیشترین زحمت را در فتح اندلس بر دوش کشیدند و در این راه هزاران قربانی دادند. حال آنکه عرب ها به احتمال قریب چند صد نفر را از دست دادند. گروهی از فرماندهان فتح نظیر ابو زرعه طریف بن ملوک و طارق بن زیاد از مسیحی های زناته و از تیره بتر بودند (مقری، ۱۹۴۹: ۱/۲۳۸).

اما عرب ها نه تنها این دو فرمانده بزرگ را پاداش خوبی ندادند بلکه موسی با طارق در لحظه دیدار در اندلس، بدرفتاری کرد و عرب های اندلس، مسیحی های آن را با خود به یک چشم ننگریستند. همین امر باعث شد تا ناخشنودی و خشم مسیحی ها را فراهم کنند. البته در انگیزه بدرفتاری عرب های اندلس با مسیحی ها علاوه بر رفتار خلفا و تعصبات قبیله ای والیان در مغرب و اندلس به احتمال قوی، به سبب ترس عرب ها از مسیحی ها نیز می تواند باشد، چرا که شمار مسیحی های اندلس به مراتب چندین برابر عرب ها بود و عرب ها خود در اقلیت نسبت به مسیحی ها، احساس می کردند و همین امر احساس آنها را به پرهیز از مسیحی ها و دور نگه داشتن آنها از حکومت و قدرت، برانگیخته است که این خود می تواند بر خشم زیاد مسیحی ها افزوده باشد. بترها، نیروی محافظ والیان و از مقربان آنان به شمار می آمدند و آنان راحتی بر مسیحی های برانس ترجیح می دادند. اما ظاهراً هنگامی که یزید بن ابی مسلم به ولایت مغرب رسید، با قوم مسیحی بتر بنای بدرفتاری گذاشت و در صدد تحقیر و خوار کردن هر چه بیشتر آنان برآمد (ابن عبد الحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۴) پس قبیله بتر را از خود راند و از آن زمان بود که در واقع عربها، دوستی و حمایت این گروه نیرومند از مسیحی های آفریقا را از دست دادند.

تعصبات نژادی مسلمانان با مسیحیان

بعد از خلع عبیداله بن حجاب از ولایت بر مغرب انتظار می رفت که هشام شخصی را به حکمرانی مغرب بگمارد که توانایی اداره امور در آن شرایط بحرانی را داشته باشد اما هشام، یک قیسی متعصب به نام کلثوم بن عیاض قشیری را روانه آفریقا کرد. کلثوم آن طور که از منابع تاریخی بر می آید به قیسی بودن خود سخت مینازید و چون شخصی مغروری بود، بر،

مسیحی‌ها سخت می‌گرفت و آنان را مردمی بی‌بهره از تدابیر جنگی تصور می‌کرد به گونه‌ای که ظاهراً پیروزی مسیحی‌ها را بر عبیده بن عبدالرحمن و عبیدالله بن حجاب را ناشی از نادانی و ناتوانی خود این دو نفر می‌دانست. آن‌طور که از روایات تاریخی برمی‌آید خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک، پول زیادی را در اختیار کلثوم گذاشته بود و به کارگزاران مصر، طرابلس و آفریقا دستور داد که با تمام عده و عده خود به او بپیوندند و این خود بر غرور کلثوم افزود. او با سپاهی عظیم، دمشق را ترک گفت و با عبور از مصر و طرابلس و آفریقا، شماری از بهترین سپاهیان آنان را با خود همراه کرد لذا لشکری بزرگ فراهم شد (ابن عبدالحکم، ۱۹۶۱: ۲۱۸-۲۱۹). وی، طلایه داری سپاه خود را به بلجین بشر قشیری سپرد که ظاهراً وی نیز قیسی متعصب و مغروری بود که در تصبات نژادی عرب علیه مسیحی دست کمی از کلثوم نداشت (همان: ۲۲۲-۲۱۹).

کتب تاریخی در مورد تعداد این سپاه که همراه بلجین بشر قشیری بودند، روایات مختلفی را ذکر می‌کنند برخی از مورخین بنام، مانند ابن قوطیه و ابن عذاری، تعداد کل سپاه را حدود سی هزار نفر ذکر می‌کنند (ابن قوطیه، ۱۹۲۶: ۱۴-۱۵)، اما ابن حیان شمار سپاهیان بلج را هفتاد هزار نفر می‌داند (مقری، ۱۹۴۹: ۱۲-۱۳/۲) آنچه که در این روایات مهم است چنین می‌باشد که کلثوم بن عیاض ظاهراً قصد داشته است با تمام قوا به جنگ مسیحی‌ها رفته و آنان را سرنگون کند. اما به دلیل تعصب نژادی که کلثوم داشت، فقط به قیسی‌ها توجه مینمود باعث شد تا میان اعراب اختلاف و دودستگی به وجود بیاید. عربهایی که در آفریقا زندگی می‌کردند احتمالاً مانند اعراب اندلس خود را جزء بلدیهای مغرب به حساب می‌آوردند چرا که اصل عرب‌های آفریقایی ظاهراً از نخستین سپاهیان عرب بودند که در اثنای فتح و یا بعد از آن در مناطق خوش آب و هوای مغرب استقرار یافته بودند و نیز این احتمال می‌توان داد که به سبب امتزاج با مسیحی‌ها و بومیان آفریقا، قدرت این اعراب دوجندان شده باشد و چون اکثر اعراب که در فتح آفریقا شرکت کرده بودند یمنی بودند شماریمنیان مغرب همچون یمنیان اندلس فزونی یافته باشد همچنین به احتمال قوی، تعدادی از قبایل مسیحی به ویژه زنان که در طنجه به سر می‌بردند با پیوستن به آنان، قدرت اعراب یمنی بیش از پیش گسترش یافته باشد. مولف کتاب ریاض النفوس، تعدادی از خاندان‌های عرب از جمله، خاندان عقبه بن نافع فهري و خاندان معاویه بن حدیج و خاندان رویف بن ثابت انصاری و خاندان بنی نصیر را با بیان می‌کند که در آفریقا از قدرت و نفوذ زیادی برخوردار بودند (مالکی، ۱۹۵۱: ۴۱-۴۴/۱) پس بر این اساس چنین می‌توان استنباط کرد که با توجه به قدرت حضور این اعراب یمنی در آفریقا، در مقابل سپاه بلج که قسیانی متعصب بودند، با آنان به چشم بیگانگان می‌نگریستند.

شاید در ابتدای امر بتوان تصور کرد که این گروه از اعراب یمنی با مسیحی‌ها رابطه خوبی داشته‌اند و یا حداقل با آنان به مصاف نپرداخته باشند. اما روایات تاریخی خلاف این مدعی را

بیان می کند. آنجا که ابن عبد الحکم روایت می کند که در راس همه عربهای آفریقا، حبیب بن ابی عبیده بن عقبه بن نافع با سپاهیاتی متشکل از عربهای یمنی در طنجه رویاروی خالد بن حمید زنانتی پیشوای مسیحی های شورشی و جانشین میسره، ایستاده بوده است. (ابن عبد الحکم ۱۹۶۱: ۲۲۲-۲۱۹) پس در مجموع روابط سیاسی بین عربها با مسیحی ها چنین می توان احتمال داد که اولاً عرب های قیسی که برای سرکوبی مسیحی ها به سوی مغرب آمده بودند، بدترین ظلم و ستم را در حق مسیحی ها روا می داشتند. دوم اینکه عربهای ساکن آفریقا که بیشتر یمنی بودند احتمالاً به سبب جنگ هایی طولانی در ایام فتح که میان آنان به وقوع پیوست عربها، دیگر به مسیحی ها اطمینان نداشتند و از طرف دیگر، این عربهای یمنی نیز به ظلم و ستم علیه مسیحی ها پرداختند و حکمرانی را حق خود می دانستند به گونه ای که حاضر نبودند مسیحی ها را در امر حکومت شریک کنند پس بروی این اصل بود که اعراب کلبی - یمنی تکیه گاه، حکمرانیان و کارگزاران خود در نواحی و مناطق مختلف مغرب به شمار می آمدند. بنابراین می توان گفت که مسیحی ها از این عده از عربها هم نفرت داشتند چرا که تا رسیدن قوای کمکی از دمشق، این عده از عرب های یمنی کلبی در مقابل شورش مسیحی ها، به مقابله ایستاده بودند (همانجا) پس بر این اساس است که می توان تصور نمود که شورش مسیحی های ایالت طنجه به معنی شورش تمامی مسیحی ها علیه تمامی عربها می باشد.

نتیجه گیری

دین اسلام و حاکمان اموی زمینه شکوفایی تمدن اسلامی را با تکیه بر همبستگی ملی، همکاری و تعاون، بردباری و تحمل، حفظ وحدت و یکپارچگی در جامعه اسلامی و نیز با استفاده از علوم مختلف و ظرفیت دانشمندان فراهم آوردند. در دوره حاکمیت خلفای اموی بر اندلس، تعامل و تسامح امیران مسلمان نسبت به سایر ادیان و تکاپوی مستمر برای افزایش سطح زندگی و شکوفایی علمی، فرآیند انتقال اندیشه و تمدن متعالی اسلام را از اندلس به ماورای این سرزمین و به ویژه اروپای مرکزی تسهیل نمود. خلاقیت دانشمندان مسلمان و پوییش علمی محافل فرهنگی در اندلس، سبب خیره ماندن اروپای گرفتار در زنجیره تعصبات قرون وسطی شد و جهان غرب را ناگزیر ساخت تا برای خروج از عصر تاریکی، به ترجمه و برگردان آثار معرفتی مسلمانان دست یازد. روحیه تسامح و اصل رواداری، رشد و شکوفایی علمی و تمدنی را در این خطه از جهان اسلام در پی داشت. اندلس به واسطه واقع بودن در سرحد سرزمین‌های اسلامی و اروپایی به عنوان دروازه تبادل فرهنگی عمل می‌کرد و افراد نامداری را پرورش داد. اندلس از لحاظ فلسفه، کلام، شعر و ادبیات نیز رشد کرد.

فهرست منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹): نظریه های جامعه شناسی، تهران: سروش
۲. آشوری، داریوش (۱۳۹۳): تعریف ها و مفهوم. تهران: آگه
۳. آلتمن، ایروین. (۱۳۸۲): محیط و رفتار اجتماعی. مترجم: علی، نمازیان. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۴. ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله القرشی (۱۹۶۱): فتوح مصر و افریقیه و الاندلس، القا هره: الثقافه الدینییه.
۵. ابن قوطیه (۱۹۲۶): تاریخ فتح اندلس،
۶. اشپولر برتولد (۱۳۵۴): جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، تهران، امیرکبیر
۷. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۹۸۸): فتوح البلدان، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى
۸. بوردیو، پیر (۱۳۸۹): نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، فلسفه، نقش و نگار
۹. حموی، یاقوت (۱۹۵۵): معجم البلدان، ج ۱، بیروت، دارصادر
۱۰. ساروخانی، باقر (۱۳۸۱): روشهای تحقیق در علوم اجتماعی: اصول و مبانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج اول
۱۱. سیالدینی، رابرت بی. (۱۹۹۲): روانشناسی فنون قانع کردن دیگران، ترجمه گیتی قاسم زاده، تهران،
۱۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی ابکر (۱۳۵۱): البهجة المرضیة علی ألفیة ابن مالک، دارالحیا،
۱۳. لوکاس، هنری (۱۳۶۹): تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن
۱۴. معین، محمد (۱۳۸۴): فرهنگ فارسی معین، تهران: آدانا
۱۵. مقری، شهاب الدین احمد بن محمد (۱۹۵۹): نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق احسان عباس، دارصادر، بیروت
۱۶. مقریزی، احمد بن علی (۱۹۵۹): الخطط المقریزیه، لبنان
۱۷. مونتگمری، وات (۱۳۵۹): اسپانیای اسلامی، ترجمه محمد علی طالقانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
18. Komorita, S. S. and Parks, C. D. (1999) Reciprocity and cooperation in social dilemmas: review and future directions. In D. V. Budescu, I. Erev, & R. Zwick (Eds.), Games and human behavior: Essays in honor of Amnon Rapoport (pp. 315–330). Mahwah, NJ: Erlbaum.
19. the new ency clopae dia britanica, vol1. chicago, the university of Chicago, 1987. p379.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۴۴ - ۱۳۱

تحلیل فضایل و توانمندیهای لیلی در منظومه لیلی و مجنون نظامی از دیدگاه روانشناسی مثبت‌نگر

۱ نرگس کشاورزی

۲ کبری نودهی

چکیده

انسانها از دیرباز در طول زندگی خود، گرفتار مسائل اخلاقی و مشکلات روانی بوده‌اند و روانشناسی به عنوان یک علم مستقل از قرن نوزدهم سعی کرده است در درمان بیماریهای روحی - روانی، متمرکز باشد؛ اما در حدود دو دهه پیش شاخه‌های از روانشناسی به نام روانشناسی مثبت‌نگر به جای تمرکز بر بیماریها و اختلالات روانی، بر هیجانات مثبت و فضایل و توانمندیهای انسان تکیه میکند. این شاخه جدید روانشناسی با هدف تأکید بر فضایل ششگانه اخلاقی مانند خرد، شجاعت، عدالت، میان‌هروی، عشق و رأفت، استعلا و توانمندیهای بیستوچهارگانه‌ای مانند صداقت، امید، قدردانی، رهبری... به دنبال یافتن آن چیزی است که «زندگی خوب» نامیده میشود. روانشناسی مثبت‌نگر با تکیه بر فضایل و توانمندیها و با کشف زوایای پنهان وجودی انسان، موجب بهره بردن از قابلیت‌های نهفته انسان میشود. پی بردن به این فضایل در هر فردی باعث شکوفایی و محدود شدن رذیلت‌های وجودی او میشود. لیلی و مجنون یکی از منظومه‌های خمسه نظامی از این نظر قابل بررسی است. شناخت این فضایل و توانمندیها میتواند در نشان دادن شخصیت لیلی تأثیر بسزایی داشته باشد. در این منظومه شخصیت لیلی با دارا بودن فضیلت رأفت و عشق و میان‌هروی و استعلا و همچنین توانمندیهای دوستداستن، دوران‌دیشی و امید به شکوفایی و تعالی میرسد.

واژگان کلیدی

فضیلت، قابلیت، روانشناسی مثبت، مجنون، لیلی.

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

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

Email: koobranodehi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۹

طرح مسأله

روانشناسی به شکل عام آن تاریخچه‌های طولانی دارد؛ اما به عنوان یک علم خاص از نیمه دوم قرن نوزدهم مطرح شد که در این دوره بیشتر تلاش روانشناسان بر درمان کمبودها و رفع ناتوانیهای انسان متمرکز بود. در این زمان اختلالات روانشناختی بیماران را تشخیص میدادند و به مداوای آن میپرداختند. اما از ابتدای قرن بیست و یک شاخه‌های از علم روانشناسی به نام روانشناسی مثبت‌نگر ابداع شده که با تغییر مدل نقیصه محور بر مدل توانمندمحور، مسیر تازه‌ای را در پیش گرفته است و بر افزایش شادمانی و سلامت، توانمندیهای انسان و نقش نیرومندیهای شخصی و سامانه‌های اجتماعی مثبت در ارتقای سلامت بهینه تأکید دارد.

روانشناسی مثبت که توسط مارتین سلیگمن در حدود دو دهه پیش مطرح شد، روشی است که موجب لذت واقعی در زندگی میشود و تجربه کامل احساسات را فراهم میکند. همچنین بر کشف و به کارگیری تواناییهای انسان برای برقراری ارتباط کامل با زندگی و تجربه رضایت واقعی در زندگی تمرکز دارد و هدف آن نگاه به جنبه مثبت وجود بشر است. «روانشناسی مثبت به شناسایی عاملهایی میپردازد که سلامت را افزایش میدهند و مأموریتش این است که نتیجه‌گیری درباره آنچه که میتواند دنیای بهتری بسازد، به جای توسل به عقاید و معانی بیان، بر علم پایه‌گذاری کند.» (کار، ۱۳۹۱: ۲۶). «رشته روانشناسی مثبت، روی سه موضوع مرتبط با هم مطالعه میکند: مطالعه تجارب ذهنی مثبت، مطالعه صفات فردی مثبت و مطالعه مؤسسات و سازمانهایی که تحقق تجارب و صفات مثبت را فراهم میکند.» (پیترسون و سلیگمن، ۱۳۹۵: ۲۱).

مارتین سلیگمن و کریستوفر پیترسون با همراهی متخصصان و پژوهشگران معتبر دریافته‌اند که شش فضیلت همه جا حاضر: خرد، شجاعت، عشق و رأفت، میان‌هروی، عدالت، تعالی وجود دارند که در تمامی مذاهب عمده و سنتهای فرهنگی مورد تأیید هستند و برای هر کدام از این فضایل، توانمندی (قابلیتهایی) در نظر گرفته‌اند که در مجموع به بیست و چهار توانمندی طبقه‌بندی میشود. «توانمندیهای شخصیت، روشهای قابل تشخیص برای نمایش دادن یک یا چند مورد از فضایل هستند. مثلاً فضیلت خرد از طریق توانمندیهایی مانند: خلاقیت، کنجکاوی، عشق به یادگیری، روشنی‌بینی و آنچه که ما آینده‌نگری مینامیم، خود را نشان میدهد.» (پیترسون و سلیگمن، ۱۳۹۵: ۳۳). اگر انسان بتواند توانمندیهای بالقوه‌ی وجود خویش را شناسایی کند و امکان بروز و تحقق آنها را فراهم کند، به تحقق خویشتن و خودشکوفایی نائل می‌آید.

اگرچه روانشناسی مثبت‌نگر به عنوان یک نظریه علمی برای اولین بار به وسیله مارتین سلیگمن معرفی شد و بر مفاهیمی مانند: خرد، عدالت، اعتدال، معنویت... تأکید کرده‌اند؛ اما متون ادبی ما چه به صورت نظم و چه نثر، حاوی توصیه‌های بیشماری برای حرکت در مسیر اخلاقی

است؛ به گونه‌های که بسیاری از انواع ادب غنایی، عرفانی، حماسی و به ویژه ادب تعلیمی، سرشار از آموزه‌هایی است که می‌تواند در پرورش انسانهایی با شخصیت مثبت، مؤثر باشد. در همین راستا پژوهش‌هایی به صورت مقاله و پایان‌نامه انجام پذیرفته است. مرتضی مطهری‌پور رساله دکتری خود را با عنوان «امید از دیدگاه اخلاق اسلامی و روانشناسی مثبت» در سال (۱۳۹۵) در دانشگاه معارف اسلامی نوشته است و وجوه اشتراک و افتراق امید از منظر اخلاق اسلامی و روانشناسی مثبت را بررسی نمودند. اعظم آصفینیا، افضل السادات حسینی و مجتبی زروانی (۱۳۹۵) در مقاله ای با عنوان «مؤلفه‌های روانشناسی مثبت در داستانهای مثنوی و کاربرد آن در تربیت نوجوانان»، به تحلیل و بررسی داستانهای مثنوی پرداختند. فاطمه عربها و محبوبه خراسانی در مقاله‌های با عنوان «روان شناسی مثبت در الهی نامه عطارنیشابوری» (۱۳۹۷)، با هدف شناسایی و تبیین مؤلفه‌های روانشناسی مثبت، اشعار و حکایات الهی‌نامه عطار نیشابوری را بررسی کردند.

از آنجایی که تاکنون پژوهش مبسوطی در ادبیات غنایی به ویژه منظومه لیلی و مجنون نظامی صورت نگرفته‌است، در این پژوهش به شناسایی مؤلفه‌های روانشناسی مثبت و فضیلتها و قابلیت‌های موجود در شخصیت لیلی می‌پردازیم. بنیان این مقاله بر یافتن پاسخهای واضحی در مورد این پرسشهاست: ۱- چه صفات مثبت اخلاقی در شخصیت لیلی وجود دارد که تا پایان داستان بر عشق خود نسبت به مجنون ثابت قدم میماند؟ ۲- این عشق چه تحولی در شخصیت، روحيات و نگرش لیلی ایجاد میکند؟ با توجه به داستان به نظر میرسد، فضیلت عشق و توانمندی دوست داشتن و دوست داشته شدن در شخصیت لیلی دیده میشود که موجب میشود با وجود همه مخالفت‌هایی که از سوی پدر و قبیلهاش صورت میگیرد و موانعی که پیش رویش قرار میدهند تا پایان داستان، عاشقانه به عشق مجنون وفادار بماند.

البته فضایل و توانمندیهای شخصیت در لیلی، متعدد بوده است؛ اما در این پژوهش فقط به فضیلت عشق، میانهروی و استعلا و توانمندیهای دوست داشتن، دوراندیشی و امید در او می‌پردازیم.

خلاصه داستان

قیس پسر یکی از بزرگان قبیله عامری، عاشق هممکتب‌خانهای خود، لیلی، که اهل دیار عرب است، میشود. لیلی نیز محبت مجنون را به جان و دل میپذیرد. ابتدا عشقشان مخفی بود؛ اما چندی بعد قصه دلدادگیشان به همه جا میرسد. پدر قیس با دیدن رنجوری و بیتابی فرزندش به خواستگاری لیلی میرود؛ اما پدر لیلی به سبب جنون و دیوانگی قیس با این خواسته او مخالفت میکند. پدر مجنون به پیشنهاد دوستان و خویشان، فرزندش را به کعبه میبرد تا شاید گشایشی حاصل شود، ولی نتیجه این کار و نصایح پدر به حال پسر سودی ندارد. از طرفی دیگر پدر لیلی، دخترش را به عقد فرد ثروتمندی به نام ابن‌سلام درمی‌آورد و آتش عشق مجنون شعله‌ورتر

میگردد. تلاشها و نصایح پدر مجنون هم در تسکین غمی که بر جان فرزند مستولی شده بود، تأثیری در بهبود حال او ندارد و سرانجام پدر به دیار حق میشتابد. آوارگی مجنون در حدی است که در بیابان با حیوانات وحشی خو میگیرد و همکلام میشود. لیلی هم از زندگی اجباری با شوهرش متنفر است. چیزی نمیگذرد که ابنسلام در حالی که ناکام و نامراد است، فوت میکند. بعد از مرگ ابنسلام در طی مدت کوتاهی لیلی بیمار میشود و دنیا را وداع میکند و مجنون بر تربت او حاضر میشود. «ای دوست» میگوید و در کنار لیلی به خاک سپرده میشوند.

۱. فضیلت عشق

معنی واقعی عشق، فعالیت قوای عاطفی و احساسی یک انسان در جهت انسان دیگر یا چیز دیگر است و به عنوان یک فعالیت احساسی و عاطفی هم از فعالیتهای فکری مثل ادراک، توجه، یادآوری، تخیل و تفکر جداست و هم از میل و خواست که معمولاً با آن اشتباه گرفته میشود. عشق، میل و خواست ایجاد میکند؛ اما خودش میل و خواست نیست. (اورتگای گاست، ۱۳۸۰: ۵۳). سلیگمن، عشق و مهربانی را مهمترین فضیلت روانشناسی مثبتنگر میدانند و این فضیلت بیشترین ارتباط را با عرفان دارد و «بیشترین کارکرد آن تعامل مثبت با دیگران است.» (سلیگمن، ۱۳۹۸: ۱۹۲). این فضیلت شامل دو توانمندی، یکی دوست داشتن و اجازه دادن به خود برای دوست داشته شدن توسط دیگران و دیگری مهربانی و سخاوت است.

۱-۱. توانمندی دوست داشتن و دوستداشته شدن

بیشتر ما انسانها میدانیم تا چه حد به عشق و دوست داشتن محتاجیم و همچنان میدانیم که در جستجوی این عشق و دوست داشتن از دیگران نسبت به خویشتن نیز هستیم. اگر ما فقط جستجوگر عشقی باشیم که بدان احتیاج داریم، این معماً هرگز حل نمیشود؛ زیرا ما هرگز آن را نمیابیم و خود را نیز گم خواهیم کرد. عشق واقعی میتواند گرگشای مشکلاتمان باشد؛ ولی باید این حقیقت را بپذیریم که برای اینکه دوستمان بدارند باید دوستداشتنی نیز باشیم. (پاول، ۱۳۸۱: ۹۶). پس در عین حال که از دیگران، عشق را میطلبیم، باید آنها را دوست داشته باشیم و اگر عشق بورزیم و از دیگران چیزی طلب نکنیم، حتماً دوستداشتنی خواهیم بود. اینک به شرح این توانمندی در لیلی میپردازیم.

۱-۲. توانمندی دوست داشتن و دوست داشته شدن در لیلی

لیلی از آغازین روزهایی که شاگرد مکتبخانه بود، دل در گرو مهر مجنون میندود. دور از هر قیل و قالی، تنها نگاههای خاموششان، شعله این عشق را روشن نگاه میداشت. این نگاههای پر مهر از دید همکلاسان مکتبخانه پنهان نمیماند و راز دلدادگی آنها فاش میگردد. تا والدین و بزرگان قبیله آگاه میشوند و لیلی از رفتن به مکتب خانه باز میماند و حوادث این ماجرای عاشقی ادامه مییابد و به زور به عقد ابنسلام درمیآید؛ ولی همچنان شعله عشق، وجودش را گرما و

حرارت میبخشد. با اینکه همه افراد قبیله، مجنون را دیوانه میپندارند؛ اما فضیلت عشق در لیلی میتواند دید او را نسبت به مجنون با همه متفاوت کند. «عشق میتواند ترس، تردید، ناتوانی و هر نارسایی دیگر را نابود و پراکنده سازد. عشق عین شفاست هم به افرادی که عشق میستانند و نیز به افرادی که عشق عرضه میکنند. وقتی اندیشه‌های خود را در برابر شخصی دیگر آگاهانه عوض میکنیم، روی محبت، تصویر سلامت و بهبودی را در سر میپروانیم.» (دایر، ۱۳۹۰: ۵۸).

لیلی گویا در عشق، نسبت به مجنون، رفتاری صبورانه‌تر داشته است:

کم کن جزع و به صبر بفزای در رهگذر است چرخ کژ جای
در دلش‌دگی قرار میدار صبری به ستم به کار میدار
من نیز همان عیار دارم لیکن قدم استوار دارم
(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

«این سخنان همه از مقام یک عشق والای معنوی حکایت میکند که معشوقه از مقام بلند معنویت سر اندرز و نصیحت با عاشق دارد و میگوید: من خود در این طریقت، استوار بر جای ماندم. این معشوقهای شناخته شده در جهان هستی نیست که عاشق را به قبول هر خطری تشویق میکند تا او را از زندان رهایی بخشد و چنان که رسم همه داستانهای عاشقانه است، معشوقه را بر پشت زین از میانه نگهبانان برآید و با خود ببرد.» (ثروتیان، ۱۳۸۹: ۲۸۳). لیلی، مقام خود را در عشق، کمتر از مجنون نمیداند و در طریق عاشقی ثابت قدم است. در قسمتی از داستان با تلاشهای زید برای ملاقات لیلی و مجنون بالاخره در گذرگاهی به هم میرسند:

لیلی به هزار شرمناکی آمد بر آن غریب خاکی
دستش بگرفت و پیش بردش در خیمه خاص خویش بردش
کین عشق حقیقی عرض نیست کالوده شهوت و غرض نیست
(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۶۵)

لیلی با اینکه خود در این فراق سختی کشیده بود و نیازمند دلجویی بود؛ اما وقتی در مقابل مجنون غریب خاکی قرار میگیرد، از روی علاقه و محبت دستش را میگیرد و در خیمه خاص خود میبرد و مورد نوازش قرار میدهد. اتحاد و یکی شدن در عشق موجب میشود که هر دو به عشق حقیقی برسند. لیلی برای عشق مجنون ارزش و احترام قائل است: «دستش بگرفت و پیش بردش / در خیمه خاص خویش بردش». وقتی یک رابطه عاشقانه، واقعی باشد، هر دو طرف میتوانند هم دیگر را درک کنند و به هم نشاط و سرزندگی دهند. نظامی معتقد است این عشق، حقیقی است، پاک است و عامل حرکت و رشد و کمال:

مجنون ز بخار اشک خونریز
تو یافته منی در این راه
با هست تو، به که هست من نیست
کاین دست تراست، دست من نیست
بگشاد زبان آتش انگیز
من گمشده توام در این چاه
(همان، ۲۶۸)

مجنون با گفتن این عبارات: «من گمشده توام در این چاه» به لیلی ابراز میدارد که اجازه دارد عاشق مجنون باشد. هم مجنون عاشق است و هم لیلی دلداه. یک رابطه دوسویه که به هم این اجازه را میدهند مورد علاقه و محبت و عشقورزی قرار گیرند. خود را با هم یکی میدانند: «کاین دست تراست دست من نیست»، مجنون خود را سایه‌های از لیلی میدانند. آنها دو نفر نیستند، یک روح در دو جسم هستند:

اینجا منی و تویی نباشد
در مذهب ما دویی نباشد
درع دو قواره ایم هر دو
جانی به دو پاره ایم هر دو
(همان، ۲۹۶)

لیلی به دلیل محیط بسته و محدودی که در آن میزیسته، اجازه عرض اندام در این رابطه عاشقانه را ندارد و به دلیل همین حالت منفعلانه، نمیتوان کیفیت عشق او را به طور مسوط بررسی کرد.

بعد از وفات ابن‌سلام و قبل از مرگ لیلی، دیداری بین لیلی و مجنون روی میدهد. لیلی که زمان مرگ خود را نزدیک میبیند از زید میخواهد قبل از رحلتش، زمینه ملاقات او را با مجنون فراهم کند. مجنون از چشمه دوستی وضو میگیرد و به دیدار یار می‌آید:

مجنون که جمال دلستان دید
در پرده پای خویش جان دید
آن زنده ولیک جان سپرده
این جان نسپرده لیک مرده
دوری ز ره دو قطب شد دور
گشت آینه دو صبح یک نور
این بیخود و آن ز خود رمیده
مرغ غرض از میان پریده
چون باز خود آمدند از آن حال
شاهین شده بود و شه به دنبال
(همان، ۲۲۶-۲۲۷)

نظامی این صحنه دیدار را بی هیچ نشانه‌های از تمنیات درونی و نفسانی، بسیار عارفانه توصیف میکند. فضای بین دو دلداه را چون «حرم» مقدس میداند که دو قطب از اقطاب عالم، آینه‌هوار مقابل هم قرار گرفته‌اند. در این حالت بدون تمتع جسمانی یکی از خود رمیده و آن دیگری از خود رهیده است. بعد از بازگشت از این حالت بیخودی و بیهوشی از انتقال فیض ربّانی به هم، یکی شاهین شده و دیگری شاهی که اتصال معنوی، او را به معنوی سرشار میرساند:

بستند دو سفته بر یکی در رُسُتند دو دیده در یکی سر
(همان، ۲۶۶)

در این قسمت «نظامی به این مطلب مهم اشاره میکند که وقتی ولیی از اولیا چشم از جهان میند، پیش از آن که از دنیا برود، نور ولایت خویش را به جانشین خویش منتقل میکند و دیگر خود از مقام ولایت بهرهمند نیست و این نور یکی است که به نوبت در دل اولیاءالله جای میگیرد و این نور ولایت است که همانند خلافت، امری ظاهری و قدرتی در صورت نیست؛ بلکه بینشی درونی و نیرویی خداداد است.» (ثروتیان، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۷).

لیلی همچنان به عشق مجنون وفادار میماند و تا پایان زندگی سکوت پیشه میکند و دم برنمیآورد تا پایان داستان که او در حال احتضار در مقابل مادرش قرار میگیرد. اینک به عنوان وصیت به مادر میگوید: «خون کن کفم که من شهیدم». بر طبق حدیث عشق «من عَشِيقٌ و عَفٌّ و کَتَمَ قَمَاتٍ، مات شهیدا، در عشق پاک، قاعده اصلی در حبّ عذری، رازداری و سرپوشی است. نه فاش کردن آن، که عَفٌّ و ستر از لوازم عشق است. لیلی به این مباهی است که بر معشوق، فضیلت کتمان راز دارد. چون او سرّ عشق با عارف و عامی نگفته و کوس رسوایی بر سر بازار زده‌است.» (ستاری، ۱۳۶۶: ۶۳). «اینکه عشق مجنون به لیلی، مشهور و عشق لیلی به او مستور بوده است و عاشقی و مستوری بسی دشوارتر از پرده‌داری است، بیانگر درجه رنج لیلی به هنگام مرگ است.» (محمدپور، ۱۳۹۰: ۳۰). و اینک در واپسین لحظات زندگی وصیتی به مادر میکند که از غبار راهگذار دوست برچشمانم سرمه بکش. بازگویی این راز در واپسین لحظات مرگ لیلی، فقط برای یاری خواستن از مادر است که بعد از خزان زندگی مراقب یادگار او باشد و نه هیچ نیت دیگری:

یاری است عجب عزیز یاری است از من به بر تو یادگاری است
از بهر خدا نکوش داری در وی نکنی نظر به خواری
من داشسته ام عزیز وارث تو نیز چو من عزیز دارش
(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۷۶)

برای لیلی، مردن از درد عشق و فانی شدن در راه وصال مجنون گواراست. تنها نگرانیاش نکوداشت و عزیزدانستن اوست که در غیابش، مادر و دیگران از احوال او دلجویی کنند و او را قدر بدانند. لیلی در حالی به سرنوشت محتوم خود رضا میدهد که وجودش از عشق به مجنون سرشار است و با همین احساس تا پای مرگ پیش میرود. «الزامات اجتماعی بر عشق و عزم و اراده عشاق پیروز میشود و آنها را میکشد. مرگ عشاق، مفرّ و راه‌گریزی است؛ اما راه حل و گشایش کار نیست.» (ستاری، ۱۳۷۹: ۵۴۴)

در پایان داستان، لیلی غیرمستقیم اعلام میدارد انسان به امید زنده است و او خود وقتی

تمام روزنهیهای امید به رویش بسته میشود، تن به مرگ میدهد و آرزو میکند در سرای دیگر به وصال مطلوب خود برسد. (صفا، ۱۳۳۵: ۴۵۱). لیلی در واپسین دقایق عمرش از مادر میخواهد به مجنون این پیغام را برساند:

گو لیلی از این سرای دلگیر آن لحظه که میباید زنجیر
از مهر تو تن به خاک میداد بر یاد تو جان پاک میداد
احوال چه پرسیم که چون رفت با عشق تو از جهان برون رفت
(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۷۶)

لیلی در این پیام به مجنون اطمینان میدهد که در تمام مدت جدایی آنان از هم به عشق او وفادار بوده و با وجود ازدواج صورتی با ابنسلاطین، همچنان شعله عشق به مجنون در درونش فروزان بوده و با وجود ناکامی، عشقی پاک از خود به یادگار گذاشته است و همین امر هم به عنوان فضیلت اخلاقی او قابل ملاحظه است. لیلی که با حالت فراق از دنیا کوچ میکند، آرزو دارد به وصال بعد از مرگ دست یابد و در جهانی دیگر، مجنون به او بیوندند. مرگ برای لیلی، پایان این رابطه عاشقانه نیست. این علاقه و اشتیاق، چیزی نیست که با مرگ خاتمه یابد. لیلی چشم در راه اوست که در دنیایی دیگر دور از اسباب و علل دنیوی، عرف قبیلها و خانوادها، نگاه تعصبآمیز جامعه مدنی زمانشان به وصال برسند:

و امروز که در نقاب خاک است هم در هوس تو دردناک است
چون منتظران در این گذرگاه هست از قبل تو چشم در راه
میپاید تا تو در پی آیی سر باز پس است تا کی آیی
(همان، ۲۷۶)

«لیلی در این منظومه، زنی است فداکار و وفادار که در راه عشق از همه چیز خود - حتی از زندگی - گذشته است و لحظهای از یاد دوست غافل نیست، به هنگام مرگ نیز به یاد دوست است. تنها مرگ میتواند قلب او را که به خاطر معشوق میتپد، آرام کند.» (غلامرضایی، ۱۳۷۰: ۲۴۳).

لیلی اگر گوش به فرمان پدر میدهد و تن به ازدواج اجباری با ابنسلاطین میدهد و سختی و هجران جانکاه را متحمل میشود به دلیل رسیدن به نیکنامی است. او معتقد است سرانجام این عشق باید منجر به نیکنامی برای او شود:

ترسم که ز بیخودی و خامی بیگانه شوم ز نیکنامی
(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۰۱)

«لیلی در معرض کشمکشهای درونی قرار دارد. گاه شور عشق، او را به سوی استبداد

مردانه حاکم فرا میخواند و گاه آبرو و نیکنامی او را به شکیبایی و دوران‌دیشی میکشانند. «(نصر، ۱۳۹۳: ۱۹۷). شاید اگر به فکر آبروی خود و پدر و قبیله خود نبود و راه‌گریزی از تعصبات خشک و خشن روزگار داشت، بهتر میتوانست دل به عشق دهد؛ اما همین اندازه هم که سکوت میکند و مظلومانه با شکیبایی و امیدوارانه تن به سرنوشت محتوم مرگ میدهد، اوج وفاداری اوست به عشق مجنون.

این حالت شکیبایی و ورزیدن و انفعالی او در این داستان نیز از نشانه‌های عشق عذری است. بدین صورت که «معشوق عذری هیچ کوششی در کار عاشقی نمیکند. گویی نقشی بود بر دیوار که زیبایی سحرانگیزش شاعر را افسون میکرد. بنابراین از معشوق جز نامی و تصویری منفعل و موهوم، اثری برجای نمی‌ماند.» (دهقانی، ۱۳۸۷: ۲۵).

بسیار جالب است که در پایان داستان و بعد از مرگ لیلی و مجنون، زید آن دو را در خواب میبیند که در کنار چشم‌های گوارا و گل‌های شکفته و بر تخت‌های مفروش با فرش بهشتی و می در کف و لب بر لب جام، کنار هم نشسته‌اند و پیری بر سر تخت آنها از روی تعهد ایستاده‌است و بر سر آن دو نثار می‌پاشد. زید از پیر میپرسد:

در باغ ارم چه نام دارند	کاین سروبنان که جام دارند
گفتش ز سر زبان لالی	آن پیر زبان گرفته حالی
هستند رفیق جاودانه	کان یار دوگانه یگانه
مجنون لقب آمد آن که شاهست	لیلی شده لیلی اینکه ماهست

(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

وصالی که در این جهان دست نداد، در جهان باقی و پاک برای آن دو میسر میشود:
هر کاو نخورد در آن جهان بر زینگونه کشد در این جهان سر
(همان، ۲۹۷)

لیلی و مجنون خود را به حریم عشق سپردند، به حیط‌های فراتر از خود و به واقعیتی که آرزوی رسیدن به آن، مطلوب همه انسانهاست.

۲. فضیلت میان‌روی

اعتدال و میان‌روی در زندگی یکی از فضایل اخلاقی است که بر اساس آن انسانها میکوشند در کارهایشان افراط و تفریط نکنند. همچنین شرع اسلام نیز به آن توصیه کرده است. اعتدال و میان‌روی به عنوان یک فضیلت، ابتدا در آثار سقراط و افلاطون مشاهده میشود و بعد ارسطو آن را به عنوان نظریه اخلاقی - نظریه اعتدال - مطرح میکند «که بر اساس آن همه فضایل اخلاقی در حد وسط دو ردیلت افراط و تفریط قرار داده میشود.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۶).

ولی نکته مهم این است که نباید تصوّر کرد پذیرش اعتدال و میان‌هروی به منزله یک فضیلت و روش درست در زندگی، به معنای پذیرش نظریه اعتدال است. ممکن است کسی میان‌هروی در زندگی را به منزله یک فضیلت بپذیرد، ولی هرگز نظریه اعتدال را قبول نداشته باشد. فضیلت میان‌هروی با سه توانمندی حاصل میشود: ۱- خودکنترلی، ۲- دوراندیشی، ۳- تواضع و فروتنی.

۲-۱. توانمندی احتیاط و دوراندیشی در لیلی

لیلی در زمان همسری این‌سلام روزی به دیدار مجنون می‌رود. از پیرمردی خبر او را می‌گیرد و گوشوارهاش را به پیرمرد می‌دهد تا مجنون را برای لحظاتی نزد او بیاورد که از راه دور او را ببیند. پیرمرد مجنون را می‌یابد و خواسته لیلی را به او می‌گوید. مجنون هم با خوشی و اشتیاق می‌پذیرد. وقتی مجنون نزد معشوق خود می‌آید، لیلی از او کناره می‌گیرد و به پیرمرد می‌گوید:

زیـن گـونـه کـه شـمـع مـیـفـرـوزـم گـر پـیـشـتـرک روم، بـس—وزـم
شـویـسـت مـرا اگـرچـه خـفـتـه اسـت ایـن حـال نـه از خـدا نـهـفـتـه اسـت
ز آن حـرف کـه عـیـنـاک بـاشـد آن بـه کـه جـریدـه پـاک بـاشـد
تـا چـون کـه بـه داوـری نـشـیـنـم از کـردـه خـجـالتـی نـیـسـنـم

(نظامی، ۱۳۸۷: ۲۲۹)

لیلی دور از چشم همگان در فاصله کمی با محبوب قرار دارد و شویب هم از این ملاقات خبر ندارد. میتواند هر گونه که میخواهد با مجنون گفت و شنود کند؛ اما کاری نمی‌کند که بعداً پشیمان شود. احساس خود و میل شدید خود را می‌شناسد که چون شمع فروزان است. بنابراین از هر اقدام نادرستی پرهیز میکند و کاری نمیکند که به صلاح موقعیت خود و شویب نباشد. خدا را حاکم و ناظر بر اعمال خود می‌گیرد و حرکتی انجام نمیدهد که برایش عیب محسوب شود.

با تأویل عرفانی این قسمت میتوان گفت «سالک زمانی به مقام وحدت مطلق با حق میرسد که به بالاترین ظرفیت وجودی در طریقت رسیده باشد. عشقی که نظامی از آن سخن میگوید، ارتباط مستقیمی با ظرفیت طالب آن دارد. و ظرفیت عشق حاصل نمیشود مگر با پیمودن عقبه‌های راه و کشیدن رنجهای طریقت برای صعود به مراتب بالاتر که وصال با «فنا فی الله» بالاترین آن است. لیلی، ده قدم مانده به مجنون قرار میگیرد؛ زیرا هنوز به مرحله کمال در عشق نرسیده تا شایستگی و ظرفیت نزدیکی با معشوق و در نهایت وصال با او را داشته باشد.» (محسنی و اسفندیار، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

۳. فضیلت استعلا

استعلا در لغت به معنی برتر و سرآمد شدن و از وضع موجود فراتر رفتن و به کمال رسیدن است. تعالی در مفهوم گرایش به رشد و پیشرفت و کامل شدن، مهمترین ویژگی انسانهاست و از معدود ویژگیهایی است که انسان را از حیوان جدا میکند. میل به کمالجویی از آغاز در وجود بشر

بوده است و با توجه به وادیهای هفتگانه سلوک هم میل به انسان کامل شدن، آرزوی سالک است.

در روانشناسی مثبت‌نگر منظور از استعلا، قابلیت‌های هیجانی است که به بیرون از ما و فراتر از ما و برای پیوند دادنمان با چیزی بزرگتر و جاوداتر مانند مردم، آینده، تکامل، ذات الهی، یا کائنات بسط پیدا میکنند. تعالی یک واژه رایج در سراسر طول تاریخ نیست و این فضیلت با قابلیت‌های هفتگانه‌های چون درک زیبایی و کمال، قدردانی، امید و خوشبینی، معنویت و ایمان، بخشودن و گذشت، سرزندگی و خوشطبعی، شور و اشتیاق، قابل حصول است. (سلیگمن، ۱۳۹۸: ۲۰۰). اینک به شرح توانمندی امید در لیلی می‌پردازیم.

۳-۱. توانمندی امید و خوشبینی در لیلی

اگرچه که پدر لیلی با دور کردن او از مکتبخانه، و ازدواج ناخواسته لیلی با ابن‌سلام، سعی کرد تا مجنون را از ذهن و زبان لیلی هم دور کند؛ اما این اتفاق نیفتاد و لیلی بیش از پیش به دیدن مجنون امیدوار بود. وقتی که او در خانه پدر، زندانی بود، هر روز به بام خانه میرفت تا شب همان جا مینشست تا شاید مجنون از آنجا رد شود و او را ببیند. لیلی، امیدوار و با شور و شوق این کار را هر روز تکرار میکرد:

میرفت نهفته بر سر بام نظاره‌کنان ز صبح تا شام
تا مجنون را چگونه بیند با او نفسی کجا نشیند
او را به کدام دیده جوید با او غم دل چگونه گوید
(نظامی، ۱۳۸۷: ۱۱۳)

لیلی وقتی مجبور است چون بیگانگان در خانه ابن‌سلام روز و شب را بگذراند، امیدواری به وصل مجنون تحمل این شرایط سخت را برای او امکان‌پذیر می‌سازد:

در دوست به جان امید بسته با شوی ز بیم جان نشسته
(همان، ۲۰۱)

«روانشناسان بر این موضوع تأکید بسیار دارند که نگرشها مهمتر از حقایق هستند. نگرش همراه با واقعیت (دلایلی برای خوشبین بودن) بسیار ارزشمند و مفید است. نگرش، عاملی تعیین کننده در کارهای مهم انسانی است.» (زیگلار، ۱۳۹۳: ۷۷). از نظر لیلی اگرچه واقعیتی که در اطرافش وجود دارد ظاهراً وصال آن دو را دور و بسیار سخت جلوه‌گر می‌سازد؛ اما نگرش و نگاه او به این حقیقت، نزدیک است که با امیدواری میتوان این روزهای سخت را بهتر گذراند.

نتیجه گیری

بر اساس نظریه روانشناسی مثبت‌نگر مارتین سلیگمن فضایی چون خرد، شجاعت، رأفت و عشق، عدالت، میان‌هروی، استعلا وجود دارد که هر کدام از آنها دارای قابلیت‌های چندگانه‌ای است که شناخت آنها به ما کمک میکند تا بتوانیم از دریچه تازه‌تری به ابعاد شخصیت انسانها نگاه کنیم. تمرکز بر این صفات و پرورش آنها راهی است تا بتوان در زندگی به شادکامی و بهباشی دست یافت. با توجه به منظومه لیلی و مجنون در بین فضایل شخصیت لیلی، فضیلت عشق و رأفت با توانمندی دوست داشتن، برجسته است. این صفت، ویژگیهای اخلاقی او را پررنگ مینماید و موجب میشود با وجود مخالفت‌های پدرش با ازدواج با مجنون و مجبور شدن به ازدواج ناخواسته‌اش با این‌سلام از شدت علاقه خود به مجنون نگاهد و با وجود عدم اختیار کامل برای برگزیدن همسر دلخواه و همه محدودیتهایی که جامعه زمانش بر جنس زن اعمال کرده است، بتواند سختیهای مسیر عاشقی را تحمل کند و توانمندی امید به آینده، که بزرگترین عامل در رسیدن به آرزوها و خواسته‌ها و ایستادگی در برابر مشکلات است، حس خوشبینی و تفکر مثبت را که از اهداف روانشناسی مثبت‌نگر است، برای لیلی به ارمغان می‌آورد و میتواند موجب پرورش و شکوفایی ابعاد شخصیت او گردد.

فهرست منابع

۱. اورتگای گاست، خوزه. (۱۳۸۰). درباره عشق. ترجمه ثریا، سید مهدی. تهران. نشر جوانه رشد.
۲. پاول، جان. (۱۳۸۱). روانشناسی دوست داشتن. ترجمه ناییبی، فرشته. تهران. نشر مؤسسه انتشارات نزهت تهران. چاپ پنجم.
۳. پیترسون، کریستوفر. سلیگمن، مارتین. (۱۳۹۵). فضایل و توانمندی‌های شخصیت. ترجمه نامداری و همکاران. اصفهان. انتشارات یارمانا
۴. ثروتیان، بهروز. (۱۳۸۹). زنان افسانه‌های در آثار نظامی. تبریز. نشر آیدین.
۵. -----، ----- (۱۳۹۰). شهر بند گنجه (گزیده مقاله‌هایی درباره نظامی). به کوشش علیرضا قوجه زاده. چاپ اول. تبریز. نشر آیدین.
۶. دایر، وین. (۱۳۹۰). قدرت توازن. ترجمه آل یاسین، محمدرضا. تهران. انتشارات هامون.
۷. دهقانی، محمد. (۱۳۸۷). وسوسه عاشقی. تهران. نشر جوانه رشد. چاپ اول.
۸. زیگلار، زیگ. (۱۳۹۳). توصیه‌هایی جادویی برای موفقیت. ترجمه نوری، فرزانه. تهران. نشر نسل نو اندیش.
۹. ستاری، جلال. (۱۳۶۶). حالات عشق مجنون. تهران. توس. چاپ اول.
۱۰. -----، ----- (۱۳۷۹). پیوند عشق میان شرق و غرب. اصفهان. نشر فردا.
۱۱. سلیگمن، مارتین. (۱۳۹۸). شادمانی درونی. ترجمه تبریزی، مصطفی و همکاران. تهران. نشر دانژه.
۱۲. سعیدی سیرجانی، علیاکبر. (۱۳۶۷). سیمای دو زن. تهران. نشر نو. چاپ دوم.
۱۳. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۵). تاریخ ادبیات در ایران. تهران. نشر ابن سینا. چاپ اول.
۱۴. غلام‌رضایی، محمد. (۱۳۷۰). داستانهای غنایی منظوم. تهران. نشر فردابه. چاپ اول.
۱۵. کار، آلان. (۱۳۹۱). روانشناسی مثبت. مترجمان شریفی، حسن پاشا. نجفی زند، جعفر. تهران. نشر سخن.
۱۶. نصر، زهرا. (۱۳۹۳). تندیس جمال در آینه منظومه‌ها. تهران. نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ اول.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۴۵ - ۱۵۸

بررسی دوگانگی رفتاری و تبعیض اجتماعی دولت شوروی در واقعه پناهندگی فرقه دموکرات در سال ۱۳۲۵

قادر کیانی^۱

چکیده

بعد از شکست فرقه دمکرات (Democrat) آذربایجان از قوای نظامی حکومت مرکزی در ۲۱ آذر ۱۳۲۵ عده‌ای از سران سیاسی نظامی و بخشی از اعضاء و هواداران عادی بناچار راه جمهوری آذربایجان شوروی را در پیش گرفتند. اینان با مشکلات بزرگی از نظر مسکن، غذا، پوشاک، بهداشت روبرو شدند. البته بادر نظر گرفتن شرایط اقتصادی، اجتماعی و ... بعد از جنگ جهانی دوم این شرایط بد از نظر کمبود امکانات اولیه زیستی، طبیعی و قابل قبول به نظر می‌رسد. ولی در همین شرایط آنچه از رفتار دولت کمونیستی اتحاد شوروی در عمل دیده شد رفتار دوگانه و تبعیض آمیز نسبت به پناهندگان فرقه دمکرات بود. سران نظامی و سیاسی فرقه دمکرات همراه با عده ای محدود دیگر از امکانات و امتیازات در خور برخوردار بودند ولی در همان هنگام چنانکه در بالا اشاره گردید خیلی بزرگی از پناهندگان ساده علاوه بر آنکه از کوچکترین امکانات زیستی اعم از غذا، مسکن، بهداشت، لباس و غیره محروم بودند. دوری از خانواده و اقوام مشکل مضاعفی گردید و خواستار مراجعت به ایران می شدند. اما سران حزبی و نظامی فارغ از این مشکل بودند. باید متذکر شویم فقط از رهبران محمد بی ریا بود که خواستار بازگشت به وطن بود. مقاله در پی آن است که به این سوال پاسخ دهد آیا رفتار حکومت شوروی با پناهندگان تبعیض آمیز بوده است یا نه؟ فرضیه مقاله این است شعار برابری سوسیالیستی دولت شوروی در برخورد با پناهندگان فرقه دمکرات به فراموشی سپرده شد.

واژگان کلیدی

برابری، پناهندگان، تبعیض، گرسنگی، بهداشت.

۱. دانشیار و عضو علمی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: ghadr.kiyani@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۷

طرح مسأله

بعد از امضای قرارداد قوام سادچیکوف حکومت شوروی طی چند ماه ارتش خویش را از ایران خارج کرد و نه تنها به پشتیبانی خویش از فرقه دمکرات خاتمه داد. بلکه رهبران موافق مقاومت در برابر قشون مرکزی از آن جمله پیشه وری، پادگان و جهان شاهلو را با فشار از ترکیب رهبری فرقه دمکرات کنار گذاشت. سرهنگ قلی اف که بعد از خارج شدن ژنرال آتاکیشی اف همه کاره فرقه بود. محمد بی ریا را به عنوان صدر فرقه دمکرات تعیین کرد و به پیشه وری، پادگان و جهان شاهلو یادآوری کرد که از ایران خارج شوند.

پیشه وری که از رفتار ناجوانمردانه روسها برآشفته بود. ضمن اعتراض به عملکرد سرهنگ قلی اف با پرخاش بدو گفت: «شما ما را آوردید میان میدان و اکنون که سودتان اقتضا نمی کند ناجوانمردانه رها کردید. از ما گذشته است اما مردمی را که به گفته های ما سازمان یافتند و فداکاری کردند همه را زیر تیغ داده اید، به من بگویید پاسخگوی این نابسامانی ها کیست؟ سرهنگ قلی اف که از اعتراض پیشه وری عصبانی شده بود تنها در پاسخ پیشه وری یک جمله بر زبان راند: «سنی گتیرن سنه دیبر گت» (جهانشاهلو ۱۳۸۰: ۲۵۷)

غروب ۲۰ آذر داشت نزدیک می شد که کمیته مرکزی فرقه دمکرات آخرین نشست خود را تشکیل داد و در غیاب پیشه وری با تلاش مقامات روس محمد بی ریا به عنوان صدر کمیته مرکزی فرقه انتخاب گردید. اندکی بعد بی ریا بیانیه ای را با امضای خود، خطاب به مردمی که در جلوی ساختمان کمیته مرکزی گرد آمده بودند صادر کرد: «قشون دولتی برای نظارت بر حسن انجام انتخابات می آیند.» سلام الله جاوید به عنوان استاندار و شبستری به عنوان رئیس انجمن ایالتی در تلگرافی خطاب به قوام السلطنه و محمدرضا شاه موضوع ترک مخاصمه را اعلام کردند. بدینسان بود که بعد از آمدن قشون مرکزی و قلع و قمع فرقه چی ها عده ای چند هزار نفری راه جمهوری آذربایجان شوروی را در پیش گرفتند.

روسو می گوید: «انسانها آزاد و برابر آفریده شده اند. اما همیشه در اسارت و بردگی بسر می برند.» وی در چرایی اسارت انسانها و نابرابر بین آنها معتقد است که مالکیت خصوصی باعث اسارت انسان و بی عدالتی در بین آنان شده است. او می گوید: «اولین فردی که با ایجاد حصار و قطعه زمینی را از آن خویش ساخت و مالکیت خصوصی را بنیاد نهاد و به تبع آن نابرابر و بی عدالتی در بین انسانها ریشه دوانید.»

در ایدئولوژی مارکسیسم در بخش ماتریالیسم تاریخی و اقتصاد سیاسی به این موضوع به صورت عمیق و گسترده پرداخته شده است. مارکسیستها بر این باور بودند که با الغای مالکیت خصوصی ابزار تولید نه تنها جامعه طبقاتی، دولت، استثمار انسان از انسان از بین خواهد رفت.

بلکه ناهنجارهایی موجود در جوامع انسانی از آن جمله، دزدی، دروغ‌گویی، کلاهبرداری و ... نیز از بین خواهند رفت و انسان طراز نوینی خلق خواهد شد. مارکسیستها نوید زندگی را می دادند که با استقرار فرماسیون کمونیستی ایجاد می شود و در آن از نا برابری و بی عدالتی اثری دیده نخواهد شد. هنگام ورود پناهندگان فرقه دمکرات به شوروی نزدیک سه دهه از پیروزی بلشویک ها می گذشت و آنان موفق شده بودند همه انواع مالکیت خصوصی ابزار تولید را لغو کنند. اما آیا با الغای مالکیت خصوصی ابزار تولید توانسته بودند بی عدالتی و نابرابری را نیز از میان بردارند؟ با گریزی گذار به رفتار دولت شوروی با پناهندگان فرقه دمکرات جواب روشنی به سوال مذکور در رابطه با این پناهندگان خواهیم یافت. در آخر لازم است یاد آور شویم که تا حالا هیچ پژوهشی درباره سرنوشت غم بار پناهندگان فرقه دمکرات به شوروی صورت نگرفته است.

پناهندگان فرقه دمکرات در جمهوری آذربایجان شوروی

پناهندگان فرقه دمکرات را می توان به دو گروه تقسیم بندی کرد. گروه اول شامل رهبران (نظامی یا سیاسی) و صدو پنجاه نفر جوانانی که در زمان حاکمیت فرقه دمکرات برای فراگیری آموزش نظامی در شهر باکو و گنجه بسر می بردند و دویست نفر ارتشی فارس زبان عضو و هوادار حزب توده ایران بودند که از ارتش شاهنشاهی فرار و به نیروی نظامی فرقه دمکرات پیوسته بودند. گروه دوم هزاران نفری بودند که از رده های پایین فدائیان و تشکیلات فرقه دمکرات بودند. از این گروه دوم هزاران نفری، نوشته ای بصورت خاطره یا هرگونه نوشته ای که باز نمایاننده ای درد و رنج یا خوشحالی و یا شکایت شان در تامین غذا، مسکن، بهداشت، کار، آموزش، ازدواج و ... باشد در دست نیست. اما از گروه اول چند نفر خاطرات خویش را از زندگی پناهندگی نوشته بصورت کتاب چاپ و منتشر کرده اند و در دسترس می باشند.

رهبران سیاسی نظامی از لحظه ورود تا دم مرگشان نه تنها با هیچ مشکلی از نظر معیشتی دست به گریبان نبودند بلکه با در نظر گرفتن امکانات و شرایط سال ۱۳۲۵ زندگی رویایی داشته اند. بالاش آبی زاده می نویسد: «۱۷ فروردین ماه سال ۱۹۴۷ م (۱۳۲۶ هـ.ش) بود. دو روز بعد از خارج شدن از تبریز، به باکو رسیدیم. از آنجا هم به محلی به نام «یاشیل باغ» (باغ سبز) در مردکان رفتیم.» (فرزاد، ۱۳۹۰: ۲۶) در ادامه وقتی با رجوع به خاطرات افسران توده ای که چندین ماه با گرسنگی و ... تا رسیدن به باکو دست به گریبان بوده اند. معنی مدت دو روزه از تبریز به باکو رسیدن بیشتر ملموس و درک خواهد شد. البته وقتی که فقط گوشه کوچکی از امکانات رهبری احتمالاً ندانسته از زبان بالاش آبی زاده در می رود. بیشتر به عمق تفاوتها و تبعیض ها پی برده می شود. ایشان می نویسد: «در یکی از چنین روزهایی شنیدم که مدینه در بیمارستان بستری است. هنگام عصر، برای ملاقات مدینه، به همراه علی توده، به بیمارستان رفتیم. او در بیمارستان «سیماشکو» در یک اتاق جداگانه بود... او تعریف کرد که، این روزها در خوابگاه

دانشگاه یک اتاق جداگانه به من داده بودند. شب دوم در اتاق کابوس دیدم و ترسیدم. دکترها گفته اند که از شدت ترس اعصابم به هم ریخته، برای معالجه باید مدتی در بیمارستان بستری شوم.» (همان، ۴۱-۴۰) مدینه گلگون اوا معشوقه بالاش آبی زاده در تبریز قبل از پناهندگی به باکو بود. خانم «نوبر» که دختر شیرخواری هم به نام ترلان داشت. زن واقعی و قانونی بالاش آبی زاده بود که وی را به امان خداسپرد و راه پناهندگی را در پیش گرفت تادست در دست مدینه گلگون اوار در سنگر کمونیسم برای آزادی و رفاه انسانها بکوشد. مدینه گلگون اوار به خاطر دیدن کابوس ده روز در اتاق خصوصی یک تختی در بیمارستان بستری می شوند. اما در همان هنگام هزاران پناهنده دیگر از دست کک و شپش تا صبح نمی توانستند پلک روی هم بگذارند. درباره ۲۵۰ نفر دانشجوی اعزامی به باکو فتح اله زاده می نویسد: «دولت شوروی به امید نقشه آینده، تمام و کمال این ها را تحویل گرفته بود. پس از شش ماه تحصیل با جمع شدن بساط فرقه در ایران، به استناد این که به عنوان دانشجوی مهمان در شوروی اقامت داشتند خواهان بازگشت به ایران شده بودند. اما حکومت شوروی آنها را روانه اردوگاه های سیبری کرده بود. در دوران خروشچف آن هایی را که از این اردوگاه های مرگبار جان بدر برده بودند، در جنوب کازاخستان اسکان داده بودند.» (فتح اله زاده، ۱۳۸۱: ۶۹-۶۸) ما در این گروه علاوه بر رهبران سیاسی و نظامی فرقه دمکرات و ۲۵۰ نفر دانشجوی اعزامی دویست نفر افسران توده ای را هم جا دادیم چون اینها هم هرچند به سختی و بعد از سالها بالاخره خود را به باکو رساندند. گوشه ای از سختیها و مشکلات شان را اینگونه آورده اند. «شهادت سرگرد نوروزاف که از نزدیک شاهد حال واحوال آنها بوده گوشه هایی از وضع رقت بار آنها را حکایت می کند. به نوشته او: «پناهندگان ایرانی در بخش های علی بایرامعلی، ژدانف و نخجوان آواره و سرگردان بودند. شورای وزیران آذربایجان شوروی به منظور اسکان پناهندگان و تامین کار برای آنها دو کمیسیون تشکیل داد که سرپرستی یکی را من برعهده داشتم. در فوریه سال ۱۹۴۷ (زمستان ۱۳۲۵) وقتی به دیدار آنها رفتم، پناه جویان از شدت سرما بر خود می لرزیدند و چیزی برای گرم کردن خود نداشتند.» (خسروی / حیدریان، ۸۸: ۱۳۸۱)

خانم نجمه علوی درباره سرمای استخوان سوز و نبود سرپناه و امکانات گرمایشی چنین نوشته اند: «پس از خارج شدن از مرز ایران، در روز ۲۲ آذر ۱۳۲۵، وارد اردوگاه ژدانف شدیم. زمستان و سرمای سختی در آن سال بود محل سکونتیمان در این اردوگاه، اتاقک های بی در و پیکری بود که سوز سرما یک راست به داخل آن می آمد. با یک پتو با ویکتوریا در هم گوله شده بودیم. در حالی که از سوز سرما دندان ها مان به هم می خورد.» (فرزاد، ۸۸: ۱۳۹۰)

درباره وضعیت غذا و بهداشت پناهندگان افسر احمد شفائی می نویسد: «در این جیره به تمام معنی کلمه یک جیره بخور ونمیر بود. کسی که آن جیره را در آن سال ها دریافت می کرد،

البته به سرعت از گرسنگی نمی‌مرد، ولی در دراز مدت، گرفتار عواقب سوء تغذیه می‌شده، به سرعت ضعیف می‌گشت، اگر کمک مادی دیگری به طور علاوه به او نمی‌رسید، قوای جسمانی او سریعاً تحلیل می‌رفت و در معرض تهدید انواع بیماری‌ها قرار می‌گرفت.» (همان: ۱۲۱)

«شب، هنگامی که می‌خواستیم بخوابیم، یکی از ما گفت: رفقا، ما شپش زده شده ایم، زیرا من تمام تنم می‌خارد... دیگران نیز شرم و حیا را کنار گذاشته و به خارش بدنشان اعتراف کردند. فروغیان گفت: بچه‌ها، برای رهایی از شپش، باید همه پیراهن‌های خودمان را درآورده و یقه‌اش را رو اجاق نگهداریم. ما همه از دستور وی پیروی کردیم و پس از لحظه‌ای شپش‌ها یکی پس از دیگری و گاهی چند تا با هم رو بخاری می‌افتادند و جرق و جروق کنان کباب می‌شدند. پس از پایان این وظیفه ما پوشاک‌ها خود را به تن کردیم و از آن شب توانستیم تا اندازه‌ای بهتر بخوابیم.» (نظری، ۱۳۷۱: ۱۸۶)

پاراگراف بالا را از خاطرات سروان حسن نظری آوریم. ایشان همراه ناوی برای گرفتن داوری ضد شپش (DDT) به مسئولان مراجعه و دست خالی برمی‌گردند. ولی در همان هنگام مدینه گلگون اوا بخاطر کابوس دیدن ده روز در اتاق خصوصی یک نفره بیمارستان بستری می‌شوند و هر روز بالاش آبی زاده هنگام ملاقات به غیر از لوازم دیگر برایش یک اسباب بازی خریده می‌برد.

«مدینه ده روز در بیمارستان خوابید من هر روز عصر به دیدن او می‌رفتم و هر بار هم اسباب بازی تازه و خنده‌دار برایش می‌گرفتم تا روحیه‌اش باز شود. مدینه هنگام ترخیص از بیمارستان، یک جعبه اسباب بازی با خودش برد.» (همان، ص ۴۱)

گفتیم ۱۵۰ نفر جوان ۲۰ ساله عمدتاً از شهر تبریز برای آموزش نظامی به جمهوری آذربایجان اعزام و در شهرهای باکو و گنجه مستقر بودند اکثریت آنان به اضافه عده‌ای از فداییان ساده درخواست بازگشت به ایران کردند. با در نظر گرفتن این که کنش وزیران و مقامات حکومتی برای دیگران ساختار می‌باشد که می‌توانند مانع و محدودیت کارگزار گشته و یا زمینه کنش را فراهم سازد. حال در برابر کنش و کارگزاری پناهندگان موانع و محدودیت ساختار را در ذیل خواهیم آورد. «رفقای ما که در آن ایام در آذربایجان شوروی به سر می‌بردند، حکایت می‌کنند که آتا کشی اف رئیس کا.گ.ب و نماینده با قراف با آنها به صحبت می‌نشیند ولی چون در قصد خود اصرار می‌ورزیدند، روزی مقامات شوروی می‌گویند هر کس قصد مراجعت به ایران را دارد در یک سو بایستد و اسامی آنها را یادداشت می‌کند. چند روز بعد به بهانه حرکت به ایران آنها را سوار قطار می‌کنند. منتها به جای ایران به سیبری، قزاقستان و دیگر جاهای بد آب و هوای آسیای مرکزی تبعید می‌کنند. بسیاری از این جوانان قربانی این نقشه شیطانی شدند به گواهی بازماندگان این فاجعه از میان ۶۰۰ تا ۷۰۰ نفر که به سیبری تبعید شدند. تنها حدود ۱۰۰ نفر توانستند پس از مرگ استالین و روی کار آمدن خروشچف از اردوگاه‌ها جان سالم به در برند

و عمده‌تاً به قزاقستان منتقل شدند.» (خسروی / حیدریان، ۱۳۸۱:۹۱) «هنگامی که ایرانیان بازمانده از اردوگاه‌ها به کازاخستان رسیده بودند سخت ضعیف و بی رمق و در زیر آفتاب سوزان گیج و مات نظاره‌گر بودند... دوران آزادی و اعاده حیثیت این داغ دیدگان در محل مسکونی جدید شان نیز با بی‌خانمانی و گرسنگی و در به دری آغاز شده بود. در آن تابستان داغ کفش نداشتند و با پای برهنه به سر کار می‌رفتند. کار آنها کشاورزی در کلخوزها، چوپانی و چاه‌کشی در دشت‌های سوزان و رختخواب‌شان مزارع یونجه و علف خشک و لباس‌هایشان مندرس و چهل تکه بوده است. حق دور شدن از محل زندگی خود را نداشته‌اند.» (فتح‌الله‌زاده، ۷۵) اما فقط این جوانان نبودند که جان و زندگی خویش را در شوروی با کوچکترین کنشگری در مقابل سد نفوذناپذیر ساختارها باختند. بلکه از بزرگان فرقه یعنی پیشه‌وری و بی‌ریا با کوچکترین کنشگری مستقلانه مغضوب، اولی‌جان خویش را طی تصادفی ساختگی و دومی زندگی خویش به صورت زندانی در اردوگاه‌های سیبری به مدت تقریباً سی سال باختند. پیشه‌وری با ارزیابی باقراف درباره علل شکست فرقه دمکرات مخالفت ملایمی کرده بود و بی‌ریا درخواست بازگشت به ایران را کرده بود. اما در مقابل غلام یحیی‌دانشیان مأمور کا.گ.ب در بستری که ساختار برایش فراهم کرده بود. نقش آفرینی کرد و تا لحظه مرگش رهبر فرقه دمکرات ماند سرگذشت هر سه تن در ذیل آورده می‌شوند.

میرجعفر پیشه‌وری

وی براساس استنتاج مورخه‌ی ۱۳۰۹/۱۱/۱ خود را بدینگونه معرفی می‌کند: «بنده در خلخال از توابع ایالت آذربایجان متولد شدم. تا سن ده سالگی در خلخال بودم بعد به واسطه‌ی شلوغی که آن موقع در خلخال از طرف ایل شاهسون وجود داشت، خانه‌ی ما را غارت کردند. بنابراین من با پدر و مادرم به روسیه مهاجرت کردیم. بنده در آنجا به واسطه‌ی هم‌ولایتی ما که معلم بود در بادکوبه داخل مدرسه شدم و هم در مدرسه مستخدم بودم. زمان تزار، بعد از تمام شدن مدرسه‌ی ابتدایی، داخل دارالمعلمین شدم.

دوره‌ی دارالمعلمین را هم تمام کردم... و هنگام بروز کمونیستی، معلم مدارس فوق بودم، بعد، در موقعی که در گیلان انقلاب شد، بنده هم آمدم در گیلان، دو ماه داخل انقلاب بودم. در قسمت دسته‌ی احسان الله خان... بعد در اداره‌ی روزنامه‌ی حقیقت به سمت مترجمی و نویسندگی داخل شدم و مدتی در آنجا کار کردم. بعد به مناسبت اختلافاتی که در میان کارکنان روزنامه‌ی حقیقت پیش آمد و علاوه بر این روزنامه توقیف شد، بنده بعد از دو سه ماه، مجبور شدم به بادکوبه بروم و در آنجا به شغل معلمی اشتغال پیدا نمایم... تا هزارو نهصد و بیست و هفت آنجا بودیم.» (فرزاد، ۱۶:۱۳۸۵-۱۵).

تاریخ تولد پیشه‌وری را ۱۲۷۲ شمسی نوشته‌اند: «سیدجعفر جوادزاده‌ی خلخال‌ی که بعداً به میرجعفر پیشه‌وری معروف شد در سال ۱۲۲۷ شمسی در روستای «سیدلر زیوه‌سی» از توابع

خلخال آذربایجان در یک خانواده‌ای که سید بودند. متولد شد.» (مرادی مراغه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۲). آنگونه که از اوراق استنطاق پیشه‌وری بر می‌آید «میل زیاد» همسرش برای دیدار اقوامش باعث شد به ایران مراجعت کنند. البته از «وضعیات بادکوبه» نسبت به ایرانی‌ها هم علاوه بر خستگی خویش را عامل دیگر بازگشت ذکر میکند. بنابراین با توصیه‌نامه‌ای مبنی بر استخدام ایشان در کارخانه‌ی پنبه بار فروش که «مال روس‌ها» بود وارد ایران می‌گردد اما موفق به استخدام در اداره‌ی مذکور نمی‌شود.

در مراجعه به اداره‌ی مذکور چنین جواب می‌شنود. «ایشان گفتند صحیح است ما یک نفر مستخدم لازم داشتیم که هم مترجم باشد و هم از انواع پنبه اطلاع داشته باشد و این روزها برایمان کاغذ رسیده که طهران همچو شخصی خواهند فرستاد و علاوه بر این، شما در قسمت شناختن نوع پنبه تخصص ندارید. بنابراین نمی‌توانیم شما را بپذیریم.» (فرزاد، ۱۳۸۵: ۱۷). پیشه‌وری بارفروش را به مقصد تهران ترک می‌کند بعد از مدتی بیکاری و در جستجوی کار به کتاب‌فروشی روی می‌آورد. بعد از یک سال و نیم اشتغال به کتاب‌فروشی در مدرسه‌ی روس با شغل معلمی استخدام می‌گردد و در ششم دی‌ماه ۱۳۰۹ بازداشت و زندانی می‌گردد.

«از سال ۱۹۴۰ (۱۳۱۹. ش) محکومیت زندانش، تبعید در کاشان، تغییر یافت. او یک سال بعد به هر حال به تهران برگشت و به فراهم آوردن زمینه‌ی انتشار روزنامه‌ای به نام آژیر مشغول گردید.» (اتابکی، ۱۳۷۶: ۱۳۰). پیشه‌وری درباره‌ی تبعیدش به کاشان چنین نوشته است: «... در سال ۱۳۱۹ پس از بازداشت ده ساله‌ی خود از زندان مستقیماً به کاشان تبعید کردند. این تبعید برای من سخت‌تر از زندان بود ولی هرگز روح من مأیوس نشد. تنها در یک حیاط خرابه مکانم دادند. قدغن کردند با هیچ‌کس حرف نزنم، حتی دختر ده ساله‌ی یکی از رفقای تبعیدیم را هم اجازه ندادند با من سلام و علیک بکنند. نهایت ما را بیست و دو نفر دیگر بار دیگر به زندان فرستادند. فقط بیست روز بعد از قضیه‌ی شهریور [ورود قشون متفقین در سال ۱۳۲۰ به ایران] توانستم رهایی یافته خود را به تهران برسانم...» (آژیر، شماره‌ی ۹۱، ۱۵ مرداد ۱۳۲۲). آمدن وی به تهران مقارن بود با تشکیل حزب توده‌ی ایران. «در مهرماه ۱۳۲۰ در جلسه‌ی مؤسسان حزب توده شرکت کرد و جزء رهبران اولیه‌ی حزب انتخاب شد و به همراه ایرج اسکندری اولین مرانامه‌ی حزب را نوشت ولی به علت اختلاف با اردشیر آوانسیان به زودی کناره گرفت.» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۱۱۶-۱۱۷). اختلاف پیشه‌وری با آوانسیان که از زمان زندان ادامه داشت یکی از نکات مبهمی است که هیچ داده‌ای موثق برای ابهام‌زدایی و شفافیت آن در حال حاضر وجود ندارد. احتمالاً منبع آن کینه‌ورزی آرامنه نسبت به تورک‌ها می‌باشد. پیشه‌وری به روزنامه‌نگاری روی آورد و در خرداد ۱۳۲۲ انتشار روزنامه‌ی آژیر در تهران را آغاز کرد.

وی در اواخر همین خردادماه که اولین شماره‌ی آژیر را در تهران منتشر کرد از تبریز کاندیدای نمایندگی مجلس چهاردهم شد. «در تبریز برای کسب نه کرسی مجلس، ۱۲ نفر نامزد

شده بود که از بین آنها، سه نفری که پیشه‌وری، کمونیستی که یازده سال در زندان به سر برده بود، رهبری آن را بدست داشت توسط حزب توده و اتحادیه‌های کارگری پشتیبانی می‌شدند... در نتیجه‌ی انتخابات، از بین نه نفر نماینده منتخب به ترتیب، حاجی خویی و سید جعفر پیشه‌وری بیشترین آراء را کسب کردند.» (آبراهیمان، ۱۳۹۲: ۲۴۳-۲۴۴).

