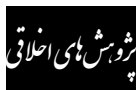




انجمن معارف اسلامی ایران



بیت

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

سال سیزدهم - شماره دو - زمستان ۱۴۰۱

شماره پیاپی ۵۰

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

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: ۰۳۳۶۰۳۲۱، 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 دو - زمستان ۱۴۰۱

شماره سی‌ و پنجم

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال سیزدهم، شماره دو، زمستان ۱۴۰۱، شماره پیاپی ۵۰

- ۵ / ارائه مدلی برای مدیریت اعتماد سازمانی به منظور بهبود بهره‌وری و پاسخگویی اجتماعی (مورد مطالعه: بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی)
محمد رضا حاجی انزهائی / مهدی ایران‌نژاد پاریزی / رضا نجف بیگی
- ۲۹ / نقش اخلاق در تعیین دارایی و حقوق مالی زوجین پس از طلاق در حقوق ایران و فرانسه
ابوالحسن پهلوانی / صالح یمرلی / علی اکبر اسمعیلی
- ۴۹ / بررسی علل و انگیزه‌های هجوسرایی در شعر خاقانی و انوری
هاجر جوکار / مریم پرهیزکاری / سید جعفر حمیدی
- ۵۹ / بدعهدی توأم با ناسیاسی انسان نسبت به خداوند در قرآن کریم
عذرا اشراق جهرمی / علیرضا مختاری / صفدر شاکر
- ۷۷ / بررسی ویژگی‌های اخلاقی و فکری انسان کامل در آثار مسلم عطار
شاهرخ حکمت
- ۱۰۳ / نقش عرف و اخلاق در حقوق مالی زوجین و تأثیر آن بر پیشگیری از وقوع جرم
لیلا رادپسند / فرهاد پروین
- ۱۳۳ / کاوشی تحلیلی و مقایسه‌ای بر انواع آزادی از دیدگاه اسلام و غرب
محمد شریفانی / محمد معرفت
- ۱۵۷ / شخصیت، عملکرد و تأثیرگذاری سعدآباد عبادۀ خزرچی بر جریان سقیفه
رامین علیزاده / مهدی گلجان / مهدی انصاری
- ۱۷۳ / اومانسیم در «رمان پاییز فصل آخر سال است» نسیم مرعشی
جوان محمد علی / عبدالله طلوعی آذر
- ۲۰۱ / اخلاق و هنر در پست مدرنیسم از منظر لیوتار
مهدی محمدی کیا کلا املشی / محمدرضا شریف زاده / حسین اردلانی / محمد عارف
- ۲۱۵ / انسان متعالی در نظر مولانا و روان‌شناسان کمال (با تأکید بر دفتر اول مثنوی)
جلیل مسعودی فرد
- ۲۳۷ / بررسی مبانی حقوقی رفع تبعیض و خشونت نسبت به زنان با نگاهی به تعهدات دولت افغانستان
مزگان مشفق / پیمان بلوری / سلمان ولیزاده
- ۲۵۹ / وجوه مختلف عادت ستیزی و مظاهر گوناگون آن در اشعار عرفانی ابن عربی
شهلا نوروزی راد / ناصر حسینی / اردشیر صدرالدینی
- ۲۷۹ / کارکردهای عقل عملی و تبیین مبانی عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی
نسبیه نیک پور / نرگس کشتی آرای / سید حسین واعظی
- ۲۹۹ / انگیزه بزهکاری، میان کنش اخلاق و حقوق کیفری
مجتبی ملک افضلی اردکانی / محمدعلی مهدوی ثابت / فیروز محمودی جانکی
- ۳۲۱ / چستی و ارکان خصیصه ی قطع رحم و انواع آن
زهرا صادقی / زهره نیک فرجام / فریبا پهلوانی / عباس سماواتی
- 1-16 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸ - ۵

ارائه مدلی برای مدیریت اعتماد سازمانی به منظور بهبود بهره‌وری و پاسخگویی اجتماعی (مورد مطالعه: بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی)

محمدرضا حاجی انزهائی^۱

مهدی ایران‌نژاد پاریزی^۲

رضا نجف بیگی^۳

چکیده

مدیریت بر مبنای اعتماد بیانی نوین از اندیشه کهن است که جای آن در روابط امروزی به خوبی آشکار است و به کارگیری سازوکارهای آن می‌تواند در راه کسب اثر بخشی فردی و سازمانی موثر واقع شود. پژوهش حاضر با هدف طراحی الگوی مدیریت اعتماد سازمانی در ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی انجام شده است. نوع پژوهش از نظر هدف، توسعه‌ای و از لحاظ نتیجه، کاربردی است و از نظر نوع داده‌ها آمیخته (کیفی و کمی) می‌باشد. مشارکت کنندگان در بخش کیفی پژوهش شامل ۱۵ نفر از خبرگان سازمان بوده که با روش نمونه‌گیری غیراحتمالی قضاوتی و هدفمند انتخاب شدند. جامعه آماری بخش کمی به تعداد ۲۵۰ نفر از کارشناسان ستاد بودند که با توجه به فرمول کوکران، حجم نمونه ۱۵۲ نفر تعیین گردید. برای انتخاب اعضای نمونه از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده استفاده شد. ابزارهای گردآوری داده‌ها در بخش کیفی شامل مصاحبه نیمه‌ساختار یافته و در بخش کمی نیز پرسشنامه محقق ساخته بود. روایی مصاحبه‌ها از طریق بازآزمون و روایی محتوایی پرسشنامه بخش کمی نیز توسط خبرگان تایید شد. روش تحلیل داده‌ها در بخش کیفی شامل تحلیل داده‌بنیاد و در بخش کمی نیز مدل سازی معادلات ساختاری جهت اعتبارسنجی مدل طراحی شده بود. یافته‌های پژوهش حاکی از شناسایی مولفه‌های الگوی مدیریت اعتماد سازمانی است. نتایج تحلیل‌های کمی موید معنی‌داری ارتباط بین فاکتورها و مولفه‌های مدل پژوهش می‌باشد. نتایج این پژوهش می‌تواند برای بهبود بهره‌وری از طریق توسعه فرایند مدیریت اعتماد سازمانی در ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی مفید بوده و زمینه مناسبی برای دیگر پژوهش‌ها فراهم نماید.

واژگان کلیدی

مدیریت اعتماد سازمانی، نظریه داده بنیاد، ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری گروه مدیریت دولتی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: reza1476@gmail.com

۲. استادیار مدعو گروه مدیریت دولتی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: irannejad_531@yahoo.com

۳. استاد گروه مدیریت دولتی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: rezanajafbagy@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

طرح مسأله

اینگونه به نظر می‌رسد که با گذشت زمان و پیچیده تر شدن محیط‌های کاری، ضرورت پرداختن به مباحث جدید در عرصه مطالعات سازمانی که بر بهره‌وری هرچه بیشتر کارکنان اثرگذار است، روز به روز بیشتر می‌شود. سازمان‌های موفق به این مهم دست یافته‌اند و به جای توجه بر اهداف کمی، بر ظرفیت‌سازی و ارتقای کیفی منابع انسانی در همه سطوح تأکید دارند. برای حصول به این هدف عالی، توجه به عوامل مختلف تأثیرگذار بر نگرش‌های کارکنان و پیامدهای آنها امری ضروری است (۱۶). امروزه سرمایه انسانی را مشتریان درون سازمانی نام نهاده‌اند. این بدان معنا است که در عصر جدید، ضرورت پاسخگویی به نیازهای اساسی کارکنان در هر سازمان، در اولویت اول قرار می‌گیرد زیرا نیل به اهداف سازمان در گرو تأمین اهداف و خواسته‌های منطقی منابع انسانی است (۲).

اکثر صاحب‌نظران، معتقدند که موفقیت سازمان‌ها در گرو فعالیت کارکنان راضی، دارای انگیزه و خلاق است که با اطلاع از اهداف سازمان در راستای تحقق و دستیابی به آن تلاش می‌نمایند و در این صورت، مدیران قادر خواهند بود توانمندی‌های افراد را از قوه به فعل درآورند (۱۸). یکی از مهمترین نیازهای کارکنان در سازمان، برقراری اعتماد میان آنها و مدیر می‌باشد. وجود سطوح بالای اعتماد در سازمان باعث ایجاد هزینه‌های پایین ارزیابی و دیگر مکانیزم‌های کنترلی خواهد بود و کارکنان خود را کنترل و دارای انگیزه‌های درونی خواهند بود. با توجه به اینکه ایجاد اعتماد، موجب اثر بخشی سازمان و کاهش هزینه‌های ارزیابی و کنترل می‌شود، بنابراین ضرورت شناسایی عواملی که باعث ایجاد اعتماد می‌شود، قابل احساس است (۱۰).

یکی از مسائل و مشکلات سازمان‌های امروزی کمبود اعتماد بین کارکنان و مدیران است، در سازمان‌های ما به خصوص سازمان‌های دولتی، شکاف قابل توجهی بین کارکنان و مدیریت و خواسته‌های این دو وجود دارد. در نتیجه این شکاف، تصمیمات معمولاً با مشکلات اجرایی روبرو می‌شوند زیرا کارکنان در اجرای تصمیمات سرسختی نشان می‌دهند و در مقابل مدیران نیز به کارکنان اعتماد نمی‌کنند و آنها را در جریان تصمیم‌گیری مشارکت نمی‌دهند و اینها همه باعث ایجاد فضای بی‌اعتمادی در سازمان می‌شود (۲۵). نتیجه بی‌اعتمادی، پدید آمدن رفتارهایی مانند شایعه پراکنی، تضاد، سیاسی کاری و کم کاری در سازمان خواهد بود که انرژی بالایی از سازمان‌ها گرفته و هزینه‌ها را افزایش می‌دهد (۱۳). در چنین سازمانی صحبت از مباحثی مانند خود مدیریتی و خود کنترلی، همکاری، بروز خلاقیت، مدیریت کیفیت جامع و غیره بی‌فایده است و اکثر تلاش‌ها

برای افزایش بهره‌وری به نتیجه مطلوب نخواهد رسید زیرا تحقق اهداف سازمان مستلزم همکاری اعضای آن با یکدیگر است و مهمترین راه تسهیل همکاری، اعتماد متقابل کارکنان به یکدیگر و نیز اعتماد میان کارکنان و مدیران سازمان‌ها می‌باشد (۹). ایجاد اعتماد در سازمان‌ها، به یک استراتژی برای افزایش سطوح اعتماد در میان تمام کارکنان و مدیران نیازمند است. محققان برای تعیین مبانی اعتماد در سازمان‌ها تلاش زیادی کرده‌اند. عده‌ای معتقدند که افزایش چشمگیر پژوهش‌ها در زمینه اعتماد را میتوان به این واقعیت نسبت داد که سازمان‌ها از کمبود اعتماد بین مدیران و کارکنان خود رنج می‌برند. در این راستا موضوع اعتمادسازی بین کارکنان و مدیران از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا گاهی نتیجه معکوس، ضررهای زیانباری به سازمان تزریق کرده و باعث عواقب جبران‌ناپذیر میشود (۲۱).

آنچه به نظر می‌رسد مدیریت اعتماد سازمانی هنوز موضوعی نوپا به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که تعداد تحقیقاتی که به شناسایی مدیریت اعتماد سازمانی در سازمان‌ها پرداخته‌اند، بسیار محدود است. و با وجود آنکه، به گفته اکثر پژوهش‌گران رفتار سازمانی مفهوم مدیریت اعتماد سازمانی مرتبط با مسائل استراتژیک در سازمان است، شاهد آن هستیم که اکثر پژوهش‌های مرتبط با این مفهوم، به شناسایی شاخص‌های کلی مدیریت اعتماد سازمانی که شباهت‌های زیادی نیز با برخی از مفاهیم مرتبط با اعتماد سازمانی دارند، پرداخته‌اند که این امر به شناخت جامع مفهوم مدیریت اعتماد سازمانی، کمک چندانی نخواهد کرد. لذا با توجه به شکاف نظری موجود در زمینه مدیریت اعتماد سازمانی، می‌توان استراتژی تحقیق داده بنیاد با رهیافت استراوس و کوربین^۱ (۱۳۹۶) را رویکردی مناسب برای بررسی جامع این مفهوم به شمار آورد. به گونه‌ای که در این استراتژی، با شناسایی عوامل موثر بر مدیریت اعتماد سازمانی، ابعاد و مولفه‌های مدیریت اعتماد سازمانی و روابط میان این مولفه‌ها، به نظریه پردازی و طراحی الگوی مدیریت اعتماد سازمانی در ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی پرداخت. اهمیت این تحقیق ناشی از دغدغه‌های مدیران این بنیاد در زمینه چگونگی تقویت اعتماد سازمانی می‌باشد که عدم مطالعه موضوع باعث می‌شود تا مدیران براساس سلاقی مختلف و برداشت شخصی خود، نگاه محدودی نسبت به موضوع داشته باشند. و چنانچه این تحقیق انجام شود، مدیران از یک چارچوب ذهنی روشن و شفاف در مورد موضوع برخوردار شده و از اولویت‌های اجرایی و نقش‌های خود در این زمینه مطلع می‌گردند.

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در مورد این که اعتماد چیست و چگونه می‌توان به اعتماد در محل کار دست پیدا کرد توافق اندکی وجود دارد (۲۳). امروزه اندیشمندان دیگر رشته‌ها فرایندهای اعتماد را به عنوان اتحاد استرژیک، مشارکت و رفتار سازمانی فراگیر توصیف می‌کنند (۲۰). بایر^۱ در تعریفی که از اعتماد ارائه نموده عموماً آن را انتظارات یا باورهایی می‌داند که افراد دوست دارند به دیگران به طریقی قابل پیش بینی و نه صرفاً در راستای منفعت شخصی خود نشان دهند (۲۷). هایمویس^۲ اعتماد را به عنوان انتظار یا چشم‌داشت یک فرد از رفتار فرد یا گروه دیگری که به مزایای فردی و نوع دوستانه منجر می‌شود، تعریف می‌کند. روتر^۳ اعتماد را به عنوان انتظارات کلی که ما می‌توانیم به گفتار، وعده‌ها، عبارات شفاهی و کتبی دیگران تکیه کنیم، تعریف می‌نماید (۴). شو^۴ اعتماد را به عنوان اعتقاد به این که ما برای رسیدن به انتظاراتمان وابسته به دیگران هستیم، تعریف می‌کند. چارلتون^۵ می‌گوید: رهبران به کارکنان اعتماد می‌کنند برای این که کاری را که نیاز دارند انجام شود، انجام دهند (۲۴). این تعاریف نشان می‌دهد که اعتماد یک پدیده پویاست که به کنش متقابل عامل‌های مختلفی وابسته است که ممکن است بر ایجاد یک مدل برای اعتماد تأثیر بگذارند (۸).

از چندین سال پیش، اعتماد به طور روز افزون کانونی در مطالعه سازمان‌ها شده است. اعتماد یک موضوع بین رشته‌ای است و از رشته‌های مانند روانشناسی و جامعه‌شناسی نشأت می‌گیرد. به عقیده تایلر^۶ اعتماد از آن جهت مهم است که یک تمایل قوی به درک این که چگونه مشارکت اثربخش را درون سازمان‌ها ایجاد کنیم وجود دارد. اعتماد یک عنصر کلیدی است؛ زیرا مشارکت را ممکن می‌سازد و مشارکت در سازمان‌ها همیشه حائز اهمیت بوده است. اعتماد عمودی^۷ یعنی اعتماد بین کارکنان و مدیر که این اعتماد ممکن است بر پایه صلاحیت، قابلیت و خیرخواهی باشد. اعتماد سازمانی غیرشخصی، اعتماد موسسه‌ای نامیده می‌شود که می‌تواند در اعتماد اعضای سازمان به استراتژی سازمان، صلاحیت فن‌آوری آن، ساختارها و پردازش‌های خوب آن توصیف شود (۲۲). شاکلی^۸، زالاباک^۹، الیس^۱، هاتکینسون^۲

-
- 1 . Baier
 - 2 . Haymoyes
 - 3 . Rother
 - 4 . Shaw
 - 5 . charlton
 - 6 . Tyler
 - 7 . Lateral Trust
 - 8 . Shockley
 - 9 . Zalabak

و سزاریا^۳ (۱۹۹۹) بر مفهومی چند بعدی از اعتماد که براساس مدل چهار عاملی میسر^۴ که شامل (۱) شایستگی، (۲) نگرانی و دلواپسی، (۳) گشودگی و (۴) قابل اعتماد بودن است تأکید ورزیدند. شاکلی و زالاباک تعیین هویت را به عنوان پنجمین بعد به مدل میسر^۴ اضافه نمودند. زیرا الیس و شاکلی و زالاباک (۱۹۹۹) متوجه گردیدند زمانی که اعضای سازمان خود را با سازمان شان تعیین هویت می‌کنند به طور محتمل تری به سازمان اعتماد دارند.

نظری و همکاران (۱۴۰۰) پژوهشی با عنوان تأثیر روابط مبتنی بر اعتماد و تناسب فرد-شغل بر توانمندسازی روانشناختی و نگهداشت شغلی معلمان ورزش با نقش میانجی تناسب فرد-سازمان انجام داده‌اند. نتایج نشان داد که، روابط مبتنی بر اعتماد بر توانمندسازی روانشناختی و نگهداشت شغلی معلمان تأثیر مثبت مستقیم داشت. زمانیان و باقری (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی با عنوان بررسی تأثیر ادراک کارکنان از عدالت سازمانی بر اعتماد سازمانی در اداره امور مالیاتی استان همدان نشان دادند که ادراک کارکنان از عدالت سازمانی بر اعتماد سازمانی کارکنان تأثیر معنادار و مثبت دارد. همچنین ملکی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان طراحی مدل تأثیر مدیریت اعتماد سازمانی با رویکرد هوش اخلاقی بر رفتار شهروندی سازمانی، اذعان دارند که ارتباط بین هوش اخلاقی و مدیریت اعتماد سازمانی و نیز رفتار شهروندی سازمانی معنی دار است. لذا مدیریت اعتماد سازمانی با رویکرد هوش اخلاقی و نیز هوش اخلاقی به‌تنهایی در تبیین واریانس رفتار شهروندی سازمانی نقش دارند.

روجر^۵ و همکاران (۱۹۹۵) ضمن اشاره به نظرات محققان در رشته‌های مختلف، علل، ماهیت و اثرات اعتماد را بررسی و رویکردهای پیشین برای مطالعه اعتماد که شامل خصوصیات اعتمادکننده، اعتماد شونده، و نقش احتمال خطر می‌باشد را در نظر گرفته‌اند. شروین^۶ و همکاران (۲۰۱۴) پژوهشی با عنوان مطالعه کیفی اعتماد سازمانی: دیدگاه رهبران سازمان در لهستان و روسیه، انجام داده‌اند. رهبران در هر دو کشور، توصیف اعتماد و عدم اعتماد در سازمان خود را ارائه داده‌اند. آنها بر اهمیت روابط اعتمادسازی و تأثیر فرهنگ، تاریخ و تغییر در اعتماد به سازمان‌هایشان تأکید کرده‌اند.

جون^۷ و همکاران (۲۰۱۴) در پژوهشی با عنوان مدیریت اعتماد سازمانی و عملکرد سازمانی

-
- 1 . Ellis
 - 2 . Hodkison
 - 3 . Cesaria
 - 4 . Mishra
 - 5 .Rojer
 - 6 .Sherwyn
 - 7 . Joanna

که با هدف ارائه یک مدل نظری و سنجش تجربی بود به این نتایج رسیدند که مدیریت اعتماد به طور قابل توجه و مثبت بر اعتماد سازمانی و اعتماد سازمانی هم به طور قابل توجه و مثبت بر عملکرد سازمانی اثر دارد. گیدروس و ریتا^۱ (۲۰۱۵) ادعا می‌کنند که توسعه "هوشمندانه" اعتماد سازمانی باید دیدگاه مدیریت تضاد را پذیرفته و بر اساس ترکیبی از تفکر مبتنی بر قانون و مراقبت باشد.

از طرفی سینگ و مهانتی^۲ (۲۰۱۲) بهره‌وری را تلاشی برای دستیابی به سطح بهینه عملکرد با کمترین مقدار منابع مورد استفاده تعریف می‌کند. به عبارتی دیگر، بهره‌وری تعادل بین ورودی و خروجی را نشان می‌دهد (۳۹)، دراکر^۳ (۱۹۹۹) معتقد است که در عصر صنعتی، سنجش بهره‌وری فرد نسبتاً ساده بود، زیرا ورودی‌ها (نیروی کار و سرمایه) و خروجی‌ها (محصولات ملموس) به راحتی قابل شناسایی می‌باشند. اما در عصر اطلاعات، سنجش بهره‌وری کارکنان به نسبت عصر صنعتی چالش برانگیز است. زیرا ورودی‌ها و خروجی‌ها به آسانی قابل سنجش نیستند (۳۵). بهره‌وری منابع انسانی محرک رشد و سودآوری سازمان است. مالی^۴ (۲۰۰۸) بهره‌وری نیروی انسانی را به عنوان معیاری برای جمع‌آوری منابع مطلوب و استفاده بهینه از آنها برای دستیابی به اهداف تعیین شده، تعریف می‌کند.

همچنین ایکانیب^۵ (۲۰۰۹) نیز بهره‌وری را میزان کارآمدی و اثربخشی کارکنان توصیف میکند؛ یعنی هنگامیکه نیروی کار کارآمد باشد، در مدت زمان کمتر بیشترین موفقیت را کسب میکند که این امر به نوبه خود کاهش هزینه‌های (زمان و نیروی انسانی) سازمان را در پی خواهد داشت (۳۷). بنابراین، هدف از بهره‌وری منابع انسانی، افزایش استفاده از توانایی منابع انسانی مبتنی بر روش علمی است که با کاهش هزینه‌ها، گسترش بازار آنگونه که به سود مشتری، کارکنان و مدیران است و بهبود شاخص‌های زندگی تبیین می‌گردد (۱۳). با در نظر گرفتن تعاریف یاد شده، برای دستیابی به بهره‌وری در سازمان نیاز است که سطح اعتماد سازمانی را بالا برده و بدین طریق عملکرد کارکنان را بهبود بخشید.

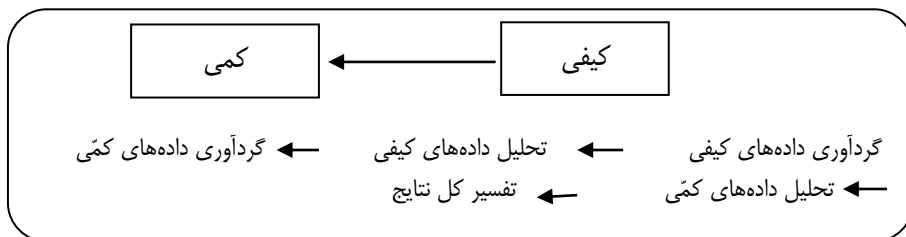
ابزار و روش پژوهش

پژوهش حاضر از لحاظ هدف کاربردی و با عنایت به اینکه این پژوهش در دو مرحله کمی و کیفی انجام می‌گیرد می‌توان گفت که از نظر رویکرد پژوهشی آمیخته است. نیومن^۶ (۱۳۹۵)

1. Giedrius & Rita
2. Singh & Mohanty
3. Drucker
4. Mali
5. Ikeanyibe
6. Newmen

معتقد است اصل بنیادین پژوهش با روش‌های ترکیبی، استفاده از تکنیک‌های کیفی و کمی در مراحل از پژوهش است که می‌تواند به صورت هم‌زمان یا متوالی انجام گیرد. لذا با توجه به موضوع و ماهیت در این پژوهش از طرح ترکیبی متوالی اکتشافی^۱ استفاده شد. در شکل (۱) طرح ترکیبی متوالی - اکتشافی ارائه شده است.

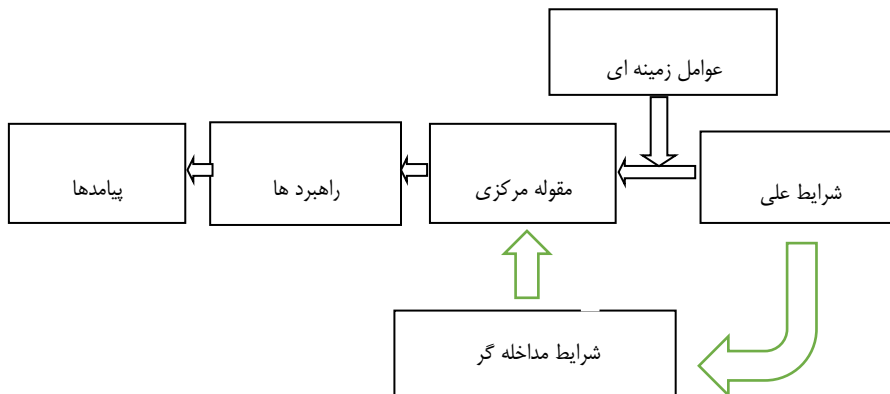
بدین ترتیب که ابتدا داده‌های کیفی که به منظور شناسایی ابعاد و مولفه‌های اعتماد سازمانی است از طریق مصاحبه و در مرحله دوم داده‌های کمی که به منظور اعتبارسنجی الگوی ارائه شده از طریق پرسشنامه گردآوری می‌شوند.



شکل ۱: طرح ترکیبی متوالی - اکتشافی

مشارکت کنندگان در بخش کیفی، خبرگان علمی و صاحب نظران حوزه مدیریت منابع انسانی و رفتار سازمانی هستند که به اصطلاح خبرگان آگاه نام دارند. برای تعیین نمونه‌ها از روش نمونه‌گیری هدفمند^۲ استفاده گردید. تحلیل‌های بخش کیفی این پژوهش براساس رویکرد داده بنیاد انجام و در این راستا، استراتژی نظریه داده بنیاد با رویکرد استراوس و کوربین^۳ (۱۳۹۶)، مورد استفاده قرار گرفت که تمام مراحل آن مطابق شکل (۲) است. با نمونه‌گیری از صاحب‌نظران در این پژوهش بعد از انجام ۱۵ مصاحبه فرآیند اکتشاف و تجزیه و تحلیل به نقطه اشباع نظری هدفمند^۴ رسید.

^۱ Exploratory-Sequential Mixed Methods Design
^۲ Judgmental Sampling.
^۳ Strauss & Corbin.
^۴ Theoretical Saturation.



شکل ۲: مدل پارادایمی نظریه داده بنیاد با رویکرد استراوس و کوربین

در بخش کمی جامعه آماری را کارکنان ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی به تعداد ۲۵۰ نفر تشکیل می‌دهند. برای تعیین حجم نمونه در این بخش از فرمول کوکران استفاده که بدین ترتیب تعداد ۱۵۲ نفر به عنوان حجم نمونه تعیین و برای انتخاب نمونه‌های آماری از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده استفاده شد.

گردآوری داده‌ها تحقیق در بخش کمی از طریق پرسشنامه انجام گردید. این پرسشنامه بر مبنای مولفه‌های احصاء شده در بخش کیفی پژوهش تدوین شد که شامل دو بخش است. بخش اول نامه همراه و بخش دوم سوالات پرسشنامه مطرح شده است. تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم افزار آماری اسمارت پی ال اس ۲ انجام شده است.

یافته‌ها پژوهش

بخش کیفی

کدگذاری فرآیندی است که طی آن داده‌های خام تفکیک، مفهوم بندی و ترکیب می‌شوند به‌گونه‌ای که حاصل این فرآیند بتواند نظریه داده بنیاد نهایی را ارائه نماید. در فرآیند کدگذاری، واحد تحلیل «مفهوم» است. بر این اساس در این پژوهش ابتدا به کدگذاری باز^۱، سپس کدگذاری محوری^۳ و در نهایت به کدگذاری انتخاب^۴ پرداخته شده است.

کدگذاری باز: برای استخراج داده‌ها از دل متون مورد بررسی و تحلیل داده‌های کیفی از روش کدگذاری نکات کلیدی استفاده شده است. در این پژوهش به منظور شناسایی مفاهیم،

1. Smart PLS2
2. Open Coding
3. Axial Coding
4. Selective Coding

ترکیبی از مبانی نظری موضوع و مصاحبه‌های انجام شده با خبرگان دانشگاهی و خبرگان اجرایی دنبال شد. نمونه‌گیری در پژوهش تا جایی ادامه یافت که همه دسته‌بندی‌ها اشباع شدند و نمونه‌های بعدی، مطالب تکمیل‌کننده‌ای به اجزای تشکیل‌دهنده تئوری اضافه نمی‌کرد. در طول انجام مصاحبه مفاهیم اولیه استخراج گردید که در جدول شماره (۱) براساس کدگذاری باز نشان داده شده است.

جدول ۱: تحلیل نکات کلیدی مصاحبه‌ها

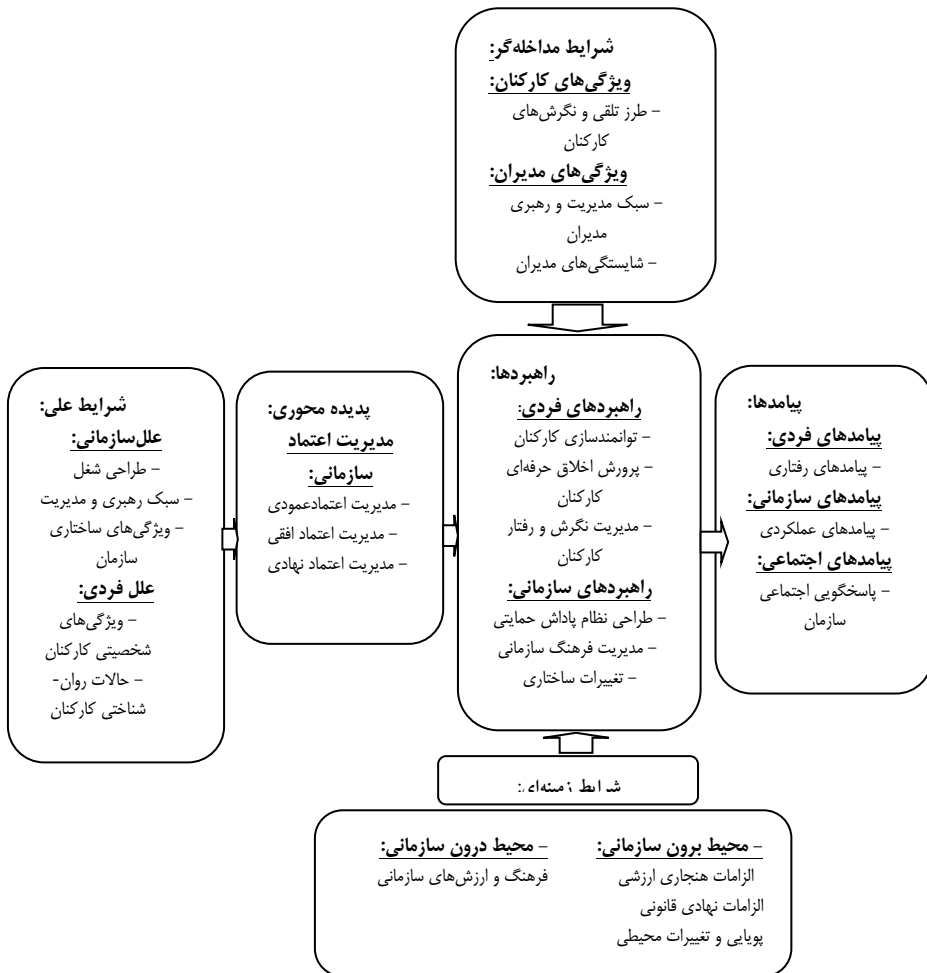
عوامل الگوی پارادایمی	مفاهیم مستخرج
عوامل علی	پابندی به اخلاقیات یا منشور اخلاقی سازمانی، مشارکت داطلبانه کارکنان در تصمیم‌گیری، احساس وحدت و همدلی، نوع همکاری، اطمینان داشتن، خودکارآمدی افراد، شفافیت اطلاعات، آشنایی با قابلیت‌های طرفین، همکاری، نحوه رفتارمدیران (گفتار و عمل مدیران)، ارتباطات فردی، نگرش‌های مدیران و کارکنان، شفافیت در سازمان، وفای به عهد، فناوری، ساختار، رفتارهای فرانتشی، متزلزل نبودن شخصیت مدیران، تلاش جهت ارتقا سطح زندگی کارکنان، وجود روحیه پاسخگویی در سازمان و مدیران.
عوامل زمینه‌ای	عوامل اقتصادی، عوامل اجتماعی، قوانین و هنجارهای محیطی، سرمایه اجتماعی، فرهنگ کار، شرایط بازار کار، پیچیدگی قوانین و مقررات و بروکراسی، وابستگی سیاسی، جوسازمانی، پابندی دینی، پویایی محیط، رقابت، انسجام گروهی، عوامل فراسازمانی (کمک‌های دولت)، فرهنگ و ارزش‌های سازمانی، انسجام گروهی در سازمان.
عوامل مداخله‌گر	عدالت در سیستم پاداش، ارتباطات باز با زیردستان، جریان باز اطلاعات، تعهد سازمانی، حمایت سازمانی، رضایت شغلی، وفاداری سازمانی، فضیلت سازمانی، مبادله رهبر-عضو، ادراک عدالت رویه‌ای و توزیعی، هوش هیجانی، هوش سیاسی، سبک رهبری اصیل، رهبری موثق، رهبری اخلاقی، پابندی سازمانی کارکنان، اشتیاق شغلی کارکنان، تعلق خاطر کارکنان، تاب‌آوری کارکنان، رفتار شهروندی سازمانی، خودکنترلی کارکنان، رهبری معنوی.
راهبردها	واگذاری اختیار به کارکنان و حمایت از استقلال آنها، پرورش اخلاق حرفه‌ای، مدیریت فرهنگ سازمانی، توانمندسازی کارکنان، تقویت سرمایه روان‌شناختی، تغییر ساختار و جو سازمانی، تقویت هوش معنوی، مشارکت کارکنان، تقویت هویت سازمانی، تقویت عدالت سازمانی، توسعه جوسازمانی همکارانه، آموزش و قدردانی و حمایت سرپرستان، ایجاد فرهنگ کار تیمی، ایجاد فرهنگ انتقاد‌پذیری، تشویق رقابت‌های مفید، ایجاد همراستایی بین اهداف فردی و سازمانی.
نتایج و پیامدها	افزایش انسجام سازمانی، افزایش سلامت سازمانی، افزایش سلامت روانی کارکنان، افزایش شهرت سازمانی، افزایش اعتماد بین فردی، موفقیت سازمانی، کاهش اضطراب شغلی، کاهش سکوت سازمانی کارکنان، کاهش بدبینی سازمانی، کاهش قصد ترک شغل و قصد خروج کارکنان از سازمان.
ابعاد و مولفه‌ها	برخورد منصفانه مدیران با همه کارکنان، پرهیز مدیران از اظهارات کنایه آمیز با کارکنان، خوش‌قولی مدیران، رفتارهای باز مدیران، نگرانی مدیران نسبت به مشکلات دیگران، عدم

زورگویی در محل کار توسط مدیران، عدم تضعیف همکاران توسط مدیران، ارائه مشاوره به کارکنان توسط مدیران، عدم پذیرش رشوه توسط مدیران، کمک کردن مدیران به یکدیگر، دقت و توجه به کار از سوی مدیران، رعایت اصل پرهیز از اتلاف منابع توسط مدیران، عدم ترک زود هنگام محیط کار توسط مدیران، عدم وجود ارتباطات فریبکارانه بین کارکنان، کمک به همکاران، توجه کارکنان به آسایش همکاران، ابراز نظرات جهت حل مشکلات همکاران، توجه به نیازها و علایق همکاران، اجتناب از رفتارهای نمایشی در ارتباط با همکاران، توجه به رفاه و آینده کارکنان از سوی سازمان، توجه سازمان به منافع جامعه، برنامه‌های مختلف سازمان جهت مواجهه با چالش‌های آینده، وجود چشم انداز استراتژیک در سازمان و قابلیت رشد و یادگیری سازمان.

کدگذاری محوری: در این مرحله از فرآیند تحلیل، با مقایسه‌ی مستمر و چندین باره مفاهیم تولید شده در مرحله قبل، کدگذاری محوری انجام شد. ۲۴ مقوله فرعی از ۱۱۸ مفهوم شناسایی شده در مرحله کدگذاری باز استخراج شد. این مقولات از لحاظ انتزاعی بودن در سطح بالاتری نسبت به مفاهیم مرحله قبل قرار دارند. سپس براساس مقوله‌های فرعی، ۱۲ مقوله اصلی ایجاد و در نهایت فاکتورهای مدیریت اعتماد سازمانی به عنوان مقوله محوری انتخاب گردید و سایر مفاهیم و مقوله‌ها نیز در قالب الگوی پارادیمی داده بنیاد قرار گرفتند.

کدگذاری انتخابی: شرح مدل پارادیمی مدیریت اعتماد سازمانی که در شکل (۳) ارائه شد به صورت روایت گونه و بر مبنای تئوری داده بنیاد بدین صورت است که یکی از مهمترین اقدامات لازم برای برنامه‌ریزی و مدیریت مؤثر اعتماد سازمانی، مدیریت اعتماد عمودی، اعتماد افقی و اعتماد نهادی است که زیربنای مدیریت اعتماد سازمانی می‌باشد. از این رو مدیریت اعتماد سازمانی، نیازمند شناسایی علل فردی شامل ویژگی‌های شخصیتی کارکنان و حالات روان‌شناختی کارکنان و علل سازمانی شامل طراحی شغل، سبک رهبری و مدیریت و ویژگی‌های ساختاری سازمان می‌باشد. که این عوامل در صورت فراهم بودن بسترهای لازم می‌توانند، مدیریت اعتماد سازمانی را مشخص و معین نمایند. در راستای مدیریت اعتماد سازمانی بایستی بسترها و زمینه‌های لازم نیز در این خصوص بر مبنای شرایط محیط برون سازمانی و درون سازمانی فراهم گردد. همچنین به منظور مدیریت اعتماد سازمانی لازم است از اقدامات و راهبردهای مناسبی از جمله: راهبردهای فردی شامل توانمندسازی کارکنان، پرورش اخلاق حرفه‌ای کارکنان و مدیریت نگرش و رفتار کارکنان و همچنین راهبردهای سازمانی شامل طراحی نظام پاداش حمایتی، مدیریت فرهنگ سازمانی و تغییرات ساختاری بهره برد. شایان ذکر است؛ مداخله‌گرهایی در خصوص راهبردهای فوق می‌توانند تسهیل‌گر باشند که در این میان متغیرهای؛ ویژگی‌های کارکنان شامل طرز تلقی و نگرش‌های کارکنان و ویژگی‌های مدیران شامل سبک مدیریت و رهبری و شایستگی‌های مدیران وجود دارند. چنانچه تمامی این فرایندها

به خوبی طی شود انتظار می‌رود پیامدهای مثبتی در سطح فردی، سازمانی و اجتماعی نمودار گردد. به طور کلی، توجه به مدیریت اعتماد سازمانی از طریق راهبردهای اتخاذ شده می‌تواند به پیامدهای فردی شامل پیامدهای رفتاری، پیامدهای سازمانی شامل پیامدهای عملکردی و پیامدهای اجتماعی شامل پاسخگویی اجتماعی منتج گردد.



شکل ۳: مدل پارادایمی مدیریت اعتماد سازمانی

بخش کمی

بعد از اتمام نتایج کیفی که منجر به طراحی مدل مدیریت اعتماد سازمانی گردید، نوبت به نتایج بخش کمی می‌رسد تا مشخص شود وضعیت متغیرهای شناسایی شده چگونه است. برای انجام تحلیل عاملی، لازم است از صحت مدل‌های اندازه‌گیری متغیرهای پژوهش اطمینان

حاصل کنیم. بنابراین در ادامه مدل‌های اندازه‌گیری این متغیرها به ترتیب آورده می‌شود. این تحلیل توسط مدل سازی معادلات ساختاری و با استفاده از نرم افزار آماري اسمارت پی ال اس ۲ انجام شده است.

جدول ۲: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای شرایط علی

نتیجه	آماره آزمون (t-value)	بار عاملی	فاکتورها	مولفه‌ها	ابعاد
تایید	۸/۹۶۳	۰/۶۰۰	۱	طراحی شغل	علل سازمانی
تایید	۱۱/۲۸۷	۰/۶۳۱	۲		
تایید	۱۳/۱۸۴	۰/۶۳۷	۳		
تایید	۲۸/۰۹۴	۰/۷۶۹	۴		
تایید	۱۹/۹۹۶	۰/۷۲۳	۵		
تایید	۲۱/۸۲۵	۰/۷۳۸	۶		
تایید	۱۵/۹۲۱	۰/۶۸۲	۷		
تایید	۹/۲۵۶	۰/۵۵۷	۸	سبک رهبری و مدیریت	
تایید	۲۰/۷۹۵	۰/۷۶۰	۹		
تایید	۲۲/۲۴۱	۰/۷۹۶	۱۰		
تایید	۱۰/۲۲۳	۰/۷۰۷	۱۱		
تایید	۲۴/۱۷۰	۰/۷۷۷	۱۲	ویژگی‌های ساختاری سازمان	
تایید	۲۱/۰۸۴	۰/۷۳۴	۱۳		
تایید	۱۴/۷۴۷	۰/۷۰۰	۱۴		
تایید	۲۲/۸۴۲	۰/۷۸۳	۱۵		
تایید	۲۱/۲۲۳	۰/۷۲۹	۱۶		
تایید	۱۰/۸۷۱	۰/۶۶۰	۱۷	شخصیت کارکنان	
تایید	۱۵/۲۸۹	۰/۷۸۹	۱۸		
تایید	۶۳/۱۸۲	۰/۹۰۲	۱۹	حالات روانشناختی کارکنان	علل فردی
تایید	۱۷/۷۸۵	۰/۶۳۴	۲۰		
تایید	۱۳/۶۸۰	۰/۶۵۷	۲۱		
تایید	۱۷/۱۰۳	۰/۶۹۲	۲۲		
تایید	۱۷/۱۱۷	۰/۷۱۹	۲۳		
تایید	۹/۹۶۱	۰/۶۳۲	۲۴		
تایید	۱۳/۱۳۳	۰/۶۵۴	۲۵		
تایید	۳۲/۰۴۵	۰/۷۶۸	۲۶		
تایید	۲۸/۳۸۳	۰/۷۸۵	۲۷		

با توجه به جدول (۲)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری همه فاکتورها مناسب و معنادار (بزرگتر از ۱/۹۶) شده اند لذا فاکتور دیگری از مدل حذف نشد و همه فاکتورهای شناسایی شده مورد تایید قرار گرفتند.

جدول ۳: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای عوامل زمینه‌ای

نتیجه	آماره آزمون (t-value)	بار عاملی	فاکتورها	مولفه‌ها	ابعاد
تایید	۱۰/۳۶۶	۰/۵۹۴	۲۸	فرهنگ و ارزش‌های سازمانی	محیط درون سازمانی
تایید	۲۳/۱۴۱	۰/۷۶۲	۲۹		
تایید	۲۳/۱۴۱	۰/۷۸۷	۳۰		
تایید	۲۲/۴۳۶	۰/۷۴۶	۳۱		
تایید	۲۸/۶۸۲	۰/۷۸۹	۳۲		
تایید	۳۰/۰۸۹	۰/۸۱۶	۳۳		
تایید	۳۱/۴۵۳	۰/۸۲۳	۳۴	الزامات هنجاری	محیط برون سازمانی
تایید	۲۴/۹۲۶	۰/۷۹۸	۳۵		
تایید	۲۲/۸۵۸	۰/۷۷۵	۳۶	ارزشی	
تایید	۵۳/۵۲۹	۰/۸۹۱	۳۷	الزامات نهادی	
تایید	۴۹/۹۹۱	۰/۸۷۹	۳۸	قانونی	
تایید	۲۵/۲۶۶	۰/۸۰۱	۳۹	پویایی و تغییرات محیطی	
تایید	۱۷/۳۶۰	۰/۷۴۳	۴۰		
تایید	۱۹/۵۸۲	۰/۸۱۴	۴۱		
تایید	۲۱/۲۰۴	۰/۸۰۹	۴۲		

با توجه به جدول (۳)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری همه فاکتورها بیشتر از ۰/۵ هست بنابراین هیچ فاکتوری از مدل حذف نشده است و همه فاکتورهای شناسایی شده مورد تایید قرار گرفتند.

جدول ۴: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای شرایط مداخله‌گر

نتیجه	آماره آزمون (t-value)	بار عاملی	فاکتورها	مولفه‌ها	ابعاد
تایید	۴۲/۲۹۲	۰/۸۵۳	۴۳	طرز تلقی و نگرش کارکنان	ویژگی‌های کارکنان
تایید	۲۲/۷۰۷	۰/۷۶۱	۴۴		
تایید	۲۱/۴۲۸	۰/۷۷۶	۴۵		
تایید	۲۰/۴۷۷	۰/۷۸۵	۴۶		
تایید	۱۸/۸۹۰	۰/۷۴۲	۴۷		

تایید	۱۰/۹۷۲	۰/۵۹۶	۴۸	سبک رهبری و مدیریت مجریان	ویژگی‌های مدیران
تایید	۲۰/۹۴۸	۰/۷۱۸	۴۹		
تایید	۱۶/۳۴۴	۰/۷۱۴	۵۰		
تایید	۲۷/۱۵۴	۰/۸۱۳	۵۱		
تایید	۲۳/۵۲۵	۰/۷۹۴	۵۲		
تایید	۲۶/۳۴۰	۰/۷۵۳	۵۳	شایستگی‌های مدیران	
تایید	۲۳/۱۶۵۶	۰/۸۰۵	۵۴		
تایید	۱۸/۵۲۶	۰/۷۸۶	۵۵		

با توجه به جدول (۴)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری همه فاکتورها مناسب و معنادار (بزرگتر از ۱/۹۶) شده اند لذا فاکتوری از مدل حذف نشد و همه فاکتورهای شناسایی شده مورد تایید قرار گرفتند.

جدول ۵: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای راهبردهای

ابعاد	مولفه‌ها	فاکتورها	بار عاملی	آماره آزمون t- (value)	نتیجه
راهبردهای توسعه فردی	توانمندسازی کارکنان	۵۶	۰/۵۴۱	۱۵/۹۳۳	تایید
		۵۷	۰/۵۹۸	۱۱/۹۲۶	تایید
		۵۸	۰/۷۱۰	۱۷/۰۱۳	تایید
		۵۹	۰/۷۱۵	۱۴/۸۴۷	تایید
		۶۰	۰/۶۲۰	۸/۲۸۴	تایید
	پرورش اخلاق حرفه‌ای کارکنان	۶۱	۰/۶۸۵	۷/۷۷۴	تایید
		۶۲	۰/۷۵۴	۲۴/۶۴۶	تایید
		۶۳	۰/۸۴۳	۳۲/۹۹۵	تایید
	مدیریت نگرش و رفتار کارکنان	۶۴	۰/۸۵۹	۳۸/۰۹۹	تایید
		۶۵	۰/۸۲۳	۴۱/۴۰۵	تایید
۶۶		۰/۵۷۵	۷/۱۰۷	تایید	
۶۷		۰/۸۰۶	۲۴/۵۷۷	تایید	
۶۸		۰/۷۶۹	۲۰/۰۰۷	تایید	
راهبردهای سطح سازمانی	طراحی نظام پاداش حمایتی	۶۹	۰/۸۰۱	۲۱/۸۴۷	تایید
		۷۰	۰/۸۰۹	۲۵/۷۳۷	تایید
	۷۱	۰/۸۲۵	۳۲/۸۰۵	تایید	
	۷۲	۰/۶۷۲	۱۲/۴۲۱	تایید	

تایید	۲۹/۹۶۴	۰/۸۲۱	۷۳	مدیریت
تایید	۳۶/۹۶۱	۰/۸۴۲	۷۴	فرهنگ
تایید	۳۲/۵۴۰	۰/۸۱۴	۷۵	سازمانی
تایید	۱۷/۱۷۹	۰/۷۸۸	۷۶	
تایید	۳۹/۷۲۱	۰/۸۳۹	۷۷	تغییرات ساختاری
تایید	۴۵/۱۹۷	۰/۸۶۸	۷۸	
تایید	۲۱/۸۰۵	۰/۸۱۲	۷۹	
حذف	۴/۰۵۷	۰/۴۴۴	۸۰	
حذف	۴/۲۲۷	۰/۴۲۷	۸۱	

با توجه به جدول (۵)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری به جزء فاکتورهای شماره ۸۰ و ۸۱ همه فاکتورها مناسب و معنادار (بزرگتر از ۱/۹۶) شده اند لذا فاکتور دیگری از مدل حذف نشد.

جدول ۶: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای پدیده محوری

نتیجه	آماره آزمون t- (value)	بار عاملی	فاکتورها	مولفه‌ها	ابعاد
حذف	۴/۶۵۳	۰/۳۸۰	۸۲	مدیریت اعتماد عمودی	مدیریت اعتماد سازمانی
حذف	۴/۴۷۱	۰/۳۶۷	۸۳		
حذف	۳/۸۱۶	۰/۳۰۸	۸۴		
حذف	۴/۰۶۵	۰/۳۴۹	۸۵		
تایید	۹/۴۴۷	۰/۵۷۷	۸۶		
تایید	۱۴/۲۰۱	۰/۷۰۲	۸۷		
تایید	۱۹/۰۰۹	۰/۷۲۵	۸۸		
تایید	۱۲/۸۹۷	۰/۶۷۴	۸۹		
تایید	۳۵/۲۳۰	۰/۸۲۷	۹۰		
تایید	۲۹/۳۸۷	۰/۸۰۰	۹۱		
تایید	۲۸/۱۹۹	۰/۷۹۷	۹۲		
تایید	۱۵/۵۵۲	۰/۶۹۵	۹۳		
تایید	۱۱/۰۱۶	۰/۶۱۱	۹۴		
تایید	۱۳/۹۰۶	۰/۶۲۱	۹۵	مدیریت اعتماد افقی	
تایید	۲۰/۸۷۸	۰/۷۸۶	۹۶		
تایید	۲۱/۱۹۲	۰/۷۴۸	۹۷		
تایید	۲۶/۰۹۵	۰/۷۸۳	۹۸		

تایید	۲۲/۸۳۴	۰/۷۸۲	۹۹	مدیریت اعتماد نهادی
تایید	۲۲/۵۳۸	۰/۷۴۲	۱۰۰	
تایید	۲۴/۱۲۵	۰/۷۲۲	۱۰۱	
تایید	۱۹/۴۵۳	۰/۷۲۰	۱۰۲	
تایید	۱۸/۸۶۴	۰/۷۹۷	۱۰۳	
تایید	۱۸/۱۹۴	۰/۷۵۸	۱۰۴	
تایید	۲۵/۱۳۷	۰/۸۰۶	۱۰۵	

با توجه به جدول (۶)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری به جز فاکتورهای ۸۲ تا ۸۵ همه فاکتورها مناسب و معنادار (بزرگتر از ۱/۹۶) شده‌اند لذا فاکتور دیگری از مدل حذف نشد.

جدول ۷: بار عاملی و ضریب معناداری فاکتورهای پیامدها

نتیجه	آماره آزمون (t-value)	بار عاملی	فاکتورها	مولفه‌ها	ابعاد
تایید	۲۳/۲۹۴	۰/۷۹۹	۱۰۶	پیامدهای رفتاری	پیامدهای فردی
تایید	۱۵/۶۴۵	۰/۶۹۹	۱۰۷		
تایید	۳۸/۴۳۲	۰/۸۴۴	۱۰۸		
تایید	۱۷/۶۶۶	۰/۸۶۴	۱۰۹		
تایید	۲۰/۲۰۴	۰/۷۶۸	۱۱۰		
تایید	۲۵/۰۶۰	۰/۷۶۷	۱۱۱	پیامدهای عملکردی	پیامدهای سازمانی
تایید	۲۴/۵۳۷	۰/۷۸۹	۱۱۲		
تایید	۲۲/۷۷۱	۰/۷۵۴	۱۱۳		
تایید	۲۷/۴۴۰	۰/۷۹۰	۱۱۴		
تایید	۶/۸۲۱	۰/۵۴۸	۱۱۵		
تایید	۴۱/۵۵۶	۰/۸۷۸	۱۱۶	پاسخگویی اجتماعی	پیامدهای اجتماعی
تایید	۵۴/۹۸۵	۰/۸۹۴	۱۱۷		
تایید	۲۹/۸۷۱	۰/۸۳۸	۱۱۸		

با توجه به جدول (۷)، بار عاملی و ضرایب معنی‌داری همه فاکتورها مناسب و معنادار (بزرگتر از ۱/۹۶) شده‌اند لذا فاکتوری از مدل حذف نشد و همه فاکتورهای شناسایی شده مورد تایید قرار گرفتند.

نتیجه‌گیری

شاید بتوان گفت که الگوی ارائه شده در این پژوهش در مقایسه با پژوهش‌های پیشین کامل‌تر است، زیرا علاوه بر بررسی مبانی نظری و احصاء شاخص‌ها، از طریق تحلیل داده بنیاد متون مصاحبه‌ها، الگوی مدیریت اعتماد سازمانی در ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی طراحی شد. در حین پژوهش علاوه بر بررسی و تحلیل متون مصاحبه‌های انجام شده با خبرگان، بسیاری از تحقیقات انجام شده توسط سایر محققان نیز مورد بررسی قرار گرفت و در پایان خروجی مدل با مطالعات پیشین مقایسه تا وجه تمایز و تفاوت آن مشخص می‌شود.

بر اساس نتایج به دست آمده ملاحظه شد که مولفه‌های مورد تاکید مکرر مصاحبه‌شوندگان در مورد پدیده محوری یعنی مدیریت اعتماد سازمانی شامل: ابعاد مدیریت اعتماد عمودی (نگرانی مدیران نسبت به مشکلات دیگران، عدم زورگویی و عدم تضعیف همکاران)، مدیریت اعتماد افقی (عدم وجود ارتباطات فریبکارانه بین کارکنان، توجه کارکنان به آسایش همکاران و اجتناب از رفتارهای نمایشی در ارتباط با همکاران) و مدیریت اعتماد نهادی (توجه به رفاه و آینده کارکنان از سوی سازمان، توجه سازمان به منافع جامعه و وجود چشم انداز استراتژیک در سازمان) می‌باشد. بر اساس تحلیل روش داده بنیاد بر روی مصاحبه‌های انجام شده پیامدها در سه دسته پیامدهای فردی، سازمانی و اجتماعی شناسایی شدند. رخدادهای پیامدهای فردی، سازمانی و اجتماعی نتیجه کنش‌ها و تعاملات ایجاد شده و تاثیرپذیر از شرایط علی، مقوله محوری و بستر پدیده می‌باشد. در پژوهش‌های دیگر نیز بر پیامدهای اعتماد سازمانی تاکید شده که بر نتایج این پژوهش صحت گذاشته‌اند؛ مدیریت اعتماد سازمانی می‌تواند تأثیرات مهم نگرشی داشته باشد. مطالعات انجام گرفته از رابطه مثبت این متغیر با متغیرهایی همچون کاهش تمایل به ترک شغل، کاهش اضطراب شغلی، و افزایش تعهد و مشارکت سازمانی کارکنان حکایت دارد (۱۱)، (۱۲). همچنین بر اساس نتایج پژوهش بهرامی و درگاهی (۱۳۹۴) اگر اعتماد سازمانی در سازمان اشاعه پیدا کرده باشد، با احتمال بیشتری ادارک حمایت سازمانی بین کارکنان افزایش پیدا خواهد کرد. مطابق نتایج تحقیق شیرازی و همکاران (۱۳۹۱)، اعتماد سازمانی بر بروز رفتارهای شهروندی کارکنان تاثیر دارد. در تحقیق جان پالیزکا و همکاران (۲۰۱۴) نیز افزایش عملکرد سازمانی به عنوان یکی از پیامدهای اعتماد سازمانی شناخته شد. نتیجه پژوهش گایردروس و ریتا (۲۰۱۵) نیز نشان داد که توسعه "هوشمندانه" اعتماد سازمانی بر عملکرد سازمانی تاثیر دارد. پژوهش زاهد بابلان و کریمیان پور (۱۳۹۵) نیز افزایش تعهد سازمانی را به عنوان پیامدهای مهم مدیریت اعتماد سازمانی مشخص کردند.

با توجه به نتایج تحلیل مصاحبه‌ها، علل سازمانی و علل فردی به عنوان عللی تلقی می‌شوند که نقش فعال در مدیریت اعتماد در سطح سازمان داشته و تا این عوامل مهیا نشوند

الگوی مدیریت اعتماد محقق نمی‌شوند. بر اساس یافته‌های پژوهش، از عوامل علی اثر گذار بر اعتماد سازمانی در ستاد بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی که بطور مستمر مورد توجه مصاحبه شونده‌گان بوده می‌توان به عوامل فردی همچون داشتن روحیه همکاری (گرم و صمیمی)، حالات روان‌شناختی مانند عدم ادراک تبعیض، بی‌عدالتی، طردشدگی در محیط کار، و از علل سازمانی چون سبک رهبری و مدیریت در سازمان اشاره کرد.

عوامل زمینه‌ای شامل مجموعه عواملی خاصی است که برخلاف عوامل علی، به صورت غیرمستقیم بر مقولهٔ محوری اثر می‌گذارد. بر اساس تحلیل‌های انجام شده به کرات مشاهده شد که در مصاحبه‌های انجام شده بر عوامل درون سازمانی چون فرهنگ صداقت و شفافیت، عدم حاکمیت حسادت در محیط کار و همچنین عوامل برون سازمانی از جمله عدم وجود قوانین و مقررات دست و پاگیر، عدم وابستگی سیاسی سازمان و فرهنگ جامعه تاکید شد. نتایج مطالعه شیرازی و همایوتی راد (۱۳۹۴) نشان داد که فرهنگ سازمانی بر اعتماد سازمانی تاثیر دارد.

از منظر مصاحبه شونده‌گان عوامل مداخله‌گری که در الگوی مدیریت اعتماد سازمانی بیشترین تاثیر را دارند عبارتند از: ویژگی‌های کارکنان شامل تعهد سازمانی، رضایت شغلی؛ و عوامل موثر سبک مدیریت و رهبری مدیران همچون: جلب مشارکت کارکنان؛ و نهایتاً مهارت‌های ارتباطی و اجتماعی و داشتن تفکر سیستمی در مقوله شایستگی‌های مدیران. این یافته‌ها تا حدودی با نتایج پژوهش طباطبایی، منزائی و همکاران (۱۳۹۴) همخوانی دارد. همچنین کنش‌ها و راهبردهای پرسامد برای مدیریت اعتماد سازمانی در بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی از منظر مصاحبه شونده‌گان شامل راهبردهای توسعه فردی مانند پرورش اخلاق حرفه‌ای کارکنان و راهبردهای سطح سازمانی همچون مدیریت فرهنگ سازمانی و تغییرات سازمان می‌باشد.

در مقایسهٔ الگوی طراحی شده با پیشینه تجربی تحقیق در خصوص مدیریت اعتماد سازمانی، برخی از یافته‌های تحقیق حاضر با نتایج تحقیقات حکاک و همکاران (۱۴۰۰)، فرهنگ و همکاران (۱۳۹۳)، طباطبایی منزائی و همکاران (۱۳۹۴)، شروین و همکاران (۲۰۱۴)، شیرازی و همایوتی راد (۱۳۹۴)، پورمولا و دیگران (۲۰۱۹) لی و همکاران (۲۰۱۰)، آغاز و نگین تاجی (۱۳۹۲)، خنیفر و همکاران (۱۳۹۸)، دهمرده و ناستی‌زایی (۱۳۹۸)، شیرازی و همکاران (۱۳۹۱)، گایردروس و ریتا (۲۰۱۵)، قدم پور و زندکریمی (۱۳۹۶)، ایمان‌زاده و پلنگی (۱۳۹۵)، هاشیما و فلیکس (۲۰۱۵)، لی و همکاران (۲۰۱۰) همسو است و در این تحقیقات برخی از ابعاد الگوی مدیریت اعتماد سازمانی شناسایی شده در این تحقیق مورد تاکید قرار گرفته است.

همان‌گونه که نتایج پژوهش نشان داد، مدیریت اعتماد سازمانی پیامدهای مثبتی را در پی دارد. لذا پیشنهاد می‌شود از طریق برنامه‌های آگاهی بخشی و اطلاع رسانی، مدیران نسبت به پیامدهای مثبت مدیریت اعتماد سازمانی آگاه‌تر شوند تا با انتخاب راهبردهای مناسب در جهت تقویت هرچه بیشتر پیامدهای مثبت اعتماد سازمانی اقدام کنند. براساس تحلیل‌های حاصله،

توانمندسازی روان‌شناختی کارکنان یکی از راهبردهای مؤثر بر تحقق مدیریت اعتماد سازمانی می‌باشد. بنابراین پیشنهاد می‌شود ضمن اجرای برنامه‌های آموزش و توانمندسازی کارکنان نسبت به تقویت سطح تاب‌آوری کارکنان، سرمایه روانشناختی و مهارت‌های ارتباطی مؤثر در جهت افزایش توانمندی کارکنان مورد نظر اقدام شود. همچنین پیشنهاد می‌شود نسبت به تقویت پرورش اخلاق حرفه‌ای کارکنان اقدام گردد. ضمناً مدیران می‌توانند با استفاده از پاداش‌های مادی و معنوی متنوع و مبتنی بر عملکرد، و ایجاد شرایط سازمانی مناسب زمینه‌های لازم جهت مدیریت اعتماد سازمانی را فراهم کنند.

شرایط فردی به عنوان یکی از عوامل علی‌شناسایی شد. لذا پیشنهاد می‌شود مدیران در هنگام استخدام کارکنان ویژگی‌های فردی و شخصیتی و حالات روان‌شناختی کارکنان را بیش از پیش مورد توجه قرار دهند و جهت شناسایی کارکنان شایسته‌تر از مشاوران و آزمون‌های روان‌شناختی استفاده نمایند. از آنجا که عوامل زمینه‌ای (درون‌سازمانی) می‌توانند بر پدیده محوری تأثیر بگذارند، پیشنهاد می‌شود از طریق مکانیزم‌های آموزش و توانمندسازی، استفاده از افراد تأثیرگذار و گروه‌های مرجع در سازمان و الگوسازی افراد شاخص نسبت به تقویت فرهنگ سازمانی همسو و کارکردی در سازمان اقدام گردد.

ویژگی‌های کارکنان شامل طرز تلقی و نگرش‌های کارکنان از جمله تعلق خاطر کارکنان نسبت به سازمان، پایداری سازمانی کارکنان، تعهد سازمانی کارکنان، رضایت شغلی کارکنان و وفاداری کارکنان نسبت به سازمان از عوامل مداخله‌گر تأثیرگذار بر مدیریت اعتماد سازمانی می‌باشند. لذا پیشنهاد می‌شود از طریق به کارگیری مکانیزم‌های انگیزشی و مدیریت عملکرد نسبت به تقویت نگرش‌های مثبت کارکنان اقدام شود. ویژگی‌های مدیران شامل سبک رهبری و مدیریت مدیران و شایستگی‌های مدیران، جزو یکی دیگر از عوامل مداخله‌گر تأثیرگذار بر اعتماد سازمانی می‌باشند. سازمان می‌بایست ضمن آشنا نمودن مدیران با سبک‌های مدیریت و رهبری مدیران، سبک‌های رهبری اصیل و اخلاقی، شرایط و امکانات تقویت مشارکت و همکاری کارکنان با یکدیگر را فراهم نمایند تا هویت جمعی یکسان شکل بگیرد و همچنین از طریق فرایندهای آموزش و توسعه منابع انسانی نسبت به تقویت مهارت تصمیم‌گیری و حل مسئله مدیران، مهارت‌های ارتباطی و اجتماعی مدیران و تفکر سیستمی اقدام شود.

با توجه به گسترده بودن دامنه پژوهش و عدم امکان پژوهشگر برای پرداختن عمیق به مسئله پژوهش (با توجه به محدودیت زمانی و گستردگی اهداف و مسائل مورد پژوهش)، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده ابعاد مختلف مدیریت اعتماد سازمانی شامل عوامل علی، زمینه‌ای، راهبردها، شناسایی ابعاد، پیامدها و ... مورد پژوهش جداگانه قرار گیرند نهایتاً در راستای استفاده سایر پژوهش‌گران، پرسشنامه عوامل مؤثر بر مدیریت اعتماد سازمانی به صورت بومی مورد هنجاریابی قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. آغاز، عسل. نگین تاجی، فهیمه. (۱۳۹۱). اعتماد درون سازمانی: عاملی کلیدی در جهت تسهیم واقعی دانش، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال هفتم، ش ۲۸، ص ۸۶-۶۷.
۲. ابطحی، سید حسین. (۱۳۹۳). مدیریت منابع انسانی. موسسه تحقیقات و آموزش مدیریت، تهران، چاپ ششم.
۳. استراوس، آنسلم ال. کوربین، جولیت ام. (۱۳۹۶). اصول تحقیق کیفی: نظریه‌مبنایی-رویه‌ها و شیوه‌ها، ترجمه: بیوک محمدی، نشر تحقیقگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۴. افتخاری، فرزاد. رحیمی، حمید. (۱۳۹۹). نقش میانجی توانمندسازی روانشناختی در تأثیر رهبری مثبت‌گرا بر اعتماد سازمانی (مورد مطالعه: معلمان مدارس کاشان)، فصلنامه علمی مطالعات منابع انسان، دوره ۱۰، شماره ۲، ص ۱۲۴-۱۰۱.
۵. ایران نژاد پاریزی، مهدی. (۱۳۹۲). اصول پایان نامه نویسی (از انتخاب موضوع تا دفاع نهایی). تهران، نشر مدیران. چاپ سوم.
۶. ایمان‌زاده، علی. پلنگی، کبری. (۱۳۹۵). بررسی رابطه بین اشتراک دانش و تعهد سازمانی در کتابداران دانشگاه‌های دولتی شهر تبریز. فصلنامه مطالعات دانش‌شناسی، دوره ۲، شماره ۸، ص ۴۱-۶۰.
۷. بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی. (۱۳۹۶). منشور فرهنگی: مجموعه مصوبات و دستورالعمل‌های بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی در امور فرهنگی، تهران، چاپ اول. ص ۸۰-۷۳.
۸. پیوسته، علی اکبر. رادسر، مصطفی. اسماعیلی، مهدی. علیزاده، حسن. (۱۳۹۹). تأثیر رهبری یادگیرنده بر میل به تغییر در نگرش کارکنان نیروی انتظامی با نقش میانجی اعتماد سازمانی در شهرستان تبریز. تحقیق‌های مدیریت انتظامی، دوره ۱۵، شماره ۱، ص ۱۴۸-۱۲۵.
۹. چاوشی، سید محمد حسین. (۱۳۹۶). بررسی و مطالعه رابطه هوش عاطفی مدیران و میزان اعتماد زیردستان به آنان. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران، پردیس قم.
۱۰. حسن‌زاده، حسن. (۱۳۹۳). شناسایی عوامل مؤثر بر اعتماد سازی بین کارکنان و مدیران و بررسی وضعیت موجود سازمان‌های اجرایی کشور. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران، پردیس قم.
۱۱. خنیفر، حسین. مقیمی، سیدمحمد. جندقی، غلامرضا، زروندی، نفیسه (۱۳۸۸)، بررسی رابطه بین مؤلفه‌های اعتماد و تعهد سازمانی کارکنان، در سازمان‌های جهاد کشاورزی و آموزش و پرورش استان قم. نشریه مدیریت دولتی. دوره ۱. شماره ۲. ص ۱۸-۳.
۱۲. دهمرده، محبعلی. ناستی زایی، ناصر. (۱۳۹۸). بررسی تأثیر اعتماد سازمانی بر تعهد سازمانی از طریق متغیر میانجی مشارکت سازمانی، تحقیق‌های مدیریت عمومی، دوره ۱۲، شماره ۴۴، ص

۱۸۰-۱۵۵.

۱۳. زمانیان، محمدرضا. باقری، کوروش. (۱۴۰۰). بررسی تأثیر ادراک کارکنان از عدالت سازمانی بر اعتماد سازمانی در اداره امور مالیاتی استان همدان، فصلنامه علمی تخصصی رویکردهای پژوهشی نوین در مدیریت و حسابداری، دوره ۵، شماره ۶۵، صفحه ۱۴۰-۱۲۴.

۱۴. شیرازی، عل. همایونی‌راد، محمد حسن. (۱۳۹۵). بررسی تأثیر فرهنگ مبتنی بر دانش بر اشتراک دانش با تعدیلگری نقش گرایش به اعتماد، پژوهش‌های مدیریت عمومی، دوره ۸، شماره ۲۷، ص ۹۹-۱۱۸.

۱۵. شیرازی، علی. خداوردیان، الهام. نعیمی، محمد. (۱۳۹۱). تأثیر اعتماد سازمانی بر بروز رفتارهای شهروندی سازمانی (مورد مطالعه: شرکت گاز استان خراسان شمالی). پژوهش نامه مدیریت تحول. سال چهارم. شماره ۷.

۱۶. صدری، حسین؛ دلوی، محمدرضا؛ شیروانی، علی‌رضا. (۱۳۹۹). طراحی و آزمون الگوی خوش‌بینی سازمانی با رویکرد آمیخته. فصل‌نامه مطالعات رفتار سازمانی، ۹(۲)، ص ۹۷-۱۲۷.

۱۷. طباطبایی منزائی، سید ولی. مدیری، محمود. عسگری فهلبانی، سمیه. (۱۳۹۳). شناسایی و رتبه‌بندی عوامل تأثیرگذار تعهد سازمانی بر تسهیم دانش با رویکرد MCDM (مطالعه موردی: سازمان بیمه مرکزی ج.ا.ا.). فصلنامه مطالعات کمی در مدیریت، دوره ۵، شماره ۱۹، ص ۳۲-۱۵.

۱۸. فرهنگ، ابوالقاسم. پورقاز، عبدالوهاب. جمشیدزهی، سعید. (۱۳۹۳). اثربخشی چرخش شغلی و رابطه آن با عدالت سازمانی و اعتماد سازمانی. تحقیق‌های مدیریت عمومی. سال هفتم. شماره ۲۳، ص ۱۴۴-۱۲۹.

۱۹. قدم‌پور، عزت‌اله. زندکریمی، مریم. (۱۳۹۷). بررسی رابطه بین ارتباط سازمانی و تسهیم دانش با نقش میانجی اعتماد سازمانی در میان دبیران مدارس. مطالعات کتابداری و علم اطلاعات، دوره ۲۵، شماره ۲۵، ص ۱۲۸-۱۰۳.

۲۰. قربانی، محمود. صدری‌زاده، مریم. (۱۳۹۵). بررسی نقش تعهد و اعتماد سازمانی در رفتار شهروندی سازمانی. اولین همایش بین‌المللی تحقیق‌های نوین در مطالعات مدیریت، شیراز، موسسه عالی علوم و فناوری خوارزمی.

۲۱. مردانی، محمدرضا؛ طوطیان اصفهانی، صدیقه؛ بوشهریان، حسینعلی. (۱۳۹۶). شناسایی و رتبه‌بندی عوامل موثر بر اعتمادسازی بین کارکنان و مدیران. فصل‌نامه مطالعات رفتار سازمانی، ۱۶(۱)، ص ۱۷۷-۱۹۹.

۲۲. مقیمی، محمد. رمضان، مجید. (۱۳۹۶). تحقیق‌نامه‌های مدیریت (رفتار سازمانی)، تهران، انتشارات ترمه.

۲۳. ملکی، اعظم. قربانی، محمود. نیلی پور طباطبایی، سید اکبر. نیرومند، حسینعلی. (۱۳۹۹).

تأثیر مدیریت اعتماد سازمانی با رویکرد هوش اخلاقی بر رفتار شهروندی سازمانی در موسسات مالی و اعتباری استان خراسان رضوی. فصل‌نامه تحقیقات جغرافیایی، دوره ۳۵، شماره ۲، ص ۲۹۲-۲۸۳.

۲۴. مهرگان، فرهاد. صبحی، الهه. (۱۳۹۸). تحلیل رابطه ساختاری اعتماد سازمانی با بهبود خود اثربخشی و اخلاق حرفه‌ای پرستاران. فصلنامه مدیریت پرستاری، دوره ۴، شماره ۸، ص ۵۳-۴۱.

۲۵. نظری، شهرام. عیدی پور، کامران. بخیت، معصومه. (۱۴۰۰). تأثیر روابط مبتنی بر اعتماد و تناسب فرد-شغل بر توانمندسازی روانشناختی و نگهداشت شغلی معلمان ورزش با نقش میانجی تناسب فرد-سازمان. تحقیق در ورزش تربیتی، دوره ۱۰، شماره ۲۳، صفحات ۲۴-۱.

۲۶. نیومن، ویلیام لاورنس. (۱۳۹۵). روش‌های تحقیق اجتماعی رویکردهای کیفی و کمی. فقیهی، ابوالحسن. آغاز، عسل، تهران، انتشارات ترمه، چاپ سوم.

27. Baier, (1986), Trust and Antitrust Ethics, Personnel Review, 25, 5.

28. Gabarro, J.(1978).The Development of Trust Influence and Expectation. In Anthony G.Athos& Jone J. Gabarro(Eds.), Interpersonal behavior Communication and Under Relationship. 290-303). Englewood Cliff, NJ:Prentice- Hall.

29. Giedrius J.. & Rita J.(2015), Smart Development of Organizational Trust :Dilemmas and Paradoxes, 20th International Scientific Conference Economics and Management - 2015 (ICEM-2015).

30. Gustafsson, S., Gillespie, N., Searle, R., Hope Hailey, V., & Dietz, G. (2020). Preserving organizational trust during disruption. Organization Studies, 0170840620912705.

31. Han, T. S., Chiang, H. H., & Chang, A. (2010). Employee Participation in Decision Making, Psychological Ownership and Knowledge Sharing: Mediating Role of Organizational Commitment in Taiwanese High-Tech Organizations. *The International Journal of Human Resource Management*, 21(12), 2218-2233.

32. Hanif, M. I., Baloch, Z., & Baig, S. (2020). How Servant Leadership Affect the Organizational Trust with Mediating Role of Technological Innovation? . *International Review of Management and Marketing*, 10(5), 74-84.

33. Hashim, K. F., & Tan, F. B. (2015). The Mediating Role of Trust and Commitment on Members' Continuous Knowledge Sharing Intention: A Commitment-Trust Theory Perspective. *International Journal of Information Management*, 35(2), 145-151.

34. Holstein, J. A.,& Gubrium, J. F. (2010). The Active Interview. In David Silverman (Ed). *Qualitative research: Theory, Method and Practice*. London: Sage Publication.

35. Joanna, P., Koohang, A., Gołuchowski, J., & Horn Nord J. (2014). Management Trust, Organizational Trust, And Organizational Performance: Advancing And Measuring A Theoretical Model, *Management and Production Engineering Review*, 1, 32–41.
36. Kim, Y., Choe, E., Lee, B & Seo, J (2019). Understanding Personal Productivity, How Knowledge Workers Define, Evaluate, and Reflect on Their Productivity, CHI Glasgow, Scotland UK, 615, 1-12.
37. Lee, j. (2010). A Grounded Theory: Integration and Internalization in ERP a Doption and use, Unpublished Doctoral Dissertation, University of Nebraska, in Proquest UMI Database.
38. Okeke, M., Onyekwelu, N., Akpua, J & Dunkwu, C (2019). Performance Mangement and Employee Productivity in Selected Large Organizations in South- East, Nigeria, *Journal of Business Management*, 5(3), 57-70.
39. Paliszkievicz, J., Koohang A., Gołuchowski, J., Horn Nord, J. (2014), Management Trust, Organizational Trust, And Organizational Performance: Advancing And Measuring A Theoretical Model, *Management and Production Engineering Review*, 5 (1) . 32–41.
40. Pourmola, A., Bagheri, M., Alinezhad, P & Peyravinejad, Z (2019). Investigating the impact of organizational spirituality on human resources productivity in manu-facturing organizations, *Management Science Letters*, 122-134.
- Kim, Y., Choe, E., Lee, B & Seo, J (2019). Understanding Personal Productivity, How Knowledge Workers Define, Evaluate, and Reflect on Their Productivity, CHI Glasgow, Scotland UK, 615, 1-12.
41. Roger, C. M, James, H., Davis, F., & Schoorman, D. (1995). An Integrative Model of Organizational Trust. *The Academy of Management Review*, 20(3), 709-734.
42. Sherwyn P. Morreale, Pamela S. & Shockley-Zalabak, p. (۲۰۱۴). A Qualitative Study of Organizational Trust: Leaders' Perceptions in Organizations in Poland and Russia, *Intercultural Communication Studies XXIII*: 2.
43. Shockley-Zalabak, p., Ellis, K. & Cesaria, R. (1999). Measuring Organizational Trust: trust and distrust across cultures: The Organizational Trust Index. San Francisco. CA: IABC Research Foundation.
- Umoren, O. A. (2020). Moderating Role of Organizational Trust in The Relationship Between Perceived Job Insecurity and Proactive Behaviour. *Nigerian Journal of Psychological Research*, 16(2).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۸ - ۲۹

نقش اخلاق در تعیین دارایی و حقوق مالی زوجین پس از طلاق در حقوق ایران و فرانسه

^۱ ابوالحسن پهلوانی^۲ صالح یمرلی^۳ علی اکبر اسمعیلی

چکیده

امروزه قلمرو امور مالی زوجین را می‌توان در ابعاد مختلف فقهی و اخلاقی و حقوقی مورد مطالعه قرار داد. از آنجا که اخلاق و حقوق دو موضوع مدخل در قانونگذاری های هر کشوری می‌باشند، می‌توان عنوان نمود که این دو حوزه، منشأ مهم سیاست تقنینی هر کشور در قانونگذاری است. از این رو حقوق مالی و دارایی زوجین در راستای اخلاق شکل گرفته است. حقوق مالی زوجین در ابعاد گسترده ی خود، در بر گیرنده ی حقوقی چون مهریه، تنصیف دارایی، نفقه، اجرت المثل و... است هر یک از مصداق ها در قوانینی همچون قانون مدنی و قانون حمایت خانواده با وضع مقرره ای خاص، از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در حقوق فرانسه نیز این نوع حقوق در ذیل مقررات و رویه ی قضایی مورد بررسی قرار گرفته است. در حقوق ایران، مطابق ماده ۱۱۰۲ قانون مدنی و در حقوق فرانسه، حقوقی همچون مطالبه نفقه در شرایط مختلف از سوی زوجه قابل مطالبه است و این موضوع در مواد ۲۱۲، ۲۷۰ و ۳۰۱ قانون مدنی فرانسه مورد اشاره قرار گرفته است. بنابراین هدف از نگارش مقاله حاضر، نقش اخلاق در تعیین حقوق مالی و دارایی زوجین پس از طلاق در حقوق ایران و فرانسه است که با توجه به روش کتابخانه ای به بررسی موضوع پرداخته شده است و در نتیجه می‌توان عنوان نمود که حقوق مالی و دارایی زوجین در برخی مصداق در حقوق ایران و فرانسه مورد توجه بوده و اخلاق را به عنوان مبنای سیاست تقنینی این دعاوی در رویه قضایی مورد توجه قرار داده اند.

واژگان کلیدی

اخلاق، حقوق، خانواده، حقوق مالی، تنصیف دارایی، مهریه، نفقه.

۱. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، گروه حقوق، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

۲. استادیار گروه الهیات، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: salehyamrali@gmail.com

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

Email: a.esmaeile@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲

طرح مسأله

موضوع اخلاق در سیاست تقنینی موجود در دعاوی خانواده در حقوق ایران بر گرفته از فقه و رویه قضایی است و این موضوع در حقوق فرانسه، برگرفته از عرف و رویه قضایی نشأت گرفته است. احترام به اموال و اعتنای به آن از سوی زوجین، موضوعی است که همواره در آموزه‌های اخلاقی در اسلام مورد توجه قرار گرفته است و حتی مسیحیان و یهودیان تابع قانون فرانسه نیز آن را پذیرفته‌اند و زوجین را در دارایی‌ها، بر اساس عدالت اخلاقی مملوک در دارایی‌های زندگی مشترک شناخته‌اند. موضوع طلاق و فسخ نکاح از دوره‌ی اسلامی و برخلاف قبل از آن یک سری حقوق مالی را در پرتو موازین اخلاقی، در جهت تأمین منافع عمومی و مصلحت زوجین ایجاد می‌نماید. پیش از ازدواج و بعد از آن در دوران زندگی مشترک، زوجین اموال و منافع شخصی و مشترک دارند که در صورت وقوع طلاق باید تکلیف آن را به حکم دادگاه تعیین نمود. ترتیب اموال زوجین در حقوق ایران از زمان تدوین قانون مدنی در سال ۱۳۰۷، از یک ثبات نسبی برخوردار بوده است. ریشه مذهبی و الهی قواعد حاکم به عنوان بستری عدالت گستر در روابط بین زن و شوهر را باید علت این ثبات دانست؛ همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»، (بقره، ۲۲۸) یعنی برای زنان، حقوق شایسته‌ای بر عهده مردان است، مانند حقوقی که برای مردان بر عهده آنان است. اصل استقلال مالی زوجین و حق اداره و تصرف آنان بر اموالشان از اصول مسلم فقه شیعه است و هیچ تردید و اختلافی در آن وجود ندارد. در حقوق ایران، در بعضی موارد پس از انحلال نکاح و جدایی، شوهر هنوز ملزم به پرداخت نفقه است؛ از جمله، نفقه در عده طلاق رجعی یا نفقه زن حامله در زمان عده طلاق باین و فسخ نکاح و یا نفقه زن حامله در زمان عده وفات و یا تعهد به انفاق. پس از انحلال نکاح زوجین در حقوق فرانسه، در حالت افتراق جسمانی که از حکم دادگاه ناشی می‌شود و نیز در حالت افتراق عملی، تعهد به انفاق همچنان برقرار می‌ماند. افتراق جسمانی در اصل به تعهد مشارکت در مخارج زندگی (تأمین مشترک هزینه زندگی) پایان می‌بخشد؛ اما با این همه، تکلیف معاضدت که مبنای تعهد به انفاق است، باقی می‌ماند. تعهد به انفاق در این حالت به خلاف مستمری نفقه ناشی از قصور یکی از زوجین در طلاق و بدون ملاحظه خطاهای هر یک از زوجین تعیین می‌شود. اما در افتراق عملی، علاوه بر تکلیف معاضدت، حتی تعهد مشارکت در مخارج زندگی (تأمین مشترک هزینه زندگی) هم پابرجاست. در حقوق فرانسه پس از طلاق، وظایف زوجین، که از جمله آنها، تکلیف معاضدت (مبنای تعهد به انفاق)، منتفی می‌گردد. لذا اساس و مبنای مستمری نفقه مندرج در ماده ۳۰۱ قانون مدنی فرانسه. به خاطر طلاق ناشی از

تقصیر یکی از زوجین را نباید در تکلیف معاضدت (ماده ۲۱۲ قانون مدنی فرانسه) جستجو نمود؛ بلکه باید آن را در ماده ۱۳۸۲ قانون مدنی فرانسه مورد مطالعه قرار داد. در حقوق ایران نیز می توان مقررات حمایتی در زمینه حقوق مالی زوجین را مورد مطالعه قرار داد. بنابراین در مقاله حاضر، پس از تبیین مفاهیم پیرامون مقاله به بررسی جایگاه حقوق مالی زوجین در مقررات موجود در حقوق ایران و فرانسه و رویه قضایی در راستای آموزه های اخلاقی خواهیم پرداخت.

۱- مفهوم شناسی

بررسی و مطالعه هر موضوعی نیازمند آگاهی از مفاهیم پیرامون آن است تا بتوان در درک و استنتاج مطالب بهتر عمل کرد؛ از این رو مفهوم طلاق و حقوق مالی دو مفهوم پرکاربردی است که در مقاله ی پیش رو و در راستای حقوق مالی زوجین به کرات مورد استفاده قرار می گیرد که ذیلاً مفهوم آن به طور مختصر مورد مطالعه قرار خواهند گرفت.

۱-۱- مفهوم طلاق

اصطلاح «طلاق» مصدر ثلاثی مجرد از ریشه ی طلق، تطلیق، طلاق است و در معنای متعددی استعمال می گردد؛ از جمله «طلق الشيء فلانا: آن چیز را بدو داد»، «طلق یده بخیر: دستش را به کار نیکی گشود (کار نیکی انجام داد)». «طلقت المرأه من زوجها: آن زن از شوهرش طلاق گرفت». هنگامی که در لغت عرب می گویند: «ناقه طالق» یعنی شتر رها شده و منظور شتری است که بند آن پاره شده و هر کجا بخواهد، می چرد. طلاق از منظر لغت به معنای پاره کردن و از بین بردن قیود و گشودن گره است و همچنین به معنای ترک کردن و رها کردن و رها شدن از قید نکاح است و از این باب به رهایی معنا کرده اند که آن کسی که زن را طلاق می دهد، در واقع او را رها می سازد. در زبان عرب طلق را به باب تفعیل می برند و معنای رهایی و طلاق دادن را منظور می نمایند و بدین لحاظ طلاق گاهی به معنای تطلیق است، آن چنان که سلام به معنای تسلیم است و در کتب لغت فارسی طلاق مصدری است لازم و به معنای جدا شدن زن از مرد، رها شدن از قید نکاح و در معنای اسم مصدری، یعنی جدایی زن از مرد. طلاق دادن هم مصدر مرکبی است به معنای رها کردن زن. فراق در اصطلاح، جدایی و پایان یافتن عقد ازدواج به واسطه ی یکی از اسبابی است که موجب گسستن عقد ازدواج می شود. طلاق رها شدن زن از قید نکاح، رها شدن زن از عقد نکاح، رها کردن، فسخ کردن عقد نکاح، سراح و طلاق دادن یعنی رها کردن زن، تسریح و طلاق گرفتن هم به معنای رها شدن زن از قید زوجیت است. طلاق، جدا شدن زن از مرد، رها شدن از قید نکاح و رهایی از زناشویی است. در عرف عام، معنای جدایی از آن به ذهن متبادر می شود و بعضی طلاق را در معنای بیزاری به کار برده اند و در فرهنگ دهخدا نیز طلاق نامه را در همین سیاق، بیزاری نامه می خوانند. پس طلاق

در معنای لغوی به گشودن قید معنوی و آن هم فقط درباره‌ی همسر (گشودن عقد نکاح) اختصاص یافته است و در گشودن قیود حسّی از باب افعال استفاده می‌شود؛ چون اطلاق، به کار رفته است. واژه‌ی طلاق اسم مصدر است و مصدر آن همانگونه که گفتیم تطلیق است. طلاق اخصّ از فراق است زیرا زوج که طلاق رجعی می‌دهد طلاق واقع می‌شود نه فراق و فراق پس از سپری شدن عده حاصل می‌شود. (تریز، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۲) البتّه تعاریف فقهاء و حقوقدانان هم شبیه همین تعریف لغوی است و زیاد از آن فاصله نگرفته است. فقهاء طلاق را چنین تعریف کرده‌اند که «الطلاق و هو ازاله قید النکاح بغير عوض بصیغه طالق» (لطفی، ۱۳۸۷: ۳۵۱) و در تعریف دیگر از قرطبی آمده است که «هو حلّ العصمه المنعده بین الازواج بالفاظ مخصوصه» و یا این تعریف از ابوالفتوح رازی که می‌گوید: «أطلق النساء من حاله النکاح علی وجه مخصوص» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶: ۲۹۰/۳)، طلاق در نگاه حقوقدانان هم در جای خود جلب توجه می‌کند. دکتر سید حسن امامی در تعریف طلاق می‌گوید که «طلاق عبارتست از پایان دادن به نکاح دائم از طرف شوهر»، (امامی، ۱۳۶۶: ۵/۵) دکتر سید حسین صفائی آورده‌اند که «طلاق در حقوق فعلی ایران عبارتست از انحلال نکاح دائم با شرایط و تشریفات خاص به اراده‌ی مرد یا از جانب نماینده‌ی او که ممکن است به حکم دادگاه یا بدون آن واقع شود» (صفایی، امامی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۵) که مراد از «از جانب نماینده‌ی او» در تعریف استاد، همان وکالت در امر طلاق است. دکتر سید مصطفی محقق داماد نیز آورده است «طلاق عبارتست از انحلال عقد نکاح دائم» (محقق داماد، ۱۳۷۶: ۳۷۹) و دکتر ناصر کاتوزیان با لحاظ قرار دادن مقررات مربوط به تشریفات طلاق و همچنین ماهیت حقوقی آن می‌نویسند: «طلاق ایقاعی است تشریفاتی که به موجب آن مرد به اذن یا حکم دادگاه زنی را که به‌طور دائم در قید زوجیت اوست، رها می‌سازد» (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۰۰) پس طلاق در نگاه حقوقدانان یک عمل حقوقی یک طرفه است که تنها به اراده‌ی مرد و یا نماینده‌ی حقوقی و قانونی او واقع می‌شود و به منزله‌ی رها شدن از بند نکاح دائم و ازاله پیوند زناشویی در حال یا آینده است با به کار بردن صیغه‌ی لفظی و رعایت تشریفات خاص و این گونه نیست که زن هرگز نمی‌تواند در خواست طلاق کند، بلکه زن هم همانطور که اشاره خواهیم کرد، نیز می‌تواند با شرایط معین اجبار مرد را به طلاق درخواست کند و دادگاه نیز در چنین مواردی حکم به طلاق می‌دهد، اما نکته این است که در این موارد هم این مرد است که باید صیغه‌ی طلاق را بگوید و آن را واقع سازد و اگر مرد طوعاً حکم دادگاه مبنی بر طلاق را اجرا نکند، دادگاه مطابق اصول کلی، به واسطه‌ی نمایندگی قانونی ممتنع، از طرف او، زن را طلاق می‌دهد (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۹). طلاق یا divorce در فرانسه به معنای انحلال رابطه‌ی زناشویی در عقد نکاح خواه به قصد و رضای زوج باشد (ماده ۱۱۳۳-۱۱۳۹ ق.م)، خواه به وسیله‌ی نماینده‌ی قانونی زوج مانند طلاق دادن زوجه‌ی مجنون دائمی به

وسیله‌ی ولی او (ماده‌ی ۱۱۳۷ ق.م) یا مانند موردی که زوجه به استناد وکالت در طلاق از زوج، خود را مطلقه سازد (ماده‌ی چهارم قانون ازدواج مصوب ۱۳۱۰/۵/۲۳ و ماده‌ی ۱۱۱۹ ق.م) و یا اینکه ممکن است طلاق به حکم دادگاه انجام شود (ماده ۱۰۲۹ ق.م) (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶: ۴۳۰). بنابراین در حقوق فرانسه، نکاح به عقدی اطلاق می‌شود که به موجب آن زن و مرد به منظور تشکیل خانواده و شرکت در زندگی باهم متحد می‌گردند و در صورتی که به عقد نکاح خود خاتم دهند، طلاق روی خواهد داد و از این رو طلاق به تقاضای مشترک زوجین در ماده ۲۳۰، ۲۳۱ و ۲۳۲ قانون مدنی مصوب ۱۹۷۵ فرانسه و تصویب نامه مربوط پیش بینی و قاضی امور زناشویی توافق زوجین را نه فقط در تقاضای طلاق بلکه در طرح قرارداد موقت برای تنظیم روابط زوجین در طول دادرسی و طرح قرارداد نهایی به منظور تنظیم روابط زوجین بعد از صدور حکم طلاق و جنبه های انسانی بالاخص پرداخت نفقه و نگهداری فرزندان که تا حدودی می‌تواند از ریسک طلاق بکاهد مورد بررسی دقیق تری قرار می‌دهد (احمدی، احمدی، ۱۳۹۴: ۱). بنابراین مفهوم طلاق در حقوق ایران و فرانسه به معنای انحلال عقد نکاح است که می‌توان عنوان نمود که در هر دو حقوق نوشته، طلاق می‌تواند آثار مالی مختلفی برای طرفین داشته باشد.

۲-۱- حقوق مالی

مطابق ماده ی ۵۴۴ قانون مدنی فرانسه: «حقوق مالی، حق برخورداری و انتقال اشیاء به شیوه ای مطلق است، به شرطی که مخالف قوانین و مقررات نباشد». در حقوق ایران، تعریفی از مال ارائه نگردیده است و تقسیمات مختلفی از مال از منظر حقوقدانان مورد بررسی قرار گرفته است. به هر حال حقوق مالی آن است که اجرای آن مستقیماً برای دارنده ایجاد منفعت می نماید که قابل تقویم به پول باشد؛ همچون حق مالکیت نسبت به خانه ای که مستقیماً برای دارنده‌ی آن ارزش پولی و مالی دارد و یا مهریه ای که تقویم به پول یا سکه شده است. بنابراین در حقوق ایران و فرانسه، حقوق مالی به مصادیق مختلفی از مال اطلاق می‌گردد که ارزش مالی دارد و قابل تقویم به پول باشد.

۲-۲- حقوق مالی و دارایی زوجین در پرتو اخلاق در حقوق ایران و فرانسه

رعایت اصول اخلاقی در راستای روابط زوجین به ویژه در دارایی ها و اموال مکتسبه ای که در زندگی مشترک کسب و تحصیل می‌شود از مواردی است که رعایت آن موجب برقراری عدالت الهی و قضایی در بین زوجین می‌گردد. برای مثال پرداخت نفقه زوجه علی‌رغم آنکه یک مقوله‌ی اخلاقی است یک وظیفه‌ی شرعی است. از این رو حقوق مالی و دارایی زوجین در حقوق ایران و فرانسه دارای مصادیق مختلفی است که برخاسته از فقهی دارد و در حقوق فرانسه وارد نشده است و برخاسته در هر دو حقوق نوشته مورد پذیرش واقع شده و دارای شرایط و آثار

مختلفی است که این تقسیم بندی ها بر گرفته از اخلاق آن جامعه حقوقی است که عرف و اخلاق آن را پذیرفته است. بنابراین ذیلاً با بیان مصادیق این نوع حقوق مالی و دارایی ها به بررسی ابعاد تملک این مصادیق توسط زوجین و شرایط پیرامون آن در پرتو موازین اخلاقی اشاره خواهد شد.

۲-۱- نفقه

اخلاق یا تعهد اخلاقی صدق می نماید که نفقه برای زوجه و فرزندان و همچنین پدر و مادر زوج بر عهده ی رئیس خانواده یعنی پدر یا همان زوج است. عدم پرداخت نفقه را نه تنها اخلاق شرعی نمی پذیرد بلکه اخلاق عرفی نیز آن را رد می نماید. از این رو نفقه به عنوان مصادیقی از حقوق مالی زوجه در حقوق ایران و فرانسه شناخته شده است و تخطی از آن ضمانت اجرای مدنی و کیفری را در هر دو حقوق نوشته به جای دارد که این موضوع به جهت عدم ایفای تعهدات اخلاقی است. اما این مسئله پدید می آید که زوجه در چه زمانی می تواند نفقه را مطالبه نماید و شرایط دارا شدن این حق چیست و در صورت عدم ایفای این حق از سوی زوج، چه آثاری در پی خواهد داشت؟ و ملاک تعیین نفقه چه می باشد؟ در قانون مدنی و همچنین در فقه برای نفقه مقدار معینی مشخص نشده است (ابن قدامه، بی تا، ۹/ ۲۳۲). بلکه ملاک تعیین مقدار نفقه را وضعیت زن و عرف قرار داده اند. در اینجا دو مسئله مطرح می شود: یکی اینکه منظور از وضعیت زن چیست و دوم اینکه آیا وضعیت مرد هم تأثیری در میزان نفقه دارد یا خیر؟ طبق ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی که مستظهر به موافقت اجماعی فقهاست. مرد مکلف به تأمین نفقه زن می باشد. اما پرسشی که ذهن را به خود مشغول می سازد این است که در لوای این تکلیف چه ملاکی موجود است؟ اگر مناط قاعده مذکور، در فرض اشتغال زنان نیز برقرار باشد از تداوم تکلیف مرد به پرداخت نفقه گریزی نیست و چنانچه غیر این باشد جای تجدید نظر باقی است. شاید بتوان وجوب نفقه زوجه را به این علت دانست که شارع از باب رحمت، بار تأمین مخارج را از دوش زوجه برداشته و او را از فشار و مشقت کسب و کار معاف نموده است و از این رو، تا رابطه زوجیت میان زن و مرد باقی است، نفقه زن بر مرد واجب است. در حقوق ایران، تأمین معاش زوجه و پرداخت نفقه به عهده زوج بوده و همه امکانات و لوازمی را شامل می شود که زن در زندگی مشترک به آن نیازمند است. به موجب ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی، نفقه عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن از قبیل: مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و هزینه های درمانی و بهداشتی و خادم در صورت عادت یا احتیاج به واسطه نقصان یا مرض (حیدری و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۲). آنچه در قانون مدنی اشاره شده از باب تمثیل بوده و چه بسا نیازهای طبیعی انسان مستلزم انجام وظیفه دیگری از ناحیه مرد در تأمین آن باشد. لازم به ذکر است که تأمین نفقه زوجه از زمان تمکین وی در زندگی زناشویی آغاز می گردد. به موجب

ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی «در عقد دائم نفقه ی زن به عهده شوهر است.» بالعکس، در ازدواج موقت چنین وظیفه‌ای بر عهده ی زوج قرار نمی‌گیرد مگر اینکه در لحظه وقوع عقد موقت، شرط پرداخت نفقه مطرح شود یا این که عقد بر مبنای آن جاری شده باشد. منظور از تناسب با وضعیت زن که ماده ۱۱۰۶ ذکر کرده است چیست؟ آیا منظور از تناسب با وضعیت زن، وضعیت او در خانواده پدر اوست یا منظور وضعیت زن در خانواده شوهر است؟ این مسئله غیر از آن مسئله است که آیا در تعیین نفقه وضعیت زن لحاظ می‌شود یا شوهر. زیرا این امکان هم وجود دارد که زن در خانه پدر خود عادت به داشتن خادم نداشته باشد، اما در خانه شوهر خود عادت به داشتن خادم پیدا می‌کند و این عادت ممکن است به خاطر وضعیت مالی شوهر باشد و ممکن است به خاطر موقعیت فردی خود زن باشد که بعد از ازدواج پیدا کرده است. برای مثال دختری از یک خانواده متوسط که مشغول به تحصیل در یک رشته تخصصی دانشگاهی است، با مردی ازدواج می‌کند. پس از مدتی که فارغ التحصیل می‌شود، در کار خود از چنان موفقیتی برخوردار می‌شود که درآمد سرشاری نصیب او می‌گردد و برای خود در امور خانه خادم استخدام می‌کند و سالها با این شرایط زندگی می‌کند، به طوری که داشتن خادم جزء عادت او می‌شود. حال چنین زنی که در خانه پدر عادت به خادم نداشته ولی در خانه شوهر عادت به داشتن خادم پیدا کرده است، آیا می‌تواند از شوهر خود تقاضای استخدام خادم کند یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: اولاً عبارت ماده، مطلق است و قیدی بر «عادت زن به داشتن خادم» وارد نکرده است. بنابراین باید گفت که از اطلاق عبارت اینگونه استنباط می‌شود که همینکه ثابت شود، زن به داشتن خادم عادت دارد، بر عهده شوهر است که برای او خادم استخدام کند؛ چه این عادت در خانه پدری به وجود آمده باشد، چه در خانه شوهر. ثانیاً هدف قانونگذار این بوده است که وضعیت معیشتی زن را در وضعیت نسبتاً ثابتی نگه دارد تا زن دچار عسرت و سختی نشود و به این نکته اقتصادی نیز توجه داشته است که رفاه، امری نسبی است که اگر فرد به سطحی از زندگی عادت کرد، پایین آمدن از آن برای او ناخشنود کننده و مایه عسرت و سختی است. بنابراین، زنی که به سطحی از رفاهیات عادت کرده است، برای او سخت است که از این سطح تنزل کند و فرقی نمی‌کند که این عادت از چه زمانی به وجود آمده باشد. لذا اختصاص «عادت زن به داشتن خادم» به خانه پدر، با هدف غائی قانونگذار مغایرت دارد (امیر محمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۱). دکتر کاتوزیان نیز این عقیده را دارد که: «میزان تعیین نفقه، وضع زن در خانواده تشکیل شده از او و شوهر است نه خانواده ی پدری زن» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۶۷۷). اما محقق قمی نظر دیگری دارد. وی می‌گوید: «معتبر در این عادت امثال اوست در وقتی که در خانه پدر بوده نه ملاحظه آن که رفعت شأن بهم برساند وقتی که به خانه شوهر آمد» (محقق قمی، ۱۳۷۱: ۴۶۰). در حقوق فرانسه، زوال زوجیت به واسطه طلاق، تعهد به انفاق را ساقط می‌نماید (Maurie, 1989: 456) اما پس

از فوت، نفقه به نفع همسر بازمانده مطابق ماده ۲۷۰ قانون مدنی فرانسه به مدت یک سال باقی است. تعهد انفاق در حقوق ایران و فرانسه از خصیصه نظم عمومی برخوردار بوده و مقررات مربوط به آن جزء قواعد آمره می باشد. به همین دلیل، زوجین نمی توانند بر خلاف آن توافق هایی در عقد ازدواج خود بنمایند. با عنایت به مطلب فوق، اسقاط نفقه ممکن نیست، آنچه ارائه شد درباره نفقه آینده بود و الا ممنوعیت مزبور ناظر به نفقه زمان های منقضی شده، نمی باشد. در هر دو نظام حقوقی، نفقه آینده قابل اسقاط نیست ولی متعهدله نفقه، می تواند ذمه همسر خود را از نفقه گذشته ابرا نماید (حیدری و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۳). به طور کلی آنچه که می بایست عنوان نمود آن است که نفقه زوجه به عنوان مصداقی از حقوق مالی پس از طلاق در حقوق ایران از بین می رود ولیکن این موضوع در حقوق فرانسه، یک سال پس از طلاق ادامه خواهد داشت و در هر دو حقوق نوشته، نفقه زوجه به عنوان یکی از مصادیق حقوق مالی زوجه به عنوان یک نوع تعهد اخلاقی مورد پیش بینی قرار گرفته است.