«مجلس چهاردهم در ۶ اسفند ۱۳۲۲ گشایش یافت ولی در ۲۶ اسفند، رسماً کار خود را با بررسی اعتبارنامه‌ی نمایندگان آغاز کرد. از مجموع ۱۳۶ نماینده انتخاب شده، تنها دو نفر نماینده‌ی اول و دوم تبریز بواسطه‌ی رد شدن اعتبارنامه‌شان، نتوانستند به مجلس راه پیدا کنند.» (مرادی مراغه‌ای، ۱۳۹۳، ۲۸۱). اردشیر آوانسیان ارمنی، کینه و دشمنی خود را نسبت به پیشه‌وری در جریان رأی‌گیری برای اعتبارنامه‌ی نمایندگی‌اش با رأی مخالف خویش نشان داد. «به نوشته‌ی تقریباً اکثر اعضای بلند مرتبه حزب توده، از بین اعضای فراکسیون حزب توده در مجلس، تنها اردشیر آوانسیان به اعتبارنامه‌ی پیشه‌وری رأی مخالف داده بود.» (همان، ۲۸۴). لازم است متذکر شویم آوانسیان در جریان رد اعتبارنامه و اخراج پیشه‌وری از حزب توده‌ی ایران نیز نقش اصلی و مهمی را ایفاء کرد و از هیچ‌گونه لجن‌پراکنی و دروغ‌گویی در مورد پیشه‌وری مضایقه نمی‌کند. وی می‌نویسد: «موقعی که رضاشاه درگذشت او [پیشه‌وری] در روزنامه‌ی خود «آزیر» مقاله‌ای نوشت که رضاشاه را نابغه نام نهاد. این تملقی بود به محمد رضاشاه تا شاه نیز از او خوشش آمد [آید] و با او مخالف نباشد تا به این ترتیب بلکه کار تصویب اعتبارنامه‌ی او در [مجلس چهاردهم] عملی شود.» (دهباشی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷). در صورتی که می‌دانیم رد اعتبارنامه‌ی پیشه‌وری که از سوی مجلس چهاردهم در تاریخ ۲۲ تیرماه ۱۳۲۲ صورت گرفت و در آن زمان هنوز رضاشاه در قید حیات بود و رضاشاه دو هفته بعد یعنی در ۵ مرداد ۱۳۲۳ درگذشت.

رد اعتبارنامه‌ی پیشه‌وری را یکی از اشتباهات مهم مجلس چهاردهم برشمرده‌اند حتی بعضی از نویسندگان آن را شرم آور خوانده‌اند. مرادی مراغه‌ای از جاوید آورده است: «از ننگین-ترین یادگارهای این مجلس یکی تصویب اعتبارنامه‌ی «سید ضیاء الدین» مزدور سرسپرده‌ی انگلستان، و کیل یزد بود و دیگری رد اعتبارنامه‌ی «میر جعفر پیشه‌وری و خوئی» نمایندگان تبریز که به اعتراض پرخشم ولی بی اثر مردم تبریز مواجه گشت.» (همان، ۲۸۴).

بعد از رد اعتبارنامه پیشه‌وری در مجلس چهاردهم و اخراج وی از حزب توده‌ی ایران که در هر دو مورد نقش مهم و پررنگ آرداش آوانسیان غیر قابل انکار است، روزنامه‌ی آزیر به خاطر مقاله‌ای در شماره‌ی ۳۱۴، که پیشه‌وری نوشته بود، توسط فرمانداری نظامی تهران توقیف شد. اما این اقدام در هنگامه‌ای صورت گرفت که وی از تهران عزیمت و در تبریز مستقر شده بود.

مرگ پیشه‌وری

پیشه‌وری همراه با غلام یحیی دانشیان و سرهنگ قلی اف معاون وزارت کشور برای سرکشی به یکی از اردوگاه‌های پناهندگان فرقه در جاده گنجه یولاخ در ساعت ۷ صبح با برخورد ماشین به نرده پل جاده تصادف می‌کنند پیشه‌وری بعد از انتقال به بیمارستان بنا به گفته علی توده خواستار حضور برادر پزشکیش بر بالین اش می‌شود. «پیشه‌وری در بیمارستان می‌گفت برادرم در باکو پزشک است پیش من بیاورید ولی اسرار او موثر نبود آخرین حرفی که بر زبان آورد و گفت خانه قوام السلطنه خراب شود و برای همیشه چشم از جهان فرو بست.» (توده، ۱۹۹۳: ۱۰۵) درباره مرگ پیشه‌وری دو نظر وجود دارد یکی از این دو نظر تصادف را طبیعی می‌داند ولی نظر دیگر آن را ساختگی می‌داند نورالدین کیانوری آخرین دبیر اول حزب توده قبل از ضربه جمهوری اسلامی معتقد است. تصادف بدون نقشه قبلی و طبیعی بوده است. وی می‌نویسد: «درباره مرگ پیشه‌وری حرف‌های دوگانه‌ای زده می‌شود آنچه من می‌دانم و بیشتر به حقیقت نزدیک است این است که تصادف کاملاً طبیعی بوده است.» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۳۸۶) مرادی مراغه‌ای درباره مرگ پیشه‌وری اینگونه نوشته است: «به هر حال ارزیابی‌ها در مورد مرگ پیشه‌وری به شدت ضد و نقیض است و پرتوی بر زوایای تاریک مرگ او نمی‌افکنند. قضاوت‌های آنان در مورد چگونگی مرگ پیشه‌وری بیشتر متأثر از نوع نگرش و دلبستگی یا عدم دلبستگی به نظام سوسیالیستی شوروی است. ماشین سرکوب و کشتار استالین با کمک عوامل آذربایجانی به شدت ادامه داشت البته این کشتار و تبعید در سراسر شوروی وجود داشت و بی‌رحمانه اجرا می‌شد... چند نفری که خیلی مشهور بودند و جایگاه ویژه‌ای در فرقه داشتند گرفتار شدند. مثل عباس زاهدی، میزانی، بیگدلی، اسماعیل شمس (مدیر روزنامه آذربایجان ارکان فرقه دمکرات آذربایجان) و دکتر مهتاش، وزیر کشاورزی حکومت ملی و... اغلب این افراد پس از کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی و افشای بخشی از جنایات استالین آزاد شدند...» (مرادی مراغه‌ای، ۱۳۹۳: ۴۷۲)

غلام یحیی دانشیان

دانشیان در حکومت فرقه دمکرات درجه ژانرالی داشت و پس از شکست فرقه دمکرات همراه با رهبران سیاسی نظامی به شوروی پناهنده و در باکو ساکن گردید و بعد از چند سال به منصب صدر فرقه دمکرات دست یافت تا آخرین روز حیاتش در این سمت باقی ماند. کیانوری آخرین دبیرکل حزب توده ایران در بعد از انقلاب ۵۷ در داخل کشور، درباره دانشیان می‌گوید: «غلام دانشیان فردی بود قدرت طلب و مستبد و اعتماد به خود بسیار زیادی داشت. حزب کمونیست آذربایجان شوروی هم نسبت به او رفتار دوستانه و حمایت بدون انتقاد داشت و این وضع ویژگی‌های گفته شده را شدت می‌بخشد.» (کیانوری، ۱۳۷۱، ص ۳۸۶) «حتی گفته می‌شد که غلام یحیی در دفتر خود دستور می‌داد فرقه‌ای‌های «خاطی» را بخوابانند و شلاق بزنند

کسانی که در زمان تاخت و تاز غلام یحیی [از مورد اعتمادترین مزدوران روسیه و از دوستان حیدر علی اف] بچه‌های حرف شنوی از آب در نیامده، سرسختی نشان داده و تسلیم نشده بودند، در تبعیدگاه‌ها از بین رفتند و اگر هم شانسی برای جان به در بردن از مشقات تبعیدگاه‌ها داشتند به فراموشی سپرده شدند. (مرادی مراغه‌ای، ۱۳۸۸: ۸۲) «غلام یحیی سرانجام پس از یک زندگی پر از خشم و هیاهو و تزویر و سرسپردگی و کارنامه‌ای سیاه از قدرت طلبی و استبداد رأی در شهریور ماه ۱۳۶۵ اگوست ۱۹۸۶ زندگی را بدرود گفت و در قبرستان فخری باکو واقع در خیابان فخری دفن گردید.» (همان، ۸۴)

محمد بی‌ریا

«محمد فرزند حاجی غلام شهرت بی‌ریا در سال ۱۲۹۳ هـ.ش در شهر تبریز در خانواده یک نجار چشم به جهان گشود او در سن ۸ سالگی به همراه خانواده اش از طریق باکو به خراسان مهاجرت کرد و در آنجا مشغول تحصیل شد. اما به خاطر بیماری و ناسازگاری مزاج مادرش با آب و هوای آن دیار مجبور به مهاجرت به باکو شدند. بی‌ریای نوجوان ضمن ادامه تحصیل به مدت ۷ سال در باکو کم‌کم به ادبیات و شعر علاقه پیدا می‌کرد و اولین تجربه‌های شعری اش را در مجله «دیوار» چاپ باکو به چاپ رسانده است. مرگ ناگهانی مادرش تغییر اساسی در زندگی شاعر نوجوان پیش آورده است. بی‌ریا به همراه پدر و برادر و دو خواهر خردسالش «محبوبه و حسنیه» مجبور به بازگشت به ایران می‌شود و به مدت دو سال یعنی از سال ۱۹۳۴ میلادی الی ۱۹۳۶ میلادی در اداره بلدیه شهر تبریز مشغول به کار می‌شود. اسم اصلی اش محمد باقرزاده و بی‌ریا تخلص شعراش بود که بعداً بدان نام مشهور شد و اگر مخالفان فرقه برای تخویف فرقه و تخریب چهره محمد بی‌ریا به عنوان وزیر فرهنگ فرقه به کرات نوشته‌اند که بی‌ریا قبل از وزارت «نوازنده باغ چرخ فلک تبریز» بوده است. شاید با اندکی تحریف، اشاره به همین دوره دو ساله از زندگی بی‌ریا باشد. در سال ۱۹۳۸ بی‌ریا خدمت سربازی اش را در لشکر تبریز به پایان رساند و در اداره راه آهن تبریز استخدام شد و تا ورود قوای متفقین به ایران و اشغال تبریز توسط قوای روسی در شهریور ۱۳۲۰ شمسی این کار را ادامه داد» (برگرفته از مرادی مراغه‌ای ۱۳۸۵: ۵-۴) «خانم لوئیس فاوست پژوهشگر دانشگاه آکسفورد انگلستان درباره بی‌ریا می‌نویسد به طور کلی فعال‌ترین اعضای فرقه دمکرات آذربایجان کسانی بودند که پیوند کمتری با حزب توده داشتند.

البته موارد استثنایی چون محمد بی‌ریا نیز بودند، بی‌ریا از تبریز یهایی بود که پس از سالها اقامت در شوروی به ایران بازگشت، او در سازماندهی تشکیلات کارگری تبریز فعال بود پس از مدتی به ریاست اتحادیه کارگری منصوب گردید و در ناآرامی‌های سیاسی و کارگری ما قبل اقتدار فرقه نقش داشت.» (ملازاده، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

«و اندکی بعد که بر مسند وزارت فرهنگ فرقه دمکرات تکیه می‌زند، به فکر تجدید فراش

و تغییر همسرش می افتد. او دختر جوانی به نام حمیده برهانی را از یک خانواده ثروتمند تبریز وادار به ازدواج می کند و جشن عروسی را که هزینه آن را مرتضی خوبی، تاجر، مالک و کارخانه دار معروف تبریز می پردازد؛ چنان باشکوه و پر تجمل برگزار می کند که مدت های مدیدی نقل و نبات بذله گویان شهر در محافل عمومی و خصوصی می گردد. شگفتی روزگار را ببین! که از سر تصدق رنج کارگران بی چیز به مسند صدر اتحادیه کارگران تکیه می زند و آن وقت از کیسه بزرگترین سرمایه دار و کارخانه دار شهر، مفصل ترین مراسم عروسی را به راه می اندازد! (مرادی مراغه‌ای، ۱۳۸۵ : ۱۶-۱۵)

بی ریا بعد از قشون کشی مرکز به آذربایجان بر اثر تیراندازی به ماشینش زخمی و در بیمارستان شوروی بستری می گردد. «رفتم باز هم به طرف کمیته مرکزی تا بی ریا را ملاقات کنم. گزارش دادند که بی ریا را تیر زده اند. رفتم جلوی بیمارستان شوروی ماشین بی ریا را سوراخ سوراخ کرده بودند... اوباش ماشین را سوراخ سوراخ کردند و بی ریا به بیمارستان شوروی رفت. بعد از ملاقات در بیمارستان دیگر او را ندیدم و بعداً معلوم شد به شوروی پناهنده شده است.» (جاوید، ۱۳۵۸ : ۱۹)

پناهندگی بی ریا در شوروی سی و اندی سال طول کشید که تقریباً همه این مدت طولانی را به علت درخواست بازگشت به ایران در زندان و تبعید گذراند. بی ریا بعد از گذراندن اولین ۹ سال زندانش درباره بازداشت و محکومیت خویش چنین گفته است: «در سال ۱۹۴۷ که از ایران به شوروی آمدم برایم پرونده ساختند دادستان به موجب اتهامات زیر بر علیه من کیفرخواست صادر کرد:

- ۱- در سال ۱۹۴۲ بدون کسب اجازه از وزارت کشور درصدد برآمده بودی برای بازگشت به ایران از کنسولگری ویزا بگیری.
- ۲- در سال ۱۹۴۶ در دوران حکومت فرقه با کنسول آمریکا در شهر تبریز ملاقات نمودی ای چرا به چنین ملاقاتی تن دادی؟ و کدام موضوعات در آن ملاقات مطرح شده است؟
- ۳- در ماه های آخر سال ۱۹۴۷ در باکو بدون کسب اجازه از وزارت کشور اتحاد شوروی در صدد برآمده بودی به ایران برگردی چرا؟» (ملازاده، ۱۳۷۶ : ۱۱۵-۱۱۴) «جرم بی ریا این بود که میخواست به ایران برگردد و به همسر و فرزند نوزادش بپیوندد. ۲۷ سال زندان و اقامت در اردوگاههای کار اجباری در سیبری برای جلوگیری از تحقق این خواست ساده انسانی بود. که بی ریا با یکرنگی کم نظیر، تا پایان آن پای فشرد.» (خسروی وحیدریان، ۱۳۸۱ : ۱۵۷) «بی ریا پس از ۳۳ سال عذاب و رنج و فاجعه در سال ۱۹۸۰ به صورت پیرمرد ریش سفید ۶۶ ساله به تبریز آمد پنج سال بعد در سال ۱۹۸۵ در گذشت و در وادی رحمت تبریز دفن گردید.» (ملازاده ۱۳۷۶ : ۱۱۶)

نتیجه گیری

یکی از ایرادهایی که بر مارکسیسم وارد است. این است که برخلاف هابز که انسان را گرگ انسان می داند (البته لازم است متذکر شویم این گفته به آن معنی نیست که نظر هابز مورد قبول است). مارکسیسم انسان را فرشته خو می داند که مالکیت خصوصی ابراز تولید و به تبع آن تقسیم جوامع به طبقات متخاصم فقیر و غنی انسان را به شرارت و دیو خوی وا می دارد. اما در واقعیت امر در هر نقطه کره زمین مارکسیست‌ها به اقتدار عالی سیاسی دست یافته اند. اولاً از خود و حزبشان آنچه که در عمل به نمایش گذاشته و عمل کرده‌اند. نه فرشته خوبی بلکه عین دیو سیرتی و شرارت بوده است. نمونه آن را می توان در کامبوج خمرهای سرخ، کوبای کاسترو، شوروی استالین، کره شمالی و غیره به عیان مشاهده کرد. دوماً بی اعتنایی و عدم درک واقعیت های انسانی باعث می گردد که این واقعیت ها به صورت پتک سنگین بر سر مارکسیست‌ها کوبیده شود و اینجاست که آنان نه به عقل و تدبیر، بلکه بر نیروی اجبارگر و خشونت بیشتر روی می آورند در مارکسیسم «در» تفکر و تعقل بسته است. چون به زعم پیروانش که مارکسیسم، ایدئولوژی علمی است و کوچکترین شک در این امر که باعث تفکر و تعقل گردد. با انگ رویز یونیست (تجدید نظر طلب) یا همان مرتد در ادبیات دینی کوبیده می شود. آنچه که حائز اهمیت است همگان باید در تلاش باشند تا اصول علمی این ایدئولوژی اجراء گردد. همه آنچه که گفته آمد مو به مو در برخورد حکومتی کمونیستی شوروی با پناهندگان فرقه دمکرات چه در توزیع ناعادلانه وسایل زیستی و چه در مقابل درخواست کاملاً طبیعی و بدیهی بازگشت به ایران قابل مشاهده است. و بدین سان بود که این گفته خانم آرنه درباره انقلاب فرانسه: «آنان نه تنها نتوانستند عدالت را برپا دارند بلکه آزادی را هم قربانی عدالت کرده اند.» درباره انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ بلشویک‌ها هم مصداق پیدا می کند.

فهرست منابع

- ۱- اتابکی، تورج ، ۱۳۷۶ ، آذربایجان در ایران معاصر ، ۱، اول، تهران، انتشارات توس
- ۲- آبراهامیان، یرواند ، ۱۳۹۲ ایران بین دو انقلاب، احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ، ۱، اول، تهران ، نشر نی،
- ۳- دهباشی، علی ، ۱۳۷۸، خاطرات اردشیر آوانسیان، ۱، اول، تهران ، انتشارات سخن و شهاب
- ۴- جهانشاهلو، نصرت الله، ۱۳۸۰، ما و بیگانگان، ۱، اول، تهران، نشر ورجاوند،
- ۵- خسروی/حیدریان، بابک/محسن، ۱۳۸۱ ، مهاجرات سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان، تهران، پیام نور
- ۶- فرزاد، شاهرخ طرقة دمکرات آذربایجان از تخلیه تبریز تا مرگ پیشه وری، تهران انتشارات اوحدی ۱۳۹۰
- ۷- فرزاد، شاهرخ تشکیل فرقه دمکرات آذربایجان، تهران، ۱۳۸۵، انتشارات شیرین
- ۸- فتح الله زاده، اتابک خانه دایی یوسف، تهران، چاپ ششم، نشر قطره
- ۹- مرادی مراغه ای، علی از زندان رضا خان تا صدر فرقه دمکرات آذربایجان، تهران ۱۳۹۳، نشر اوحدی
- ۱۰- مرادی مراغه ای، علی خشم و هیاهوی یک زندگی، تهران، ۱۳۸۸، نشر اوحدی
- ۱۱- مرادی مراغه ای، علی زندگی و زمانه محمد بی ریا، تهران ، ۱۳۸۵ ، نشر اوحدی
- ۱۲- ملازاده، حمید رازهای سر به مهر ، تبریز ، ۱۳۷ ، انتشارات ارک
- ۱۳- نورالدین، کیانوری خاطرات نورالدین کیانوری، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات اطلاعات
- ۱۴- نظری غازیانی ، حسن گماشتگی های بد فرجام، تهران ، ۱۳۷۱ انتشارات رسا
- ۱۵- جاوید، سلام الله گوشه ای از خاطرات نهضت ملی آذربایجان، بی جا، ۱۳۸۵ ، باشگاه ادبیات

16- Ali tuda Ay Lakalr silinir. Baki, 1993,yanclik

مجله ها:

۱۷- آژیرریال شماره ۱۵، ۱۹ مرداد ۱۳۳۲

۱۸- بخارا شماره ۲ سال ۱۳۷۸ کشاورز.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۸ - ۱۵۹

بررسی نوازم اخلاقی و رعایت حقوق شهروندی متهم در مرحله دستگیری

^۱ عباس گوهری^۲ عباس تدین^۳ عبدالجبار زرگوشی نسب

چکیده

یکی از مهم‌ترین بخش‌ها و وظایف اخلاقی یک مسلمان، ارتباط اخلاقی او با جامعه و محیط پیرامونی است « اعم از محیط خانواده و جامعه ». به طور کلی اسلام برای تمامی ارتباطات آدمی، برنامه اخلاقی ارائه کرده است و این نمونه‌ای از جهان بینی اخلاقی است. دین مقدس اسلام، حساب ویژه‌ای برای اخلاق گشوده است؛ در اسلام اهمیت خیلی زیادی به حقوق شهروندی داده شده به نحوی که در صدر اسلام پیامبر اکرم حضرت محمد(ص) حقوق شهروندی را مثل عدم تفتیش عقاید، محترم شمردن حقوق زنان، تساوی همه افراد، حق مالکیت و امنیت اجتماعی پایه‌ریزی کرده و با رفتار خویش سعی داشتند مردم را به رعایت این حقوق، تشویق نمایند. بر این اساس نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران نیز به تاسی از سیره نبوی و با توجه به فرمان هشت ماده‌ای بنیانگذار کبیر انقلاب اسلامی توجه ویژه‌ای به حقوق شهروندی نموده است. و در همین راستا قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی را در سال ۱۳۸۳ به تصویب رسانده و قانون آ.د.ک. مصوب ۱۳۹۲، در ماده ۷ و بخش کلیات، صراحتاً رعایت حقوق شهروندی مقرر در ماده واحده یاد شده را مورد تاکید قرار داده است. لذا در این مقاله ضمن بیان شمه‌ای از اخلاق، اخلاق شهروندی، روابط انسان براساس اخلاق، مفهوم شهروند، و حقوق شهروندی متهم در مرحله دستگیری مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق شهروندی، حقوق، حقوق شهروندی متهم.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی، گروه حقوق، واحد امارات، دانشگاه آزاد اسلامی، دبئی، امارات متحده عربی.

Email: reza.hosin@yahoo.com

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

Email atadayyon@gmail.com

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

Email: a.zargoosnasab@ilam.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۱

طرح مسأله

اخلاق و تعهد شهروندی امر بسیار مهمی است که باید آن را همچون هدفی اساسی در نظر گرفت و به صورتی تدریجی ایجاد کرد. این انتظار که اخلاق و فرهنگ به صورت خودکار و با تغییرات اساسی به وجود بیاید انتظاری کاملاً بیهوده است و نتیجه منفی آن انفعال و کنار گذاشتن اندیشه و ابتکار برای ایجاد و ساختن فرهنگ یاد شده است. زندگی انسانها امروزه بطور کلی و قطعی به شهرنشینی تبدیل گردیده و بیش از نیمی از جمعیت جهان در شهرها زندگی می‌کنند و این میزان در کشورهای توسعه یافته و یا در کشورهای در حال توسعه با رشد بسیار بالایی روبروست؛ در این میان تقویت حقوق شهروندی به طور عام و اخلاق شهروندی به طور خاص می‌تواند راهی فرهنگی و مناسب برای پیوند دادن حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر باشد. شاید به نظر برسد با توجه به گسترش ارتباطات و تکنولوژی، بحث از حقوق شهروندی امری بدیهی است، اما در جامعه افرادی وجود دارد که هنوز نسبت به حقوق و اخلاق شهروندی خود آگاهی لازم ندارند و هنوز در بخش‌هایی از جامعه این احساس وجود دارد که افراد بیشتر از آن که محق باشند، مکلفند و یا برعکس، حقوق شهروندی به حدی حائز اهمیت است که رابطه نزدیکی با جایگاه حاکمیت پیدا می‌کند و حتی برخی از کارشناسان بر این باورند که اگر جامعه‌ای حقوق شهروندی در آن نهادینه نشود، رابطه مردم و حاکمیت دچار تزلزل می‌شود. علی‌ای حال تلاش در جهت ایجاد و نهادینه کردن اخلاق و حقوق شهروندی برای ما ضرورتی اساسی است. در مقاله حاضر اخلاق، اخلاق شهروندی، روابط انسان براساس اخلاق، مفهوم شهروند، و حقوق شهروندی متهم در مرحله دستگیری را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اخلاق

اخلاق به صفات درونی انسان گفته می‌شود که در درون او نهادینه شده است. این واژه، هم خوی‌های نیکو و پسندیده مانند جوان‌مردی و دلیری را شامل می‌شود و هم خوی‌های زشت و ناپسند همچون فرومایگی و بزدلی را «فلسفه اخلاق، ۱۳۹۴ش، ص ۱۹، ۲۰». اخلاق در معنای عرفی یعنی لایه‌ای از رفتار انسان که در رفتار او با دیگران پدیدار می‌شود. وقتی می‌گوییم فلان شخص اخلاقی خوب است یعنی صفات پسندیده‌ای در آن فرد وجود دارد که گردیده‌ها افراد دیگری نسبت به شخصیت و رفتار او حس خوبی داشته باشند.

معنای اصطلاحی اخلاق

اخلاق جمع «خُلُق» و «خُلُق»، به معنای خوی و خصلت است به معنای صفات درونی در مقابل خُلُق که هیأت و شکل ظاهری و جسمی آدمی است که با چشم دیده می‌شود. خُلُق و

خوی، آن دسته از صفات را در برمی گیرد که در نفس راسخ باشند و به راحتی زایل نشوند، به گونه ای که انسان، بی درنگ و بدون اندیشه، کار پسندیده و یا ناپسندی را انجام دهد. «خُلُق»، صفتی نهادینه شده در درون انسان است؛ چه بسا کسی در نهاد خود، بخشنده باشد، اما بخشش نداشته باشد؛ زیرا مالی ندارد و یا برای بخشندگی او، باز دارنده‌ای وجود دارد و چه بسا کسی بخیل باشد، ولی بر خلاف میل و خلق خود، از روی ربا مالی را ببخشد.

اخلاق و قرب الهی

از یک بعد، اخلاق یعنی بهبود روابط انسان با خدا، خود و دیگران. همه بخش های اخلاق باید در نهایت به یک هدف ختم شوند و آن هدف، قرب الهی است. از نگاه عرفا، درک و شهود وحدت وجود و نایل شدن به مقام فنا، کمال نهایی انسان است و فردی که مقام فنا برایش حاصل شود، به مقام قرب الهی باریافته است. انسان سالک از زمانی که قدم در راه تربیت خویش می گذارد با نگاه به هدف نهایی و با طی مراحل و منازل سلوک، همه تلاش خود را به کار می گیرد تا به قرب الهی که همان شهود فنای فی الله است برسد «ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹» منظور از قرب الهی در فلسفه اسلامی، به دست آوردن حکمت و معرفت است. همانطور که قرآن کریم می فرماید: *من یؤت الحکمه فقد أوتی خیرا کثیرا* «بقره: ۲۶۹»؛ به کسی که حکمت داده شود، به تحقیق خیر کثیر به او داده شده است. از منظر فیلسوف، درک هستی و درک وجود به معنای فلسفی آن و نیز درک حقیقت اشیاء، آنگونه که هست، موجب سعه وجودی انسان شده، انسان را به قرب الهی نایل می کند. تعبیر فلسفی قرب الهی با وجود اهمیت آن، تنها به بخشی از مراتب قرب می پردازد که بر بحث نظری - عقلانی و حکمت ناظر است. این تعبیر درباره حوزه عمل و رفتار و نیز کشف و شهود به اقتضای مسایل فلسفی مطالبی بیان نکرده است.

اخلاق، بر اساس روابط انسان

- ۱- اخلاق بندگی: انسان نسبت به خالق و آفریدگار خود، وظایف اخلاقی دارد. هر کسی احساس می کند هر چه دارد از خدای متعال است و تنها با عبادت معبود حقیقی هستی آرامش می یابد. فضایل و رذایل مربوط به رابطه انسان و خدا در اخلاق بندگی مشاهده می گردد. فضایی مانند شکر، توکل، ایمان، عبادت، اخلاص، تسلیم، تقوا و... در این قسم جای دارد.
 - ۲- اخلاق فردی: هر انسانی نسبت به خود نیز وظایفی دارد. فضایل و رذایل مربوط به حیات فردی انسان ها، فارغ از رابطه با غیر در اخلاق فردی بحث می شود.
 - ۳- اخلاق اجتماعی: یکی از مهم ترین بخش ها و وظایف اخلاقی یک مسلمان، ارتباط اخلاقی او با جامعه و محیط پیرامون است «اعم از محیط خانواده و جامعه». فضایل و رذایل ناظر به رابطه فرد با سایر انسان ها در اخلاق اجتماعی مورد بحث قرار می گیرد.
- سخا، کرم، ایثار، حسن معاشرت، عدالت و انصاف، امانت داری، حفظ لسان، صداقت، تشکر،

نرم خویی، کتمان عیوب، ظالم نبودن، اصلاح بین مردم، فتوت و مروت بخش کوچکی از فضایل اخلاق اجتماعی و حب جاه و مدح، تعصب و قومیت‌گرایی، حسد، ظلم، انتقام، تند خویی، تجسس، استهزاء، بهتان، غیبت و ... بخشی از رذایل این قسم است.

۴- اخلاق محیط زیست: تشویق و سفارش اسلام بر حفظ و گسترش درخت کاری و نكوهش این دین مبین در مورد شکار و صید، نشان دهنده توجه این دین به محیط زیست است. سفارش به آزار ندادن حیوانات اهلی و داستان‌های واقعی فراوان در مورد توجه انسان‌ها به حیوانات و در پی آن، مشمول رحمت خداوند قرار گرفتن، نمونه بسیار کوچکی از این توجه است. به طور کلی اسلام برای تمامی ارتباطات آدمی، برنامه اخلاقی ارائه کرده است و این نمونه‌ای از جهان بینی اخلاقی است. ارائه نظام اخلاقی از خصوصیات بارز یک دین برتر است که دین اسلام آن را داراست. وقتی به منابع اسلامی از قبیل قرآن، روایات و ادعیه مراجعه می‌کنیم در جای جای این منابع، قطعه‌ای از این برنامه اخلاقی را ملاحظه می‌نماییم.

رذایل اخلاقی

انسان فطرتاً کمال جو است و هر چه در مسیر کمال پیش برود، خواهان به دست آوردن درجات بالاتری از آن است. وجودی نهایت و کمال مطلق بر اساس تعالیم دین اسلام، وجود خداوند متعال است. بنابراین کمال انسان و مطلوب‌نهایی او در هرچه نزدیک‌تر شدن به سرچشمه هستی و قرب پروردگار می‌باشد. از نظر اسلام، فضیلت فعل اخلاقی، به تأثیرگذاری آن فعل در رسیدن به کمال انسان بستگی دارد؛ از این رو هر فعلی که در بازسازی روح آدمی و وصول به کمال‌نهایی تأثیر بگذارد فضیلت و در غیر این صورت، رذیلت اخلاقی شمرده می‌شود؛ البته مراد مقصود، آن فعلی است که با اراده و اختیار آدمی انجام پذیرد. «فلسفه اخلاق، مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۴ ص ۱۸۴»

اخلاق شهری و شهروندی

اگرچه امروز مفاهیم اخلاق شهری و شهروندی همراه با مفاهیم مدرن و در قالبی نو به مخاطبان عرضه می‌شود، اما اخلاق همیشه قلمروی مهم در زندگی اجتماعی و معرفتی هر فرد شناخته می‌شود و چه بسا بیش از هر چیزی وسیله تنظیم‌کننده در روابط اجتماعی انسانها تلقی می‌گردد. اخلاق در شکل اجتماعی‌اش یک ضرورت است. باید گفت رفتار هر کس در جامعه عرضه‌کننده‌گونه‌ای از روابط آشکار و پنهان موجود در همان جامعه است. چون به هر حال انسان معلول اجتماع است و اجتماع در قبال او دارای مسؤولیت. هرچند این واقعیت هرگز نمی‌تواند توجیهی بر رفتارهای قانون‌شکنانه و نادرست او به بهانه تأثیرگرفتن از جامعه و یا گرفتن انتقام از آن شود. به هر حال این امری انکارناپذیر است که هرگاه عملی غیراخلاقی از کسی سر بزند، آنکه نخست متهم اصلی به شمار خواهد رفت، او

خواهد بود که باید پاسخگوی کردار نادرست خویش باشد. اخلاق شهروندی را می توان مجموعه ای از قوانین و عرف های اجتماعی تعریف کرد که بتوانند به ویژه در شهرهای بزرگ و متوسط همچنین در شهرهای کوچک برای دست اندرکاران و ساکنان این شهرها امکان زندگی هماهنگ و بدون تنش چه با یکدیگر و چه با محیط زیست و توسعه پایدار یعنی گذار آرام موقعیت های مناسب و از میان برداشتن موقعیت های نامناسب کنونی برای نسل های آینده را فراهم آورند.

اگر بخواهیم در شهری با آرامش و صلح اجتماعی زندگی کنیم، همچون در یک دولت باید بتوانیم شرایطی را فراهم کنیم که افراد یعنی واحدهای تشکیل دهنده جامعه موردنظر بتوانند و مایل باشند که حقوق و وظایف خود را درونی کنند. این درونی کردن به ما امکان دهد که هزینه های اجرایی شدن حقوق و وظایف شهری را به حداقل ممکن برسانیم، چه در غیر این صورت این هزینه ها دائماً افزایش یافته و ما را به موقعیت هایی می رساند که ناچاریم کنترل اجتماعی را دائماً افزایش دهیم «نیکومرام، هاشم و همکاران، ۱۳۹۰، ۷۱-۸۷»

مفهوم شناسی شهروند

شهروند معادل منتخب واژه Citizen است که اگرچه در فرهنگ های فارسی معتبر از آن ذکری نشده است، اما با توجه به اینکه «وند» به مالکیت اشاره دارد؛ می توان برای شهروند قائل شد که حاکی از اهمیت «ساکن» و «اهل» شهر بعنوان صاحب و مالک شهر باشد. «نقی زاده، محمد، ۱۳۸۳، ۱۹»

در فرهنگ دهخدا شهروند اینگونه تعریف شده است: «اهل یک شهر یا یک کشور و نیز آمده که وند موجود در این واژه در گذشته نیز بوده و در واقع این واژه شهر بند بوده است؛ به معنای کسی که به شهری بند است. در اثر گذشت زمان این بند تبدیل به وند شده است. یعنی هر چیز مربوط به شهروند. در فرهنگ معاصر گفته شده است که شهروند کسی است که اهل یک شهر یا کشور به شمار می آید و از حقوق متعلق به آن برخوردار می باشد.» «پروین، فرهاد، ۱۳۸۷، ۹۰ و ۹۱»

در یکی از فرهنگ های علوم سیاسی شهروند چنین تعریف شده است: «کسی که از حقوق مدنی یا امتیازات مندرج در یک کشور برخوردار است. واژه سیتی زن که در فارسی ریشه رومی دارد در فارسی به شهروند، تبعه، همشهری، هم وطن، شارمند، شهرتاش و انسان عضو اجتماع ترجمه شده است.» «آقا بخشی، علی، ۱۳۸۳، ۱۳۴»

به طور کلی می توان گفت شهروندی عبارت است از: «وضع رابطه موجود میان یک شخص طبیعی و یک جامعه سیاسی موسوم به دولت که بر اثر آن اولی ملزم به وفاداری و دومی موظف به حمایت است. این وضع با رابطه میان فرد و دولت از طریق قانون شهری تعیین می شود و با

قانون ملل به رسمیت شناخته می‌شود. پایگاه شهروند در یک جامعه مبتنی بر حاکمیت قانون و اصول برابری و به اصطلاح شهروندی به معنای مصطلح آن فقط به فردی طبیعی که در واحد سیاسی حکومت از حقوق کامل مدنی و سیاسی بهره مند باشد قابل اطلاق است.» «موسوی، یعقوب، ۱۳۸۰، ۵۹ و ۶۰»

مفهوم حقوق شهروندی

حقوق شهروندی ترکیبی از دو کلمه حقوق و شهروندی است و گذشته تاریخی اش چندان روشن و شفاف نیست. حقوق شهروندی، حقوقی است برای اتباع کشور در رابطه با موسسات عمومی همانند حقوق سیاسی، حق استخدام عمومی، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حق گواهی دادن در مراجع رسمی، حق داور و مصداق واقع شدن. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ۱۳۷) لفظ شهروند اعم از حقوق شهروندی است و به مجموعه ای از حقوق، وظایف و تعهدات هر فرد اطلاق می‌شود. زیرایکی از دلایل تعریف شهروند وضع حقوق شهروندی و حفظ آزادی های هر فرد ساکن در جامعه در صورتی که به آزادی دیگران لطمه ای وارد نسازد و این مستلزم وظایف و تعهدات در کنار حقوقی اعم از حقوق شهروندی است. «رضایی پور، آرزو، ۱۳۸۷، ص ۲۰»

حقوق شهروندی در قانون آیین دادرسی کیفری با اصلاحات و الحاقات بعدی مورد توجه بیشتری واقع شده است. حقوق شهروندی از امتیازات و قواعد عام اجتماعی است که در چارچوب قانون اساسی به شهروندان داده می‌شود و انتفاع از آن نیز به میزانی است که تعرضی به حقوق سایر شهروندان و نظم عمومی نداشته باشد. حقوق شهروندی، حقوقی است فردی، مدنی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که یک شهروند، به واسطه زندگی در یک قلمرو جغرافیایی خاص و با وجود رابطه ای میان او و دولت حاکمه، از آن برخوردار می‌شود.» بیرانوند، رضا، کوشا، جعفر، هاشمی، حمید و رنجبر، بهرام، ۱۳۸۹، صص ۲۰۳-۲۴۴»

در اسلام به حقوق شهروندی اهمیت ویژه ای داده شده است. در صدر اسلام می‌توان به پیمان برادری میان انصار و مهاجران، عدم برتری افراد بر یکدیگر به خاطر نژاد، ملت یا رنگ پوست، رعایت حقوق پیروان سایر ادیان در شهر مدینه، محترم شمردن عقاید، حق مالکیت و قوانین یهودیان و مسیحیان مدینه، جلوگیری از زنده به گور کردن دختران و حرکت به سوی حذف برده داری اشاره کرد. پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، مهمترین سند رعایت حقوق شهروندان، نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر و فرازهای حکیمانه نهج البلاغه از جمله خطبه ۲۱۶ است که درباره حقوق اجتماعی است. در این بیانات، امیرالمومنین علی (ع)، حقوق و مسئولیتهای شهروندان را به طور کامل تشریح و بر رعایت آنها تأکید ورزیده‌اند «هاشمی، حمید، ۱۳۹۰، ص ۲۶»

در مجموع، مباحث حقوق شهروندی از دیرباز مورد بحث قرار گرفته و می‌توان ریشه و

اساس آن را در دین مبین اسلام و ادیان الهی جستجو کرد. آیات و روایات فراوانی بر این موضوع دلالت دارد. از جمله قرآن کریم در آیه کریمه ۷۰ سوره اسراء به این مسئله مهم اشاره می کند.

حقوق شهروندی در اسلام

اسلام به عنوان آخرین و کامل ترین دین الهی در درون خود تمام قواعد، سنت ها و ایده آل های بشری را دارد؛ بدین معنا که می تواند پاسخگوی تمامی نیازهای اساسی انسان و جامعه بشری باشد. همان طور که گفته شد، نظام شهروندی به معنای واقعی آن، به معنای برخورداری عموم اعضای جامعه از حقوق و تکالیف برابر است، به گونه ای که هیچ تبعیضی از لحاظ سیاسی، اجتماعی و حقوق مدنی میان افراد جامعه وجود نداشته باشد. در باب مسؤولیت شهروندان اسلامی، پیامبر اکرم (ص) در بیان گهرباری می فرماید: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلَّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رِعَّتِهِ». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲، ۳۸) در همین زمینه گفته شد که در اسلام هر جا صحبت از رعیت شده، مراد همان حقوق شهروندی امروزی می باشد.

اگر بخواهیم موقعیت حقوق شهروندی در میان ادیان و مکاتب بشری را بررسی کنیم، اسلام در عالی ترین مرتبه قرار دارد؛ چه آن که به انسان در مقام «خليفة اللهی» حقوق و آزادی های اجتماعی را داده و در عین حال، او را مسؤول و مکلف به شناختن خیر خود و دیگران دانسته است. اساساً در نظام حقوقی اسلام به طور کلی حق و تکلیف با هم وجود دارد. از جهتی، در این نظام حقوقی، نوعی ضمانت اجرای تکلیفی و شرعی نیز به چشم می خورد. نکته مهم دیگر این است که در جامعه اسلامی همه شهروندان از حقوق سیاسی و اجتماعی برخوردارند و در تمام شؤون جامعه و حکومت شرکت دارند که در این منظور، مفهوم شهروند حتی به غیر مسلمانان نیز اطلاق می شود. در خصوص مسؤولیت شهروندان مسلمان در جامعه در قبال یکدیگر، پیامبر اعظم (ص) می فرماید: هر کس شب را به صبح برساند در حالی که به امور مسلمین اهتمام ندارد، از مسلمانان نیست. «مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۳، ص ۲»

از طرفی دیگر، از آن جهت که هدف اسلام، ساختن همه انسان ها و دعوت آنها به احراز مقام خلیفه اللهی است، تعاون و همکاری در آن اهمیت به سزایی دارد، به طوری که در قرآن به عنوان مهم ترین منبع حقوق اسلامی با آیاتی رو به رو می شویم که ما را به همکاری در کار خیر و عدم تعاون بر گناه و زشتی ها سفارش می کند، (مائده ۲) که به خوبی، نشان دهنده اهمیت و جایگاه خود و مشارکت جمعی در سرنوشت جامعه است. مفهوم شهروندی در حقوق اسلام ارتباط تام و نزدیکی با مفهوم تابعیت در این دین دارد. اما تابعیت نیز به مانند آنچه در دوران مدرن «رابطه، حقوقی، سیاسی و معنوی فرد با دولت» ارفع نیا، بهشید، ۱۳۸۶، ص ۴۳ « تبیین و تعریف می شود در حقوق اسلام وجود نداشته است.

پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز بر اساس آموزه های قرآنی و اسلامی اصل مساوات را که از حقوق شهروندی است در تمام امورات حکومت مدینه برقرار ساخت و سعی نمود، تا با همگان به طور یکسان رفتار شود و هیچ گونه فرقی بین آنان نباشد، آن حضرت تمام افراد جامعه اسلامی را مانند دندانه های شانه با هم برابر و مساوی می دانست و معتقد بود که انسان ها هیچ مزیت و برتری بر یکدیگر جز تقوا ندارند. «النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَنَّانَ الْمِشْطِ؛ مردم چون دندانه های شانه مساویند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۳۴۸) دین مبین اسلام تمام انسان ها را برابر می داند و کلیه تفاخرها و امتیازات نژادی و اختلافات طبقاتی و برتری جویی های اجتماعی را نفی کرده و به صراحت اعلام کرده است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم» (حجرات ۱۳/۱) نمونه ای از تحقق حقوق شهروندی این است که شهروندان به طور داوطلبانه امکانات خود را جهت کمک به پیشرفت و بهبود شهر به کار می گیرند.

حقوق شهروندی مرتبط با دوران دستگیری متهم بند اول: منع دستگیری افراد بدون مجوز قانونی

طبق اصل سی و دوم قانون اساسی هیچ کس را نمی توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می کند... و برابر اصل سی و هفتم این قانون اصل، براءت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی شود، مگر این که جرم او در دادگاه صالح به اثبات برسد. همچنین بر اساس ماده ۵۷ منشور حقوق شهروندی نیز اصل بر براءت است و هیچ کس مجرم شناخته نمی شود؛ مگر این که اتهام او در دادگاه های صالح و با رعایت اصول دادرسی عادلانه از جمله اصل قانونی بودن جرم و مجازات، استقلال و بیطرفی مرجع قضایی و قضات، حق دفاع، شخصی بودن مسئولیت جزایی، رسیدگی در مدت زمان معقول و بدون اطاله دادرسی و با حضور وکیل، اثبات شود.

رعایت منع دستگیری بدون مجوز قانونی، در اسناد بین المللی نیز مورد توجه قرار گرفته است. به نحوی که در ماده ۹ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) مجمع عمومی سازمان ملل متحد، قید شده است: «هر کس حق آزادی و امنیت شخصی دارد. هیچ کس را نمی توان خودسرانه دستگیر یا بازداشت کرد، از هیچ کس نمی توان سلب آزادی کرد، مگر به جهات مقرر در قانون آئین دادرسی کیفری و طبق اقدامات ضابطین» (به ویژه مأموران نیروی انتظامی که بیشترین ارتباط را با مردم دارند) در مقام ضابط دادگستری، باید در اجرای قانون و با اجازه قانون صورت پذیرد. اصولاً، ضابطان دادگستری نمی توانند بدون داشتن حکم و اجازه قانون، شهروندی را که در پناه اصل براءت است دستگیر و آزادی او

را سلب کنند. در ق.آ.د.ک. ۱۳۹۲ در ماده ۴، اصل بر برائت است و هرگونه اقدام محدود کننده و سالب آزادی را جز به حکم قانون و با رعایت مقررات و تحت نظارت مقام قضایی غیر مجاز دانسته و همچنین عنوان می کند در هر صورت، این اقدامات نباید به گونه ای اعمال شود که به کرامت و حیثیت اشخاص آسیب وارد کند. از مجموعه نکاتی که ناظر بر این ماده است می توان به بعد قضایی اصل برائت اشاره کرد؛ به این صورت که فردی که در یک دعوی عمومی تحت تعقیب قرار می گیرد تا زمان صدور حکم محکومیت قطعی، بیگناه فرض می شود و هرگونه اقدام محدودکننده و سالب آزادی و غیره نسبت به او جز به حکم قانون و موارد مقرر در ماده ۴ قانون آ.د.ک. مجاز نیست «ساریخانی، عادل، ۱۳۹۴-۲۱۷». البته منع بازداشت غیرقانونی و خودسرانه در سند امنیت قضائی نیز مورد تاکید قرار گرفته است.^۱

بند دوم: تفهیم حقوق متهم تحت نظر

تفهیم اتهام که به مفهوم اعلام رسمی عمل مجرمانه متهم از سوی قاضی تحقیق به زبان و شیوه‌ای که با توجه به وضعیت خاص هر متهم برای او قابل درک باشد آمده است از جمله مهمترین حقوق دفاعی متهم محسوب می شود «اردبیلی، محمد علی، ۱۳۸۵، ۵۹». بهره مندی از این حق در اصل ۳۲ قانون اساسی و ماده ۱۲۹ آیین دادرسی کیفری ایران مورد تصریح قرار گرفته است.

با توجه به ماده ۵۲ قانون آیین دادرسی کیفری که در آن تفهیم حقوق مندرج در قانون موصوف به صورت کتبی دریافت رسید و ضم در پرونده تحت عنوان تکلیف ضابطان مقرر شده است این سؤال مطرح می شود که سرپیچی از این تکلیف چه عواقبی برای ضابطان و چه آثاری برای متهمان دارد. ماده ۶۳ همین قانون محکومیت به سه ماه تا یک سال انفصال از خدمات دولتی را به عنوان ضمانت اجرای تفهیم حقوق متهم مقرر کرده است. لذا می توان گفت حق آگاهی از اتهام یکی از اساسی ترین و مهمترین حقوق فرد تحت نظر می باشد به این دلیل که اگر فرد علت توقیف شدنش را نداند اصولاً امکان دفاع نیز وجود ندارد و همچنین بالاتکلیف بودن و سرگردانی متهم از نتایج عدم اطلاع او از علت سلب آزادی می باشد. و طبق اصل ۱۳ هر فردی که دستگیر می شود از همان ابتدا باید توسط مأموری که او را دستگیر یا بازداشت کرده اطلاعاتی درباره حقوق خویش و نحوه استفاده و اعمال این حقوق را دریافت کند «علم، محمود،

۱. ماده ۲۴- منع بازداشت غیرقانونی و خودسرانه هر شخص حق دارد از زندگی و آزادی و امنیت در سایه امنیت قضایی برخوردار باشد. هیچ کس را نمی توان بازداشت یا الزام به تبعید یا اقامت اجباری کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین کرده است. قضات موظفند موارد زیر را در فرایند دادرسی رعایت نمایند در غیر این صورت از مصادیق بازداشت غیرقانونی یا خودسرانه به حساب می آید.

به منظور حفظ حقوق متهم، شهروندان در برخورد با جرایمی که در تبصره ۱ ماده ۴۵ مطرح شد اختیار مطلق ندارند و نمی‌توانند به بهانه حفظ نظم و کشف جرم، به دلخواه هر اقدامی را انجام دهند. همان گونه که ضابطان دادگستری نیز از چنین آزادی عملی برخوردار نیستند و باید طبق مقررات قانونی عمل کنند و در تعارض بین حقوق و آزادی‌های اشخاص و حفظ نظم و منابع عمومی هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد و این قانون است که محدوده عمل ضابطان دادگستری را مشخص می‌کند. و از اعمال هر گونه سلیقه شخصی و سوءاستفاده از قدرت یا اعمال هر گونه خشونت باید اجتناب شود؛ زیرا از یک سو متهم و حتی مجرم، دارای حقوقی هستند که برآمده از کرامت انسانی و حقوق شهروندی است و از دیگر سو ممکن است متهم، مجرم نباشد و نمی‌توان به صرف اتهام حقوق شهروندی وی را نادیده گرفت «علیدوستی، ناصر، ۱۳۸۸، ص ۶۰».

در رابطه با تعقیب متهم هر چند ماده ۹۰ ق.آ.د.ک ۱۳۹۲ تعقیب متهم را نیز بر عهده ضابطان دادگستری قرار نداده است؛ زیرا تعقیب متهم یک امر قضایی است و بر عهده دادسرا می‌باشد. لذا ضابطان دادگستری حق تعقیب متهم را ندارند اما از آنجا که برخی اقدامات ضابطان دادگستری در جرائم مشهود مستلزم برخی اقدامات تعقیب فیزیکی است می‌توان تعقیب متهم را نیز یکی از وظایف ضابطان دادگستری در جرائم مشهود دانست تعقیب فیزیکی در جایی که متهم در جرم مشهود و یا در هنگام جلب، فرار می‌کند و ضابطان به تعقیب وی می‌پردازند همچنین مواردی از تعقیب نیز به دستور مقام قضایی صورت می‌گیرد که به معنای جستجوی متهم می‌باشد بنابراین ضابطان فقط در جرائم مشهود بدون دستور مقام قضایی می‌توانند تعقیب فیزیکی انجام دهند «زراعت، عباس، ۱۳۹۳، ص ۲۹۶».

اما ماده‌ای که امکان دارد حقوق متهم را تهدید کند تبصره ماده ۱۷۰ ق.آ.د.ک می‌باشد در این تبصره آمده است زمانی که مرجع قضایی تشخیص دهد که حیثیت اجتماعی متهم، عفت یا امنیت عمومی اقتضاء کند علت احضار ذکر نمی‌شود. به علت اینکه ممکن است در مورد یک پرونده واحدی برداشت‌های مختلفی شود و مصلحت را به برداشت خود تفسیر و تعیین نمایند و مشکل از آنجاست قانونگذار تعریف جامع و کاملی از مصلحت ارائه نداده است «باقری، علی احمد، ۱۳۹۴، ص ۵۵»

الف: برخورداری از حق سکوت

حق سکوت^۱ نیز از جمله مواردی است که پلیس ملزم به رعایت آن در راستای تضمین اصل برائت است. این حق از جمله حقوق به رسمیت شناخته شده برای متهم در مرحله کشف جرم و هم در مرحله تحقیقات مقدماتی است، منتهای مراتب بین اعلام این حق در مرحله کشف جرم و حق بهره‌وری از آن در مرحله تحقیقات مقدماتی باید قائل به تفکیک شویم. در تفکر حقوقی امروز نه تنها حق سکوت متهم و حق داشتن وکیل محترم شمرده شده است بلکه پلیس قضایی یا مقام تعقیب مکلف است پس از احضار یا جلب متهم علاوه بر استعلام هویت و تفهیم اتهام حقوق مذکور به وی را اعلام کند.

یکی از مهمترین دلایلی که برای حق سکوت ذکر شده، این است که حق سکوت ریشه در اصل برائت دارد. این اصل در اسناد بین‌المللی مختلف بطور صریح ذکر شده است که در این زمینه می‌توان به اصل ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، بند ۲ ماده ۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، اشاره کرد. رابطه بین اصل برائت و حق سکوت سالهاست که شناخته شده است. اگر اصل برائت متهم باشد، بی‌گمان ساده‌ترین و روشن‌ترین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت آن است که دادستان باید دلایل علیه متهم را فراهم آورد و تا زمانی که این دلایل جمع‌آوری نشده، متهم بی‌گناه فرض می‌شود و فرد بی‌گناه را نمی‌توان ملزم به پاسخ‌گویی به سوالات پلیس و مقامات قضایی نمود.

در قوانین جزایی ایران، حق سکوت متهم به صراحت مورد توجه قرار نگرفته بود تا اینکه در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ یکی از الزامات قانونی برای پلیس در خصوص رعایت حقوق شهروندی، تفهیم حق سکوت به متهم می‌باشد. در حقوق ایران با عنایت به قسمت اخیر ماده ۱۹۷ قانون آیین دادرسی کیفری که مقرر می‌دارد: «متهم می‌تواند سکوت اختیار کند؛ در این صورت، مراتب امتناع وی از دادن پاسخ یا امضای اظهارات در صورتجلسه قید می‌شود.» ذاکر حسین، محمدهادی، ۱۳۸۳، ۳۴. در خصوص حق اعلام سکوت باید میان زمان دستگیری متهم و ابلاغ احضاریه، تفکیک قائل شد. بدینگونه که در زمان دستگیری، متهم برای رهایی از وضعیت به وجود آمده، ممکن است اظهارات نسنجیده‌ای نزد ضابطان دادگستری مطرح نماید که در پی آن، به زیان وی تمام شود. همانگونه که برخی نیز معتقدند، این امر باعث می‌شود که وکیل در مراحل بعدی دادرسی نیز نتواند آن را جبران نماید «گلدوزیان، ایرج، ۱۳۷۵، ۱۴۱».

ب: حق ملاقات با متهم

یکی دیگر از مصادیق استانداردهای حقوق متهم، حق اطلاع و ملاقات خانواده متهم با فرد دستگیر شده است. در واقع دستگیری و بازداشت متهمان علاوه بر اینکه موجب سلب آزادی افراد می‌شود زندگی اعضای خانواده و خویشاوندان وی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. زیرا بی‌اطلاعی اعضای خانواده از سرنوشت و محل بازداشت فرد دستگیرشده، باعث افزایش نگرانی آنها و همچنین گاهی موجب ورود صدمه‌ها و آسیب‌های شدید روحی و روانی به اعضای خانواده می‌شود» فرجی‌ها، محمد، مقدسی محمد باقر، ۱۳۹۰، ۲۰».

زمانی که خانواده متهم از جریان دستگیری یا تحت نظر قرار گرفتن آن اطلاع یابند می‌توانند مقدمات دفاع و تسهیلات لازم (از قبیل وکیل و...) را برای او در نظر بگیرند لذا در جریان قرار دادن خانواده متهم می‌تواند زمینه ساز احقاق حقوق دفاعی متهم باشد» بیرانوند، رضا و دیگران، ۱۳۸۹، ۲۲۷».

هر فردی که زندانی یا بازداشت می‌شود این حق را دارد که بلافاصله اعضای خانواده یا فرد منتخب خود را از دستگیری و بازداشت آگاه کند، و در برخی موارد که محل بازداشت نیز تغییر می‌کند شخص متهم این اجازه را دارد که محل جدید را به اعضای خانواده یا هرکسی که خود متهم مورد نظرش است اعلام کند» شمسایی محمد؛ رضوی محمد، ۱۳۹۲، ۱۲۷».

بند ۵ ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی اینچنین مقرر می‌دارد: «اصل منع دستگیری و بازداشت افراد ایجاب می‌نماید که در موارد ضروری نیز به حکم و ترتیبی باشد که در قانون معین گردیده است و ظرف مهلت مقرر پرونده به مراجع صالح قضایی ارسال می‌شود و خانواده دستگیرشدگان در جریان قرار گیرند.»

با تصویب این ماده واحده گام مثبتی در این راستا برداشته شد. اما به دلیل برخی مشکلات از قبیل عدم جامعیت و ضعف ساز و کارهای تضمین کننده، این حق در عمل نتوانست به هدف اصلی خود که کاهش موارد بی‌خبری خانواده‌های متهمان بازداشت شده و پیشگیری از اعمال سلیقه‌های شخصی افسران پلیس در تفسیر وقایع جنایی و اشخاص شایسته برخورداری از این حق دست یابد.

سرانجام قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ در ماده ۵۰ بیان نموده که شخص تحت نظر می‌تواند با تلفن یا هر وسیله ممکن افراد خانواده یا آشنایان خود را از تحت نظر بودنش آگاه کند. و قانونگذار ضابطان را هم مکلف به انجام کمک‌های لازم در این زمینه نموده مگر آنکه بنا بر ضرورت ضابطان تشخیص دهند که شخص تحت نظر نباید از چنین حقی استفاده کند. و در این صورت باید مراتب را برای اخذ دستور مقتضی به اطلاع مقام قضایی برسانند. بنابراین اصل برائت

ایجاب می‌کند که تدابیری اتخاذ شود که آسیب‌های وارده از اتهام به متهم و خانواده او به حداقل ممکن برسد؛ زیرا بی‌اطلاعی خانواده و خویشاوندان از سرنوشت متهم باعث وارد شدن آسیب‌های زیادی به آنها می‌شود.

همچنین در ماده ۱۸۵ قانون آیین دادرسی کیفری همانند قوانین سابق، در مورد متهم مجلوب که توسط ضابطان دادگستری و به موجب دستور صادره از مقام قضایی جلب شده، اعلام شده که متهم مجلوب باید فوراً نزد بازپرس یا مقام قضایی صادر کننده دستور جلب اعزام تا تعیین تکلیف شود. به هر حال مدت نگهداری متهم تا تحویل وی به بازپرس یا قاضی کشیک نباید بیش از بیست و چهار ساعت باشد.

در مورد زمان مدت تحت نظر باید گفت با توجه به قید خارج از وقت اداری مذکور در ماده ۴۷ قانون آیین دادرسی کیفری و اینکه تأسیس تحت نظر نهادی در بحث جرم مشهود و در کنار تحت نظر بیست و چهار ساعته در جرم مشهود، سخن رفته است، به اشتباه مدت زمان این تأسیس نیز بیست و چهار ساعت تصور شود. صرف نظر از اینکه با توجه به تبصره منسوخه ماده ۴۸ قانون آیین دادرسی کیفری مدت تحت نظر در جرائم خاص می‌توانست به بیش از یک هفته افزایش یابد، مقررات و تشریفات که باید در طول مدت تحت نظر رعایت شود، دلالت بر این دارد که مدت تحت نظر نهادی بیش از ۲۴ ساعت است هر چند عدم تعیین حداکثر مدت زمان تحت نظر نهادی، ایراد اساسی دیگری است که مطرح می‌شود.

در مورد محل تحت نظر باید گفت، قانون آیین دادرسی کیفری محلی که متهم تحت نظر در آن نگهداری می‌شود و اینکه محل مزبور چه عنوان یا امکاناتی دارد یا باید داشته باشد و اینکه تابع مقررات حاکم بر زندان‌ها و بازداشتگاه‌ها و زیر نظر سازمان زندان‌ها و اقدامات تامینی و تربیتی کشور می‌باشد یا خیر سخن نگفته است. به نظر می‌رسد با توجه به لزوم دسترسی دائمی یا فوری ضابطان به متهم تحت نظر، لازم است محل مخصوصی برای نگهداری این دسته از متهمین با امکانات و استانداردهای لازم در نظر گرفته شود.

ج: حق داشتن وکیل

مطابق اصل سی و پنجم قانون اساسی در همه دادگاه‌ها طرفین دعوی حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند و اگر توانایی انتخاب وکیل را نداشته باشند باید برای آنها امکانات تعیین وکیل فراهم گردد. دسترسی به وکیل یکی از اصول اولیه دادرسی عادلانه است؛ چرا که متهم بدون آگاهی از قواعد و آیین حقوقی نمی‌تواند به نحو شایسته از خود دفاع کند بنابراین نیازمند فردی است که در این زمینه، دانش و تبحر خاصی داشته باشد. حق برخورداری از وکیل در مرحله تحت نظر و در کل فرآیند دادرسی کیفری به عنوان یک حق مسلم در معاهدات و

اسناد بین المللی نیز شناخته می‌شود. در اسناد بین المللی حقوق بشری مانند اسناد معاهده ای و غیر معاهده ای سازمان ملل دسترسی به وکیل ناظر به مرحله یا مراحل خاصی از فرآیند دادرسی کیفری نیست و متهمان این حق را دارند که در تمامی مراحل فرایند کیفری از حمایت‌های قانونی وکیل برخوردار باشند» شمسایی، محمد، رضوی، محمد، ۱۳۹۲، ۱۲۹».

در سندی که تحت عنوان اصول اساسی راجع به نقش وکیل دادگستری در هشتمین کنفرانس سازمان ملل متحد راجع به پیشگیری از جرم و اصلاح مجرمان که در هاوانا (سال ۱۹۹۰) برپا شد اصل ۷ این سند بیان می‌کند که دولت‌ها باید اطمینان حاصل کنند که اشخاص به مجرد دستگیری، توقیف، یا متهم شدن به یک وکیل دسترسی فوری خواهند داشت و این دسترسی در هر پرونده‌ای بیش از ۴۸ ساعت پس از دستگیری و بازداشت به طول نینجامد. و همچنین اصل ۸ این سند تاکید دارد که اشخاص توقیف شده باید از زمان کافی، تسهیلات مناسب جهت ملاقات با یک وکیل و یا مکاتبه و مشاوره با وی بدون استراق سمع یا سانسور و به صورت کامل محرمانه برخوردار باشند.

در قوانین ایران اصل سی و پنجم قانون اساسی حق برخورداری از وکیل را برای طرفین دعوا یعنی متهم و بزه‌دیده به عنوان یک حق اساسی مورد توجه قرار داده است.^۱ همچنین بند ۳ ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳/۲/۱۵ به استفاده از وکیل اشاره نموده اما در باب حضور وکیل در مرحله کشف جرم و تحت نظر هیچ تصریحی نشده است. سرانجام قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ این خلاء قانونی را برطرف نموده و برای اولین بار حضور وکیل را نه تنها نزد بازپرس بلکه هنگام تحت نظر قرار گرفتن نیز پذیرفته است. ماده ۴۸ قانون اخیرالذکر بیان کرده است که شخص متهم از همان شروع تحت نظر می‌تواند تقاضای وکیل کند و ملاقات وکیل با متهم به مدت یک ساعت پیش بینی شده است. این ماده برای نخستین بار چنین حقی را به متهم می‌دهد. لذا در این زمینه می‌توان مسائلی از قبیل حق درخواست وکیل، حدود دخالت وکیل، زمان دخالت وکیل و همچنین شکل و مدت آن را مورد بررسی قرار داد.

چ: حق متهم جهت تشکیل پرونده شخصیت

مهمترین هدف اعمال مجازات این است که متهم با تحمل مجازاتی که بر او بار شده و سختی‌های آن، احساس ندامت و پشیمانی کند و جنبه ارباب انگیز و بازدارنده پیدا کند تا دیگر مرتکب عمل مجرمانه نشود. برای اینکه کیفر جنبه ارباب انگیز و بازدارنده خود را داشته باشد و

۱. اصل ۳۵ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «در همه دادگاه‌ها طرفین حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند و اگر توانایی انتخاب وکیل نداشته باشند باید برای آنان امکانات تعیین وکیل فراهم گردد.

مرتکب دیگر به سراغ جرم نرود باید عواملی که باعث شده فرد به سمت جرم برود را شناخت. به عبارت دیگر برای اتخاذ مجازات متناسب با جرم و کیفر معقول و منصفانه به جهت اصلاح و درمان مجرم بر اساس وضعیت بزهکار، مطالعه شخصیت مجرمین از جهت روانی، جسمی، محیطی، خانوادگی که در هر فرد متفاوت است امری ضروری است «شاملو، باقر، کوزلی، مهدی، ۱۳۹۰-۱۱۸، ۸۹» در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ در ماده ۲۰۳، بازپرس در کنار پرونده کیفری، دستور تشکیل پرونده شخصیت در مرحله تحقیقات مقدماتی را می دهد. آن هم در جرائم خاصی؛ در جرایمی که مجازات آنها، سلب حیات، قطع عضو، حبس ابد یا تعزیر درجه چهار و بالاتر، در جنایات عمدی علیه تمامیت جسمانی (در این جرایم باید میزان دیه ثلث دیه کامل مجنی علیه یا بیشتر از آن باشد) و همچنین در مورد اطفال و نوجوانان علاوه بر موارد وارد در ماده ۲۰۳ در جرایم تعزیری درجه پنج و شش تشکیل پرونده شخصیت الزامی است. پرونده شخصیت توسط مددکار اجتماعی در واحد مددکاری اجتماعی تشکیل می گردد و حاوی مطالب زیر است:

۱. گزارش مددکار اجتماعی در رابطه با وضع مادی، خانوادگی و اجتماعی متهم

۲. گزارش پزشکی و روانپزشکی

پرونده شخصیت برای تحقق اصل تناسب جرم با مجازات و به جهت تخفیف در مجازات مرتکبین که امری اختیاری است تشکیل می گردد. اختیاری بودن از نظر برخی حقوقدانان اشتباه است. زیرا در عمل برخی قضات از اعمال تخفیف امتناع می ورزند و امتناع از تخفیف به دلایل مختلف صورت می گیرد از جمله اینکه بعد از صدور حکم و اعمال تخفیف حرف و حدیثی پیش نیاید «گلدوست جویباری، رجب، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷». در ماده ۳۷ قانون مجازات اسلامی موارد تخفیف و تبدیل و معافیت از مجازات بیان شده است.

در پرونده شخصیت بررسی جرم و جوانب آن مدنظر نیست، بلکه شخصیت مجرم از جوانب مختلف روحی، روانی، فیزیکی، محیطی، پیرامون او مورد بررسی قرار می گیرد. این امر گامی در جهت اصل فردی کردن مجازات و رعایت انصاف و عدالت در دادرسی که به آن عدالت ترمیمی می گویند و تضمین یک دادرسی منصفانه می باشد «محمدیان، سارا، پوربابک، محمدرضا، ۱۳۹۲ ص ۳۲۱». لازمه تشکیل پرونده شخصیت و شناسایی شخصیت مجرم، شناخت حالت خطرناک او و ویژگی های آن می باشد. «نجفی ابرندآبادی، علی حسین، ۱۳۸۹-۱۳۹۰، ۲۱۵». در پرونده شخصیت، شناسایی کامل متهم از جنبه های مختلف و انگیزه مجرم برای ارتکاب جرم مدنظر است و باید از جنبه های مختلف بررسی شود و مراحل مختلف معاینه و مشاهده، تشخیص و تجویز راهکار را طی کند. نیازمند است اشخاص متخصص در این زمینه گزارش تهیه کنند. هدف از پرونده شخصیت شناخت مجرم به منظور انتخاب کیفر متناسب با جرم

می باشد. پرونده شخصیت جزو شاخه جرم شناسی بالینی و ریشه در اصل تناسب جرم با مجازات دارد.

ح: حق متهم جهت تماس با خانواده

حق متهم مبنی بر تماس خانواده یا آشنایان در راستای تضمین حقوق متهم و رعایت حقوق شهروندی می باشد. ماده ۵۰ قانون آیین دادرسی کیفری ضابطین را مکلف کرده تا همکاری لازم را در جهت تماس متهم با خانواده خود فراهم آورند.^۱ این ماده در رابطه با افرادی است که جلب شده اند. این موضوع در ماده ۵ ماده واحده قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مورد تاکید قرار گرفته به نحوی که بیان می دارد: «و خانواده دستگیرشدگان در جریان قرار گیرند. متهم باید تحت حمایت قانونگذار از حقوق خود بهره مند شود و یکی از این حقوق آن است که متهم بتواند به خانواده خود اطلاع دهد. در واقع حقوق دفاعی متهم ایجاب میکند که متهم خانواده خود را از دستگیری خود مطلع کند تا با کمک آنها بتواند از حقوق دفاعی خود و تسهیلات لازم همچون وکیل، استفاده از مترجم رایگان و غیره بهره ی لازم را ببرد» بیرانوند، رضا، کوشا، جعفر، هاشمی، حمید، رنجبر، بهرام، ۱۳۸۹، ۲۳۷».

بند سوم: ممنوعیت شکنجه و رفتارهای اهانت آمیز

منع شکنجه و رعایت آن از سوی پلیس و مرجع قضایی و همچنین انجام رفتارهای صحیح از سوی آنها، در حقوق ایران و اسناد بین المللی مورد تایید قرار گرفته شده است که به صورت تفصیلی آنها را بیان می نمایم. در حقوق ایران، اصل ۳۸ قانون اساسی مقرر می دارد: هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یاکسب اطلاع ممنوع است اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است... به علاوه برابر اصل سی و نهم قانون مذکور هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.

در قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی به منع شکنجه کرده است. برابر بند (۹) قانون مذکور هرگونه شکنجه متهم به منظور اخذ اقرار و یا اجبار او به امور دیگر ممنوع بوده و اقرارهای اخذ شده بدینوسیله حجیت شرعی و قانونی نخواهد داشت. همچنین

۱. شخص تحت نظر می تواند به وسیله تلفن یا هر وسیله ممکن، افراد خانواده یا آشنایان خود را از تحت نظر بودن آگاه کند و ضابطان نیز مکلفند مساعدت لازم را در این خصوص به عمل آورند، مگر آنکه به ضرورت تشخیص دهند که شخص تحت نظر نباید از چنین حقی استفاده کند. در این صورت باید مراتب را برای اخذ دستور مقتضی به اطلاع مقام قضائی برسانند»

بند(۶) این قانون بیان می‌دارد: در جریان دستگیری و بازجویی یا استطلاع و تحقیق، از ایدای افراد نظیر بستن چشم و سایر اعضاء، تحقیر و استخفاف آنان اجتناب گردد. در این زمینه، بند (۷) قانون مزبور اعلام می‌دارد: بازجویان و مأموران تحقیق از پوشاندن صورت و یا نشستن پشت سر متهم یا بردن آنان به اماکن نامعلوم و کلا اقدام‌های خلاف متعارف خودداری ورزند. تهدید و شکنجه متهم توسط پلیس حسب ماده ۶۰ قانون آیین دادرسی کیفری نهی شده است. به نحوی که در ماده مذکور توضیح داده: «مأمورین انتظامی، در بازجویی‌های خود، حق اجبار یا تهدید متهم، استفاده از کلمات توهین آمیز، طرح سوالات اغفال کننده، و سوالات خارج از موضوع اتهام را ندارند و اظهارات متهم که ناشی از شکنجه و تهدید و اجبار باشد معتبر نیست.»

نکته پایانی اینکه ضمانت اجرای این عنوان در قانون مجازات اسلامی ذکر شده است. براساس ماده ۵۷۸ این قانون هریک از مستخدمین و مأمورین قضایی یا غیرقضایی دولتی برای اینکه متهمی را مجبور به اقرار کند او را اذیت و آزار بدنی نماید و علاوه بر قصاص یا پرداخت دیه حسب مورد به حبس از شش ماه تا سه سال محکوم می‌گردد و چنانچه کسی در این خصوص دستور داده باشد فقط دستور دهنده به مجازات حبس مذکور محکوم خواهد شد و اگر متهم به واسطه اذیت و آزار فوت کند مباشر مجازات قاتل و آمر مجازات آمر قتل را خواهد داشت.

بند چهارم: حریم خصوصی و شخصی متهم

حریم خصوصی یعنی دسترسی محدود دیگران به انسان و توانایی ایجاد مانع در برابر دسترسی‌های ناخواسته و ناخوانده به انسان. حریم خصوصی یعنی محرمانگی و پنهان ساختن برخی امور از دیگران. بند(۸) ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، بیان می‌دارد: بازرسی و معاینات محلی، جهت دستگیری متهمان فراری یا کشف آلات و ادوات جرم براساس مقررات قانونی و بدون مزاحمت و در کمال احتیاط انجام شود و از تعرض نسبت به اسناد و مدارک و اشیایی که ارتباطی به جرم نداشته و یا به متهم تعلق ندارد و افشای مضمون نامه‌ها و نوشته‌ها و عکس‌های فامیلی و خانوادگی و ضبط بی‌مورد آنها خودداری گردد. همچنین بند(۱۱) قانون مذکور ابراز می‌دارد: از کنجکاوی در اسرار شخصی و خانوادگی و سوال از گناهان گذشته افراد و پرداختن به موضوعات غیر موثر در پرونده مورد بررسی احتراز گردد. لذا هیچ کس حق ندارد به خانه، مغازه، محل کار شخصی کسی بدون اجازه صاحب آنها وارد شود... و یا به تلفن و نوار ضبط صوت دیگری به نام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گوش کند و یا برای کشف مرکز گناه هر چند بزرگ باشد شنود بگذارد و یا به دنبال اسرار

مردم باشد و تجسس از گناهان نیز نماید و با اسراری که از غیر به او رسیده، او برای یک نفر فاش کند. حریم خصوصی نه تنها از آزادی و استقلال افراد در قبال هم نوعان خود و رسانه ها حمایت می کند، بلکه وسیله‌ای است برای دفاع از آزادی و امنیت فردی در برابر دولت است.

اول: حریم خصوصی در اسناد بین المللی

حق حریم شخصی به خوبی در قوانین بین المللی تصریح شده است. به دنبال پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ و ماده ۱۲ که مستقیماً در رابطه با موضوع حریم شخصی است، شروط مشابهی در قرارداد بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون اروپا در مورد حقوق بشر و سایر کنوانسیون ها و توافقات منطقه ای آمده است. اعلامیه حقوق بشر؛ مطابق ماده ۱۲ اعلامیه «احدی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه، یا مکاتبات خود نباید مورد مداخله‌های خودسرانه واقع شود و شرافت و اسم و رسمش نباید مورد حمله قرار گیرد. هر کس حق دارد که در مقابل اینگونه مداخلات و حملات مورد حمایت قانون قرار گیرد» بر اساس ماده ۱۷ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی «هیچکس نباید در زندگی خصوصی و خانواده و اقامتگاه یا مکاتبات مورد مداخله خودسرانه (بدون مجوز) یا خلاف قانون قرار گیرد و همچنین شرافت و حیثیت او نباید مورد تعرض غیر قانونی واقع شود و هر کسی حق دارد در مقابل اینگونه مداخلات یا تعرض‌ها از حمایت قانون برخوردار شود»؛ که دولت ایران نیز در اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۴ به این میثاق پیوسته است و مواد آن در حکم قوانین داخلی و لازم‌الاتباع است. طبق ماده ۱۸ اعلامیه اسلامی حقوق بشر هر انسانی حق دارد که نسبت به جان و دین و خانواده و ناموس و مال خویش در آسودگی زندگی کند و در امور زندگی خصوصی خود استقلال داشته باشد و جاسوسی یا نظارت بر او با مخدوش کردن حیثیت او جایز نیست و باید از او در مقابل هر گونه دخالت زور گویانه در این شئون حمایت شود مسکن هر فرد در هر حالی حرمت دارد و نباید بدون اجازه ساکنین آن یا بصورت غیر مشروع وارد آن شد و نباید آن را خراب یا مصادره کرد یا ساکنینش را آواره کرد.»

دوم: قانون اساسی

اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مهمترین سند در مورد حریم خصوصی است که در عین موجز و کلی بودن آن به ابعاد مختلفی از حریم خصوصی توجه شده است مانند حریم خصوصی معنوی (حیثیت)، حریم خصوصی جسمانی (جان)، حریم خصوصی مکانی (مسکن و شغل). در این ماده قید شده است. اصل ۲۵ قانون اساسی: «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و

نرساندن آنها، استراق سمع و هر گونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون» این اصل هرگونه تجسس را ممنوع اعلام کرده است. ماده ۱۵۰ جواز کنترل تلفن افراد را محدودتر کرده و صرفاً در مواردی که کنترل تلفن مرتبط با امنیت کشور یا مرتبط با جرایم مجازات سلب حیات، حبس ابد، قطع عضو و جایات عمدی مستلزم یک سوم دیه یا بیشتر می باشد، مجاز دانسته است. در مورد حریم ارتباطی و مصونیت مکاتبات و مراسلات، ماده ۱۵۲ قانون آئین دادرسی کیفری نیز، بازرسی این موارد را مشروط به احراز ظن قوی به کشف جرم، آن هم توسط قاضی و تفتیش در حضور متهم دانسته است.

مخاطبین اصل ۲۵ قانون اساسی هم شهروندان وهم دولت می باشند. مثلاً استراق سمع و افشای آن می تواند توسط شهروندان نیز صورت گیرد، اما سایر موارد مذکور در اصل ۲۵ جزو اموری است که اصولاً نقض آنها فقط توسط دولت با امکاناتی که در اختیار دارد امکان پذیر است. اصل ۳۹ «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است» زمانی که حریم خصوصی و محل زندگی افراد براساس قانون باید توسط ضابطان دادگستری مورد بازرسی قرار گیرد طبق ماده ۱۲۴ ق.آ.د.ک معاینه محل باید در روز صورت گیرد و زمانی که انجام آن ضرورت پیدا کند می تواند شبانه نیز انجام شود که این ضرورت را مقام قضایی تشخیص می دهد. و این محدودیت زمانی در معاینه محلی اماکن خصوصی و همچنین اماکنی که در حکم اماکن خصوصی باشد (مانند سینما و تئاتر در زمانی که مراجعه افراد به آنجا ممنوع باشد) اما معاینه محل در اماکن عمومی از محدودیت زمانی برخوردار نیست «زراعت، عباس، ۱۳۹۳، ۳۲۴».

سوم: قانون مجازات اسلامی

ماده ۵۸۰: برابر ماده ۵۸۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵_هر یک از مستخدمان و مأموران قضایی یا غیرقضایی یا کسی که خدمت دولتی به او ارجاع شده باشد بدون ترتیب قانونی به منزل کسی و بدون اجازه و رضای صاحب منزل داخل شود به حبس از یک ماه تا یکسال محکوم خواهد شد. در خصوص حق حریم خصوصی ارتباطاتی ماده ۵۸۲ ضمانت اجرای کیفری مناسب پیش بینی کرده است. در ماده ۵۸۲ قانون مجازات اسلامی آمده است «هر یک از مستخدمین و مأمورین دولتی، مراسلات یا مخابرات یا مکالمات تلفنی اشخاص را در غیر مواردی که قانون اجازه داده حسب مورد مفتوح یا توقیف یا معدوم یا بازرسی یا ضبط یا استراق سمع نماید یا بدون اجازه صاحبان آنها مطالب آنها را افشاء نماید به حبس از یک سال تا سه سال و یا جزای نقدی از شش تا هجده میلیون ریال محکوم خواهد شد.» مطابق بند ۶ ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حقوق شهروندی «در جریان دستگیری و بازجویی و تحقیق، از ایدای افراد نظیر بستن چشم و سایر اعضاء، تحقیر و استخفاف نسبت به

آنان، اجتناب گردد» در بند ۸ ماده واحده که مبین یک استثنا بر حق حریم خصوصی یعنی مواردی که برای کشف یک جرم نقض حریم خصوصی لازم و ضروریست رعایت حدود تخطی از اصل حرمت حریم خصوصی را بیان می‌کند.»

چهارم: قانون آیین دادرسی کیفری

توجه به اصول کلی حقوق کیفری نظیر اصل براءت و حاکمیت آن و توجه به کرامت انسان‌ها و حرمت حریم خصوصی آن‌ها از جمله علل اصلی تدوین آیین دادرسی کیفری است. قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ برای حمایت بیشتر از متهم تکالیف زیادی را از همان آغاز تحت نظر متوجه ضابطان و سایر مقامات مربوط نموده است از جمله این تکالیف ماده ۴۷ ق.آ.د.ک ۹۲ است که تکالیفی را بر عهده ضابطان در قبال اطلاع مقام قضایی گذاشته است ماده اینطور بیان می‌کند. اگر فردی خارج از وقت اداری به علت هر یک از عناوین مجرمانه دستگیر شود باید حداکثر ظرف یک ساعت مراتب را به دادستان یا قاضی کشیک اعلام کند و قانونگذار دادستان یا قاضی کشیک را به بررسی موضوع و در صورت نیاز به حضور در محل تحت نظر مکلف کرده است. همچنین ماده ۴۹ این قانون نیز مقرر می‌دارد: «به محض آن که متهم تحت نظر قرار گرفت، حداکثر ظرف یک ساعت، مشخصات سجلی، شغل، نشانی و علت تحت نظر قرار گرفتن وی، به هر طریق ممکن، به دادسرای محل اعلام می‌شود. دادستان هر شهرستان با درج مشخصات مزبور در دفتر مخصوص و رایانه، با رعایت مقررات راجع به دادرسی الکترونیکی، نظارت لازم را برای رعایت حقوق این افراد اعلام می‌نماید و فهرست کامل آنان را در پایان هر روز به رییس کل دادگستری استان مربوط اعلام می‌کند تا به همان نحو ثبت شود. والدین، همسر، فرزندان، خواهر، برادر این اشخاص می‌توانند از طریق مراجع مزبور از تحت نظر بودن آنان اطلاع یابند. پاسخگویی به بستگان فوق دربارهٔ تحت نظر قرار گرفتن، تا حدی که با حیثیت اجتماعی و خانوادگی اشخاص تحت نظر منافات نداشته باشد، ضروری است.»

پنجم: فرمان هشت ماده ای بنیانگذار انقلاب اسلامی

فرمان هشت ماده ای حضرت امام خمینی (ره) در ۲۴ آذرماه ۱۳۶۱ به خاطر برخی گزارش‌هایی نقض حقوق شهروندان و حریم خصوصی توسط ارگان‌های دولتی و بخصوص قضایی و انتظامی صادر شد.

- ورود به مغازه‌ها، محل کار و منازل بدون اذن صاحب خانه برای جلب یا به نام کشف جرم ممنوع است.
- شنود تلفن، گوش دادن به نوار ضبط صوت دیگران به نام کشف جرم جایز نیست.
- تجسس از گناهان غیر و دنبال اسرار مردم بودن جایز نمی‌باشد. فاش ساختن اسرار مردم جرم و گناه است.

ششم: آیات قرآن و روایات

الف) آیات قرآن

در قرآن کریم نیز به عنوان دستور زندگی ابناء بشر در آیات مختلف حریم خصوصی افراد و حفظ حقوق شهروندی آنها را مورد تأکید قرار داده است این آیات نشانگر توجه خداوند و دین اسلام به حفظ حریم خصوصی شهروندان می باشد از جمله این آیات آیه ۱۲ سوره حجرات می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يُعْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أ يُحِبُّ أَخَذُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ.» در این آیه حتی گمان و ظن نیز مذموم شناخته شده است. و همچنین در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور نیز به حریم خصوصی افراد اشاره نموده است.

ب) روایات

روایات نیز به شدت از ورود بدون اجازه به خلوت دیگری و تجسس نهی کرده اند. امام علی علیه السلام در نامه ی خویش به مالک اشتر، هنگامی که وی را به سمت فرماندار مصر انتخاب کردند، وی را از تجسس در احوال مردم باز داشته، او را به پوشاندن عیوب مردم و دوری جستن از افرادی که عیوب دیگران را آشکار می سازند، سفارش فرموده و چنین می فرماید: «باید دورترین مردم از تو و مبعوض ترین آنان نزد تو کسی باشد که پیوسته در پی عیوب مردمان است؛ چه آنکه در مردم، لغزشهایی وجود دارد که حاکم از هر کس دیگر به پوشاندن آنها سزاوارتر است؛ پس در جستجوی امور پنهان مباش. وظیفه تو پاک کردن ظواهر است و این پروردگار است که بر هر آنچه از تو نهان است حکم می کند. پس تا آنجا که می توانی عیب را بپوشان تا خداوند نیز آنچه را دوست داری از مردم مخفی بماند، بپوشاند... و از آنچه در نظرت روشن نیست، کناره گیر. در تصدیق سخن چین شتاب مکن؛ زیرا سخن چین گرچه در لباس اندر زدهنده ظاهر می شود، خیانتکار است.^۱

بند پنجم: حقوق اختصاصی متهمان زن در مرحله کشف جرم و تحقیقات مقدماتی

در قوانین موضوعه ایران همچون قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی، قانون آیین دادرسی کیفری یا سایر مقررات و آیین نامه ها حقوق زیادی برای متهمان و همچنین حقوق ویژه ای برای متهمان زن پیش بینی شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل بیست و یکم تأکید خاصی بر حقوق زنان دارد. در عین حال، به لحاظ آسیب پذیری بیشتر زنان نسبت به مردان و با توجه به ویژگی ها و خصوصیات جسمانی آنها، گاهی حمایت های کیفری خاصی را از رهگذر جرم انگاری های مستقل پیش بینی و قوانین شکلی خاص را وضع کرده

۱. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۵۳، ص ۳۲۸

است. «منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران» که اولین و تنها سند جامع حقوقی زنان در ایران به شمار می‌رود نیز در این راستا گام برداشته است. تفاوت‌های جنسیتی زنان با مردان، آسیب‌پذیری بیشتر زنان نسبت به مردان و توجه به ویژگی‌ها و خصوصیات جسمانی آنها موجب شده است که نظام حقوقی حاکم بر ایران گاهی حمایت‌های کیفری خاصی را از رهگذر جرم‌انگاری‌های مستقل و وضع قوانین شکلی خاص پیش‌بینی کند» مهرا، نسرین، ۱۳۸۴، ۱۱». متهمان زن علاوه بر حقوق عامی که همه‌ی متهمان از آن بهره‌مند هستند، باتوجه به ویژگی‌های جنسیتی و آسیب‌پذیری به یک سلسله حقوق و حمایت‌های اختصاصی نیاز دارند. از اینرو، با عنایت به مبانی انسان‌شناختی و ویژگی‌های اختصاصی زن، و اینکه ضرورت بهره‌مندی از پلیس و ضابط زن و لزوم آموزش ضابطان زن برای بازجویی از متهمان زن در مرحله‌ی کشف جرم و تحقیقات مقدماتی و برخورداری از فرصت غیرعلنی بودن جلسات رسیدگی به ویژه در جرائم منافی عفت، بهره‌مندی از مددکار و مشاور زن در مرحله‌ی دادرسی و به همراه داشتن طفل، لزوم بهره‌مندی از مأمور بدرقه زن از جمله حقوق متهمان زن در مرحله‌ی اجرای حکم به شمار می‌آید. علاوه بر این حقوق مشترک بین متهمان زن و مرد، حقوقی نیز مختص متهمان زن است که عبارت است از: ضرورت وجود پلیس زن برای حمایت از منزلت انسانی زنان متهم و بزهکار، ضرورت وجود ضابط زن برای انجام بازرسی بدنی زنان و بازرسی از اماکن مخصوص بانوان و همچنین بازجویی به وسیله‌ی ضابط آموزش دیده‌ی زن.

اول: ضرورت وجود پلیس زن

با توجه به تحولات جوامع امروزی و رو به فزونی نهادن حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی، آمار بزه‌کاری زنان نیز رو به ازدیاد است. بر همین اساس در دهه‌های کنونی در خیلی از کشورهای جهان، سازمان‌های پلیسی احساس کردند که نیاز به استفاده از نیروی پلیس زن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. بدون شک و تردید حضور اجتماعی رو به افزایش زنان از یک طرف موجب انواع بزهکاری و بزه‌دیدگی‌های آنان را فراهم نموده و از سوی دیگر دلیل ورودشان به عرصه‌ی فعالیت‌ها و مشاغل پلیسی، کیفری و قضایی شده است. پلیس زن می‌تواند همانند مردان همکار خود، به خوبی مأموریت‌های پلیسی انجام دهد. مأموریت‌های بانوان مانند بازرسی مرتبط با بانوان، آزمون راهنمایی و رانندگی مخصوص زنان، انگشت‌نگاری بانوان، بازدید از اماکن خاص زنانه و مبادی ورود و خروج از کشور هنگامی مطابق موازین اسلامی و شرعی انجام می‌شود که مأموریت به وسیله‌ی زنان پلیس انجام شود. حتی استفاده از پلیس زن در برخی موارد همچون تحقیق از کودکان بزه‌دیده و همچنین زنان قربانی خشونت با توجه به روحیات و عواطف زنان و نیز امکان برقراری ارتباط بهتر میان پلیس و بزه‌دیده برای نیروی

پلیس کارایی بیشتری خواهد داشت. در عین حال ایجاد حس اعتماد و آرامش برای کودک بزه دیده، او را از آسیب های جدی در زمان بازجویی و به عبارت دیگر از قربانی شدن مکرر در مقابل دستگاه عدالت کیفری در امان خواهد داشت» باقری نژاد، زینب، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱.

دوم: ضرورت وجود ضابط زن

ماده ۶ دستورالعمل روابط کاری کارکنان انتظامی زن تصریح دارد: که یگان های انتظامی ناجا ملزم به استفاده از خدمات انتظامی زن در مشاغلی هستند که به نحوی به بازرسی بدنی زنان نیاز دارد. برخی از این موارد عبارتند از: بازرسی زنان در هنگام ورود و خروج به اماکن و تأسیسات، مبادی ورودی به شهرها، فرودگاهها و.... همینطور مطابق ماده ۱۴۲ قانون آیین دادرسی کیفری؛ تفتیش و بازرسی از منزل یا محل سکناى افراد در حضور متصرف یا ارشد حاضران و در صورت ضرورت با حضور شهود تحقیق، ضمن رعایت موازین شرعی و قانونی، حفظ نظم محل مورد بازرسی و مراعات حرمت متصرفان و ساکنان و مجاوران آن به عمل می آید.

راجع به ضمانت اجرای تخلف از این حقوق می توان به ماده ۵۷۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ اشاره کرد که مضاف بر انفصال از خدمت و محرومیت یک تا پنج سال از مشاغل حکومتی، حبس از دو ماه تا سه سال را تعیین کرده است. همچنین باید توجه داشت که رعایت نکردن حقوق دفاعی متهمان و هتک ایشان، در فرایند کیفری، از قبیل بازرسی بدنی زنان و بازرسی از اماکن مخصوص بانوان به وسیله ی ضابط مرد، ممکن است ضمانت اجراهای اداری و کیفری را برای پلیس به دنبال داشته باشد» صابری، محمود و عبدالرسول دانش نژاد، ۱۳۹۳، ص ۲۰۸.

سوم: مددکاری و مشاوره زنان متهم به وسیله ی زنان

مطابق تبصره ۲ ماده ۴۱۰ قانون آیین دادرسی کیفری «در صورت مؤنث بودن متهم، حداقل یکی از مشاوران باید زن باشد» نیز ضروری است. ماده ۴۱۰ و تبصره های آن درباره ی متهمانی است که وارد مرحله ی دادرسی شده اند و در حال محاکمه هستند؛ باید رعایت شود. در آنجا طبق اصول انسانی، باید در کنار قضات مشاور زن حضور داشته باشد تا در صورت نیاز به آنها مشاوره های لازم ارائه دهد، اما با توجه به فلسفه ی این ماده و تبصره های آن و همچنین الزامات اسناد بین المللی مختلف باید از این مشاوره ها در مرحله ی دادرسی و حتی کشف و تعقیب نیز «در کنار ضابط و بازپرس» استفاده شود تا حقوق بانوان متهم کامل محفوظ بماند و زنان احساس امنیت و آرامش بیشتری کنند. ضمانت اجرای تخلف از موارد مذکور در ماده ۶۳ قانون آیین دادرسی کیفری محکومیت به سه ماه تا یک سال انفصال از خدمات دولتی ذکر شده است.

بند ششم: حقوق دفاعی متهم طفل در مرحله کشف جرم

در حقیقت یکی از وظایف بسیار مهم پلیس به نوجوانان مربوط می شود، در حالی که بخش کوچکی از امور وسیع و پیچیده پلیس را تشکیل می دهد. آنان نخستین کسانی هستند که با نوجوانان معارض قانون تماس پیدا می کنند. در حقیقت این ایده که پلیس، وظیفه مسئولیتی جز کنترل جوانان ندارد، باطل است؛ چرا که افسران پلیس ویژه اطفال برای نوجوانان تصمیم می گیرند که باید آزاد شوند و یا اینکه آنها را به دادگاه نوجوانان یا مرجع دیگری هدایت می کنند. نقش پلیس در این مقوله با یک مددکار اجتماعی اشتباه نشود، بلکه پلیس نباید و نمی تواند یک مددکار اجتماعی باشد، گرچه در اهداف و فعالیت هایشان اتفاق نظر دارند و با یکدیگر همکاری می کنند.

اول: ضرورت تشکیل پلیس ویژه اطفال

مطابق ماده ۱۷ لایحه پلیس ویژه اطفال و نوجوانان؛ تمام وظایف مربوط به ضابطان در مورد جرایم مرتبط با افراد مشمول این قانون حسب مورد زیر نظر دادسرا یا دادگاهی که به طور مستقیم به جرم آنان رسیدگی می کند، توسط پلیس ویژه انجام می شود، بجز جرایم تروریستی که وزارت اطلاعات در چهارچوب این قانون اقدام می کند. با توجه به اینکه کودکان و نوجوانان دارای طبعی بسیار حساس بوده و قابلیت اصلاح و تربیت را دارند، چنانچه در اقدامات حمایتی و هدایتی سهل انگاری شود، ممکن است در آینده به مجرمی خطرناک تبدیل شوند. و بعضاً مشاهده شده است که رؤسای کلانتری ها از مددکاران اجتماعی و مشاوران برای کشف جرم استفاده می کنند که می توانند تأثیر حیاتی در فرایند دادرسی داشته باشند. لذا شایسته است؛ بهره گیری از مددکار اجتماعی در تحقیقات پلیس ویژه بعنوان یک تکلیف قانونی باشد نه اختیاری.

دوم: تشکیل پرونده شخصیت

مطابق با ماده ۲۲۱ قانون آئین دادرسی کیفری ۱۳۷۸، رسیدگی مقدماتی اعم از تعقیب و تحقیق در جرایم اطفال را توسط دادرس و یا درخواست آن توسط قاضی تحقیق قابل اجرا دانسته و دادگاه مکلف بوده همه وظایفی را که برابر قانون به عهده ضابطین است، رأساً به عمل آورد. ولی با تصویب قانون آئین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ براساس ماده ۲۹۸ آن دادگاه اطفال و نوجوانان با حضور یک قاضی و یک مشاور تشکیل می شود. و نظر مشاور، مشورتی است. و در تبصره ی آن اضافه کرده است توی هر حوزه قضایی شهرستان بر حسب نیاز یک یا چند شعبه دادگاه اطفال و نوجوانان تشکیل می گردد. تا زمانی که دادگاه اطفال و نوجوانان در محلی تشکیل نشده است، به کلیه جرایم اطفال و نوجوانان به جز جرایم مشمول ماده (۳۱۵) این قانون، در شعبه دادگاه کیفری دو یا دادگاهی که وظایف آن را انجام می دهد رسیدگی می شود. عملاً مشاهده می شود که در مراحل رسیدگی مقام قضایی پرونده را جهت تکمیل تحقیقات به

ضابطین ارجاع می نماید، پرونده شخصیت از دستاوردهای جرم‌شناسی بالینی است، یکی از مهم‌ترین وظایف جرم‌شناسی بالینی، تعیین طرق معالجه بزهکار بر مبنای ویژگی‌های جسمی و روانی و روحی او و درجه ابتلای او به نابهنجاری‌های اجتماعی است و با این ترتیب از تکرار جرم نیز می‌توان جلوگیری به عمل آورد «از طریق اهتمام در مراقبت و نگهداری مجرمین». به عبارت دیگر، جرم‌شناسی بالینی با استفاده از سایر علوم مرتبط توانایی و اصلاح‌پذیری فرد بزهکار را اندازه‌گیری نموده و یا در مورد افرادی که حالت خطرناک دارند، درجه‌ی انحراف و خطرناک بودن‌شان اندازه‌گیری می‌شود و تجویز لازم جهت درمان بیماری آنان به عمل می‌آید. در پرونده شخصیتی سعی در بررسی جرم نیست بلکه شناخت کلی مجرم مطرح است، که می‌تواند قاضی را در اتخاذ یک مجازات متناسب برای اصلاح و درمان مجرم یاری دهد که گامی مهم در راستای اصل فردی کردن مجازات‌ها و به سیاست عدالت ترمیمی^۱ رعایت انصاف و عدالت در دادرسی کیفری می‌باشد که از آن یاد می‌شود.

^۱. فرایندی است که تا حد ممکن آنانی را که در جرم خاصی نقش داشته‌اند و نیز ضررها و نیازها و الزامات بزه دیدگان را برای درمان و جبران آنها در بر می‌گیرد.

نتیجه گیری

فلسفه‌ی وجودی رعایت حقوق شهروندی؛ موضوع جدید و تازه‌ای نیست. بلکه این حقوق در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد توجه قرار گرفته؛ و در اصول متعددی از آن بر این حقوق تصریح شده است، لکن در قوانین عادی کمتر مورد توجه قرار گرفته که پس از گذشت بیش از دو دهه از عمر انقلاب اسلامی حقوق شهروندی در قوانین عادی مورد توجه خاص قرار گرفت. قانون آیین دادرسی کیفری سال ۱۳۹۲ تحولاتی را در مورد حقوق متهم ایجاد کرده و بدون تردید گام‌های مهمی را در راستای حقوق و آزادی‌های فردی و کرامت انسانی به ویژه در مرحله تحقیقات مقدماتی برداشته است و این تحولات چیزی جز رعایت موازین حقوق بشری مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی نیست که به موجب آن کنشگران فرایند کیفری به رعایت اصول دادرسی منصفانه و تامین حقوق دفاعی متهمان مکلف شده‌اند. متهم حق دارد بداند که در مرحله‌ی کشف جرم و تحقیقات مقدماتی حقوقی از جمله «منع دستگیری افراد بدون مجوز قانونی، تفهیم حقوق متهم تحت نظر، برخورداری از حق سکوت، حق ملاقات با متهم، حق داشتن وکیل، حق متهم جهت تشکیل پرونده شخصیت، حق متهم جهت تماس با خانواده، ممنوعیت شکنجه و رفتارهای اهانت‌آمیز، حفظ حریم خصوصی و شخصی متهم» دارد. بر این اساس پلیس وظیفه دارد شهروندی را که در معرض اتهام قرار می‌گیرد؛ به وی اطمینان بدهد که حقوق وی در این مسیر قابل احترام بوده و چنانچه هر یک از عوامل پلیس حقوق او را مورد تعرض قرار دهد می‌تواند برای جبران خسارت وارده و اعاده حیثیت خود چه کند و به کجا شکایت نماید و در مجموع نقض حقوق او با ضمانت اجرای قانونی همراه خواهد بود. فلذا ضابطان دادگستری پس از تحت نظر قرار دادن اشخاص، مکلف به تفهیم حقوق آنان از قبیل حق تماس تلفنی با بستگان و حق ملاقات با وکیل و ... شده‌اند.

فهرست منابع

الف) کتب

۱. آقا بخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، نشر چاپار، چاپ اول، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، امالی، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن عربی، محمد بن علی ۱۳۸۱، فتوحات مکیه، ترجمه: خواجهی، محمد، تهران، نشر مولی، ج ۲، ص ۲۹۹.
۴. اردبیلی، محمد علی، «تفهیم اتهام یا حق اطلاع از موضوع و دلایل اتهام»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۳، ۱۳۸۵، ص ۵۹.
۵. ارفع نیا، بهشید، حقوق بین الملل خصوصی، نشر بهتاب، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۴۳.
۶. باقری نژاد، زینب، بررسی تطبیقی پلیس در حمایت از کودکان شاهد جرم، تهران: حدیث کوثر، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۱، مسبوط در ترمینو لوژی حقوق، انتشارات کتابخانه دانش، تهران.
۸. جوانمرد، بهروز، فرایند دادرسی کیفری، چاپ اول «تهران، جاودانه، جنگل»، ۱۳۹۳، جلد اول، ص ۲۶۸.
۹. رضایی پور، آرزو، مجموعه کامل قوانین و مقررات حقوق شهروندی، انتشارات سپهر ادب، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷، ص ۲۰.
۱۰. زراعت، عباس، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، چاپ اول ۱۳۹۳، تهران نشر میزان، ص ۲۹۶.
۱۱. علم، محمود، دادگستری استاندارد در اسناد بین المللی، چاپ اول، میزان، ۱۳۸۴، ص ۷۲.
۱۲. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، جلد دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵، ص ۵۶۴.
۱۳. گلدوست جویباری، رجب، آیین دادرسی کیفری، تهران، انتشارات جنگل، چاپ اول، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷.
۱۴. گلدوزیان، ایرج، کیفیت تحصیل دلیل گفتارهایی در حقوق کیفری». چاپ اول، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۹۴ ش.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق عبدالکریم ربانی شیرازی، ج ۲۲، ص ۳۴۸، بیروت، لبنان، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳، چاپ اول.

۱۷. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، تقریرات درس جرم شناسی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۰ ص ۲۱۵

۱۸. هاشمی، حمید، ضابطان دادگستری و حقوق شهروندی. تهران: انتشارات مدبران (چاپ اول) ۱۳۹۰ ص ۲۶

ب) مقالات

۱. باقری، علی احمد، «نقش ضابطین دادگستری در رعایت حقوق شهروندی متهم در مرحله تحقیقات مقدماتی»، ماهنامه دادرسی، ۱۱۴ (۱۳۹۴)، ص ۵۵.

۲. بیرانوند، رضا؛ کوشا، جعفر؛ هاشمی، حمید و رنجبر، بهرام ۱۳۸۹ وظایف پلیس شهروند مدار در رعایت حقوق شهروندی متهمان در مرحله تحقیقات مقدماتی: فصلنامه دانش انتظامی، ۱۲ (۴۸) صص ۲۰۳-۲۴۴.

۳. بیرانوند، رضا، و دیگران، وظایف پلیس شهروند مدار در رعایت حقوق شهروندی متهمان، فصلنامه دانش انتظامی، سال دوازدهم، شماره سوم، ص ۲۱۱، ۲۱۰.

۴. پروین، فرهاد، حقوق شهروندی در سیره نبوی و در حقوق ایران، نشریه اندیشه، سال چهارم، شماره چهاردهم، مهر و آبان ۱۳۸۷، ص ۹۵

۵. جوان آراسته، حسین، امت و ملت؛ نگاهی دوباره، نشریه حکومت اسلامی، سال پنجم، شماره دوم، ص ۱۵۹

۶. ذاکر حسین، محمد هادی، جایگاه سکوت در حقوق اسلامی». مجله حقوقی دادگستر، شماره شانزدهم، ۱۳۸۳ ص ۳۴.

۷. رجبی، ابراهیم، پلیس زن و حقوق شهروندی زنان بزهکار و بزه دیده در جرایم مواد مخدر و روانگردان «پیشگیری از جرم، ش ۲۱، ۱۳۹۰، ص ۱۳

۸. شاملو، باقر، کوزلی، مهدی، پرونده شخصیت در حقوق کیفری ایران و فرانسه، مجله آموزه های حقوق کیفری، دانشگاه رضوی، دوره جدید، ۱۳۹۰، شماره ۲، ص ۸۹-۱۱۸

۹. شمسایی، محمد، رضوی، محمد، «استانداردهای دادرسی عادلانه در فرایند تحقیقات پلیسی در پرتو اسناد بین المللی حقوق بشر»، دانش انتظامی، ۵۸، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹.

۱۰. صابری، محمود و عبدالرسول دانش نژاد، جایگاه آموزش ضابطان در فرایند دادرسی کیفری با تأکید بر قانون جدید آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲، «علوم انتظامی، ش ۴، ۱۳۹۳، ص ۲۰۸

۱۱. علیدوستی، ناصر، «پلیس و آموزش حقوق شهروندی»، مطالعات راهبردی، ۴۴، ۱۳۸۸، ص ۶.

۱۲. فرجی‌ها، محمد، مقدسی محمد باقر، حق متهم برای مطلع ساختن اعضای خانواده خود نسبت به دستگیری و محل اذداشت، کارآگاه، ۱۶/۱۳۹۰، ص ۲۰

۱۳. کشفی، سعید، نقش پلیس در دادرسی کودکان ونوجوانان، فصلنامه دانش انتظامی، ۱۱، ۱۳۸۷ ص ۱۵۱.
۱۴. محمدیان، سارا، پوربابک، محمدرضا، لزوم تشکیل پرونده شخصیت در فرآیند دادرسی کیفری ایران، مجله پزشکی قانونی، دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات آذربایجان غربی، ۱۳۹۲، دوره ۱۹، شماره ۲، ص ۳۲۱، ۳۳.
۱۵. موسوی، یعقوب، تحول حقوق شهروندی به سوی تأمین انتظام شهری، دانش انتظامی، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۰، ص ۵۹ و ۶۰.
۱۶. مهرا، نسرین، مجموعه مقالات نخستین همایش بین المللی زن در حقوق کیفری؛ گذشته، حال، آینده، تهران: سلسبیل، ۱۳۸۴ ص ۱۱.
۱۷. نقی‌زاده، محمد، «نظریه شهروندی در فرهنگ و تمدن ایرانی» نشریه اطلاعات سیاسی، اقتصادی، شماره ۱۸۳-۱۸۴ ص ۱۹.
۱۸. نیکومرام، هاشم. کاوسی، اسماعیل سادات، حوریه. «۱۳۹۰» نقش مهندسی فرهنگی در توسعه اخلاق شهروندی، فصلنامه مطالعات مدیریت شهری. سال سوم. شماره پنجم. ۸۷، ۷۱.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۶ - ۱۸۹

تحلیل مبانی فقهی ساحت‌های شش‌گانه تربیتی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش

^۱ حسن محمدپور

^۲ محسن ملک‌افضلی

^۳ علی همت‌بناری

چکیده

ساحت‌های شش‌گانه تربیتی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، با توجه به نیازهای مختلف انسان و بر مبنای رفع این نیازها و شکوفایی استعدادها و توانمندی‌ها و حرکت در مسیر حیات طیبه تدوین شده است. اندیشمندان نظام تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران برای طراحی این ساحت‌ها که زمینه‌ساز تحولی عظیم در جامعه است، بر اصول و مبانی مختلفی تکیه کرده‌اند. این نوشتار در پی آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین انعکاس بن‌مایه‌های فقهی در ساحت‌های شش‌گانه تربیتی، به بررسی مبانی فقهی بر اساس آیات و روایات و آرا و نظرات فقها در ساحت‌ها بپردازد. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که ساحت‌های مختلف تربیتی همخوانی و همسویی گسترده‌ای با آموزه‌های اسلامی دارد و صاحب‌نظران عرصه تعلیم و تربیت کشور، ساحت‌ها را بر این اساس نوشته‌اند. زیرا اهمیت اتکاء به این مبانی برای بروز توانمندی‌ها و رسیدن به حیات طیبه و کمال مطلوب، انکارناپذیر است.

واژگان کلیدی

مبانی فقهی، ساحت‌های شش‌گانه تربیتی، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه الهیات، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران.

Email: kelar48@gmail.com

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mohsenmalekafzali@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: ah.banari@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱

طرح مسأله

تربیت عبارت است از جریانی که به طور دایم در جهت رشد همه‌جانبه فرد (اعم از بعد جسمانی، شناختی، روانی، عاطفی، اجتماعی و دینی) می‌باشد و زمینه را برای شکوفا ساختن استعداد های انسانی و تغییر و اصلاح آن فراهم می‌سازد (روزبهبانی، ۱۳۸۰). به عبارت دیگر، عمل عمدی شخصی است که می‌خواهد رشد را در فردی که فاقد رشد است ولی استحقاق آن را دارد، فراهم کند. در واقع، تربیت، سرپرستی افراد برای رشد است؛ یعنی اتخاذ تدابیر لازم برای فراهم ساختن شرایط مساعد، به منظور تکامل و رشد (شکوهی، ۱۳۷۷: ۶). تربیت در واقع انتخاب رفتار و گفتار مناسب و ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به متربی است تا بتواند استعداد های نهفته خود را در تمام ابعاد فردی و اجتماعی، پرورش داده و به تدریج به سوی هدف نهایی و کمال مطلوب حرکت کند.

تعلیم و تربیت سبب به فعلیت رسیدن قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی است که در ابعاد مختلف روح و بدن انسان قرار دارند و انسان برای رسیدن به کمال مطلوب خود نیازمند آن است که با یاری دیگران آن‌ها را تصحیح، تعدیل، تقویت و هدایت کند. بنابراین تعلیم و تربیت دارای حوزه‌های مختلفی است که در آن نیازهای مشترک انسان‌ها وجود دارد. این حوزه‌ها، ساحت‌های تربیتی و گستره تعلیم و تربیت هستند. سند تحول بنیادین بر اساس مبانی وجودی انسان، ساحت‌های مختلفی را برای تربیت وی در نظر گرفته است که در برگیرنده همه نیازهای مبتنی بر استعداد و توانمندی بشر است. در این راستا، اندیشمندان تعلیم و تربیت به زعم خود نیازهایی را از انسان احصاء نموده و بر اساس آن و ناظر به شکوفایی استعدادها و رفع نیازهای مادی و معنوی به تبیین ساحت‌های تربیتی پرداختند. این ساحت‌ها عبارتند از: «اعتقادی، عبادی و اخلاقی؛ اجتماعی و سیاسی؛ زیستی و بدنی؛ زیبایی‌شناختی و هنری؛ اقتصادی و حرفه‌ای؛ و علمی و فناوری» (مبانی نظری...، ۱۳۹۰: ۲۹۸).

با توجه به ضرورت تعلیم و تربیت، نوشتار پیش‌رو، با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین بن‌مایه‌های فقهی این ساحت‌های شش‌گانه، به استخراج مبانی فقهی آنها پرداخته است. در واقع، مسأله اصلی بر محور گستره تربیتی و مبانی فقهی ساحت‌های مذکور در «مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران» متکی است. بنابراین پژوهش حاضر می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که مبانی فقهی چگونه در ساحت‌های تربیتی شش‌گانه سند تحول منعکس شده است. برای روشن شدن این موضوع آیات و روایات و دیدگاه‌های برخی فقها در این حوزه بررسی می‌شود. فرضیه ما این است که ارتباط گسترده‌ای بین مبانی فقهی و ساحت‌ها وجود دارد و اندیشمندان تعلیم و تربیت اسلامی، ساحت-

های تربیتی را بر اساس آموزه‌های اسلامی شکل داده‌اند.

شایان ذکر است که پژوهش‌های متعددی پیرامون ساحت‌های شش‌گانه تربیتی صورت گرفته است. مهم‌ترین آنها عبارتند از: مقاله «احصاء مصادیق ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش در قرآن کریم» توسط یزدانی و همکاران، ۱۳۹۸. نویسندگان به تحلیل مؤلفه‌های ساحت‌ها پرداخته و قرآن کریم را بر اساس آن مؤلفه‌ها در ساحت‌های مختلف تحلیل و مصادیق آن را احصا کرده و معتقدند که گزاره‌های تربیتی سند با آموزه‌های قرآن همسویی دارد. در «تحلیل محتوای منطق الطیر بر اساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی»، ناصری و همکاران، برای شش ساحت، مؤلفه‌هایی را به صورت جداگانه در نظر گرفته و منطق الطیر عطار را بر اساس آنها تحلیل نموده‌اند. محمدی‌پویا و همکاران، ۱۳۹۴، در «تحلیل محتوای نهج‌البلاغه بر اساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول»، به منظور تکمله‌بخشی به زاویه تعلیم و تربیت اسلامی در سند تحول، مؤلفه‌های آن را در هر یک از ساحت‌های شش‌گانه تبیین کرده و مصادیق آن را در نهج‌البلاغه استخراج کرده‌اند. «رویکرد تعلیم و تربیت اسلامی در ساحت‌های شش‌گانه» به وسیله نوروزی‌نژاد و طباطبایی، ۱۳۹۹، به تحریر درآمده است. این مقاله سند تحول را از دو جهت تربیت دینی، قرآنی و مؤلفه‌های آن و نگاه سند به مقوله دینی از نظر مبانی و ساحت مورد بررسی قرار داده است. نتیجه مقاله نشان می‌دهد که سند از نظر تربیت دینی دارای نقاط قوت و وضعی است که نقطه کمال آن فراهم نمودن بستر حیات طیبه برای متولیان است. نقاط ضعف هم باید با ارائه راهکارها برطرف شود. در «تحلیل محتوای مثنوی معنوی بر اساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی»، ترکاشوند و همکاران، ۱۳۹۸، محتوای مثنوی معنوی مولانا را بر اساس ساحت‌ها در سند تحلیل کرده‌اند. با توجه به این پیشینه، پژوهشی که به تبیین مبانی فقهی ساحت‌های تربیتی پرداخته باشد، در جستجوها یافت نشد. به همین خاطر مقاله حاضر از دیدگاه فقهی به این ساحت‌ها می‌نگرد تا با انطباق این ساحت‌ها با مبانی فقهی شیعی، همخوانی و همسویی آنها را با آموزه‌های اسلامی نشان دهد.

مفهوم‌شناسی «تربیت» و «فقه در تربیت»

از نظرات لغت‌شناسان چنین برمی‌آید که «تربیت» مصدر باب «تفعیل» است. اگر از «ربا، ربو» مشتق شده باشد، معنای رشد کردن، برآمدن، قدکشیدن و بالیدن را می‌رساند. چنانکه در کتب لغوی به این معنا آمده است: «رَبَا الشَّيْءُ يَرْبُو رَبْوًا وِ رَبَاءً: زاد و نما» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۵). راغب معتقد است که تربیت، «دگرگون کردن گام به گام و پیوسته هر چیز است تا آن‌گاه که به سرانجامی که شایسته آن است، برسد» (راغب، ۱۴۱۲: ۱۸۴). اگر از ریشه «رب» گرفته شده باشد، در این معانی به کار می‌رود: حضانت، اصلاح، تدبیر، خوب رسیدگی کردن، سرپرستی، تکمیل و چیزی را بتدریج ایجاد کردن، تکامل بخشیدن، سوق دادن شیء به سوی کمال (بناری،

واژه تربیت به معنی فراهم آوردن موجبات فزونی و پرورش دادن است و با توجه به پرورش دادن به معنی تغذیه طفل هم به کار می‌رود (باقری، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳). چنانکه در لغت‌نامه دهخدا هم به همین معناست: پروردن، پروراندن، آداب و اخلاق را به کسی آموختن، آموختن و پرورش کودک تا هنگامی که بالغ گردد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۵۰). همچنین به معنای سرپرستی کردن، رساندن چیزی به فرجام، به تعالی رساندن، به اعتدال بردن، استوار و متین نمودن است. اگر درباره انسان به کار رود، جامع‌ترین معنای آن فرهیخته شدن اوست (رفیعی، ۱۳۹۲: ۸۹). عنصر مشترک همه تعاریف، وجود نقطه‌ای است که فرایند تربیت از آن آغاز می‌شود و پس از طی زمان و مسافتی مشخص، به مقصدی مشخص نائل می‌گردد. با این تعبیر، مبدا حرکت در تربیت و وضعیت آغازین متربی است که استعدادها و توانایی‌های بالقوه دارد و مربی باید با شناخت دقیق و کامل این ویژگی‌ها، تحرک خود را از نقطه آغاز، شروع کند و وضعیت ثانوی که به دست می‌آید، مقصد حرکت تلقی می‌شود. در بعد ایجابی مقصد، شکوفایی استعدادها و دستیابی به کمال و فعلیت یافتن قوه‌های وجودی متربی منظور است و در بعد سلبی، بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای ناشایست در نظر گرفته می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۱). در تربیت اسلامی هم مربی می‌کوشد که آموزه‌های دین را در متربی نهادینه سازد تا در همه ابعاد اعتقادی، عاطفی و رفتاری پایبند به اسلام باشد.

در ارتباط با مفهوم‌شناسی «فقه» در لغت و اصطلاح، لغت‌شناسان معتقدند «فقه» در لغت به معنای مطلق فهم می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۷؛ فیومی، ۱۴۲۸ق: ۴۷۹). بعضی هم آن را تیزفهمی معنا کردند (الزبیدی، ۱۳۰۶ق: ۴۰۲). جوهری در «صاحح اللغه» فقه را به معنای دانستن و فهمیدن می‌داند (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۲۲۴). راغب هم آن را پی بردن به معلومات غایب از معلومات حاضر معنا کرده است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۴۲).

اما فقه در اصطلاح معانی گوناگون دارد؛ از جمله «علم به احکام شرعی عملی از طریق ادله تفصیلی» (حلی، ۱۴۰۳ق: ۵-۶). در واقع موضوع فقه مبتنی بر رفتار مکلفان می‌باشد. لذا آنچه مسلم است این است که ابتدا فقیه باید بر رفتارهای اختیاری و غیراختیاری انسان واقف باشد و سپس تکالیف شرعی مبنی بر رفتار را برایش تبیین کند. از جمله رفتارهای اختیاری می‌توان تعلیم و تربیت را برشمرد. در فقه اسلامی، رفتارهای آموزشی و تربیتی نیز مانند همه رفتارهای اختیاری مکلفان، حکمی شرعی دارد. «فقه تربیتی» با هدف تعیین احکام شرعی رفتارهای اختیاری مکلفان در عرصه تعلیم و تربیت، می‌کوشد تا با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی و استنباطی، به این هدف دست یابد (اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۶).

ساحت‌های شش‌گانه سند تحول

سند تحول از گسترده‌ترین طرح‌های نرم‌افزاری است که با تاکید بر جنبه‌های کیفی، رابطه عناصر نظام در درون و با محیط پیرامون و مباحث ساختاری تدوین شده است. قلمرو سند عرصه‌های توسعه اعم از اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در آموزش و پرورش در برمی‌گیرد و برای آنها تعیین تکلیف می‌کند. این سند پایه، ملاک و راهنمای تصمیم‌گیری‌های اساسی برای هدایت، راهبری، نظارت و ارزشیابی نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی به منظور تحقق تحولات محتوایی و ساختاری است. در این سند مفهوم تربیت در جامع‌ترین صورت خود به عنوان فرایندی جامع - شامل تمام تلاش‌های زمینه‌ساز تحول اختیاری و آگاهانه آدمی - که به صورت امری واحد و یکپارچه و درهم تنیده، با تحول تمام ابعاد وجودی انسان را در برمی‌گیرد، دیده شده است (وفایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

این سند بر اساس مبانی وجودی انسان، ساحت‌های مختلفی را برای تربیت وی در نظر گرفته است که عبارتند از: ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، ساحت تربیت اجتماعی سیاسی، ساحت تربیت زیستی و بدنی، ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری، ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای، ساحت تربیت علمی و فناوری. ساحت در تعلیم و تربیت، به حوزه‌های خاص و محدوده‌ای گفته می‌شود که مجموعه‌ای از رفتارها و فعالیت‌های تعلیم و تربیت در آن حوزه و دامنه قرار می‌گیرد؛ مشروط بر آن که حوزه‌های مزبور در عرض یکدیگر و بدون لحاظ جنسیت و ویژگی‌های خاص مد نظر باشد. لذا هنگامی که نیازهای مشترک و هم‌عرض انسان‌ها، معیار تقسیم حوزه‌های تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند، آنها را ساحت‌های تعلیم و تربیت می‌نامیم.

تحلیل مبانی فقهی ساحت‌های شش‌گانه در سند تحول

۱. ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی

با علم به اینکه انسان موجودی هدایت‌پذیر و سعادت‌طلب است، شناخت مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی بشر، مبین دورنمای حقیقت اوست. در این راستا تعلیم و تربیت به عنوان مشعل محور تعالی بشر، نقش تعیین‌کننده ایفا می‌کند. بدین معنا اگر آنچه در روش و متون و محتوای تعلیم و تربیت که به تربیت‌پذیر داده می‌شود، با مبانی منطبق باشد، هدف غایی تعلیم و تربیت حاصل خواهد شد.

در این مسیر، از جمله اموری که باید مورد توجه قرار گیرد، شناخت نیازهای روحی انسان است. زیرا معرفت نسبت به بعد اعتقادی، عبادی و اخلاقی از مهمترین موضوعات به شمار می‌آید. در سند تحول، ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی، ناظر به رشد و تقویت مرتبه قابل قبولی از جنبه دینی و اخلاقی حیات طیبه در وجود متریبان است. قلمرو این ساحت تربیت، ناظر به خودشناسی و معرفت نسبت به خدا، معاد، نبوت و

پذیرش ولایت رهبران دینی و پیروی از ایشان و نیز ناظر به سایر عقائد و ارزش‌های دینی است (مبانی، ۱۳۹۰: ۲۹۹).

نظام تعلیم و تربیت کشور موظف است زمینه را برای تحقق این ساحت فراهم کند. باید نسبت به روحیهٔ خدامحوری و اطاعت از خدا و خودشناسی و توجه به ارزش‌های الهی و اخلاق، حفظ کرامت و عزت نفس عقلانیت محوری و کسب بصیرت دینی و تعالی ارزش‌های دینی همت گمارد.

تربیت عبادی هم به معنای ایجاد تدریجی و گام‌به‌گام روح بندگی و حالت تذلل نسبت به پروردگار عالم در انسان و تا مرحلهٔ رساندن آنها به حد نهایی و کمال مقام عبودیت است (رضایی و نجفی، ۱۳۹۳: ۸۹). خداوند هدف از خلقت انسان را، بندگی خویش می‌داند: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات: ۵۶). در حقیقت نظام تعلیم و تربیت با آموزش عقاید و عبادات به متربیان، بنیان انسان‌های متعالی را پی‌ریزی می‌کند. بنابراین، شاکلهٔ اسلام بر اساس مکتب تربیتی طراحی، و در متون دینی مکررا از پیوستگی واژگانی همانند انسان، تعلیم و تربیت و تزکیه و ... یاد شده است. قدر مسلم آن است که در اسلام تربیت گستره وسیعی دارد که تعلیم، بخشی از آن می‌باشد؛ زیرا تأکید بر هدایت و تزکیه و تعقل و رستگاری و خیر و شر از اهداف عالیه تربیت اسلامی است. عقاید و باورهای دینی، حتی گسترده‌تر از همهٔ این امور به تمام شئون زندگی از آداب معاشرت گرفته تا بهره‌مندی مناسب از نعمات مادی و معنوی مورد توجه تربیت دینی مکتب اسلام است.

مبانی تعلیم و تربیت اسلامی بر توکل و رضا و امیدواری به رحمت خدا و استعانت از وی، اعتقاد به رستاخیز، یادآوری مرگ و توبه و پرهیز از دلبستگی‌های دنیوی و .. مبتنی است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نامه‌ای به عثمان بن حنیف می‌نویسد: نفس خویش را با تقوا و ریاضت تمرین می‌دهم تا در روز هولناک قیامت در امان باشد و بر آن لغزش گاه، ثابت و استوار بماند (دستی، ۱۳۷۹: ۲۸۴/۱). امام خمینی هم اینچنین بر التزام به مبانی اعتقادی اسلام اشاره می‌کند: چون سلطنت نفس اماره و شیطان در باطن، قوی شد و تمام قوا سر به رقیبت و طاعت آن‌ها گذاشتند و تسلیم تام شدند، آن‌ها قانع به معاصی نمی‌شوند و کم‌کم از معصیت‌های کوچک انسان را به معاصی بزرگ و از آن‌ها به سستی عقاید و از آن به ظلمت افکار و از آن به تنگنای جحود و از آن به بغض و دشمنی انبیا و اولیا می‌کشاند (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۲۰). بنابراین، ایستادگی در برابر نفس، تقوای پیشگی و انجام تکالیف الهی و عبادت و پرهیز از ستم، صبر در راه حق و تسلیم در برابر قضاء و قدر الهی و خشوع و اعتقاد به نبوت و ولایت ائمه معصومین، جزء لاینفک تربیت دینی است. این امور به عنوان بخشی از گسترهٔ تعلیم و تربیت اسلامی و ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی است.

در ساحت اعتقادی، خودشناسی و دیگرشناسی برای پاسخ‌گویی مسئولانه به نیازها، محدودیت‌ها و پیشرفت ظرفیت‌های وجودی خویش و دیگران است. در این ساحت، اعتقاد فرد مسلمان بر این است که کمال آدمی، در گروهی سلوک و رفتار وی و عمل به تعهداتش نسبت به خود، جامعه و خداست. دین به نگرش فلسفی فرد به تعلیم و تربیت و به دنبال آن هدف‌های تربیتی جهت می‌دهد (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۶). بر این اساس ایمان در پرتو اخلاق و سجایای روحی شکوفا می‌شود. هر اندازه اخلاق گسترده‌تر و کامل‌تر باشد، ایمان نیز چنین خواهد بود. قرآن کریم در بیان فلسفه نماز می‌فرماید: «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر» (عنکبوت: ۴۵)؛ بنابراین عبادت و نماز سبب دوری از منکر و فحشاست که روح حقیقی ایمان است.

فقه‌های عظام نیز موضوع تربیت واحکام مبتلا به آن را مورد توجه خاص قرار داده و در شمار وظایف والدین برشمرده‌اند. بدین صورت که صیانت فرزند از آنچه موجب فساد اخلاق و عقیده‌اش می‌شود، واجب است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴/۲) و باید از فرو افتادن فرزندان به ورطه خسران فساد و معاصی محافظت نمود و وی را از گناهان منع کرد (خوئی، ۱۴۱۷: ۳/۳۱۲) و آنها را به اخلاق و آداب نیکو عادت داد (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲/۲۸۲).

از دیگر وظایفی که فقها بر آن تاکید دارند، وجوب آموزش طهارت و نماز به کودک از هفت سالگی و عادت دادن به حضور در جماعات توسط والدین است (حلی، ۱۴۰۸: ۴/۳۳۵). همچنین آنها باید احکام شرعی و وظایف دینی اعم از واجبات و محرمات را به فرزندان بیاموزند یا انجام این وظیفه واجب را به معلم بسپارند (خوئی، ۱۴۱۶: ۳/۲۶۴). حتی باید فرزند را به نماز خواندن تمرین داد (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱/۵۷۰). و ده‌ها نظر فقهی دیگر که همه نشانگر تعمیق موضوعات فقهی در مسئله تربیت است و ساحت تربیت اعتقادی و اخلاقی از چنین آموزه‌هایی نشأت می‌گیرد.

محور دیگر این ساحت، اخلاقی است. اخلاق شامل صفات پایدار در انسان است. هدف علم اخلاق، دستیابی به کمال است و این علم عهده‌دار پرورش صفات ارزنده و حالات پسندیده و همچنین عهده‌دار از میان بردن صفات ناپسند و رذائل اخلاقی در وجود انسان است که به بالابردن درجه شادی انسان کمک می‌کند (شریفی، ۱۳۸۴). پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید که برای تکمیل کردن اخلاق و رفتارهای شایسته مبعوث شده است: «انما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۳).

آیات متعددی پیرامون مصادیق ساحت اعتقادی، عبادی و اخلاقی وجود دارد که برخی از آنها عبارت است از: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۲-۳)؛ یا می‌فرماید «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ

فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ..» (انعام: ۱۶۰). «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷). همچنین به آیات دیگری همچون بقره: ۱۷۷ و ۲۶۱-۲۶۲، آل عمران: ۹۲، نساء: ۵۸، مائده: ۸، عنکبوت: ۶۹، انفال: ۲۹، رعد: ۲۸ می‌توان اشاره کرد.

بنابراین ساحت مذکور در سند تحول، بر اساس مبانی فقه اسلامی شکل گرفته است. زیرا هم اصول آن بر اساس دین و آموزه‌های دینی است و هم اعتقادات و مناسک دینی در آن مورد توجه قرار گرفته و متربی برای رسیدن به ایمان و باور و عمل به آنها تربیت می‌شود.

۲. ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی

ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی ناظر به کسب شایستگی‌هایی است که متربیان را قادر می‌سازد تا شهروندانی فعال و آگاه باشند و در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند. قلمرو این ساحت موارد عمده‌ای را شامل می‌شود؛ از جمله ارتباط مناسب با دیگران، تعامل شایسته با نهاد دولت و سایر نهادها، کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی، فهم اجتماعی، فهم سیاسی، عدالت اجتماعی، تعامل میان فرهنگی، تفاهم بین‌المللی، حفظ وحدت و .. (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳).

بر این اساس، یکی از موضوعات مهم در تعلیم و تربیت، رابطه و تلازم تعلیم و تربیت با حوزه سیاست است. فقه اسلامی به صورت عام و فقه سیاسی به صورت خاص در این حوزه نقش ایفا می‌کند. در نظام جمهوری اسلامی مصادیق متعددی از حقوق سیاسی به ویژه در قانون اساسی گنجانده و به صراحت در اصل ۵۶ قانون اساسی حق حاکمیت سیاسی مردم را به رسمیت شناخته است. طبق این اصل «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشته خویش حاکم ساخته است». این امر مبتنی بر مبانی فقهی است. فقه سیاسی، یعنی «آن بخش از فقه که مربوط به اداره سیاسی کشور، مسائل اجتماعی و مسائل حکومت و مسائل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و امثال اینهاست» (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۱/۱۰/۴). اینها از مصادیق فقه سیاسی است که لازم است در نظام تعلیم و تربیت کشور بدان پرداخته شود تا آحاد جامعه به واسطه شبکه‌های آموزشی کشور محتوای آن را فرا گیرند و در تصمیم‌گیری‌ها بدان عمل کنند. در واقع، بر اساس سند تحول تربیت شهروندان آگاه و فعال یکی از اهداف نظام تربیتی است. فقه شیعه در نظام تعلیم و تربیت دینی به دنبال دستیابی به همین هدف است.

موضوع فهم سیاسی مبتنی بر مبانی اسلام مورد تاکید عموم مراجع و فقها بوده است. آخوند خراسانی در نامه خود به علمای بلاد پیرامون مسئله مشروطیت می‌نویسد: «مردم را بالاصاله و بالاستحقاق، مالک و زمامدار امور مملکت می‌داند و انتخاب نمایندگان از سوی ایشان را نوعی تفویض اختیار به آنان و حاکمیت مطلقه دادن در مدت مقرر بر همه امور مملکت تلقی

می‌کند» (آخوندخراسانی، ۱۳۲۹: ۱۷). همچنین محقق نائینی تصریح می‌کند که آنچه در قالب مشروطه خواهی مطرح می‌شود، از کتاب خدا و سنت پیامبر و فرامین حضرت امیر اخذ شده است و از ضروریات اسلام محسوب می‌شود (نائینی، ۱۳۷۸: ۸۶).

تربیت سیاسی، فضایل، دانش‌ها و مهارت‌های مورد نیاز را برای مشارکت آگاهانه سیاسی و آمادگی برای مشارکت در بازسازی جامعه می‌پروراند. به واسطه این نوع تربیت، انسان درک مناسبی از موقعیت خود و جامعه پیدا می‌کند تا تعامل شایسته با نهادها از جمله دولت و سایر نهادهای مدنی و سیاسی شکل گیرد. برون‌داد تربیت سیاسی و اجتماعی، آمادگی جهت تشکیل خانواده و حفظ و تداوم آن بر اساس ارزش‌های نظام و برقراری رابطه سازنده و مناسب است. «جهت‌گیری این ساحت، مبتنی بر عضویت فضیلت‌مدارانه در "خانواده صالح و جامعه صالح" است. ارتباط با خانواده یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری بنیادهای هویت انسان‌هاست. بر این اساس، زندگی خانوادگی، آمادگی برای حیات اجتماعی فعال است» (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۳). قرآن مجید می‌فرماید: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً.. (روم: ۲۱): یکی از آیات او، آنست که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید که در کنار او آرامش یافته و با هم انس گیرید و میان شما رأفت برقرار فرمود. در واقع قرآن در این آیه، با شکل‌گیری زندگی مشترک اصول یک نظام اجتماعی متعالی را تبیین نموده است.

همچنین قرآن کریم عامل تشکیل‌دهنده جامعه را تفاوت استعدادها، امکانات و ... دانسته و هدف این تفاوت‌ها را ایجاد زندگی جمعی با اهداف مشترک بیان می‌نماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳). در آیات دیگر وظایف انبیا و رهبران جامعه را رفع اختلافات و منازعات میان افراد و گروه‌های جامعه معرفی نموده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَلِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ ...» (بقره: ۲۱۳). همچنین هدف ارسال رسل و اجرای دین و تشکیل حکومت دینی را برقراری عدالت و قسط معرفی نموده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

البته نقش مردم در سرنوشت خود، نقش بسیار مهمی است که قرآن برای این امر تأکید ویژه دارد: «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ..» (رعد: ۱۱). قرآن کریم فقط بر اهمیت نقش مردم تأکید نمی‌کند. در مکتب سیاسی اسلام اطاعت‌پذیری از رهبر و ولی و با اجازه و همراه او بودن، یک اصل مهم است و قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ...» (نور: ۶۲): جز این

نیست که مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبرش گرویده‌اند و هنگامی که با او بر سر کاری اجتماع کردند تا از وی کسب اجازه نکنند نمی‌روند در حقیقت کسانی که از تو کسب اجازه می‌کنند آنانند که به خدا و پیامبرش ایمان دارند.

بنابراین هدف از تربیت سیاسی بر اساس آموزه‌های قرآن، زمینه‌سازی برای شکوفایی استعدادها، شناختی، گرایشی و مهارتی، و تربیت انسانی مدیر و مدبر و آگاه به امور زمانه همراه با رشد آگاهی، پرورش ارزش‌های دینی و فطری و کسب مهارت‌های لازم برای حضور فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی است.

۳. ساحت تربیت زیستی و بدنی

در سند تحول، ساحت تربیت زیستی و بدنی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به حفظ و ارتقاء سلامت و رعایت بهداشت جسمی و روانی متربیان در قبال خود و دیگران، تقویت قوای جسمی و روانی، مبارزه با عوامل ضعف و بیماری، حفاظت از محیط زیست و احترام به طبیعت است (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

در اسلام، جسم انسان دارای ارزش والایی است و به عنوان ابزار تکامل روح به شمار می‌رود. از آنجا که انسان موجودی جسمانی و روحانی است و دین نیز برای هدایت و به کمال رساندن انسان آمده، به هر دو بعد وجودی انسان و سلامتی آنها توجه کافی نموده و توانایی و سلامت را مورد مذاقه قرار داده است. نداشتن سلامت جسمی، سبب ناتوانی در کسب فضائل روحانی خواهد شد. همچنین اضطراب‌های روحی جسم را خسته و کسل و ناکارآمد می‌کند. بنابراین در نظام تعلیم و تربیت اسلامی توجه به ساحت زیستی و بدنی امری ضروری به شمار می‌رود. امام سجاد علیه‌السلام از خداوند می‌خواهد تا نعمت سرزندگی را ارزانی دارد و از سستی و ناتوانی و بهانه‌آوری و زیان و ملال، محفوظ دارد: «وَأَمِّنُنَّ عَلَيْنَا بِالنَّشَاطِ وَأَعِدَّنَا مِنَ الْفَسْلِ وَالْكَسَلِ وَالْعَجْزِ وَالْعِلَالِ وَالضَّرَرِ وَالصَّبْرِ وَالْمَلَلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱۲۱/۹۱). همچنین ایشان، در رساله حقوق حق جسم را یکی از حقوق مهم می‌شمرد و می‌فرماید: «إِنَّ لِحَسَبِكَ عَلِيكَ حَقًّا» (ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۴/۳۲۲).

در قرآن کریم، سلامت جسم و قوی بودن به عنوان یک امتیاز، ارزیابی شده است. به طور مثال وقتی بنی‌اسرائیل انتخاب «طالوت» را از سوی پیامبرشان «اسماعیل» به عنوان رهبر، مورد انتقاد قرار می‌دهند، وی در پاسخ می‌گوید که خداوند او را برگزیده و قدرت علمی و جسمی وی را از شما افزون‌تر قرار داده است: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ عَلَیْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره: ۲۴۷). در این زمینه و نیز تقویت بنیه رزمی و نظامی هم می‌توان به سوره انفال: آیه ۶، قصص: ۱۴ و ۲۶، بقره: ۲۴۷ اشاره کرد.

فقهای شیعه نیز به عرصه سلامت بدن توجه داشته و احکامی را برای آن صادر کردند. از جمله «شیر دادن دو سال کامل توسط مادر» که کمتر از آن ظلم تلقی می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۵۰۳). یا دادن «آغوز» به دلیل اهمیت بالای آن در حفظ سلامتی و رشد نوزاد بر مادر واجب است (بهائی، بی‌تا: ۳۰۴).

در شریعت اسلام نظافت و پاکیزگی به عنوان یکی از ارکان مهم سلامت، مورد عنایت ویژه و تأکید فراوان است. قرآن مجید می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲). رسول گرامی اسلام می‌فرماید: «تَخَلَّلُوا فَإِنَّهُ مِنَ النَّظَافَةِ وَالنَّظَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ مَعَ صَاحِبِهِ فِي الْجَنَّةِ» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۱۶/۳): خلال کنید که آن از نظافت است و نظافت از ایمان است و ایمان با صاحب خود در بهشت است. در روایت دیگر امام صادق علیه‌السلام فرمود: «إِيَّاكَ وَالْكَسَلَ وَالصَّجَرَ فَإِنَّهُمَا يَمْنَعَانِكَ مِنْ حَظَّتِكَ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (ری-شهری، ۱۳۸۶: ۱۸۵): از تنبلی و بی‌حوصلگی بپرهیز؛ زیرا این دو خصلت تو را از بهره دنیا و آخرت باز می‌دارند.

مهم‌ترین جهت‌گیری ساحت تربیت زیستی و بدنی عبارت است از: تعامل مستمر روح و بدن که رابطه آنها رابطه‌ای بنیادین، عمیق دو در اصل هستی است. رویکرد این ساحت، کل‌نگر و تلفیقی است (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۶). در اسلام، روح و جسم از هم جدا نیستند و تربیت جسمانی و معنوی به موازات هم صورت می‌گیرد. از این رو اسلام برای تأمین سلامتی و پیش‌گیری از بیماری‌های جسمی و روحی، روش‌ها و قوانینی وضع کرده است. ورزش و تفریحات سالم از قوانین و دستورات اسلام برای سلامتی و ایجاد نیرومندی و تقویت نیروی جسمانی است که اسلام به ورزش و سرگرمی‌های سالم و سودمند همانند اسب سواری، تیراندازی و شنا دستور داده است. فقها به استحباب آموزش این ورزش‌ها به فرزندان فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ۴۶۶/۲۲). بنابراین، تربیت بدنی به عنوان یکی از نیازهای ضروری انسان و جوامع بشری است و نقش مؤثری در تحقق اهداف و برنامه‌های اجتماعی هر جامعه‌ای دارد و با توجه به کارکردهای متعدد، در نظام تعلیم و تربیت ضرورت و اهمیت خاصی دارد.

با توجه به آیات و روایات، حفظ سلامت فرد و مراقبت از سلامت دیگران در برابر بیماری‌هایی که خطر جانی و یا ضرر شدیدی برای انسان داشته باشند، واجب شرعی است. دلیل عمده این مسئله قاعده وجوب حفظ نفس، قاعده لاضرر و قاعده احسان است که به مصادیق و موارد گوناگون در عبادات اعم از احکام طهارت و نماز و روزه و حج و معاملات و .. آمده است. علاوه بر آنکه در قرآن کریم به صراحت قتل نفس را برابر با قتل همه انسان‌ها و احیای نفس را برابر با احیای همه بشریت می‌داند. همچنین عقل و فطرت و وجدان نیز حکم به وجوب حفظ نفس می‌کند و حفظ نفس از مستقلات عقلی است. بدیهی است هر اقدامی که جان خود و یا جان دیگری را در معرض آسیب و خطر قرار می‌دهد، حرام و ضمان شرعی دارد.

۴. ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری

یکی از نفخات روحی خداوند در بشر نفخه زیبایی و زیبایی‌طلبی است. در سند تحول، ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به رشد قوه خیال و پرورش عواطف، احساسات و ذوق زیبایی‌شناختی متربیان است. هدف تربیت هنری، نه پرورش هنرمند حرفه‌ای که پرورش ادراک زیبایی‌شناسی در همه متربیان است (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۷-۳۰۸). از این ساحت در حوزه تعلیم و تربیت، انتظار می‌رود که متعلم را نسبت به زیبایی‌های عالم هستی و اسرار و رموز هنری خلقت آشنایی بخشد و استعداد‌های ظاهری و باطنی وی را به منصفه ظهور گذارد.

از دیدگاه اسلام حیات زیبایی‌شناختی و توجه به هنر باید از جهات گوناگون مورد حمایت قرار گیرد. وظیفه نظام‌های تعلیم و تربیت است که در جهت بسط و گسترش آن بکوشند؛ لذا هرگونه نبوغ علمی و هنری بر اساس معیارهای اسلام برای فعالیت آزاد است. به همین جهت اساس خلقت عالم هستی بر نظم و زیبایی است و در قرآن مجید و کلام اهل بیت علیهم‌السلام به آن اشارات زیادی شده است. نظام تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی نیز با بهره‌گیری از این مبانی به شکوفایی حس زیبایی‌دوستی و زیباطلبی و هنر همت‌گمارده است. در انسان، گرایش به جمال و زیبایی، چه به معنی زیبایی‌دوستی و چه به معنی زیبایی‌آفرینی (یا هنر) وجود دارد. در واقع، هنر، تجلی شکفتن استعداد‌های خدادادی خلق و آیات و نشانه‌های الهی است. انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم‌السلام به عنوان شارحین شریعت اسلام در صدد بودند که صفات و نعمات خداوند را برای مردم بشمارند و بشر را به آنها معرفت بخشند. امام مجتبی علیه‌السلام بهترین جامعه‌های خود را در نماز می‌پوشید و در پاسخ کسانی که سبب این کار را می‌پرسیدند، می‌فرمود: «انَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ فَاتَّجَمَلُ لِرَبِّي» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴/۲).

مهمترین مصادیق زیبایی از نظر قرآن، آفرینش است که به بهترین شکل خلق نموده است. مهم‌ترین آیه‌ای که زیبایی را به عنوان نقش کلیدی در همه اجزای عالم نشان می‌دهد، آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) است. در زبان عربی، حسن به معنای زیبایی و نیکویی آمده، که مورد توجه ویژه قرآن در آیات مختلف قرار گرفته است؛ از جمله: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ» (سجده: ۷)؛ «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶)؛ «وَوَزَّيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (فصلت: ۱۲) و «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» (حجر: ۱۶).

بنابراین تربیت زیبایی‌شناختی و هنری یکی از وظایف مهم نهاد تعلیم و تربیت در هر جامعه است و در جهت رشد و شکوفایی قابلیت‌ها و استعداد‌های هنری و زیبایی‌شناختی متربیان، گام برمی‌دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت در ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری، وظیفه نظام

تعلیم و تربیت، پرورش حواس و قدرت تخیل برای بازخوانی فطرت الهی فرد و دریافت تجلیات آن در طبیعت و رمزگشایی از پدیده‌های آشکار و پنهان هستی است. تربیت زیباشناختی سبب شکوفایی استعدادهای ذاتی در خلق آثار هنری، مصادیق دل‌انگیز زیبایی در منظر افراد جامعه برای همیشه به یادگار خواهد گذاشت و این، آن حقیقت اثرگذاری نقش تعلیم و تربیت بر جامعه و تاریخ است که برای همیشه به یادگار خواهد ماند (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۷).

۵. ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای

بر اساس دیدگاه فقهی اسلام، کار و تأمین معاش امری واجب و از ضروریات اسلام است. پیامبر گرامی اسلام عبادت را دارای هفتاد جزء می‌داند که کسب حلال، برترین جزء آن به شمار می‌رود (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۸۰). انسانی هم که در راه کسب درآمد و تأمین معاش زندگی، سختی ببیند، ثواب الهی شامل او می‌شود. در همین ارتباط، امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «آن کس که از فضل و روزی خداوند چیزی را بجوید که با آن خانواده‌اش را از نیازمندی به دیگران حفظ کند، پاداش وی بزرگ‌تر از مجاهد در راه خداست» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۸/۵). امام علی علیه‌السلام هم کسی را که در پی به دست آوردن روزی حلال باشد، مانند مجاهد در راه خدا می‌داند (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۱۵/۲).

فقه شیعه به تربیت حرفه‌ای و شغلی نیز توجه ویژه دارد (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۲/۵). به‌گونه‌ای که بر والدین جایز است کودک را برای یادگیری مهارت‌های لازم و اشتغال آماده کنند (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴/۲). به عنوان مثال به استحباب آموزش ریسندگی و بافندگی برای دختران فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۳۰/۲۲).

علاوه بر این، فقها برای تجارت و احکام کسب بخش مستقلی را در آثار خود اختصاص داده‌اند. مثلاً شیخ انصاری در کتاب «المکاسب» به کسب و تجارت‌های حلال و حرام، خرید و فروش و معاملات پرداخته و با استفاده از منابع فقهی و حدیثی آرا و نظرات مختلفی را در این موضوعات مطرح کرده است.

سفارش اسلام درباره کسب و کار، اول آگاهی از شغل و آداب و احکام حرفه و سپس کسب و کار است. اصب بن نباته می‌گوید: بارها از امیرالمؤمنین شنیدم که می‌فرمود: *يامعشرَ التُّجَّارِ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَّ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَّ الْفُقَهَ ...* (عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۱/۱۷). امام صادق علیه‌السلام هم تأکید می‌نماید که کسی که اراده تجارت کند، باید در دین خود تفقه بنماید تا به واسطه آن حلال و حرام را از هم تمیز دهد (همان: ۶۶/۱۷). به همین دلیل فقهای شیعه قائل به استحباب و در برخی موارد وجوب آموختن احکامی هستند که با اموری که فرد در پرداختن به کسب و کار خود متکفل انجام آنها می‌شود، ارتباط دارد (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۹۴). همچون یادگیری موازین فقهی و نیز نوشتن و حساب و کتاب کردن. این امر اهمیت آموزش موازین فقهی مربوط به

کسب و کار را نمایان می‌سازد. حتی فقها بر این نکته تأکید کرده‌اند که فرد نباید در صورت عدم آشنایی و نداشتن مهارت لازم، متصدی پیمانہ و وزن کردن اجناس شود (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۴/۲). بدیهی است بسیاری از خساراتی که افراد در روابط حرفه‌ای خود با صاحبان حرف گوناگون متحمل می‌شوند، از ناآشنایی صاحبان آن حرفه‌ها با دانش‌های مرتبط حاصل می‌شود. لذا نقش نظام‌های تعلیم و تربیت در این حوزه، کلیدی است.

در سند تحول به این موضوع با حساسیت ویژه پرداخته شده و آمده است: «ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای، بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به یکی از ابعاد مهم زندگی آدمی، یعنی بُعد اقتصادی و معیشتی انسان‌هاست. همچنین، ناظر به رشد توانایی‌های متریبان در تدبیر امر معاش و تلاش اقتصادی و حرفه‌ای است. در این ساحت به جای رویکردهای دانش‌محور یا مهارت‌مدار خشک و محصور در یک دوره زمانی مشخص، به رویکردی کل‌گرا و تلفیقی از تربیت در ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای نیاز است.. (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۰۹-۳۱۰).

رشد همه‌جانبه در انسان، ایجاب می‌کند تا به بعد اقتصادی خود توجه نموده و آن را بی- پاسخ نگذارد؛ زیرا اگر انسان در این بعد وجودی خود، از تربیت و رشد کافی برخوردار نگردد، اثرات منفی آن سایر ابعاد وجودی وی را درگیر خواهد نمود. در این زمینه رسول گرامی اسلام می‌فرماید: «من لامعاش له لامعاد له». بنابراین، متعلم باید در دوران آموزش‌پذیری، حفظ و توسعه ثروت و توجه به اقتصاد و معیشت و شناخت قوانین کسب و کار، توجه به کارآفرینی و سایر مصادیق تربیت اقتصادی اسلامی را فراگیرد. همچنین تلاش برای تحقق رفاه فردی و اجتماعی و رشد و استقلال اقتصادی، حفظ و پیشرفت ثروت ملی، افزایش بهره‌وری، و بسط عدالت اقتصادی و .. از محورهای آموزش تربیت اقتصادی به شمار می‌آید که با مبانی فقهی اسلامی تطبیق دارد.

۶. ساحت تربیت علمی و فناوری

تاریخ بشر همواره با آموختن و تعلیم و تربیت عجین بوده است. انسان‌ها از روزگار کهن، شروع به آموختن و کشف راز و رمز و ویژگی‌های موجودات عالم هستی و انتقال مفاهیم و اطلاعات کرده و بر اهمیت نقش علم در زندگی پی برده بودند. بر اساس سند تحول، ساحت تربیت علمی و فناوری بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به کسب شایستگی‌هایی است که متریبان را در شناخت و بهره‌گیری و توسعه نتایج تجارب متراکم بشری در عرصه علم و فناوری یاری کند تا بر اساس آن متریبان قادر شوند با عنایت به تغییرات و تحولات آینده، نسبت به جهان هستی و استفاده و تصرف مسئولانه در طبیعت، بینشی ارزش‌مدار کسب کنند (مبانی، ۱۳۹۰: ۳۱۱). این ساحت ناظر به رشد توانمندی افراد جامعه در راستای فهم

و درک دانش‌های پایه و عمومی، کسب مهارت دانش‌افزایی، به‌کارگیری شیوه تفکر علمی و منطقی، توان تفکر انتقادی، آمادگی جهت بروز خلاقیت و نوآوری و نیز ناظر به کسب دانش، بینش و تفکر فن‌آورانه برای بهبود کیفیت زندگی است (همانجا). با توجه به این نکته که فلسفه و ارزش‌های حاکم بر جامعه ما از اسلام نشأت می‌گیرد، استفاده از متون غنی دینی و اسلامی در این زمینه الزام خواهد بود.