۲-۲- تنصیف دارایی

با توجه به تأثیر و اقتباس حقوق مالی زوجین از اخلاق، اخلاق صدق می کند که دارایی زوجین با توجه به مشترک بودن زندگی آنان، مشترک باشد. بنابراین یکی دیگر از حقوق مالی زوجین در عقد نکاح و پس از طلاق که متأثر از اخلاق اسلامی است، تنصیف دارایی می باشد. تنصیف در لغت به معنی به دو نیم کردن و نزد محاسبان عبارت است از بیرون ساختن نیمی از عدد آمده است. کلمه مزبور در عبارت شرط تنصیف نیز به همین معنا می باشد. در متن شرط مندرج در عقد نامه های رسمی عبارت «تا نصف دارایی» آمده است. این بدان معناست که قاضی در بررسی و اتخاذ تصمیم در این خصوص لزوماً حکم به تنصیف اموال زوج نمی نماید و می توان میزان کمتری از نصف را مورد حکم قرار دهد. به مناسبت استفاده از کلمه دارایی در این بخش شایان ذکر است. توسط برخی از حقوقدانان و فقها این ایراد وارد شده است که از آنجایی که در شرط تنصیف، بناست دارایی زوج تنصیف گردد و دارایی اعم است اعم از دیون و اموال (عابدی و صفوی شاملو، ۱۳۹۳: ۱۶۳) یعنی هم دارایی های مثبت و اموال و هم دارایی های منفی، لازم است زن در بدهی های مرد نیز در همان حدود شریک گردد. ولیکن در پاسخ باید اذعان داشت که مراد از تنصیف دارایی، تنها اموال است چه اینکه در لسان عرف دارایی به دارایی مثبت اطلاق می گردد (دیانی، ۱۳۸۴: ۳۸). نکته شایان توجه در شرط تنصیف اینکه موضوع این شرط بلاعوض می باشد. این شرط برخلاف اجرت المثل است که از بابت آن زن می بایست خدماتی را بدون قصد تبرع در منزل انجام می داده، چه اینکه حسب مفاد شرط تا نصفی از دارایی مرد به صورت بلاعوض به زن منتقل می گردد. بر همین مبنا شرط تنصیف شرطی در برابر خدمات ارائه شده توسط زن به شمار نمی رود. همچنین این شرط را واجد

وصف تنبیهی دانسته اند (عابدی و صفوی شاملو، ۱۳۹۳: ۱۵۵). دیگر اینکه از آنجایی که مبنای این تنصیف توافق طرفین است می توان مقرره مشابهی نیز به نفع مرد درج نمود بدین شرح که مرد در نیمی از اموال زن در صورت طلاق شریک گردد (جعفری و قیصریان، ۱۳۹۶: ۳۲). در حقوق فرانسه نیز، اشتراک زوجین در دارایی به طور عام پذیرفته شده است. از این رو زوجین در دارایی های منفی نیز تا حدی اشتراک دارند. این موارد شامل دیون ایجاد شده به واسطه پرداخت نفقه و دیون ایجاد شده در دوران ازدواج است، اما دیون ایجاد شده پیش از ازدواج، جزء دارایی های شخصی زوجین قرار می گیرد. چنین اشتراکی که به موجب قانون معین شده و زوجین آن را پذیرفته اند با فوت یا غیبت هر یک از زوجین، طلاق، افتراق جسمانی، افتراق اموال یا تغییر نظام مالی منحل می شود و از آثار طلاق، قابل استناد بودن تاریخ طلاق در خصوص اموال مربوط به اشخاص ثالث است و تعهدات هر یک از زوجین در اموال مشترک پس از تقدیم دادخواست طلاق با قصد تقلب غیرمعتبر است (سادات اسدی، ۱۳۹۰: ۱۰-۹) به طوری که ماده ۲-۲۶۲ قانون مدنی فرانسه عنوان می دارد: «تعهد صورت گرفته توسط یکی از زوجین نسبت به اموال مشترک و انتقال اموال مشترک توسط یکی از زوجین در محدوده ی اختیارات وی که پس از تقدیم دادخواست طلاق صورت گرفته باشد، چنان چه با تقلب نسبت به حقوق همسر دیگر باشد و این امر ثابت شود، باطل اعلام می گردد».

۲-۳- مهریه

عرف و فقه اسلامی بر آن است که زوجه را در والاترین ارزش های اخلاقی قرار دهد و حقوقی را برای زوجه در نظر گیرد. در شرع اسلام برای رعایت این نوع اخلاق اسلامی، مهریه را برای ارج نهادن شأن زوجه در نظر داشته است، هر چند این موضوع در حقوق فرانسه وجود ندارد و از درگاه دیگری همچون تنصیف دارایی وارد گردیده است. بنابراین برخلاف حقوق ایران در حقوق فرانسه، مطالبه مهریه وجود ندارد؛ اما در حقوق ایران، برابر ماده ۱۰۸۲ قانون مدنی، به مجرد عقد نکاح، زن مالک مهر می شود و می تواند هر نوع تصرفی که بخواهد در آن بنماید. بنابراین اگر مهر معین باشد، با تحقق نکاح، آن عین به مالکیت زن در می آید و زن حق هر گونه انتفاع و تصرف مالکانه در آن خواهد داشت، چنانکه می تواند آن را بفروشد یا ببخشد یا اجاره دهد. اگر مهر عین کلی باشد، مانند مقداری پول یا طلا، به محض وقوع عقد، شوهر بدهکار آن می گردد و زن می تواند آن را مطالبه کند، مگر اینکه مدت یا اقساطی جهت تأدیه آن منظور شده باشد. ماده ۱۰۸۳ قانون مدنی در این خصوص می گوید: «برای تأدیه تمام یا قسمتی از مهر می توان مدت یا اقساطی قرار داد». هرگاه مهر منفعت یا حق دیگری باشد باز هم با وقوع عقد زن مالک آن می گردد و می تواند در آن تصرفات مالکانه نماید. چون در صورت وقوع طلاق قبل از نزدیکی، نصف مهر به شوهر بر می گردد (ماده ۱۰۹۲) مالکیت زن، نسبت به نصف

مشاع مهر، مالکیت متزلزل است و با تحقق نزدیکی، مستقر (پایدار) می‌شود (صفایی و امامی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۱).

با توجه به آنچه که عنوان گردید، در حقوق ایران، برخلاف حقوق فرانسه، زن به مجرد عقد، مالک مهر می‌شود و می‌تواند آن را از شوهر مطالبه کند و برای احقاق حق خود به طرق قانونی، مانند رجوع به دادگاه و صدور اجرائیه ثبتی، متوسل گردد. به علاوه قانون به زن حق داده است که تا مهر خود را دریافت نکرده، از تمکین خودداری نماید. این حق معروف به حق حبس است. ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی در این زمینه مقرر می‌دارد: «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفاء وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر اینکه مهر او حال باشد و این امتناع مسقط حق نفقه نخواهد بود». طبق این ماده حق حبس مشروط به این است که مهر زن حال، یعنی بدون مدت و قابل وصول به مجرد عقد، باشد. هرگاه مهر مؤجل (مدت دار) باشد، برابر ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی، زن حق حبس ندارد. هرگاه قسمتی از مهر حال و قسمتی مؤجل باشد، حق حبس فقط نسبت به قسمتی که حال است حاصل می‌شود و پس از دریافت این قسمت زن دیگر نمی‌تواند از ایفاء وظایف زناشویی امتناع کند. اگر مهر مؤجل باشد و مدت آن منقضی شود، بدون اینکه شوهر تمکین زن را تقاضا کرده باشد، آیا در این صورت زن می‌تواند از انجام وظایف زناشویی خودداری کند، تا مهر خود را بگیرد؟ بعضی گفته‌اند: مهر مؤجل پس از رسیدن زمان تأدیه در حکم حال است. پس اگر زن قبلاً تمکین نکرده باشد، حق حبس خواهد داشت. لیکن این نظر قابل ایراد است؛ زیرا در صورت مؤجل بودن مهر حق حبس برای زن ایجاد نشده و وضعیت سابق استصحاب می‌شود و موجبی برای پیدایش حق حبس بعد از حال شدن مهر نیست. به علاوه اراده مشترک طرفین براین بوده است که تمکین قبل از تأدیه مهر صورت گیرد و پدید آمدن حق حبس در مسأله مذکور برخلاف اراده زوجین است (لطفی، ۱۳۹۳: ۳۹۸). مضاف بر اینکه چون حق حبس یک قاعده‌ی استثنائی است نباید موارد استفاده از آن را گسترش داد (صفایی و امامی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). محدودیت دیگری که برای حق حبس مقرر شده است این است که اگر زن قبل از دریافت مهر از شوهر تمکین کند، حق حبس او ساقط می‌شود و دیگر نمی‌تواند به عنوان عدم تأدیه مهر از انجام وظایف زناشویی خودداری نماید. ماده ۱۰۸۶ قانون مدنی در این زمینه می‌گوید: «اگر زن قبل از اخذ مهر، به اختیار خود، به ایفاء وظایفی که در مقابل شوهر دارد قیام نمود، دیگر نمی‌تواند از حکم ماده قبل استفاده کند. معذک حقی که برای مطالبه مهر دارد ساقط نخواهد شد». مقصود از ایفاء وظایف در مواد ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶ چیست؟ ممکن است گفته شود ایفاء وظایف در این دو ماده مطلق است و هریک از وظایف زناشویی (از جمله حسن معاشرت و معاضدت و سکونت در خانه شوهر) را در بر می‌گیرد، پس زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفاء هر یک از این وظایف خودداری نماید. لیکن این تفسیر با فقه

امامیه که مأخذ قانون مدنی در این باب است وفق نمی دهد؛ چه بنا به عقیده فقهای امامیه زن فقط می تواند از نزدیکی با شوهر تا گرفتن مهر خود امتناع نماید (نجفی، بی تا: ۳۱ / ۴۱).

بنابراین می توان گفت مقصود قانونگذار از ایفاء وظایف زناشویی نزدیکی با شوهر و به تعبیر دیگر تمکین خاص است، نه وظایف دیگر. مؤید این نظر آن است که حق حبس در نکاح یک قاعده‌ی استثنائی است و نباید آن را به موارد مشکوک گسترش داد. حق حبس که برای زن شناخته شده اعم است از اینکه شوهر معسر باشد یا ملی توانگر) زیرا ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی مطلق است و فرقی بین این دو مورد نگذاشته است. تاریخ حقوق ما نیز مؤید این نظر است. فقهای امامیه در این زمینه استدلال کرده اند به این که اعسار شوهر، هر چند که مانع مطالبه مهر می شود، لیکن حق حبس زن را که مستفاد از قواعد معاوضه است از بین نمی برد. پس ضعف نظر ابن ادریس که اعسار را مانع امتناع زن از تمکین دانسته واضح است (نجفی، بی تا: ۳۱ / ۴۳-۴۲). به هر حال، برابر ماده ۱۰۸۵، هنگامی که زن با اعمال حق حبس خود از تمکین خودداری می کند، ناشزه محسوب نمی شود و مستحق نفقه خواهد بود و به تعبیر قانون، امتناع زن از ایفاء وظایف زناشویی در مسأله مورد بحث مسقط حق نفقه نخواهد بود (صفایی و امامی، ۱۳۸۸: ۱۶۳-۱۶۲).

مبنای حق حبس این است که نکاح در فقه اسلامی یک عقد معاوضی، یا شبه معاوضی، به شمار آمده و در معاوضات، هر یک از طرفین می تواند از اجرای تعهد خود امتناع کند تا طرف دیگر تعهد خود را انجام دهد (ماده ۳۷۷ قانون مدنی). اگر نکاح یک عقد معاوضی باشد، چنانکه بعضی از فقهای امامیه گفته اند، باید شوهر نیز حق حبس داشته باشد، یعنی بتواند از تسلیم مهر خودداری نماید، تا زن وظایف زناشویی خود را انجام دهد. لیکن قبول این نظر در حقوق جدید خالی از اشکال نیست، چه ما نمی توانیم نکاح را یک معاوضه حقیقیه بدانیم و مسلم است که اگر همه احکام معاوضات را در نکاح جاری بدانیم، از ارزش آن کاسته و بر خلاف روح قانون و عرف عمل کرده ایم. پس حق حبس زوجه در حقوق امروز یک قاعده استثنائی است که به پیروی از فقه امامیه، برای حمایت از حقوق زن، پیش بینی شده و قانون آن را فقط برای زن ذکر کرده و نباید شوهر را در این زمینه به زن قیاس کرد، چرا که تفسیر موسع از یک قاعده استثنائی روا نیست. بعضی از فقهای امامیه هم متمایل به قبول همین نظر هستند: صاحب جواهر در این مسأله می گوید: «بعید نیست در نکاح که یک معاوضه حقیقیه نیست حق حبس اختصاص به زن داشته باشد و در مشابهت آن با معاوضه کافی است که فقط یک طرف دارای چنین حقی باشد».

به هر حال به نظر می رسد که اصولاً نکاح را که یک قرارداد شخصی و هدف اساسی آن شرکت در زندگی است نباید یک قرارداد معاوضی یا حتی شبه معاوضی تلقی کرد و احکام ویژه قراردادهای مالی معوض را درباره آن جاری نمود. بنابراین شناختن حق حبس برای زن در نکاح

- حقی که ویژه قراردادهای مالی معوض است - اساساً در حقوق جدید قابل ایراد است. بعضی از فقهای امامیه هم به حق حبس در نکاح ایراد گرفته و قول به عدم وجود چنین حقی در نکاح و مکلف بودن هر یک از زوجین به ادای وظایف خود را بعید ندانسته اند (مامقانی، ۱۴۰۴: ۲۷۲).

با این حال هرگاه مهر در عقد تعیین نشده باشد، آیا زن می‌تواند تا تعیین مهر و تسلیم آن از انجام وظایف زوجیت امتناع کند؟ بعضی از فقهای امامیه همچون شهید ثانی به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند. از اطلاق ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی نیز می‌توان این نظر را استنباط کرد. معهداً در انتقاد از آن گفته شده است که اگر در عقد نکاح، مهر تعیین نشده باشد، دلیلی بر وجود حق حبس نیست؛ چه در این صورت نکاح یک عقد معاوضی به شمار نمی‌آید، تا بتوان حق حبس را که از خصوصیات عقود معاوضی است در آن جاری کرد. این نظر در حقوق جدید هم قابل قبول است. چه حق حبس یک قاعده استثنائی است که نباید آن را به موارد مشکوک گسترش داد؛ وانگهی می‌توان گفت ماده ۱۰۸۵ منصرف به موردی است که مهر در نکاح تعیین شده باشد و مواردی که مهر در عقد تعیین نشده باشد از شمول این ماده خارج است. شرط حال بودن مهر هم دلیل بر آن است که قانونگذار موردی را در نظر داشته که مهر در نکاح تعیین شده باشد. از سویی دیگر هرگاه زن در اثر اکراه از شوهر تمکین نماید، قبل از اینکه مهر خود را دریافت کرده باشد، آیا می‌تواند پس از رفع اکراه از انجام وظایف زناشویی امتناع کند، تا مهر خود را دریافت دارد؟ پاسخ به این سؤال مثبت است، زیرا حق حبس برای زن ایجاد شده و حق با اراده صاحب آن یا به حکم قانون ساقط می‌شود و در مورد اکراه موجهی برای سقوط حق حبس نیست و بقاء حق استصحاب می‌شود. کلمه اختیار در ماده ۱۰۸۶ قانون مدنی نیز مفید همین معنی است. اما اگر شوهر مجبور به تسلیم مهر شود، پس از رفع اکراه نمی‌تواند آن را پس بگیرد، زیرا زن به موجب عقد مالک مهر شده و بیرون آوردن مال از تصرف مالک بدون رضای او مجاز نیست، هر چند که آن را از طریق توسل به اکراه بدست آورده باشد (لطفی، ۱۳۹۳: ۳۸۹).

از طرفی هرگاه زن حاضر به تمکین از شوهر شود ولی شوهر به علتی، مانند مسافرت یا بیماری، با زن نزدیکی نکند، آیا حق حبس ساقط می‌شود، یا زن مادام که نزدیکی واقع نشده می‌تواند حق حبس خود را جهت دریافت مهر اعمال نماید؟ شهید در مسالک بر آن است که تا نزدیکی واقع نشده حق حبس باقی است، اعم از اینکه زن حاضر به تمکین شده باشد، یا نه، زیرا فقط دخول است که حق زن را ساقط می‌کند. لیکن صاحب جواهر این نظر را مورد انتقاد قرار داده می‌گوید: حاضر شدن زن به تمکین در واقع اسقاط حق حبس است و در ادله، سقوط حق معلق به نزدیکی نشده است. این نظر با ظاهر ماده ۱۰۸۶ و نیز با استثنائی بودن قاعده مندرج در ماده و محدودیت قلمرو شمول آن سازگارتر است (صفایی و امامی، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۶۴). بنابراین اخلاق اسلامی با اخلاق قانونی در هم آمیخته تا برای ارج نهادن جایگاه زن، مهره را با توجه به شرایط

پیش گفته وضع نماید.

۲-۴- اجرت المثل

از دیدگاه اخلاقی صحیح نیست که زوجه با توجه به زندگی مشترکی که با زوج آغاز می نماید و پس از مدتی از هم جدا می گردند بدون در نظر داشتن خسارات ایام زندگی مشترکی که با زوج داشته است بدون جبران باقی بماند و از این رو اجرت المثل نهادی اخلاقی و قانونی در این زمینه است. رویه قضایی فرانسه، فعالیت های زن در منزل را در رژیم های افتراق اموال نادیده نگرفته است و جبران آن را با توجه به رویه موجود، اخلاقی و قانونی تلقی کرده است به طوری که احکام صادره از شعبه اول دیوان عالی در امور مدنی در مورخه ۲۴ اکتبر ۱۹۹۵ و ۳ ژوئیه ۱۹۹۶ میلادی بر این مطلب تأکید دارد. یک حقوقدان فرانسوی در سال ۱۹۸۳ میلادی با تحقیقاتی که کرده بود، مشاهده نمود که قضات به منظور توزیع منصفانه اموال زندگی مشترک، از این نوع تصمیمات، استفاده می نمایند. از این رو در حقوق فرانسه مدل های مختلفی از قرارداد مالی ازدواج، وجود دارد که به طور طبیعی حدود اختیارات هر یک از زوجین نسبت به هر مدلی متفاوت می باشد. در نتیجه حتی در بهترین نوع آن هم، اختیارات زن و شوهر، در اداره و تصرف اموال، برابر نمی باشد و اختیارات شوهر، حتی در رژیم جدایی مطلق اموال به خاطر فرض قانونی، مبنی بر رضایت زن نسبت به شوهر برای تصرف در اموالش، بیش از اختیارات زن است. ولیکن از جهت انتخاب قرارداد مالی زوجین، آزادی وسیعی در این زمینه پدید آمده است (Georges & Georges, 1987: 48). یکی از مسائل بحث برانگیز دو دهه ی اخیر مسئله استحقاق زن برای اجرت کارهایی است که در منزل انجام می دهد به عنوان یکی از حقوق مالی وی محسوب شده است. این مسئله ابتدا در سال ۱۳۷۰ در مجلس شورای اسلامی مطرح گردید. در ماده ی واحده ی مقررات مربوط به طلاق این سال که یک سال بعد در مجمع تشخیص مصلحت نظام به تصویب رسید، قانون گذار زن را مستحق اجرت المثل دانست ولی این ماده ی قانونی به شیوه ای تنظیم شد که مطالبه ی چنین حقوقی منوط به رعایت شرایطی گردید. از جمله ی این شرایط عدم وجود شرط در ضمن در خصوص حقوق مالی زوجه (مثل شرط تنصیف دارایی)، عدم تصالح زوجین و نیز عدم خطای زوجه بود. وجود این شرایط این گمان را به ذهن متبادر می ساخت که گویا اگر پای طلاق به میان نیامهد باشد، زن استحقاق چنین اجرتی را ندارد حال آنکه با استناد به شرع و نیز ماده ۳۳۶ قانون مدنی این استحقاق می توانست وجود داشته باشد. بالاخره قانونگذار برای رفع این شبهه در اواخر سال ۱۳۸۵ با اضافه نمودن تبصره ای به ذیل ماده ی فوق چنین حقی را برای زوجه قائل شد. بدیهی است این حق فارغ از این است که پای طلاق به میان آمده باشد یا نه. ماده ی فوق مقرر می دارد: «چنانچه زوجه کارهایی را شرعاً بر عهده ی وی نبوده و عرفاً برای آن کار اجرت المثل باشد به دستور زوج و با عدم قصد تبرع

انجام داده است و برای دادگاه نیز ثابت شود، دادگاه اجرت المثل کارهای انجام گرفته را محاسبه و به پرداخت آن حکم می‌کند.» وفق این ماده مطالبه‌ی اجرت المثل منوط به شرایطی شده است که متذکر می‌شویم:

اولاً و بنا به فرض اولیه استحقاق زن نسبت به اجرت المثل، انجام کار نوعاً مأجور است که زن در منزل شوهر انجام داده است. بنابراین اگر ثابت شود همه‌ی کارهای منزل به عهده‌ی خادم (نوکر یا کلفت) بوده که به هزینه‌ی مرد در خدمت خانواده بوده، یا اینکه اساساً زن در منزل شوهر کاری انجام نداده، طبعاً استحقاقی برای زن متصور نیست.

ثانیاً باید کار نوعاً مأجور باشد. کار نوعاً مأجور دارای دو شرط است: «شرط اول اینکه باید کار مربوط در حیطه‌ی وظایف قانونی زن نبوده باشد؛ زیرا حسب شرع، برخی کارهای منزل مثل نظافت منزل، پختن غذا، شستن لباس و ظروف، دوزندگی و حتی شیر دادن طفل از وظایف قانونی و شرعی زوجه نیست. اما الزام زوج به پرداخت اجرت المثل تنها با این شرط محقق نمی‌گردد بلکه باید، عمل «نوعاً» نیز مأجور باشد. بنابراین اگر به حسب عرف محل، یک نوع تقسیم وظایفی بین زن و مرد شده باشد که زن در منزل کار کند و مرد در بیرون و با هم زندگی را بگذرانند، قانون نمی‌تواند در معارضه با این قاعده عرفی کلیه‌ی هزینه‌های مربوط به زندگی مشترک را به عهده‌ی شوهر بگذارد. عرف قانون نانوشته‌ای است که بر روابط افراد حکومت دارد در اکثریت قریب به اتفاق خانواده‌های ایرانی این تقسیم کار عرفی وجود دارد و زن را از این جهات مستحق چیزی نمی‌دانند. النهایه، بعد از وضع این قانون باید در این خصوص بین زوجین توافقی صورت بگیرد و از این پس طبق این قانون زن مستحق اجرت المثل کارهای منزل خواهد بود مگر اینکه شرط خلاف شده باشد. ثالثاً اعمالی که انجام داده بنا به امر شوهر و با عدم قصد تبرع بوده باشد. بنابراین اگر عمل نوعاً مأجور را راساً و بدون تقاضای شوهر انجام دهد، استحقاقی ندارد. برخی از قضاات دادگاه خانواده تقاضای شوهر را در امر مطالبه‌ی عمل مفروض می‌پندارند و معتقدند اگر زوجه برای انجام این امور اقدامی انجام ندهد، مورد سؤال و عتاب قرار می‌گیرد و لذا اگر قبل از امر شوهر از روی بیم سؤال و عتاب بعدی عملی انجام دهد، استحقاق اجرت عمل را دارد. این امر در صورتی می‌تواند درست باشد که عتاب بعدی را اماره به امر شوهر بودن عمل تلقی کنیم. اما شرط دیگر استحقاق این است که باید زوجه عمل را به قصد تبرع انجام نداده باشد که برای اثبات آن مشکلاتی وجود دارد. عمده اشکال از این ناحیه است که اثبات عدم تبرع اثبات یک امر قصدی است و امر قصدی نمود خارجی ندارد که به راحتی قابل اثبات باشد بلکه در ما فی الضمیر شخص بوده و فقط از ناحیه‌ی خود وی قابل درک است (لا یُعَلَمُ اَلا مِنْ قِبَلِهَا). اشکال دوم این است که این امر، اثبات یک امر عدمی است نه به طور مستقل بلکه فقط به کمک امر وجودی قابل اثبات است. در تبصره‌ی این ماده به خلاف

خود ماده ی ۳۳۶ قانون مدنی، عدم تبرع مفروض نیست و بنا به نص ماده که می گوید «و با عدم قصد تبرع» باید به اثبات برسد که اثبات آن با مشکلات فوق الذکر مواجه است (کاتوزیان، ۱۳۵۷: ۲۵۴-۲۵۳). به هر حال به نظر می رسد باید در مورد اثبات عدم قصد تبرع به امارت و قرائن توجه کرد یعنی با قیام اماره ی تبرع، نوبت به اصل عدم تبرع نمی رسد اگر زوجین در مدتی که از ناحیه ی زوجه مطالبه ی اجرت المثل می شود، زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند، نمی توان با تمسک به اصل عدم تبرع زن را مستحق چیزی دانست؛ زیرا داشتن زندگی مسالمت آمیز اماره تبرعی بودن عمل می تواند تلقی گردد» (کاتوزیان، ۱۳۵۷: ۲۰۱-۱۹۹). بر اساس مقررات پرداخت اجرت المثل و نحلّه، این حقوق مالی جز حقوق زنان در زمان طلاق عنوان شده است که با شرایط خاصی به زن تعلق می گیرد. شرایط تعلق اجرت المثل به زنان مطابق ماده ۳۳۶ قانون مدنی است و مطابق ماده ۳۲ قانون حمایت از خانواده، نحلّه به زوجه تعلق می گیرد. اگر زن امورات روزمره ی منزل را انجام دهد و زوج بنا به دلایلی بخواهد وی را طلاق دهد به زوجه اجرت المثل تعلق می گیرد و نحلّه هم بخشی از طرف زوج است که در مقابل آن عوضی قرار ندارد و در زمانی به زوجه تعلق می گیرد که اجرت المثل داده نشده باشد و در زمان طلاق شایسته است به زوجه پرداخت گردد (سادات موسوی، ۱۳۹۶: ۱).

۲-۵- ارث

قرآن و تعالیم اسلامی، به کرات اخلاق را در آموزه های خود، سرمشق تمام حقوق و تکالیف انسان ها عنوان می داشتند؛ برای مثال تقسیم اموال بارها در آیات و روایات مورد اشاره قرار گرفته و تقسیم اموال متوفی را با رعایت اخلاق مورد پذیرش قرار داده است. در نظام های عمده حقوقی و به ویژه قطب های حقوقی غرب از قبیل حقوق فرانسه، انگلیس، امریکا، آلمان و غیره به دلیل وجود رژیم حقوقی برابر در ارث زن و مرد و متاثر بودن احوال شخصیه از مقررات مذهبی در عموم نظام های حقوقی و هماهنگ بودن قواعد ارث مسیحیت با تحولات دوران معاصر در حقوق زنان شاهد اختلاف بر جنسیت در تقسیم ارثیه نیستیم

(Cf. Code civil (de français) Art. 745-767, 2002: 668-676)

و کسانی که از تحولات اصلاحی حقوق زنان در این نظام ها گزارش داده اند، به وجود تفاوت های مبتنی بر جنسیت، در ارث زن و مرد اشاره ای نکرده اند (سعدون، ۱۳۷۹: ۱۲). قانون مدنی فرانسه دلیل بر ارث بردن را بیشتر بر اساس علقه و رابطه ی ژنتیکی افراد با یکدیگر می داند؛ به نحوی که علقه ی زوجیت را به کلی از طبقات چهارگانه ی ارث در حقوق فرانسه خارج کرده و آن را براساس محبت و علاقه ی قلبی بنا نهاده است (اگر شوهر زنش را دوست بدارد، برایش ارثی معین می کند و زن نسبت به شوهر) (زحمتکش و موسوی، ۱۳۹۹: ۸۲).

در حقوق فرانسه، سه عامل طبقه، جهت و درجه‌ی وضعیت ارث را تنظیم می‌کنند. بر اساس ماده‌ی ۷۳۱ قانون مدنی این کشور، وراثت سه طبقه هستند: طبقه‌ی نخست، شامل فرزندان و اولاد ایشان تا هر قدر که پایین بروند، طبقه‌ی دوم دربرگیرنده‌ی خویشاوندان عمودی صعودی، یعنی پدر و مادر و اجداد و طبقه‌ی سوم شامل خویشاوندان در خط اطراف. هریک از خویشاوندان این طبقات، به ترتیب مقدم بر خویشاوندان طبقه‌ی بعدی و حاجب ایشان هستند، اما استثنائاتی هم بر این امر وارد است. همچنین طبق مقررات موضوعه‌ی جدید، خویشاوندان در خط اطراف، در صورت وجود همسر بازمانده از ارث ممنوع خواهد بود (شهیدی، ۱۳۹۰: ۳۰). به استناد ماده ۹۴۰ و ۱۰۷۷ قانون مدنی شرط توارث میان زوجین، دائمی بودن عقد نکاح است. در نکاح منقطع هیچ یک از زوجین از دیگری ارث نمی‌برد. در مورد این شروط ذکر چند نکته حائز اهمیت است: «الف) به حکم ماده‌ی ۹۴۳ قانون مدنی اگر مردی همسر خود را طلاق رجعی بدهد، هر یک از زوجین که در ایام عده بمیرد، دیگری از او ارث می‌برد. به استناد ماده‌ی ۱۱۵۰ قانون مدنی عده عبارت است از مدتی که تا انقضای آن، زنی که عقد نکاح او منحل شده است، نمی‌تواند با مرد دیگر ازدواج کند. لیکن نباید حکم مذکور در ماده‌ی ۹۴۳ را، استثنائی بر شرط وجود پیمان زناشوئی در زمان فوت همسر دانست؛ چرا که به استناد بند ۲ ماده‌ی ۸ قانون امور حسبی، زوج‌های که در ایام عده‌ی طلاق رجعی به سر می‌برد در حکم زوجه است. مسلماً نتیجه‌ی چنین حکمی این است که آثار عقد نکاح، مانند نفقه‌ی زوجه و توارث میان زوجین و غیره، در این ایام جاری خواهد بود (امامی، ۱۳۸۳: ۱۷۵/۳). ب) به حکم ماده‌ی ۹۴۴ قانون مدنی اگر شوهر در حال مریضی زن خود را طلاق دهد و ظرف یک سال از تاریخ طلاق به همان مرض بمیرد، زن، مشروط بر اینکه ازدواج نکرده باشد از متوفی ارث می‌برد، اگر چه طلاق بائن (غیر قابل رجوع) باشد. برخی حقوقدانان دلیل چنین حکمی را، عدم تاثیر این طلاق در ارث، به‌دلیل حرمت یا کراهت طلاق در واپسین بیماری می‌دانند. برخی نیز مبنای این حکم را جلوگیری از محروم ساختن زن از ارث، در آخرین روزهای زندگی شوهر می‌دانند. ج) به حکم ماده‌ی ۹۴۵ قانون مدنی اگر مردی در حال مریضی زنی را به عقد خود در آورد و در همان مرض بمیرد، زن به شرطی ارث می‌برد که میان آنها آمیزش صورت گرفته باشد. علیرغم اینکه نزدیکی شرط تحقق ارث بین زوجین نمی‌باشد، قانونگذار در این مورد خاص، چنین شرطی پیش بینی نموده است. علت چنین حکمی این است که قانونگذار خواسته احتمال وجود انگیزه‌ی اضرار به وراثت را، از سوی مورث از بین ببرد. بدین توضیح که آمیزش با زن را، دلیل واقعی بودن نیاز شوهر، به داشتن همسر و نداشتن انگیزه‌ی اضرار به سایر ورثه فرض کرده است» (وردی زاده و دیگران، ۱۳۹۶: ۴-۵). به طور کلی در حقوق فرانسه خسارات وارد بر زیان دیده، با فوت شخص اخیر، علی‌الاطلاق، قابل انتقال به ورثه است، هرچند مورث در زمان حیات خود، آن را مطالبه

نکرده باشد (Mazeaud et al., 1998: 705). به طور کلی رعایت اخلاق در تقسیم ارث نه تنها در مقررات قانونی با توجه به شرایط و آثاری که قانونگذار مورد نظر داشته است مورد توجه قرار گرفته است بلکه در آموزه های دینی نیز بدان توجه شده است به طوری که عرف و رویه قضایی فرانسه نیز در موازین قانونی خود، اخلاق حسنه را به عنوان برقرار کننده نظم عمومی در نظر داشته است و مقررات موجود حاکی از این قضیه است.

نتیجه گیری

حقوق مالی زوجین یکی از مهمترین مباحث حقوق خانواده و آموزه های اخلاقی است که دارای مصادیق مختلفی می باشد و هر مصداق آن دارای شرایط و آثاری است که در پژوهش حاضر مورد مطالعه قرار گرفت. نتیجتاً عنوان گردید حقوق مالی و دارایی زوجین در حقوق ایران و فرانسه با توجه به مبنا و منشأ اخلاقی آن متفاوت است و مبنای حقوق مالی زوجین در حقوق ایران منشأ فقهی و حقوقی دارد و این موضوع در حقوق فرانسه بر گرفته از رویه قضایی است که این دو حقوق نوشته در راستای آموزه های اخلاقی و عرف اخلاقی اقدام به وضع مقرره های مرتبط نموده اند. برای مثال مباحث ارث پس از طلاق در حقوق ایران بر گرفته از آیات قرآنی و متون فقهی است و این موضوع در حقوق فرانسه، اتخاذ شده از نظریات دکترین حقوقی و رویه قضایی است. برخی حقوق مالی همچون مهریه در حقوق فرانسه وجود ندارد و به جای آن به موضوع اجرت المثل و تنصیف دارایی، بیش از حقوق ایران پرداخته شده است. در حقوق ایران، نفقه، اجرت المثل، مهریه و تنصیف دارایی در شرایطی که قانونگذار عنوان نموده است، پس از طلاق به زوج تعلق می گیرد و در حقوق فرانسه نیز به جز مهریه، مابقی مصادیق حقوق مالی قابل دریافت است. البته نمی بایست از دیگر حقوق مالی زوج همچون استرداد جهیزیه قافل شد که در حقوق ایران این مورد نیز قابل دریافت است. البته استرداد جهیزیه در بین اهل سنت و اهل تشیع حکم متفاوتی دارد و برخی اقلام بزرگ و کوچک جهیزیه دارای مالکیت متفاوت است. بنابراین حقوق مالی و دارایی زوجین در حقوق ایران و فرانسه با توجه به مبنای اخلاقی متفاوت آن دارای احکام مختلفی است به طوری که در هر دو حقوق نوشته به موضوع اخلاق توجه ویژه ای گردیده است و با توجه به گستره ی مفهوم اخلاق می توان عنوان نمود که وضع قوانین و مقررات موجود، در راستای اخلاق حسنه و برقراری نظم عمومی است.

فهرست منابع

(۱) فارسی

الف: کتب

۱. امامی، سید حسن، ۱۳۶۶، حقوق مدنی (خانواده)، تهران، انتشارات اسلامی، ج ۵.
۲. امامی، سید حسن، ۱۳۸۳، حقوق مدنی، انتشارات اسلامی، ج ۳.
۳. امیر محمدی، محمد رضا، ۱۳۸۸، حقوق مدنی (نظام مالی خانواده)، تهران، میزان.
۴. تریز، عبدالرشید، ۱۳۸۵، طلاق از دیدگاه اسلام، تهران، نشر احسان.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۶، الفارق، تهران، گنج دانش، ج ۳.
۶. جلالی، سید مهدی، ۱۳۸۸، اختیار زوجه در طلاق در حقوق ایران با مطالعه‌ی تطبیقی، تهران، خرسندی.
۷. سعدون، نای بن، ۱۳۷۹، حقوق زن از آغاز تا امروز، مترجم گیتی خورسند، تهران، کویر.
۸. شهیدی، مهدی، ۱۳۹۰، ارث، تهران، مجد.
۹. صفایی، سید حسین؛ امامی، اسدالله، ۱۳۸۴، حقوق خانواده، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱.
۱۰. صفایی، سید حسین؛ امامی، اسدالله، ۱۳۸۸، مختصر حقوق خانواده، تهران، میزان.
۱۱. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۱، حقوق مدنی خانواده، تهران، انتشار، ج ۱.
۱۲. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۲، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، تهران، میزان.
۱۳. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۵۷، حقوق خانواده، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. لطفی، اسدالله، ۱۳۹۳، حقوق خانواده، تهران، خرسندی.
۱۵. لطفی، اسدالله، ۱۳۸۷، مباحث حقوقی شرح لمعه، تهران، مجد.
۱۶. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۷۶، حقوق خانواده، تهران، انتشارات علوم اسلامی.

ب: مقالات

۱. احمدی، قاسم؛ احمدی، سلمان، ۱۳۹۴، بررسی تطبیقی طلاق در ایران و فرانسه، کنفرانس ملی چارسوی علوم انسانی.
۲. جعفری، سوده؛ قیصریان، فرزاد، ۱۳۹۶، شرط تنصیف دارایی های زوج، راهکاری جهت حفظ حقوق مالی زنان، تهران، پژوهشنامه زنان، س ۸، ش ۲.
۳. حیدری، حسن، حاجتی، منیژه؛ ابراهیمی نسب، یوسف، ۱۳۹۰، نفقه ی زن در حقوق ایران، فرانسه و سوئد، نشریه علمی زن و فرهنگ، س ۲، ش ۷.

۴. دیانی، عبد الرسول، ۱۳۸۴، شرط تنصیف دارایی در عقد نکاح در صورت انحلال آن، تهران، مجله دادرسی، ش ۵۳.
۵. زحمتکش، منوچهر؛ موسوی، سید صادق، ۱۳۹۹، بررسی تطبیقی طبقات ارث در فقه شیعه، اهل سنت و حقوق فرانسه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی، تهران، پژوهشنامه متین، س ۲۲، ش ۸۶.
۶. سادات اسدی، لیلا، ۱۳۹۰، بررسی تطبیقی معاضدت های مالی حین طلاق و پس از آن، ندای صادق، س ۱۶، ش ۵۴.
۷. سادات موسوی، مریم، ۱۳۹۶، نحله و اجرت المثل از منظر فقه و حقوق ایران، چهارمین کنفرانس جهانی و اولین کنفرانس ملی پژوهش های نوین ایران و جهان در مدیریت، اقتصاد و حسابداری و علوم انسانی.
۸. عابدی، محمد، صفوی شاملو، حسین، ۱۳۹۳، تحلیلی فقهی و حقوقی اوصاف و وضعیت شرط تنصیف اموال زوج، تهران، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ش ۱۰.
۹. وردی زاده، حمیدالله؛ قریشی، سید مهدی؛ قریشی، سید مهدی، ۱۳۹۶، ارث زوجه در فقه امامیه و حقوق ایران، دومین همایش بین المللی و چهارمین همایش ملی پژوهش های مدیریت و علوم انسانی.

(۲) عربی

۱. ابن قدامه، عبدالرحمن، بی تا، الشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العربیه، ج ۹.
۲. مامقانی، عبدالله، ۱۴۰۴ه.ق، مناہج المتقین، قم، مؤسسه آل البیت(ع).
۳. محقق قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۷۱ه.ق، جامع الشتاب، تهران، کیهان.
۴. نجفی، محمد حسن، بی تا، جواهرالکلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۳۱.

(۳) خارجی

1. Cf.Code civil (de francais) Art. 745-767 (DALLOZ, 110 e edition, 2002).
2. Georges, Hubrecht & Georges, Vermell, 1987, Droit civil, Sirey 14e edition.
3. Malaurie, Philippe, Aynès, Laurent (1989). Cours de droits civile: La famille, 2em éd, Editions Cujas.
4. Mazeaud, Henri, Mazeaud, Léon, Mazeaud, Jean, Chabas, François (1998). Obligations: Théorie générale, Montchrestien, Paris.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۹ - ۵۸

بررسی علل و انگیزه‌های هجوسرایي در شعر خاقانی و انوری

^۱ هاجر جوکار

^۲ مریم پرهیزکاری

^۳ سید جعفر حمیدی

چکیده

هجو یکی از فروع ادبیات غنایی است؛ که در آن شاعر با علل و انگیزه‌های مختلف به بدگویی هر آنکس که با او رقابت یا دشمنی دارد، می‌پردازد. هجو برآمده از کینه، دشمنی و روان رنجور و آشفته‌ی شاعر است؛ و چون احساسات و عواطف در همه‌ی افراد بشر وجود دارد، همه‌ی نوع بشر بالفطره توانایی هجوگویی و هجوسرایي را دارند. علل و عوامل مختلفی همچون عوامل روانی، مادی، اقتصادی و اجتماعی می‌تواند در تکوین و پیدایش آن نقش داشته باشد. در این مقاله سعی شده است، به بررسی انگیزه‌های هجوسرایي دو شاعر بزرگ، خاقانی و انوری پرداخته شود. انوری ابیوردی و خاقانی هر دو از شاعران بزرگ قرن ششم هستند که در اشعار آنها هجویات زیادی وجود دارد. سوال اساسی که در این پژوهش بدان پرداخته شده است این است که، علل و انگیزه‌های هجوگویی در اشعار این دو شاعر چه بوده است؟ یافته‌های این جستار بیانگر آن است که هجوگویی در شعر هر دو تقریباً شخصی و فردی است؛ هرچند که انوری گاهی هجویات اجتماعی هم در اشعار خود دارد. حس برتری‌جویی از انگیزه‌های مشترک در شعر هر دو شاعر است. بدبینی و حسادت به دیگران و جایگاه آنها انگیزه دیگر خاقانی برای هجوگویی بوده است. از دیگر عوامل پیدایش هجو در شعر انوری نیز حریص بودن شاعر بوده است.

واژگان کلیدی

تکوین، هجو، خاقانی، انوری، روانی، اقتصادی.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

Email: Hajar.jowkar@gmail.com

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

Email: mprhzk@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۹

طرح مسأله

هجو از فروع ادبیات غنایی است. هجو در لغت به معنی «برشمردن عیب‌های کسی، نکوهیدن و سرزنش کردن کسی، مذمت و بدگویی از کسی، فحاشی و ناسزاگویی به کسی، لعن و نفرین و ... است. هجو هجا از مصدر «هجا، یهجو، هجواً، هجاء و تهجاء» عربی گرفته شده و به معنی ناسزاگویی و فحاشی در شعر، و ضد مدح است.» (نیکویخت، ۱۳۸۰: ۲۷)

و در اصطلاح ادبی «به‌نوعی شعر غنایی، اطلاق می‌شود که بر پایه‌ی نقد گزنده و دردانگیز بنا می‌شود. و گاهی به سرحدّ دشنام یا ریشخند مسخره‌آمیز و دردآور می‌انجامد.» (حلبی، ۱۳۶۴: ۵) در تعریفی دیگر «هجو عبارت است از تقلید کنش‌های فرومایه‌ی آدمیان در هیأت نوشتار ادبی به حیثی که تناقض امر واقعی و آرمانی در آن موضوعیت یافته باشد و در آن جنبه‌ی فردی بر جنبه‌ی اجتماعی غلبه دارد.» (زرقانی، ۱۳۹۰: ۳۸۷)

هجو و مدح دو قطب مخالف یکدیگر است؛ همان‌گونه که در مدح شاعر تمام تلاش خود را جهت ترسیم چهره‌ای شایسته و قابل قبول از ممدوح خود به کار می‌برد، در هجو نیز «شاعر همه‌ی کوشش خود را به کار می‌برد تا طرف را بی‌آبرو و خوار سازد و در این زمینه کار را به غلو و گاه به زشت‌نگاری می‌رساند.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۵۴)

این نوع ادبی، هم در ادبیات فارسی و هم ادبیات سایر ملل رایج بوده است. در کتاب فنّ شعر ارسطو نیز آمده است: «در ابتدا شعر به دو صورت ایامبیک (برای هجو یکدیگر) و هروئیک یا پهلوانی سروده می‌شد، و چون تراژدی و کمدی پدید آمد، شاعران هر یک بر وفق طبع و مذاق خویش، یکی از این دو شیوه را پیش گرفتند.» (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۱۸) که این مطلب، بیانگر قدمت هجوسرایی در ادبیات یونان بوده است.

«بدیهی است گرایش شاعران به سوی اغراض گوناگون شعری تصادفی نبوده و میان نوع شعر و شخصیت شاعر و میان شخصیت شاعر و گذشته، آینده، اجتماع، فرهنگ و به‌طور کلی محیط بیرونی و درونی‌اش ارتباطی عمیق وجود دارد.» (امین مقدّسی و امانی، ۱۳۸۸: ۱۴) با بررسی نمونه‌های هجویات شاعران در ادبیات فارسی به این نکته پی‌می‌بریم که انگیزه‌های سرودن هجو در همه‌ی شاعران یکسان نبوده است. به‌طور کلی می‌توان عوامل روانی و اجتماعی را از انگیزه‌های اصلی هجوگویی در ادبیات فارسی نام برد.

«فروید از هجو به‌عنوان یک "لطیفه‌ی تهاجمی" یاد می‌کند که انعکاس روحیه‌ی شکست خورده‌ی شاعر است.» (کاسب، ۱۳۶۶: ۱۳) پیدایش این لطیفه‌ی تهاجمی و سرخوردگی درونی شاعر می‌تواند، معلول عوامل زیادی از جمله: دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی، علل روحی و روانی، تغییر وضعیت معیشتی شاعر، رقابت و کینه و دشمنی و ... باشد.

انوری یکی از بزرگترین شاعران مدیحه‌سرا در قرن ششم است که دوران زندگی او با

حکومت سلجوقیان مقارن بوده است. او پس از مرگ سلطان سنجر (ممدوح شاعر) زبان شعر خود را از مدح به سمت انتقاد از وضعیت جامعه، سوق می‌دهد. خاقانی نیز از بزرگترین قصیده‌سرایان در قرن ششم است که در اشعار او هجویات زیادی نثار کسانی کرده است، که حتی زمانی با آنها سابقه دوستی و مودت داشته است.

در این مقاله به بررسی انگیزه‌های هجوسرایبی در شعر این دو شاعر پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های زیادی درباره هجو در شعر خاقانی و انوری صورت گرفته است که به پاره‌ای از آنان اشاره میشود:

۱- «مقایسه سبکی هجویات حطیئه و خاقانی» (غفوری فر و وحدانی فر-۱۳۹۷)؛ ۲- «مقایسه تحلیلی هجو در شعر سنایی غزنوی، جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شروانی» (باباصفری و انصاری-۱۳۹۴)؛ ۳- «بررسی کارکرد هجو در شعر حطیئه و انوری» (همتی و کلاهیچیان-۱۳۹۱)؛ ۴- «سبک شناسی هجویات انوری ایبوردی» (هاشمی و مظاهرمصفا-۱۳۹۶) این پژوهشها بیانگر آن است که به شعر این دو شاعر توجه ویژه شده است؛ اما در این پژوهش از منظر دیگری به هجو در شعر خاقانی و انوری پرداخته شده است. و آن بررسی علل و عوامل تاثیرگذار در پیدایش هجو در شعر این دو شاعر است.

انگیزه‌های هجو در شعر خاقانی

۱- بدبینی

بررسی در شعر خاقانی بیانگر و مؤید این مطلب است که خاقانی در بسیار مواقع نسبت به محیط پیرامون خود دارای دیدگاه و ذهنیتی منفی و بدبین است. خواه ناخواه این جهانبینی شاعر در شخصیت او اثرگذار بوده است. در اشعار او گله و شکایت از دنیا و بی‌وفایی دنیا، مردمان، فلک و روزگار بسیار است. بخش زیادی از اشعار خاقانی اختصاص به شکوایه‌های او دارد. و همین مسأله می‌تواند یکی از علل زمینه‌ساز هجو در اشعار او باشد. وقتی شاعر همه چیز و همه کس را در حال توطئه و در مخالفت و ضدیت با خود می‌بیند، یکی از واکنشهای او سرودن هجویه بوده است.

مشتی خسیس ریزه که اهل سخن نیند
 فرعونیان بی فر و عونند لاجرم
 با من قران کنند و قرینان من نینند
 اصحاب بینش ید بیضای من نینند
 (خاقانی، ۱۳۷۵: ۲۱۵)

۲- حسادت

گاهی شاعر نمی‌خواهد یا نمی‌تواند مهارت و استادی دیگری را در شعر، تحمّل کند. و گاه «در نتیجه‌ی عجب و غرور و غلو اعتقاد به سخن خویش، و یا رشک و حسد نسبت به موقعیت شاعران هم عصر، به معرکه‌آرایی و نزاع و در نهایت هجو بدزبانی در شعر پرداخته‌اند.» (نیکوبخت، ۱۳۸۰: ۱۹۳) این مورد در شعر خاقانی به‌وفور به چشم می‌خورد. اشعاری که در هجو مجیرالدین بیلقانی و رشید و طواط سروده است خود مؤید این نکته است.

۳- برتری جویی

آدلر نظریه‌ای به نام «عقده‌ی برتری» دارد؛ از دیدگاه او «افرادی که عقده‌ی برتری دارند به خود می‌بالند، دچار نخوت، غرور و خودمحوری می‌شوند و به تحقیر کردن دیگران گرایش دارند.» (شولتز، ۱۳۸۵: ۱۴۱) از دیدگاه ایشان این ویژگی زاییده‌ی «عقده‌ی حقارت» است. آدلر معتقد بود که هنگامی که شخص نتواند بر احساس حقارت خود غلبه کند، منجر به رشد عقده‌ی حقارت در فرد می‌شود. (شولتز، ۱۳۸۵: ۱۳۹) کسانی که عقده‌ی برتری دارند ادعاهای اغراق‌آمیز درباره‌ی توانایی‌ها و موفقیت‌های خود دارند. شخصیتی که عقده‌ی برتری دارد، فردی از خودراضی است و خود را نسبت به دیگران برتر می‌داند که ممکن است این برتری را در ظاهر با دست‌یابی به موفقیتی نشان دهد یا نیازی به دست‌یابی به آن نبیند. (همان: ۱۴۱)

در شعر شاعران هجوسرا نیز میل به برتری و کمال‌جویی دیده می‌شود و شاعر تلاش دارد که ضمن سرکوب و تحقیر کردن شخصی که او را هجو می‌کند، برتری‌ها و فضیلت‌هایی که در پاره‌ای موارد حتی ممکن است وجود هم نداشته باشد برای خود برشمرد. هجوگویی با بیان برتری‌های غیرواقعی «مخصوصاً در قرن ششم به علت شیوع فساد و انحطاط اخلاقی، بیش از هر وقت، این شیوه‌ی ناپسند در میان شعرا معمول بوده است، بیش از ثلث دیوان سوزنی‌سمرقندی را هجای شاعری خمخانه نام، معروف به جلالی تشکیل می‌دهد. سوزنی از شعرای معروف، مخصوصاً سنایی و معزی را بیش از دیگران، موردحمله و تعرض قرار داده است، کشمکش‌های ناروای خاقانی با استادش ابوالعلا و شاگردش مجیرالدین و بعضی از معاصرانش مانند رشیدالدین و طواط و هم‌چنین مهاجرت مجیر و جمال، معروف و زبانزد همه است.» (مؤتمن، ۱۳۶۴: ۳۱۰)

نمونه‌ی این برتری‌جویی در شخصیت شاعری هم‌چون خاقانی دیده می‌شود. در واقع انگیزه‌ی اصلی خاقانی در هجوسرایی انگیزه‌های روانی و برتری‌جویی او بوده است. (حسن‌زاده نیری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۱) میل به برتری‌جویی در او به‌گونه‌ای است که «استاد خود ابوالعلاء گنجوی را به سرقت سبک شعری خود متهم می‌کند، در صورتی که درست برعکس است و این خاقانی است که از سبک شعری ابوالعلاء گنجوی تأثیر پذیرفته است.» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۷۰)

هم‌چنین در شعر او نمونه‌های بسیاری وجود دارد که بیان‌گر تمایل او به تحقیر دیگران بوده است. شاعر با تحقیر کردن دیگران و نشان دادن ضعف‌های آن‌ها به دنبال کسب برتری برای خود است. نمونه‌هایی از اشعار خاقانی در هجو رشید و طواط:

رشیدکا ز تهی‌مغزی و سبک‌خردی
گرفته‌ام که هزارت متاع از این سان است
سقاطه‌های تو آن است و سخر من این است
قیاس خویش کردن به من احمق باشد
دلیل حمق تو طعن تو در سنایی بس
پری به پوست همی دان که بس گران‌جانی
کدام حیل‌ه کنی تا فروخت بتوانی
به تو چه مانم؟ و یحک به من چه می‌مانی
که این اربدی امروز تو نه حسّانی
که احمقی است سر کرده‌های شیطان
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۹۳۱)

در هجو مجیرالیدین بیلقانی:

دانم که دگرباره گهر دزد از این عقد
هندو بچه‌ای سازد از این ترک ضمیرم
آن طفل دبستان من، آن مردک کذاب
ز آن تا شناسند، بگرداند جلباب
(همان: ۵۸)

انگیزه‌های هجو در شعر انوری

هجو از پرکاربردترین مضامین در دیوان انوری است. «انوری در سرودن قطعات ید بیضا نموده و در این نوع از شعر اقسام معانی را از مدح و هجو گرفته تا وعظ و تمثیل و نقدهای اجتماعی به بهترین وجه به کار برده است، به حدی که بعد از او کمتر کسی توانست در این نوع از کلام هم‌طراز او گردد.» (صفا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۶۸)

انوری خود در یک شعر انگیزه‌های هجو و مدح را این گونه بیان کرده است:

غزل و مدح و هجا هر سه بدان میگفتم
که مرا شهوت و حرص و غضبی بود به هم
(دیوان: ۶۹۴)

۱- حریص بودن شاعر

دربار و حاکمیت نقش تأثیرگذاری در ادبیات ستایشی و رواج آن داشته است؛ به‌گونه‌ای که شاعران مدیحه‌سرای عصر غزنوی در شمار مرفّه‌ترین و اشرافی‌ترین اقدار جامعه محسوب می‌شده‌اند. در دوره‌های بعد شاعران مدیحه‌سرا علی‌رغم برخورداری از حمایت‌های پادشاهان هم‌چنان شکوه و ابهت شاعران عصر غزنوی و گرفتن صله و جوایز ارزنده از طرف حاکمان غزنوی را یاد می‌کرده‌اند و به آن غبطه می‌خورده‌اند.

یکی از مواردی که باعث غبطه یا شاید حسادت این شاعران می‌شده است، حرص و طمع

آنان به بیشتر داشتن و دریافت صله و انعام‌های بیشتر بوده است.

عنصری گر به شعر، می‌صله یافت
نیست اندر زمانه محمودی

نه ز ابناء عصر برتری‌ای ست
ورنه هر گوشه صد

(انوری، ۱۳۷۶: ۵۷۳)
این شاعران اگر متناسب و فراخور انتظار خود از ممدوحان یا حاکمان صله و انعام دریافت نمی‌کردند، به هجوگویی آنان روی می‌آوردند

از دیدگاه انوری ممدوحان ناشایست روزگار او مسبب سختی معیشت شاعران هستند. و آن‌ها را به باد انتقاد می‌گیرد و چون دستش به خاندان‌های بزرگ قدرت نمی‌رسد؛ تمام زهر کلام خود را نصیب خواجه‌های کوچک‌تر می‌کند. (محبّتی، ۱۳۹۲: ۲۰۲)

انوری در هجو فردی که در وعده‌های خود صادق نبوده است، اینگونه سروده است:

شمس بی نور و خواجه بی اصل
چند از این دفع گرم و وعده سرد

از سر جوی عشوه آب بیند
بیش از این گرد آب حوض مگرد

تا مرا در میان تابستان
مر تورا پوستین نباید کرد

(انوری ۱۳۷۶: ۵۹۷-۶۹۶)
انوری یک شخصیت دوگانه داشت؛ از یک‌سو شاعری بود که از فضیلت قناعت در شعر خود می‌گفت:

آلوده‌ی منت کسان کم شو تا
یکشبه در وثاق تو نان است

چندان که مروت است در دادن
در ناستدن هزار چندان است

(همان، ۵۵۳)
و از دیگرسو، گاه برای به دست آوردن ساده‌ترین چیزها، همچون شراب، کفش و لباس و ... قصیده‌ای مدحی می‌سرود و درخواست خود را مطرح می‌کرد و اگر ممدوحی خواسته‌های او را برآورده نمی‌کرد، باید منتظر هجو می‌ماند:

هین که شاخ هجا به بار آمد
بیش از این بیخ نام و ننگ مبر

بعد از این خون تو به گردن تو
گر بدان آریم که گویی پر

(همان، ۶۵)
بنابراین هجو ممدوحانی که به زعم انوری خسیس بودند، یکی از بیشترین مضامین هجو در شعر انوری است.

۲- انتقاد از صفات ناپسند اخلاقی افراد

از دیگر مواردی که انوری در هجویات خود بدان پرداخته است، انتقاد کردن از صفت‌های ناپسند افراد است. در ابیات زیر انوری فردی را که خسیس و بخیل بوده است و خیری از او به

دیگران نمی رسد را این گونه هجو کرده است.

دی از کسان خواجه بکردم یکی سؤال
گفتم به خوان خواجه نشیند چند کس
از مهتران فرشته و از کهتران مگس
گفتا به خوان خواجه نشیند دو کس مدام
(انوری، ۱۳۷۶: ۶۵۳)

۳- برتری جویی

انوری در خانواده‌ای مرفه متولد شد و گویا در جوانی به علت اسراف و افراط در خوشگذرانی به فقر دچار شد و از سر فقر و نداری به شاعری روی آورد. (انوری، ۱۳۷۶: ۶۳۱) در علوم مختلف خصوص فلسفه اطلاعات زیادی داشت و خود را حکیمی چون افلاطون می دانست. (همان، ۶۸۶) بنابراین شأن خود را بالاتر از شاعری می دانست و صرفاً چون طبع پادشاهان را مایل به مدح می دید، شاعری را انتخاب کرد تا در پرتو آن به ثروتی دست یابد. به همین دلیل انوری همواره خود را از همه شاعران برتر می دید و ضمن اینکه خودش هم شاعر بود؛ اما در هجو شاعران اشعار زیادی سروده است.

انوری بهر قبول عامه چند از ننگ شعر
در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگر
تا کی از تشبیه تیغ و خامه خامی بایدت
ره حکمت رو، قبول عامه گو هرگز مباش
هر کجا آمد «شفا»، «شهنامه» گو هرگز مباش
تیر بهرامی تو تیغ و خامه گو هرگز مباش
(همان، ۶۵۹)

و چون با فلسفه آشنایی داشت، همواره خود را عقاید خود را حق و درست و عقاید دیگران را نادرست می شمرد. او اعتقاد داشت که همه باید به فضل و دانش او احترام بگذارند و وسایل رفاه او را مهیا کنند. انوری در شعری یکی از بزرگان علمی روزگار خود را که دارای شغل دیوانی نیز بوده و ظاهراً از انوری بدگویی کرده است، هجو می گوید و مرتبه و مقام خود را از او برتر می داند:

ز مردمان مشمر خود را به هیات و شکل
به حسن ظاهر و باطن مسلمت نکنند
و گر تو گویی نطقست مر مرا گویم
گر به نطق همی حرف و صوت را خواهی
برابری چه کنی در کسی که در ملکش
به شغل دیوان بر من تکبرت نرسد
که مردمی نه همین هیکل و هیولا نیست
که این دو هم ز صفت‌های روح حیوانیست
که این حدیث هم از احمقی و کم دانیست
زنج مزن ته قیاسیست این نه برهانیست
امیر شهر تو در آرزوی سگبانیست
که دیوی ار چه تو را صد مثال دیوانیست
(همان، ۵۶۸-۵۶۹)

۴- انتقادهای اجتماعی

هجوهای انوری، همیشه شخصی و فردی نیست و گاهی به دلیل ناهنجاریهایی است که در میان طبقات مختلف جامعه وجود دارد. او در یکی از قطعات خود در هجو بازاریان که به زعم او طماع هستند اینگونه سروده است:

روزی پسری با پدر خود چنین گفت کان مردک بازاری از آن رزق چه جوید
گفتا چه تفحص کنی احوال گروهی کر گند طمعشان سگ صیاد نبوید
بازار یکی مزرعه‌ی تخم فساد است زان تخم در آن خاک چه پاشی که چه روید
(همان، ۶۴۵)

نتیجه‌گیری

یکی از عوامل مؤثر در تکوین هجو، سرخوردگی‌های روانی، احساس حقارت، خودبزرگ‌بینی و حسادت شاعر نسبت به جایگاه و موقعیت دیگران است. و خشم فروخورده‌ی شاعر وقتی به اوج استیصال و درماندگی رسیده است، در قالب هجوگویی تبلور یافته است. یافته‌های این جستار بیانگر آن است که در شعر خاقانی انگیزه‌های هجوگویی، بیشتر علل روانی، فردی و شخصی است، و در شعر انوری انگیزه‌های مادی، فردی و شخصی، روانی و گاهی عوامل اجتماعی دلیل هجوگویی بوده است.

خاقانی و انوری هر دو در یک عصر زیسته‌اند و در مواردی انگیزه‌های هجوگویی آنها شبیه به هم است. انگیزه‌های هجوگویی در هر دو تقریباً شخصی و فردی است؛ هرچند که انوری گاهی هجوهای اجتماعی هم در اشعار خود دارد. حس برتری‌جویی از انگیزه‌های مشترک در شعر هر دو شاعر است. انوری به دلیل آشنایی با علوم رایج زمان و فلسفه خود را برتر از دیگران می‌داند و دیگران را هم‌تراز خود نمی‌داند. خاقانی نیز به دلیل همین برتری‌جویی و میل به تحقیر دیگران و برشمردن فضایل و امتیازات خود که چه بسا گاهی فاقد آن هم بوده است، به هجو دیگران پرداخته است. بدبینی و حسادت به دیگران و جایگاه آنها انگیزه دیگر خاقانی برای هجوگویی بوده است. انوری با توجه به اینکه شاعری را در شأن خود نمی‌دانسته و صرفاً به علت اینکه طبع پادشاهان و بزرگان را مایل به مدح می‌دانسته، برای رسیدن به رفاه و آسایش به شاعری و سرودن اشعار مدحی پرداخته است و اگر ممدوحی خواسته‌های او را برآورده نمی‌کرد او را تهدید به هجو و ممدوح نیز باید خود را آماده شنیدن هجو می‌کرد.

فهرست منابع

۱. انوری ایبوردی، اوحدالدین، (۱۳۷۶)، دیوان اشعار، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آلفرد، آدلر. (۱۳۷۶)، مفهوم زندگی را دریابید، ترجمه ناهید میرفخرایی. تهران: نشر کتاب.
۳. حسن زاده نیری، محمدحسن، (۱۳۹۵)، عقده‌ی برتری یا عقده‌ی حقارت؟. اکاوی اشعار خاقانی بر اساس روان‌شناسی فردگرا، مجله متن پژوهی ادبی، سال ۲۰، شماره ۷۶، صص. ۸۵-۱۰۶.
۴. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۷)، تاریخ طنز و شوخ‌طبعی در ایران و جهان اسلام، چاپ اول، تهران: بهبهانی.
۵. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل، (۱۳۸۲)، دیوان اشعار، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات زوآر.
۶. زرقانی، سید مهدی، (۱۳۹۰)، تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی، تهران: سخن.
۷. زرینکوب، عبدالخسین، (۱۳۵۷) ارسطو و فن شعر، تهران: امیرکبیر.
۸. شولتز، دوان، سیدنی آلن شولتز، (۱۳۸۵)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، چاپ نهم، تهران، نشر ویرایش
۹. صرفی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، ابن رومی و انوری در عرصه هجویه‌سرایی، نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره ۱، شماره ۱، صص. ۶۳-۸۵.
۱۰. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات در ایران. تهران: انتشارات فردوس.
۱۱. کاسب، عزیزالله، (۱۳۶۶)، چشم‌انداز تاریخی هجو، تهران: چاپ تابش.
- محبتی، مهدی. (۱۳۹۲)، نقد ادبی در ادبیات کلاسیک فارسی، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
۱۲. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران: کومش.
۱۳. مؤتمن، زین‌العابدین، (۱۳۶۴)، شعر و ادب فارسی، تهران: بنگاه مطبوعاتی افشاری.
۱۴. نیکوبخت، ناصر، (۱۳۸۰)، هجو در شعر فارسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۷۶ - ۵۹

بدعهدی توأم با ناسپاسی انسان نسبت به خداوند در قرآن کریم

عذرا اشراق جهرمی^۱

علیرضا مختاری^۲

صفدر شاکر^۳

چکیده

وفای به عهد، از شاخصه‌های مهم اخلاقی است و بر بهبود کلیه امور جوامع انسانی تأثیری گذارد. برخلاف پیمان شکنی که اساس سامان‌های خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جوامع را درهم می‌ریزد. شکرگزاری نیز از جمله سجایای اخلاقی برجسته و شاخصه انسان تربیت یافته است. قرآن کریم و احادیث معصومین با نگاهی ویژه به موضوع وفای به عهد و شکر پرداخته و مکرر هر دو را مورد سفارش قرار داده‌اند. اما انسان تربیت نیافته، نه تنها در ارتباط با دیگر انسان‌ها، بلکه در رابطه با خالق خویش نیز طریق بدعهدی و ناسپاسی را پیش می‌گیرد. قرآن کریم با ذکر عملکرد اقوام و ملل پیشین، بدعهدی و ناسپاسی آن‌ها را مورد نکوهش قرار داده و عواقب سوء آنان را گوشزد نموده است، از جمله آن عواقب، نابودی دارایی‌ها، بیماری اخلاقی نفاق، سلب توفیقات معنوی، هلاکت دنیوی و دوزخی شدن را می‌توان نام برد و هر یک از این‌ها می‌تواند به تنهایی انگیزه‌ای کافی برای پرداختن به موضوع مقاله حاضر باشد. حاصل فرایند بررسی عوامل، موارد و عواقب بدعهدی و ناسپاسی، دستیابی به این نتیجه است که از منظر قرآن کریم راه پیشگیری از این دو مؤلفه ناپسند اخلاقی، تکیه بر دو محور اصلی همه فضایل اخلاقی یعنی نماز و صبر همراه با عمل صالح است. با استفاده از تفاسیر علمای تفسیر و کتب اخلاقی دانشمندان علم اخلاق، یاد مدام خداوند، غافل نبودن از مرگ، خوف از عقوبت اعمال و تزکیه نفس را می‌توان در راستای این دو راه کار قرارداد.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، خداوند، انسان، بدعهدی، ناسپاسی.

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، گروه علوم قرآن و حدیث.

Email: ozeshj@gmail.com

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

Email: mokhtari.ar@gmail.com

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

Email: shakersafdar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

طرح مسأله

در آیین اسلام بدعه‌دی بسیار مذمت گردیده تا آنجا که در حدیث پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله بدعه‌دی، بی‌دینی شمرده شده است: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ» (مجلسی، ۱۹۸/۶۹) خداوند خود را وفادارترین به عهد معرفی می‌کند: «وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ» (التوبه/ ۱۱۱) و قرآن کریم، وفای به عهد را با بیان‌های گوناگون مورد تأکید قرار می‌دهد: برای پایدار ماندن بر عهد، به ترس از خداوند دعوت می‌کند: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (البقره / ۴۰) انسان را در مقابل عهد و پیمان، مسئول و بازخواست شدنی می‌داند: «وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَشْهُولًا» (الاحزاب / ۱۵) و آدمی را متذکر عهدی می‌نماید که در آن ملتزم شده است بندگی دشمن آشکار خود یعنی شیطان را نکند که سرمنشأ همه بدعه‌دی‌ها، بندگی شیطان است: «أَلَمْ

أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ.» (یس / ۶۰)

شکرگزاری که از جمله سجایای اخلاقی به شمار می‌آید، از خصوصیات فطری انسان است تا آنجا که دانشمندان علم توحید یکی از دلایل اثبات وجود خدا را احساس فطری دنبال منعم بودن و سپاسگزاری از منعم می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱/ ۲۷) قرآن کریم در آیات متعددی به موضوع شکر پرداخته و شکرگزاری را نتیجه حکمت دانسته است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ» (لقمان / ۱۲) زیرا شکر، صرف نعمت است در جایگاه خویش، طوری که موجب ظهور نشانه‌های منعم و شناخت او گردد. (طباطبایی، ۱۶ / ۲۱۵) هم‌چنین از طریق طرح شماری از نعمت‌های خداوند که شامل نعمت‌های مادی و معنوی است، انسان را به شکرگزاری دعوت نموده تا او را به فطرت توحیدی خویش بازگرداند و از غیر خدا رهایی بخشد. نعمت‌های معنوی مانند: آیین توحید (یوسف/۳۸) هدایت به وسیله احکام و شرایع دین (بقره/۱۸۵، مائده/۶ و ۸۹) شعائر الهی در حج (حج/۳۶) مغفرت و بخشش گناهان (بقره/۵۲) یاری‌رسانی در مبارزه با دشمنان (آل عمران/۱۲۳) استقرار امنیت (انفال/۲۶) قدرت شنیدن و درک کردن (النحل / ۷۸) ارسال پیامبر، انزال آیات قرآن، تعلیم کتاب، حکمت، علم و تزکیه (بقره/۱۵۱ و ۱۵۲) عجله نکردن در مجازات گناه‌بندگان (النحل/۶۱) و نعمت‌های مادی مانند: قرار دادن شب و روز (فرقان/۶۲) بادهای بشارت‌دهنده باران و حرکت دهنده کشتی (الروم / ۴۶) دانه‌های گیاهی، درخت انگور و خرما و فرآورده‌های طیب آن (یس / ۳۳-۳۵) رزق‌های حلال و طیب (البقره / ۱۷۲، النحل / ۱۱۴) مسخر کردن شترها و استفاده از گوشت آن‌ها (حج / ۳۶) منافع دامها اعم از گوشت، پوشاک و لبنیات (یس / ۷۲ و ۷۳) استقرار انسان در زمین و در اختیار قرار دادن امکانات و لوازم زندگی او (الاعراف/۱۵۱) دریا و مواهب آن از قبیل گوشت، مروارید و تسخیر کشتی و راه‌های دریایی جهت تجارت (النحل/۱۴ و الجاثیه/۱۲) آب شیرین (الواقعه/۷۰)

و بهره‌مندی از آبهای شور و شیرین در کنار هم (الفاطر/۱۲). خداوند شکرگزاری را زینده انسان و مورد رضایت خود می‌داند: « وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ » (الزمر/ ۷) و مانع از افتادن در ورطه عذاب و بلا: « مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ أَمْتُمْ (النساء / ۱۴۷) و آن را با تأکید بسیار، سبب فزونی نعمت مطرح می‌نماید: « وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ » (ابراهیم / ۷) و به نفع خود انسان می‌داند: « وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ (لقمان / ۱۲) از جمله آداب پیشوایان دین، سپاس‌گزاری متعارف از کسانی است که به نوعی برای انسان خدمتی انجام داده‌اند تا آنجا که عبارت « مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمَخْلُوقَ لَمْ يَشْكُرِ الْخَالِقَ » که برگرفته از حدیث امام رضا علیه‌السلام است: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُتَعَمِّرَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ » (مجلسی، ۶۸ / ۴۴) سخن متداول مسلمان‌هاست. ناسپاسی و کفران نعمت که از جمله ردایل اخلاقی است و هر عقل سلیمی آن را ناپسند می‌شمارد، در مکاتب الهی و خصوصاً در بیان قرآن کریم از آن نهی شده: « وَ أَشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ » (البقره/ ۱۵۲) و با طرح عذاب شدید، از آن بر حذر داشته شده است: « وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. » (ابراهیم/ ۷) و اصولاً خداوند ناسپاسی را برای بندگان خویش نمی‌پسندد: «لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (الزمر/ ۷) پیامبر اعظم اسلام و ائمه اطهار علیهم‌السلام مردم را از این صفت ناپسند نهی فرموده‌اند، از آن جمله در حدیث امام سجاد علیه‌السلام: «در تفسیر گناهایی که نعمت‌ها را تغییر می‌دهند آمده است: «الْبَغْيُ عَلَى النَّاسِ وَ الزَّوَالُ عَنِ الْعِبَادَةِ فِي الْخَيْرِ وَ إِصْطِنَاعُ الْمَعْرُوفِ وَ كُفْرَانُ النِّعَمِ وَ تَرْكُ الشُّكْرِ (فیض کاشانی، ۹ / ۱۶۶۷)

پیرامون عهد و پیمان دو مقاله که با موضوع این مقاله همخوانی دارد یافت گردید:

- ۱- مقاله‌ی « وفای به عهد و پیمان » عبدالله جوادی آملی و محمدرضا مصطفی‌پور، پاسدار اسلام، آذر ۷۸، ش ۳۲۴ / ۶-۹ انواع عهد را برشمرده و در باره‌ی عهد الهی بیشتر بر عهد و پیمان مومنان و مجاهدان راستین با خداوند تکیه نموده است.
 - ۲- مقاله‌ی « عهد و پیمان در قرآن و سیره‌ی امام حسین علیه‌السلام » امید پیشگر، مبلغان، مهر ۹۶، ش ۲۱۹ / ۱۵-۲۷ انواع عهد را برشمرده، بیشتر بر عهد با پیشوای حق که در این مقاله منظور امام حسین علیه‌السلام است پرداخته است.
- مقاله‌ی حاضر از حیث استخراج انواع بدعه‌ی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند از متن قرآن کریم و پرداختن به عوامل و عواقب آن باز هم با استناد به متن قرآن کریم، پیشینه‌ی معادلی ندارد.

ناسپاسی پس از رفع مشکل و نیاز، بارها در قرآن کریم مورد نکوهش قرار گرفته و موضوع بدعه‌ی توأم با ناسپاسی، جدای از موارد مشابه آن هجده بار در قرآن کریم مطرح گردیده

است.^۱ نویسنده کتاب معنی می‌نویسد: «مفسران اتفاق دارند که غرض از تکرار، تأکید است.» (اسحاق اصغری ۷۷/۱) این تذکرات قرآن بدان جهت نیست که غفلت و ناسپاسی انسان برای پروردگار اهمیتی دارد زیرا که در پنج آیه مکرر اعلام داشته که از همه عالمیان بی‌نیاز است: از آن جمله در آیه ۹۷ سوره‌ی آل عمران: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» هم چنان که سعدی رحمه الله علیه در گلستان می‌نویسد: «گر جمله‌ی کائنات کافر گردند بر دامن کبریاش ننشیند گرد» بلکه از جهت آن است که کفرو ناسپاسی را ناپسند می‌شمارد: «لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (الزمر / ۷) با این همه تأکید، شکر گزاران اندکند. «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ» (سبا / ۱۳) در رابطه با موضوع مقاله‌ی حاضر سؤالات زیر مطرح است:

۱- بدعهدی و ناسپاسی نسبت به خداوند چه عواقب و پی‌آمدهایی دارد؟

۲- چه راهکارهایی مانع بدعهدی و ناسپاسی انسان‌ها می‌گردد؟

و این فرضیه‌ها در نظر است:

۱- بدعهدی و ناسپاسی نسبت به خداوند، عامل بسیاری از گرفتاری‌های انسان در منظر

قرآن کریم است.

۲- در قرآن کریم برای دوری از بدعهدی و ناسپاسی راهکارهایی مطرح گردیده است.

مفهوم شناسی واژه‌های بدعهدی و ناسپاسی

بزرگان علم گفته‌اند: «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَصْدَادِهَا» (مطهری/۳۰۱) لذا برای تعریف واژه‌های

بدعهدی و ناسپاسی، به مفهوم دو واژه عهد و شکر می‌پردازیم: عهد «حفظ و نگه داشتن چیزی

و مراعات نمودن آن و عهد الله سه مورد و سه مفهوم دارد:

۱- آگاهی به چیزی است که خداوند در عقول ما آن را ثابت می‌دارد.

۲- وگاهی به چیزی است که در قرآن و سنت پیامبرش ما را به آن امر کرده است.

۳- زمانی عهد خدا به چیزی است که ملتزم آن هستیم ولی در اصول شریعت، الزامی

نیست مثل: نذر کردن و هر چیزی که در حکم نذر باشد» (راغب اصفهانی، ۶۶۱/۲) پیمان را از

آن جهت عهد گویند که مراعات آن لازم است» (قرشی/۵۹/۵)

شکر را «شناخت احسان و نیکوکاری و انتشار آن» (ابن منظور، ۴۳۲/۴) دانسته‌اند.

کفران یا ناسپاسی «انکار در نعمت است» و «کفر النعمه، پوشیده داشتن نعمت‌ها با ترک

۱. (توبه/ ۷۵- ۷۸، یونس / ۱۲، ۲۱-۲۳، هود / ۹ و ۱۰-۱۱، نحل / ۵۳-۵۵، اسرا / ۶۷ و ۸۳ مؤمنون /

۷۵، عنکبوت / ۶۵ و ۶۶، روم / ۳۳ و ۳۴، فاطر / ۴۲ و ۴۳، زمر / ۸، ۴۹-۵۱، فصلت / ۴۹-۵۱،

شوری / ۴۸، معارج / ۱۹-۲۱، فجر / ۱۵ و ۱۶، علق / ۶-۸، اعراف / ۱۳۵-۱۳۶)

۲. ابومحمد عبدالله انصاری مصری نویسنده کتاب معنی اللیب عن کتب الاعراب.

۳. (البقره / ۲۶۷، ال عمران / ۹۷، النساء / ۱۳۱، لقمان / ۱۲، الزمر / ۷)

شکرگزاری است» (راغب اصفهانی، ۴۰/۳-۴۱) امام علی علیه‌السلام عبادت کسانی که خدا را به خاطر سپاس او پرستش می‌کنند عبادت آزادگان می‌دانند. (نهج‌البلاغه ج / ۲۳۷)

بدعه‌دی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند

در این نوشتار مواردی از بدعه‌دی و ناسپاسی انسان را از منظر قرآن کریم مطرح نموده، علل و عوامل این رذیله اخلاقی را با استفاده از آیات قرآنی ذکر کرده، عواقب بدعه‌دی و ناسپاسی را در آیات قرآن کریم یافته و راهکارهای مبارزه و پیشگیری از ابتلای به بدعه‌دی و ناسپاسی از دیدگاه قرآن کریم با استفاده از تفاسیر و کتب اخلاقی آورده‌ایم.

معرفی انسان بدعه‌د و ناسپاس در بیان قرآن کریم

قرآن کریم در متن آیاتی که به بدعه‌دی و ناسپاسی انسان پرداخته با ذکر خصوصیتی، انسان بدعه‌د و ناسپاس را معرفی کرده است. آن خصوصیات عبارتند از:

الف) زیاده‌خواه

آیات ۴۹-۵۰ سوره فصلت، چهره انسان بدعه‌د ناسپاس را چنین نمایان می‌سازد: «لَا يَشَاءُ الْإِنْسَانُ مِنْ دَعَاءِ الْخَيْرِ. إِنْسَانٌ أَوْ رِفَاهٍ خَسْتَه نَمِي شُود.» در تفاسیر پیرامون آیه زیاده‌طلبی این انسان، مطالبی آمده‌است: انسان هنگام رسیدن به خواسته‌های مطلوب خود از قبیل مال و مقام و رفاه و خوشی به هیچ مرتبه‌ای قانع نیست. (فخر رازی ۵۷۲/۲۷) انسان در جستجوی ثروت، مقام، سلامتی و امنیت احساس خستگی نمی‌کند. (مغنیه ۸۱۴۹/۶) آن گاه قرآن کریم، به خصوصیات دیگر انسان زیاده‌خواه می‌پردازد: در برخورد با سختی کاملاً نومید و منفعل می‌شود: «وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوشُ قَنُوطٌ» و اگر رحمت و نعمتی از جانب خداوند به او برسد آن را شایستگی و حاصل تلاش خود و ماندگار می‌پندارد: «وَ لَئِنْ أَذَقْنَا رَحْمَةً مِّنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّهُ لَيَقُولُنَّ هَذَا لِي»

ب) متکبر

آیه ۵۱ سوره فصلت، خصوصیات دیگری از انسان بدعه‌د ناسپاس را مطرح می‌نماید: هنگام دریافت نعمت، متکبرانه روگردانی می‌کند: «إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ» و زمان رنج و سختی به‌طور مستمر به دعا و درخواست اقدام می‌نماید: «وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَرَدُّ دُعَاءٍ غَرِيضٍ» صاحب تفسیر مجمع البیان در شرح این آیه، «أَعْرَضَ» را اعراض از شکر «وَ نَأَى بِجَانِبِهِ» را دور شدن متکبرانه و خودخواهانه از اعتراف به نعمت‌های خدای تعالی تفسیر کرده است. (طبرسی ۲۹/۹) در تفسیر کشف الاسرار «أَعْرَضَ» اعراض از شکر و اطاعت خداوند با حالت تکبر و خودخواهی معنا شده‌است. (میبدی، ۵۴۱/۸)

ج) طغیانگر و دارای قساوت قلب

آیات ۷۵ و ۷۶ سوره مومنون در ذکر خصوصیات انسان بدعهد و ناسپاس می‌فرماید: اگر خداوند به آنان رحم نموده و از سختی‌ها و گرفتاری‌ها نجات دهد در طغیان لجاجت می‌کنند: « وَ لَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَ كَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلْجُؤُا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » و بر خلاف طبیعت توحیدی انسان، حتی اگر به عقوبت اعمالشان به عذاب‌های دنیوی گرفتار شوند به پیشگاه پروردگار فروتنی و تضرع ندارند: « وَ لَقَدْ أَخَذْنَاَهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ » صاحب تفسیر مخزن العرفان در این باره می‌نویسد: « آیه اشاره است به این که به قدری قساوت و سیاهی، دل کافرین را فرا گرفته که در چنین حال بیچارگی و اضطراب هم قلب تاریک و روح کثیفشان رقت پیدا نمی‌کند. » (بانو امین، ۳۹/۵) قرآن نیز دلیل خاشع نشدن دل‌های آن‌ها را در آیه ۴۳ سوره انعام ذکر می‌فرماید: « قُلُوْا لَا اِذْ جَاءَهُمْ بِاَسْنًا تَضَرَّعُوا وَ لٰكِنْ قَسَتْ قُلُوْبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ »

د) پر ادعا

آیات ۴۲ و ۴۳ سوره فاطر، خصوصیت دیگری را از انسان‌های بدعهد و ناسپاس نمایان می‌سازد: انسان‌هایی که اقوام گذشته یا معاصر خود را به خاطر قدر ندانستن نعمت‌ها و امکاناتشان سرزنش می‌کنند و ادعا دارند اگر در موقعیت آن‌ها بودند فراوان قدرشناسی می‌کردند اما آن گاه که خداوند به آنان، همان موقعیت و نعمت را عطا فرماید بسیار قدرناشناس‌تر عمل می‌کنند. مصداق خاص این آیات، « قریش هستند که به آن‌ها خبر رسید اهل کتاب، پیامبران خود را تکذیب کردند » (طباطبایی ۱۷/ ۸۱) آن‌ها ضمن لعنت کردن اهل کتاب، سوگند مؤکد یادکردند که اگر پیامبری به سوی آنان بیاید قطعاً بهترین پیروان خواهند بود: « وَ اَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ لَّيَكُوْنُنَّ اَهْدٰى مِنْ اِخْدٰى الْاُمَمِ » ولی آنگاه که پیامبر اسلام در بین آنان مبعوث شد نه تنها از هدایت او بهره نگرفتند بلکه سخت‌ترین لجاجت‌ها را نسبت به او روا داشتند: « فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ مَا زَادَهُمْ اِلَّا نُفُوْرًا ». « این ادعا در کتیری از مردم نسبت به پیامبرشان وجود داشته که برای او، اهل هدایت‌ترین و تابع‌ترین باشند » (نهایندی ۲۴۸/۵) ولی در قرآن کریم خصوصاً در سوره هود، شعراء و اعراف در شرح عملکرد اقوام و ملل معاصر انبیاء، عکس ادعای آنان گزارش شده است. در این میان پرورش یافتگان مکتب تشییع علوی اگر در راستای اهداف کربلای امام حسین علیه السلام نوای « یا لیتنا کنا معکم » سر می‌دهند به شهادت تاریخ قیام‌های شیعی^۱ و خصوصاً تاریخ انقلاب اسلامی ایران به رهبری مرجع شیعیان جهان، سید روح الله موسوی خمینی و تاریخ هشت سال دفاع مقدس ایران در مقابل ارتش بعث صدام، تا

ایثار جان بر دعوی و عهد خود ایستاده‌اند.

هـ) فراموشکار

آیه ۸ سوره زمر خصوصیات انسان بدعهد ناسپاس را این گونه شرح می‌دهد: در حال بیچارگی خداوند را با انابه می‌خواند « إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ » و چون به واسطه نعمتی رهایی یافت، غفلت می‌نماید و شرک می‌ورزد: « ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا ». چنین انسانی « تا وسائل مادی را مؤثر می‌بیند توجهی به خدا ندارد اما وقتی که وسائل مادی از کار افتاد، به حکم فطرت رو به خدا می‌آورد. و چون بد حالی از بین رفت و مشمول نعمت خداوندی گردید ضرر گذشته را فراموش کرده و برای خدا شریکان قرار می‌دهد.» (بنایی قرشی، ۹/ ۲۷۵)

موارد بدعه‌دی و ناسپاسی انسان در قرآن کریم

انسان در مواجهه با نیازها و گرفتاری‌هایی که جز دست قدرتمند الهی برطرف کننده آن نیازها و مشکلات نیست به او متوسل می‌شود و غالباً برای جبران گذشته خود قول و قرارهایی با خداوند منعقد می‌سازد اما پس از رفع نیاز و برطرف شدن مشکل خداوند را فراموش کرده، پیمان شکنی می‌کند و به تبع آن ناسپاسی روا می‌دارد. مواردی را که در قرآن کریم به عهدشکنی و ناسپاسی انسان پرداخته شده از نظر می‌گذرانیم.

الف) درخواست مال و ثروت و بدعه‌دی و ناسپاسی بعد از دارای سرمایه و ثروت شدن

آیه ۷۵ و ۷۶ سوره توبه شرح حال انسان‌هایی است که از خداوند درخواست نعمت مال و ثروت نموده و عهد می‌کنند در صورتی که خداوند به آن‌ها از فضل خود اموالی عطا فرماید حتماً صدقه خواهند داد و از شایستگان خواهند گردید: « مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ » اما آنگاه که خداوند به آن‌ها مال و ثروتی می‌بخشد، طریق بدعه‌دی پیش گرفته، از بخشش دوری کرده و از راه صالحین روی برمی‌تابند: « فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ »

ب) درخواست فرزند سالم و بدعه‌دی و ناسپاسی بعد از صاحب فرزند شدن

آیات ۱۸۹-۱۹۰ سوره‌ی الاعراف درخواست فرزند از پروردگار و ناسپاسی پس از اعطای او را مطرح می‌سازد: « دَعَا اللَّهُ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ » منظور آیه مذکور، همسران در انتظار فرزند هستند که سلامت فرزند برایشان مهم است. نویسنده تفسیر المیزان معتقد است که « منظور از "صالح" در این آیه، صالح برای زندگی و دارای خلقت کامل و بی‌عیب بودن و منظور از "شاکر" اظهار نعمت و توجه داشتن به خداوند منعم و انقطاع به او فوق همه اسباب و علل است. » (طباطبایی، ۸/ ۳۷۴) و انصافاً چه کسی می‌تواند به مراحل تشکیل جنین تا رسیدن به مرحله رشد کامل و تولد واقف باشد و حساسیت تمامی این مراحل را از دید دانشمندان

علم جنین شناسی بدانند و نسبت به سلامت یا نقصان خلقت او دغدغه نداشته باشد؟ در آیه بعد سخن از بدعهدی و ناسپاسی همان پدر و مادر به میان می‌آید که خداوند فرزند سالم به آن‌ها عطا فرموده است: « فَلَمَّا آتَاهُمَا ضَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ » توجه داریم که: « إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. » (لقمان / ۱۳) در مخزن العرفان فی علوم القرآن ضمن تفسیر این قسمت آیه: « فَلَمَّا آتَاهُمَا ضَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا » آمده است: « پدر و مادر در حفظ و حراست این اولاد به هر چیزی تمسک نموده و به هر دست‌آویزی ملتجی می‌گردند و به هر پناهگاهی رو آورده و آن عهدی که با خدا بسته‌اند که از شاکرین باشند را فراموش می‌کنند. » (بانوامین، ۵ / ۳۳۸)

ج) درخواست شفا و سلامتی و بدعهدی و ناسپاسی بعد از عافیت و شفای از بیماری

آیه ۱۲ سوره یونس مورد دیگری از بدعهدی و ناسپاسی انسان را مطرح می‌سازد: « وَ إِذْآ مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا » کلمه «الضُّرُّ» به معنای گرفتاری و در اینجا منظور از گرفتاری، بیماری است. به دلیل اینکه دعا کردن در حالت به پهلو افتاده، دلالت بر بیمار بودن دارد. (حویزی ۲ / ۲۹۶) رنج ناشی از بیماری، پرده از فطرت توحیدی او کنار زده، مخلصانه از خدا کمک می‌خواهد اما پس از برطرف شدن بیماری، آن‌چنان خداوند را فراموش می‌کند که گویی او همان کسی نیست که دائماً برای برطرف شدن بیماری خود، خدا خدا می‌کرده است. « فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ صُورَةَ مَرِّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ صُرٍّ مَّشَهُ »

د) درخواست نجات از سختی‌ها و بدعهدی و ناسپاسی بعد از نجات

انسان ضعیف و کم صبر در موقعیت سختی و تنگنا برای رهایی به تکاپو می‌افتد و به خداوند وعده‌های فراوان می‌دهد برای نمونه در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره یونس قول می‌دهد که در صورت نجات، شاکر باشد اما پس از رهایی، طریق ناسپاسی و بدعهدی را در پیش می‌گیرد: «جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُم أُحِيضُوا بِهٖم دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أُنجِيتَنَا مِنْ هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ » کلمه‌ی بغی در اصل به معنای طلب کردن است و بیشتر در مورد ظلم به کار می‌رود. چون ظلم، طلب کردن حق دیگران از راه تعدی بر آنان است» (طباطبایی ۱۰ / ۵۰).

عوامل بدعهدی و ناسپاسی انسان

برای پیشگیری و نیز درمان، ضروری‌ترین کار، شناسایی عوامل و ریشه‌های ابتلاست. در خلال آیات مربوط به این ردائل اخلاقی، میتوان عوامل آن‌ها را یافت.

الف) شرک

ضعف در توحید و شرک ورزیدن، منشأ انحرافات و آلودگی‌هاست و بیماری‌های اخلاقی را نیز باعث می‌شود. در ارتباط با بدعهدی و ناسپاسی نسبت به خداوند و در همه موارد آن، نقش

اصلی با این کژ اندیشی است. برای نمونه به آیات ۱۸۹-۱۹۰ سوره اعراف می‌نگریم: «دَعَاَ اللَّهُ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» مشخص است که شرک ورزیدن، در ضمیر چنین انسان‌هایی، زمینه داشته که این چنین ظهور و نمود یافته است. منظور از قرار دادن شریکانی در موهبت اعطایی خداوند یعنی فرزند سالم، می‌تواند غفلت از نقش اصلی خالق در آفرینش و مهم جلوه دادن و تمرکز بر نقش اسباب و علل مانند وراثت، تغذیه مادر، و پزشک متبحر باشد. البته کسی منکر نقش لازم هیچ‌کدام از موارد نام‌برده نیست اما آنچه دور از انصاف و مخالف عقل سلیم است این که خالق اصلی فرزند که خالق همه این اسباب و لوازم نیز هست را در حاشیه قرار داده به فرعیات که وجود و امکاناتشان وابسته به وجود و لطف خداوندست نقش اصلی بدهیم. مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ به نمونه‌ی دیگری از کارکرد شرک در جهت بدعهدی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند بنگریم: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُ اللَّهِ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت / ۶۵) با توجه به آیات قبل از این آیه، منظور خاص آیه، مشرکینی هستند که به اسلام در نیامده‌اند اما از آنجا که خالص کردن دین، اطاعت کردن احکام و شرایع دین هم معنا می‌شود «أُرِيدُ بِالدِّينِ سِوَاءَ الْمِلَّةِ أَوْ الطَّاعَةِ» (الوسی ۱۴/۱۱) آیه ذکر شده شرک را به طور عام شامل می‌گردد و کسانی را هم که در عمل پایبند احکام و قوانین دینی نیستند در برمی‌گیرد.

ب) دنیاطلبی

منظور از دنیاطلبی، بهره گرفتن بی ضابطه و حریصانه از نعمت‌ها و لذاذذ دنیوی است که از آن تعبیر به غرق شدن در دنیای مذموم می‌کنیم آیات ۲۲ و ۲۳ سوره یونس تصویرگر دنیاطلبی انسان بدعهد و ناسپاس است: «هُوَ الَّذِي يُسَبِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَبَينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْبُغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ». پیش از این عنوان شد که یکی از معانی بغی، طلب کردن حق دیگران از راه تعدی بر آنان است. (طباطبایی ۱۰/ ۵۰) قرآن کریم در ادامه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» بر اساس روایات نیز نتیجه ظلم به دیگران مستقیماً به خود ظالم بر می‌گردد. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ثَلَاثٌ يَرْجِعْنَ عَلَىٰ صَاحِبِهِنَّ: التَّكْتُ، وَ الْبَغْيُ، وَ الْمَكْرُ» (به نقل از عیاشی ۱۲۱/۲) نکته قابل توجه در دو آیه ذکر شده، این است که خداوند ظلم و تعدی به حقوق مردم را ناسپاسی نسبت به خود محسوب می‌نماید. از آنجا که این ناسپاسی و بدعهدی نسبت به خداوند و ظلم و تجاوز به حقوق دیگران به واسطه توجه بیش از حد به دنیا است، قرآن کریم در ادامه آیات ذکر شده با پرده برداشتن از علت اصلی این رفتار نابهنجار، از دنیای فریبنده جذاب با عنوان "متاع" یاد می‌کند تا تذکر دهد که آنچه به خاطر

آن، خود و دنیای پسنیدیده و آخرت پایدار خود را تباه کرده‌اند چندان نمی‌ارزد. «مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» نکته‌ای که در این آیه با اشاره و بی‌اعتنا مطرح می‌شود این است که دنیاطلبی، عامل غفلت و ناسپاسی است.

ج) احساس کاذب بی‌نیازی

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» (بانه امین، ۱۵ / ۱۹۴) و نیز گفته‌اند: همانا انسان هنگامی که احساس بی‌نیازی کند، ناسپاسی می‌کند، طغیان می‌نماید و لطف منعم را منکر می‌شود. (قمی ۲ / ۴۳۰) از آن جا که بد عهدی و ناسپاسی از نمونه‌های بارز طغیان انسان‌اند و انسان بدعهد با اعتماد بر این که اضطراش برطرف شده و دیگر نیازی به استمداد از پروردگار ندارد، پیمان شکنی می‌کند.

د) توجیه‌گری (مکر)

نفس لوامه در جهت تذکر به آدمی برای خودنگهداری از گناه یاری‌گر خوبی است اما از طرف دیگر ذهن توجیه‌گر با توجیه و چاره‌اندیشی که در قرآن از آن تعبیر به مکر می‌شود راه را برای گریز از پذیرش مسئولیت گناهان و رهایی از ملامت وجدان، باز می‌نماید. در قرآن کریم مواردی از این توجیه‌گری مرتبط با بدعهدی و ناسپاسی انسان ذکر شده است: آیه ۲۱ سورة یونس شرح حال انسانی است که پس از ضرر بیچارگی، رحمت و گشایش خداوند را دریافت می‌کند اما به‌جای شکرگزاری به مکر می‌پردازد: «وَ إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهْتِمِهِمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا (یونس / ۲۱)» مگری که این‌گونه انسان‌ها به آن مبادرت می‌کنند می‌تواند توجیه‌هایی باشد که نسبت نعمت را از خدا سلب کند مثلاً این که به خود بیاوراند که رفع گرفتاری و کسب نعمت تنها به خاطر تلاش و علم و درایت خودشان بوده است.. «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِمَّا قَالُوا إِنَّمَا أُوتِينَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (زمر/۴۹) نویسنده تفسیر کوثر نسبت دادن گشایش خداوند را به زرنگی‌های خود، مکر دانسته است. (جعفری ۵/۵۱)

ه) فریب شیطان

شیطان به عنوان "عدو مبین" که خداوند به صراحت انسان را به دشمنی با او دعوت کرده است «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (فاطر / ۶) برای فرو افتادن انسان در ورطه عهد شکنی و ناسپاسی، دام‌های خود را گسترده است آیه ۲۵ سورة یونس به یکی از دام‌های شیطان اشاره دارد: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّهِ مَسَّهُ كَذَلِكِ زَيْنٌ لِّلْمُشْرَفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یونس/۱۲) «علت این فراموشی و ناسپاسی که در آیه ذکر شده آن است که بعد از نجات از بیماری، شیطان دوباره دست به کار شده گناهان و شهوات را در نظر او جلوه می‌دهد آن‌چنان که یاد آن شهوات، جای خالی در دل او

برای یاد خدا باقی نمی‌گذارد» (طباطبایی ۱۰/ ۲۹)

عواقب بدعه‌دی و ناسپاسی انسان در قرآن کریم

عواقب و مجازات گناهان، محصول آن‌هاست. هم‌چنان که بذری پاشیده می‌شود و حاصلی پدید می‌آید. بدعه‌دی و ناسپاسی نیز از این قاعده، مستثنی نیست. مواردی که ذکر خواهد شد پی‌آمدهایی است که برای بدعه‌دی و ناسپاسی در قرآن کریم یافت شده است.