در همین راستا، مکتب تربیتی اسلام به مقوله علم و علم‌آموزی بسیار توجه داشته و در آیات و روایات متعدد به ثمرات و ویژگی‌های والای آن اشاره نموده است. اسلام، علم را هدف آفرینش جهان، و از اهداف بعثت انبیاء، و وجه ممیز بشر با دیگر مخلوقات ذکر کرده است. در نگاه اسلام، علم یکی از لوازم مدیریت و رهبری و سرچشمه ایمان و تقوا و قدرت نام برده شده است. به همین جهت در اسلام هیچ محدودیت جنسیتی، زمانی و مکانی جهت تحصیل علم در نظر گرفته نشده و هیچ بهانه‌ای مورد قبول نیست. ترغیب فقهای شیعه به علم‌آموزی به‌گونه‌ای است که «تعلیم و تعلم هنگام اعتکاف یکی از مستحبات اعتکاف» دانسته شده است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۵۳۱/۹). همچنین اذن فرزندان برای سفر تحصیلی فرزندان از دیگر امور مربوط به یادگیری است که در مباح کتاب الجهاد مطرح شده است (شهیدثانی، ۱۴۲۱ق: ۱۴/۳). همین بس که در عظمت علم و عالم، نبی مکرم اسلام قلم علماء را حتی از خون شهیدی که جان خود را از دست داده مهمتر می‌داند: «مِدادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَاءِ الشَّهْدَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۸/۱). امام علی علیه‌السلام هم می‌فرماید: «رَأْسُ الْفَضَائِلِ الْعِلْمُ» (آمدی، ۱۳۸۰: ۴۹/۴)؛ و نیز «لَا عِزَّ أَشْرَفَ مِنَ الْعِلْمِ» (همان: ۸۴۰).

در نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی، نیازهای روز جامعه به علوم و فنون مختلف و فراهم نمودن زمینه برای تحصیلات عالی در رشته‌ها و حوزه‌های گوناگون پس از انقلاب اسلامی مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفت. از آنجا که این حکومت با تکیه بر دستاوردهای فرهنگی و تربیتی اسلام و ائمه معصومین علیهم‌السلام به مدیریت فرهنگی و تربیتی و گسترش رشته‌های علمی برای جامعه می‌پردازد، ناگزیر است به همه حوزه‌ها و نیازهای فکری مردم بذل توجه نماید.

نتیجه‌گیری

سند تحول بنیادین آموزش و پرورش بر اساس مبانی وجودی انسان، ساحت‌های شش‌گانهٔ مختلف بینشی، دانشی و رفتاری را مبتنی بر نیاز و توانمندی بشر برای تربیت وی در نظر گرفته و بر این اساس اندیشمندان حوزهٔ تعلیم و تربیت به تبیین ساحت‌های تربیتی پرداختند. بررسی تطبیقی این ساحت‌ها با آیات و روایات و آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد که در سند تحول، بر اساس مبانی فقه اسلامی شکل گرفته‌اند و می‌توان بن‌مایه‌های فقهی بسیاری برای آنها بر اساس دلایل فقهی مختلف تبیین کرد. در ساحت اعتقادی... هم اصول بر محور آموزه‌های دینی است و هم اعتقادات مورد توجه قرار گرفته و فراگیر برای رسیدن به ایمان و باور تربیت می‌شود. ساحت سیاسی اجتماعی هم بر اساس آموزه‌های قرآن، زمینه را برای شکوفایی استعدادها، شناختی و مهارتی، و تربیت انسان مدیر و مدبر و آگاه فراهم می‌کند. در دیدگاه اسلام، انسان موجودی جسمانی و روحانی است. در ساحت زیستی به این دو بعد و حفظ سلامت فرد و جامعه به منظور تحقق اهداف و برنامه‌های فردی و اجتماعی آنها اهمیت خاصی داده شده است. در ساحت زیبایی‌شناختی به پرورش حواس و قدرت فهم برای بازخوانی فطرت الهی فرد و دریافت تجلیات آن در طبیعت توجه می‌شود که انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم‌السلام هم درصدد بودند تا صفات و نعمات خداوند را به مردم بشناسانند. در ساحت اقتصادی، متعلم باید در دوران آموزش‌پذیری، حفظ و توسعه ثروت و توجه به اقتصاد و معیشت و کارآفرینی و سایر مصادیق تربیت اقتصادی اسلامی را فراگیرد که با مبانی فقهی اسلامی تطبیق دارد. در ساحت علمی هم توجه ویژه‌ای به علم‌آموزی شده است که با نگاه اسلام که علم را در رأس فضایل می‌داند، همخوانی دارد. بنابراین اصول ساحت‌های شش‌گانه بر اساس دین و آموزه‌های دینی است و آماده‌سازی متریبان در مسیر تحقق همهٔ شئون حیات طیبه و به فعلیت رسیدن قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی که در ابعاد مختلف جسم و روح انسان قرار دارد، بدون اتکاء به مبانی اسلامی امکان‌پذیر نیست.

فهرست منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۳۲۹). «نامه به علمای بلاد»، نشریه حبل‌المتین، سال ۱۹، شماره ۷.
 ۲. آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم ودررالکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
 ۳. ابن حیون مغربی، نعمان. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام، ج ۲، قم: آل‌البيت.
 ۴. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان‌العرب، جلد ۱۱/۱۰. الطبع الثالث. بیروت: دارصادر.
 ۵. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). فقه تربیتی، جلد یک، قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
 ۶. اعرافی، علیرضا و همکاران. (۱۳۸۶). اهداف تربیت از دیدگاه اسلام. تهران: انتشارات سمت.
 ۷. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریرالوسیله، قم: دارالعلم.
 ۸. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: سازمان فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۹. بناری، علی‌همت. (۱۳۸۸). نگرشی بر تعامل فقه و تربیت. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۱۰. حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم: آل‌البيت.
 ۱۱. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط‌النجاة، قم: مکتب نشرالمنتخب.
 ۱۲. (۱۴۱۷ق). موسوعه الامام الخوئی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
 ۱۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. جلد ۶. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۴. ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۰۹ق). تاریخ الإسلام، ج ۱۴، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. الطبعة الأولى. بیروت: دارالعلم.
 ۱۶. رضایی، محمدعلی، و حمید نجفی. (۱۳۹۳). تربیت عبادی از منظر قرآن. قرآن و علم. سال هشتم. شماره ۱۴.
 ۱۷. رفیعی، بهروز. (۱۳۹۲). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۸. روزبهانی، عباس. تاملی در تربیت اسلامی. فصلنامه شورای فرهنگ عمومی و تربیت دینی. شماره ۲۹. ۲۸/۱۲/۳۸۰.
 ۱۹. شریفی، محمدحسین. (۱۳۸۴). آیین زندگی. قم: دفتر نشر معارف.
 ۲۰. شکوهی، غلامحسین. (۱۳۷۷). تعلیم و تربیت و مراحل آن. مشهد: آستان قدس رضوی.
 ۲۱. شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۰). مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران.

۲۲. شهیدثانی، زین‌الدین. (۱۴۲۱ق). رسائل شهیدالثانی، قم: دفتر تبلیغات.
۲۳. (۱۴۱۰ق). الروضه البهیه فی شرح اللعنه الدمشقیه، قم: داوری.
۲۴. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۰ق). المکاسب، قم: دارالکتاب.
۲۵. شیخ بهائی، محمدبن حسین. بی‌تا، جامع عباسی، تحقیق و تصحیح علی محلاتی حائری، تهران: فراهانی.
۲۶. شیخ صدوق، محمد. (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: رضی.
۲۷. شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجردالفقه والفتاوی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۸. طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق. قم: رضی.
۲۹. علامه حلی، حسن‌بن یوسف. (۱۴۱۱ق). مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. (۱۴۱۲ق). نکت النهایه، قم: جامعه مدرسین.
۳۱. عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعه العلمیه.
۳۲. فراهیدی، خلیل‌بن احمد. (۱۴۰۹). العین. قم: دارالهجره.
۳۳. کرکی، علی‌بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: آل‌البیت.
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۵. (۱۳۶۹). اصول کافی. ترجمه سیدهاشم رسولی و سید جواد مصطفوی. تهران: علمیه اسلامیه.
۳۶. گلپایگانی، سیدمحمدرضا. (۱۴۱۷ق)، الدر المنضود فی احکام الحدود، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. جلد ۱، ۹۱. مؤسسه الوفاء.
۳۸. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان.
۳۹. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۶). میزان الحکمه، قم: دارالحديث
۴۰. مقام معظم رهبری: مصاحبه‌ها و سخنرانی‌ها.
۴۱. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۸). تنبیه الأمه وتنزیه المله؛ ترجمه محمود طالقانی، تهران.
۴۲. نجفی، محمدحسین. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۳. وفایی، رضا؛ فضل‌الهی قمشی، سیف‌اله و احمد طالعی فرد. (۱۳۹۶). «بررسی میزان توجه به ساحت‌های ششگانه تربیتی سند تحول در کتابهای درسی مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی»، مطالعات کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، سال دوم، شماره ۲.

برابری در آراء و نظرات شورای نگهبان با تاکید بر کرامت انسانی

مهدی مفتاحی^۱

سیدمحمدصادق احمدی^۲

قدرت الله نوروزی باغمکه^۳

چکیده

امروزه برابری حقوقی کرامت محور، نقش بی بدیلی در حقوق بشر نوین یافته است. از این رو، از یک طرف، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصول متعددی از جمله بند نهم اصل سوم و اصول نوزدهم و بیستم به اصل برابری پرداخته و از طرف دیگر شورای نگهبان به عنوان نهاد صیانت از قانون اساسی به هنگام تطبیق قوانین و مقررات با شرع و قانون اساسی باید این اصول را مدنظر قرار داده و به آنها استناد نماید. در این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی، سعی بر آن است تا جایگاه برابری از منظر کرامت انسانی در نظرات شورای نگهبان مورد بررسی قرار گرفته تا مشخص گردد شورای نگهبان در آراء و نظرات خود تا چه حد به این اصل منبایی استناد داشته و حقوق مصرح در فصل دوم قانون اساسی را تضمین نموده است؛ چراکه کرامت انسانی، بنیاد برابری حقوقی بوده و انسانها از حیثیت برابری برخوردار و در نتیجه در حقها نیز برابرند. مطالعه نظرات شورای نگهبان از ابتدای انقلاب تاکنون نشان می دهد که این شورا در نظرات خود در موارد متعددی به اصل برابری و منع تبعیض استناد داشته است؛ اما نکته قابل تأمل این است که نوع نگرش شورا به اصل برابری، گاهی صرفاً شکلی است و برابری ماهوی و تبعیض مثبت در مواردی نادیده گرفته شده است.

واژگان کلیدی

کرامت انسانی، شورای نگهبان، برابری، نابرابری، تبعیض مثبت.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، واحد اصفهان(خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: Mehdi.meftahy@yahoo.com

۲. استادیار گروه حقوق عمومی، واحد اصفهان(خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sms_ahmadi@khuisf.ac.ir

۳. استادیار گروه حقوق، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: gh.noroozi@ase.ui.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۸

طرح مسأله

ریشه رعایت همه حق‌های بشری را باید در استناد به اصل کرامت بدانیم؛ چراکه در غیر این صورت، ارزش‌های دیگر از جمله برابری و مانند آن مغفول خواهند ماند. (خانی والی زاده، ۱۳۹۷، ص ۳۴) براین اساس، این اصل مهم‌ترین قاعده‌های است که سایر حقوق بر آن مبتنی است و «پذیرش عملی آن منتج به غیر قابل سلب نمودن بخش عمده‌های از حقوق و آزادی‌ها ... می‌گردد.» (آقای طوق و غمامی، ۱۳۹۱، ص ۱۱) به عبارت بهتر می‌توان گفت که «صیانت از ارزش انسانی و کرامت وی، غایت حقه‌است» (احمدی، ۱۳۹۶، ص ۷۰۸). کرامت انسانی که همان اصل منع استفاده ابزاری از انسان است، دلالت بر این دارد که یک انسان نباید ابزار نیل به اهداف سایر افراد قرار گیرد (راسخ، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱) چراکه انسان به صرف انسان بودنش و نه هیچ امر خارجی و عارضی، حقوقی دارد و هیچ کس نباید مانع برخورداری وی از این حقوق بشود. (یداله پور و مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۷۶) به عبارت دیگر حق‌ها برای پاسداشت کرامت انسانی بوجود آمده‌اند و در این میان بدون توسل به اصل برابری امکان تحقق کرامت انسانی وجود ندارد. (راسخ، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱) از این رو، هرگاه انسان به ما هو انسان، برخوردار از احترام ذاتی و ارزش واقعی باشد، ارجمندی شخصیت انسانی او برسمیت شناخته شده (پورحسن و فلاحی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸) و در قیاس با دیگری از احترام همسانی برخوردار خواهد بود. (ساعد، ۱۳۹۰، ص ۱۲) براین اساس، کرامت انسانی به عنوان محور سایر حق‌ها در قانون اساسی کشورهای مختلف منجمله جمهوری اسلامی ایران مورد تاکید قرار گرفته است و شورای نگهبان قانون اساسی نیز به عنوان نهاد حافظ حقوق و آزادی‌ها نقش مهمی در تضمین برابری و نهایتاً کرامت انسانی دارد؛ خصوصاً اینکه کرامت انسانی بنیاد برابری حقوق است و نقض برابری حقوقی، کرامت انسانی را خدشه دار خواهد کرد. بندهای مختلف اصل سوم از جمله بند (۹) و اصول نوزدهم^۲ و بیستم^۳ قانون اساسی به بحث برابری و منع تبعیض اختصاص دارد. تاکید مؤکد قانون اساسی به اصل برابری در اصول مختلف، گویای آن است که برابری یکی از پایه‌های مهم قانون اساسی بوده و غایت سایر حقوق به شمار آمده؛ (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳) از این رو، باید توسط شورای نگهبان حمایت شود. در این پژوهش برآنیم تا به روش توصیفی-تحلیلی برابری در اندیشه شورای نگهبان را مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم. تاکنون چندین مقاله در حوزه برابری

۱. «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی.»

۲. «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود»

۳. «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.»

توسط پژوهشگران عرصه حقوق عمومی نگاشته شده است، اما هیچگاه مقاله جامعی که به طور خاص استناد شورا را به برابری ماهوی بررسی کرده باشد، به رشته تحریر درنیامده است. از این رو، سؤال اساسی این مقاله این است که آیا شورای نگهبان در آرا و نظرات خود به برابری ماهوی یا تبعیض مثبت در کنار برابری شکلی استناد داشته است یا خیر؟ مطالعه نظرات شورای نگهبان نشان می‌دهد که شورا در نظرات خود بیشتر برابری شکلی را مدنظر داشته و برابری ماهوی و عدالت محور کمتر مورد استناد این شورا بوده است.

۱. مبنای نظری بحث

۱-۱. مفهوم برابری

راهیابی برابری به حوزه حقوق، توجه اندیشمندان را برای طراحی مبنای لازم برای آن به خود جلب نمود. هایک برابری را در چارچوب عدالت اجتماعی توجیه نمود. این اندیشمند برابری فرصت‌ها را در عین رعایت تفاوت‌های بین انسان‌ها ضروری می‌دانست. کلسن نیز اعمال برابری در مقابل قانون را، به گونه‌ای یکسان، بسیار دشوار می‌یابد. به نظر وی، در مواردی باید بین بزرگسالان و کودکان، مردان و زنان و دیگر اقسام تفاوت در مقابل قوانین وجود داشته باشد (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰).

از این رو، یکی از اقتضات کرامت انسانی برابری و مساوات همه انسانها در زندگی اجتماعی است؛ به طوری که شهروند درجه یک و دو، تبعیض و برتری گروهی بر گروه دیگر وجود نداشته باشد و همه برخوردار از حقوق برابر باشند. (یداله پور و مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۸۵-۸۶) بنابراین حقوق یکسان همه افراد در برابر قانون، برابری و مساوات نامیده می‌شود (رحیمی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷) و «هرکس حق دارد در شرایط مساوی با افراد دیگر از حمایت مساوی برخوردار» باشد (احمدی و ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص ۴) یا به عبارت بهتر «تحت سیطره نظام حقوقی واحد» قرار گیرد (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷) و نژاد، زبان، قومیت، ملاک امتیاز و تبعیض نباشد.

بر این مبنای برابری، گاهی به مفهوم رفتار مشابه با افراد دارای وضعیت مشابه است؛ گاهی به مفهوم یکسانی در نتایج و دستاوردهاست که در این معنی، توزیع عادلانه‌تری از منافع را مدنظر دارد و گاهی نیز به مفهوم برابری فرصت‌هاست که در اینجا، افراد باید از نقطه آغازهای مشابهی مسابقه را شروع نمایند. (ویژه و نجابت خواه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹)

در مجموع، برآیند این نظریات، این است که برابری «به معنای حقوق مشابه نیست؛ بلکه به معنای حقوق عادلانه (در مجموع برابر) است که گاهی از آن به تساوی حقوق یاد می‌شود.» (احمدی و ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص ۱۱)

حال، این سؤال مطرح می‌شود که مبنای برابری چیست؟ جان لاک معتقد است که انسان‌ها توسط یک آفریدگار توانا و خردمند، برابر و مستقل، خلق شده‌اند. (توانا، ۱۳۸۹، ص

۱۰۲) امیل دورکین، تاکید دارد که «افراد در برابر دولت مستحق برخورداری از حقوق و رعایتی یکسان هستند» (Finnis, 1980, p.227 به نقل از رحمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰). شاید قوی ترین تبیین از بحث برابری را در نظریات امانوئل کانت بتوان مشاهده کرد. او معتقد است انسانیت در انسان قابل تفکیک و تجزیه نیست و هرگونه استفاده ابزاری از انسان، کرامت و حیثیت انسانی را نقض خواهد کرد. (محمودی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۸) به عبارت بهتر، از آنجا که انسانها از نظر حیثیت باهم برابرند، بنابراین به اقتضای شرایط برابر، باید رفتار برابر با آنها بشود (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰). شرایط برابر را می توان وضعیتی فرض کرد که شهروندان در آن انتظار رفتار برابر دارند. از این رو که کرامت انسانی بنیاد برابری حقوقی است، دنتیجه حاصل می شود: اول، همه انسانها فی النفسه نه بواسطه عوامل دیگر، حق دارند از حیثیت برابر برخوردار باشند. دوم، حیثیت برابر انسانها نیز اقتضا دارد که از حقهایی که لازمه محترم شمردن آنها به عنوان غایت ذاتی است، بهره مند گردند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱-۱۱۲). به طور کلی نظریات برابر محور، همگی تاکید اصلیشان بر اصل کرامت ذاتی و غایت بودن انسان است (راسخ، ۱۳۹۶، ص ۷۵-۸۵). بنابراین مبنای برابری، حیثیت و منزلت انسانی است.

۲-۱. نسبت برابری و عدالت

در اینجا این سوال مطرح است که آیا برابری در همه حال، عادلانه است؟ یا به عبارت بهتر آیا برابری بین انسانهای هم شأن، مطلق است یا در شرایطی تجویز نابرابری یا تبعیض مثبت نیز وجود دارد؟

به طور کلی حمایت یکسان در برابر قانون و برخورداری از حقوق و تکالیف به دلیل حیثیت برابر، در بیشتر کشورها مورد تاکید قرار گرفته است (گرچی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۳۱)؛ اما علیرغم برابری در حیثیت انسانی، به نظر می رسد پذیرش برابری در همه حوزهها امکان پذیر نباشد؛ (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱) بنابراین در اینجا پای عدالت به میان می آید.

برابری از جمله مهم ترین مؤلفه های عدالت است. در باب بنیادی بودن فضیلت عدالت همین بس که ممکن است کسی در مطلوبیت آزادی و برابری شک کند؛ اما دفاع از محدودیت عدالت یا بی عدالتی مطلقاً پذیرفتنی نیست. (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۱۲) قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه مهمترین دغدغه عدالت است (همتی، ۱۳۸۵، ص ۶۸)؛ چراکه میان نابرابری در قدرت و ثروت و نابرابری در استعدادهای طبیعی افراد هیچ رابطه معناداری وجود ندارد. (هزار جریبی، ۱۳۹۰، ص ۴۳) عدالت، «حقوق بالقوه برابر انسان را به سبب نابرابری انسانها در عالم واقع،» نابرابر می سازد. (علیخانی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) این نابرابری در واقع همان برابری است که می توان به آن تبعیض مثبت یا برابری ثانویه یا برابری ماهوی نام نهاد.

برابری نمی‌تواند مربوط به طبیعت انسانها باشد؛ بلکه از آنجا که انسان موجودی سیاسی و اجتماعی است، طبیعت انسانی او در جامعه و زندگی اجتماعی می‌تواند امکان ظهور و بروز یابد. (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷) از این رو، نابرابری بوجود می‌آید؛ براین اساس، گاهی نابرابری از تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها حادث می‌شود که گریز ناپذیر است و گاهی به دست بشر به وجود می‌آید. بنابراین باید فرصت‌های متناسب با وضعیت هر فرد در جامعه فراهم و تبعیض‌های ناروا از بین برود. (مرتضوی کاخکی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۷۳)

در واقع، عدالت و برابری لزوماً، از منظر معنا و مصداق، یکی نیستند؛ چراکه در برخی امور، عدالت اقتضای وجود تفاوت را با خود به همراه دارد. بنابراین به لحاظ مفهومی، میان آنها عموم و خصوص مطلق حاکم است؛ (گلی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳) به عبارت بهتر، هرعدالتی برابری نیست؛ اما هر برابری؛ در راستای عدالت تعبیر می‌شود. در این میان عدالت توزیعی، به عنوان یکی از مفاهیم عدالت، ناظر به تخصیص عادلانه امکانات و منابع می‌باشد. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹) بنا به ایده عدالت توزیعی، «حکومت باید امکانات و مزایا، خیرات سیاسی و اقتصادی را میان شهروندان بر حسب استحقاق آنها توزیع نماید.» (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۴۰) به عبارت بهتر، در تخصیص منابع و بازتوزیع امکانات در جامعه، باید با افراد به‌گونه‌ای رفتار صورت گیرد تا نابرابری، موجه و عادلانه جلوه نماید. شهید مطهری معتقد است: «لازمه عدالت تساوی و نفی هر گونه تفاوت نیست. اگر استحقاق‌ها رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطای بالسویه عدل باشد، آن گاه منع بالسویه هم عدل خواهد بود. ظلم بالسویه هم عدل است. عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های مساوی» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۸۰) (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۴۸) بنابراین، برابری در همه حوزه‌ها نه تنها تبعیض آمیز است بلکه عین بی‌عدالتی است؛ چرا که انسان‌ها براساس خلقت خویش، دارای استعداد‌های گوناگون و نابرابر هستند و بالتبع فرض برابری در این مورد، عین نابرابری بین آنهاست. (McLaughlin, 2001, p97) به نقل از حبیب زاده و هوشیار، ۱۳۹۳، ص ۷۱).

مطابق بند ۹ اصل سوم قانون اساسی، رفع تبعیض ناروا، یکی از وظایف دولت جمهوری اسلامی ایران برای رسیدن به اهداف مذکور خود در اصل ۲ این قانون می‌باشد. به طور کلی طبق قانون اساسی، ممنوعیت تبعیض شامل همه انواع آن نمی‌گردد و تبعیض روا تجویز شده است و به نظر در ایران، مانند سایر سیستم‌های حقوقی، تبعیض مثبت، به مفهوم، تفاوت حقوقی موقت در رفتار که قانونگذار آن را به نفع یک گروه از اشخاص حقیقی یا حقوقی تدارک دیده تا نابرابری پیشین آنها را جبران نماید؛ وجود دارد (صبحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۸۶).

پس تبعیض مثبت به عنوان راهکاری برای توزیع ترجیحی سود یا خدمات به گروه‌های

اجتماعی کمتر برخوردار یا نابرخوردار برای جبران نابرابری اجتماعی آن‌ها می‌تواند توجیه مناسبی در این زمینه باشد. در واقع در تبعیض مثبت، هدف بازتولید برابری یا حداقل، برابری فرصت‌هاست تا بواسطه آن جلوی افزایش نابرابری‌های اجتماعی-اقتصادی گرفته شود. (Levade, 2004, p59) از این رو، تبعیض مثبت به سیاست‌هایی اطلاق می‌شود که بواسطه آن‌ها قانونگذار تفاوت حقوقی موقت در رفتار را «به نفع گروهی از اشخاص حقیقی یا حقوقی و به زیان گروهی دیگر و با هدف رفع نابرابری‌های پیشین تجویز می‌کند.» (گرچی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۳۷) در این راستا می‌توان از دو نوع برابری نام برد. برابری شکلی و برابری ماهوی یا واقعی. تفاوت میان این دو بسیار مهم است. در حالی که در برابری شکلی رفتار برابر به شیوه‌ای دقیقاً یکسان و بدون در نظر گرفتن شرایط، مدنظر است؛ اما در برابری ماهوی شرایط افراد مهم است؛ چراکه قانونی که به لحاظ شکلی برای همه برابر است، اگر در وضعیت‌های مختلف، یکسان اعمال شود، به نابرابری منتهی خواهد شد (حیب زاده و هوشیار، ۱۳۹۳، ص ۶۶) از این رو براساس شرایط افراد می‌توان با آنها رفتار نابرابر داشت. به عبارت بهتر، ضروری است تا برای رسیدن به برابری ماهوی با افراد رفتار نابرابر و متفاوت وجود داشته باشد (Henrard, 2011, p382) در اینجا، «برابری نه به معنای تساوی بلکه به معنای برخورداری از امتیازات اجتماعی به طور عادلانه است» (درگاهی، ۱۳۹۶، ص ۴۴) (از این رو برای نیل به برابری ماهوی که مفهوم عدالت اجتماعی در آن نهفته است؛ مداخله حمایت محور دولت با ایجاد تبعیض‌های روا یا مثبت ضروری است.

یکی از نظریاتی که بیشترین تأثیر را در بحث توجیه تبعیض مثبت و برابری ماهوی دارد، نظریه عدالت جان رالز است؛ عدالتی که امتیازات بی دلیل را حذف و تعادل واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها بوجود می‌آورد. (گرچی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴) رالز معتقد است انسان‌ها در وضعیت نخستین، روی دو اصل عدالت توافق می‌کنند. اصل اول، آزادی است و اصل دوم اصل تفاوت است که مربوط به امور اقتصادی و رفاهی است. (محمودی، ۱۳۹۶، ص ۶۹) به عبارت بهتر، «اصل بهره مندی شهروندان از حداکثر آزادی ممکن» و اصل بازتوزیع امکانات به نفع ضعیف‌ترین‌های جامعه» دو اصل محوری عدالت در اندیشه رالز می‌باشند. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲) در واقع، رالز بین جنبه‌هایی از نظام اجتماعی که آزادی‌های اساسی برابر را تعریف و تأمین می‌نماید و جنبه‌هایی که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را تعیین و ایجاد می‌نماید، تفاوت قائل است. براساس اصل اول، هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد. (Rawls) (1999, p.73) به عبارت دیگر، آزادی‌های سیاسی و مدنی باید به نحو کاملاً برابر بین افراد تقسیم شود و این عین عدالت است. بر این مبنا، همه باید به طور برابر از آزادی‌های سیاسی (مثل حق

رأی)، آزاد بیان و تجمع، آزادی وجدان، آزادی اندیشه و ... برخوردار باشند. از برابری در استفاده از این آزادی‌ها، این نتیجه بدست می‌آید که هیچ گروه، طبقه، صنف و فردی در ارتباط با آزادی، امتیاز ویژه و حق دوچندان ندارد. (محمودی، ۱۳۹۶، ص ۷۲) اما براساس اصل دوم، توزیع درآمد و ثروت به طور برابر ضروری نیست؛ بلکه موقعیت‌ها و مسئولیت‌ها باید برای همگان به یک نسبت قابل دسترسی باشد. (Rawls 1999, p.53) و نابرابری در این حوزه به شرطی مجاز است که در شرایط برابر، همه حق دسترسی به مناصب و مشاغل را داشته باشند (رحمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸). از نظر رالز، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی براین منطق مبتنی است که انسانها از نظر هوش، استعداد، انگیزه، علایق و توانایی‌ها تفاوت دارند. (محمودی، ۱۳۹۶، ص ۷۵) از این رو، مبنایی عقلایی برای نابرابری بوجود می‌آید که براساس آن از یک طرف، باید مناصب و مقام‌های وابسته به آنها برای همه افراد به یک نسبت قابل دسترسی باشد و از طرف دیگر، نابرابری‌ها برای محروم‌ترین افراد بیشترین سود را به ثمر آورد. (توانا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹) البته، شرط بهره مندی محرومان از این مزیت‌ها، این است که با اصل عادلانه صرفه جویی سازگار باشد؛ چراکه ارتقای سطح زندگی نسل امروز، با نادیده گرفتن سرنوشت نسل آینده محرومان، مبتنی بر انصاف نخواهد بود. (محمودی، ۱۳۹۶، ص ۷۶)

البته تعهد دولت‌ها در تأمین امورات اقتصادی و اجتماعی، در سطح حداقل‌ها، تعهد به نتیجه است و به بیش از آن تعهد به وسیله است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۰، صص ۲۲۴-۲۲۸) و انتظار تأمین حداکثری این امور دور از ذهن و منطق می‌باشد. در این میان، باید شرایط خاص هر جامعه در نظر گرفته شود، اگر دولت برخی حقوق اقتصادی و اجتماعی، برای مثال اشتغال کامل، را نتواند ایجاد کند، امکان شکایت از دولت وجود نخواهد داشت. (همتی، ۱۳۸۵، ص ۹۰) در هر حال، اگر در تأمین حداقل‌ها نیز تعهد دولت‌ها را به وسیله تلقی کنیم، راه را برای فرار حکومت‌ها از ارائه امکانات رفاهی و تأمین حق‌ها فراهم ساخته‌ایم.

به اعتقاد رونالد دورکین، برخی از حقه‌ها، از جمله آزادی بیان، آزادی عقیده، حق رأی و ... بدلیل ارتباط با حق بنیادین تعیین سرنوشت، مستلزم این است که با شهروندان رفتار صددرصد برابر صورت گیرد. به عبارت بهتر، در این گونه حقه‌ها، ضمن تلقی انسان‌ها به طور برابر، رفتار برابر نیز با آنها صورت گرفته و اطلاق تعهدات دولت در این حقوق، منطقی به نظر می‌رسد. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵-۲۲۶) به طور کلی، در حوزه حقوق مدنی و سیاسی، دولت‌ها، از یک طرف، باید از مداخله تحدیدی پرهیز و از طرف دیگر، به مداخله ایجابی و حمایتی بپردازند. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰) اما در دست‌های دیگر از حقه‌ها، از جمله حق‌های اقتصادی و اجتماعی، انسان‌ها برابر تلقی می‌شوند؛ اما انتظار رفتار برابر با آنها غیرمنطقی است؛ چراکه رفتار برابر، جامعه را از برابری در بهره مندی حق‌های اقتصادی و اجتماعی دور می‌سازد؛

(قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲-۲۴۳) بنابراین، در اینجا، فرض برابری شهروندان کفایت دارد و دولت‌ها صرفاً در حد امکانات خود تعهد به اجرای آنها دارند.

۲. تحلیل نظرات شورای نگهبان

شورای نگهبان در موارد متعددی به اصل برابری استناد نموده است. اما به دلیل گستردگی موضوع، صرفاً استناد شورا به بند ۹ اصل سوم و اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۱. نظرات^۱ مبتنی بر برابری

شورای نگهبان در نظرانی، باتاکید بر برابری و منع تبعیض ناروا تلاش نموده به رسالت خود در تضمین حقوق و آزادی‌ها جامه عمل پوشانده است.

۲-۱-۱. برابری در مقابل قانون

از ابتدایی‌ترین جنبه‌های برابری، برابری در مقابل قانون است که بر تساوی همگان در مقابل قانون اشاره داشته و پیش بینی استثنائات، معافیت‌ها و امتیازات موردی یا اعطای مخفیانه آنها را نهی می‌کند. (مرکز مالمیر، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵-۱۱۶) مطابق این اصل، همه افراد فارغ از هرگونه ویژگی ممتاز کننده، در برابر قانون برابرند و مجریان قانون، نباید هیچ گونه تمایزی میان آنها قائل شوند. (آل محمد و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۴) در این معنا ویژگی‌های فردی از قبیل نژاد، جنسیت، مذهب یا طبقه اجتماعی در چارچوب یک نظام واحد قرار می‌گیرند. (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷) به دیگر سخن «همه افراد باید بدون تبعیض از همه حقوق انسانی بهره مند شوند و تفاوت‌ها و ویژگی‌های فردی یا گروهی نباید سبب محرومیت برخی از افراد از حقوق شود» (گلی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸)

برابری پزشکان نیروهای مسلح در تبعیت از مقررات خاص خود: شورای نگهبان^۲ در خصوص بند (د) تبصره ۳ «لایحه راجع به خدمت یک‌ماهه پزشکان و وابستگان حرفه پزشکی و پیراپزشکی» بیان می‌دارد: «بند (د) تبصره ۳ از لحاظ اینکه مشتمل بر تبعیض است و در معافیت پزشکان سپاه استثنا نموده است، با بند ۹ اصل ۳ و اصل ۲۰ قانون اساسی مغایرت دارد.» بنابراین، بند (د) بدین شرح اصلاح می‌گردد «د - پزشکان نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران تابع مقررات خود می‌باشند.» در اینجا آنچه مسلم است این است که نیروهای

۱. همه نظرات شورای نگهبان که در این مقاله استفاده شده، از سامانه جامع شورای نگهبان به آدرس <http://nazarat.shora-rc.ir> گرفته شده است.

۲. نظریه شماره ۲۰۷۶، در تاریخ ۱۳۶۳/۸/۲۱

۳. د - پزشکان ارتشی در زمان جنگ تابع نظامات مربوط در ارتش خواهند بود.

ارتش و سپاه در قالب نیروهای مسلح دارای کادر پزشکی اعم از ثابت و غیر ثابت هستند که معافیت از قوانین وقت باید به یک نسبت برای آنها اعمال شود که در این لایحه پزشکان سپاه مشمول معافیت نشده بودند.

در برابری مقابل قانون اصل است این است که وضعیت‌های مختلف تفکیک و نسبت به هر یک حکم خاص خود اعمال شود. در این شرایط، نه تنها مصالح عمومی جامعه و اهداف قانون اساسی باید مراعات گردد؛ بلکه قانون باید نسبت به کلیه افراد متعلق به یک صنف، بدون تبعیض و استثنا اجرا شود. (گلی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹) در واقع، جایگاه والای برابری در برابر قانون، تکلیفی را بر نهادهای حاکمیتی تحمیل می‌نماید که آنها ملزم می‌شوند رویه واحدی را در خصوص برابری افراد پیشه کنند تا افراد در شرایط برابر دچار تبعیض ناروا نشوند. (رفیعی علوی و قائدی، ۱۳۹۲، ص ۷-۸)

براین اساس، شورای نگهبان با توجه به شرایط اضطراری حاکم بر زمان جنگ، ایرادی منطقی گرفته و باعث شده، همه نیروها اعم از ارتش و سپاه که همه از یک صنف هستند، تابع نظامات خاص خود در زمان جنگ قرار بگیرند؛ چراکه به لحاظ کارکردی تفاوتی میان کادر پزشکی ارتش و سپاه وجود نداشته که مستلزم تبعیض یکی نسبت به دیگری باشد. بنابراین هر دو گروه باید از حمایت‌های قانونی برابر برخوردار باشند.

۲-۱-۲. برابری در دسترسی به حقوق سیاسی

جیمز کلمن^۱ برابری را از لوازم توسعه سیاسی دانسته و از چهار نوع برابری نام می‌برد. «برابری توزیعی، برابری قانونی، برابری فرصت و برابری مشارکتی.» (یوسفی، ۱۳۸۳، ص ۶۸) برابری توزیعی بدین معناست که همه از حقوق شهروندی برخوردار بوده و حکومت با آنها رفتار برابر داشته باشد. برابری قانونی همان برابری در مقابل قانون است. برابری فرصتی تأکید بر شایسته سالاری دارد و پست‌های سیاسی، اداری باید بر مبنای توانمندی و شایستگی افراد به آنها واگذار گردد و نهایتاً برابری مشارکتی این مفهوم را تداعی می‌کند که رأی شهروندان در تصمیمات حکومتی و سیاستگذاری مؤثر است. (مرکز مالمیر، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵ و یوسفی، ۱۳۸۳، ص ۶۸-۶۹)

براین اساس، اقتضای اصل برابری این است که نهاد ناظر انتخابات، هنجارهای حقوقی را برای همگان، به صورت برابر اعمال کند. (تقی زاده و کریم زاده شریف آباد، ۱۳۹۲، ص ۳۳) در واقع حقوق سیاسی به معنای «عدم برتری هیچ کس بر سایرین در اموری است که به نوعی به کسب امتیازات مادی و غیرمادی در نظام سیاسی منجر می‌شود» (علیخانی، ۱۳۸۶، ص ۶۹) باید

به یک نسبت و یکسان برای همه مورد تصریح قرار گیرد. هرچند برابری در حقوق سیاسی به صراحت در قانون اساسی ایران مورد شناسایی قرار نگرفته، اما به صورت ضمنی می‌توان آن را از اصول ۱۹، ۲۰ و بندهای ۹ و ۱۴ اصل سوم قانون اساسی برداشت کرد. (تقی زاده و کریمزاده شریف آباد، ۱۳۹۲، ص ۲۷) شورای نگهبان در مواردی به این مهم پرداخته است.

۲-۱-۲-۱. شروط انتخاب پذیری

شورا در خصوص «لایحه اصلاح قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشوری و انتخابات شوراهای مزبور»^۱: اعلام میدارد^۲ که: اولاً «فصل اول - ماده ۲۴ - بند «و» صرف کدخدا بودن و عضویت در انجمن‌های شهر وابستگی به رژیم گذشته محسوب نمی‌شود و بنابراین، این اطلاق نسبت به اشخاصی که وابستگی نداشته‌اند، مغایر با قانون اساسی است.» و ثانیاً: «مستفاد از ظاهر ماده (۱۲)^۳ این است که محرومیت اشخاص از داوطلب شدن به لحاظ تأمین سلامت انتخابات و جلوگیری از اعمال نفوذ و سوءاستفاده از مقام است، حصر محرومیت اشخاص مذکور نظر به اینکه ملاک مزبور به وضوح در بعضی افراد ذکر شده وجود ندارد و در بعضی اشخاصی که در این بند ذکر نشده است به طور مساوی با اقوی وجود دارد. متضمن تبعیض و مغایر با قانون اساسی است.»

مطابق اصل برابری در مقابل قانون شورای نگهبان باید قوانین انتخاباتی را به طور برابر در خصوص همه انتخاب شونده‌گان اعمال نماید و به استناد دلایل غیرحقوقی فرد یا افرادی را از حق انتخاب شدن محروم نکند. (تقی زاده و کریمزاده شریف آباد، ۱۳۹۲، ص ۳۳)

شورا در این نظریه، ضمن تأکید بر برابری همه شهروندان در دسترسی به حقوق سیاسی و حفظ ارزش و کرامت انسانی آنها، صرف کدخدا بودن و عضویت در انجمن شهر را مانعی برای انتخاب ندانسته است. مفهوم مخالف این جمله این است که اگر چنین فرد یا افرادی، وابستگی‌شان به رژیم سابق با اسناد و مدارک ثابت شود، آن گاه می‌توان آنها را از کاندیدا شدن محروم ساخت و در قسمت اخیر این نظریه، صرف تأمین سلامت انتخابات را دلیل موجهی برای محرومیت افراد از انتخاب شدن ندانسته است و متذکر شده که افراد غیردولتی و غیر وابسته به رژیم سابق، نیز ممکن است بتوانند سلامت انتخابات را به خطر بیاندازند.

۱. ماده ۲۴ - شرایط انتخاب شونده‌گان: ... و - عدم وابستگی به رژیم سابق، از قبیل کدخدا و اعضای انجمن‌های شهر

۲. نظریه شماره: ۶۱۹۷، تاریخ: ۱۳۶۵/۰۳/۲۸

۳. فصل سوم - اشخاصی که از انتخاب شدن محرومند: ماده ۱۲ - اشخاص زیر به واسطه مقام و شغل خود از داوطلب شدن محرومند....

۲-۱-۲-۲. شرط مدرک در قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی

شورا^۱ در سال ۱۳۶۲ در خصوص قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی «سواد خواندن و نوشتن به قدر کافی» را بعنوان یکی از شرایط انتخاب شدن مورد تأیید قرار می‌دهد. همچنین، در سال ۱۳۷۴ نیز در بررسی «طرح اصلاح قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی» مصوبه مجلس را که حداقل مدرک کارشناسی و معادل آن را برای احراز شرایط نامزدی مجلس تعیین کرده بود را مغایر بند ۹ اصل ۳ و اصل ۲۰ قانون اساسی تشخیص داد^۲ و نهایتاً صرف «سواد خواندن و نوشتن به قدر کافی» به عنوان یکی از شرایط نامزدی مجلس به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید. در ادامه «طرح انتخابات مجلس شورای اسلامی» مصوب ۱۳۷۸ که در بند ۴ ماده (۲۸) آن حداقل مدرک تحصیلی فوق دیپلم و معادل آن به عنوان شرایط انتخاب شونده‌گان تعیین شده، بدون هرگونه ایرادی در این زمینه به تأیید شورای نگهبان رسید^۳. سپس در «طرح دو فوریتی اصلاح بند (۴) ماده (۲۸) قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی مصوب ۱۳۷۸ و الحاق یک بند به آن (داشتن سابقه حداقل پنج ساله در امور علمی آموزشی یا مدیریتی)»، شورا اعلام می‌دارد^۴: «بند (۴) ماده (۲۸)^۵ با توجه به این که عده زیادی را از حق انتخاب شدن محروم می‌نماید، مغایر بند ۸ اصل ۳ و اصل ۲۰ قانون اساسی شناخته شد.» مصوبه مجلس در مرحله دوم اصلاح^۶ می‌گردد و از این رو ایراد مدنظر شورا برطرف و نهایتاً مصوبه به تأیید نهایی می‌رسد. در سال ۱۳۸۹ مجدداً «طرح اصلاح بند (۴) ماده (۲۸) قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی مصوب ۱۳۷۸ و الحاق یک بند^۷ به آن» در مجلس به تصویب رسیده و برای تأیید به شورای نگهبان ارسال می‌گردد و شورا مجدداً اعلام می‌نماید^۱ که «مصوبه مذکور

۱. نظریه شماره: ۱۰۷۶۵، تاریخ: ۱۰/۱۲/۱۳۶۲

۲. نظریه شماره ۵۹۶، تاریخ: ۱۳۷۴/۰۴/۲۷

۳. نظریه شماره: ۵۷۴۹/۷۸/۲۱، تاریخ: ۰۹/۰۹/۱۳۷۸

۴. نظریه شماره: ۸۵/۳۰/۱۸۷۸۱، تاریخ: ۱۰/۰۵/۱۳۸۵

۵. «حداقل مدرک تحصیلی فوق لیسانس (کارشناسی ارشد) از مراجع دانشگاهی مورد تأیید وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و یا معادل آن در تحصیلات حوزوی.»

۶. مصوبه مجلس در مرحله دوم بدین شرح اصلاح می‌گردد «۴ - داشتن مدرک تحصیلی کارشناسی ارشد یا معادل آن... تبصره ۲ - مدرک تحصیلی لیسانس یا معادل آن به شرط داشتن پنج سال سابقه خدمت اجرائی در سطح کارشناسی و بالاتر در بخش‌های خصوصی یا دولتی و یا پنج سال سابقه فعالیت آموزشی و یا پژوهشی با تأیید مراجع ذی‌ربط و یا سابقه یک دوره نمایندگی مجلس می‌تواند جایگزین مدرک کارشناسی ارشد باشد.»

۷. «۸ - سابقه نمایندگی مجلس یا حداقل پنج سال سابقه مدیریت سیاسی، حرفه‌ای، قضائی، اجرائی، آموزشی و پژوهشی پس از اخذ مدرک تحصیلی موضوع بند (۴) این ماده.»

۱. شماره: ۴۱۸۲۹/۳۰/۸۹، تاریخ: ۲۲/۱۲/۱۳۸۹

مغایر بندهای (۸) و (۹) اصل سوم قانون اساسی شناخته شد. در اینجا استدلال شورا این است که شروطی همچون «داشتن سابقه نمایندگی» یا حداقل پنج سال سابقه مدیریت از یک طرف، موجب محرومیت افراد از نامزدی مجلس شورای اسلامی گردیده و مصداق تبعیض ناروای مصرح در بند ۹ اصل ۳ است و از طرف دیگر، ناقض مشارکت عمومی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی است که در بند ۸ اصل ۳ به عنوان یکی از وظایف دولت جمهوری اسلامی ایران شناخته شده است. استدلال شورا این است که وقتی انتخاب شوندگان کاهش می‌یابد زمینۀ سلیقه‌یابی انتخاب کنندگان نیز کاهش می‌یابد. بنابراین مجلس بند الحاقی که مبتنی بر محدودیت شرایط انتخاب شوندگان بود، حذف کرده و پس از آن شورا مصوبه را تأیید نهایی می‌کند.

در همه این موارد نظر شورا از این منظر قابل ایراد است که اگر شرط حداقل مدرک تحصیلی برای کاندیدا شدن مغایر اصول ۳ و ۲۰ است، پس تفاوتی بین مدرک فوق دیپلم و یا بالاتر وجود ندارد؛ زیرا از یک مینا برخوردار است و اگر مغایر نیست، پس هیچ مدرکی نباید مغایر باشد. نظرات شورا در اینجا درگیر نوعی سردرگمی است؛ خصوصاً اینکه در جایی آن را مخالف بند ۸ اصل ۳ تلقی می‌کند و در جایی دیگر مغایر بند ۹ همان اصل و سپس در جایی دیگر مغایر هر دو بند اصل ۳ اعلام می‌نماید. لذا این مساله باید بررسی شود که آیا به طور کلی تعیین شرایط برای انجام وظایف تخصصی به معنای تبعیض است. اگر چنین است تعیین شرایط ریاست جمهوری و سایر موارد مثل وزارت و حتی در استخدام افراد عادی برای گزینش نیز باید تبعیض بشمار آید.

مصدیقی دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود، برابری در دستیابی به مشاغل دولتی است. در این خصوص اصل ۲۸ قانون اساسی عنوان می‌نماید: «هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید». اما بند الف ماده ۴۲ قانون مدیریت خدمات کشوری مصوب ۱۳۸۶ محدودیت سنی خاصی را پیش بینی نموده است. این بند مقرر داشته: «داشتن حداقل سن بیست سال تمام و حداکثر چهل سال برای استخدام رسمی و برای متخصصین با مدرک تحصیلی دکتری چهل و پنج سال». پیش بینی این بند در قانون مدیریت خدمات کشوری، سبب محرومیت بسیاری از افراد در ورود به دستگاه دولتی است. همین امر مصداقی از تبعیض ناروایی است که در بند ۹ اصل ۳ وجود دارد.

به نظر می‌رسد با توجه به بالا رفتن سطح معلومات و آموزش در جامعه، شرط مدرک نه تنها تبعیض محسوب نمی‌گردد؛ بلکه موجب ارتقاء سطح علمی نمایندگان و مصوبات مجلس شورای اسلامی خواهد شد. افزایش سطح معلومات و مدرک نامزدهای مجلس، اگرچه کاهش

دایره افرادی که می‌توانند نامزد انتخابات مجلس شورای اسلامی شوند را در پی دارد، لیکن لزوماً موجب کاهش سطح مشارکت عمومی در سرنوشت سیاسی نخواهد شد؛ چرا که بند ۸ اصل ۳ ناظر به حق انتخاب کردن است و نه انتخاب شدن. به همین دلیل، این مساله اگرچه نامزد شدن را محدود می‌کند، اما موجب کاهش مشارکت نخواهد شد. علاوه بر این تخصص بالای نمایندگان بر کیفیت قانونگذاری و تعیین مصالح جمعی ملت اثر گذار است.

براین اساس باتوجه به تغییر کیفیت آموزشی کشور و افزایش روز افزون افرادی که مدارک کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکتری کسب می‌کنند، تعیین شرایط تخصصی برای کسب مناصب و قدرت سیاسی نه تنها محدودیت نیست بلکه در جهت افزایش کارایی صاحب منصبان سیاسی قابل ارزیابی است. به عبارت بهتر، انتخاب پذیری افراد با توانایی و شایستگی بالا برای انجام بهتر وظایف نمایندگی، در تعارض با اصل برابری نیست؛ چراکه تعیین مدرک در چنین شرایطی عرفاً باعث کاهش مشارکت نمی‌شوند.

بنابراین به نظر می‌رسد که شورای نگهبان باتوجه به افزایش تحصیلکرده های دانشگاهی در مقاطع مختلف، به مرور زمان و با توجه به شرایط جامعه از نظرات پیشین خود عدول کرده و اعمال مدارک دانشگاهی را برای انتخاب شدن پذیرفته است. در واقع، این موضوع از ابتدا تبعیض آمیز نبوده، بلکه شورای نگهبان با برداشت صرفاً شکلی از موضوع، آن را تبعیض آمیز تلقی کرده است؛ اما تغییر شرایط جامعه و گذر زمان شورای نگهبان را مجبور به مصلحت اندیشی کرده و براین اساس بحث مدارک دانشگاهی را پذیرفته است.

در پایان، می‌توان رفتار شورا در انتخابات مجلس را با انتخابات ریاست جمهوری مقایسه کرد. در انتخابات ریاست جمهوری معمولاً ۴ یا ۵ نفر کاندیدا مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفته است و شورا کاهش کاندیداها را در اینجا، باعث کاهش مشارکت ندانسته که در قسمت بعد مفصل تر بحث خواهد شد.

۲-۱-۲. رعایت اصل برابری در نظارت بر اجرای انتخابات سیاسی

نظریه تفسیری شورا در خصوص اصل ۹۹ قانون اساسی که اعلام می‌دارد «نظارت مذکور در اصل ۹۹ قانون اساسی استصوابی است و شامل تمام مراحل اجرایی انتخابات از جمله تأیید و رد صلاحیت کاندیداها می‌شود»^۱ جالب توجه است. سؤال این است که چنین نظریه‌ای آیا با مبانی قانون اساسی سازگار است؟ آیا با مبانی مورد نظر شورا در سایر موارد هماهنگی دارد؟ آیا با حق‌های بشری در تعارض است؟ آیا تضادی با کرامت انسانی دارد؟

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران کیفیت نظارت را در اصل ۹۹ تعیین نکرده است. بنابراین در اینجا شورا باید نظریه‌های ارائه دهد که با مبانی قانون اساسی از جمله آزادی، کرامت انسانی و برابری و عدالت تطابق داشته و تضمین گر حق تعیین سرنوشت مصرح در اصول ۳ و ۵۶ قانون اساسی باشد. واژه نظارت در اصول متعددی از قانون اساسی تصریح شده است. آیا در همه این موارد، مراد قانونگذار اساسی، از واژه نظارت، مفهوم حداکثری و استصوابی آن است. اگر قانونگذار اساسی نظارت استصوابی را مدنظر داشت، نباید برای تمایز واژه نظارت در این اصل با واژه نظارت در سایر اصول، کیفیت نظارت را تصریح می‌کرد؟ در اینجا به نظر می‌رسد که اصل ۹۹ قانون اساسی در مقام تعیین مرجع نظارت است نه کیفیت نظارت؛ چراکه در اصل ۶۲ قانون اساسی کیفیت نظارت به وضع قانون موکول شده است.

در خصوص اصل ۹۹ قانون اساسی، دو نکته قابل ذکر است. نخست لحن قانون اساسی، در خصوص نظارت مقید و عام است. بر این اساس آن بخش از نظریه یاد شده که نظارت شورا را مشتمل بر همه مراحل انتخابات می‌داند، به لحاظ منطقی صحیح است. دیدگاه دوم؛ اختیارات نظارتی شورا، را گسترش کیفی داده است. به این معنا که عبارت «تایید و رد صلاحیت کاندیداها» در حقیقت دامنه مفهوم نظارت را گسترش داده و وارد دایره اعمال اختیار کرده است. این اختلاط میان نظارت و اعمال اختیار نظارت استصوابی نام گرفته است و به نظر نمی‌رسد، به هیچ وجه منطقی بتوان آن را با لفظ و روح قانون اساسی منطبق ساخت (راسخ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳). اصولاً از یک طرف برابری در اعمال «نظارت بر انتخابات در پیوند تنگاتنگ با حق بنیادین و انسانی تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی افراد است» که بواسطه آن افراد حق دارند به طور برابر در تعیین سرنوشت خود مشارکت جویند و هیچ فردی حق ندارد، چنین حقی را بدون رضایت، از انسان سلب نماید. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳) از طرف دیگر، شورای نگهبان به عنوان نهاد ناظر انتخابات باید سلامت انتخابات را در تکوین نمایندگی در هر مرحله تضمین نماید. (هاشمی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵) لذا نظارت باید به گونه‌ای ساماندهی شود که ضمن رعایت حق مردم در تعیین سرنوشت خود، اصل برابری نقض نگردد؛ خصوصاً اینکه اصل برابری رابطه عمیقی با جوهره دموکراسی داشته و دموکراسی بدون آن، امکان تحقق ندارد. (ویژه، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰) در این راستا، واژه نظارت از نظر موضوعی به چند دسته تقسیم می‌شود که مهمترین آن‌ها نظارت استصوابی، استطلاعی و نظارت انضباطی است. در نظارت استصوابی اختیار تام تصمیم‌گیری با صلاحدید ناظر است. در نظارت اطلاعاتی، مجری دارای اختیار تصمیم‌گیری مستقل از ناظر است و تنها عملکرد خود را به ناظر اطلاع می‌دهد. (مؤمنی راد و نورایی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶) و نهایتاً در نظارت انضباطی ناظر به مثابه یک دادگاه اقدام به رسیدگی کرده و مستدل و مستند به مواد قانونی و بدون هرگونه صلاحدید و مصلحت‌اندیشی، حکم صادر می‌کند. (هاشمی،

۱۳۸۲، ص ۱۸۷) براین اساس در میان این سه نوع نظارت، به نظر می‌رسد نظارت استصوابی سختگیرانه‌ترین نظارتی است که می‌تواند ضمن نقض برابری، حق بنیادین مشارکت عمومی در تعیین سرنوشت را نقض نماید. این خصلت نقض کنندگی به چند دلیل قابل تحلیل است.

اول، نقض اصل عدم ولایت یا غایت بودن انسان و همچنین اصل منع استفاده ابزاری از انسان به عنوان مبنای حق انتخاب. انسان براساس این اصول می‌تواند آزادانه خود انتخاب کند یا در معرض انتخاب دیگران قرار گیرد و هرگونه منعی در این زمینه مخالف آزادی اوست. البته، آزادی در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، مطلق نیست و در این میان، لزوم محدودیت‌هایی، با توجه به توانایی و شایستگی افراد در انجام مطلوب و وظایف، تردیدناپذیر است؛ ولی این محدودیت‌ها باید در عین استثنایی بودن، عادلانه نیز باشد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵-۱۲۶). عادلانه بودن در اینجا بدین معناست که ایجاد محدودیت در راستای پاسداشت آزادی باشد و استثنا بودن نیز همراه با عامل ضرورت برای اقدام تحدیدی و تناسب آن اقدام با هدف مورد نظر باشد (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳) در اینجا، اصل بر آزادی و محق بودن است؛ پس تحدید می‌بایست بر مبنای مضیق و استثنا استوار گردد. این نگاه استثنا محورانه موجب می‌گردد قلمرو استثنا به صورت محدود و مضیق ترسیم شود و بین اهداف غایی حق‌ها و آزادی‌ها و محدودیت‌ها همراستایی ایجاد شود.

به طور کلی تحدید حقوق و آزادی‌ها ضوابطی از جمله: قابلیت محدود شدن حق، اصل قانونیت، اصل جامعه دموکراتیک، اصل عدم سوء استفاده، اصل توجیه اخلاقی یا هدف مشروع، اصل تناسب، اصل تفسیر به نفع آزادی، اصل کنترل قضایی، دارد. (حبیب زاده، ۱۳۹۴، صص ۵۷-۷۲) براین اساس، زمانی می‌توان محدودیت اعمال نمود که اعمال محدودیت برای تقویت و تحقق حق‌ها و آزادی‌ها ضروری باشد و راه دیگری جز اعمال محدودیت برای تحقق آزادی‌ها و حق‌ها وجود نداشته باشد. نگرش استثنایی به تحدیدات اقتضا دارد که بین محدودیت و آسیب ناشی از فقدان آزادی و حق، تناسب ایجاد شود. علاوه بر این اقتضا دارد که قلمرو استثنا به نحو دقیق و روشن و جزئی تبیین شود. مستند به قانون بودن در یک جامعه مردم سالار و نظارت قضایی نیز از دیگر شرایط ضروری این حوزه است.

از طرف دیگر، براساس نظریه عدالت توزیعی، آزادی‌های اساسی باید به گونه‌ای باشد که همه افراد در بالاترین حد، از برابری، برخوردار باشند. براین مبنا عدالت مستلزم توزیع برابر همه کالاهای اولیه اجتماعی می‌باشد. نکته مهم در اینجا این است که هرکسی باید حقی برابر نسبت به آزادی‌های بنیادین داشته باشد و به هیچ طریق نمی‌توان این آزادی را با خیر و منفعت بیشتر اعضای جامعه محدود کرد (قلیچ، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۲) در همین راستا رونالد دورکین معتقد است که دسته‌ای از حقوق انسانی وجود دارد که همه شهروندان باید به طور برابر از آن بهره‌مند

شوند و نابرابری در آن غیرموجه خواهد بود. (صباحی گراغانی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۷۹)

بنابراین، به نظر می رسد نظارت پیشینی که بر موافقت مقام ناظر استوار است در اینجا تداعی کننده نوعی قیّم مآبی سیاسی است که باعث می شود، آزادی برابر افراد در تعیین سرنوشت، محدود یا حتی لغو گردد که نتیجه آن خدشه به انسانیت انسان است.

دوم، نقض بی طرفی. بی طرفی اساس عدالت حقوقی ایی است که پیوند تنگاتنگی با برابری دارد. «جایی که بدون دلیل رفتاری نابرابر با افراد نشود؛ میتوان گفت عدالت حقوقی حاکم است.» (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱) پیوند عدالت حقوقی با برابری و آزادی نظام قانونمداری را اقتضا دارد که در آن حقوق بنیادین و برابر افراد صرفاً بدلیل انسان بودن آنها، تضمین شده و دخالت هر عامل دیگری در برخورداری از این حقوق، غیرمرتبط محسوب و در نتیجه نقض بی طرفی و نقض عدالت حقوقی خواهد بود. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳)

در اینجا نظارت استصوابی، قدرت بی حد و حصری را به شورای نگهبان اعطا می کند که می تواند با تأیید یا رد نامزدهای خاص، براساس مصالح و سلايق خود، نه براساس معیارهای غیرشخصی و مبتنی بر قانون، حق انتخاب شدن افراد را نادیده بگیرد. بنابراین «زمینه بروز اختلاف و اعمال سلايق و گرایش های سیاسی و در نتیجه اعمال تبعیض بین داوطلبان و نقض اصل برابری را فراهم می کند» (تقی زاده و کریمزاده شریف آباد، ۱۳۹۲، ص ۳۳-۴۰). برای اساس، بی طرفی شورا نقض و عدالت حقوقی خدشه دار و در نتیجه اصل برابری در مقابل قانون نقض خواهد شد. اما مسئله دیگر، نظارت ناپذیری تصمیمات شورا است، به نحوی که اگر داوطلبان اعتراضی بر عملکرد شورا داشته باشند، عملاً بی نتیجه بوده و هیچ مقامی امکان رسیدگی به این گونه اعتراضات را ندارد. در این راستا، اصل نظارت بر اعمال دولت در نظام حقوقی مدرن و همچنین اصل استثنا ناپذیر بودن از نظارت که مورد تأکید مقامات عالیه ایران نیز می باشد؛ لزوم نظارت پذیر بودن تصمیمات شورای نگهبان، به دلایلی از جمله اصل حاکمیت قانون، اصل تفکیک قوا که ضامن جلوگیری از تمرکز قدرت است و اصل انتظار مشروع که بر مبنای آن شورای نگهبان باید اعمال نظارت بر خویش را بپذیرد، توجیه می کند؛ (رفیعی و احمدی، ۱۴۰۰، ص ۵۷۱-۵۷۴) چراکه، نظارت ناپذیری موجب تضییع و از بین رفتن حقوق اشخاص می شود.

سوم، اصولاً از آنجا که رابطه مستقیمی بین مشروعیت دولت و اصل برابری وجود دارد و مشروعیت دولت بدون احترام زمامداران به اصل برابری ممکن نیست؛ لذا برابری در کنار اصل انصاف از جمله معیارهای مشروعیت بخش نظام سیاسی محسوب شده و رفتارهای سیاسی، همچون رأی دادن، «همگی تحت تأثیر قضاوت شهروندان در مورد منصفانه بودن فرایندهای سیاسی است.» (یوسفی، ۱۳۸۳، ص ۶۵-۶۶) در این راستا، دورکین معتقد است، مشروعیت دولت

و احترام به کرامت انسانی رابطه مستقیمی با یکدیگر داشته و دولت باید «اهمیت یکسانی به سرنوشت هر فردی که در دایره قدرت اوست، نشان دهد» و «به مسئولیت و حق افراد در تصمیم گیری برای نحوه ارزشمند نمودن زندگی‌های شخصی‌شان، احترام کامل و یکسانی بگذارد» (۲: Dworkin, ۲۰۱۱، به نقل از مرتضوی کاخکی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹) به عبارت بهتر، مشروعیت دولت زمانی حاصل می‌شود که دولت به همه افراد تحت حاکمیت خود اهمیت یکسانی داده و به مسئولیت فردی آنها احترام بگذارد. (مرتضوی کاخکی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹)

از این رو به نظر می‌رسد نظارت استصوابی در جهت خلاف اهداف اصول قانون اساسی، ناقض اصل کرامت انسانی بوده و مشارکت حداکثری مردم در ارکان مختلف نظام را کاهش داده و با ایجاد تبعیض ناروا، افراد مختلفی را از حق انتخاب محروم ساخته که نتیجه آن خدشه دار شدن مشروعیت مردمی نظام و نهایتاً، نقض حق مردم در تعیین سرنوشت خواهد بود.

۲-۲. نظرات مرتبط با تبعیض مثبت

عدالت از جمله عوامل رشد و توسعه معقول و همه جانبه‌ای است که همه فضیلت‌ها و کمالات در گرو آن می‌باشد و حقوق و کرامت انسانی را تأمین می‌کند. از این رو، توزیع ناعادلانه و نامتعادل امکانات و خدمات اقتصادی، اجتماعی و... در جامعه باعث افزایش نابرابری‌ها بین گروه‌ها و مناطق کمتر برخوردار خواهد شد.

از میان مفاهیم متعدد عدالت، عدالت توزیعی به بررسی توزیع عادلانه امکانات و ثروت میان افرادی که دارای حقوق برابرند، می‌پردازد. (پریزادی و میرزازاده، ۱۳۹۷، ص ۱۸۰) براین اساس تحلیل نظرات شورای نگهبان در امور اقتصادی و اجتماعی و نحوه نگرش این نهاد به اصل عدالت و به تبع آن اصل تبعیض مثبت و روا مهم است. شورای نگهبان در مواردی اعمال تبعیض مثبت را بدلیل وضعیت متفاوت افراد مورد تأیید قرارداد است. قوانین مرتبط با ایثارگران، معلولان، محجوران، زنان، کودکان، سالمندان و... که حاوی امتیازات ویژه‌ای است، به تأیید این شورا رسیده است. اما شورای نگهبان در برخی از آراء خود، امتیاز قائل شدن برای صنوف خاصی مثل دانشجویان، جوانان، سرمایه‌گذاران خارجی و مناطق کمتربرخوردار یا نابرخوردار را مخالف اصل برابری تشخیص داده که در این قسمت به تحلیل آنها پرداخته میشود.

۲-۱-۲. اختصاص ظرفیت برای داوطلبان بومی

شورای نگهبان^۱ در خصوص «طرح قانونی تربیت نیروی انسانی گروه پزشکی و توزیع عادلانه آن»^۲ اختصاص ظرفیت برای داوطلبان بومی را به اکثریت آرا با بند ۹ و ۱۳ اصل سوم و اصل بیستم قانون اساسی مغایر شناخته است.

آموزش عالی باید برای افرادی که تاکنون دستیابی آنها با موانعی همراه بوده، تسهیل شود؛ چراکه آموزش و پرورش مداوم، حقی است مسلم، پس محدودیت‌های جغرافیایی و فرهنگی ناپستی مانع دستیابی به این حق مسلم گردد. (حیدرزادگان و صندوقداران، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰) از این رو، دسترسی به فرصت‌های آموزشی برابر صرف نظر از هرگونه محدودیتی، در بندهای ۱ و ۱۴ و ۱۵ اصل سوم و اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی، مورد تاکید قرار گرفته است. (نجاری و حسنی، ۱۳۹۷، ص ۷۷) در اینجا، برابری فرصت‌ها «باید دارای ماهیتی واقعی از فرصت‌های برابر باشد، به این صورت که، همه شهروندان باید شانسی برابر و مساوی در دستیابی به جایگاه‌های اجتماعی. صرف نظر از شرایط و جایگاه اجتماعی‌شان داشته باشند، برای دستیابی به چنین عدالتی، دولت باید ... از فرصت‌های برابر آموزشی برای همه افراد در جامعه، حمایت کند.» (گرچی ازندریانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴-۳۴۵) مفهومی که به تبع شرایط متفاوت جامعه تغییر پذیر بوده و تحقق آن بدون دستیابی همه افراد به آموزش برابر امکانپذیر نیست. (عکاشه و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹)

در این راستا «سیاست برابری فرصت باید دستاوردهای آموزشی همه تپها را که بر اساس نوع شرایط بیرونی با هم تفاوت دارند، برابر کند نه دستاوردهای افراد داخل یک تیپ که بر اساس تلاش و توانایی‌شان با یکدیگر فرق می‌کنند. بنابر این، یکسان کردن عرصه بازی یعنی افرادی که درجات برابری از تلاش را اعمال می‌کنند باید به دستاوردهایی برابر، صرف نظر از شرایط بیرونی، دست یابند.» (سیدباقری، ۱۳۹۷، ص ۱۱)

در این بین، افراد مناطقی از کشور هستند که از حداقل امکانات رفاهی و آموزشی محروم هستند؛ بنابراین، سیاست‌های دولت باید به سمتی سوق داده شود که حداقل بخشی از محرومیت‌های این گروه جبران شود. در این راستا، امتیاز قائل شدن برای دانشجویان نقاط

۱. نظریه شماره ۵۳۷۲، تاریخ ۱۳۶۴/۱۱/۰۹

۲. ماده ۱ - از تاریخ تصویب این قانون ... دانشکده‌ها و مؤسسات آموزش عالی گروه پزشکی اعم از تهران و شهرستان‌ها موظف‌اند همه ساله حداقل ۶۰٪ (شصت درصد) از کل ظرفیت پذیرش دانشجوی خود را برای رشته‌های گروه پزشکی به داوطلبان دیپلمه بومی (محلی) واجد شرایط شهرستان‌های نیازمند (مناطق روستائی، عشایری و شهری) اختصاص دهند.

محروم و کمتر برخوردار، نه تنها نقض برابری نیست، بلکه می‌تواند در دراز مدت نابرابری‌های آموزشی و رفاهی آنها را جبران و نهایتاً نفع آن به کل جامعه برسد؛ چراکه در غیر این صورت، این دانشجویان، از امکان تحصیل در دانشگاه محروم شده و از ظرفیت آنها استفاده نخواهد شد. ضمن اینکه حضور دانشجویان مناطق محروم در دانشگاه‌های ملی و استانی، آثار مثبت دیگری همچون آشنایی با فرهنگ اقوام مختلف و افزایش انسجام ملی به بار خواهد آورد. در هر حال، به نظر می‌رسد شورای نگهبان در این نظریه با تأکید بر برابری شکلی، متعرض برابری ماهوی و تبعیض مثبت شده است و شرایط خاص این صنف از دانشجویان را نادیده گرفته است؛ چراکه نابرابری در اختصاص ظرفیت به بومی‌ها اگرچه در ظاهر نابرابری است؛ اما در یک روند به برابری و عدالت می‌انجامد.

راولز به توزیع برابر همه امکانات اولیه اجتماعی معتقد بود و هرگونه تبعیض در این مرحله را مردود میدانست. از نظر او امکانات اولیه هر آن چیزی است که هر انسان معقولی مسلماً نیازمند و خواهان اوست. این امکانات شامل درآمد، ثروت، آزادی، اختیار، حقوق قانونی نسبت به مقام‌ها و منصب مسئولیت‌دار... می‌شود و تأکید راولز بیش از همه بر روی آزادیهای اساسی متمرکز می‌باشد. او موافق این مطلب است که همگان باید از فرصت منصفانه دستیابی به امکانات اولیه بهره‌مند باشند. «آنانی که استعدادها و تواناییهای یکسان و اشتیاق یکسان به کاربرد این مواهب دارند باید چشم‌اندازهای موفقیت یکسان داشته باشند، فارغ از طبقه اجتماعی خاستگاهشان، طبقه‌ای که در آن متولد می‌شوند و تا بلوغ عقلانی در آن پرورش می‌یابند» (راولز، ۱۳۸۳، ص ۸).

۲-۲-۲. استخدام افراد بومی

مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۸۰ در «طرح اولویت استخدام افراد بومی»، ماده واحده‌ای تصویب می‌کند که به موجب آن، «... کلیه وزارتخانه‌ها، شرکت‌ها و سازمانهای دولتی و وابسته به دولت، شهرداری‌ها و دستگاههایی که شمول قانون بر آنان مستلزم ذکر نام است (به جز مشاغل نظامی، انتظامی و امنیتی) نیازهای استخدامی خود را برای شهرستان‌ها (به جز مراکز استانها) از بین داوطلبان بومی حائز شرایط تأمین نمایند...» شورای نگهبان با بررسی این قانون نظر خود را چنین اعلام می‌دارد که «با توجه به اینکه مردم ایران از هر قوم و قبیله از حقوق مساوی برخوردارند و همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند این طرح مغایر اصول نوزدهم و بیستم قانون اساسی شناخته شد».

در این باره می‌توان سه حال را فرض نمود. حالت نخست یعنی اختصاص استخدام به داوطلبان بومی با عنایت به مفهوم اصل برابری و مفهوم تبعیض روا نمی‌تواند قابل قبول باشد. اختصاص استخدام در مشاغل دولتی به داوطلبان بومی، متکی به توجیهی منطقی و معقول

نیست و نمی‌توان مبانی توجیهی و سبب موجهی برای آن ارائه نمود. با عنایت به رأی شماره ۱۶ مورخ ۱۳۸۲/۱/۲۴ هیأت عمومی دیوان عدالت اداری نیز علل و اسباب موجه ای برای اعمال این تبعیض وجود ندارد و به عبارتی دیگر، این تبعیض، روا نیست و مشمول ممنوعیت مقرر در بند ۹ اصل ۳ قانون اساسی قرار می‌گیرد. محل تولد فرد (مولفه اصلی در بومی‌گزینی) امری انتسابی و خارج از اراده وی است و در شمار موضوعات تبعیض آمیز قرار می‌گیرد و تمایزگذاری بر مبنای آن، غیرمنطقی و نامعقول می‌باشد. شورای نگهبان نیز بر همین اساس در نظریه شماره ۸۰/۲۱/۳۰۲۸ مورخ ۱۳۸۰/۱۰/۱۸ اولویت استخدام داوطلبان بومی که استخدام در مشاغل عمومی را صرفاً از بین داوطلبان بومی مقرر داشته بود، را مغایر اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی تشخیص می‌دهد. حالت دوم بومی‌گزینی، یعنی اولویت استخدام داوطلبان بومی از طریق اعطای امتیاز جداگانه به آنها نیز مشابه حالت پیشین است. اولویت بخشی از داوطلبان بر دیگران تا زمانی که متکی به اسباب منطقی و معقول نباشد، قابل قبول نخواهد بود و استدلال‌ات فوق‌الذکر در باب آن صادق است. در خصوص حالت سوم بومی‌گزینی اما وضعیت بدین صورت نیست. در این حالت، اولویت استخدام داوطلبان بومی صرفاً در صورتی مقرر می‌شود که شرایط برابری بین داوطلبان حاصل شده باشد. برای نمونه زمانی که پس از برگزاری آزمون استخدامی که انتخاب ۱ نفر مدنظر است، ۱۰ نفر واجد امتیاز یکسان ۱۰۰ شوند، گریز و چاره‌ای از ترجیح و اولویت نیست. در این حالت، همگی از شایستگی ورود به مشاغل دولتی برخوردار هستند و صلاحدید اداره که در بحث حاضر، تقویت نیروهای محلی و بومی و رضایتمندی مردم محل است، مرجح مناسبی در این رابطه است. توجه به این نکته نیز ضروری است که مرجح مزبور، در حالت‌های پیشین (اختصاص کلیه سهمیه استخدامی به داوطلبان بومی و اولویت استخدام داوطلبان بومی از طریق اعطای امتیاز جداگانه به آنها به سبب برتری مرجح شایستگی بر مرجح بومی بودن، تبعیض ناروا محسوب می‌شود، اما در حالت حاضر، با برابری موجود بین داوطلبان و فقدان مرجح شایستگی، تبعیضی رواست (سهراب‌لو و لطفی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

عدالت توزیعی گاه مترادف عدالت اجتماعی و گاه متمایز از آن مطرح شده است. این مفهوم، اصل و معیاری است که بر توزیع مناصب و یا تکالیف عمومی حاکم می‌باشد. عدالت توزیعی به مفهوم مدرنش خواهان آن است که دولت تضمین کند، مناصبات عمومی به گونه‌ای در کل جامعه توزیع می‌شود که همه از سطح مشخصی از امکانات برخوردار شوند. در این بین، اصل «برابری در دسترسی به مشاغل عمومی» یا به عبارتی «داشتن فرصت برابر در دسترسی به مشاغل» حاکی از آن است که بدلیل تعلق بخش عمومی به همه افراد و پرداخت هزینه‌های کارمندان از ثروت عمومی، تمام افراد باید در شرایط برابر و با امکانات برابر به مشاغل عمومی نائل شوند؛ اما این امر همواره چنین نیست؛ چراکه منظور از برابری، برابری در شرایط برابر است

(جلالی و حیدری، ۱۳۹۳، ص ۴۳) و لزوماً برابری در رفتار مدنظر نیست. در همین راستا، در نظام ما اصل برابری فرصت‌ها که اصولاً ناظر به بهره‌مندی شهروندان از برابری در فرصت‌های رقابتی است، از مبنای قانونی برخوردار شده^۱ تا توانایی جذب و به کارگیری افراد لایق فراهم و تخصص، کارایی، خلاقیت، اخلاق حسنه و مانند اینها به عنوان معیار، در جذب افراد به کار رود. (جلالی و حیدری، ۱۳۹۳، ص ۴۵) از این رو، جهت عینیت بخشیدن به اصل برابری فرصت‌ها، «جامعه باید توجه بیشتر به کسانی داشته باشد که مواهب زیستی آنها کمتر است و نیز کسانی که در بدو تولد در موقعیت‌های اجتماعی نا برخوردارتر قرار دارند. هدف آن است که تبعیض‌های ناشی از پیشامدهای طبیعی را در جهت سیر به سوی برابری جبران کرد.» (Rawls, 1999, p 86) به عبارت بهتر «آنان که به واسطه به دنیا آمدن در طبقه‌های پایین از آموزش کامل و یا مشاغل اجتماعی برخوردار نبوده‌اند، در رقابت با آنان که آموزش کاملی داشته و دارای موقعیت نامناسب به لحاظ اعمال تبعیض‌های اجتماعی نیستند، باید به نحوی توسط دولت حمایت شوند تا با آنان در سطحی برابر در رقابت قرار گیرند.» (گرچی از ندریانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۴۸). البته «برابری فرصت‌ها از امکان دسترسی به فرصت‌ها به طور برابر سخن می‌گوید، اما آنچه در عمل، نصیب اشخاص می‌شود، لزوماً ممکن است برابر» نباشد. (محمودی، ۱۳۹۶، ص ۷۷)

همین نابرابری‌هاست که نشان می‌دهد که شورای نگهبان به خوبی توانسته است رابطه برابری و عدالت را تبیین نماید؛ چراکه برابری فرصت‌ها از طریق بومی‌گزینی قابل حصول است و تأکید بر برابری شکلی در این زمینه، رسیدن به مقصد عدالت را دشوار می‌سازد. توضیح اینکه، از یک طرف، اصل برابری فرصت شغلی و منع تبعیض در استخدام ایجاب می‌کند که «امکانات و تسهیلات طبیعی، اقتصادی و اجتماعی» به طور برابر در اختیار همگان قرار گیرد و در این راستا قانونی موفق خواهد بود که زمینه‌ای را فراهم سازد تا افراد مختلف در قبال برخورداری از امکانات، بتوانند، استعداد و لیاقت خود را بارور سازند. (غمامی و عزیز، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶-۱۱۷) و از طرف دیگر، اقتضای عدالت این است که با برابرها، رفتاری برابر و با نابرابرها به صورت نابرابر رفتار شود. از این رو، معمولاً افرادی که در مناطق محروم و کمتر توسعه یافته زندگی می‌کنند به لحاظ دسترسی به منابع و امکانات محدودیت دارند. بنابراین استخدام چنین افرادی در مناطقی بجز منطقه بومی خود تبعات نامطلوبی از جمله دوری از خانواده یا عدم توانایی در تأمین مسکن مناسب جهت معیشت یا عدم تطابق فرهنگی با آن منطقه و ... به بار خواهد آورد؛ بنابراین دولت باید سهمیه‌های استخدامی را به گونه‌ای اعلام کند که فرصت مساوی برای همگان با اولویت مناطق محروم ایجاد شود تا زمینه جذب و رشد با هدف کاهش فاصله و شکاف مناطق محروم

در راستای سیاست توسعه متوازن و عدالت محور فراهم شود. در این راستا در بند ۱۲ اصل ۳ بر «پی ریزی اقتصادی صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های ... کار ...» تاکید شده است. در اینجا، اصول قانون اساسی باید به صورت یک کل مدنظر قرار گیرد نه جزیی و انفرادی. بنابراین اگر در اصول ۱۹ و ۲۰ تاکید بر برابری شده، در جایی دیگر از جمله بند ۹ و ۱۲ اصل سوم و بند ۲ اصل ۴۳ (تأمین شرایط و امکان کار برای همه)، بر تبعیض عادلانه و رفع فقر و محرومیت در اموری از جمله کار تاکید شده است. بنابراین نظر شورای نگهبان در این زمینه خلاف روح حاکم بر قانون اساسی به نظر می‌رسد؛ چراکه در اینجا تبعیض مثبت و روا به نفع افراد بومی نه تنها خلاف اصل برابری مصرح در قانون اساسی نیست بلکه دقیقاً عینیت بخش به این اصل است و باعث می‌شود شرایط نابرابر افراد بومی به سمت برابری با سایر افراد سوق داده شود و حقوق انسانی آنها رعایت گردد. از این رو، برای رفع محرومیت الزاماً باید به نقاط محروم منابع بیشتری اختصاص داده شود و توجه بیشتری شود تا به سطح و تراز نقاط برخوردار برسند. در غیر این صورت عدالت توزیعی و اجتماعی محقق نخواهد شد.

۲-۳. حمایت از سرمایه گذاری خارجی

در خصوص «طرح تشویق و حمایت سرمایه گذاری خارجی» شورا^۱ اعلام می‌دارد «حمایت سرمایه گذاری خارجی به نحوی است که در مواردی با شرایط مساوی موجب رجحان ایرانیان خارج از کشور بر اتباع ایرانی مقیم کشور و موجب تبعیض ناروا است.» در اینجا باز هم شورا با تاکید بر برابری شکلی، اصل برابری ماهوی یا تبعیض مثبت که نتیجه آن استقرار عدالت در جامعه است را نادیده گرفته است. در تحلیل این نظر آیا نمی‌توان قضیه را به صورت معکوس ارزیابی و تبعیض در چنین مواردی را مثبت و به نفع جامعه ارزیابی کرد؟ خصوصاً اینکه بند ۹ اصل ۳ بر ممنوعیت تبعیض ناروا تاکید کرده که مفهوم مخالف آن این است که تبعیض روا امکانپذیر است. با این رویکرد، باید دید که سرمایه گذاری خارجی چه محاسن و مزایایی دارد و آیا محاسن آن از معایب آن بیشتر است؟ در این طرح، سرمایه گذار خارجی به اشخاص حقیقی و حقوقی با تابعیت خارجی و ایرانیان مقیم خارج و همچنین مؤسسات و سازمان‌های بین‌المللی اطلاق می‌شود که مجوز سرمایه گذاری را اخذ نموده باشند و سرمایه خارجی به انواع سرمایه اعم از نقدی و یا غیرنقدی گفته می‌شود که توسط سرمایه گذار خارجی به عنوان سرمایه سهمی و یا تسهیلات مالی به کشور وارد می‌شود و سرمایه گذاری خارجی عبارت از به کارگیری سرمایه خارجی در یک بنگاه اقتصادی جدید یا موجود پس از اخذ مجوز سرمایه گذاری است.

۱. نظریه شماره ۸۰/۳۱/۱۵۳۷ در تاریخ ۱۳۸۰/۰۳/۱۹

اصولاً سرمایه گذاری خارجی باعث آوردن سرمایه، مهارت‌ها و فن آوری به کشورهای موضوع سرمایه گذاری شده (اقبال طالقانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲) و رونق اقتصادی، کاهش فقر و بیکاری و کاهش تورم را در پی دارد. در این زمینه صرفاً باید مراقب بود تا جذب سرمایه در حد نیاز کشور باشد تا مشکلی برای استقلال کشور ایجاد نکند. بنابراین در چنین شرایطی نفع ایرانیان خارج از کشور بیش از ضرر آنان برای منافع کشور است. از این رو، اعطای شرایطی خاص به سرمایه گذاران داخلی و خارجی که منشأ سرمایه آنان خارجی است، نه تنها نابرابری محسوب نمی‌شود بلکه عین برابری بوده و در نهایت باعث خواهد شد شرایط نابرابرها در جامعه به حالت تعادل رسیده و برابری در جامعه عینیت یابد. بنابراین به نظر می‌رسد نظر شورای نگهبان با ایراد جدی مواجه بوده و مخالف روح کلی حاکم بر قانون اساسی است؛ چراکه ایجاد شرایط عادلانه جزو مبانی قانون اساسی می‌باشد؛ خصوصاً آنجا که در بند ۹ اصل ۳ آمده است " امکانات عادلانه برای همه". تاکید بر عادلانه بجای برابر و مساوی نشان از تاکید همین نکته دارد که برخی نابرابری‌ها در ارائه امکانات، عادلانه است و تبعیض بشمار نمی‌آید.

۲-۲-۴. اختصاص اعتبار به جوانان با اولویت ازدواج و اشتغال و ...

شورا نسبت به «تبصره‌های ۱ تا ۵۰ لایحه بودجه سال ۱۳۸۰ کل کشور» اعلام می‌دارد: «پاراگراف دوم جزء ۱ بند «الف» تبصره (۴) ... به لحاظ اینکه عموم مردم ایران در استفاده از امکانات مذکور به طور مساوی برخوردار هستند خلاف اصل ۱۹ قانون اساسی شناخته شد» که این مصوبه بدلیل اختلاف مجلس و شورای نگهبان نهایتاً از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام حل شد و همان مصوبه مجلس تأیید نهایی شد.

اصولاً نابرابری اگر به نفع همگان باشد، توجیه پذیر خواهد شد. «نابرابری عادلانه آن است که رفع یا کاهش آن موجب بدتر شدن وضع گروه‌های نازل جامعه شود.» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۵۲) در واقع می‌توان از نابرابری به عنوان ابزاری برای نیل به برابری استفاده کرد. بنابراین، منظور از تساوی افراد، لزوماً از حیث کمی نیست بلکه در اکثر موارد، «رعایت تساوی بدون در نظر گرفتن صلاحیت و استحقاق‌ها، نه تنها عدالت نیست بلکه عین ظلم خواهد بود.» (شایان فر، ۱۳۹۳، ص ۶۳)

در دیدگاه برابری گرای، انتظارات اشخاص بر اساس استعداد، توانایی، فضائل و محیطی که در آن متولد می‌شوند، شکل می‌گیرد؛ براین اساس، با بهبود تساوی فرصت‌ها خصوصاً برابری

۱. نظریه شماره: ۷۹/۲۱/۱۷۱۳، تاریخ: ۷۹/۱۱/۱۳

۲. «الف» - ۱ - به منظور ساماندهی اساسی امور جوانان کشور ... اعتبار منظور شده در ردیف ۱۰۱۰۴۲ قسمت چهارم این قانون ... با اولویت اشتغال، ازدواج و امور فرهنگی و تربیت بدنی جوانان، اختصاص یابد.

در دسترسی به منابع، می‌توان به افراد کمک کرد تا بر وضع نامناسب اجتماعی و اقتصادی خود فائق آیند. لذا جهت ایجاد فرصت‌های برابر واقعی، باید افرادی را که به لحاظ اجتماعی وضع نامطلوبی دارند، مورد توجه بیشتر قرار داد. (گرچی از ندریانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷-۳۴۸) در چنین شرایطی، دورکین معتقد است، هیچ توزیعی خنثی نخواهد بود، «زیرا توزیع منابع، نتیجه سیاست‌های دولتی و قوانینی است که حکومت از آنها حراست می‌نماید.» و این توزیع با مشروعیت دولت ارتباط مستقیم و تنگاتنگی دارد؛ چراکه توزیع نامناسب، مشروعیت دولت را زیر سؤال برده و عدالت را از بین خواهد برد. (مرتضوی کاخکی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸)

در اینجا شورا، وضعیت خاص جوانان در دسترسی به برخی امکانات را مدنظر قرار نداده است. چنین دیدگاهی مسلماً منتهی به برابری واقعی نخواهد شد، به عبارت بهتر، برابری شکلی مدنظر شورا، لزوماً برابری واقعی را در پی ندارد؛ زیرا هنگامی که قانونی در وضعیت‌های مختلف، یکسان اعمال شود، قطعاً در ماهیت و محتوا باعث نابرابری‌های عملی خواهد شد. (عباسی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۶) بنابراین، اعطای برخی تسهیلات در قوانین، در قالب برابری در دسترسی به منابع، به جوانان بعضاً بیکار نسبت به سایر اقشار، نه تنها مخالف اصل برابری نیست بلکه از بعد حقوقی می‌تواند بخشی از نابرابری‌ها را در جامعه از جمله نابرابری‌های اقتصادی را جبران کرده و به عدالت منجر شود.

نتیجه گیری

شورای نگهبان در آرای خود بارها به اصل برابری استناد نموده است. اما به نظر می‌رسد بیشتر تأکید شورا بر وجه شکلی برابری بوده و در مواردی برابری واقعی و عدالت محور کمتر جایگاهی در آراء شورا داشته است. موضوعات اقتصادی و اجتماعی از جمله مسایلی است که انتظار می‌رود شورا نظرات خود را با توجه به شرایط خاص مناطق کمتر برخوردار و افراد صنوف خاص از قبیل جوانان، دانشجویان، و ... اعلام نماید و تبعیض روا و مثبت را به عنوان دغدغه خود مدنظر قرار دهد. در خصوص حقوق سیاسی و انتخاباتی که تعهد دولت نسبت به همه به طور یکسان، تعهد به نتیجه است، نیز نظر شورا قابل ایراد است؛ زیرا اعلام نظارت استصوابی توسط شورا، با نقض اصل برابری، ناقض حقوق اولیه انسان یعنی حق تعیین سرنوشت است که نقض چنین حقی، نیز مخدوش کننده آزادی اراده انسانی و نهایتاً مخدوش کردن انسانیت انسان و همچنین مخدوش کننده مشروعیت مردمی حکومت است. بنابراین انتظار می‌رود شورای نگهبان به عنوان نهاد تضمین کننده حقوق و آزادی‌ها، ضمن توجه به شرایط و امکانات موجود در جامعه، نظراتی را ارائه دهد که محوریت آن برابری در کنار عدالت باشد تا نظراتی که باعث نقض حقوق انسانی و کرامت انسانی بشود. در پایان ذکر این نکته نیز ضروری است که به نظر می‌رسد شورای نگهبان در ارتباط با اصول برابری، باید به دو نکته توجه نماید، اول، هر اصلی را در ارتباط با سایر اصول مدنظر قرار دهد و دوم، به هدف قانونگذار اساسی در تأمین حقوق مردم، توجه ویژه نماید.

فهرست منابع

کتاب

۱. احمدی، داریوش؛ ابراهیمی، مهدی، ۱۳۹۴، سلسله جلسات بازخوانی مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی سال ۱۳۵۸، بررسی اصل نوزدهم، موضوع جلسه بیست و چهارم و بیست و هفتم مشروح مذاکرات، پژوهشکده شورای نگهبان.
۲. راسخ، محمد، ۱۳۹۰، نظارت و تعادل در نظام قانون اساسی، تهران: دارک.
۳. راولز، جان ۱۳۸۳، عدالت به مثابه انصاف: یک بازگویی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
۴. عباسی، بیژن، ۱۳۹۵، حقوق بشر و آزادیهای بنیادین (سه نسل حقوق بشر در اسلام، ایران و اسناد بین المللی و منطقه‌ای)، چاپ دوم، تهران، نشر دادگستر،
۵. قاری سید فاطمی، محمد، ۱۳۹۶، حقوق بشر در جهان معاصر، درآمدی بر مباحث نظری؛ مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، نشر نگاه معاصر
۶. مرکز مالیر، احمد، ۱۳۹۴، حاکمیت قانون، مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، ویراست دوم، تهران، مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهشها،

مقالات

۷. احمدی، سید محمد صادق، ۱۳۹۶، تحلیلی بر مفهوم حق نظارت همگانی بر قدرت براساس دو رابطه حق-ادعا و حق-آزادی، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۷، شماره ۳، ۷۰۷-۷۲۳
۸. احمدی، سیدجواد، ۱۳۹۲، اصطلاح‌شناسی «عدالت» و پیوند آن با مفاهیم همسو در آموزه‌های نهج البلاغه، معرفت اخلاقی، سال چهارم، شماره اول، ۳۷-۵۳
۹. اقبال طالقانی، حسین، ۱۳۸۳، رونق سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی، چکیده گزارش ۲۰۰۴ سرمایه‌گذاری خارجی (UNCTAD) فصلنامه اقتصاد سیاسی، شماره ششم،
۱۰. آقای طوق، مسلم؛ غمامی، محمد مهدی، ۱۳۹۱، تحول حقوق و آزادی‌های شهروندی در مصر مبتنی بر قانون اساسی ۲۰۱۲ میلادی، دانش حقوق عمومی، سال اول، شماره یک، ۱-۲۲
۱۱. آل محمد، محمدعلی؛ نوروزی، قدرت‌الله؛ توسلی نائینی، منوچهر؛ ۱۳۹۸، عدالت به مثابه مبنای حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران، فصلنامه تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین الملل، سال دوازدهم، شماره چهل و چهارم، ۲۱-۴۲
۱۲. بشیریه، حسین، ۱۳۸۲، دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت، فصلنامه ناقد، شماره ۱، ۱۱-۵۵
۱۳. پریزادی، طاهر، میرزازاده، حجت، ۱۳۹۷، توسعه منطقه‌ای در ایران با رویکرد عدالت توزیعی،

- نشریه تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، سال هجدهم، شماره ۵۰، ۱۹۸-۱۷۹
۱۴. پورحسین، شکوفه؛ فلاحی، فاطمه، ۱۳۹۲، بررسی ابعاد جایگاه انسان در حقوق بشر اسلامی، اندیشمندان حقوق، شماره ۱، ۱۴۵-۱۶۲
۱۵. تقی زاده، جواد؛ کریم زاده شریف آباد، طیبه، ۱۳۹۲، اصل برابری و نظارت قانونی بر اجرای انتخابات نهادهای سیاسی، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره پنجم، شماره اول، ۴۸-۲۵.
۱۶. توانا، محمدعلی، ۱۳۸۹، نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه حلی برای معمای دووجهی آزادی و برابری، پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره ۸، ۹۹-۱۲۶
۱۷. جلالی، محمد؛ حیدری، فروغ، ۱۳۹۳، اصل برابری ورود به خدمات عمومی در پرتو آرای دیوان عدالت اداری، فصلنامه رأی: مطالعات آرای قضایی، سال سوم، دوره ۸، ۴۱-۶۰: ۱۹
۱۸. حبیب زاده، محمد جعفر، هوشیار، مهدی. (۱۳۹۳). موقعیت اقلیت‌های دینی در حقوق کیفری ایران در پرتو اصل برابری در مقابل قانون. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۵(۲)، ۶۱-۸۷.
۱۹. حبیب نژاد، سید احمد، (۱۳۹۴)، شرایط اعمال تحدید حقوق و آزادی‌ها با تأکید بر تحدید به نام نظم عمومی، حقوق تطبیقی، دوره ۳، شماره ۱، ۵۳-۷۸
۲۰. حسینی، سیده لطیفه، (۱۳۹۵)، تحلیل تطبیقی معیار تحدید آزادی‌های عمومی در نظام اسلامی و نظام بین‌المللی حقوق بشر، دوفصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال پنجم، شماره دهم، ۱۲۹-۱۵۳
۲۱. حیدرزادگان، علیرضا؛ صندوقداران، محمد حسین. (۱۳۹۶). فرصت‌های آموزشی دانش‌آموزان عشایر استان سیستان و بلوچستان (برابر یا نابرابر). مطالعات برنامه ریزی آموزشی، ۶(۱۱)، ۱۵۹-۱۷۵.
۲۲. خانی والی زاده، سعید، ۱۳۹۷، بررسی ارتباط رعایت حقوق دفاعی و کرامت انسانی افراد در حقوق اداری ایران و فرانسه، فصلنامه حقوق اداری، سال پنجم، شماره ۱۴، ۳۱-۵۳
۲۳. درگاهی، مهدی، ۱۳۹۶، میان کنش کرامت انسانی و عملیات‌های اطلاعاتی، پژوهش‌های حفاظتی و امنیتی، شماره ۲۱، ۳۳-۶۰
۲۴. راسخ، محمد. (۱۳۹۶). «حق» یا «ارزش» حیات؟ نکته‌ای منطقی در باب ادعای حق بر حیات. فصلنامه تحقیقات حقوقی، ۲۰(۳)، ۷۵-۹۸
۲۵. راسخ، محمد، ۱۳۸۸، نظریه حق، فصلنامه باروری و ناباروری، دوره ۱۰، شماره ۴، ۲۹۹-۳۱۶
۲۶. رحمانی، زهره، ۱۳۹۰، نظریه‌های مؤید حق: نظریه برابری‌گرایی کانتی، راهبرد، شماره ۵۸، ۲۱۶-۲۰۳
۲۷. رحیمی، غلامرضا، ۱۳۹۳، حقوق متقابل ملت و دولت از دیدگاه اسلام و لیبرالیسم، سیاست

متعالیه، سال دوم، شماره ۷، ۱۷۳-۱۵۴

۲۸. رفیعی، محمدصادق؛ احمدی، محمدصادق؛ (۱۴۰۰)، نظارت پذیری قضایی شورای نگهبان

توسط دیوان عدالت اداری، مجله حقوق پزشکی، ویژه نامه نوآوری حقوقی، ۵۶۷-۵۸۳

۲۹. رفیعی علوی، احسان؛ قائدی، امیر، ۱۳۹۲، تبعیض ناروا (نقد و بررسی رأی شماره ۵۱۴، مورخ

۱۳۹۱/۰۷/۲۴ هیات عمومی دیوان عدالت اداری)، روبه قضایی (نقد رأی)، سال دوم، شماره ۳،

۱۵-۱۶: ۱

۳۰. ساعد، محمدجعفر، ۱۳۹۰، چشم اندازی به منزلت انسانی از منظر اخلاق زیستی و حق‌های

بشری، حقوق بشر، دوره ۶ شماره ۱، ۱۸-۳

۳۱. سهرابلو، علی و لطفی، حسن، ۱۳۹۷، بومی‌گزینی در آزمونهای استخدامی در پرتو اصول

حاکم بر استخدام در دستگاههای دولتی و قوانین موضوعه، فصلنامه حقوق اداری، سال هشتم،

شماره ۱۸، ۱۲۱-۱۴۴.

۳۲. سیدباقری، سید کاظم. (۱۳۹۷). راهبرد برابری فرصتها و امکانات در عدالت سیاسی با تاکید بر

قرآن کریم. سپهر سیاست، ۵(۱۵)، ۷-۳۱.

۳۳. شایان فر، جواد، ۱۳۹۳، مطالعه تطبیقی حقوق ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

و پاکستان، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره بیست و

یکم، ۵۳-۷۸

۳۴. صباحی، معین؛ رنجبری، ابوالفضل و مسعود، غلامحسین، ۱۴۰۰، تأملی بر مفهوم برابری در

نظام حقوقی ایران با رویکردی به اسناد فراملی، پژوهشنامه حقوق اسلامی، دوره بیست و دوم،

شماره ۵۳، ۲۷۵-۲۹۶.

۳۵. عکاشه، زهرا بابادی؛ شریف، سیدمصطفی؛ جمشیدیان، عبدالرسول، ۱۳۸۹، تأمین و گسترش

برابری فرصت‌ها و عدالت آموزشی در آموزش و پرورش استان اصفهان، فصلنامه رفاه اجتماعی،

سال دهم، شماره ۳۷، ۲۸۷-۳۰۵

۳۶. علیخانی، علی اکبر، ۱۳۸۶، برابری و نابرابری سیاسی در اندیشه سیاسی امام علی (ع)،

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره ۱، ۶۷-۸۹

۳۷. غمامی، محمد مهدی، عزیزی، حسین، ۱۳۹۳، مبانی و اصول عدالت استخدامی در نظام

حقوقی اسلام، فصلنامه حقوق اداری، سال اول، شماره ۴، ۹۷-۱۱۸

۳۸. قاری سیدفاطمی، سید محمد، ۱۳۸۰، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد،

آزادی، برابری و عدالت، تحقیقات حقوقی، شماره ۳۳ و ۳۴، ۲۰۰-۲۶۵

۳۹. قاری سیدفاطمی، سید محمد ۱۳۸۲، حق تعیین سرنوشت و مسئله نظارت بر انتخابات: نظارت

تضمینی در مقابل نظارت تحدیدی، فصلنامه علوم پژوهشی، دوره هفتم، شماره ۴، ۱۲۳-۱۴۰.

۴۰. گرجی ازندریانی، علی اکبر؛ طبری، حامد؛ میرمحمدصادقی، مریم، ۱۳۹۰، تبعیض مثبت: تبعیض عادلانه یا درمان اثرات تبعیض، تحقیقات حقوقی، شماره ۵۵، ۳۳۱-۳۶۳
۴۱. گلی، حسین؛ اله وردی‌ها، محمد مهدی؛ کاوند، علیرضا، ۱۳۹۵، تساوی حقوق در بستر قانون اساسی ایران و نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال چهارم، شماره ۱۵، ۱۱۷-۱۳۳
۴۲. محمودی، سید علی. (۱۳۹۷). ارزیابی تطبیقی دیدگاه‌های کانت و میل درباره منزلت انسانی و حقوقی زنان. فصلنامه سیاست، ۴۸(۱)، ۱۴۳-۱۶۲.
۴۳. محمودی، علی، ۱۳۹۶، فلسفه هم‌آوایی آزادی و برابری در نظریه عدالت جان رالز، دوره ۱۲، شماره ۲، صفحه ۵۷-۸۵
۴۴. مرتضوی کاخکی، مرتضی؛ حقیقی، ایمان؛ مهدوی عادل، محمدحسین، ۱۳۹۲، رابطه برابری فرصت و برابری درآمد در مناطق ایران: مدلسازی تعادل عمومی، مجله اقتصاد و توسعه منطقه‌ای سال بیستم، دوره جدید شماره ۵، ۶۹-۹۵
۴۵. مؤمنی راد، احمد، نورایی، مهدی. (۱۳۹۵). مفهوم نظارت در اصل ۹۹ قانون اساسی. دوفصلنامه حقوق عمومی عدالت، ۱(۱)، ۱۰۳-۱۲۶.
۴۶. نجاری، مهدی؛ حسنی، محمد، (۱۳۹۷). تحلیل نابرابری فرصت‌های دسترسی به آموزش عالی (مورد مطالعه شهرستان‌های استان آذربایجان غربی). مطالعات برنامه ریزی آموزشی، ۱۴(۷)، ۷۶-۹۶.
۴۷. قلیچ، وهاب، (۱۳۸۹)، معیارهای عدالت توزیعی، مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های جان راولز و شهید مطهری، مطالعات اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره اول، ۱۴۵-۱۶۳
۴۸. ویژه، محمدرضا، ۱۳۸۳، مفهوم اصل برابری در حقوق عمومی نوین، نشریه حقوق اساسی، سال دوم، شماره دوم، ۲۱۳-۲۵۲
۴۹. هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، نظارت شورای نگهبان، انضباطی است نه استصوابی و نه استطلاعی، مدرس دوره ۷، شماره ۳، ۱۷۹-۱۸۹
۵۰. هزار جریبی، جعفر. (۱۳۹۰). بررسی احساس عدالت اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی شهر تهران). جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۲(۳)، ۴۱-۶۲
۵۱. همتی، مجتبی. (۱۳۸۵). حق‌های اقتصادی-اجتماعی و نسبت آن با حقوق شهروندی در پرتو نظریه عدالت رولز. مجله حقوقی دادگستری، ۷۱(۵۸)، ۶۵-۹۲.
۵۲. یداله پور، بهروز؛ مؤدب، رضا، ۱۳۹۳، کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم، مطالعات تفسیری، شماره ۱۷، ۷۵-۹۰
۵۳. یوسفی، علی، ۱۳۸۳، برابری سیاسی و رابطه آن با مشروعیت دولت، تحلیل ثانویه نتایج یک پژوهش در سه شهر تهران، مشهد و یزد. مسائل اجتماعی ایران. (۴۴)، ۶۵-۸۷

لاتین

54. Henrard, Kristin, 2011, Boosting Positive Action: The Asymmetrical Approach towards NonDiscrimination and Special Minority Rights, ZaöRV 71, 379-418 (Available online at: <http://www.zaoerv.de/> © 2011, Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht)
55. Levade, Anne, 2004, Positive Discrimination And The Principle Of Equality In French Law, No 111, pages 55 – 71 (Available online at: https://www.cairn-int.info/article-E_POUV_111_0055--positive-discrimination-and-theprincipl.htm)
56. Rawls, John, 1999, A Theory of Justice, Oxford University Press (Available online at: http://www.consiglio.regione.campania.it/cms/CM_PORTALE_CRC/servlet/Docs?dir=docs_biblio&file=BiblioContenuto_3641.pdf)

پایگاه‌های اینترنتی

57. www.nazarat.shora-rc.ir (سامانه جامع نظرات شورای نگهبان)
58. www.noormags.com
59. www.shora-gc.ir

بازپژوهی سویه‌های تربیت معنوی سبک زندگی اسلامی

سید محمد نوراللهی^۱
محمد علی رضایی اصفهانی^۲
محمود قیوم‌زاده^۳

چکیده

اسلام و قرآن با ارائه بینش‌ها، آگاهی‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، احساس‌ها و الگوهای اجتماعی توانسته است بیشترین تأثیر را بر نحوه زیستن انسان‌ها از خود نشان دهد. آخرین دین آسمانی برای تمام نیازهای درونی و بیرونی راهکار نشان داده و با عرضه الگوهای رفتاری متنوع، انسان را به سرمنزل مقصود رهنمون کند و به حیات جاودانه نائل گرداند. الگوهای سبک زندگی مدرن علی‌رغم فرصت‌ها و امکاناتی که در اختیار بشر قرار داده است و به موضوعات مادی و مسایل دنیوی پرداخته، بیماری‌ها و آسیب‌های متعددی را نیز به ارمغان آورده است. اسلام به عنوان آخرین و برترین دین الهی، الگوها و مدل‌های متعادل و جامعی را در اختیار انسان قرار می‌دهد تا آدمی بتواند ضمن رهایی از تهدیدها و آسیب‌ها به سعادت دنیوی و اخروی دست یابد. دین به گونه‌های مختلف می‌تواند در سبک زندگی انسان تأثیرگذار باشد؛ دین حاوی آگاهی‌ها، بینش‌ها و نگرش‌های اصلی است که در سبک دهی به زندگی انسان‌ها نقش آفرین‌اند. دین شناخت‌ها و نگرش‌های اصیلی را در ارتباط با خدا، جهان دیگر و انسان به آدمی می‌دهد تا از این طریق بتواند تصاویر روشن از جهان پیرامون و خویش‌ن داشته باشد. هدف از پژوهش پیش رو این است که اصول و موضوعات سبک زندگی اسلامی که انسان را به حیات طیبه برساند و خوشبختی و صراط را در یابد و به سعادت دنیوی و اخروی برسد از آیات و روایات استفاده کرده است و الگو و روش‌هایی را توضیح می‌دهد که ما بتوانیم آنها در زندگی خود اجرا کنیم و سریع‌تر رشد کنیم تا به سر منزل مقصود برسیم.

واژگان کلیدی

سبک زندگی، زندگی، دین، تربیت معنوی، قرآن، روایات.

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

Email: s.m.noorollahi1340@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: Rezaee.quran@gmail.com

۳. استاد گروه حقوق و معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: maarefteacher@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱

طرح مسأله

با توجه به تحولات اجتماعی، و تلاش‌ها و تبلیغات رسانه‌های غربی و مدرن ضرورت تبیین سبک زندگی اسلامی به روش کار آمد و توانمند که قابلیت اجرا در زمان‌های مختلف را دارد و کهنه نمی‌شود مورد تحقیق قرار داده است. از همین رو، اگر بتوان الگوهای سبک زندگی را در منابع اسلامی شناسایی کرد و مؤلفه‌ها را به صورت کاربردی بیان کرد تا جهان معاصر بپذیرد. یک مطالعه بسیار مهم انجام شده است و مسلمانان را در مقابل تهاجم فرهنگی و نقشه‌های شوم شیطنانی تقویت می‌کند و به کمال واقعی می‌رساند.

معنویت و اعتقاد و باور به حقیقت و واقعیت هستی از اصیل‌ترین کشش‌های فطری انسان است که اهداف مهم زندگی بشر را جستجو می‌کند. ادیان الهی و آسمانی همواره منابع مهمی برای تقاضای معنوی بشر بوده‌اند و با منابع اسلامی قله معنویت سیر صعودی را به کمال رسانده و بشر را از زندگی مادی نجات داده است و از معنویت‌های کاذب که برخی سکولارها مطرح می‌کنند رها نموده است و ما در این نوشتار به اهمیت معنویت در اسلام پرداخته که به زندگی انسان‌ها حیات طیبه و سعادت و شادی مستمر عنایت می‌کند، می‌پردازیم.

سبک زندگی

سبک زندگی امروزه به قدری گسترده است که بیان یک تعریف عملیاتی دقیق و مورد پذیرش همگان، برای تعیین ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن بسیار دشوار است؛ از این رو، دانشمندان مختلف علوم هر کدام تلاش کرده‌اند تعریفی را بیان کنند که خود پذیرفته‌اند؛ برای نمونه، پاره‌ای سبک زندگی را به الگوهای کنش تعریف کرده‌اند که تمیزدهنده افراد جامعه از یکدیگر؛ (Cf: Chanet, The cultural Turn, p. 4) یا مجموعه‌ای از رفتارهای قابل مشاهده و معنی دار افراد جامعه است. (Sobel, (1981), Life style (Expenditure in comtem) porary American, p. 31

از مجموع تعریف‌های سبک زندگی می‌توان در یک جمع بندی گفت: سبک زندگی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، طرز تلقی‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌هاست که در بیشتر مواقع در میان یک گروه ظهور می‌کند و شماری از افراد، صاحب یک نوع سبک زندگی مشترک می‌شوند. در سبک‌های زندگی، رهیافت‌هایی که ارزش‌ها، تلقی‌ها، سلیقه‌ها و ... به دست آمده است، در قالب زندگی نمایان می‌شود: از طرز پوشش، غذای مورد علاقه، و طرز آراستن، تا معماری، دکوراسیون، تزئین خانه و ... (کافی، مجید، ۱۳۹۷، ص ۱۲)

«سبک زندگی» مفهومی است منظومه وار که از پیوند و ارتباط مجموعه‌ای از عوامل مؤثر در شیوه و جغرافیای زیست انسان ایجاد می‌گردد و به دنبال آن یک ابرساختار فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و امنیتی را پدید می‌آورد. سبک زندگی شامل نظام ارتباطی، نظام معیشتی،

تفریح و شیوه‌های گذران اوقات فراغت، الگوی خرید و مصرف، توجه به مد، جلوه‌های عینی شأن و منزلت، استفاده از محصولات تکنولوژیک، نحوه استفاده از صنایع فرهنگی، نقاط تمرکز علاقه‌مندی در فرهنگ مانند هدف، دین، کار و تولید، خانواده، میهن، هنر، ورزش و امثال آن می‌شود. فهرست رفتارها، نوع چینش آنها، نحوه تخصیص وقت، ضریب‌ها و تأکیدها از جمله متغیرهایی هستند که در شکل‌گیری سبک زندگی دخیل‌اند. مثلاً سبک زندگی ثروتمندان و اشراف، سبک زندگی نظامی‌ها و کشاورزها، سبک زندگی آمریکایی، چینی، ایرانی، سبک زندگی دین‌داران یا حزب‌اللهی‌ها از لحاظ این متغیرها متفاوت است. برخی گفته‌اند الگوی مصرف قابل مشاهده‌ترین و بهترین شاخص سبک زندگی است و قادر است بیشترین ارتباط را میان افراد و موقعیت اجتماعی وی برقرار سازد و از این منظر اهمیت تحلیلی بیشتری دارد. اما باید دانست تحلیل سبک زندگی به بررسی الگوهای مصرف مادی یا فرهنگی محدود نمی‌شود. زندگی عناصری بیش از مصرف را نیز در بر دارد، گرچه مصرف، قابل مشاهده‌ترین و ملموس‌ترین رفتار انسان جدید است. باید دانست که مفهوم سبک زندگی به نسبت زوایای دیدی که بدان پرداخته می‌شود، تعاریف متفاوتی دارد و تابع تفسیر ما از زندگی است و هر هدفی که در زندگی ترسیم گردد به طور طبیعی، متناسب با خود، یک سبک زندگی پیشنهاد می‌شود و از آنجا که «سبک زندگی» از جمله مفاهیم علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی است باید در تعریف آن گفت که سبک زندگی مجموعه‌ای از طرز تلقی‌ها، مدل‌ها، الگوها، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار، سلیقه‌ها، نوع مصرف و وسایل زندگی فردی است که معطوف به ابعاد هنجاری، رفتاری و معنایی زندگی اجتماعی او باشد و شماری از افراد در یک نوع سبک زندگی، اشتراک‌هایی پیدا می‌کنند و این اشتراک‌ها به صورت نمادین در جامعه مطرح و موجب هویت بخشی به شخص و گروه‌های اجتماعی می‌شود. سبک زندگی شکل مدرن گروه‌بندی‌های اجتماعی و منبع هویت انسان است و مانند طبقه یا قومیت به انسان معنی یا حس هویت می‌دهد (عارفی‌جو، مهدی، ص ۲۷ و ۲۸).

مفهوم سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی اسلامی بر اساس قرآن کریم و آموزه‌های دینی است. جهان بینی و دستورات دینی شکل‌دهنده و تأثیرگذار بر سبک زندگی افراد است. طبیعی است در سبک زندگی اسلامی بر خلاف سبک زندگی غربی، هر فردی در زندگی خود باید ارتباط مؤثر با خود و دیگران و خداوند متعال برقرار کند؛ در سبک زندگی غربی اصالت فرد مطرح است و تمام تلاش نظریه‌پردازان غربی این است که افراد به خود توجه کرده و به سود و لذت بیشتر از هر راه دست یابند؛ بنابراین سه چیز در سبک زندگی غرب اصل است: اصالت فرد، اصالت سود و اصالت لذت. باید توجه داشت در سبک زندگی اسلامی هم این مسائل مطرح است، اما اصیل و ذاتی نیست. و بر اساس سبک زندگی دینی، اگر دنیا ارزشی دارد، از آن حیث است که می‌تواند ابزاری باشد

برای نیل به سعادت اخروی و زندگی واقعی، و گرنه به سبب زوال‌پذیری و توأم بودن آن با سختی‌ها و ... ارزش واقعی ندارد و جز بازیچه‌ای موقتی برای کسانی که از خدا غافل شده‌اند نیست «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵).

اصل معرفت به خداوند و زندگی بر اساس دستورات خداوند متعال و حیات طیبه است و به تمام ابعاد توجه دارد و مؤلفه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

اهمیت سبک زندگی اسلامی

باورها، ارزش‌ها و سبک زندگی، ارکان اصلی شکل‌دهی به هویت یک جامعه هستند. تمایزات و تفاوت‌های جوامع مختلف نیز به همین سه مؤلفه عمده بازگشت می‌کند. در این میان، لایهٔ رویین و آشکار هویت یک جامعه، سبک زندگی آن است.

هر جامعه‌ای زمانی می‌تواند ثمره و محصول جهان‌بینی و ایدئولوژی خود را به دیگران نشان دهد که سبک زندگی او متناسب با باورها و ارزش‌هایش شکل یافته باشد. بسیاری از جوامع کنونی بشری نتوانسته‌اند میان باورهای بنیادین و ارزش‌های خویش از یک طرف و سبک زندگی خود در حوزه‌های مختلف اجتماعی، ارتباط ایجاد نمایند که جوامع اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. از طرفی، غفلت از مسألهٔ سبک زندگی می‌تواند خسارت‌های جبران‌ناپذیری بر پیکرهٔ جامعه وارد کند. وقتی مردم نتوانند میان شیوهٔ زندگی خود و باورها و ارزش‌های شان ارتباط برقرار نمایند، بعد از مدتی ممکن است دست از باورها و ارزش‌های خود نیز بشویند و آنان را ناکارآمد تلقی کنند. ضرورت وجود سبک زندگی مطلوب در نگاهی معنوی و اخلاقی به زندگی را می‌توان تأمین هدف انسان که همانا رستگاری و فلاح و نجات است دانست. و حتی در نگاهی مادی نیز این ضرورت به منظور تأمین زندگی راحت و برخوردار از امنیت روانی و اخلاقی حس می‌شود. اهمیت پرداخت به سبک زندگی اسلامی و تعیین جایگاه مفاهیم مختلف در آن نیز از آن جا مشخص می‌گردد که بدانیم مصداق عینی و خارجی برای پیشرفت با مفهوم اسلامی آن ایجاد تمدن نوین اسلامی است و این تمدن دو ساحت دارد: یک ساحت ابزاری که عبارت است از ارزش‌هایی که امروزه به عنوان پیشرفت مطرح می‌شود اعم از علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ؛ و ساحت دیگر، حقیقی و اساسی است که عبارت است از مواردی که متن زندگی را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگی است همچون مسئله‌ی خانواده و سبک ازدواج، نوع مسکن و لباس، الگو و نوع مصرف مواد غذایی، تفریحات، سبک کسب و کار و دیگر رفتارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و خانوادگی. در این دوران جوامع اسلامی به سبب القانات متعدد دشمنان اسلام مبنی بر عدم کارایی سبک زندگی اسلامی به علت توسعه جوامع و هماهنگی با آن و در تاریخ ماندن آن سبک، وابسته و پیرو سبکی از زیستن گشته‌اند که تهی از هر معنویت و یاد خدا بوده و نتیجه‌ای

جز انحطاط اخلاقی و اجتماعی برای مسلمانان نداشته است و این حقیقتی بود که خداوند به پیامبر و مؤمنین هشدار فرمود: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ». قرآن کریم در این آیه تقلید و پیروی از گروه کافر و غیر حق را مجاز نمی‌داند، بلکه از سویی دیگر این تقلید را زمانی مطلوب می‌داند که در طریق هدایت صورت گیرد: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...» یکی از مواردی که هدایت الهی ما را بدان تشویق و راهنمایی می‌کند، تبعیت از خرد و عقل انسانی است یعنی آنچه که عقل سلیم آن را تحکیم می‌نماید نه تقلید کور کورانه و بی‌منطق از سبکی غربی. اگر در جامعه ای سبک زندگی اسلامی نهادینه گردد در نهایت مایه وصول به «حیات طیبه» است؛ زندگی پاکی که از هر گونه نابودی و کمبود و ناکامی و بیم و اندوهی به دور است. (عارفی جو: شماره دیجیتال ۱۰۴۰۸، ص ۴۰)

یکی از قسمت‌های مهم سبک زندگی تربیت معنوی است که لازم است ابتدا به واژه‌شناسی آن پرداخته و سپس به توضیح آن رسید.

معنای لغوی تربیت

تربیت از ریشه «رَبَّوْ» (المنجد الابدی، چاپ احمدی، ص ۲۴۴) به معنای افزایش و نمو است به معنی پروردن، پروراندن، پرورش دادن، ادب و اخلاق به کسی یاد دادن (حسن عمید، سال ۱۳۶۲، ص ۳۱۱) و به معنی تغذیه و مراقبت کودک را عهده دار شدن و به دقت درباره او سرپرستی کردن تا اینکه دوره کودکی را تمام کند، این رسیدگی شامل رشد قوای ادراکی و عقلی او نیز می‌شود.

معنای اصطلاحی تربیت

دانشمندان از دیر زمان تا کنون درباره تفسیر این کلمه و آشکار کردن مدلول علمی آن تلاش کرده‌اند، اما به تفسیر واحدی دست نیافته‌اند ولی سعی کردیم کامل‌ترین تعریف را ذکر کنیم.

- ۱- تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی که در یک شیء هست.
- ۲- تربیت روشی است که به وسیله آن عقل، عقل می‌شود و قلب، قلب می‌گردد.
- ۳- تربیت یعنی رشد دادن قوای کودک به‌طور متعادل، هماهنگ و کامل.
- ۴- تربیت یعنی مهیا ساختن فرد برای آنکه نخست خویشتن و سپس اجتماع خود را خوشبخت نماید.
- ۵- تربیت یعنی آنچه را که از کمال و جمال ممکن است در اختیار روح و جسم قرار دادن.
- ۶- به فعلیت رسانیدن قوا و استعدادهای انسان.

- ۷- آماده کردن فرد برای زندگی در اجتماع معین.
- ۸- ایجاد محیط مساعد برای ارضاء رغبت‌های فرد.
- ۹- رها ساختن فرد از آداب و قیود اجتماعی و فراهم کردن وضع طبیعی برای او.
- ۱۰- رشد قوه قضاوت صحیح.
- ۱۱- راهنمایی جنبه‌های مختلف رشد شخصیت فرد.
- ۱۲- ایجاد دگرگونی مطلوب.
- ۱۳- کمک به فرد برای شناختن خود و محیط خویشتن.
- ۱۴- تأثیر فرد بالغ بر روی فرد نابالغ.
- ۱۵- بروز دادن و به فعلیت رساندن استعدادهای ذاتی موجودات تربیت نامیده می‌شود.
- ۱۶- تربیت عبارت است از انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت تا بتواند استعدادهای نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجود و به‌طور هماهنگ پرورش داده، شکوفا بسازد و به‌سوی هدف و کمال مطلوب تدریجاً حرکت کند (ابراهیم امینی، ص ۱۴).

ما درصدد آن نیستیم که نقاط ضعف و قوت تعاریف بالا را ارائه نماییم بلکه آنها را از این جهت آوردیم که بدانید در تعریف تربیت، وحدت نظری وجود ندارد؛ اما ما نیز تعریف نسبتاً کلی و فراگیر ارائه می‌نماییم تا دانشمندان و صاحب‌نظران تعلیم و تربیت با دیدگاه‌های متفاوت خود، آن را بپذیرند. آن تعریف این است:

«تربیت عبارت است از فراهم کردن زمینه‌ها و عوامل برای شکوفا کردن استعدادهای بالقوه انسان در جهت مطلوب».

تفاوت مفهوم تعلیم با تربیت

تعلیم جنبه ذهنی دارد و تربیت جنبه عملی (شکوهی یکتا، ۱۳۶۷، ص ۱۳). چه بسا افرادی که علم و آگاهی نسبت به بسیاری از مسائل دارند اما به هیچ یک از آنها عمل نمی‌کنند اینها فقط تعلیم دیده‌اند اما عمل به تعلیم، تربیت نامیده می‌شود به عنوان مثال یک موقع است که معلم در مورد نماز یا روزه به دانش‌آموز مطالبی را یاد می‌دهد که این تعلیم است ولی زمانی می‌رسد که دانش‌آموز به تعلیمی که دیده عمل می‌نماید و نماز برگزار می‌کند یا روزه می‌گیرد که در این صورت می‌گوییم دانش‌آموز تربیت شده است. بنابراین تعلیم جنبه ذهنی دارد و تربیت جنبه عملی دارد.

اهمیت تربیت در اسلام

در حدیثی رسول خدا (ص) در اهمیت تربیت و هدایت انسان‌ها می‌فرماید: «لَا يَهْدِي اللَّهُ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا» (الکافی ۵: ۲۸، ح ۴) اگر خداوند به‌وسیله تو یک فرد را هدایت کند، برای تو بهتر است از دنیا و آن چه که در دنیا است (منیه المرید شهید ثانی صفحه ۱۰)

تصویر انسان اسلام

انسان اسلام سه بعد دارد:

۱- تن: همین مکانیزمی که مشهود است، مثل یک ماشین حرکت می‌کند، شامل اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک، سازمان تنفس، گردش خون، سوخت‌وساز، متابولیسم، فرکانس‌های مغزی و ... می‌باشد. این یک بعد است به نام تن، یک برش از منشور بدن.

۲- اندیشه: بعد اندیشه نه اندیشه مادی که متأثر از فعل و انفعالات مغز می‌باشد، بلکه آن اندیشه‌ای که انسانیت انسان یا موجودیت انسان وابسته به آن است.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی ور بود خواری تو همیه گلخنی

آغاز موجودیت و استقلال انسانی از اندیشه شروع می‌شود و انسانیت انسان یا موجودیت انسان وابسته به اندیشه او است.

چنانچه مولانا می‌گوید:

از یک اندیشه که آید در درون صد جهان گردد بیکدم سرنگون
ولی نه هر اندیشه مهمل بلکه، فکر آن باشد که گشاید رهی
راه آن باشد که پیش آید شهی

ارج و ارز شخصیت و پرستیژ (به قول سیاستمداران) و کاراکتر (به قول روان‌شناسان) و هویت (به قول فلاسفه) یک انسان در طرز تفکر و اندیشه اوست.

روح: بعد سومی که انسان اسلام دارد روح است، «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» پس چون آن عنصر را متعدل آرایم و در آن از روح خویش بدمم همه بر او سجده کنید. به اراده خدا روحی در انسان دمیده شد یعنی در این گل رسوبی، در این لجن و در این مکانیزم خاکی یک شعله الهی، اخگر ماورائی از اوج هستی سرکشیده در گریبان جان انسان سرازیر شده است.

بنابراین آموزش و پرورش در اسلام، باید هر سه بعد را تربیت کند و رشد دهد. اول تن بود، افراد باید نیرومند باشند، باید ورزش کنند، منتهی نه به‌صورت یک ورزش حرفه‌ای بلکه به‌صورت

یک تکان و تقویت، که هم برای خود مفید باشد و هم برای جامعه، تیراندازی یک ورزش است، برای مبارزه، دوچرخه سواری، موتورسواری، شنا و ... (فایضی، ص ۳۱)

برای تکامل اندیشه و روح که قسمت اصلی زندگی هستند باید برای هر کدام از آنها برنامه ریزی کرد و ما در این قسمت به مولفه های مهم تربیت اسلامی می پردازیم.

هدفداری جهان عموماً و انسان خصوصاً به عنوان یک هدف تربیتی

تعلیم و تربیت نخست این واقعیت تحول آفرین را به انسان متذکر می شود که دستگاه خلقت عبث و بیهوده و برای بازی نیست و قرآن در سوره صاد چنین می فرماید:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص، ۲۷) و ما آسمان و زمین را با هر چه میانشان هست بیهوده نیافریده ایم، این گمان کسانی است که کافرند، و ای از جهنم بر آن کسان که کافرند. باز در سوره آل عمران می فرماید:

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قَفَيْنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران، ۱۹۱) کسانی که خدا را ایستاده، نشسته، به پهلو و خفته یاد می کنند و در خلقت آسمان ها و زمین می اندیشند و گویند پروردگارا این را بیهوده نیافریدی پاکی تو راست ما را از عذاب جهنم نگهدار. در سوره مؤمنون هدفدار بودن خلقت انسان را مؤکداً بیان می کند و با صراحت و قاطعیت تمام می فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵) آیا گمان می کنید که ما شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟

خدا باوری و اعتقاد به توحید

اساسی ترین مؤلفه خدامحوری است. اعتقاد به وحدانیت خداوند متعال و توحید در همه ابعاد ذاتی، صفاتی، ربوبی، عبادی، اطاعت، ولایت و حاکمیت.

رسول اعظم (ص) با ندای قولوا لا اله الا الله تفلحو، سعادت را برای همه بشارت داد و پرچم اصالت الله را برای همه بشارت داد و پرچم اصالت الله را در مقابل همه ی انواع شرک برافراشت. در جامعه ای که لذات جسمانی و هواهای نفسانی اصل بود و هدف از خلقت را بهره گیری از لذات دنیوی می دیدند و شعار ما هی الا حیاتنا الدنیا، نموت و نحیی و ما یهلکنا الا الذهر (چائیه، ۲۴) را مبنای زندگی قرار داده بودند، نبی اعظم (ص) تمدنی را بنیان گذاشت که ستون خیمه آن محوری، اطاعت از فرامین الهی، نفی اله و مبارزه با نظام خدایگانی - بندگی (وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) (آل عمران، ۶۴)، در میان انسان ها بود. هرگونه عبودیت انسان برای انسان، جماد، نبات و شهوات و دنیا نفی شد. نه تنها خدایان نفی شدند بلکه اصالت انسان، دنیا و طبیعت نیز، عبادت و بندگی تنها مخصوص خداوند جل و علا شد، اساساً فلسفه بعثت انبیای عظام در توجه دادن انسان ها به همین اصالت الله و عبادت خداوند و اجتناب از

هرگونه طاغوت بود:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل، ۳۶)

اصالت الله گرچه اصلت انسان و یا به تعبیر امروزی آن اومانیسیم (Humanism) را نفی می‌کرد اما به معنای کم داشت قدر انسان نبود بلکه کرامت و شرافت انسان را به دنبال داشت و عامل شکوفایی وجود او بود. دلیل این مدعا سخن خداوند در قرآن جاوید است آن جا که فرمود:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء، ۷۰) و همچنین سخن نبی اکرم است که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ (کنز العمال : ۱۵۹۹۱) همانا خدای متعال برگوار است و

کرامت را دوست می‌دارد.

نتیجه اینکه زندگی در صراط مستقیم، اصالت الله و کرامت انسان زندگی واقعی است و

گرچه با انسان محوری، دنیاگرایی و نظام ارباب - رعیتی نمی‌توان به زندگی واقعی رسید.

تعلیم و تربیت اسلامی همواره می‌کوشد که ایمان به خداوند را به‌عنوان یک هدف نهایی و اصلی در جان انسان‌ها زنده کند، در قرآن کلمه «الله» در آیات مختلف تکرار شده است و به این ترتیب می‌خواهد انسان‌ها را با مبدأ آفرینش پیوند دهد، دعوت انبیا و اولیاء الهی بر اساس توحید و به سوی حق تعالی می‌باشد و سرلوحه رسالتشان خدا و در تمامی تعالیمشان خدا مطرح بوده است. توحید در هر دو جنبه نظری و عملی آن مورد توجه انبیا بوده است و لازمه آن نفی هرگونه شرک اعم از نظری و عملی می‌باشد. این مقصد و منظور در رسالت رسولان حق اصل است و وظیفه و هدف تعلیم و تربیت اسلامی می‌باشد. فریاد همه انبیا الهی این بوده است که خدا بپرستید و از طاغوت دوری گزینید، چنانچه قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...»

انسان خدا محور باید تقوی الهی را رعایت کند. تقوای الهی یعنی این که انسان خود را از آنچه از نظر دین و اصولی که دین در زندگی معین کرده، خطا، گناه، پلیدی و زشتی شناخته شده، حفظ و صیانت کند و مرتکب آنها نشود. تقوا در درجه اول و به طور مستقیم از ناحیه اخلاقی و معنوی به انسان آزادی می‌دهد و او را از قید رقیت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته حرص، طمع، حسد، شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد، ولی به طور غیرمستقیم در زندگی اجتماعی هم آزادی‌بخش انسان است.

رقیت‌ها و بندگی‌های اجتماعی نتیجه رقیت معنوی است. آن کس که بنده و مطیع پول و یا مقام است نمی‌تواند از جنبه اجتماعی، آزاد زندگی کند.

با توجه به این که منشأ بیشتر گرفتاری‌های هر کسی خود اوست و هر کسی خودش بالاترین دشمنان خودش است و هر کسی خودش سرنوشت خود را تعیین می‌کند، غالب رفتارهای هر کسی با خودش خصمانه است. اغلب گرفتاری‌هایی که برای ما پیش می‌آید از

خارج نیامده، خودمان برای خودمان درست کرده‌ایم. با توجه به اینها خوب واضح می‌شود که سلاح تقوا چه اندازه مؤثر است در این که انسان را از فتنه‌ها دور نگه می‌دارد، به فرض این که در فتنه واقع شد تقوا او را نجات می‌دهد (آذرشب و میرمردی، ۱۳۹۳: ۶)

علم و دانش

علم و دانش در اسلام اهمیت بسیار دارد که اولین آیات نازل شده بر پیامبر اسلام (ص) با آن آغاز شده است و خداوند متعال درجه و رتبه دو گروه را بالا برده است (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) خدای تعالی به کسانی که ایمان آورده‌اند از شما و صاحبان علم می‌باشد درجات و مقام مرحمت فرماید. (تحفه الاخیار فی ترجمه جامع الأخبار، ص ۵۹) و آنان مؤمنین و دانشمندان هستند. پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) نیز در مقام مبلغان دین، مسلمانان را مکلف می‌دانند که دانش را حتی در دورترین نقاط فرا گیرند. علم و دانش اعتقادات دینی را استدلالی و راسخ می‌گرداند و پایه‌های دینی و باورهای عقل و سنت‌های الهی را محکم می‌کند. نقش علم در کاهش زندان‌ها، قتل، غارت، مواد مخدر، قاچاق، تصادفات، بیماری‌ها، طلاق و مانند آن بسیار مؤثر است و در افزایش امنیت، قدرت، استقلال، تولید، انتخاب دین و همسر و شریک تاثیر بسیار مهمی دارد و اولین آیات قرآن کریم با علم آغاز شده است.

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (علق، ۱-۴)

پیامبری که خدایش اولین معلم است و آموزگار سخن قرآن تعلیم می‌دهد و بیان می‌آموزد: الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن، ۱-۴)
فرستاده‌ای که قلم و نوشته در کتاب آسمانی اش چنان مقدر است که خداوند بدان سوگند یاد می‌کند:

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (قلم، ۱)

بر این اساس نیازی به استدلال ندارد که بدانیم علم و دانش در اسلام از چه جایگاه رفیعی برخوردار است و به همین میزان چه سهمی باید برای آن در تمدن سازی نوین اسلامی قائل شد. در تمدن نبوی از معیارهای برتری افراد در جامعه یکی علم و معرفت است چه اینکه در قرآن کریم خداوند در کنار تقوا، جهاد و ایمان، صاحبان علم را رفعت درجه داده است:

يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله، ۱۱)

در آموزه های اسلامی دانایان با نادانان برابر نیستند:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر، ۹)

این آیات عالم پرور است چون از بین بندگان خداوند عالمان اهل خشیت‌اند:
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر، ۲۸)

به فرموده رسول خدا (ص) نزدیک‌ترین مردم به درجه پیامبری دانشمندان و جهادگرانند. در زندگی اسلامی دانشجویی واجب و دانش‌پژوهان محبوب خدایند. در این سبک زندگی تفکر دانشمند بر عبادت عابدان افضل است و پژوهشگران و دانش‌طلبان در زمانی که در جستجوی دانش‌اند در راه خدا کار می‌کنند.

در تمدن مطلوب نبی اعظم (ص) نگاه محبت‌آمیز به چهره اساتید عبادت است:
 أَلَنْظَرُ فِي وَجْهِ الْعَالِمِ حُبًّا لَهُ عِبَادَةٌ (بحار الأنوار: ۱/۱۴/۱۹۵)

حیات در این تمدن اساساً به علم است علم آب حیات است و در بین جاهلان دانش‌پژوهان چون زندگان بین مردگانند.

ملائکه خداوند با وجود مقام عرشی بال‌های خود را فرش دانشجویان قرار داده برای آنان آموزش می‌طلبند سبک زندگی نبوی به گفته رسول خدا (ص) گام نهادن در مسیر علم قدم گذاشتن در راه بهشت است و این باور وجود دارد که در حقیقت علم و معرفت سرآمد همه خوبی‌ها و نادانی ریشه همه ی بدی‌هاست.

بنابراین از ویژگی‌های سبک زندگی نبوی علم‌گرایی است. تولید دانش و یا به تعبیر رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه‌ای جنبش نرم‌افزاری یک اصل بنیادی است. از سخنان رسول‌گرامی اسلامی (ص) این نکته به دست می‌آید که کلید این جنبش پرسش علمی است و با این عمل است که درهای بسته معادن علم فتح می‌شود و همه دست‌اندرکاران آن از پاداش الهی برخوردار می‌گردند، آنجا که فرمود:

أَلْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُهُ السُّؤَالُ فَاسْأَلُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَإِنَّهُ يُؤَجِّرُكُمْ بَعْدَهُ: السَّائِلُ وَالْمُتَكَلِّمُ
 وَالْمُسْتَمِعُ وَالْمُجِيبُ لَهُمْ (تحف العقول عن آل الرسول (ص)، ج ۲، ص ۴۱)

علم را گنجینه‌هایی است که کلیدهای فتح آن سوال است. پس خدایتان رحمت کند، بپرسید با این کار چهار نفر پاداش می‌گیرند: پرسشگر، پاسخگو، شنونده و دوستدار آنها.

بی‌گمان چنین نگاهی به علم و معرفت در منظر خدا و رسول (ص) است که شکوفایی دانش را در جهان اسلام به ارمغان آورد به گونه‌ای که تعجب‌غریبان عصر تاریکی یا قرون وسطی را برانگیخت و همین نهضت تولید علم و نرم‌افزاری مسلمانان و شکوفایی تمدن برآمده از آن بود که در گذشته زمینه‌ساز بسیاری از اختراعات و ابتکارات در جهان غرب شد چنان که دانشمندان منصف آن دیار معترف‌اند. امروز نیز شکوفایی علم در مقولاتی چون دانش هسته‌ای، سلول‌های جنینی، علوم نظامی و تسلیحاتی در نظام جمهوری اسلامی ایران را باید مرهون همین شاخص برشمرد.

اهمیت و کاربرد تعقل و تفکر از ویژگی تعلیم و تربیت اسلامی

مبانی فرهنگ و آموزش در اسلام بر مبنای یک منطق و استدلال می باشد، کاربرد نیروی عقل و تفکر از دیدگاه تعلیم اسلامی به هرگونه‌ای است که نیک‌بختی فرد و جامعه در امر دین و دنیا را زیر چتر حمایت خود می گیرد. انسان در منطق تعلیم و تربیت اسلامی اگر حتی برای یک لحظه کوتاه، دست‌اندرکار تمرین و ورزش بعد عقلی خود گردد، یعنی لحظه‌ای بیندیشد. ارزش این اندیشیدن از ارزش عبادت یک ساله او فزون‌تر و پربارتر است و بلکه از عبادت شصت ساله او.

«تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً» (علامه مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۲۹)

یک لحظه تفکر از عبادت شصت ساله بهتر است (البته تفکری که انسان را به خدا راهبری کند) حتی شخصیت انسان و ارزش وجود طبق منطق حدیث، با میزان کارایی عقل او ارزیابی می شود و امام صادق (ع) عقل و خرد را راهبر مؤمن معرفی کرده، می فرماید: «العقلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ» تکیه بر عقل و تأیید وجهه عقلانی از ویژگی‌های تربیت اسلامی است و مسلمان باید اصول و مبانی اعتقادات خود را از طریق تعقل بپذیرد. در میان مذاهب و مسلک‌های اجتماعی به کمتر مکتبی برمی خوریم که با صراحت از پیروان خود بخواهد که مبانی مکتب را از طریق بررسی عقلانی بپذیرند. از مبانی اجتهادی ما عقل است، یعنی بررسی فکری و استدلالی در شناخت انسان و در ساخت انسان و در جهان بینی انسان و در مقصد انسان احکام عقلی و شرعی ملازم با یکدیگر و همگام با هم می باشند و قانون ملازمه عقلیه میان حکم عقل و شرع هماهنگی می بیند و می گوید: «كُلُّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ وَ كُلُّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» انسان با استفاده از نیروی تعقل خود امور را می شناسد، مشکلات خود را تشخیص می دهد، ارزش‌ها را مشخص می کند، مناسبات خود را با دیگران بهبود می بخشد و راه را برای تکامل و رشد خود آماده می سازد. بنابراین هر نظامی که به این نیرو و بیشتر تکیه کند بهتر می تواند در راه پیشرفت و تکامل انسان قدم بر دارد، بزرگی شخصیت فرد وابسته به قدرت عقلانی اوست، همین طور عظمت یک جامعه به اتخاذ رویه عقلانی از سوی آن جامعه و نفوذ و تأثیر خردمندان آن جامعه، وابسته می باشد. در تعلیم و تربیت اسلامی بسیاری تفکر در آیات و آفریده‌های الهی معیار بندگی محسوب می شود، چنانکه امام حسن عسکری می فرماید:

«لَيْسَتْ الْعِبَادَةُ الصِّيَامَ وَ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ» (تحف العقول : ۴۴۲) معیار بندگی و عبادت، بسیاری روزه و نماز (مستحبی) نیست بلکه عبادت، بسیاری تفکر در آیات الهی و آفریده‌های اوست.

نکته مهمی که در این جا مطرح شده است رابطه دین و عقل است، دین تکیه‌گاه مطمئنی برای عقل می باشد، جلوی انحرافات عقل را می گیرد و آن را در راه خیر و صلاح افراد جامعه

انسانی سوق می‌دهد، عقل و ایمان در کنار هم حکم دو بال را دارند که در مسیر تکامل انسان او را مدد می‌کنند.

قوانین دینی

قوانین و مقررات دینی که برگرفته از قرآن کریم و آموزه‌های نبوی و معصومین و اجماع فقهاء و عقل است، همه ابعاد زندگی و دقایق حیات فردی و اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه اسلامی را شامل می‌شود و برای انسان از تولد تا مرگ و برای آخرت برنامه دارد و آن چنان کامل است که برای همه زمان‌ها مفید و قابل استفاده است به عنوان مثال علم و دانش، کار کردن، رعایت بهداشت، هدیه دادن، امانت‌داری، احسان، عدالت و کمک به مظلوم همیشه خوب است و شرک، کفر، نفاق، ضلالت، گمراهی، دروغ و ظلم همیشه بد است و مانند زرتشت و امثال آن نیست که به کردار نیک و گفتار نیک و پندار نیک بسنده کرده باشد و هر فردی هر کاری انجام می‌دهد اسمش را نیک بگذارد مثلاً فردی آب خوردن را نیک می‌داند و فرد دیگر مشروب خوردن را نیک می‌داند و یا فردی کمک به فقراء را نیک می‌داند و دیگری کمک نکردن را یکی کمک کردن به مظلوم را نیک می‌داند و دیگری بی‌تفاوتی را نیک می‌داند و وقتی در جرمی همه اتفاق نظر داشتند مثلاً دزدی ظلم است مجازاتی برای آن نیست.

ولایت مداری

ولایت به معنای حاکمیت و سرپرستی دیگران است. ولی یا حاکم جامعه کسی است که اجازه‌ی تصرف در امور دیگران را دارد. از آن جا که همه‌ی انسان‌ها در خلقت برابرند اصل این است که کسی را بر دیگری فرمانروایی نیست و هیچ کس اولاً و با لذات حق تصرف در نفوس و اموال دیگران را ندارد. این تصرف تنها حق مالک اشیاء و یا کسی است که از طرف مال اجازه داشته باشد. همه می‌دانیم که در حقیقت مالک اصلی خداست.

بنابراین اوست که حق تصرف در امور انسان‌ها را دارد و یا کسانی را که او اجازه بدهد. بر این پایه اصل در تمدن نبوی ولایت الله است قرآن کریم به صراحت انحصار حاکمیت در الله را بیان می‌کند:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (شوری، ۹)

بنابراین در تمدن برخاسته از اسلام محمدی (ص) ولایت تنها با خداست و خداوند با تربیت انسان‌های شایسته اجازه‌ی حاکمیت به آنان نیز داده است چنانکه امام صادق (ع) درباره‌ی پیامبر اعظم (ص) می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ آدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسْوَسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ لَا يَزِلُّ وَ لَا

يُخِطِي فِي سَيِّءٍ مِّمَّا يَسُوْسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِأَدَابِ اللَّهِ. (شیخ کلینی، ج ۱، صفحه)

همانا خداوند بزرگ، پیامبرش را تربیت کرد پس ادبش را نیکو نمود و چون تربیتش کامل شد فرمود تو دارای اخلاق بزرگی هستی. سپس سرپرستی دین و امت را به او تفویض کرد تا بندگانش را اداره کند، بر این اساس خداوند به مردم دستور داد که هر آن چه پیامبر (ص) شما را بدان امر کرد انجام دهید و از هر چه نهی فرمود خودداری کنید. همانا رسول خدا (ص) استوار، موفق و مؤید به روح القدس بود و هرگز در هیچ بخشی از اداره امور مردم خطا و اشتباه نمی کرد چون پرورش یافته به آداب الهی بود. روشن است که خداوند ولایت خود را از مجرای رسولان خود و همپرازی آنان اعمال می کند چنان که فرمود:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء، ۵۹) خدا را رسول را و صاحبان امر را اطاعت کنید.

رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه ای در این باره می فرماید: در اسلام سرپرستی جامعه متعلق به خدای متعال است، هیچ انسانی این حق را ندارد که اداره امور انسان‌های دیگر را بر عهده بگیرد. این حق مخصوص خدای متعال است که خالق و منشی و عالم به مصالح و مالک امور انسان‌ها بلکه مالک امور همه ذرات عالم وجود است... خدای متعال این ولایت و حاکمیت را از مجاری خاص اعمال می کند یعنی آن وقتی که هم حاکم اسلامی و ولی امر مسلمین که براساس تعیین شخصی آن چنان که طبق عقیده ما در مورد امیرالمؤمنین و ائمه علیهم السلام تحقق پیدا کرد و چه بر اساس معیارها و ظواهر انتخاب شده وقتی این اختیار به او داده می شود که امور مردم را اداره بکند باز این ولایت خداست. در این جامعه از هر نوع طاغوتی باید اجتناب کرد «وَاجْتَنِبُوا الطَّغُوتَ» (خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۷، ص ۵۷۷).

بنابراین ولایت مداری ویژگی برجسته تمدن نبوی (ص) است براین مبنا مشروعیت حاکمیت و نظام سیاسی الهی است و البته مقبولیت مردمی رکن مهم تحقق آن است. قوانین بر اساس ولایت مشروعیت می یابند، منشأ قوانین الهی و هرگونه قانونگذاری در چهارچوب شرع مقدس ممکن است.

در تمدن نبوی اصل بر شایسته سالاری است و شایستگی را نیز خداوند در ایمان، جهاد، علم و تقوا قرار داده است، لذا حدیثان قدرت و ثروت و مقام در آن جایگاهی ندارد چنانکه رسول خدا (ص) فرمود:

إِنَّا وَ اللَّهُ لَا نُؤَلَّى عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَ لَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ (صحیح مسلم: ۱۴/۱۴۵۶/۳)

به خدا سوگند ما کسی را که خواستار... این کار (قدرت) باشد یا بر آن حرص بورزد به کار نمی گماریم.

همان طور که فرمود: هر کسی از میان گروهی کسی را به کار گمارد در حالیکه در بین آنها خدایسندتر از او وجود دارد، به خدا خیانت کرده است و هر کس که زمام امور کاری از مسلمانان را به کار گیرد و به آنان خیانت کند، جایگاهش آتش است.

بدیهی است هر تمدن نوینی که براساس اسلام بنا شود، ولایت‌مداری رکن اصلی آن است و بدون رهبری ولایی کار به سرانجام نمی‌رسد.

الگوی ولایت مدار

قرآن کریم سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را الگویی برای زندگی مسلمانان قرار داده است: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب، ۲۱).

به یقین برای شما در (روش) فرستاده خدا (الگویی برای) پیروی نیکوست، برای کسانی که امید به خدا و روز بازپسین دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶)

انسان مسلمان هم قانون همه‌جانبه دارد و هم الگوهای کامل و معصوم که جزء اصول دین و جهان‌بینی اوست که هدف از زندگی و مسیر او را مشخص می‌کند. آن چنان مغناطیسی دارد که انسان را سریع‌تر به مقصد می‌رساند، از انحرافات نجات می‌دهد، به توفیقات او می‌افزاید و او را به کمال می‌رساند. (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (نساء، ۵۹)

ولایت به معنای حاکمیت و سرپرستی دیگران است. ولی یا حاکم جامعه کسی است که اجازه تصرف در امور دیگران را دارد. از آنجا که همه انسان‌ها در خلقت برابرند اصل این است که کسی را بر دیگری فرمان‌روایی نیست و هیچ کس اولاً و بالذات حق تصرف در نفوس و امور دیگران را ندارد. این تصرف تنها با کسی است که از طرف خدا اجازه داشته باشد. همه می‌دانیم که مالک اصلی خداست.

اساساً فلسفه بعثت انبیای عظام در توجه دادن انسان‌ها به همین اصالت الله و عبادت خداوند متعال و اجتناب از هر گونه طاغوت و عبودیت انسان و شهوات و دنیا بود (ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) (آل عمران، ۶۴).

پیروی از پیامبر (ص) و پاره زنجیرهای اسارت به عنوان یک هدف تربیتی

هدف‌های تعلیم و تربیت اسلامی در حقیقت همان هدف‌های متعالی پیامبر اسلام (ص) است. قرآن کریم در سوره اعراف آنجا که نشانه‌های اهل تقوی را بار می‌گوید، می‌فرماید: «تقوای پیشگان کسانی هستند که از پیامبری پیروی می‌کنند که آمده است تا نظامی عقلانی و هماهنگ با فطرت تسلیم انسان‌پی‌ریزی نماید و باورهای سنگین و زنجیرهای گران را از پشت دست و پای بشر بردارد، زنجیر جهل و نادانی را از طریق دعوت پیگیر و مستمر به علم و دانش و زنجیر بت‌پرستی و خرافات را از راه دعوات به توحید و زنجیر هوای نفس را از راه تزکیه و

زنجیر انواع تبعیضات و زندگی طبقاتی را از طریق دعوت به اخوت دینی پاره نماید.» در سوره اعراف می‌فرماید:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف، ۱۵۷) هم آنان که پیروی کنند از آن رسول (ختمی) و پیغمبر امی که در تورات و انجیلی که در دست آنهاست (نام و نشان و اوصاف) او را نگاشته می‌یابند که آنها را امر به هر نیکویی و نهی از هر زشتی خواهد کرد و بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال، و هر پلید منفور را حرام می‌گرداند، و احکام پر رنج و مشتقی را که چون زنجیر به گردن خود نهاده‌اند از آنان برمی‌دارد (و دین آسان و موافق فطرت بر خلق می‌آورد). پس آنان که به او گرویدند و از او حرمت و عزت نگاه داشتند و یاری او کردند و نوری را که به او نازل شد پیروی نمودند آن گروه به حقیقت رستگاران عالمند.

پویندگی

از مشخصات یک تعلیم و تربیت خوب جنبه پویندگی آن است. پویایی هر نظام به جنبه عقلانی آن نظام ارتباط دارد. بنابراین وقتی می‌گوییم فلان نظام تعلیم و تربیت پویا است باید از نظر عقلانی یا منطقی قابل قبول باشد، تربیت اسلامی پویا است، چنانکه اسلام در تمام ابعاد و جنبه‌هایش پویاست، کلمه پویا در جامعه‌شناسی زیاد کاربرد دارد. از نظر جامعه‌شناسان، جامعه یا پویاست یا ایستا، جامعه‌ای که پویا تلقی می‌گردد که در آن تحول و تغییر پیوسته صورت گیرد و در صورتی که در جامعه‌ای تحول و تغییر نباشد آن جامعه ایستا است. در جامعه ایستا همه چیز ایستا است، فرهنگ، قانون، حکومت، فلسفه، جهان بینی ایدئولوژی و بالاخره مکتب، اما در یک نظام پویا عکس مطلب است، در یک نظام تربیتی پویا اصول، اهداف، روش‌ها، محتوا و نگرش به انسان، همه از نظر عقلانی و منطقی قابل بررسی و توجیه هستند، قرآن به عنوان یک کتاب تعلیم و تربیت اصیل در آیاتی درجا زدن یا میخکوب شدن و عقب گرد کردن و پیروی از عادات و آداب و سنن غلط اجتماعی را محکوم می‌کند به عبارتی ایستایی را محکوم می‌کند.