الف) نابودی نعمت

آیات ۴۹-۵۱ سوره‌ی زمر، شرح واضح این عقوبت است. «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهَا عَلَىٰ عِلْمٍ» این سخن و اندیشه باطل در اقوام گذشته نیز تکرار می‌شده و انسان ناسپاس با غفلت از انواع علل و عواملی که باعث تحقق اسباب روزی و نیز رفع موانع آن می‌شود و در همه آن‌ها دست قدرت و تدبیر الهی مؤثر است یک‌باره تمامی نعمت‌های فراهم آمده را منحصرأ حاصل تلاش و علم و هنر خود دانسته، از سپاس خداوند تعافل کرده و باب نابودی آنچه را به او بخشیده شده است به روی خود می‌گشاید. تفسیر نمونه پس از شرح ناسپاسی و بدعه‌دی انسان در باره‌ی نسبت دادن نعم الهی به خود، در عقوبت چنین مردمان بیان روشنی دارد: «این سخن را کسانی که قبل از آنها بودند گفتند. آنها نیز ادعا می‌کردند که نعمتهای ما زائیده علم ما و لیاقت ماست ولی آنچه را به دست می‌آوردند برای آنها سودی نداشت (قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (مکارم شیرازی ۱۹/ ۴۹۵)

ب) بیماری دل (نفاق)

بزرگ‌ترین گناهان قلبی و سخت‌ترین بیماری‌های روانی که صاحبش در پست‌ترین مکان جهنم جای می‌دهد، نفاق است «ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار» (نساء/ ۱۴۵) (دستغیب ۵۲-۵۶) قرآن کریم در باره انسان بدعهد و ناسپاسی که به مجازات نفاق گرفتار می‌شود در آیه ۷۶ توبه می‌فرماید: «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهَا عَلَىٰ عِلْمٍ فَأَعْقَبْتَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»

ج) سلب توفیقات الهی

بندگی خداوند که اطاعت از فرامین اوست نوعی توفیق و کسب فیض است و عهدشکنی و ناسپاسی در بطن خود سلب توفیق را دارد. در شرح و تفسیر آیه ۲۱ سوره یونس «وَ إِذَا أَدَّأْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ صَرَاءٍ مَسَّحْتُهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا» در باره مکر انسان بدعهد ناسپاس و سلب توفیق او سخن به میان آمده است: مکرری که توسط خداوند اعمال می‌شود یکی همین سلب توفیق خداشناسی و شکرگزاری است. صاحب تفسیر درج الدرر در باره «اللَّهُ أَشْرَعُ مَكْرًا»

معتقد است که یکی از موارد مکر خداوند در باره آن‌ها مهر نهادن بر دل‌های آن‌هاست (جرجانی ۸۱۷/۱) توبه کردن نیز از جمله توفیقات معنوی است. در تفسیر آیات ۷۵ و ۷۶ سوره توبه در باره مجازات خلف وعده، صاحب تفسیر مجمع‌البیان از قول مجاهد مطالبی نقل کرده مبنی بر اینکه منظور از «فَأَعْتَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ» این است که خداوند آن‌ها را از توبه محروم می‌سازد همان‌طور که شیطان از توبه کردن محروم شد تا روزی که کیفر عمل خود را در قیامت ببیند. (طبرسی ۸۲/۵)

د) هلاکت دنیوی

عمر و حیات، نعمت‌های بی بدیلی هستند که اگر در هدایت و سلامت نفس صرف شوند، بهترین بازده و عاقبت را به بار خواهند آورد. این سرمایه در نتیجه بدعهدی و ناسپاسی، از انسان سلب می‌شود. در تفسیر آیات ۱۲ و ۱۳ سوره یونس که مجازات خلف وعده را هلاکت ذکر می‌فرماید، مفسرین معتقدند که منظور هلاکت جسمانی و دنیوی است: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ صُرَّةَ مَرِّ كَانُ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ . برای نمونه به نظر صاحب تفسیر مقاتل می‌پردازیم: «وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ» یعنی هلاک کردیم مردمانی را به عذاب دنیا (مقاتل، ۲/ ۲۳۰) و نیز در تفسیر تبیان آمده است: «وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ» یعنی خداوند به انواع عذاب آن‌ها را هلاک کرد مانند هلاکت قوم لوط و قوم موسی و دیگر اقوام (طوسی، ۳۴۸/۵)

ه) قرار گرفتن در زمره‌ی اهل آتش

یکی دیگر از مجازات‌های انسان بدعهد و ناسپاس، عاقبت سوء است. خداوند پس از تمتع کفرآمیز، به انسانی که خلف وعده کرده‌است در آیه ۸ سوره زمر وعده آتش می‌دهد: (تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا) در مدت کوتاه زندگی کفرآلوده‌ات بهره‌مند باش (إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ) ولی عاقبت از اهالی عذاب جهنم و آتشی (طوسی، ۹/۱۳)

راهکارهای قرآن کریم برای پیشگیری از بدعهدی و ناسپاسی

آیین اسلام، طریق تربیت است و خداوند در سوره حمد با صفت "رب العالمین" بعد از صفت "رحمانیت" معرفی گردیده است لذا برای تربیت انسان و دوری از ابتلای او به این صفات ناپسند، راهکارهایی در قرآن کریم مطرح می‌فرماید که به آن‌ها می‌پردازیم:

الف) نماز (نماز و نماز شب)

قرآن کریم با هدف تربیت انسان از روش‌های تربیتی بسیاری استفاده کرده که روش تربیتی مقایسه بین فضایل و رذایل اخلاقی از آن جمله است. در روش تربیتی مقایسه‌ای، آیات تقابلی که یک سوی آن تربیت الهی و سوی دیگر آن تربیت شیطانی است مطرح می‌شود، با توجه به صفات و نتایج مترتب بر هردو و مراجعه به آیات مشابه، زمینه برای انتخاب آزادانه و آگاهانه برای انسان آماده می‌شود در این شیوه معمولاً مقایسه استفهامی صورت می‌گیرد. (اسماعیل زاده ش ۲۹/ ۲۸) در قرآن کریم موارد متعددی، شیوه مقایسه مطرح گردیده است: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص ۲۸/ «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ» (انعام / ۵۰) «هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ» (رعد ۱۶/ «وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُمَاتِ وَ لَا النُّورِ وَ لَا الظُّلُومُ وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَ لَا الْأَمْوَاتُ» (فاطر ۱۹/ ۲۲) «وَ مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ لَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ.» (غافر ۵۸) هر کدام از این مقایسه‌ها بیانگر تنافر طرف‌های مقایسه است.

در راستای همین روش تربیتی، در سوره زمر آیه ۸ «إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ» پس از طرح رفتار انسان بدعهد ناسپاس، در آیه ۹ تصویری از انسانی باشخصیتی متفاوت مطرح می‌شود: «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَ قَائِمًا يُحَذِّرُ الْآجِزَةَ وَ يُرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ» تفسیرنمونه در باره این آیات، ضمن تأکید بر این که معمولاً روش مقایسه برای تفهیم مطالب در قرآن به کار می‌رود می‌نویسد: «آن انسان مشرک و فراموشکار کجا و این انسان بیدار دل که در دل شب پیشانی بر درگاه دوست گذارده، و با بیم و امید او را می‌خواند، کجا؟ او نه به هنگام نعمت از مجازات و کیفر خداوند خود را در امان می‌داند و نه به هنگام بلا از رحمتش قطع امید می‌کند و این دو عامل همواره وجود او را در حرکتی مداوم توأم با هوشیاری به سوی دوست می‌برد. در حدیثی که در علل الشرائع از امام باقر علیه-السلام و همچنین در کتاب کافی از آن حضرت نقل شده می‌خوانیم: که آیه فوق (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ) به نماز شب تفسیر شده است روشن است این تفسیر مانند بسیاری از تفاسیر دیگری که در ذیل آیات مختلف قرآن بیان شده از قبیل بیان مصداق روشن است و مفهوم آیه را محدود به نماز شب نمی‌کند.» (مکارم شیرازی ۳۸۹/۱۹) مقایسه این دو گروه انسان‌ها، مقایسه بین اعمال آن‌هاست و لازمه مقایسه دو عمل متنافر، عدم امکان جمع شدن آن دو، در شخصیت واحد مگر در موارد معدود است.

استثناء کردن، در نوشتن و محاوره زبان‌های مختلف، متداول است. در زبان عربی نیز

«متکلم با خارج کردن مستثنا از حکم مستثنی منه توسط آلا و نظائر آن، در واقع مستثنا را از تعلق حکم مستثنی منه کنار زده است. (الصبان، ۶۷۲/۲) در سوره معارج آیات ۱۹ تا ۳۴ نیز پس از طرح شخصیت انسان بی تابی که در هنگام سختی‌ها جزع و فزع می‌کند و در زمان دریافت نعمت از خیر و نیکی خودداری می‌نماید^۱ و با چنین روحیه‌ای خود را از آرام دنیا و آسایش آخرت محروم می‌سازد، نماز گزاران را با اوصافی مفصل از این روحیه مستثنی می‌کند: «إِلَّا الْمُصَلِّينَ» (معارج/۲۲)

ب) صبر (صبر و اشتغال به اعمال صالح)

در سوره هود آیات ۹-۱۱ پس از طرح روحیه و عملکرد انسانی که در سختی‌ها مایوس و در نعمت مغرور و غافل است^۲ با مستثنی ساختن صاحبان صبر و اعمال صالح، آن‌ها را از آن روحیات و عملکرد مبرا می‌کند: «إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ» (هود / ۱۱) از این رو می‌توان به صبر و عمل صالح به عنوان راه‌کاری دیگر برای جداشدن از روحیه و روش انسان‌های بد عهد و ناسپاس نگریست. صاحب تفسیر المیزان در باره این آیات می‌نویسد: طایفه‌ای از آنان را استثناء نموده و صبر و عمل صالح، انسان را از آن دو طبیعت مذموم می‌رهانند. (طباطبایی/۱/۲۳۵) صاحب تفسیر تبیان نیز در باره این آیات معتقد است که خدای تعالی از احوال خلق در این آیات خبر داده است به این که اکثر آنان هنگامی که بعد از سختی به نعمتی می‌رسند می‌گویند سختی‌ها از من رخت بر بسته و شادمانه فخر فروشی می‌کنند اما مومنین موحده که در اطاعت امر خداوند و نگاه داشتن خود از گناهان صابرند و علاوه بر این‌ها، اعمال صالح انجام می‌دهند را استثنا کرده است. (طوسی، ۴۵۵/۵)

۱. این خصوصیات مطابق خصوصیات است که در آیات ۷۵ و ۷۶ سوره توبه برای انسان بدعهد و ناسپاس ذکر شده است.

۲. این خصوصیات دقیقاً خصوصیات انسان بد عهد و ناسپاسی است که در آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی فصلت مطرح شده و با استفاده از روش تقابل آیات به نتیجه مطرح شده می‌توان دست یافت.

نتیجه گیری

برای بدعهدی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند عواقب زیان بار و قابل تأملی در قرآن کریم ذکر شده است. لزوم بررسی ریشه‌ها و عوامل این دو رفتار غیراخلاقی، انگیزه‌ای بود که به موضوع مقاله حاضر پرداخته شود. حاصل استخراج و پژوهش آیات مرتبط، این یافته‌هاست:

۱- در همه آیات مربوط به این موضوع، با توجه به اوصافی که برای انسان مطرح می‌شود مراد از انسان، انسان تربیت نیافته است.

۲- شرک - دنیاطلبی - احساس کاذب بی‌نیازی - توجیه‌گری - فریب شیطان، ریشه‌ها و عوامل بدعهدی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند هستند. شرک و ضعف در توحید زمینه ساز اصلی بدعهدی و ناسپاسی است. انسان بدعهد و ناسپاس برای توجیه عملکرد ناپسند خود به مکر یعنی چاره‌اندیشی پرداخته و با پرورش این ذهنیت که نجات و نعمت پس از گرفتاری، نتیجه تلاش خود او و استحقاق اوست به حذف نقش نجات بخشی و نعمت دهی خداوند مبادرت و از زیر بار مسئولیت عهد و پیمان خویش با این توجیه، شانه خالی می‌کند. شیطان که عدو مبین است با نظر به روحیه دنیا طلبی که در انسان تربیت نیافته نهادینه شده به ذهنیت انسان بدعهد و ناسپاس دامن زده و با زینت دادن به لذات فریبنده و جلوه‌های دنیای حرام، او را از باقی ماندن بر سر عهد طاعت و بندگی نهی می‌کند و به ورطه خشم و نارضایتی خداوند سوق می‌دهد.

۳- نابودی نعمت - بیماری دل (نفاق) - سلب توفیقات معنوی - هلاکت دنیوی - قرار گرفتن در زمره اهل آتش از جمله مجازات‌های بدعهدی و ناسپاسی انسان نسبت به خداوند هستند. انسان ناسپاس و بدعهد، گذشته از بی‌حرمتی به ساحت مقدس پروردگار، در مواردی تعدی کننده به حقوق مردم نیز هست همان حقوقی که در هنگام گرفتاری تعهد می‌کند پس از نجات مراعات نماید.

۴ - نماز و صبر همراه با اشتغال به عمل صالح" دو راهکار بازدارنده از بدعهدی و ناسپاسی هستند که برای تربیت انسان، نقش اساسی ایفا می‌کنند. در کتب اخلاقی نیز یاد خدا و تدبیر در نعمت‌های او و اندیشه و خوف از عواقب اعمال و مبارزه با نفس (ترکیه) به عنوان راه کارهای بازدارنده بدعهدی و ناسپاسی ذکر شده است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات طلعه‌ی سبز، چاپ اول، قم؛ ۱۳۸۹.
- ۳- آیین‌وند صادق، قیام‌های شیعی در تاریخ اسلام، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم ۱۳۶۷.
- ۴- آلوسی محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد. دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، لبنان-بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ۵- ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، ۲ جلد، دار إحياء التراث العربي - لبنان - بیروت، چاپ اول ۱۴۲۲ ق.
- ۷- اسماعیل‌زاده محمد و دیگران، روش تربیتی مقایسه‌ای در قرآن کریم، نشریه تربیت اسلامی، ش ۲۹، ۱۳۹۸.
- ۸- اصغری اسحاق، مقاله‌ی اسلوب تأکید در قرآن، ایران‌داک، ۱۳۸۹.
- ۹- امین نصرت‌بیگم، مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵ جلد، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا.
- ۱۰- انصاری محمد بن مکرم بن احمد، لسان العرب، دارصار، ۱۴۱۴ق.
- ۱۱- جرجانی عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، ۲ جلد، دار الفکر - اردن - عمان، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- ۱۲- جعفری محمد تقی، امام حسین شهید فرهنگ پیشرو انسانیت، موسسه تدوین و نشر علامه جعفری، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۱.
- ۱۳- جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، ۶ جلد، موسسه انتشارات هجرت - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۷۶.
- ۱۴- حویزی عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، ۵ جلد، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ایران قم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۵- سعدی مشرف الدین، کلیات سعدی، سازمان انتشارات ایران، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۶- دستغیب سید محمد حسین، قلب سلیم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۱.
- ۱۷- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی، انتشارات مرتضوی، ۳ جلد، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴.
- ۱۸- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ۲ جلد، مکتبه العلمیه الاسلامیه - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۸۰ ق.
- ۱۹- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۳۲ جلد، دار إحياء التراث العربي - لبنان - بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- ۲۰- قرشی بنایی علی‌اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ۱۲ جلد، بنیاد بعثت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

- ۲۱- قمی علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ۲ جلد، دارالکتاب، چاپ سوم، قم، ۱۳۶۳ .
- ۲۲- طباطبایی سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، لبنان بیروت، ۱۳۹۰ق.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ .
- ۲۴- طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ناصر خسرو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۳ .
- ۲۵- طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، لبنان - بیروت.
- ۲۶- محمدی ری شهری محمد، کیمیای محبت، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم، ۱۳۹۴ .
- ۲۷- میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ۱۰ جلد، امیر کبیر - ایران - تهران، چاپ: پنجم ۱۳۷۱ .
- ۲۸- مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، ۸ جلد، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - ایران - قم، چاپ اول ۱۳۷۸ .
- ۲۹- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۵ جلد، دار احیاء التراث العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۲۳ ق.
- ۳۰- مطهری مرتضی، بیست گفتار، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۵۸ .
- ۳۱- مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هفتم، تهران، ۱۳۸۵ .
- ۳۲- ملکی تبریزی میرزا جواد آقا، اسرار الصلوة، موسسه انتشاراتی لاهوت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۸ .
- ۳۳- نراقی احمد، معراج السعاده، انتشارات رشیدی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲ .
- ۳۴- نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، ۶ جلد، موسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر - ایران - قم، چاپ اول، ۱۳۸۶ .

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۲ - ۷۷

بررسی ویژگی‌های اخلاقی و فکری انسان کامل در آثار مسلم عطار

شاهرخ حکمت^۱

چکیده

جست و جوی انسان کامل و پیروی از او همواره آرمان بشر در طول تاریخ بوده است. عطار همواره با تأسی به انبیای الهی، به کمال انسانی می‌اندیشد و معتقد است راه یافتن به دنیای علم و معرفت و حقیقت، فقط با دستگیری انسان کامل میسر می‌شود. عطار شاعر نام‌آور قرن هفتم، خود پیر دل سوخته‌ای است که با عشق الهی برای پیمودن طریق حقیقت، چراغ شریعت را فروزان کرده و فرا راه طالبان حقیقت قرار داده است تا هفت وادی عرفان را از طلب تا فقر و فنا، منزل به منزل طی کنند. او همواره به کمال انسانی می‌اندیشد و در تمام آثار خود به نوعی موضوع انسان کامل را مطرح می‌کند. شیخ عطار شاعر و عارف بزرگی است که هم به عرفان نظری هم به عرفان عملی هر دو نظر داشته و بین آنها ارتباط برقرار کرده و بسیاری از نکات اخلاقی را با دقت بیان کرده است که شاید از این حیث در آثارش همانند یک معلم اخلاق عمل کرده است. او با استفاده از شیوه‌ی تمثیل به خوبی توانسته است هم مسائل عرفانی و هم نکات اخلاقی را که برگرفته از فرهنگ قرآنی و دستورات دینی است آشکار کند. این نوشتار بر آن است با روش توصیفی - تحلیلی به بیان نگرش و اندیشه عطار نیشابوری در مورد ویژگی‌های اخلاقی و فکری انسان کامل و چگونگی پیمودن مراحل کمال در آثار مسلم عطار بپردازد.

واژگان کلیدی

عطار، انسان کامل، آثار، سیر و سلوک، ویژگی‌های اخلاقی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی اراک، اراک، ایران.

طرح مسأله

کمال جویی و میل دست یافتن به حقیقت، نیازی فطری است که در نهاد بشریت به ودیعه نهاده شده است. در این میان جست و جوی انسان کامل و آرمانی و پیروی از او همواره در طول تاریخ، هدف دیرینه‌ی بشر بوده است و محور تمام ادیان الهی رسیدن به کمال و انسانیت است. انسان کامل اساس و رمز آفرینش است. او خلیفه الله و مظهر تجلی اسماء الهی است و رسیدن به قلّه‌ی معرفت و حقیقت جز با یاری و عنایت او میسر نمی‌شود. از این رو خداوند متعال می‌فرماید: «با ایها الذین امنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله» (مائده/۳۵)

بدون شک عطار یکی از شاعران و عارفان بزرگ زبان فارسی است که خود به درجه‌ی والایی از کمال رسیده است و در آثار منظوم و منثور خود توانسته است به شکل‌های متفاوت انسان کامل و آرمانی را به تصویر بکشد. او بیشتر از هرکس دیگری ضرورت جست و جوی انسان آرمانی و پیروی از او را بیان می‌نماید.

در این پژوهش، پژوهشگر بر آن است تا با مطالعه‌ی دقیق، به بررسی ویژگی‌های اخلاقی انسان کامل و آرمانی در آثار مسلّم عطار بپردازد.

موضوع پژوهش حاضر، موضوعی است در خور توجه، که تا به حال به صورت یکپارچه و کامل در تمام آثار عطار مورد بررسی قرار نگرفته است و اگر تا به حال تحقیقی در این زمینه صورت گرفته بیشتر به طرح وادی‌های سلوک، آن هم فقط در منطق الطّیر پرداخته شده است. پژوهشگر در حین تحقیق و بررسی موارد زیر را از نظر گذرانده است که عبارتند از:

محمد ایرانی و حسین صادقی (۱۳۹۰) در مقاله «ارتباط انسان با خدا بر پایه‌ی تفکر خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار نیشابوری» اساس پژوهش را به رابطه انسان با خدا در آثار عطار، مبتنی بر رابطه‌ای آمیخته با عشق و محبت دانسته‌اند.

فاطمه کوبا و همکاران (۱۳۸۹) در مقاله «بررسی و مقایسه مفاهیم عرفانی (با تأکید بر انسان کامل) منطق الطّیر با جانانان مرغ دریایی ریچارد باخ» به مقایسه دو دیدگاه کاملاً متفاوت پرداخته‌اند و بخش تطبیقی این پژوهش فقط در خصوص منطق الطّیر است.

رضوان محبوبی‌فر و مریم محمدی نصرآبادی (۱۳۷۹) در مقاله «انسان کامل در حدیقه‌ی سنایی و منطق الطّیر» بیشتر به بیان مصداق‌های انسان کامل در دو اثر و مقایسه‌ی آن‌ها پرداخته‌اند و در خصوص دیگر آثار عطار به واکاوی نپرداخته‌اند.

حسین رزمجو (۱۳۷۹) در کتاب «انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی» به طرح مباحث کلی در باب انسان کامل و آرمانی در ادبیات عرفانی و حماسی می‌پردازد اما مشخصاً در خصوص پژوهش حاضر و آثار عطار به طرح موضوع نپرداخته است. براساس آنچه گفته آمد، نوآوری و ابتکاری بودن مقاله حاضر کاملاً مشهود است.

چهارچوب نظری بحث

عطار بیش از آن که به درمان جسمی افراد بپردازد، به درمان روحی آن‌ها پرداخته است و در مقام درمان آنها تلاش فراوان نموده است. علت اینکه شیخ به بیان معایب روح در قالب امثال و حکایت‌های زیادی می‌پردازد یکی آن است که مردم به نواقص و معایب روحی خود آگاه بشوند و دیگر آنکه درصدد درمان آن‌ها باشند. پس نخستین گام برای درمان بیماری‌های روحی، شناخت و آگاهی داشتن است. البته هر فردی می‌تواند خود را بهتر از دیگران بشناسد و از عیوب و آفت‌های درونی خود باخبر بشود و در مورد رفع آن‌ها چاره‌اندیشی کند. انسان این موضوع را در می‌یابد که زمانی راه تکامل و تهذیب اخلاق، به روی او باز خواهد شد که خودش را بشناسد و به نقاط ضعف خویش آگاه گردد و برای رفع آنها برنامه‌ریزی کند.

عطار شاعر آگاه و ماهر است که آفت‌ها و عیوب نفسانی انسان را به خوبی شناخته و مورد بررسی قرار داده است و آن‌ها را در اشعار خود به نحو شایسته و به استادی تمام بازگو نموده است. انسان در اشعار عطار به خاطر جنبه‌های مادی و ملکوتی وجودش هم ستایش شده و هم مورد سرزنش قرار گرفته است. سرزنش شدن او به خاطر جنبه‌های مادی اوست که توجه بیش از حد به این جنبه، انسان را مظهر زشتی‌ها و پستی‌ها معرفی می‌کند و توجه بیش از حد به جنبه‌ی ملکوتی، او را مظهر زیباترین و برترین موجود، نشان می‌دهد همان که سبب رسیدن آدمی به مقام خلیفه الهی می‌شود.

«عطار در آثار خود سیمای جذابی از یک انسان آرمان طلب و حقیقت جو را نشان می‌دهد که در پی یافتن حقیقت، تمام مراحل هولناک راه سلوک را طی می‌کند و مخاطرات راه را همچون شهید در کام دل می‌ریزد، و تا آن سوی قاف ازلیت اوج گرفته، پراونه‌وار هستی خود را در آتش عشق سیمرغ حقیقت محو می‌کند. عطار انسان کامل را آینه‌ی حق می‌داند که هر زیبایی در وجود او، عکس آن جمال مطلق است؛ دل او جام جهان‌نما و تجلی‌گاه اسرار الهی است؛ او قطب عالم است که همه چیز بر مدار او می‌گردد و حتی گردش افلاک به حرمت اوست.» (حجازی، ۱۳۷۸: ۳۷ - ۳۶)

شیخ برای نشان دادن درون و خلق و خوی افراد بیشتر از تمثیل کمک گرفته است؛ یعنی هدف و غرض او از طرح و بیان حکایات و روایات، معنای ظاهری آن‌ها نبوده است، بلکه قصد و هدف کلی‌تری از آن بیان دنبال می‌کند. تمثیل‌های او پر از نکات آموزنده اخلاقی و تعلیمی و در عین حال زمانی هم گزنده و عبرت‌انگیز است؛ مثلاً عطار در معروف‌ترین اثر سمبولیک عرفانی خود - منطق الطیر - قهرمانان حکایت خود را از میان پرندگان (مرغان) برگزیده است که هر کدام از این مرغان نماینده‌ی یک طبقه یا تیپ از افراد است. وی با مهارت و استادی تمام شخصیت‌های انسانی را در قالب پرندگان جا می‌دهد و خصوصیات و ویژگی‌های آن‌ها را بیان می‌کند. در این اثر

هر یک از مرغان، مظهر و نماینده‌ی یکی از آرزوها، تمایلات، تعلّقات، دل‌بستگی‌ها و ضعف‌های بشری است.

او برای معرفی افراد انسانی و تشریح صفات و خصلت‌های آن‌ها از شخصیت‌های گوناگون و متنوع استفاده کرده است و در قالب این شخصیت‌ها صفات و خصلت‌های پسندیده و نکوهیده‌ی بشری را توضیح داده و معرفی کرده است. «در هر کدام شخصیت‌ها، یکی از خصایص و صفات اساسی بشری چون عشق، خلوص و صدق‌نیت، وارستگی، و یا شهوت‌پرستی، ریاکاری، دنیا دوستی و... غالب است، و هر شخصیت نماینده‌ی تام و تمام یکی از این صفات است؛ چنانکه گویی هستی وی به تمامی در همان یک خصیصه، صفت یا اندیشه‌ی خاص منحصر است و هیچ ویژگی و صفت دیگری ندارد، و صفات و خصایص انسانی دیگر در وی غایب است و یا مطرح نیست.» (اخلاقی، ۱۳۷۷: ۱۷۶)

زرّین کوب با بیان این نکته که موعظه‌های عطار ارائه‌ی راه‌هایی است که سالک را در سیر الی الله یاری می‌کند و او را به عالم معنویات نزدیک می‌سازد، و نیز این که تا سالک به اخلاق انبیا و اولیا و افراد متواضع آراسته نگردد نمی‌تواند به دنیای روحانی نزدیک شود، در مورد اشخاص و شخصیت‌های قصّه‌های عطار چنین می‌گوید: «در این قصّه‌ها، اخلاقی را که مطلوب صوفیه و متضمن الزام از خود رهایی و ترک تعلّقات است عطار مخصوصاً در احوال زهاد، مشایخ، فقها، متشرعه و مشایخ صوفیه تصویر می‌کند. در مثنویات، بسیاری از حکایات تذکره درباره‌ی زهاد و مشایخ تکرار می‌شود. ذکر قصه‌هایی در باب امثال با یزید و جنید و ذوالنون و رابعه و حسن بصری، بشر حافی، احمد حنبل، بوعلی، معشوق طوسی و... از همین مقوله است. در احوال سایر خلق از تمام طبقات نمونه‌های اخلاق عالی یاد می‌شود - غلام برده، روستایی، دزد، گدا، کَنّاس، رَمال، خونی، زندانی، اعرابی، درویش، قاضی، مفتی، محتسب که آنچه از احوال آنها در قصّه‌ها می‌آید متضمن تعالیم اخلاقی است. در احوال پادشاهان و وزیران مثل محمود و مسعود... نیز بارها نمونه‌های عالی اخلاقی مثل سخاوت و بلند نظری و عشق راستین و عبرت‌پذیری و توکل و تسلیم و تفکر را تعلیم می‌دهد. بیشتر از همه از گفتار مجذوبان، شوریدگان و مجنونان عاقل نکته‌های لطیف و آموزنده که می‌تواند الگوی رفتار درست انسانی باشد نقل می‌کند.» (زرّین کوب، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۵)

در ادامه به بررسی خصلت‌های نیکو و ویژگی‌های اخلاقی و فکری انسان کامل در آثار عطار به ترتیب الفبایی و در قالب گزاره‌هایی مستقل می‌پردازیم:

۱- آزادگی

آزادگی و وارستگی یکی از عالی‌ترین صفات اخلاقی است که اهمیت و برجستگی آن در تمامی آثار عرفا و به خصوص عطار مشهود است. در حکایتی آمده است: اصمعی در راهی

می‌رفت، کناسی را دید که در حال کار کردن بود و با خود می‌گفت ای نفس نفیس تو را از کار خسیس آزاد کردم و گرامی داشتم... اصمعی به او گفت تو در نجاسات کار می‌کنی از این خوارتر در جهان چه چیزی است؟ کناس به او گفت: از این خوارتر بر در خانه‌ی چون تویی ایستادن و چیزی خواستن است:

«هر که پیش خلق خدمتگر بود کار من صد بار از او بهتر بود
گر چه ره چون سر بریدن نبودم گردن منت کشیدن نبودم»

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۴)

یا در قسمتی دیگر از اشعار، آزادگی را پادشاهی جهان می‌داند:

«پادشاهی جهان آزادگی است نه چون من جانسوز کار افتادگی است»

(همان: ۳۶۶)

شاعر حکایت می‌کند که بقراط حکیم مسیری را پیاده می‌رفت. سائلی به او رسید و گفت: ای مرد حکیم، پادشاهان جهان و همه‌ی دانشمندان به دنبال یافتن تو هستند، تو با این همه شأن و شوکت چرا پیاده می‌روی؟ اسبی بخواه و سوار شو. بقراط گفت بار تنم برپایم به از آن است که بار منتی بر گردنم:

«گر چه شه را منصب اسکندری ست بنده کردن خویشان را از خری ست»

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۴)

عطار معتقد است این مدت کوتاه عمر را باید با آزادگی و به دور از وابستگی به هر صاحب قدرتی گذراند و اگر انسان صاحب قناعت باشد نفس خود را به اندک دنیا راضی می‌کند. چنان که در حکایتی آمده است پادشاهی به قصد شکار از کوهی بالا می‌رفت. بقراط حکیم را در گوشه غاری دید که نشسته و گیاهخواری می‌کند. یکی از همراهان شاه که او را شناخت به او گفت: ای بقراط مدت هاست که شاه می‌خواهد با تو هم نشین و هم صحبت شود. تو از او گریخته‌ای و اینجا علف خواری می‌کنی؟ بقراط به او گفت: اگر تو به گیاهی بسنده می‌کردی هرگز تن آزاده‌ی خود را بنده‌ی شاه نمی‌کردی. اگر نفس به این اندکی قناعت کند هم نشینی با شاه او را به چه کار آید؟ پنج شش روز عمر چه خوش و چه ناخوش سریع می‌گذرد و از آن جز بادی به دست نیست، برو که به مصاحبه‌ی پادشاه تو نیازی ندارم:

«گفت بقراطش ای مغرور شاه گر تو قانع بودی هم از گیاه
بر گیاه چون من بسنده کردی کی تن آزاده بنده کردی»

(همان: ۱۵۵)

۲- بخشندگی

فضل و بخشش، همان بزرگ‌ترین ایثار و از خودگذشتگی است که خداوند در قرآن کریم به واسطه‌ی همین ایثار انصار را ثنا گفت: «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه» (حشر ۵۹ /)

عطار با اشاره به آیه ای دیگر از قرآن کریم می‌فرماید:

«نفقه‌ی چیزی که داری چار سو لن تنالوا البر حتی تنفقوا»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۱۷)

۳- پایبندی به شریعت

عطار در آثار خود با چراغ شریعت، قدم در مسیر طریقت می‌گذارد تا به اوج حقیقت برسد و او بین این سه مرحله پیوند برقرار کرده است که ضمن تمثیلی زیبا در مصیبت نامه توضیح داده است: طالبی جهان را به دنبال مطلوب بسیار می‌گردد. سرانجام به یک سه راهی می‌رسد که بر سر هر راه چیزی نوشته‌اند: بر سر یک راه نوشته اند راهی دراز است که عاقبت از این راه باز می‌گردد، بر سر راه دوم نوشته است یا از راه باز آیی یا برای همیشه از این راه باز نیایی و بر سر راه سوم نوشته است نه تنها باز نیایی، تا ابد نه نشانی و نه خبری از تو باقی نمی‌ماند. بعد این راه‌ها را معرفی می‌کند:

«راه اول در شریعت رفتن است	در عبادت بی طبیعت رفتن است
پس دوم راهت طریقت آمدست	ور سیم خواهی حقیقت آمدست
در حقیقت گر قدم خواهی زدن	محو گردی تا که دم خواهی زدن»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۸۸)

نیز در اسرارنامه این سه مرحله را این گونه بیان می‌کند:

«تو را سه چیز می‌باید ز کونین	بدانستن، عمل کردن، شدن عین
چو علمت از عبادت عین گردد	دلت آیین‌های کونین گردد»

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۹)

او به خلاف برخی صوفیه که برای انجام مراسم خشک و رسمی خانقاه به شریعت و احکام دین پشت می‌کنند یا حداقل بی اعتنا می‌شوند، به شریعت محمد (ص) بسیار پایبند است و انتظار دارد سالکان واقعی نیز این گونه باشند:

«گر خواهی که بشناسی که کاری راستین هست قدم در شرع محکم کن که کارت راستین باشد»

(عطار، ۱۳۷۴: ۲۱۲)

او معتقد است باید بر صراط دین حرکت کرد و مواظب بود و در انجام اعمال مراقبت کرد

که حساسیت محاسبه‌ی اعمال، به اندازه‌ی دشواری گذر از پلی است که در زیر آن آتشی قرار دارد و بی احتیاطی انسان سبب سوختن در آن می‌شود:

«پس بر صراط شرع روان گرد و هوش دار زیرا که هست زیر صراط آتش سقر»

(همان: ۷۶۸)

«چند باشی در میان خرجه گیر تازه گردان زود اسلام ای غلام»

(همان: ۳۷۶)

عبارت «اسلام را تازه گردان» در واقع اعتراض به کسانی است که به ظاهر اسلام عمل می‌کنند، ولی درون آن‌ها از روح دین واقعی تهی شده است. عارف واقعی و کامل، فارغ از عادت و رسومات ظاهری است:

«با عادات و رسم نیست ما را کار ما کی ز مقام رسم و عاداتیم»

(همان: ۴۸۷)

به این دلیل که گاهی برخی عادات سدّ راه معرفت می‌شوند عطار سالک واقعی را از آن برحذر می‌دارد. شیخ معتقد است انجام عبادات سبب پرورش روح و رسیدن به کمال می‌شوند و انجام این تکالیف توفیقی است که از جانب خداوند نصیب بنده می‌شود:

«تو می‌خواهی به تسبیح و نمازی که خشنود آید از تو بی نیازی

نمازت توشه‌ی راه دراز است ولی او از نمازت بی نیاز است

جوانمردا یقین می‌دان به تحقیق که گر تکلیف کردت، داد توفیق»

(عطار، ۱۳۸۶: ۹۱)

شیخ با عباداتی که از سر تکلیف و بی روح صورت می‌گیرند و نه از سر صدق و صفای باطن، سخت مخالف است. او شریعت ظاهری را که خالی از روح عبادت است و در نتیجه بری از کمال جویی، کنار می‌گذارد. عطار قصد پاک کردن زنگار تزویر و ربا از چهره‌ی دین دارد و اگر خود ظاهر دین هم در این راه، مانع و حجابی باشد باید از سر راه برداشته شود. او ظاهراً شیوه‌ی کفار را پیش می‌گیرد، اما این به معنای ترک شریعت نیست بلکه می‌خواهد چهره واقعی و زیبای شریعت را به دور از هر نوع ناخالصی نشان دهد.

او در تمام آثارش ارادت خاصی به پیامبر(ص) دارد و توصیه به پیروی از ایشان می‌کند و ایشان را سلطان شرع و آقا و سرور هر دو جهان خطاب می‌کند:

«جاوید در متابعت مصطفی گریز تا نور شرع او شودت پیرو مقتدا

خورشید خلد مهتر دنیا و آخرت سلطان شرع خواجه‌ی کونین مصطفی»

(همان: ۷۰۳)

۴- تضرع و زاری در درگاه حق

عشق به مناجات و راز و نیاز با خداوند، از خصوصیات انسان‌های کامل است. اشعار عطار سراسر مشحون از اشعار عارفانه و خالصانه‌ی او نسبت به ذات خداوند باری تعالی است. شاید کمتر شاعری بتوان یافت که به اندازه‌ی او، زبان به مناجات باز کرده باشد:

«خالقا گر نیک و گر بد کرده ام هر چه کردم با تن خود کرده‌ام
عفو کن دون همتی‌های مرا محو کن بی حرمتی‌های مرا»

(عطار، ۱۳۷۲: ۵)

«خداوندا امید من، وفا کن دلم را از کرم حاجت روا کن
منور دار جانم را به نوری دلم را زنده گردان از حضوری
دلم را محرم اسرار گردان ز خواب غفلتم بیدار گردان»

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۳۱-۲۳۰)

عطار می‌داند که خداوند دوست دارد بنده اش در درگاهش زاری و تضرع کند و او به دل شکسته بسیار اهمیت می‌دهد (الله عند قلوب منکسره) خداوند چون گنجی است که بر دل شکسته‌ی سالک که همچون ویرانه ای است می‌نشیند:

«دوش نا گه آمد و در جان نشست خانه ویران کرد و در پیشان نشست
عالمی بر منظر معمور بود او چرا در خانه‌ی ویران نشست
گنج در جای خراب اولی تر است گنج بود او در خرابی زان نشست»

(عطار، ۱۳۷۴: ۵۳)

۵- حضور در درگاه حق

انسان کامل به سبب درکی که از معرفت حق تعالی دارد همواره خود را در حضور او می‌بیند و این حالت برایش حلاوت خاصی دارد که هیچ شادی و شیرینی جایگزین این حالت معنوی نمی‌شود، به همین دلیل هرگز در لحظه‌های تنهایی دل تنگ نمی‌شود بلکه با معبود خود راز و نیاز می‌کند. جوانی به نزد پیری که هیچ همدمی نداشت رفت و به او گفت از این تنهایی تنگدل نمی‌شوی؟ پیر گفت:

«با خدای خویش دایم در حضور چون توان شد تنگ دل؟ از پیش دور
هر که با او همدم خود همبر است یک دم از مُلکِ دو کونش خوش تر است»

(عطار، ۱۳۹۲: ۳۶۷)

عطار معتقد است اگر انسان خود را در درگاه حق حاضر ببیند، مقبول درگاه الهی گردد و اصل هرکس همین احساس حضور در پیشگاه اوست:

حضور توست اصل تو دگر هیچ حضور تو همی باید دگر هیچ
اگر تو حاضر درگاه گردی ز مقبولان قرب شاه گردی»

(همان: ۱۹۰)

کسی که آشنای به حق است و حضور خود را نزد حق تثبیت می‌کند، حق نیز فیض نور خود را از او دریغ نمی‌ورزد:

«کسی کز آشنایی بوی دارد همی با قرب حضرت خوی دارد
بود حاضر در آن حضرت همیشه نباشد جز حضورش هیچ پیشه
چو با او حق بود حق نیز جاوید از آن سایه ندارد دور خورشید»

(همان: ۶۸)

شرط حضور در درگاه حق، فانی شدن از خویشتن است، چه تا سر مویی از سالک باقی باشد او را حضور دست ندهد:

«در حضور او کسی ننشست تا فانی نشد

گر سر مویی ز ما باقی بود تاوان کنیم»

(عطار، ۱۳۷۴: ۵۰۹)

در ذکر ابوسعید ابوالخیر آمده است: «نقل است که درویشی گفت: «او را کجا جوئیم؟»
گفت: «کجاش جستی که نیافتی؟ اگر یک قدم به صدق، در راه طلب کنی، در هر چه نگری او را
بینی.» (عطار، ۱۳۸۷: ۷۰۷)

۶- خموشی گزیدن

سالک واقعی باید راز عشق را در درون خود نگه دارد و آن را بر ملا نکند و در این صورت
به حقیقت و منتهای راه می‌رسد:

«گر سرّ کار طلبی صبر کن خموش تا صبر و خامشیت رساند به انتها»

(عطار، ۱۳۷۴: ۷۰۲)

عطار معتقد است که اگر دلی به معرفت رسید و از اسرار الهی باخبر شد باید آن را در دل
نگهدارد. نگهداری اسرا در دل سبب رسیدن انسان به کمال می‌شود:

«ای دل چو شراب معرفت کردی نوش لب بر هم نه سرّ الهی مفروش
در هر سخنی چو چشمه‌ی کوه مجوش دریا گردی گر بنشیننی خاموش»

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۶۳)

معشوق بی نشان است و از بی نشانی، نشان نتوان داد و سخن نتوان گفت، که باید

خموشی پیشه کرد:

گمانی چون برم چون کسی نبردست
نشانی چون دهم چون بی نشانست
مکن روباه بازی شیر مردا
خموشی پیشه کن کاین ره عیانست»

(عطار، ۱۳۷۴: ۶۷)

خاموش ماندن عبادت است و انسان‌های واقعی چون همدمی و محرمی نمی‌یابند، عزلت می‌جویند و خاموشی می‌گزینند:

دلا خاموش چون محرم نیابی
مزن دم زان که یک همدم نیابی
چو مردان خوی کن دایم به طاعت
خموشی و صبوری و قناعت»

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

۷- دردمندی

از نظر عطار درد عنصر ارزشمندی است که سبب و انگیزه‌ی طلب می‌شود. «در نزد او سلوک، ناشی از عشق و عشق ناشی از درد بود. تصوف هم از درد آغاز می‌شود، در درد ادامه می‌یابد و از درد به کمال می‌رسد.» (زرزین کوب، ۱۳۷۹: ۱۵۷)

طلب کردن کار واقعی عاشق حق است و عشق چون مرکبی تیزرو او را به مقصد می‌رساند اما در بین راه باید هرگونه خطر و بلایی را به جان بخرد زیرا درد عشق درمانی ندارد و چنین دردی سالک را به تکاپو وا می‌دارد:

«در عشق تو، بر خویشتم فرمان نیست
وین درد مرا به هیچ رو، درمان نیست
گفتی برهی گریه ز سرم برخیزی
برخاستم از سر جان آسان نیست»

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۸۷)

از نظر عطار آگاهی از دردِ درون، سبب رسیدن به مردی و کمال می‌شود:

«خواهی که ز شغل جهان فرد شوی
با اهل صفا همدم و همدرد شوی
غایب مشو از درد دل خویش دمی
مستحضر درد باش تا مرد شوی»

(همان: ۲۸۹)

«در عشق اگر جان بدهی جان اینست
ای بی‌سر و سامان! سر و سامان اینست
گر در ره او دل تو دردی دارد
آن درد نگه دار که درمان اینست»

(همان)

عطار معتقد است که انسان کامل، صاحب درد است و به واسطه‌ی داغ دلش، او را به عنوان مرد کامل و باتجربه می‌شناسند:

«تا نگریدی مرد صاحب درد تو
در صف مردان نباشی مرد تو»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۷۸)

«هر که را این حسرت و این درد نیست
خاک بر فرقش که او خود مرد نیست
هر که با این درد دل در هم سرشت
محو شد هم دوزخ او را هم بهشت»

(همان)

۸- دین داری

عطار دائماً خوانندگان آثار خود را در تمام مراحل سیر و سلوک و در همه‌ی نصایح عرفانی خود، به عبادت، ایمان و اطاعت از حق فرا می‌خواند و هر مطلبی که باشد با نتیجه‌ای حائز اهمیت در باب ایمان و دین داری آن را پایان می‌دهد. انسان بدون عبادت همانند قالب بی روح است و ارزش ندارد، خداوند همیشه و در تمام لحظات ناظر بر اعمال انسان است، پس آدمی نباید لحظه‌ای از او غافل شود.

زنی به دور خانه‌ی خدا طواف می‌کرد، مردی به چهره‌ی او نگاه کرد و زن متوجه آن نگاه غیرعادی شد به او گفت: تو اگر از راز کعبه آگاه بودی این گونه به من نگاه نمی‌کردی و از خدا غافل نمی‌شدی. از خداوند شرم نداری، او پیوسته شاهد و ناظر اعمال توست. اگر تو از او غایبی او با تو حاضر است، پس چرا از او اطاعت نمی‌کنی؟

«چو حق با تو بود در هر مقامی
مزن جز در حضورش هیچ گامی
اگر بی او زنی یک گام در راه
بسی تشویر باید خوردت آن گاه»

(عطار، ۱۳۵۹: ۲۳۲)

عطار انسان را تذکر می‌دهد که با حضور قلب نماز بخواند که در غیراین صورت نمی‌توان نام نماز را بر آن عبادت گذاشت و آدمی را از این که در نماز به همه چیز جز خداوند متعال فکر کند بر حذر می‌دارد:

«همه کار تو بازی می‌نماید
نمازت نانمازی می‌نماید
... اگر صد کار باشد از مجازت
نیاید یاد از آن جز در نمازت
نمازت چون چنین باشد مجازی
بود اندر حقیقت نانمازی»

(همان: ۹۹-۹۸)

دین و دنیا با هم در یک جا جمع نمی‌شوند، اگر چه روش عطار همواره مبتنی بر اعتدال است:

«گر تو را دین باید از دنیا مناز
هر دو با هم راست ناید، کژ مباحز»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۲۶)

نیز شاعر در یکی از قصایدش اندرز می‌دهد که روزه‌ی صحیح بگیرید که قابل قبول حق باشد:

«ای دوست ماه روزه رسید و تو خفته‌ای
سالی دراز بوده ای اندر هوای خویش
آخر ز خواب غفلت دیرینه سر برآر
ماه‌ی خدای را شو و دست از هوا بدار»
(عطار، ۱۳۷۴: ۷۸۲)

«ای خدا نقصان مده در جوهر ایمان من

گر به جز تو در دو عالم بنده پرور گویمی»
(همان: ۸۳۸)

او در پایان قصاید خود از خداوند می‌خواهد که ایمانش را حفظ کند و نقصانی در آن بوجود نیاید.

۹- رازداری و پوشاندن عیب دیگران

خداوند اسرار نهان همه‌ی انسان‌ها را می‌داند. از همه‌ی رازهای درون آگاه است، عیب‌ها را می‌بیند اما هرگز آن‌ها را برای بندگان دیگر فاش نمی‌کند. انسان نیز باید این گونه باشد؛ مبادا خطا و یا عیب کسی را به رخ او بکشد و بخواهد آن شخص را ضایع و یا تحقیر کند. می‌گویند روزی ابوسعید ابوالخیر در حمام بود و کیسه کش او مردی بی تجربه و خام. همین طور که شیخ را کیسه می‌کشید چرک‌های او را تا بازوی او می‌آورد و جمع می‌کرد. بعد از شیخ پرسید جوانمردی در جهان چیست؟ و بلافاصله شیخ به او گفت:

«شیخ گفت: شوخ پنهان کردن است پیش چشم خلق ناآوردن است»

(عطار، ۱۳۷۲: ۲۵۹)

جوانمردی یعنی عیب دیگران را پنهان کردن است و حتماً باید این نکته‌ی بس ارزشمند و مهم در راه و رسم زندگی و رعایت موازین اخلاقی به کار گرفته شود. این داستان آخرین حکایت منطق الطیر است. عطار از این موضوع بهره‌ی عرفانی می‌گیرد و سپس خطاب به خداوند می‌فرماید حال که تو در جوانمردی شایسته‌ای، ما را ببخش و گناهانمان و اشتباهاتمان را به رخمان نکش:

«قایم مطلق تویی اما به ذات وز جوانمردی بیایی در صفات

شوخی و بی‌شرمی ما در گذار شوخ ما با پیش چشم ما میار»

(همان)

عطار در دیوان به سالک واقعی تذکر می‌دهد که اگر مرد راه بین شده‌ای، عیب دیگران را مبین سعی کن به هرکسی که می‌نگری فقط حُسن و زیباییش را ببینی و این تنها خداوند است که بدون عیب است:

«گر مرد راه بین شده ای، عیب کس مبین

از زاغ چشم بین وز طـاووس پر نگر»
(عطار، ۱۳۷۴: ۷۷۰)

«چند گردی گرد صورت عیب جوی

حسن در غیب است، حُسن از غیب جوی»
(عطار، ۱۳۷۲: ۱۲۵)

انسان نباید فقط به عیب جویی از دیگران پردازد اما خطاهای خود را نبیند و نسبت به آن‌ها کور باشد.

«چند جویی دیگران را عیب باز آن خود یک ره بجوی از جیب باز»

(همان: ۱۷۰-۱۶۹)

نقل است که از ابراهیم ادهم پرسیدند چرا دعا می‌کنیم به اجابت نمی‌رسد؟ او چند مورد را ذکر کرد و در آخر گفت: «می‌دانید که شیطان دشمن است با او عداوت نمی‌کنید، بلکه با او می‌سازید، و از عیب خود دست نمی‌دارید، و به عیب دیگران مشغول می‌شوید. کسی که چنین بود دعای او چگونه مستجاب باشد.» (عطار، ۳۸۷: ۱۰۴) نیز در حکایتی خداوند به نوعی از حضرت موسی گله می‌کند که چرا قارون را که این همه با زاری هفتاد بار تو را خواند پاسخ ندادی؟ در حالی که اگر به زاری یک بار مرا مورد خطاب قرار می‌داد خلعت دین بر تنش می‌کردم. شاعر در بیت آخر آن می‌گوید:

«هر که او عیب گنه کاران کند خویشان را از خیل جباران کند»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۰۴)

۱۰- رعایت ادب

سالکان واقعی باید آراسته به زیور ادب باشند. از نظر عطار ادب، نگاهداشتن عهد و پیمان است. حفظ عهدی است که خداوند در روز الست با انسان بست و انسان با پاسخ بلی آن عهد را امضا کرد. پس اولین بار که این پیمان شکسته شد زمانی بود که حضرت آدم ملک بقا را به دو گندم بفروخت و به دنبال هوای نفس این پیمان عشق را شکست و ترک ادب کرد:

«ای دل شوریده عهدی کرده ای تازه گردان چند داری در تعب

برگشادی بر دلم اسرار عشق گر نبودی در میان، ترک ادب»

(عطار، ۱۳۷۴: ۸)

ادب اساس راه تقرب به حضرت حق است و مایه‌ی رسیدن به مقامات والا:

«بندگی از خود شناسی شد تمام نیست مرد بی ادب صاحب مقام»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۳۳)

رعایت ادب ترک منی و ترک وجود کردن و کشتن سگ نفس است، خود را فراموش کردن و از خویش مردن است:

«بی ادب آن جا مرو و گرنه کشندت در همه عالم چو خواستگار نیابی
سر چه فرازی پیاده شو ز وجودت زان که در این راه یک سوار نیابی»

(عطار، ۱۳۷۴: ۶۱۵)

گر بمیری در میان زندگی عطار وار زان پس ار تو دولتی جویی نشانی باشدت
«گر توانی کشت این سگ را به شمشیر ادب چون در آید مرگ عین زندگانی باشدت»

(همان: ۱۳)

[ابن عطا] گفت: «ادب ایستادن است بر مراقبت با هر چه نیکو داشته اند گفته آید. «عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۱» [عبدالله منازل] گفت: «خدمت ادب است، نه مداومت بر خدمت، که ادب در خدمت عزیز تر است از خدمت. «همان: ۴۷۳» ادب به معنای این است که سالک حق خویشتن را بشناسد و چون شناخت می‌تواند شرط بندگی را به جا آورد:

«هر که پای از حدّ خود برتر نهد سر دهد بر و دین بر سر نهد
هر که در بی حرمتی گامی نهد در شقاوت خویش را دامی نهد
بنده ای را تا ادب نبود نخست بندگی از وی کجا آید درست»

(عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۵)

۱۱- شکرگزاری

انسان اگر در برابر نعمات الهی شاکر باشد، خداوند هم نعمتش را افزون می‌کند و توفیق عبادت و طاعت بیشتری به بنده‌ی خود می‌دهد. نعمت‌های الهی پیوسته و فراوان است پس لحظه ای غفلت کردن از سپاس‌گزاری، حرام است:

«چو هستت نعمت حق بی کناره تو را از شکر منعم نیست چاره
چون در حق تو نعمت بر دوام است دمی بی شکر حق بودن حرام است
و گر نفس تو در شکر است کاهل دلت باید که این مشکل کند حل»

(عطار، ۱۳۵۹: ۲۳۵)

انسان از عهده‌ی شکر نعمت‌های الهی بر نمی‌آید:

«من بی تو دمی قرار نتوانم کرد و احسان تو را شمار نتوان کرد
گر بر تن من زبان شود هر مویی یک شکر تو از هزار نتوانم کرد»

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۸۴)

شناخت خداوند و مشاهده‌ی نعمت‌هایش سبب شکرگزاری می‌شود:

«گر خدا را می‌شناسی بنده باش حق گزار نعمتِ دارنده باش
نعمت او می‌خوری در سال و ماه حق آن نعمت نمی‌داری نگاه»

(عطار، ۱۳۹۲: ۳۹۱)

۱۲- صفا و پاکی ضمیر

دل انسان کامل به واسطه‌ی تجلی نور حق صاف و پاک است؛ به همین دلیل تجلی‌گاه انوار الهی می‌شود. دل او همچون آینه ای می‌شود که می‌تواند جمال و جلال خداوند را در آن ببیند و کم کم از آفت‌های نفسانی و هوا و هوس رها شده و آن عارف به اندازه‌ی روشندلی خود از اسرار غیب باخبر می‌شود:

«چون دل تو پاک گردد از صفات تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار در دل تو یک طلب گردد هزار
دل به دست آر و جمال او ببین آینه کن جان، جلال او ببین»

(عطار، ۱۳۷۲: ۶۳)

یا در داستان ایاز و سلطان آمده است که ایاز بیمار شد و سلطان برای جویا شدن از احوال او قاصدی به پیشش فرستاد و گفت در راه هرگز درنگ نکن. خادم به شتاب به نزد ایاز رفت ولی وقتی آن جا رسید در کمال ناباوری دید که سلطان آن جا نشسته است و وقتی چگونگی این موضوع را سؤال کرد سلطان گفت چون لحظه ای دوری از او را تحمل نمی‌کنم، راه‌های پنهانی به سوی او دارم و هیچ کس از آن خبر ندارد:

«من رهی دزدیده دارم سوی او زان که نشکیم دمی بی روی او
راه دزدیده میان ما بسی است رازها در ضمن جان ما بسی است
... راز اگر می‌پوشم از بیرونیان در درون با اوست جانم در میان»

(همان: ۶۵)

آری عارف واقعی هزاران راه پنهانی و دزدیده با خدای خود دارد که دیگران از آن‌ها بی اطلاع هستند. او دایم با معشوق خود در حال راز و نیاز است و جمال و جلال او را با آینه‌ی دل می‌بیند.

۱۳- عبادت و بندگی حق

انسان سالک باید بنده‌ی واقعی خداوند باشد تا از اسرار الهی باخبر شود، نه به بهشت دل ببندد و نه از دوزخ بترسد فقط باید به خداوند عشق ورزید و در وقت آزمون الهی، گوهر وجود خود را نشان داد:

«تا بهشت و دوزخت در ره بود
چون از این هر دو برون آیی تمام

جان تو زین راز کی آگاه بود
صبح این دولت برون آید ز شام»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۷۳)

«بنده نبود آن که از روی گزاف
بنده وقت امتحان آید پدید

می‌زند از بندگی پیوسته لاف
امتحان کن تا نشان آید پدید»

(همان: ۱۴۱)

از نظر عطار سالک واقعی هرگز اهل ادعای دروغین و گزاف نیست و مقام بندگی در میان خاص و عام برترین مقام است. او این را چند بار در ابیات خود مطرح می‌کند:

«نیست ممکن در میان خاص و عام
بندگی کن بیشتر از این دعوی مجوی

از مقام بندگی برتر مقام
مرد حق شو عزت از عزّی مجوی»

(همان: ۱۰۷)

«ور تو مرد زاهدی، شب زنده باش
بندگی کن تا به روز و بنده باش»

(همان: ۱۹۷)

فرمانبرداری از خداوند، برترین مقام انسان در میان زمین و آسمان است. در این زمینه حکایتی از محمود و ایاز آمده است که می‌گوید: ایاز جام لعل گران بها و زیبایی در دست داشت. محمود به وی گفت: جام را به زمین انداز. ایاز اطاعت کرد، آن را بر زمین زد. جام قیمتی صد پاره شد، فغان از حاضران برخاست که چرا این کار را کردی؟ و جام بی قیمت را شکستی؟

«گفت فرمان بردن این شه مرا
تو به سوی جام می‌کردی نگاه

برتر از ماهی بود تا مه مرا
لیک من از جان به سوی قول شاه

بنده آن بهتر که بر فرمان رود
جام چبود چون سخن در جان رود»

(عطار، ۱۳۹۲: ۳۸۶)

عاشق واقعی باید از جان و دل فرمان معشوق را بپذیرد و اطاعت کند و گفتارش و اعمالش به خواست او باشد.

عطار به سالکان واقعی هشدار می‌دهد که توشه‌ای از کار خیر و عبادت برای جهان آخرت خود فراهم سازند که آن‌جا کار محاسبه سخت دشوار است:

«توشه‌ی این ره بساز آخر که مردان جهان

در چنین راهی فرو ماندند چون خر در خلاب

شب چو مردان زنده دار و تا توانی می‌مخسب

زان که زیر خاک بسیاریت خواهد بود خواب»

(عطار، ۱۳۷۴: ۷۳۸)

۱۴- عدالت ورزی یا دادگری

عدالت و مروّت داشتن لازمه‌ی خصلت‌های آدمی است، اما علاوه بر این عطار از پاداش اخروی برای این صفات سخن می‌گوید. او در توضیح و تعلیم این صفات انسانی می‌گوید: عدالت آن نیست که تو خوش بنشینی و آتش در سرای این و آن زنی. عادل آن است که همه‌ی مردم را چون خود دوست بدارد و خلق را چون خود بداند.

انوشیروان از ویرانه‌ای می‌گذشت، مرد ژنده پوش بدبختی را دید، بر خاک افتاده و سر بر خشت نهاده است. حیران به او نگریست. مرد دیوانه گفت: تو انوشیروان عادل‌ی؟ جواب داد مردم چنین می‌گویند. دیوانه گفت: دهان همه پر از خاک باید کرد. این چه عدالتی است که من در این ویرانه سر بر خشت گذارم و از برگ گیاه سدّ جوع کنم و تو بر تخت زرّین خفته باشی و صد سیم بر در، کنار تو باشی. تو چنان خوش و من چنین ناخوش:

«آن من بین وان خود دل این بُود این چنین عدلی کجا آیین بُود

گر درین سختی و جوع و بیدلی طاقّت آری پادشاه عادل‌ی»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۹)

یا در قسمتی دیگر از عدل و انصاف سخن می‌گوید که در جهان هیچ گونه جوانمردی برتر

از انصاف دادن نیست و این سلطان همه‌ی صفات خوب است:

«گفت: انصاف است سلطان صفات هر که منصف شد، برست از ترّهات

از تو گر انصاف آید در وجود به که عمری در رکوع و در سجود

خود فتوت نیست در هر دو جهان برتر از انصاف دادن در نهان»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۴۸)

۱۵- عشق ورزی و محبت

انسان کامل باید عشق الهی را در دل داشته باشد که قدرتی شگفت‌انگیز دارد و قابل وصف نیست. بارها عطار به این موضوع اشاره می‌کند و لازمه‌ی رسیدن به کمال و آزادگی را عشق می‌داند:

«مرد کار افتاده باید عشق را مردم آزاده باید عشق را
تو نه کار افتاده ای نه عاشقی مرده ای تو، عشق را کی لایقی»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۸۷)

در انسان عاشق همواره درد طلب وجود دارد و ذره‌ای از عشق واقعی برای او از همه‌ی آفاق بهتر است. عطار درد را بر همه‌ی عاشقان ترجیح می‌دهد و هیچ عشقی بدون وجود درد کامل نیست. و این همان راز خلیفه الهی انسان است. فرشتگان با آن همه بندگی فقط درد ندارند و این مقام فقط خاص انسان است. عاشق واقعی تسلیم محض خداوند است:

«عاشق آتش بر همه خرمن زند ارّه بر فرقش نهند او تن زند
... ذره ای عشق از همه آفاق به ذره ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام لیک نبود عشق بی دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست»

(همان: ۶۷-۶۶)

شیخ معتقد است عاشق واقعی ابتدا سختی‌ها و سوز و گدازها را تحمل می‌کند، بعد از آن از جانب حق مورد لطف و عنایت قرار می‌گیرد:

«عاشقی در چستی و چالاکی است هر که عاشق نیست کرمی خاکی است
عشق را گاهی نوازش باشدت گاه چو شمعی گدازش باشدت
تا نخواهی دید در اول گداز نیست در آخر تو را ممکن نواز»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۲۵)

نیز حکایتی در مصیبت نامه آمده است در مورد محمود غزنوی و ایاز و زنی که عاشق ایاز شده بود. روزی سلطان محمود با لشکریانش از روبروی خانه‌ی این زن عاشق می‌گذشتند. زن آهی کشید و محمود آه را شنید علت را که جويا شد دید آن زن از شدت عشق به ایاز آه کشیده و فقط یک آرزو دارد آن هم این است که از دست ایاز شربتی مفرح بخورد، اما قبل از رسیدن به آرزو جان می‌دهد و قبل از مرگ، شاه را مورد عتاب قرار می‌دهد که تو عاشق واقعی نیستی چون سخنانم را در باب عشق به ایاز درک نمی‌کنی:

«هر که او خواهان دردِ کار نیست / از درخت عشق برخوردار نیست
 گر تو هستی اهل عشق و مردِ راه / درد خواه و درد خواه و درد خواه!»
 (همان: ۳۶۷)

درد عشق کرانه و مرزی ندارد و فقط در این راه بی نشان، باید جان و دل را قربانی کرد:
 «در عشق درد خود را هرگز کران نبینی / زیرا که عشق جانان دریای بی کران است
 تا چند جویی آخر، از جان نشان جانان / در باز جان و دل را، کین راه بی نشان است»
 (عطار، ۱۳۷۴: ۶۳)

۱۶- قناعت

قناعت سبب عزت انسان می‌شود و در مقابل آن طلب، خواری و ذلت به بار می‌آورد.
 قناعت، عشق دنیا و هواهای نفسانی را بر دل انسان سرد می‌کند. عطار پس از حکایت عامربن
 قیس که تره ای را نمک می‌زد و بدون نان می‌خورد و قانع بود می‌گوید:
 «هر که در راه قناعت مرد شد / ملک عالم بر دل او سرد شد»
 (عطار، ۱۳۹۲: ۳۲۵)

«گر من اندر ملک دین گنج قناعت دارمی

خوشیشتن را ملکت عالم میسر گویمی»
 (همان: ۸۳۷)

اسکندر در چین مهمان فغفور چین می‌شود. فغفور کاسه ای جواهر جلویش می‌گذارد و از
 او می‌خواهد از آن غذا بخورد. اسکندر می‌گوید در این کاسه که غذا نیست! فغفور می‌گوید مگر
 تو در مملکت خود جواهر نمی‌خوری؟ اسکندر می‌گوید نه، من هم مانند دیگر مردم نان می‌خورم.
 فغفور می‌گوید پس اگر تو جواهر نمی‌خوری و با دو گرده‌ی نان سیر می‌شوی چرا جهانی را به
 خاک و خون کشیدی و راحت و آسوده در کشورت حکومت نکردی؟

«هیچ کس را در جهان بحر و بر / از قناعت نیست ملکی بیشتر»

(عطار، ۱۳۹۲: ۳۲۴)

«قناعت کن به آبی و به نانی / حساب خود چه گیری با زیانی
 همه کار جهان، ناموس و نام است / اگر نه نیم نان روزی تمام است
 برو، هر روز، ساز نیم نان کن / دگر بنشین و کار آن جهان کن
 فراغت در قناعت هر که دارد / ز مهر و مه کلاهش ترک دارد»

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۴)

۱۷- نفس‌کشی

«انَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف / ۵۳)

غرایز و تمایلات روحانی و جسمانی انسان گاه او را به علو مرتبه و اوج شرافت و انسانیت می‌رساند و گاه او را به پست‌ترین درجه یعنی اسفل السافلین سقوط می‌دهد و انسان بسته به آن که در مسیر اعتقادی و اخلاقی خود چه هدفی را دنبال می‌کند شخصیتی متکامل یا ناقص پیدا می‌کند. مبارزه با نفس امّاره سبب رسیدن به کمال می‌شود و راه طریقت جز با تحمّل سختی‌های این راه میسر نمی‌شود.

«نفس کافر را بکش مؤمن بباش چون بکشتی نفس را ایمن بباش»

(عطار، ۱۳۷۲: ۳۴)

در دو عالم شیر آرد در کمنند	هر که این سگ را به مردی کرد بند
گرد کفشش را نیابد هیچ مرد	هر که این سگ را زبون خویش کرد
خاک او بهتر ز خون دیگران	هر که این سگ را نهد بندی گران
هم سگ و هم کاهل و هم کافر است»	نفس تو هم احوال و هم اعور است

(همان: ۱۱۱)

در اشعار عطار بارها از نفس به عنوان سگ یاد می‌شود و آن را با این صفات توصیف می‌کند: اگر انسان بر سگ نفس غلبه کند به اوج قلّه‌ی ایمان می‌رسد و به وادی ایمنی که هیچ خطری آن را تهدید نمی‌کند. شیخ می‌گوید افرادی که بر نفس فائق می‌شوند به مرتبه‌ای می‌رسند که هیچ مردی نمی‌تواند گرد کفشش را بیابد و خاک وجود چنین افرادی از خون دیگران بهتر است.

نفس همچون پادشاهی است که امر به بدی‌ها می‌کند و شیاطین لشکر و فرمانبردار آن هستند. سالک واقعی با ریاضت‌های فراوان می‌تواند بر نفس غلبه کند و سپس به گنجینه‌ی اسرار الهی راه یابد، البته هرکسی به این مقام نمی‌رسد:

«هست نفس شوم تو چون ازدهای هفت سر

جان تو با ازدهای هفت سر، در ششدر است

... در نهاد آدمی شهوت چو تشتی آتش است

نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشکر است»

(عطار، ۱۳۷۴: ۷۴۹)

از نظر عطار اگر انسان می‌خواهد به مقام قرب برسد باید از سگ نفس دوری کند:

«بُعد جوی از نفس سگ گر قرب جان می‌بایدت

ترک کن این چاه و زندان گر جهان می‌بایدت»

(همان: ۱۵)

تا زمانی که سالک واقعی هواهای نفسانی را کنار نگذارد، جان ارزشمندش به پلیدی‌ها آلوده می‌گردد:

«تا نپردازی تو از نفس خسیس در نجابت گم شد این جان نفیس»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۲۳)

تو را افراسیاب نفس ناگاه چو بیژن کرد زندانی در این چاه

ولی اکوان دیو آمد به جنگت نهاد او بر سر این چاه سنگت

(عطار، ۱۳۵۹: ۹۴)

که در کتاب فرهنگ نوادر لغات، نویسنده اکوان دیورا کنایه از خواهش‌ها و علایق نفسانی در نظر گرفته است. (اشرف‌زاده، ۱۳۷۰: ۵۸)

۱۸- وفاداری

بهترین مصداق وفاداری در داستان شیخ صنعان دیده می‌شود که یاری از یاران شیخ در هنگام سفر آن‌ها به روم غایب بوده و همراه آن‌ها نمی‌رود و وقتی جریان دلدادگی شیخ را می‌فهمد مریدان را که از روم بازگشته‌اند و شیخ خود را تنها گذاشته‌اند سرزنش می‌کند و می‌گوید چرا مرادتان را که این‌گونه در وادی عشق گرفتار شده‌است یاری نکرده‌اید؟ باید حتی اگر او کافر شده شما هم کافر می‌شدید اما تنهائش نمی‌گذاشتید! یار واقعی در زمان مواجهه با سختی‌ها و مشکلات شناخته می‌شود:

«گر شما بودید یار شیخ خویش یاری او از چه نگرفتید پیش

شرمتان باید آخر این یاری بود؟ حق‌گزاری و وفاداری بود؟

چون نهاد آن شیخ بر زَنّار دست جمله را زَنّار میبایست بست

هر که یار خویش را یاور شود یار باید بود اگر کافر شود»

(عطار، ۱۳۷۲: ۸۳)

عطار ویژگی‌ها و خصوصیات اخلاقی ارزشمندی را در قالب حکایت بیان می‌کند تا در اذهان ماندگارتر شود و نمود عملی آن تأثیر گذارتر باشد. در حکایتی می‌گوید طفلی بلبلی در قفس داشت که بیش از حد بی‌تابی می‌کرد. مردی به اسم سفیان پولی به آن طفل داد تا آزادش کند. سپس بلبل آزاد شده هرروز به سوی باغ‌ها و دشت‌ها می‌رفت و شب نزد سفیان باز می‌گشت

و خیره به سفیان که در حال عبادت بود می‌نگریست. این کار ادامه داشت تا سفیان دار فانی را وداع گفت. جنازه‌ی او بر دوش مریدان حمل می‌شد که بلبل نیز آمد و همراه جنازه حرکت می‌کرد و پس از دفنش بر سر مزارش مقیم شد تا روزی که جان بداد. عطار از نقل این حکایت به انسان‌ها درس می‌دهد و آن‌ها را متنبه می‌کند که این معنای وفاداری واقعی است:

«بی وفا مردا وفاداری ببین چشم بگشای و نکوکاری ببین
کم نه ای از مرغکی ای بینوا پیش او تعلیم کن درس وفا
یاد گیر این قصه‌ی جانسوز او گر نمی‌دانی وفا آموز ازو
رحمت سفیان چو آمد کارگر سر نیچید از درش مرغی پیر
کار مهرش تا به جان می‌ساخت او تا که جان در راه مهرش باخت او
در ترازو هیچ چیز از هیچ جای نیست پیش از خلق با خلق خدای»

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۴)

یا در داستان آن پادشاه هندوی که به دست محمود غزنوی اسیر شد و شب و روز در درگاه خداوند گریه و زاری می‌کرد، آمده است محمود علت گریه را پرسید و آن پادشاه گفت من از خود شرمنده‌ام زیرا اگر خداوند در روز قیامت سؤال کند چرا تا زمانی که به دست دشمن اسیر نشده بودی از ما یاد نکردی هیچ پاسخی برای این بی وفایی ندارم:

«حرف انصاف و وفاداری شنو درس و دیوان نکوکاری شنو
گر وفاداری تو عزم راه کن ور نه بنشین دست از این کوتاه کن
هر چه بیرون شد ز فهرست وفا نیست در باب جوانمردی وفا»

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۵۰)

آری از نظر شیخ هرکس از فهرست وفا و وفاداری بیرون است به دور از جوان مردی است. انسان وفادار هرگز از پای نمی‌نشیند و حق سپاس‌گزاری از پروردگار را ادا می‌کند.

نتیجه‌گیری

عطار عارف بزرگی است که تمام موجودیت ادبی خود را وقف تصوف، اخلاق و تبیین مراحل سیر و سلوک کرده است. او شریعت را همچون چراغی روشنی‌بخش را طریقت دانسته و هر دو مرحله را نردبانی برای رسیدن به حقیقت قرار داده است. انسان کامل که او در آثارش مطرح می‌کند به انسان کاملی که در اسلام مطرح است شباهت وافری دارد. زیرا او با صراحت تمام ارادت خود را به پیام‌آور توحید حضرت محمد(ص) اظهار کرده است و ایشان را به عنوان مصداق اصلی انسان کامل معرفی می‌کند و هم از فیض وجود اوست که انبیاء و اولیای الهی توانسته‌اند به مرتبه کمال برسند. شیخ عطار در آثار خود بسیاری از نکات اخلاقی را با ریزبینی و دقت از نظر می‌گذراند. ارزش‌های والایی چون: اخلاص، ایثار، تواضع، ادب، حُسن خلق، دوری از تعلقات دنیایی و هواجس نفسانی، امیدواری به رحمت حق و تضرع به درگاه او، استقامت در برابر سختی‌ها را با حکایاتی جذاب و تأثیرگذار همراه می‌کند که همه برگرفته از فرهنگ قرآنی هستند و اینگونه بر مخاطبان خود بیشتر تأثیر می‌گذارد. زبان ساده و روان او در به کار بردن شیوه تمثیل در بیان مباحث اخلاقی، از برجسته‌ترین خصوصیات شعری اوست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اشرف زاده، رضا، (۱۳۷۰)، فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری، چاپ دوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲. _____، (۱۳۷۳)، شرح گزیده منطق الطیر، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۳. _____، (۱۳۷۳)، تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، چاپ اول، تهران، اساطیر.
۴. اته، هرمان، (۱۳۵۶)، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضا زاده شفق، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. اخلاقی، اکبر، (۱۳۷۷)، تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار، اصفهان: فردا.
۶. اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۵۴)، آواها و ایماها، تهران: توس.
۷. انصاری، عبدالله، (۱۳۶۳)، صدمیدان، مصحح قاسم انصاری، چاپ سوم، تهران: طهوری.
۸. _____، (۱۳۸۲)، صد میدان، مقدمه و تصحیح محمود نجفی، چاپ اول، قم: کتاب سری اشراق.
۹. انوری، حسن، (۱۳۹۰)، فرهنگ فشرده سخن، ۲ جلد، چاپ ششم، تهران: سخن.
۱۰. ایرانی، محمد و حسین صادقی (۱۳۹۰). «رابطه انسان با خدا بر پایه اندیشه خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار نیشابوری»، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی سمنجان، سال سوم، تابستان ۱۳۹۰، شماره ۷، صص ۷۳-۱۰۸.
۱۱. حجازی، بهجت‌السادات، (۱۳۷۸)، «انسان کامل در آثار عطار»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۶۱، صص ۳۷-۳۵.
۱۲. رزمجو، حسین، (۱۳۷۹)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، تهران: امیرکبیر.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، صدای بال سیمرغ درباره زندگی و اندیشه عطار، چاپ دوم، تهران: سخن.
۱۴. سجادی، جعفر، (۱۳۶۲)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران: طهوری.
۱۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۵۹)، الهی نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران: توس.
۱۶. _____، (۱۳۷۲)، منطق الطیر (مقامات الطیور)، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. _____، (۱۳۷۳)، گزیده منطق الطیر، تلخیص و شرح حسین الهی قمشه ای، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۸. _____، (۱۳۷۴)، *دیوان*، تصحیح تقی تفضلی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. _____، (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
۲۰. _____، (۱۳۸۶ الف)، *مختار نامه*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
۲۱. _____، (۱۳۸۷)، *تذکره‌الاولیا*، با توضیح محمد استعلامی، چاپ هجدهم، تهران: زوار.
۲۲. _____، (۱۳۹۲)، *مصیبت نامه*، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: سخن.
۲۳. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۹)، «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری»، تهران: زوار.
۲۴. کوبا، فاطمه؛ بهجت‌السادات حجازی و صالحه غضنفری مقدم، (۱۳۸۹)، «بررسی و مقایسه مفاهیم عرفانی منطق‌الطیر با جانانان مرغ دریایی ریچارد باخ»، جستارهای ادبی مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، پائیز ۱۳۸۹، دوره ۴۳، شماره ۳، صص ۴۹-۷۰.
۲۵. محبوبی‌فر، رضوان؛ مریم محمدی نصرآبادی، (۱۳۷۹)، «انسان کامل در حدیقه‌ی سنایی و منطق‌الطیر»، اولین کنفرانس ملی تحقیقات بنیادین در مطالعات زمان و ادبیات، تهران.
۲۶. مصاحب، غلامحسین، (۱۳۴۵)، *دایره‌المعارف فارسی*، ۲ جلد، تهران: فرانکلین.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، *انسان کامل*، چاپ پنجاه و سوم، تهران و قم: صدرا.
۲۸. معین، محمد، (۱۳۶۴)، *فرهنگ فارسی*، ۶ جلد، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۲ - ۱۰۳

نقش عرف و اخلاق در حقوق مالی زوجین و تأثیر آن بر پیشگیری از وقوع جرم

لیلا رادپسند^۱

فرهاد پروین^۲

چکیده

پس از وقوع نکاح صحیح و روابط زوجیت بین طرفین، حقوق و تکالیف مختلفی از جمله حقوق مالی بین زوجین برقرار می‌شود. حقوق مالی زوجین یکی از مهمترین بخش‌های حقوق مدنی است که آمیخته با مسائل عرفی و اخلاقی و عاملی مهم در پیشگیری از وقوع جرم می‌باشد. از این رو بی‌توجهی به نقش عرف و اخلاق در حقوق زوجین سبب به وجود آمدن چالش‌های بنیادی در جامعه می‌شود.

هدف از نگاشتن این مقاله، تبیین جایگاه عرف و اخلاق در برخی از حقوق مالی زوجین، مانند جهیزیه، مهریه و نفقه از دیدگاه حقوق ایران، مذاهب اسلامی و ادیان رسمی به روش تحلیلی توصیفی است؛ که ضمن تبیین حدود عرف و شناساندن آن، در نهایت به این مسأله واقف خواهیم شد که گرچه عرف و اخلاق در نظام حقوقی ایران، بطور عمده در موارد سکوت نص، نقش تکمیلی و تفسیری دارد؛ اما گاه نقش امری داشته و در بسیاری از موارد به صورت کاربردی در فقه و حقوق استفاده می‌گردد. همچنین نقش عرف در نزد اهل سنت تا بدان حد است که آنچه در نزد عرف پسندیده شمرده می‌شود نزد خداوند نیز پسندیده محسوب می‌گردد. نقش عرف در حقوق اقلیت‌ها (کلیمی، زرتشتی و مسیحی) نیز طبق رسوم و عادات مذهبی خودشان قابل انکار نیست، و منبع حقوق محسوب می‌شود. باید گفت پایبندی به قواعد اخلاقی در قلمرو خانواده، در تمامی دنیا نقش بسیار تعیین کننده‌ای در تأمین حقوق مرد و زن ایفا می‌کند؛ زیرا در بسیاری از موارد، حقوق و تکالیفی را که زوجین در قبال یکدیگر بر عهده می‌گیرند، فاقد الزام قانونی بوده و صرفاً بر اساس ملاحظات اخلاقی صورت می‌گیرد.

واژگان کلیدی

عرف، استقلال مالی، جهیزیه، مهریه، نفقه، مذاهب اسلامی و ادیان رسمی، رویه قضایی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Email: lei.radpasand@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fa.parvin@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۴

طرح مسأله

حقوق در یک تقسیم بندی کلی، به دو دسته مالی و غیرمالی تقسیم می‌شود. خانواده نیز به عنوان یک نهاد حقوقی، هر دو جنبه مالی و غیرمالی را دارا می‌باشد؛ اما بررسی حقوق و روابط مالی همسران، در آن بسیار حائز اهمیت است. حقوق مالی زوجین، تحت تأثیر عرف و روابط اجتماعی قرارداد و مراجعه به قانون مدنی، به وضوح این مطلب را ثابت می‌کند. حقوق خانواده، از آنجا که وابستگی شدیدی به عرف و اخلاق دارد، در طول زمان، همیشه دستخوش تغییرات زیادی بوده است. با پیچیده شدن و گسترش روابط انسانها، یکی از کارآمدترین روشها برای تأمین حقوق افراد و پایبند کردن آنان به تعهدات و انجام وظایف، اخلاق است. ویژگیهای اخلاقی در صورت نهادینه شدن، می‌توانند به عنوان بهترین ضمانت اجرا در این خصوص عمل کنند. راه‌های تضمین حقوق، اگرچه توسط قانونگذار پیشبینی شده، اما کیفر و مجازات اندیشیده شده، در قلمرو خانواده از کارایی چندانی برخوردار نیست. آنچه تضمین کننده حقوق خانواده و از جمله حقوق زن است، نه تنها الزام مرد به رعایت حقوقی است که در قانون برای زن مقرر شده، بلکه احساس تکلیف مرد در قبال مواردی است که اصولاً در قانون ذکری از آنها به میان نیامده است؛ امری که جز با حاکمیت حسن اخلاق و مدارا در خانواده رخ نمیدهد. در غیر اینصورت قواعد حقوقی و حتی شروط ضمن عقد، قادر به تأمین حقوق زن در چارچوب زندگی مشترک نخواهند بود.

نظرات فقها و اندیشمندان هم، از عرف و نگرش غالب مردم زمان آنها، بی تأثیر نبوده است. اکنون این پرسش مطرح است که آیا با تحولات زمان و مکان، قوانین و مقررات حقوق مالی زوجین قابل تجدیدنظر هستند؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، تغییر شیوه زندگی که متأثر از اوضاع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و دیگر زمینه‌های زندگی اجتماعی است، در دگرگونی این قوانین چه اثری دارد؟ نقش آفرینی عرف در حقوق مالی زوجین چگونه است؟ از این رو ابتدا تعریف مختصری از عرف بیان داشته و سپس نقش عرف در حقوق و تکالیف مالی زوجین از دیدگاه حقوق ایران (مذاهب اسلامی و ادیان رسمی) بررسی می‌گردد. هدف ما در این مقاله این است که با مراجعه به قانون مدنی و تفقه در آیات قرآن و احادیث معتبر اسلامی، حقوق مالی زوجین را با توجه به روح و محتوای کلی اندیشه اسلام، و همچنین عرف و سیره مسلمین، که گاه آمیخته به تعصبات و ستم‌هایی علیه زن بوده است، مورد بررسی قرار داده و سپس آن‌ها را با مذاهب اسلامی و ادیان رسمی تطبیق نموده تا گامی در جهت کاستن معضلات و بازنگری مواد قانونی برداشته شود.

۱. تبیین مفاهیم

جهت رفع ابهام در شناسایی عرف، ابتدا عرف و واژه های مرتبط با آن را تعریف نموده و سپس تفاوت عرف با مفاهیم مشابه، انواع و جایگاه آن بیان شد.

۱-۱. تعریف عرف

عرف در لغت معانی متعددی دارد؛ مانند: هر چیزی که نفس آدمی آن را نیکو شناخته و بعد از خوگرفتن، آرامش یابد، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۹: ۳۳۹)، معروف و کاری که از نظر عقل و شرع نیک باشد (فراهیدی، ۱۴۲۴ق، ۴: ۱۲۱).

عرف در اصطلاح حقوقی به معنی قاعده ای است که به تدریج و خود به خود، میان همه ی افراد جامعه یا گروهی از آن ها به عنوان قاعده ای الزام آور مرسوم شده است (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۱۷۸). بنابراین دو ویژگی عمومیت و الزام به عنوان دو رکن اساسی در عرف لازم است. همچنین گفته شده: غالباً چیزی به صورت عرف در می آید که اکثریت قوم یا ملت آن را نیکو بدانند. به همین جهت، کلمه معروف در مورد عرف و عادت به کار می رود (جعفری نگرودی، ۱۳۸۴: ۵۵).

۱-۲. تعریف عادت و تفاوت آن با عرف

«عادت» از ریشه «عود» و به معنای بازگشت است که با تکرار پیاپی عمل ایجاد می شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲، ۴۵۶). در فقه اسلامی عرف و عادت به یک معنی به کار رفته، اما از برخی تعریف ها برمی آید که آن دو از نظر مفهوم مختلف ولی از نظر مصداق متحدند. به گونه ای که در عرف جهت عقلایی نسبت به زمان خود مورد لحاظ است؛ در عادت جهت عقلانی ملحوظ نیست. وجه ممیزه و فرق عرف و عادت در «اجبار»، «الزام آور بودن عرف» و «عدم الزام آور بودن عادت» است. برای این اساس بنظرمی رسد رابطه مفهومی عرف و عادت «عموم و خصوص من وجه» باشد (جبار گلباغی ماسوله، ۱۳۷۸: ۱، ۵۹).

۱-۳. سیره متشرعه و تفاوت آن با عرف

سیره در لغت به معنای عادت و روش است (معین، ۱۳۸۶: ۱، ۹۰۸) و در اصطلاح فقهای اصول عبارت است از استمرار روش و رفتار عمومی و تبانی آنان بر انجام یا ترک چیزی که اگر مراد از مردم همه ی مسلمانان یا تنها خصوص گروهی از آنان مورد نظر باشد، آن را سیره ی متشرعه نامند (مظفر، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۷۴). همانند اقامه نماز ظهر در روز جمعه. سیره متشرعه را می توان عرف مذهبی در مقابل عرف عام دانست.

از لحاظ منبع بودن، تفاوت بین عرف و سیره عملی متشرعه این است که بسیاری از دانشمندان جامعه اهل سنت، عرف را به عنوان منبع مستقل شناخت احکام پذیرفته اند، همانگونه که سیره را به این عنوان مورد پذیرش قرار داده اند. ولی فقهای امامیه، آنها را به

عنوان منبع مستقل وبه گونه مطلق نپذیرفته اند، بلکه اعتبار آن‌ها را در صورتی قبول دارند که موافقت معصوم (ع) از آن طریق کشف شود (جناتی، ۱۳۶۹: ۲۰-۲۱).

۱-۴. انواع عرف

عرف انواعی دارد، مانند: عرف لفظی، عرف عملی، عرف عام، عرف خاص، عرف متأخر، عرف مقارن، عرف صحیح و عرف فاسد؛ که مجالی از تعریف یکایک آن در مقاله نیست (تقدیری، ۱۳۸۳: ۱۵).

عرف مورد بحث در این مقاله «عرف عام» یا «عرف جامعه امروزی» می باشد.

۱-۵. عرف به عنوان منبعی از قانون

تأثیرات عرف به عنوان منبعی از قانون بدین معناست که عرف مقدم بر قانون باشد و یکی از منابع آن به شمار آید به طوری که با ریشه یابی مواد قانونی به عنصری تاریخی در عرف برسیم. اگرچه در مقام وضع قانون معمولاً بیش از هر چیز به عرف و عادت مردم توجه می شود؛ اما باید گفته شود: در کشور ما منبع اصلی حقوق، قانون است. البته درجایی که قاعده عرفی دارای دو شرط اساسی (عنصر مادی و معنوی) باشد قاعده عرفی تبدیل به قاعده ای حقوقی و قابل اعتنا در مجامع رسمی مانند دادگاه می شود و می توان از آن به عنوان منبعی از حقوق و قابل اثبات در تعیین حق و تکلیف به کار برد (رضایی و هانفی، ۱۳۹۴: ۱۴۹). چنانچه در بسیاری از مسائل مربوط به خانواده، عرف و عادت مسلم را مبنای نظر خویش قرار داده اند (امامی، ۱۳۷۲: ۴: ۷۷).

بنابراین در بسیاری از اصول حقوقی رد پای عرف را می توان دید.

۱-۶. عرف به عنوان مفسر قانون

بیشترین نقشی که برای عرف در نظر گرفته شده، نقش تفسیری آن است. بدین صورت که غالباً درک قانون و مفاهیمی که قانونگذار به آن‌ها متوسل می شود باید در پرتو عرف و عادت روشن شوند (داوید، ۱۳۸۷: ۱۲۴). از طرفی قانونگذار هر قدر دقیق باشد نمی تواند جزئیات اختلافات افراد را پیش بینی کرده و قواعدی برای رفع آن اختلافات وضع کند از این رو، آن را به عرف و عادت واگذار می کند و عرف و عادت در غالب کشورهای از جمله ایران، قانون را تکمیل می کند (ضیائی، ۱۳۷۵: ۱۸). به همین دلیل، آن را مکمل قانون نامیده اند.

علاوه بر این، درجایی که قانون سکوت اختیار کرده و حکمی ندارد یا مفاد آن مجمل است، واز منابع معتبر اسلامی و فتاوی نیز دادرسی نمی تواند حکم قضیه را بدست آورد؛ در این صورت از عرف و عادات مسلم برای تکمیل و رفع اجمال و تعارض قوانین استفاده می شود. مانند ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی سال ۱۳۱۸ که همین ماده در سال ۱۳۷۹، عرف را به طور غیر صریح به عنوان منبع شمرده است.

۷-۱. حقوق و تکالیف اقلیت‌های دینی در قوانین ایران

مطابق اصول ۱۲ و ۱۳ قانون اساسی، دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و مذاهب دیگر اسلام اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و تعلیمات دینی در حدود قانون و بر طبق آئین خود عمل می‌کنند. همچنین نظر به اصل سیزدهم قانون اساسی و به موجب ماده واحده قانون اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه در محاکم مصوب مرداد ماه ۱۳۱۲ نسبت به احوال شخصیه، حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده لزوم رعایت قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان در دادگاه‌ها جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد، تصریح گردیده است.

۲. نظام حاکم بر حقوق مالی زوجین از دیدگاه حقوق ایران (مذاهب اسلامی و ادیان رسمی)

بعد از ایجاد علقه زوجیت، هریک از زوجین، حقوق و تکالیف خاص و مشترکی را مستحق خواهند شد که برخی از این حقوق جنبه مالی دارد. مانند مهریه، نفقه، ارث و جهیز. قبل از ورود به بحث اصلی، ابتدا اصل حاکم بر حقوق مالی زوجین یعنی اصل استقلال مالی زن از دیدگاه فقه و حقوق ایران، مذاهب اهل سنت و ادیان رسمی بیان می‌گردد.

۲-۱. اصل استقلال مالی زن از دیدگاه فقه و حقوق ایران و اهل سنت

قرآن کریم تساوی استقلال زن و مرد را این گونه بیان می‌کند: «لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ...» (نساء/۳۲). «مردان نصیبی از آن چه به دست می‌آورند دارند و زنان نیز نصیبی...» و همچنین روایت «النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق: ۲، ۲۷۲) از پیامبر اکرم (ص)، شاهد بر این مطلب است که مردم اعم از زن و مرد، نسبت به اموال و مایملک خود سلطه و استیلا دارند.

در حقوق ایران نیز باتوجه به این قاعده و به پیروی از فقه اسلامی و برای تأیید اصل استقلال مالی، در ماده ۱۱۱۸ مقرر می‌دارد: «زن مستقلاً می‌تواند در دارایی خود هر تصرفی را که می‌خواهد بکند.» بنابراین زن در مسایل مالی و اقتصادی مستقل بوده و در خصوص اداره آن آزادی کامل داشته و می‌تواند هرگونه تصرف و انتفاع در اموال خود داشته باشد و در مقابل شوهر تکلیف در تأمین اقتصاد خانواده ندارد (جعفرزاده، ۱۳۹۰: ۳۴۱). ازدواج زن نیز باعث محرومیت او از تصرف در اموالش نمی‌گردد و همچنین مرد حق ندارد بدون اذن زن در دارایی او تصرف کند و الاً ضامن آن خواهد بود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴: ۳۴۱) چنانچه در اصل ۲۰ قانون اساسی،

آمده است: « همه افراد ملت ، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند.» و در عین حال از استقلال اقتصادی و اجتماعی برخوردار هستند. این در حالی است که پیش از قرن بیستم ، در حقوق بسیاری از کشورهای اروپایی، زن در برابر شوهر استقلال مالی نداشت و پس از ازدواج ، در زمره محجوران درمی آمد و از تصرف در اموال خود منع می شد. اما از اواخر قرن نوزدهم، به تدریج در قوانین کشورها تجدیدنظر شد و زن استقلال مالی یافت . ولی، هنوز هم در حقوق این کشورها زن و شوهر، به حکم قانون یا تراضی خود، از نظر مالی با هم شریک و متحد می شوند و به همین جهت تنظیم روابط مالی آن ها به آسانی ممکن نیست (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

بنابراین به نظر نگارنده، عرف جامعه امروزی شیعه و اهل تسنن با قانون و شرع تعارضی ندارد.

۲-۲. از دیدگاه ادیان رسمی

در آیین زرتشت و در اوستا نیز، همه جا نام زن و مرد در یک ردیف ذکر شده و متضمن برابری حقوق می باشد . در بین همه اعتقادات دینی پیش از اسلام به نظر می رسد کیش زرتشتی بیش از آیین های دیگر معتقد به مساوات در خلقت زن و مرد بوده و در بسیاری از امور اجتماعی مانند مردان دخالت داشتند تا حدی که در مواقع بسیاری رهبری و ریاست خانواده به آنان محول می شود. (احمدی افزادی، ۱۳۹۵: ۹).

با بررسی استقلال مالی زن در دین زرتشتی هنگام طلاق، مشاهده می شود که در دارایی زوجین هنگام طلاق اختلاف نظر وجود دارد. بدینگونه که در دین زرتشتی ، بعد از طلاق تمام اموالی که زن به عنوان جهیز و سهم الارث به خانه شوهر آورده ، به او بازگردانده می شود و دلیل آن این است که زن در موقع طلاق نیاز مالی به کسی نداشته و بتواند استقلال مالی اش را حفظ کند. اما اگر آن اموال در کاری استفاده شود، سود آن به زن تعلق نمی گیرد . یا اگر زن در زمان طلاق، درآمدش را با موافقت خود به مرد منتقل کند، این درآمد به زن تعلق ندارد اما در صورتی که مرد در طول زندگی، دارایی خود را در اختیار زن گذارد؛ اگر طلاق با موافقت زن و مرد صورت گیرد، زن مالک این دارایی محسوب نمی شود و دارایی به مرد تعلق می - گیرد (بادامچی، ۱۳۹۵: ۱۱۵).

بنابراین، دانسته می شود که زنان زرتشتی به طور کامل استقلال مالی ندارند. در دین یهود نیز زنان هیچ تسلطی بر دارایی و درآمدهای خود ندارند و گفته شده ؛ به محض اینکه یک زن یهودی ازدواج کند، دارایی ها و درآمدهای او کاملاً به شوهر منتقل می شود، خاخام - های یهودی ادعا می کنند که حق مالکیت شوهر بر دارایی همسر، از اندیشه مالکیت شوهر بر همسر نتیجه می گیرد.

تلمود وضعیت مالی زنان را اینگونه توصیف می کند: « چگونه یک زن می تواند مالک

چیزی باشد؟ هرچه متعلق به اوست به شوهر تعلق دارد. هر مالی که برای مرد است متعلق به خود اوست و هر چه متعلق به زن است نیز به مرد تعلق دارد...» (شریف ۱۳۸۳: ۱۱۴) بنابراین به نظر می‌رسد، عرف جامعه امروز مخالف با قانون تلمود است.

در مقررات احوال شخصیه اقلیت‌های مذهبی ساکن ایران نیز طی موادی به بحث استقلال مالی زن در خانواده اشاره شده است. از جمله در مقررات احوال شخصیه مسیحیان پروتستان در ماده ۴۴ که مقرر شده: « اموال منقول و غیر منقول هر یک از زوجین متعلق به خودش است و می‌تواند به هر ترتیب که بخواهد اموال خود را مستقلاً اداره نماید ولی تأمین هزینه‌های اعضای خانواده، خصوصاً تأمین سلامت فرزندان، ایجاب می‌نماید که زوجین در تصرف و نقل و انتقال اموال اختصاصی خود با همدیگر همکاری نمایند.» (آیین نامه احوال شخصیه مسیحیان پروتستان ایران؛ بهنود، ۱۳۶۹: ۶۸)، یا طبق بند ۱ ماده ۲ قواعد و عادات ارامنه کاتولیک ایران، دارایی که پسر یا دختر قبل از ازدواج به همراه خود آورده اند متعلق به خودشان می‌باشد؛ اما طبق بند ۴ ماده مذکور، دارایی راکه شوهر و زن در زمان ازدواج به دست آورده اند، جزء اموال مشترک شمرده شده است. برخلاف مسیحیان ارتدوکسی که طبق ماده ۲۳ قواعد، در نتیجه ازدواج، مالکیت اشتراکی زوجین هرگز برقرار نمی‌گردد و هر یک از آن‌ها می‌توانند به طور جداگانه دارایی خود را داشته باشند. همچنین در ماده ۳۷ قواعد مسیحیان ارامنه گریگوریان خلیفه گری اینگونه مشهود است که هر یک از آن‌ها می‌توانند به طور جداگانه دارایی خود را داشته باشند.

بنابراین به نظر نگارنده، عرف جامعه امروزی با عقاید ادیان (اسلام، مسیحیان ارامنه گریگوری و ارتدوکسی) غیر از دین زرتشت، مسیحیان پروتستان و ارامنه کاتولیک از نظر استقلال مالی تعارضی ندارند.

۳. نقش عرف در روابط مالی زوجین از دیدگاه حقوق ایران (مذاهب اسلامی و ادیان رسمی)

روابط مالی زوجین در این مقاله، در سه مورد، جهیزیه، مهریه، نفقه مطرح می‌شود.

۳-۱. جهیزیه و ماهیت حقوقی آن

بعد از معنای لغوی، اصطلاحی و عرفی جهیزیه، ماهیت حقوقی جهیزیه بیان می‌شود.

۳-۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی جهیزیه

جهیزیه در لغت عرب از کلمه «جهاز» گرفته شده و جهاز از ریشه «جَهْز» یعنی «آماده کردن»، اسباب و لوازم آماده هر چیز (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۲۶) و به معنی اسباب و کالا است (عمید، ۱۳۶۳: ۱، ۷۱۷).

معنای اصطلاحی آن، جهاز عروس، وسایل ضروری زندگی او است (منصوری، ۱۳۹۶: ۲).

۳-۱-۲. مفهوم عرفی جهیزیه از دیدگاه فقه و حقوق ایران

امروزه جهیزیه یک تکلیف عرفی است که از طرف خانواده دختر به هنگام ازدواج به منزل شوهر (همسر) منتقل می‌شود و علاوه بر استفاده خود، به شوهر نیز اجازه استفاده آن را می‌دهد. این مال، در مالکیت زن خواهد ماند و شوهر مالک آن نمی‌شود.

در بسیاری از خانواده‌های ایرانی مرسوم است که خانواده دختر اثاثیه منزل را، با توجه به توان مالی و عرف خاص هر منطقه، که تعداد یا میزان آن و ارزش لوازم بستگی به وضعیت و شئون خانوادگی دختر دارد؛ برای تشکیل زندگی مشترک به دختر خود هدیه می‌کنند و بعد از مراسم عقد و قبل از آغاز زندگی مشترک در حضور اقوام و بستگان زوجین به منزل مشترک می‌برند که در اصطلاح عرف به آن «جهیزیه» می‌گویند و طبق لیست که در عرف نیز به لیست سیاه معروف است به امضای زوج و شهود می‌رسانند (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

بنابراین نتیجه می‌گیریم، جهیزیه، ناشی از توافق عرفی بین خانواده‌ها و پسر و دختر تحت تأثیر الزامات عرفی جامعه بوده و کمیت و کیفیت آن، بنا به ملاحظات فرهنگی، خانوادگی، منطقه‌ای و اقتصادی آن‌ها متفاوت است.

در قانون مدنی اشاره‌ای به جهیزیه نشده است ولی از نظر حقوقی، شوهر هیچ حقی در آن ندارد و آوردن جهیزیه فقط نوعی اباحه در تصرف است و هرگاه زن بخواهد می‌تواند جهیزیه را به دیگری انتقال دهد یا به خانه پدری برگرداند. ولی از جهت اخلاقی، زن این اموال را جهت صرف نیازهای خانواده اختصاص می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۶۸: ۱، ۲۰۱).

در عرف غالب جامعه ایرانی این مسؤولیت به عهده ی پدر دختر می‌باشد و هزینه آن، که می‌تواند اغلب برای خانواده‌ها سنگین باشد، عموماً بر دوش خانواده عروس می‌باشد؛ مگر در موارد استثنایی که به دلیل عدم تمکن مالی خانواده دختر، داماد این بار مالی را می‌پذیرد. در حالی که جهیزیه از مصادیق نفقه و نوعی «دین» بر ذمه مرد، در قبال تهیه تدارکات زندگی مشترک به عنوان سرپرست خانواده می‌باشد. بنابراین اگر زوجه به هر دلیل، مثلاً عدم تمکن مالی و یا عدم تمایل به اجرای این قانون عرفی نتوانست و یا نخواست وسیله‌ای به عنوان جهیزیه به خانه شوهر ببرد، مرد مکلف به تهیه آن است و میزان آن را عرف جاری تعیین می‌نماید. البته در مورد حقی که زن بر این گونه اشیا پیدا می‌کند، معیار، اراده شوهر و حکم عرف است. خانه و اثاث منزل را مرد به زن خود نمی‌بخشد بلکه فقط اجازه استفاده در آن را می‌دهد (سالک، ۱۳۸۱: ۹ و ۱۲).

بنابراین به نظر نگارنده، در مورد جهیزیه، میان عرف غالب مناطق خصوصاً عرف جامعه امروزی، با قانون و شرع تعارض وجود دارد. در قانون و شرع تکلیفی برای خانواده زوجه به تهیه جهیزیه وجود ندارد؛ اما عرف آن را یک تکلیف واجب‌الاداء محسوب می‌نماید.

۳-۱-۳. جهیزیه از دیدگاه مذاهب اهل سنت

از نظر اهل سنت، جهیزیه، اثاث ولوازم منزل است که زن برای رفتن به منزل شوهر به آن نیاز دارد. فراهم کردن لوازم مورد نیاز در منزل برزن و بر پدر او واجب نیست ولی اگر زوج مبلغی جداگانه برای تهیه جهیزیه پرداخت کرده یا تهیه جهیزیه را شرط کرده باشد می‌تواند زن راملزم به تهیه جهاز نماید (صادقی، ۱۳۹۴: ۲۴۸). جهیزیه میان اهل سنت و اعراب بر اساس عرف رایج بر عهده شوهر است. علاوه بر این، عرف آن‌ها، دادن هرگونه اسباب و وسایل زندگی از طرف خانواده دختر را امری ناپسند شمرده و کسر شأن دختر می‌داند.

پس به نظر نگارنده در مورد جهیزیه، میان اهل سنت و عرف امروز جامعه ناسازگاری وجود دارد.

۳-۱-۴. جهیزیه از دیدگاه ادیان رسمی

یهودیان، به جهت ایجاد تعادل میان تعهدات طرفین، مرد از یک سو به درمان همسر به هنگام بیماری و حمایت او موظف شده و از سوی دیگر، به او حق داده شده که از حق انتفاع از جهیزیه ای که همسرش از خانه پدری آورده، بهره مند شود. ضمناً زن موظف است برای کمک به تأمین معاش خانواده کار کند. گفته شده: سهم دختر یهودی از میراث پدری صرفاً جهیزیه است (احمدی افزادی، ۱۳۹۵: ۹).

بنابراین نتیجه می‌گیریم، عرف یهود با شیعه در مورد جهیزیه، در بسیاری از موارد یکسان است؛ با این تفاوت که در دین یهود حق انتفاع مرد از جهیزیه بابت حمایت او از زوجه است و همچنین زن به میزان جهیزیه، باید برای تأمین معاش خانواده کار کند.

۳-۱-۵. نقش عرف در رویه قضایی در باب جهیزیه زن

اختلاف زن و شوهر در باب جهیزیه زن دوجنبه دارد:

۱) گاه اختلاف در این است که آیا مالی در شمار جهیزیه است یا شوهر آن را تهیه کرده، که این نزاع در اثبات مالکیت جهیزیه است و آن را بر طبق قواعد عمومی و رجوع به اماره تصرف باید رفع کرد. چنانچه دیوان عالی کشور در حکم شماره ۲۳۶-۱۷/۲/۲۵ شعبه ۶، مفاد ماده ۷۹ را به عنوان قاعده کلی پذیرفته است و می‌گوید: «اصولاً آن‌چه را از اثاثیه خانه که عرفاً و عادتاً اختصاص به هریک از زن و مرد دارد باید متعلق به او محسوب نمود (متین، ۱۳۸۱، ۲۹۳).»