در سوره توبه چنین می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، جهت چیست که چون به شما امر شود که برای جهاد در راه خدا بی‌درنگ خارج شوید به خاک زمین دل بسته‌اید؟ (میخکوب می‌شوید) آیا راضی به زندگانی دنیا عوض حیات ابدی آخرت شدید؟ متاع دنیا در پیش عالم آخرت اندک و ناچیز است. در حقیقت فرمان به جهاد، فرمان

پیش روی و تکامل است آنها که خواهان پیشروی و تکامل هستند این فرمان پویندگی را به جان و دل اطاعت می‌کنند ولی کسانی که در این مسیر نیستند می‌خکوب می‌شوند و درجا می‌زنند.

عدالت خواهی به عنوان یک هدف

هدف دیگری که در اسلام مطرح بوده است برقراری «عدل» در جامعه بین افراد می‌باشد، ایجاد قسط نه تنها مقصدی از رسالت پیغمبران الهی است بلکه وظیفه‌ای برای تمامی مردم می‌باشد، چنانچه قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) آیه فوق فاعل و برپاکننده قسط را مردم می‌داند و نه پیامبران و این نیز بر هر مسلمانی پوشیده نیست که فقط عدل و قسط در سایه احکام الهی خواهد بود و قرآن در جای دیگری خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «قُلْ أَمْرُ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف، ۳۹) به مردم بگو پروردگار من به برپاداشتن عدل فرمان داده است، بنابراین این عدالت پایه و اساس حیات فردی و جمعی را تشکیل می‌دهد.

همگانی و جاودانه بودن تعلیم و تربیت اسلامی

اسلام دین کامل است و محدود و منحصر به زمان و مکان خاصی نیست و دینی است که برای همگان آمده است. روی سخن قرآن با «ناس» است، بنابراین اسلام مکتبی جهانی است و پیامبرش نیز جهانی است. قرآن می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف، ۱۵۸) در این آیه صحبت روی ناس است و پیامبر (ص) رسالت دارد که تعلیم و تربیت الهی را به همگان ابلاغ نماید، بنابراین پیامبر (ص) تنها پیامبر مکه و مدینه نیست. سخن او که از وحی الهی نشأت گرفته شده است برای همگان است. لذا در چارچوب مرزهای جغرافیایی محدود نمی‌شود، بلکه پیام او عام است و خطاب به همه انسان‌ها است، دعوت او جهانی است و اختصاص به گروه و طبقه خاصی ندارد، نبی اکرم (ص) خاتم انبیا الهی و آخرین رسولان پروردگار است. دستورات پیامبر تا روز قیامت ادامه دارد «حَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (شیخ کلینی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹) و از جهت دیگر در بردارنده تمام نیازهای فردی و اجتماعی انسان می‌باشد و آنچه بشر برای نیل به سعادت لازم دارد اسلام به بیان آن پرداخته است. چنانکه که قرآن می‌فرماید «مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸) این ادعای صریح قرآن است که هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم.

آخرت‌گرایی

آخرت‌گرایی در بخش بینشی به معنای اعتقاد و در بخش گرایش به معنای گرایش قلبی به زندگی پس از مرگ (معاد) است. آخرت‌گرایی اگر به معنای بی توجهی به زندگی این دنیایی باشد، در سبک زندگی اسلامی جایی ندارد؛ ولی اگر به معنای این باشد که زندگی این جهانی مقدمه‌ای بر زندگی آن جهانی است، مورد تاکید آموزه‌های دینی و اسلامی است. با توجه به

آموزه‌های انعطاف‌پذیر قرآن، در اسلام هیچ تعارضی بین دین و دنیا نیست و در نتیجه رهبانیت، عزلت (گوشه‌نشینی) و ترک دنیا در اسلام جایگاهی ندارد. اعتقاد داشتن یا نداشتن به آخرت و معاد می‌تواند در سبک زندگی هر فردی تاثیرگذار باشد.

از ویژگی‌های تعلیم و تربیت اسلامی این است، در همان حال که توصیه به تأمین دنیا دارد حیات اخروی را برتر و جاودانه معرفی می‌کند:

در آیات و احادیث آخرت برتر از دنیا معرفی شده است، قرآن در سوره اعلی می‌فرماید: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی، ۱۷) زندگی اخروی بسی بهتر و جاودانه است.

نتیجه‌گیری

آنچه در این پژوهش سعی شد تا با توکل و استعانت از خداوند، در حد توان، به آن بپردازیم، واکاوی نگره قرآن به جنبه‌های تربیتی و معنوی سبک زندگی اسلامی بود تا از رهگذر آن سبک زندگی مورد نظر قرآن در ساحت موضوع مذکور به دست آمده و پاسخگوی شبهات وارده در این زمینه باشد. قرآن کریم و منابع اسلامی همه ابعاد زندگی و سعادت اخروی و دنیوی توجه کرده است و به عقل توجه ویژه‌ای دارد و اگر انسانها بخواهند زندگی کامل و هدفمند داشته باشند که همه نیازهای بشر را پاسخ دهد و انسان را از عبث و بیهودگی نجات دهد و به خانواده و جامعه و انسان‌ها، هدف و نظم تکامل و پیشرفت آرامش و امنیت عنایت کند فقط باید دین اسلام را الگو قرار داد و از معصومین (ع) پیروی کرد تا به سعادت واقعی رسید.

تحقیق و بررسی پیرامون سایر ساحت‌های این موضوع همچون نقد و بررسی نظرات مکاتب مختلف درباره و مقایسه آن با مکتب اسلام، رابطه کاربست با روان انسان (محاسن و آسیب‌ها) از منظر قرآن و روایات، آسیب‌شناسی گرایش نخبگان به و تأثیرات آن در زندگانی عوام جامعه از منظر قرآن و سنت، بررسی رابطه تجمل‌گرایی و قدرت در گفتمان مکتب دفاعی اسلام و بسیاری دیگر از موضوعات مشابه می‌تواند تا پژوهشگران و اصحاب قلم بدان اهتمام ویژه ورزند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. ابن حجاج قشیری نیشابوری، مسلم، (۱۴۱۵ق)، صحیح مسلم، بیروت، دار الکتب علمیه، ۱۴/۱۴۵۶/۳.
 ۲. ابن حسام الدین هندی، علاءالدین علی المتقی، (۱۴۱۵ق)، کنز العمال، بیروت، دار الکتب العلمیه، : ۱۵۹۹۱.
 ۳. امینی، ابراهیم، اسلام و تربیت، انتشارات انجمن اولیاء و مربیان، جلد ۱، چاپ اول، ص ۱۴.
 ۴. آذرشب، معصومه و میرمردی، عیسی، (۱۳۹۳)، شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی، مجموعه مقالات اولین کنفرانس ملی تحقیق و توسعه در هزاره سوم دانشگاه آزاد اسلامی واحد علی آباد کتول، ص ۱-۱۲.
 ۵. تحف العقول، الحسن الحرانی (ابن متعبه الحرانی).
 ۶. حسینی، سید حسین، (۱۳۶۳)، تحفه الاخیار فی ترجمه جامع الأخبار، قم، چاپ اول، انتشارات امام صادق (ع).
 ۷. خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۷)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، چاپ پانزدهم، چاپ سلمان فارسی، انتشارات مؤسسه ایمان جهادی، ص ۵۷۷.
 ۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۶)، سبک زندگی قرآنی (۱) مبانی و اصول عام سبک زندگی، قم، دفتر نشر معارف، ص ۳۸.
 ۹. شکوهی یکتا، محسن، (۱۳۶۷)، تعلیم و تربیت اسلامی (مبانی و روش‌ها)، تهران، شرکت چاپ و نشر ایران، ص ۱۳.
 ۱۰. شهید ثانی، منبه المرید فی آداب المفید و المستفید، انتشارات علمیه اسلامی.
 ۱۱. عارفی‌جو، مهدی، نقش و جایگاه زینت و تجمل در سبک زندگی اسلامی، (شماره دیجیتال ۱۰۴۰۸) مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
 ۱۲. علامه مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ناشر اسلامیه، چاپ تهران، سال چاپ: مختلف، نوبت چاپ: مکرر، ج ۶۸، ص ۳۲۹.
 ۱۳. عمید، حسن، (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیرکبیر، ص ۳۱۱.
 ۱۴. فایضی، علی، آشتیانی، محسن، (۱۳۷۵)، مبانی تربیت و اخلاق اسلامی، چاپ اول، قم، چاپ دانش، انتشارات روحانی.
 ۱۵. فعالی، محمد تقی، (۱۳۹۶)، مبانی سبک زندگی اسلامی، مؤسسه دین و معنویت آل یاسین، قم.
 ۱۶. کافی، مجید، (۱۳۹۷)، سبک زندگی اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن، چاپ اول، قم، ص ۱۲.
 ۱۷. کاویانی، محمد، (۱۳۹۶)، سبک زندگی خانوادگی از دیدگاه قرآن و مدرنیته، مجله تربیت اسلامی، شماره ۲۴.
 ۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۶، باب التفویض الی رسول الله حدیث ۴.
 ۱۹. الکافی (دارالکتب الاسلامیه) ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.
 ۲۰. معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی معین، تهران مؤسسه انتشارات امیرکبیر، هشتم.
 ۲۱. المنجد الابدی، چاپ احمدی، انتشارات فقیه، تهران، ص ۲۴۴.

بررسی آثار اخلاقی و اجتماعی نکاح منقطع در فقه عامه

عبدالحمید نوردی^۱

ابوالقاسم عاصی مذهب^۲

احمد صادقیان^۳

چکیده

خداوند، نکاح دائم را در مقایسه با نکاح منقطع در اولویت برای انسان دانسته است. متعه، نوعی ازدواج مشروع در اسلام است، که راهکار شایسته‌ای را برای جلوگیری از مضرات اجتماعی ارائه می‌کند و جایگاه آن در آیه ۲۴ سوره نساء تصریح شده است. با هدف اذعان مشروعیت آن از نگاه شیعه و اهل سنت، با روش کتابخانه‌ای و بررسی کتابشناسی ۱۸۳ تفسیر، چهل تفسیر در ارتباط با مسائل فقهی، حقوقی و تربیتی از مفسرین قرآن انتخاب شد. با توجه به شناخت نادرست از ماهیت فقهی و اخلاقی متعه (ازدواج موقت) در جامعه از این نهاد در جهت سازنده آن استفاده نمی‌گردد. همچنین قوانین ما در مورد برخی از احکام ویژه آن ناقص و مبهم و گاه ساکت است و در همین احکام در فقه اختلاف نظرهایی وجود دارد که ازدواج موقت بلند مدت یکی از این موارد است. حکم اولیه ازدواج موقت اباحه است و امامان معصوم (ع) به دلیل منع حکومتی از ناحیه خلیفه دوم، با حکم تحریم آن مبارزه نمودند؛ چون منع مطلق آن توجیه شرعی نداشت. در این نوشتار متعه از دیدگاه فقه عامه با نگاه حکومتی مورد بررسی قرار گرفته و ضمن پرداختن به مستندات مربوط به اصل مشروعیت متعه که احیاناً در مباحث تطبیقی و اختلافی نقش دارد، حکم ازدواج موقت از جهت نسخ یا منع حکومتی مورد بحث واقع شده است، زیرا اهل سنت مدعی نسخ یا منع این نوع ازدواج با استفاده از اختیارات حکومتی هستند. همچنین مطرح شده که حکومت اسلامی باید بر اساس مصالحی، با توجه به زمان و مکان، محدودیت‌ها و شرایطی را برای جلوگیری از بروز مشکلات اخلاقی ناشی از آن وضع نماید و در عین حال، زمینه را برای استفاده منطقی آن فراهم نماید. ازدواج موقت اگر در معرض ازدواج دائم قرار گیرد، خطر فروپاشی بنیاد خانواده و یا شکل نگرفتن آن را نیز از میان می‌برد. علیرغم سیاق آیه و مشروعیت اولیه حکم در خصوص کنیزان و مردان سپاه اسلام، این حکم اخلاقی به سایر افراد جامعه، تممیم داده شد؛ و ضمن بررسی حکمت، فلسفه و جایگاه آن، مواردی که توصیه به جواز آن شده؛ اعم از جایگاه متعه در جنگ، سفرهای طولانی و حفظ عفت و سلامت روان، و مواردی که به عدم جواز آن توصیه گردیده؛ از جمله تهدید نظام خانواده، تنوع طلبی جنسی و وهن مذهب شیعه تشریح گردید.

واژگان کلیدی

قرآن، نکاح منقطع، نکاح دائم، مفسرین، فقه، فلسفه، اخلاق، فقه عامه.

۱. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: abdolhamid.navardi@yahoo.com

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

Email: moznab1@iauyazd.ac.ir

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

Email: ahmadsadeghian13@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۰

طرح مسأله

نکاح از سنت‌های مقدس و ارزشمند اسلامی است؛ که پیشینه آن، با خلقت انسان همراه بوده است. نکاح، رشته‌ای آسمانی و الهی است، که در سایه آن در دلها، پیوند عشق به وجود می‌آید. نکاح منقطع، یکی از احکام مسلم فقہی است؛ که مشروعیت آن در عصر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) مورد قبول همه مسلمانان بوده است. بدیهی است این حکم شرعی نیز همانند همه احکام الهی بر پایه حکمت و فلسفه‌ای واقعی استوار است، لکن تبیین و تعریف این حکمت تأثیر زیادی در پذیرش عمومی این حکم فقہی خواهد داشت. لذا یکی از احکام اختصاصی فقہ جعفری جواز عقد انقطاعی متعه است که مشروعیت آن به حکم کتاب، سنت، اجماع و عقل، از ضروریات فقہ شیعه است.

این قانون اسلامی یک حکم مترقی و اصلاحی است، که اگر به طور صحیح و با تمام شرایط و قیود آن اجرا گردد، عامل بسیار مؤثری برای ریشه کن کردن فحشا و انحرافات جنسی است. «قانون مدنی ایران، برگرفته از فقہ جعفری است، و جزء یکی از کشورهایی است؛ که در خصوص این حکم فقہی، در قانون مدنی خود تصریح کرده است، بطوری که نکاح دائم و نکاح منقطع در اکثر احکام با یکدیگر مشترکند، بجز آثار و احکامی چند از نظر مهر و نفقه و شرایط. با امعان نظر در شرایط و احکامی که میان نکاح دائم و موقت متفاوت است، این نکته بدست می‌آید که در نکاح منقطع از لحاظ امکان پیش بینی شرایط، آزادی بیشتری وجود دارد» (محقق داماد، ۱۳۶۵، ۲۱۲). نکاح منقطع از مختصات قوانین خانواده در ایران است و چنین تأسیسی در قوانین سایر کشورها وجود ندارد» (کوه میسی، ۱۳۹۲، ۴۴).

اصل فلسفه و جایگاه حقوقی نکاح منقطع این است؛ که در ابتدای اسلام تعداد مسلمین اندک بودند؛ و بدین سبب مورد تهاجم دشمن قرار می‌گرفتند، و زمانی که آنها در حال نبرد با دشمن بسر می‌بردند؛ از نظر امیال جنسی، در سختی بودند؛ و لذا نکاح منقطع جهت برداشتن این سختی از مسلمین تشریح یافت. زیرا معقول هم نبود جهت مقابله با میل جنسی روزه داری کنند؛ و وارد آوردن این فشار بر آنها، فشار جنگ را افزون می‌کرد. البته در کراهت متعه، امامان شیعه روایات متعددی را فرمودند؛ که شهید مطهری نیز در این رابطه می‌گوید: «به نظر بنده آن جا که ائمه اطهار مردان زن دار را از این کار منع کرده‌اند، به اعتبار حکمت اجرای این قانون است؛ خواسته‌اند بگویند این قانون برای مردانی که احتیاج ندارند، وضع نشده است» (مطهری، ۱۳۵۷، ۵۰).

شاید بر اساس همین نیاز عمومی بوده است که حتی در نظریات بعضی از دانشمندان غربی هم راه حل‌های حقوقی برای برون رفت از این معضلات اجتماعی و فردی پیشنهاد شده است؛ مثلاً. «راسل، دانشمند انگلیسی برای جوانانی که در فاصله بلوغ و ازدواج در پی تخصص و پیدا

کردن کار هستند؛ یک نوع ازدواج عقیم و بدون اولاد و خرج، را توصیه می‌کند؛ و می‌گوید: راه صحیح برای حل مشکل این است؛ که قوانین مدنی در این بخش از عمر یک نوع ازدواجی را برای دختران و پسران روا دارند؛ که موجب تحمیل نفقه نباشد؛ و ازدواج بدون اولاد نامیده شود» (قرشی، ۱۳۷۷، ۲، ۳۳۸).

باتوجه به علت تشریح نکاح موقت می‌توان به بعضی از مشکلاتی که در جامعه پیشرفته کنونی که از یک طرف وضعیت جوامع اقتضاء می‌کند جوان‌ها تحصیل نمایند و از طرفی نکاح دائم با توجه به شرایط تحصیل به سادگی امکان پذیر نمی‌باشد به نظر می‌رسد نکاح منقطع، راه حل مناسبی جهت تأمین نیازهای جوانان در عصر کنونی می‌باشد. اما مسئله‌ای که در این جا رخ می‌نماید، این است که سوء استفاده‌ها و سوء برداشت‌هایی نسبت به این امر می‌شود، لذا ضرورت دارد تمام شرایط و ویژگیها و قیودی که در آیات و روایات و فقه اسلامی مطرح شده است، تبیین گردد، تا اینکه هم به نیازهای افراد پاسخ داده شود و از سوء برداشت و سوء استفاده جلوگیری گردد. این مقاله درصدد بررسی و تبیین این دیدگاه می‌باشد.

البته از روایات در این زمینه، عنوان اخلاقی و شخصی قابل استنباط است که همان خاصیت پیشگیری از ارتکاب جرایم منافی عفت می‌باشد. لذا در راستای تحقق این هدف، فی‌نفسه دارای مطلوبیت است. یعنی کسانی که واقعا نیازمند این نوع از نکاح می‌باشند، نه کسانی که این کار را از روی تنوع طلبی و هزرگی انجام می‌دهند.

نکته قابل توجه این که حکومت اسلامی می‌تواند بر اساس مصالحی اخلاقی و اجتماعی نسبت به ازدواج موقت، شرایط و مقررات محدود کننده‌ای مقرر نماید؛ تا از سوء استفاده‌های اخلاقی احتمالی جلوگیری کند؛ به ویژه آنگاه که انسان‌های هوسران با استفاده از این حکم نهاد خانواده را تهدید کنند. البته شارع نکاح دائم را اصل و قاعده قرار داده و ازدواج موقت را فرع و یک راهکار جانبی می‌داند.

که در این مقوله فقهای شیعه و مفسرین، کتابها و رساله‌های متعددی تألیف کرده‌اند. ولی هرکدام از آنها تنها از یک نگاه و زاویه، نقش نکاح موقت را مورد بررسی قرار داده‌اند. ولی در این مقاله ازدواج موقت از محورها و زوایای گوناگون به این فلسفه پرداخته است و جایگاه واقعی آن را از دیدگاه بیش از چهل مفسر جهان اسلام مشخص ساخته است. لذا از نوآوری جدیدی در این خصوص برخوردار است.

لازم به ذکر است روش تحقیق، پژوهش نظری است؛ که از روش‌های استدلال و تحلیل عقلانی استفاده می‌شود؛ و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای استوار است. در گام نخست و با هدف دستیابی به فلسفه نکاح منقطع کتابشناسی ۱۸۳ تفسیر قرآنی، مورد بررسی قرار گرفت؛ و پس از بررسی این تفاسیر، تعداد چهل تفسیر که در جنبه‌های تربیتی، کلامی، اجتهادی، فقهی به

تحلیل و تفسیر پیرامون آیه ی ۲۴ سوره نساء پرداخته اند؛ برگزیده شد؛ و فلسفه، مشروعیت و جایگاه فقهی نکاح منقطع استخراج، و از روش تفسیری تعمیم، نیز بهره گرفته شد.

پیشینه تحقیق

در خصوص نکاح منقطع، فقهای شیعه و مفسرین، کتابها و رساله های متعددی تألیف کرده اند. نکاح متعه، از موضوعاتی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است؛ و علاوه بر آیه ی ۲۴ سوره نساء که به طور واضح و شفاف به آن تصریح شده است؛ آیات ۸ سوره مائده، ۳۲ سوره اعراف، ۱۰ سوره ممتحنه، ۵ تا ۷ سوره مؤمنون و ۲ سوره فاطر و ۵۰ سوره احزاب، بر جواز مشروعیت نکاح موقت استدلال شده است. همچنین در راستای آیات قرآن، روایات، به عنوان ثقل اصغر، یکی از دلیل های متقن و محکم مشروعیت نکاح منقطع می باشد.

از جمله فقها و مفسرین شیعه که در تفاسیر خود در ارتباط با متعه، بابهایی را گشوده اند؛ شامل: رساله متعه (ازدواج موقت) شیخ مفید و کتاب الخلاف فی الفقه شیخ طوسی، شرح لمعه شهید ثانی و کتاب ارشاد الأذهان علامه حلی و شرایع الاسلام فی النکاح المنقطع محقق حلی و الغدير علامه امینی است.

همچنین علامه مرحوم سید محمد حسین طباطبائی در تفسیر المیزان پیرامون نکاح متعه به بحث و تفسیر مفصل پرداخته اند و آیت الله مرحوم خوئی در البیان فی تفسیر القرآن و آیت الله هادی معرفت در کتاب تفسیر مفسران به این موضوع توجه کافی و وافی داشته اند. و شهید مرتضی مطهری نیز در کتاب نظام حقوق زن از دیدگاه اسلام و آقای محمود ارگانی بهبهانی در کتاب موج تنها، بحث هایی را در خصوص نکاح متعه ایراد کرده اند.

محققانی نیز در این چند سال اخیر، پیرامون این موضوع و از دیدگاه قرآن و روایات و تحلیل پیرامون موضوع های اجتماعی، حقوقی و جامعه شناختی، مقالاتی را ارائه داده اند و نتایج ارزنده ای از دل این تحقیقات بیرون آمده است؛ بطوریکه آن مقالات در مجله های معتبر دانشگاهی و علمی و اجتماعی به چاپ رسیده است؛ از جمله: آقای حقانی زنجانی پیرامون «ازدواج موقت» مطرح می کند: «ازدواج موقت نه تنها هیچ گونه ارتباطی با شیوع فحشا و بی بندوباری جنسی نداشته، بلکه مانع و جلوگیری آن بوده و از نظر اصول اساسی خانوادگی تفاوت چندانی جز در موارد معدودی با ازدواج دائم ندارد» (حقانی زنجانی، ۱۳۶۷، ۷، ۱۳).

خانم میرخانی در خصوص مرزشناسی در ازدواج موقت می گوید: «سرنوشت حکم معین (ازدواج موقت) در طول حیات اسلام، همواره دستخوش تحولاتی بوده، گاه تحریم و گاه مورد تردید و تعرض و گاه مورد حمایت و تأیید واقع گردیده است. بنابراین لازم است در تبیین ازدواج موقت، از مناظر مختلف به دیدگاه تحقیق نگریست و از هرگونه خلط و ابهام پیشگیری نمود» (میرخانی، ۱۳۷۹، ۹، ۲۶).

آقای سید حسین هاشمی در مقاله خود می‌آورد: «حکم اول ازدواج موقت از دیدگاه اسلام اباحه است ولی در روایات به عنوان (حکم ثانوی) یعنی به قصد احیای سنت متروکه اسلام به آن اشاره شده است، که با توجه به اثر مثبت اخلاقی که در تشریح آن نهفته است، مستحب مؤکد می‌باشد، ولی بنا بر اصرار عملی از جانب مؤمنین بر آن می‌باشد که نشانگر شهوترانی باشد؛ زیرا در این صورت از هدف اصلی خارج شده و موجب بدبینی نسبت به دستورات اسلامی خواهد شد» (هاشمی، ۱۳۸۶، ۳۵، ۱۲۸). خانم کریمی در نتیجه مقاله خود آورده است: «قانون مدنی ایران با تأثیر از فقه شیعه امامیه، نکاح منقطع را به رسمیت شناخته و قوانین آن را بیان کرده است، اما به نظر می‌رسد برای اجرای صحیح این نوع نکاح در سطح جامعه و پیشگیری از مشکلات و مسائل احتمالی، نیاز به قوانین اجرایی در حد مصوبه های مجلس شورای اسلامی نیز می‌باشد.» (کریمی، ۱۳۸۷، ۱۶، ۳۸).

لذا در مدت چهار دهه اخیر، بیش از صد مقاله علمی پژوهشی و علمی ترویجی در خصوص نکاح موقت مورد بررسی قرار گرفته، و همان گونه که مطرح شد، هر کدام از محققین از انحأ مختلف پیرامون این حکم به تحلیل و بحث پرداخته اند لذا، علاوه بر موضوعی که این مقالات داشته اند، نکاح متعه را از محورها و زوایای گوناگون مورد تحلیل، و جایگاه واقعی آن از دیدگاه بیش از چهل مفسر جهان اسلام مشخص می‌سازیم.

واژه شناسی

۱- معنای لغوی متعه

متعه از ریشه متع و «اصل صحیح یدل علی منفعة و امتداد مدّة فی خیر، منه استمعت بالشیء، و المتعه و المتاع: المنفعة» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۱، ۱۳).
متعه از ریشه متع و «المُتوع: الامتداد و الارتفاع، گویند: متع النهار و متع النبات یعنی روز بلند شد و علف بلند گردید و متاع به معنی انتفاع ممتد الوقت است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۵۷).

در مجمع البحرین و قاموس قرآن ذیل آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة، ۳۶) آمده است: «أی انتفاع یعیش إلى انقضاء حالکم و المتاع: المنفعة، و کل ما ینتفع به کالطعام البر و أثاث البیت، متاع، تمتع، متعه و تلذذ متقارب المعنی اند و هرچه از آن لذت بردی متاع است. علی هذا متاع هم مصدر است و هم اسم و هرچه از مال دنیا مورد بهره قرار گیرد متاع است» (طریحی، ۱۳۷۵، ۴، ۳۸۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۶، ۲۲۶). در لسان العرب، متعه از ریشه متع «متع النبیذ یمتع متوعاً: اشتدّت حمرته، و نبیذ مانعُ آی شدید الحرمه. و متع الحبل: اشدتد. و حبل ماتع: جید الفتل. و یقالُ للجبل الطویل» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۸، ۲۳۸).

در معنای لغوی متعه در کتاب العین آمده است: «متع النهار متوعاً، و ذلك قبل الزوال و

متع الضحی، إذا بلغ غایته عند الضحی الاکبر، قال:

و أدركنا بها حکم بن عمرو و قد متع النهار بنا فزلاً و المتاع:

ما یستمع به الانسان فی حوائجه من أمتعه البیت و نحو من کل شی و الدنيا متاع الغرور، و کل شی تمتعت به فهو متاع، تقول: إنَّما العیش متاع أيام ثم یزول، أی بقاء ایام» (فراهیدی، ۱۴۰۱، ۲، ۸۳).

۲- معنای اصطلاحی متعه

متعه، نکاحی است، که همه ارکان عقد دائم و آثار آن را داراست و فرق آن با عقد دائم در ذکر مدت و بعضی از احکام مانند عدم نفقه و ارث و مانند آن می باشد و نکاح متعه در اصطلاح فقهی (متعه) و در عرف (ازدواج موقت) یا (صیغه) نامیده می شود.

خداوند در آیه ۲۴ سوره نساء در خصوص نکاح منقطع می فرماید:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء، ۲۴)

ابن اثیر در نهاییه ذیل لغت متاع و ذیل آیه ۲۴ سوره نساء چنین گفته است: «ما در فما استمتعتم موصول و ضمیر به راجع به آن است، یعنی زنی از زنان، که مورد استمتاع شما واقع گردید؛ اجرت آنها را بطور معین بدهید» (ابن اثیر، ۱۳۹۴، ۴، ۲۹۲). حقیقت نکاح متعه عبارت است؛ از پیمان طرفینی مرد و زن بر ازدواج موقت، برپایه مدت مشخص و مهر معلوم. فقها می گویند: «باید این پیمان و عقد با الفاظ واضح مثل (زوجتک) یا (متعکت) یا (انکحت) از سوی زن بر زبان آورده شود، و تعابیری مثل (ملکتک)، (وهبتک) و (آجرتک نفسی) جایز نیست. قبول از طرف مرد نیز با الفاظ روشن صورت می پذیرد؛ که بیانگر رضایت اوست در برابر آن چه زن در عقد و مهر و مدت، مقرر می دارد؛ و صحیح تر آن است که به هر کلمه واضحی اظهار عقد کند و بهتر است؛ که به صیغه ماضی باشد؛ خواه به زبان عربی و خواه به زبان غیر عربی، ولی به هر حال باید بیان کننده عقد باشد» (مدرسی، ۱۳۷۹، ۱۶۶).

شیخ طبرسی معتقد است: «یکی از نشانه هایی که لفظ استمتاع در آیه ۲۴ سوره نساء بر نکاح منقطع دلالت دارد؛ این است؛ که در آیه شریفه حکم شده (فَأُتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) یعنی تمام مهرشان را به طرف عقد بپردازید، در حالی که در نکاح دائم، در صورت طلاق قبل از دخول، تنها نصف مهر لازم و نه تمام آن و تنها در نکاح منقطع است؛ که به طرف عقد تمام مهر واجب می شود» (طبرسی، ۱۴۰۶، ۳، ۵۲).

ابن زهره در کتاب النکاح مطرح می کند: «بعضی از لفظ استمتاع که در عرف به معنای نکاح منقطع است، چنین استفاده کرده اند که بنای شارع براین بوده است، که احکام را مطابق

فهم متعارف مردم بیان کند؛ و در صورت عدم قرینه برخلاف، برای فهم الفاظ شرعی مثل بیع، ربا و..... معنای عرفی متشرعه معیار است، از این رو لفظ استمتاع نیز باید بر معنای عرف شرعی حمل گردد» (ابن زهره، ۱۴۱۰، ۱۸، ۲۸۳).

شرایط فقهی نکاح منقطع و دائم

مفسرین و فقهای اسلام تصریح کرده اند، که این دو نوع ازدواج از نظر احکام هیچ گونه فرقی باهم ندارند جز در یک مورد و آن اینکه: در ازدواج دائم «مسلمان» نمی تواند با «غیر مسلمان» ازدواج کند، ولی در ازدواج موقت مرد مسلمان با زن غیرمسلمانی که از اهل کتاب است، مانعی ندارد.

«اگرچه نکاح دائم و منقطع در آثار متعددی با یکدیگر تفاوت دارند، ولی تمایز ماهوی و تفاوت اصلی میان آن دو این است که در نکاح منقطع زن و مرد تصمیم می گیرند بطور موقت با هم ازدواج کنند، و پس از پایان مدت اگر مایل به ادامه آن بودند؛ تجدید، و گرنه با انقضاء مدت از هم جدا خواهند شد؛ در حالی که مقتضای طبع نکاح دائم، دوام و همیشگی است.» (محقق داماد، ۱۳۶۵، ۲۱۱).

مرحوم گنابادی در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده ضمن روایتی از امام باقر(ع)، مسئله مهر و مدت در نکاح منقطع را تفسیر کرده است: «امام باقر(ع) فرموده اند: باکی نیست که مهر را تو زیاد کنی و او مدت را زیاد کند، هرگاه مدت بین شما تمام شد می گوئی، من تو را تا مدت دیگری حلال کردم که البته باید رضایت هر دو باشد، و بر غیر تو حلال نیست، مگر اینکه عده اش منقضی شود و عده آن، دوحیض است» (کلینی، ۱۳۶۳، ۱، ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ۱، ۴۳۹؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ۴، ۳۷).

با مطالعه و بررسی در تفسیر فقها و مفسرین جهان اسلام، در خصوص تفاوت نکاح دائم و نکاح منقطع به این مهم دست می یابیم که: فراز آیه فما استمتعتم به منهن و فاتوهن اجورهن، نکاح متعه از آن برداشت می گردد و مرد در موقع اجرای صیغه عقد شرط می کند، به دادن مالی یا وجهی معلوم و برای زمانی معلوم و پس از انقضاء مدت تعیین شده؛ از هم بدون طلاق جدا می شوند. (داور پناه، ۱۳۷۵، ۷، ۴۰۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴، ۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ۵۸۲؛ رهنما، ۱۳۶۶، ۱، ۳۵۹؛ محقق حلی، ۱۳۴۷، ۵۲۳).

با بررسی استفتائات فقهای شیعه در خصوص نکاح منقطع و وجه اشتراک در خصوص حکم فقهی متعه می توان، مدت و مهر را بین همه فتاوا مشاهده کرد، بجز موارد اختلاف جزئی بر سر مسائل دیگر، بنابراین بهره گیری جنسی مهمترین رکن ازدواج موقت و مسائل دیگر همچون کسوه و نفقه و میراث بری در نکاح منقطع نیست. حضرت امام خمینی (ره) در تحریر الوسیله می فرماید: «ذکر مدت در ازدواج موقت شرط است، پس اگر آن را عمداً یا از روی

فراموشی ذکر نکند متعه بودن آن باطل می شود و عقد دائم انعقاد پیدا می کند و مقدار مدت طولانی باشد یا کوتاه، با خود آنها است و باید با زمان معین باشد به طوری که از زیاد و کم محفوظ بماند، و اگر آن را به یک مرتبه یا دو مرتبه تقدیر کند بدون آنکه با زمان مشخص شود، متعه بودنش باطل و عقد دائم منعقد می شود، که البته اشکال دارد. و احوط در آن، اجرای طلاق و تجدید ازدواج است اگر بخواهد. و احوط از آن با این حال، این است که صبر کند تا مدتی که به یک مرتبه یا دو مرتبه اندازه گیری شده بگذرد یا آن را هبه نماید» (خمینی، ۱۳۶۱، ۳، ۵۱۷). در اختلاف بین نکاح دائم و نکاح منقطع، می توان نتیجه گرفت: تعیین مدت در ازدواج موقت ضروری است، و از همان اول، مالکیت، محدود به وقت معینی است به این معنا که خیار فسخ یا انفساخ در آن قرار داده شده، بدیهی است عمر چنین ملکیتی کوتاه و محدود به همان مدتی است که در عقد تعیین گردیده تا زمان فسخ یا انفساخ قهری، و این موارد، عقل و شرع در آن اتفاق نظر دارند. با بررسی اقوال و دلایل فقهاء، دلایل قائلین به بطلان عقد به دلیل قاعده « ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد » اقوی به نظر می رسد، زیرا از ابتدا قصد دو طرف به نکاح متعه نبوده و آن چه واقع می شود مقصود آنها نمی باشد. اما در صورتی که عقد منقطع بدون ذکر مدت معین منعقد شود و فقط دفعه یا دفعات نزدیکی در عقد مشخص شده باشد، با توجه به اینکه دفعات مذکور قرینه لفظی بر مدت دار بودن نکاح موقت هستند، عقد صحیح است.

در ازدواج موقت طلاق وجود ندارد بلکه جدایی زن از مرد با تمام شدن نکاح و یا بخشیدن بقیه مدت توسط شوهر به زن، موجب انفصال می گردد. و مرد مسلمان می تواند زن مسیحی، کلیمی، آشوری، ارمنی، زرتشتی (اهل کتاب) را به ازدواج موقت در آورد در حالی که در ازدواج دائم قید کفویت در ایمان آمده است. و آن چه در دیدگاه مفسرین و فقهاء، در ارتباط با نکاح منقطع آمده است که: استمتاع یعنی طلب و درخواست انتفاع و التذاذ از چیزی، و این ازدواج در برابر خانواده نیست، تا بگوئیم باعث دلسردی و عدم امنیت کانون خانواده می شود؛ می توان برداشت کرد، یکی از تفاوت های اساسی بین آن از حیث عشق و ارتباط عاطفی است.

در نکاح دائم با عقد، عشق و رابطه عاطفی عمیق بین دو زوج برقرار می شود؛ در صورتی که در نکاح منقطع، علاقه و عشق برقرار نمی شود و تنها جهت رفع نیاز مادی، جنسی و غریزی شهوت است. و زنان جامعه ما به این نکته توجه داشته باشند و مشاوران و روانشناسان به آنها تأکید کنند، که حتی چنانچه مردان در مأموریتها و سفرهای طولانی و یا به جهت بیماریهای صعب العلاج همسرشان، به نکاح منقطع روی آوردند، آن دلیل بر علاقه و عشق و عاطفه ای که در نکاح دائم دارند، نیست، و در واقع نکاح منقطع در مقابل نکاح دائم قرار ندارد، تا موجب دلسردی آنها شود.

حکمت نکاح منقطع

خداوند متعال در آیه ۲۴ سوره نساء به حکیم و علیم بودن خود در خصوص تشریح فقهی نکاح منقطع اشاره داشته است، و تصریح شده که حکمت لایزال خداوند بر اساس تدبیر و مصلحت برای انسانها، چنین حکمی را صادر کرده است؛ و چنانچه ازدواج دائم، قادر به حل همه مسائل و مشکلات جنسی و غریزی جامعه بود، ازدواج موقت در اسلام تشریح نمی‌شد.

با توجه به آخرین فراز آیه سوره نساء که خداوند می‌فرماید: **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**، این جمله یکی از معجزات قرآنی است و اخبار از غیب است، بنحو تعریض که این حکم از روی علم و حکمت است، برای کسانی که متمکن از عقد دوام و ملک یمین نیستند؛ و خداوند داناست و از روی حکمت و مصلحت عقد نکاح منقطع را که به وسیله آن اموال و انساب مردم محفوظ می‌ماند، واجب کرده است.

مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان عرض می‌کند: **«كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْنَا، یعنی آن چه بر شما حلال و آن چه بر شما حرام است، خداوند برای شما معین و مکتوب ساخته، پس مخالفت نکنید و به آن عمل کنید»** (طبرسی، ۱۳۶۰، ۵، ۱۰۰). مرحوم نجفی خمینی در تفسیر آسان مطرح می‌کند: **«عقل سلیم نیز راجع به انجام این ازدواج تشریح نموده است؛ و کوچکترین اشکال و ایرادی را تصور نمی‌کند؛ بلکه فوائدی هم برای آن قائل است؛ و حضرت علی(ع) می‌فرمایند: اگر عمر از ازدواج موقت جلوگیری نمی‌کرد غیر از افراد تبه‌کار کسی زنا نمی‌کرد»** (متقی هندی، ۱۴۰۱، ۲، ۱۴۸؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۳، ۱۹۷) همچنین در ادامه می‌گوید: **«خداوند علیم در روز ازل به مصالح شما علم داشت و از جمله آنها، ازدواج موقت است»** (همان، ۱۹۸).

همانا خداوند دانا به مصالح و مفاسد بندگان است و در آن چه از واجبات و محرمات حکم داده است براساس حکمت خاص بوده است، و در واقع ازدواج موقت و احکام آن، برخاسته از علم و حکمت خداوند است، و علم و حکمت دو شرط لازم برای قانون گذار است. مرحومه بانو نصرت امین در تفسیر مخزن العرفان می‌گوید: **«خداوند به مصالح و مفاسد امور عالم دانا و حکیم است و آن چه حکم کند عین صلاح‌دید و مطابق نظام عالم و تدبیر امور بنی آدم است»** (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ۴، ۴۶)، **«و نکاح منقطع جزء حلال محمد(ص) و حلال محمد(ص) حلال الی یوم القیامه و حرام محمد(ص) حرام الی یوم القیامه است»** (همان، ۴۷).

مشروعیت متعه از دیدگاه فقها و مفسرین شیعه و اهل سنت

اما در مورد استحباب متعه به عنوان حکم ثانوی، علاوه بر عنوان **«إحياء الحق»** عنوان **«إزالة دواعی الشیطان الی الفجور»** نیز آمده است. بنابراین عنوان اولی یک عنوان سیاسی و عنوان دومی یک عنوان اخلاقی و شخصی می‌باشد که شامل پیشگیری از ارتکاب گناه می‌شود؛ در واقع متعه در این حال فی نفسه مستحب بوده و برای افرادی است که واقعاً نیازمند نکاح

هستند نه کسانی که این کار را از روی تنوع طلبی و هرزگی انجام می‌دهند.

۱- نکاح متعه از دیدگاه مفسرین شیعه

مفسرین و فقهای شیعه براساس آیه ۲۴ سوره نساء، حکم نکاح منقطع را صادر کردند؛ و براساس روایات اهل بیت (سلام الله علیها) به تفسیر آن پرداخته‌اند. آنچه بین تمام مفسرین و فقهای شیعه، وجه اشتراک است، بحث حلیت نکاح متعه و عدم حرمت آن بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. البته فقها در باب نکاح منقطع از کلمه (مشروعیت) استفاده کرده‌اند و مشروعیت اعم از اباحه و استحباب است. ولی در روایات به عنوان (حکم ثانوی) یعنی به قصد احیای سنت متروکه اسلام به آن اشاره شده که مستحب مؤکد می‌باشد؛ ولی نباید اصرار عملی از جانب مؤمنین بر آن باشد که نوعی شهوت رانی محسوب می‌گردد، زیرا در این صورت از هدف اصلی منحرف شده و موجب بدبینی نسبت به احکام اسلامی خواهد شد.

«تمامی فرق اسلامی در اصل حلال بودن اجمالی متعه، هیچ شک و شبه‌ای ندارند. کلیه علماء اسلام اعتقاد جازمشان بر این است که در روزگار حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) متعه حلال بوده و بدان عمل نیز می‌گردیده است. ولی آن چه مورد اختلاف و تعدد آراء علماء فقه گردیده، دوام این حلیت، نسخ حلیت و یا حرمت بعد از حلیت می‌باشد» (زینلی، ۱۳۷۷، ۱، ۱۰۰). بطوریکه «مرحوم حسینی جرجانی در آیات الاحکام مشروعیت نکاح منقطع را با قرائت اصحابی چون عبدالله بن عباس، سعید بن جبیر و ابی بن کعب و ابن مسعود را بدین وجه تأکید کرده است: فما استمتعتم منهن الی اجل مسمی» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۸، ۴، ۴۳۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ۳، ۲۰۰؛ زمخشری، ۱۴۰۸، ۱، ۳۶۰؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ۲، ۲۸۹).

بنابراین در خصوص مشروعیت متعه از دیدگاه مفسرین شیعه، باتفاق براساس آیه ۲۴ سوره نساء آن را در موضوع نکاح منقطع و از ضروریات مذهب شیعه می‌دانند و آیه فوق در مدینه نازل و در نیمه اول بعد از هجرت و اینکه در آن برهه در بین مسلمانان معمول بوده و اخبار بر مسلم بودن آن توافق و اتفاق دارد؛ و در واقع متعه، منفعتی است، که خالی از وجوه قبیح و در آن ضرر دنیا و آخرت منتفی است. (طیب، ۱۳۷۸، ۴، ۵۱؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ۴، ۴۳۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶، ۲، ۶۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳، ۳۳۷؛ کاشانی، ۱۳۷۳، ۱، ۲۹۰؛ جعفری، ۱۳۷۶، ۲، ۴۰۰).

از آن چه در مشروعیت نکاح منقطع از فقها و مفسرین شیعه برداشت می‌شود که: لفظ تمتع، که از ماده متعه می‌باشد به معنای بهره‌گیری و نفع موقت و محدودی است که منقطع شود. لذا لفظ متاع و تمتع و مشتقات آنها به حسب مواردی که در قرآن بکار گرفته‌اند، بر این معنا دلالت می‌نماید و علمای شیعه اجماعاً می‌فرمایند: آیه مورد بحث نسخ نشده است. بنابراین، بحث مشروعیت نکاح منقطع از دو جهت مهم است: ۱- دفاع از مذهب، و این مسأله از فروع مذهب است. و در واقع دفاع فقهی از مشروعیت آن دفاع از اصل مذهب است. ۲- حل

مشکل جوانان و افرادی که در اضطرار و نیاز هستند، و به دلیل آن که نکاح دائم برای آنها میسر نیست، می توانند با انجام نکاح منقطع، مشکلات احتمالی خود را حل کنند.

۲- متعه از دیدگاه مفسرین اهل سنت

فقها و مفسرین اهل سنت در خصوص مشروعیت متعه باهم اختلاف نظر دارند؛ یکسری از فقها و مفسرین این مذهب، صرفاً مشروعیت را در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) می دانستند، و براین اصل معتقدند، که آیه ۲۴ سوره نساء بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسخ شده است.

اگرچه آنها، نسخ این آیه شریفه را براساس حکم حکومتی خلیفه دوم تأیید کردند؛ چه بسا هرگز حکم حکومتی و به دلایل و شرایط خاص نمی تواند، حکم صریح قرآن را تحت الشعاع قرار داده و آن را مطرود سازد. «جلال الدین سیوطی در کتاب تفسیر الدر المنثور، حدود ۳۱ روایت از اعلام اهل سنت، ذکر نموده است، که تمام آنها صراحت و یا ظهور بر مشروعیت نکاح متعه دارد» (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲، ۱۴۱). «در کتاب صحیح مسلم در بخش نکاح باب المتعه در حدود ۲۴ روایت درباره متعه، آمده است که اکثر این روایات دلالت بر مشروعیت ازدواج موقت در صدر اسلام دارد و تعدادی دیگر از آنها بر بقای جواز آن تا نیمی از حکومت خلیفه دوم صراحت دارد» (نووی، ۱۴۲۵، ۳، ۵۳۶).

بطوریکه حتی عده ای از علمای اهل سنت، از جمله «احمد بن حنبل و زمخشری قرائت اصحابی چون عبدالله بن عباس، سعید بن جبیر و ابی بن کعب و ابن مسعود را در خصوص آیه ۲۴ سوره نساء بدین گونه تأکید کرده اند: فما استمتعتم منهن الی اجل مسمی» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۸، ۴، ۴۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۸، ۱، ۳۶۰). حتی بعضی از علمای اهل تسنن از جمله صاحب کتاب مصباح منیر نیز گفته اند: این آیه نسخ نشده است؛ و مشروعیت و حکم آن تا قیامت محفوظ خواهد بود. البته برخی از فقهای اهل سنت ازدواج بسیار (ازدواج در مسافرت) را مشروع می دانند.

لذا هم اکنون اهل سنت، با توجه به فشار جوانان و اقشار دیگر نیازمند، و به خصوص در مسافرت، ازدواج شبیه ازدواج موقت را رسمیت داده اند، هرچند نام آن را ازدواج موقت نمی گذارند، ولی در عمل هیچ تفاوتی با ازدواج موقت ندارد. و به این ترتیب اجازه می دهند فرد نیازمند به ازدواج، با زنی ازدواج دائم کند در حالی که قصد دارد بعد از مدت کوتاهی او را طلاق دهد و با او شرط می کند که نه حق نفقه داشته و نه ارث! یعنی دقیقاً شبیه ازدواج موقت، با این تفاوت که در این جا با طلاق از هم جدا می شوند و در ازدواج موقت با بخشیدن باقیمانده مدت یا سرآمدن مدت و هردو از آغاز زمان محدودی را در نظر دارند. اگرچه بعضی از مفسرین و فقهای اهل سنت پا را فراتر گذاشته و به اهل مذهب شیعه ایراد می - گیرند، و در فتاوی خود،

فرقی بین زنا و متعه نمی بینند.

فلسفه نکاح متعه

فلسفه نکاح متعه به خوبی روشن می سازد که اسلام راه حل مشکل جنسی را برای جوانان و تمام کسانی که به علتی قادر به ازدواج دائم نیستند، نشان داده و پیشنهاد می کند که: در این گونه موارد زن و مردی که به هم علاقه دارند، بدون اینکه زیر بار تعهدات سنگین یک ازدواج دائم و همیشگی بروند، برای مدت محدودی عقد نکاح منقطع برقرار سازند، و آن را دقیقاً مانند یک ازدواج دائم محترم شمرند.

نکاح منقطع، از سوی دین مبین اسلام، یک راهکار شایسته و مناسب، برای برخی از معضلات اجتماعی است، و لذا این مهم باید در جایگاه فقهی خود مورد استفاده قرار گیرد. و از طرفی یک ضرورت اجتماعی و به عنوان یک راه حل موقت تشریح شده است، تا از فحشاء و زنا و لواط و..... جلوگیری گردد. «در صدر اسلام و در جنگ های بین مسلمین و مشرکین، نکاح منقطع با کنیزان، از روی اضطرار و ناچاری توصیه شده تا کانون خانواده از هم پاشیده نشود» (مدرسی، ۱۳۷۷، ۲، ۵۴). حازمی از علمای جهان اسلام مطرح کرده است: «پیامبر (ص) برای مردمی که در وطن خود بودند، همسری موقت را اجازه نفرموده است» (عاملی، ۱۳۶۰، ۲، ۳۸۲).

و خداوند چنانچه اباحه نکاح منقطع را ابلاغ می کند، جنبه انسانی کنیزان را از نظر دور نکرده است؛ و بهره مندی از کنیزان را از باب پارسایی و نه از روی زنا می داند. ادعای اجماع فقها بر اباحه متعه است، سید مرتضی، اباحه نکاح منقطع را با اصل عقل، واجب می داند و مطرح می کند، هر منفعتی که ضرری در آن نیست، به ضرورت عقل مباح است.

براساس اصول فقهی و فلسفه نکاح منقطع به کسانی، که امکان تشکیل خانواده ندارند و به جهت اینکه در دام گناه و فساد و فحشاء و منکرات نیفتند، اجازه داده شده، که به نکاح منقطع بپردازند. نکاح منقطع در ابعاد حقوقی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و روانشناسی جایگاه و فلسفه ای خاص دارد و چنانچه تحت ضوابط و مقررات خاص برای مردم تبیین و فرهنگ سازی گردد، بی شک میزان روابط نامشروع و بی بند و باری های جنسی و بیماری های عفونی و جسمی نیز بطور چشمگیری کاهش پیدا خواهد کرد.

از موارد توصیه به نکاح متعه و عدم توصیه به نکاح متعه می توان استنباط نمود؛ در مواردی که در سفرها و مسافرت های طولانی و جنگ ها که دسترسی به همسر وجود ندارد، برای جلوگیری از فساد و گناه و عدم بیماری ها و اختلالات روانی در تعالیم دینی توصیه به نکاح موقت شده است. ولی در مواردی که دسترسی همسر وجود دارد و باعث سرد شدن کانون خانواده می شود و یا در مواردی که باعث وهن مذهب می شود، توصیه به عدم آن شده است. در

ذیل فلسفه نکاح منقطع و مواردی که به این نکاح توصیه شده و همچنین توصیه نشده را از دیدگاه مفسرین قرآن مورد بررسی قرار می دهیم.

توصیه به جواز نکاح منقطع از منظر جوانب اجتماعی ۱- جایگاه متعه در جنگ، سفرهای طولانی و مرزبانی

یکی از فلسفه های نکاح منقطع، جهت افرادی است؛ که در جنگ حضور دارند؛ و یا به خاطر امنیت بلاد اسلامی و دفاع از مرزها، از خانواده به دور هستند؛ و همچنین افرادی که به جهت تجارت و مأموریت های طولانی و یا سفرهای دریایی، بسر می برند. با توجه به آیه ۲۴ سوره نساء و حضور مردان سپاه اسلام در جنگ، نکاح منقطع تشریح شد.

بنابراین با عنایت به روش تفسیری از حکم خاص به حکم عام، نکاح منقطع می تواند علاوه بر مردان در جنگ، آنهایی که در سفرهای طولانی و به هر عنوانی از خانواده اشان دور هستند؛ از این حکم بهره ببرند؛ چرا که خداوند آرامش درونی و روحی بندگانش را می خواهد و هرگز به خاطر غریزه ای که در وجود آنان قرار دارد، نمی خواهد موجب فشار و افسردگی قرار گیرند. حال به بررسی دیدگاه فقها و مفسرین قرآن در این باب می پردازیم.

همچنین مفسرین و فقه های شیعه، از جایگاه های نکاح متعه که جواز به آن صادر شده است، را در جنگها و سفرها می - دانند، بطوری که اذعان دارند، در اول اسلام هرکسی به شهری وارد می شد و از خود سروسامانی نداشت، برای رفع نیازمندیهایش، متعه می کرد و حتی افرادی که به جهت تحصیل به شهرهای دیگر سفر می کنند، می توانند به انجام متعه بپردازند. در جنگ اوطاس در صدر اسلام، و به واسطه دوری از همسرشان و مالکیت بر زنان اسیر به انجام نکاح منقطع می پرداختند. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ۲، ۲۸۴؛ واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ۱، ۸۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۳، ۱۹۳؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۲، ۳۷۸؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ۲، ۵۲؛ جعفری، ۱۳۷۶، ۲، ۴۰۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۷۳).

لذا آن چه در بررسی مفسرین جهان اسلام بعمل آمد، همانطور که مطرح شد؛ و می توان براساس مقتضیات زمان به آن عمل کرد؛ علاوه بر جنگ، در سفرهای دریایی و مأموریت های نظامی و اداری و آموزشی و تحصیلی نیز می توان از حکم نکاح متعه بهره مند گردید و افرادی که جهت امنیت مرزها از بلاد اسلامی و دور از همسر خود هستند و یا هنوز ازدواج نکردند، براساس تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء می توانند به انجام نکاح منقطع بپردازند.

۲- جایگاه متعه در اجتماع و حفظ عفت و سلامت روان

نکاح منقطع، بارزترین و مفیدترین، اثرات اجتماعی را دارا می باشد، و جامعه کنونی که با مشکلات عدیده از قبیل افزایش جمعیت و مشکلات اقتصادی روبروست و عملاً سن ازدواج بالا رفته و جوانان به دلیل ادامه تحصیل و مشکل مسکن، در بحرانی ترین دوران طغیان غرایز

جنسی به دلیل عدم ازدواج دائم هستند، چاره ای جز روی آوردن به ازدواج موقت ندارند، و نکاح منقطع می تواند راه حل مطمئنی برای جوانان بوده، تا مواجه به ناراحتی های جسمی و روحی، نگردند. از طرفی مشکلات اقتصادی زنان بی سرپرست و امرار معاش آنان، یکی دیگر از مسائل و معضلات اجتماعی است؛ که شارع مقدس با اباحه این حکم الهی، برای چنین افرادی در نظر گرفته است.

فقها و مفسرین قرآن در خصوص رفع مشکل اقتصادی و تأثیر آن بر روند امور اجتماعی جوانان و با روش تعمیم حکم خاص به حکم عام در تفسیر قرآن و اشاره به زنان بی سرپرست در جنگ اوطاس و جوانان در جنگ های صدر اسلام به حل این مسئله، در عصر کنونی پرداخته اند. بنابراین مفسرین شیعه با توجه به حلال بودن متعه و بهره مندی از کنیزان حلال در جنگ و دادن اجرت به آنان، راهی می دانستند، برای حفظ عفت و سلامت روان آنان و همچنین تأمین معاش و مسائل مالی، و براساس آیه شریفه ۲۴ سوره نساء و آیه دهم سوره ممتحنه جواز آن را صادر کردند. از جمله زنان کفار که از بلاد کفر گریخته و به بلاد اسلام پناه برده اند، و بدون سرپرست بمانند؛ جواز نکاح متعه در خصوص آنان نیز صادر می شود. اگرچه آن مفسرین، ازدواج موقت را برای مردانی که خانواده دارند، امری ناپسند، و فرهنگ سازی در ازدواج موقت را از ضروریات می دانند. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ۲، ۲۸۷؛ واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳، ۱، ۷۹؛ گنابادی، ۱۳۷۳، ۴، ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ۵، ۹۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۲، ۳۹۲؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۲، ۳۳۶؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ۲، ۱۷۸؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۲، ۳۷۸؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ۲، ۲۰۰؛ جعفری، ۱۳۷۶، ۲، ۴۰۸).

ازدواج موقت یک ضرورت اجتماعی و این موضوع را نمی توان انکار کرد؛ که غریزه جنسی یکی از نیرومندترین غرایز انسانی است؛ تا آنجا که پاره ای از روانکاوان، آن را تنها غریزه اصیل انسان می دانند و تمام غرایز دیگر را به آن باز می - گردانند. و لذا طولانی شدن دوره تحصیل جوانان و مسائل پیچیده اجتماعی، و اینکه کمتر جوانی می تواند در سنین پائین یعنی در داغ ترین دوران غریزه جنسی اقدام به ازدواج کند؛ بهترین راه حل، انجام ازدواج موقت است.

حجت الاسلام قرائتی در خصوص قانون مفید نکاح منقطع و سوء استفاده از این قانون در اجتماع می گوید: «هر قانون مفید چون نکاح منقطع، افرادی از آن سوء استفاده می کنند و ممکن است مردان هوسباز نیز از این قانون الهی سوء استفاده کنند» (قزائتی، ۱۳۸۳، ۲، ۲۶۸).

با بیان دیدگاه فقها و مفسران قرآن در خصوص نکاح منقطع و تأثیر آن بر روند مسائل اجتماعی و برآیند آن نظرات، می توان نتیجه گرفت: آثار و فواید و برکات زیادی در نکاح منقطع نهفته است که نه تنها برضد مصالح خانواده نیست، بلکه به نظام حقوقی و اجتماعی هویت می بخشد و جامعه را در آرامش و آسایش قرار می دهد و حتی جوانان قبل از ازدواج دائم و به خاطر

مشکلاتی که بیان شد می‌توانند با اتکاء به ازدواج موقت، تجربیات زیادی کسب کنند و در هنگام ازدواج دائم و جهت قوت و استحکام نظام خانوادگی بکوشند و همان گونه که در دیدگاه فقها و مفسرین بیان شد، نکاح منقطع غیر از تنوع طلبی جنسی و هرزگی است و در صورت مقتضی و اضطرار هست که بر مرد و زن واجب می‌گردد.

با تأکید بر روش تعمیم و حکم خاص به عام این ازدواج موقت شامل زنان بی سرپرستی که توان تأمین معیشت و زندگی خود ندارند، می‌گردد؛ و همچنین مردانی که همسرشان در بیماری‌های صعب‌العلاج بسر می‌برند و علاوه بر تلاش جهت بهبودی و ضمن آموزش‌های روانشناسی و مشاوره به همسر خود، می‌توانند به نکاح منقطع بپردازند؛ و مردانی که همسر خود را از دست دادند و به تنهایی زندگی می‌کنند و مردانی که از همسرشان جدا شده‌اند و جوانانی که اشتغال به تحصیل دارند و امکان ازدواج دائم بر ایشان سخت و دشوار است.

هرگاه نکاح منقطع، به درستی و با اصول فقهی و احکام واقعی آن در جامعه اعمال شود؛ انسانها در آن جامعه کمتر مرتکب اعمال ناشایست چون زنا و لواط و... می‌شوند. جامعه‌ای که دچار فساد و فحشاء و گناه نشود، آثار اخلاقی و ارزشی مترتب بر آن، در همه جوانب هویدا می‌شود. و آن جامعه از بهداشت جسمی و روانی بالایی برخوردار خواهد بود. بطور کلی آثار گناه، چنان اثرات منفی و سوء خود را بر پیکره زندگی وارد می‌سازد؛ که تمام افراد آن جامعه، درگیر آثار مخرب خواهند شد؛ و روح آن جامعه را آلوده می‌سازد. لذا مسأله تمتع و جلوگیری از افتادن انسانها در زنا غرض اصلی در تشریح نکاح منقطع است، که به وضوح در احکام فقهی مفسرین قرآن آمده است:

بطوریکه مفسرین قرآن، یکی از فلسفه‌های نکاح منقطع را حلال بودن متعه و جلوگیری از زنا می‌دانند و حتی بهره‌گیری از اسپران زن در جنگ را با تأکید بر پارسایی می‌دانند و نه زنا و از روی سفاح و حتی پنهانی، و لذا تأکید آنان جهت نکاح منقطع و صدور جواز آن را جهت جلوگیری از رفتار منافی عفت و پیشگیری از هرزه‌گرایی در جامعه اسلامی و از باب پاکدامنی دانسته‌اند. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ۲، ۲۸۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ۴، ۵۲؛ داوریناه، ۱۳۷۵، ۸، ۱۸۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴، ۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۱، ۳۹۰؛ گنابادی، ۱۳۷۳، ۴، ۳۸؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۳، ۱۹۸؛ بلاغی، ۱۴۰۲، ۲، ۷۸؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ۲، ۲۶۸؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ۲، ۲۰۰؛ جعفری، ۱۳۷۶، ۲، ۳۹۸).

نکاح منقطع یک ضرورت اجتماعی و این یک قانون کلی و عمومی است چرا که اگر به غرایز طبیعی انسان به صورت صحیحی پاسخ گفته نشود، برای اشباع آنها، به سوی راههای انحرافی کشیده خواهد شد، بنابراین راه صحیح برای مبارزه با مفاسد اجتماعی این است که غرایز انسان و نیازمندی‌های روحی و جسمی او را درست بشناسیم و آنها را به طور معقول اشباع

نمائیم. در نکاح منقطع طرفین با رضایت کامل و آزادی اراده و اختیار و بدون هیچ گونه اجبار اقدام به بستن این قرارداد دو جانبه می نمایند، و این، نهایت بی انصافی است، که انسان قضاوت نسنجیده ای درباره موضوعی که یک وسیله مؤثری برای مبارزه با فساد و فحشاء است، داشته باشد، و آن را طور دیگری جلوه دهد.

توصیه به عدم جواز نکاح منقطع از منظر اخلاق گرایانه ۱- تهدید نظام خانواده

آسیب های نکاح منقطع در افرادی که دارای همسر هستند، به شکلی هویدا می گردد، که کانون خانواده را مورد تهدید و فرزندان آن خانواده را مورد استرس و اضطراب قرار می دهد. «مطالعات انجام شده نشانگر آن است، که کارکرد سالم خانواده با کاهش اختلالات روان شناختی همچون افسردگی و اضطراب و افزایش بهزیستی مرتبط است» (وو، ۲۰۱۲، ۴۰۱).

خانواده سالم، اعضای سالمتری نیز به لحاظ ویژگی های روان شناختی تحویل جامعه می دهد؛ که در مقابل آن امکان ایجاد مشکلاتی مانند طلاق در مردان متأهل به دنبال نکاح متعه، وجود دارد. بنابراین نکاح منقطع، در مردان متأهل، به تدریج باعث کاهش میل و تمایل به همسر دائمی به دلیل کاهش احساس نیاز می شود، که در یک آسیب شناسی در خصوص این نکاح، از سوی امامان (علیه السلام) مورد انتقاد قرار گرفته است، و در بعضی از روایات وارده به کراهت نکاح متعه، اشاره و نهی شده است.

و لذا حتی احتمال مقایسه همسر دائمی خود با همسران و زنان موقتی وجود دارد و این باعث نوعی احساس حقارت نسبت به همسر دائمی می گردد، که منجر به نارضایتی زناشویی خواهد شد؛ بطوریکه از شیخ حرعاملی روایتی نقل شده است:

«عن علی بن یقطين، قال: سألت ابا الحسن (ع) عن المتعه فقال: ما انت وذاك قد أغناك الله عنها....» (حرعاملی، بی تا، ۱۴، ۴۴۹). (علی بن یقطين می گوید: در مورد وظیفه خودم درباره متعه از امام پرسیدم و امام فرمودند: تورا به متعه چکار؟ خداوند تورا از این عمل بی نیاز کرده است.....).

لذا در بعضی اوقات نکاح منقطع در مردان متأهل، موجب بارداری همسر موقت می گردد، و مشکلات عدیده ای در خصوص مسائل حقوقی، فسادهای روانی، استرس های شغلی و کاهش بهداشت روانی را به دنبال می آورد و نظام خانواده را تهدید می کند. همچنین در بررسی های به عمل آمده، احتمال عدم پابندی به تعهدات ازدواج دائم و وجود فشار و وسوسه غیر قابل مهار برای داشتن رابطه با جنس مخالف در خارج از چارچوب خانواده، که این وسوسه زمانی بیشتر می - شود که مرد با رفتارهای انتقادی و به قول معروف غر زدن های همسرش مواجه می شود، و در این وضعیت فردی که تجارب رابطه با دیگری داشته باشد، سعی می کند به جای حل

مسئله و جلب رضایت همسر به رابطه ای خارج از خانواده تن دهد، که از نظر اسلام این دوستی پنهانی محسوب و از نظر قرآن و اسلام مطرود می باشد؛ بطوریکه آیه ۲۵ سوره نساء به مسئله أخذان اشاره کرده است، و أخذان به معنای دوست پنهانی تلقی و از آسیب های زمان جاهلیت محسوب می شد.

«عن محمد بن الحسن بن شمون قال: کتب ابوالحسن (ع) الی بعضی موالیه لا تلحوا علی المتعه انما علیهم اقامه السنه فلا تشتغلوا بها عن فراشکم و حرائرکم فیکفرن و یتبرین و یدعین علی الامر بذلک و یلعنونا» (کلینی، ۱۳۶۳، ۵، ۴۵۲).

از روایت فوق برداشت می گردد، که با انجام نکاح متعه، مردان نسبت به همسران دائمی خود بی اعتناء می شوند، و در این صورت به دلیل وارد شدن آسیب و تهدید نظام خانواده، حتی به عنوان حکم ثانوی ممکن است، حکم به حرمت شود.

۲- تنوع طلبی جنسی

از سری مسائلی که در آسیب شناسی این نکاح مورد بحث و بررسی است و به عدم جواز آن توصیه می گردد، تنوع طلبی جنسی به دلیل انحراف در حکمت حقیقی نکاح منقطع است. بطوری که در بسیاری از مواقع، عدم اطمینان کامل به طرف مقابل و همسر صیغه ای به دلیل تنوع طلبی جنسی و احتمال به وجود آمدن مشکلاتی چون بیماری های عفونی و مقاربتی، ایدز، هپاتیت، کرونا و ... می رود؛ و حتی ممکن است، موجب انتقال این بیماری ها و سرایت آن به همسر دائمی گردد، که خود باعث مشکلات بهداشتی می شود. «تنوع طلبی جنسی در طول دوره زناشویی تأثیر مخربی دارد و همواره یکی از دلایل اصلی طلاق بوده است. از طرفی این تنوع طلبی ها موجب گسترش بیماری هایی مانند ایدز، هپاتیت یا بیماری های مقاربتی مقاوم به درمان در زوج و دیگر شریک های جنسی می شود» (سیورتنسن، ۲۰۱۳، ۵۴۰).

بنابراین تنوع طلبی جنسی، علاوه بر تهدید خانواده، سلامت خود فرد را ممکن است، تحت تأثیر قرار دهد؛ و از آنجا که ائمه اطهار (علیه السلام) مردان زن دار را از نکاح موقت منع کرده اند، به اعتبار حکمت اولی این قانون است؛ در واقع خواسته اند بگویند، این حکم برای مردانی که نیاز ندارند، وضع نشده است. مرحوم جعفری در تفسیر کوثر تأکید دارد: «ازدواج موقت برای مردانی که خانواده دارند امری ناپسند است، بنابراین فرهنگ سازی در ازدواج موقت از ضروریات است» (جعفری، ۱۳۷۶، ۲، ۴۰۸).

لذا آن جا که انسان های هوس ران با استفاده از این حکم، تنوع طلبی جنسی را به جای حقیقت حکم مورد سوء استفاده قرار می دهند، اما معصوم (علیه السلام) آن را نهی می کند. بطوریکه در کلام امام رضا (علیه السلام) آمده است: «لا تلحوا علی المتعه» (کلینی، ۱۳۶۳، ۵، ۴۵۲). که اصرار بر عدم متعه، یعنی بر این کار مصر نباشند، بطوری که صرفاً نشان دهنده

شهوترانی باشد. و مرحوم عاملی در تفسیر خود از قول ابن عباس می گوید: «من متعه را حلال ندانسته ام و فقط برای مردم مضطر که در دسترسی به جایی ندارند» (عاملی، ۱۳۶۰، ۲، ۳۸۰). البته سوء استفاده از نکاح منقطع را نباید به حساب قانون گذاشت، بطوری که با نهایت تأسف عده ای هوسباز و هوسران، از روی بی اطلاعی و بی بند وباری، از این قانون اسلامی که بر اساس یک حکم فطری و ضرورت اجتماعی باشد، و می تواند به عنوان یک حربه مؤثر برای مبارزه با فحشاء و بسیاری دیگر از مفاسد اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد، سوء استفاده کرده و آن را وسیله ای برای اجرای نیات ناپاک و شهوت رانی بی قید و شرط خود داده اند.

۳- وهن مذهب شیعه

صدور روایاتی از ائمه اطهار (سلام الله علیه) از کراهت نکاح متعه بحث شده است، که در واقع امام معصوم (علیهم السلام) اصحاب خود را از انجام آن نهی کرده اند؛ لذا نکاح متعه در این موارد موجب وهن مذهب شیعه و بنوعی هتک حرمت به اسلام و مکتب قرآن محسوب می گردد.

به گونه ای که افراد مورد خطاب، به دلیل نزدیکی به امام معصوم، به عنوان الگوهای جامعه و به دلیل همین نزدیکی، بدینی خانواده و جامعه به آنان، موجب بدینی به اسلام و امامان معصوم می شد. همچنین در بعضی روایات هم نهی امام (علیه السلام) به صورت موردی بوده است. مثلاً به دلیل مسائل سیاسی و ارتباط نزدیک برخی از یاران امام صادق (علیه السلام) با ایشان، اصحاب را از نکاح متعه نهی می کردند، تا مبدا مخالفین چنین تبلیغ کنند که یاران امام صادق (علیه السلام) افرادی هوسران هستند.

عن عمار قال: «قال ابو عبدالله (ع) لی و لسليمان من خالد: قد حرمت عليكما المتعه من قبلى ما دمتما بالمدينه لانكما تكثران الدخول على و أخاف أن توخذنا، فيقال: هؤلاء اصحاب جعفر» (کلینی ۱۳۶۳، ۵، ۴۵۰).

عمار از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که آن حضرت به من و سلیمان بن خالد امر فرمود تا زمانی که در مدینه هستید، متعه را بر شما حرام می کنم؛ زیرا زیاد با من معاشرت دارید و خوف آن دارم که مورد سرزنش قرار گیرید و بگویند که یاران ابو جعفر اینگونه هستند. بنابراین نکاح متعه فی نفسه امری مباح است و با عناوین ثانوی و بالعرض ممکن است به احکام خمس دیگر متصف شود، چنانکه صاحب حدائق در مورد اصل ازدواج نیز می فرماید: اساساً ازدواج فی نفسه مستحب بوده، ولی به اعتبار مسائل جانبی ممکن است به احکام خمس تقسیم شود.

نقد و بررسی

بعضی از فقهای عامه قائلند حکم متعه نسخ شده است و برای این ادعا به چند آیه شریفه و روایاتی که ناسخ این حکم است استناد نموده اند که دلالتی بر مدعای آنها ندارد؛ زیرا آیات مورد

ادعا از نظر دلالت مشکل دارد و روایات مورد استناد نیز حتی بر مبنای آنان، از جهت سند مورد خدشه هستند و یا معارض دارند.

ادعای نسخ حکم متعه بر اساس روایات منقول از اهل سنت دارای تناقض می‌باشد؛ زیرا اولاً از حضرت علی(ع) روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) در یوم خیبر، از متعه نهی فرموده و ثانیاً از سیره نقل کرده‌اند که در «حجة الوداع» مورد نسخ واقع شد، نتیجه آنکه متعه چند بار نسخ شده باشد، چون اباحه متعه در حجة الوداع ناسخ «تحریم» آن در روز خیبر می‌باشد و بعد از آن در همان حجة الوداع نسخ شده و این مطلب را هیچ‌کس قبول ندارد.

در توجیه این مطلب که تحریم متعه از باب حکم حکومتی می‌باشد، دو گونه استدلال مطرح شده است: در نظریه اول موقت بودن حکم متعه مطرح شده است، یعنی متعه در اصل مشروعیت، به واسطه اوضاع خاص صدر اسلام امری موقت و به اقتضای ضرورت بوده است. مطابق این نظریه، حکم متعه از ابتدا موقت بوده و بعد از رفع مصلحت موقتی، خود به خود لغو شده و دیگر نیازی به مصلحت اندیشی عمر هم نبود.

بر این نظریه نقدهایی ذیل وارد است:

- اولاً: صاحب این نظریه برای این استحسان دلیلی جز روایت «سیره» اقامه نکرده که علاوه بر اشکالات حدیث سیره از جهت اعتبار سندی، با روایت منقول از «سلمة بن الاکوع» که بخاری در صحیح نقل کرده، معارض است.

بنابراین بر اساس این روایت، اصحاب معروف و معتبر همچون سلمه با وجود تقارن زمانی و نزدیکی فکری و معنوی که با پیامبر(ص) داشتند، برای آنان معلوم نشده است که حکم متعه امری موقتی بود؛ ولی در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» که حدود سال ۱۴۰۶ ق. نوشته شده، نویسندگان ادعای قطعی بر این مسأله می‌کند!

- ثانیاً: در صورت شک در نسخ یا تخصیص یک حکم الهی، اصل بر عدم نسخ و تخصیص است؛ لذا در صورت شک در موقت یا دائمی بودن یک حکم شرعی، آن هم حکمی که در قرآن به آن تصریح شده، اصل بر دوام حکم الهی است؛ زیرا اصل اقتضا می‌کند حلال و حرام پیامبر مربوط به همه زمان‌ها و همه انسان‌ها باشد، مگر آنکه دلیل محکمی بر موقتی بودن آن وجود داشته باشد و ادعای کسی که یقین به موقتی بودن را مطرح می‌کند با روایت سلمه و بسیاری از ادله دیگر قابل دفع است.

بر اساس نظریه دوم، حکم تحریم متعه از جانب خلیفه دوم، به استناد حکم حکومتی بوده؛ این مطلب از ظاهر کلام عمر نیز برداشت می‌شود؛ چون تحریم را به خود نسبت می‌دهد. اما استناد عمر به اختیارات حکومتی برای نهی از متعه از چند جهت مورد اشکال است که نشان می‌دهد این دخالت حتی از اصل نیز بر اساس مصلحت اندیشی نادرستی بوده است.

نتیجه‌گیری

خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم و به ویژه در آیه ۲۴ سوره نساء بر مشروعیت نکاح منقطع پرداخته و برخی از قوانین و احکام آن را بازگو کرده است. لذا شارع مقدس، شرایطی بین نکاح دائم و منقطع قائل شده است؛ که ضمن بیان احکام فقهی آن دو نکاح، می‌توان فهمید که در نکاح دائم با عقد، عشق و رابطه عمیق بین دو زوج برقرار می‌شود؛ در صورتی که در متعه، علاقه و عشق برقرار نمی‌شود، و تنها جهت رفع نیاز مادی، جنسی و غریزی شهوت است.