۱. در ماده ۷۹ آیین نامه اجرای مفاد اسناد رسمی آمده است: «هرگاه متعهد یکی از زوجین باشد که در یک خانه زندگی می‌نمایند، از اثاث البیت آن چه که عادتاً مورد استعمال زنانه است ملک زن و آن چه که عادتاً مورد استعمال مردانه است ملک شوهر و مابقی مشترک زوجین محسوب خواهد شد، مگر این که خلاف ترتیب فوق ثابت شود.»

برخلاف نظر اهل سنت که از ابو حنیفه نقل شده است که گفته می‌شود شوهر - در مورد اموالی که به کار هر دو می‌آید - مقدم است و بنابر نظر شافعی، قطع نظر از مصرف مال، آن را از هر دو می‌داند (مغنیه، ۱۳۷۴:ق:۳۵۷).

طبق نظر بعضی از حقوقدانان، هرگاه ثابت شود که شوهر هیچگونه تصرف بر مالی که عادتاً مورد استفاده مردان قرار می‌گیرد و در اقامتگاه مشترک آنان است، ندارد؛ نمی‌توان چنین مالی را ملک شوهر دانسته و زن را مدعی شمرد و نباید گفت هرکسی که مالک خانه است اثاث را نیز در تصرف دارد (کاتوزیان، ۱۳۶۸، ۱:۲۰۴).

پس دلالت عرف بر اختصاصی بودن اموال نیز تنها به عنوان حکم ظاهر و اماره پذیرفته می‌شود.

۲) اختلاف درباره مسئولیت شوهر نسبت به جهیزیه و بقای اموالی که به این عنوان به خانه شوهر آورده می‌شود. این دعوی از مسائل ویژه روابط خانوادگی است و رویه قضایی باید آثار حقوقی امضای صورت جهیزیه را از طرف شوهر باز نموده و چگونگی تطبیق قواعد عمومی امانت و مسئولیت را در این باره معین سازد. رأی دادگاه شهرستان تهران (شعبه ۲۷) برای مطالعه انتخاب شده است که چهره خاصی از این گونه دعاوی را نشان می‌دهد:

رأی شعبه ۲۷ دادگاه شهرستان تهران (نقل از پرونده شماره ۴۵۹/۳۸): «نظر به این که اموال موجود در اقامتگاه مشترک زوجین، صرفنظر از مالکیت آن، در تصرف هر دو نفر می‌باشد؛ انحلال عقد نکاح صرفاً دلالتی بر انتزاع ید زوجه و تصرف مستقل زوج در اموال مذکور ندارد. همچنین نظر به اینکه عرفاً جهیزیه برای استعمال و استفاده مشترک زوجین به خانه شوهر برده می‌شود؛ بنابراین، در صورتی پس از انحلال نکاح می‌تواند عین یا قیمت اموال نامبرده را از شوهر مطالبه کند که بقاء اعیان یا تلف آن را در ید شوهر بعد از وقوع طلاق اثبات نماید (همان: ۲۱۰-۲۰۹)».

آراء زیر نمایانگر نقش عرف در رأی دادگاه در باب جهیزیه است:

۱) در خصوص دعوی به خواسته استرداد جهیزیه، در مواردی که جهیزیه در حدود عرف استفاده شده و مستهلک گردیده باشد، زوج تکلیفی به رد قیمت ندارد. این رأی نهایی در شعبه ۴۷ دادگاه تجدید نظر استان تهران صادر گردیده که نشان از نقش عرف در رأی دادگاه دارد (شعبه ۴۷ دادگاه تجدید نظر استان تهران، ۱۳۹۳، رأی نهایی شماره ۱۲۴۹۰۱۲۴۷۰۲۲۴۷۰۹۹۷۰۹۳).

۲) رأی دیگری نیز در شعبه ۲۴ دادگاه تجدید نظر استان تهران، بر اساس نظر عرف داده شده که بیانگر مصادیق جهیزیه می‌باشد: مبنی بر این که طلاقات از نظر عرف از اقلام جهیزیه نیست (شعبه ۲۴ دادگاه تجدید نظر استان تهران، ۱۳۹۳، رأی نهایی شماره ۱۸۷۶۰۱۲۴۷۰۲۲۴۷۰۹۹۷۰۹۳).

۳) ازدیگر مصادیق جهیزیه که از نظر عرفی داخل در جهیزیه زوجه تلقی می شود؛ در رأی دادگاه تجدید نظر در شعبه ۲ صادر شده است: کالایی که طی توافق طرفین توسط زوج تحت عنوان شیربها خریداری می گردد، عرفاً داخل در جهیزیه زوجه تلقی می شود (شعبه ۲ دادگاه - تجدیدنظر استان تهران، ۱۳۹۳).

۳-۱-۶. تعارض عرف و شرع در جهیزیه و راهکار جهت رفع آن

به موجب ماده ۱۱۰۷^۱ قانون مدنی مرد موظف و مکلف است تمام وسایل زندگی زن را از هر حیث تهیه نماید و برای زن، هیچگونه وظیفه ای در شرع مقدس اسلام تعیین نشده است. بنابراین، جهیزیه که از مصادیق نفقه است، از جمله حقوق شرعی و قانونی زن است. اما عرف غالب این مسئولیت را به عهده خانواده دختر می داند که تعارض میان عرف و شرع می باشد. بنابراین جهت رفع تعارض، میان عرف غالب مناطق خصوصاً عرف جامعه امروزی، با قانون و شرع در مورد جهیزیه، می توان به زن، این آگاهی را داد که جهیزیه در اصل وظیفه او نیست؛ بلکه نوعی همیاری و مشارکت مالی با مرد است.

۳-۲. مهر و انواع آن

در اینجا، بعد از تعریف مهر و صدق از نظر لغوی و اصطلاحی، به بررسی تاریخچه مهر پرداخته تا به پاسخ این سؤال برسیم که آیا مهر از احکام تأسیسی اسلام می باشد یا قبل از ظهور کتب اسلام، مهریه جزء رسوم رایج بوده است؟ سپس انواع مهر، رابطه و نقش عرف با هریک و چگونگی تأدیه تمام یا بخشی از مهر با توجه به مواد ۱۰۷۸ تا ۱۱۰۱ قانون مدنی بیان می شود.

۳-۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی مهر

در حقوق ایران، «مهر» یکی از مهم ترین آثار مالی نکاح است که تحت تأثیر فراوان عرف قرار دارد، به گونه ای که در تعیین مهر، نوع و وصف، مقدار و حدود آن و نیز نحوه تسلیم یا پرداخت مهریه، داوری عرف ملاک عمل قرار می گیرد. نهاد حقوقی مهر، در حقوق ایران مبتنی بر سنت و مذهب است و مالی است که زن بر اثر ازدواج مالک آن می شود و مرد نیز ملزم به پرداخت آن می شود (صفایی و امامی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۶۶).

مهر کلمه ای عربی است و در لغت به معنای «عوض» است (البستانی، ۱۹۹۳: م ۸۶۶ و ۸۶۷). لغات دیگر در عربی مانند:

صدق، نحل، فریضه و اجر نیز با «مهر» مترادف می باشد (نجفی، ۱۳۶۶، ۳۰: ۲). در فارسی به معنای کابین، صدق، پول یا چیز دیگری که هنگام عقد نکاح بر ذمه مرد مقرر می شود (عمید، ۱۳۶۳، ۱:

۱. نفقه عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن از قبیل مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و هزینه های درمانی و بهداشتی و خادم در صورت عادت یا احتیاج به واسطه مرض یا نقصان اعضا

۱۸۷۳؛ معین، ۱۳۸۶، ۱: ۱۱۱۲) آمده است. در قرآن کریم به جای لفظ «مهر»، الفاظ دیگری از قبیل: صدق، نحلّه، فریضه و اجر مورد استفاده قرار گرفته است (یزدی، ۱۳۹۲، ۲۷۵). مهر بر وزن «شهر» در اصطلاح شیعه، عبارت از مال معینی است که - بر سبیل متعارف - زوج به مناسبت عقد نکاح ملزم به ایفای آن به زوجه می شود (صفایی، امامی، ۱۳۹۰: ۱۴۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

۳-۲-۲. تاریخچه مهریه

از مطالعه تاریخی حقوق زن در ادوار گذشته دانسته می شود که مهریه قبل از حقوق اسلام نیز وجود داشته است. قانون حمورابی از قدیمی ترین قوانین شناخته شده است که در حدود ۱۷۰۰ سال قبل از میلاد مسیح تدوین شده و شامل ۲۸۲ ماده بود. طبق مواد ۱۳۸ و ۱۳۹ قانون مزبور اگر زن عقیم بوده و طلاق داده می شد، شوهر مکلف بود که مهر و جهیزیه وی را تسلیم کند و در صورتی که زن مهر و جهیزیه نداشت، پرداخت مقدار یک من نقره به او ضروری بود. هرگاه زن خانواده را ترک می کرد، به لحاظ جرم ارتكابی، شوهر از تأدیه مهریه و جهیزیه معاف بود (تاریخچه مهریه (۱)، ۱۳۸۱).

بنابراین معلوم می شود که قانون حمورابی با وضع مواد خاصی درباره مهریه، آن را از احکام عقد نکاح تلقی کرده و مهریه از احکام تأسیسی اسلام نمی باشد؛ بلکه رسم دادن مهریه به زنان، قبل از ظهور اسلام رایج بوده است.

۳-۲-۳. انواع مهر و نقش عرف در تعیین میزان آن از دیدگاه فقه و حقوق ایران

در این قسمت بعد از تعریف هر یک از انواع مهر و نقش آن با عرف در فقه و حقوق ایران، مذاهب اهل سنت و ادیان رسمی، تعارض و یا عدم تعارضی که بین عرف و قانون یا شرع در اجرای ماده قانونی مهریه وجود دارد؛ به وضوح مشاهده می شود.

۳-۲-۳-۱. مهرالمسمی و رابطه آن با عرف

منظور از مهرالمسمی، مهری است که طرفین عقد نکاح یعنی زن و شوهر پیش از انعقاد عقد در مقدار و نوع آن توافق نموده و میزان آن را مشخص کرده اند (نظری، ۱۳۸۷: ۱۰).

امام صادق (ع) فرمود: مهر هر آن چیزی است که مردم بر آن توافق کنند. امام باقر (ع) نیز فرمودند: صدق چیزی است که مردم بر آن توافق کنند، کم باشد یا زیاد (الحرالعالمی، ۱۴۱۶ق، ۲۱، ۲۳۹ و ۲۴۰) ولی نباید آنقدر کم باشد که ارزش مالی آن از بین برود (محقق داماد، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

ماده ۱۰۷۸ ق.م. بیان می دارد: «هر چیزی را که مالیت داشته و قابل تملک نیز باشد، می توان مهر قرارداد.» بنابراین تعیین مهریه یک توافق مالی بین زوجین است پس چیزی که به عنوان مهریه تعیین می شود باید ارزش مالی داشته باشد به نحوی که عرف آن را دارای ارزش بدانند (نجفی، ۱۳۶۶: ۷، ۳۱). پس مهریه می تواند عین، منفعت و یا علم، فن یا آموزش چیزی باشد.

ضمناً طبق ماده ۱۰۸۰ قانون مدنی، تعیین مقدار مهر منوط به تراضی طرفین است و هیچ حداقل یا حداکثری برای آن در قانون پیش بینی نشده است.

بنابراین از عبارت «تراضی طرفین» دانسته می شود که مقدار مهر المسمی با تعیین عرف می باشد.

۳-۲-۲-۳. عرف و مهر المفوض

مهر المفوض یا مهر التفویض مقدار مهریه ای است که زن و شوهر، یک نفر از خودشان یا دیگری را برای تعیین مهر انتخاب کنند (کاتوزیان، ۱۳۶۸، ۱: ۱۴۱). در این صورت، طرف مقابل هر مقداری را می تواند به عنوان مهر تعیین نماید. به موجب ماده ۱۰۸۹ قانون مدنی ممکن است تعیین مهر بر عهده شخص ثالث قرار گیرد در این صورت - با توجه به قول مشهور فقها - او می تواند بدون در نظر گرفتن شرایط و وضعیت مالی زوج، هر مقدار که بخواهد مهر المسمی قرار دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۰، ق ۲: ۲۷۵). ولی اگر تعیین مهر بر عهده زوجه قرار گیرد طبق ماده ۱۰۹۰ قانون مدنی نمی تواند بیش از معمول و عرف که برای امثال او تعیین می شود، مهر قرار دهد. بنابراین نتیجه می گیریم، در مهر المفوض نیز، عرف نقش بسزایی ایفا می کند.

۳-۳-۲-۳. عرف و مهر المثل

طبق ماده ۱۰۸۷ قانون مدنی، اگر در نکاح دائم مهر ذکر نشده یا عدم مهر در عقد شرط شده باشد، نکاح صحیح است و طرفین می توانند بعد از عقد، مهر را به تراضی معین کنند. ولی اگر قبل از تراضی بر مهر معین، بین آن ها نزدیکی واقع شود، زوجه مستحق مهر المثل خواهد بود. اما در صورت فسخ این ازدواج یا فوت یکی از طرفین قبل از نزدیکی، زن مستحق هیچگونه مهری نیست (ماده ۱۰۸۸ قانون مدنی). مهر المثل بر حسب عرف و عادت و با توجه به وضع زن از لحاظ سن، شغل، زیبایی، تحصیلات، موقعیت خانوادگی او نسبت به همانند و هم‌شان و نزدیکان و اقوام زنان مشابه وی و بادر نظر گرفتن مکان و شرایط و اوضاع و احوال معین می شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۰، ق ۲: ۲۷۸).

بنابراین به نظر نگارنده، تعیین مهر بر حسب عرف و عادت و مقتضیات زمان و مکان می باشد و تعارضی با عرف و رویه جامعه ندارد.

۳-۳-۲-۳. عرف و مهر المته

اگر در هنگام عقد، مهری تعیین ننمایند و حتی زوج تصریح نماید که زن را بدون مهر به عقد خویش درمی آورد، چنین زنی را «مفوضه البضع» می گویند (همان: ۲۷۴). طبق ماده ۱۰۹۳ و ۱۰۹۴ قانون مدنی، اگر مرد بعد از عقد بخواهد زنش را طلاق دهد، در صورتی که طلاق بعد از نزدیکی صورت بگیرد زن مستحق مهر المثل است، و اگر طلاق، قبل از نزدیکی باشد زن استحقاق مهر المته را دارد که در حقیقت هدیه ای است که در آن، وضع و موقعیت مالی مرد

در نظر گرفته می‌شود و مرد تعیین کننده مهر است و در صورت اختلاف بر مقدار آن، حاکم مقدار آن را تعیین می‌کند. برای تعیین مهرالمتعه به آیه شریفه ۲۳۶ سوره بقره («لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرُضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً مِّمَّا مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ») اگر زنان را مادامی که با آنان نزدیکی نکرده و برایشان مهری {نیز} معین نکرده اید طلاق گویند بر شما گناهی نیست و آنان را به طور پس‌سنجیده به نوعی بهره‌مند کنید توانگر به اندازه {توان} خود و تنگ‌دست به اندازه {وسع} خود {این کاری است} شایسته نیکوکاران. (استناد شده است. در آیه «متاعاً بالمعروف» آمده است که دلالت بر تعیین عرف دارد.

۳-۲-۴. از دیدگاه مذاهب اهل سنت

از نظر اهل سنت (حنفی)، مهر مالی است که با عقد نکاح در مقابل استمتاع از زوجه یا در آمیزش به شبهه و یا نکاح فاسد (یعنی عقدی که ارکان و شرایط انعقاد در آن محقق شده، اما شرطی از شروط صحت وجود ندارد؛ مثلاً عقد در حضور شهود منعقد نشده یا زوجه بر زوج حرام بوده، اما علم به حرمت نداشته است، مانند ازدواج با خواهر رضاعی (صادقی، ۱۳۹۴: ۱۱۷)) باید به زن پرداخت شود (الجزیری، ۱۴۰۶: ۴، ۱۶۲). برخی دیگر مهر را هدیه لازم دانسته‌اند نه عوض در مقابل استمتاع (ابوزهره، ۱۳۶۹: ۱۶۹). برخی از حنفی‌ها، مهر را مالی دانسته‌اند که زوجه با عقد یا آمیزش حقیقی مستحق می‌گردد (بدران، ۱۴۱۸: ۱، ۱۸۱) که طبق آن، مهر بر زوجه واجب می‌گردد. به عقیده آنان برای مهر، محدودیتی از نظر اقل و اکثر وجود ندارد و تعیین مقدار آن منوط به تراضی طرفین است. پس بیانگر این مطلب است که مهر به داوری عرف تعیین می‌شود. از نظر شافعی، مهر مالی است که با نکاح، آمیزش، تفویض بضع یا خلع یا شهادت واجب می‌شود (الغزالی، ۱۴۱۸: ۲، ۱۶۹)؛ اما غیر شافعیه مهر را مختص به مالی می‌دانند که در مقابل استمتاع (بالقوه یا بالفعل) به زن پرداخت می‌شود؛ و طبق نظر آنان، مهر به سبب عقد صحیح یا آمیزش واجب می‌شود، خواه آمیزش ناشی از عقد فاسد، شبهه یا اکراه باشد. (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۱۰-۳۰۹).

از نظر تقسیم بندی؛ مهر از نظر اهل سنت (شافعی و حنفی)، برخلاف شیعه، به مهرالسمی و مهرالمثل تقسیم می‌گردد؛ که مهرالسمی مهری است که در عقد ازدواج تعیین می‌گردد. اما مهرالمثل مانند مهرالسمی، به موجب قرارداد تعیین نمی‌شود بلکه زوجه به مثل خودش از اقوام پدری و یا همانند اقوام پدری سنجیده می‌شود. ضمناً در صورت نبود هیچکدام، قول زوج با سوگند مقدم می‌شود. از نظر اهل سنت، تمام یا بخشی از مهر می‌تواند به صورت عندالمطالبه یا مؤجل^۱ تعیین شود و در صورت عدم بیان مهر، حکم عرف جاری خواهد شد (همان: ۲۴۶).

۱. زمان پرداخت مهر، زمان وفات زوج یا جدایی زوجین است مگر این که در عقد خلاف آن پیش بینی شده باشد.

بنابراین به نظر نگارنده میان عرف شیعه و اهل سنت از نظر تقسیم بندی و بعضی شرایط مذکور تفاوت وجود دارد.

۳-۲-۵. ازدیدگاه ادیان رسمی

طبق عرف و عادات مسلمة زرتشتیان، در اجرای مراسم زناشویی مهریه تعیین و قید نمی‌شود (ماده ۲۱، احوال شخصیه زرتشتیان).

در میان یهودیان، مهریه از ارکان ازدواج محسوب می‌شود و کلیه فرقه های یهود ازدواج بدون مهریه را باطل می‌دانند. مهریه در میان آنان عندالمطالبه نیست، بلکه در صورت وقوع طلاق، مرد موظف است مهریه را به زنش بپردازد. مهریه در میان پیروان مسیح از رنگ و بوی کمتری برخوردار است و علت این است که مسیحیان به دلیل مجرد ماندن حضرت عیسی (ع)، ازدواج را امری مقدس نمی‌دانند و تأکید آن‌ها بر مجرد است. با این حال می‌توان بیان کرد، در میان فرقه کاتولیک مهریه وجود ندارد و در فرقه پروتستان هیچ الزامی برای تعیین مهریه نیست، ولی با توافق زوجین و والدین آنها می‌توان مهریه را تعیین کرد و در نکاح نامه نیز تصریح نمود (صالح، ۱۳۴۸: ۱۱۲).

بنابراین به نظر نگارنده، میان عرف شیعه با مسیحیت در مورد مهریه تعارض وجود دارد و با هم متفاوتند. اما نظر یهود با نظر اهل سنت در مورد عندالمطالبه بودن مهریه سازگاری وجود دارد زیرا از نظر اهل سنت مهر می‌تواند مؤجل و یا عندالمطالبه باشد.

۳-۲-۶. تعارض عرف و شرع در مهریه و راهکار جهت رفع آن

مشهور فقها معتقدند که تعیین مقدار مهر، منوط به تراضی طرفین بوده و میزان آن از حیث حداقل هیچ محدودیتی ندارد و تنها لازم است مالیت داشته و شرعاً بتواند به ملکیت درآید. در مقابل مشهور، کلام مرحوم سید مرتضی است که ایشان همانند اهل سنت، میزان آن را بیش از مهرالسنه (یعنی پانصد درهم به قیمت پنجاه دینار) جایز ندانسته است (علم الهدی، ۱۳۹۱: ۱۲۴). اما قواعد حقوقی به مقتضای آیات و روایات، اندازه مهر را معین نکرده و همچنین قراردادن مال فراوان را به عنوان مهریه ممنوع ندانسته است (علیمرادی، ۱۳۸۸: ۷۳-۶۹). معیار عرف جامعه نیز توافق طرفین است.

اجرای ماده قانونی ۱۰۸۲، یکی از موارد ناسازگاری بین عرف و قانون با شرع، می‌باشد که بنابر ماده، به مجرد عقد، زن به عنوان مالک مهر می‌تواند هر نوع تصرفی در آن بنماید. در حالی که عرف حاکم بر جامعه، حکایت از تعیین مهریه‌های سنگین داشته و سخنان متداول «مهریه را که داده و که گرفته»، با منطبق حقوقی سازگار نیست؛ زیرا محاکم، به درخواست زوجه، زوج را ملزم به انجام تعهدات خود (پرداخت مهریه) می‌کند. پس برخلاف نص صریح قانون مبنی بر مالکیت مهریه از طرف زن، این مسئله درگیر شرایط عرفی جامعه می‌شود. در واقع مرد بر این

نکته عرفی توجه دارد که درخواست مهریه ای که از ابتدا خارج از تمکن مالی اش بوده، به نوعی، دور از انسانیت و شرافت به شمار می‌آید، هر چند قانون برحق زن در این زمینه تأکید دارد. اما از آن جا که مرد با وجود این شرایط عرفی، سرانجام در دادگاه محکوم به پرداخت مهریه خواهد شد، در زمینه طولانی کردن دادرسی تلاش می‌کند و در روند رسیدگی، تمایل به طلاق زن پیدا می‌کند، و سرانجام، با اذیت و آزار همسر، زن مجبور به بخشش مهریه و دادن درخواست طلاق می‌شود. (محمدی ارانی، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

بنابراین به نظر نگارنده، باید قانونگذاران، مراجع و نهادهای فرهنگی جامعه، جهت رفع تعارض عرف و قانون، مسائل خانواده - از جمله بالارفتن نرخ مهریه - را در اولویت قرار داده و علاوه بر تدابیر مناسبی که قانونگذاران نسبت به نحوه اجرای محکومیت‌های مهریه (میزان بیش از ۱۱۰ سکه) گرفته اند؛ عرف موجود را با فرهنگ سازی تغییر دهند.

۳-۳. مفهوم نفقه و نقش عرف در تعیین مصادیق و تبیین میزان آن

شرط وجوب نفقه در اسلام در زوجیت دو چیز است: ۱- دائمی بودن عقد نکاح؛ ۲- تمکین کامل زوجه؛ مگر این که دارای عذر شرعی باشد (محقق داماد، ۱۳۸۴: ۲۸۹؛ ملک زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۲). پس بنابراین مشهور فقها، نفقه پس از عقد در صورت تمکین، واجب، و در صورت عدم تمکین، از عهده مرد ساقط است.

در اینجا ضمن تعریف نفقه از نظر لغوی و اصطلاحی، به نقش عرف در تعیین مصادیق و میزان نفقه از دیدگاه حقوق ایران، مذاهب اسلامی و ادیان رسمی می‌پردازیم.

۳-۳-۱. معنای لغوی و اصطلاحی نفقه

«نفقه» در فارسی دو معنا دارد: آنچه که اتفاق و بخشش کنند و آنچه که صرف هزینه عیال و اولاد کنند (معین، ۱۳۸۶: ۲؛ ۱۹۶۱)، از نظر اهل سنت نیز، نفقه در لغت به معنای اخراج و رفتن (العمرائی الشافعی، ۱۴۲۱ق، ۱۱: ۱۸۶-۱۸۵) و مشتق از «نفوق» و به معنی هلاک و نابودی است (ابن عابدین، ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۷۵).

از نظر فقهای شیعه، نفقه صرفاً برای افراد واجب النفقه یعنی زوجه و خویشاوندان نزدیک و آنچه که در ملک انسان است، استعمال می‌شود (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۵: ۲۹۷). بحث ما در نفقه زوجه است و تعاریفی که در فقه در این مورد آمده، با ذکر مصادیق است بنابراین، اختلاف آن‌ها در مصادیق است. چنانچه در جواهر الکلام آمده است: «مایحتاج زن از جمله غذا، البسه، مسکن، خادم و وسایل آشپزی که به طور متعارف با وضعیت زن در آن شهر متناسب باشد (نجفی، ۱۳۶۶: ۳۱، ۳۳۰)». ضمناً از نظر نوع، کم و کیف به حسب مکان و زمان و عرف، آداب و رسوم و فرهنگ جامعه مختلف می‌شود. پس نیاز هر زنی با دیگری متناسب با شرایط، زمان و مکان و عرف او سنجیده می‌شود (سیستانی، ۱۴۱۶ق، ۱۲۶-۱۲۵).

بنابراین باتوجه به مطالب نگاشته شده از فقه شیعه، معلوم می‌گردد؛ مفهوم نفقه کاملاً عرفی است و شارع مقدس آن را به عرف واگذار کرده است و حتی در کم و کیف و نوع نفقه، عنصر زمان و مکان، آداب و رسوم، فرهنگ و عرف جامعه نقش دارد. زیرا؛ ضابطه نفقه متناسب با عرف آن شهر سنجیده شده است. حتی در آیاتی هم که دلالت بر وجوب نفقه می‌کند، نقش عرف ظاهر است. همانند آیات «وعاشروهنّ بالمعروف» (نساء/۱۹)، «فامساک بالمعروف أوتسریح یا حسان» (بقره/۲۲۹)، «یا آن‌ها (زنان) را به طور متعارف و شایسته نگهداری کنید یا با نیکی و احسان آن‌ها را رها کنید». «و علی المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف» (بقره/۲۳۳)، و بر آنکس که فرزند برای او متولد شده (پدر) لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته بپردازد». که در همه این آیات، کلمه «معروف» ذکر شده که به معنی «متعارف» تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۲: ۲۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ۲: ۲۲۳).

بنابراین نتیجه می‌گیریم؛ شوهر موظف است مخارج زندگی همسر و خانواده خود را بر مبنای نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن و منطبق با عرف زمان و مکان زندگی خودشان تأمین کند و زن از نظر شرع و قانون، وظیفه و مسئولیتی در قبال تأمین مخارج زندگی ندارد.

۳-۲-۳. نقش عرف در تعیین مصادیق و میزان نفقه

۳-۳-۲-۱. ازدیدگاه فقه و حقوق ایران

الزام مرد به دادن نفقه از توابع ریاست او برخانواده است. طبق ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی، نفقه زن در عقد دائم به عهده شوهر است؛ پس نفقه به حکم قانون بوده و ریشه قراردادی ندارد (هدایت نیا، ۱۳۸۳: ۱۰۰). متن اولیه ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی مصوب ۱۳۱۴ چنین بود: «نفقه عبارت است از مسکن، البسه، غذا و اثاث البیت که به طور متعارف با وضعیت زن متناسب باشد و خادم در صورت عادت زن به داشتن خادم یا احتیاج اوبه واسطه مرض یا نقصان اعضا» که از ظاهر ماده، چنین به نظر می‌رسد که مصادیق نفقه حصری است. در حالی که چنین ظاهری با عرف، مصلحت و ضرورت‌های اجتماعی سازگاری ندارد (صفایی و امامی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۱). به قول امام خمینی (ره) در شرع، برای نفقه اندازه ای معین نشده بلکه او را موظف کرده که نیازهای زن از طعام، جامه، مسکن مستقل، مخارج درمان و داروهای متعارف ضروری، برای او فراهم شود (خمینی، ۱۳۹۲، ۲، ۳۱۵؛ مشهودی، ۱۳۹۳: ۱۰۳). بنابراین نیازهای زن را نمی‌توان به موارد خاصی محدود کرد بلکه بر حسب زمان و شرایط اجتماعی و فرهنگی متغیر است (گرجی و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۱۴).

از این رو قانونگذار برای رفع ابهام، این ماده را در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۴ به صورت زیر اصلاح نمود: «نفقه عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن از قبیل مسکن، البسه،

غذا، اثاث منزل و هزینه های درمانی و بهداشتی و خادم در صورت عادت یا احتیاج به واسطه نقصان یا مرض». بر اساس این اصلاحیه معلوم گشت که نفقه شامل تمام لوازم ضروری زندگی و مادی است که عرفاً مورد احتیاج زن می باشد .

از عبارت « نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن » در تعریف نفقه در ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی، دانسته می شود که عرف در تعیین میزان نفقه نقش بسزایی دارد.

دردادگاه هادر دعوی نفقه زن با توجه به نظر فقهای امامیه (سیستانی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۳) و نظر بعضی از حقوقدانان و تفسیر ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی، وضعیت و احتیاجات زن به طور متعارف ملاک عمل است نه وضعیت مرد (از نظر ثروتمند یا فقیر بودن) و مرد مکلف است وسائل زندگی - زن را با توجه به شأن و وضع اجتماعی و خانوادگی او تأمین نماید (صفایی و امامی، ۱۳۸۷: ۱، ۱۳۶).

۱) در رأی شماره ۲۹۲-۱۵/۴/۱۳۲۲ شعبه ۴ دیوان عالی کشور آمده است: « چون در ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی کیفیت نفقه را - که برعهده شوهر است - به طریق متعارف و متناسب با وضعیت زن، مقرر داشته و در صورت عادت زن به داشتن خادم یا احتیاج او، نیاز به هزینه بیشتری برای مسکن و غذا و اثاث البیت و خادم باشد؛ در این صورت حق مطالبه هزینه آن را از شوهر خواهد داشت و دادگاه بایستی در این خصوص رسیدگی نماید (باذری فومشی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). »

۲) رأی ۲۹۷/۲۰-۱۱/۲۷/۶۹ دیوان عالی کشور: « هر چند مطالبه منزل انفرادی حق زوجه است، لکن منزل اعم از خانه یا حجره منفرد به میزانی که عرف و عادت زندگی او ایجاب نماید، می باشد (بازگیر، ۱۳۸۶: ۱، ۲۶۷). مصادیق نفقه در این قانون از فقه گرفته شده است که قبلاً نظر فقها بیان شد؛ مبنی بر این که فقهای شیعه بر اساس عرف و شرایط زمان خود، به تعیین مصادیق پرداخته (در قسمت معنای لغوی و اصطلاحی نفقه) و برای نفقه حدی تعیین نکرده اند مگر شیخ طوسی که در کتاب الخلاف خود، میزان مشخصی را مقرر کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۱۲: ۵).

دلیل عرفی بودن مصادیق نفقه این است که شیوه زندگی بشر در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحول بوده و از آثار آن تبدیل ابزار قدیمی به ابزار جدید و لوازم و وسایل ضروری زندگی است. شارع مقدس تعیین مصادیق نفقه را به عرف واگذار کرده است که عنصر زمان و مکان در آن نقش تعیین کننده ای دارد (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۴). همچنین ضابطه ای که فقها برای نفقه عرفی بیان کرده اند، پرداخت هر چیزی است که همسر با توجه به شأن خود، به آن نیازمند است.

بنابراین از مطالب نگاشته شده، می توان دریافت که اولاً عرف نقش بسیار مهمی در تفسیر ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی دارد. ثانیاً به اتفاق فقها و حقوقدانان، در تعیین مصادیق و مقادیر نفقه، باید عرف محل زوجه و نیز وضعیت و شؤون وی ملاک عمل قرار گیرد.

۳-۲-۲. از دیدگاه اهل سنت

اهل سنت نیز همانند فقهای شیعه، پرداخت نفقه رادر سه مورد زوجیت، قرابت و ملک واجب می‌دانند که نفقه این افراد با دلایلی از کتاب، سنت و اجماع ثابت شده است (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۳۱).
حنبل‌ها نفقه را عبارت از نان، خورش، لباس، مسکن و لوازم آن از ناحیه زوج (البهوتی، ۱۴۲۱ق، ۵: ۶۴۹)؛ دانسته و شافعی‌ها نفقه را به وجوب زوج بر مقدار معینی از خوراک برای زوجه و خادم وی، می‌دانند (البغوی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۳۲۰). حنفی‌ها اطلاق نفقه را تنها به خوراک دانسته و البسه، مسکن و سایر موارد را قسیم آن قرار دادند (ابن عابدین، ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۷۸-۲۷۷) و از نظر فقهای مالکی، مواردی مانند میوه و شیرینی که بقای حیات انسان عادتاً به آن متوقف نیست، نفقه شرعی محسوب نمی‌شود (الدردیر، ۱۴۲۰ق، ۸۳).

بنابراین نتیجه می‌گیریم، اهل سنت از نظر مصادیق نفقه، با عرف جامعه تعارضی ندارند و همگی بر این عقیده‌اند که نفقه زوجه شامل نیازمندی‌های ضروری و متعارف زندگی، از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن است که زوج مکلف به تأمین آن‌ها می‌باشد.
یکی دیگر از مباحثی که نقش عرف در آن مشهود است، تعیین مقدار نفقه است؛ که وقتی زوجین ثروتمند باشند به «نفقه یسار» و هرگاه هردو بی چیز باشند به «نفقه اعسار» حکم می‌کنند؛ در این مورد، تمام مذاهب اهل سنت اتفاق نظر دارند. اما در تعیین نفقه ای که یکی از زوجین ثروتمند و دیگری بی چیز و فقیر باشد، بین فقها اختلاف نظر است.

از نظر فقهای مالکی حال زوجین از لحاظ فقیر یا ثروتمند و یا متوسط بودن، عرف و عادات شهر و مکان ملاحظه می‌گردد؛ ولی اگر از نظر فقیر و ثروتمند بودن اختلاف داشتند؛ در این صورت، حدوسط را لحاظ می‌کنند. همچنین معتقدند، میوه، دوا، پول حمام، پزشک و لباس حریر جزء ضروریات نفقه زن نمی‌باشد (الجزیری، ۱۴۰۶ق، ۴: ۵۶۳؛ الدردیر، ۱۴۲۰ق، ۸۲).

اما از نظر فقهای حنفی در مورد تعیین مقدار نفقه دو رأی وجود دارد:

۱- بر حسب حال هردو سنجیده می‌شود. ۲- فقط حال زوج در نظر گرفته می‌شود (الجزیری، ۱۴۰۶ق، ۴: ۵۶۳) البته آنان بیشتر طبق نظر اول عمل می‌کنند. فقهای شافعی نیز معتقدند، مقدار نفقه غذا و لباس بر حسب حال زوج تعیین می‌گردد؛ نه بر اساس نیاز و کفایت زوجه. اما مسکن بر حسب حال زوج در نظر گرفته می‌شود. زیرا مسکن فقط حق انتفاع است (صادقی، ۱۳۹۴: ۳۳۳-۳۳۱).

بنابراین واضح گشت؛ اولاً از دیدگاه اهل سنت نیز نفقه از امور عرفی است. زیرا آنان در تعیین مقدار نفقه به عادات مردم، وضعیت، زمان و مکان، متعارف و مناسب بودن با حال زوجین، متفق بودند.

ثانیاً، میان اهل سنت با شیعه از نظر مصادیق و مقدار نفقه اختلاف هست. همچنین

معیار تشخیص نفقه «غذا» از نظر اهل سنت، به این که تهیه مواد اولیه بر زوج واجب است یا باید غذای آماده خریداری شود، با عرف است؛ که در این مورد هیچ صحبتی در عرف شیعه وجود ندارد. با وجود اختلاف حقوقدانان و فقهای امامیه و عامه در ملاک و میزان نفقه، قانون مدنی کشورمان نیز مانند اکثر فقهای امامیه، ملاک در میزان و مقدار نفقه را حال و شرایط زوج دانسته است (مرادی و خاکساری، ۱۳۹۳: ۱۱).

به نظر نگارنده نیز این نظر، صحیح می باشد زیرا نفقه، لوازم ضروری زندگی و نیازهای شخصی زن است، پس باید عرف و عادت و شئون اجتماعی او، با توجه به شهری که در آن اقامت دارد، رعایت گردد.

۳-۳-۲-۳. ازدیدگاه ادیان رسمی

طبق ماده ۲۵ آیین نامه احوال شخصیه زرتشتیان، مخارج زندگی زن توسط شوهر تأمین می گردد و ضمانت اجرایی آن طبق ماده این است که، اگر شوهری با وجود شرط تمکین زن در مدت دو سال نفقه را نپردازد، در پی درخواست زن، طلاق جایز است. تفاوت حقوق آنان با ایران در این است که؛ طبق تبصره یک ماده ۲۷ آیین نامه احوال شخصیه زرتشتیان، بعد از اثبات عسر و حرج زن و تقاضای طلاق و اختیار دو سال جدایی توسط شورای حل اختلاف انجمن زرتشتیان، شوهر وظیفه دارد نسبت به درآمد درخور شخصیت خود و احتیاج واقعی زن، مخارج او را در منزل جداگانه پرداخت کند و طبق تبصره دو همان ماده، حتی در زمانی که پرونده او در دادگاه مطرح است با نظر دادگاه - با رضایت طرفین - زن می تواند منزل جداگانه اختیار کند و شوهر وظیفه دارد مخارج زندگی او را تأمین نماید. در حالی که در حقوق ایران، بعد از اثبات عسر و حرج، زن می تواند با پرداخت مبلغی پول و یا بذل مهر طلاق بگیرد. قانون در مورد مشارکت زن در تأمین هزینه های زندگی با شوهرش در صورت درآمد زن چیزی نگفته است. پس ملاک، تشخیص عرف همان منطقه و محلی است که در آنجا سکونت دارد.

طبق مقررات کلیسای پروتستان، پرداخت هزینه های زندگی اعضای خانواده (نفقه) بر عهده شوهر است، که با حالات و چگونگی وضعیت زن سازگار است. ولی در صورتی که زن درآمدی داشته باشد، زن هم مکلف است در تأمین هزینه های خانواده با شوهرش همکاری و مشارکت نماید (ماده ۴۲ آیین نامه احوال شخصیه مسیحیان پروتستان ایران). اما طبق ماده ۴۳ آیین نامه احوال شخصیه مسیحیان پروتستان ایران، هرگاه یکی از زوجین با وجود تمکن مالی و داشتن درآمد کافی از همکاری در تأمین هزینه های خانواده خودداری نماید، موضوع به کلیسا ارجاع گردیده و در آنجا پس از تحقیقات لازم، ترتیب پرداخت نفقه، هزینه ها و سهم هر یک از زوجین تعیین خواهد شد و در صورت امتناع هر یک از طرفین از پرداخت نفقه مورد نظر کلیسا، ذی نفع می تواند جهت الزام ممتنع از پرداخت نفقه، به دادگاه مراجعه نماید و طبق ماده ۴۶ آیین نامه

احوال شخصیه مسیحیان پروتستان ایران، در صورت اختلاف زن و شوهر و زندگی جداگانه با صلاحدید و موافقت کلیسا، نفقه، به عهده شوهر خواهد بود.

طبق ماده ۳۲ آیین نامه مقررات احوال شخصیه مسیحیان ارتدوکس ایران، شوهر باید اگر زوجه اش مریض یا ناتوان شده، اوراکمک و مساعدت کند و همچنین به قدر امکان واستطاعت خود وسایل معاش و نگهداری زنش را فراهم سازد.

طبق مواد ۳۶ و ۳۷ مقررات احوال شخصیه ارامنه گریگوری، نفقه زوجه در مدت بقاء ازدواج به عهده زوج است و در صورت طلاق یا ابطال یا انحلال ازدواج نیز تکلیف زوج به انفاق زوجه تابع مقررات ماده ۴۴ بستگی به تشخیص محکمه روحانی دارد. نفقه زوجه عبارت است از مسکن، البسه، غذا، هزینه های درمانی، بهداشتی و اثاث البیت به تناسب موقعیت و توان زوج و شرایط زمان و مکان که این بیانگر عرف و عادات و رسوم آنان می باشد. همچنین گفته شده، در صورت عدم بضاعت زوج، زوجه باید در حدود استطاعت مالی خود در مخارج خانواده با زوج مشارکت نماید (مقررات احوال شخصیه ارامنه گریگوری، ۱۳۸۹: ۱۳).

در قوانین مسیحیان، معیار تعیین میزان نفقه بیش تر به حالت زوج توجه شده است؛ چنان که در قوانین لبنان برای پروتستانها (ماده ۳۰) و ارمنیان (ماده ۴۷) حالت زوج واستطاعت مالی او معیار تعیین میزان نفقه است. در آیین نامه اقلیت مسیحی ایران، ارامنه گریگوریان (ماده ۳۷)، ارامنه (ماده ۴۴) و ارتدوکس (ماده ۳۲) و پروتستان (ماده ۳۲) نیز همین قانون حکم فرما است. تنها در مقررات کلیسای پروتستان (ماده ۴۴) است که مقدار نفقه به طور متعارف با وضع مالی زوجین تعیین شده است.

شرایط مطالبه نفقه ارامنه گریگوری طبق مستندات ماده ۳۶ مقررات احوال شخصیه ارامنه گریگوری در رأی شعبه ۲۶۱ دادگاه عمومی خانواده تهران، به خواسته نفقه ایام معوقه به شرح زیر می باشد: «وفق مقررات احوال شخصیه ارامنه گریگوری، نفقه زوجه در زمان زوجیت، حتی اگر تمکین نداشته باشد با زوج است (مجموعه آرای قضایی دادگاه های تجدیدنظر استان تهران، ۱۳۹۱: ۸۱۸)». این نظر طبق عرف آنان توسط روحانی کلیسا قابل اجرا است.

بنابراین نتیجه می گیریم، عرف تمام ادیان رسمی، مرد را موظف به تأمین نفقه می دانند. پس میان آنان در این مورد سازگاری وجود دارد. همچنین غیر از دین زرتشتی، همگی بر این باورند که در صورتی که زن کار کند و درآمد داشته باشد؛ باید با زوج در تأمین هزینه های خانواده مشارکت نماید. که از این نظر با حقوق ایران و عرف فقهای شیعه و اهل سنت در تعارض می باشد.

۳-۳-۳. عرف و رویه قضایی نفقه زوجه

در دادگاه ها نیز در مقام اجرای قانون، به نقش عرف توجه شده است:

(۱) در خصوص اعاده دادرسی حسب شکایت همسر به ترک انفاق که به موجب رأی شماره

۱۰۰۴۶ مورخه ۹۲/۷/۱۱ شعبه ۱۱۸ دادگاه عمومی جزایی تبریز به تحمل سه ماه و یک روز حبس تعزیری محکوم و شعبه اول دادگاه تجدیدنظر استان آذربایجان شرقی طی دادنامه شماره ۱۰۰۸۹۷ مورخه ۹۲/۸/۸ رأی تجدیدنظر خواسته را تأیید و قطعی نموده، سپس با ارائه استشهادیه رسمی و عادی درخواست اعاده دادرسی نموده مبنی بر این که دوران نامزدی هنوز سپری نشده، زندگی مشترک آغاز نگردیده، بعد از ارجاع به شعبه ورأی شماره ۲۰۰۷۷۹ مورخه ۹۲/۱۲/۳ با این استدلال که فرهنگ رایج و عرف متداول جامعه نفقه ایام نامزدی را قابل تحمیل به زوج نمی‌داند، و این که طبق ماده ۵۳ قانون حمایت خانواده داشتن استطاعت مالی برای وصف کیفی ضروری است، بنابراین به لحاظ فقدان عنصر مادی و معنوی جرم، مجازات غیر متناسب تعیین گردیده - است. سرانجام رأی نهایی شعبه ۳۷ دیوان عالی کشور مورخه ۱۳۹۳/۶/۲ به شماره ۹۳۰۹۹۷۰۹۲۵۲۰۲۰۵۱ به این مضمون بود: «در قانون مدنی مواد ۱۱۰۲ به بعد، حقوق و تکالیف زوجین نسبت به یکدیگر مشخص و تصریح شده بعد از وقوع عقد نکاح این حقوق برقرار و در عقد دائم، نفقه زن به عهده شوهر گذاشته شده و حقوق زوجه اعم از مهریه و نفقه به لحاظ استقرار تکالیف زوج قابل مطالبه خواهد بود، لیکن مجازات قانونی زوج به دلیل ترک انفاق ناظر به شروط و مقدماتی از جمله قدرت و تمکن مالی وی بوده، مضافاً عرف متداول جوامع و زندگی مستقل و مشترک نیز در تحقق رکن معنوی نقش بسزایی خواهد داشت (سایت پژوهشگاه قوه قضائیه، تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴).

۲) دعوی زوج به الزام به تمکین با پرونده طلاق کلاسه ۹۲/۱۲۸۰ در شعبه ۲۸ دادگاه خانواده مورخه ۹۲/۹/۲۴ مطرح می‌شود که در آن زوجه خواهان طلاق به دلیل عسر و حرج و ندادن نفقه دوران عقد می‌باشد؛ زوج نیز خواهان تمکین زوجه بوده که در صورت تعهد زوجه، حاضر به تهیه منزل مشترک می‌گردد. زیرا، از مقدمات تمکین تهیه مسکن در حد شئونات زوجه است. حکم به طلاق صادر شد. اما بعد از فرجام خواهی از دیوان عالی کشور، شعبه ۳۱ دیوان عالی کشور در تاریخ ۱۳۹۳/۱۰/۲۳ در تهران، با شماره رأی نهایی: ۹۳۰۹۹۷۰۹۰۸۷۰۰۴۴۶؛ رأی قطعی خود را این گونه قرائت می‌نماید: دلالت مندرجات پرونده بر این که زوجین، فعلاً و در حال حاضر اصطلاحاً در «دوران عقد» به سر می‌برند و هنوز رسماً زندگی مشترک خود را آغاز ننموده‌اند که از این حیث و با لحاظ حکم داور و عرف جاری در جامعه ایرانی، مطالبه نفقه از سوی زوجه، خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد و از طرفی، ادعای استفاده زوجه از «حق حبس خویش» نیز مطرح نگردیده تا مطالبه نفقه جاریه از سوی زوجه - و لو در دوران عقد - توجیه حقوقی یافته و وجاهت قانونی پیدا کند. پس «مطالبه نفقه از سوی زوجه، در دوران اصطلاحاً عقد، به حکم داور و عرف جاری در جامعه ایران صحیح نیست (همان)».

در این آراء، نقش عرف در اجرای حکم مشهود است.

نتیجه گیری

از بررسی روابط مالی زوجین در سه مورد، جهیزیه، مهریه، نفقه، از دیدگاه حقوق ایران، مذاهب اسلامی و ادیان رسمی این نتایج گرفته شد:

- آنچه حقوق زن در خانواده را تضمین میکند و جایگاه خانواده را مستحکم میسازد، نه تنها حقوق، که همراه شدن حقوق با اخلاق در هر سه بعد تکلیفمدار، حقدار و فضیلتمدار آن است. رفتار و عمل مبتنی بر اخلاق تکلیفمدار و حقدار در روابط زناشویی، توسط قانون مدنی مشخص شده و از ضمانت اجراء برخوردار است؛ اما روابط زن و شوهر به چیزی فراتر از حق و تکلیف نیازمند است که در قالب اخلاق فضیلت مدار و اسلامی - که مستلزم ایثار و از خودگذشتگی است، - مجال بروز مییابد. آنچه که زن تلاش میکند تا در شروط ضمن عقد به آن جنبه حقوقی بدهد و مرد را ملزم به رعایت آن کند، در واقع مواردی است که در شرایط حاکمیت اخلاق فضیلت مدار و وجود رفق و مدارا در زندگی مشترک، بدون هیچ مشکلی مراعات میشود؛ به عنوان مثال دادن نفقه، حسن معاشرت و ... حتی در پاره‌ای از موارد از دایره حقوق افراد فراتر میرود. به عنوان مثال مردان غالباً و بدون آن که به لحاظ قانونی موظف باشند، برای تعیین محل سکونت با همسران خود مشورت میکنند و یا هزینه درمان بیماری صعب‌العلاج آنان را تأمین می‌کنند. زنان نیز اغلب با مردان گرفتار بیماری صعب‌العلاج مخاطره‌آمیز، مدارا کرده و یا کانون خانواده را در غیاب مرد مقفول‌الاثرا حفظ میکنند؛ در حالی که بر اساس شروط ضمن عقد، می‌توانند پس از چندی خود را مطلقه سازند.

- جهیزیه، در میان عرف غالب مناطق خصوصاً عرف جامعه امروزی، با قانون و شرع تعارض دارد؛ زیرا در قانون و شرع تکلیفی برای خانواده زوجه به تهیه جهیزیه وجود ندارد؛ اما عرف آن را یک تکلیف واجب‌الاداء محسوب می‌نماید. از نظر اهل سنت، جهیزیه، اثاث و لوازم منزل است که زن برای رفتن به منزل شوهر به آن نیاز دارد. فراهم کردن لوازم مورد نیاز در منزل برزن و برپدر او واجب نیست و زوج نمی‌تواند او را ملزم به تهیه جهاز نماید مگر این که مبلغی جداگانه برای تهیه جهیزیه پرداخت نموده یا تهیه جهیزیه را شرط کند. بنابراین جهیزیه میان اهل سنت و اعراب براساس عرف رایج برعهده شوهر است. عرف یهود با شیعه در مورد جهیزیه، در بسیاری از موارد یکسان است؛ با این تفاوت که در دین یهود حق انتفاع مرد از جهیزیه بابت حمایت او از زوجه است و همچنین زن به میزان جهیزیه، باید برای تأمین معاش خانواده کار کند.

- تعیین مقدار مهر المسمی با داوری عرف می‌باشد. در مهرالمفوض نیز، عرف نقش بسزایی ایفا می‌کند. بنابراین تعیین مهر بر حسب عرف و عادات و مقتضیات زمان و مکان

می‌باشد و تعارضی با عرف و رویه جامعه ندارد. میان عرف شیعه با مسیحیت در مورد مهریه تعارض وجود دارد و با هم متفاوتند. اما نظر یهود با نظر اهل سنت در مورد عندالمطالبه نبودن مهریه سازگاری دارد زیرا از نظر اهل سنت مهر می‌تواند مؤجل و یا عندالمطالبه باشد.

- از دیدگاه حقوق ایران، عرف نقش بسیار مهمی در تفسیر ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی دارد. ثانیاً به اتفاق فقها و حقوقدانان، در تعیین مصادیق و مقادیر نفقه، باید عرف محل زوج و نیز وضعیت و شئون وی ملاک عمل قرار گیرد. در آراء و رویه قضایی نیز، نقش عرف در اجرای حکم مشهود است. از دیدگاه اهل سنت نیز نفقه از امور عرفی است. زیرا آنان در تعیین مقدار نفقه به عادات مردم، وضعیت، زمان و مکان، متعارف و مناسب بودن با حال زوجین، متفق بودند؛ با این تفاوت که حنفیه در تعیین مقدار نفقه حال زوج را هم معتبر می‌دانست و شافعیه نیز با این رأی موافق بود؛ جز در مسکن که در آن حال زوج را در نظر گرفتند. پس معلوم گردید که آن‌ها نیز داوری عرف را ملاک قرار می‌دهند. همچنین میان اهل سنت با شیعه از نظر مصادیق نفقه اختلاف هست. زیرا آنان غالباً هزینه دارو و درمان و لباس‌های نفیس را جزء نفقه محسوب نمی‌کردند. و مورد اختلاف دیگر این که آنان غالباً میزان نفقه را متناسب با حال زوجین و یا حد متوسط می‌دانستند و گروهی (مالکی‌ها) حد کفایت را در نظر گرفته در حالی که فقهای شیعه مقدار نفقه را متعارف و مناسب بودن با حال زوج معتقدند. عرف تمام ادیان رسمی، نیز مرد را موظف به تأمین نفقه می‌دانند. پس میان آنان در این مورد سازگاری وجود دارد. همچنین غیر از دین زرتشتی، همگی بر این باورند که در صورتی که زن کار کند و درآمد داشته باشد؛ باید با زوج در تأمین هزینه‌های خانواده مشارکت نماید. که از این نظر با حقوق ایران و عرف فقهای شیعه و اهل سنت تعارض دارد.

در کشور ما منبع اصلی حقوق، قانون است. البته درجایی که قاعده عرفی دارای دو شرط اساسی (عنصر مادی و معنوی) باشد قاعده عرفی تبدیل به قاعده ای حقوقی و قابل اعتنا در مجامع رسمی مانند دادگاه می‌شود و می‌توان از آن به عنوان منبعی از حقوق و قابل اثبات در تعیین حق و تکلیف به کار برد. چنانچه در بسیاری از مسائل مربوط به خانواده، مانند: مهریه، تعیین مصادیق و مقادیر نفقه، عرف و عادت مسلم را مبنای نظر خویش قرار داده‌اند. زیرا قانون‌گذار هر قدر دقیق باشد نمی‌تواند جزئیات اختلافات افراد را پیش بینی کرده و قواعدی برای رفع آن اختلافات وضع کند از این رو، آن را به عرف و عادت واگذار می‌کند و عرف و عادت در غالب کشورها از جمله ایران، قانون را تکمیل می‌کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- فارسی (کتاب‌ها و مقالات)
۱. اباذری فومشی، منصور (۱۳۸۷)، مجموعه محشی از قوانین و مقررات ازدواج و طلاق، خرسندی، تهران، چاپ اول.
 ۲. امامی، سیدحسن (۱۳۷۲)، "حقوق مدنی خانواده"، تهران: اسلامیه، چاپ شانزدهم، ج ۴.
 ۳. ایزدی فرد، علی اکبر و دهکلانی، محمد محسنی و ادبی فیروزجایی، رزاق، «وضعیت حقوقی شرط عدم نفقه در نکاح دائم» آموزه‌های فقه مدنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پاییز و زمستان، شماره ۸، (۱۳۹۲).
 ۴. بادامچی، حسین؛ غضنفری، کلتوم؛ داوری، پروین، «طلاق در دین زرتشتی»، پژوهش‌های ادیبانی، پاییز و زمستان، شماره ۸، (۱۳۹۵).
 ۵. بازگیر، بدالله (۱۳۸۶)، قانون مدنی در آیینہ آرای دیوان عالی کشور (حقوق خانواده)، فردوسی، تهران، چاپ چهارم.
 ۶. بهنود، یوسف (۱۳۶۹)، احوال شخصیه از دیدگاه قوانین، انتشارات انزلی، ارومیه، چاپ اول.
 ۷. پژوهشکده استخراج و مطالعات رویه قضایی (۱۳۹۳)، مجموعه آرای قضایی دادگاه‌های تجدیدنظر استان تهران سال ۱۳۹۱، مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضائیه، تهران، چاپ اول، شرایط مطالبه نفقه ارامنه گریگوری، شعبه ۲۶۱ دادگاه عمومی خانواده تهران، دادنامه: ۹۱۰۹۹۷۰۲۲۰۲۰۲۴۲۵.
 ۸. پلوئی، رقیه (۱۳۸۴-۱۳۸۳)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مطالعه تطبیقی حقوق خانواده بین قوانین ایران و فرانسه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.
 ۹. تقدیری، علی، «مرجعیت عرف از دیدگاه مذاهب اسلامی»، طلوع سوم، تابستان، شماره ۱۱ - (۱۳۸۳).
 ۱۰. جبارگلباغی ماسوله، سیدعلی (۱۳۷۸)، درآمدی بر عرف، ج ۲، جلد ۱، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
 ۱۱. جعفرزاده، علی (۱۳۹۰)، دوره حقوق مدنی - خانواده، نکاح و انحلال آن، جنگل، جاودانه، تهران.
 ۱۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۴)، دریک جلد، مقدمه عمومی علم حقوق، چاپ دهم، گنج دانش، تهران.
 ۱۳. جناتی، محمدابراهیم، «جایگاه شریعت سلف و عرف در منابع اجتهاد»، کیهان اندیشه، آذرودی، شماره ۳۳، (۱۳۶۹).

۱۴. حاجیان فروشانی، زهره و نقیبی، سیدابوالقاسم، «شرط سقوط نفقه زوجه در ضمن عقدنکاح»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۲، تابستان، صفحات ۷۲-۴۹، (۱۳۹۷).
۱۵. داوید، رنه، (۱۳۸۷)، درآمدی بر حقوق تطبیقی، ترجمه: حسین صفایی، نشر میزان، تهران، چاپ هفتم.
۱۶. ذهنی تهرانی، سیدمحمد جواد (۱۴۰۵ق)، مباحث فقهیه، فی شرح الروضه البهیة، ج ۱۹، کتابفروشی وجدانی، قم، چاپ اول.
۱۷. رضایی، احمدو هاتفی نسب، سیده مینا، «در تعامل عرف باقانون در حقوق خانواده در ایل عبدالمالکی»، زن و مطالعات خانواده‌سال هفتم، شماره ۲۸، تابستان، (۱۳۹۴).
۱۸. ره پیک، سیامک و جانباز سوادکوهی، علی، «اثر تمکین عام در سقوط حق حبس زوجه»، فصلنامه نقد رأی، سال اول، دوره جدید، زمستان، شماره اول، (۱۳۹۱).
۱۹. سالک، معصومه، «جهیزیه برعهده زن یا بر ذمه مرد»، ماهنامه شمیم یاس، سال دوم، مهر و شهریور، پیش شماره ۱۴، (۱۳۸۱).
۲۰. شریف، عبدالعظیم محمد، «استقلال و مالکیت اقتصادی زنان در اسلام و سنت یهودی مسیحی»، مترجم ایمانی راغب، ابوالفضل، بانوان شیعه، سال اول، زمستان، شماره ۲، (۱۳۸۳).
۲۱. شریف، علی (۱۳۷۶)، نفقه و تمکین در حقوق خانواده، بشارت، تهران، چاپ اول.
۲۲. صادقی، محمد (۱۳۹۴)، احوال شخصیه اهل سنت (نکاح) در مذهب شافعی، خرسندی، تهران، چاپ دوم.
۲۳. صالح، علی پاشا (۱۳۴۸)، مباحثی از تاریخ حقوق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۴. صفار، محمد جواد (۱۳۹۰)، درس‌هایی از حقوق خانواده، جنگل، تهران.
۲۵. صفایی، سیدحسین، امامی، اسدالله (۱۳۸۷)، حقوق خانواده، ۲ جلد، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ یازدهم.
۲۶. صفایی، سیدحسین و امامی، اسدالله (۱۳۹۰)، دریک جلد، مختصر حقوق خانواده، نشر میزان، تهران، چاپ ۲۸.
۲۷. ضیایی، صادق، «آثار عرف و عادت در حقوق مدنی»، مجله کانون وکلا، شماره ۱۳۴، (۱۳۷۵).
۲۸. علی اکبری بابوکانی، احسان، امیرحسینی، امین، «شرط تحدید انفاق، در حقوق ایران و فقه امامیه»، آموزه‌های فقه مدنی، بهار و تابستان، شماره ۱۵، (۱۳۹۶).
۲۹. علیمردی، امان‌الله، «بازشناسی قواعد حقوقی و اخلاقی حاکم بر مقدار مهریه»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق، سال پنجم، شماره ۱۶، (۱۳۸۸).
۳۰. عمید، حسن (۱۳۶۳)، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱ و ج ۲، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم.
۳۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۶۸)، حقوق مدنی خانواده، ۲ جلد، ج ۱، انتشارات بهنشر، تهران، چاپ دوم.
۳۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷)، دوره مقدماتی حقوق مدنی خانواده، نشر میزان، تهران، چاپ ۶.

۳۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰)، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، شرکت انتشار، تهران، چاپ ۷۹.
۳۴. گرجی، ابوالقاسم و همکاران (۱۳۸۴)، بررسی تطبیقی حقوق خانواده، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۳۵. متین، احمد (۱۳۸۱)، مجموعه رویه قضایی متین، قسمت دوم، رهام، تهران، چاپ اول.
۳۶. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۴)، بررسی فقهی حقوق خانواده: نکاح و انحلال آن، در یک جلد، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ اول.
۳۷. محمدی ارانی، اکرم (۱۳۹۳)، نقش عرف در تفسیر قوانین خانواده، نشر میزان، تهران، چاپ اول.
۳۸. محمدی، مرتضی، «از دواج، نفقه، تمکین»، نشریه کتاب زنان (مطالعات راهبردی زنان)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال ششم، شماره ۲۵، (۱۳۸۴).
۳۹. مرادی، خدیجه و خاکساری، الهه (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی نفقه زن در فقه امامیه و حقوق موضوعه - با رویکردی بر کنوانسیون رفع تبعیض از زنان»، همایش ملی رویکردهای کاربردی و پژوهشی در علوم - انسانی.
۴۰. مشهودی، زینب، «بررسی فقهی محدوده نفقه زوج نسبت به هزینه های تحصیلی و درمانی - از دیدگاه فریقین»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، پاییز و زمستان، شماره ۱، (۱۳۹۳).
۴۱. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، ۲ جلد، ج ۱، کتاب راه نو، آدنا، تهران، چاپ چهارم.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۴)، تفسیر نمونه، ج ۲، (۲۸ جلدی)، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ۴۱.
۴۳. ملک زاده، فهیمه، «تحلیل ماهیت نفقه با رویکرد قوانین کنونی ایران و برخی کشورهای دیگر»، مطالعات زنان، سال ۵، بهار و تابستان، شماره ۱، (۱۳۸۶).
۴۴. منصوری، زینب (۱۳۹۶)، «تهیه جهیزیه یا تغییر سنت خدا و پیامبر»، دومین کنگره بین المللی علوم انسانی، مطالعات فرهنگی، تهران، مرکز توانمندسازی مهارتهای فرهنگی و اجتماعی جامعه، <https://www.civilica.com>
۴۵. نظری، ایراندخت، «مهر و نقش آن در عقد نکاح»، فصلنامه ندای صادق، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، (۱۳۸۷).
۴۶. هدایت نیاگنجی، فرج الله، «ارزیابی قوانین خانواده (بخش نخست)»، مطالعات راهبردی زنان، پاییز، تهران، شماره ۲۵، (۱۳۸۳).
۴۷. یزدی، امید (۱۳۹۲)، حقوق خانواده، کتاب آوا، تهران، چاپ اول.

عربی

۴۸. ابن عابدین، محمد امین، (۱۴۱۵ق)، ردالمختار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار، محقق: معوض، علی محمد و عبدالموجود، عادل احمد، ج ۵، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴۹. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد، ج ۱۵، دارالفکر للطباعة، بیروت، لبنان.
۵۰. ابوزهره، محمد (۱۳۶۹ق)، الاحوال الشخصیه، دارالفکر العربی، قاهره، چاپ دوم.

۵۱. انصاری، محمدعلی (خلیفه شوشتری) (۱۴۲۴ق)، الموسوعه الفقيه الميسره، ج ۵، مجمع الفكر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۵۲. بدران، ابوالعینین (۱۴۱۸ق)، الفقه المقارن للاحوال الشخصيه، ج ۱، دارالنهضة، بیروت.
۵۳. البستانی، پطرس (۱۹۹۳م)، محیط المحيط «قاموس اللغه العربيه»، چاپ مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۵۴. البغوی، ابومحمد بن الحسین بن مسعود بن محمد بن الفراء، التهذيب فى فقه الامام الشافعی، ج ۶، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۵۵. البهوتی، منصور بن یونس بن ادريس (۱۴۲۱ق)، شرح منتهی الارادات المسمى دقائق أولى النهی لشرح المنتهی، ج ۵، تحقیق دکتر عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسه الرساله ناشرون، بیروت، چاپ اول.
۵۶. الجزیری، عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۴، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۵۷. الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۶ق)، وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشریعه، محقق: حسینی جلالی، محمد رضا، چاپ سوم، (۳۰ جلدی) ج ۲۱، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، ابواب المهور، باب ۱، ج ۱ و ۳.
۵۸. خمینی (ره)، روح الله (۱۳۹۲)، تحریر الوسیله، کتاب نکاح، نفقه زن، ج ۲، دارالعلم، قم.
۵۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰)، منهاج الصالحین للخوائی، مدینه العلم، آیت الله العظمی السید الخوئی، قم، چاپ ۲۸.
۶۰. الدردیر، احمد بن محمد (۱۴۲۰)، اقرب المسالك لمذهب الامام مالک، (تک جلدی)، مکتبه ایوب قاهره.
۶۱. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، (۱۳۸۷)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق از: غلامرضا خسروی حسینی، ۲ جلد، ج ۲، نشر مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، تهران، چاپ ۴.
۶۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۱، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۶۳. سیستانی، علی (۱۴۱۶ق)، منهاج الصالحین (للسیستانی)، مکتب آیه الله العظمی السیدالسیستانی، قم، چاپ اول.
۶۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ سوم.
۶۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
۶۶. طوسی، محمد حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ج ۵، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ نخست.
۶۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق)، تحریر الاحکام، محقق: بهادری، ابراهیم، مصحح: سبحانی

- تبریزی، جعفر، ج ۳ و ۴، مؤسسه الامام الصادق، قم، چاپ اول، شماره ۵۳۲۹.
- ۶۸ علم الهدی، مرتضی (۱۳۹۱)، انتصار، منشورات الشریف الرضی، قم.
- ۶۹ العمرانی الشافعی، یحیی بن ابی الخیر (۱۴۲۱ق)، البیان فی مذهب الامام الشافعی، ج ۱۱، دار المنهاج، بیروت، چاپ اول.
- ۷۰ الغزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۸ق)، الوجیز فی فقه الامام الشافعی، ج ۲، دار الارقم، بیروت، چاپ اول.
- ۷۱ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۰ق)، محقق: جایی، مهدی، حقوق مدنی، ج ۳، جلد ۲، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم.
- ۷۲ مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۲، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۷۳ مظفر، محمد رضا (۱۴۰۵ق)، اصول الفقه، ج ۴، جلد ۳، نشر اسماعیلیان، قم، چاپ ۵.
- ۷۴ مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۴ق)، الفقه علی مذاهب الخمسه، مؤسسه الصادق (ع)، تهران، چاپ اول.
- ۷۵ النجفی، محمد حسن (۱۳۶۶)، جواهر الکلام، محقق: القوچانی، محمود، ج ۳۱، کتابفروشی اسلامی، تهران، چاپ دوم.

منابع الکترونیکی

- ۷۶ احمدی افزادی، مسعود و معافی، راضیه (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی زنان در دین زرتشتی و یهودیت، ص ۹، تاریخ بازدید: ۹/۱۴/۱۳۹۶، <http://www.afzadi.ir>.
- ۷۷ آیین نامه احوال شخصیه مسیحیان پروتستان ایران، مصوب ۱۳۸۷/۷/۳، مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴، روزنامه رسمی شماره ۱۸۵۲۷، [rc.majlis.ir](http://www.rc.majlis.ir).
- ۷۸ آیین نامه احوال شخصیه مسیحیان ارتدوکس ایران، تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴، <http://www.ashour.ir>.
- ۷۹ آیین نامه احوال شخصیه زرتشتیان، تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴، www.hamazoor.com.
- ۸۰ آیین نامه احوال شخصیه ارامنه گریگوری تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴، <http://www.behboo.ir>.
- ۸۱ تاریخچه مهریه (۱) « (۱۳۸۱)، مجله دین پژوهان، مهر و آبان، شماره ۱۰، تاریخ بازدید: ۹۶/۹/۱۴، <https://www.hawzah.net>.
- ۸۲ خزایی، احمد (۱۳۸۱)، تاریخچه مهریه (۱) از دیدگاه ادیان، خبرنامه دین پژوهان، تاریخ بازدید: ۹۶/۱۱/۲۴، <http://hoghooghonly.blogfa.com>.
- ۸۳ شعبه ۴۰ دیوان عالی کشور ۱۳۹۲؛ شعبه ۲ دادگاه تجدیدنظر استان تهران، ۱۳۹۳، سایت پژوهشگاه قوه قضائیه، تاریخ بازدید: ۹۶/۸/۲۴، <http://ijri.ir>.
- ۸۵ مطالبه نفقه در دوران عقد، شعبه ۳۱ دیوان عالی کشور (۱۳۹۳/۱۰/۲۳)، شماره رأی نهایی: ۹۳۰۹۹۷۰۹۰۸۷۰۰۴۴۶.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۶ - ۱۳۳

کاوشی تحلیلی و مقایسه‌ای بر انواع آزادی از دیدگاه اسلام و غرب

محمد شریفانی^۱

محمد معرفت^۲

چکیده

در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و به کمک اسناد نوشتاری، انواع آزادی از دیدگاه اسلام و غرب جهت افزایش اثربخشی و رشد بهره‌وری اخلاقی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. از نگاه اسلام، آزادی وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف است و با مفهوم بی‌بندوباری و لابی‌گری که از خصلت‌های مذموم اخلاقی به‌شمار می‌روند فرق دارد. آزادی در نظام اجتماعی به‌ویژه جامعه دینی با رعایت حدود و مرزهای آن، فواید و آثار مهمی دارد. برای نیل به چنین آرمانی باید به‌طور دقیق انواع آزادی از نظر اسلام تحلیل و بررسی شود. پرسش پژوهش حاضر این است که با توجه به آموزه‌های اسلامی، انواع آزادی کدامند؟ تفاوت دیدگاه اسلام و غرب در مسأله آزادی چیست؟ آزادی‌های غیرمشروع و غیرمعقول کدامند؟ در این مقاله، روشن شد که برای آزادی، انواع و تعاریف گوناگونی ارائه شده که هر یک از آن‌ها به بُعدی از ابعاد آن توجه دارد. از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است، نمی‌تواند آزادی مطلق داشته باشد؛ بنابراین، همیشه آزادی، محدود به قیود و شرایطی خواهد بود و عقل، وحی و قانون از حدود کلی آن به‌شمار می‌روند. دین اسلام با ملاحظاتی که اساس آن‌ها را موافقت با مبانی دین تشکیل می‌دهد، آزادی اندیشه، بیان و سیاسی را پذیرفته و مورد تأکید قرار داده و ضمن تفکیک آزادی اندیشه از آزادی عقیده، و تأکید بر آزادی اندیشه و آزادی از تفتیش عقاید، آزادی عقیده را نمی‌پذیرد.

واژگان کلیدی

آزادی، انواع آزادی، آزادی مشروع، آزادی محدود.

۱. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Email: sharifani40@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیأت علمی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.marefat@iau-tnb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۷/۹

طرح مسأله

آزادی، واژه‌ای گسترده است، و انواع گوناگونی دارد؛ زیرا مفهومی عملی و اعتباری است که از استعداد و ظرفیت طبیعی موجودی برای تکاملش اعتبار می‌شود؛ از این رو برای آزادی، انواع و تعاریف گوناگونی ارائه شده که هر یک از آن‌ها به بُعدی از ابعاد آن توجه دارد.

آزادی در نظام اجتماعی بویژه جامعه دینی با رعایت حدود و مرزهای آن، فواید و آثار مهمی را خصوصاً در گستره مسائل اخلاقی دربر دارد؛ برای مثال، می‌توان به تأثیر آن بر رشد بهره‌وری اخلاقی در خانواده اشاره کرد؛ بنابراین، اهداف خانواده و اقتضای تأسیس آن ایجاب می‌کند متولیان آن یعنی زن و شوهر، در تحکیم و پایداری این بنا، نهایت سعی خود را به کار گیرند و با همان انگیزه که بر تشکیل آن اقدام کرده‌اند، بر دوام آن نیز اصرار ورزند تا پویایی این نهاد مقدس در جهت افزایش اثربخشی و تقویت انگیزش اخلاقی تا پایان حفظ شود. برای نیل به چنین آرمانی باید به‌طور دقیق انواع و حدود آزادی از نظر اسلام تحلیل و بررسی شود.

با توجه به آموزه‌های اسلامی و واقعیت‌های فلسفی و روان‌شناختی، اکنون این سؤال پیش می‌آید که انواع آزادی در اسلام کدامند؟ تفاوت دیدگاه اسلام و غرب در مسأله آزادی به‌طور عام، و در رابطه با آزادی‌های غیرمشروع و غیرمعقول به‌طور خاص چیست؟

در حال حاضر، با گسترش اطلاعات از راه فن‌آوری‌های نو، نظریه‌پردازان غربی درصدد انتقال فرهنگ خود به جوامع دیگر هستند؛ از این رو انجام تحقیقات هدفمند علمی در راستای تبیین انواع و حدود آزادی از دیدگاه قرآن کریم و عترت طاهرین(ع)، به ارتقای ارزش‌های اخلاقی، تربیت صحیح افراد و دوری از انحرافات اخلاقی منجر خواهد شد؛ بر این اساس، ضرورت دارد با جلوگیری از افراط و تفریط در مسأله آزادی و بیان دستاوردهای آن، گام‌های مستحکمی در جهت تحکیم روابط انسانی برداشته و زمینه‌بaldنگی و سعادت اقشار جامعه فراهم شود.

در رابطه با آزادی از دیدگاه اسلام می‌توان به برخی از تحقیقات و آثار اشاره کرد؛ از آن جمله کتاب *آزادی از نگاه استاد مطهری(ره)* و کتاب *آزادی در قرآن* می‌باشد. کتاب اول، حاصل تلاش دقیق مؤلف در آثار استاد مطهری(ره) با هدف شناسایی و تبیین ابعاد گوناگون آزادی از دیدگاه متفکر گرانقدر استاد مطهری(ره) است. در کتاب *آزادی در قرآن*، مؤلف تنها به بررسی آزادی و حدود آن در قرآن کریم پرداخته است.

علاوه بر این دو کتاب، مقاله «آزادی مطلق یا آزادی محدود» و مقاله «دین و آزادی» از جمله آثاری هستند که پیشینه این مقاله به شمار می‌روند. در مقاله اول مؤلف ثابت می‌کند نباید محدودیت‌های دینی را بر خلاف آزادی شمرد یا دین را رقیب آزادی خواند؛ بلکه باید تعالیم آن را

تعالیم ولیّ مهربانی دانست که به آزادی انسان بهبودی خاصی می‌بخشد. مؤلف در مقاله دوم به بحث پیرامون آزادی‌های رفتاری می‌پردازد و بیان می‌کند نیل به آزادی‌های رفتاری در شکل مثبت و سازنده آن بدون در نظر گرفتن آزادی معنوی امکان‌پذیر نیست.

بازشناسی انواع بیشتری از آزادی، به حداقل رساندن گمانه‌زنی‌ها، اجتناب از بیان حدس و احتمالات ضعیف، نگاهی نقادانه به مفهوم آزادی، کاوشی تحلیلی و مقایسه‌ای در نقش دیدگاه‌های اسلام و غرب، نو بودن از لحاظ مدل مفهومی مورد استفاده یعنی تلفیق مصادر نقلی و عقلی، از مهم‌ترین مزایا و نوآوری‌های این اثر نسبت به پیشینه تحقیق است.

انواع آزادی

واژه «آزادی» واژه‌ای گسترده، و دارای دسته‌بندی‌ها و انواع گوناگونی است. در این پژوهش، به بررسی مهم‌ترین انواع آزادی و نقش آن‌ها در زندگی آدمی خواهیم پرداخت.

آزادی فردی و اجتماعی

در یک تقسیم‌بندی کلی، آزادی به دو قسم آزادی فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود:

آزادی فردی

آزادی فردی عبارت است از این که انسان در انتخاب نوع رفتار و اعمال، استقلال و حق اختیار داشته باشد؛ به دیگر سخن، آزادی فردی یعنی گستره‌ای که درون آن، انسان می‌تواند عملی را که دوست دارد مرتکب شود و سایرین توانایی منع او را نداشته باشند؛^۱ البته قلمرو به کار بستن این حق تا حدی است که آسیبی به آزادی دیگران وارد نشود.^۲

آزادی فردی دربرگیرنده مصونیت شخصی، آزادی رفت و آمد، حق زندگی، انتخاب و امنیت محل سکونت، محفوظ بودن مکالمات، مکاتبات و اسرار شخصی، آزادی تفکر، عقیده، بیان و مذهب می‌باشد.^۳

از نگاه اسلام، همه آدمیان از کرامت و شرافت انسانی برخوردار، و از نظر ذات انسانی مساوی‌اند.^۴ ویژگی داشتن حق‌گزینش و اختیار برای بشر، در قرآن کریم به رسمیت شناخته شده است.^۵

محدوده و قلمرو آزادی فردی از منظر اسلام، علاوه بر مصونیت آزادی سایرین و مصلحت اجتماع، سلامت، سعادت و مصالح خود فرد نیز هست. اسلام یک مجموعه مفاهیم معین و روشن

۱. آیزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ص ۲۳۷.

۲. ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۶۴۰.

۳. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص ۱۵.

۴. اسراء (۱۷)، ۷۰.

۵. انسان (۷۶)، ۳.

را برای رستگاری بشر و جوامع انسانی ارائه کرده است. مفاهیم روشنی همچون توحید، عدالت، پاکدامنی، راستگویی، احسان، دوری از حيله، ظلم، شرک، تعدی به جان و مال مردم که اسلام بشریت را به پذیرش و عمل به آن‌ها دعوت کرده و تخلف از آن‌ها را مورد نکوهش و مذمت قرار داده است.

قرآن کریم دربارهٔ بعثت رسول خدا(ص) و دعوت او به توحید و صفات پسندیده و اجتناب از شرک و اوصاف زشت، در جایگاه کسی که می‌خواهد انسان را آزاد کند و بار سنگینی را از دوش او بردارد و از گردن و دست او قید و بندها را باز کند، تعبیر می‌کند.^۱

در نگاه اسلام، انسان آزاده کسی است که از بندگی خواست‌ها و امیال حیوانی آزاد باشد. کسی که توانایی غلبه بر هوا و میل نفس را ندارد، آزاد نیست؛ بلکه برده و بنده‌ای است که با پیروی از امیال حیوانی و هواهای نفسانی به سمت گمراهی و هلاکت می‌رود.^۲

اسلام، آزادی و آزادی انسان از قید بندگی سایرین را در گرو بندگی خداوند منان برمی‌شمرد؛ به تعبیر دیگر، از نگاه اسلام، انسان، به حدی آزاد نیست که بتواند خود را از بند عبودیت خدا خارج سازد؛ بلکه هدف از آفرینش انسان را بندگی خداوند، و بندگی خدا را سبب کمال انسان می‌داند.^۳

آزادی اجتماعی

انسان، موجودی اجتماعی است. هر جامعه‌ای بر اساس آداب و رسوم، اخلاق، فرهنگ، دین، مذهب، قوانین و مقررات خود، هدف‌های اجتماعی ویژه‌ای دارد که میزان تحرک، پویایی و رشد آن جامعه با آن عوامل مرتبط است. بر اساس این عوامل مشخص می‌شود چه عملی در جامعه هنجار یا ناهنجار است؛ بنابراین، هر جامعه‌ای نظم اجتماعی و هنجاری دارد که بر همهٔ افراد آن جامعه سیطره دارد.

هنجارهای اجتماعی چگونگی روابط و رفتارهای اجتماعی افراد را معین می‌کنند؛ حتی ممکن است محدودیت‌هایی را نیز در رفتار آدم‌ها پدید آورند؛ بنابراین، هنجارهای اجتماعی تعیین می‌کند انسان چه باید بگوید و از گفتن چه چیزهایی باید اجتناب کند، چه اعمالی انجام دهد و از انجام چه اعمالی پرهیز کند.

هنجارهای اجتماعی و قوانین فرهنگی توسط گروه‌های اجتماعی، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، و فرد مفاهیم و عقاید گروهی را که بدان متعلق است فراگرفته و زندگی خود را بر اساس آن پی‌ریزی می‌کند؛ بر این اساس، هر کس سعی می‌کند رفتار خود را با صورت‌های

۱. اعراف (۷)، ۱۵۷.

۲. جاثیه (۴۵)، ۲۳.

۳. ذاریات (۵۱)، ۵۶.

اجتماعی سازگار کند تا جامعه، او را به عضویت بپذیرد. به طور طبیعی، در جامعه اسلامی هنجارها و صورت‌های اجتماعی و قوانینی که در ارتباط با جامعه وضع می‌شود متأثر از فرهنگ اصیل اسلامی است؛ به دیگر بیان، رفتار و تعامل افراد جامعه اسلامی، بر اساس دیدگاه‌های اسلامی شکل می‌گیرد.

از دیدگاه اسلام یکی از اهداف بعثت انبیا، آزاد کردن بشر از زنجیرهای اسارت و بندگی مستبدان و زورمندان معرفی شده است. پیامبران آمده‌اند تا بشر را از قید بردگی غیرخدا آزاد کنند.^۱

اصل آزادی اجتماعی، هم برای خود شخص و هم برای دیگران تکلیف می‌آورد. از نظر عقل، خود شخص نمی‌تواند اراده خویش را تابع اراده دیگران قرار دهد و راه حرکت و کمال را برای خود مسدود کند. به بیان دیگر، آزادی، از حقوق غیر قابل اسقاط است. آزادی، مانند حقوق اعتباری نیست تا سلطنت آن در اختیار صاحب حق باشد و بتواند از آن چشمپوشی کند؛ از همین رو امیرمؤمنان(ع) در وصیت خود به امام حسن مجتبی(ع) فرمود: [فرزندم!] هرگز برده و بنده کسی نباش؛ چراکه خداوند متعال تو را آزاد آفریده است.^۲

بر اساس این روایت، حریت و آزادی انسان، امری الهی است که خداوند منان در وجود انسان قرار داده و نباید انسان آزادی فردی یا اجتماعی را از خود سلب کند. بر دیگران نیز جایز نیست آزادی دیگران را سلب، و اراده اشخاص را سرکوب کنند؛ زیرا خدای سبحان همه انسان‌ها را آزاد خلق کرده است.

آزادی منفی و مثبت

در تقسیم‌بندی کلی دیگر، آزادی به دو قسم آزادی منفی^۳ و مثبت^۴ تقسیم می‌شود. معروف‌ترین کار آیزایا برلین^۵ - متفکر نامدار و استاد روسی تبار دانشگاه آکسفورد انگلستان - فرقی است که در اثری به نام «دو مفهوم آزادی» بین آزادی مثبت و منفی قائل شد.^۶ بر مبنای تعریف او، «آزادی منفی» یا «آزادی از»، به مفهوم عدم تحمیل مانع و محدودیت از طرف دیگران است، و «آزادی مثبت» یا «آزادی برای» یا «آزادی در»، از یک سو به معنای توانایی رسیدن به هدف، و از دیگر سو به مفهوم استقلال در برابر وابستگی و پیوستگی به دیگران است.

۱. آل عمران (۳)، ۶۴.

۲. نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۴۰۱.

3. Negative freedom.

4. Positive freedom.

5. Isaiah Berlin.

۶. ر.ک: آیزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی.

او آزادی منفی را مربوط به مسلک لیبرالیسم^۱ دانسته که از سده هفدهم تا نوزدهم در فرانسه و بریتانیا شکل گرفت. آزادی مثبت از دیدگاه او، افزون بر این که مفهومی مبهم است، دستخوش تحریف نیز شده است. در این رابطه، به نظر او تحقق استقلال از راه ترک خواست‌هایی که باعث تسلط دیگران بر بشر می‌شود، هرچند ممکن است گاهی اوقات کاری پسندیده و بهترین چاره باشد، اما در حقیقت محدودیت‌هایی درونی و بیرونی ایجاد می‌کند و از آزادی انسان می‌کاهد که در نهایت با آزادی فرد در تعارض است.^۲

آزادی منفی

آزادی منفی، آزادی از دخالت دیگران است. آزادی منفی در ارتباط با آزادی از قیود خارجی مطرح است و در تضاد با آزادی مثبت قرار دارد؛ بنابراین، آزادی منفی عبارت است از اعمال اختیار و توانایی انتخاب، بدون مداخله عوامل بیرونی؛ در واقع، مداخله و سلطه دیگران را می‌توان مانع اساسی آزادی منفی برشمرد.

تفکیک این دو نوع آزادی بسیار مهم و ضروری است. دایره «آزادی از» بسیار گسترده است و مشتمل بر تمام انواع آزادی‌ها می‌شود. «آزادی از» یعنی آزادی از تمام موانعی که در مقابل انسان است؛ برای مثال، آزادی از زندان، آزادی از شر بیگانگان و آزادی از رذایل اخلاقی جزئی از این آزادی هستند. در مواجهه با مفهوم آزادی، در درجه اول آنچه انسان می‌فهمد و آنچه می‌خواهد، «آزادی از» می‌باشد.

آزادی مثبت

آزادی مثبت یعنی انسان توانایی اعمال اراده، ابراز وجود، برنامه‌ریزی و سازندگی را داشته باشد. آزادی مثبت در نظر برلین چند معنا دارد: ۱. آزادی به معنای خود مختاری فردی؛ ۲. آزادی به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل؛ ۳. آزادی به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی.^۳

در «آزادی از»، دیگری راه انسان را معین می‌کند؛ ولی در «آزادی در» خود انسان راه را معین می‌کند؛ برای مثال، آزادی مستضعفان و محرومان «آزادی از»، و آزادی زورمندان و توانگران «آزادی در» است؛ از این‌رو هم آزادی محرومان و هم آزادی توانگران داریم.

اگر آزادی منفی که اولین مرحله از آزادی است با آزادی مثبت تکمیل نشود، نارسا و ناقص خواهد ماند و به فساد منتهی خواهد شد. مجرد «آزادی از» راه را نشان نمی‌دهد و به کسی فرهنگ و توانگری نمی‌بخشد؛ چراکه «آزادی از» فقط رفع مانع است. رفع مانع لازم است؛ اما کافی نیست. وقتی موانع از مقابل انسان برداشته شد، برای مثال، هنگامی که در زندان باز شد،

1. Liberalism.

۲. آیزابا برلین، *آزادی و خیانت به آزادی*، ص ۳۰-۳۱.

۳. همان.

«آزادی منفی» تحقق می‌یابد؛ سپس نوبت به آزادی مثبت می‌رسد؛ زیرا صرف زدودن فرومایگی‌ها و رذایل اخلاقی کافی نیست؛ بلکه باید نفس را به محسّنات و فضایل نیز آراسته کرد.

آزادی مادی و معنوی

در تقسیم‌بندی کلی دیگر، آزادی به دو قسم آزادی مادی و معنوی تقسیم می‌شود؛

آزادی مادی

آزادی مادی، آزادی انسان از اسارت افراد یا اشیای دیگر است. هرگاه عقل آدمی تنها در خدمت مادیات، و تابع طبیعت اطراف خود باشد آزادی خود را مختل کرده است. این گونه رفتار؛ بردگی، بندگی و اسارت نفس شمرده می‌شود؛ اما کسی که آزادی مادی دارد، آزادی خود را در جامعه حفظ می‌کند و زیر بار ذلت بردگی و اسارت نمی‌رود.

دلربایی و گیرایی دنیای مادی، انسان را بسادگی فریب می‌دهد و مانع توجه او به اصل و ریشه حقیقی خود می‌شود. لذت‌های مادی که مهم‌ترین آن‌ها کامجویی‌های جنسی است، مرکزیت اسارت انسان در ماده را مختص خود کرده است. این اسارت، نتیجه‌ای جز پشیمانی، سرخوردگی و گم‌گشتگی ندارد.

برای رهایی از جذابیت‌های مادی کافی است انسان به آموزه‌های اسلامی که برگرفته از آیات قرآن کریم و روایات معصومان (ع) است گوش فرا دهد تا زندگی خود را با ارزش کند و سعادت‌مند شود؛ چراکه در مکتب اسلام، انسان موجودی است با استعدادها و ظرفیت‌های بسیار که توانایی رشد و رسیدن به کمال را دارد. اگر انسان، خداوند سبحان را بندگی کند و تابع فرمان و اطاعت او باشد، ارزش و کرامت پیدا کرده است. در مقابل، انکار تکالیف، و آزادی از بندگی خداوند، آدمی را به اسارت نفس و پیروی از شیطان درمی‌آورد و او را محدود به طبیعت و ماده کرده، و از حرکت در راه تعالی و کمال باز می‌دارد.

آزادی معنوی

آزادی معنوی، آزادی انسان از قید و اسارت خودش است؛ به دیگر سخن، آزادی معنوی، آزادی از حکومت و سلطنت خود بر خود یعنی آزادی از هواها و امیال نفسانی است.

انسان غرایز و قوای گوناگون از جمله حرص، طمع، جاه‌طلبی، شهوت و خشم دارد. در مقابل، عقل، وجدان و فطرت نیز دارد؛ بنابراین، امکان دارد انسان از نظر روح و باطن خود، آزاد یا برده باشد؛ یعنی ممکن است اسیر و بنده حرص، طمع، جاه‌طلبی، شهوت یا خشم خودش باشد یا ممکن است از تمام آن‌ها آزاد و رها باشد؛ یعنی از نظر معنویت و اخلاق، آزادی خود را از گزند خطرات حفظ کرده باشد؛ به تعبیر دیگر، عقل، وجدان و فطرت خود را آزاد نگه داشته باشد. این آزادی در زبان دین «تزکیه نفس» و «تقوا» نامیده می‌شود.

مولای متقیان امام علی(ع)، تقوای الهی را کلید درستکاری، ذخیره رستگاری در معاد، آزادی از هر خوی و عادت واهی، و رهایی از هر تباهی معرفی می‌نماید؛^۱ بنابراین، پرهیزکاری و تقوای الهی کلید هر راه راست است. بدون تقوا، انسان توشه و ذخیره‌ای برای آخرت ندارد. تقوا است که انسان را از هر بردگی و بندگی آزاد می‌کند. هرگاه انسان به یاری تقوا، در وجود و روح خود آزاد شد، به طور قطع به دیگران نیز می‌تواند آزادی دهد.

در وجود انسان نیرو و قوه‌ای متعالی و رفیع به نام اراده انسانی یا اراده اخلاقی وجود دارد. اراده اخلاقی به موضوعات متعالی تعلق دارد. انسانی که گرفتار خرافات، جهالت‌ها و تعصب‌ها باشد یا وابستگی‌های حیوانی‌اش مثل شهوت‌پرستی و شهوت‌رانی زیاد باشد، آزادی معنوی ندارد؛ چراکه روحش زندانی است. قرآن کریم از این خصائص و گرایش‌ها، به بردگی و بندگی تعبیر می‌کند.^۲

در حقیقت، آن‌جا هم که انسان برده و بنده دنیا است، برده و بنده تمایلات، غرایز و خصائص روحی خودش است؛ نه بنده دنیا؛ چراکه مال، ثروت و دیگر مادیات قدرتی ندارند تا بتوانند در وجود انسان تصرف کنند و او را به بردگی و بندگی خود درآورند؛ در واقع، انسان با غلبه قوای حرص، طمع، شهوت و خشم، خودش را برده کرده است.

انبیای الهی(ع) علاوه بر آزادی مادی، آزادی معنوی را برای بشر به ارمغان آورده‌اند؛ این، تفاوت مکتب‌های بشری با مکتب انبیا است. آزادی معنوی است که مقدس است و بیش از هر چیز ارزش دارد؛ البته آزادی مادی نیز بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست. مشکل امروز جامعه بشری این است که می‌خواهد به آزادی مادی برسد بدون این‌که در پی تأمین آزادی معنوی باشد؛ در واقع، قدرت و توانایی تأمین آن را ندارد؛ چراکه تنها از راه دین و ایمان به انبیا و کتاب‌های آسمانی می‌توان به آزادی معنوی دست یافت.

آزادی بیرونی و درونی

در تقسیم‌بندی کلی دیگر، آزادی به دو قسم آزادی بیرونی و درونی تقسیم می‌شود. آزادی از سلطه حکومت‌های خودکامه، آزادی اجتماعی، آزادی سیاسی و مانند آن، از جمله مصادیق گوناگون آزادی بیرونی به‌شمار می‌روند؛ در حقیقت، منظور از استقلال و آزادی، آزادی بیرونی از سلطه حکومت‌های مستبد است.

قسم دوم آزادی، آزادی درونی و مترادف با «آزادگی» است. این نوع از آزادی به معنای آزاد بودن از قید و بندهای درونی نظیر ثروت، قدرت، شهرت، شهوت و آرزو است. بر اساس قرآن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰، ص ۳۵۱.

۲. جاثیه (۴۵)، ۲۳.

کریم، خداوند متعال، پیامبر گرانقدر اسلام (ص) را برای گشودن زنجیرها از جان انسان‌ها و برداشتن بارهای سنگین از دوش و گردنشان مبعوث ساخته است.^۱

عوامل مختل‌کننده آزادی درونی

برخی از عواملی که آزادی درونی را آشفته کرده و باعث گرفتاری انسان از درون می‌شوند عبارتند از:

۱. اسارت در قید زمان و مکان

زمان و مکان دو عنصر محدودکننده آزادی انسان هستند. انسان برای رسیدن به سعادت، باید خود را از بند زمان و مکان آزاد سازد؛ برای مثال، پیام واقعی قیام حضرت امام حسین (ع) اجرای امر به معروف و نهی از منکر بود که باید بین مردم نهادینه شود. اجرای این فریضه از حیث زمان و مکان هیچ محدودیتی به خود نمی‌پذیرد؛ در این صورت، خاصیت آن جلوگیری از انحطاط جامعه و قرار دادن انسان در مسیر پیشرفت و تعالی خواهد بود.

۲. اهمیت تصور، ذهنیت و داوری دیگران

این‌که تلاش کنید در نظر دیگران ارزشمند باشید، تصور ناقصی از واقعیت به شما می‌دهد. چنین هویتی بسیار نامطمئن است و تکیه بر آن حتی برای مدت کوتاهی می‌تواند عزت نفس و خودباوری فرد را مختل کند.

انسان نباید فراموش کند که داوری افراد درباره او تحت تأثیر مسائل شخصی است. تصور دیگران از شما ممکن است تحت تأثیر تجربه تلخ قبلی آن‌ها باشد؛ پس اگر ارزش شما به نگاه و ذهنیت دیگران وابسته است خودتان را برای همیشه آسیب‌پذیر نشان داده‌اید. به دیگر سخن، ارزش خودتان را مساوی با داوری یکطرفه و غیرواقعی آن‌ها قرار داده‌اید. اگر از شما خوششان بیاید و تأییدتان کنند شما هم خوشحال و خرسند می‌شوید؛ در غیر این صورت، غم و اندوه دست از سرتان برنمی‌دارد.

همه انسان‌ها این قابلیت را دارند که تفکرات و تمایلات متناسب را شناسایی، و نامتناسب‌ها را حذف یا اصلاح کنند؛ بنابراین، به جای اهمیت دادن به نگاه و داوری دیگران، باید تکیه اساسی به دستگاه ارزشی‌مان بدهیم و تصور و ذهنیت دیگران را از آن حذف کنیم؛ اما اگر برای به دست آوردن تأیید دیگران هر کاری می‌کنیم و ارزش و شادی ما به اشاره آن‌ها گره خورده، آزادی درونی خود را آشفته کرده‌ایم!

۳. حرص و طمع‌ورزی به دنیا

حرص دنیا سبب اسارت جان انسان، و عزت نفس و بلندی طبع باعث سبک‌باری و سبک‌بالی می‌شود. بنا به فرموده حضرت امیر(ع)، سبک‌بار شدن عامل رسیدن است.^۱ گاهی انسان چنان سبک‌بار می‌شود که هم می‌رسد و هم می‌رساند؛ زیرا سیرچشمی و قناعت طبع سبب استواری و پرواز جان آدمی می‌شود.

۴. شهرت‌طلبی

شهرت در لغت به معنای نام‌آوری و معروف شدن،^۲ و شهرت‌طلبی یعنی تلاش برای معروف شدن و قدر و منزلت پیدا کردن است. انسان شهرت‌طلب علاقه دارد به روش‌های مختلف مطرح شده و مورد توجه قرار گیرد. غافل از این‌که این توجه‌ها عواقبی در پی خواهد داشت؛ امام حسین(ع) در بیانی نورانی شهرت‌طلبی را باعث دور شدن انسان از خدا در دنیا و دور شدن خدا از انسان در روز قیامت می‌داند.^۳

رشد نفاق در دل، ترک اخلاص از کارها، کم شدن از آرامش درونی و منع از تفکر، از دیگر مضرات شهرت‌طلبی است؛ چراکه این فرد، همیشه اسیر داورهای مردم بوده و ترس از دست دادن مقام و موقعیت، فکر او را از تفکر در امور صحیح باز می‌دارد.

خطرهای شهرت‌طلبی افزون بر این‌که به خود فرد می‌رسد، دیگران را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ زیرا شهرت‌طلبی مانند ریاست‌طلبی از قدرت‌طلبی سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین، این فرد با محبوبیتی که میان مردم می‌یابد، باعث اطاعت کورکورانه آن‌ها نیز می‌شود و ناخودآگاه آن‌ها را در مسیر و راه انتخابی خود گرفتار می‌سازد.

۵. گرفتار شدن در بند شهوت

از موانع آزادی درونی، گرفتار آمدن در بند هواهای نفسانی و لهو و لعب است. از نگاه قرآن کریم، محبت امور مادی و هواهای نفسانی، در نظر مردم زیبا جلوه داده شده تا در پرتو آن، آزمایش و تربیت شوند؛ ولی این‌ها در صورتی که هدف نهایی آدمی باشند، سرمایه زندگی پست مادی به‌شمار می‌روند؛ در حالی که سرانجام نیک و زندگی والا و جاویدان فقط نزد خدا است.^۴

۶. گرفتار شدن در بند نیرنگ و زرنگی‌های شیطنت‌آلود

از مهم‌ترین نکاتی که رعایتش در زندگی بشر ضرورت دارد، پرهیز از زرنگی‌های شیطنت‌آلود است؛ چراکه گرفتار شدن در بند حيله و زرنگی‌های شیطنت‌آلود از مصادیق سلب

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۷، ص ۲۴۲.

۲. علی‌اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، واژه «شهرت»؛ محمد معین، فرهنگ فارسی معین، واژه «شهرت».

۳. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۴۵، ح ۴.

۴. آل عمران (۳)، ۱۴؛ نجم (۵۳)، ۲۳.

آزادی درونی انسان به‌شمار می‌رود. در جامعه معیوب و ناقص ممکن است کلاهبرداری و حقه‌بازی، زرنگی و کامیابی به حساب آید، و هر کسی که راه و رسم فریبکاری را بهتر بداند، زرنگ‌تر و موفق‌تر و حتی عاقل‌تر شمرده شود. این تفکر، از نگاه اسلام بسیار نکوهیده و ناپسند است.^۱

یکی از ارزش‌ها و اصول اخلاق اسلامی این است که انسان برای خود همان را بپسندد که برای دیگری می‌پسندد.^۲ برای آن که این اصل در زندگی انسان تحقق یابد و به فرهنگ تبدیل شود، باید در مورد ظلم به دیگران حساسیت و بیم داشته باشیم و ستم کردن را کار کوچکی در نظر نگیریم؛ در غیر این صورت، بر اساس قرآن کریم، دچار تباهی، هلاکت و عقاب الهی خواهیم شد.^۳

آزادی مطلق و محدود

در تقسیم‌بندی کلی دیگر، آزادی به دو قسم آزادی مطلق و محدود تقسیم می‌شود؛

آزادی مطلق

اگر انسان قادر باشد تمام تصمیماتش را عملی کند و کسی یا چیزی اندیشه و کردار او را در قید و بند در نیابد و محدود نسازد، دارای آزادی مطلق، یعنی آزادی بی قید و شرط است؛ به دیگر بیان، آزادی، امکان اجرایی کردن تصمیم‌هایی است که فرد یا جامعه به اراده و اختیار خود می‌گیرد.

به اعتقاد اومانئیست‌ها، جانبداری از ارزش‌های انسانی، اصول و عقاید دینی، نظام‌های بسته فلسفی و استدلال‌های انتزاعی ناروا است.^۴ آنان معتقدند انسان باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند؛ چراکه وی برای ساختن جهانی نو و ایجاد تغییر و بهبود درباره آنچه هست، از صلاحیت کامل برخوردار است.^۵ در این نوع از آزادی، انسان می‌تواند هر چه می‌خواهد بگوید و هر عملی که دوست دارد مرتکب شود؛ بر اساس این تفکر، آزادی، برتر و بالاتر از خدا و دین است؛ یعنی خدا و دین، حق مخالفت با آزادی انسان را ندارند.

این نوع آزادی عنان گسیخته، به جای آن که زمینه شکوفایی بشر را فراهم کند و حقوق و نیازهای واقعی انسان را تأمین کند، ابزار خطرناکی برای نادیده گرفتن ارزش‌های واقعی انسان و ظلم بر بشریت شد و از ایدئولوژی‌هایی همچون نازیسم^۶ سر درآورد؛ از همین رو قرآن کریم

۱. نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، ص ۳۹۷.

۲. همان، حکمت ۴۱۲، ص ۵۴۸.