با مقایسه نکاح منقطع و نکاح دائم معلوم می‌شود که از نظر شارع مقدس نکاح دائم اصل و قاعده می‌باشد و ازدواج موقت یک راهکار جانبی و فرعی است. لذا حکومت اسلامی باید تمام همت خود را برای تشکیل خانواده و نکاح دائم بگمارد و نه تنها مشکلات و موانع نکاح دائم را برطرف نماید بلکه تسهیلاتی (اعم از قانونی و اجتماعی) برای ازدواج‌های پایدار و تشکیل خانواده‌های سالم وضع نماید. زیرا اگرچه ازدواج موقت حکمی مباح و شرعی است، اما تشویق به آن سفارش نشده است بلکه آنچه مورد تشویق است ازدواج دائم می‌باشد.

در شرایط حاضر حکومت اسلامی باید نسبت به ازدواج موقت شرایط و مقررات محدود کننده‌ای مقرر نماید، تا از سوء استفاده‌های اخلاقی احتمالی جلوگیری شود، زیرا گاهی از اوقات از این حکم انسان‌های هرزه و هوسران سوء استفاده می‌کنند که با انجام آن نهاد خانواده را بر هم می‌زنند. نهی در روایات از این حکم نیز بیشتر اشاره به همین مصالح است. مصلحت اندیشی‌هایی که بتواند حقوق زنان و فرزندان را که قربانی سوء استفاده از این حکم می‌شوند، تضمین نماید و در عین حال راه را بر روی کسانی که قصد استفاده مشروع و منطقی از آن را دارند بگشاید. به دلیل همین مصالح امامان معصوم (ع) در مواردی بر اصحاب خود این عمل را حرام اعلام می‌نمودند، با این تفاوت که این حرمت مانند اعلام حرمت اهل سنت دایمی نیست بلکه موردی و موقت است.

در بعضی روایات، اشاره به کراهت متعه شده و در برخی موارد اصحاب از این امر، نهی شده‌اند. روایات دال بر منع، مربوط به مواردی است که در مورد خاص یا شخص خاصی نه هدف احیای سنت امکان تحقق داشت و نه شخص مورد نظر نیازمند بود.

خداوند علیم و حکیم، در خصوص تشریح حکمت نکاح منقطع در آیه ۲۴ سوره نساء تصریح داشته است؛ و حکمت لایزال خداوند براساس تدبیر و مصلحت برای انسانها چنین حکم و قانونی را صادر کرده، و چنانچه ازدواج دائم، قادر به حل همه مسائل و مشکلات جنسی و غریزی جامعه بود، ازدواج موقت در اسلام تشریح نمی‌شد.

نکاح منقطع، اثرات اجتماعی بارز و مفیدی دارد؛ و جامعه کنونی که با مشکلات عدیده از

قبیل افزایش جمعیت و مشکلات اقتصادی روبروست، راه حل قابل اطمینان برای جوانان بوده، تا مواجه به ناراحتی های جسمی و روحی، نگردد. همچنین این ازدواج، مشکلات مالی زنان بی سرپرست را مرتفع و مردانی که همسر خود را به نوعی از دست داده اند، را از تنهایی در می آورد. در ضمن زنانی که مبتلاء به بیماری های صعب العلاج و حادی هستند و بنوعی نمی توانند، همسر خود را از نظر غرایز جنسی ارضاء کنند؛ نکاح منقطع می تواند برای چنین مردانی نیز کارساز باشد.

جلوگیری از زنا و لواط، خود ارضائی و حفظ عفت اجتماعی نتیجه ی دیگری از مشروعیت قانونی نکاح منقطع و موارد صدور جواز آن است؛ که شعله شهوت در آن جامعه خاموش و آرامش روانی افراد تضمین می شود؛ و منکرات در آن جامعه رخت بر می بندد. یکی دیگر از موارد صدور جواز نکاح منقطع، افرادی است که در جنگ حضور دارند و یا به خاطر امنیت بلاد اسلامی و دفاع از مرزها، از خانواده ها به دور هستند و همچنین افرادی که به جهت تجارت و مأموریت های طولانی و یا سفرهای دریایی و به نوعی در سفرهای طولانی بسر می برند.

از دیدگاه فقها و مفسرین قرآن، نکاح منقطع برای اقشاری تشریح شده است که در اضطرار و نیاز قرار گیرند، و این نکاح برای متأهلین که در شهر و دیار خود و در کنار خانواده خود هستند؛ تشریح نگردیده است، که فقها و مفسرین در صورت انجام نکاح منقطع برای این متأهلین آن را مورد مذمت قرار داده اند و بنوعی از موارد عدم جواز نکاح منقطع محسوب می شود. ولذا تهدید نظام خانواده، وهن مذهب شیعه و تنوع طلبی جنسی نیز از سایر موارد عدم جواز نکاح منقطع است، که مفسرین و امامان معصوم (علیه السلام) اصحاب خود را از آن به شدت نهی کردند.

بنابراین؛ با توجه به نتایج فوق الذکر چنانچه از سوی خداوند متعال این حکم صادر نشده بود؛ در واقع یکی از فرایض مهم در خصوص نکاح، ناتمام می ماند. با تحقیق در این خصوص، مشخص می شود که هنوز برای فرهنگ سازی از منظر اخلاقی در جامعه اسلامی، خلاء هایی وجود دارد، که باید محققین در آن زمینه به تلاش و بررسی های بیشتر بپردازند؛ تا قوانین مدنی در ارتباط با این حکم الهی به روز گردد. یکی از تحقیقاتی که در راستای نکاح منقطع، ضروری است، نکاح منقطع و نقش بهزیستی روانشناختی-اخلاقی آن است که می تواند، راهکارهای جدیدی را در خصوص روانشناسی مثبت گرا ارائه نماید. بنابراین حکومت های اسلامی باید بیش از پیش در امر این مهم اخلاقی-اجتماعی تلاش کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۹۴، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن حنبل، احمد، بی تا، مسند، بیروت، دارافکر.
۳. ابن زهره، ابوالمکارم، ۱۴۱۰، غنیة النزوع، کتاب النکاح، تدوین مروارید، علی اصغر، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
۴. ابن عیاش سمرقندی، مسعود، ۱۳۶۳، التفسیر العیاشی، تهران، العلمیه الاسلامیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت، چاپ سوم، دارصادر.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، محقق: ناصح، محمد مهدی؛ یاحقی، محمد جعفر، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۷. امین اصفهانی، سیده نصرت، ۱۳۶۱، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۸. بروجردی، سید محمد ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر جامع، تهران، چاپ ششم، صدر.
۹. بلاغی، سید عبدالحجت، ۱۳۸۶، حجه التفسیر و بلاغ الأکسیر، قم، حکمت.
۱۰. بلاغی نجفی، محمد جواد، ۱۴۰۲، تفسیر آلاء الرحمن، قم، بنیاد بعثت.
۱۱. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸، تفسیر روان جاوید، تهران، چاپ سوم، برهان.
۱۲. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن علی، ۱۳۷۷، جلاء الاذهان و جلاء الأحزان، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. جعفری، یعقوب، ۱۳۷۶، تفسیر کوثر، قم، هجرت.
۱۴. حرعاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹، تفصیل وسایل الشیعه، قم، موسسه آل البيت (ع).
۱۵. حجتی، سید محمد باقر، ۱۳۷۷، اسباب النزول، تهران، چاپ ششم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح، ۱۴۰۴، آیات الاحکام، تحقیق اشراقی سرابی، میرزا ولی الله، تهران، جاوید.
۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات.
۱۸. حسینی همدانی، سید محمد حسین، ۱۴۰۴، تفسیر انوار درخشان، تحقیق بهبودی، محمد باقر، تهران، کتابفروشی لطفی.
۱۹. حلی، ابوالقاسم جعفر، ۱۳۴۷، شرایع الاسلام، ترجمه ابن احمد ایزدی، جلد دوم، ابوالقاسم دانشگاه تهران.
۲۰. خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۱، ترجمه تحریرالوسیله، ترجمه اسلامی، علی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. داورپناه، ابوالفضل، ۱۳۷۵، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، صدر.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، چاپ اول، دارالعلم الدار الشامیه.
۲۳. رهنما، زین العابدین، ۱۳۴۶، ترجمه تفسیر رهنما، تهران، کیهان.

۲۴. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، ۱۴۰۸، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۵. زینلی، محمد حسین، ۱۳۷۷، ازدواج موقت، تهران، سوره.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق حسینی، میرجلال الدین، تهران، دفتر نشر داد.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، ۱۴۱۵، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی(ع).
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم، چاپ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۰۶، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۳۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۶۰، ترجمه: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق ستوده، رضا، تهران، فراهانی.
۳۲. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۷۷، ترجمه جوامع الجوامع، ترجمه امیری شادمهری، احمد، مشهد، چاپ دوم، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تحقیق حسینی، سید احمد، تهران، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی.
۳۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، ۱۳۹۲، تهذیب الاحکام، تهران، فراهانی.
۳۵. طبیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر قرآن، تهران، چاپ دوم، اسلام.
۳۶. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰، تفسیر عاملی، تحقیق غفاری، علی اکبر، تهران، صدوق.
۳۷. فخر الدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰، مفاتیح الغیب، بیروت، چاپ سوم، داراحیاء التراث العربی.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۱۴۰۱، قم، چاپ دوم، هجرت.
۳۹. فیض کاشانی، محمد حسن، ۱۳۸۷، تفسیر شریف صافی، تهران، نوید اسلام.
۴۰. قرائتی کاشانی، محسن، ۱۳۸۳، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۴۱. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، تهران، چاپ ششم، دارالکتاب الاسلامیه.
۴۲. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
۴۳. کاشانی، ملا فتح الله، ۱۳۷۳، خلاصه المنهج، تحقیق شعرانی، ابوالحسن، تهران، اسلامیه.
۴۴. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، مواهب علیه، محقق جلالی نائینی، سید محمد رضا، تهران، اقبال.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، اصول کافی، چاپ پنجم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۶. کوه میشی، فاطمه، ۱۳۹۱، وکالت در نکاح و طلاق و بررسی فقهی آن، مشهد، ضریح آفتاب.
۴۷. گنابادی، سلطان محمد، ۱۳۷۳، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده، نویسندگان خانی، رضا، ریاضی، حشمت الله، تهران، دانشگاه پیام نور.
۴۸. متقی هندی، علاءالدین، ۱۴۰۹، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۰. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۶۵، بررسی فقهی حقوق خانواده - نکاح و انحلال آن، تهران، چاپ هفتم، مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۱. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۳۷۷، تفسیر هدایت، ترجمه آرام، احمد، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵۲. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۳۷۹، احکام خانواده و آداب ازدواج، ترجمه آذیر، حمیدرضا، تهران، محبان الحسین.
۵۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب.
۵۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، نظام حقوق زن در اسلام، قم، چاپ هشتم، صدرا.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲، برگزیده تفسیر نمونه، تحقیق بابائی، احمد علی، تهران، چاپ سیزدهم، دارالکتب الاسلامیه.
۵۸. میرزا خسروانی، علیرضا، ۱۳۹۰، تفسیر خسروی، تحقیق بهبودی، محمد باقر، تهران، اسلامیه.
۵۹. نجفی خمینی، محمد جواد، ۱۳۹۸، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه.
۶۰. نیشابوری، مسلم، بی تا، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.
۶۱. نووی، یحیی بن شرف، ۱۴۲۵، شرح صحیح مسلم، بیروت، بیت الافکار الدولیه.
۶۲. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی، ۱۳۸۳، اسباب النزول، ترجمه ذکاوتی، علیرضا، تهران، نشر نی.

مقالات

۶۳. حقانی زنجانی، حسین، ۱۳۴۸، حقوق خانواده در اسلام (ازدواج موقت)، درس هایی از مکتب اسلام، ش ۷، ص ۱۳.
۶۴. کریمی، شیوا، ۱۳۸۷، جایگاه نکاح منقطع در فقه شیعه و امکان و موانع ترویج آن در جامعه ایرانی، بانوان شیعه، ش ۱۶، صص ۷-۳۸.
۶۵. میرخانی، عزت السادات، ۱۳۷۹، مرزشناسی در ازدواج موقت، کتاب زنان، ش ۹، صص ۷-۲۶.
۶۶. هاشمی، سید حسین، ۱۳۸۶، نقدی بر ازدواج موقت در فقه عامه، کتاب زنان، ش ۳۵، صص ۱۰۰-۱۲۸.

67.WU,IH. Sun, cl.zhang, SM. Ben, XH.(2012), Relationship between depression and family function in old patients with Coronary heart disease. Sichuman Da xue Bao yixue Ban. 43(3): 401_403

68.Syvertsen, I. L, Robertson, A.M, palinkas, L.A., Rangel, M.Q., Matinez, G., 8 strathdee, S.A.(2013). Where sex ends and emotions begin,: love and Hiy risk among female sex workers and their intimate, non-commercial partners along the uexico-vs border. Culture health & sexuality, 15(5)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۴ - ۲۸۱

مؤلفه‌های حلم و بردباری از نگاه قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام)

زینب ملکی بابیهویی^۱محمد رضا ابویی مهریزی^۲اعظم اعتمادی فرد^۳

چکیده

از منظر دین مبین اسلام، ایمان، عبادت، عزت و کرامت نفس، بدون حلم، قوام و دوامی ندارد و تعلیم و تربیت و تبلیغ دین، بدون آن میسر نمی‌گردد. حلم؛ یکی از برترین خصلت‌های اخلاقی است که در زندگی اجتماعی و در تعامل با دیگران محقق می‌شود و در آیات متعددی از قرآن کریم و روایات مختلف صادره از ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) مورد توجه قرار گرفته است. این فضیلت از صفات خداوند متعال و برخی از پیامبران شمرده شده است. در اهمیت حلم همین بس که انسان برای رسیدن به سعادت، راهی جز تزکیه و تهذیب نفس که همان کسب مکارم و فضایل و دوری از ردایل اخلاقی است، ندارد و حلم یکی از مؤلفه‌های مهم و مؤثر در این زمینه به شمار می‌رود؛ از این رو باید با تکیه و عمل به دستورات قرآن کریم و به‌کارگیری سیره‌ی گفتاری، رفتاری و عملی ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) در جهت تخلّق به حلم و اصلاح خود و همه‌ی افراد حاضر در عرصه‌ی اجتماع کوشید تا شاهد جامعه‌ای معتدل، عزت‌مند و آرام باشیم. در مقاله‌ی حاضر که به روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده، ضمن تبیین ماهیت حلم، ایمان، عقل، کظم غیظ، صبر، تواضع، وقار، علم، سکوت و عفو و گذشت به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه‌های این فضیلت اخلاقی از منظر قرآن و روایات مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

حلم، بردباری، قرآن کریم، روایات.

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

Email: zeinabmalekib@gmail.com

۲. استادیار، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mr.abooei@iauyazd.ac.ir

۳. استادیار، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد، ایران.

Email: etemadifard@iauyazd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

طرح مسأله

در دین اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین خدا، مکارم اخلاق و خصلت‌های پسندیده از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ تا آن جایی که به فرموده‌ی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اخلاق؛ یکی از اهداف نهایی مهم بعثت است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ به راستی که من مبعوث شدم تا شرافت‌های اخلاقی را کامل و تمام کنم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۶، ۲۱۰)، خداوند هم در قرآن کریم با عبارت «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ؛ و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری» (قلم، ۴)، پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را به عنوان الگوی اخلاقی به همه‌ی انسان‌ها معرفی می‌کند؛ از این رو دین اسلام به تعبیری دین اخلاق و تربیت است. قرآن کریم به عنوان یگانه سند جاودانه‌ی الهی، همواره پیروان خود را به کسب ارزش‌های اخلاقی و خوی‌های پسندیده دعوت می‌کند و سجایای اخلاقی، پیوسته مورد سفارش ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) بوده است، به طوری که رفتار و گفتار پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و امامان معصوم (علیهم‌السلام)، الگوهای روشن و جاویدان از اخلاق اسلامی هستند. سیره و منش ایشان حاوی تعالیمی مهم و درس‌های آموزنده و انسان‌ساز است و به هر نسبت که افراد علاقه‌مند و با ایمان، متأسی به این سیره و روش باشند، به همان نسبت از کمال و سعادت واقعی برخوردار می‌گردند و به مکارم اخلاق و سجایای انسانی متخلق می‌شوند، از طرفی بسیاری از مشکلات زندگی انسان فارغ از این که چه سبکی از زندگی داشته باشد، از ضعف عقلانی، بی‌صبری، سبک‌سری، پرخاشگری و خشم‌های نابجا نشأت می‌گیرد. بنابراین لازم است که آحاد جامعه با درک درست از الگوی صحیح حلم و بردباری در اسلام، نسبت به یک‌دیگر حلیم بوده و در مقام عمل نیز از تصمیم‌های احساسی و به‌دور از عقلانیت اجتناب نمایند؛ از این رو در ادامه به تبیین ماهیت حلم و مهم‌ترین مؤلفه‌های این فضیلت اخلاقی ارزشمند از نگاه قرآن کریم و روایات صادره از ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) می‌پردازیم.

مفهوم شناسی حلم

۱- حلم در لغت و اصطلاح

«واژه‌ی حلم از ریشه‌ی «ح ل م» معادل بردباری در زبان فارسی است» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱، ۳۴۰). صفت مشبهه‌ی آن حلیم است. لغت‌شناس مشهور؛ راغب اصفهانی در کتاب خود؛ مفردات، ذیل این واژه می‌نویسد: «الحلم ضبط النفس عن هیجان الغضب؛ حلم کنترل‌کننده‌ی نفس از طغیان خشم است» سپس می‌گوید: «از آن‌جا که این حالت از عقل و خرد ناشی می‌شود، گاهی حلم به معنی عقل و خرد نیز بکار رفته است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۵۳، ذیل واژه). «مفهوم مخالف آن سبک‌سری، سبک‌مغزی (طیش) و سَفَه (بی‌خردی) است» (ابن فارس، ۱۴۰۴،

۱، ۱۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل واژه). برخی حلم را علاوه بر بردباری به درنگ و تأمل در کیفر خطاکار (فراهیدی، ۱۴۱۰، ذیل واژه)، خویش‌داری از هیجان و غضب (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱، ذیل واژه) و عقل (عسکری، ۱۳۹۸، ۱، ۱۹۹-۲۰۰) معنا کرده‌اند. مفاهیم دیگری چون صبر، وقار، غفو و کَظْمِ غَیْظ (فروخوردن خشم)، معنایی نزدیک به حلم دارند، البته بعضی بین حلم و برخی مفاهیم یاد شده، تفاوت‌هایی ذکر کرده‌اند (رک: عسکری، ۱۳۹۸، ۷۴ و ۱۹۷-۲۰۰؛ غزالی، ۱۴۰۳، ۳، ۱۷۷-۱۷۵؛ نراقی، ۱۳۹۰، ۱، ۳۳۲-۳۳۳).

در اصطلاح نیز حلم صفتی پسندیده از فضائل اخلاقی همراه و ملازم با صبر و وقار است که از آن به فرو بردن خشم و تسلط بر نفس یاد می‌شود. بنابراین «حلم حالت طمأنینه ایجاد شدن در شخص و صبر در برابر آنچه که با طبع انسان سازگار نیست می‌باشد. از آنجایی که این سکون و آرامش در خواب وجود دارد به آن چه در خواب دیده می‌شود نیز حلم اطلاق می‌شود و حلم به معنای بلوغ عبارت است از حالتی که فرد از اضطراب و هیجان زمان طفولیت خلاص می‌شود» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲، ۲۷۴).

۲- حلم در قرآن

در قرآن کریم واژه‌ی حلم به کار نرفته است؛ اما از مشتقات آن به صورت «حَلِیم» پانزده بار آمده است (عبدالباقی، ۱۳۷۳، ذیل واژه) که در یازده بار آن به عنوان یکی از صفات خداوند متعال و در چهار بار از آن به عنوان یکی از خصال پیامبرانی هم‌چون حضرت ابراهیم خلیل (علیه السلام) و حضرت اسماعیل (علیه السلام) و حضرت شعیب (علیه السلام) یاد شده است. مفسران حلیم بودن خداوند را به تأخیر در عقوبت گناه‌کاران تفسیر کرده‌اند که از روی تفضل و با وجود توانایی به کیفر ایشان صورت می‌پذیرد (رک: طبری، ۱۳۶۲، ذیل آیه‌ی ۲۲۵ بقره، طوسی، ۱۴۱۴، ذیل آیه‌ی ۲۲۵ و ۲۳۵ بقره). مفسر بزرگ قرآن؛ مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تفسیر گران سنگ خود؛ میزان، حلیم بودن خدا را این‌گونه معنا نموده‌اند: «خدای سبحان حلیم است یعنی در مؤاخذه و عقوبت جفاکاران و ستم‌کاران عجله نمی‌کند، به آن‌ها مهلت می‌دهد با این‌که توانایی و قدرت بر مؤاخذه دارد» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۲، ۵۹۷).

صفت حلم در مورد پیامبران الهی به صبر و بردباری تعبیر گردیده است؛ به عنوان نمونه در مورد حضرت ابراهیم (علیه السلام) آمده است: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ؛ و استغفار ابراهیم برای پدرش (عمویش آزر)، فقط به خاطر وعده‌ای بود که به او داده بود (تا وی را به سوی ایمان جذب کند)؛ اما هنگامی که برای او روشن شد که وی دشمن خداست، از او بیزار می‌گشت؛ به یقین، ابراهیم مهربان و بردبار بود» (توبه، ۱۱۴). قرآن کریم در بشارت خود به حضرت ابراهیم (علیه السلام) در مورد فرزندش حضرت اسماعیل (علیه السلام) می‌فرماید: «فَبَشِّرْنَا بِعَلَامٍ

خلیم؛ ما او (ابراهیم) را به نوجوانی بردبار و صبور بشارت دادیم» (صافات، ۱۰۱). نکته‌ی مورد توجه در این دو آیه این است که با این که حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) و فرزندش اسماعیل (علیه‌السلام) دارای عالی‌ترین ارزش‌ها و خصلت‌های انسانی بودند، تنها سخن از خصلت حلم آن‌ها به میان آمده است که این موضوع نشان از جایگاه بلند و رفیع حلم در آموزه‌های دینی و الهی دارد.

یکی از آیاتی که به پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دستور می‌دهد با حلم و بردباری و نرمش با مردم رفتار نماید؛ آیه‌ی شریفه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی مبارکه‌ی آل‌عمران است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ؛ به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم (و مهربان) شدی و اگر خشن و سنگ‌دل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آن‌ها را ببخش و برای آن‌ها آموزش بطلب و در کارها، با آنان مشورت کن اما هنگامی که تصمیم گرفتی (قاطع باش و) بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».

۳- حلم در نگاه ائمه معصومین (علیهم‌السلام)

بنابر احادیث، حلم موجب میانه‌روی انسان در امور و آرامش یافتن روان او می‌شود (رک: کلینی، ۱۳۷۵، ۲، ۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۵، ۳۷۸-۳۷۷). هم‌چنین عیوب انسان را می‌پوشاند و جایگاه وی را در بین مردم و نیز آخرت بالا می‌برد (رک: نهج‌البلاغه، حکمت ۴۲۴؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸، ۲، ۱۴۰۰). در برخی احادیث به رابطه‌ی حلم و مفاهیمی چون عقل، علم و ایمان پرداخته شده است. حلم از نتایج عقل و علم (حرّانی، ۱۳۸۲، ۱۵) و در عین حال از ارکان آن دو دانسته شده است (همان، ۳۱۸؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۴۷۸). هم‌چنین حلم از ارکان ایمان (کلینی، ۱۳۷۵، ۲، ۴۲) از نشانه‌های زاهدان و اهل تقوا (همان، ۲۲۹؛ صدوق، ۱۳۸۱، ۲، ۴۸۳)، یکی از ارکان عدل و از اوصاف لازم قاضی (کلینی، ۱۳۷۵، ۲، ۵۱؛ حرّانی، ۱۳۸۲، ۱۳۵) و یکی از شرایط عابدان است (کلینی، ۱۳۷۵، ۲، ۱۱۱). ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) با بیان ریشه‌ی حلم و لوازم و نتایج آن به تبیین هرچه بیشتر ابعاد این موضوع پرداخته‌اند؛ به بیان حضرت علی (علیه‌السلام) حلم در بلند همتی، صبر و صمت (سکوت) ریشه دارد: «الْحِلْمُ وَ الْأَنَاءُ تَوَاقُنٌ، يُتَّبِعُهُمَا عُلُوُّ الْهَيْمَةِ؛ بردباری و ترک شتاب، فرزندان دوقلویی هستند که از همت بلند متولد می‌شوند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۶۰؛ کلینی، ۱۳۷۵، ۸، ۲۰). از امام حسن (علیه‌السلام) پرسیدند: حلم چیست؟ ایشان فرمودند: «كظم الغيظ و ملك النفس؛ فرو بردن غضب و تسلط بر نفس» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۵، ۱۰۲).

در نگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) این فضیلت همراه با بالاترین پاداش‌هاست. از پیامبر گرامی

اسلام حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده است که فرمودند: «ان المؤمن لیدرک بالحلم و اللین درجه العابد المتعبد؛ مؤمن با حلم و نرمی‌اش به مقام عبادت‌کننده‌ی شب زنده‌دار می‌رسد» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۱، ۲۸۸). هم‌چنین می‌فرمایند: «من کظم غیظا و هو قادر علی انفاذه و حلم عنه اعطاه الله اجر شهید؛ کسی که خشم خود را فرو برد، در حالی که قدرت بر انجام آن کار دارد و بردباری پیشه کند، خداوند اجر شهید را به او عنایت می‌کند» (بروجردی، ۱۴۲۲، ۱۳، ۴۷۹). از دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) حلم تأثیر فراوانی در مسائل و فرهنگ اجتماعی انسان دارد. حضرت علی (علیه السلام) در این مورد می‌فرمایند: «من حلم ساد؛ هرکس حلم پیشه کند، بزرگ و سرور می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۴، ۲۰۸) و در جای دیگری می‌فرمایند: «ان اول عوض الحلیم من خصلته ان الناس کلهم اعوانه علی خصمه؛ نخستین نتیجه‌ای که شخص بردبار می‌گیرد این است که مردم به یاری او در مقابل دشمنش برمی‌خیزند» (آمدی، ۱۴۱۰، ۶۶).

مؤلفه‌های حلم

نظر به اهمیت موضوع حلم در زندگی اجتماعی انسان در این قسمت به تبیین مهم‌ترین مؤلفه‌های این فضیلت اخلاقی از منظر دین مبین اسلام، قرآن کریم به‌عنوان نقشه‌ی راه بشریت و سیره‌ی عملی و نظری ائمه‌ی معصومین (علیهم السلام)، به‌عنوان مصلحان جهانی می‌پردازیم.

۱- ایمان

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های حلم که در قرآن و روایات به آن اشاره و بر آن تأکید گردیده ایمان است. با وجود ایمان حقیقی انسان به درجات و فضایل اخلاقی والا از جمله حلم می‌رسد. پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) در حدیثی که مولای متقیان حضرت علی (علیه السلام) آن را روایت فرموده‌اند، رابطه‌ی میان ایمان با علم، حلم و صبر را بیان نموده و می‌فرمایند: «نِعْمَ وَزِيرُ الْإِيمَانِ الْعِلْمُ وَ نِعْمَ وَزِيرُ الْعِلْمِ الْحِلْمُ وَ نِعْمَ وَزِيرُ الْحِلْمِ الرَّفْقُ وَ نِعْمَ وَزِيرُ الرَّفْقِ الصَّبْرُ؛ علم وزیر خوبی برای ایمان است و خویشتن داری وزیر خوبی برای علم، مدارا وزیر خوبی برای خویشتن داری و صبر وزیر خوبی برای مدارا است» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۴۸). مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در شرح این حدیث می‌فرمایند:

«- نعم وزیرالایمان العلم؛ یک رئیس داریم، یک وزیر داریم. وزیر، یعنی معاون، کمک کار، کسی که خلأهای کار رئیس را جبران می‌کند و بخشی از سنگینی‌های کار او را بر دوش می‌گیرد. (در لغت) وزیر که می‌گویند، وزر به معنای سنگینی و ثقل است؛ کارهای او را، ثقل او را برعهده می‌گیرد. در شخصیت انسان مؤمن و هویت انسان مؤمن، ایمان رئیس است؛ دستور و راهنمایی و نشان دادن خط زندگی به عهده‌ی او است، لکن وزیر او علم است؛ بدون این وزیر، کار این رئیس لنگ خواهد بود. ایمان بدون علم، نمی‌تواند آن کاری را که باید انجام بدهد، انجام

بدهد. پس هم ایمان لازم است، هم علم لازم است؛ اما در ایمان و علم، آن که رئیس است و اختیار کار دست او است و مسیر را معین می‌کند، ایمان است؛ علم هم کمک کار او و وزیر او است.

- وَ نِعْمَ وَزِيرُ الْعِلْمِ الْجِلْمُ؛ خود علم هم پس یک ریاستی در زندگی انسان دارد و در تعیین مسیر انسان دخالتی دارد. اگر این علم به تنهایی باشد ولو با ایمان، ممکن است طغیان کند. گاهی غرور، انسان را به خاطر علم خود، دانش خود، احاطه‌ی خود بر مسایل گوناگون می‌گیرد؛ غفلت از بسیاری از شیوه‌های اخلاقی و معنوی، او را فرا می‌گیرد. وزیری هم او دارد و آن حلم است. حلم یعنی ظرفیت، یعنی همین که ما در فارسی می‌گوییم فلانی باجنبه است، یا بی‌جنبه است یعنی ظرفیتی ندارد، تحملی ندارد. همین که انسان یک وقتی به یک نکته‌ی طبیعی علم پیدا می‌کند، چون ظرفیت ندارد و نمی‌تواند درست بسنجد که این علم به کجای زندگی انسان می‌تواند سود برساند یا ضرر برساند، گاهی اوقات همین علم را می‌بینید که در راه‌های غلط مصرف می‌شود و انسان را دچار غرور می‌کند. حلم هم در کنار آن لازم است؛ وزیر علم هم حلم است. حلم یعنی همان حالت ظرفیت و تحمل و گنجایش و مانند این‌ها که وقتی یک احاطه‌ی علمی پیدا کرد، خودش را نبازد؛ چون علم یک غرور و عزت نفسی در انسان ایجاد می‌کند؛ برای این که خود را نبازد، حلم لازم است.

- وَ نِعْمَ وَزِيرُ الْجِلْمِ الرَّفْقُ؛ رفق، یعنی مدارا کردن و کمک کردن و مانند این‌ها. حالا این ظرفیت را پیدا کردیم و فهمیدیم که علم نباید ما را از جا بکند، نباید ما را از خود بی‌خود کند، نباید ما را مغرور بکند، این را فهمیدیم؛ حالا چه کار کنیم؟ در مصرف این علم، رفق لازم است. رفق، یعنی مدارا کردن با مردم، کمک کردن با مردم، سازش کردن با مردم. اشتباه نشود با سازش با آمریکا؛ آن‌ها دشمنند؛ سازش با دشمن، مورد کلام نیست؛ سازش با انسان‌ها. حالا انسان گاهی مؤمن است، گاهی کافر، با همه، بایستی مدارا کرد به حسب خودشان و به اندازه‌ی خودشان؛ اما با دشمنی که می‌خواهد ریشه‌ی شما را بکند، اگر مدارا کردی، سرت بر باد رفته. پس رفق، یعنی سازش و همراهی و کمک و مانند این‌ها. این هم وزیر حلم است. حالا می‌خواهی با مردم سازش کنی؛ گاهی انسان تصنعاً سازش می‌کند و نمی‌تواند و بر خودش تحمیل می‌کند. لذا می‌فرماید:

- وَ نِعْمَ وَزِيرُ الرَّفْقِ اللَّيْنُ؛ نرمی طبیعی انسان؛ که البته معنای این طبیعی‌ای که می‌گوییم، این نیست که اگر نبود و شما آدم تند و جوشی و بی‌تحملی بودید، بگویید من دیگر این‌جوری هستم، چه کار کنم؛ نه، همه‌ی این‌ها قابل تربیت کردن است. این‌ها چیزهایی است که انسان می‌تواند با تربیت، برای خودش انجام بدهد» (پاک‌دامن، ۱۳۹۶، ۱۲۸).

امام علی (علیه‌السلام) در مورد ارتباط بین ایمان و حلم می‌فرمایند: «الْحِلْمُ نِظَامُ أَمْرِ

المؤمنین؛ بردباری مایه‌ی سامان یافتن کار مؤمن است» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۵۲) و یا می‌فرمایند: «تَعَلَّمُوا الْحِلْمَ فَإِنَّ الْحِلْمَ خَلِيلُ الْمُؤْمِنِ وَ وَزِيرُهُ؛ بردباری را فرا گیرید که بردباری دوست و دستیار مؤمن است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۸، ۶۲). امام صادق (علیه‌السلام) نیز حلم را اولین نشانه‌ی مؤمن دانسته و می‌فرماید: «المؤمن حليم؛ مؤمن بردبار است» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲، ۲۳۵) بنابراین بردباری واقعی در سایه‌ی ایمان به دست می‌آید.

امام زین العابدین (علیه‌السلام) یکی از نشانه‌های مؤمن را حلم او می‌دانند و می‌فرمایند: «عَلَامَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ: الْوَرَعُ فِي الْخُلُوهِ وَ الصَّدَقَةُ فِي الْقَلْبِ وَ الصَّبْرُ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ وَ الْحِلْمُ عِنْدَ الْغَضَبِ وَ الصَّدْقُ عِنْدَ الْخَوْفِ؛ نشانه‌های مؤمن پنج چیز است: پرهیزگاری در خلوت، صدقه در حالت نیازمندی، شکیبایی هنگام مصیبت، حلم و بردباری هنگام خشم و راستگویی هنگام ترس» (صدوق، ۱۳۸۱، ۲۴۵). بنابراین یکی از مؤلفه‌های مهم حلم و بردباری از منظر قرآن و روایات، ایمان قلبی و باطنی فرد است؛ همان‌گونه که امام علی (علیه‌السلام) حلم را از لوازم ایمان دانسته و می‌فرماید: «لا يكون المؤمن الا حليماً؛ مؤمن نیست مگر با حلم و رحمت» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲، ۳۰۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ۱، ۱۷۷).

۲- عقل

یکی دیگر از مهم‌ترین مؤلفه‌های حلم که باز در روایات نیز بر آن تأکید فراوان شده است، عقل است. عقل در قرآن با حلم، تدبیر، فکر، فهم، علم، لب، ایمان، تقوا، نفس، روح و قلب ارتباطی با معنایی دارد. تفسیر حلم به عقل در روایات، در حقیقت از این جهت است که حلم مسبب عقل و از دستاوردهای آن است. امیرمؤمنان حضرت علی (علیه‌السلام) در این خصوص می‌فرماید: «الحلم زينة العقل؛ حلم زینت عقل است» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۱۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ذیل باب حلم)؛ زیرا هر انسان عاقلی با اندیشه در ماهیت خود، به این عالم وابسته نشده و امور ناپایدار آن را ثابت نمی‌پندارد و تصور نمی‌کند که همواره امور باید به کام او باشد؛ بنابراین در روابط انسانی، برای خود جایگاه ویژه‌ای قائل نبوده و اگر کسی برخلاف میل او حرکت کرد و یا امری برخلاف توقعش واقع شد، دل‌گیر نمی‌شود؛ از این رو آن حضرت (علیه‌السلام) می‌فرماید: «الحلم نور جوهرة العقل؛ حلم نوری است که حقیقت آن عقل و تعقل می‌باشد» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۱۱). در روایتی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در جواب شمعون بن لای (از حواریین حضرت عیسی) که از ماهیت عقل و آن چیزهایی که از آن منشعب می‌شود، سؤال کرده بود، فرمودند: «فتشعب من العقل الحلم،... فمنه ركوب الجهل و صحبة الابرار و رفع من الضعة و رفع من الخساسة و تشهى الخير و يقرب صاحبه من معالى الدرجات و العفو و المهمل و المعروف و الضمت؛ پس از عقل، حلم منشعب می‌شود... و از حلم این امور منشعب می‌شود: سوار شدن بر جهل و مصاحبت با نیکان و بر طرف شدن پستی و فرومایگی و تمایل به خیرات و نزدیک کردن

صاحبش به درجات عالی و عفو و مهلت دادن به دیگری (تأخیر در عقوبت) و نیکی و سکوت» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱، ۱۱۷). از منظر این روایت عقل ریشه‌ی حلم و حلم نیز ریشه‌ی بسیاری از خصلت‌های پسندیده است که هر یک از آن خصلت‌ها شاخه‌های فراوان دارد.

امام علی (علیه‌السلام) در مورد ارتباط میان حلم و عقل می‌فرماید: «الْحِلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ وَ الْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ؛ فَاشْتُزْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِحِلْمِكَ وَ قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ؛ حلم پرده‌ای است ساتر و عقل شمشیری است برنده، بنابراین عیوب اخلاقی خود را با حلمت بپوشان و با هوس‌های سرکشت با شمشیر عقل مبارزه کن» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۲۴). ایشان (علیه‌السلام) در این گفتار حکیمانه به دو نعمت خدادادی اشاره می‌فرمایند که اگر انسان آن دو را در اختیار داشته باشد می‌تواند خود را از خطرات مادی و معنوی حفظ کند. می‌فرماید: «حلم پرده‌ای است پوشنده و عقل شمشیری است برنده: الْحِلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ، وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ». سپس کاربرد این دو را در یک کلام کوتاه و پرمعنا بیان کرده، می‌فرماید: «بنابراین، عیوب اخلاقی خود را با حلمت بپوشان و با هوس‌های سرکشت با شمشیر عقل مبارزه کن: فَاشْتُزْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِحِلْمِكَ وَ قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ». انسان برای حفظ خود در برابر خطرات مادی و معنوی احتیاج به دو چیز دارد: یکی وسیله‌ای که خود را در برابر خطرات بپوشاند مانند زره و دژهایی که در سابق وجود داشت و وسایل نقلیه‌ی محکمی که امروز در جنگ‌ها در آن خود را حفظ می‌کنند و دیگری سلاحی که به وسیله‌ی آن با دشمن مبارزه کند و او را از خود دور سازد. امام (علیه‌السلام) این دو وسیله‌ی حیاتی را به حلم و عقل تفسیر کرده‌اند. حلم چگونه عیوب انسان را می‌پوشاند؟ روشن است که وقتی انسان عصبانی شد هم سخنان زشتی ممکن است بر زبان او بیاید و هم حرکات نادرستی انجام دهد و خوی حیوانی خود را ظاهر و آشکار سازد و اضافه بر این بر آتش خشم سفیه و نادانی که در برابر او به درشت‌گویی و پرخاشگری برخاسته افزوده می‌شود و ناسزاهای دیگری می‌گوید و ای بسا عیوب پنهانی انسان را نیز آشکار سازد. بنابراین حلم تمام این‌ها را می‌پوشاند و از ضایعات حاصل از آن جلوگیری می‌کند. پس حلم با عقل ارتباط مستقیم دارد و با ارتقاء سطح عقلانیت در فرد، حلم وی نیز افزایش پیدا می‌کند؛ از این رو مولای متقیان، حضرت علی (علیه‌السلام) فرموده‌اند: «بُؤْفُورُ الْعَقْلِ يَتَوَفَّرُ الْحِلْمُ؛ با افزایش عقل بر میزان حلم و بردباری نیز افزوده می‌شود» (آمدی، ۱۴۱۰، ۳، ۲۲۱).

ایشان (علیه‌السلام) در حدیث دیگری می‌فرمایند: «العقل خلیل المرء و الحلم وزیره؛ عقل دوست صمیمی انسان است و حلم وزیر عقل می‌باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۵۰، ۴۱۹). «حلم از نشانه‌های تعادل در قوه‌ی غضب و حاکمیت قوای عقل بر آن است، ملکه‌ای است که نفس به واسطه‌ی آن به طمأنینه می‌رسد و بر این اساس زود و بی‌موقع، قوه‌ی غضب او به هیجان در نیاید و اگر بر خلاف میل نفسانی او چیزی رخ دهد و به او مکروه یا ناگواری رسد از حوصله

بیرون نرود و کنترل خود را از دست نمی‌دهد» (عسکری، ۱۳۹۸، ۲۰۰).

در حدیث جنود عقل و جهل امام صادق (علیه السلام) صفتی که در مقابل حلم آمده است سفه است: «وَالْحِلْمُ وَضِدُّهَا الشَّفَةُ؛ و حلم و ضد آن که سفاهت است» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۲۱). تَبَيُّهُ به معنای سبکی و خَفْتُ، در مقابل سکونت و شکیبایی قرار دارد و آن ملکه‌ای است که به واسطه‌ی آن نفس از کنترل قوای عقل خارج شود و قوه‌ی غضب بر قوه‌ی عقل حاکم شود و در مقابل ناملایمات سازگار نباشد و از روی جهالت، افسار گسیخته شود و غضبش به جوش آید و خوددار نباشد و این از شُعب افراط قوه‌ی غضب است و از نشانه‌های این است که قوه‌ی عقل مالک بر قوه‌ی غضب نیست» (فیروزآبادی، ۱۴۱۴، ۹، ۳۹۰) و «چون کسی که عقلش حاکم بر قوه‌ی غضبیه نیست جاهل و سبک مغز و خفیف العقل است از خلاف حلم به سفاهت تعبیر شده است، نه آن که جوهرأ معنای سفه ضد حلم باشد» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ۳۶۷). اما از آن جایی که از مهم‌ترین ریشه‌های حلم در شخص وجود علم حقیقی است و آگاهی حقیقی به این که خیلی چیزها حقیقتاً ارزش غضب ندارد باعث حلم می‌گردد و شخص سفیه و بی‌خرد هم حقیقتاً به خاطر چیزهایی که حقیقتاً ارزش غضب ندارد به علت جهل و نادانی و بی‌خردی‌اش به غضب می‌آید بر این اساس ضد حلم را سفه آورده‌اند؛ از این رو حضرت علی (علیه السلام) حلم را کمال عقل دانسته و می‌فرماید: «الْحِلْمُ تَمَامُ الْعَقْلِ؛ بردباری کمال خرد است» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۲۸۶).

۳- کظم غیظ

یکی دیگر از مؤلفه‌های قرآنی و روایی حلم؛ کظم غیظ است. حلم حالتی است که موجب کظم غیظ (فرونشاندن خشم) می‌گردد. علمای اخلاق کظم غیظ را چنین تعریف کرده‌اند: «فرو بردن خشم و خود را در حالت غضب نگاه داشتن»، از مؤلفه‌های حلم و در ضدیت با غضب است که نمی‌گذارد آثار غضب ظهور نماید. بنابراین کظم غیظ و فرونشاندن خشم از روشن‌ترین مصداق‌های حلم است و موجب جلوگیری از طغیان خشم و تندی‌های نابجا شده و انسان را از جوش و خروش نامعقول، زنده و گاهی خطرناک نجات می‌بخشد. به همین خاطر کظم غیظ دومین صفت پرهیزکاران بعد از انفاق برشمرده شده است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ همان‌ها که در توان‌گری و تنگ‌دستی، انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از خطای مردم در می‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد» (آل عمران، ۱۳۴). محمد مهدی نراقی (ره) در کتاب خود «جامع السعادات» می‌نویسد: «حلم همان آرامش نفس است، به طوری که خشم و غضب نمی‌تواند این آرامش را بهم بزند؛ بنابراین حلم بر ضد خشم و غضب است. کظم غیظ نیز بر ضد غضب است؛ چراکه کظم غیظ نیز بعد از هیجان غضب، باعث از بین رفتن و دور کردن خشم و غضب می‌شود» (نراقی، ۱۳۹۰، ۳۳۰).

«البته حلم و بردباری، بالاتر از کظم غیظ است؛ کظم غیظ؛ تحلم، یعنی خود را به حلم واداشتن است. تکرار و استمرار کظم غیظ و فروبردن خشم، ملکه و صفت حلم را در شخص به وجود می‌آورد به طوری که دیگر، به خشم و غضب دچار نمی‌شود، تا محتاج به کظم غیظ باشد» (همان، ۳۳۲). یکی از چیزهایی که ایمان را فاسد می‌کند غضب است؛ چنان‌که امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت می‌کنند که فرمودند: «الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلَّ الْعَسَلُ؛ غضب ایمان را فاسد می‌کند همان‌گونه که سرکه عسل را» (کلینی ۱۳۷۵، ۲، ۳۰۲). از امام علی (علیه السلام) نیز روایت شده است که فرمودند: «إِذَا غَلَبَ عَلَيْكَ الْغَضَبُ فَاعْلِبْ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ؛ هرگاه غضب بر تو غالب گردد، به وسیله وقار و بردباری بر آن غالب شو» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۴۰). ایشان (علیه السلام) اوج حلم را در افزایش بالای آستانه‌ی تحمل و کظم غیظ و خشم می‌دانند و می‌فرمایند: «كَمَالُ الْعِلْمِ وَالْحِلْمِ وَ كَمَالُ الْإِيمَانِ وَ كَمَالُ الْوَقَارِ؛ کمال دانش بردباری است و کمال بردباری به تحمل فراوان و فرو خوردن خشم است» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، عنوان ۹۴۴) و در جایی دیگر ضمن بیان ارتباط حلم با صبر می‌فرمایند: «حلم برای علم زیندگی می‌آورد و کمال حلم در صبر و فرو خوردن خشم است» (همان، عنوان ۹۴۵). بنابراین، حلیم کسی است که در برابر هیجانات قوه‌ی غضبی عقل را به کار می‌گیرد و با تأنی و درنگ و به دور از هرگونه عجله، با خرد و اندیشه رفتار می‌کند و نسبت به خشم واکنش احساسی نشان نمی‌دهد و از آستانه‌ی تحمل بالایی نسبت به فشارهای بیرونی و درونی برخوردار است؛ از این رو در فارسی از حلم به بردباری تعبیر می‌شود؛ زیرا بردبار کسی است که بار سنگین را تحمل می‌کند، بی‌آنکه شدت فشار را نشان دهد و خم به ابرو بیاورد. از امیرمؤمنان حضرت علی (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: «خیر الحلم التحلم؛ بهترین حلم، فرو نشانیدن خشم است» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۲۸۵).

شخصی از امام حسن مجتبی (علیه السلام) پرسید: حلم چیست؟ آن حضرت (علیه السلام) در پاسخ فرمودند: «الْحِلْمُ كَظْمُ الْغَيْظِ وَ مَلِكُ النَّفْسِ؛ حلم فرو بردن خشم و تسلط بر خویشتن است» (حرّانی، ۱۳۸۲، ۲۲۷). بر این اساس مفهوم حلم چیزی فراتر از کظم غیظ است؛ چراکه شخص حلیم بر اساس حلمش آن قدر بر خود مسلط است که اصلاً به مرز بروز غیظ و غضب نمی‌رسد که بخواهد آن را کظم کند و فرو بخورد. مرحوم حاج آقا مجتبی تهرانی (ره) در کتاب کیش پارسایان آورده است: «حلیم، صاحب طمأنینه نفس است. برخی تصور کرده‌اند که غضب در مقابل کظم غیظ است و حال آن که غضب، مقابل حلم قرار دارد. کظم غیظ، فرو نشانیدن غضب است با فشاری که از درون به شخص می‌آید که در برابر عمل مکروهی خود را نگه می‌دارد. اما حلیم، نفسی است که به قدری آراسته شده که به محض برخورد با مکروه به سبب طمأنینه‌ای که دارد اصلاً خشمش برانگیخته نمی‌شود» (تهرانی، ۱۳۹۱، ۱۱۴). این مضمون

مصدق قرآنی هم دارد: «وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا؛ و بندگان خدای رحمان کسانی‌اند که روی زمین به نرمی گام برمی‌دارند و چون نادانان ایشان را طرف خطاب قرار دهند به ملایمت پاسخ می‌دهند» (فرقان، ۶۳).

«کظم غیظ به معنای خودداری از اظهار خشم و نگه‌داشتن آن در دل، یکی از شاخص‌ترین اوصاف انسان حلیم است. بدین معنا که در برابر رفتار غلط و ناآگاهانه‌ی دیگران وظیفه‌ی اخلاقی و دینی انسان این است که خشم را آشکار نکند و به آن ترتیب اثر ندهد. در همین راستا نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با بشارت دادن آرامش و ایمان به افراد حلیم می‌فرماید: «مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَىٰ إِفْغَاذِهِ مَلَأَهُ اللَّهُ أَمْنًا وَ إِيْمَانًا؛ آن کس که خشم خود را فرو ببرد با این که قدرت بر اِعمال آن دارد، خداوند دل او را از آرامش و ایمان پر می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ذیل آیه‌ی شریفه ۱۳۴ سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران). با این بیان اهمیت صفت پسندیده‌ی کظم غیظ به عنوان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های حلم مشخص می‌گردد.

۴- صبر

در منابع دینی و متون روایی دو واژه‌ی صبر و حلم با هم به کار رفته است؛ به این صورت که می‌گویند اگر فرد مصیبت دیده در حوادث و مصائب، زبان به شکایت باز نکند و کارهای غیر متعارف از او سر نزند، صبر کرده و کارش در این‌جا خویشتن‌داری و خودداری است. البته گاهی از این صبر که در برابر یک رویداد ناخوشایند است، به «بردباری و حلم» تعبیر می‌کنند. اما باید توجه داشت که میان این دو واژه از نظر مفهومی تفاوت‌هایی نیز وجود دارد:

الف) تفاوت در ماهیت: صبر مربوط به افعال خارجی انسان است که باید در برابر آن خویشتن‌داری کند؛ یعنی مشکل را حل کند حال یا به صورت صبر «عَلَى الطَّاعَةِ»، یا صبر «عِنْدَ الْمُصِيبَةِ» و یا صبر «عَنِ الْمُعْصِيَةِ» است؛ اما حلم یک ملکه‌ی درونی است که سبب می‌شود انسان در برابر حوادث ناگوار دچار خشم، ناراحتی و غضب نشود.

ب) تفاوت در وسعت: با توجه به معنای لغوی حلم، دامنه‌ی حلم به مراتب کوچک‌تر از دامنه‌ی صبر و شکیبایی است؛ چرا که صبر و شکیبایی، هم ناملايمات و هم ملايمات را در بر می‌گیرد؛ چنان که در حدیثی از امام علی (علیه‌السلام) آمده است: «الصبر صبران صبرٌ علی ما تحبٌ و صبرٌ علی ما تکره؛ صبر و شکیبایی دو گونه است: صبر در برابر اموری که انسان، آن‌ها را دوست می‌دارد و صبر در برابر اموری که انسان از آن‌ها ناخرسند است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۵۲). بنابراین، دامنه‌ی صبر و شکیبایی گسترده‌تر از دامنه‌ی حلم و بردباری می‌باشد؛ چرا که حلم شامل صبر در برابر ملايمات نمی‌شود. در مورد خداوند در فراز ۵۷ دعای جوشن کبیر می‌خوانیم:

«یا مَنْ هُوَ بَمَنْ عَصَاةَ خَلِيمٍ؛ ای آن که بر هر که نافرمانی‌اش کند بردبار است». این فراز خود به خوبی نشان دهنده‌ی تعریف مذکور درباره‌ی حلم می‌باشد. نکته‌ی دیگر این که اگر کلمه‌ی حلم و صبر با هم در جایی آمدند، تفاوت بین این دو کلمه لحاظ می‌شود ولی اگر این دو کلمه به تنهایی در کلامی ذکر شده باشند هر دو به معنی حلم بکار رفته‌اند و طبق قاعده‌ی «إِذَا اجْتَمَعَا إِفْتِرَاقًا وَ إِذَا افْتَرَقَا اجْتِمَاعًا؛ وقتی منفرد و جدا از هم ذکر شوند هر یک به معنای دیگری است و زمانی که با هم بیایند معنایشان با یکدیگر متفاوت است» عمل شده است. اما در ارزش صبر و اهمیت آن همین بس که مولای متقیان حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ، فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَ لَا خَيْرَ فِي جَسَدٍ لَا رَأْسَ مَعَهُ وَ لَا خَيْرَ فِي إِيْمَانٍ لَا صَبْرَ مَعَهُ؛ بر شما باد به شکیبایی، که شکیبایی ایمان را چون سر است بر بدن و ایمان بدون شکیبایی چونان بدن بی سر ارزشی ندارد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۲).

۵- تواضع

در مورد رابطه‌ی میان حلم و تواضع به عنوان یکی از مؤلفه‌های آن باید بیان کرد که حلم غالباً در جایی به کار می‌رود که عملی نابجا و نامناسب از شخصی سر بزند و انسان در برابر آن عمل عکس‌العمل منطقی و عاقلانه‌ای از خود بروز دهد و از کنار آن با تدبیر و درایت بزرگوارانه بگذرد. به فرموده‌ی امام علی (علیه‌السلام): «الحلم فدام السفیه؛ حلم دهان بند سفیهان است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۱). بنابراین حلم به آن عملی اطلاق می‌شود که از شخص عاقل و مدبر در مقابل برخورد ناشایست افراد نادان و بی‌منطق انجام گیرد. این حالت از کسی صادر می‌شود که دارای روح بزرگ و همت والا باشد. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در این خصوص می‌فرماید: «الحلم و الاناه توامان ینتجهما علو الهمة؛ بردباری و خونسردی در برابر حوادث از یک شکم افتادند و هر دو از همت بلند زادند» (همان، حکمت ۴۶۰). اما تواضع رفتار فروتنانه‌ای است که بدون عمل و رفتاری از طرف متقابل از انسان سر می‌زند. گرچه گاهی به عکس‌العمل در برابر عمل نامعقول و ناپسند نیز تواضع اطلاق می‌شود. ذکر این نکته ضروری است که سفارش و تأکید بر تواضع و فروتنی بدان معنا نیست که تواضع در همه‌جا و با همه‌کس مورد تأیید و تشویق اسلام است؛ بلکه در مواردی به شدت از آن نهی و مذمت شده است؛ از جمله می‌توان به تواضع در برابر متکبران، کافران، فاسقان و ظالمان، ثروت‌مندان و قدرت‌مندان اشاره نمود. اما تواضع در برابر انسان‌های مؤمن و دین‌باور یک ارزش و وظیفه‌ی انسانی و اخلاقی است. این تواضع آن‌گاه ارزشمند خواهد بود که با انگیزه‌ی ایمان و پاکی مؤمنان انجام بگیرد و اگر انگیزه‌هایی هم‌چون مقام، ثروت و قدرت اجتماعی موجب این فروتنی گردد نه تنها بار ارزشی نخواهد داشت که خود یک عمل ضد ارزش و ناپسند به شمار خواهد آمد؛ از این رو در روایات اسلامی از تواضعی که براساس معیارها و ارزش‌های مادی افراد صورت گیرد مذمت شده است.

حضرت علی (علیه السلام) در این خصوص می‌فرماید: «من اتی عنیا فتواضع له لغناه ذهب ثلثا دینه؛ کسی که بر ثروت‌مندی وارد شود و برای دارایی‌اش در برابر وی تواضع کند، خداوند دو سوم دینش را می‌برد» (حزعاملی، ۱۴۱۴، ۱۱، ۴۱۳).

امام علی (علیه السلام) در وصف متقین می‌فرماید: «و مشیههم التواضع؛ مشی و روش متقین تواضع است» (همان، خطبه‌ی ۱۹۳). ایشان (علیه السلام) در خطبه‌ی قاصعه دستور به تواضع داده و آن را بهترین سنگر و نقطه‌ی امن برای مقابله با دشمن خون آشام (شیطان) معرفی نموده‌اند (رک: همان، خطبه‌ی ۱۹۲). «سنگری که با استفاده از آن به خوبی می‌توان جلوی تمام حملات وی را گرفت و طعم ناکامی را در جانش ریخت» (مصباح، ۱۳۸۹، ۷۹). هم‌چنان که سنگر حافظ انسان از مقابلات دشمن است، تواضع هم می‌تواند حافظ وی در مقابله با حملات شیطان باشد؛ زیرا انسان در حالت تواضع خود را کوچک شمرده و در برابر خدای تعالی خود را ذره‌ای محسوب نمی‌کند؛ بنابراین حيله‌های شیطان او را گمراه نخواهد کرد. در نگاه امام (علیه السلام) تواضع قابل تقسیم به تواضع ممدوح و مذموم است: «مَا أَحْسَنَ تَوَاضُعَ الْأَغْنِيَاءِ لِلْفُقَرَاءِ طَلِبًا لِمَا عِنْدَ اللَّهِ وَ أَحْسَنُ مِنْهُ تِيَةُ الْفُقَرَاءِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ اِتِّكَالًا عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ چه خوب است تواضع و فروتنی ثروتمندان در برابر فقرا برای رسیدن به پاداش الهی و از آن بهتر بی‌اعتنایی و تکبر مستمندان در برابر اغنیاء به خاطر تکیه نمودن بر خداست» (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۱). محمدجواد مغنیه (ره) در شرح این حکمت می‌نویسد: «تواضع فضیلت است، چون خضوع و انقیاد در مقابل خداوند متعال است، پس تکبر بر باطل و طغیان هم فضیلت محسوب می‌شود به حکم تلازم عقلی و واقعی» (مغنیه، ۱۳۸۷، ۴، ۴۵۲).

۶- وقار

یکی دیگر از مؤلفه‌های حلم و بردباری، وقار است. ابن منظور در لسان العرب و در معنای وقر می‌گوید: «الْوَقْرُ: ثَقْلٌ فِي الْأُذُنِ، بِالْفَتْحِ، وَ قِيلَ: هُوَ أَنْ يَذْهَبَ السَّمْعُ كُلَّهُ وَ الثَّقَلُ أَخْفُ مِنْ ذَلِكَ؛ وقر به معنای چیز سنگین در گوش است و گفته شده از بین رفتن کامل شنوایی را می‌گویند، اما ثقل در جایی به کار می‌رود که مقداری از شنوایی باقی باشد» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵، ۲۸۹). هم‌چنین آمده است: «الْوَقَارُ: الْحِلْمُ وَ الرَّزَانَةُ؛ وقار به معنای بردباری و متانت است» (همان). بنابراین کلمه‌ی وقار نیز که به معنای آرامش به کار می‌رود از این جهت است که گویا ثقل و سنگینی که بر او است سبب شده است که او ساکن و آرام باشد. وقار از ریشه‌ی «وقر» به معنای آرامش (ازهری، ۱۴۲۱، ۹، ۲۱۶) و حلم (جوهری، ۱۴۰۴، ۲، ۸۴۹) است؛ لذا «به کسی که در مجلس دارای آرامش، بی‌حرکت، یا کم حرکت باشد و یا در هنگام عصبانیت از کارهایی که حکایت از سبک عقلی دارد، دوری کند، با وقار گفته می‌شود» (عسکری، ۱۳۹۸، ۱۹۶). امام علی (علیه السلام) در این زمینه می‌فرماید: «سبب الوقار الحلم؛ سبب و عامل وقار حلم

و بردباری است» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۴، ۱۰، ۶۰۸).

در منهج الیقین آمده است: «و اما «وقار» که عبارت از جلم است و بردباری، پس احادیث در فضل آن، بسیار است؛ از آن جمله، روایت کرده سیّد جلیل القدر؛ سیّد رضی (رضی الله عنه) در کتاب نهج البلاغه که حضرت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) فرموده: «الْجِلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ وَ الْعَقْلُ جِسْمٌ قَاطِعٌ، فَاشْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِجِلْمِكَ وَ قَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ؛ جلم، پرده‌ای است پوشاننده و عقل، شمشیری است بُرنده. پس بپوشان رخنه و عیبی که در خُلق تو بوده باشد، به جلم و قتال کن با خواهش و هواهای نفسانی خود، به عقل» (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۴) و محمّد بن یعقوب کلینی (رحمه الله) از حضرت علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود که: «از جمله بهترین و محبوب‌ترین راه‌ها که بنده را به قرب الهی می‌رساند، آشامیدن دو جرعه است: یکی جرعه‌ی خشم و غضب که آن را بیاشامد و جلم و بردباری را مانع انتقام سازد و یکی جرعه‌ی مصیبت است که آن را بیاشامد و صبر را مانع بی‌تابی و اضطراب در آن مصیبت نماید» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲، ۱۱۰) و از حضرت ابی عبد الله (علیه السلام) روایت نموده که حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده که: «خدای عزّوجلّ هرگز کسی را به سبب جهل و ترك جلم، عزیز نگردانیده و هرگز کسی را به سبب حلم و بردباری، خوار و ذلیل نساخته» (همان، ۱۱۲) و روایت نموده که حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) فرموده: «إِذَا وَقَعَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ مُنَازَعَةٌ نَزَلَ مَلَكَانِ فَيَقُولَانِ لِلشَّفِيهِ مِنْهُمَا قُلْتُ وَ قُلْتُ وَ أَنْتَ أَهْلٌ لِمَا قُلْتَ سَتُجْزَى بِمَا قُلْتَ وَ يَقُولَانِ لِلخَلِيمِ مِنْهُمَا صَبْرَتٌ وَ حَلْمَةٌ سَيَغْفِرُ اللهُ لَكَ إِنْ أَتَمَّمْتَ ذَلِكَ قَالَ فَإِنْ رَدَّ الخَلِيمُ عَلَيْهِ اِزْتَفَعَ المَلَكَانِ؛ هرگاه میانه‌ی دو کس منازعه واقع شود، دو فرشته نازل می‌شوند و به آن کسی که خلاف جلم از او سر می‌زند، خطاب می‌کنند که چنین و چنان از کلمات بیهوده به خصم خود گفتی، با آن که خود، لایق و سزاواری به آن چه گفتی و جزای آن چه را گفتی، به زودی خواهی یافت و به آن کس که جلم و بردباری به تقدیم می‌رساند، می‌گویند که صبر کردی و جلم به جای آوردی. زود باشد که خدای تعالی بیامزد تو را اگر جلمی که ورزیدی، به اتمام رسانی و اگر بعد از آن او نیز ترك جلم کند و بیهوده‌ی خصم را تلافی نماید، آن دو فرشته، ایشان را گذاشته، به آسمان می‌روند» (همان، ۱۱۳-۱۱۲) (گلستانه، ۱۴۲۹، ۵۰).

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت بردباری و حلم ارتباط نزدیکی با وقار (به معنای سنگینی و ادب در سلوک و رفتار) داشته و به نحوی از وقار سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا بردباری نوعی آرامش است که در داخل خود، قدرت عظیمی را به صورت انرژی درونی سخت و فشرده، به همراه داشته و برایش بسیار دشوار است که خود را به صورتی فیزیکی و طبیعی در رفتار بیرونی و خارجی متجلی نسازد. این تجلی بدنی بردباری و حلم همان است که

«وقار» نام می‌گیرد. در حدیثی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می‌خوانیم: «لا یكونَ حَلِیْمًا حَتَّى یكونَ وَقُورًا؛ آدمی بردبار نباشد، مگر آن‌گاه که با وقار باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۶۴، ۸). هم‌چنین ایشان (علیه السلام) می‌فرمایند: «الْوَقَارُ یُنْجِدُ الْجَلْمَ؛ وقار به بردباری کمک می‌کند» (آمدی، ۱۴۱۰، ۳۰۰).

۷- علم

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قرآنی و روایی حلم، علم است که ارتباط نزدیک و دو سویه با این فضیلت اخلاقی دارد. «علم در لغت به معنای نشان‌دار کردن و علامت گذاشتن، درک کردن و به حقیقت چیزی رسیدن معنا شده است» (معلوف، ۱۳۸۰، ۵۲۶). در قرآن کریم آمده است: «... لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ یَعْلَمُهُمْ...؛ شما به آن‌ها آگاه نیستید، خداوند به آن‌ها آگاه است» (انفال، ۶۰) و «... فَإِنَّ عِلْمَهُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ...؛ هرگاه آن‌ها را از زنان مؤمنه‌ای یافتید» (ممتحنه، ۱۰). امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ تَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَ الْوَقَارِ وَ تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعْلَمُونَهُ الْعِلْمَ وَ تَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ وَ لَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ فَيَذْهَبَ بِأَطْلِكُمْ بِحَقِّكُمْ؛ علم را طلب کنید و خود را با توجه به علمتان به حلم و وقار زینت دهید و برای کسانی که به آن‌ها علم می‌آموزید، متواضع باشید و نیز برای کسانی که از آن‌ها علم می‌گیرید، خاضع باشید و هم‌چون دانشمندان جبار و اشراف‌منش نباشید که باطل شما حق شما را از میان می‌برد» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۳۶) و در روایتی دیگر معاویه بن وهب از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمودند: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) یَقُولُ يَا ظَالِبُ الْعِلْمِ إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ: أَلْعِلْمُ وَ الْجَلْمُ وَ الصَّمْتُ وَ لِلْمُتَكَلِّفِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ: يُنَازِعُ مَنْ قَوْقَهُ بِالْمَعْصِيَةِ وَ يَطْلِمُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلْبَةِ وَ يُظَاهِرُ الظُّلْمَةَ؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: دانشمند (واقعی) دارای سه علامت است: دانش و بینش، حلم و بردباری، سکوت و آرامش و وقار. برای عالِم‌نماها و دانشمندانی که با تکلف، جامه‌ی علم را بر قامت نارسای خود پوشاندند، سه نشانه وجود دارد: با دانشمندان برتر و والاتر از خویش با کردارهای آلوده به گناه درگیر شوند و با آنان بستیزند و نسبت به دانشمندان فرومایه‌تر از طریق قهر و غلبه، ستم‌گرانه عمل کنند و دیگر آن‌که از ستم‌گران و جفایپیشگان، حمایت و پشتیبانی نمایند» (همان، ۳۷). در حدیث دیگری از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمده است که فرمودند: «لَا یَكُونُ السَّفَهُ وَ الْغِرَّةُ فِی قَلْبِ الْعَالِمِ؛ بی‌حوصلگی و غفلت در قلب عالِم نمی‌باشد» (همان، ۷۳).

نقش علم، دادن طرح است و نقش حلم، اجراء کردن آن، علم طرح دهنده و حلم مجری آن است، امام صادق (علیه السلام) در این خصوص می‌فرماید: «أَلْعِلْمُ خَلِیلُ الْمُؤْمِنِ وَ الْجَلْمُ وَزِیرُهُ وَ الْعَقْلُ أَمِیرُ جُودِهِ؛ علم، دوست مؤمن و حلم، وزیر و عقل، امیر و پادشاه لشکریان مؤمن

است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۵، ۲۴۴). «دوست خوب پند و نصیحت کند و عقل پذیرفته و به حلم که وزیرش است، مأموریت اجرا می‌دهد، پس مگذار شیطان حلم تو را یعنی وزیر تو را بر باید که پای علم و عقل لنگ است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۲، ۳۱۶). تلازم و همراهی دو صفت حلم و علم از هم‌دیگر ناگسستگی است حتی می‌توان این همراهی را در صفات خداوند متعال در آیات قرآن کریم مشاهده کرد: «وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ؛ و خداوند دانا و بردبار است» (نساء، ۱۲) و یا آیه‌ی شریفه‌ی: «وَ إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ؛ خداوند دانا و بردبار است» (حج، ۵۹) و نیز «وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا؛ و خدا آن‌چه را در قلوب شماست می‌داند و خداوند دانا و بردبار است» (از مصالح بندگان خود با خبر است و در کیفر آن‌ها عجله نمی‌کند)» (احزاب، ۵۱).

بنا به فرموده‌ی رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) هیچ دو صفتی نمی‌تواند چنین رابطه و تلازمی داشته باشد که بردباری و دانش دارد: «وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا جُمِعَ شَيْءٌ إِلَّا إِلَى شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ جِلْمٍ إِلَى عِلْمٍ؛ سوگند به آن که جانم در دست اوست، چیزی با چیزی جمع نشد که بهتر از جمع علم و حلم باشد» (صدوق، ۱۳۸۱، ۵، ۱۱). مشابه همین روایت از مولای متقیان حضرت علی (علیه‌السلام) نیز نقل شده است (رک: صدوق، ۱۳۷۶، ۲۹۵). زمانی انسان می‌تواند میوه‌ی شیرین حلم را بچیند که با علم مقارن و همراه گردد؛ از این رو امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «لَنْ يُثْمَرَ الْعِلْمُ حَتَّى يُقَارَنَهُ الْجِلْمُ؛ دانش، تا با بردباری قرین نشود، هرگز به بار نشیند» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۵۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ۱، ۶۸۹)؛ زیرا با حلم و بردباری علم آدمی پخته‌تر و رسیده‌تر می‌شود و عالمی که حلیم است به مصلحت و نتیجه کامل‌تری دست پیدا می‌کند. در بیانات امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) رابطه و تلازم این دو صفت دوطرفه بیان شده است؛ بدین‌گونه که علم، ریشه و اساس حلم و بردباری است و حلم، مایه‌ی زینت و آراستگی علم می‌گردد: «الْعِلْمُ أَصْلُ الْجِلْمِ، الْجِلْمُ زِينَةُ الْعِلْمِ؛ دانش، ریشه‌ی بردباری است و بردباری زیور دانش» (آمدی، ۱۴۱۰، ۱، ۵۲).

پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «خيار أمتي علماؤها و خيار علمائها حلماؤها؛ برگزیدگان امت من دانشمندان هستند و از ایشان گزیده‌تر بردبارانند» (پاینده، ۱۳۸۳، ۱، ۴۶۴). امام باقر (علیه‌السلام) حلم را لباس فاخری می‌دانند که عالم نباید از آن عاری باشد: «الْجِلْمُ لِبَاسُ الْعَالِمِ، فَلَا تَعْرِينَ مِنْهُ؛ بردباری، جامه‌ی دانشمند است؛ پس هرگز خود را از این جامه برهنه مساز» (کلینی، ۱۴۰۷، ۸، ۵۵). امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به درخواست کسی که از ایشان نصیحت و موعظه می‌خواهد، با توجه به نقش حلم در دستیابی به علم و جایگاه آن در ثمردهی و به بار نشستن دانش و معرفت بعد از توصیه به حلم و بردباری می‌فرماید: «عَلَيْكَ بِالْجِلْمِ فَإِنَّهُ رُكْنُ الْعِلْمِ؛ بر تو باد بردباری، که آن رکن دانش است» (صدوق، ۱۳۷۶، ۷۱۱). رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در روایتی فرمودند: «فَتَسَعَّبَ مِنَ الْعُقْلِي الْجِلْمُ؛ از عقل حلم منشعب می‌شود» (حرانی، ۱۳۸۲، ۱۵) و در حدیث جنود عقل و جهل نیز حلم یکی از جنود عقل دانسته شده است (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۲۱). بنابراین یکی از شاخصه‌های عقل انسان میزان حلم اوست. تزیین علم به حلم در واقع تشویق به کسب علم مفید است؛ چون کسب چنین علمی بر عقل انسان می‌افزاید و با قدرت یافتن عقل، بر حلم و بردباری شخص افزوده می‌شود. بنابراین حلیم بودن عالم نشان از نورانیت علم کسب شده توسط او است.

ارتباط زیبای عقل و حلم را در این آیه‌ی شریفه از قرآن کریم نیز به خوبی می‌توان مشاهده نمود: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا؛ بندگان خدای رحمان کسانی هستند که در روی زمین به فروتنی راه می‌روند و چون جاهلان آنان را مخاطب سازند، به ملایمت سخن گویند» (فرقان، ۶۳). از آن جا که «العقل مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ؛ عقل آن است که به وسیله‌ی آن خدای رحمان پرستش شود و بهشت به دست آید» بنابراین منظور از «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» در این آیه‌ی شریفه کسانی هستند که از درجه‌ی بالایی از عقل برخوردار بوده و این عقل ایشان را به عبادت خداوند سوق داده است. آن گاه در اولین وصفی که از ایشان به میان آمده بیان می‌دارد: «إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» که حکایت از خویشتن‌داری و حلم ایشان در مقابل جاهلان دارد».

۸- سکوت

معادل واژه‌ی سکوت در زبان عربی صمت است. «صمت» به معنای سکوت، خاموشی و ترک کلام، یکی از صفات پسندیده‌ی اخلاقی است که در روایات اسلامی بسیار به آن سفارش شده است. امام صادق (علیه السلام) در بیان لوازم و بایسته‌های کمال عقل می‌فرماید: «كَمَالُ الْأَدَبِ وَ الْمُرُوءَةِ سَبْعُ خِصَالٍ: الْعَقْلُ وَ الْجِلْمُ وَ الصَّبْرُ وَ الرَّفْقُ وَ الصَّمْتُ وَ حُسْنُ الْحَلْقِ وَ الْمُدَارَاةُ؛ کمال ادب و مروت در هفت چیز است: عقل، بردباری، صبر، ملایمت، سکوت، خوش اخلاقی و مدارا» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۸۴، ۳۲۵). امام موسی کاظم (علیه السلام) در بیان آثار سکوت می‌فرماید: «قَلِيلَةُ الْمَنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ فَإِنَّهُ دَعَا حَسَنَةً وَ قَلَّهٗ وَزَرَ وَ خَفَّهٗ مِنَ الذُّنُوبِ؛ کم‌گویی، حکمت بزرگی است، بر شما باد به خاموشی که آسایش نیکو و سبک‌باری و سبب تخفیف گناه است» (همان، ۷۸، ۳۲۱). پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به سکوت کردن سفارش نموده و می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يَوْمِيَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْخَيْرِ فَلْيُقَلِّ خَيْرًا أَوْ لَيْسَكْتُ؛ هر کس به خدا و روز قیامت ایمان دارد، باید سخن خیر بگوید یا سکوت نماید» (پاینده، ۱۳۸۳، ح ۲۹۱۵). امام علی (علیه السلام) در خصوص کم‌گویی می‌فرماید: «الْكَلَامُ كَالدَّوَاءِ قَلِيلُهُ يَنْفَعُ وَ كَثِيرُهُ يُهْلِكُ؛ سخن چون دوا است، اندکش سودمند و زیادش کشنده است» (آمدی، ۱۴۱۰، ۲۱۱) و یا می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا سَكَتَ فَكَّرَ وَ الْمُنافِقُ إِذَا سَكَتَ سَهَا؛ سکوت مؤمن

تفکر و سکوت منافق غفلت است» (حرانی، ۱۳۸۲، ۲۱۲).