۳. یونس (۱۰)، ۱۳؛ کهف (۱۸)، ۵۹.

۴. ر.ک: دیویس تونی، اومانئیسم، ص ۴۴-۴۵.

۵. ر.ک: محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۵۷-۵۹.

انسان را در زیان و خسارت می‌داند؛ مگر آن که ایمان آورده و خود را مورد تعلیم و تربیت الهی قرار دهد.^۱

آزادی مطلق از آن‌جا که هر قانونی را نفی می‌کند، مقبول نیست؛ چراکه همواره هر قانونی، حد و مرزی برای یکی از اعمال بشر تعیین می‌کند؛ پس آزادی مطلق یعنی بی‌قانونی و هرج و مرج، که این مطلب را هیچ انسان عاقلی نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، آزادی بی‌حد و مرز اومانستی جایی برای تکلیف، مسؤولیت و رعایت مصالح عمومی باقی نمی‌گذارد.^۲ در این تفکر، انسان باید حق خود را بگیرد؛ نه این که تکلیف خود را انجام دهید؛ چراکه اگر تکلیفی هست، برای تأمین حق آزادی او است؛ اما در بینش اسلامی، هستی موجودات از خداوند است،^۳ و انسان‌ها یکسان آفریده شده‌اند،^۴ و در مقابل اوامر خدا مکلفند.^۵

آزادی محدود

از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است و به صورت اجتماعی زندگی می‌کند، نمی‌تواند آزادی مطلق داشته باشد؛ زیرا آزادی بی‌قید و شرط و بی‌حد و مرز آدمی منجر به باطل شدن و از بین رفتن آزادی دیگران و ایجاد هرج و مرج در جامعه می‌شود؛ بنابراین، همیشه آزادی، محدود به قیود و شرایطی خواهد بود؛ به همین دلیل، هر جامعه‌ای با ایجاد قوانین و آیین‌نامه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، حد و مرزهایی برای آزادی قرار می‌دهد تا آزادی‌های افراد جامعه را محافظت و کنترل کند. مقررات و قوانین جهانی نیز حد و مرزها و آزادی‌های مردم را در جامعه جهانی مشخص و معین می‌کنند؛ بر این اساس، آزادی محدود، یعنی آزادی با قید و شرط؛ به دیگر سخن، آزادی‌ای که بر اساس شرع و قانون به سعادت و کمال انسان منجر می‌شود. در طول تاریخ تلاش‌ها و مبارزه‌های انسان همواره برای کسب آزادی مشروع، و قید و شرط زدن به آزادی مطلق زورمندان و حاکمان ستمگر بوده است.

حال که آزادی، مقید و محدود است باید به بحث قیود و حدود آزادی بپردازیم.

حدود آزادی

آزادی در رفتار آدمی، و رفتار آدمی در ارتباطات اجتماعی او نمایان می‌شود؛ چراکه آزادی یک موضوع اجتماعی است. لازمه رفتار اجتماعی انسان، محدودیت است؛ یعنی انسان به دلیل این که در جامعه زندگی می‌کند باید به آزادی دیگران احترام بگذارد و احترام به آزادی دیگران به

۱. عصر (۱۰۳)، ۲ و ۳.

۲. رک: محمود رجبی، همان، ص ۵۸-۵۹.

۳. انعام (۶)، ۱۰۲؛ زمر (۳۹)، ۶۲.

۴. انعام (۶)، ۹۸؛ حجرات (۴۹)، ۱۳.

۵. بقره (۲)، ۲۸۶؛ مؤمنون (۲۳)، ۶۲.

معنای محدودیت آزادی خودش است. از این جا مفهوم «حد آزادی» به دست می‌آید. آزادی بی حد و مرز در واقع همان هرج و مرج و آشفتگی است و در یک فضای آشفته و بی نظم، آزادی برای کسی باقی نمی‌ماند؛ پس «آزادی نامحدود» نه تنها ممکن نیست، بلکه معنی نیز ندارد؛ به بیان دیگر، آزادی به دلیل سرشت و طبیعت اجتماعی انسان، ذاتاً مستلزم حد است و آزادی نامحدود یا بی‌حد در حقیقت آزادی نیست.

خداوند انسان را آزاد خلق کرده تا به کمال و تعالی برسد؛ اما حق ندارد این آزادی را در جهت سقوط و تباهی جامعه بکار بگیرد؛ از این رو اهداف و برنامه‌های جوامع انسانی، حدود آزادی انسان را تعیین می‌کنند. حدود کلی آزادی عبارتند از:

ا. عقل

از دیدگاه اسلام، یکی از حدود در مسأله آزادی انسان «عقل» است. عقل «آزادی‌های نامعقول» را محدود می‌کند و لازم الاجرا است.

در احادیث اسلامی، دانش، تعقل و خردورزی مورد تکریم قرار گرفته و درباره ارزش و اعتبار آن، مطالب فراوانی بیان شده است؛ حتی از عقل در آموزه‌های اسلامی به «نبی درونی» تعبیر شده است.^۱

روایاتی که درباره حجیت، اعتبار، ارزش و جایگاه عقل است، بیشتر در مجموعه روایات شیعی و از طریق عالمان و محدثان شیعه نقل شده است. این گونه حدیث‌ها را محدثان اهل تسنن کمتر یاد کرده‌اند؛ به همین دلیل، تفکر عقلی و عقل‌گرایی در جریان تشیع، رشد و اعتلای بیشتری داشته و دارد. امامان معصوم شیعه (ع) نیز در این امر نقش و جایگاه بزرگ و مؤثری داشته‌اند؛ چراکه سخنان و مباحث ارزشمند آنان در مباحث الاهیات از جمله توحید و خداشناسی و دفاع عقلانی از باورها و گزاره‌های دینی در برابر منکران و مادی‌گرایان سبب شد عقل شیعه از ابتدا به شکل جریان‌های کلامی و فلسفی رشد و بالندگی یابد؛ البته امامان (ع) به پیروی و تبعیت از آموزه‌های دین، آن حقایق و مطالب عمیق عقلی را بیان کرده‌اند.^۲

ب. وحی

وحی، حد دیگر آزادی است؛ این هدیه گرانبهای را خدای سبحان به بشریت ارزانی داشته است. قوانین الهی می‌توانند آزادی را محدود نمایند؛ زیرا از دیدگاه اسلام، خداوند متعال برتر از آزادی است؛ خداوند است که انسان را در عالم هستی آزاد آفرید.^۳

۱. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶، ح ۱۲.

۲. ر.ک: عباس مخلص، عقلانیت دین در قرائت شهید مطهری (ره)، اندیشه حوزه، سال هفتم، شماره ۹۷، ص ۵۹-۷۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹ ش.

۳. انسان (۷۶)، ۳.

خداوند منان که موهبت انتخاب و اختیار را به انسان عنایت فرموده، پیامبرانی را مبعوث کرده تا انسان آزاد را راهنمایی و هدایت کنند؛ به دیگر بیان، همین خداوند آفریننده انسان و آزادی او، انتخاب و اختیار آدمی را با دستورات این دو نبی، محدود و مقید کرده است. این دو حجت [= عقل و وحی]، مکمل یکدیگرند؛ یعنی اگر پیامبران باشند و عقل نباشد، بشر راه سعادت خود را نمی‌تواند پیماید و اگر عقل باشد و پیامبران نباشند، باز انسان بتنهایی نمی‌تواند راه سعادت خود را طی کند.

ممکن است گمان شود، عدالت نیز یکی از حدود آزادی است؛ چراکه اسلام اهمیت خاصی به عدالت داده و آن را در تاروپود جامعه و در مسائل حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی شرط اساسی دانسته است. در جامعه‌ای که بر اساس دستورات اسلامی بنا شده تمام پست‌های حساس از جمله رهبری، امام جماعت، قاضی، شاهد و کاتب برعهده افراد عادل است؛ از همین رو شاید بتوان عدالت را یکی از حدود آزادی دانست؛ زیرا از دیدگاه اسلام برپا کردن جامعه‌ای مطلوب و مطابق با دستورات الهی جز از راه عدالت میسر نیست.^۱

در پاسخ می‌گوییم: اولاً: مفهوم کلی عدالت، اگرچه در نگاه اول، صحیح و کامل به نظر می‌رسد، اما این مفهوم زیبا و پرطرفدار ابهامات زیادی نیز دارد و همین ابهامات باعث سوء استفاده‌های فراوان شده است؛ چراکه تعریف، ملاک و معیار جامعی را از عدالت ارائه نمی‌دهند؛ بنابراین، هر حاکم ستمگر و جباری مثل خلفای اموی و عباسی رابطه حکومت خود را با دیگران عادلانه می‌شناسند؛ از این رو به نظر می‌آید این معیار و ملاک کلی نمی‌تواند مشکل آزادی را حل کند.

ثانیاً: در اسلام، «عقل قطعی» معیار و ملاک شناسایی و تشخیص عدالت معین شده، و در صورت نارسایی عقل بشری، «وحی» معیار شناسایی آن است؛ برای مثال، ظلم از نظر عقل ممنوع است؛ ولی مصادیق ظلم به خداوند را وحی مشخص می‌کند؛ بنابراین، از نظر اسلام عدالت حد مستقلی برای آزادی نیست؛ چراکه بازگشت آن به عقل یا وحی است.

ج. قانون

حد دیگر آزادی در اعلامیه جهانی حقوق بشر قانون است؛^۲ اما تعریف قانون معتبر از دیدگاه اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر متفاوت است. قانونی از نگاه اسلام معتبر است که مطابق با مصالح واقعی آدمیان باشد؛ ولی اعلامیه جهانی حقوق بشر، قانونی را معتبر می‌داند که موافق و مطابق با خواسته‌های نفسانی انسان‌ها باشد و منشأ اعتبار قانون را آراء، امیال و غرایز

۱. نساء (۴)، ۱۳۵.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، جزوه حقوق و سیاست، درس ۲۶.

مردم می‌داند؛^۱ درحالی که اسلام حد و مرز آزادی را کسی می‌شناسد که انسان را آفریده است؛ او است که می‌تواند آن را بیان کند؛ در واقع، کسی می‌تواند حد استفاده از آزادی را بدرستی تعریف کند که آزادی و دیگر نعمت‌ها را به آدمی عطا کرده است.

از نگاه اسلام خط قرمز و حد آزادی، قوانین و احکام اسلام است؛ چراکه این قوانین و احکام که از ناحیه خداوند عادل مطلق و عالم به حقایق صادر شده، عین عدالت هستند؛ به تعبیر دیگر، در اسلام انسان تکویناً و تشریحاً عبد خداوند سبحان است و آزادی از خداوند معنا ندارد؛ درحالی که اعلامیه جهانی حقوق بشر، انسان را در مقابل خداوند منان نیز آزاد می‌داند.

بررسی و تحلیل برخی از انواع آزادی از دیدگاه اسلام

با توجه به مطالب پیش گفته، به بررسی و تحلیل آزادی‌های زیر از دیدگاه اسلام می‌پردازیم؛

۱. آزادی اندیشه و تفکر

جایگاه رفیع و والای تفکر در اسلام، بیانگر اهمیت و ارزشی است که اسلام به اندیشه و آزادی آن داده است. از نگاه پیامبر اکرم (ص)، یک ساعت تفکر بهتر از یک سال عبادت است.^۲ کسی به مقام تفکر نمی‌رسد مگر این که خداوند نور معرفت و توحید را در دل او روشن کرده باشد و او را به این مقام اختصاص دهد.^۳ امام حسن عسکری (ع) نیز عبادت کردن را به زیادی روزه و نماز نمی‌داند؛ بلکه از نظر ایشان، حقیقت عبادت، زیاد در کار خداوند اندیشیدن است؛^۴ البته خداوند متعال در قرآن کریم، برخوردارای از هدایت الهی را زیربنای تفکر و اندیشه صحیح معرفی کرده^۵ و جهان هستی (آفاق)،^۶ جان‌ها (انفس)^۷ و تاریخ پیشینیان^۸ را به عنوان برخی از موضوعات و منابع تفکر و اندیشیدن به‌شمار آورده است.

شایان ذکر است، تفکر و اندیشه شامل حوزه‌ها و گستره‌های مختلفی است و انسان‌ها در مسائل متنوع و گوناگون، اعم از فرهنگ، سیاست و مانند آن می‌توانند بیندیشند. با توجه به این مطلب، آیا اسلام، آزادی تفکر و اندیشه را بدون هیچ محدودیتی پذیرفته است؟ در پاسخ عرض می‌کنیم: اگر بپذیریم اندیشیدن امری وجدانی و درونی است، نمی‌توان برای آن حد و محدودیتی

۱. ر.ک: همان.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۸ ص ۳۲۶، ح ۲۰.

۳. همان.

۴. حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۸۸.

۵. بقره (۲)، ۲۱۹.

۶. ق (۵۰)، ۶ و ۷.

۷. اسراء (۱۷)، ۴۱.

۸. طه (۲۰)، ۱۲۸.

قائل شد؛ یعنی اندیشه و تفکر انسان به خودی خود، محدودیتی ندارد؛ اما در حقیقت آزادی اندیشه با آزادی بیان - که به توضیح آن در ادامه پرداخته‌ایم - همراه است و هرگز نمی‌توان این دو را، حتی در عالم ذهن از هم جدا کرد؛ بنابراین، آزادی اندیشه به معنای آزادی تفکر و فقدان هرگونه مانع بیرونی برای طرح و ارائه آن در جامعه به‌شمار می‌رود.

۲. آزادی عقیده

فرق آزادی اندیشه و تفکر با آزادی عقیده در این است که آزادی تفکر، شامل جنبه‌های مختلف زندگی اعم از اعتقادی، اجتماعی و سیاسی می‌شود، اما آزادی عقیده بیشتر مفهومی ایمانی و دینی دارد.

در پسندیده بودن اصل آزادی عقیده جای هیچ تردید و شکی نیست؛ زیرا پذیرفتن دعوت انبیای الهی (ع) بر این آزادی استوار است. اگر انسان‌ها در اعتقاد خود و انتخاب دین آزاد نبودند، کسی نمی‌توانست از عقاید پیشین خود دست بکشد و به دعوت پیامبران (ع) پاسخ مثبت دهد. حجیت دعوت انبیا (ع) تنها با پذیرفتن آزادی عقیده توجیه منطقی دارد.

در اسلام تحقیق در انتخاب دین و پذیرفتن اصول دین، یک امر ضروری شمرده می‌شود؛ اما قرآن کریم در راستای تکریم اندیشه و احترام به اراده و شعور انسان، هرگونه اجبار و تحمیل عقیده در مسأله انتخاب دین را نهی می‌کند.^۱

ممکن است افرادی با استناد به قرآن^۲ بگویند: به حکم محکومیت اکراه و اجبار در انتخاب دین، انسان در انتخاب هر نوع عقیده و دین، و نشر آن آزادی دارد. این دیدگاه، به طور کامل در راستای فرهنگ غرب است؛ زیرا ریشه و منشأ آزادی در غرب، تمایلات، امیال و خواست‌های انسان است؛ نه مصالح، کمال و سعادت او.

استاد مطهری (ره) ضمن تفکیک آزادی اندیشه از آزادی عقیده، و تصریح بر آزادی اندیشه، آزادی عقیده را در آیین اسلام نمی‌پذیرد؛^۳ البته به اعتقاد ایشان معنای «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۴ این است که در هیچ حال برای پذیرش عقیده، نبایست از اجبار و فشار استفاده کرد؛ نه این که توسل و تمسک به هر رأی و عقیده دلخواه، جایز باشد. مراد از چنین آیه‌هایی، تأیید دیگر عقاید نیست؛ بلکه مقصود بهره‌مندی از روش صحیح جهت ایجاد تحول و تغییر در انسان‌ها است؛ به دیگر سخن، با اکراه و اجبار نمی‌توان آیین راستین را نشر و گسترش داد.

آیت الله سبحانی نیز می‌گوید: عقیده و دین از اموری نیستند که با فشار و اجبار پدید آیند؛

۱. بقره (۲)، ۲۵۶.

۲. همان.

۳. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۲۳۵-۲۳۷.

۴. بقره (۲)، ۲۵۶.

چراکه میان تسلیم باطنی و تسلیم ظاهری فرق است. تسلیم ظاهری با فشار و زور صورت می‌گیرد و دشمن خونی در برابر دشمن خود سر فرود می‌آورد و تسلیم می‌شود؛ ولی دین، تسلیم باطنی و قلبی است، و تسلیم باطنی، اصول و مقدماتی دارد. تا آن مقدمات فراهم نشود، تسلیم باطنی محقق نمی‌شود؛ حتی با پرداختن پول هنگفت به یک فرد، نمی‌تواند در دل شب معتقد شود اکنون روز روشن است. ایشان آیه مبارکه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۱ را ناظر به همین مطلب می‌داند؛ یعنی دین، اجبارپذیر نیست، و باید با روش تبلیغ، نشر و روشنگری انسان‌ها را به سوی دین راستین فراخواند تا با بینش مناسب آن را بپذیرند.^۲

بنا بر مطالب پیش گفته، در می‌یابیم در فرهنگ اسلامی مجال و فرصت برای پرسش و تحقیق باز است؛ اما اگر فردی در جامعه اسلامی در مقام تبلیغ و نشر افکار ناسالم و خلاف معارف قطعی اسلام باشد، فرصت تخریب و توطئه از او گرفته می‌شود.

۳. آزادی بیان

آزادی تفکر و اندیشه، بدون تحقق آزادی بیان بی‌معنا است. فقط با امکان عرضه اندیشه در جامعه و ارائه آن به دیگران، آزادی اندیشه تصویرپذیر است. چنانچه افکار گوناگون و مخالف، به صورت آزادانه، عرضه، ارزیابی و نقد شوند، می‌توان توقع وجود آزادی اندیشه در جوامع بشری را داشت.

آزادی بیان، همچون آزادی اندیشه، گسترده و وسیعی دارد، و اشخاص مختلف می‌توانند بر اساس محدودیت‌ها و حدود قانونی، دیدگاهشان را در جامعه عرضه و نشر دهند. در این باره، امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید: رأی‌ها را با هم روبرو کنید تا از آن‌ها اندیشه درست متولد شود.^۳ بدیهی است برخورد و تضارب آرا - که امیرمؤمنان علی (ع) در روایت پیشین به آن اشاره دارد - جز در فضای آزادی بیان ممکن نیست.

از منظر قرآن کریم، آزادی بیان، سنت الهی، و مورد سفارش اولیای او است. آیه‌های قرآن آکنده از شنیدن سخن دگران‌دیشان، گفت‌وگوهای منطقی و آزادی بیان می‌باشد؛^۴ بر اساس این آیات، اسلام ارزش زیادی برای آزادی بیان قائل است. قرآن آدمی را به گوش فرادادن سخنان مخالفان تشویق می‌کند؛ یعنی در جامعه اسلامی مخالفان و منتقدان باید آزادی بیان داشته باشند و بتوانند نظرات خود را به گوش حاکم شرع و دیگر مسؤولان برسانند. در این زمینه، سیره ائمه معصومان (ع) روشن‌کننده مسیر زندگی بشریت است؛ برای نمونه می‌توان از سیره

۱. همان.

۲. ر.ک: جعفر سبحانی، آزادی و دین‌سالاری، ص ۱۱۰.

۳. عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۱۵۸، ح ۸۹.

۴. برای نمونه ر.ک: آل عمران (۳)، ۶۱؛ زمر (۳۹)، ۱۸.

مولای متقیان علی(ع) در رویارویی با گروه منحرف خوارج نام برد. آن‌ها آزادانه می‌توانستند عقایدشان را در بین مسلمان‌ها عرضه نمایند. امام(ع) هرگز با آنان به دلیل عقایدشان مقابله نکرد؛ به تعبیر دیگر، امیرمؤمنان(ع) آزادی بیان را از افراد جامعه حتی مخالفان سلب نمی‌کرد.

۴. آزادی سیاسی

برداشت‌ها درباره مفهوم آزادی سیاسی بسیار متنوع و گسترده است. برخی معتقدند آزادی سیاسی یعنی افراد قادر باشند در زندگی اجتماعی و سیاسی کشور از راه انتخاب مقامات و زمامداران سیاسی مشارکت داشته باشند و از تصدی مشاغل عمومی، سیاسی و اجتماعی کشور بهره‌مند باشند یا در جامعه به طور آزادانه افکار و عقاید خودشان را به شکل مناسب و شایسته ابراز کنند.^۱

برخی دیگر بر این باورند منظور از آزادی سیاسی، به طور ساده، عبارت از آزادی انجام انواع کارهای گوناگونی است که حکومت مردمی اقتضا دارد. این کارها شامل استفاده از ابزارها و وسایلی است که شهروندان بتوانند از راه آن‌ها صدای خود را به گوش دیگران برسانند و در حکومت اثر عملی داشته باشند.^۲

عده‌ای هم عقیده دارند آزادی سیاسی، آزادی انسان در عرصه سیاست و به بیان دیگر، نبود فشارهای سیاسی است.^۳

از میان تعاریف پیشین، تعریف اول به تبیین مصادیق آزادی سیاسی پرداخته و تعریف دوم بیشتر به فراهم کردن زمینه مشارکت مردمی در جامعه تأکید کرده است. تنها در تعریف سوم به صورت بسیار محدودی به عناصر آزادی سیاسی اشاره شده است.

در یک دیدگاه، اسلام شکل خاصی از نظام سیاسی و حکومت را مجاز و مشروع می‌داند و شکل‌های دیگر حکومت را نفی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، نمی‌توانیم به آزادی انسان در عرصه حکومت و سیاست معتقد شویم؛ اما اگر بر این اعتقاد باشیم که هیچ شکل خاصی از نظام سیاسی و حکومت در قرآن و روایات وجود ندارد و ساختن حکومت به عقل انسان‌ها واگذار شده، آزادی اندیشه جزء حتمی و ضروری این دیدگاه خواهد بود؛ زیرا برای بهبود و پیشرفت آن، تفکر و اندیشه در باب حکومت، نه تنها مجاز، بلکه ضروری خواهد بود.

بر اساس دیدگاه دوم، در قرآن و روایات، شکل خاصی از حکومت و نظام سیاسی توصیه نشده است؛ چراکه مسأله اصلی حکومت از دیدگاه قرآن کریم، عدالت است؛ نه انتخاب یا انتصاب یا شورا و مانند آن. پیروان این دیدگاه، وجود نظریه سیاسی در قرآن و روایات را با وظایف و شأن

۱. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، ص ۹۶.

۲. کارل کوهن، *دموکراسی*، ص ۱۸۴.

۳. مهدی منتظر قائم، *آزادی سیاسی*، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۱، ص ۱۰۰، بهار ۱۳۷۶ ش.

این دو منبع ناسازگار می‌بینند. آنان بر این باورند که در این منابع ارزشمند، آموزه‌های سیاسی وجود دارد؛ نه نظریه سیاسی.

بر اساس دیدگاه اول، اسلام در عرصه آزادی سیاسی با دیگر مکاتب حقوقی تفاوت‌هایی دارد. شریعت اسلام حقوق و احکامی دارد که از راه وحی معین شده و به وسیله پیامبران الهی (ع) تبیین شده است؛ بنابراین، قانون‌گذاری توسط دولت یا مجلس یا مردم نمی‌تواند در آن مطرح باشد. قوه مقننه و مجلس در حکومت اسلامی نیز تنها به معنای نهاد بیان‌کننده یا تفسیرکننده چگونگی اجرای قوانین اسلامی است. مجلس می‌تواند قوانین مورد نیاز برای زندگی روزمره و عادی بشری را تدوین و قانون‌گذاری نماید. این دیدگاه اسلام به قانون‌گذاری با دیدگاهی که در آزادی سیاسی مصطلح و رایج وجود دارد، متفاوت است؛ چراکه آزادی سیاسی رایج، قانون‌گذاری را تابع اراده افراد جامعه دانسته و ملاک مشروعیت را تنها اراده اکثریت مردم معرفی می‌کند؛ در حالی که در نظام اسلامی، اراده مردم در چارچوب دین و قوانین اسلامی مورد پذیرش است.

حاکمیت در اسلام، به معنای حاکمیت خداوند سبحان است؛ البته در عین حال، حاکمیت مردم نیز وجود دارد. بدین معنا که در نظام سیاسی اسلام، شرایط و اوصافی برای رهبر مشخص شده که مردم باید در انتخاب رهبر، این حدود را ملاحظه و رعایت کنند؛ در نتیجه، با توجه به مشخص بودن شرایط رهبری، مردم باید نوعی جست‌وجوگری برای یافتن رهبر انجام دهند.

در این نظام، برای پیشگیری از خودمحموری و استبداد، صفات نفسانی و اخلاقی مهمی به عنوان شرایط لازم برای رجال حکومتی و رهبر دینی تعیین شده که برای پیامبران و امامان (ع) از راه عصمت و برای دیگران از راه تقوا و عدالت تأمین می‌شود. قرآن کریم حق دخالت و مشارکت در نظام سیاسی و برخورداری از حق انتخاب را به رسمیت شناخته و از هر نوع خودرأیی، خودسری و استبداد نهی کرده و لزوم مشارکت مردم در سرنوشت و تعیین امور خود را یادآوری کرده است.^۱

دین اسلام با ملاحظاتی که اساس آن‌ها را موافقت با مبانی دین تشکیل می‌دهد، سایر اقسام، ابعاد و مصادیق آزادی سیاسی را پذیرفته و مورد تأکید قرار داده است. از میان آن‌ها می‌توان به آزادی بیان، آزادی از تفتیش عقاید، اصل حضور و مشارکت مردم در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی و مانند آن اشاره کرد.

تحلیل آزادی از دیدگاه اسلام و غرب

از آن‌جا که بحث «آزادی» وصفی از اوصاف نفسانی انسان است، با تفاوت و گوناگونی انسان‌شناسی‌ها، مفهوم و معنای آن، متفاوت و گوناگون می‌شود؛ جهان‌بینی و هستی‌شناسی هر

فرد، بر انسان‌شناسی او اثر می‌گذارد و هر انسان‌شناسی خاص، مفهوم خاصی از آزادی به ما ارائه می‌دهد؛ از این‌رو آزادی از دیدگاه اسلام با آزادی مورد نظر مکاتب غربی فرق اساسی و فراوان دارد.^۱

منشأ تفاوت آزادی در مفهوم اسلامی و مفهوم غربی آن، به تفاوت نگرش و دیدگاه آن‌ها به انسان و اهداف او برمی‌گردد. از نگاه فلاسفه غرب، منشأ آزادی، امیال و خواست‌های انسانی است و فرقی بین میل و اراده انسان نیست. از دیدگاه آنان، انسان دارای مجموعه‌ای از امیال و خواهش‌ها است که باید بر اساس آن‌ها زندگی کند؛ همین تمایلات، منشأ آزادی عمل او به‌شمار می‌رود. بر مبنای این نظر، تنها آزادی امیال دیگران است که آزادی فرد را محدود می‌کند. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری، توانایی محدود کردن آزادی انسان و تمایلات او را ندارد. آزادی به این مفهوم که مبنای دموکراسی غربی است، در حقیقت نوعی حیوانیت رها شده است. این‌که فرد خواسته و میلی دارد و باید به خاطر آن آزاد باشد، سبب فرق بین آزادی حیوان و آزادی انسان نمی‌شود؛ درحالی‌که انسان در عین این‌که حیوان است، انسان است و در عین این‌که انسان است، حیوان است.

در مقابل این نوع آزادی، آزادی اسلامی قرار دارد. از نظر اسلام، آزادی انسان، در آزادی شهوات و امیال خلاصه نمی‌شود؛ بلکه تمام اهداف آزادی باید در راستای قرب الهی باشد؛^۲ البته اسلام، دین ریاضت و مبارزه با شهوات به مفهوم کشتن و سرکوب کردن شهوات نیست؛ بلکه دین تدبیر کردن، اداره کردن و تسلط بر شهوات است.

اسلام هدف نهایی انسان را رسیدن به سعادت واقعی و کمال می‌داند؛^۳ بنابراین، کمال انسان در انسانیت، احساسات بلند و عواطف عالی است. دموکراسی در اسلام به معنای آزادی واقعی یعنی در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت است.

از دیدگاه اسلام، آزادی حق متأثر از استعدادهای انسانی است؛^۴ نه حق متأثر از امیال و خواست‌های افراد. با این توضیح، دموکراسی در اسلام به معنای انسانیت رها شده است؛ درحالی‌که واژه آزادی در فرهنگ غرب دربردارنده معنای حیوانیت رها شده است.

از دیدگاه اسلام، به دلالت آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۵ نفس «دین آوردن» و «مسلمان

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۳۳۹-۳۴۸.

۲. واقعه (۵۶)، ۱۰-۱۱؛ نساء (۴)، ۱۷۵.

۳. حشر (۵۹)، ۱۹؛ روم (۳۰)، ۳۰؛ واقعه (۵۶)، ۱۰-۱۱؛ نساء (۴)، ۱۷۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۴۰۲.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۲، ص ۴۳، ح ۲؛ محمد بن علی بن بابویه الصدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰، ح ۵۸۲۱.

۵. بقره (۲)، ۲۵۶.

شدن» کاملاً از روی اختیار و آزادانه است.^۱ این آزادی، در تضاد با عبودیت انسان نیست؛^۲ چراکه «عبد» با اختیار در انتخاب و از روی آزادی، بنده دیگری می‌شود؛ به دیگر سخن، آزادی را آزادانه از خود سلب کرده و آزادانه عبودیت غیر را پذیرفته است. در مقابل آن، «برده» قرار دارد که با بنده (عبد) تفاوت جدی و اساسی دارد. توصیه اسلام نیز به انسان‌ها پذیرش آزادانه عبودیت خداوند است؛ چراکه در حقیقت این پذیرش عبودیت خدا، آزادی از طاغوت‌ها، بندگی و بردگی شهوات به کمک آموزه‌های وحیانی است.^۳

نتیجه گیری

آزادی یکی از والاترین ارزش‌های انسانی و بالاتر از ارزش‌های مادی است. مطلوب اولیه هر انسانی فقدان موانع در برابر امیال او است؛ به همین دلیل، آدمیان دوستدار آزادی به مفهوم رهایی از موانع و محدودیت‌ها هستند؛ از این رو شیفته و فریفته افراد یا گروه‌هایی می‌شوند که شعارشان آزادی بی‌حد و مرز است. مطلب مهم در رابطه با آزادی، نقش اثرگذار آن در ثبات و تحکیم خانواده یا سقوط عفت و نجابت انسان و از هم گسیختگی زندگی خانوادگی است. آزادی از یک سو می‌تواند وسیله‌ای مهم برای دستیابی انسان به کمال و سعادت، و از دیگر سو، ابزاری برای بروز صفات حیوانی در انسان باشد؛ بنابراین، تعیین حدود و شرایط آزادی اهمیت بسیار زیادی دارد.

از نگاه دین مبین اسلام، آزادی ابزاری برای تحقق اهداف است؛ یعنی انسان با وجود آزادی و نبود مانع‌ها به هدف‌های خود می‌رسد؛ از این رو نباید آزادی را هدف نهایی انسان بدانیم؛ بلکه تنها ارزش ابزاری دارد؛ به دیگر سخن، آزادی خود کمال نیست؛ بلکه مقدمه کمال است. خداوند سبحان بشر را آفرید تا به وسیله آزادی و اختیار، به کمال وجودی خویش دست یابد. ارزش آزادی به آن دلیل است که در نبود آن، انسان نیز مانند دیگر مخلوقات از امتیاز انتخاب برخوردار نیست؛ در نتیجه، بروز و ظهور استعدادها در انسان معنایی نخواهد داشت. مسأله آزادی از این نگاه، مقدس است؛ چراکه آدمی به کمک آن می‌تواند در مسیر زندگی به حرکت در آید و با حق اختیار و انتخاب، سبک و جهت زندگی خویش را انتخاب کند؛ بنابراین، آزادی مطلق یعنی آزادی با هر شکل و شرایطی، مقبول نیست؛ در واقع، آزادی با بی‌بندوباری و لابلایی‌گری که از خصوصیات ناپسند اخلاقی محسوب می‌شوند تفاوت دارد.

۱. کهف (۱۸)، ۲۹؛ محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

۲. نساء (۴)، ۱۷۵؛ واقعه (۵۶)، ۱۰-۱۱؛ حشر (۵۹)، ۱۹؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۴۰۲.

۳. اعراف (۷)، ۱۵۷.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه علی مشکینی، قم، الهادی، ۱۳۸۱ ش.
۲. _____ ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳. نهج البلاغه، تحقیق: صالح، صبحی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۴. ایازی، محمدعلی، آزادی در قرآن، تهران، ذکر، ۱۳۹۵ ش.
۵. برلین، آیزایا، آزادی و خیانت به آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی، ۱۳۸۶ ش.
۶. _____ چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۷. التمیمی‌الآمیدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶ ش.
۸. الحرانی، الحسن بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، دین و آزادی، کلام اسلامی، شماره ۳۲، ص ۳۶-۵۳، زمستان ۱۳۷۸ ش.
۱۱. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴ ش.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، آزادی و دین‌سالاری، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. _____ آزادی مطلق یا آزادی محدود، کلام اسلامی، شماره ۴۳، ص ۴-۱۳، پاییز ۱۳۸۱ ش.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، تحقیق: غفاری، علی‌اکبر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. _____ من لایحضره الفقیه، تحقیق: غفاری، علی‌اکبر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ لغت عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.

۱۹. قاضی شریعت‌پناهی، سید ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، میزان، ۱۳۹۵ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۲۱. کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
۲۲. المجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. مخلصی، عباس، عقلانیت دین در قرائت شهید مطهری (ره)، اندیشه حوزه، سال هفتم، شماره ۹۷، ص ۵۹-۷۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۷۷ش.
۲۵. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۲۶. منتظر قائم، مهدی، آزادی سیاسی، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۱، ص ۱۰۰-۱۲۸، بهار ۱۳۷۶ش.
۲۷. یزدی، حسین، آزادی از نگاه استاد شهید آیه الله مطهری (ره)، قم، صدرا، ۱۳۹۱ش.

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۱۷۲-۱۵۷

شخصیت، عملکرد و تاثیرگذاری سعد بن عبادہ خزرجی بر جریان سقیفه

رامین علیزاده^۱

مهدی گلجان^۲

مهدی انصاری^۳

چکیده

سعد بن عبادہ صحابی بزرگ پیامبر اسلام (ص) و از نخستین کسانی بود که از اهل یشرب به رسول خدا (ص) ایمان آورد. او رئیس قبیله خزرج و از امرا و بزرگان یشرب در دوره جاهلیت و همچنین اسلام به شمار می رفت. در بیعت عقبه رئیس قبیله خزرج بود و در اکثر غزوه های پیامبر (ص) به عنوان پرچمدار انصار در سپاه اسلام شرکت داشت. پژوهش حاضر با هدف شناخت جایگاه مهم صحابه رسول اکرم (ص) در وقایع صدر اسلام و خصوصاً حوادث و رویدادهای پس از رحلت پیامبر (ص) صورت گرفته است. از این رو به واکاوی نقش مهم و پررنگ این شخصیت به عنوان یکی از نخبگان جامعه عصر مورد نظر و تاثیر آنان بر روند امور و حوادث پرداخته و نقش اورادر واقعه سقیفه بنی ساعده مورد بررسی قرار داده است. ماجرای سقیفه بنی ساعده از گرانیگاه های تاریخ اسلام است که با انتخاب جانشین، سرنوشت اسلام پس از رسول اکرم (ص) در آنجا رقم خورد. در این میان سعد بن عبادہ خزرجی نقش مهمی در شکل گیری این جریان ایفا کرد. این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی به تبیین این رویداد می پردازد.

واژگان کلیدی

سعد بن عبادہ، سقیفه، انصار، عمر، ابوبکر، جانشینی.

۱. دانشجوی دکترا، گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: ra135159@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.golgan12@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: dr.mahdi.ansari@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۷

طرح مسأله

تاریخ را با تعابیر مختلف و گاه‌ها متفاوت تعریف کرده‌اند، اما آنچه در ابتدا به ذهن انسان خطور می‌کند تاریخ بیان سرگذشت عالم هستی از زمانی که بشر توانسته است با استفاده از ابزارهای مختلف نسبت به ثبت وقایع اقدام نماید و برجسته‌ترین آن ثبت تاریخ نوع بشر که اشرف مخلوقات عالم است. به بیانی دیگر تاریخ توصیف سرگذشت انسانها و بیان رویدادهای مختلف در دوران‌های تاریخی است، ولی آن چیزی که برجسته است اینکه هزاران هزار انسان به دنیا آمده و از دنیا رفته‌اند و هیچ اثر ماندگاری از ایشان برجای نمانده است ولی انسان‌های دیگری بوده‌اند که هم در زمان خود و هم در دوران‌های بعد منشا اثر بوده‌اند.

تاریخ کشور ما یعنی ایران عزیز جدا از اینکه دارای سابقه تاریخی درخشانی می‌باشد و جزء چند کشور معدود باستانی محسوب شده است، لیکن با ورود اسلام و پذیرش اسلام توسط ایرانیان در مقطعی از تاریخ اوج شکوفایی فرهنگ غنی ایرانی و اسلامی را به نمایش گزارده‌اند. با قطعیت می‌توان گفت تاریخ ایران جدا از تاریخ اسلام قابل فهم نیست پس شناخت تاریخ ایران مستلزم شناخت تاریخ اسلام است و برای شناخت تاریخ اسلام به خصوص صدر اسلام اصلی‌ترین راه مطالعه در منابع اولیه و اصلی تاریخ اسلام می‌باشد که این مطالعه و تدقیق می‌تواند بسیاری از مشکلات و مسائل اختلافی بین مسلمانان را حل نموده و در راستای تحقق وحدت اسلامی کمک کننده باشد.

از سویی دیگر شناخت شخصیت‌های برجسته و نخبگان جامعه صدر اسلام و تفکر و تامل در گفتار و رفتار آنان می‌تواند برای مسلمانان راهگشا و مفید فایده باشد. با توجه به اینکه در این پژوهش هدف بررسی شخصیت و عملکرد سعدبن عباد خزرجی با تاکید بر سقیفه بنی ساعده می‌باشد، تلاش گردید با بررسی و مطالعه منابع اصلی به شناخت بهتر و کامل‌تری از شخصیت و عملکرد وی نائل شویم. سعدبن عباد از شخصیت‌هایی است که در یثرب به عنوان رئیس قبیله خزرج از پیشگامان و افراد موثر در دعوت پیامبر (ص) بوده است. او در زمان حضور پیامبر (ص) در مدینه و زمانی که مسلمانان از مکه به مدینه هجرت کردند و تمام اموال آنان در مکه مانده بود و در عسرت و سختی گذران می‌کردند از هیچ‌گونه کمک مالی دریغ نکرد، و در آن شرایط سخت اقتصادی به عنوان یک پشتیبان ظاهر شد و هنگامی که جنگ‌های پیامبر با یهود و مشرکین آغاز شد به گواهی مورخان در اکثر غزوه‌ها به عنوان پرچمدار انصار در صحنه مبارزه ظاهر شد و از بذل جان خود و فرزندانش دریغ نکرد. این شخصیت با توجه به جایگاه اجتماعی که در جامعه داشت و به عنوان رئیس قبیله خزرج در مسائل و مشکلاتی که پیش می‌آمد به عنوان یکی از مشاوران پیامبر (ص) طرف مشورت واقع می‌شد.

به هر حال نکته مهم در پژوهش حاضر این است که این شخصیت با توجه به سوابقی که ذکر گردید چرا شروع کننده دعوتی شد که مبدا اختلاف بنیادین حکمرانی در اسلام شد. پیامبر خدا بعد از ۲۳ سال دعوت مردم به دین خدا رحلت فرمود اتفاقاتی که برای تعیین جانشین روی داد قابل تامل و تفکر است. پذیرش این که برای جانشینی پیامبر هیچ فکری نشده باشد و تعیین حاکم به امت مسلمان سپرده شده باشد آن هم در آن مقطع که حکومت نوپای اسلامی هنوز تثبیت نشده و از مشکلات داخلی و بعضاً همسایگان خارجی رنج می برد برای هیچ فرد منصفی قابل پذیرش نیست. اتفاقی که که در این مقطع حساس تاریخی افتاد خود باعث تعدد نگرش و دیدگاه در نحوه انتخاب جانشین پیامبر شد. از همه اینها جالبتر اینکه سعد بن عباده از پیشگامان تشکیل و حضور در سقیفه بنی ساعده است. اینکه چرا او به چه علت چنین جلسه ای تشکیل شد و فلسفه وجودی تشکیل این جلسه چه بود و قرار بود جمع بندی جلسه به این منتج شود که سعد بن عباده به خلافت برسد نیازمند بررسی های مختلف می باشد که اساسا یکی از مباحث عمده مطرح در طول تاریخ اسلام بوده است. سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج یکی از ارکان نزاع تلخی می شود که پس از وفات پیامبر (ص) بین اهل بیت پیامبر (ص) و دشمنانشان از سویی و بین مهاجرین و انصار از سوی دیگر و میان دو قبیله انصار یعنی اوس و خزرج از طرف سوم واقع شده بود.

از آنجا که اتفاقات بعد از رحلت رسول خدا به خصوص جریان اجتماع سقیفه بنی ساعده تأثیری بس عمیق و شگرف در حوادث بعد خود و تاریخ اسلام به جا گذاشته است و سبب اختلاف بزرگ و عمیقی در بین مسلمانان گردیده است، لازم است در این واقعه تأمل و تفکر شود. تا به حال بسیاری از مورخان و مستشرقان و نویسندگان معاصر سعی و تلاش وافر در جهت پاسخگویی به این سؤال مهم در مورد سقیفه داشته اند که آیا ماجرای سقیفه و رسیدن ابوبکر به خلافت طراحی از پیش تعیین شده بوده یا به صورت «فلته» و امری ناگهانی پیش آمده است و اینکه انصار بخصوص سعد بن عباده چه نقشی در این ماجرا دارد. و هر کدام از این نویسندگان و مورخان به نوعی نظرات مختلفی ارائه نموده اند که در میان آنان برخی به خاطر گرایش مذهبی صرف و یا عدم شناخت دقیق از فرهنگ سیاسی اعراب و تعصبات قبیله ای با تعصب خاصی به این حادثه نگاه کرده اند که این تعصب مانع از ایجاد نگرش واقعی به این اتفاق گردیده است. از آنجا که این ماجرا در تاریخ اسلام تأثیر گذار بوده، در این پژوهش سعی شده آن را از منظری تاریخی و علمی با تأکید بر استفاده از منابع اصلی و با نگاهی دور از غرض ورزی و تعصب و تحلیل نقش و جایگاه سعد بن عباده خزرجی به این امر پرداخته شود.

در این پژوهش سعی شده است در حد بضاعت به این موضوعات ورود کرده و با طرح مباحث مختلف خواننده را با آن مقطع تاریخی بیشتر آشنا کرد.

پژوهش حاضر از ۶ فصل تشکیل شده است که عبارتند از فصل اول کلیات پژوهش و فصل دوم مبانی نظری پژوهش که از جامعه‌شناسی تاریخی بهره گرفته شده است در فصل سوم اوضاع سیاسی و اجتماعی یثرب در آستانه هجرت مورد بررسی واقع شده است، در فصل چهارم اشاراتی به زندگی سعدبن عباده در زمان حضور پیامبر در مدینه صورت گرفته و حضور سعد بن عباده در جنگ‌های زمان پیامبر به صورت مختصر توضیح داده شده است در فصل پنجم نقش و عملکرد سعد بن عباده در سقیفه بنی ساعده مورد بحث واقع شده و در انتها یعنی فصل ششم به نقش خاندان و افراد برجسته این خاندان بعد از سعدبن عباده پرداخت شده است.

۱ - شخصیت سعدبن عباده

سعدبن عباده بن دلیم انصاری خزرجی، از صحابه نزدیک پیامبر (ص) و رهبر تیره بنی ساعده در مدینه، مقارن با ظهور اسلام، کنیه وی را ابو ثابت، ابوقیس و ابوالحباب نوشته‌اند. از زندگی سعدبن عباده پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست فقط می‌دانیم که او و خاندانش به مهمان نوازی و اطعام دیگران بسیار راغب بوده‌اند و چون سعد واجد مهارت‌های با ارزش دوره جاهلی چون کتابت، شنا و تیراندازی بود، وی را کامل می‌گفتند. (فرهمند، ۱۳۹۶، ۵۳۴).

از جمله صفات او غیور بودن را می‌توان نام برد که در بین انصار زبانزد بوده است، گفته‌اند که سعد بن عباده چنان غیور بود که غیر از دختر باکره تزویج نکرد و هر زنی که از او طلاق می‌گرفت کسی از مردم جرات و جسارت ازدواج با آن زن را نداشت. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است: در مجمع البیان در روایت عکرمه از ابن عباس آمده است که گفت: سعد بن عباده وقتی آیه قذف را شنید از تعجب اظهار کرد: به به اگر به خانه وارد شوم و مشاهده کنم که مردی بیگانه مشغول عمل خلافی است چه کاری باید انجام دهم؟ اگر هیچ سر و صدایی نکنم و تا بروم چهار بیگانه دیگر را بیاورم اتفاق را نشان آنان دهم، آن مرد کارش را تمام کرده و می‌رود. در نتیجه اگر حرفی از این اتفاق بزنم هشتاد تازیانه شلاق خواهم خورد! پیامبر وقتی عکس العمل سعد بن عباده را مشاهده فرمود به مردم مدینه که سعد بزرگ آنان بود گفت: ای گروه انصار سخنان سعد را نمی‌شنوید؟ اظهار کردند: ای رسول خدا بزرگ ما را سرزنش نکن، چون او مردی بسیار غیرتمند است. به همین جهت جز با دختران باکره ازدواج نمی‌کند و هیچگاه زنی را طلاق نمی‌دهد تا مبادا کسی از ما جرات کند و زن مطلقه وی را به همسری گیرد. بعد از این گفتگو سعد بن عباده گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو باد به خدا سوگند من این حکم را حکم خدا می‌دانم ولی با این حال از اصل این داستان در شگفتم (و نتوانستم این مشکل را در ذهن خود حل کنم) پیامبر فرمود: حکم خدا همین است. اونیز عرض کرد: به گفته خدا و رسول ایمان دارم.

۲- اسلام سعد

سعد بن عباده در بیعت عقبه، در جمع برگزیدگان از انصار (اهل یثرب)، با رسول خدا (ص) بیعت نمود. ابن اسحاق تعداد کسانی از اوس و خزرج که در عقبه ی دوم حضور داشتند و با رسول خدا بیعت نمودند را هفتادو سه مرد و دو زن ذکر نموده که سعدبن عباده یکی از ایشان است. (ابن هشام، ۱۳۹۲، ۵۹۲/۱).

۳- جانشینی پیامبر در مدینه

گفته شده: پیامبر (ص) در جنگهایی که خود شرکت داشت این اشخاص را در مدینه به جانشینی خود انتخاب نمود: در غزوه وڈان سعدبن عباده؛ در غزوه بواط سعدبن معاذ، زیدبن حارثه؛ در غزوه ذی العشیره، اباسلمه بن عبدالاسد مخزومی در غزوه بدر، ابالبابه بن عبدالمنذر عمری؛ در غزوه السویق، ابالبابه بن عبدالمنذر عمری، در غزوه کدر، ابن ام مکتوم معیسی؛ در غزوه ذی امر، عثمان بن عفان؛ در غزوه بحران و غزوه احد و غزوه حمراءالاسد و بنی نضیر، ابن ام مکتوم؛ در بدرالموعد، عبدالله بن رواحه، در غزوه ذات الرقاع، عثمان بن عفان؛ در غزوه دومه الجندل، سباع بن عرفطه، در غزوه مریسیع، زیدبن حارثه، در غزوه خندق و غزوه بنی قریظه و غزوه بنی لحيان و غزوه غابه و غزوه حدیبیه، ابن ام مکتوم؛ در غزوه خیبر، سباع بن عرفطه غفاری؛ در عمر القضیه، ابورهم غفاری؛ در غزوه فتح و حنین و طائف، ابن ام مکتوم؛ در غزوه تبوک ابن ام مکتوم یا محمدبن مسلمه اشهلی؛ و در حجه الوداع، ابن ام مکتوم. (واقدی، ۱۳۹۶، ص ۵)

حضور داشتند و با رسول خدا بیعت نمودند را هفتادو سه مرد و دو زن ذکر نموده که سعدبن عباده یکی از ایشان است. (ابن هشام، ۱۳۹۲، ۵۹۲/۱).

۴- حضور سعدبن عباده در غزوات پیامبر

به گواهی اکثر مورخین صدراسلام، سعدبن عباده به غیر از غزوه بدر که محل اختلاف بود در اکثر غزوات پیامبر (ص) با ایشان همراهی داشت و در اکثر این غزوات پرچمداری انصار به عهده او بود. او را در زمره کسانی آورده اند که در موارد متعددی مورد مشورت پیامبر (ص) قرار گرفته است.

نقل است که پیامبر (ص) سهم سعدبن عباده را هم از غنایم بدر اعطاء نمودند و پس از پایان جنگ رسول خدا اشاره کردند: هرچند که سعدبن عباده در این جنگ حاضر نبود ولی کاملاً علاقمند به شرکت در نبرد بود.

و این به آن جهت گفته شده که چون پیامبر (ص) آهنگ جهاد فرمودند، سعدبن عباده به خانه های انصار مراجعه و ایشان را تشویق به خروج می نمود. در یکی از منازل مار او را نیش زد و همین مساله مانع خروج او از مدینه گشت. به همین سبب پیامبر (ص) سهم او را داد (واقدی،

۱۳۹۶، ۷۵). پیامبر(ص) در جنگ بدر، با شمشیری که غضب (بسیارتیز) نام داشت و سعد بن عباده به آن حضرت تقدیم نموده بود نبرد می‌کرد. (همان، ۷۷). در ادامه به برخی از غزوه‌ها که سعد در آن حضور موثری داشته آورده می‌شود.

۵- سعد بن عباده در سقیفه بنی ساعده

روایت اصلی در مورد جمع شدن انصار و تعدادی از مهاجرین در سقیفه بنی ساعده از عبد الله بن عباس نقل گردیده است که اکثر روایات دیگر یا آن نقل نموده‌اند و یا از آن بهره‌برده‌اند. روایت عبد الله بن عبد الرحمن بن ابی عمر خزرجی روایت دیگری از سقیفه می‌باشد که در تاریخ طبری نقل گردیده است و ظاهراً مربوط به دوران اموی می‌باشد و اساساً برگرفته از روایت ابن عباس است که با افسانه‌هایی آن را همراه کرده است. بنابراین تنها منبع در مورد اجتماع سقیفه از ابن عباس روایت شده است. در اینجا ابتدا سعی می‌شود عین روایت را از کتاب سیرت محمد رسول الله تألیف ابن هشام نقل نماییم: از عبدالله بن عباس روایت کرده است که او گفت: عبدالرحمن بن عوف برای من روایت کرده و گفته: من در منزل او در منی منتظرش بودم و او در آخرین حجی که عمر به جای آورد، نزدش بود. عبدالرحمن بن عوف از نزد عمر برگشت و دید که من در منزل او در منی چشم به راه او هستم و من به او قرائت قرآن می‌آموزاندم، ابن عباس می‌گوید: عبدالرحمن بن عوف به من گفت: ای کاش می‌دیدید که مردی به نزد عمر آمد و گفت: در باره‌ی این سخن فلانی چه نظر داری که می‌گوید: اگر عمر بن خطاب بمیرد با فلانی بیعت می‌کنیم، خدا می‌داند که بیعت با ابوبکر به طور ناگهانی بود و قضیه‌ی او تمام شد. وقتی عمر این سخن را شنید، بسیار خشمگین شد و گفت: اگر خدا بخواهد من به هنگام شب با مردم سخن می‌گویم و آنان را از کسانی که می‌خواهند کار را از دستشان بربایند، بر حذر می‌دارم. عبدالرحمن می‌گوید عرض کردم چنین کاری ممکن، زیرا در موسم حج، هر طبقه‌ی از مردم حضور می‌یابند و آنگاه اگر تو در میان آنان برخیزی و سخن بگویی، آنان برای نزدیک شدن به تو ازدحام می‌کنند و من از آن بیمناک هستم که شما برخیزی و سخنی بگویی و آنان آن را به هر گوشه‌ی از سرزمین اسلامی برسانند و آن را به درستی درک نکنند و به درستی در نیابند، صبر کن که به مدینه برگردی - آنجا دار السنه است و می‌توانی در آنجا با فقیهان امت و اشراف مردم سخن بگویی و در مدینه این سخن را با استواری هرچه تمامتر بگویی و در آنجا اهل فهم و فقه سخن تو را در می‌یابند و می‌فهمند که تو از چه روی و به چه دلیل سخن گفته‌ای. عبدالرحمن می‌گوید: آنگاه عمر گفت: آری، اگر خدابخواد در نخستین نشستی که در مدینه داشته باشم، در این باره سخن خواهم گفت.

ابن عباس می‌گوید: پس از ماه ذی الحجه به مدینه باز گشتیم، روز جمعه بود، و در مسجد منتظر سخنان خلیفه ماندیم، آنگاه عمر بر منبر نشست و گفت: امروز می‌خواهم سخنی با شما

بگویم که صلاح دیده ام آن را با شما در میان گذارم... به من خبر رسیده است که یکی گفته است اگر عمر بن خطاب بمیرد با فلانی بیعت می کنم. این نباید کسی را غره کند که بگوید: بیعت با ابوبکر ناگهانی بود و تمام شد. آن بیعت چنین بود اما خداوند متعال امت اسلامی را از شر آن در امان داشت. در میان شما هیچ کس نیست که مانند ابوبکر چشم ها به او ختم شوند. اگر کسی بدون مشورت مسلمانان با فردی بیعت کند، برای خود او و فردی که بیعت شده، بیعتی در کار نخواهد بود. از بیم آن که کشته شوند، (ایمن نیستند که به دلیل مخالفت و مشورت نکردن با مسلمانان و تک روی مورد خشم امت اسلامی قرار گیرند)، شما می دانید که برای ما پیش از این چنین اتفاق افتاد که انصار با ما مخالفت کردند و با اشراف خود در سقیفه ی بنی ساعده گرد آمدند و علی بن ابیطالب و زبیر بن عوام و همراهانشان هم در ابتدا با ما بیعت نکردند. اما مهاجران همداستان بودند که ابوبکر باید امور را در دست گیرد. من به ابوبکر گفتم: بیا با همدیگر به نزد برادران انصارمان برویم و ما به قصد دیار با آنان به راه افتادیم تا اینکه در راه با دو نفر از مردان درستکار آنان برخورد کردیم و آنان به ما گفتند: که آنان بر چه امری اتفاق کردند و گفتند: ای گروه مهاجران، می خواهید به کجا بروید؟ ما گفتیم: می خواهیم به نزد برادران انصار خویش برویم. یکی گفت: نه، ای مهاجران به آنان نزدیک نشوید و شما کار خود را بکنید. اما من گفتم: سوگند به خداوند که به نزد آنان خواهیم رفت. به راه افتادیم تا اینکه در سقیفه ی بنی ساعده به نزدشان رفتیم و دیدیم که پیش روی خود مردی را گذاشته اند و او را در چیزی پیچیده اند. گفتم: که او کیست؟ گفتند: سعد بن عباده است. گفتم: او را چه شده است. گفتند: بیمار است. وقتی نشستیم، سخنان آنان به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر (ص) گواهی داد و خداوند را چنان که سزاوار اوست، حمد و ستایش گفت، سپس گفت: اما بعد، ما یاران خدا و سپاهیان اسلام هستیم و شما نیز ای مهاجران گروهی از ما هستید و اکنون گروهی از قومتان بر این باور نیستند و اکنون آنان می خواهند ما را از بنیاد صاحب شوند و امر حکومت را از ما غصب کنند. وقتی خاموش شد، خواستم که سخن بگویم و سخنانی نیکو در ذهن خویش پرورده بودم که از آن خوشم می آمد. می خواستم این سخنان را در حضور ابوبکر بگویم، اما در حضور او مقداری خویشتنداری می کردم. آنگاه ابوبکر گفت: ای عمر، آرام باش، من هم خوش نداشتم او را خشمگین کنم. او خود سخن گفت. او از من داناتر و با وقارتر بود. خدا می داند حتی یک کلمه از آن سخنان که من پرداخته بودم فرو گذار نکرد و همه ی آنها را به بدیهه گفت و یا اینکه سخنی همانند با برخی عبارات من و یا بهتر از آن را بیان کرد. تا اینکه سخنان خود را گفت و خاموش شد. او گفت: اما آنچه درباره ی نیکویی خویش گفتید، شما سزاوار آن هستید اما عرب ها این کار را جز برای گروه قریش نمی شناسند، آنها از حیث نسب و سرزمین خود جایگاهی میانه دارند. من خرسند خواهم بود که با یکی از این دو بیعت کنید، با هریک از آنان که می خواهید دست بیعت بدهید

آنگاه دست مرا و دست ابی عبیده ی جراح را گرفت. او درمیانه ما نشست. من تنها از این بخش از سخنان او ناخشنود بودم. خدا می داند حاضر بودم که مرا باز آورند و گردن بزنند، اما این کار، مرا به گناهی نزدیک نکند و این برای من خوشتر از آن بود که امیری مردمی را بپذیرم که ابوبکر در میان آنان بود. آن گاه یکی از انصار گفت: من سخنی خواهم گفت که همگان از آن خشنود و به آن خرسند باشند، یک امیر از ما و ای گروه قریش امیری دیگر از شما باشد. بگو مگوها بالا گرفت و صداها بلند شد، تا اینکه من بیمناک شدم، مبادا اختلافی در گیرد و گفتم: ای ابوبکر دستت را بگشای و او دستش را پیش آورد و با او بیعت کردم. سپس مهاجران و پس از آنان انصار هم با او بیعت کردند و ما داشتیم از روی سعد بن عباده گذر می کردیم، یکی گفت: سعد بن عباده را کشتید. من به مزاح گفتم: خداوند سعد بن عباده را کشته است.

گفته شده است: یکی از آن دو نفر که به هنگام رفتن ابوبکر و عمر به سقیفه با آنان روبرو شده بودند عویم بن ساعده و دیگری معن بن عدی، از بنی عجلان بود. (ابن هشام، ۱۳۹۲، ۶۳۹/۳).

۶- چگونگی و چرایی مرگ سعد بن عباده

با توجه به مطالبی که عنوان شد، سعد بن عباده با ابوبکر بیعت نکرده و تا آخرین لحظه زندگی بر عقیده اصرار کرد. سعد بن عباده را که بیمار بود به خانه اش بردند و او آن روز و پس از آن از بیعت خوداری کرد. عمر خواست او را وادار به بیعت نماید. به او گفته شد: این کار را نکند که او حتی اگر کشته شود بیعت نمی کند و او کشته نمی شود مگر اینکه همه فامیل و خاندانش کشته شوند و آنان کشته نمی شوند مگر اینکه با همه خزر جیان جنگ شود و اگر با خزر جیان جنگ شود قبیله اوس هم با آنان خواهد بود. و در این صورت کار تباه خواهد شد. این بود که از او دست برداشتند و او هم با آنان نماز نمی گزارد و در اجتماعات و نمازهای جمعه و جماعت آنان حاضر نمی شد و احکام و قضاوت آنان را نمی پذیرفت و چنان بود که اگر یارانی می یافت با آنان زد و خورد می کرد. سعد بن عباده تا زمانی که ابوبکر زنده بود همچین بود. (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۹، ۱۲۱/۲). این وضعیت همچنان ادامه پیدا کرد تا اینکه ابوبکر از دنیا رفت و عمر خلیفه شد پس از آن سعد در شام اقامت کرد و در آنجا درگذشت در حالی که با هیچ کس بیعت ننمود، خدا او را رحمت کند. (ابن قتیبه دینوری، همان، ۲۶).

و وقتی خلافت به عمر رسید روزی سعد بن عباده در حالی که سوار بر اسب بود و عمر سوار بر شتری بود با او برخورد کرد. عمر به او گفت ای سعد، هیهات! او هم به عمر گفت: هیهات! عمر به او گفت: آیا تو همانی که بوده ای و بر همان عقیده ای؟ گفت: آری من همانم و به خدا سوگند هیچ کس همسایه من نبوده است که به اندازه تو از همسایگی با او خشمگین باشم. عمر گفت: هر کس همسایگی کسی را دوست ندارد از کنار او کوچ می کند. سعد گفت: امیدوارم به

زودی مدینه را برای تو رها کنم و به همسایگی کسانی روم که همسایگی ایشان را از همسایگی با تو و یارانت خوش تر می دارم و پس از آن مدتی در مدینه بود و به شام رفت و در حوران در گذشت و با هیچ کس نه ابوبکر و عمر و نه کس دیگری بیعت نکرد. (ابن ابی الحدید، همان، ۱۲۱/۲).

آنچه در بین مورخین مشهور است این است که او را ترور نمودند و بعد از کشتن او جسد او را در چاهی انداختند و در میان مردم شایعه کردند که توسط جنیان کشته شده است در تایید این مساله گفته اند: ابوحنیفه از مومن طاق (محمد نعمان احوول) که از شیعیان مجاهد بوده پرسید چرا علی (ع) به مبارزه و گرفتن حق از ابوبکر اقدام نکرد. او در جواب گفت: فرزند برادر! می ترسید توسط جنیان کشته شود! (طبرسی، همان، ۱۴۸/۲).

این مطلب را ابن ابی الحدید به این صورت نقل کرده است: او هنگامی که با ابوبکر بیعت شد با وی بیعت نکرد و به حوران رفت و همان جا مرد. گفته شد که چون ایستاده و به هنگام شب در صحرا ادرار کرد جنیان او را کشتند و در اینجا دو بیت شعر روایت می کنند و گویند شبی که سعد کشته شد این دو بیت شنیده شد بدون اینکه خواننده آن دیده شود و آن دو بیت چنین است:

ما سالار خزرج، سعد بن عباده را کشتیم و دو تیر بر او پرتاب کردیم و به قلبش برخورد و خطا نرفت.

گروهی می گویند: در آن هنگام امیر شام کسی را به کمین او نشانده بود تا شبانگاه او را بکشد و شب که سعد برای قضای حاجت به صحرا رفته بود آن شخص او را به سبب اینکه از اطاعت خلیفه سر پیچی کرده بود با دو تیر کشت و یکی از متاخران در این باره چنین سروده است:

می گویند سعد بن عباده را جنیان دلش را شکافتند! ای کاش دین و آیین خود را با مکر و تزویر درست نکنی. گناه سعد در این که ایستاده ادرار کرده است چیست؟ آری سعد با ابوبکر بیعت نکرده بود... (ابن ابی الحدید، همان، ۳۶/۳ و ۳۷).

قبر او در چهار کیلومتری شرق دمشق در قریه «منیحه» در داخل مسجدی قرار گرفته است. در کتیبه آن که به خط کوفی نگارش شده است، این گونه نوشته شده است: «هذا قبر سعد بن عباده، رئیس الخزرج»

نتیجه گیری

با توجه به اقدامات و فعالیت‌های سعدبن عبادہ در زمان پیامبر (ص) و روابط او با پیامبر اسلام (ص) به عنوان نمونه‌ای از روابط پیامبر با سران قبایل می‌توان پی برد که پیامبر برای ابلاغ رسالت خویش بر نیروی سران قبایل و نفوذ آنها تأکید داشت و اصولاً قبل از تشکیل دولت و مهاجرت به مدینه از طریق سران قبایل که آنها را به عنوان نقیب انتخاب کرده بود با توده مردم رابطه برقرار می‌کرد و بسیار اتفاق افتاده است که با پذیرش اسلام توسط یکی از سران قبایل همه قبیله مسلمان شده‌اند. هرچند سعدبن عبادہ در مسلمان کردن قبیلهٔ خود مانند سعدبن معاذ مؤثر نبوده است ولی فعالیت‌هایش در کنار پیامبر، حمایت مجدانه‌ی وی از آن حضرت در تثبیت و تقویت اسلام مؤثر بوده است.

از مجموع رفتارها و گفتارهای بسیاری از صحابهٔ پیامبر از جمله سعدبن عبادہ پیداست که رقابت‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای و تفاخر به نسب و قبیله و جنگ‌های دوران جاهلیت در تمام دوران حیات پیامبر (ص) و حتی پس از رحلت او پابرجا ماند و شاید فقط اندکی مسیر آن تغییر نمود. نمونه بارز پایداری تعصبات قومی درست در روز رحلت پیامبر بروز کرد. روزی که سعدبن عبادہ خزرگی سخنانی از سر تعصب قومی می‌راند و انصار را وا می‌داشت تا برای برتری بر دیگر اقوام خلافت را در میان خود نگهدارند و اتفاقاً مهاجرین هم بانوعی تعصبات قومی اجتماع کردند و خلافت و جانشینی پیامبر را حق یک قبیله یعنی قریش می‌دانستند. و با این استدلال‌ها از مردم برای خود بیعت گرفتند. بر اساس آنچه بیان گردید؛ یکی از عوامل موفقیت پیامبر هدایت خصلت‌های عربی از جمله شجاعت، شهامت، فصاحت، وفای به عهد و تعصب در جهت تبلیغ رسالت بوده است مطلب دیگری که از این نوشتار نتیجه‌گیری می‌شود این است که علاوه بر رقابت نژادی و قومی میان قبایل و سران آنها بین بزرگان یک قبیله و طایفه حتی اگر طرفین پسر عمو یا برادر هم بودند و رقابت و هم‌چشمی وجود داشت. شاید علت نزدیکی زیاد سعد بن عبادہ به پیامبر نوعی رقابت با عبدالله بن ابی خزرگی بوده است. شتابزدگی مخالفان وی با ابوبکر باعث شد که موضوع جانشینی در همان مجلس خاتمه یابد و بحث و جدل به درازا نکشد، چون با وجود بیعت سران اوس و خزرج، انصار دیگر قدری نداشتند تا در مقابل مهاجران قد علم کنند.

تحلیل گزاره‌های فوق معلوم می‌کند که سعد بن عبادہ در ماجرای سقیفه بنی ساعده، دو نقش اساسی ایفا نموده است که می‌توان از آن به نقش ایجابی و نقش سلبی تعبیر نمود. در نقش ایجابی، گروه انصار به پشتوانه رهبری سعد و جانشین شدن وی، در سقیفه گردآمدند و چون خبر این گردهمایی به عمر و ابوبکر رسید، آنها نیز بلافاصله خود را به سقیفه رساندند. در واقع شاید

اگر اجتماع انصار در آن روز صورت نمی گرفت، امر تعیین جانشین در مجالی دیگر اتفاق می افتاد و بنی هاشم و دیگر اصحاب نامدار پیامبر(ص) نیز فرصت شرکت می داشتند که در آن صورت نتیجه قطعا چیز دیگری می شد. از سوی دیگر نقش سلیمی سعد بن عباده این بود که حسادت و کینه دو قبیله اوس و خزرج، باعث شد که از برخی از بزرگان انصار صرفا برای اینکه سعد جانشین نشود، بلافاصله با ابوبکر بیعت کردند و این امر اتحاد انصار را در هم شکست و بیعت ابوبکر را استحکام بخشید، و اگر چنین نمی بود، به دلیل مشاجرات طرفین ممکن بود کار به درازا بکشد و صرفا در همان روز خاتمه پیدا نکند؛ از این رو حضور سعد در اینجا نیز باعث شتاب در بیعت با ابوبکر گردید و تعیین خلیفه به سرعت هرچه تمام تر به پایان رسید.

با توجه به اینکه موضوع پایان نامه تحلیلی بر شخصیت و عملکرد سعدبن عباده خزرجی با تاکید ویژه بر واقعه سقیفه بنی ساعده است با مطالعه و تحقیق در زندگی این شخصیت مطالبی را یادآور شده ایم، خاندان سعدبن عباده خزرجی از خاندان های اصیل و شریف محسوب گردیده است، پدر و نیکان او از بزرگان و روسای قبیله خزرج یکی از دو قبیله مهم ساکن در یثرب بودند، سعدبن عباده از کسانی بود که هم در دوره اسلام و هم در دوره قبل از آن ریاست و سیادت داشت، نقطه عطف زندگی سعدبن عباده پذیرش اسلام بودهمانگونه که در متن پایان نامه ارائه شد او در طول دوران همراهی با پیامبر (ص) از بذل مال و جان دریغ نداشت و در مراحل مختلف این همراهی مکرر دیده شد در فضیلت این شخصیت و خاندانش دعای رسول گرامی گویاست که در مناسبتی اینگونه فرمودند: «اللهم اجعل صلواتک و رحمتک علی آل سعدبن عباده». اما واقعه مهمی در راه بود و آن رحلت نبی مکرم اسلام است، به گواه اکثر مورخین تاریخ اسلام در زمانی که علی (ع) با عده ای از اصحاب پیامبر(ص) مشغول شستشو و خاک سپردن پیامبر(ص) بودند، عده ای از انصار در سقیفه بنی ساعده گرد هم آمدند و برای انتخاب جانشین پیامبر(ص) به مشورت پرداختند در محور این گردهمایی انصار سعدبن عباده بود، سوالات متعددی مطرح است از جمله آیا انصار از واقعه غدیرخم خبر نداشتند و در آن حاضر نبودند؟ ریاست قبیله خزرج که خود و اطرافیان او صمیمانه اسلام و پیامبر (ص) را یاری دادند چرا به دنبال ریاست بودند؟ و اینکه انصار چرا قبل از هر کاری و حتی قبل از مهاجرین چنین جلسه ای را تشکیل دادند. و چراهای متعدد دیگر ... فرضیه های مختلفی برای این سوالات ارائه گردیده است از جمله رقابت بین انصار و مهاجرین، اینکه فهمیده بودند عده ای از مهاجرین قصد جلوگیری از رسیدن جانشینی پیامبر(ص) به علی(ع) را دارند. دیگر اینکه انصار ترس از آینده داشتند با این توضیح که اساس و پایه مهاجرین قبیله قریش بود و نفوذ طایفه بنی امیه در قبیله قریش مشهود و عیان بود، بیم آن بود که در آینده حکومت از بنی امیه شود و بنی امیه انتقام شکست های بدر و احد را از انصار بگیرد و فرضیه ای که قابل توجه است و آن قدرت طلبی و حب ریاست است که عمدتا

نادیده گرفته می شود، با اینکه برگزارکنندگان جلسه سقیفه بنی ساعده و در راس آنان سعدبن عباده از اصحاب پیامبر(ص) بودند اما حاضر نبودند از قدرت دور باشند برای اثبات این ادعا گفتگوی بین سعدبن عباده و پسرش قیس شنیدنی است. گفته شده است سعدبن عباده پس از جریان سقیفه روزی از علی(ع) یاد کرد و در ضمن صحبت از موضوعی، ولایت علی(ع) را واجب شمرد فرزندش قیس به او گفت: تو از رسول خدا این حرف را درباره علی(ع) شنیده و با وجود این، ادعای خلافت کردی و یارانت گفتند: از ما امیری؟ و از شما امیر؟ به خدا قسم پس از این با تو سخن نخواهم گفت و کلمه ای از دهان من نخواهی شنید. شاید اگر این جلسه مشورتی تشکیل نشده بود، انتخاب پیامبر(ص) به گونه ای دیگر رقم خورده بود. سخنی منسوب به علی(ع) که ابن ابی الحدید نقل کرده بسا این باور را تایید کند و آن این بود که «اول کسی که مردم را بر ما گستاخ کرد سعدبن عباده بود، راهی را باز کرد ولی غیر خودش در آن وارد شد و آتشی را روشن نمود که شعله آن نصیب خود او شد و روشنایی آن نصیب دشمنانش گردید»

هر چند عده ای از علمای بزرگ شیعه از جمله سید علی خان شیرازی در کتاب الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه و علامه محسن امین در کتاب اعیان الشیعه، سعدبن عباده را در ردیف شیعیان علی(ع) آورده اند. لیکن عملکرد این شخصیت در واقعه سقیفه بنی ساعده گویای این باور نیست. و این واقعیت که نقش ویژه و بسیار مهم خواص در مقاطع حساس و تاریخی دارای اهمیت بسیاری است و موضع گیری شخصیت های بزرگ در بحران های پیش رو چقدر راهگشا و یا مشکل آفرین است. آنچه از همه مطالب گفته شده با اهمیت تر است این است شخصیت ها و نخبگان و خواص هر چند با سوابق موجه ملاک و معیار تشخیص حق از باطل نیستند بلکه برعکس حق و باطل میزان شناخت افراد است، که این مسأله یادآور سخن علی(ع) است که فرمود: «دین خدا با شخصیت ها شناخته نمی شود بلکه شناخت آن با نشانه ها و آیات حق است پس حق را بشناس تا اهل حق را بشناسی. با این وجود شخصیتی قابلیت الگو بودن برای جوامع را دارد که در طول عمر خود پایداری در مسیر حق و حقیقت را داشته باشد. امید است امت اسلامی به عبرت گرفتن از خطاهای گذشتگان خود و تاسی به راه بزرگان و شخصیت های مورد قبول جایگاه واقعی خود را بیابند، به امید چنین روزی به عون الله تعالی.

فهرست منابع

کتاب

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. ابن اثیر جزری، علی بن محمد (س ۱۳۸۵)، الکامل فی التاریخ، ترجمه: سید محمد حسین روحانی، تهران، اساطیر.
۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. (س ۱۳۹۹). جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه. ترجمه و تصحیح محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی.
۵. ابن اعثم، محمد بن علی (س ۱۳۷۲)، الفتوح، ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. ابن سعد، محمد، س ۱۳۷۴. طبقات، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، فرهنگ و اندیشه.
۷. ابن شبه نمیری، عمر، (س ۱۳۸۰)، تاریخ مدینه منوره، مترجم: حسین صابری، تهران، نشر مشعر.
۸. ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، (س ۱۳۹۴)، امامت و سیاست، ترجمه: سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
۹. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، (س ۱۳۹۲)، سیرت محمد رسول الله، مترجم: مسعود انصاری، تهران، نشر مولی.
۱۰. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، (س ۱۳۸۰)، مقاتل الطالبین، ترجمه: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود، (س ۱۳۹۵)، اخبار الطوال، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
۱۲. ادواذز، پیل، (س ۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ، ترجمه: بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. امین عاملی، محسن، (س ۱۴۱۱)، اعیان الشیعه، تحقیق: حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۱۴. امینی، عبدالحسین، (س ۱۳۸۰)، الغدیر، ترجمه: محمد تقی واحدی، علی شیخ الاسلامی، تهران، بنیاد بعثت.
۱۵. باب الحوائجی، نصرالله، (س ۱۳۴۷)، فروید چه می گوید، تهران، نشر معراجی.
۱۶. برازش، محمدرضا، (س ۱۳۸۸)، آشنایی با کشورهای جهان (عربستان سعودی)، مشهد، آفتاب هشتم.
۱۷. برس، اولیور استلی. آلن، بولک، (س ۱۳۷۸)، فرهنگ اندیشه نو، ترجمه گروه مترجمان: ویرایش: ع. پاشایی، انتشارات مازیار.

۱۸. بشریه، حسین، (س ۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی سیاسی، نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی .
۱۹. پیشوایی، مهدی، (س ۱۳۷۲)، سیره پیشوایان دین، قم، موسسه امام صادق (ع)
۲۰. توسلی، غلامعباس، (س ۱۳۸۴) نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت .
۲۱. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، موسسه نشر الاسلامی .
۲۲. ثقفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، (س ۱۳۷۴) الغارات، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. جعفریان، رسول، (س ۱۳۸۹)، آثار اسلامی مکه و مدینه، تهران، نشر مشعر .
۲۴. ----- (س ۱۳۷۷)، تاریخ سیاسی اسلام (سیره رسول خدا)، قم، نشر الهدای .
۲۵. ----- (س ۱۳۸۳)، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی .
۲۶. جمعی از مولفان، (س ۱۳۹۱)، دایره‌المعارف صحابه پیامبر اعظم (ص)، تهران، پژوهشگاه باقرالعلوم (ع).
۲۷. حسن ابراهیم، حسن، (س ۱۳۸۶)، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش .
۲۸. حسینی میلانی، سید علی، (س ۱۳۹۴)، خلافت ابوبکر در ترازوی نقد، قم، نشر حقایق اسلامی .
۲۹. حموی، یاقوت، (س ۱۹۹۵)، المعجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی .
۳۰. حیدری، محسن، (س ۱۳۸۶) حزب علوی و حزب اموی، قم، دفتر انتشارات اسلامی .
۳۱. خطیب خوارزمی، حافظ الموید محمد البکری مکی حنفی، (س ۱۳۷۵)، مناقب امیر المومنین علی (ع)، ترجمه: سید ابوالحسن حقیقی، تهران، نشر سامه .
۳۲. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، (س ۱۴۱۳)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم، بی‌نا .
۳۳. داودی، سعید، (س ۱۳۸۰)، مشروعیت سقیفه، قم، نشر امام علی بن ابیطالب (ع) .
۳۴. دایره‌المعارف فلسفه، (س ۱۳۷۵)، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی .
۳۵. رادمنش، عزت الله، (س ۱۳۷۵)، کلیات عقاید ابن خلدون، تهران، نشر فرهنگ اسلامی .
۳۶. راسل، برتراند، (س ۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریا بندری، تهران، نشر پرواز .
۳۷. زرگری نژاد، غلامحسین، (س ۱۳۸۴)، مجموعه مقالات اسلام و ایران، گردآوری: حسن حضرتی، قم، نشر معارف .
۳۸. سالم، عبدالعزیز، (س ۱۳۸۳)، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه: باقر صدری نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی .
۳۹. سلیم بن قیس، (س ۱۳۹۳)، کتاب سلیم بن قیس، ترجمه: اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم، انتشارات دلیل ما .

۴۰. سمهودی، نورالدین، (س ۱۳۷۶)، اخبار مدینه، تهران، نشر مشعر.
۴۱. شریعتمداری، علی، (س ۱۳۶۶)، مقدمه روان شناسی، اصفهان، انتشارات مشعل .
۴۲. صابری، حسین، (س ۱۳۹۲)، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سمت .
۴۳. صلاحی، ملک یحیی، (س ۱۳۸۶)، اندیشه های سیاسی غرب در قرن بیستم، تهران، نشر قومس .
۴۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (س ۱۳۸۷)، تاریخ طبری، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۴۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (س ۱۳۴۸)، اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۴۶. ----- (س ۱۳۸۸)، امالی، ترجمه: صادق حسن زاده، قم، نشر اندیشه هادی .
۴۷. عادل، حداد، (س ۱۳۹۱)، دانشنامه جهان اسلام، تهران، موسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع .
۴۸. عاملی، سید جعفر مرتضی، (س ۱۳۹۱)، سیره صحیح پیامبر اعظم (ص)، ترجمه: محمد سپهری، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی .
۴۹. عسکری، سید مرتضی، (س ۱۳۸۵)، سقیفه، تهران، نشر منیر .
۵۰. عطار، قیس، (س ۱۳۷۹)، دیوان قیس بن سعد انصاری، ترجمه: سید مرتضی موسوی گرما رودی، قم، انتشارات دلیل .
۵۱. عمیدزنجانی، عباسعلی، (س ۱۳۷۴)، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی .
۵۲. کار، ای اچ، (س ۱۳۸۹)، تاریخ چیست؟، تهران، انتشارات خوارزمی .
۵۳. کیت چمبرزگانزی، ویلیام، (س ۱۳۸۱)، افلاطون (قدم اول)، مترجم: حسن فتحی، تهران، نشر روز.
۵۴. لاگوست، ایو، (س ۱۳۵۴)، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه: مهدی مظفری، تهران، دانشگاه تهران .
۵۵. لوئیس، کوزر و روزنبرگ، برنارد، (س ۱۳۷۸)، نظریه های بنیادی جامعه شناختی، تهران، نشر نی .
۵۶. مادلونگ، ویلفرد، (س ۱۳۷۷)، جانشینی حضرت محمد (ص) (پژوهش پیرامون خلافت نخستین، ترجمه: احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی .
۵۷. مان، نورمن لسل، (س ۱۳۶۹)، اصول روانشناسی، ترجمه: واقتباس: محمود ساعتچی، تهران، انتشارات امیر کبیر .
۵۸. محمد جعفری، سید حسین، (س ۱۳۸۶)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی .
۵۹. محرمی، غلامحسین، (س ۱۳۸۶)، تاریخ تشیع از آغاز تا پایان غیبت صغری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۶۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (س ۱۳۶۵)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
۶۱. مصلح، پگاه، (س ۱۳۸۵)، نخبه‌گرایی مشارکتی (براساس بازسازی مفهوم نخبه در گفتمان دموکراتیک)، تهران، انتشارات قصیده سرا.
۶۲. مظفر، محمدرضا، (س ۱۳۹۵)، ماجرای سقیفه، قم، نشر انصاریان.
۶۳. مفید، محمد بن محمد، (س ۱۳۷۸)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ترجمه و شرح: سید هاشم رسول محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، (س ۱۳۵۳)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۶۵. منقری، نصرین مزاحم، (س ۱۳۷۱)، پیکار صفین، ترجمه: پرویز اتابکی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶۶. موسوی بجنوردی، سید کاظم، (س ۱۳۸۳)، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۶۷. میل، جان استوارت، (س ۱۳۶۳)، رساله درباره آزادی، ترجمه: محمد جواد شیخ الاسلامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۸. نجاتی، محمد عثمان، (س ۱۳۶۹)، قرآن و روانشناسی، ترجمه: عباس عرب، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶۹. واقدی، محمد بن عمر، (س ۱۳۹۶)، مغازی (تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص))، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷۰. هوک، سیدنی، (س ۱۳۵۱)، قهرمان در تاریخ، ترجمه: آ. آزاده، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۷۱. یعقوبی، احمد بن یعقوب، (س ۱۳۸۲)، تاریخ یعقوبی، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۲. مقاله: رفیع، حسین و قربی، سید محمد جواد، (س ۱۳۹۰)، جستارهایی در باب الیتیسیم کلاسیک با تاکید بر آراء ویلفرد دوپاره تو، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی و روابط بین الملل، دوره ۴، شماره ۱۴، شماره پیاپی ۱۵، صص ۲۱۸-۱۸۵.
۷۳. مقاله: فرهنگ، یونس، (س ۱۳۹۶)، سعدین عباده دلیم انصاری خزرچی، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۲۳، صص ۵۳۴-۵۳۶.
۷۴. پایان نامه: رسایی، داود، (س ۱۳۵۰)، حاکمیت در اسلام و نظر ابن خلدون درباره آن، مقطع دکتری، دانشگاه تهران.
۷۵. پایان نامه: رمضان پور، غلامرضا، (س ۱۳۹۵)، تبیین زندگی سیاسی-اجتماعی سعدین عباده، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۰-۱۷۳

اومانیسیم در «رمان پاییز فصل آخر سال است» نسیم مرعشی

جوان محمد علی^۱

عبدالله طلوعی آذر^۲

چکیده

اومانیسیم یا انسان محوری، مفهوم پدیده‌ای است که از اروپا آغاز شد، در سراسر جهان انتشار یافت و با فرهنگ‌های مختلف در هم آمیخت. با رشد انسان محوری انسان با موقعیت و جایگاه واقعی خود آشنا گردید. اگرچه گاهی انسان منزلت واقعی خود را نیافت، اما با آشنایی انسان به موقعیت خود، او همواره برای به دست آوردن این شأن و منزلت تلاش نمود. هدف اصلی این مقاله بررسی مؤلفه‌های اومانیسیم در رمان‌های نسیم مرعشی است. روش پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی است. نتیجه مقاله حاکی از آن است که در آثار مرعشی و علی‌الخصوص در رمان «پاییز فصل آخر سال است» مؤلفه‌هایی همچون خردگرایی، فردگرایی، واقع‌گرایی، اراده انسان و ... را که از ویژگی‌های اصلی اومانیسیم است، می‌توان مشاهده نمود.

واژگان کلیدی

اومانیسیم، مرعشی، فردگرایی، واقع‌گرایی، خردگرایی، اراده انسان.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

طرح مسأله

لفظ لاتین homo نزد رومیان و مردمان سده‌های میانه به هر دو معنای مرد و انسان بود. در سده‌های میانه در زبان لاتین، لفظ humanus به معنای موجود زمینی و انسانی در برابر divines به معنای موجود مقدس و آسمانی به کار می‌رفت. به تدریج، دو رشته دانش از هم جدا شدند، یکی humanitas بود که به مسائل انسانی و زمینی می‌پرداخت و دیگری divinitas یا علوم الهی بود که البته ارج بیشتری داشت (احمدی، ۱۳۸۸: ۸۴)؛ این در حالی است که سید حسینی معتقد است قبل از دوران رنسانس، کلمه ی اومانیسیم در اصل به معنی «مطالعات آزاد» بود و به‌طور کلی به مطالعات غیرمذهبی گفته می‌شد (سیدحسینی، ۱۳۸۹: ۸۴)

در کتاب اومانیسیم با معنای گسترده‌تری از این مفهوم روبه‌رو می‌شویم: «اومانیتیه، یعنی شیوه‌ی اندیشه و مشاهده‌ی انسانی‌ای که آشکارا مخالف انواع مرام‌های سیاسی است. اندیشیدن و تأمل کردن به شیوه‌ی انسانی، به معنای اندیشیدن و تأمل کردن به شیوه‌های غیرسیاسی است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۰).

دیویس معتقد است که اصطلاح اومانیسیم در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم در ایتالیا با هر کجای دیگر وجود نداشت. این در حالی بود که یک برنامه غیررسمی به نام مطالعه انسان (studia humanitatis) وجود داشت که مبتنی بر قرائت آثار نویسندگان یونان باستان، رم و تدریس افکار افلاطون و ارسطو بود؛ افرادی که مطالعه‌ی انسان را تعلیم می‌دادند و یا می‌نوشتند خود را umanisti یا اومانیست‌ها می‌نامیدند، ولی این واژه منزلت ویژه‌ای اعطا نمی‌کرد و مفهوم امروز را نداشت (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

پژوهشگران معتقدند، نخستین بار اصطلاح اومانیسیم را آلمان‌ها وضع کرده‌اند، اومانیسیموس (humanismus) اصطلاحی بود که احتمالاً توسط یک متخصص تعلیم و تربیت به نام ایمانوئل نابتامر (۱۸۴۸-۱۷۶۶ م)، در اوایل قرن نوزدهم وضع گردید. عده‌ای از مورخان فرهنگی از قبیل باکوب بورکهایت (۱۸۱۸-۱۸۹۷ م)، این واژه را در توصیف یادگیری جدید انسان گرایانه به کار گرفته‌اند (ر.ک: دیویس، ۱۳۸۶: ۱۵). همچنین، ایمانوئل نابتامر اصطلاح humanismus را در مورد پژوهش‌های تاریخی و زبان‌شناسانه‌ای که به کشف رازهای فرهنگ کلاسیک یونان و رم اختصاص داشت، به کار برد (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

ساده‌ترین تعریف اومانیسیم را بهشتی ارائه می‌دهد، او اومانیسیم را به شعر نو تشبیه می‌کند که خود را از قید وزن و قافیه به سبک سنتی آزاد کرده و محدودیت‌های شعر کهن را از سر راه شاعر برداشته است (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۷). اومانیسیم در معنای انسان محوری است؛ اما از دیدگاه عمیق‌تر اتکای انسان به خود است و نیز اومانیسیم، حاصل تفکر انسان به ستوه آمده از استبداد

است. درست يا اشتباه، گويي انسان از سياهي تاريخ بيرون آمده تا خود را به عنوان موجودي كه تواناست، معرفي كند؛ تا بتواند با تكيه بر خرد و توانايي هاي عقلائي خود، جهان را از بند نابرابري و بي عدالتي رها سازد.

جوهر اومانيسم دريافت تازه و مهمي از شأن انسان، به عنوان موجودي معقول و جدا از مقدرات الاهياتي است؛ و دريافت عميق تر اين مطلب كه تنها ادبيات كلاسيك، ماهيت بشر را در آزادي كامل فكري و اخلاقي نشان داده است. اومانيسم تاندازه اي در مقابل استبداد كليسايي و تاندازه اي تلاش به منظور يافتن نقطه ي وحدت براي كليدي افكار و كردار انسان در چارچوب ذهني بود كه به آگاهي از قواي فائقه ي خود رجوع مي كرد (ديويس، ۱۳۸۶: ۳۱). به اين ترتيب انسان خود را به عنوان موجود زنده اي كه داراي قدرت عقل، منطق و كلام بود، شناخت. به عقیده ي پژوهشگران، بلندپروازي فرانسيس بيكن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.) كه در كتاب آتلانتيس جديد بيان شده است، اين بود كه از ميان انبوه بت هاي خطا، عادات و تعصب هاي و كوركورانه راهي به شناخت علت ها و حركات سري اشياء بگشايد و با وسعت بخشيدن به مرزهاي امپراتوري انساني، به امكان پذيري همه چيز براي انسان برسد (ديويس، ۱۳۸۶: ۱۴۳). هدف اصلي اين تحقيق بررسي اومانيسم در رمان «پاييز فصل آخر سال است» از نسيم مرعشي است.

پيشينه پژوهش

در مورد اومانيسم در رمان معاصر پژوهش خاصي صورت نگرفته است. تنها پايان نامه اي كه نوشته شده است، تحقيق روي قوچانيان است. البته در شعر فارسي نويسندگان زيادي اومانيسم را در شعر شاعران مختلف بررسي کرده اند كه با توجه به حيطه پژوهش اين رساله كه در رمان معاصر است از ذكر آن ها خودداري مي كنيم. روي قوچانيان (۱۳۹۰) اومانيسم در آثار منيرو رواني پور و محسن مخملباف بررسي کرده است. به عقیده نگارنده اومانيسم رويكردی علمی و پژوهشی در عرصه ي جوامع در حال تحوّل از سنت به نوگرایی است؛ از اين رو، در اين پايان نامه آشنائي با مباني اومانيسم، اندیشه هاي فلاسفه ي اومانيست، اومانيسم و دين و ... براي ورود به مبحث اومانيسم در ادبيات ايران مورد توجه قرار گرفته است، تا بدین ترتيب بتوان به ويژگي هاي اومانيسم دست يافت و در نهايت بتوان اومانيسم را در آثار مخملباف و رواني پور بررسي كرد. نتايج نشان داد قرار گرفتن رواني پور و مخملباف در دوراني بين سنت و مدرنيته، آن ها را، به سوي ادبيات انسان محور سوق داده است. گذاردن مسؤليت زندگي انسان بر دوش انسان و نه سرنوشت و عوامل ماورايي، از نموده اي است كه به ويژه در آثار رواني پور نقش برجسته اي دارد.

معرفي و زندگي نامه نويسنده

نسيم مرعشي متولد سال ۱۳۶۲ در تهران، فارغ التحصيل رشته مهندسي مكانيك، نويسنده، فيلمنامه نويس و روزنامه نگار است. وي با كتاب پاييز فصل آخر سال است در سال ۱۳۹۳ برنده

جایزه ادبی جلال آل احمد شد. وی دوران کودکی و نوجوانی خود را در اهواز گذراند. از سال ۱۳۸۵ روزنامه‌نگاری را در هفته نامه همشهری جوان شروع کرد. از سال ۱۳۸۸ به داستان‌نویسی روی آورد و تا به امروز چندین رمان و داستان کوتاه از او منتشر شده‌است. او فارغ‌التحصیل رشته مهندسی مکانیک از دانشگاه علم و صنعت ایران است.

معرفی رمان پاییز فصل آخر سال است

پاییز فصل آخر سال است از حال و هوای زنانی می‌گوید که در دوراهی‌های زندگی دست‌وپا می‌زنند و به دنبال راهی برای خلاصی از گذشته و آینده و دوباره شاد بودن یا کنار گذاشتن رویاها و با واقعیت زندگی کردن هستند. کتاب به دو بخش تابستان و پاییز تقسیم شده که به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌شود و در هر کدام سه داستان از سه زن این رمان یعنی لیلی، شبانه و روجا را روایت می‌کند که از دغدغه‌های متفاوت خود با خواننده صحبت می‌گویند. سه زن با سه شخصیت متفاوت و زندگی‌های متفاوت که می‌شود هر سه آنها را درک کرد. با لیلا قوی باشی و گاهی عصبانی که چرا با دلش همراه نشد، با شبانه دل بسوزونی برای برادرش و با روجا تلاش کنی برای رفتن و رسیدن به زندگی جدید و دلنگ شدن برای چیزایی که پشت سر می‌گذاری. در این رمان لیلا از همسرش میثاق که قصد مهاجرت دارد جدا شده است، روجا موفق به گرفتن ویزا برای مهاجرت و ادامه تحصیل نمی‌شود و شبانه که تصمیم می‌گیرد با ارسال نام داشته باشد چرا که راه دیگری برای بهتر زندگی کردن به ذهنش نمی‌رسد. رفاقت و پشت هم بودن آدم‌ها در این کتاب زیاد به چشم می‌خورد. سه دختری که در زمان ثبت‌نام در دانشگاه با هم دوست می‌شوند و دوستی آنها در طول زمان تبدیل به رفاقت می‌شود. «لیلا گفت من هم همین‌طور. نه که مشکلی داشتم، نه ته تهنش خوشحال بودم که وسط این همه پسر، یک دختر پیدا کرده‌ام. حالا اگر بعد از ظهر رامین می‌پرسید دوست پیدا کرده‌ای، می‌گفتم آره. اما فکر می‌کردم هیچ دختری جرئت نکرده در برگه‌ی انتخاب رشته‌اش مکانیک بزند. حالا هم حرصم گرفته بود که این دختر نازک نارنجی، با موهای بور و ابروهای نازک و لباس‌های شیک، می‌گفت مکانیک قبول شده. گفتم کارم درآمد. باید تمام تراش کاری و جوش کاری کارگاه‌هایش را خودم انجام بدهم. گذاشتم بروم جلو، زودتر از من برای کارت دانشجویی‌اش عکس بگیرد. گفتم: «ته‌رانی هستی؟»

- نه، از اهواز آمده‌ام.

- پس چرا این قدر سفیدی؟

- همه‌ی اهوازی‌ها که سیاه نیستند.

گفتند برویم دانشکده انتخاب واحد کنیم. یک نقشه‌ی بزرگ هم دادند دست‌مان تا توی

این دانشگاه درندشت گم نشویم. راه که افتادیم، گفتم: «چرا مکانیک زدی؟»

- همین جوری. فنی فنی است دیگر. وقتی قرار باشد مهندسی بخوانم، دیگر چه فرقی می‌کند؟

- چیز دیگری دوست داشتی بخوانی؟

- آره، موسیقی.

- آخر مکانیک خیلی فنی است. باید برویم در کارخانه کار کنیم.

- این طوری نیست که تو فکر می‌کنی. همه‌مان آخرش می‌نشینیم پشت میز، نقشه امضا می‌کنیم.

توی دلم گفتم عمراً بشود با این دختر خوش گذرانند. پایه‌ی هیچی نیست. باید به فکر یک دوست دیگر برای خودم باشم.

دانشگاه انگار ته نداشت. هر چه می‌رفتیم به دانشکده نمی‌رسیدیم. لیلا، انگار هزار سال دانشجوی باشد، بی‌تفاوت دنبالم می‌آمد. من مثل زندانی‌های آدم ندیده، با خوشحالی از این‌وآن آدرس می‌پرسیدم. نمی‌دانم برای چه ذوق می‌کردم؟ برای ساختمان‌های آجری با دیوارهای آبی سرد؟ برای صندلی‌های یکی در میان شکسته‌ی کلاس‌ها؟ برای پسرهای لاغر و دراز که عینک و ریش نصفه درآمده داشتند و پیراهن‌های چروک‌شان روی شلوار آویزان بود، یا دخترهایی که ریخت‌شان هیچ فرقی با دخترهای دبیرستان مان نداشت. گفت: «تو کجایی هستی؟»

- رشتی.

- خوابگاه می‌روی؟

- نه، قرار است مامانم بیاید تهران، خانه بگیریم.

- خوش به حالت. من باید بروم خوابگاه. پدرم دوست ندارد تنهایی خانه بگیرم.

تحویل مان گرفته بودند. دانشکده پُر بود از سال بالایی‌هایی که آمده بودند برای انتخاب واحد کمک‌مان کنند. گفتند برویم سایت کامپیوتر تا بیایند. کنار درِ سایت، دختر تپلی با مانتو دراز سرمه‌ای و ابروهای پُر، سرگردان ایستاده بود. کوله‌پشتی‌اش را با یک دست بغل گرفته بود و ناخن‌های آن یکی دست‌اش را می‌جوید. گفتم الان است که بزند زیر گریه. پرسیدم: «تو هم مکانیک قبول شده‌ای؟»

دست‌اش را درآورد پایین و گفت آره. چشم‌هایش هی از صورت من می‌رفت به صورت لیلا و برمی‌گشت. گفتم ما هم همین‌طور. انگار که دنیا را بهش داده باشند، صورتش شُل شد. آرام گفت: «می‌دانی دست‌شویی کجاست؟»

- نه، از مسئول سایت می‌پرسیدی.

- خجالت کشیدم.

- مگر دست‌شویی خجالت دارد؟ انتخاب واحد کردی؟
- بلد نبودم.

بعد با بغض کمی به چپ چرخید و بدون این‌که چیزی بگوید، گوشه‌ی مقنعه‌اش را یواشکی نشان‌مان داد. گنجشک کار دست مقنعه‌اش داده بود. لیلا گفت عیب ندارد، معلوم نیست. گفتم عیب ندارد؟ زشت است روز اول، جلو این همه پسر. مسخره‌اش می‌کنند. رفتم از مسئول سایت جای دست‌شویی را پرسیدم. مقنعه‌اش را شست. خواست آن را دوباره سرش کند. گفتم صبر کن. موهایش را که داده بود بالا و همه را با کش جمع کرده بود پشت سرش، باز کردم و چترهایش را با انگشت شانه کردم. بعد مقنعه‌اش را سرش کردم و موهایش را کج گذاشتم بیرون. آن‌چه وضعی بود؟ روز اول دانشگاه خودش را شبیه بچه مدرسه‌ای‌ها درست کرده بود. روز قبلش من و مامان دو ساعت وقت گذاشته بودیم تا ابروهایم را مرتب کنیم.

لیلا بهش گفت: «چه خوب شدی! راستی، اسمت چیست؟»

- شبانه.

- چه اسم عجیبی. کجایی هستی؟

- تهرانی. بابام عاشق شاملو است. اسم شعرهایش را گذاشته روی من. شما کجایی هستید؟

لیلا اشاره کرد به من.

- روجا رشتی است، من هم اهوازی.

- پس چرا این قدر سفیدی؟

من و لیلا خندیدیم. شبانه گفت: «می‌شود با هم انتخاب واحد کنیم که توی کلاس هم باشیم؟»

لیلا گفت: «آره، فقط من هشت صبح نمی‌توانم کلاس بردارم. خواب می‌مانم.»

گفتم: «من هم همین‌طور!» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۸۶-۸۹)

این رفاقت در لایه‌های زندگی آنها تأثیرگذار است. «پاییز فصل آخر سال است» از مبارزه همیشگی آدم‌ها می‌گوید با وابستگی‌ها و ریشه‌ها، با ترس‌ها و تردیدها، تردیدهای بین ماندن و رفتن، بین رضایت و قناعت، آدم‌هایی که رویاهایشان را در یک عصر دلگیر پاییزی به واقعیت می‌بازند، پاییزی که فصل آخر سال می‌شود، یا هر فصل دیگری که رویاها در آن پایان بگیرد. این رمان اگرچه قهرمان واحدی ندارد، اما نارضایتی از وضعیتی که شخصیت‌های داستانی در آن قرار گرفته‌اند، موضوع واحد آن است؛ هرچند آنها نمی‌توانند همه خواسته‌های خود را یک‌جا داشته باشند. برای به دست آوردن هر خواسته‌ای باید یکی و در مواردی چند دلبستگی خود را از دست بدهند و این وسواس و دو راهی‌های به هم پیوسته در طول داستان مدام تکرار می‌شود.

مؤلفه‌های اومانسیم

(۱) فردگرایی

فردگرایی را می‌توان اولین ویژگی اومانسیم دانست؛ این آزان‌رو است که بورکها (۱۸۱۸-۱۸۹۷م)، رنسانس را دوران فرد می‌دانست؛ زیرا علاقه به سرچشمه‌های فردیت در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، دوران رنسانس، با شدت و حدت دیده می‌شد (ر.ک، دیویس، ۱۳۸۶: ۲۳). اومانیست‌ها و به‌ویژه اگزیستانسیالیست‌ها، بر این اعتقادند که «انسان باید در درون خود تحول ایجاد کند تا به فردیت و اصالت خویش دست یابد. اگر تمام انسان‌ها خود را فرد تلقی کنند و در درون خود تحول ایجاد کنند، جامعه تغییر خواهد یافت» (نصیری، ۱۳۹۴: ۴۸). این اعتقاد اومانیست‌ها نشان‌دهنده‌ی اهمیت فردیت انسان به‌عنوان عضوی از اجتماع است. در چنین جامعه‌ای انسان موقعیت شخصی و انسانی خود را بر عهده می‌گیرد؛ بنابراین پذیرفتن موقعیت و جایگاه انسانی افراد باعث ایجاد جامعه‌ای سالم‌تر خواهد شد. فردگرایی و توجه به هر فرد، به‌عنوان انسان که جایگاه ویژه خود را در اجتماع دارد، در آثار مرعشی نمود دارد. هر سه شخصیت زن رمان پاییز فصل آخر سال است، را می‌توان به نوعی دارای شخصیت‌های فردگرا دانست. لیلا دختری اهوازی است که در رشته‌ی مکانیک دانشگاه تهران پذیرفته شده و درس خوانده است. پدر و مادر او در اهواز زندگی می‌کنند. لیلا پس از سپری کردن دوره تحصیلاتش با میثاق ازدواج می‌کند. لیلی و میثاق روزگار خوبی در کنار همدیگر داشتند تا اینکه میثاق تصمیم می‌گیرد برای ادامه‌ی تحصیل به خارج از کشور برود اما لیلی با این تصمیم او مخالفت می‌کند و حاضر نمی‌شود همراه میثاق به خارج برود. لیلی خیلی مقاومت کرد که نگذارد میثاق او را تنها بگذارد اما بالاخره تسلیم شد و میثاق راهی خارج گردید. «من دوست ندارم برای کسی بگویم که حتا مارگارت تاچر هم، در خانه چیزی نداشت به جز زینت‌اش. که فوقش با آن می‌توانست دل کسی را نگه دارد. تو دلت رفته بود، ماندن نداشتی دیگر. هیچ‌کس نمی‌توانست نگهت دارد، چه برسد به من، که دست‌هایم دور تن‌ات باز بود و خودم پَرتِ دادم. مثل کبوتر در آسمان، جلو چشمم بال زدی و دور شدی و دور شدی تا دیگر ندیدمت. حالا دیگر هر چه قدر هم زل بزنم به آن تکه‌ی آبی‌بی که در آن محو شدی و فریاد بزنم من هنوز همه‌ی عاشقانه‌هایم را نخوانده‌ام، برنمی‌گرددی. هیچ‌کدام را نمی‌گویم. به جایش آرام‌آرام، با لبخند، یک صندلی یک صندلی، از جمع‌شان کنار می‌روم و می‌رسم به آشپزخانه. مثل آخرین سرباز در شهری اشغال شده، پشت دیوارهای سرد آشپزخانه پناه می‌گیرم. دیازپوکسایدیم را با یک لیوان آب خنک می‌خورم و نمی‌فهمم به خاطر خنکی آب است که آرام می‌شوم یا قرص این‌قدر زود اثر کرده. آن‌ها بدون من همین‌طور درباره‌ی من بحث می‌کنند تا موقع شام، بعد از شام نوبت کس دیگری است. (مرعشی، ۱۳۹۵: ۱۱۳)

پس از آنکه میثاق لیلا را تنها گذاشت و رفت، لیلا تصمیم به پیدا کردن کاری تازه گرفت و در یک دفتر روزنامه مشغول کار شد. او هرچند در خفا هیچ‌گاه نتوانست میثاق را فراموش کند اما در میان جمع همیشه وانمود می‌کرد که مشکلاتش را سپری کرده است و قوی‌تر از قبل شده است.

لیلا پس از رفتن میثاق تنهایی در خانه زندگی می‌کند و مستقل می‌شود. «یک‌باره خالی شدم. هوای سالن تمام شد و تنهایی به دلم چنگ انداخت. چهار ماه بود که فشار خانگی خالی، تنم را خورده بود و چیزی از آن باقی نگذاشته بود و حالا، فشار تن خالی، از درون، ته‌مانده‌ی چیزی را که از من باقی مانده بود می‌خورد. او مُرده بود و امیدم به برگشتن‌ات، به تنها نماندن، به بزرگ کردن پسری که اسمش سیاوش یا فرهاد است، نویسنده و پبانیست است و هیچ‌وقت هیچ دختری را تنها نمی‌گذارد، مُرده بود. چیزی دلم را از سینه‌ام بیرون می‌کشید و ریزریز می‌کرد و دور می‌انداخت. زانوهایم دیگر بدنم را نگه نمی‌داشتند. یک‌باره همه چیز از جلو چشم‌هایم دور شدند. صندلی‌ها، آدم‌ها، باجه. صداها کم شد و محو شد و سفیدی همه‌جا را پُر کرد. چشم‌هایم را که باز کردم، صورتم خیس بود و زن پشت باجه داشت می‌گفت: «چی شد یکهو؟ بمیرم، بچه می‌خواستی؟» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۱۱۴-۱۱۶)

راوی برای مخاطب از ویژگی درونی لیلا سخن می‌گوید و این توصیفات را با تعریف رویدادی از زندگی لیلا شرح می‌دهد. زمانی که سردبیر مجله‌ای برخلاف نظر نویسنده، مطلب او را تغییر می‌دهد. این لیلا است که به‌عنوان زنی مقتدر در برابر این عمل نادرست می‌ماند و اعتراض خود را بیان می‌کند. اما این اعتراض به بهای از دست دادن شغل او تمام می‌شود: «با سردبیر هفته‌نامه‌ای که در آن کار می‌کردم کنار نمی‌آمدم. چهار ماه پیش بود که آمد جلو میزم ایستاد و گفت مطلب مال من است و می‌توانم هر تغییری که دلم بخواهد در آن بدهم. کاغذهایم را جمع کردم. گفت فکر کرده‌ای چه می‌نویسی که نمی‌شود حتی یک کلمه‌اش را تغییر داد؟ کتاب‌ها و خودکارها را ریختم توی کیف. گفت دیگر نمی‌خواهم بشنوم که آمده‌ای و اعتراض کرده‌ای کیفم را روی شانه‌ام انداختن و گفتم دیگر نمی‌شنوید. در بیرون آمدم» (همان: ۸). این استقلال در شخصیت لیلا را می‌توان در تصمیم‌گیری‌های کوچک او نیز مشاهده کرد. او برخلاف دیدگاه پدرش که به او توصیه می‌کند در اهواز، شهر محل سکونت خانواده و تولدش باقی بماند و به تهران نرود و در همان‌جا به کار مشغول شود، تصمیم می‌گیرد به تهران بازگردد: بابا گفت: «بیا بگذارم شرکت نفت، توی رشته‌ی خودت کار کن حقوق خوب بگیر، آینده‌ات را بساز. پیش خودمان هم هستی نمی‌خواهم برگردم اهواز آدم که راه‌رفته را برنمی‌گردد. همان سه چهار روزی که آنجا بودم فهمیدم نمی‌توانم بمانم. اهواز گرم است. هرم گرما از زمین بلند می‌شود و روی سینه‌ی آدم هوار می‌شود» (همان: ۹)

۲) خردگرایی

آشنایی انسان با موقعیت و توانایی هایش، با خرد و عقل گرایی همراه بود؛ به بیان دیگر خردگرایی باعث شد تا انسان خود را از عناوین مختلفی که برای او تنیده بودند رها سازد؛ بدین ترتیب دیگر پذیرش هر حرکت، اتفاق و حادثه‌ای برای او، که آن را مربوط به نیروهای ماورائی می دانستند راحت و آسان نبود؛ زیرا انسان با مراجعه به عقل و خرد خویش، به تجزیه و تحلیل حوادث می پرداخت و چه بسا نقش نیروهای زمینی (روابط انسانی و اجتماعی را در آن پررنگ تر یافت. پس از دوران قرون وسطا (قرن پنجم تا پانزده میلادی) که وحشت و شرارت بر انسان سایه افکنده بود، انسان با مراجعه به خرد خویش، خود را از وحشتی که بر او تحمیل کرده بودند نجات داد تا با توجه به حق انتخاب، زندگی‌ای را برای خود رقم زند که دیگران برای او از پیش تعیین نکرده بودند. دیگر نیروهای ماورایی به هر بهانه‌ای نقشی بر سرنوشت انسان نداشتند؛ در این شرایط «برحسب اندیشه‌ی هلنیستی رومی، انسان در پناه عقلانیت خویش، در جهان وحشی و شریر، قابلیت زندگی خردمندانه را درمی یابد» (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۵۸). شخصیت نوال در رمان «هرس» شخصیتی است که

با تأثیرپذیری از دیگران و پذیرفتن آراء آن‌ها زندگی می‌گذارند و از خرد خویش بهره‌ای نمی‌برد. نوال در این داستان پس از مرگ پسرش صاحب سه دختر می‌شود، اما عقل و خرد وی، به داشتن این دختران راضی نیست و سرانجام با دختر تازه متولد شده خود را با پسری دیگر عوض می‌کند.

هرس داستان زندگی یک خانواده در زمان جنگ است، رسول و نوال، نوالی که باردار است و پسری سه‌ساله دارد به نام شرهان. اولین روز جنگ، شرهان در آغوش نوال جان می‌دهد. وقتی نوال تنها در خانه بود و رسول آبادان. رسول که برگشت شرهان را، پدر نوال را و پسرعموهای نوال را که از کودکی با آن‌ها بزرگ شده بود همه را یکجا در جنت‌آباد خرمشهر میان مردمانی غریبه به خاک سپرد و نوال را سوار ماشین کرد و به اهواز برد. نوال فرصت سوگواری نیافت نه برای شرهان نه برای پدرش نه برای تمام مردانی که می‌شناخت و یک شبه همه را از دست داد.

نوال فرصت سوگواری نمی‌یابد، همه چیز با شتاب اتفاق می‌افتد، همه آن‌چه که زندگی رسول و نوال را دود می‌کند و به آسمان می‌فرستد تنها در چند جمله در کل داستان روایت می‌شود، چند جمله‌ای که همان قدر که نوال را در ناباوری مرگ شرهان باقی می‌گذارد، خواننده را هم در بهت و حیرت مرگ شرهان رها می‌کند. نویسنده با چیره‌دستی پررنگ‌ترین قسمت داستان را لابه‌لای رویدادهای تلخ دیگر پوشانده است همان‌گونه که نوال به جزئیات آن دسترسی ندارد، خواننده هم چیز زیادتری از آن اتفاق نمی‌داند، انگار همان‌طور که رسول سعی کرده آن را در

ذهن نوال کم‌رنگ کند، نویسنده هم قصد دارد از کنار آن به سرعت عبور کند، عبوری که نهایتاً راه به جایی نمی‌برد و نوال تا آخر زندگی‌اش در کنار این اتفاق می‌ماند. خواننده هم در پس روایت تمام سال‌های بعد از جنگ، رنگ و بوی آن واقعه را در همه صفحات داستان به وضوح می‌بیند.

زندگی در اهواز، نوال را بی‌قرارتر کرد، دو دختر دیگر به دنیا آورد، امل و انیس ولی زندگی هنوز برای نوال، آن‌چه باید می‌بود نبود «نوال بعد از آن خانه دیگر آدم نشد.» (مرعشی، ۵۰)، جنگ تمام شده بود ولی نوال هنوز در اهواز مردی نمی‌دید. دوباره باردار بود به امید این‌که خودش پسری در رحم داشته باشد «پسر توی شکم نوال می‌توانست روزهای رفته را به او برگرداند. می‌توانست او و رسول را دوباره اندازه هم کند.» (مرعشی، ۱۳۹۶: ۵۳). زندگی‌اش رنگ گرفته بود با این امید. «نوال دلش به روزهای خانه خوش بود به تماشای پسرش. آرزوهایش برای بزرگ شدن شهران را قالب می‌زد به تن این پسر و هی با خودش می‌گفت‌شان که همه‌شان یادش بیاید.» (مرعشی، ۸۵) اما این طور نشد. دختری زایید. نوال نمی‌توانست با این واقعیت کنار بیاید، پسر را حق خودش می‌دانست برای همین با کمک زنی به نام نسبیبه، دختر خودش را داد و پسری غریبه ستاند، مه‌زیار. می‌خواست تمام حسرت‌هایش را با او پاک کند، اندوه‌اش را تمام کند. «این پسر از این به بعد همه چیز او بود، شهرانش بود. باید شهرانش می‌بود باید همه‌چیز را درست می‌کرد. باید جای همه مرده‌های مرده زندگی‌اش را می‌گرفت.» (مرعشی، ۱۳۹۶: ۸۷) «این پسر، پسر او بود. پسری که مردش می‌شد، پسری که نوال فدکشیدنش را می‌دید، پسری به جای پسر مرده‌اش.» (مرعشی، ۷۶) ولی نشد، پسر غریبه بود، صدای دخترک همیشه در گوشش بود و آرام و قرار نداشته‌اش را گرفت. «قاطی صدای گریه مه‌زیار صدای گریه دخترش را از در و دیوار می‌شنید.» (مرعشی، ۹۱) نوال بی‌قرار دختر ندیده‌اش شد، پیش نسبیبه رفت، خواست فقط یک‌بار ببیندش و بعد برگردد سر زندگی‌اش «صدای گریه‌اش نمی‌ذاره زندگی کنم. فقط یه بار ببینمش نسبیبه. می‌خوام ببینم گریه نمی‌کنه. او وقت صداش میره از گوشم بذار برم» (مرعشی، ۱۲۷) دخترش را دید اما دیوانه‌تر شد تا جایی که رسول او را از خود راند. «برو نوال، برای همیشه. تا عصری میمونم پیش یوما. وقتی او مدم خونه نباش» (مرعشی، ۱۷۱) نوال از خانه رسول رفت. رفت به سوی خرمشهر، خرمشهری که بعد از ترک آن، تنها یک بار با دخترانش دوباره دیده بود. خانه‌اش را پیدا کرد و همان‌جا زیر آفتاب داغ نشست. نشست به سوگواری.

در داستان «پاییز فصل آخر سال است»، شخصیت شبانه، شخصیتی خردگرا و البته وسواسی است. او همه چیز را در آینه عقل و منطق خویش می‌سنجد. حتی ارسال آن را که بسیار عاشق وی است، به دلایلی که فقط در ذهن خود اوست نمی‌تواند قبول کند. شبانه نیز در رشته‌ی

مکانیک دانشگاه تهران پذیرفته شد و همین تحصیل بود که دامنهٔ آشنایی و رفاقت آنان را رقم زد. شبانه دختری تهرانی است که با پدر و مادر و برادرش ماهان زندگی می‌کند. ماهان در بدو تولد بیمار به دنیا آمد و کودک استثنایی بود. همین مسأله در زندگی و سرنوشت شبانه بسیار تأثیر داشت. شبانه در دفتر روزنامه با لیلا کار می‌کند و همان جا با پسری به نام ارسلان آشنا می‌شود، ارسلان پس از مدتی از شبانه خواستگاری می‌کند، اما شبانه همچنان دچار تردید و دودلی است. «می‌گویند دخترها پسرهای قوی را دوست دارند. پسرهایی که از آن‌ها حمایت کنند. پسرهای خوش تیپ و درشت‌هیکل. پسرهایی که دختربازی نمی‌کنند و چشم‌چران نیستند. پسرهای آرام. پسرهایی که می‌شود برای‌شان نقش مادر را بازی کرد. پسرهایی که شادند و شوخی می‌کنند. پسرهایی که دائم محبت می‌کنند. پسرهایی که... اما من ارسلان را دوست ندارم. هر چه بیشتر نگاهش می‌کنم، بیشتر می‌فهمم که دوست‌اش ندارم. نمی‌دانم چرا. از قیافه‌اش بدم نمی‌آید. از چشم‌های روشن‌اش که مثل تیله است و موهای سیاه فرفری‌اش که شبیه رومئو است و روجا می‌گوید دهاتی است. از پوست صاف و کم‌رنگ صورتش که همیشه‌ی خدا ته‌ریش تنکی روی آن است، از قد بلند و تیپ ساده‌اش، از خنده‌ی همیشگی و پرخوری‌اش که مثل پُرخوری روجا پر از زندگی است. حتا از این که لاغر است هم بدم نمی‌آید. اما چیزی در او هست که حرصم را درمی‌آورد و نمی‌دانم چیست. نمی‌فهمم چرا مرا دوست دارد. من که چاقم، نمی‌توانم خوب حرف بزنم، شوخی کردن بلد نیستم، تا حالا هیچ‌کس را نخندانده‌ام و لباس‌هایم همیشه ساده و تیره‌اند. من که ضعیفم و از ترس اشک‌هایی که بی‌وقت سراغم می‌آیند و از چشم‌ها تا زیر چانه‌ام دو خط سیاه موازی می‌کشند، حتا نمی‌توانم با خیال راحت ریمل بزنم. نمی‌فهمم چی را در من دوست دارد و از همین می‌ترسم. از این نفهمیدن بی‌دروپیکر که مرا پرت می‌کند توی فضای تاریکی که نمی‌شناسم. می‌ترسم یک روز ناگهان جایی که هستیم تاریک شود و چشم‌های ارسلان قرمز شود و برق بزند. و سُم‌هایش را نشانم بدهد و همین‌طور که دارد می‌خندد، دندان‌های نیش‌اش را که بلند شده‌اند فرو کند توی گردنم. چیزی دارد بین ما اتفاق می‌افتد که من دلیلش را نمی‌فهمم و می‌ترسم». (مرعشی، ۱۳۹۵: ۵۸)

۳) واقع‌گرایی

یکی دیگر از ویژگی‌های اومانيسم، واقع‌گرایی است. این به آن معنا است که باید با نگاه واقع‌گرایانه می‌توان به واقعیت جامعه‌ی انسانی نگریست و با داشتن چنین نگاهی است که می‌توان برای حل مشکلات و نشان دادن آنچه بر انسان گذشته و می‌گذرد، گام برداشت؛ اما اگر این نگاه واقع‌بینانه به جامعه و روابط انسانی نباشد، چگونه می‌توان در رفع مشکلات آن گام برداشت؟ و این در حالی است که جای گرفتن در موقعیت واقعی انسان، به معنی درگیر کردن خود است با کارها و پی‌جویی‌های واقعیت زندگی در جهان؛ واقعیت‌هایی که انسان در زندگی

روزمره با آن در ارتباط است. گفتنی است که: «گاه از دید اومانئیست‌ها واقعیت و حکمت نه در میان فلاسفه و متفکران، که در میان مردم عادی یافت می‌شود. لئون باتیستا آلبرتی (۱۴۰۴-۱۴۷۲م.)، می‌گفت که: حکمت را در بازار، در تئاتر و در خانه‌های مردم می‌توان یافت» (علی محمدی، ۱۳۸۴: ۵) مرعشی پور در رمان «پاییز فصل آخر سال است» نگاهی واقع‌گرایانه به زندگی دختران و زنان تنها دارد، زنان که در جامعه امروز برای داشتن زندگی سالم و به دور از هیاهو و دردسر باید با مشکلات بجنگند. سه شخصیت اصلی این داستان «شبان، لیلا و روجا» هر سه به نحوی با واقعیت‌های زندگی امروزی درگیرند. شبانه یک برادر کوچکتر از خود به نام ماهان دارد که یک کودک استثنایی است و همیشه ایجاب می‌کند که یک نفر مواظب او باشد. مادر شبانه از این وضعیت خسته شده است و شبانه خواه‌ناخواه مجبور است از برادرش مواظب کند. باید ادای آدم‌های خوشبخت را در بیاورم. تنها کاری که مطمئنم خوب بلدم. همه‌مان همیشه ادایش را درآورده‌ایم. من، مامان، بابا. بین ما فقط ماهان است که انگار همیشه خوشحال است. کسی چه می‌داند، حرف درست که نمی‌زند، شاید او هم مثل ما دارد ادا درمی‌آورد. مثلاً آن‌بار که زندگی مزخرف مامان به جایی رسید که بابا ما را ببرد مسافرت خانوادگی تا احساس خوشبختی کنیم و ماهان تمام راه را بالا آورد و ماشین را به گند کشید. یا آن‌بار که رفتیم مدرسه‌ی ماهان و به سرودی که با دوستانش خواند و هیچ‌کس چیزی از آن نفهمید، گوش دادیم و با لبخندهای احمقانه برایش دست زدیم. حتا روزی که دانشگاه قبول شدم و مامان جشن گرفت و ماهان را گذاشت خانه‌ی مامان بزرگ تا آبروی مان را جلو مردم نبرد. خیلی وقت است داریم ادا درمی‌آوریم. ادای خوشبختی ساده‌ای که در این بدبختی محتوم ابدی گمش کرده‌ایم. از کی شروع شد؟ کجا، کدام روز؟ یادم است چند ماه طول کشید تا فهمیدیم باید برای همیشه فراموش‌اش کنیم. چیزی به زندگی ما اضافه شده بود. چیزی مثل یک غول سیاه بزرگ که همیشه کنار ماهان راه می‌رفت و سایه‌ی زشت‌اش روی او می‌افتاد. می‌دیدمش که با دندان‌های زشت و کثیف بین مامان و ماهان می‌ایستاد و می‌خندید. (مرعشی، ۱۳۹۵: ۴۷-۴۸)

یا زندگی لیلا که همسرش میثاق یک بورسیه تحصیلی گرفت و او را ترک کرد و لیلا مجبور شد برای ادامه زندگی خودش در آپارتمانی تنهایی زندگی کند و با واقعیت‌های تلخ زندگی امروزی بسازد. شخصیت دیگر داستان «روجا» نیز چنین سرنوشتی دارد. او نیز با مادرش زندگی می‌کند و به قول خودش «مامان مامانش» هست. روجا که از دانشگاهی در فرانسه بورسیه تحصیلی گرفته به خاطر مادرش و مواظبت از وی همیشه مردد و دودل است و نمی‌تواند او را تنها بگذارد.

۴) اراده انسان

پرداختن ادبیات به اراده‌ی انسان، انسان‌ها را به تکاپو و تلاش در زندگی اجتماعی و بهبود شرایط جامعه وامی‌دارد و به آن‌ها یادآور می‌شود و حتی هشدار می‌دهد که صاحب اراده هستند و این او است که می‌تواند آگاهانه از این اراده و توانایی در جهت بهتر زیستن استفاده نماید. در داستان‌های مرعی به نمودهای متفاوتی از اراده و توانایی شخصیت‌های داستان برمی‌خوریم. «شبان» شخصیتی است که هیچ اراده و توانایی از خود در تصمیم‌گیری ندارد، اما برعکس روجا و لیلا شخصیت‌های توانا و با اراده هستند که خود مسیر زندگی خود را تعیین می‌کنند. لیلا هنگامی که میثاق - همسرش - بورسیه تحصیلی گرفت، تصمیم به ماندن در ایران گرفت و هر چقدر میثاق تلاش کرد تا او را با خود همراه سازد، موفق نشد. میثاق تنها رفت و لیلا ماندنی شد. اما «شبان» شخصیتی متفاوت دارد. او در تصمیم‌گیری بسیار ضعیف است و توان تصمیم گرفتن و حرف زدن در مقابل دوستانش و حتی در مقابل ارسلان که قرار است با او ازدواج کند را هم ندارد. شبانه همیشه نگران است، نگران از تنهایی ماهان و از اینکه اگر او ازدواج کند ماهان تنها بماند همین مسأله توان و قدرت تصمیم‌گیری را از او گرفته است.

دو طبقه را آرام‌آرام بالا رفته و به هم می‌آمیزد این‌ها فکر کردم و آخرش فکر کردم به ارسلان می‌گویم امشب نمی‌آیم چون حوصله ندارم. نمی‌آیم چون خسته‌ام و می‌گویم دیگر درباره‌اش بحث نکنیم، نمی‌آیم و تمام. اما کنار میز ارسلان که ایستادم شبانه‌ای دیگر آرام گفت: «می‌شود بگذاریم برای یک شب دیگر؟»

- نه شبانه. می‌خواهم حرف بزنی. زود برمی‌گردیم.

- آخر خسته‌ام. تازه، با لباس کار هم که نمی‌شود بیرون رفت. (مرعی، ۱۳۹۵: ۳۸)

چرا نمی‌توانم مثل آدم حرف بزنی؟ چرا نمی‌توانم روی تصمیم‌هایم بایستم؟ کی را باید مقصر بدانم؟ پدرم را؟ مادرم را؟ یا مریضی ماهان را، که بعد از آن، هیچ چیز زندگی ما شبیه زندگی واقعی نشد؟ از کی این قدر ضعیف شده‌ام؟ شاید از آن شب زمستان که آژیر خطر زدند و مامان ماهان را به سینه‌اش فشار داد و داد زد: «من چه کار کنم با این بچه‌ی مریض؟» (مرعی، ۱۳۹۵: ۴۰)

شخصیت شبانه را می‌توان نقطه‌ی مقابل لیلا دانست. لیلا دختری مستقل از نظر فکری و درونی است اما شبانه، دختری وابسته است که به طرف مقابل خود تعلق خاطر پیدا کرده و همین امر سبب می‌شود تا ترس از دست دادن اطرافیان، او را عذاب بدهد. لیلا، خود تصمیم به جدایی از میثاق می‌گیرد درحالی‌که شبانه، در ابتدای داستانش، خود را به شدت وابسته به برقراری ارتباط با دوستان و بخصوص ارسلان می‌داند. همین وابستگی و ترس از تنهایی است که او را مجبور می‌کند برخلاف آنچه دوست دارد رفتار کرده و تصمیم‌گیری نماید.

خودکارش را کوبید روی میز و سرش را کرد توری مانیتور. ترسیدم باز جلو همه دعوا راه بیندازد. باز قهر کند و هر وقت نگاهش می‌کنم اخم کند. ترسیدم به سرش بزنم و همه چیز را به هم بریزد. آن وقت مثل همه‌ی سال‌های قبل تنها بمانم و هیچ‌کس را پیدا نکنم که دلش بخواهد مرا ببرد جمشیدیه، و آن وقت مدام به این‌وآن نگاه کنم که با کسانی که دوستشان دارند، بیرون می‌روند و من از غصه‌ی تنهایی بمیرم. گفتم. «باشد، برویم» (همان: ۳۹)

یکی از ویژگی‌های عمده‌ی شبانه، درگیری او با خاطرات و وابسته شدن به همه چیز است. ترس از دست دادن دارایی‌ها که شامل اطرافیان، عزیزان و حتی اشیاء می‌شود، تمام زندگی شبانه را درگیر خودکرده است. این امر ناشی از تلاطم درونی و نوعی افسارگسیختگی باطنی است که شبانه با آن درگیر است زیرا به صورت عادی کسی که لوازم و وسایلی غیرقابل استفاده می‌شوند، آن‌ها را نو می‌کند اما شبانه، در متن زیر برای مخاطب شرح می‌دهد که او حتی به کیف پولش که کهنه و پاره شده نیز وابستگی عاطفی پیدا کرده و حاضر نیست جای آن را با کیف پولی تازه عوض کند. این امر در تمام زندگی او تعمیم یافته و شخصیتی با اعتمادبه‌نفس بسیار پایین و نگران را برای مخاطب به تصویر می‌کشد که به دلیل فشارهای روانی که از کودکی بر او وارد شده، تعامل درونی نداشته و دچار گره‌های عاطفی است.

و «بابا نمی‌داند من نمی‌توانم چیزی را عوض کنم. کارم را توی این شرکت، حتی اگر حقوق هم نداشته باشد، جرئت نمی‌کنم عوض کنم. بابا نمی‌داند من حتی کیف پول پاره‌ام را هم سه سال است با خودم این‌ور و آن‌ور می‌کشم و خجالت می‌کشم جلوی کسی آن را بیرون بیاورم، هر بار که خواستم آن را با کیف پول تویی که ارسالن برایم خریده عوض کنم، قلبم تاپ تاب کرده و تمام تصویرهای گذشته‌ام با این کیف جلو چشمم آمده و نتوانسته‌ام. بابا این چیزها را نمی‌داند» (همان: ۲۵).

۵) عدالت و برابری اجتماعی - انسانی

عدالت و برابری اجتماعی، یکی دیگر از اصول اومانیسیم و آرزوی اومانیسیت هاست. این در حالی است که عدالت و برابری اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آرمان‌های بشر در طول تاریخ شناخته شده است و هر انسان رشد یافته‌ای بالفطره خواهان عدالت و برابری اجتماعی است. هم‌چنین این موضوع از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران قرار گرفته است. فیلسوفان، حکیمان، دانشمندان، عالمان علوم انسانی و اجتماعی هر کدام قرائت و برداشتی متفاوت از عدالت داشته‌اند. از دیدگاه برخی از آنان عدالت اجتماعی به مفهوم توزیع امکانات و مناصب، بر اساس شایستگی و لیاقت هاست. و از دیدگاه برخی، عدالت البته پیوندی شدید با مجازات دارد! در ارتباط با مفهوم عدالت، البته مفاهیمی چون برابری، انصاف و مساوات نیز مطرح می‌شود؛ اما آنچه اومانیسیم به آن توجه دارد و بیشتر مدنظر است، اهمیت انسان به‌واسطه‌ی انسان بودن او است،

همان گونه که در کتاب اومانسیم آمده است: نژاد، قومیت، فرزند و نوهی کسی بودن، این‌ها امتیازی ندارد و هیچ انسانی را بر انسان دیگر برتری نمی‌دهد (ر.ک: دیویس، ۱۳۸۶: ۲۳)؛ بلکه هر انسانی باراده و توانایی‌های خود می‌تواند از انسان دیگر برتر باشد.

در بخش اول رمان، با زندگی دختری مواجه هستیم که در اوج مشکلات عاطفی خود قرار دارد. اما در این میان، او علاوه بر آنکه به زندگی گذشته و عشق ازدست‌رفته‌ی خود می‌نگرد، به زندگی اجتماعی خود نیز فکر کرده و در پی کار و فعالیت‌هایی است که علاوه بر تأمین جنبه‌ی مالی، به او در پشت سر گذاشتن این بحران کمک نماید. لیلا، نویسنده‌ای است که برای روزنامه‌ای مطلب می‌نویسد و برای مخاطب شرح می‌دهد که علی‌رغم سرخوردگی عاطفی که در جسم و روند زندگی او تأثیر گذاشته، برای یک ملاقات کاری خود را آماده می‌کند.

گوشی را برداشتم. گفت: «سلام لیلا خانم. امیر صالحی هستیم. شماره‌ی شما را از ساغر گرفته‌ام». گفت دارند یک روزنامه‌ی جدید درمی‌آورند. گفت هرروز سه صفحه‌ی فرهنگی دارند. یک صفحه‌اش ظهر می‌رود برای چاپ، در صفحه‌اش عصر. گفت اگر فرصت دارم و اگر دوست دارم، یکشنبه عصر سری به‌شان بزنم. فرصت دارم. هرچقدر که بخواهد. در این چهار ماه غیر از وقت بی‌مصرف چیز دیگری نداشته‌ام» (مرعی، ۱۳۹۶: ۸).

هر فرد در زندگی با گروه‌هایی مانند خانواده، دوستان، همکاران و... تعامل دارد که بنا به موقعیت و جایگاه اجتماعی خود در آن‌ها به ایفای نقش می‌پردازد و با دیگران ارتباط برقرار می‌کند. نقش اشخاص در گروه‌های مختلف اجتماعی ابعاد شخصیتی ایشان را آشکارتر می‌سازد. شخصیت‌های رمان نیز بر اساس نقشی که در گروه‌های مختلف دارند، مدام در ارتباط با دیگر شخصیت‌ها هستند، مجموعه این روابط در شکل‌گیری شخصیت‌ها و معرفی ایشان به خواننده از اهمیت بالایی برخوردار است» (نوروزی و اسلام، ۱۳۹۳: ۱۹۲). بنابراین نظر است که ما در این رمان نیز شاهد اهمیت اشتغال و درگیری کاری برای شخصیت‌های رمان و مخصوصاً شخصیت اصلی داستان تابستان، لیلا هستیم این فرد با وجود آنکه ماه‌های زیادی بدون کار و فعالیت اجتماعی در انزوا بوده، اما به خوبی از معیارها و تمایلات شخصی خودآگاه است و زمانی که با عدم تطابق کاری که به او پیشنهاد شده و اصول اولیه‌ی ذهنی که برای خود الگو قرار داده مواجه می‌شود، این حق و اجازه را به خود می‌دهد که درگیر شغل پیشنهادی نشود و در برخورد اول عدم رضایت خود را از این امر نشان دهد.

دوباره می‌خندد و من هم به خنده راه می‌دهم تا عمیق‌تر در سینه‌ام فرو برود در مورد کار هم باید بگویم که زیاد نیرو نداریم. بودجه‌ای که داریم فعلاً محدود است. برای هر صفحه دو خبرنگار داریم و کار کمی زیاد می‌شود. فکر کردم شما برای یکی از صفحات که باید تا عصر تمام شود گزینه خوبی هستید. موضوع صفحه، سرگرمی‌های حوزه فرهنگ است و برای مخاطب

عام درمی آید. چیزهایی مثل اینکه کدام بازیگر با کدام کارگردان آشتی کرده، کتاب فلان نویسنده چقدر فروخته، چه کسی علیه اسکار گرفتن چه کسی صحبت کرده، کدام فیلسوف تازگی‌ها ازدواج کرده و نظرش درباره آنچه بوده و خلاصه موضوعاتی که عوام دوست دارند بدانند خوشحالی از عمیق‌ترین جای سینه‌ام بیرون می‌آید و مثل دود سیگار در هوا محو می‌شود. نگاهم را می‌برم روی انگشت‌هایم گوشه ناخنم کج شده. شروع می‌کنم به کندنش» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۳۰)

لیلا، در ذهن خود به دلیل پیشینه‌ی کاری و سابقه‌ای که داشته انتظار کاری در روزنامه را دارد که دارای سطحی بالا بوده و با خواص جامعه سروکار داشته باشد. همین امر، شخصیت درونی او را برای مخاطب بر ملا می‌کند زیرا نشان می‌دهد که سطح فرهنگ و درک این شخصیت از فضای اطراف و جامعه‌ای که در آن پرورش یافته چگونه است و همچنین متذکر می‌شود که این شخصیت، فردی عامی و سطح پایین نیست که با هر شغل کوچک و بی‌اهمیتی جایگاه اجتماعی خود را تنزل داده و سطح خود را از آنچه بدان واقف است، پایین‌تر بیاورد. در این بخش است که تفکیک میدانی بین عوام و خواص صورت می‌گیرد و نویسنده از واژه‌ی کار آدم‌بزرگ‌ها برای نشان دادن سطح و جایگاه مهمی که لیلا برای خود در نظر گرفته استفاده می‌کند و این امر در تضاد با فرهنگ عوام و مطلوبات این قشر است که با باورها و اندیشه‌های درونی لیلا در مغایرت است. لیلا از این که سطح بیش و شعور اجتماعی او تا حد نوشتن در مورد زندگی روزمره‌ی افراد مهم تنزل کرده، ناراضی است و این را نشان هم می‌دهد، حتی اگر به این کار و شغل به‌عنوان نقطه‌ی عطف زندگی شخصی نگاه کرده و کورسوی امیدی برای رهایی از رخوتی باشد که در آن اسیر شده است.

«نمی‌خواهم بشنوم. قرار نبود کار جدیدم این باشد. باید با یک کار فرهنگی واقعی روبه‌رو می‌شدم، یک کار جدی، کار آدم‌بزرگ‌ها باید می‌گفت قرار است مصاحبه بگیری، یا گزارش مفصل بنویسی، یا نقد کنی. پاپاراتزی بازی درباره ازدواج فیلسوف‌ها قرار نبود کار من باشد» (همان: ۳۰). لیلا، کار و فعالیت اجتماعی را به عنوان عنصری برای تداوم زندگی و نیازی حیاتی می‌بیند. همین امر است که او را وادار می‌کند علی‌رغم عدم نیاز مالی به کار، به دنبال آن برود و حتی احساس رضایتی وصف‌نشده‌ی از آن داشته باشد. دختری که با پیدا کردن کاری در یک کتاب‌فروشی بی‌نهایت خوشحال می‌شود اما در پس این خوشحالی اندیشه‌ای عمیق ریشه داشته که راوی از زبان نویسنده به آن اشاره می‌کند. کار و فعالیت اجتماعی نوعی ریشه دواندن در اندام حیاتی اجتماع است. او با کار کردن خود را زنده و پایدار می‌بیند و به این نتیجه می‌رسد که می‌تواند خود را به‌عنوان عنصری مؤثر در اجتماع معرفی کند

تنها چیزی که می‌خواستم، کار بود. می‌خواستم پیدایش کنم تا بدانم فردا کجا هستم و

پس فردا و ده سال دیگر می‌خواستم مثل درخت، خودم را و تو را توی همین زمین بکارم و پایمان را همین‌جا محکم کنم که هیچ‌وقت نتوانی جایی بروی بدون من. من مهندس نمی‌شدم. بی‌بندوبارتر از آن بودم که کسی بخواهد صبح زود بکشاندم سر کار و پای امضا و قرار داد. با روجا می‌خندیدید که مثال برگ گل لای حریر بزرگم کرده‌اند و سختی کشیدن پژمرده‌ام می‌کند. آن روز اما خودم برای خودم کار پیدا کرده بودم. توی کتاب‌فروشی کوچکی که لای قفسه‌هایش بوی خاک مانده روی شیرازه‌ی کتاب می‌آمد و مشتری‌هایش آدم‌هایی بودند مثل تو» (همان: ۳۳).

دختری که در بخش نخست، ساعت و روزها را فراموش می‌کرد و گویی مرده‌ای در کنج خانه بوده اکنون در بخش دوم رمان، به دلیل اشتغال به کار و وارد شدن به امور اجتماعی دوباره روحیه‌ی اولیه‌ی خود را بازیافته است. او سرزنده و شاد بوده درحالی که هنوز هم به میثاق و رفتن او فکر می‌کند اما این افکار دیگر مانع عقب‌نشینی او از جریان زندگی‌اش نمی‌باشد. اگر کار و فعالیت بیرون از خانه‌ی لایلا نبود، او در تمام طول داستان، همان دختر افسرده و غمگینی بود که گویی دنیا برایش به آخر رسیده و دیگر امیدی به ادامه زندگی نداشت اما وارد شدن او به محیط‌های اجتماعی و فعالیت او در روزنامه که ذهن و افکار روزانه‌ی او را به خود مشغول می‌کرد مانع از اندیشیدن او به ناملایمات زندگی و ورود او به فضای جدایی از میثاق می‌شد و همین امر باعث ایجاد تحولی درونی در این شخصیت گردیده بود

و گفتم مهمان دارم و ته دلم شیرین شد. صدبار از صبح این جمله را گفته بودم: «آقا جعفری خوب بگذار، مهمان دارم»، «پرتقال مجلسی می‌خواهم، برای مهمان ریزها را بردار»، «نیم کیلو رولت هم اضافه کن، می‌ترسم کم بیاید برای مهمان‌ها». به شاگرد مغازه‌ها گفتم کیسه‌ها را بگذارند توی صندوق عقب ماشین و به همه‌شان انعام دادم. حقوق گرفته بودم بعد از دو ماه کار. حقوق گرفته بودم و خانم خانم‌ی خودم بودم. خانم بودم و دلم مهمانی می‌خواست. مهمانی دادن انتهای زنانگی است دلم زنانگی می‌خواست بعد از این همه وقت» (همان: ۱۰۳).

۶) تنهایی انسان

تنهایی انسان از دستاوردهای دوران مدرن است؛ تنهایی‌ای که از نظر برخی، گریزی از آن نیست، اما تنهایی و جدا ماندگی انسان امری چاره‌پذیر است؛ زیرا بشر از برقراری رابطه با هستی (انسان و طبیعت) ناتوان نبوده و خود اوست که باید از این تنهایی بگریزد یا آن را انتخاب نماید. در رمان «پاییز فصل آخر سال است» در مورد شبانه، با یک خانواده‌ی سنتی و قدیمی مواجه هستیم که نوع تربیت و برخورد اطرافیان از جمله پدر و مادر نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت شکننده‌ی این فرد دارد. او ترس از تنهایی و بی‌کسی را در خانواده‌ی خود جستجو می‌کند. او خاطره‌ای را یادآور می‌شود که برادرش بیمار است و مادر او بجای آنکه به شبانه دلگرمی

بدهد و دلهره و ترس از بین رفتن کودک را از او دور کند، برعکس عمل کرده و همین امر سبب می‌شود که شبانه، دختری ترسو، وابسته و با اعتماد به نفس پایین باشد که خود نیز به این امر واقف است و از آن رنج می‌برد. «با خودم فکر کردم که چرا این قدر از تنهایی می‌ترسم. چرا نمی‌توانم مثل آدم حرف بزنم؟ چرا نمی‌توانم روی تصمیم‌هایم بایستم؟ کی را باید مقصر بدانم؟ پدرم را؟ مادرم را؟ مریضی ماهان را، که بعد از آن، هیچ چیز زندگی ما شبیه زندگی واقعی نشد؟ از کی این قدر ضعیف شده‌ام؟ شاید از آن شب زمستان که آژیر خطر زدند و مامان ماهان را به سینه‌اش فشار داد و داد زد: «من چه کار کنم با این بچه‌ی مریض؟» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۴۰)

لیلا پس از رفتن میثاق به کلی در خانه خود تنها می‌ماند، در جای جای داستان با موقعیت‌های مواجه می‌شویم که روایت‌کننده تنهایی لیلا است: «منتظر جوابم نمی‌ماند. می‌پوشدش. چه قدر بزرگ است برایش. دم در برمی‌گردد و نگاهم می‌کند. نگاهش هزار سال طول می‌کشد. بعد می‌گوید: «فقط این که، تنهایی خیلی سخت است شبانه. سخت‌تر از زندگی بی‌رویا است. آدم همیشه توی ابرها زندگی نمی‌کند. کم‌کم می‌آید پایین و آن وقت تنهایی از همه چیز سخت‌تر می‌شود. می‌فهمی؟» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۱۴۷)

«هر چه به خانه نزدیک‌تر می‌شوم، کمتر دلم آن‌جا را می‌خواهد. دلم می‌خواهد ترافیک تمام نشود و لای نورهای قرمز و سفید ماشین‌ها بمانم. دلم به هر چیزی راضی می‌شود به جز تاریکی و سکوت خانه. دلم می‌خواهد با چند نفر قرار شام بگذارم. در رستورانی نیمه‌تاریک دور میز بنشینیم، غذا بخوریم و با صدای بلند به همه چیز دنیا بخندیم. آدم‌های میزهای کناری با اخم نگاه‌مان کنند و ما باز بلندبلند بخندیم. متنفرم از این که مثل هر روز تنها برسم خانه. کسی نباشد در را برایم باز کند و مجبور شوم خودم کلید بیندازم. متنفرم از این که شب‌ها، خودم چراغ‌ها را روشن کنم. از این که بعضی وقت‌ها صدای خودم را بشنوم که دارم بلندبلند با خودم حرف می‌زنم و از فکر این که دارم دیوانه می‌شوم، هر بار بیشتر از قبل بترسم. دلم نمی‌خواهد بروم خانه. امروز نه. روجا کلاس دارد، می‌دانم. می‌توانم بروم پیش شبانه. دلم می‌خواهد تا صبح با ماهان حرف بزنم و او مات نگاهم کند. فقط نگاه کند و مثل همیشه چیزی نگوید. خیره می‌شوم به صفحه‌ی موبایل و نمی‌فهمم باید شماره بگیرم یا نه. حوصله ندارم. حوصله‌ی خانه را ندارم، حوصله‌ی شبانه را ندارم، حوصله‌ی خودم را هم ندارم. موبایل را می‌اندازم توی کیف و می‌پیچم توی سیاهی پارکینگ. (مرعشی، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵)

«در را که باز می‌کنم، سکوت خانه‌ی خالی کوبیده می‌شود به صورتم و هوای سنگین آوار می‌شود روی سینه‌ام. پنجره‌های خانه را باز می‌کنم. تلویزیون را روشن می‌کنم تا چیزی کنارم تکان بخورد. همین که تکان بخورد کافی است، حس می‌کنم کسی در خانه نفس می‌کشد، حتا اگر پشت شیشه‌ی ضخیم تلویزیون باشد. نورم کم‌رنگ عصر هنوز در خانه است، اما چراغ‌ها را

روشن می‌کنم تا غم غروب نتواند غافلگیرم کند. می‌نشینم روی کانپه‌ی قرمز و کانال‌ها را عوض می‌کنم. چیزی برای تماشا کردن ندارد. کامپیوترم را روشن می‌کنم. صفحه‌ی فیسبوک، وبلاگ، ایمیل. هیچ خبری نیست. باید زنگ بزنم کسی بیاید این‌جا. باید زودتر کاری پیدا کنم و عصرها خانه نمانم. خانه‌ی خالی دیوانه‌ام می‌کند. دیوارهایش هر روز به هم نزدیک‌تر می‌شوند و آخرش یک روز، که خیلی دور نیست، وسط خودشان دفنم می‌کنند. یا باید تو باشی یا کار. زندگی جور دیگری نمی‌گذرد. باید بروم سر کار، هر چه باشد. (مرعی، ۱۳۹۵: ۳۵)

۷ مدارا

ارزش‌ها و فضایل اخلاقی لایه‌ی زیرین نظام اجتماع انسانی است. تساهل و مدارا همانند درست‌کاری، صداقت، خردگرایی، حفظ شأن و کرامت انسانی و ... از جمله‌ی ارزش‌ها و فضایل اخلاقی به شمار می‌آیند. خصلت تحمل و مدارا و انعطاف‌پذیری در بین انسان‌ها باعث می‌شود که هیچ انسانی توسط انسان دیگر تهدید نشود و قومیت‌ها و ملیت‌های گوناگون با صلح و آرامش در کنار یکدیگر زندگی کنند. مدارا با هم نوع واژه جدید و امروزی و زاینده‌ی دوران مدرن نیست، مفهومی است که با انسان و انسانیت شکل گرفته و رشد کرده است.

در رمان «پاییز فصل آخر سال است»، سه شخصیت اصلی داستان که هر سه زن هستند، دارای سه بعد مختلف درونی هستند. لیلا، دختری مصمم و مستقل است که در زندگی اجتماعی و بیرونی خود نیز همین اقتدار را حفظ کرده است. او برای زندگی خود، تصمیم‌گیری کرده و عواقب تصمیمات خود را نیز می‌پذیرد. زمانی که همسرش او را ترک کرده و به خارج از کشور مهاجرت می‌کند، او دچار افسردگی و سرخوردگی شدیدی می‌شود اما با تمام این تفاسیر به دلیل بعد مستحکم درونی و شخصیت استوار خود، این دوران افسردگی را به خوبی پشت سر گذاشته و به کار و فعالیت اجتماعی خود بازمی‌گردد. او حتی تصمیم به جدایی از همسرش را می‌گیرد درحالی‌که هنوز هم به او فکر کرده و با خاطرات او زندگی می‌کند

قاضی نگاهم می‌کرد. پوشه‌ام را باز کردم و مدارک را نشانش دادم

- و کالت‌نامه دارم از شوهرم. برای ..

طلاق «توی دهانم نچرخید. صدایم از لای گلوله‌ای می‌آمد که توی گلویم گذاشته بودی- تلاش می‌خورد توی صورتم. کسی عکس می‌گیرد» (مرعی، ۱۳۹۶: ۱۲۵) شخصیت شبانه، دختری خجالتی است که در بعد درونی نیز، همواره در استرس و نگرانی به سر برده و خود را برای هر کاری که حتی به او ارتباطی نیز ندارد، مورد سرزنش قرار می‌دهد. شخصیت شبانه، وابسته، خجالتی و ترسو است که همین امر در روابط اجتماعی و بیرونی او نیز نمود یافته و دیگران نیز متوجه این اخلاق او شده‌اند.

ارسالان دستش را محکم می‌کوبد وسط فرمان و چند ثانیه نگه می‌دارد و فحشی که زیر

لب‌هایش می‌دهد در صدای بوق گم می‌شود.
آخر اینجا جای مسافر پیاده کردن است؟

- کجا باید پیاده کند وقتی چهارراه اینجاست؟ این بیچاره هم از این راه نان می‌خورد دستش را طوری در هوا به سمت من تکان می‌دهد که توی دلم «برو بابا» می‌شنوم. رویش را آن طرف می‌کند و یک‌بار دیگر بوق می‌زند. برق می‌زند تا بگوید به حرفم گوش نمی‌دهد و اصلاً برایش مهم نیست که من دارم چه مزخرفی می‌گویم. در خودم جمع می‌شوم و می‌نشینم گوشه‌ی صندلی. داد ارسلان مثال قاشق خاله ریزه زنگ می‌زند. احساس می‌کنم کوچک و کوچک‌تر می‌شوم و پاهایم از کف ماشین دور می‌شوند» (همان: ۲۳).

وجه دیگر وجود شخصیت زنان متعلق به روجا است. او دختری بی‌پروا و خارج از قیدوبندهایی است که راه رشد و بالندگی او را سد کنند. از این رو است که نویسنده او را همواره دختری سرزنده، شاد، پر جنب‌وجوش و جذاب به تصویر می‌کشد. روجا وجهی از بعد شخصیتی خود را به همه نشان می‌دهد که در درون نیز همان‌گونه است. شخصیت روجا در بعد بیرونی و درونی کاملاً با هم انطباق دارند. شخصیتی که به تعالی و رسیدن به مدارج بالاتر فکر می‌کند و هرگز خود را اسیر افکار و اندیشه‌های ناخوشایندی که سد راه او شوند، نمی‌کند. او دختری نازپرورده نیست و معنای زندگی سخت را به خوبی درک می‌کند و به همین دلیل است که در تمام زندگی در تلاش است تا به رفاه برسد و دیگر نگران آینده خود و خانواده‌اش نباشد. تلاش او برای ادامه‌ی زندگی و داشتن هدف در این مسیر، امری است که در دو شخصیت دیگر لیلا و شبانه دیده نمی‌شود. هر دو آن شخصیت‌ها خود را تسلیم سرنوشت کرده و گاه تصمیمات نادرستی نیز اتخاذ کرده‌اند اما روجا درست فکر می‌کند، مسیر حرکت خود را حل‌جایی کرده و برای رسیدن به مقصد تمام تلاش خود را نیز بکار می‌گیرد

لانه قانع بودم نه راضی همینش بد بود. نمی‌توانستم مثل شبانه بگویم درس نخواندی هم نخواندی. چه اشکالی دارد. یا مثلاً بگویم همین‌جا هم درس بخوانی، چیزی نمی‌شود. قناعت حالم را به هم می‌زد. پیرم می‌کرد انگار. همیشه یک هیچ عقب بودم از خودم. باید می‌دویدم. باید به خودم گل می‌زدم. زدم پذیرش گرفتم. این یکی دیگر آخری است. دکتر را که بگیرم، همه چیز تمام می‌شود. از صبح تا عصر می‌روم سر کار، بعد می‌نشینم با خیال راحت فیلم می‌بینم. هفته‌ای یک بار می‌روم آرایشگاه، همراه هم می‌روم سفر» (همان: ۹۵)

۸) انتقاد از سنت

انسان در برهه‌ای از تاریخ تصمیم می‌گیرد که سنت‌های گذشته را متحول کند، از تاریکی اشتباهات گذشته به درآید و همراه با تاریخ به سوی آینده گام بردارد. گرچه اشتباهات او به پایان نرسید اما اصلاح اشتباهات، گام بلندی بود که انسان دوران رنسانس را از تاریکی جهل و تکرار

اشتباه بیرون آورد و بدین ترتیب او پا به دوران مدرن گذاشت؛ این در حالی است که به گفته‌ی احمدی، دوران مدرنیته که اومانیسیم در این دوران پدید آمده است، موقعیت آرامی نیست که در آن تمام سنت‌ها و باورهای عمیق از میان رفته باشد؛ بلکه باید مدرنیته را در حال جنگ با سنت‌ها و باورهای عتیق دید (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸: ۹)؛ اما چرا مدرنیته در حال جنگ با بسیاری از سنت‌های گذشته است؟ زیرا بنا بر عقیده‌ی جهاننگلو تمام فرهنگ‌های سنتی از دیدگاه توجه به حقوق بشری و احترام به انسان ارزش یکسانی ندارند و چه بسا باورهایی ضد بشری دارند. برای تعلق داشتن به بشریت، بر مبنای نگرش مدرن، باید نگرشی جهان‌شمول داشت؛ سنت‌ها به تنهایی، قابلیت ارزشیابی امور بشری را ندارند (ر.ک: جهاننگلو، ۱۳۸۷: ۶۴).

محدودیت‌های اجتماعی، عرف جامعه، موقعیت‌های مکانی و زمانی، جبر محیط، آداب و رسوم قومی و ملی، از جمله موارد بازدارنده‌ای است که فرد در زندگی با آن‌ها روبه‌رو می‌شود. در جامعه همیشه موانعی بر سر راه فرد قرار می‌گیرد که او را از رسیدن به خواسته‌ها و آرزوهایش بازمی‌دارد و درنهایت، مانع کمال او می‌شود. این عوامل بازدارنده در شکل‌گیری، رشد و تکامل شخصیت نقش بسزایی دارد تا اندازه‌ای که بر شیوه‌ی زندگی و سرنوشت او در جامعه تأثیر می‌گذارد» (نوروزی و اسلام، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

لیلا، شخصیت اول در «تابستان» است که به دلیل مشکلات روحی که برای او پیش آمده، به یک باره از اجتماع بریده و انزوای طلبی را پیشه ساخته بود. سرانجام به دلیل رفتن به ملاقاتی کاری مجبور می‌شود که از خانه بیرون آمده و با مردم اجتماع خود روبه‌رو شود. در این صحنه، راوی به ویژگی‌هایی چون عبور و مرور مردم، زندگی ماشینی، سردرگمی مردم در روند حرکت خود در معابر عمومی و ... اشاره می‌کند. از مجموع این تصاویر می‌توان به این نکته رسید که تمام مردمی که لیلا در آن صحنه با آن‌ها مواجه شده و بخشی از مردم جامعه‌ی او هستند، همه مانند لیلا، ممکن است درگیر مشکلات عاطفی و خانوادگی باشند و تنها این حرکت است که آن‌ها به ادامه‌ی زندگی مجبور می‌کند. حرکت‌هایی که روح زندگی از آن‌ها گرفته شده و یک نوع خمودی و تلخی از این تصویر توسط راوی به مخاطب منتقل می‌شود. جامعه‌ای که در آن هر فردی در عمق مشکلات خود درگیر است، شادی و نشاطی نیز در برخوردهای اجتماعی آن دیده نمی‌شود. زندگی رباتیک و بی‌روح که گویی مردم تنها برنامه‌ریزی شده‌اند از محلی به محل دیگر برسند و زندگی روزمره‌ی خود را ادامه دهند. در این میان، لیلا، این شلوغی و درگیری‌ها را مشاهده می‌کند و در ذهن خود این روند را تحلیل می‌کند. او خود را جدا مانده از این حرکت و پویایی مداوم و بی‌روح می‌داند از این‌رو به دنبال راه‌گیزی است و به مغازه‌ای پناه می‌برد.

«خیابان را می‌روم پایین و می‌پیچم به راست. بعد می‌افتم توی مفتح و تا هفت تیر راه می‌روم هر بار که می‌پیچم، آدم‌ها زیادتر می‌شوند و تندتر راه می‌روند. مثل مولکول‌های سیال با

حرکت کاتوره‌های در هم می‌روند و از هم رد می‌شوند. پیاده‌رو و خیابان، بین اتوبوس‌های بزرگ و ماشین‌های کوچک، پر از آدم‌هایی است که با هم و با تلفن‌هایشان حرف می‌زنند. لب‌هایشان کابوس‌وار می‌جنبند و کلمه‌هایی عجیب می‌گویند، به زبانی که نمی‌شناسم. هزاران نفرند. همه‌ی هزاران نفرشان انگار در سر من حرف می‌زنند. گرما دیوانه‌ام می‌کند. بوق بلند اتوبوسی از جا می‌پراند. کسی به من تنه می‌زند. مردم را کنار می‌کشم و در مغازه‌ای خلوت و خنک پناه می‌گیرم» (مرعشی، ۱۳۹۵: ۲۶)

شبانۀ، دارای خانواده‌ای سنتی و زن‌سالار است. در این خانواده روند طبیعی زندگی دست‌خوش وجود پسر کندذهن خانواده به نام ماهان می‌شود. شبانۀ در زندگی روزمره‌ی خود خاطرات کودکی خویش را مرور می‌کند و درد و رنجی را که در دوران کودکی تاکنون کشیده را به تصویر می‌کشد. خانواده‌ای که در آن مادری پرخاشگر ولی دلسوز وجود دارد که به دلیل نقص و معلولیت پسرش دچار بحران روحی شده و به نوعی بجای آنکه ستون خانواده را محکم نگاه دارد، عامل ویرانی آرامش و امنیت خانه می‌شود. همین امر است که در روحیه‌ی کودکی حساس چون شبانۀ تأثیر گذاشته و سبب می‌شود او در آینده، از این‌که تنها بماند و یا توسط دیگران طرد شود احساس وحشت کرده و همواره بدون اعتمادبه‌نفس و وابسته خود را نشان می‌دهد. «ایستادم. ماهان می‌افتاد و گریه نمی‌کرد. فقط هر بار سرش را از روی زمین بلند می‌کرد و با التماس نگاهم می‌کرد. من هق‌هق می‌کردم و فکر می‌کردم تا بابا برسد ماهان می‌میرد و باید مثل بابابزرگ بیچیمش توی پارچه سفید و بگذاریم لای سگ‌های توری خاک و هی گریه کنیم. فکر می‌کردم مامان اسباب‌بازی‌ها و ماشین‌هایش را مثل عصا و لباس‌های بابابزرگ می‌گذاردم در تا نمکی ببرد و من بدون او چقدر تنها می‌مانم. برای ماهان مرده گریه می‌کردم و مامان دست بر نمی‌داشت، بلندش می‌کرد و ماهان دیگر حتی پاهایش را هم‌روی زمین نمی‌گذاشت. از لای دست‌های مامان ول می‌شد و می‌ریخت. از گلوی ماهان صدای پرنده‌ی خفه‌شده‌ی آمد و باز افتاد مامان جیغ کشید و ماهان را زد» (همان: ۴۸).

شخصیت شکننده‌ی شبانۀ، این قدرت را دارد که او را از تمام فعالیت‌های اجتماعی دور کند و از او یک دختر انزواطلب همیشگی و خودخواسته بسازد. شبانۀ دارای قدرت تخیل منفی بافی بسیار قوی است به‌گونه‌ای که با کوچک‌ترین عامل محرکی که او را از زندگی روزمره اندکی منحرف می‌کند، با افکار پریشان و بد به مقابله می‌پردازد و تصاویری ذهنی برای خود خلق می‌کند که گویی هر لحظه امکان دارد به واقعیت منجر شود از این‌رو برای خود دلیل و برهانی در جهت سرکوبی رفتارهای اجتماعی می‌یابد. این ویژگی همه ریشه در روان شبانۀ داشته و رابطه‌ی مستقیمی با فشار زندگی او و وجود برادری معلول که مسئولیت پرورش او بر عهده‌ی شبانۀ است. درحالی که مادری در آن خانواده وجود دارد که کودک معلول خود را سربار خانواده احساس کرده

و بار این مسئولیت را بر گردن دختر و همسر خود انداخته است. تمام این فشارها عواملی بودند که مانع از ورود شبانه به صورت انسانی سالم در اجتماع شدند. به سرعت زیاد و پیچ‌های ترسناک و ماشین بی‌دروپیکر کارتینگ که فکر کردم، چیزی نه دلم ذوب شد و پایین ریخت. ترسیدم وقتی برسم، مجبورم کنند سوار شوم. بعد گاز بدهم و ترمز را پیدا نکنم و ماشین چپ شود و پای من بماند لای آهن‌ها و قطع شود و دیگر مامان حتی یک بچه‌ی سالم هم نداشته باشد. بعد دیوانه شود و من تا آخر عمر با یک پا عصا بزنم و از دیوانه‌خانه به خانه بروم و برگردم. گفتم نمی‌آیم» (همان: ۵۸)

در شکل‌گیری شخصیت شبانه، این خانواده است که بیشتر از جامعه بر او تأثیر گذاشته و فردی شکننده و مطیع را به جامعه معرفی کرده درحالی که اگر آرامش کافی و امنیت در داخل خانواده داشت، دچار این حجم از ناتوانی درونی و عدم اعتماد به نفس نمی‌شد. نگرانی همیشگی او از وضعیت برادرش و پرخاشگری‌های مادر، همواره عامل درگیری‌های ذهنی در این کودک بوده که این امر تا بزرگسالی نیز با او همراه بوده است.

بیست‌وهشت‌ساله‌ام، اما هنوز وقتی کسی سرم داد می‌زند، آن قدر کوچک می‌شوم که می‌توانم در خودم قایم شوم. افتاده‌ایم توی ترافیک ولیعصر و من خاله ریزه کوچکی هستم با یک قاشق سنگین و بال گردنم» (همان: ۶۴).

نتیجه‌گیری

مرعشی از سه قشر متفاوت از زنان در رمان خود بهره برده است. قشر اول زنان خانه‌داری هستند که به انتخاب خود و یا شرایط زندگی به فعالیت‌های اجتماعی و کار در خارج از خانه نمی‌پرداختند. از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به مادر روجا و مادر شبانه اشاره کرد که هر دو از زنان خانه‌دار و بدون فعالیت خارج از خانه هستند اما تفاوت ساختاری و شخصیتی این دو زن که هر دو دارای نقش مادری هستند، بر نوع دیدگاه مخاطب نسبت به آن‌ها تأثیر مستقیم می‌گذارد. مادر روجا با آنکه زنی اجتماعی نیست اما دو فرزند خود را به تنهایی بزرگ کرده و در تربیت آن‌ها نقش اصلی را ایفا کرده است. در مقابل او مادر شبانه با آنکه همسر و دو فرزند دارد، اما این دختر خانواده است که مسئولیت اصلی زندگی را بر دوش می‌کشد. در نتیجه می‌توان این‌گونه برداشت کرد که خانه‌دار بودن زنان در این رمان چندان در ساختار شخصیتی آن‌ها تأثیر نگذاشته و تنها شرایط زندگی و نوع فرهنگ و بینش درونی است که در میان اینان تفاوت شخصیتی ایجاد کرده است.

دسته دوم، زنانی هستند که به دلیل شرایط نامساعد اجتماعی به فعالیت‌های خارج از خانه و اشتغال می‌پردازند. مانند ملوک خانم که به کارگری در خانه‌ی دیگران مشغول است اما شخصیت درونی خود که زنی خانه‌دار و عامی است را همچنان حفظ کرده است.

دسته‌ی سوم، زنان فعال و کاری اجتماعی هستند که سه دختر اصلی داستان در این دسته قرار می‌گیرند این زنان نیاز به فعالیت‌های اجتماعی دارند؛ زیرا در بطن جامعه پرورش یافته و خود را جدا از آن احساس نمی‌کنند. لیلا در اوج افسردگی و بیماری روحی خود، تنها راه‌هایی از این حالت را اشغال به کار و دور شدن از افکار ناخوشایند می‌داند. روجا از کارش لذت می‌برد اما در پی کار کردن در محیطی است که بهای کار او به درستی پرداخت شود و از وجود او به نحو درست استفاده شود زیرا معتقد است که در ایران، تمام هوش و استعداد او در سایه‌ی مسائل مختلف در حال از بین رفتن است. او با کار کردن در محیط اجتماعی، زندگی شخصی خود را می‌سازد همان‌گونه که شبانه نیز علی‌رغم تنش‌های داخل خانه، اشتغال را نوعی رهایی و استقلال برای خود در نظر گرفته که در سایه‌ی آن می‌تواند اعتمادبه‌نفس و شخصیت اجتماعی مناسبی برای خود ایجاد کند

سه شخصیت اصلی داستان، لیلا، روجا و شبانه از سه قشر مختلف زنان انتخاب شده‌اند. لیلا معرف گروهی از زنان است که به زندگی شخصی خود اهمیت بسیاری می‌دهند اما با تصمیمات

نادرست و لجبازی های بی مورد، مشکلات بسیاری برای خود و دیگران پدید می آورند. او دختر مستقلی است که فعالیت و کار خارج از خانه او را به زندگی گره زده و همین امر سبب ایستادگی او در برابر مشکلات می شود.

روجا دختری سرزنده و شاد است که در محیط اجتماعی دارای اعتمادبه نفس بالا بوده و به راحتی با اطرافیان خود ارتباط برقرار می کند. تأکیدی که روجا بر حفظ ظاهر خود و دوستانش دارد، می تواند تأکیدی بر این مدعا باشد زیرا او همواره به شکلی سنت شکنانه و متفاوت نسبت به دوستان خود در جمع ها حاضر می شود. این دسته از زنان مستقل بوده و به تنهایی برای آینده ی خود برنامه ریزی می کنند و تمام تلاش خود را نیز برای رسیدن به هدف اصلی خود انجام می دهند.

شبانۀ از جمله زنانی است که در محیط اجتماعی فعالیت دارند اما دارای اعتمادبه نفس پایین هستند و به همین دلیل اغلب مورد سوءاستفاده ی دیگران قرار می گیرند. افرادی چون شبانۀ به تنهایی نمی توانند در مورد مسائل زندگی خود تصمیم گیری کنند در نتیجه همواره در زندگی شخصی و اجتماعی خود باید تحت نظارت مدیر یا مشاور قرار گیرند

- زنان در رمان مذکور، نماد و معرف قشرهایی خاص از زنان جامعه هستند که هر یک دارای شرایط و ویژگی های خاص اجتماعی بوده که مرعی در پی نشان دادن این واقعیت های موجود به مخاطب است مرعی با معرفی سه دسته ی اصلی از زنان در رمان مذکور، سرنوشت و نوع انتخاب های مختلف را به مخاطب ارائه می دهد. او نشان می دهد که اگر زنی با تمام استقلال و منش فکری مستقل، تصمیمی نادرست و عجولانه اتخاذ کند، می تواند تمام آینده ی خود را از دست بدهد. همچنین زنی که به عنوان فعال اجتماعی شناخته می شود و ارتباطات اجتماعی گسترده ای دارد، ممکن است درگیر مشکلاتی باشد که در ظاهر قابل مشاهده نیست. سرخوردگی های اجتماعی و محقق نشدن آرزوها و خواسته های درونی که به عنوان نمونه در شخصیتی چون روجا مشاهده می شود، سبب می شود تا روحیه ی شاد و پرانرژی این دسته از زنان و دختران رو به خاموشی گذاشته و به مرور از جامعه و محیط های اجتماعی دور شوند. این امر سبب می شود تا جامعه در طول زمان، نیروهای مفید کاری و مستعد خود را از دست بدهد که گاه لطمه های جبران ناپذیری بر پیکر اجتماع وارد می شود. همچنین مرعی در پی نشان دادن این اصل است که هر زن باید برای خود دارای استقلال فکری و مالی باشد. در هر دو صورت اگر زنی وابسته به دیگران بوده و اعتمادبه نفس تصمیم گیری و مقابله در برابر مشکلات را نداشته باشد، زیر سلطه ی دیگران قرار گرفته و عنصری غیر مفید برای جامعه محسوب می شود.

- در این رمان، شرایط اجتماعی در سرنوشت زنان تأثیر بسیاری گذاشته است. تمام زنان اغلب زندگی سخت و پرتنش دارند. در زندگی لیلا اگر همسر او شرایط زندگی مناسب را در داخل ایران برای خود مهیا می‌دید هرگز تن به مهاجرت نمی‌داد و در نتیجه‌ی آن مشکلات روانی و روحی برای لیلا نیز پدید نمی‌آمد. در کنار آن، اگر کار و فعالیت خارج از خانه در محیطی اجتماعی و در تعامل با دیگر افراد جامعه نبود، لیلا هرگز از بیماری روحی خود رهایی نمی‌یافت. روجا نیز به دلیل عدم برآورده شدن حداقل نیازهای زندگی مانند رفاه و تأمین مایحتاج و همچنین نداشتن نگرانی جهت زندگی آینده در پی یافتن این امنیت و آسایش زندگی در جامعه‌ای دیگر است به همین دلیل تمام تلاش خود را جهت مهاجرت انجام می‌دهد. شبانه با آنکه در جامعه حضور دارد اما تأثیرات محیط داخل منزل بر او بیشتر از تعاملات اجتماعی بوده و او همواره تحت سیطره‌ی محیط ناامن خانه، تبدیل به دختری منزوی و با اعتمادبه‌نفس پایینی شده است.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۸)، معمای مدرنیته، چاپ ششم، تهران: مرکز
۲. پاینده، حسین (۱۳۸۲)، گفتمان نقد (مقالاتی در نقد ادبی)، چاپ اول، انتشارات روزنگار
۳. جهانیلگو، رامین (۱۳۸۷)، زمانی برای انسانیت بشر، چاپ اول، تهران: نی
۴. حاجیلری، عبدالرضا (۱۳۸۵)، روشنفکری در گذر اندیشه ها، چاپ اول، تهران: دفتر نشر معارف ان
۵. حقیقی، مانی (۱۳۸۹)، سرگشتگی نشانه ها، چاپ ششم، تهران: مرکز؛
۶. دیویس، تونی (۱۳۸۶)؛ اومانيسم، چاپ سوم، تهران: مرکز
۷. زرشناس، شهریار (۱۳۷۰)، درآمدی بر اومانيسم و رمان نویسی، چاپ اول، تهران: برگ؛
۸. سعید، ادوارد (۱۳۸۵)، اومانيسم و نقد دمکراتیک، ترجمه اکبر افسری، چاپ اول، تهران: کتاب روشن؛
۹. سید حسینی، رضا (۱۳۸۹)، مکتب های ادبی، دو جلد، چاپ: پانزدهم، تهران: نگاه؛
۱۰. علی محمدی، محمد و عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۴)، ما و پست مدرنیسم، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاه، تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۱. قوچانیان، رویا، (۱۳۹۰)، روانی پور و اومانيسم، هفتمین همایش بین المللی زبان و ادبیات فارسی، انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان.
۱۲. مرعشی، نسیم (۱۳۹۶) هرس، چاپ دوازدهم تهران: چشمه.
۱۳. مرعشی، نسیم، (۱۳۹۵) پاییز فصل آخر سال است، تهران: چشمه.
۱۴. نصیری، مهدی، (۱۳۹۴)، اقتباس از ادبیات داستانی برای درام، زمینه ها و کاربردها، تئاتر، بهار، شماره ۵۶، صص ۹۴-۶۹
۱۵. نوروزی زینب؛ اسلام، علیرضا، (۱۳۹۳)، تحلیل جامعه شناختی شخصیت در رمان بادبادک باز، متن پژوهی ادبی تابستان سال هیجدهم شماره، ۱۷۳-۱۶۰.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۴-۲۰۱

اخلاق و هنر در پست مدرنیسم از منظر لیوتار

^۱ مهدی محمدی کیاکلا املشی

^۲ محمدرضا شریف زاده

^۳ حسین اردلانی

^۴ محمد عارف

چکیده

از نگاه لیوتار، «مدرنیته پیوسته حاصل پست مدرنیته است» یا به عبارتی: «پست مدرنیته، بازنویسی مدرنیته است.» بازگشتی بدون پیش داوری به نقطه‌ی آغاز، درک مدرنیته به انضمام بحران هایش. بازنویسی مدرنیته به معنای یادآوری خطاها، اشتباهات و فجایی است که عصر مدرن مسبب آن بوده است و در نهایت، آشکار ساختن سرنوشتی است که غیب‌گویی در آغاز عصر مدرن آن را پیش بینی کرده بود و اکنون در تاریخ تحقق یافته است. خرد ستیزی و عقل ناباوری از بحران‌های مهم مدرنیته در اخلاق و هنر است. از دید او سرچشمه‌ی این نارسایی‌ها در تعریف عقل کلی و استفاده از عقل علمی برای صورت‌بندی زندگی است. این پژوهش با هدف بررسی اخلاق و هنر در پست مدرنیسم از منظر لیوتار انجام شده است و در پی یافتن این سوال هستیم که اخلاق و هنر در دیدگاه لیوتار چه جایگاهی در پست مدرنیسم دارد؟

واژگان کلیدی

هنر، پست مدرنیسم، اخلاق، لیوتار، امر والا.

۱. پژوهشگر دکتری پژوهش هنر، دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: MAHDIMKKA@GMAIL.COM

۲. استاد دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: moh.sharifzade@iauctb.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: h.ardalani@iauh.ac.ir

۴. دانشیار دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: m.aref@iauctb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۷/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۹

طرح مسأله

بهرمانی و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی به بررسی گفتمان بصری پست مدرنیستی در آرای لیوتار با نگاهی به آثار دوشان پرداختند. جریان اندیشه پست مدرنیستی در اواسط قرن بیستم جوانه زده و تا به امروز رشد کرده و تکامل یافته است.

معصومی (۱۳۹۷) در پژوهشی به بررسی رویکردی بر تبیین ارزش امر والا و نانسانی در گفتمان لیوتار پرداختند. فلسفه، در سراسر طول تاریخ خود، از دو جزء تشکیل شده که به طور نا هماهنگ ترکیب یافته‌اند؛ این دو جزء یکی تفکر درباره‌ی ماهیت جهان است و دیگری نظریه‌ی اخلاقی یا سیاسی است، درباره‌ی بهترین شیوه‌ی زیستن. ناتوانی در جدا کردن این دو جزء با تمایز کافی، سرچشمه تفکر مغشوش فراوان بوده است.

جعفری نژاد و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهشی به بررسی پست مدرنیسم در جامعه شناسی ادبیات با تاکید بر افکار ژان فرانسوا لیوتار پرداختند. پست مدرنیسم جنبش اجتماعی و فرهنگی پیچیده‌ای است که مبتنی بر نقد باور داشت‌های معمول و مرتبط با عصر روشنگری است. اصول این رویکرد در شک‌گرایی آن به نقش محوری محول شده به خرد و اندیشه عقلانی انسان مدرن است. جنبشی که متکی به نقد داعیه‌های حقیقت‌شناسانه غیر قابل شک، ایمان فرا اعتمادی به علم و شیوه‌های متافیزیکی استدلال و عقلانیت، فقدان ارتباط بین رویکردها و حقیقت‌ها، و مبتنی بر کثرت‌گرایی اختلافی و نسبی‌گرایی فرهنگی، فکری است.

زندگی فکری لیوتار

ژان فرانسوا لیوتار (۱۹۲۵-۱۹۹۸)، در ورسای فرانسه متولد شد. وی که از مشهورترین اندیشمندان فرانسوی نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌آید، در سال ۱۹۶۸ استاد فلسفه‌ی دانشگاه پاریس شد و در سال ۱۹۸۵ به ریاست کالج بین‌المللی فلسفه برگزیده شد. نخستین اثر او تحت عنوان «پدیدارشناسی» را در سال ۱۹۵۴ به چاپ رسید. این کتاب در ایران با عنوان «پدیده‌شناسی» ترجمه و منتشر شده است. وی در این کتاب به تبیین نظریات خود درباره‌ی پدیدارشناسی تحت تأثیر هوسرل که استاد او بود، پرداخته است. در همین سال بود که به عضویت گروه انقلابی «سوسیالیسم یا توحش» در آمد که می‌کوشیدند تفسیر جدیدی از مارکسیسم ارائه دهند و آرای کارل مارکس را در عمل به کار گیرند. اما در سال ۱۹۶۶ به دلیل سرخوردگی از مارکسیسم، گروه «سوسیالیسم یا توحش» را ترک کرد تا شروع به بسط فلسفه‌ی خود کند. با این حال از شورش‌های می‌۱۹۶۸ که پیشگام آن دانشجویان بودند، حمایت کرد. در همین سال‌ها بود که وی یکی از پیچیده‌ترین و رادیکال‌ترین

کتابهای خود را بزعم مفسرانش به چاپ رساند؛ کتاب اقتصاد لیبیدویی که بعدها با عنوان کتاب اهریمنی من از آن یاد می‌کند.

مطالعه‌ی این کتاب هم لذت بخش است و هم اغلب معذب کننده، با توصیفی مشروح از شیوه‌ای که تن انسان می‌تواند باز شود و کش بیاید تا یک پوست بزرگ موقتی را شکل دهد شروع می‌شود و با نقدی بر سرمایه داری و مارکسیسم به عنوان اشکال انحراف پایان می‌یابد. این کتاب تا حد زیادی زمینه را برای آثار بعدی لیوتار درباره‌ی پست مدرن هموار می‌کند. کانت، مارکس، هوسرل و ویتگنشتاین برخی از فیلسوفانی هستند که لیوتار در بسط اندیشه‌های خود از آنها تأثیر گرفته است.

در سال ۱۹۷۱، لیوتار کتاب «گفتمان / تصویر» را منتشر کرد که حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد: تاریخ هنر، شعر، فلسفه‌ی زبان، زبان‌شناسی ساختاری که تمامی این حوزه‌ها براساس چارچوب تحلیلی ابداعی وی یعنی بر مبنای تمایز و تقسیم بندی دوگانه‌ی بین دو مقوله‌ی امر گفتمانی و امر تصویری مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. از آنجا که امر تصویری در برابر قاعده‌ی دلالت قرار می‌گیرد، لذا گفتن این که معنی این واژه چیست، بسیار پیچیده و دشوار است. «در دیدگاه لیوتار گفتمان در واقع نامی است که وی به فرایند بازنمایی از طریق مفاهیم داده است. گفتمان موضوعات دانش یا متعلقات شناخت را به صورت نظام مفاهیم سامان‌دهی می‌کند، معانی بر حسب موضع یا جایگاه خود در شبکه گفتمانی تعیین و تعریف می‌شوند، یعنی با توجه به مخالفت و مغایرتشان با تمامی دیگر مفاهیم با عناصر موجود در نظام مذکور، از اینرو گفتمان نوعی آرایش مکانی (spatial arrangement) را بر اشیاء با موضوعات تحمیل می‌کند که لیوتار آنرا «متنی» یا بافت‌مند (Textual) می‌نامد؛ رشته‌ای در هم بافته از تقابل‌ها و تخالف-ها. مفهوم دیگری که در نظریه‌ی گفتمان، تصویر لیوتار مطرح می‌شود، امر تصویری است، «امر تصویری تشبیهی، مجازی، تمثیلی» عبارت است از مسیر سازش‌ناپذیر یا مقاوم یک مکان یا زمان که از اساس با مسیر یا نشانه‌ی معنای گفتمانی ناسازگار است. این مقوله در اکثر آثار نوشته‌های لیوتار به مثابه امر مریی یا محسوس (تصویر زمینه)، بلاغی (تصویر) لفظی، اثر، حادثه، ناهم‌زمانی با نابه‌هنگامی پست مدرن، تأثیر امر والا یا شیء، مطرح شده است. لیوتار در مقابل قاعده‌ی گفتمان در فضای تصویری و متن، بر امر تصویری یا قاعده‌ی تصویری تأکید می‌ورزد، به زعم او امر تصویری گفتمان را به سمت نوعی عدم تجانس شدید و نوعی تفاوت می‌راند که نمی‌توان آن‌ها را در چارچوب قاعده‌ی بازنمایی ساخت یا عقلانی کرد (تاتالا، ۲۰۱۹).

پس از «گفتمان، تصویر»، لیوتار مهمترین کتابهای خود درباره‌ی نظریه‌ی کلیدی‌اش - پست مدرن - را در اواخر دهه ۷۰، به چاپ رساند. «وضعیت پست‌مدرن» (۱۹۷۹)، «بازی

عدالانه» (۱۹۷۹)، «تفارق» (۱۹۸۳) و نیز مجموعه‌های از مقالات مهم درباره‌ی هنر، فرهنگ، سیاست و تاریخ را در همین دوران نوشت. این آثار نخستین متن‌ها درباره‌ی اندیشه‌ی پست مدرن لیوتار هستند. با انتشار این کتاب‌ها و ترجمه‌ی آنها به زبان‌های دیگر لیوتار به چهره‌ای شناخته شده در سطح بین‌المللی تبدیل شد. از همه‌ی این آثار مشهورتر، کتاب وضعیت «پست مدرن گزارشی درباره‌ی دانش» است که در ایران نیز ترجمه و چاپ شده است، شاید مشهورترین نظریه‌ی وی که در این کتاب به تبیین آن پرداخته است، مخالفت وی در برابر روایت‌های کلان فلسفه، سیاست و زیبایی‌شناسی غرب است.

نوشته‌های بعدی لیوتار در واقع این آثار را شرح و بسط می‌دهند. از تاثیرگذارترین نوشته‌های او در اواخر دهه‌ی ۸۰، میتوان به کتاب «نانسانی تاملاتی درباب زمانه» اشاره کرد که مجموعه مقالاتی درباره‌ی هنر تکنولوژی و جامعه است.

«توضیح امر پست مدرن» (۱۹۸۸) و «افسانه‌های پست مدرن» (۱۹۹۳)، در حالیکه شرح و بسط آثار پیشین هستند، مواجهه‌ی لیوتار را با مشکلات و مسائل روز جامعه نیز نشان می‌دهند.

لیوتار در آخرین کتابهای خود، نویسندگان و متون مشخصی را مد نظر قرار میدهد. او بازخوانی‌هایی از نویسندگان مهم مدرن ارائه میدهد. کتابهای با «امضای مالرو» (۱۹۹۸)، و «اتاق ضد صوت: ضد زیبایی - شناسی مالرو» (۱۹۹۸) در این راستا هستند. آخرین کتاب او نیز درباره‌ی فیلسوف مسیحی قرون وسطا، با عنوان «اعتراف اگوستین»، ناتمام ماند. اینگونه آثار لیوتار نمونه‌های پیچیده‌ای از نقادی پست مدرن در عمل هستند.

لیوتار در آثار خود همواره نظام‌های فکری و سیاسی پذیرفته شده را به پرسش می‌کشد. از دید لیوتار اندیشه و عمل باید با تأمل بر ارزش و کارکردشان، پیوسته خود را تازه کنند. از دید لیوتار هدف اندیشه گشودن امکان‌های جدیدی است که توانایی تبدیل جهان به جهانی بهتر را دارند. اندیشه‌های وی درباره‌ی هنر در کلیه‌ی آثار او به طور پراکنده وجود دارد. البته یادداشت‌های مستقلی نیز درباره‌ی هنر آوانگارد و هنرمندان نوشته است. به عنوان مثال کانون اصلی مقاله‌های کتاب «نا انسانی» را هنر تشکیل می‌دهد. او همچنین کتابی مستقل با عنوان تحلیل امر والا متشکل از مقاله‌هایی درباره‌ی امر والای کانت، رابطه امروالا و اخلاق، شباهت‌ها و تفاوت‌های والایی و زیبایی به تحریر درآورده است.

لیوتار در همه‌ی آثار خود درباره‌ی هنر، هنر را با توجه به طیفی از مسائل اجتماعی، سیاسی و فلسفی بررسی می‌کند. تأکید لیوتار بر تأثیرات ویران‌گر سرمایه داری جهانی اندیشه‌های او را کاملاً به جهان امروز ربط می‌دهد. از همین روست که کتابهای بسیاری درباره‌ی اندیشه‌های او و در تفسیر و نقد رویکرد لیوتار به سیاست، هنر و فلسفه به چاپ

رسیده‌اند. در ادامه‌ی این پژوهش اندیشه‌های کلیدی لیوتار در حوزه فلسفه، سیاست و هنر به طور کلی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا زمینه برای درک بهتر نظریات او درباره‌ی هنرهای تجسمی آماده شود (محمودی، ۱۳۹۷).

لیوتار و پست مدرنیسم

اصطلاح «پسامدرن» در قیاس با موارد مشابه کاربرد «پسا...» شناخته می‌شود. مثلاً آرنولد گلن در کتاب «غیر آئینی شدن رشد» (۱۹۶۷) از اصطلاح «پسا تاریخی» برای روشن کردن موقعیت پدیدارهای دیر آمده‌ی تاریخی استفاده کرد، و یکی از مثال‌های او از این «جلوه‌های تکامل دیر شده»، مدرنیسم آغاز سده بیستم بود. اصطلاح‌های «جامعه‌ی پسا صنعتی» (در آثار جامعه‌شناسان آمریکایی و نیز همچون عنوان یکی از آثار جامعه‌شناس فرانسوی، آلن تورن) و «پسا سرمایه داری» بارها بکار رفته‌اند و کاربردهای دیگر آن در هنر و معماری و ادبیات که قبلاً ذکر شد (بحرمنی^۱، ۲۰۱۹).

ژان فرانسوا لیوتار این اصطلاح را از جامعه‌شناسان آمریکایی وام گرفت. کاربرد «پسا مدرن» صرفاً معنایی تاریخی ندارد و مقصود نمایش پیدایی جریان «پس از» مدرنیسم نیست، بلکه دقیق شدن، مشروط شدن، کامل شدن و شاید بتوان گفت قطعی شدن مدرنیسم است. به گفته لیوتار «درک مدرنیسم است به اضافه بحران هایش». مفهوم بحران نقش مهمی در مباحث «پسا مدرن» دارد و به معنایی ساده، دور از پیچیدگی‌های نظری به کار می‌رود. معنایی که در «بینش پزشکی» کهن نیز آشنا بود. جایی که بیمار نتواند به یاری عوامل درونی و طبیعی بدنش از خود در برابر بیماری دفاع کند. کاربرد «پسا...» نکته مهمی را پیش می‌کشد: اگر به راستی جریانی تازه به گونه‌ای کامل پدید آید، آنگاه استفاده از این پیش‌وند «پسا...» بی معنا می‌شود. کاربرد این پیش‌وند نشان می‌دهد که هنوز جریان نخست به پایان نرسیده است، یعنی بر خلاف (و دقیق‌تر است که بگوییم: همراه با) بحران‌هایش زنده است. از سوی دیگر گوهر مدرنیسم، گسست از هر چیز پابرجاست. پس با اقدام به گسست از مدرنیسم از قاعده‌ی بنیادین خود آن استفاده می‌کنیم. هر چند لیوتار سخت بر این باور است که دوران مدرن از دیدگاه تکامل فنی، علمی، هنری، اقتصادی و سیاسی به بحران‌های بسیاری دچار آمده است و در پایان، یک نام، نشان پایان آرمان‌های مدرن شده است: «آشویتس». نقدی که معمولاً در اندیشه‌ی پست مدرن وارد می‌شود این است که عواقب حضور و استیلای عقل مدرن و مظهر آن، انقلاب صنعتی، به بحران‌هایی مانند کوره‌های آدم سوزی آشویتس، کشتار جمعی، بحران زیست محیطی، فقر، خودکشی و ... انجامید.

اما پسامدرنیسم به معنای گسست تام از مدرنیسم و بحران‌های آن نیست، حتی راه حلی هم برای این بحران‌ها ندارد، بلکه خیلی ساده بیانگر این بحران‌هاست. لیوتار خود می‌گوید که «پسامدرنیسم» به هیچ وجه به معنای فراموش کردن مدرنیسم نیست و نمی‌خواهیم برای از یاد بردن «بربریت مدرنیسم» اصطلاح بسازیم (اسچولدز، ۲۰۱۵).

پسا مدرنیسم بیانگر همان پرسش‌های اصلی «مدرنیسم» است، با این تفاوت که این بار پرسش‌ها به گونه‌ای آگاهانه مطرح می‌شوند. لیوتار مثالی از نقاشی جدید می‌آورد. برای فهم آثار نقاشانی چون مارسل دوشان و بارت نیومن، باید آثار آنان را همچون تلاش «بیماران» فریود در «یادآوری» یا «آگاه شدن به گذشته» در نظر گرفت. آنها تلاش کرده اند تا نکته‌هایی را دریابند که در نقاشی گذشته مطرح می‌شد (و حتی سازنده‌ی ساز و کار و پویایی نکته‌هایی جدید هم بودند، اما چونان واقعیتی که بر خود پوشیده است، یعنی به گونه‌ای حضور داشتند. پسامدرن به این اعتبار نشان می‌دهد که با «بازگشت به گذشته» رویارو نیستیم، یعنی چیزی را تکرار نمی‌کنیم، بلکه در موقعیتی تازه قرار داریم و چیزی را بنا به این موقعیت تازه به یاد می‌آوریم؛ از زمانی به زمان دیگر گذر نکرده ایم، بلکه زمان را در هم تنیده ایم، یا دانسته‌ایم. می‌توان اساس موقعیت پسامدرن را در این حکم خلاصه کرد، و چون هر خلاصه‌کردنی از آن در هراس بود. در پی پندارها و خوش‌باوری‌هایی که نتیجه‌ی انقلاب صنعتی بودند، اکنون علم در سوبه‌ی کاربردی خود، «همگانی»، و در گوهر فلسفی خود محدود به ادراک اقلیتی کوچک شده است. مشخصه‌ی زندگی هر روزه‌ی جدید همین فاصله میان منش کاربردی همگانی علم و گوهر دست نیافتنی آن است.

لیوتار در گفتگو با لوموند اظهار داشت: «اصطلاح پسامدرن را از اندیش‌گران آمریکایی وام گرفته‌ام. با آن کوشیدم تا پله‌ای از [تکامل] فرهنگ را مشخص کنم». جامعه‌ای که عدالت و حقیقت را می‌جست، جامعه‌ای مدرن یا «امروزی» خوانده می‌شد. هر چه هم روش‌ها و نگرش‌های گوناگون در سده‌های اخیر با یکدیگر تفاوت و تعارض داشتند، باز دست آخر، در این مورد که عدالت و حقیقت را می‌جویند، وجه مشترکی می‌یافتند. اما در جامعه‌ی پسامدرن با این پندار که دیگر عدالت و حقیقت را شناخته‌ایم، پژوهش متوقف شده است.

در کتاب «اقتصاد لیبودی»، لیوتار این حکم را مطرح کرد که ما می‌پنداریم به حقیقت رسیده ایم، اما راستی که چیزی جز آرمانی اخلاقی پیش روی خود نداریم. آنچه حقیقت می‌پنداریم، در واقع اشتیاق ماست به یافتن حقیقت. در مقاله «خواستی که مارکس نام دارد» نشان داد که برداشت مدرن از علم و حقیقت، آرمانی بیش نیست و به هیچ واقعیتی تکیه

ندارد. به گمان لیوتار نکته اصلی این نیست که برداشتی از جامعه مدرن چون مارکسیسم درست هست یا نه، بلکه مفاهیم درست یا نادرست اساسا وجود ندارند. بهتر است فیلسوف سیمای قدیمی را از چهره اش کنار بزند و دیگر وانمود نکند که حقیقت یکتا را شناخته است. داشتن این سیمایچه به هر رو به این معنا نیست که چیزی از حقیقت دانسته است (چه برسد به اینکه مدعی شود که حقیقت صرفا پیش اوست).

جهان و تاریخ به راستی به حکایتی همان شدند، و فیلسوف همواره تلاش کرده است تا طرح این داستان را با خرد جایگزین کند، یعنی منطق و قاعده ای قطعی و کارا برای این حکایت بیابد. اما اگر خرد، خود طرح حکایتی بیش نباشد، آنگاه چه باید گفت؟ فلسفه باید از سخن نظری و سخن روایی بگریزد. نخستین با این قاعده آغاز می شود: «همواره و همه جا این نکته صادق است که...» و دومی با این قاعده: «یکی بود، یکی نبود...» و هر فیلسوفی دیگر دانسته است که در این حکایت آن چه به حساب نمی آید صدق نکته است و این که به راستی کسی بوده یا نبوده است: «به نظر من نظریه ها نیز روایت‌هایی بیش نیستند، اما روایت‌هایی پنهان». همان طور که گفته خواهد شد، پست مدرن بر نوعی نسبت‌گرایی و عدم قطعیت استوار است (میوالد، ۲۰۱۶).

زمانی سوفسطائیان از منطق استثناءها یاد می کردند. سرانجام دانسته‌ایم که این منطق درست است و منطق «حقیقت یکتا» به هیچ کار نمی آید. این حقیقت یکتا هیچ نیست مگر یکی از احتمال‌های منطق استثناءها. امروز باور به کلام نهایی و بی‌گمان درست، خنده دار می نماید. روایت با این منطق آشنا نیست. آزادی اساس روایت است و توالی بیان تنها با گریز از قطعیت و یقین شکل می گیرد. تمام این قصه‌های جنگ‌ها و شادی‌ها، روزها و کارها، این پندار را موجب می‌شوند که معنایی نهایی در کار است. اما چنین معنایی را نمی‌توان یافت، به این دلیل ساده که وجود ندارد. روایت‌ها تکرار می‌شوند، و از این رو ما همواره به خود می‌گوییم: «این روایت را پیش‌تر شنیده بودم». و روایت را راستی که پایانی نیست. ما همواره راوی حکایت‌های تکراری هستیم (پالا، ۲۰۱۹).

به گمان لیوتار، علم در جامعه پسامدرن به جایی رسیده است که نقاشی جدید و موسیقی شوئنبرگ در نیمه نخست سده حاضر به آن دست یافته بودند. شوئنبرگ «نگارش دوازده نته» را در موسیقی، جایگزین نگارش هشت نته کرد و به سهولت، بنیان موسیقی پسارمانتیک یعنی ملودی را حذف کرد. اما این دگرگونی ساختار موسیقی، او را از «حدودی فرضی» که موسیقی باخ یا واگنر در آن جای می‌گیرند دور نکرد. نقاشی تجربیدی نیز حدود فرضی «نقاشی فیگوراتیو» را حذف نکرد. علم امروز همین راه را می‌رود، به چشم اندازه‌های

تازه می‌نگرد، اما همچنان در محدوده‌ی فرضی قدیمی باقی مانده است. شرایط پسامدرن به پیدایش موقعیت فرهنگی تازه‌ای در تکامل اندیشه مرتبط می‌شود که از بنیان شناخت در آن ناممکن است و ناتوانی ما در ارائه گزارشی از دانسته‌هایمان نه معلول کمبودهای ابزار بیانی یا روش کار ما، بلکه ناشی از ناشناختی بودن موضوع‌های شناخت ماست (پالکینن^۱، ۲۰۱۵).

لیوتار در مقاله‌ای به سال ۱۹۸۲ با عنوان «پاسخ به پرسش: پسامدرن چیست؟»، توان هنر و ادبیات پسامدرن برای به چالش کشیدن باورهای مستقر در باب بازنمایی و واقعیت را مورد توجه قرار می‌دهد. عامل اهمیت این مقاله برای فهم اندیشه لیوتار، این است که توجه آن به زیبایی‌شناسی، شرحی از پسامدرنیسم ارائه می‌کند که از آن چه در وضعیت پسامدرن ترسیم شده پرظرافت‌تر و پیچیده‌تر است.

اگر وضعیت پسامدرن گزارش‌گر وضع دانش و علم در سرمایه‌داری مدرن باشد، «پاسخ به پرسش: پسامدرن چیست؟» درباره موقعیت و ارزش هنر در فرهنگ معاصر بحث می‌کند. لیوتار استدلال می‌کند که ما به زمان‌های قدم گذاشته‌ایم که او آن را «زمانه وارفتگی» می‌نامد، چون آثار هنری و ادبی تجربی با واکنش انتقادی شدیدی مواجه‌اند که چالش‌هایی را که هنرمندان آوانگارد در طول سده‌ی بیستم در برابر فرهنگ و سنت پیش کشیده‌اند، کم‌رنگ جلوه می‌دهد (میوالد، ۲۰۱۶).

لیوتار در طول دوران کار فکری‌اش، مدافع هنر آوانگارد بوده برای نمونه، آثار او درباره مارسل دوشان (۱۹۹۰)، بارنت نیومن (۱۹۹۱)، یا ژاک مونوری (۱۹۹۸) - و بحث‌اش از پسامدرنیسم در «پاسخ به پرسش: پسامدرن چیست؟»، مبتنی بر دفاع از اهمیت مستمر تجربه‌گری آوانگارد است.

هنرمندان و نویسندگانی که حاضرند قواعد هنرهای تجسمی و روایی را زیر سؤال ببرند و حتی گاهی حاضرند با پخش آثارشان دیگران را هم در شک و تردیدشان سهیم کنند، باید بدانند که طرفداران پر و پا قرص واقعیت و هویت هیچ‌گاه ارزشی برای آثارشان قائل نخواهند شد. این هنرمندان اطمینان ندارند که آیا روزی کسی آثارشان را خواهد خواند یا نه. به این ترتیب، می‌توان بحثی را که درباره‌ی هنر آوانگارد در گرفته‌است شبیه به مبارزه‌ای دانست که بین واقع‌گرایی صنعتی و عامه‌پسند هنرهای رسانه‌ای از یک سو، و هنرهای نقاشی و روایی از سوی دیگر در گرفته است. حاضرآماده‌ی (ردی مید) مارسل دوشان، در واقع به شیوه‌ای فعال و نقیضه‌گون به این مطلب اشاره می‌کند که فرآیندی مستمر همواره در حال محروم کردن نقاش و یا هنرمند از حرفه نقاشی و حتی هنری است. لیوتار از زوایه سازگارسازی دانش و اخلاق درباره هنر بحث نمی‌کند، بلکه بر اثرات

برآشوبنده‌ای تاکید می‌کند که در تحلیل نقد قوه حکم از زیبایی شناسی نهفته است. او در «پاسخ به پرسش، پسامدرن چیست؟» به پژوهش در توان هنر برای نشان دادن این نکته می‌پردازد که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بی‌انسجام است و «به وسیله هیچ نظام عقلانی ای قابل تبیین نیست. در واقع، از دید لیوتار خصیصه هنر، توانایی آن در برجسته کردن نقایص چنین نظام‌هایی است» (گرتون^۱، ۲۰۱۸).

لیوتار میان سه نوع نمایش هنری و فرهنگی تمایز قائل می‌شود: واقع‌گرایی، مدرنیسم، و پسامدرنیسم. شاید مفهوم این اصطلاح‌ها در آثار دیگر منتقدان کاملاً مشخص باشد. با این حال، دقت به شیوه استفاده لیوتار از این اصطلاح مهم است.

در دیگر بحث‌ها در باب پسامدرنیسم (برای مثال، بنگرید به: هاچتون - ۱۹۸۸ یا جیمسون - ۱۹۹۱)، این سه اصطلاح، به ترتیب زمانی، سیر تحول هنری را نشان می‌دهند. در این نوع نگاه، واقع‌گرایی شکل زیبایی‌شناسانه‌ی غالب در سده‌ی نوزدهم به شمار می‌آید، مدرنیسم بازنمایی واقع‌گرایانه را به چالش می‌کشد و پسامدرنیسم جنبش هنری جدیدی است که به نوبه خود انگاشت‌های مدرنیسم را به چالش می‌کشد. این نوع تمایز گذاری میان این سه جنبش، ممکن است در برخی موارد بسیار مفید باشد، اما این تمایزی نیست که لیوتار در «پاسخ به پرسش: پسامدرن چیست؟» مد نظر دارد. او تصویر پیچیده تری از فرهنگ و هنر ارائه می‌کند، تصویری که در آن واقع‌گرایی، مدرنیسم و پسامدرنیسم، هم‌زمان در تمام ادوار کار هنری هم‌زیستی می‌کنند. بنابراین، بر خلاف وضعیت پسامدرن که در آن امر پسامدرن پدیده‌ای متعلق به اواخر سده‌ی بیستم تلقی شده، در «پاسخ به پرسش: پسامدرن چیست؟»، امر پسامدرن مساله مربوط به سبک زیبایی‌شناسانه است، نه دوره‌ی بنای تاریخی. لیوتار استدلال می‌کند که یک اثر، «تنها هنگامی می‌تواند مدرن باشد که نخست پسامدرن بوده باشد. به این ترتیب، پسامدرنیسم نه در پایان مدرنیسم که در مرحله زایش آن قرار دارد و این وضعیتی است بازآیند. به عبارت دیگر، امر پسامدرن جایگزین یک مدرنیته کهنه نمی‌شود، بلکه در سراسر مدرنیته به عنوان مرحله‌ی زایش (مرحله متولد شدن یا به وجود آمدن) دگرگونی مدرنیستی همواره حضور دارد.

به نظر لیوتار، امر مدرن بخاطر تلاش‌های مدام برای نوآوری و پیشرفت همواره در وضعیت آشوب است. از دید او، امر پسامدرن یک نیروی آوانگارد در آشوب‌های این مدرنیته است که ایده‌ها و مقولات آن را به چالش می‌کشد و بر هم می‌زند، و به شیوه‌های جدیدی از اندیشه و عمل امکان ظهور می‌دهد که در برابر بن‌مایه‌های مسلط مدرنی، هم‌چون

پیشرفت و نوآوری، مقاومت می‌کند. بنابراین، شاید بتوان برای مثال، زمان سروانتس، دن کیشوت (۱۶۰۴)، را از این جهت که ایده‌های شوالیه‌گری و داستان‌های پهلوانی رایج در اروپای اواخر قرون وسطی را در هم می‌شکند، پسامدرن تلقی کرد، با تریسترام شندی (۱۷۶۱-۷) اثر لارنس استرن را بخاطر آنکه شکل روایی‌اش انگاره‌های هویت و روایت در سده هجدهم را متزلزل می‌کند. در واقع، لیوتار تا آنجا پیش می‌رود که این بحث را مطرح می‌کند که فلسفه‌ی کانت «هم‌زمان نشانگر آغاز و پایان مدرنیته است و بعنوان پایان مدرنیته، آغازی برای پسامدرنیته نیز هست»، و منظورش این است که نوشته‌های کانت در نقطه آغاز مدرنیته قرار دارند و در نتیجه سرآغاز آن هستند و با این حال، هم‌زمان بسیاری از مضامین و ایده‌هایی را مطرح می‌کنند که به فروپاشی آن منجر خواهند شد و از این رو هم نشانگر پایان مدرنیته‌اند و هم ظهور پسامدرنی درون این مدرنیته. این مفهوم درهم تنیدگی مدرنیته و امر پسامدرن، ایده‌ی به نسبت پیچیده‌ایست و برای روشن ساختن آن، لیوتار به تعریف واقع‌گرایی، مدرنیسم و پسامدرنیسم می‌پردازد (جعفری نژاد و همکاران، ۱۳۹۵).