مولای متقیان حضرت علی (علیه السلام) در حکمت ۲۱۵ نهج البلاغه نتیجه‌ی سکوت زیاد را افزایش وقار دانسته و می‌فرماید: «بِكَثْرَةِ الصَّمْتِ تَكُونُ الْهَيْبَةُ وَ بِالنَّصْفَةِ يَكْتُرُ الْمُوَاصِلُونَ وَ بِالْإِفْضَالِ تَعْظُمُ الْأَقْدَارُ وَ بِالتَّوَاضُعِ تَتِمُّ النِّعْمَةُ وَ بِاِحْتِمَالِ الْمُؤْنِ يَجِبُ الشُّوْذُ وَ بِالسَّيْرِ الْعَادِلَةِ يَفْهَرُ الْمُتَاوِيُّ وَ بِالْحِلْمِ عَنِ السَّفِيهِ تَكْتُرُ الْأَنْصَارُ عَلَيْهِ؛ با سکوت بسیار، وقار انسان بیشتر شود و با انصاف بودن، دوستان را فراوان و با بخشش، قدر و منزلت انسان بالا رود و با فروتنی، نعمت کامل شود و با پرداخت هزینه‌ها، بزرگی و سروری ثابت گردد و روش عادلانه، مخالفان را در هم شکند و با شکیبایی در برابر بی‌خرد، یاران انسان زیاد گردند». ایشان (علیه السلام) صبر و سکوت را از مظاهر حلم می‌دانند: «لا حلم كالصبر و الصمت؛ هیچ حلمی مانند صبر و سکوت نیست» (صدوق، ۱۳۸۱، ۱، ۱۵۸). بر این اساس، صبر و توانایی بر سکوت کردن، از مؤلفه‌های حلم است و با این تعبیر می‌توان گفت ملکه‌ی حلم از ملکه‌ی صبر بالاتر است؛ چراکه زمانی صمت و سکوت کردن برای یک شخص به صورت ارادی میسر می‌گردد که شخص، مالک بر نفس خود بوده باشد؛ همان‌طور که امام حسن (علیه السلام) به این مسأله تصریح دارند: «الْحِلْمُ كَظْمِ الْعَيْظِ وَ مِلْكِ النَّفْسِ؛ حلم فرو بردن خشم و تسلط بر خویشتن است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۸، ۱۰۲). امام صادق (علیه السلام) خاموشی را زینت عالمان دانسته و می‌فرماید: «عَلَيْكَ بِالصَّمْتِ تَعَدَّ حَلِيمًا، جَاهِلًا كُنْتَ أَوْ عَالِمًا، فَإِنَّ الصَّمْتَ زِينٌ لَكَ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ وَ بَسْرٌ لَكَ عِنْدَ الْجُهَالِ؛ عالم باشی یا جاهل، خاموشی را برگزین تا بر دبار به شمار آیی؛ زیرا خاموشی نزد دانایان زینت و در پیش نادانان پوشش است» (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵، ۹، ۱۷). با توجه به احادیث و روایات وارده از ائمه‌ی معصومین (علیهم السلام) به جایگاه والای سکوت به عنوان یکی از مؤلفه‌های حلم پی برده و رابطه‌ی دو سویه‌ی این دو فضیلت اخلاقی بیش از پیش روشن می‌گردد.

۹- عفو و گذشت

کلمه‌ی عفو به معنای بخشش و گذشت یکی دیگر از واژگانی است که از نظر مفهومی با کلمه‌ی حلم مرتبط بوده و گاهی به جای یکدیگر استعمال می‌شوند. برخی متکلمان حلم را عفو دانسته و حلیم را صاحب عفو شمرده‌اند و آن را به انعام و نیز به ترك انتقام تفسیر کرده‌اند. فخر رازی با بیان نمودن وجه اشتراك حلم و عفو و نشان دادن وجه اختلاف آن دو، تفاوت حلم و عفو؛ «حَلِيمٌ الْعَفْوُ؛ بسیار بخشنده و بسیار عفو کننده» را باز نموده است:

«۱. وجه اشتراك: حلم و عفو در امر ترك انتقام و عقاب مشترکند. بدین معنا «حَلِيمٌ وَ عَفْوٌ»

آن کسی است که آهنگ آن کند تا از گناه کار سرکش انتقام نگیرد و از او کین نکشد.

۲. وجه اختلاف: حلم و عفو در امر نهان داشتن و آشکار ساختن آهنگ انتقام با یکدیگر

اختلاف دارند، بدین معنا که «حلیم» قصد و آهنگ خود را مبنی بر ترک انتقام نهان می‌دارد، اما «عَفُو» آن را آشکار می‌سازد» (فخر رازی، ۱۳۷۹، ۲۴۹).

در آیات و روایات وارده برای عفو و گذشت به عنوان یکی از مؤلفه‌های حلم، کارکردها، آثار و برکاتی از جمله: نائل آمدن به مقام متقین، صابران و محسنان، کاهش شدت احکام و آسانی در آن، افزایش خیر و برکت و دفع بلا در زندگی و در نهایت عفو و گذشت الهی بیان شده است. نیکی به مردم، در آشکار و نهان و گذشت از بدی‌های آن‌ها عفو الهی را در پی دارد: «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا؛ اگر نیکی‌ها را آشکار یا مخفی سازید و از بدی‌ها گذشت نمایید، خداوند بخشنده و تواناست (و با این که قادر بر انتقام است، عفو و گذشت می‌کند)» (نساء، ۱۴۹). پس اگر می‌خواهیم از سوی خداوند مورد بخشش و عفو قرار گیریم با مردمان نیز این‌گونه باشیم و به قول معروف چیزی را که برای خود می‌پسندی برای دیگران بیسند و چیزی را که نمی‌پسندی برای دیگران هم می‌پسند. از آنجایی که مراد از حلم، تأخیر در زمان عذاب و عقاب است؛ جهات مبنا بودن حلم الهی و کارکردهای آن نسبت به عفو پروردگار به شرح ذیل است:

الف) تأخیر در عذاب کافران غیر قابل هدایت؛ مقتضای مغفرت و رحمت عام الهی: بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا؛ چه کسی ستم‌کارتر است از آن کس که آیات پروردگارش به او تذکر داده شده و از آن روی گرداند و آن‌چه را با دست‌های خود پیش فرستاد فراموش کرد؟ ما بر دل‌های این‌ها پرده‌هایی افکنده‌ایم تا نفهمند و در گوش‌هایشان سنگینی قرار داده‌ایم (تا صدای حق را نشنوند) و از این رو اگر آن‌ها را به سوی هدایت بخوانی، هرگز هدایت نمی‌شوند» (کهف، ۵۷)، اگر خدا می‌خواست کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می‌ساخت، ولی عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر این که غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرف‌نظر فرمود» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۱۳، ۴۶۴).

ب) تأخیر در عذاب، به منظور اعطای مهلت برای توبه: آیات شریفه‌ی «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَ اللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ؛ خداوند شما را به خاطر سوگندهایی که بدون توجه یاد می‌کنید، مؤاخذه نخواهد کرد، اما به آن‌چه دل‌های شما کسب کرده (و سوگندهایی که از روی اراده و اختیار، یاد می‌کنید) مؤاخذه می‌کند و خداوند، آمرزنده و

بردبار است» (بقره، ۲۲۵) و «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ؛ کسانی که در روز روبرو شدن دو جمعیت با یکدیگر (در جنگ احد)، فرار کردند، شیطان آن‌ها را بر اثر بعضی از گناهای که مرتکب شده بودند، به لغزش انداخت و خداوند آن‌ها را بخشید. خداوند، آمرزنده و بردبار است» (آل عمران، ۱۵۵) و آیاتی دیگر از این قبیل که مغفرت الهی را با حلم او همراه کرده است، بر این قسم از حلم خداوند دلالت دارند.

علامه جوادی آملی در این خصوص می‌نویسد: «خداوند، حلیم است؛ یعنی به بندگان مهلت می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که به صرف ارتکاب گناه، شیطان شخص گناه‌کار را به لغزش وادارد؛ یا اگر لغزید او را کاملاً تحت ولای خود قرار دهد. هر چند لغزاندن به سبب برخی از گناهان قبلی ممکن است، تصمیم نهایی از خداوندست، چنان‌که با کسانی که در احد، پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و اصحاب خاص آن حضرت (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را تنها گذاشتند، با حلم و مدارا رفتار کرد و مهلت داد تا با توبه، زمینه‌ی بازگشت‌شان فراهم شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۶، ۱۰۶). با توجه به مضمون آیات قرآن کریم و روایات صادره از ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) به ماهیت و مفهوم واژه‌ی عفو در لغت و اصطلاح، هم‌چنین به ارتباط نزدیک این واژه با حلم به عنوان یکی از مؤلفه‌های آن پی می‌بریم.

نتیجه‌گیری

حلم یکی از اوصاف مومنین است. دارندگان این صفت بر اعصاب و احساسات خود مسلطند و با خویشتن‌داری و خود‌نگهداری در برابر برخوردهای نادرست، از مرزهای اخلاقی اسلام خارج نمی‌شوند و با کرامت و بزرگواری، اسیر و مرعوب خشم و غضب خود نمی‌گردند و دارای اراده‌ی محکم و صبری ستودنی هستند. در قرآن کریم واژه‌ی حلم به کار نرفته است؛ اما از مشتقات آن به صورت «حلمیم» پانزده بار آمده است که در یازده بار آن به عنوان یکی از صفات خداوند متعال و در چهار بار از آن به عنوان یکی از خصال پیامبرانی هم‌چون حضرت ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) و حضرت اسماعیل (علیه‌السلام) و حضرت شعیب (علیه‌السلام) یاد شده است. مفسران حلم بودن خداوند را به تأخیر در عقوبت گناه‌کاران تفسیر کرده‌اند که از روی تفضل و با وجود توانایی به کیفر ایشان صورت می‌پذیرد. ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) با بیان ریشه‌ی حلم و لوازم و نتایج آن به تبیین هرچه بیشتر ابعاد این موضوع پرداخته‌اند؛ بنابر احادیث، حلم موجب میانه‌روی انسان در امور و آرامش یافتن روان او می‌شود، عیوب انسان را می‌پوشاند و جایگاه وی را در بین مردم و نیز آخرت بالا می‌برد. در برخی احادیث حلم از نتایج عقل و علم، از ارکان ایمان و عدل، یکی از نشانه‌های زاهدان و اهل تقوا و از اوصاف لازم قاضی و یکی از شرایط عابدان دانسته شده است. برابر آیات نورانی قرآن کریم و روایات صادره از ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) مهم‌ترین مؤلفه‌های حلم و بردباری؛ ایمان، عقل، کظم غیظ، صبر، تواضع، وقار، علم، سکوت و عفو و گذشت می‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. نهج البلاغه، شریف الدین رضی الدین، محمد بن حسن، ۱۳۸۶، ترجمه: حسین انصاریان، نوبت چاپ دوم، تهران، پیام آزادی.
۳. آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی، 1410، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، محقق: مصطفی درایتی، نوبت چاپ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، امالی، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، نوبت چاپ ششم، تهران، انتشارات کتابچی.
۵. -----، ۱۳۸۱، الخصال، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، نوبت چاپ نهم، تهران، انتشارات کتابچی.
۶. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، معجم المقائیس اللغه، نوبت چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید، ۱۴۱۸، سنن، نوبت چاپ اول، دارالجیل، بیروت.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، نوبت چاپ سوم، بیروت، دارالصادر.
۹. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱، تهذیب اللغه، نوبت چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بروجردی، سید حسین، ۱۴۲۲، جامع الاحادیث شیعه، نوبت چاپ اول، تهران، مهر.
۱۱. پاکدامن، نعمت الله، ۱۳۹۶، نسیم سحر، نوبت چاپ اول، تهران، چاپار.
۱۲. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۳، نهج الفصاحه، تصحیح و تنظیم: عبدالرسول پیمانی و محمد امین شریعتی، نوبت چاپ دوم، اصفهان، خاتم الانبیاء.
۱۳. تهرانی، آقا مجتبی، ۱۳۹۱، کیش پارسایان، نوبت چاپ دهم، تهران، فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۶، تفسیر تسنیم، نوبت چاپ پنجم، قم، اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴، الصحاح، نوبت چاپ سوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ۱۴۳۵، مستدرک علی الصحیحین، نوبت چاپ اول، بیروت، دارالتناصیل.
۱۷. خزّانی، حسین بن علی بن شعبه، ۱۳۸۲، تحف العقول، ترجمه: صادق حسن زاده، نوبت چاپ اول، قم، آل علی (علیهم السلام).
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، وسائل الشیعه، نوبت چاپ اول، قم، آل البیت (علیهم السلام).

۱۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ۱۴۱۲، ارشادُ القلوب إلى الصواب المنجی من عمل به من أیمن العقاب، نوبت چاپ اول، قم، انتشارات رضی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، نوبت چاپ اول، بیروت، دارالشامیه.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، 1387، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم سید باقر موسوی همدانی، نوبت چاپ یازدهم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۲، تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، نوبت چاپ دوم، تهران، اساطیر.
۲۳. طوسی، ابوجعفر بن محمد بن الحسن، ۱۴۱۴، الامالی، نوبت چاپ اول، قم، دارالثقافه.
۲۴. عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۳۷۳، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، نوبت چاپ دوم، پرتو، تهران.
۲۵. عسکری، ابی هلال، ۱۳۹۸، معجم الفروق اللغویه، نوبت چاپ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه.
۲۶. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۰۳، احیاء علوم الدین، نوبت چاپ اول، دارالکتاب عربی، بیروت.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۷۹، تفسیر کبیر مفاتیح الغیب، مترجم علی اصغر حلبی، نوبت چاپ پنجم، تهران، اساطیر.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، العین، نوبت چاپ اول، قم، انتشارات اسوه.
۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۴، قاموس المحيط، نوبت چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، اصول الکافی، ترجمه و شارح: محمد باقر کمره‌ای، نوبت چاپ سوم، قم، اسوه.
۳۱. -----، ۱۴۰۷، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری، نوبت چاپ چهارم، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، نوبت چاپ اول، بیروت، موسسه الوفاء.
۳۳. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۴، میزان الحکمه، نوبت چاپ اول، قم، دارالحديث.
۳۴. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۸۷، در سایه سار نهج البلاغه، نوبت چاپ اول، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹، قرآن در آینه‌ی نهج البلاغه، نوبت چاپ سوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، نوبت چاپ اول، وزارت فرهنگ

- و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۷. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، ۱۳۸۶، تفسیر نمونه، نوبت چاپ بیست و نهم، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۸. موسوی خمینی، روح ا...، ۱۳۸۵، تحریر الوسیله، نوبت چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۹. نراقی، محمد مهدی، ۱۳۹۰، جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، نوبت چاپ سوم، قائم آل محمد، قم.
۴۰. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، نوبت چاپ اول، بیروت، آل البیت (علیهم السلام).

تبیین منظر ارزشی اخلاقی مجازات‌های تکمیلی و تبعی

۱ زکیه ابراهیم‌زاده عطاری

۲ احمد باقری

۳ اسمعیل رحیمی نژاد

چکیده

ارزش‌های اخلاقی ان دسته از رفتارهایی هستند که در راه شکوفایی فطرت پاک انسان، نقش دارند. روشن است که قانون اساسی اسلام که برگرفته از کلام وحیانی است، بهترین جایگاه را برای دستیابی به این مهم رادر نظر دارد. تطبیق میان ارزشهای اخلاقی با رفتارهای نامناسب انسانی؛ یعنی جرم و مجازات، موضوع این نوشتار است که سعی نگارنده بر آن بوده تا با بررسی اهداف مجازات و اصول حاکم بر مجازات، راهکارهای تحقق ارزش‌های اخلاقی در مجازات تبعی و تکمیلی را ارائه نماید. حاصل این نوشتار آن است که در اسلام، برخی از جرائم بنابر مصلحت‌هایی که در نظر دارد، علاوه بر مجازات اصلی، مجازات‌های تکمیلی و تبعی را برای تنبیه مجرم در نظر می‌گیرد که این مجازات‌ها، فرع بر مجازات‌های اصلی محسوب می‌شوند. تفاوت این دو دسته از مجازات در آن است که در مجازات تکمیلی، قاضی در اعمال آنها مخیر است، در حالیکه در مجازات تبعی اختیاری ندارد و مجازات در حکم دادگاه قید شده است. این مقاله با روش تحلیلی-اجتهادی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای در پی پاسخ به این پرسش است که مبنای ارزش‌های اخلاقی در مجازات‌های تکمیلی و تبعی چیست؟ با در نظر گرفتن اهداف مجازات در اسلام و مستندات قرآنی، سنت، عموم ادله تعزیرات و اصول کلی حاکم بر مجازات می‌توان گفت که تحقق ارزش‌های اخلاقی در مجازات‌های تکمیلی و تبعی زمانی حاصل می‌شود که این شروط کلی مانند تناسب جرم و مجازات، بازدارندگی مجازات، جبران ضرر، اجرای عدالت و کرامت انسانی^۱ در مجازات‌های تبعی و تکمیلی در نظر گرفته شود.

واژگان کلیدی

مجازات تکمیلی، مجازات تبعی، ادله فقهی و حقوقی، ارزش‌های اخلاقی.

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
(عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)

Email: abrahimzadeh1328@pnu.ac.ir

۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Bagheri@ut.ac.ir

گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: rahiminejad@tabrizu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۷/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۵

طرح مسأله

انسان موجودی است اجتماعی و از طرفی از اختیار و آزادی برخوردار است و لذا امکان سواستفاده از آزادی خود و تجاوز به حریم دیگران وجود دارد. یکی از واکنش‌های طبیعی جامعه در برابر مجرمین در همه دوره‌ها و جوامع گوناگون، تنبیه و مجازات است. در واقع مجازات‌ها واکنش اجتماعی سرکوب‌کننده‌ای هستند که برای نیل به اهدافی از جمله ارباب، اصلاح و تربیت، پیشگیری از جرم و اجرای عدالت بر شخص مجرم اعمال می‌شوند. تقسیم‌بندی مجازات برحسب ارتباط آن‌ها با یکدیگر است که بر این اساس عمدتاً به دسته مجازات اصلی، تکمیلی و تبعی تقسیم می‌شوند. مواردی از قبیل تبعید و اجبار به اقامت یا منع از اقامت، جرایم مربوط به حدود و قصاص، جریمه مالی و ... به عنوان مجازات تکمیلی و محرومیت از ارث در قتل عمد، محرومیت‌های ناشی از ارتداد و شهادت در قذف از جمله مصادیق خاص مجازات تبعی است. همچنین مصداق بارز آثار مجازات‌های تکمیلی و تبعی محرومیت از حقوق اجتماعی است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی که منابع آن به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده در پی پاسخ به این پرسش است که ارزشهای اخلاقی و عدالت‌کیفری در اعمال مجازات‌های تکمیلی و تبعی چیست؟

موضوع مهم مجازات‌های تکمیلی و تبعی، پیشگیری از جرم و اصلاح مجرم است، از طرفی گاه در اعمال این مجازات‌ها بر بعضی از جرایم شبهه به وجود می‌آید و این سوال مطرح می‌شود که آیا اعمال مجازاتی علاوه بر مجازات اصلی در جرایمی مانند حدود که از طرف شارع مقدس، تعیین و برای آن مجازاتی معین شده، دارای ارزش‌های اخلاقی است؟ بنابراین شناخت ماهیت و ادله‌های حاکم بر این نوع مجازات‌ها برای اعمال آنها ضرورت دارد.

ناگفته نماند که تبیین ارزش‌های اخلاقی در فقه جزایی مهمترین هدف این تحقیق به شمار می‌رود، چه آنکه مجازات تکمیلی و تبعی زاید بر مجازات اصلی هستند و ممکن است در بدو امر وضع چنین مجازات‌هایی با اصول حاکم بر قوانین جزایی مانند تناسب جرم و مجازات و قانونی بودن آنها در تنافی به نظر برسد. همچنین این پژوهش می‌تواند مبین فلسفه مجازات در فقه جزایی اسلام باشد که هدف دیگری برای این تحقیق به شمار می‌آید. تبیین راه‌های تنبیه و اصلاح مجرم در حقوق کیفری اسلام و شناسایی رویکرد شریعت نسبت به انواع مجازات‌ها از اهداف فرعی این پژوهش محسوب می‌شود.

بررسی منابع و تحقیقات نشان می‌دهد که پژوهشی با عنوان «ارزش‌های اخلاقی در مجازات‌های تکمیلی و تبعی» به غیر از یک مورد که دارای تفاوت‌هایی با پژوهش حاضر می‌باشد وجود ندارد. هر چند برخی از حقوقدانان و دانشجویان به صورت جزئی اقدام به بررسی قسمتی از عنوان پژوهش نموده‌اند، لیکن جای پژوهشی جامع و کامل که در بر گیرنده تمام

مسائل مرتبط با موضوع پژوهش باشد خالی به نظر می‌رسد. برخی از پژوهش‌های صورت گرفته قبلی و مرتبط با پژوهش عبارتند از:

۱- علیرضا محمد بیکی خورتایی (۱۳۹۷) در کتابی با عنوان «بررسی فقهی- حقوقی مجازات‌های تکمیلی و تبعی» به تعریف این نوع مجازات‌های می پردازد. نگارنده در این کتاب حدود، قصاص، دیات و تعزیرات را به لحاظ فقهی طبقه بندی نموده و مجازات‌های تکمیلی و تبعی را مجازات‌های نسبی بیان می‌کند و برخی از مصادیق این دو نوع مجازات را بر می‌شمارد. اصولاً تفاوت اصلی این اثر با پژوهش پیش رو در این است که در این اثر نویسنده به تبیین مجازات‌ها تکمیلی در فقه و حقوق پرداخته است اما ما به بررسی و استخراج ادله حاکم بر ارزش‌های اخلاقی در تبیین مجازات تکمیلی و تبعی می‌پردازیم.

۲- نرجس شهریاری (۱۳۹۵) در پایان نامه‌ای با عنوان «مبانی فقهی مجازات تکمیلی و تبعی» پرداخته که نگارنده ضمن تعاریف ارائه شده در باب مجازات‌های فرعی، مصادیقی از آن‌ها را در شرع بیان می‌کند. نگارنده اگرچه به مصادیق این گونه مجازات‌ها با نگاهی فقهی می‌پردازد اما از بررسی این موضوع به لحاظ ارزش‌های اخلاقی چشم پوشانیده و آثار این گونه مجازات‌های را برای مجرم بیان نمی‌کند.

۳- شهرام ابراهیمی و زهرا باوبند (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «کیفرشناسی ماهیت مجازات‌های تکمیلی» به بررسی مجازات‌های تکمیلی در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ می‌پردازند. از نظر نویسندگان مجازات‌های تکمیلی به واقع تدابیری است تأدیبی برای پیشگیری از ارتکاب مجدد جرم که با توجه به جرم ارتكابی و مجازات قابل اعمال بر مرتکب در خصوص برخی از مجرمان اعمال می‌شود.

با این توصیف باید گفت در این مقاله اولاً نویسندگان به مبانی و ادله‌های مجازات‌های تکمیلی در فقه و حقوق با رویکرد ارزش‌های اخلاقی نپرداخته‌اند و این جای بحث و بررسی دارد. جنبه نوآوری تحقیق آن است که تاکنون پژوهشی پیرامون موضوع نامبرده شده صورت نپذیرفته است و اغلب پژوهش‌های صورت گرفته تک بعدی بوده اند که یا به یکی از مجازات‌ها پرداخته‌اند و یا به مصادیق و آثار نظر داشته‌اند و از طرفی به جنبه ارزش‌های اخلاقی این نوع مجازات‌ها در فقه و حقوق بصورت ژرف نظر نداشته‌اند. ما در این پژوهش مجازات‌های تکمیلی و تبعی را هم به لحاظ حقوقی مورد بررسی قرار خواهیم داد و هم به جنبه فقهی آن خواهیم پرداخت که مبنای مشروعیت و اجرایی از نظر ارزش‌های اخلاقی مجازات‌ها را مشخص می‌کند که این نوع نگاه، امری بدیع و تازه است.

روشی را که نگارنده برای طی روند تدوین این پژوهش در نظر گرفته است، روش توصیفی و تحلیلی می‌باشد. در پژوهش حاضر ارزیابی و تجزیه و تحلیل داده‌ها با کمک منطق و استدلال

صورت می‌گیرد.

۱. مفاهیم

۱-۱. جرم و مجازات

جرم به معنای قطع کردن، کسب کردن، ارتکاب گناه و وادار کردن به کاری ناپسند و زشت به کار رفته است. جرم در لغت به معنای گناه، بزه و خطا بوده است (خلیل بن احمد فراهیدی: ۱۱۹/۶). در اصطلاح، علیرغم تعاریف زیادی که از جرم شده هنوز هم این موفقیت بدست نیامده تا از جرم، آنچنان تعریفی به عمل آید که مورد قبول همگان قرار گیرد و در زمان و مکان واجد ارزش باشد و دلیل این امر نیز اینست که پدیده جرم بر حسب دانشمندان و محققان دارای میانی و صور گوناگون بوده است.

در فقه بی آنکه لفظ جرم به کار رفته باشد، به تعریف اعمالی پرداخته شده که مستوجب تعزیر و مجازات است. مثلاً در برخی عبارات آمده که ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغیره موجب تعزیر است (موسوی خمینی: تحریرالوسیله، ۴۷۹/۲).

در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی جدید در تعریف جرم گفته شده: "هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌شود". بنا به تعاریف ارائه شده می‌توان گفت، مشخصات تعریف قانونی جرم؛ ضمانت اجرای کیفری جرم است که بنا به مورد؛ حبس، قصاص، پرداخت جزای نقدی یا مصادره اموال، محرومیت از حقوق اجتماعی باشد.

مجازات از ریشه جزا و واژه عربی است و در لغت به معنای پاداش دادن و جز دادن در نیکی و بدی (اسماعیل بن عباد: ۱۵۱/۷) است. به عبارتی، جزا و پاداش نیکی و یا بدی را دادن، عقوبت و مکافات (هاشمی شاهرودی: ۸۰/۳) را مجازات می‌نامند. از همین واژه، به ترتیب مجازات دادن و مجازات دیدن به مفهوم مجازات کردن و کیفر یافتن (به سزای اعمال رسیدن) است. (دهخدا: ۱۷۹۰۶/۹).

در شریعت اسلام، مجازات عقوبتی است که از طرف خداوند، در برابر برخی از گناهان قرار داده شده و حاکم اسلامی، آن را اجرا می‌کند مانند سنگسار کردن (مصاحب: ۲۶۵۷).

در حقیقت مجازات کیفر و آزاری است که قاضی به خاطرانجام جرم و به نشانه نفرت جامعه از عمل مجرمانه، بر طبق قانون تعیین می‌کند (باهری: حقوق جزای عمومی، ۲۷۶).

بنابراین مجازات، نوعی واکنش بازدارنده و رنج آور و محرومیت‌زا در مقابل پدیده‌ای که هنجارها را تغییر می‌دهد و احساس عدم امنیت جانی و مالی و عرضی را به دنبال دارد و آن را ضامن اجرای عدالت واقعی نام برده‌اند.

۲-۱. ارزش‌های اخلاقی

ارزش از جمله واژگانی است که در علوم گوناگون؛ همانند: حقوق، اقتصاد، فلسفه، اخلاق، فقه، منطق، روانشناسی، سیاست و ... به کار می‌رود و در هریک از علوم به معانی مستقلی بکار می‌رود. شاید بتوان نقطه مشترک جامعی دست یافت که هسته اصلی معنایی ارزش نمود و آن عبارت است از نوعی مطلوبیت ملاک و ارزشمند دانستن چیزی بیان کرد و از همین رو ارزش در واقع معادل مطلوبیت است. اخلاق به معنای ملکات نفسانی است و علم اخلاق درباره شناساندن ملکات پسندیده و ناپسند راه‌های رسیدن به امور اخلاقی پسندیده یا پرهیز از امور زشت را القاء می‌نماید. در نتیجه مراد از ارزش‌های اخلاقی، رسیدن به مطلوبیات ذاتی انسان است

که در مباحث علم النفس فلسفی نمایان می‌شود که ریشه مطلوبیت در ذات انسان نهفته است و اهمیت کمال و رشد و فضیلت ذات نیز از همین جهت برای انسان مطلوب می‌باشد و از همین رو هر صفت یا رفتاری اختیاری که در دستیابی به کمال حقیقی انسان اثرگذار بوده باشد، ارزش اخلاقی پیدا می‌کند. همچنین در الهیات اسلامی، خداوند باری تعالی، مصداق واقعی کمال مطلق بوده و انسان با نزدیک شدن به ذات اقدس اله، به طور حقیقی، انسان کاملتری محسوب می‌گردد. در نتیجه میتوان ادعا کرد که از دیدگاه اخلاق اسلامی، نزدیکی اختیاری به خداوند، دارای ارزش ذاتی است و هر صفات و رفتارهای اختیاری به اندازه تأثیری که در نزدیکی به ذات خداوند دارند، ارزش اخلاقی دارند. (مصباح، ۱۳۹۱)

از سویی دیگر خداوند در قرآن کریم به ملاک نزدیکی و قرب به خود اشاره فرموده: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ (آل عمران/۳۱) بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد». در این آیه خداوند خطاب به رسول الله می‌فرماید که به مسلمانان بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید و می‌خواهید به او نزدیک شوید، از دستورات پیامبرش پیروی کنید. در مسأله مجازات تبعی و تکمیلی، ارزش‌های اخلاقی زمانی تحقق می‌یابد که مطابق با مبانی و ارزش‌های اسلامی باشد و از دستورات دینی نشأت گرفته باشد.

۳-۱. انواع مجازات: مجازات اصلی

مجازات تکمیلی، مجازات تبعی

در ماده ۱۴ قانون مجازات اسلامی مجازات‌ها و شرع به چهار دسته قصاص، دیه، حد و تعزیر تقسیم بندی شد اند؛ یا براساس درجه بین آن‌ها و ماهیت قضایی (سلیمی: حقوق جزای عمومی، ۱۵۸) باید آنها را به مجازات‌های اصلی، تکمیلی و تبعی تقسیم کرد. مجازات اصلی آن دسته مجازات‌هایی هستند که اختصاص به آن جرم دارد و درباره مجازات مجرمین، زمان و عقوبتی را لحاظ می‌کند که دادرس دادگاه به طور صحیح آن را در حکم خود

قید و میزان آن را تعیین نموده باشد (شامبیانی: ۵۹ / ۳). مجازات اصلی در ترمینولوژی حقوق این گونه تعریف شده است: «کیفری است که اولاً و بالذات برای جرمی معین شود و حداقل مجازات آن جرم محسوب می‌شود و کیفرهای دیگری که ممکن است به آن ضمیمه شوند جنبه‌ی عرضی دارند (جعفری لنگرودی: ۵۸۰).

مجازات تکمیلی آن است که علاوه بر مجازاتی که برای یک عمل مجرمانه پیش بینی می‌شود قانون گذار ممکن است مجازات دیگری را هم برحسب نوع جرم ارتكابی و درجه‌ی اهمیت آن، برای مرتکب جرم تعیین کرده. در این صورت مجازات تکمیلی خواهد بود. این مجازات به مجازات اصلی افزوده می‌شود و باید در حکم دادگاه قید شود و هیچ گاه به تنهایی مورد حکم دادگاه قرار نمی‌گیرد، زیرا مجازات مذکور باید مجازات اصلی را تکمیل کند. مجازات تکمیلی گاهی جنبه‌ی الزامی دارند و گاهی قاضی اختیار دارد که آن‌ها را اعمال کند یا از آن‌ها چشم‌پوشد مانند انتشار حکم (زراعت: حقوق جزای عمومی ۳، ۲ / ۲۰).

جعفری لنگرودی در کتاب «ترمینولوژی حقوق» مجازات تکمیلی را کیفری می‌داند که مکمل کیفر اصلی است و نسبت به آن جنبه فرعی دارد؛ مانند کیفر اصلی در حکم دادگاه منعکس است خواه دادرس مختار در تعیین چنین کیفری باشد خواه ملزم (جعفری لنگرودی: ۵۸۰).

در خصوص تعریف مجازات تبعی بین حقوقدانان اتفاق نظری وجود ندارد. مطابق تعریفی مفهوم مجازات تبعی باید به مجازاتی اختصاص داشته باشد که به طور خودکار به بعضی از مجازات اصلی بار می‌شود، گویی که مجازات تبعی آنها را تعقیب می‌کنند ولو اینکه صریحاً در رأی قید نشده باشند (گاستون: ۶۷۷ / ۲۰۱).

در تعریفی دیگر آمده است: کیفری است که متعاقب وضع و اعمال مجازات اصلی در خصوص مجرم اجرا و اعمال می‌گردد و برای اجرای این مجازات نیازی به تصریح در حکم دادگاه نمی‌باشد؛ بلکه در صورت محرومیت بزهدکار به جرائم مهم به حکم قانون و به طور خودکار بر محکوم بار می‌شود (شاملو: ۴۰۵).

خلاصه سخن آنکه مجازات اصلی، مجازاتی است که حسب مورد و به طور خاص در قوانین جزایی برای هر جرمی پیش‌بینی می‌شود. در مواردی هم قانون گذار به قاضی اجازه می‌دهد تا علاوه بر مجازات اصلی، از مجازات تکمیلی نیز در رأی خود بهره‌گیرد. ویژگی بارز و اصلی مجازات تکمیلی، اختیاری بودن آن است. مجازات تبعی نیز مجازاتی هستند که به لحاظ ماهیت، مشتمل بر محرومیت از برخی حقوق بوده و بدون نیاز به ذکر در رأی دادگاه و به محض احراز محکومیت قطعی متهم و به تبع حکم اصلی بر محکوم تحمیل می‌شود. این نوع مجازات نیز در متون فقهی و قانون تصریح شده‌اند. بطور نمونه در متون فقهی مانند: محرومیت از ازدواج

در زنا و لواط، محرومیت از شهادت در قذف، محرومیت از ارث در قتل، محرومیت از شهادت در تکدی‌گری. قانون مجازات اسلامی نیز در موارد ۲۵ و ۲۶ به مجازات تبعی اشاره کرده است. نسبت به ادله فقهی مجازات اصلی و تکمیلی و تبعی، نص صریح قرآن است که در آیه ۴ سوره نور به آن اشاره می‌شود: «و کسانیکه زنان پاک دامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدعای خود) نمی‌آورند، آن‌ها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید؛ و آنها همان فاسقان‌اند.» و در قانون مجازات اسلامی در مواد ۱۴۰ و ۲۵۰ همین حکم وارد شده است.

۲. اهداف مجازات

اهداف مجازات از دیدگاه اسلام آن است که ادامه و بقای زندگی اجتماعی توأم با رفاه و آسایش ممکن نیست مگر با تأمین امنیت در جامعه و گسترش عدالت قضایی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی که این امر مستلزم پیش‌بینی قواعد و ضوابط هماهنگ در کلیه زمینه‌هاست تا از هرگونه تجاوز و تعدی افراد به حقوق یکدیگر جلوگیری کند به طور کلی مهم‌ترین اهداف مجازات از نظر اسلام عبارتند از:

۲-۱. اصلاح و تربیت مجرم

به طور کلی مجازات نقش مؤثری در پرورش و اصلاح مجرم و دستیابی او به جایگاهی شایسته دارد و در حقیقت نوعی تکریم مجرم قلمداد می‌شود. اصلاح مجرمین به وسیله تہذیب نفوس و دوری جستن از گناه از طریق توبه صورت می‌گیرد: «فمن تاب من بعد ظلمه و اصلاح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم (مائده: ۳۸ / ۵)؛ هر که بعد از ستمی که کرده، توبه نمود و کار خود را اصلاح کرد، از آن پس خدا او را خواهد بخشید که خدا بخشنده و مهربان است. در نظام الهی که هدف، سعادت انسان و هدایت اوست، مجازات عمدتاً باهدف اصلاح بزهکاران و بازسازی آن‌ها اجرا می‌شود. از همین رو جز در مواردی که کیان جامعه آسیب ببیند، اصراری بر اجرای کیفرهای خشن نیست. اصلاح و تربیت تا جایی است که فرد گناہانی که دیگر شایستگی حیات را نداشته باشد و قابلیت تربیت را از دست دهد؛ مرتکب نشود که در این صورت مجازات و حدود الهی بدون سهل‌انگاری اجرا می‌شود (جمعی از مؤلفان: ۱۳۰/۵۱).

۲-۲. ارباب و بازدارندگی

از جمله مواردی که در منابع دینی به عنوان هدف مجازات به چشم می‌آید اثر بازدارندگی است. در تفاسیر مختلف در ذیل آیه: «و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» قصاص و اعدام قاتل موجب و ضامن حیات زندگی شما است (بقره: ۱۷۹ / ۲). حکمت تشریح قصاص، در مجازات قتل، حفظ حیات و زندگانی در جامعه است؛ زیرا قصاص بهترین مانع برای پیشگیری از بی‌باکی بر کشتن نفس است. (همان: ۱۴۰ / ۴۱).

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که ارباب زمانی موثر واقع می‌شود که

واکنش جامعه نسبت به مجازات مثبت و تاثیر گذار باشد. و به عبارت دیگر پیشگیری عمومی زمانی موثر واقع می‌شود که وضع اجتماعی و فرهنگی جامعه آن را ایجاب کند. بنابراین مجازات تبعی و تکمیلی همواره باید صحت و مشروعیت خود را به اثبات برسانند. پس اگر مجازات به درستی و بر موازین اسلامی اجرا گردد، مطمئن باشد که در صورت ارتکاب جرم مجازات می‌شود، از انجام جرم منصرف می‌شود و دیگران نیز از ارتکاب آن سر باز می‌زنند.

۲-۳. تحقق عدالت

تحقق عدالت یکی دیگر از اهداف است که برای مجازات بیان می‌شود. درست است که نگاه به عدالت و ارزش آن ذاتی است و تنها در گرو نفع اجتماعی نمی‌باشد؛ اما فرض عدالت در زمانی است که شارع در اعمال مجازات، مصلحت خود مجرم را نادیده گرفته و با در نظر گرفتن شخص صاحب حق و بدست آمدن حق او، عدالت محقق می‌گردد. بر همین اساس «تحقق عدالت» در مقابل مصلحت خود مجرم ارائه می‌شود. خداوند در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید: «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب آسمانی و میزان شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه نازل کردیم تا مردم قیامت به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید است.»^۱

در حدیثی از امام کاظم (ع) پیرامون تفسیر این آیه بیان شده که خداوند فرمود: «يُخِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۱۹/۳۰) آمده است: «زنده شدن زمین با باریدن نیست بلکه خداوند مردانی را مبعوث می‌کند که عدل را زنده می‌کنند پس زمین زنده می‌شود با احیاء عدل و اقامه حدود در زمین نافع تر از چهل روز باریدن باران است» (کلینی: الکافی، ۷/ ۱۷۴). از نگاه امام خمینی (ره)، هدف از تشریح و اجرای همه احکام اسلامی، تحقق عدالت است و اسلام به قانون نظر «آلی» دارد، یعنی، آن را آلت و وسیله تحقق عدالت در جامعه می‌داند. (موسوی خمینی: ولایت فقیه، ۷۳).

۳. اصول حاکم بر مجازات

عدالت اقتضاء می‌کند که همگان در برابر قانون برابر باشند، وجود قوانینی ثابت که در تشریح آن شائبه هیچ گونه غرض ورزی و جانب داری نباشد و صرف نظر از مورد یا موارد خاصی به اجرا گذاشته شود را

۳-۱. اصل تساوی افراد در برابر مجازات

صریح ترین مفهوم تساوی در برابر قانون آن است که هیچ فردی به خاطر رنگ، نژاد یا دین و مذهب یا جنسیت مجازات شدیدتر یا خفیف تری متحمل نشود. از دیدگاه اسلام همه ی

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ».

انسان ها با هم برابرند و کسی به واسطه مقام، موقعیت و ثروت نمی تواند بر دیگری برتری یابد (سبزواری نژاد: ۳۶).

با توجه به آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳/۴۹): گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست. آنچه معیار برتری است، تقوای الهی انسان ها است.

در قانون نیز به این اصل اشاره شده است، به موجب اصل مذکور، در مورد مجرمینی که در شرایط مشابه مرتکب جرم مشابه شده اند، باید مجازات متساوی تعیین گردد. این اصل مکمل اصل قانونی بودن مجازات است. بنابراین همه ی افراد در هر مقام و موقعیتی در مقابل قانون با یکدیگر مساوی هستند و اجرای کیفر بدون توجه به فرد باید انجام شود (باهری: نگرشی بر حقوق عمومی / ایران، ۳۹۵).

۲-۳. اصل شخصی بودن مجازات

صریح ترین حکمی که در قرآن در مورد اصل شخصی بودن مجازات بیان شده است در آیه شریفه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴ / ۶): هیچ سنگینی باری، بار گناه دیگری را بر نمی دارد» ذکر شده است. در دین مبین اسلام کسی به جای دیگری مجازات نخواهد شد (سبزواری نژاد: ۴۱). براساس این اصل، مجازات فقط بر مجرم بار می شود، نه بر بستگان و نزدیکان او (محسنی: دوره حقوق جزای عمومی، ۱۴ / ۳).

در گذشته شخص بزهکار به همراه خانواده و طایفه و یا قبیله خود مجازات می شدند و نزدیکان مجرم نیز از تعرض مصون نبوده و در برار جرم بزهکار، مسئول بودند (نوربها: حقوق جزای عمومی، ۴۲۰). از همین رو احراز شرایط مسئولیت کیفری برای مجازات لازم است و مجازات بر کسی بار می گردد که تقصیر و جرم به او منتسب گردد.

۴. واکاوی راهکارهای ارزش های اخلاقی در تحقق مجازات تکمیلی و تبعی

توسعه افکار مکتب تحقیقی و به تبع آن تحول در مفهوم جرم و مجازات و نیز تغییر دادن اهداف حقوق کیفری از سنتی به دفاع اجتماعی و نیز اهمیت دادن به شخصیت مجرم بجای جرم و لزوم ایجاد تناسب بین تدابیر امنیتی و شخصیت مجرم، موجب پدید آمدن نهادهای جدیدی از جمله مجازات فرعی (تکمیلی و تبعی) در حقوق کیفری گردید. لذا در این مبحث به بررسی ادله شرعی مجازات های تکمیلی و تبعی براساس اهداف جرم و مجازات و اصول کلی حاکم بر مجازات خواهیم پرداخت تا بتوان راه های دستیابی به ارزش های اخلاقی را در تحقق مجازات تبعی و تکمیلی اثبات نمود. از آنجایی که تحقق ارزش های اخلاقی در مجازات تکمیلی و تبعی منوط بر پیروی آن از دستورات و مبانی مجازات اسلامی است، بر همین اساس لازم است تا مبانی اسلامی و دستورات شرعی حاکم بر مجازات اسلامی در مجازات تکمیلی و تبعی بیان گردد.

۱-۴. تناسب جرم و مجازات

تناسب میان جرم و مجازات یکی از اصول و قواعدی است که در حقوق و اخلاقیات به عنوان یکی از شاخصه‌های عدالت کیفری از آن یاد می‌شود. دین مبین اسلام نیز به این اصل، توجه ویژه‌ای داشته و اجرای عدالت را بر محور همین اصل ممکن می‌داند.

مراد از تناسب جرائم با مجازات‌ها این است که یک نسبت و مشابهتی از حیث عدالت میان مجازات‌ها با جرائم، وجود داشته باشد. قرآن کریم دستورات فراوانی در این زمینه دارد. تناسب میان جرایم و مجازات‌ها در حقوق کیفری اسلام را می‌توان در مواردی همچون قصاص ملاحظه نمود؛ از همین رو خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ» (بقره: ۱۹۴/۲)؛ رفتارهای حرام [قابل] قصاص می‌باشد [به طور کلی] هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید».

«وَجَزَاءٌ سِیِّئَةٍ سِیِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰/۴۲)؛ کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن. و «مَنْ عَمِلَ سِیِّئَةً فَلَا یُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا» (غافر: ۴۰/۴۰)؛ هر کس بدی کند، جز بمانند آن کیفر داده نمی‌شود».

در این آیات، واژگانی همچون «اعتدی و سیئه» با توجه به اطلاقشان، هر نوع جرم و تجاوز و فسادی را شامل می‌شوند و بر همین اساس لازم است مجازات و کیفر متناسب و همتراز با آن جرائم را لحاظ نمود. مجازات بیش از میزان تعدی و جرم، جایز نیست و از طرفی دیگر مجازات کمتر جرم و گناه، برخلاف عدالت می‌باشد و نوعی ظلم و ستم بر مجرم و گناهکار محسوب می‌گردد. همچنین مجازات پایین تر از جرم، بی تردید نه تنها رضایت مجنی علیه را به وجود نمی‌آورد؛ بلکه تأثیر تأدیبی و ترهیبی و ارعابی مجرم و پیشگیری از جرم را در پی نخواهد داشت (علیان و فاخر میبیدی: ۳۷-۳۸).

البته مجنی علیه می‌تواند از مجازات صرف نظر کند؛ از همین رو خداوند در آیه ۱۷۸ سوره بقره، به مجازات و حق قصاص اشاره دارد و از در ادامه بخشش و گذشت از قصاص را نیکو می‌داند و از سویی دیگر در آیه ۱۷۹ سوره بقره، مجازات قصاص را سبب تداوم حیات در زندگی بیان می‌کند. بر همین اساس قانون‌گذار در ماده ۶۱۲ ق.م.ا از باب مجازات تکمیلی می‌آورد:

در صورت عدم اجرای قصاص علیه مرتکب قتل عمدی به هر دلیلی، دادگاه مرتکب را به حبس سه تا ۱۰ سال محکوم می‌نماید و همین طور ماده ۶۱۴ قانون مذکور در مورد مرتکب قصاص عضو که مجازات قصاص در مورد او اجرا نمی‌شود، مجازات حبس را مقرر می‌دارد (جوانبخت و محمدی: ۱۵۷-۱۵۶).

علاوه بر قصاص، مجازات‌های دیگر نیز برای جرایمی مانند تجاوز جنسی و زنا، شاهد دروغگو، تهمت زدن و افتراء، دزدی و ... در اسلام بیان گردیده‌اند و متناسب با جرم، مجازات آن

هم تصدیق شده است. به عنوان نمونه: اگر کسی مرتکب زنا با زن میت شود حکم وی مانند حکم انسان زنده است به خاطر قول پیامبر (ص) که فرمودند: « حرمة المؤمن میتاً کحرمته حياً» (فیض کاشانی: الوافی، ۶/ ۶۲) حرمت مؤمن میت مانند حرمت مؤمن زنده است. مرتکب شدن زنا با زنی که از دنیا رفته نیز موجب تغلیظ عقوبت می‌شود (حلی: الکافی فی الفقه، ۲/ ۲۲۵) پس اگر این موضوع ثابت شود اگر زانی محصن باشد رجم می‌شود و در غیر این صورت جلد می‌شود و علاوه بر حد از باب تعزیر و تکمیل مجازات تازیانه بیشتری می‌خورد؛ به خاطر هتک حرمت میت و اینکه چنین جرثقی را پیدا کرده است. اگر موطوئه همسر یا کنیز او باشد فقط تعزیر می‌شود و حد نمی‌خورد (ابن ادریس: ۳/ ۶۷ع).

۲-۴. جبران خسارت

در نظریه و ادله جبران خسارت، حق قربانیان جرم و جبران خسارت بزه دیده، بیان می‌شود. ایده اصلی در نظریه جبران این است که خسارت‌های وارده بر بزه دیده تا جایی که امکان دارد، استیفا گردد. (مقیمی: ۱۱۳).

«قاعده لاضرر» در اسلام نیز به معنی نفی هر گونه مشروعیت ضرر و اضرار در اسلام است که به عنوان یکی از مستندات جبران ضرر تلقی می‌شود. مرحوم نراقی معتقد است: منظور، نفی ضرر غیر متدرک است، یعنی هر کس به دیگری ضرر بزند، موظف است آن را تدارک و تلافی کند و ضرری که جبران نداشته باشد، در اسلام وجود ندارد (نراقی: ۱/ ۱۷). بنابراین قاعده مذکور در کنار جبران خسارت مالی از ادله فقهی مشروع در باب این گونه مجازات‌هاست. مجازات مالی به صورت مصادره یا توقیف مال مجرم و یا جریمه نقدی است. در برخی از روایات، جریمه نقدی نوعی تعزیر شمرده شده است. به روایت توجه کنید: «قَصَوَى النَّبِيُّ (ص) فِیَوْمَ سَرَقَ الثَّمَارَ فِی كُمْهِ فَمَا أَكَلَ مِنْهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ مَا حَمَلَ فَيَعَزُّرُ وَ يَغْرَمُ قِيمَتَهُ مَرَّتَيْنِ» (کلینی: الکافی، ۱۷/ ۳۳۰). پیامبر اسلام (ص) در مورد کسی که مقدار کمی میوه دزدیده و آن را مصرف کرده بود چنین قضاوت فرمود: «چنین شخصی تعزیر می‌شود، و دو برابر قیمت میوه‌هایی که دزدیده از وی گرفته می‌شود.» پیامبر (ص) در این مورد علاوه بر تعزیر مجرم، او را به پرداخت جریمه نقدی نیز مجبور کرد. این مجازات اضافی را می‌شود به عنوان تکمیل مجازات در نظر گرفت.

۳-۴. کرامت انسانی

از ادله‌های دیگر تحقق ارزش‌های اخلاقی، اصل «کرامت انسانی» یا «کرامت انسان» در حقوق می‌باشد که ارزش و بهای برابری برای انسان قائل است. کرامت به لحاظ لغوی دارای معانی مختلفی است که مهمترین آنها عبارت است از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزاهت، از فرومایگی و پاک

بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت (دهخدا: ۱۱ / ۱۶۰۷۰).

علامه محمدتقی جعفری ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی بیان می‌کند: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت است از: (۱) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛ (۲) کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعداد و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» (جعفری تبریزی: ۲۷۹). از دقت و تأمل در نظر فوق معلوم می‌گردد که کرامت ذاتی انسان، همان حیثیت و حرمتی است که تمام انسان‌ها به طور طبیعی از آن برخوردار هستند.

قانون مجازات اسلامی در برخی از مواد مانند بند س ماده ۲۳ (انتشار حکم و معرفی محکوم علیه به عموم)، ماده ۳۶ (انتشار حکم محکومیت قطعی در رسانه ملی یا یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار) را که با کرامت ذاتی بزهکار می‌باشد در چارچوب اصولی، مجاز می‌داند. هر چند که سلب امتیازات و حقوقی اکتسابی برای شخص بزهکار در راستای کرامت انسانی، ادله مشروع دانستن مجازات‌های مثل مجازات‌های تکمیلی را جایز می‌شمارد و شخص بزهکار را از با محرومیت‌ها و محدودیت‌هایی روبرو می‌سازد. از این کرامت انسانی، نیز از ادله حقوقی توجیه پذیر در مبحث مجازات‌های تکمیلی می‌باشد، که بخصوص در قلمرو حقوق کار، حقوق اقتصادی، حقوق مصرف و مطمئناً در سایر بخش‌ها بسیار مفید است.

نتیجه گیری

از مهمترین تقسیم‌بندی مجازات‌ها در نظام کیفری عرفی براساس رابطه موجود بین مجازات‌ها، تقسیم آنها به مجازات‌های اصلی، تکمیلی و تبعی است. این نوع تقسیم‌بندی در فقه وجود نداشته و تقسیم‌بندی به چهار دسته قصاص، حدود، دیات و تعزیرات می‌باشد. اما مجازات‌های تکمیلی و تبعی مجازات‌هایی فرعی هستند که علاوه بر مجازات‌های اصلی و بعد از تحمل مجازات اصلی از سوی مجرم بر او تحمیل می‌شود و مجرم را از یک سری حقوق اجتماعی محروم می‌کنند. مجازات تکمیلی از سوی قاضی، اختیاری؛ ولی مجازات تبعی اجباری است.

ادله مشروعیت این گونه مجازات‌ها در فقه و حقوق سبب شده تا مجرمی که طعم تلخ مجازات اصلی را چیشده و جایگاه اجتماعی‌اش تا حدودی دستخوش تزلزل گشته، مجدداً بر او مجازات دیگری تحمیل شود و از این رو در شناخت ماهیت و در عملی شدن این قبیل مجازات‌ها و ارزش‌های اخلاقی امری مؤثر خواهد بود.

ادله مشروعیت مجازات تکمیلی و تبعی در شرع و قانون با مصادیق متعدد آن وجود دارد؛ همچون «محرومیت از ارث در قتل عمد. منظور از مبانی حقوقی مجازات تکمیلی و تبعی، اصل و مواد قانونی بوده است که بر این امر صراحت دارند. موضوعی که در این مقاله باتوجه به اصول کلی مجازات و اهداف جرم و مجازات، به دنبال آن بودیم، مبانی تحقق ارزش‌های اخلاقی در مجازات تبعی و تکمیلی است. منظور از ارزش‌های اخلاقی آن دسته از اصول و مبانی و دستوراتی است که با فطرت و ذات انسان مطابق بوده و باتوجه به اتصال ارزش‌های اخلاقی با منبع وحیانی، مطابقت آن با کمال انسانی قابل تطابق است و ازسوی دیگر با شناخت جایگاه انسان در هستی، همسو است. زیرا اسلام دین فرا زمانی و فرامکای است و احکام و دستورات و ارزش‌های اخلاقی آن پیوسته با هر زمان و مانی قابل تطبیق است و امکان سنجی و ظهور آن با شرایط مختلف، قابل تغییر و جابجایی (همانند احکام ثانویه) است. بنابراین مبانی و اصول ارزش‌های اخلاق از منظر اسلام در مجازات‌های تکمیلی و تبعی، امری منطبق با کمال انسانی و سعادت دنیا و آخرت می باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، کافی الکفاه، المحيط فی اللغه، عالم الكتاب، بیروت.
۳. باهری، محمد، ۱۳۴۰، حقوق جزای عمومی، چاپخانه برادران علمی، تهران.
۴.، ۱۳۸۰، نگرشی بر حقوق جزای عمومی، چاپ اول، انتشارات مجد، تهران.
۵. جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۷۰، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، انتشارات خدمات و حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، تهران.
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۹۱، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، تهران.
۷. جمعی از مؤلفان، بی تا، مجله فقه اهل علیهم السلام، چاپ اول، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت علیهم السلام، قم.
۸. جوانبخت، محمد و محمدی، سهیلا، ۱۳۹۵، «تعارض اصل تناسب جرم و مجازات با اهداف مجازات ها (با نگاهی به فقه امامیه و حقوق کیفری)»، فصلنامه داخلی کانون وکلای دادگستری، شماره ۱۵، صفحات ۱۷۷-۱۵۴.
۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۸، لغت نامه، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۰. زراعت، عباس، ۱۳۸۴، حقوق جزای عمومی تطبیقی، چاپ اول، فکر سازان، تهران.
۱۱. سبزواری نژاد، حجت، ۱۳۹۲، حقوق جزای عمومی، چاپ اول، جنگل، جاودانه، تهران.
۱۲. سلیمی، صادق، ۱۳۸۲، حقوق جزای عمومی، چاپ اول، انتشارات تهران صدرا، تهران.
۱۳. شامبیانی، هوشنگ، ۱۳۹۲، حقوق جزای عمومی، انتشارات مجد، تهران.
۱۴. شاملو، باقر، ۱۳۹۰، عدالت کیفری و اطفال، انتشارات جنگل، تهران.
۱۵. علیان، عیسی و فاخر میبیدی، محمد، ۱۳۹۷، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، سال نهم، شماره ۳۶، صفحات ۴۶-۲۹.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، چ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، نشر هجرت، قم.
۱۷. فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۰۶ق، الوافی، چاپ اول، کتابخانه امام امیر المومنین علی علیه السلام، اصفهان.
۱۸.، ۱۳۸۴، عرف عقلا، تهران، برهان و عرفان، نشریه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

۱۹. قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، چاپ ششم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۱. گاستون، استفانی، ۱۳۷۷، حقوق جزای عمومی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
۲۲. محسنی، مرتضی، ۱۳۷۶، دوره حقوق جزای عمومی، چاپ اول، گنج دانش، تهران.
۲۳. مصاحب، غلامحسین، بی تا، دائره المعارف فارسی، بی جا.
۲۴. مصباح، مجتبی، نقش نیت در ارزش اخلاقی، اخلاق و حیانی سال اول زمستان ۱۳۹۱ شماره ۲.
۲۵. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، «فلسفه مجازات در اسلام ۱»، مجله آل البیت، شماره ۵۲، صفحات ۷۱-۱۰۵.
۲۶. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۶۸، تحریر الوسیله، مرکز نشر آثار امام خمینی، دارالعلم، قم.
۲۷.، ۱۴۲۳ق، ولایت فقیه، چاپ دوازدهم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران.
۲۸. نراقی، المولی احمد، ۱۳۷۵، عوائد الایام فی بیان الاحکام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲۹. نوربها، رضا، ۱۳۷۸، حقوق جزای عمومی، انتشارات دادآفرین، تهران.
۳۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۲۶ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بین علیهم السلام، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بین علیهم السلام.

Abstracts

Explaining the moral value view of complementary and secondary punishments

Zakieh Ebrahimzadeh Attari

Ahmad Bagheri

Esmael Rahimi Nejad

Abstract

Moral values are those behaviors that play a role in the development of pure human nature. It is clear that the constitution of Islam, which is derived from the revelation, has the best position to achieve this goal. Matching moral values with inappropriate human behaviors; That is, crime and punishment is the subject of this article, which the author tried to present the solutions for the realization of moral values in secondary and supplementary punishment by examining the goals of punishment and the principles governing punishment. The result of this article is that in Islam, according to the expedients it considers, in addition to the main punishment, supplementary and secondary punishments are considered to punish the criminal, and these punishments are subordinate to the main punishments. The difference between these two types of punishment is that in supplementary punishment, the judge is free to apply them, while in secondary punishment, he has no authority and the punishment is specified in the court order. This article seeks to answer the question of what is the basis of moral values in supplementary and consequential punishments with analytical-ijtihad method and using library sources. Considering the goals of punishment in Islam and Quranic documents, Sunnah, the general evidence of punishment and the general principles governing punishment, it can be said that the realization of moral values in supplementary and secondary punishments is achieved when these general conditions such as "proportion of crime and punishment" , deterrence of punishment, compensation of loss, implementation of justice and human dignity" should be considered in the secondary and supplementary punishments.

Keywords

Supplementary punishment, secondary punishment, juridical and legal evidence, moral values.

The components of humility and tolerance from the perspective of the Holy Quran and the traditions of the innocents (peace be upon them)

*Zeinab Maleki Babhoveizi
Mohammad Reza Abuei Mehrizi
Azam Etemadi Fard*

Abstract

From the perspective of the religion of Islam, faith, worship, honor and dignity of the soul, without patience, consistency and permanence, and education and propagation of religion, is not possible without it. Patience; It is one of the best moral qualities that is achieved in social life and in interaction with others, and has been considered in several verses of the Holy Quran and various narrations issued by the Imams of the Infallibles (peace be upon them). This virtue is considered one of the attributes of God Almighty and some prophets. In the importance of patience, it is enough that man has no choice but to cultivate and purify his soul, which is the acquisition of virtues and virtues, and avoidance of moral vices, and patience is one of the most important and effective components in this field; Therefore, we should try to witness a moderate, honorable and peaceful society by relying on and following the commands of the Holy Quran and using the speech, behavior and practical life of the Imams of the Infallibles (peace be upon them) in order to create for themselves and all those present in the community. In the present article, which has been done in a library method and in a descriptive-analytical manner, while explaining the nature of patience, faith, intellect, resentment, patience, humility, dignity, knowledge, silence and forgiveness as the most important components of this moral virtue from the perspective The Qur'an and hadiths have been examined.

Keywords

mekness, Patience, The Holy Quran, Narratives.

Investigating the moral and social effects of divorce in popular jurisprudence

*Abdolhamid Nourdi
Abolghasem Asi Mozneb
Ahmad Sadeghian*

Abstract

God has made permanent marriage a priority for man compared to broken marriage. Mut'ah is a kind of legitimate marriage in Islam, which provides a good solution to prevent social problems, and its position is specified in verse 24 of Surah An-Nisa'. In order to acknowledge its legitimacy from the point of view of Shiites and Sunnis, forty commentaries on jurisprudential, legal and educational issues were selected from the commentators of the Qur'an through the library method and bibliographic review of 183 commentaries. Due to the incorrect understanding of the jurisprudential and moral nature of mut'ah (temporary marriage) in society, this institution is not used in its constructive direction. Also, our laws regarding some of its special rulings are incomplete, vague and sometimes silent, and in these rulings, there are differences of opinion in jurisprudence that long-term temporary marriage is one of these cases.) Fought against the boycott order due to the prohibition of the government by the second caliph; Because its absolute prohibition had no religious justification. In this article, mut'ah is examined from the point of view of popular jurisprudence from the point of view of the government, and while addressing the documents related to the principle of mut'ah legitimacy, which may play a role in comparative and controversial issues, the ruling on temporary marriage is discussed in terms of abrogation or prohibition. Because the Sunnis claim the abrogation or prohibition of this type of marriage using government authority. It has also been suggested that the Islamic government should, based on its interests, according to time and place, impose restrictions and conditions to prevent the occurrence of moral problems arising from it, and at the same time, provide the ground for its rational use. Temporary marriage, if exposed to permanent marriage, also eliminates the risk of the family foundation collapsing or not forming. Despite the context of the verse and the initial legitimacy of the ruling regarding the slaves and men of the Islamic Revolutionary Guard Corps, this moral ruling was extended to other members of society; And while examining wisdom, philosophy and its status, the cases that have been recommended to be allowed; Including the position of mut'ah in war, long journeys and the preservation of chastity and mental health, and the cases in which it has been recommended not to allow it; Threats to the family system, sexual diversity, and Shiite religiosity were described.

Keywords

Quran, Divorced Marriage, Permanent Marriage, Interpreters, Jurisprudence, Philosophy, Ethics, General Jurisprudence.

Psychological research of the spiritual education of the Islamic way of life

*Seyed Mohammad Norollahi
Mohammad Ali Rezaie Esfehani
Mahmoud Qayamzadeh*

Abstract

Islam and the Qur'an have been able to show the greatest impact on the way human beings live by presenting insights, knowledge, values, norms, feelings and social patterns. The last heavenly religion has shown a solution for all internal and external needs and guides human beings to their destination by offering various behavioral patterns. Modern lifestyle patterns, in spite of the opportunities and possibilities that they have provided to human beings and have dealt with material and worldly issues, have also brought about many diseases and injuries. Islam, as the last and supreme divine religion, provides balanced and comprehensive models and models for human beings so that they can achieve worldly and otherworldly happiness while getting rid of threats and harms. Religion can affect a person's lifestyle in different ways; Religion contains the main knowledge, insights and attitudes that play a role in shaping human life. Gives theology the original knowledge and attitudes about God, the other world, and man so that he can have clear images of the world around him and himself. The purpose of this study is that the principles and topics of the Islamic lifestyle that leads man to a good life and finds happiness and righteousness and reaches worldly and otherworldly happiness has used verses and hadiths and explains patterns and methods. That we can implement it in our lives and grow faster to reach our destination.

Keywords

lifestyle, religion, spiritual education, Quran, narrations.

Equality in the opinions and opinions of the Guardian Council with emphasis on human dignity

Mahdi Meftahi

Seyed Mohammad Sadegh Ahmadi

Ghodratollah Norouzi Baghkameh

Abstract

Today, dignity-based legal equality has found an irreplaceable role in modern human rights. Therefore, on the one hand, in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, several principles, including the ninth paragraph of the third principle and the nineteenth and twentieth principles, deal with the principle of equality, and on the other hand, the Guardian Council as an institution to protect the constitution. According to the Sharia and the constitution, you must consider these principles and cite them. In this research, with a descriptive-analytical approach, an attempt is made to examine the status of equality from the perspective of human dignity in the views of the Guardian Council to determine to what extent the Guardian Council in its opinions and views has invoked this basic principle and authorized rights. In the second chapter, the constitution is guaranteed; Because human dignity is the foundation of legal equality and human beings have the status of equality and therefore are equal in rights. A study of the views of the Guardian Council from the beginning of the revolution until now shows that this council has invoked the principle of equality and non-discrimination in its views on several occasions; But the point to consider is that the council's view of the principle of equality is sometimes merely formal, and in essence equality and positive discrimination have been overlooked in some cases.

Keywords

human dignity, Guardian Council, equality, inequality, positive discrimination.

Analysis of the jurisprudential (Fiqh) foundations of the six areas of education and training in the document of the fundamental transformation of education

*Hasan Mohammadpoor
Mohsen Malekafzali
Ali hemat banari*

Abstract

The six educational areas in the document of the fundamental transformation of education and training have been gathered according to the different needs of human beings and based on meeting these needs and the flourishing of talents and abilities and moving in the direction of pure life. Scholars of the education system of the Islamic Republic of Iran have relied on different principles and foundations to design these areas, which are the basis for a great change in society. This article seeks to study the principles of jurisprudence based on verses and traditions and the opinions and views of jurists in the fields with a descriptive-analytical method and with the aim of explaining the reflection of jurisprudential principles in the six areas of education and training. The result of the research shows that different domain of the six areas of education and training in the document are in broad harmony with Islamic teachings. Experts in the field of education in the country have written the document accordingly. Because the importance of relying on these principles for the emergence of capabilities and achieving a pure life and the desired perfection is undeniable.

Keywords

Jurisprudential Principles, Six Areas of education and training, Document of Fundamental Transformation of Education.

Examining the moral requirements and observing the citizen's rights of the accused during the arrest phase

*Abbas Gohari
Abbas Tadayon
Abdoljabar Zar Goshi Nasab*

Abstract

One of the main moral duties of a Muslim is to have a moral relationship with society and the environment (including family environment, community environment, etc.). In general, the religion of Islam has moral plans and instructions for all human communication, so the Muslim has a moral worldview. The religion of Islam places great emphasis on the good morals of Muslims. Citizenship rights are of special importance to Islam and for this reason, the Prophet of Islam explains the issues of citizenship rights to Muslims such as avoiding inquisition, respecting women's rights, treating all people fairly, respecting property rights and social security, etc. Prophet of Islam in his personal behavior was committed to these issues so that Muslims could follow suit and be encouraged to respect the citizenship rights of individuals. Accordingly the system of the Islamic Republic of Iran, following the example of the approach of the Prophet of Islam and the eight-article command of Imam Khomeini who was the founder of the Islamic Revolution in Iran, pays special attention to citizenship rights. The Islamic Consultative parliament of Iran, in order to respect legitimate freedoms and protect civil rights, passed a law related to it in 2004. The A.D.K law which was approved by the Iranian parliament in 2013, also explicitly emphasizes the observance of citizenship rights in 7 articles and in the general section. Therefore in this article, in addition to defining issues such as ethics, citizenship ethics, human relations based on ethics and the concept of citizen, we also examine the issue of citizenship rights of the accused.

Keywords

ethics, citizenship ethics, law, citizenship rights of the accused.

A Study of Behavioral Duality and Social Discrimination of the Soviet Government in the Asylum Seek of the Democratic Sect in 1325

Ghader kiani

Abstract

After the defeat of the Democratic Party of Azerbaijan by the military forces of the Central Government on December 12, 1958, a number of military-political leaders and some ordinary members and supporters were forced to take the path of the Soviet Republic of Azerbaijan. They faced great problems in terms of housing, food, clothing, and health. Of course, considering the economic, social and other conditions after the Second World War, these bad conditions seem natural and acceptable in terms of the lack of basic biological facilities. But in these circumstances, what was seen from the behavior of the communist government of the Soviet Union in practice was the dual and discriminatory treatment of the refugees of the democratic sect. The military and political leaders of the Democratic Party, along with a few others, had the facilities and privileges, but at the same time, as mentioned above, a very large number of simple refugees in addition to the smallest living facilities including food, housing, health, clothing. Etc. were deprived. Distance from family and relatives became an additional problem and they demanded to return to Iran. But party and military leaders were free of this problem. It should be noted that he was the only sincere leader of Muhammad who wanted to return home. The article seeks to answer the question of whether the Soviet treatment of refugees was discriminatory. The hypothesis of the article is that the slogan of socialist equality of the Soviet government in dealing with the refugees of the democratic sect was forgotten.

Keywords

Equality, refugees, discrimination, hunger, health.

Analysis of the virtues and capabilities of Lili in the system of Lili and Majnoon Nizami from the point of view of positive psychology

*Narges Keshavarzi
Kobra Nodehi*

Abstract

Humans have long been plagued by moral issues and psychological problems throughout their lives, and psychology as an independent science since the nineteenth century has sought to be effective in the treatment of mental illness; But about two decades ago, a branch of psychology called positivist psychology, instead of focusing on mental illness and disorders, relied on positive emotions and human virtues and abilities. This new branch of psychology aims to emphasize the six moral virtues such as wisdom, courage, justice, moderation, love and compassion, transcendence and twenty-four abilities such as honesty, hope, gratitude, leadership. . . . He seeks to find what is called the "good life." Positive psychology, by relying on virtues and abilities and by discovering the hidden angles of human existence, causes the use of hidden human capabilities. Realizing these virtues in each person causes him to flourish and limit his existential vices. Lily and Majnoon, one of the five nezami's systems, can be examined from this point of view. Knowing these virtues and abilities can have a great impact on showing Lily's personality. In this poem, Lily's character reaches prosperity and excellence with the virtue of compassion, love, moderation and transcendence, as well as the abilities of love, foresight and hope.

Keyword

Virtue, Ability, Positive Psychology, Insane, Lily.

Cultural and social interaction and confrontation between Muslims and Christians in Andalusia

*Masoud Farshidnia
Zahra Hamedi
Mojtaba Khalife*

Abstract

The Umayyads of Andalusia created a history in Western Europe that has distinctive features from their past. During the Middle Ages, the Maghreb interacted with Islamic civilization and they were influenced by Islamic culture, and then, by recognizing Islamic culture, they gradually influenced the Islamic government.

Along with factors such as Europeans' familiarity with Muslim scholarly centers, economic growth, urban sprawl, and the establishment of schools in churches and monasteries, the translation of Arabic books into Latin was also an important factor in the astonishing growth of European universities. One of the effective factors in the emergence and consolidation of civilization, can manifest itself in the form of the use of common language. During the reign of Islamic culture in Andalusia, in addition to Arabic, which was the official language of educational and governmental institutions, Latin was also used in local churches and administrative systems.

Keywords

interaction and confrontation, cultural, social of Muslims, Christians of Andalusia.

Functions of temporary marriage in the moral health of society

Jahanbakhsh Ghadiri

Abstract

Mut'ah or temporary marriage is a marriage in which a man has been married to a woman for a certain period of time, and permanent marriage is not limited to a certain period of time. The philosophy of legislation and the practices of temporary marriage are different from permanent marriage, and the wise shari'ah has explained the rules of this type of marriage according to the requirements of human nature and according to the characteristics that it has deposited in the institution of humanity. Therefore, in the present article in a descriptive-analytical study, while enumerating the functions of temporary marriage, such as adultery, elimination of permanent defects and additions, reduction and simplification, non-response of permanent marriage to sexual desires, etc., according to such verses and citations It seems that this work has been considered effective in promoting and encouraging this type of marriage as a solution to sexual problems for the moral health of today's society. In addition to the above research, each of these works has been described and answers have been provided.

Keywords

Temporary marriage, health, ethics, society, functions.

criticism of feminist arguments on "freedom of abortion due to moral rights of mother and fetus" based on fundamental methodology in moral philosophy

*Narjes Roudgar
Zeinab Kabiri*

Abstract

Freedom of abortion is one of the serious feminist demands that is pursued in different tendencies with different arguments. In some of the arguments of social feminists, this demand is addressed in order to achieve the moral rights of mother and fetus. The need for freedom of abortion because of the right of the fetus to enjoy favorable living conditions or because of attention to maternal quality, as well as because of the prohibition of compulsion to sacrifice as a moral right of women, as well as the right of women to conscious choice, are among the reasons. Some social feminists have suggested.

According to the fundamental methodology, every theory of the humanities is influenced by the theoretical foundations of its evolution and cannot be understood without them. As a result, the correct evaluation of the theory depends on recognizing and examining the mentioned foundations. The above-mentioned feminist arguments with their claims about the moral right of mother and fetus have been formed in the supervisory foundations of the schools of philosophy of ethics. Has made them possible.

Keywords

abortion freedom, social feminism, maternal quality, fundamental methodology, moral philosophy.

Ethical Approaches in Determining Blood Money and Arsh based on Medical Priorities

*Narges Dehghani
Mohammad Rasoul Ahangaran
Maryam Naghdi Dorobati
Karim Salehi*

Abstract

Determining the blood money and Arsh in terms of the type and rate of crimes and their complications is one of the common duties of forensic medicine and the judicial system. Therefore, the forensic physicians' opinions by observing the principles of medical science and adhering to the ethical approaches related to medicine and law fields can be an opening way to better implement of justice and realize the material, spiritual and moral rights of the victim.

The present study, with a descriptive-analytical method and with the aim of investigating the contradictory cases of determining blood money based on medical science and observing ethical standards, first expressed the relationship between ethics and jurisprudence, law and forensic medicine and then analyzed the examples of these contradictory cases. As a result, it is necessary to revise the laws related to blood money by crossing the channel of the requirements of the time and taking into account the approaches of modern science and observing spiritual and moral principles in order to compensate material and spiritual damages caused by physical and mental injuries.

Keywords

Arsh, Ethics, Forensic medicine, Injuries, Moral damage.

Analysis of the Principles of Islamic Education in the Mystical Thoughts of Imam Khomeini(RA)

*Jamshid Sadri
Hatef Siahkoohia
Seyed Hojjat Mahdavi Saeedi
Ahya Dakmaei*

Abstract

The educational foundations of Imam Khomeini's mysticism are based on the Shari'a. In this mystical system, religious virtues are not separated from the virtues of mystical education. These virtues can lead man to both religious and mystical ethics. It is in religious virtues that the virtues of mystical education find meaning. The subject of mystical education has a very high status and status. Undoubtedly, one of the intellectual dimensions of the founder of the Islamic Republic, Imam, which is one of his most fundamental approaches, is the category of education and self-cultivation. God descends and ignores the ungodly powers; Therefore, he considered it necessary for all members of society to pay attention to this matter and considered it necessary for those who deal with educating people. mentioned. Imam's mystical training plays an important role in building transcendent human beings.

Imam's mystical thought in the field of Islamic education and self-purification should provide implications for moral education with emphasis on Imam's mystical thought. The research method of the article is qualitative and analytical. His thoughts were extracted as a result of the mystical training of the Imam to make human beings who, by cultivating and purifying their souls, achieved inner transformation and spirituality and attained nearness to God.

Keywords

Education, Self-discipline, Ethics, Mystical Thought of Imam Khomeini.

An explanation of validation in Islamic thought: ethical jurisprudence

*Tahereh Pournemati
Maryam Shahrivar*

Abstract

With the advancement of technology and the need for new systems and institutions, legislators need to legislate in accordance with the needs of the day, to legislate on the use of these technologies to reduce the abuse of this technology as much as possible. One of the issues facing the world is economic corruption. Corruption such as money laundering, which requires legal action and solutions. Countries have resorted to civic accreditation to combat moral corruption and reduce legal conflicts. In Iran, the scheme is still not legal, and financial and credit institutions and banks are required to provide credit to their customers, which is not limited to finance and has a wide range of issues.

The subject of this research is the place and role of civic validation in ethical rules. Ethics provides us with guidelines for a valuable and transcendent life.

It lies in human beings and in order for human beings to reach their worthy perfection, they must also flourish this aspect of existence; And this perfection is possible by practicing a set of moral rules; In all societies and eras, individuals have regulated their relationships within the framework of rules and regulations that have been the basis of these ethical rules. Morality speaks of goodness and ugliness or merit and indecency. The present study will examine the place of validation in ethical rules and what effect they will have on each other.

Keywords

credibility, civic validation, ethics, ethical rules.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 13, No. 1, Autumn 2022/ No: 49/ 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.