اخلاق در اندیشه لیوتار

نظریه‌ی اخلاقی، در فلسفه‌های پسامدرن موضوعی به تمامی محوری بوده است. از سویی فلاسفه‌ی نظیر لیوتار با توجه به تفاوت‌های آدمیان، بر نسبییت قوانین اخلاقی تاکید ورزیده هر کدام از افراد انسانی، جامعه، زمان و مکان متفاوت و ویژه‌گی‌های فردی متفاوتی دارند. همه‌ی این عناصر، به نظرگاه آن‌ها شکل می‌دهند. بنابراین باید به تعداد همه‌ی انسان‌ها و بسته به نوع تفکر هر کدام، فلسفه‌ی اخلاق وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، تعمیم اخلاقی به هیچ روی ممکن نیست. اما در مقابل، اگر نظرگاه‌های فردی، مبین نظریات مختلف در اخلاق باشد و اگر هیچ‌گونه وجه مشترکی میان افراد انسانی در باب اخلاق به دست نیاید، در آن صورت هر کاری مجاز خواهد بود و این امر مخالف فرض پست‌مدرن‌هاست. زیرا امثال لیوتار، پیش‌فرض نظریه‌ی اخلاقی‌شان را تساهل و تسامح قرار داده‌اند. بر این اساس، فلسفه‌ی اخلاق مبحثی متناقض و متعارض به نظر می‌رسد که هر طرف آن به بن بست می‌انجامد. از این روی، آشنایی با استدلال‌های هر کدام از طرفین و انتقاداتشان از یک‌دیگر می‌تواند راه‌گشا باشد.

جایگاه هنر در آثار لیوتار

بخش قابل توجهی از آثار لیوتار را نوشته‌های او درباره هنر تشکیل می‌دهند. هنر برای او یکی از حوزه‌هایی است که از دریچه‌ی آن اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی و نظریه‌ی خود درباره پست مدرن را بسط داده است. هنر جایگاه ویژه‌ای در آثار مهم لیوتار از آن جمله

کتاب «وضعیت پست مدرن»، «انسان‌ی» و «تفارق» دارد. علاوه بر آن نوشته‌های مستقل او نیز درباره‌ی هنر مدرن، هنر پست مدرن و هنرمندان آوانگارد همواره مورد توجه بوده است. هنرمندانی چون کاندنیسکی، دوشان، نیومن، کارل آپل، ژاک موتوری مورد توجه وی بوده‌اند و او آثار آن‌ها را وسیله‌ای برای تبیین اندیشه‌های فلسفی خود قرار داده است. ادبیات مدرن هم برای او جایگاهی چون هنر آوانگارد دارد. از سویی دیگر تحلیل‌های لیوتار از مفهوم امر والای کانتی نیز در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی قابل تامل است.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، رویکرد لیوتار به هنر نیز هم‌چون موارد دیگر دارای زمینه‌ی اجتماعی-سیاسی است. از دید او نقش هنر برآشفتن اجماع و امکان ظهور دادن به اشکال و آرای جدیدی است که انواع شیوه‌های ممکن برای بیان تجربه در قالب عبارت‌ها را گسترش می‌دهند. لیوتار هنرمند پسامدرن را در «پاسخ به پرسش: پست‌مدرن چیست؟» با فیلسوف مقایسه کرده است: «هنرمند یا نویسنده‌ی پست مدرن در جایگاه یک فیلسوف قرار دارد، متنی که می‌نویسد یا اثری که خلق می‌کند، در اصل زیر سلطه‌ی قواعد از پیش مقرر نیست. این قواعد و مقولات چیزهایی‌اند که اثر و متن در جستجوی آن‌اند. بنابراین هنرمند و نویسنده بدون قاعده کار می‌کنند تا قواعد آن‌چه را که ساخته خواهد شد تعیین کنند. به این دلیل اثر و متن می‌توانند ویژگی‌های یک رخداد را به خود بگیرند.» (میوالد، ۲۰۱۶).

وی همواره از مدافعان هنر آوانگارد بوده است و دید مثبتی به هنر آکادمیک ندارد. او در ضمیمه‌ی کتاب «وضعیت پست مدرن» با عنوان «پست مدرن چیست؟» می‌نویسد که نقاش و رمان‌نویس باید قواعد پیشین هنر نقاشی و ادبیات داستانی را زیر سوال ببرند تا به صورت حامیان چیزهای موجود در نیابند، چراکه وی اذعان دارد: «مسئله‌ی زیبایی‌شناسی مدرن این نیست که چه چیزی زیباست؟ بلکه این است که چه چیزی را می‌توان هنر نامید؟» بزعم او رئالیسم نه تنها حقیقت نهفته در هنر را پنهان می‌کند بلکه به بیانیه احزاب و گروه‌های قدرت تبدیل می‌شود: «زمانی که قدرت تحت نام یک حزب تجلی پیدا می‌کند، رئالیسم و مکمل نئوکلاسیک آن با تهمت زدن، افترا بستن و لجن مال کردن و در نهایت تحریم جریان آوانگارد تجربی بر آن پیروز می‌شوند تا بتوانند افکار عمومی یا مخاطبین عامی را برای خود دست و پا کنند.» در این‌جا به نظر می‌رسد لیوتار در مخالفت با هنر عامه پسند با آدورنو هم‌رای است، اما باید توجه داشت به هر حال آدورنو جزو مدافعان روشنگری است و از آن در حوزه‌ی هنر در «نظریه‌ی زیبایی‌شناسی» دفاع می‌کند اما لیوتار به هیچ‌رو به پروژه روشنگری اعتقادی ندارد و در بخش پیش‌عنوان شد که آن‌را جزو کلان‌روایت‌هایی می‌داند که اعتبار خود را در عصر پست مدرن از دست داده است. وی اذعان می‌کند که در شرایطی که پول و سرمایه حرف اول را می‌زند، دیگر آوانگاردیسم هم

به کار نمی‌آید (وودوارد^۱، ۲۰۱۹).

هنگامی که قدرت از آن سرمایه است و نه یک حزب راه حل «فرا آوانگاردیست» یا راه حل «پست مدرن» به مراتب مناسب‌تر از راه حل «ضد مدرن» است. در کتاب تفارق، هنر به عنوان یک الگو مطرح می‌شود؛ بزعم لیوتار مسائل مربوط به هنر و زیبایی‌شناسی هرگز از گستره‌ی اندیشه به دور نیستند. «تفارق‌ها و نشانه‌ها هر دو موجب ایجاد احساس امر والا می‌شوند و از دید لیوتار، تکلیف اخلاقی مبنی بر گواهی دادن به آنها وظیفه‌ای است که هنر به خوبی توان انجام دادن آن را دارد.» * لیوتار در این کتاب به صورت پراکنده آرای خود را درباره‌ی هنر که می‌تواند به نوعی مسأله‌ی تفارق را آشکار سازد، تبیین می‌کند. «ادبیات در کنار سیاست، فلسفه و هنر، شیوه‌ای مهم برای به پرسش کشیدن ژانرهای حاکم و نشان دادن تفارق‌هایی است که این ژانرها پنهان می‌کنند.» این نوشته‌ها حاکی از آن است که به‌زعم لیوتار هنر و ادبیات توانایی ایجاد دگرگونی را دارند. عمده‌ی مباحث لیوتار در کتاب «انسانی: تاملاتی در باب زمانه» نیز در ارتباط با هنر است؛ این کتاب از مقالاتی تشکیل شده است که لیوتار در هر یک از آنها به تبیین نظریات خود درباره‌ی هنر، والایی، آوانگاردیسم، تکنولوژی، ارتباطات و اجتماع می‌پردازد. در این کتاب او استدلال می‌کند که فرهنگ معاصر به هنر حکمی را تحمیل می‌کند که آن به مثابه یک کالا عرضه شود و از واقع‌گرایی در هنر حمایت می‌کند اما لیوتار دید مثبتی به این مسأله ندارد. «لیوتار به این برداشت از وظیفه‌ی هنر به عنوان سخن گفتن با انسان‌ها به شیوه‌ای انسانی دید مثبتی ندارد و به تندی با این نظر که هنر تنها نوعی کالاست مخالفت می‌کند» امر انسانی و «امر نانسانی» در مباحث لیوتار درباره‌ی هنر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (مانسون، ۲۰۲۱).

یکی دیگر از مهم‌ترین مفاهیمی که لیوتار در توصیف آثار هنری آوانگارد به کار برده، «رخداد» است. بزعم لیوتار قدرت اصلی هنر و ادبیات این است که بر وقوع چیزی که او یک رخداد می‌نامد گواهی دهند. وظیفه‌ی هنرمندان و نویسندگان این است که «علیه سرپوش گذاشتن بر رخدادها، علیه قرار دادن آنها در زمره‌ی امور بچه‌گانه، بجنگند تا از نوآوری پاسداری کنند. این جنگی است که نوشتار علیه گفتار جدید بوروکراتیک به را می‌اندازد، کار گفتار جدید این است که شگفتی این نکته را که چیزی در حال اتفاق افتادن است، کم‌رنگ کند.» (کوهن^۲ و همکاران، ۲۰۱۶).

1. Woodward

2. Cohen

نتیجه گیری

لیوتار از مدافعان هنر آوانگارد است و دید مثبتی به هنر آکادمیک ندارد. لیوتار می‌گوید مسأله‌ی زیباشناسی مدرن این نیست که چه چیزی زیبا است، بلکه این است که چه چیزی را می‌توان هنر نامید. در شرایطی که پول و سرمایه حرف اول را می‌زند، دیگر آوانگاردیسم هم به کار نمی‌آید. هنگامی که قدرت از آن سرمایه است و نه یک حزب، راه حل «فرا آوانگاردیست» یا راه حل «پست مدرن» به مراتب مناسب‌تر از راه حل «ضد مدرن» است. تفارق‌ها و نشانه‌ها هر دو موجب ایجاد احساس امر والا می‌شوند و از دید لیوتار، تکلیف اخلاقی مبنی بر گواهی دادن به آن‌ها وظیفه‌ای است که هنر به خوبی توان انجام دادن آن را دارد. هنر و ادبیات توانایی ایجاد دگرگونی را دارند. قدرت اصلی هنر و ادبیات این است که بر وقوع چیزی که او یک رخداد می‌نامد گواهی دهند. از دید لیوتار هنرمند نباید اجازه بدهد بر رخدادها سرپوش گذاشته شود. نوشته‌های لیوتار در باره تحلیل آرای کانت نشان می‌دهد بسیار از او تاثیر گرفته است. کانت در نقد خود در اندیشه‌ی انسان به زیبایی‌شناسی و فلسفه اخلاق می‌پردازد. که هر دو اخلاق همانند امر ناهنجاری مفهومی است، که برای باز اندیشی در مسایل اخلاقی و اجتماعی، مطرح می‌کند و زیبایی‌شناسی که چنان که رفت او مدافع هنر آوانگارد بود.

فهرست منابع

۱. بهرمانی، سهیلا، اردلانی، حسین، نمودیانپور، تفیسه، گودرزپروری، پرناز (۱۴۰۰). گفتمان بصری پست مدرنیستی در آرای لیواتار با نگاهی به آثار دوشان، مجله پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۵، شماره ۳۷، صص ۴۶۸-۴۵۰.
۲. معصومی، سعیده (۱۳۹۷). رویکردی بر تبیین ارزش امر والا و ناانسانی در گفتمان لیواتار، دومین کنفرانس بین‌المللی روانشناسی، مشاوره و علوم تربیتی.
۳. جعفری نژاد، مینا، سعادت، موسی (۱۳۹۵). پست مدرنیسم در جامعه‌شناسی ادبیات با تأکید بر افکار ژان فرانسوا لیواتار، کنفرانس بین‌المللی نوآوری و تحقیق در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۴. محمودی، معصومه (۱۳۹۷). نگاهی داستان پست مدرن شب ممکن بر اساس نظریه لیواتار، پنجمین همایش متن پژوهی ادبی نگاهی تازه سبک‌شناسی، بلاغت، نقد ادبی.
5. Woodward, A. (2021). non-projects for the uninhabitable: Lyotard's architecture philosophy. *Architecture Philosophy*, 5(2).
6. Bahremani, S., Ardalani, H., Namadianpour, N., & Goodarzarparvari, P. (2021). Postmodernist Visual Discourse on Lyotard's Views on Dushan's Works. *Journal of Philosophical Investigations (university of Tabriz)*, 15(37), 450-468.
7. Cohen, J. L., Maniaque, C., & Mehrotra, R. Rebecca M. Brown, Professor and Chair of the History of Art, Johns Hopkins University, USA "Long after 'metanarratives' have been considered as obsolete by Jean-François Lyotard, collective endeavors such as Vikramaditya Prakash's, Maristella Casciato's, and Daniel Coslett's assemblage of essays take stock of the stunning metamorphosis of the historical interpretation.
8. Tatla, H. (2019). Classical architecture in the scope of Kantian aesthetics: Between Lyotard and Rancière. *SAJ-Serbian Architectural Journal*, 11(3), 487-500.
9. Schultz, W. R. (2015). A note on postmodernism and Lyotard's role as founder. *SCIENTIFIC YEARBOOK OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY OF THE UNIVERSITY OF ATHENS*. 109-122.
10. Maywald, C., & Riesser, F. (2016). Sustainability—the art of modern architecture. *Procedia Engineering*, 155, 238-248.
11. Pala, G. (2019). A [-] human Time: A Quasi-Architectural Tale in Three Acts. *A [-] human Time: A Quasi-Architectural Tale in Three Acts*, 42-53.
12. Pulkkinen, T. (2015). The postmodern and political agency. University of Jyväskylä.
13. Gratton, P. (2018). Jean François Lyotard.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۶ - ۲۱۵

انسان متعالی در نظر مولانا و روان‌شناسان کمال (با تأکید بر دفتر اول مثنوی)

جلیل مسعودی فرد^۱

چکیده

مولانا در مثنوی از انسان متعالی و ویژگی‌های او چنان سخن گفته است که مورد توجه روان‌شناسان کمال است. او با تأکید بر ارزش‌های وجودی انسان و بیان ویژگی‌های شخصیت سالم و توجه به انسان‌های کمال یافته تلاش می‌کند که راه‌های تعالی و کمال انسان را به دیگران آموزش بدهد.

کار، روش توصیفی-تحلیلی بر پایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای است. مولف در حین اجرای پژوهش تمام موارد اخلاقی را رعایت کرده است. مولف مقاله تضاد منافی گزارش نکرده است. نگارنده با تأکید بر آموزه‌های مولانا در دفتر اول مثنوی قصد دارد اهداف مولانا برای زندگی انسان را بیان کند و راهکارهای او را برای تکامل انسان بررسی کند.

یافته‌ها: مولانا علاوه بر ذکر آرمان‌های اخلاقی، گام به گام انسان را به سوی این آرمان‌ها هدایت می‌کند. او با آگاهی از خود و آگاهی از جهان، خواستار تحقق خود است. او به درستی می‌داند که کیست و از توانایی خود به خوبی آگاه است و شخصیت خود را گسترش داده است و با رفتار خویش به یاری دیگران می‌شتابد.

راه‌حل‌های روان‌شناسان کمال و مولانا با وجود کاربردی بودن، ثابت و منجمد نیست. مولانا تلاش می‌کند به انسان چگونگی انتخاب درست را بیاموزد تا در شرایط مختلف با عشق و امیدواری و صبوری راه درست زیستن را انتخاب کند و با آرامش راه سعادت و تعالی را طی کند.

واژگان کلیدی

آگاهی از جهان، تحقق خود، روان‌شناسان کمال، شخصیت سالم، مثنوی مولانا.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، ایران.

Email: jalil.masoudi.fard@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۹

طرح مسأله

ارائه الگوهای شخصیت سالم از مباحث مهمی است که روان‌شناسان کمال به آن توجه کرده‌اند. هدف آنان، بیان اهداف زندگی انسان و ارائه تعریف شخصیت سالم و بیان برنامه‌هایی برای دست یافتن انسان به شخصیتی کامل است.

عارفان برجسته ایرانی نیز یکی از برنامه‌های اساسی‌شان تربیت انسان و تکامل شخصیت اوست. مولوی نیز در مثنوی به ارائه الگوهای شخصیت سالم انسانی پرداخته است. نگارنده با تأکید بر آموزه‌های مولوی در دفتر اول مثنوی قصد دارد اهداف مولانا برای زندگی انسان را بیان کند و راهکارهای او را برای تکامل انسان بررسی کند و با تطبیق آن‌ها با نظریات جدید روان‌شناسان کمال به این پرسش پاسخ دهد که آیا مولوی برنامه مشخصی برای تکامل شخصیت انسان دارد؟ آیا این برنامه‌ها با اندیشه‌های روان‌شناسان امروزی تطبیق دارد؟ و برای انسان امروز مفید است؟

فرضیه تحقیق

مولوی در مثنوی اهداف متعالی برای انسان ترسیم کرده است که برای تکامل شخصیت انسان امروز نیز کاربرد دارد.

پیشینه تحقیق

تاکنون ابعاد روان‌شناختی آثار مولانا در کتاب‌ها و مقالات متعددی مورد بحث قرار گرفته است ولی در اکثر این آثار به بررسی جنبه‌های انسان‌شناسی و ابعاد اخلاقی انسان پرداخته‌اند و کمتر به اهداف کمال‌گرایانه مثنوی توجه شده است. آقای دکتر عقدایی^۱ در کتاب «روان‌شناسی کمال در مثنوی» به مشابهت‌های بسیار میان نظریه‌های روان‌شناسی کمال و اندیشه‌های مولانا در باب تعالی انسان پرداخته است. ایشان در فصل اول «نظریه‌های شخصیت» را از دیدگاه روان‌شناسان کمال بر اساس کتاب شولتز^۲ بیان کرده است و در فصل دوم انسان‌شناسی و کمال در مثنوی را بازگو کرده است و در فصل سوم و چهارم باز هم بیشتر به ابعاد اخلاقی و به بحث فضایل و رذایل پرداخته است. در این اثر اهداف روان‌شناسان کمال به طور مشخص بازگو نشده است. در این مقاله تلاش شده است که به این بعد به طور ویژه توجه شود.

نگارنده در مقاله دیگری با عنوان «تحلیل و مقایسه اندیشه مولانا با تئوری انتخاب ویلیام گلسر^۱» با تکیه بر اراده و اختیار و حق انتخاب او برای دست یافتن به شخصیت سالم و اهمیت

1. Dr. Aghdaii

2. Schultz

1. William glasser

کنترل درونی به پنج نیاز اساسی انسان (بقا، عشق و احساس تعلق، قدرت و پیشرفت، آزادی و تفریح) تأکید کرده و برای رشد و تعالی شخصیت انسان به راهکارهایی اشاره کرده است.

ضرورت و اهداف تحقیق

به نظر بعضی منتقدان، یکی از نقص‌های ادبیات عرفانی ما این است که همیشه یک وضع بسیار مطلوب و دل‌انگیزی را تصویر می‌کنند؛ اما راه رسیدن به آن را بیان نمی‌کنند. به عبارت دیگر ارزش‌ها و آرمان‌های اخلاقی را به زیبایی تبیین می‌کنند، اما هیچ برنامه‌ کاربردی برای اصلاح رفتار انسان ندارند.

این نقص تا حدود زیادی در ادبیات عرفانی ما وجود دارد؛ اما مولوی با توجه به ارتباط تنگاتنگی که با اقشار مختلف جامعه داشته و نقشی که در تربیت سالکان بر عهده داشته است؛ در مثنوی علاوه بر ذکر آرمان‌های اخلاقی، راه رسیدن به این آرمان‌ها را از طریق ارائه‌ الگوهای شخصیت سالم نشان داده است و برنامه‌ کاربردی خود را برای اصلاح رفتار انسان و تکامل شخصیت او به خوبی بیان کرده است. این برنامه حتی برای اصلاح انسان امروز نیز مفید است. هدف اصلی این پژوهش تبیین این برنامه در دفتر اول مثنوی است.

روش کار

روش پژوهش این طرح توصیفی - تحلیلی بر پایه‌ مطالعات کتابخانه‌ای است. پس از تعریف شخصیت سالم و بیان ویژگی‌های او از نظر روان‌شناسان، اندیشه‌های محوری مولانا را در این زمینه تحلیل می‌کنیم.

یافته‌ها

۱- مشترکات روان‌شناسی با اندیشه‌ حکمای الهی

آلپورت^۱، روان‌شناس برجسته‌ معاصر (۱۹۶۷-۱۸۹۷) نخستین نظریه‌دان شخصیت است که: «به جای روان‌نژندها، افراد بالغ بهنجار را مورد بررسی قرار داده است. بنابراین نظریه‌اش یکسره به شخصیت سالم مربوط می‌شود» (۱). بسیاری از تجویزهای آلپورت درباره‌ شخصیت بالغ و سالم، چکیده‌ آن حقایق اساسی است که فیلسوفان و حکمای الهی قرن‌ها به وعظ آن پرداخته‌اند. بدیهی است داشتن تصویر پایداری از خود و از هویت خود، احساس احترام به خود، توانایی ایثار عشق بطور آشکار و بدون قید و شرط، احساس امنیت عاطفی و داشتن هدف و منظوری که به زندگی معنا و جهت بخشیده، نشانه‌ سلامت روان است» (۲).

«تحقیق‌های روان‌شناختی معاصر نشان می‌دهد که به طور کلی غالب محققان باور دارند که شخصیت انسان می‌تواند و باید پرورش یابد و این پروردگی که با خواست و اراده‌ فرد آغاز

می‌شود، بر اثر عوامل محیطی و اجتماعی شکل ویژه‌ای به خود می‌گیرد» (۳). عارفان نیز تأکید فراوانی بر پرورش انسان و تربیت او در جهت تعالی و تکامل دارند.

تأکید بر این مشترکات به این معنی نیست که این اندیشه‌ها یکسان است و از یک منشأ واحد سرچشمه گرفته است و ادعا نمی‌کنیم که روان‌شناسان از عارفان تأثیر مستقیم پذیرفته‌اند. اما چون منبع مورد مطالعه هر دو یکسان بوده است و آن انسان و توانایی‌های اوست، با وجود مسیرهای مختلف و روش‌های متفاوت به اشتراکات فراوانی دست یافته‌اند و اهداف یکسانی را مورد تأکید قرار داده‌اند. پس در اهداف اشتراکات فراوان است.

هر دو به انگیزه‌های درونی بیشتر اهمیت می‌دهند. عارفان همچون روان‌شناسان کمال وضعیت بیرونی و ناسالم انسان را نادیده نمی‌گیرند، بلکه آن را اصل نمی‌دانند و انگیزه‌های درونی را اصل می‌دانند.

هر دو معتقدند که انسان‌ها با یکدیگر بسیار متفاوت هستند و به این دلیل نمی‌توان یک راه‌حل برای همه انسان‌ها ارائه داد. همچنین انسان در موقعیت‌های خاص رفتارهای متفاوتی دارد. پس انسان را در موقعیتش باید شناخت و برای نجاتش راه‌حل‌های خاص بیان کرد. هر دو به انسان عشق می‌ورزند و حتی انسان‌ها را در موقعیت خطا و گناه دوست دارند و آنان را سرزنش نمی‌کنند؛ بلکه با همدلی و مهربانی به یاری آنان می‌شتابند و هیچ‌کس را در هیچ جایگاهی تحقیر نمی‌کنند. چنین است که آنان نسخه‌ای واحد برای همه انسان‌ها نمی‌پیچند و حتی برای یک انسان هم یک نسخه واحد ارائه نمی‌دهند؛ در ضمن حرکت باید به تعالی و تکامل انسان اندیشید و با گفتار و کردار الگوی مناسبی ارائه داد تا انسان با حق انتخاب بتواند به انتخاب آگاهانه دست بیازد و در برابر انتخاب خویش احساس مسئولیت کند.

در حقیقت «کمال نقطه‌ای است نورانی در افق‌های دور دست که نه تنها آدمی را به خود فرا می‌خواند، بلکه انگیزه رفتن به سوی آن را نیز در وی پدید می‌آورد. در این مسیر است که آدمی به وجود استعدادهای نهفته خود واقف شده و کشف هر استعداد و فعلیت بخشیدن به آن، او را گامی به کمال نزدیک‌تر می‌کند. تمام لذت انسان کمال‌جو در رفتن خلاصه می‌شود نه در رسیدن» (۴).

هدف نهایی، احساس آزادی و رهایی انسان از هر قید و بندی است. حتی توجه به راه، گاهی مانع حرکت در آن می‌شود و انسان را از مقصد دور می‌سازد. گاهی تأکید فراوان به یک شیوه و مقدس کردن آن مانع رهایی انسان می‌شود. انسان بایستی با تأکید به توانایی‌های خویش و استفاده از نیروی درونی خود با خلاقیت خاص خویش از الگوهای متعالی و انسان‌هایی که شخصیت خویش را متحول ساخته و از فردیت خود فراتر رفته‌اند، تأثیر بپذیرد و با نوآوری به سوی تعالی و تکامل گام بردارد.

۲- تحوّل درونی مولانا

به باور یونگ^۱، میان‌سالی دوران تحوّل اساسی زندگی انسان است. میان‌سالی حدود چهل‌سالگی از راه می‌رسد و افسردگی و دگرگونی‌های بنیادی در شخصیت به بار می‌آورد. ظاهراً میان‌سالی باید دوران رضایت عمیق از سازگاری‌های منطقی‌ای باشد که همه ما برای برآوردن خواست‌های زندگی به انجام رسانده‌ایم. یونگ یادآوری می‌کند که اکنون توجه نیمه اول زندگی، جهان برون است. اما نیمه دوم زندگی باید وقف جهان درونی ذهنی شود که تا آن وقت از آن غفلت شده است. گرایش شخصیت باید درون‌گرا شود. تأکیدی که بیشتر بر هشیاری بود، باید به آگاهی از تجربه‌های ناهشیار تعدیل شود» (۵).

این اتفاق مهم در زندگی مولانا در حدود چهل‌سالگی پس از دیدار با شمس تبریزی رخ داد و زندگی او را متحوّل کرد: «یک روز سرانجام این طلسم که مدرسه و لباس فقیهانه گرد وی به وجود آورده بود، شکست و حیات درونی وی در دنبال یک دگرگونی ناگهانی از تنگنای حفره تاریک گورآسای دنیای درس و وعظ دینی و شائبه ذوق و فهم رؤسای عوام بیرون آمد. رؤیای زهد و قدس ویژه دنیای مفتی و فقیه از پیش دیده او کنار رفت، و در زیر نگاه گرم و آتشین غریبه‌ای به نام شمس تبریز، دنیای واقعیت در پیش چشم رؤیازده او شکفته شد» (۶).

زندگی مولانا پس از دیدار با شمس وقف کسب تجربه‌های عارفانه و رهایی از قید و بند فقیهانه و شکوفایی روحی و تعالی معنوی خویش گشت و پس از غیبت بی‌بازگشت شمس، مولانا در جمع یاران یکدل، مانند هدهدی که از دیدار سیمرغ بازگشته است، اندک‌اندک یاران و مریدان را برای حرکت به سوی سیمرغ جان آماده می‌کند و در یک سلوک دسته‌جمعی وادی‌های طریقت را می‌پیماید و پله‌پله به ملاقات خدا می‌رود و این تجربیات را در آثار خویش به خصوص مثنوی برای آیندگان ترسیم می‌کند. آنچنان که تجربه مفید زیست او سرمشق آدمیان امروز می‌تواند قرار گیرد.

«عروج به پله‌های نردبان کمال که در جاده طریقت عارف سالک از مقامات تبّتل تا فنا در سفر الی‌الله هدایت می‌کند، همواره به مثابه تولدی دیگر است که سالک با مرگ از یک حیات قبلی در حیات تازه‌ای بدان نائل می‌آید. البته طریقی گوناگون که در سفر الی‌الله سالک را به جانب حق راه می‌نماید، محدود نیست، به تعداد نفوس خلاق است، و در واقع به کثرت سالکان و استعداد آن‌ها کثرت می‌پذیرد. معهداً چون مقصد در همه این طریقی جز یک منزل نیست، اختلاف طُرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود» (۷).

آثار برجسته مولانا حاصل این تولد دیگر است که زندگی او را شکوفا کرده، شخصیت

وجودی‌اش را گسترش داده و از او الگوی بی‌ظنیری برای تعالی و رهایی انسان ارائه کرده است.

۳- ویژگی‌های شخصیت سالم از نظر روان‌شناسان کمال

شولتس در کتاب «روان‌شناسی کمال» هفت الگوی شخصیت سالم را از نظر هفت روان‌شناس بزرگ دنیای معاصر بررسی می‌کند و در پایان کتاب نقاط مشترک این نظریه‌ها را چنین جمع‌بندی می‌کند:

- ۱- اشخاص سالم بر زندگی خویش آگاهانه تسلط دارند و اگر نه همیشه، دست‌کم بیشتر اوقات می‌توانند با عقل و هشیاری رفتارشان را هدایت کنند و مسئول سرنوشت‌شان باشند.
- ۲- اشخاص سالم می‌دانند چیستند و کیستند، از نقاط ضعف و قدرت و فضایل و رذایل خویش آگاهند و خود را می‌پذیرند.
- ۳- ریشه‌کردن عمیق در زمان حال: اشخاص سالم در گذشته زندگی نمی‌کنند. بعضی از نظریه‌پردازان، داشتن دورنمایی از آینده را برای شخصیت سالم حیاتی می‌دانند، اما توصیه نمی‌کنند آینده را جانشین حال سازیم.
- ۴- اشخاص سالم در آرزوی آرامش و ثبات نیستند، بلکه در زندگی مبارزه و هیجان و هدف‌ها و تجربه‌های تازه می‌جویند.

شاید تنها نکته ثابت دربارهٔ نهاد آدمی که بیشتر روان‌شناسان در آن متفق‌القول هستند این باشد که طبیعت هر انسان یکتا و منحصربه‌فرد است. بدین ترتیب، ممکن نیست تنها یک روایت یا یک نگرش دربارهٔ سلامت روان باشد که متناسب همه‌کس باشد.

نتایج نگرش‌های پیرامون شخصیت سالم نه‌تنها در مورد افراد متفاوت، بلکه در سنین مختلف یک فرد واحد نیز متفاوت است. ارزش‌ها و خواسته‌ها و نیازها و بیم‌ها و امیدهای ما در هر مرحلهٔ رشد و پرورش دگرگون می‌شود.

خوشبختانه هیچ‌گاه از تکامل باز نمی‌ایستیم. روش‌های متفاوت زندگی، مجموعهٔ اعتقادات و نقش‌های اجتماعی را می‌آزماییم تا متناسب‌ترین آن‌ها را برای خود بیابیم. دیگران می‌توانند مسیری را برای دنبال کردن پیشنهاد کنند، ولی تنها خود ما هستیم که می‌توانیم سودمندیش را بسنجیم (۸).

این ویژگی‌های مهم را طبق اندیشهٔ مولانا تحلیل می‌کنیم:

۳-۱ انسان خواستار تحقق خود

هفت نظریه‌پردازی که نظریات آنان در کتاب روان‌شناسی کمال بررسی شده است، در یک موضوع، اندیشهٔ مشترکی دارند: توجه جدی به خود و یا آگاهی از خود و خواستار تحقق خود بودن. خلاصهٔ نظریات آنان را در این موضوع مطرح می‌کنیم:

- ۱- به نظر آپورت، مفهوم خود، بخش شایان توجهی را در بحث شخصیت سالم تشکیل

می‌دهد. خود و خویشتن، پیوندی از هفت جنبه «خود بودن» است که شرط لازم شخصیت سالم است: ۱- خود جسمانی ۲- تشخیص هویت خود ۳- احترام به خود ۴- گسترش خود. ۵- تصور از خود ۶- خود چون حریفی معقول ۷- خود شدن».

۲- حاصل تجربه‌های راجرز^۱ او را به این نتیجه رساند که هرکس سرانجام باید بر تجربه‌های خویش تکیه کند. اعتقاد و اعتماد به تجربه‌های خود شخص زیربنای نگرش راجرز به شخصیت آدمی شد. راجرز در نظام شخصیت به یک انگیزش یا «یک نیاز اساسی» که همان صیانت، فعلیت و اعتلای تمامی جنبه‌های شخصیت است، قائل است. همین که خود پدیدار می‌گردد، گرایش تحقق خود (خود را از قوه به فعل رساندن) نمایان می‌شود. این فرایند که در سراسر زندگی ادامه می‌یابد، مهم‌ترین هدف زندگی انسان است.

در تلقی راجرز از تحقق خود و ایجاد شخصیت سالم، چند نکته مهم دیده می‌شود: ۱- شخصیت سالم روند است نه حالت بودن. «مسیر است نه مقصد»، تحقق خود هیچ گاه پایان نمی‌پذیرد. ۲- روندی دشوار و گاه دردناک است و مستلزم آزمودن پیوسته و گسترش همه توانایی‌ها و استعدادهاى شخص است. ۳- کسانی که به تحقق خود می‌پردازند به راستی خودشان هستند. خود را پشت نقاب‌ها و صورتک‌ها پنهان نمی‌سازند و به آنچه نیستند تظاهر نمی‌کنند. ۳- از نظر فروم^۲، شخصیت سالم، انسانی است که عمیقاً عشق می‌ورزد، آفریننده است، قوه تعقلش را کاملاً پرورانده است، جهان و خود را به طور عینی ادراک می‌کند، حاکم و عامل خود و سرنوشت خویش است. فروم شخصیت سالم را دارای جهت‌گیری بارور می‌داند، و این مفهوم، به شخصیت بالغ آلپورت و انسان خواستار تحقق خود مزلو شباهت دارد.

۴- مزلو^۳ با برجسته ساختن انسان خواستار تحقق خود تصویر نویدبخشی از انسان ارائه نمود. در این نگرش انسان‌گرا، استعداد بالقوه انسان‌ها بیش از آن است که خود می‌پندارند. در همه انسان‌ها تلاش با گرایشی نظری برای تحقق خود هست. شرط اولیه دست یافتن به تحقق خود، ارضای چهار نیازی است که در سطوح پایین‌تر این سلسله مراتب قرار گرفته‌اند: ۱- نیازهای جسمانی ۲- نیازهای ایمنی ۳- نیازهای محبت و احساس تعلق ۴- نیاز به احترام. برای دستیابی به احساس احترام به خود راستین، باید خود را خوب بشناسیم و بتوانیم فضایل و نقاط ضعف‌مان را به طور عینی تشخیص دهیم. و عالی‌ترین نیاز، نیاز به تحقق خود است. تحقق خود را می‌توان کمال عالی و کاربرد همه توانایی‌ها و متحقق ساختن تمامی خصایص و قابلیت‌های خود دانست. ۵- نظریه یونگ با وجودی که با سایر نظریه‌های شخصیت سالم شباهت چندانی ندارد، اما

1. Rogers
2. Fromm
3. Maslow

در بحث تحقق خود، شباهت‌هایی با سایر روان‌شناسان کمال دارد. تعبیر یونگ از شخصیت سالم «انسان فردیت یافته» است که فرآیند آن چهار جنبه دارد: ۱- نخستین شرط فردیت یافتن، آگاهی از آن جنبه‌های نفس است که مورد غفلت قرار گرفته است. پس مفهوم ضمنی فردیت یافتن، همان خود شدن یا تحقق خود است. ۲- دومین جنبه مستلزم فدا کردن هدف‌های مادی دوران جوانی و ویژگی‌هایی از شخصیت است که شخص را قادر به کسب آن هدف‌ها می‌کند. پس نخستین دگرگونی بر افتادن و ناپدید شدن صورتک است. ۳- سومین جنبه، یکپارچگی خود است. ۴- یکپارچگی و بیان همه اجزای شخصیت چنان رکنی اصلی از سلامت روان است که باید «بیان خود» را چهارمین ویژگی فردیت یافتگان شمرد.

ع- نظریه فرانکل^۱ نیز با دیگران متفاوت است و او در این زمینه انسان از خود فرارونده را مطرح می‌کند که اتفاقاً با نظریه عرفا نزدیکی بیشتری دارد. به اعتقاد فرانکل سه عامل، جوهر و وجود انسان را تشکیل می‌دهند: معنویت، آزادی و مسئولیت. انگیزه اصلی ما در زندگی «جستجوی معنا» است. شخص سالم از مرز توجه به خود گذشته و فرارفته است. انسان کامل بودن یعنی با کسی یا چیزی فراسوی خود پیوستن. به اعتقاد فرانکل نظریاتش با این نظریه مزلو که بهترین راه دستیابی به تحقق خود را تعهد و غرقه شدن در کار یا چیزی فراسوی خود می‌داند، سازگار است. با وجود تفاوت آشکاری که در این نظریه مشهود است، باید تأکید کنیم که برای فرا رفتن از خود ابتدا باید خود تحقق پیدا کند و بعد به مرحله فرارفتن از خود دست یابیم.

۷- پرلز^۲ با طرح نظریه «انسان این مکانی و این زمانی» به شناخت خود و تحقق آن تأکید دارد. او به این نتیجه رسید که انسان برای تحقق خود به هیچ منبعی بیرون از وجود خودش نیاز ندارد. دیگر به هیچ یک از نظام‌های معنوی، اخلاقی، عقلانی که در گذشته به آنها پایبند بود اتکا ندارد. «خودم باید همه مسئولیت وجودم را به عهده بگیرم» (۹)

مولانا به شناخت خود و ارزش‌های وجودی انسان تأکید فراوانی دارد و مانند روان‌شناسان بزرگ معتقد است که همه تلاش ما باید در جهت تحقق خود باشد و با تحقق خود همه چیز تحقق می‌یابد. او می‌گوید همه چیز در وجود انسان هست و وجود آدمی بس بزرگ و بیکران است که گویی همه جهان در آن جای دارد و وجود انسان نمونه کوچک و اعلائی کل هستی است.

الحذر ای مؤمنان کآن در شماست در شما بس عالم بی‌منتهاست

^۱(۳۲۸۷)

1. Frankl

2. perls

۱. شماره ابیات در همه موارد اشاره دارد به شماره ابیات شرح جامع مثنوی معنوی، تالیف کریم زمانی، دفتر اول.

مصراع دوم اشاره به بیت عربی منسوب به امام علی (ع) دارد که ترجمه آن چنین است: آیا پنداشته‌ای که تو کالبدی خُرد و کوچک هستی؟ چنین نیست، بلکه در وجود تو جهانی بزرگ هست. جهانی بزرگ در وجود کوچک تو پیچیده شده است (۱۰).

در بیت بعدی اشاره می‌کند که همه اختلافات مذهبی نیز ریشه در وجود انسان دارد. او شبیه پرلز تأکید می‌کند انسان برای تحقق خود باید از همه تنگ‌نظری‌های دینی و فرقه‌ای رهایی یابد و بتواند شخصیت متعالی خویش را تحقق ببخشد.

جمله هفتاد و دو ملت در تو است وه که روزی آن برآرد از تو دست

(۳۲۸۸)

همه حرکات و توانایی‌های جسمانی انسان از توانایی روحی و قدرت معنوی او ناشی می‌شود. روح در درون انسان پنهان است و همه حرکات ظاهری را هدایت می‌کند.

گردش این قالب همچون سپر هست از روح مسترّ ای پسر

(۳۳۳۲)

این مسأله چنان در نظر مولانا اهمیت دارد که در بیشتر داستان‌های مهم و اساسی مثنوی مضمون اصلی داستان قرار می‌گیرد. در داستان بازرگان و طوطی وقتی طوطی برای رهایی، خودش را به مردن می‌زند، بازرگان بسیار متأثر می‌شود و مولانا از زبان بازرگان از مرگ طوطی می‌نالد و سپس از طوطی جان به گونه‌ای سخن می‌گوید که توصیفی است از نیاز انسان برای تحقق خود. او تأکید می‌کند که توجه به طوطی جان که در اندرون انسان است، موجب کمال و گسترش انسان و تعالی او می‌شود.

ای طوطی من! ای پرندۀ زیرک من، ای آنکه ترجمان افکار و اسرار نهان من هستی. هر اتفاقی که برایم می‌افتد تو از آن باخبری و گویی که از اسرار غیبی مطلع هستی.

طوطی من مرغ زیرکسار من ترجمان فکرت و اسرار من
هرچه روزی داد و ناداد آیدم او ز اول گفته تا یاد آیدم

(۱۶-۱۷۱۵)

مولانا خطاب به انسان‌ها تأکید می‌کند که آن طوطی همان جان قدسی است که از جانب خداوند به انسان به ودیعه سپرده شده است و آدمی عکس او را در این و آن می‌بیند در حالی که برای شناخت او باید به جان و درون خویش روی آورد.

اندرون توست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن

(۱۷۱۸)

ای که جان را بهر تن می‌سوختی سوختی جان و را تن افروختی

(۱۷۲۰)

می‌توان گفت که روح انسان چون شیر مستی است که قابل توصیف نیست و هرگاه رونق و سرسبزی جنگل را ببیند توانایی‌اش افزون شده و به کارهای مهمی برای تحقق خود می‌پردازد.

شیر مستی کز صفت بیرون بود از بسیط مرغزار افزون بود

(۱۷۲۶)

و انسان به مقامی می‌رسد که محرم اسرار حق می‌شود و خداوند اسراری را که به حضرت آدم و ابراهیم و عیسی نگفته، به این انسانی که از خود فراتر رفته می‌گوید:

آن دمی کز آدمش کردم نهان با تو گویم ای تو اسرار نهان

آن دمی را که نگفتم با خلیل و آن غمی را که ندانند جبرئیل

آن دمی کز وی مسیحا دم نزد حق ز غیرت نیز بی‌ما هم نزد

(۱۷۳۱-۳)

دست یافتن به چنین مقامی کار بسیار دشوار و دیرپایی است. انسان باید از نفس سرکش خویش رها شود و سختی‌های ریاضت را تحمل کند و حتی از وجود خویش رهایی یابد. چنین انسانی به قول فرانکل از مرز توجه به خود گذشته و فراتر رفته است و به تعبیر مولانا خورشید و ماه و همه هستی در برابر عظمت او به سجده درآمد است.

ای برادر صبر کن بر درد نیش تا رهی از نیش نفس گبر خویش

کان گروهی که رمیدند از وجود چرخ مهر و ماهشان آرد سجود

هرکه مُرد اندر تن او نفس گبر مر ورا فرمان برد خورشید و ابر

(۳۰۰۲-۴)

تحقق خود و توجه به تعالی روح و تزکیه نفس چنان انرژی و نیرویی در درون انسان ایجاد می‌کند که جوشش شراب نیازمند جوشش چنین انسانی می‌شود و حتی چرخ گردون با همه عظمت و وسعتش نیازمند هوش و عقل انسان می‌شود و مقام انسان از همه کائنات فراتر می‌رود. پس در حقیقت شراب از مستی چنین انسانی مست شده است.

باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما

باده از ما مست شد نی ما از او قالب‌باز ما هست شد نی ما از او

(۱۸۱۱-۱۲)

در راه تحقق چنین آرمان متعالی نباید لحظه‌ای توقف کرد. حتی تلاش‌های سخت و

بی‌حاصل از خفتن و حرکت نکردن بهتر است چون که دوست (خدا) تلاش انسان را دوست دارد.
دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی
(۱۸۱۹)

پس در این راه باید تا آخرین لحظه عمر تلاش کرد و لحظه‌ای دست از کوشش برنداشت.
تلاش مستمر انسان تا لحظه آخر موجب می‌شود که عنایت خدا شامل حال او گردد و خداوند
اسرار خویش را برای انسان فاش سازد.

اندر این ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش
تا دم آخر دمی آخر بود که عنایت با تو صاحب سیر بود

(۱۸۲۲-۳)

این وظیفه از هیچکس ساقط نمی‌شود حتی اگر پیر چنگی باشد که هفتاد سال به گناه
آلوده است. وقتی که از سر ناامیدی برای آخرین بار در قبرستان برای خدا ساز می‌زند و به خواب
می‌رود، خداوند عنایت خویش را از طریق عمر خلیفه مسلمانان شامل او می‌سازد و عمر را مأمور
می‌کند که اسرار الهی را برای جان پیر چنگی آشکار سازد و روح او را بیدار کند و به کمال
برساند.

چون که فاروق آینه اسرار شد جان پیر از اندرون بیدار شد

(۲۲۰۸)

در چنین حالتی پیر چنگی دچار حیرتی شد که قابل درک نیست و مقام او از زمین و آسمان
بالتر رفت و به جستجویی فراتر از جستجوهای معمولی پرداخت که توصیف کردنی نیست و
فقط قابل تجربه کردن است.

حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان
جستجویی از ورای جستجو من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو

(۲۲۱۰-۱)

پس هر انسانی می‌تواند به این مقام دست یابد و انسان وظیفه اصلی‌اش همین است که به
پرورش روح و تحقق صفات متعالی خود بپردازد و در شکار بیشه جان مانند باز شکاری باشد و
مانند خورشید جهان، جان‌بازی کند تا وجودش پر از نور شود و عالم را روشن کند.

در شکار بیشه جان، باز باش همچو خورشید جهان جان‌باز باش

(۲۲۱۹)

چنین است که اگر به فرامین خداوند گوش دهی و برای تعالی روح و گسترش وجودت
تلاش کنی و در پیمودن این راه پایداری کنی، خداوند اسرار حقیقت را به تو خواهد گفت و بار

تکلیف و عبادت را از دوش تو برمی‌دارد و بال عشق و معرفت را به تو می‌بخشد تا با آن به پرواز درآیی.

چون اشارت‌هاش را بر جان نهی در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارت‌های اسرارش دهد بار بردارد ز تو کارت دهد

(۳۹۴-۵)

کار مردان الهی در توجه به درون و تحقق خود مانند معجزه است و کار نامردان در دوری از حق مانند سحر است. گرچه به ظاهر معجزه و سحر با هم یکسان هستند، اما بین آن دو تفاوت بسیار زیاد است. ساحران کارشان تقلید کردن است و از حقیقت بی‌بهره‌اند، در نتیجه کار آنان لعنت الهی را در پی دارد و کار انبیا در هدایت انسان رحمت حق را در پی دارد.

لعنت‌الله این عمل را در قفا رحمت‌الله آن عمل را در وفا

(۲۸۱)

کافران و ساحران مانند بوزینه و میمون هستند که درون‌شان در اثر عناد و ستیزه‌گری قفل شده است و کاری جز تقلید بی‌حاصل و بی‌ثمر ندارند.

کافران اندر مری بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه طبع
هرچه مردم می‌کند، بوزینه هم آن گند کز مرد بیند دم به دم
او گمان برده که من کردم چو او فرق را کی داند آن استیزه‌رو

(۲۸۱-۳)

تفاوت کار آن دو چنین است که انبیا و اولیا به فرمان الهی کار می‌کنند و پرتو افشانی می‌کنند در حالی که مقلدان بوزینه طبع بر اساس تقلید به ستیزه‌گری می‌پردازند، پس بر سر ستیزه‌گران خاک مذلت بریزید.

این کند از امر او بهر ستیز بر سر استیزه‌رویان خاک‌ریز

(۲۸۴)

مقلدان از احوال درون بی‌خبرند و ارزش‌های درونی خویش را پاس نداشته‌اند و با تقلید کردن، ارزش‌های انسانی خویش را نابود ساخته‌اند.

از نظر مولانا تقلید عوام یک نیروی قوی و مخرب است که به نابودی انسان‌ها منجر می‌شود. در داستان پادشاه نصرانی کش، وزیر بر اساس مکر و ریا در میان مردم نصرانی محبوبیتی کسب می‌کند و اندک‌اندک ترسایان به او دل می‌دهند و او به ظاهر احکام الهی را برایشان بیان می‌کند، در حالی که در حقیقت او دام گمراهی ایشان است.

صد هزاران مرد ترسا سوی او اندک‌اندک جمع شد در کوی او
 او بیان می‌کرد با ایشان به راز سرّ انگلیس و زنار و نماز
 او به ظاهر واعظ احکام بود لیک در باطن صفییر و دام بود

(۳۶۳-۵)

ترسایانِ مقلد، دل به او دادند و محبت او را در دل کاشتند و می‌پنداشتند که او نایب عیسی (ع) است در حالی که او دجال لعین بود که با تفرقه افکنی ترسایان را به جان هم افکند و آن‌ها را به دست خودشان نابود کرد.

دل بدو دادند ترسایان تمام خود چه باشد قوت تقلید عام
 درد درون سینه مهرش کاشتند نایب عیسی‌اش می‌پنداشتند
 او به سرّ دجال یک چشم لعین ای خدا فریاد رس نعم‌المعین

(۳۷۱-۳)

۳-۲. آگاهی از خود و آگاهی از جهان

به اعتقاد پرلز آگاهی دارای سه سطح است: آگاهی از خود، آگاهی از جهان و آگاهی از توهم حدّ فاصل میان خود و جهان ... اشخاص سالم با آگاهی از خود و آگاهی از جهان، ارتباط کامل دارند. اشخاص سالم به آنکه و آنچه هستند، آگاهی و در برابر آن‌ها پذیرایی کامل دارند. نقاط ضعف و قدرت‌شان را می‌شناسند و می‌پذیرند و به عنوان انسان از استعدادهایشان آگاهند. اشخاص سالم می‌توانند مسئولیت زندگی خویش را بپذیرند (۱۱).

چنین نگرشی در میان عارفان مسلمان جایگاه ویژه‌ای دارد و آنان با تاسی به قرآن چنین می‌پندارند. خداوند در قرآن می‌گوید که جهان را بخاطر انسان آفریده است و انسان جوهر آفرینش است و جهان عرض آن. یعنی همه جهان فرع وجود آدمی است و انسان هدف آفرینش است و خداوند تاج کرامت را فقط بر سر انسان نهاده است (۱۲).

زندگی در این دنیا برای عارفان به صورت نوعی «سلوک»، نوعی طی طریق است که رفته رفته تصور نوعی سفر به سوی خدا که به «مقامات» و «مراحل» و «منازل» منتهی می‌شود، درآمده است. زندگی آنان نوعی تقرب به سوی خداست. از نظر آنان خدا چون متعالی است، نزدیک است و چون نزدیک است، متعال است و همه جهان جلوه‌گاه خدا و تجلی‌گاه نور اوست و عارف در همه ذرات عالم خدا را مشاهده می‌کند. خداوند در جهان تجلیات گوناگون دارد و جلوه‌های مختلف او موجودات گوناگونی آفریده است تا انسان را به سوی خود هدایت کند (۱۳).

این من و ما بهر آن برساختی
تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا من و تو ها همه یک جان شوند
عاقبت مستغرق جانان شوند

(۱۷۸۷-۸)

مولانا خود را در جهان و جهان را در خود یافته است. او بر همه جهان عشق می‌ورزد به جهت آن که همه ی جهان را در خود می‌بیند. او به کمال حقیقتی رسیده و با همه متحد و یگانه و به اصطلاح خودش «کل» شده است.

عاشق کل است و خود کل است او
عاشق خویش است و عشق خویش جو

(۱۵۷۴)

در چنین حالتی او همه هستی را هوشیار و صاحب جان می‌داند و همه هستی چشم و گوش دارند و به زبان خاص خویش به تسبیح حق مشغولند.

شکر می‌گوید خدا را فاخته
بر درخت و برگ شب ناساخته
حمد می‌گوید خدا را عندلیب
که اعتماد رزق بر توست ای مجیب

(۲۳۹۲-۳)

جهان در حال تحوّل است و اگر انسان از تحولات درونی غافل باشد، در بی‌خبری می‌ماند و به جای رشد و تعالی، توقف و سکون به سراغش می‌آید.

هر نفس نو می‌شود دنیا و، ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(۱۱۴۴)

مولانا نیز مانند سایر عارفان به نظام احسن معتقد است: عرفا تمام عالم را نمودگار صورت حق می‌دانند و تمام عالم را زیبا می‌یابند. چون عالم وجود، جلوه جمال حق است، پس از شر و نقص خالی است و از آنچه هست ممکن نیست بهتر باشد، اگر در جهان شر و بدی دیده می‌شود، شر مطلق نیست. عیوب عالم در چشم معیوبان عیب دیده می‌شود در حالی که در نظر پاکان آن‌ها عیب نیست و همگی جلوه حقد (۱۴).

عیب باشد کو نبیند جز که عیب
عیب کی بیند روان پاک غیب
عیب شد نسبت به مخلوق جهول
نی به نسبت با خداوند قبول

(۱۹۹۵-۶)

خاصیت جهان چنین است که هر چیزی به ضد خود آشکار می‌شود و این تجربه را به انسان می‌آموزد که با دیدن نقص عالم و نقص خویش، برای کمال خود به شتاب حرکت کند.

ز آنکه ضد را ضد کند ظاهر یقین
هر که نقص خویش را دید و شناخت
ز آنکه با سرکه پدید است انگبین
اندر استکمال خود دو اسبه تاخت

(۳۳۱۱-۱۲)

در این شرایط است که انسان به قهر و لطف خداوند عشق می‌ورزد و ناخوش او در جان عاشق خوش جلوه می‌کند و حاضر است که جانش را فدای یار کند.

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد ناخوش او خوش بود بر جان من
(۱۵۷۰)

بوالعجب من عاشق این هر دو ضد جان فدای یار دل‌رنجان من
(۱۷۷۷)

۳-۳. در اکنون زیستن

در وصف راجرز از شخصیت سالم، سادگی خوشایندی هست در نگرش‌های راجرز‌گیری خاصی نهفته است که آن را چنین خوشایند ساخته است. این‌گیری در فراخواندن او به «خود» بودن و در «اکنون» بودن است. در این نظریه خصیصه چشم‌پوشی و آسان‌گیری بر خود، نمایان است.

جنبه مهم نگرش پرلز نیز بر شخصیت انسان، تأکید بر حال به عنوان تنها واقعیت موجود است. به اعتقاد او، جز این زمان و این مکان، چیز دیگری برای ما نیست. گذشته وجود ندارد و آینده هم هنوز نیامده است. خاطرات گذشته‌مان و پیش‌بینی‌های آینده‌مان فقط در زمان حال تجربه می‌شوند.

در اولین داستان مثنوی وقتی که جان مولانا از او می‌خواهد که درباره عشق شمس بیشتر سخن بگوید، مولوی این کار را به آینده موکول می‌کند. جان او با اعتراض می‌گوید که باید در اکنون زیست و کار امروز را به فردا نیفکند و یادآوری می‌کند که صوفیان واقعی وقت‌شناس هستند و شرط طریقت این است که کار امروز را به فردا نیفکنیم؛ چون که فردایی نیست، آنچه هست، اکنون است. اگر این کار را بکنیم، اکنون را از دست داده‌ایم.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی
(۱۳۳-۴)

البته عارفان فقط زمانی به گذشته توجه می‌کنند که آن را مایه عبرت اکنون قرار دهند و به هیچ وجه در گذشته نمی‌مانند و اکنون را به خاطر گذشته هدر نمی‌دهند. به این دلیل عبرت از گذشته برای سعادت زندگی در اکنون بسیار مفید بوده است.

مولوی در داستان شیر و گرگ و روباه به طور مفصل به این موضوع می‌پردازد و اشاره می‌کند که روباه از حال گرگ عبرت گرفت و عاقلانه رفتار کرد.

عاقل آن باشد که گیرد عبرت از مرگ یاران در بالای محترز
(۳۱۱۴)

و مولانا خدای را سپاس می‌گوید که ما را از پس پیشینیان آفریده است تا از سرگذشت آنان عبرت بگیریم و سیاست‌های حق در مورد امت‌های گذشته، مایهٔ عبرت ما شده است. پس سپاس او را که ما را در جهان کرد پیدا از پس پیشینیان تا شنیدیم آن سیاست‌های حق بر قرون ماضیه اندر سبق (۱۸-۳۱۱۷)

و به این سبب امت پیامبر، امت مرحومه نامیده شده است که رسول الله سرگذشت پیشینیان را برای ما بیان کرده است و با این کار ما مورد لطف و رحمت حق قرار گرفته‌ایم. امت مرحومه زمین‌رو خواندمان آن رسول حق و صادق در بیان (۳۱۲۰)

از طرفی شخصیت‌های سالم به جلو می‌نگرند و انگیزه‌شان هدف‌ها و برنامه‌های درازمدت است. اینها هدف‌جو هستند و دارای ارزش‌های استوار و وجدان اخلاقی و وظیفه‌شناسی نسبت به خود و دیگران هستند (۱۵).

مولانا در دفتر سوم مثنوی ناطقه‌اش به جوش آمده است و احساس می‌کند که سخنانش برای آیندگان می‌ماند و به حال آنان مفید خواهد بود. او از ناطقهٔ خویش راهی می‌سازد تا جویبار مثنوی بهره‌ای به قرن‌های بعد برساند.

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما، آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالکان یاری بود

(۳/۴۰-۲۵۳۹)

۳-۴. کنترل و مهار نفس

اولین داستان مثنوی که به گونه‌ای شرح حال مولوی هم هست به زیاده‌خواهی نفس و کنترل آن اشاراتی دارد. در قوم حضرت موسی انسان‌های زیاده‌خواه و بی‌ادبی بودند که باعث شدند که غذای آسمانی قطع شود. دوباره حضرت عیسی شفاعت کرد و غذای آسمانی برقرار شد، اما گدارویان گستاخ، با بدگمانی و حرص کفران نعمت کردند و دوباره در رحمت حق بسته شد.

بدگمانی کردن و حرص آوری کفر باشد پیش خوان مهتری
زان گدارویان نادیده ز آرز آن در رحمت برایشان شد فراز

(۷-۸۶)

رعایت ادب و قانع بودن به حد خویش، موجب تعالی انسان و نورانی شدن او می‌شود. کنیزک و زرگر دچار عشق‌های رنگی و هوسناک بودند و از نور حق دور شده بودند.

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(۲۰۵)

به زبان تمثیل، مولانا می‌گوید که باید زرگر را کشت تا کننیزک از عشق به چیزهای پست و مادی رهایی یابد و در پرتو عشق حقیقی به کنترل نفس و تعالی روح خویش بپردازد و با عشق و لطف اوست که می‌توانیم به وصال حق برسیم.

عشق آن زنده‌گزین کو باقی است تو مگو ما را بدان شه بار نیست
(۲۱۹)

کز شراب جانفزایت ساقی است با کریمان کارها دشوار نیست
(۲۲۱)

در این جایگاه عبادت خالصانه انسان به یاری او می‌شتابد و چنین است که صحابه رسول‌الله به دنبال فراوانی عبادت نبودند بلکه به دنبال کارهای خالصانه بودند و تلاش می‌کردند عیوب باطن خویش را بجویند و اصلاح کنند.

فضل طاعت را نجستندی از او عیب ظاهر را نجستندی که کو
مو به مو ذره به ذره مکر نفس می‌شناسیدند چون گل از کرفس
(۹-۶۶۸)

اگر انسان بتواند نفس موش مانند خویش را کنترل کند، حتی یک دانه گندم عبادت در انبار او باقی می‌ماند.

اول ای جان دفع شرّ موش کن و آنگهان در جمع گندم جوش کن
(۳۸۰)

اگر عبادت صادقانه ما باقی نمی‌ماند به دلیل هوای نفس است.
ریزه ریزه صدق هر روزه چرا جمع می‌ناید در این انبار ما
(۳۸۳)

اگر دل ما پاک شود و به سوی تعالی و کمال حرکت کند، شراره‌های آتش را جذب می‌کند و نفس را با آتش به پاکی و صفا می‌رساند.

بس ستاره آتش از آهن جهید و آن دل سوزیده پذیرفت و کشید
(۳۸)

چنین است حال عارفانی که روز و شب از احوال دنیا چشم فرو بسته‌اند و در قلم قدرت پروردگار رام و تسلیم هستند و به سوی سعادت در حرکت .

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب
(۳۹۳)

جان آنان در صحرای بی‌چون وصال حق سیر می‌کند و روح‌شان به آسودگی و آرامش دست یافته است.

رفته در صحرای بی‌چون جانشان روح‌شان آسوده و ابدان‌شان

(۳۹۶)

در اواخر دفتر اول مثنوی مولانا به نقل قصه «جدال رومیان و چینیان در علم نقاشی» می‌پردازد و برای شروع داستان حدیثی از پیامبر می‌آورد که از امت من کسانی هستند که سرشت و همت‌شان مانند سرشت من است و آنان با نور الهی جان مرا می‌بینند و ایشان نیازی به خواندن حدیث ندارند. با وجود اهمیت دو کتاب حدیث صحیح مسلم و صحیح بخاری، بی‌آنکه این کتاب‌ها را خوانده باشند با قدرت شهود باطنی به گوهر حقیقت دست می‌یابند.

گفت پیغمبر که هست از امتم کو بود هم گوهر و هم همتم
مر مرا از نور بیند جانشان که من ایشان را همی بینم از آن
بی‌صحیحی و احادیث و روایت بلکه اندر مشرب آب حیات

(۳۴۶۲-۴)

جدال بین رومیان و چینیان در هنر نقاشی شکل گرفت، پادشاه اتاقی به آنان داد و پرده‌ای بین آن کشید تا هرکدام بر روی دیواری نقاشی کنند. چینیان رنگ‌های فراوانی طلب کردند و شاه آن‌ها را در اختیارشان قرار داد.

چینیان صد رنگ از شه خواستند شه خزینه باز کرد آن تا ستند

(۳۴۷۲)

رومیان رنگی طلب نکردند، بلکه فقط وسایل صیقل زدن را طلب کردند.
رومیان گفتند: نی لون و نه رنگ در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فروبستند و صیقل می‌زدند همچو گردون ساده و صافی شدند

(۳۴۷۵)

صیقل زدن رومیان تمثیلی است از زدودن زنگار از نفس و پاک کردن درون و آمادگی آن برای انعکاس نور حقیقت.

و چنین است که وقتی پرده از میان برداشتنند، نقاشی چینیان بسیار زیبا بود، اما انعکاس آن بر روی دیوار رومیان جلوه زیباتری یافته بود. مولانا تأکید می‌کند رومیان همان صوفیان هستند که بدون کتاب و درس، سینه‌ها را صیقلی و پاک کرده‌اند و عیوب مختلف را زدوده‌اند.

رومیان آن صوفیان‌اند ای پدر بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند از سینه‌ها پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

(۳۴۸۳-۴)

مولانا به سختی‌های کنترل نفس نیز اشارات فراوانی دارد. از جمله می‌گوید آتش بیرونی با مقداری آب خاموش می‌شود، اما آتش شهوت و آتش درونی به راحتی خاموش نمی‌شود و انسان را به دوزخ می‌کشاند.

نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تا به دوزخ می‌برد
نار شهوت می‌نیار آمد به آب زآنکه دارد طبع دوزخ در عذاب

(۳۶۹۸-۹)

نکته مهم و پایانی این است که مولانا ریاضت را به معنی کنترل نفس و مهار آرزوهای آن می‌داند نه به معنی کشتن نفس. همچنین برای ریاضت حدی و دوره‌ای قایل است. او معتقد است که برای پرورش جان و تهذیب روح باید جسم را ویران کرد، اما بعد از ویرانی و مهار آن باید به آبادی آن پرداخت. این نکته اساسی را در چند تمثیل به زیبایی بیان می‌کند و استدلال‌های جالبی مطرح می‌کند. مانند این: خانه‌ای را برای یافتن گنجی ویران می‌کنیم و از درآمد گنج، آن را آبادتر می‌سازیم.

راه جان مر جسم را ویران کند بعد از آن ویرانی آبادان کند
کرد ویران خانه بهر گنج زر وز همان گنجش کند معمورتر

(۳۰۶-۷)

و قلعه نفس تا زمانی که در اختیار دشمن است باید ویران شود وقتی در اختیار دوست قرار می‌گیرد باید برج و باروی آن را مستحکم‌تر کرد و به آبادانی وجود پرداخت.

قلعه ویران کرد و از کافر ستد بعد از آن بر ساختش صد برج و سد

(۳۱۰)

نتیجه گیری

مولانا در مثنوی اهداف متعالی برای انسان ترسیم کرده و راهکارهایی عملی برای تکامل شخصیت انسان ارائه داده است که با نظریات روان‌شناسان کمال هماهنگی دارد و می‌تواند برای تکامل و تعالی انسان امروز مفید باشد.

مولانا علاوه بر ذکر آرمان‌های اخلاقی، گام به گام انسان را به سوی این آرمان‌ها هدایت می‌کند. تحوّل روحی مولانا چنان انرژی و توانی در او ایجاد کرده است که نه تنها هم‌عصران خویش را تحت هدایت قرار می‌دهد بلکه انسان امروز را نیز به سوی سعادت و کمال فرا می‌خواند.

او با آگاهی از خود و آگاهی از جهان، خواستار تحقق خود است و پس از تحقق خود متعالی، به انسان فرارونده از خود تبدیل می‌شود. او به درستی می‌داند که کیست و از توانایی خود به خوبی آگاه است و شخصیت خود را گسترش داده است و با رفتار خویش به یاری دیگران می‌شتابد.

او لحظه‌ای از تلاش و کوشش دست بر نمی‌دارد و تا پایان عمر برای تهذیب نفس خود می‌کوشد و راه‌های مهار نفس و تهذیب آن را به دیگران می‌آموزد.

همچنان که اشاره شد راه‌حل‌های روان‌شناسان کمال و مولانا با وجود کاربردی بودن، ثابت و منجمد نیست؛ انسان‌ها با یکدیگر متفاوتند و توانایی‌های مختلفی دارند پس یک برنامه نمی‌تواند راهنمای عمل همه باشد؛ و حتی انسان در دوره‌های مختلف و شرایط متفاوت نیاز به برنامه‌های کاربردی متفاوتی دارد. مولانا تلاش می‌کند به انسان چگونگی انتخاب درست را بیاموزد تا در شرایط مختلف با عشق و امیدواری و صبوری راه درست زیستن را انتخاب کند و مسئولیت این انتخاب خویش را بر عهده بگیرد و با رهایی از همه محدودیت‌ها به نشاط درونی برسد و با آرامش راه سعادت و تعالی را طی کند.

فهرست منابع

1. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2009.
2. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2010.
3. T Aghdaii. Ravanshenasi kamaal dar masnaavi. 2014.
4. T Aghdaii. Ravanshenasi kamaal dar masnaavi. 2013.
5. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2010.
6. A Zarrinkoob. Pelle pelle ta molaghate khoda. 1995.
7. A Zarrinkoob. Bahr dar kuzeh. 1994.
8. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2009.
9. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2011.
10. K. Zamaani. Sharhe Jamee masnaavi maanaavi. 2002.
11. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2010.
12. The Holy Quran. verse 70. Translated by: Ayatollah Al-ozma Naser Makarem Shirazi. Qom; 2010.
13. Pol. Noya. Tafsire Qurani va zabaane erfani. Translated by: Esmail Saadat. 2004.
14. A Zarrinkoob. Serre ney. 1993.
15. Duane P. Schultz. Ravanshenasi kamaal. Olguhaaye shakhsiate salem. Translated by: Giti Khoshdel. 2011

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۲۵۸ - ۲۳۷

بررسی مبانی حقوقی رفع تبعیض و خشونت نسبت به زنان با نگاهی به تعهدات دولت افغانستان

مژگان مشفق^۱

پیمان بلوری^۲

سلمان ولیزاده^۳

چکیده

خشونت به عنوان یک معضل جدی و جهانی حقوق بشری، علیه زنان در حال انجام است. اما این معضل در کشورهای توسعه نیافته همچون افغانستان رواج بیشتری داشته و به اشکال مختلف و به طور گسترده علیه زنان در خانواده، محل کار و اجتماع اعمال می‌گردد. با این حال در این کشور در راستای حمایت حقوقی از زنان تا کنون اقداماتی چون؛ گنجاندن مواد حمایت کننده از زنان در برابر خشونت‌های اعمال شده علیه آنان در قانون اساسی، تصویب قوانین متعدد حمایتی از زنان و تصویب بیشتر کنوانسیون‌های حقوق بشری و ... انجام گرفته است. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی سعی در بررسی مبانی حقوقی رفع تبعیض و خشونت نسبت به زنان با نگاهی به تعهدات دولت افغانستان شده است.

واژگان کلیدی

خشونت، زنان، تعهدات دولت، تبعیض، افغانستان.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: mojganmoshfeghi0@gmail.com

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

Email: Bolori.p@gmail.com

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

Email: Valizadehsalman@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۲

طرح مسأله

نخستین حق بشر، حفظ آرامش، آسودگی، ثبات و امنیت در همه‌ی ابعاد زندگی است پدیده خشونت به عنوان یک بیماری و معضل اجتماعی ناقص چنین حق بشری بوده و در بسیاری از کشورهای جهان، علیه زنان تحمیل می‌گردد. کمیسیون‌ها و نهادهای بین‌المللی فراوان و همچنین اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی متعددی در این زمینه برای حمایت از زنان ایجاد گردیده که همه‌ی اینها بیانگر این مطلب می‌باشند که خشونت به عنوان یک معضل جدی و جهانی حقوق بشری، علیه زنان در حال انجام است. اما این معضل در کشورهای توسعه نیافته همچون افغانستان رواج بیشتری داشته و به اشکال مختلف و به طور گسترده علیه زنان در خانواده، محل کار و اجتماع اعمال می‌گردد و امنیت و سلامت جسمانی و روانی زنان را در این کشور تهدید و تبعات جبران ناپذیری را بر شخصیت و منزلت زنان و هم چنین بر زندگی شخصی و اجتماعی آنها وارد می‌نماید و مانع شکوفایی توانایی‌ها و استعدادهاى زنان و توسعه و پیشرفت کشور در بسیاری از عرصه‌ها می‌گردد زنان در افغانستان در طول تاریخ همواره مورد ظلم و بی عدالتی و انواع خشونت‌ها و شکنجه‌ها قرار گرفته‌اند اما بعد از دوره طالبان و با روی کار آمدن و استقرار دولت جدید در افغانستان نهادهای حقوقی و مدنی بسیاری در این کشور حضور پیدا نموده‌اند و این مسئله در افغانستان مورد توجه اذهان عمومی و سازمانهای بین‌المللی قرار گرفته است (حسینی، ۱۳۹۷: ۲). دولت جدید در عرصه قانون گذاری و حمایتی از زنان در برابر این معضل، اقدامات مثبت و موثری را انجام داده است به طوری که در قانون اساسی به عنوان قانون مادر دولت رویکردی مثبت و توجه خاص و مضاعفی نسبت به قشر مظلوم و ستم‌دیده زنان و حمایت از حقوق زنان داشته و در چندین ماده بر آن تأکید ویژه نموده است منجمله ماده ۵۴ قانون اساسی که در آن بیان نموده:

«خانواده رکن اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد و مورد حمایت دولت قرار دارد. دولت به منظور تأمین سلامت جسمی و روحی خانواده بالاخص طفل و مادر، تربیت اطفال و برای از بین بردن رسوم مغایر با احکام دین مقدس اسلام، تدابیر لازم اتخاذ می‌کند».

نکته جالب در این ماده این است که دولت می‌تواند رسوم و سنتهایی را که مغایر با دین اسلام و به ضرر زنان و خانواده است را لغو نماید. این ماده به حمایت هرچه بیشتر از زنان تأکید دارد. چرا که تمامی خشونت‌هایی که به زنان در جامعه سنتی و قبیله‌ای افغانستان تحمیل می‌شوند ریشه در همین آداب و رسوم خرافی دارد این ماده را می‌توان یکی از مواد مهم و نقطه عطفی در بحث حمایت از زنان و خانواده در تاریخ تاریک زنان این کشور دانست و اقدامات دیگری منجمله تصویب قانون منع خشونت علیه زنان و همچنین تأسیس مراکز ارجاع برای قربانیان خشونت، وزارت امور زنان، کمیسیون مستقل حقوق بشر و ... از دیگر دستاوردهای دولت

در این زمینه می‌باشد که انجام داده است. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی سعی در بررسی مبانی حقوقی رفع تبعیض و خشونت نسبت به زنان با نگاهی به تعهدات دولت افغانستان خواهد شد.

۱- مبانی حقوقی بین‌المللی رفع تبعیض نسبت به زنان

در قرن گذشته و به خصوص پس از جنگ جهانی دوم و از نیمه دوم قرن بیستم، تلاش‌های زیادی در جهت تثبیت فرهنگ تساوی حقوق بین زن و مرد و رفع نگرش تبعیض آمیز در عادات و رسوم و رویه و رفتار و قوانین و مقررات صورت گرفته و اسناد بین‌المللی متعددی در این زمینه تدوین و به امضا و تصویب دولتها رسیده و آنان را متعهد کرده که در وضع قوانین و مقررات و رویه و رفتار عملی، تبعیض بر اساس جنسیت و دیدگاه سنتی پایین‌تر دانستن موقعیت و مقام انسانی زن را کناری گذارند و اگر تفاوت‌هایی گذاشته می‌شود صرفاً براساس تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد و اقتضائات آن در انجام وظایف و تکالیف باشد، نه بر مبنای برتر بودن یک جنس و پست‌تر بودن جنس دیگر. تساوی زن و مرد در دیپاچه منشور ملل متحد مورد تأکید قرار گرفته و یکی از اهداف سازمان ملل متحد تحقق همکاری‌های بین‌المللی در «پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادیهای اساسی برای همه بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان یا مذهب» (ماده ۱ منشور ملل متحد) می‌باشد. مهم‌ترین اسناد بین‌المللی که این مهم را به عهده دارند عبارتند از: منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض علیه زنان.

در مقدمه منشور سازمان ملل متحد که نقطه آغاز گسترش چشمگیر نظریه برابری زن و مرد در جهان است بر اعلام ایمان ملل متحد به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق بین زن و مرد و... تصریح شده است (مهرپور، ۱۳۸۴: ۲۲).

اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ در ماده ۱ با این عنوان که: تمام افراد بشر آزادانه به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند. در واقع تساوی زن و مرد را در برخورداری از حیثیت انسانی و حقوق به رسمیت شناخته است و در ماده ۲ اعلام کرده که: هر کس می‌تواند بدون هیچگونه تمایز، مخصوصاً از حیث نژاد رنگ جنس زبان و مذهب و... از تمام حقوق و آزادی‌های مندرج در اعلامیه برخوردار گردد (مهرپور، ۱۳۸۴: ۲۲).

در بند یک ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی، سیاسی مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، حق زندگی از حقوق ذاتی انسان شناخته شده است و در ماده ۳ این میثاق، در مورد تساوی حقوق زن و مرد چنین آمده است: «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده

در میثاق تأمین کنند».

در بند ۱ ماده ۲ میثاق بین‌المللی نیز ابراز شده است: دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو و تابع حاکمیتشان بدون هیچگونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، تضمین کنند خلاصه اینکه در دهه ۶۰ و ۷۰ تحت تأثیر جنبش فمینیستی، تصویب معاهدات بین‌المللی در دفاع از حقوق زنان رشد چشمگیر و فزاینده‌ای گرفت. کنوانسیون حقوق سیاسی زنان (۱۹۵۲) و کنوانسیون رضایت برای ازدواج (۱۹۶۲) از جمله مصوبات این دوره است (قربان‌نیا، ۱۳۸۴: ۱۵).

با این وجود، طرفداران تساوی کامل حقوق زن و مرد این اسناد و معاهدات بین‌المللی را برای دفاع از حقوق انسانی زنان کافی ندانستند، از این رو مجمع عمومی سازمان ملل متحد برای تضمین رعایت حقوق زنان و دستیابی به ابزار قوی‌تر، مقررات روشن‌تر و سندهای تعهدآورتر در نوامبر ۱۹۶۷ اعلامیه رفع تبعیض علیه زنان را در یک مقدمه و ۱۱ ماده به تصویب رساند. در ۱۱ دسامبر ۱۹۷۹ طرح مذکور به عنوان کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض علیه زنان از تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد گذشت (همان).

این کنوانسیون نیز که به طور خاص متکفل امحاء تبعیض براساس جنسیت است، دولت‌های عضو را متعهد کرده که در زمینه‌های مدنی، سیاسی، اجتماعی، اشتغال، آموزش خانواده و غیره بر مبنای تساوی حقوق زن و مرد گام بردارند، همچنین این کنوانسیون ضمن تعریف اصطلاح تبعیض علیه زنان در ماده ۲ خود اعلام می‌دارد: «دول عضو تبعیض نسبت به زنان را به هر شکلی که باشد محکوم می‌کنند و موافقت می‌نمایند که سیاست رفع تبعیض علیه زنان را بی‌درنگ و به طور مقتضی دنبال نمایند.» تاکنون متجاوز از ۱۶۵ کشور به این کنوانسیون ملحق شده‌اند تلاش سازمان ملل بر این بود که در سال ۲۰۰۰ میلادی بتواند الحاق تمام دولت‌ها را به این کنوانسیون بگیرد بدین ترتیب کنوانسیون رفع تبعیض، رسمی‌ترین سند بین‌المللی در دفاع از حقوق زنان و آخرین نسخه ایست که از سوی افکار عمومی جهان برای رهایی زنان از تبعیض و نابرابری تجویز شده است (زکی احسانی، ۱۳۸۵: ۴۷). علاوه بر اسناد مذکور، اعلامیه اسلامی حقوق بشر مصوب ۱۵ اوت ۱۹۹۵ میلادی توسط وزرای امور خارجه سازمان کنفرانس اسلامی، نیز موادی را به حقوق زنان اختصاص داده است که ذکر آن خالی از لطف نخواهد بود. صدور اعلامیه با آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (سوره‌ی هجرات، آیه‌ی ۱۳) مزین شده است و سپس، بند الف ماده یک بیان می‌دارد: «بشر به طور کلی یک خانواده می‌باشند که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آنها را گرد آورده و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابری بدون هرگونه تبعیضی از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا

وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره.» در بند الف ماده شش نیز اظهار می‌دارد: «در حیثیت انسانی، زن با مرد برابر است و به همان اندازه که زن وظایفی دارد از حقوق نیز برخوردار است و دارای شخصیت مدنی و ذمه مالی مستقل و حق حفظ نام و نسب خویش را دارد». این مواد که در واقع تفسیر موسع آیه شریفه ایست که در صدر اعلامیه عنوان شده است، مسایلی چون تساوی زن و مرد در شرافت تکلیف، مسئولیت، شخصیت مدنی، حق مالی، حفظ نام و نسب را بیان می‌دارد.

دین اسلام در یک دید کلی، عنایت به برابری موقعیت زن و مرد دارد و برای اعمال نیک هر دو جنس، بی هیچ تمایزی حیات پاکیزه (سوره نحل، آیه ۹۷) و بهشت مرزوق (سوره مؤمن، آیه ۴۰) وعده می‌دهد همچنانکه در بیان اوصاف برجسته همانند برای زنان و مردان، هر دو گروه را مستحق آموزش و پاداش بزرگ (سوره احزاب، آیه ۳۵) می‌داند و مردان و زنان مؤمن را در امر به معروف و نهی از منکر و اقامه نماز و اداء زکات یار و یاور یکدیگر قلمداد می‌کند (سوره توبه، آیه ۷۱). و بالاخره در بیان هویت انسانی، زنان و مردان آفریدگان همانندی هستند که با یکدیگر مجموعه تیره‌ها و قبایل را تشکیل می‌دهند و هیچیک (زن یا مرد) را جز به تقوا بر دیگری برتری نیست (سوره حجرات، آیه ۱۲). با وجود این برابری اصولی، تمایزات چشمگیری در وظایف و تکالیف معین شده در امور خانوادگی و زناشویی برای زن و مرد در اسلام مشاهده می‌شود که باعث اختلافات و تناقضات عمیقی بین آموزه‌های اسلام و اصول حقوق بشری شده است که به نظر می‌رسد این تفاوت در وظایف و تکالیف به علت شرایط فیزیکی و توانمندی‌های روحی و جسمی متفاوتی است که خداوند به طور طبیعی به هر کدام از زن و مرد عنایت فرموده است که به علت اینکه خداوند یک جنس را بر دیگری ترجیح و برتری داده است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۵۲۴). مثلاً خداوند به زن وظیفه خطیر باروری و مادری داده و به مرد وظیفه تأمین معاش و مراقبت از خانواده و این دو (زن و مرد) براساس این وظایف نسبت به یکدیگر حقوق و تکالیف متفاوتی دارند. قوانین اساسی اکثر کشورهای اسلامی که هم متأثر از حقوق بین الملل و هم وفادار به قوانین اسلامی هستند، قائل به تساوی بین زن و مرد می‌باشند از جمله آنکه در ماده ۲۸ قانون اساسی الجزایر آمده است: «اهالی بدون هیچگونه تبعیض از نظر ولادت، نژاد، جنسیت و... در مقابل قانون برابرند».

برخی دیگر از قوانین اساسی، بدون ذکر مصادیق، در یک عنوان کلی تساوی بین اهالی را یادآور شده‌اند: همچنانکه قانون اساسی سوریه در بند ۳ ماده ۲۵ خود اعلام می‌دارد: «اهالی دارای حقوق و تکالیف برابرند» (ر.ک: قوانین اساسی تونس (ماده ۶)، مراکش (ماده ۵) و موریتانی (ماده ۱۰)). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در دیباچه خود منزلت والایی برای زن قائل شده و ذکر می‌کند: «زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون در زمان طاغوتی

متحمل شده‌اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود» همچنین برابری زن و مرد مورد توجه قرار گرفته و دولت موظف به: «تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و.. تساوی عموم در برابر قانون» شده است (بند ۱۴ اصل سوم قانون اساسی ایران). همچنین در جای دیگر آمده است «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 اسلامی برخوردارند.» (اصل بیستم قانون اساسی ایران). قانون اساسی جدید افغانستان مصوب سال ۱۳۸۲ که در تاریخ سیاسی گذشته افغانستان بی سابقه است به عنوان مهمترین سند نظام سیاسی و اجتماعی است که از جامعیت، روشن نگری و انعطاف پذیری خاصی در مورد زنان برخوردار بوده و نوید بخش پیشرفت و انکشاف درخشان حقوق زنان در افغانستان می‌باشد (رحمانی، ۱۳۸۳: ۳۳). در مقدمه آن احترام به منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر، برقراری عدالت اجتماعی، ایجاد جامعه مدنی عاری از ظلم، استبداد، تبعیض و خشونت، حفظ کرامت و حقوق انسانی، تأمین آزادی و حقوق اساسی ملت تأکید شده است که حفظ حقوق و کرامت انسانی زن افغانی را به وضوح در بر می‌گیرد. ماده ۲۲ قانون اساسی با صراحت تمام حقوق مساوی زنان و مردان را در برابر قانون اعلام می‌دارد: «هر نوع تبعیض و امتیاز بین اتباع افغانستان ممنوع است. اتباع افغانستان اعم از زن و مرد در برابر قانون دارای حقوق و وجایب مساوی می‌باشند.»

همچنین مواد ۶ و ۷ قانون اساسی با متعهد کردن دولت به رعایت منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های بین المللی در واقع به طور غیر مستقیم دولت را به رعایت حقوق زنان ملزم می‌کند. همچنین ممنوعیت تبعیض، تعذیب و شکنجه و رعایت حقوق بشر و حفظ کرامت انسانی هم که در قانون اساسی آمده بیانگر ایجاد تحول و توسعه در حقوق زنان است. بنابراین زنان از تمام حقوق سیاسی، مدنی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی که در اسناد بین المللی آمده است همانند مردان برخوردار می‌باشند (احسانی، ۱۳۸۵: ۴۸).

۲- تعهدات دولت افغانستان از حیث قانونگذاری

در این مبحث در طی چهار گفتار سعی در بررسی مواردی چون؛ قانون اساسی، قانون منع خشونت علیه زن، مقرر منع آزار و اذیت زنان، قانون منع آزار و اذیت زنان و کودکان خواهد شد.

۲-۱. قانون اساسی

افغانستان از سال ۱۳۰۱ تا سال ۱۳۸۲ در مجموع ۱۰ قانون اساسی مصوب داشته است؛ نگاهی به قوانین اساسی قبلی افغانستان می‌تواند نشانگر و بیانگر رشد و توسعه حقوق بشر در افغانستان باشد و مبین این امر باشد که دولت افغانستان تا اندازه به تعهدات بین المللی حقوق بشری خویش پایبند بوده است.

قانون اساسی اول و دوم افغانستان سال ۱۳۰۱ آغاز تدوین و تصویب قوانین و نظام نامه‌ها

در افغانستان محسوب می‌شود. در این سال برای اولین بار طرح قانون اساسی افغانستان با عنوان «نظامنامه اساسی دولت علیه افغانستان» در ۷۳ ماده در دوره زمامداری امیر امان الله خان تهیه شد و در زمستان همان سال (۱۰ اسفند ۱۳۰۱) در لویه جرگه جلال آباد مرکب از ۸۷۲ نفر به تصویب رسید. این قانون در لویه جرگه ۲۰ تیر الی ۹ مرداد سال ۱۳۰۳ در پغمان؛ با تعدیلات اندکی باز هم به تصویب رسید که در واقع دومین قانون اساسی شمرده می‌شود. در لویه جرگه پغمان ۱۰۵۲ نفر از افسران بلند رتبه ارتش؛ علماء و روحانیون؛ خوانین و روسای قبایل شرکت کرده بودند. این کنگره بزرگ در ماه ذی الحجه و همزمان با عید سعید قربان در پغمان و به مدت دو هفته ادامه یافت و در آن در کنار نظامنامه سیاسی؛ نظامنامه‌های دیگر و موضوعات گوناگون حقوقی؛ سیاسی و اجتماعی مورد بحث و تصویب قرار گرفت.

قانون اساسی سوم افغانستان طرح سومین قانون اساسی افغانستان در زمان نادر شاه در لویه جرگه شهریور ماه ۱۳۰۹ با حضور ۵۲۵ نفر پیشنهاد شد. مرحوم فرهنگ در این زمینه می‌گوید: نادر شاه نخست در مهر ماه ۱۳۰۹ لویه جرگه را مرکب از اشخاص دست چین از سران قبایل و اقوام و ریش سفیدان مناطق شهری در کابل دایر کرد. این مجلس علاوه بر تأیید پادشاهی محمد نادر خان؛ هیئتی را مرکب از ۱۰۵ نفر از بین اعضای خود جهت تصویب قانون اساسی تعیین کرد. هیئت مذکور که شورای ملی نامیده شد؛ در ۸ آبان ۱۳۱۰ قانون اساسی جدید را با عنوان " اصول اساسی دولت علیه افغانستان " در ۱۱۰ ماده به تصویب رساند.

قانون اساسی چهارم افغانستان چهارمین قانون اساسی در دوره محمد ظاهر شاه تدوین شد که در ابتدا به تاریخ ۲۸ مارس ۱۹۶۳ کمیته‌ای مرکب از ۷ نفر به ریاست سید شمس الدین مجروح؛ وزیر عدلیه وقت؛ مأمور تهیه مسوده شدند که به مدت یک سال به عنوان کمیته تسوید قانون اساسی روی آن کار کردند. پس از تهیه مسوده؛ کمیسیون قانون اساسی مرکب از ۲۸ نفر مأمور شدند که باز هم آن را بررسی کنند که از ۱ ماه مارس تا ۱ ماده می ۱۹۶۴ مواد پیش نویس را بررسی کردند و به تاریخ ۱۸ شهریور ۱۳۴۳؛ لویه جرگه مرکب از ۴۵۴ نفر برای تصویب نهایی قانون اساسی تشکیل شد. به تاریخ ۲۹ شهریور ۱۳۴۳ متن قانون اساسی در ۱۱ فصل و ۱۲۸ ماده به امضای اعضای لویه جرگه رسید و ۱۰ روز پس از آن در ۹ مهر ۱۳۴۳ قانون جدید با توشیح از جانب محمد ظاهر شاه نافذ گردید و قانون اساسی زمان نادرشاه ملغی اعلام شد.

قانون اساسی پنجم افغانستان پنجمین قانون اساسی در زمان ریاست جمهوری محمد داود خان تدوین و تصویب شد. داود خان پس از سرنگونی نظام سلطنت؛ قانون اساسی قبلی و شورا را ملغی ساخته و هیئتی؛ مرکب از ۴۱ نفر را مأمور تدوین قانون اساسی جمهوری کرد که به تاریخ ۲۶ اسفند ۱۳۵۴ کار آن‌ها تکمیل شد. سپس به تاریخ ۲۹ اسفند همان سال هیئت ۲۰ نفره دیگری مأمور شدند که مجدداً متن پیش نویس را مطالعه کنند و سر انجام به تاریخ ۱۰ بهمن

۱۳۵۵ لویه جرگه؛ مرکب از ۳۲۵ نفر آغاز به کار کرد و پس از ۱۵ روز به تاریخ ۲۵ بهمن ۱۳۵۵ قانون اساسی جدید را در ۱۳ فصل و ۱۳۶ ماده به تصویب رساند و شخص محمد داود خان هم در همین لویه جرگه به عنوان رئیس جمهور انتخاب شد و به تاریخ ۲۶ بهمن در حضور اعضای لویه جرگه؛ حلف وفاداری به جا آورد و در ۵ اسفند ۱۳۵۵ قانون اساسی را توشیح کرده و انفاذ آن را اعلام داشت.

قانون اساسی ششم افغانستان ششمین قانون اساسی افغانستان به نام " اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان " در ۲۵ فروردین سال ۱۳۵۹ توسط شورای انقلابی جمهوری دموکراتیک افغانستان در ۶۸ ماده به طور موقت تصویب و از اول اردیبهشت ۱۳۵۹ به اجرا گذاشته شد. این اصول اساسی که در سال اول اشغال افغانستان توسط ارتش سرخ شوروی سابق و در زمان ریاست جمهوری بیرک کارمل وضع گردید؛ در واقع نمایانگر اهداف و افکار حزب کمونیست پرچم بود.

قانون اساسی هفتم و هشتم افغانستان هفتمین قانون اساسی در زمان ریاست جمهوری دکتر نجیب الله؛ آخرین رئیس جمهور رژیم خلقی افغانستان وضع شد که در لویه جرگه منعقد در ۸ و ۹ آذر سال ۱۳۶۶؛ در ۱۳ فصل و ۱۴۹ ماده به تصویب رسید و دکتر نجیب الله به عنوان رئیس جمهور در ۹ آذر ۱۳۶۶ آن را توشیح کرد و «اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان» را ملغی ساخت. این قانون در تاریخ ۸ خرداد ۱۳۶۹ توسط لویه جرگه‌ای مرکب از ۷۷۲ عضو؛ مجدداً مورد تعدیل و بازنگری قرار گرفت که می‌توان آن را هشتمین قانون اساسی نامید. قانون اساسی نهم افغانستان نهمین قانون اساسی افغانستان که به توشیح نرسید و نافذ نشد؛ متن پیشنهاد شده «اصول اساسی دولت اسلامی افغانستان» توسط دولت اسلامی به رهبری استاد برهان الدین ربانی بود که در ماه میزان سال ۱۳۷۲ توسط یک شورا مرکب از حدود ۵۰ نفر از افراد انتصابی دولت در ۱۱۴ ماده تدوین و تصویب شد؛ اما چون مورد قبول احزاب جهادی قرار نگرفت و اقلشار مختلف ملت آن را مورد انتقاد قرار دادند؛ به توشیح نهائی نرسید.

قانون اساسی دهم افغانستان دهمین قانون اساسی افغانستان در ۱۴ جد ۱۳۸۱ توسط لویه جرگه قانون اساسی؛ در خیمه لویه جرگه به تصویب رسید. برای تسوید این قانون؛ کمیسیون ۹ نفره تسوید در تاریخ ۱۳ مهر ۱۳۸۱ با فرمان رئیس دولت انتقالی تشکیل شد. کار این کمیسیون تا آخر سال به پایان رسید و در تاریخ ۳ اردیبهشت ۱۳۸۲ کمیسیون تدقیق ۳۵ نفره با فرمان رئیس دولت تشکیل شد و سرانجام لویه جرگه قانون اساسی؛ مرکب از ۵۰۲ نفر نمایندگان انتخابی و انتصابی از ۲۲ آذر تا ۱۴ دی ۱۳۸۲ این قانون را مورد بحث قرار داده و به تصویب رساندند و در ۶ بهمن ۱۳۸۲ توسط حامد کرزی رئیس دولت انتقالی اسلامی افغانستان توشیح شده و در انفاذ آن اعلام شد (دانش، ۱۳۹۴: ۲۴-۱۷).

قانون اساسی جدید که مشتمل بر ۱۲ فصل و ۱۶۲ ماده؛ مصوب در لویه جرگه تاریخی (مجمع بزرگان) ۲۲ آذر ماه تا ۱۴ دی سال ۱۳۸۲ می‌باشد و یکی از دستاوردهای مهم و ارزشمند ۱۵ سال گذشته می‌باشد و نقطه عطفی برای تمام اتباع افغانستان به خصوص زنان تلقی می‌گردد. دولت به ایجاد یک جامعه مرفه و مترقی بر اساس عدالت اجتماعی؛ حفظ کرامت انسانی؛ حمایت حقوق بشر؛ تحقق دموکراسی؛ تأمین وحدت ملی؛ برابری بین همه اقوام و قبایل و انکشاف متوازن در همه مناطق کشور مکلف می‌باشد (ماده ۶ قانون اساسی افغانستان). حقوق اساسی و وجایب اتباع در فصل دوم قانون اساسی افغانستان؛ مواد ۲۲ تا ۵۹؛ ذکر گردیده است. هر نوع تبعیض و امتیاز بین اتباع افغانستان ممنوع است. اتباع افغانستان اعم از زن و مرد در برابر قانون دارای حقوق و وجایب مساوی می‌باشند (ماده ۲۲ قانون اساسی افغانستان).

آزادی حق طبیعی انسان است. این حق جز آزادی دیگران و مصالح عامه که توسط قانون تنظیم می‌گردد؛ حدودی ندارد. آزادی و کرامت انسانی از تعرض مصئون است. دولت به احترام و حمایت آزادی و کرامت انسان مکلف می‌باشد (ماده ۲۴ قانون اساسی افغانستان). حق‌هایی از قبیل حق انتخاب کردن و انتخاب شدن (ماده ۳۳ قانون اساسی افغانستان)؛ حق آزادی بیان (ماده ۳۴ قانون اساسی افغانستان)؛ حق مسکن (ماده ۳۸ قانون اساسی افغانستان)؛ حق آموزش و پرورش (ماده ۴۳ قانون اساسی افغانستان)؛ حق کار (ماده ۴۸ قانون اساسی افغانستان)، حق دسترسی به خدمات بهداشتی رایگان (ماده ۵۲ قانون اساسی افغانستان) ذکر گردیده است.

خانواده رکن اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد و مورد حمایت دولت قرار دارد. دولت به منظور تأمین سلامتی جسمی و روحی خانواده؛ بالاخص طفل و مادر؛ تربیت اطفال و برای از بین بردن رسوم مغایر با احکام دین مقدس اسلام تدابیر لازم را اتخاذ می‌کند (ماده ۵۴ قانون اساسی افغانستان). لازم به ذکر است که تعدیل حقوق اساسی اتباع صرف به منظور بهبود حقوق آنان مجاز می‌باشد (ماده ۱۴۹ قانون اساسی افغانستان).

۲-۲. قانون منع خشونت علیه زن

قانون منع خشونت علیه زن مشتمل بر ۴ فصل و ۴۴ ماده می‌باشد و این قانون در روشنی احکام مواد ۲۴ و ۵۴ قانون اساسی افغانستان وضع گردیده است که فصل اول آن شامل احکام عمومی (ماده‌های ۱ تا ۷)؛ فصل دوم شامل تدابیر وقایوی و حمایتی (ماده‌های ۸ تا ۱۶)؛ فصل سوم شامل احکام جزایی (ماده‌های ۱۷ تا ۴۱) و فصل چهارم شامل احکام نهائی (ماده‌های ۴۲ تا ۴۴ می‌باشد).

اهداف این قانون عبارتند از تأمین حقوق شرعی و قانونی زنان؛ حفظ کرامت انسانی؛ حفظ سلامت خانواده؛ مبارزه با آداب و رسومی که باعث وقوع خشونت علیه زنان می‌گردد و در مغایرت با احکام دین مقدس اسلام قرار دارد؛ حمایت از افرادی که مورد خشونت قرار گرفته؛

بالا بردن آگاهی پیرامون خشونت و تعقیب قضایی مرتکبین جرم خشونت علیه زنان. همچنین قانون فوق الذکر؛ تدابیر پیشگیرانه وضع و حقوق قربانی خشونت را تبیین نموده است و نهادهای مجری این قانون را نیز مشخص و وظایف مرتبط با حوزه مسئولیتشان را تعیین گردیده است.

قانون منع خشونت علیه زن، به جرم انگاری خشونت علیه زنان پرداخته و ۲۱ مورد را از مصادیق خشونت علیه زنان پنداشته و احکام جزایی مشخصی را معین نموده که عبارتند از تجاوز جنسی؛ مجبور نمودن به فحشاء؛ ضبط و ثبت هویت مجنی علیها و نشر آن به نحوی که به شخصیت وی صدمه برساند؛ آتش زدن یا استعمال مواد کیمیایی؛ زهری و یا سایر مواد ضررناک؛ مجبور نمودن به خودسوزی یا خودکشی و یا استعمال مواد زهری و یا سایر مواد ضررناک؛ مجروح و یا معلول نمودن؛ لت و کوب؛ خرید و فروش به منظور یا بهانه ازدواج؛ بد دادن؛ نکاح اجباری؛ ممانعت از حق ازدواج و یا حق انتخاب زوج؛ نکاح قبل از اكمال سن قانونی؛ دشنام تحقیر و تخویف؛ آزار و اذیت؛ انزواری اجباری؛ اجبار به اعتیاد به مواد مخدر؛ منع تصرف اموال شخصی؛ ممانعت از حق تعلیم؛ تحصیل؛ کار و دسترسی به خدمات صحی؛ کار اجباری؛ ازدواج با بیش از یک زن بدون رعایت حکم مندرج ماده ۸۶ قانون مدنی (ماده ۵ قانون منع خشونت علیه زن).

مرتکبین جرائم مندرج این قانون بر علاوه جزاهای پیش بینی شده؛ حسب احوال به جبران خساره وارده نیز محکوم می‌گردند (ماده ۴۱ قانون منع خشونت علیه زن). ماده ۴۱ این قانون چنین مقرر می‌دارد که مرتکبین جرائم مندرج این قانون بر علاوه جزاهای پیش بینی شده؛ حسب احوال به جبران خسارات وارده نیز محکوم می‌گردند. در همین حال تعلیق؛ عفو و یا تخفیف شامل حال محکومین جرائم خشونت علیه زنان نمی‌گردد (ماده ۴۲ قانون منع خشونت علیه زن).

دولت افغانستان با در نظر داشت ماده‌های ۲۴ و ۵۴ قانون اساسی و به منظور مبارزه با خشونت علیه زنان؛ قانون منع خشونت علیه زن را در چهار فصل و ۴۴ ماده که بر اساس مصوبه شماره ۱۶ مورخ ۱۳۸۸/۴/۱۵ مورد تأیید شورای وزیران قرار گرفت، طی فرمان تقنینی شماره ۹۱ مورخ ۱۳۸۸/۴/۲۹ توشیح نمود. بر اساس ماده ۷۹ قانون اساسی افغانستان؛ رئیس جمهور به هنگام تعطیلی پارلمان و حالات اضطرار، مصوبه‌ای را طی یک فرمان تقنینی حکم قانون حائز کند، که امور مالی و بودجه‌ای شامل این ماده نخواهد شد. بعد از نخستین جلسه پارلمان به مدت سی روز باید این فرمان تقنینی به پارلمان به خاطر تصویب یا رد فرستاده شود. بر اساس بند ۱ ماده ۹۰ قانون اساسی، یکی از صلاحیت‌های شورای ملی؛ تصویب؛ تعدیل یا لغو قوانین و یا فرامین تقنینی می‌باشد. قانون منع خشونت علیه زن طی فرمان تقنینی در سال ۱۳۸۸ زمانی که پارلمان در تعطیلات بود نافذ شد و چهار سال بعد یعنی در سال ۱۳۹۲ به پارلمان فرستاده شد که و بنا به دلائل متعددی، از جمله بر اساس ماده ۳ قانون اساسی، که مقرر در افغانستان هیچ قانون

نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد؛ بعضی مواد آن با آموزه‌ها و احکام دین مقدس اسلام در مغایرت صریح قرار داشته و بر همین اساس مورد تأیید و تصویب شورای ملی (پارلمان) قرار نگرفت و سبب ایجاد تنش در شورای ملی گردید. در همین حال این عدم تصویب در بیرون نیز مورد اعتراض بعضی از نهادهای فعال حقوق بشری گردید و خواهان تصویب بدون قید و شرط این قانون بودند. کمیسیون امور زنان شورای ملی از مطرح کردن مجدد این قانون در صحن علنی مجلس در این دوره تقنینی منصرف گردیدند و با امید اینکه که نمایندگان منتخب شده دور بعدی پارلمان با انعطاف بیشتری با این قضیه برخورد نمایند و این امر موجب آن گردد که این قانون بدون هیچگونه کمی و کاستی مورد تصویب قرار بگیرد. تصویب قانون اساسی جدید مصوب در لویه جرگه تاریخی (مجمع بزرگان) ۲۲ آذر ماه تا ۱۴ دی سال ۱۳۸۲ نیز نقطه عطفی برای تمام اتباع افغانستان به خصوص زنان به شمار می‌آید. نکته جالب در اینجا این است که یکی از موارد متذکره توسط نهادهای فعال در زمینه حقوق بشر در قسمت افزایش آمار و ارقام خشونت علیه زنان در افغانستان، عدم اجرا و تطبیق قوانین نافذ در کشور به خصوص قانون اساسی بوده و بر پابندی و اجرای بدون قید و شرط این قانون تأکید می‌ورزند. در حالی که عدم رعایت و در نظر داشت ماده‌های ۳ و ۷۹ قانون اساسی خود دلیل و برهانی از وجود تناقض و تضاد میان گفته و عمل می‌باشد.

بر اساس ماده ۱۶۲ قانون اساسی با انفاذ قانون اساسی جدید؛ قوانین و فرامین مغایر احکام آن ملغی می‌باشد. سوای در نظر گرفتن ماده ۳ قانون اساسی؛ این قانون با ماده ۷۹ نیز در مغایرت آشکار قرار داشته و عدم فرستادن فرمان تقنینی در مورد تطبیق قانون منع خشونت علیه زن در میعاد مقرر؛ طی مدت ۳۰ روز از تشکیل اولین جلسه عمومی شورای ملی و فرستادن آن بعد از ۴ سال خود مبین این تخلف و تخطی صریح از قانون اساسی می‌باشد. بر کسی پوشیده نیست که صدور این فرمان تقنینی در ایام تعطیلی پارلمان و فرستادن آن بعد از ۴ سال ریشه در مسائل سیاسی؛ جو و فضای موجود در سطح ملی و فشارهای بین‌المللی بوده است.

نزدیک به ۷۰ درصد از کل بودجه کشور از طریق کمک‌های بین‌المللی تأمین می‌گردد و یکی شروط مطروحه برای برخورداری و مستفید شدن از این کمک‌ها توجه به مسائل حقوق بشری؛ بخصوص وضعیت زنان می‌باشد. وزیر مالیه در سال ۱۳۹۵؛ در نطق مطرح شده خویش در شورای ملی بر این نکته مهر تأیید گذاشت و اشاره کرد که از جمله ۵ شرط مطرح شده توسط جامعه بین‌المللی؛ ۳ شرط مربوط به حقوق بشر و زنان بوده است. در عین زمان ماده ۱۲۱ قانون اساسی چین می‌نگارد که بررسی مطابقت قوانین؛ فرامین تقنینی؛ معاهدات بین‌الدول و میثاق‌های بین‌المللی با قانون اساسی و تفسیر آنها بر اساس تقاضای حکومت و یا محاکم؛ مطابق به احکام قانون از صلاحیت ستره محکمه (دادگاه عالی) می‌باشد. در همین حال؛ اعمال ماده ۱۲۱

قانون اساسی توسط حکومت و یا دادگاه‌ها می‌توانست مفید واقع شود و گره‌های از مشکلات موجود باز نماید که متأسفانه مورد توجه قرار نگرفت.

در همین حال ماده ۴۳ این قانون چنین مقرر می‌دارد؛ هر گاه حکم این قانون با حکمی از احکام سایر قوانین نافذ در مغایرت واقع گردد؛ حکم این قانون مرجح دانسته می‌شود. با توجه به موارد فوق الذکر قبلی؛ این ماده

ظرفیت و پتانسیل آن را دارد که در شرایط فعلی و موجود موجب ایجاد ابهام گشته و به نوعی سبب تضعیف حاکمیت قانون در کشور گردد.

قانون عبارت است از مصوبه هر دو مجلس شورای ملی که به توشیح رئیس‌جمهور رسیده باشد؛ مگر اینکه در این قانون اساسی طور دیگری تصریح گردیده باشد. در صورتیکه رئیس‌جمهور با مصوبه شورای ملی موافقه نداشته باشد می‌تواند آن را در ظرف پانزده روز از تاریخ تقدیم با ذکر دلایل به ولسی جرگه مسترد نماید. با سپری شدن این مدت و یا در صورتی که ولسی جرگه آن را مجدداً با دو ثلث آرای کل اعضا تصویب نماید؛ مصوبه توشیح شده محسوب و نافذ می‌گردد (ماده ۹۴ قانون اساسی افغانستان). با در نظر داشت قانون اساسی افغانستان؛ قانون منع خشونت علیه زن؛ قانونی نافذ و لازم الاجراء محسوب نمی‌گردد و این امر باعث آن گردیده است تا دادستان‌ها و قضات در روند رسیدگی قضائی اکثراً جای استناد به قانون منع خشونت علیه زن؛ به دیگر قوانین نافذ از جمله در موارد جزایی به قوانین جزایی و در موارد تأدیبی به قانون منع آزار و اذیت زنان و کودکان استناد نمایند.

موارد اختلافی قانون منع خشونت علیه زن و پیشنهادات ارائه شده توسط پارلمان به صورت ذیل است:

۱- خانه امن

بند ۲ ماده ۶: دسترسی به مرکز حمایتی یا خانه امن یا سایر محلات مصون به موافقه وی.

بند ۳ ماده ۸: فراهم نمودن زمینه حفاظت و نگهداری مجنی‌علیه‌های خشونت یا معروض به آن در مرکز حمایتی یا در صورت عدم موجودیت در سایر محلات مصون مربوط؛ نظارت و واریسی از آن.

اصلاحیه: فرستادن مجنی‌علیه خشونت به خانه محارم تا حسب حکمیت؛ به موضوع آنان رسیدگی گردد (حنفی، ۱۳۹۲: ۳۷).

۲- لت و کوب (ضرب و شتم)

ماده ۲۳: شخصی که زن را مورد لت و کوب قرار دهد ولی منجر به جراحت یا معلولیت وی نگردد؛ حسب احوال به حبس قصیر که از سه ماه بیشتر نباشد؛ محکوم می‌گردد.

اصلاحیه: لت و کوب باید حذف گردد؛ زیرا لت و کوب زن با اشیای خفیف در شریعت مجاز می باشد. محض ادعای زن مبنی بر لت و کوب باعث آن می شود که مرد به ۳ ماه حبس محکوم گردد؛ در مدت اجرای حکم چه کسی نفقه زن را خواهد پرداخت و بعد از رهائی مرد از زندان امکان جدایی و متارکه وجود دارد و این باعث فروپاشی کانون خانواده خواهد شد.

۳- نکاح اجباری

ماده ۲۶: هر گاه شخص؛ زنی را که سن قانونی ازدواج را تکمیل نموده بدون رضایت وی نامزد یا به عقد نکاح در آورد؛ حسب احوال به حبس متوسط؛ که از دو سال کمتر نباشد محکوم؛ نامزدی نکاح مطابق احکام قانون فسخ می گردد.

اصلاحیه: نکاح پدر و آن هم پدر صحیح التصرف که مصلحت دختر را در نظر می گیرد از لحاظ شرعی مجاز می باشد. در صورت عدم موافقت دختر، نکاح به ادعای وی فسخ می گردد ولی حبس پدر خلاف شریعت می باشد. هر گاه شخص؛ زنی را که سن قانونی ازدواج را تکمیل نموده؛ بدون رضایت وی نامزد یا به عقد نکاح در آورد؛ نامزدی و نکاح وی بر اساس دعوایش فسخ می گردد.

۴- ممانعت از حق ازدواج

ماده ۲۷: هر گاه شخص مانع ازدواج زن گردد یا حق انتخاب زوج را از وی سلب نماید؛ حسب احوال به حبس قصیر محکوم می گردد.

اصلاحیه: این ماده باید حذف گردد؛ زیرا دختر حسب شریعت و قانون مدنی (ماده ۸۱ تا ۸۵) حق انتخاب مطلق را ندارد. در ضمن زندانی کردن منع کننده نکاح هیچگونه سود و منفعتی برای دختر ندارد و این باعث ایجاد خشونت در خانواده و ممانعت در مورد ازدواج وی می گردد. اگر پدر مانع نکاح دختر بالغ خویش شد؛ قاضی شرع می تواند این دختر را به اجازه اش به عقد نکاح کفو اش در آورد.

۵- نکاح قبل از اكمال سن قانونی

ماده ۲۸: هر گاه شخص زن را که سن قانونی ازدواج را تکمیل نه نموده و بدون رعایت حکم مندرج ماده ۷۱ قانون مدنی به عقد نکاح در آورد؛ حسب احوال به حبس متوسط که از دو سال کمتر نباشد؛ محکوم و نکاح در صورت مطالبه زن؛ مطابق احکام قانون فسخ می گردد.

اصلاحیه: این ماده باید حذف گردد؛ زیرا در مخالفت با نص صریح قرآن؛ اتفاق مفسرین؛ محدثین و اجماع فقها قرار دارد.

۶- ازدواج با بیش از یک زن

ماده ۳۷: شخصی که بدون رعایت احکام مواد ۸۶ و ۸۹ قانون مدنی با بیش از یک زن ازدواج نماید؛ حسب احوال به حبس قصیر که از سه ماده کمتر نباشد؛ محکوم می گردد.

اصلاحیه: شرایط ذکر شده ذیل ماده ۸۶ قانون مدنی؛ بر اساس ماده ۱۶۲ قانون اساسی از اعتبار ساقط می‌باشد؛ زیرا این شرایط در مخالفت با فقه قرار دارد.

۷- عدم تعلیق؛ عفو و تخفیف مجازات

ماده ۴۲: مجازات محکومین جرایم خشونت تعلیق؛ عفو یا تخفیف شده نمی‌تواند.

اصلاحیه: این ماده در مخالفت با فقه و بند ۱۸ ماده ۶۴ قانون اساسی قرار دارد. بر اساس بند ۱۸ ماده ۶۴ قانون اساسی یکی از صلاحیت‌ها و وظایف رئیس‌جمهور تخفیف و عفو مجازات مطابق به احکام قانون می‌باشد.

پارلمان افغانستان علاوه بر تاکید و تصریح در قسمت اعمال اصلاحات فوق‌الذکر به کمیسیون امور زنان؛ ۲ مورد دیگر را نیز به این کمیسیون یاد آور شد که متأسفانه نتیجه‌ای را در پی نداشت:

۱. مشخص شدن میزان میراث زنان در قانون منع خشونت علیه زن ولی فقط بحث حبس در قسمت ممانعت از تصرف میراث ذکر شد. اول باید میراث اخذ گردد و در صورت ممانعت؛ بحث تعزیر مطرح گردد.

۲. مطرح شدن درخواست دیه برای عضو از دست داده شده زن؛ ولی فقط بحث حبس مطرح شده و از پرداخت دیه چیزی ذکر نشده است.

۲-۳. مقررہ منع آزار و اذیت زنان

این مقررہ به تاسی از بند ۶ ماده ۱۶ قانون منع خشونت علیه زنان وضع گردیده است. بر اساس بند ۶ ماده ۱۶ قانون منع خشونت علیه زنان؛ یکی از وظایف و صلاحیت‌های کمیسیون عالی منع خشونت؛ پیشنهاد مقررہ و وضع لوایح و طرزالعمل‌های مربوط به منظور تطبیق بهتر احکام قانون منع خشونت علیه زنان می‌باشد.

مقررہ منع آزار و اذیت زنان مشتمل بر ۴ فصل و ۱۴ می‌باشد و اهداف این مقررہ بر اساس ماده ۲ عبارت از:

۱. بررسی شکایت مربوط به آزار و اذیت زنان.

۲. حمایت از متضررین آزار و اذیت.

۳. جلوگیری از آزار و اذیت زنان.

۴. فراهم نمودن زمینه کار؛ تعلیم و تحصیل؛ بدون آزار و اذیت برای زنان.

ماده ۳ این مقررہ، اصطلاحات آزار و اذیت؛ مزاحمت؛ تماس فیزیکی، آزار کلامی، آزار غیر کلامی را اینگونه تعریف نموده است.

۱. آزار و اذیت: مزاحمت یا تماس فیزیکی با زن یا پخش و نشر پوستر؛ کلیپ‌های صوتی

و تصویری مغایر اخلاق یا آزار کلامی یا آزار غیر کلامی یا خواسته‌های نا مشروع؛ تهدید و ترساندن از عدم ارتقاء و ارزیابی مثبت یا تبدیلی و یا اخراج از وظیفه به منظور سوء استفاده از زن می باشد.

۲. مزاحمت: عملی است که به حیثیت و کرامت انسانی زن لطمه زند و یا باعث رنجش و ایجاد فضای ارباب و تحقیر وی شود.

۳. تماس فیزیکی: لمس کردن بدن زن نا محرم است.

۴. آزار کلامی: به کار بردن کلمات؛ جملات؛ شوخی‌ها و طنزهای غیر اخلاقی؛ توصیف از بدن؛ رفتار یا لباس؛ مزاحمت تلفونی؛ اظهار ایده‌ها یا احساسات است که به آرامش و امنیت روانی زن صدمه برساند.

۵. آزار غیر کلامی: به نمایش گذاشتن تصاویر یا مطالب توهین آمیز در رابطه به مسایل جنسی در رسانه‌ها یا ایمیل کردن؛ عکس گرفتن؛ نشر؛ توزیع فیلم و تصاویر زن یا خانوادها بدون اجازه و سایر مواردی که باعث صدمه به شخصیت زن و سلامت روانی وی گردد.

بر اساس ماده ۴ مقررہ منع آزار و اذیت زنان؛ هر گاه زن در اداره مورد آزار و اذیت گیرد؛ می تواند در همان اداره مربوطه شکایت خویش را ثبت نماید و به منظور رسیدگی به شکایات؛ کمیسیون منع آزار و اذیت زنان در اداره مربوطه به ترکیب ذیل ایجاد می گردد:

۱. نماینده وزارت یا اداره مربوطه به حیث رئیس.

۲. نماینده اداره حقوق وزارت عدلیه به حیث

۳. عضو. نماینده وزارت امور زنان به حیث عضو.

۴. نماینده وزارت ارشاد؛ حج و اوقاف به حیث عضو.

بر اساس ماده ۵ این مقررہ؛ هر گاه زن در اماکن عمومی مورد آزار و اذیت قرار گیرد؛ می تواند به نزدیکترین مرجع امنیتی شکایت نماید و پولیس مکلف است در صورت موجودیت دلایل و شواهد؛ شکایت را مورد رسیدگی قرار دهد.

بر اساس ماده ۸ این مقررہ؛ هر گاه آزار و اذیت وصف جرمی داشته باشد و ایجاد تعقیب عدلی را نماید؛ کمیسیون؛ متخلف را به مراجع عدلی و قضائی معرفی می نماید. ماده ۱۲ ادارات را به منظور فراهم نمودن محیط امن و مصئون از آزار و اذیت؛ مکلف می سازد که تدابیر لازم و مقتضی را اتخاذ نمایند.

۲-۴. قانون منع آزار و اذیت زنان و کودکان

تصویب قانون منع آزار و اذیت جنسی در برابر زنان و کودکان از جمله دست‌آوردهای مهم زنان، جامعه‌ی مدنی و شورای ملی افغانستان به حساب می‌رود. قانون منع آزار و اذیت جنسی که

به تاریخ ۱۳۹۵/۸/۱۹ با اکثریت آرا به تصویب رسید، حاصل تلاش و زحمات جامعه‌ی مدنی و فعالان حقوق زنان است. این قانون شامل ۳ فصل و ۲۹ ماده است. از آن‌جا که آزار و اذیت جنسی تبدیل به یک عرف ناپسند اجتماعی و هنجار خلاف اخلاق شده است، تصویب این قانون می‌تواند مرحم هرچند کوچک بر روی این زخم ناسور زنان و دختران باشد. براساس آمارها نزدیک به ۹۳ درصد زنان و دختران در محلات و اماکن عمومی، ۸۷ درصد در محیط کاری و ۸۹ درصد در محیط آموزشی مورد بدرفتاری و آزار و اذیت جنسی قرار گرفته‌اند.

دامنه و گستره‌ی آزار و اذیت جنسی به اندازه‌ای بزرگ است که تنها با تصویب قوانین و مقررات جزایی نمی‌توان آن را ریشه کن کرد. با این حال، دانش‌مندان و فعالان معتقدند که فرهنگ‌سازی، آگاهی‌دهی و ترویج الگوهای مثبت می‌تواند در کنار قانون‌گذاری، در دراز مدت موثر واقع شود. قبل از آن مقرر منع آزار و اذیت زنان در سال ۱۳۸۴ به تصویب رسیده بود که به دلایل «هنجار درجه‌سوم بودن» و عدم ضمانت اجرایی، توانایی محکوم کردن مرتکبین را نداشت. با تصویب این قانون از یک طرف نگرانی‌های زنان به‌عنوان متضررین این پدیده از داشتن ضمانت اجرایی و مجازات مرتکبین کاهش خواهد یافت و از طرفی این قانون، ۱۴ وزارت‌خانه، اداره‌های دادستانی و دادگاه‌های کشور را در چارچوب کمیسیون عالی و کمیته‌های مرکزی و ولایتی مبارزه با آزار و اذیت جنسی موظف می‌کند تا نقش حمایتی و نظارتی و تادیبی داشته باشند و از تطبیق این قانون اطمینان دهند.

فصل اول شامل احکام عمومی (مبنا، اهداف، اصطلاحات و حقوق متضرر) می‌شود. فصل دوم، به تدابیر وقایه‌ای و تاسیس کمیسیون عالی و کمیته‌های مرکزی و ولایتی مبارزه با آزار و اذیت جنسی و وظایف و صلاحیت‌های کمیسیون و کمیته‌ها و وظایف محوله به وزارت‌خانه‌ها می‌شود.

فصل سوم این قانون ناظر بر ارایه و بررسی شکایت‌ها، مراجع رسیدگی به شکایت‌ها، تخلف و تادیب، برنامه‌های آگاهی‌دهی، مجازات مرتکبین، انصراف از شکایت و انفاذ قانون می‌شود. مهم‌ترین اهداف این قانون، جلوگیری از آزار و اذیت جنسی، حمایت از متضررین این پدیده، فراهم کردن محیط سالم کار، تعلیم، تحصیل و دسترسی به خدمات صحتی و تامین آموزش و آگاهی عامه از طریق رسانه‌های جمعی است.

تعریف آزار و اذیت جنسی در ماده ۲۴ این قانون: هرگاه شخصی به‌وسیله‌ی گفتار، حرکات، نوشته یا خواسته‌های نامشروع موجب صدمه به شخصیت و کرامت زن یا طفل یا سبب ترس و ناامنی یا فشارهای روانی یا کاهش مشارکت اجتماعی زنان یا اطفال گردد، مرتکب آزار و اذیت زنان و اطفال شناخته شده مطابق احکام این قانون مجازات می‌گردند.

در این قانون آزار و اذیت جرم تلقی شده و خواست نامشروع، تماس بدنی، آزار کلامی و

غیرکلامی از مصداق‌های بدرفتاری جنسی بر شمرده شده‌اند. برای جلوگیری از و مبارزه با آزار و اذیت جنسی و ایجاد هماهنگی میان ادارات دولتی و غیردولتی، بعضی تدابیر وقایه ای مانند تاسیس کمیسیون عالی و کمیته‌های مبارزه با آزار و اذیت جنسی نیز پیش‌بینی شده است.

این قانون بعضی از وزارت‌خانه‌ها را مکلف به انجام امور کلی در قبال جلوگیری و مبارزه‌ی موثر با آزار و اذیت کرده است. از جمله، فراهم کردن محیط امن و مصون برای زنان، بلند بردن آگاهی عامه و طرح و تطبیق برنامه‌های فرهنگی، تدویر سمینارها، کارگاه‌های آموزشی و کنفرانس‌ها از جمله مکلفیت‌های عمومی وزارت‌های مربوطه است. در حالی که بعضی از وزارت‌خانه‌ها مکلفیت‌های خاص برای مبارزه‌ی موثر با این پدیده دارند.

مثلا وزارت امور زنان، مکلف به هماهنگی با نهادهای دولتی و غیردولتی، نظارت از کمیته‌ها در ادارات و بررسی گزارش ربع‌وار کمیته‌هاست. همین‌گونه وزارت داخله، موظف به تنظیم گزمه‌های سیار در جاده‌های عمومی، فرعی و راه‌های رفت‌وآمد به موسسات تعلیمی و تحصیلی و ایجاد شماره ی تلفن مخصوص جهت تعقیب و پیگیری مرتکبین و دریافت شکایت‌هاست. وزارت‌های معارف و تحصیلات عالی موظف به گنج‌آیندن موضوعات درسی مربوط به آزار و اذیت جنسی و پیامدهای آن در نصاب‌های تعلیمی و تحصیلی دانش‌آموزان و دانش‌جویان‌اند (نورمحمدی، ۱۳۹۰: ۹۳).

وزارت اطلاعات و فرهنگ مکلف به فراهم کردن تسهیلات برای ادارات دیگر جهت پخش و نشر مطالب مربوط به آزار و اذیت جنسی و جلوگیری از پخش برنامه‌های ترویج‌کننده‌ی آزار و اذیت جنسی از طریق رسانه‌های همگانی است. وزارت عدلیه مکلف به توظیف مساعد حقوقی برای متضرر آزار و اذیت و نشر، تکثیر و توزیع رایگان این قانون به تمام ادارات است.

۳- تعهدات دولت افغانستان در رفع تبعیض و خشونت علیه زنان از حیث اجرای قوانین ملی

دفتر ماموریت سیاسی سازمان ملل متحد در افغانستان^۱ و دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد^۲ در تاریخ ۲۳ نوامبر سال ۲۰۱۱ گزارشی را با عنوان «تطبیق قانون منع خشونت علیه زن در افغانستان راه درازی در پیشرو دارد» منتشر کردند. در این گزارش ذکر گردیده است که با توجه به اینکه دو سال از عمر قانون منع خشونت علیه زن می‌گذرد و هدف

1. United Nations Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA), Resolution 2041 of Security Council, Recalling its previous resolutions on Afghanistan, in particular its resolution 1974 (2011) extending through 23 March 2012 the mandate of the United Nations Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA) as established by resolution 1662 (2006),

2. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR)

این قانون حمایت از حقوق زنان می باشد ولی قوه مجریه و قضائیه در قسمت اجرای این قانون موفق نبوده اند و این قانون به طور پراکنده مورد تطبیق قرار گرفته است؛ البته استناد قضات؛ دادستان ها و پلیس به این قانون در حال افزایش بوده که این خود امری مثبت تلقی می گردد ولی هنوز راهی طولانی برای زنان افغان وجود دارد تا در مقابل خشونت به طور کامل مورد محافظت قرار گیرند.

این گزارش متذکر می شود که آمار و ارقام رسمی و جامع در مورد تعداد قضایای خشونت علیه زنان در افغانستان موجود نبوده و اکثر رویدادهای خشونت حتی گزارش نمی شوند. معدود بودن شکایات رسیدگی شده توسط نهادهای عدلی و قضایی مبین این امر هست تا نهادهای مرتبط و ذریبط در سراسر کشور باید در قسمت تطبیق و اجرای قانون منع خشونت علیه زن سعی و تلاش نمایند و عدم تطبیق منظم و مستمر این قانون باعث آن می گردد تا پیشرفت و تلاش های صورت گرفته در جهت بهبود وضعیت زنان طی ده سال گذشته تضعیف گردد.

در این گزارش آمده است که بسیاری از قضایای خشونت علیه زنان یا به دلیل انصراف مجنی علیه از شکایت خویش و یا توسط میانجیگری حل و فصل شده اند و این بعضا منجر به برائت مرتکبین و یا تخفیف مجازات آنان گردیده است و در بعضی موارد بعضا منجر به متهم شدن زنان قربانی به ارتکاب جرایم اخلاقی شده اند. همچنین در بسیاری از مناطق پلیس و دادستان ها در قضایای خشونت علیه زنان طرفین را به میانجیگری و مکانیزم های عرفی حل و فصل اختلافات تشویق و ترغیب نموده اند که این مکانیزم ها مانعی در قسمت اجرای قانون منع خشونت علیه زن و قانون جزا قلمداد می شوند و از حقوق زنان به قدر کافی حمایت صورت نمی گیرد (حکمت، ۱۳۹۱: ۶۵).

کمیسیون های منع خشونت در سطح استان های افغانستان برای انجام ماموریت خویش نیازمند حمایت استانداران؛ وزارت امور زنان و دیگر نهادها می باشند و تا زمانی که زنان و دختران در معرض خشونت قرار داشته باشند توسعه و پیشرفت پایدار حاصل نمی شود و تضمین حقوق زنان مستلزم تطبیق و اجرای دقیق و سریع قانون منع خشونت علیه زن می باشد. برای بهبود و تسریع روند اجرای قانون منع خشونت علیه زن؛ دفتر ماموریت سازمان ملل متحد در افغانستان و دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد ۳۲ مورد سفارش را به دولت افغانستان و همکاران بین المللی پیشنهاد کردند که بالابردن آگاهی زنان و مردان نسبت به قوانین موجود و نافذه؛ ترغیب قوه قضائیه و قوه مجریه نسبت به تطبیق منظم؛ به موقع و موثر قانون منع خشونت؛ آموزش پلیس؛ دادستان ها؛ قضات در مورد نحوه اجرای قانون منع خشونت از جمله سفارشات می باشند و در عین حال از جامعه جهانی خواسته اند تا پلان کاری ملی برای زنان افغانستان؛ برنامه های «قانون و عدالت برای همه» و «ظرفیت سازی جهت تسریع تطبیق

پلان کاری ملی برای زنان افغانستان» به خاطر تطبیق جامع و کامل مورد حمایت و تمویل مالی قرار دهند (حکمت، ۱۳۹۱: ۶۷).

شورای امنیت سازمان ملل متحد طی قطعنامه ۲۰۴۱ مورخ ۲۲ مارچ ۲۰۱۲؛ در پاراگراف ۴۲ علی رغم پیشرفت‌های صورت گرفته در مورد تساوی جنسیتی در افغانستان؛ هنوز هم لازم و ضروری است حقوق اساسی زنان و دختران تامین گردیده و زنان و دختران در مقابل خشونت و سوء استفاده مورد حمایت قرار گیرند و از حمایت‌های یکسان و برابر در چارچوب قانون و دسترسی برابر به عدالت برخوردار شوند؛ تبعیض و خشونت نسبت به زنان و دختران به خصوص خشونت‌هایی که هدفش جلوگیری از حضور آنان در مدارس می‌گردد به شدیدترین الفاظ محکوم می‌گردند و بر اهمیت اجرای قطعنامه‌های شورای امنیت منجمله قطعنامه‌های ۱۳۲۵، ۱۸۲۰، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹ و ۱۹۶۰ تاکید می‌گردد. پاراگراف ۴۳ قطعنامه ۲۰۴۱ از تعهدات دولت افغانستان در قسمت تقویت حضور و مشارکت زنان در تمام نهادهای حکومتی (انتخابی و انتصابی) استقبال می‌نماید و از تسریع روند عملی ساختن پلان کاری ملی برای زنان افغانستان حمایت و پشتیبانی نموده و معیاری‌های متذکره در این پلان باید به عنوان اولویت‌های برنامه‌های ملی قلمداد گشته و در قسمت توسعه استراتژی‌ای به خاطر تطبیق و اجرای کامل قانون منع خشونت علیه زن از جمله ارائه خدمات حمایتی به قربانیان؛ لازم و ضروری است که بر این نکته تاکید صورت گیرد که حمایت و ترویج حقوق زنان بخشی جدا ناپذیر از صلح؛ ادغام مجدد و صلح و آشتی می‌باشد و از دبیر کل سازمان ملل متحد درخواست می‌گردد تا اطلاعات مربوط در مورد روند ادغام زنان در عرصه‌های سیاسی؛ اقتصادی و اجتماعی افغانستان را در گزارش‌های خود به شورای امنیت ذکر نماید.

نتیجه‌گیری

می‌توان ادعا کرد که حقوق بشر در افغانستان از گذشته‌های بسیار دور نقض گردیده است. به خصوص در سال‌های تیره و تاریک داخلی، حقوق زنان و کودکان به طور کامل نقض شده است. در سال‌های اخیر و بعد از روی کار آمدن دولت جدید با اینکه تلاش‌های زیادی از سوی دولت و سازمان‌های بین‌المللی برای حمایت و تأمین حقوق بشر صورت گرفته است اما به دلیل وجود شورشیان مخالف دولت و جنگ و درگیری بین آنان و نیروهای بین‌المللی حافظ صلح و همچنین ارتکاب قتل و ترور فعالان حقوق بشر به خصوص فعالان زن توسط این شورشیان، حقوق بشر و حقوق زنان همچنان به طور گسترده در افغانستان نقض می‌شود و فعالان حقوق بشر تا رسیدن به هدف تحقق حقوق بشر در افغانستان راه درازی در پیش دارند. در واقع، در افغانستان بعد از یک دوره طولانی جنگ فرسایشی و ویرانی‌های حاصل از آن که بسیاری از بخش‌های زیر بنایی کشور از قبیل آموزش و بهداشت و فرهنگ، آسیب‌های زیادی دیده‌اند نیازمند گذشت زمان زیاد برای بازسازی و تحکیم نیازهای اجتماعی است. با این حال در این کشور در راستای حمایت حقوقی از زنان تا کنون اقداماتی چون؛ گنجاندن مواد حمایت‌کننده از زنان در برابر خشونت‌های اعمال شده علیه آنان در قانون اساسی، تصویب قوانین متعدد حمایتی از زنان و جرم‌انگاری و مجازات شدید مرتکبین خشونت علیه آنان، ایجاد نهادها و ساختارهای ملی (دولتی) حمایتی از زنان جهت ثبت، پیگیری قضایای خشونت علیه زنان از طریق نهادهای عدلی و قضایی در این کشور و تصویب بیشتر کنوانسیون‌های حقوق بشری، تهیه اسناد و استراتژی‌های ملی و انجام گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. احسانی، محمدزکی (۱۳۸۵)، بررسی وضعیت حقوق زنان در افغانستان، مجله‌ی علمی-پژوهشی مطالعات حقوقی، سال اول، شماره‌ی اول
۲. حسینی، محمد مهدی (۱۳۹۷)، خشونت علیه زنان در افغانستان از نگاه حقوق داخلی و بین‌المللی، طرح پژوهشی دانشگاه حقوق قم
۳. حکمت (محسنی)، محمد آصف (۱۳۹۱)، زنان در افغانستان، فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها، تهران: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)
۴. حنفی، نذیر احمد (۱۳۹۲)؛ نقدی بر فرمان منع خشونت علیه زنان؛ رئیس کمیسیون امور تقنینی پارلمان
۵. دانش، سرور (۱۳۹۴)، متن کامل قوانین اساسی افغانستان؛ انتشارات دانشگاه ابن سینا
۶. رحمانی، عبدالوهاب (۱۳۸۳)، بنیادهای فکری نوسازی سیاسی افغانستان، کابل: کمیته‌ی دفاع از حقوق زنان افغانستان
۷. زکی احسانی، محمد (۱۳۸۵)، بررسی وضعیت حقوق زن در افغانستان، مجله‌ی علمی-پژوهشی مطالعات حقوقی، سال اول، شماره‌ی اول
۸. قانون اساسی افغانستان
۹. قانون اساسی ایران
۱۰. قانون اساسی تونس
۱۱. قانون اساسی مراکش
۱۲. قانون اساسی موریتانی
۱۳. قانون منع خشونت علیه زن
۱۴. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۴)، بازپژوهش حقوق زن، تهران: انتشارات روزنو
۱۵. کنوانسیون بین‌المللی حذف تمامی اشکال تبعیض علیه زنان ۱۹۷۹
۱۶. مهرپور، حسین (۱۳۸۴)، حقوق زن، تهران: انتشارات اطلاعات
۱۷. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
۱۸. نورمحمدی، معصومه سادات (۱۳۹۰)، سیاست جنایی افغانستان در قبال زنان بزه دیده در پرتو اسناد بین‌المللی، تهران: انتشارات میزان
۱۹. هاشمی، محمد (۱۳۸۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: انتشارات میزان.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۸ - ۲۵۹

وجوه مختلف عادت ستیزی و مظاهر گوناگون آن در اشعار عرفانی ابن عربی

شهبلا نوروزی راد^۱

ناصر حسینی^۲

اردشیر صدرالدینی^۳

چکیده

عادت ستیزی یکی از ویژگی‌های بارز عرفان راستین در همه اعصار بوده، و عارف در دو سطح زبان و معنا، همواره شگردهایی اتخاذ کرده است تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند و تبیین این دورا نشان دهد. ترک عادات و رسوم و تعارفات از شرایط لازم برای سلوک عرفانی می‌باشد. عادت ستیزی عرفا در ساحت‌های مختلف چون کبر و غرور، تقلید، تعصبات موروثی، توجه به باورهای غلط و غیره خود را نشان داده است. در حوزه زبان شطحیات عرفا اوج عادت ستیزی زبانی را به تصویر کشیده و آن را از قالب روزمره خارج ساخته است. در ساحت اجتماع نیز عادت ستیزی نموده‌های مختلف پیدا کرده است، بطوری که این اقسام عادت ستیزی را در اشعار ابن عربی نیز می‌توان مشاهده نمود. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین وجوه مختلف عادت ستیزی در اشعار عرفانی ابن عربی نگارش شده، یافته‌ها را از آن است که، عادت ستیزی در اشعار ابن عربی به صورت بینش و گفتار و همچنین کنش و احوال نمایان است و عادت ستیزی و واقعی زمانی حاصل می‌شود که دارای هر دو ویژگی باشد. از دیدگاه ابن عربی، حقیقت زمانی پدیدار می‌شود که از عادت خارج شود، زیرا عادت بزرگترین حجاب در همه شئون حیات انسان به شمار می‌رود. از دیدگاه وی لازم است ذهن بشر از عادات، تقلید و تعصب رها شود تا حقایق را آنطور که وجود دارد، مشاهده نکند.

واژگان کلیدی

سلوک عرفانی، عادت ستیزی، وجوه عادت ستیزی، ابن عربی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: shahlarad30@gmail.com

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

Email: Naserhosseini210@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: Ardashir.sadraddini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۹

طرح مسأله

عادت ستیزی یکی از ویژگی‌های بارز عرفان راستین در همه اعصار بوده و عارف در دو سطح زبان و معنا، همواره شگردهایی اتخاذ کرده است تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند و تباین میان این دو را نشان دهد. ترک عادات و رسوم و تعارفات از شرایط لازم برای سلوک عرفانی می‌باشد. و دور انداختن امور اعتباری که سالک را از طیّ طریق منع می‌کند (عطارنیشاپوری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۸). برخی از مردم پیوسته غرق در مراسم اجتماعی بوده و فکر و ذکر آنها دوست یابی بوده و برای حفظ شخصیت خود از هر گونه آداب و رفت و آمدهای مضرّ یا بی‌فائده دریغ نمی‌کنند و صرفاً بر اساس عادت و حفظ آبروی ظاهری اعتباری، خود را به سختی می‌اندازند و چه بسا به ناراحتیهای سخت دچار میشوند و تحسین و تقبیح عامّه مردم را که توده عوام هستند میزان و معیار قرار داده، حیات و عمر خود را بر این معیار در معرض تلف قرار می‌دهند و کشتی وجودشان دستخوش امواج متلاطم رسوم و عادات اجتماعی شده هر کجا امواج آداب و اخلاقیات عمومی حرکت کند به دنبال آن روان می‌گردند، این دسته از مردم در برابر اجتماع اراده‌ای از خود نداشته تبع محض می‌باشند (عطارنیشاپوری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۹). در مقابل این دسته گروهی از مردم هستند که از جماعت کنار می‌روند و هرگونه عادت و ادب اجتماعی را ترک کرده خویشتن را عاری از مزایای اجتماع نموده‌اند، با مردم مراوده و معاشرت ندارند و در کنج خلوت آرمیده‌اند به طوری که انگشت‌نمای مردم شده و به عنوان گوشه نشینی اشتهار یافته‌اند. سالک برای آنکه بتواند به مقصد نائل گردد باید مشی معتدلی بین رویه این دو گروه اختیار نماید و از افراط و تفریط بپرهیزد و در صراط مستقیم حرکت کند. و این حاصل نمی‌شود مگر آنکه معاشرت و مراوده را با مردم تا آن مقدار که ضروری اجتماعی است رعایت کند. به طور کلی می‌توان گفت که سالک باید در هر امری از امور اجتماعی نفع و ضرر آن را سنجیده و بی‌جهت خود را تابع أهواء و آراء توده مردم قرار ندهد.

این عربی نیز در اشعار عرفانی خود معایب عادت پرستی را نیز برمی‌شمارند، که عبارتند از: «عادت» کمین‌گاه شیطان است، عادت پرست در اصل بت پرست است، «عادت» اصول راستین مذاهب را منسوخ می‌کند، و... از منظر آن عارف بزرگ، عادت ستیزی با مراقبه حاصل می‌شود. مراقبه یکی از مهم‌ترین تمرین‌های سلوکی بسیاری از نحله‌های عرفانی است. ابوالقاسم قشیری در تعریف مراقبه به هوشیاری سالک نسبت به اطلاع حق بر اعمال وی اشاره می‌کند: «مراقبه دانش بنده بود به اطلاع حق بر وی و استدامت این علم مراقبت خدای بود... [کسی به این مرتبه می‌رسد که] مراعات دل و انفاس خویش با خدای نگاه دارد و در همه احوال داند که حق او را می‌بیند و به دل او نزدیک است».

این نگرش و سخنانی که برخاسته از این حوزه‌اند، در حقیقت، جلوه‌ای بیرونی برای

دگرگون نگریستن و عصیان درونی آنان بر ضد کلیشه ها و سنت های رایج بوده است که نظیر این نوع نگاه و تفکر را در اندیشه ها و شعر شاعر و عارف ابن عربی، نیز می بینیم. و پژوهش حاضر در پی بازشکافت این نکته است که از منظر ابن عربی عادت ستیزی چگونه انجام می گیرد؟ و مراحل آن چگونه است؟ آیا برای همه انسان ها امکان پذیر است؟ و یا اختصاص به افراد خاصی دارد؟ ابزار عادت ستیزی از دیدگاه ابن عربی چیست؟ بدون عادت، باید هر بار همه چیز را دوباره بیاموزیم و این به مختل شدن چرخه زندگی می انجامد، از اینرو، شاید روا باشد با اندکی تسامح پذیرفت که اگر آدمی برده عادت نباشد، باری عادت، فارغ از نیک و بد آن، تاروپود حیات رفتاری بشر است. روشن است که مراد از عادت در این سخن، عادات ارادی است نه عادات غیر ارادی و فیزیولوژیکی مانند نفس کشیدن، ضربان قلب و... بدین ترتیب در مقاله حاضر تلاش بر آن است ضمن تحلیل «عادت ستیزی» در اشعار ابن عربی به سؤالات مطرح شده مذکور، پاسخ مناسب ارائه شود.

مفهوم شناسی عادت ستیزی

عادت از مصدر عود به معنی بازگشتن به امر نخستین می باشد. عادت یعنی کاری را تکرار کردن و جمع آن عادات و عاد می باشد در عربی گویند «اعاد الشيء» یعنی دوباره کاری را انجام دادن و این معنی اعاده نماز است، یعنی یک بار دیگر نماز را بجای آوردن. همچنین عبارات (اعتاد) و (تعوده) به معنی (صارَ عادته له) یعنی عادتی برای او شد، بکار رفته و در حدیث آمده: «الزموا التقوی و استعیدوها» یعنی تقوی را پیشه خود سازید و بر آن عادت کنید (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۲). در فرهنگ نفیس در معنی و مفهوم عادت چنین آمده: عاده - خوی مأخوذ از تازی - خوی، رسم و آیین و قاعده و قانون و هر چیز معمول و ومتداول (فرهنگ نفیس ذیل واژه عادت) و در فرهنگ عمید هر خوی و رسمی که ترک آن ممکن نباشد، عادت و رسم یاد شده است (عمید، ۱۳۶۸: ۷۱۵). «جرجانی» در تعریف آن می نویسد: «العاده ما استمرالناس علیه علی حکم المعقول و عادوا الیه مره بعد اخری» (جرجانی، ۱۴۱۱: ۶۴-۶۳). از نظر معنای اصطلاحی، عادت رفتاری، کاری است که انسان بارها به آن باز می گردد و تکرار می کند. رفتاری که بارها و بارها تکرار می شود تا به یک معنا جزء طبیعت ثانوی انسان در می آید، می تواند خوب یا بد باشد. گاه چنان انسان گرفتار عادت رفتاری است که ترک آن دشوار خواهد بود و اگر به زور و اجبار ترک داده شود، موجب بیماری می شود (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۲۸۹).

عادت ستیزی نیز عبارت است از: خرق عادت، یا ترک عادت، از اصول پذیرفته شده ی عرفاست. ارزش خرق عادت و ترک آن تا اندازه ای است که اصل ناشناس ماندن را عرفا به خاطر ایجاد امکان رفتارهای خلاف عادت پذیرفته اند. البته فلسفه های دیگری هم دارد اما این از مهم ترین آن است. در عرفان عادت به کارهای مثبت تایید نشده است و اصولا هر کار مثبت

چنانچه به «عادت» تبدیل شد بخشی از ماهیت خود را از دست می‌دهد که همانا خودآگاهانه بودن است. عادت، تاثیر اعمال را کاهش می‌دهد زیرا انگیزه به مرور زمان محو می‌شود و تنها خود عمل به صورتی نمادین و متناسک برجای می‌ماند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۹). چنانچه، خداوند درباره افرادی که به سبک زندگی نیاکان خویش عادت کرده و گرفتار محافظه‌کاری سنت‌های اجدادی شده، می‌فرماید: و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند، نه بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم پیروی می‌کنیم، آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند باز هم در خور پیروی هستند، و مثال دعوت‌کننده کافرانی این چنین، پایبند عادت‌های نیاکان، چون مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی مبهم چیزی نمی‌شنود، بانگ می‌زند! آری کردند لالند کورند و در نمی‌یابند (بقره/۱۷۰-۱۷۱).

چهارچوب نظری پژوهش

۱. عادت ستیزی در ادبیات عرفانی

در ادبیات عرفانی، عموماً قدم گذاشتن در راه طریقت با خروج از عادات روزمره محقق می‌شود. طریقت و تصوف خروج از زیستن در رسم و عادات شریعت است (مراد شریعت ورزی و عبادات از روی روزمرگی و عادت به آن داشتن بدون نیت که شخص بی آنکه تأملی کرده باشد، تقلیداً آنها را از طریق محیط و جامعه کسب می‌کند. هم اقرار به لسان هم تصدیق به قلب و هم عمل به ارکان در یک جامعه اسلامی خودبه‌خود و بطور طبیعی بر اندیشه و اعمال شخص حاکم می‌گردد. از همان لحظه که شخص دست ارادت به پیری می‌دهد، به خانقاه می‌رود، ذکر و خلوت نشینی آغاز می‌کند و دست به ریاضت می‌زند، ترک عادت شروع می‌شود. این ترک عادت که هم جنبه صوری دارد و هم در کوشش برای ارتباط شخصی با خدا به تحول معنوی و ترک عادت‌های ذهنی منجر می‌گردد، افق ذهنی و روحی خاصی به وجود می‌آورد که با افق ذهنی زیستن در رسم و عادات شریعت متفاوت است (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۸). عرفا و صوفیه با شطحیات خود و انتخاب پارادوکسیال زبانی به شکستن این عادت‌های کلامی دست‌یازیده و بدین ترتیب با نگاهی هنری و زیبایی‌شناسانه به دین و الهیات در قلمرو زبانی بشری می‌کوشند. نوجویی و نوخواهی عارف و ابن‌الوقت بودن صوفی که مولانا انرا فریاد می‌زند همگی در راستای این عادت ستیزی و عادت شکنی هنجاری است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).

با این نوع نگاه نقادانه به ادبیات عرفانی است که دکتر شفیعی کدکنی جنبه‌های انسانی آموزش‌های عرفایی مانند بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، مولانا و عطار نیشابوری را که مجموعه‌ء تصوف خراسان می‌نامد، دارای ارزش دانسته و می‌گوید که این نگاه زیبا انگارانه به جهان زبانی و قلمرو عاطفی، انسان را کم‌تعصب بار آورده و دوستی انسان‌ها را

بدون قید و شرط کرده و شعله نفس انانیت و خودخواهی را در ادمی فروکاسته و او را اجتماعی بار می آورد، درست بر خلاف عرفان محافلی و نشریه ای از نوع شیخ محی الدین ابن عربی و اتباع او که به بازی با الفاظ مشغول شده و پیچیدگی زبان را مساوی عرفان عمیق می انگارد در حالیکه در این قلمرو عرفانی جایی برای حضور انسان و انسانیت نیست و در مقام تفکری آنان اگر تمام این مملکت ویران هم شود، یک تجلی از ذات احدیت خواهد بود در مقام اسم قهار حضرات خمس! (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۵۱۸).

از طرف دیگر اگر بپذیریم که عرفان و تصوف در معنای حقیقی و راستین آن ریشه در کتاب الهی و سنت رسول الله و ائمه هدی دارد و همچنین عرفا و متصوفه به معنای عم کلمه را با توجه به همین معیار به سه گروه طبقه بندی کنیم که عبارت باشند از:

الف) کسانی که در فهم و عمل به آداب طریقتی شان انطباق تام با موازین شرعی و دین الهی را داشته یا سعی و اهتمامشان بر این بوده که از چشمه زلال قرآن و سنت بنوشند.

ب) کسانی که مخلوطی از آداب و موازین دینی به همراه آموزه های دیگر مکاتب را با خود داشته این گروه چون خود را از زلال معرفت و حقیقت محروم و آن را با جایگزینی و تلفیق با دیگر مکاتب مخلوط ساخته جزء متوسطانند که مراتبی از فهم حقایق را درک می کنند.

ج) گروهی که اساساً مبنایشان قرآن و سنت نبوده و صرفاً از روی جهل و جو وارد فضای عرفان و تصوف شده که بعضاً نیت درست و خیرخواهانه ایی هم داشته ولی به دلیل عدم آشنایی و تطابق با حدودالله راه به خطا رفته اند، آن موقع می توانیم عادت ستیزی های عرفا را براساس میزان انطباقشان با قرآن و سنت طبقه بندی کنیم که لازمه آن فهم عادت ستیزی در نگاه آیات و روایات است (قشیری، ۱۳۵۹: ۱۶۴).

۲. عادت ستیزی در نگاه ابن عربی

مهمترین اصلی که جهان بینی عرفانی ابن عربی بر آن استوار است عادت ستیزی است. ترک عادت های موروثی و نگاه کهن به هستی و خالق آن است، این خصیصه بارز به عارفان نوعی ویژگی منحصر به فرد در نگرش عرفانی آنان بخشیده و حجم عظیمی از شعرهای شاخص و خصیصه عارفان را نیز به وجود آورده است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۷). عادت گریزی و گام نهادن در فراسوی عادت ها و کلیشه های رایج روزگار، از کهن ترین و عمیق ترین مضامینی است که همواره اهل عرفان از آن سخن رانده اند و در دو سطح زبان و معنا همواره شگردهایی اتخاذ کرده اند تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۸).

ابن عربی برای به تصویر کشیدن ناهنجاری های اجتماعی به شیوه ای خاص عمل کردند. آنان با ایجاد نظام فکری متفاوت در اجتماع آن روز به نوعی مخالفت غیر مستقیم با تفکر حاکم بر جامعه پرداختند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۹۱). این نظام فکری در واقع در دو بعد اساسی

سلوک رفتاری و زبان عرفانی نمود یافت. آنان در سطح رفتار، با ایجاد نظامی متفاوت از اصول اخلاقی فردی و اجتماعی، با آداب مبتنی بر عرف و عادت و تقلید به مخالفت پرداختند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۹۲). در نگاه ابن عربی، در حوزه زبان، عارفان زبان اشارت را در مقابل زبان عبرت به وجود آوردند و با شکستن هنجارهای عرف و عادت، سعی کردند ادراک خودکار مردم را از جهان و زندگی ضعیف کرده، درکی متفاوت در ذهنیت اجتماعی به وجود آورند. زیرا بر این عقیده بودند که درک مبتنی بر عادت، پذیرش و تسلیمی بی چون و چرا در برابر بایدها و نبایدهای دیکته شده را به همراه می آورد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۶). انواع تناقض، پارادوکس، منطق شکنی، سخنان خلاف عرف و عادت، طنز، هزل، هجو و وارونه سازی معنایی از جمله شگردهایی است که برای ضربه زدن به مفاهیم جبری مطلق شده در اذهان مردم بکار گرفته می شد تا با شکستن عظمت آنها وحشت عمومی نسبت به آن نیز زایل شود و در نتیجه ذهن به سوی آزادسازی خود از قیدهای اسارت بار توفیق یابد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۷).

۳. عادت پرستی مساوی با بت پرستی

عین القضاة همدانی، در «نامه‌ها» عادت پرستی را بت پرستی می داند (همدانی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۵۶). شفیعی کدکنی در این باره می گوید: «یکی از ظریف ترین نکاتی که در اندیشه بزرگان عرفان ما نهفته است همین مسأله رابطه معکوس میان عادت و حقیقت است. در نظر عرفا، هرچه به عادت نزدیک شویم از حقیقت دورتر شده ایم و با شکستن عادت هاست که می توان به حقیقت رسید (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸).

در یکی از تمثیل های فریدالدین عطار نیشابوری از زبان ابلیس حکایتی آمده که عین این اندیشه را به زیباترین وجه ممکن، تصویر می کند. خلاصه مطلب به زبان ساده این است که مسیح، ابلیس را مشغول سجده خداوند دید، گفت: این چه کاری است که می کنی؟ گفت: من از عهد قدیم (روزگار وصل حق) چنین عادت کرده ام. مسیح در پاسخ او می گوید: آگاه باش که آنچه از سر عادت برخاسته باشد در درگاه او ارجی ندارد و آن را با حقیقت سروکاری نیست در نگاه ابن عربی نیز خروج از عادت، انفعال دوگانه ای را در مخاطبان برمی انگیزد. از طرفی آنان را به مقاومت در برابر آنچه خلاف عادت است، وا می دارد، چون ترک عادت دشوار است و از طرف دیگر خلاف عادت سبب می شود توجه آنان به موضوع جلب و ذهن آنان برای آنچه غریب می نماید، فعال شود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۲).

۴. سلوک عرفانی راهی برای عادت ستیزی در اندیشه ابن عربی

ابن عربی سلوک را از انتقال معنایی و صوری و علمی می داند. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن، یعنی معنای عبادات را کامل تر از قبل درک کردن، در صورت برای نزدیکی به خدا فعل یا ترک فعلی را عمل کردن و یا ترک کردن، و در علم منتقل شدن از مقامی

به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگر (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۳۸۰).

مقصد نهایی عارف رسیدن به حق است، بنابراین لازم است به سفری روحانی برود. سالکی که قدم به راه می گذارد «مرید» نامیده می شود، زیرا اراده وصول به معرفت حق کرده و یا اراده خود را تسلیم حق کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۵۳). این معنای مرید در مقابل «مراد» است که مقصود از آن حق تعالی است. گاهی به سالک «مراد» نیز اطلاق می شود که در این معنا موضوع اراده حق تعالی است و خداوند که سالک را جذب می نماید «مرید» نامیده می شود. در واقع، اراده آغاز سلوک الی الله است و مرید کسی است که اراده ای نداشته باشد. زیرا مادام که اراده آدمی از بین نرود «مرید» نخواهد بود. اولین مقام مرید این است که حق تعالی اراده او را اسقاط کند.

از دیدگاه ابن عربی سالکان بر چهار گروه اند:

۱) سالک به خود، کسی است که با انجام واجبات و مستحبات که موجب محبت الهی می شود، تقرب به خداوند را در نظر دارد و تمام کوشش خود را برای انجام تکالیف و اوامر پروردگار به کار می گیرد.

۲) سالک به پروردگار، کسی است که به مقتضای حدیث قرب نوافل، محبوب حق واقع شده و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.

۳) سالک به مجموع، سالک به خود است پس از تحقق به مقام قرب نوافل^۱ و درک اینکه حق تعالی سمع و بصر اوست. چنین کسی بدون اینکه نفس خود را بطور مشخص شهود کند، علم به سلوک خویش دارد.

۴) سالک غیر سالک، کسی است که حق تعالی در او تجلی کرده و در سلوک، خود را در میان نمی بیند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۲).

ابن عربی، ضمن فخر به ارتباطش با خداوند، به مدارج سلوک خویش اشاره می کند و منزلت ابتدایی و فرودین خویش را یادآور می شود تا از سویی به مخاطبان گوشزد کند که برای هر کس ممکن است به آن مدارج عالی برسد و از سوی دیگر، نسبت به آن مقامی که بدان دست یافته، شکرگزاری کند. ابتدا خود را بنده ای می داند که هوای نفس بر او حاکم بوده و امروزه بالاتر از آن است که در قالبی از آن اسمها بگنجد. او خود را بنده پروردگاری می داند که همانندی ندارد. او نسبت خویش را به خداوند مانند فلک و قطب می داند. وی از جانب خداوند این خبر را دریافت

۱. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لا يزال العبد يتقرب الى بالتواقل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش به و رجله الذی یمشی به».

کرده است که او در قلب بنده مؤمنش جای دارد. سپس خداوند را تسبیح می‌گوید. او را دست‌نیافتنی می‌داند و معتقد است وجود او نیز به دلیل ارتباطش با خداوند دست‌نیافتنی گشته است. نکته قابل توجه و مهم در گفتار فوق این است که شاعر در کنار افتخار خویش به ارتباطش با خداوند و دست یافتن به همه ارزش‌ها و متعالی گشتن، به نقص و کمبود گذشته خویش اعتراف می‌کند و این اعتراف، زمینه‌ای مطلوب جهت دستیابی به آن کمالات است، آنجا (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۷۰) که می‌گوید:

قد كنت عبداً و الهوی حاکمی	فالیوم أولى أن أسمى به
لأننی عبداً لرب یری	و ما له فی الخلق من مشبه
أصبحت منه فلکاً حاوياً	یدور بالحکم علی قطبه
لأنه قال لنا مخبراً	بأنه فی العبد فی قلبه
سبحانه عز و عزت به	أنفسنا و الكل منه به

خودشناسی از نتایج سلوک: هدف از سیر و سلوک رسیدن به سعادت است. از نظر عارفان سعادت واقعی، شناخت خویشتن است. تمام عباراتی که در عرفان برای شرح سعادت و غایت سیر و سلوک بیان شده است، از ثمرات خودشناسی است. در حالیکه، ابن عربی تنها کشف و شهود را در شناخت حقایق، خالی از خطا می‌داند. «علم حاصل از کشف ضروری است و انسان در وقت کشف آن را در خودش در می‌یابد و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سوای آنچه در خودش یافته، نمی‌شناسد تا به آن استناد جوید» (شیستر، ۱۳۷۱: ۷۴). از نظر وی تفکر و استدلال حجابی است که مانع شناخت می‌شود و لذا خطاهای اهل فکر و نظر از صوابشان بیشتر است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

ابن عربی با تمایز قائل شدن میان «معرفت» و «نظر گری» بیان می‌کند که معرفت که منجر به عادت ستیزی می‌شود، تنها از طریق عمل و تقوی و سلوک حاصل می‌شود و ثمره آن کشف حقیقی است که هیچگاه شبهه‌ای بر آن وارد نمی‌شود، برخلاف علم نظری که دائم در معرض شبهه و اشکال است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۳۷). بنابراین یکی از امهات معارفی که ابن عربی بدان اشاره می‌کند، علم انسان به نفس خویش است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۳۴۰). به واسطه چنین علمی است که انسان «رب» خویش را می‌شناسد، امر او را اطاعت می‌کند و «عبدالله» می‌شود.

از نظر ابن عربی، انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد، مگر اینکه عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است در او محو شود (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۸). وی در فقراتی از فتوحات بیان می‌کند که بزرگی و علو انسان زمانی است که خود را به مرتبه حیوان و نبات و جماد - که پایین تر از خود می‌داند - ملحق کند (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹). و در

فصوص الحکم می گوید:

فلا خلق من جماد و بعده نبات علی قدر یکون و اوزان
و ذو الحس بعد التبت فالکل عارف بخلافه کشفاً و ایضاح برهان
فاما المسمی آدم فمقیّد بعقل و فکر او قلادة ایمان

(ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹).

«مقصود این است که کشف و شهود حکم می کند که حق تعالی در هر شیئی متجلی و با احدیت خویش در هر موجودی ساری است. هر موجودی عین صورت و علم حق است و هر اسمی از اسماء حق موصوف جمیع اسماء است و لذا هر موجودی دارای علم و عقل است. جماد و نبات در باطن (و نه در ظاهر و جسد) حی و مدرک هستند. حیوان و انسان که حساس اند و دارای حکم و وهم هستند، نفس خود را به واسطه قوای بدنی درک می کنند و همین «انانیت» حجاب آنهاست که موجب خطا در حکم می شود اما جماد و نبات که حس و نفس ندارند، بر فطرت (عبودیت) خویش باقی اند» (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹).

بنابراین از منظر ابن عربی تنها علم کشفی است که می تواند نقاب از رخ حقیقت بگشاید. کشف در لغت به معنای رفع حجاب است و «در اصطلاح صوفیان اطلاع بر ماورای حجاب است از معانی غیبی و امور حقیقی، خواه وجودی باشد یا شهودی» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۳: ۳۴۰). البته، ابن عربی میان کشف و مشاهده تفاوت قائل است: «ان المکاشفة متعلقها المعانی و المشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمی، و المکاشفة لحکم الاسماء» (همان: ۳۴۲)، وی مکاشفه را برتر از مشاهده می داند، زیرا مشاهده ذات حق، امکان پذیر نیست (ابن عربی: ۳۴۰-۳۴۳). به علاوه، مشاهده طریقی به علم است و کشف غایت آن طریق است که همان حصول علم در نفس می باشد (ابن عربی، ج ۲: ۱۳۲).

۵. مقامات و احوالات انسان در عادت ستیزی از دیدگاه ابن عربی

انسان بر صورت حق آفریده شده و لذا در عین وحدت شخصی، دارای کثرت است، همچنان که حق عالی وجودی واحد و اسمای کثیری دارد و با جمع بین اضداد شناخته می شود (قیصری، ۱۳۹۵: ۴۴۷).

ابن عربی در فصوص الحکم می گوید: «خرز رحمة الله علیه که یکی از وجوه حق و زبان های اوست می گوید که الله تعالی شناخته نمی شود مگر با نسبت دادن همزمان اضداد به او. او اول است و او آخر است و او ظاهر است و او باطن است. اوست عین آنچه ظهور یافته و اوست عین آنچه باطن است در حال ظهورش... اوست که بنام ابوسعید خراز و نام های دیگر امور حادث نامیده می شود. باطن می گوید «نه» چون ظاهر می گوید «من» و ظاهر می گوید «نه» چون باطن می گوید «من». و این در هر امر متضادی است. در حالی که متکلم یکی است که همان

شنونده است. پیامبر (ص) فرمود: «آنچه را که نفس‌های آنها به آنها گفتند» پس نفس‌ها هم سخنگو هستند و هم شنونده و داننده آنچه خود گفته‌اند. عین یکی است گرچه احکام متفاوت است» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۷).

مراتب و مقامات انسان بدین گونه است: انسان الهی، انسان قلبی (یا به تعبیر ملاصدرا انسان عقلی)، انسان خیالی (و یا مثالی) و انسان طبیعی. انسان در مرتبه طبیعی از خود خبر می‌دهد که در این مکان یا این زمان است. و در مرتبه مثالی در عالم برزخ با اولیاء و انبیاء محشور می‌شود (اشجاری، ۱۳۸۸: ۲۲۵). و در مرتبه عقلی از خود خبر می‌دهد که در ملکوت سیر می‌کند و دارای مکاشفات قلبی است و به حسب اصل الهی از خود خبر می‌دهد که «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸: ۳۹). روح انسان قادر است که با غلبه بر طبیعت خود و به تسخیر درآوردن آن به اوصاف حق تعالی متخلق گردد و به مقامی ورای مجردات تام و رتبه خلافت کبرای الهی برسد، یعنی صاحب رتبه وحدت حقیقه ظلّیه گردد. زدودن حجاب از نظر ابن عربی: حجاب‌ها از منظر سیر و سلوکی، از طرفی به عرفان عملی و طی کردن مقامات و احوال برمی‌گردد و از جهتی نیز به عرفان نظری و مباحث کشف و شهودی ارتباط می‌یابد. درواقع انسان چون از عالم علوی و عالم غیب به عالم سفلی و عالم ماده رسیده است، یک قوس نزولی را پیموده است و در نتیجه بین او و خداوند، حجاب‌هایی قرار گرفته است. سالک می‌تواند با پیمودن مقامات و با مرگ اختیاری که در این جهان به آن دست می‌یابد، این حجاب‌ها را کنار زند، زدودن این حجاب‌ها به کشف و شهود و ورود معانی از عالم غیب به قلب او می‌انجامد. درواقع زدودن حجاب در سیر و سلوک ممکن است، اما گنجایش سالک در پیمودن این سیر و سلوک از نکات درخور توجه است. نکته مهم دیگر آن است که وجود این حجاب‌ها ضروری و لازم است، زیرا باعث می‌شود که سالک در سلوک قالب تهی نکند و از دیدار یک‌باره خداوند به حیرت و سرگشتگی دچار نشود. سرانجام می‌توان گفت حجاب‌های معرفت‌شناختی با سلوک - البته به کشف نیز می‌انجامد - و حجاب‌های هستی‌شناختی با معرفت زوده می‌شوند (قیصری، ۱۳۹۵: ۴۹۷).

ابن عربی به بحث زدودن حجاب بسیار توجه نشان می‌دهد و سخنان به‌ظاهر متضاد و ناسازگاری درباره رفع حجاب بیان می‌کند. او بنابر حدیث هفتاد هزار حجاب که آن را هفتاد هزار عالم می‌داند، معتقد است که برپایه هر عالم، برای انسان دیده‌ای وجود دارد که با آن دیده می‌تواند آن عالم را مشاهده کند، او از آن به «کشف» یاد می‌کند، به این صورت که با گذر از هر حجاب، برای انسان دیده‌ای متناسب با آن مقام گشوده می‌شود. او همه عوالم را در دو عالم غیب و شهادت، نوروظلمت، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، جسمانی و روحانی و دنیا و آخرت می‌گنجاند (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۵). برای اینکه بتوان به تفکر ابن عربی درباره رفع حجاب پی برد، بهتر است

که زدودن حجاب در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سیر و سلوکی بررسی شود. ابن عربی بر این باور است که حجاب غفلت مانع کسب مقام عبودیت خالص می‌شود و زدودنی هم نیست. اومی گوید غیرممکن است که برای همیشه، با وجود ترکیب، زدوده شود، خواه در معانی باشد و یا در اجسام، زیرا اگر این حجاب زدوده گردد، سرربوبیت درباره این شخص باطل می‌شود و این همان سری است که سهل بن عبدالله تستیری و یا دیگری گفته است که ربوبیت را سری است که اگر آشکار شود، ربوبیت باطل می‌گردد؛ اما با نظر به نفس آن، دستیابی به آن امکان‌پذیر است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۷۹).

ابن عربی از هفتاد یا هفتاد هزار حجاب، بنابر حدیث پیامبر (ص)، نام می‌برد که در واقع این حجاب‌ها همان اسماء الهی هستند که دو بخش‌اند: بخشی تمامش انوار است و آنها اسمایی هستند که بر امور وجودی دلالت می‌کنند و بخشی تمامش ظلمت است و آنها اسمایی هستند که بر تنزیه دلالت دارند. اگر خداوند اسماء الهی را بزدايد، این حجاب‌ها و پرده‌ها نیز برطرف می‌گردد و اگر حجاب‌هایی که اسماء الهی‌اند برطرف گردد، احدیت ذات آشکار خواهد شد و هر دیده‌ای که متصف به وجود است در مقابل احدیت ذات، تاب مشاهده نخواهد داشت، در آن صورت وجود اعیان ممکنات نابود می‌گردد و به وجود توصیف نمی‌شوند، زیرا آنها اتصاف به وجود را جز به واسطه این اسماء نپذیرفته‌اند، پس ممکنات از آن سوی این حجاب و پرده‌ها، به جانب مرتبه امکان، هستند، پس آن تجلی ذاتی است که اتصاف به وجود را از آن سوی حجاب اسماء الهی به جای می‌گذارد، بنابراین علم به خدا برای اعیان ممکنات فقط در حد این اسماء است، چه از نظر عقل و چه شرعی (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۴۴۹).

ابن عربی معتقد است که اگر حجاب بین انسان و خداوند زدوده گردد - از آن نظر که موصوف به سبحات و انوار وجهی هستی است - آنچه را که دیده آدمی به وسیله سبحات و انوار وجهت درک می‌کند، می‌سوزاند؛ به واسطه نور ظهور عالم صورت گرفته است و آن، وجود وی است، چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است معدوم می‌گردد؟ اینجا آن حیرت و سرگشتگی دست می‌دهد. او در ادامه خطاب به حضرت حق چنین می‌گوید: چون خودت را بنابر دو امر (اعدام و ایجاد) داخل حکم محدودیت کردی و این را آن نیروی عقلی که ناظر به صفت فکری است و در ما بازنهادهای انکار می‌ورزد، در صورتی که برای ما جز حس و عقل چیز دیگری نیست، با حس ادراک نمی‌شوی و به عقل هم دریافته نمی‌گرددی، پس محدودیت واقع شد. اگر تو پشت حجاب‌ها و پرده‌ها هستی، پس محدودی و اگر از حجاب به ما نزدیک‌تری، باز هم محدودی، اگر هستی، تو به نفی حدّ و محدودیت نزدیک‌تری؛ برای چه خویش را در محدودیت انداختی؟ چون ما را هشدار دادی که بین ما و بین تو و بین تو و ما حجاب‌ها و پرده‌هایی چند (هفتادگانه) مانع است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۹۲ - ۹۳). از دیدگاه ابن عربی، سالک با ترک عادات و پیمودن

مقامات و احوال، در همین دنیا به موت اختیاری می‌تواند دست یابد و بقای بالله برای او حاصل شود.

مراقبه: مراقبه در عرفان اسلامی، مقدمه رسیدن به انواعی از کشف و شهود است. محی الدین عربی به تفصیل درباره آنچه در مراقبه کشف می‌شود سخن می‌گوید که خلاصه آن از این قرار است: مراقبه عبد از نظر ابن عربی، در سه بخش قرار می‌گیرد:

الف) مراقبه حیا، یعنی حاضر دیدن خداوند و حیا کردن از حضور او براساس آیه کریمه «الم يعلم بان الله یری؟» (علق/۱۴).

دوم) مراقبه قلب برای مشاهده آیات الاهی در آن، براساس آیه کریمه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم...» (فصلت/۵۳).

سوم) مراقبه نسبت به انجام وظایف شرعی. همه موازین شرعی از نظر او بخاطر مراقبه نسبت به خداوند وضع شده است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۰۸-۲۰۹).

از نظر ابن عربی، مهمترین شرط رسیدن به شهود قلبی ساده کردن درون و بیرون آمدن از تشویق ذهنی است. وی در باب کشف تام محمدی (ص) و علل آن می‌گوید: «فکان له الکشف الاتم فیری ما لاتری و لقد نبه (ص) علی امر عمل علیه اهل الله فوجدوه صحیحاً قوله: لولا تزئید فی حدیثکم و تمریح فی قلوبکم لرأیتم ما ری و لسمعتم ما اسمع»: «کشف تام و کامل مخصوص پیامبر (ص) است. وی چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و او به امری آگاهی داده است که اهل الله بدان دستور عمل کردند و آن را صحیح یافتند. فرمایش او این است: اگر در سخنانتان حشو و زواید نمی‌بود (از لغو و لهو کلام پرهیز می‌کردید) و اگر در دل هایتان آشوب و آشفتگی نبود، همانا آنچه را من می‌بینم می‌دیدید و آنچه را من می‌شنوم شما هم می‌شنیدید» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۱۴۷). طبیعی است که رهایی از آشوب و آشفتگی درونی و متوجه شدن به عوالم غیب راه و روشی خاص می‌طلبد و نمی‌توان انتظار داشت بدون مقدمه، سالک بتواند به چنین ملکه و مقامی نایل شود. آنچه ابن عربی در این مورد پیشنهاد می‌کند «خلوت» است.

از نظر ابن عربی، اصل خلوت اعراض از هر چیزی است که سالک را از حق مشغول می‌کند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۳۲) و کمال خلوت، که خلوت عارف است، به این معناست که جهان عارف تا ابد خلوت است و چیزی غیر از الله در آن وجود ندارد حتی خود عارف هم حضور ندارد (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۵۱). مدت خلوت از نظر ابن عربی براساس میقات حضرت موسی (ع) در کوه طور با خداوند، ۳۰ روز است و از قرآن اتخاذ گردیده است که البته برای تکمیل ده روز به آن اضافه شده است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۴۶۰). ابن عربی در «رساله الانوار فی ما یمنح صاحب الخلوه من الاسرار» مقدمات خلوت نشینی را عادت ستیزی و داشتن نیت خالص در تقرب

به سوی خداوند، داشتن علم کافی در زمینه شریعت و بی توجهی به علوم دیگر و تسلط بر وهم و خیال می داند و همچنین تمرین برای داشتن صفات پسندیده، به ویژه دوری از خودپسندی و تمرین تحمل تنهایی را به عنوان مقدمه خلوت لازم می داند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۵۹-۱۶۰)، چرا که مشاهدات حاصل شده در اثنای خلوت می تواند باعث غرور سالک شود و عدم آمادگی برای تنهایی طولانی می تواند باعث ترس و خیال بافی و یا حتی در موارد استثنایی، باعث جنون سالک شود.

همچنین وی درباره شرایط خلوت برای عادت ستیزی، معتقد است که در خلوت، باید سالک بطور کلی از هذیانات خلق فاصله بگیرد و گوش و چشم و قوای ظاهری و باطنی او ظرف سخنان و حوالات مردم و وقایع خارجی نباشد و باید مراقب اعتدال مزاج و سلامتی ذهن خود باشد تا دچار خیالات نشود و از لحاظ خوراک باید اعتدال را رعایت کند و هرچند بهتر است غذای او چرب باشد، نباید از اجزای بدن حیوان تهیه شده باشد (لزوم ترک حیوانی) (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۰). نکته ای که در اینجا دارای اهمیت فراوان است، این است که از نظر ابن عربی، باید در خلوت، ذکر معنوی گفته شود نه ذکر لفظی با تصور حروف و کلمات لا اله الا الله، چون تصور این کلمات هم صوری است که باید از ذهن پاک شود. ذکر معنوی ذکر قلب است که کمال مطلوب در خلوت و اربعین با آن حاصل می شود (و از نظر او، درک چگونگی تمثیل معانی در قالب صور گوناگون در خیال به این ترتیل حاصل می شود) (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۵۲). به این ترتیب ملاحظه می شود که از نظر ابن عربی، نتیجه مراقبه و عزلت خاص رسیدن به عوالم مافوق ماده و انواع بسیار متنوعی از مکاشفات است و در نهایت نیز از این رهگذر، شخص سالک به فنای فی الله و بقای پس از فنا نائل خواهد شد. اما مهمترین شرط این سلوک درونی در اثنای راه این است که تا رسیدن به نهایت نباید به مشاهدات التفات کرد و ذکر را باید به قوت و اراده تام ادامه داد و اما بعد از رسیدن به بقای پس از فنا توجه به مشهوات باطنی بدون ضرر و بلا مانع می باشد.

عشق: کلمه حب و عشق دارای بار معنایی زیادی است. تا جایی که به واقع این وسعت بسیار آن در جایی تضاد می نمایاند. پس بهتر است آن را به سه بخش تقسیم کرد:

الف) عشق (حب) طبیعی: این حب ناشی از بیان رابطه بین طبیعت محب و محبوب است. در حب طبیعی بخاطر طبیعت متفاوت نوع انسانی (مرد و زن) جنبه های طبیعت لحاظ می شود. و چون این نوع در شعر امروزی تجلی بسیاری دارد، همچنین در مقسم های دیگر حب (روحانی و الهی) دیده می شود.

ب) حب روحانی: در این حب می توان گفت حقیقت و روح حب است که حکم فرماست. از خصوصیات این حب اتحاد ارواح است. در این زمینه حلاج گفته است:

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدننا
(من همانم که دوست دارد و کسی که دوست دارد منم. ما دو روحیم که در کالبد واحدیم).
در این حب روحانی دیگر اتحاد عاشق با معشوق است که به قول شیخ اکبر فراقی نیست.
اما در حب طبیعی به علت معارضت طبیعت عاشق و معشوق دیگر این اتفاق نمی افتد .

ج) حب الهی: این حب از سخت‌ترین انواع حب و مشمول‌ترین و عمومی‌ترین نوع حب است. محب با فنا اسم و رسم و وجود مستعار خود در محبوب (حق تعالی) دیگر هیچ نشانی از او نمی ماند. در این هنگام است که غلبه حب و تخلق به صفات محبوب، او به چنان حب لطیفی می رساند که حق تعالی را در هر صورت و مجلی مشاهده می کند. و سریان وجود حق را در عالم مشاهده می کند. اینجاست که حب و عشق مساوی وجود می گردد و در هر وجودی و هر عینی حق تعالی را می بیند و حقیقت حب ساری او را در تمامی اعیان عالم به نظاره می نشیند. اینجاست که ابن عربی می گوید: «فعین وجودی عین صورته ...»، پس عین وجود من همان عین صورت محبوب است (که در عالم سریان دارد). پس از تقسیمات سه گانه فوق، این نکته را دوباره یاد آور شویم که به علت سریان حب و لطافت آن، ممکن است که شناخت و تفکیک این سه مرحله مشکل باشد. اما یک نکته مهم می باشد که مرحله بالایی خالی از مراحل پایین تر نیست نه بالعکس. اما آیا می توان گفت کسی که حب طبیعی، یا روحانی دارد «این را به حب الهی ربط دهد» یعنی خود را الهی بداند. بهتر است یکی از نظرات شیخ را در این مورد بدانید: و شایسته نیست که گوینده، شعری را - چه نسیب (نوعی شعر) باشد و چه مدحت - در حق خداوند بسراید ولی در اول وضع شعر، آن را برای غیر او سروده باشد و این بمنزله آن است که کسی با نجاست برای نزدیکی به خداوند وضو کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۹۶-۳۹۸). پس مشخص می شود که اگر کسی حب طبیعی یا روحانی خود را که در شعرش به ظهور نشسته، بخواهد به خداوند نسبت دهد گویی با نجاست، وضو گرفته و بدو تقرب جسته است. پس فرق حب طبیعی از آن نظر که طبیعی است و حب الهی که در طبیعت تجلی کرده است، مشخص می شود.

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می کند که عشق بر نفوس چیره تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می سازد در حالیکه از اوصاف عشق گمراهی و سرگستگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۱۲). در این میان ابن عربی با تأکید بر اینکه اخبار الهی را بیاورد هیچ کس خدا را نمی شناخت و اگر انسان با ادله عقلی به ذات حق رهنمون می شد هرگز به خدا عشق نمی ورزید، زیرا ادله عقلی حاکی از سلب صفات مخلوقات از خداست که چنین امری نمی تواند عامل دوست داشتن خدا شود و تنها اخبار شریعت

که صفات خدا را به نحو ایجابی معرفی می کند، می تواند حب خدا را در جان انسان ایجاد کند هرچند صفات ایجابی خدا با دلایل عقلی تناقض داشته باشد و لذا انسان خدا را به سبب صفات ثبوتی او که در شرع آمده دوست دارد و رحمت و رأفت خداوند که در اخبار شریعت آمده باعث محبت انسان به خداوند می شود. و به این ترتیب انسان در دلش و در خیالش خدا را چنان تصور می کند که گویی او را می بیند، نه در بیرون از خود بلکه در درون خویش خدا را مشاهده می کند و به این ترتیب خداوند خود را به انسان شناسانده است نه اینکه او با نظر خود خدا را شناخته باشد (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۳۲۶ و ۱۱۴). رسیدن به وصال معشوق و اتحاد با او تعبیر دیگری است که به عنوان نتیجه معراج روحانی بیان می شود. از نظر ابن عربی وجود، واحد است:

فما ثم الا الله ليس سواه و كل بصير بالوجود يراه

(ابن عربی، ۱۲۹۳: ج ۳: ۳۲۹)

و تمام کائنات جلوه های مختلف آن یک وجود - حق تعالی - هستند. از طریق عشق اصل وجود است و در تمام عالم جاری است، آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشقند آدمی و پری». و خبر صحیح در صحیح مسلم وارد شده که «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» و چون جز او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس عالم را بر صورت جمال خویش خلق نمود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس علم را بر صورت جمال خویش خلق نمود و بدان نظر کرد، پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند، عالم را جز بر صورت خویش خلق نمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۳-۲۴).

هر موجود زیبایی جلوه ای از جمال مطلق الهی را داراست و هر معشوقی جلوه معشوق اول است. اگر عشق در قلب انسانی جای گیرد، جز صورت معشوق نمی بیند و جز سخن معشوق نمی شنود.

غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود

(۵: ۵۸۷)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است

در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست

(۸۰-۲۶۷۹: ۶)

فما ثم الا الله ليس سواه و كل بصير بالوجود يراه

بنابراین سالک عاشق از روی عشق و کسب رضای معشوق - و نه بخاطر خوف از آتش دوزخ یا طمع در نعمت های بهشت - جز به اوامر معشوق عمل نمی کند. غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد. و این سعادت عظمایی است که هدف سالک الی الله است.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت
 تیغ لا در قتل غیر حق براند
 هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 در نگران زان پس که بعد لا چه ماند
 ماند الا الله باقی جمله رفت
 شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت
 (۹۰-۵۸۸: ۵).

در واقع سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. از نظر ابن عربی نهایت سلوک، رسیدن به «فناء تام» است که در این عالم برای عارف قابل دسترسی نیست، زیرا آدمی به هر مرتبه‌ای از فنا برسد، هیچگاه کاملاً از نفس خویش جدا نیست و آثار عبودیت در وی محو نخواهد شد و لذا ابن عربی به صوفیان توصیه می‌کند که بر عبودیت خویش باقی بمانند و ادعای مقام ربوبیت نکنند:

فوقتاً یکون العبد ربا بلاشک و وقتاً یکون العبد عبداً بلا افک
 فکن عبد رب لا تکن رب عبده فتذهب بالتعلیق فی النار و السبک

(ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۰).

ابن عربی در این ابیات دو جهت حق (ربوبیت) و خلق (عبودیت) را در انسان شرح می‌دهد، دو جهت اعتباری که گاهی لاهوت و ناسوت نامیده می‌شوند. در حال فنا تمایزی میان عبد و رب باقی نیست که «این مقام جمع یا قرآن» است. در غیر حال فنا، عبد و رب متمایز از هم هستند که «مقام فرق یا فرقان» نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۰).

ترک ابلیس و خطا: صوفیه طراز اول از جمله‌گی بر همین اعتقادند. چنانکه ابن عربی گوید: «لان ابلیس مظهر اسم المضل»: زیرا ابلیس مظهر اسم مضل است و اسم «مضل» نیز تحت اسم قهار است (جامی، بی تا: ۱۰۹).

از دیدگاه ابن عربی لازمه مضل بودن ابلیس، مظهر قهر بودن اوست، در حقیقت قهر مجرای ست که ضلال و گمراهی از آن می‌گذرد، از یک طرف مظهر قهر است و از طرف دیگر مظهر نورانی مضل و از اینروست که عرفا از جمله ابن عربی گفته‌اند که نور ابلیس سیاه است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۶۱). در نگاه عادت ستیزی ابن عربی در بطن صفت ملعونی ابلیس، عاشق جوانمرد و پاک‌باخته‌ای را نشان می‌دهد که پشت چهره نافرمان خود، عاشقی موحد را پنهان نموده است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۶۱).

از دیدگاه ابن عربی، بروز خطا در علم شهودی که مانع عادت ستیزی می‌شود، به دو علت زیر امکان‌پذیر است:

الف) اولین علت مربوط به منبع واردات است، به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست، بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی هستند. (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۴: ۲۸۱).

ب) دومین علت بروز خطا در علم شهودی، برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری (مانند مشاهده ارواح به صورت متجسد) است که در عالم مثال یا خیال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در نگاه ابن عربی نور سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود. به همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند، اما همچنان که گاهی فکر در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۱۸-۴۱۹).

ترک حرص: در کتاب‌های عرفان و تصوف از الفاظ مختلفی برای بیان مفهوم حرص استفاده شده است. مثلاً حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳)، (متوفی ۲۴۳)، (محاسبی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۵۷)، ضمن ذکر مطالبی درباره قناعت و تواضع، مفاهیم متضاد آن‌ها را، به ترتیب، مُکَاثِرَةٌ (افزون طلبی در مال) و کبر بیان کرده است و به گفته او، زیاده روی در غذا خوردن موجب «شَرَه و رَغْبَةٌ» می‌شود (محاسبی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۱۲).

به اعتقاد ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۹۸)، حرص در معنای مثبت آن، از مقامات (و نه حالات) عرفانی است و در نتیجه همواره به همراه انسان خواهد بود. (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۸)، وی با استفاده از آیات و روایات، دو طرف محمود و مذموم برای حرص در نظر گرفته و طرف محمود آن را از صفات «عالِم وارث کامل» که رهبر امت است و پیوسته بر صلاح ایشان اهتمام می‌ورزد معرفی کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی آثار ابن عربی دیده می‌شود که مفهوم عادت ستیزی در اندیشه‌های وی به گونه‌ای صریح مطرح شده است. ابن عربی برای عادت ستیزی در پی غباررویی از مفاهیم و پدیده‌ها بوده به گونه‌ای که دیده مخاطبان را به روی واقعیات پشت غبار نشسته، باز نماید و از خواب غفلت و تقلید بیدارشان کنند. از نظر ابن عربی، عادت‌ها چشم‌ها را نابینا می‌کنند، ترک عادت‌ها، موجب درک حقایق است. وی عاشقانه نگرستن را توصیه می‌کند و برآن است تا از این طریق، چشم‌های عادت زده را از غبارها بشوید و به دیدن اسرار رهنمون سازد.

همچنین حاصل شد، ویژگی‌های هنری و زبانی نهفته در متون عرفانی را نیز می‌توان نتیجه‌گرایش آموزه‌های عرفانی به زدودن عادات از دریافت‌های روزمره انسان دانست. بازتاب این گرایش‌ها در متن آشنایی زدایی از ادراک عادی و عادات زبانی خواننده آن (در اثر برخورد با زبان و شگردهایی نو) را در پی دارند. مؤلفه‌هایی چون مکاشفه، عادت‌گریزی و... در اندیشه عرفانی ابن عربی را می‌توان به عنوان مهم‌ترین بسترهای متون عرفانی وی نام برد. از دیدگاه ابن عربی، انسان با قرار داشتن در این بسترهای فکری در اثر چند لایه‌ای دیدن جهان، زدودن غبار عادت از قوه ادراک، تلاش برای مراقبت از حالات و لحظه‌ها، باور به تجلی دائم خداوند و نو شدن پی در پی هستی و نگاه به پدیده‌ها در زمینه‌ها و از نظرگاه‌های مختلف، هر آن با جلوه‌ای نو و غیر منتظره از پدیده‌ها رو به رو می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۰). انشاء الدوائر. لیدن.
۲. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۷). التجلیات الالهیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۹۷). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
۴. ابن عربی. (۱۲۹۳)، الفتوحات المکیه، مصر: بولاق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۸). فصوص الحکم، شرح خواجه محمد پارسا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۵). کتاب المسائل، مقدمه. تصحیح، ترجمه و تعلیق: سید محمد دامادی، تهران: بی نا.
۷. انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). عرفان اسلامی. قم: دارالعرفان.
۸. حارث محاسبی، رساله المسترشدين، چاپ عبد الفتاح ابوغده، قاهره ۱۹۹۸/۱۴۰۹
۹. حارث محاسبی، الوصایا، چاپ عبد القادر احمد عطا، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۴
۱۰. جامی، عبید الرحمن. (بی تا). اشعه اللمعات. تهران: گنجینه.
۱۱. جرجانی، میر سید الشریف. (۱۴۱۱). شرح مواقف. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷). تصوف اسلامی در کمنظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
۱۳. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
۱۴. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ شبستری. تهران: طهوری.
۱۵. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، فصلنامه هستی، ش ۳، ص ۲۸-۱۲
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷). تذکره الاولیاء. تهران: صفی علیشاه.
۱۷. عمید، حسن. (۱۳۶۸). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۱۸. عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. عین القضاء همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۷). نامه ها. تهران: اساطیر.
۲۰. طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. ترجمه عذرا مرادی و همکاران. تهران: مهر ظاهر.
۲۱. قشیری، عبدالکریم بن هوارن. (۱۳۵۹). ترجمه رساله قشیریه، تهران: بی نا.
۲۲. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: زوار.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۹ - ۲۹۸

کارکردهای عقل عملی و تبیین مبانی عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی

- ^۱ نسیم نیک پور
^۲ نرگس کشتی آرای
^۳ سید حسین واعظی

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی کارکردهای عقل عملی از دیدگاه علامه طباطبائی و تدوین مبانی عمل اخلاقی بر اساس آن، با استفاده از روش توصیفی تحلیلی از نوع تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. ایشان عقل نظری را دارای کارکرد ادراک حقیقی، تشخیص حق از باطل و کارکرد عقل عملی را ادراک اعتباری و تشخیص خیر از شر می داند و احکام مربوط به اعمال اختیاری را صادر می کند. یافته های پژوهش دلالت دارد بر اینکه عقل عملی دارای سه کارکرد ادراک (علم)، تشخیص باید و نباید، حکم به انجام عمل می باشد. در قسمت ادراک (علم)، عقل عملی با برخورداری از الهام الهی و ساخت ادراک اعتباری عمل می کند. در قسمت تشخیص باید و نباید برای رسیدن به حسن اخلاقی باید از فطرت سالم و قانون الهی که همانا دین قیّم است بهره گیرد و در کارکرد حکم به انجام عمل، عقل عملی به کمک قوه فعال و طی مراحل نیاز، ایجاد احساس درونی، ساخت ادراک اعتباری، دادن نسبت باید (ضرورت)، شوق، اراده، حکم به انجام عمل می دهد و در نهایت با انجام عمل به لذت برای انسان حاصل می شود. عملی اخلاقی است که در پی لذت اخروی باشد نه دنیوی. در پایان پس از گردآوری اطلاعات و بررسی آثار علامه طباطبائی به روش کتابخانه ای و تجزیه و تحلیل به روش تحلیل محتوای قیاسی این نتیجه حاصل شد که علت اصلی انحراف عقل عملی پیروی از هوای نفس است و رمز رسیدن به اخلاق حسنه علم نافع و عمل صالح و برخورداری از تربیت صالح است.

واژگان کلیدی

عقل عملی، ادراک اعتباری، عمل اخلاقی، علامه طباطبائی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: nasibeh.Nikpoor@khuisf.ac.ir
۲. دانشیار گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: keshtiaray@yahoo.com
۳. دانشیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: Vaezi1340@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۳

طرح مسأله

از آنجا که ابزار اصلی فیلسوف عقل است و نه تنها فیلسوف بلکه عالمان مختلف در گرایش‌های مختلف علمی و همچنین مردم عادی از عقل استفاده می‌کنند، ضروری است این محور اصلی تفکر و اندیشه مورد توجه و واکاوی قرار بگیرد. عقل بخشی از وجود انسان است که از طریق آن کسب معرفت می‌کند و هم عمل و زندگی انسانی خود را به جلو می‌برد. کاربرد واژه عقل از عصر یونان باستان بوده است زمان پیش از سقراط عقل را علت پدید آورنده جهان می‌دانستند از نظر یکی از همین فلاسفه به نام اناکساگوراس عقل را علت سامان دهنده همه امور عالم به بهترین وجه می‌دانند. و بعد سقراط عقل را امتیاز آدمی نسبت به موجودات دیگر دانست و نقش عقل پررنگ شد فلاسفه پس از سقراط نیست با توجه به اندیشه‌های خود برای عقل مراتبی را بیان نمودند از این میان فیلسوفان اسلامی به این امر عنایت ویژه داشته‌اند.

فیلسوفان مسلمان با توجه به اینکه انسان را موجودی صاحب اختیار می‌دانند که خود مسیر کمال و سعادت را به سوی هدف غایی که همانا قرب الهی است، طی می‌کند. موجودی که خداوند برای هدایت بشر به سمت خود حجت را بر او تمام کرده و در درون و بیرون برای او راهنمایی قرار داده تا به وسیله و رسول باطنی که همانا عقل و قوه شناخت انسان است حق را از باطل و خیر را از شر تشخیص دهد و رسولان بیرونی که همانا پیامبران هستند و یکی پس از دیگری آمدند راه هدایت و غلبه بر هوای نفس را برای انسان مشخص نمودند.

با توجه به تقسیم بندی قدما، فلسفه، در عصر اسلامی حکمت به دو شاخه نظری و عملی تقسیم شده است که فلسفه نظری شامل الهیات ریاضیات فلسفه عملی شامل اخلاقیات و منزل یار و سیاسیات فلسفه نظری درباره هست ها و نیست ها و فلسفه عملی درباره باید ها و نباید ها است. این دو شاخه از علم به دو قوه در نفس انسانی که همان قوه ناطقه است نیز اعتقاد دارند که ابزار شناخت شاخه‌های حکمت است این دو قوه گاهی به عقل نظری و عملی و گاهی به قوای عالمه و عامله تعبیر می‌شود علارغم اینکه فلاسفه در وجود و اهمیت با هم اتفاق نظر دارند ولی در ماهیت این دو عقل با هم اختلاف دارند. اختلاف بر سر تعریف و کارکرد عقل نظری و عقل عملی است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۹۰-۹۱)

شناخته ویژگی‌های و کارکردهای عقل عملی انسان را در تحصیل و پاکسازی اعمال یاری می‌سازد ضرورت دارد به این موضوع در اندیشه‌های فیلسوفات اسلامی معاصر پرداخته شود. مقاله حاضر می‌کوشد تا دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه عقل عملی به تفصیل گزارش و بررسی کند. البته لازم به ذکر است که علامه طباطبایی درباره عقل عملی به مثابه موضوع

مستقل اظهار نظر نکرده و بحث جداگانه‌ای تحت این عنوان مطرح نکرده است، اما در لابه‌لای بسیاری از تألیفات این متفکر بزرگ به صورت فرعی، دربارهٔ این موضوع یافت می‌شود که در مقاله حاضر سعی شده تا برخی از نظریات ایشان در باب عقل عملی گزارش و بازسازی کند.

عقل عملی از آن جهت از جانب علامه طباطبائی مورد اهمیت است که احکام جزئی صادر می‌کند که در حاکمیت عقل عملی بر قوای بدنی نفس نقش دارد و سبب پیدایش اراده در انسان برای صدور افعال اختیاری می‌شود شناخت بایدها و نبایدها وظیفه عقل عملی است. با توجه به اهمیتی که علامه طباطبائی به عقل عملی و رابطه آن با ادراکات اعتباری پرداخته است و ادراکات اعتباری نیز یکی از ابداعات علامه طباطبائی است که عامل شناخت قوای فعال انسان در تشخیص حسن و قبح اعمال اخلاقی است. در این پژوهش سعی شده است به این پرسش‌ها اساسی پاسخ داده شود که کارکردهای عقل عملی از منظر علامه طباطبائی چیست و عقل عملی در رابطه با قوای فعال انسان برای شناخت حسن و قبح عمل و شکل‌گیری اخلاق پسندیده به کمک ادراکات اعتباری چگونه عمل می‌کند؟ هدف این مقاله طرح اندیشه‌های علامه طباطبائی درباره کارکرد عقل عملی و تبیین مبانی اخلاقی از آن است و بدیهی است که چون عقل عملی و عقل نظری به هم مربوطند تأثیری مستقیم بر کارکرد همدیگر دارند.

ماهیت عقل عملی از نظر علامه طباطبائی

قبل از طرح اندیشه علامه طباطبائی، بهتر است اشاره ای به دیگر نظرات مشهور مطرح شده در این باره داشته باشیم و مقدمات مفید را مطرح کنیم. در مورد ماهیت عقل عملی و نظری اندیشه‌های مختلفی از فیلسوفان مسلمان وجود دارد ولی در این نوشتار به بیان دو دیدگاه معتبرتر است اکتفا می‌شود.

نظریه اول: از نظر فلاسفه اسلامی معاصر مانند علامه طباطبائی، استاد مطهری، استاد مظفر و غیرمعاصر مانند فارابی عقل نظری و عملی را هر دو مبدأ ادراک می‌دانند و اختلاف این دو را در نوع مدرکات آنها می‌دانند مدرکات عقل نظری موجوداتی خارج از اختیار هستند) مانده حقایق غیر مقدر) و مدرکات عقل عملی موجوداتی هستند که در محدوده اختیار انسان قرار دارند (یعنی حقایق مقدر) از تشخیص بود و نبود اشیا بر عهده عقل نظری و تشخیص حسن و قبح اعمال بر عهده عقل عملی است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۹۰-۹۱).

فارابی در مورد عقل عملی می‌گوید: «عقل عملی قوه‌ای است که از طریق آن تجارب بسیار و مشاهده اشياء محسوس، به مقدماتی دست می‌یابد و پی می‌برد که در اموری که در اختیار ماست چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد. (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۴-۵۵). متأخران زیادی نیز همین تفسیر را برای عقل عملی بیان کرده اند (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۴). بر اساس این اصطلاح تفاوت عقل نظری و عملی در این نیست که یکی قوه ادراکی است و دیگری قوه عمل‌کننده و

همچنین تفاوت این دو عقل در کلی و جزئی بودن مدرکات آنها نیست. بلکه تفاوت عقل نظری و عملی این است که نفس انسان با کمک عقل عملی به دنبال شناختی می‌رود که در طریق عمل واقع می‌شود؛ اما با کمک عقل نظری، آدمی شناخت را بخاطر خود شناخت می‌خواهد و به شناخت‌هایی دست می‌یابد که در طریق عمل قرار نمی‌گیرند (برنجکار، ۱۳۸۰).

نظریه دوم: از نظر فلاسفه اسلامی غیرمعاصر؛ ابن‌سینا، ملاصدرا، خواجه نصیرالدین طوسی، رازی، حکیم سبزواری و فیلسوف اسلامی معاصر؛ استاد جوادی آملی عقل عملی را مبدأ تحریک می‌دانند و نه ادراک و ادراک را در محدوده عقل نظری می‌دانند. قطب‌الدین رازی می‌گوید: «قوه‌ای که نفس، اشیاء را با آن درک می‌کند عقل نظری است و قوه‌ای که مصدر افعال است عقل عملی می‌باشد و عقل نظری هم اموری که به عمل مربوط نمی‌شود را درک می‌کند و هم اموری را که به عمل تعلق دارد. در نتیجه حکمت نظری و عملی نتیجه عقل نظری است و عقل عملی به کمک ادراکات عقل نظری، مصدر افعال است» (رازی، ۱۴۰۳).

از آنجا که شناخته‌ویژگی‌های و کارکردهای عقل عملی انسان را در تحصیل و پاکسازی اعمال یاری می‌سازد ضرورت دارد به این موضوع در اندیشه‌های فیلسوفات اسلامی معاصر پرداخته شود. مقاله حاضر می‌کوشد تا دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه عقل عملی به تفصیل گزارش و بررسی کند. البته لازم به ذکر است که علامه طباطبایی درباره عقل عملی به مثابه موضوع مستقل اظهار نظر نکرده و بحث جداگانه‌ای تحت این عنوان مطرح نکرده است، اما در لابه‌لای بسیاری از تألیفات این متفکر بزرگ به صورت فرعی، درباره این موضوع یافت می‌شود که در مقاله حاضر سعی شده تا برخی از نظریات ایشان در باب عقل عملی گزارش و بازسازی کند.

دیدگاه علامه طباطبایی جزو نظریه اول است و ایشان در کتاب شریف تفسیر المیزان اشاره دارد که آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۲۲۲). از نظر علامه طباطبایی عقل عملی وظیفه تشخیص خیر و شر افعال اختیاری و عقل نظری وظیفه تشخیص حقایق و واقعیات را آنطور که هست به عهده دارد. در جای دیگر عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۲۲). مشخص است که عقل عملی برای تشخیص خیر و شر اعمال نیاز به مقدماتی دارد و این مقدمات برای عقل علی به کمک قوای قعال انسان یعنی قوای شهویه و غضبیه که از اول آفرینش

انسان به صورت بالفعل بوده‌اند فراهم شده است. با توجه به بررسی اندیشه‌های علامه طباطبائی می‌توان سه ویژگی اصلی برای عقل عملی تعریف کرد که عبارتند از ادراک (علم)، تشخیص باید و نباید و حکم به انجام عمل که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

۱. ادراک (علم) و تأثیر آن در عمل اخلاقی

لفظ "عقل" از این باب بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۷۴). پس عقل نظری ادراک حق از باطل و عقل عملی ادراک کننده خیر و شر است و به دو صورت این ادراکات و علوم برای عقل عملی فراهم می‌شود یکی ساخت ادراکات اعتباری بوسیله عقل عملی و دیگری منشأ علم و تشخیص در عقل عملی الهام الهی هستند.

۱-۱. ادراکات اعتباری

قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکمیلی خود را بر اساس ادراک و علم استوار ساخته‌اند برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوای فعال قراردادده معنای بایستی را به وی داده و میان خود و میان او گذاشته و فعل را انجام می‌دهد آزمایش در انسان و سایر جانوران همین نظر را تایید می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۴). اعتباراتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را اعتباریات بالمعنی الاخص و اعتبارات عملی می‌نامیم (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۱۳). عقلی که ما در آن گفتگو می‌کنیم عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است، آن هم عمل نه از هر جهت، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد، تنها محل تحقق آن، همان موطن تعقل و ادراک است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۴: ۱۳۳).

پس عقل عملی از دید علامه طباطبائی نیروی مدرک بوده و برای تشخیص اعمال به کمک قوای فعال ادراکات اعتباری را ساخته است، که دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱. ادراکات اعتباری قراردادی هستند و به واقعیات خارج قابل انطباق نیستند. اعتبارات عملی اجتماعی و اخلاقی هستند که در مقاله ۶ اصول رئالیسم و یا نمی‌شود صرفاً قراردادی‌اند)

طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۰۸).

۲. ادراکات اعتباری غیر قابل استدلال برای منطق؛ و ادراکات اعتباری فرض‌های است که ذهن بمنظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد. ادراکات حقیقی را در براهین فلسفی می‌توان استفاده کرد. ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند. و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۹).

۳. ادراکات اعتباری وهمی و پنداری؛ چه من که تعقل به آن معنا می‌کنم، باشم و چه نباشم، درخت هست. اما اگر ما نباشیم، آیا ملکیت و زوجیت و ریاست امور اعتباری‌ها هست؟ مانند جواهر خارجی. جوهر چیزی است که خودش وجود فی نفسه، دارد. مانند درخت و دیوار و نبات ما اعتبار کنیم و چه نکنیم، این گروه از موجودات واقعاً هستند. اینها اصلاً به اعتبار حیوان ربطی ندارند و حقیقت دارند. (ادراکات اعتباری) چه گاهی از اوقات مطابقت بر اساس تصور ما موجود است. که از جانب ما توهم است. اگر این تأمل و تعقل ما نباشد آن ادراکات اعتباری نیز نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۳۰-۲۹). گر چه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند، و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری هستند که به اندازه یک سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی‌کنند، مثلاً ما اگر کسی را رئیس خود می‌نامیم از این باب است که تابع اراده و تصمیم اویم، نه اینکه راستی جامعه ما بدنی است و او راس (سر) آن بدن است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۱۹۴). ادراکات اعتباری از امور واقعی در خارج دریافت نمی‌شوند بلکه ساخت ذهن و وهم انسان هستند و اگر انسان نباشد این امور اعتباری یا پنداری نیستند ولی واقعیاتی و امور حقیقی مثل درخت در خارج وجود داشته و به کمک ادراک حقیقی دریافت می‌شوند و اگر انسان نباشد درخت هست.

۴. برمبنای حقایق تکوین و طبیعت؛ ولی آیا اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کنده یا او را از فعالیت چیزی خود باز میدارد؟ البته نه. پاسخی که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدائی انسان به این پرسش می‌دهد این است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار و طفیلی او می‌باشد. ولی با این همه سازمان فکری را به کلی بی‌ربطه، به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان وی فعل نیز متغییر و باطل می‌شود. چنانکه روشن‌ترین آزمایشها در زندگی انسان گواه این سخن می‌باشد. طبیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود می‌شود پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از

راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۰۰-۳۰۲). در حقیقت ادراکات اعتباری پندارهایی هستند ساخته شده توسط انسان که در شناخت و عملکرد درست عمل اخلاقی از سوی انسان نقش تعیین کننده دارند. نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجود باید و نباید است؛ و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ ب: ۳۲). انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۵۴).

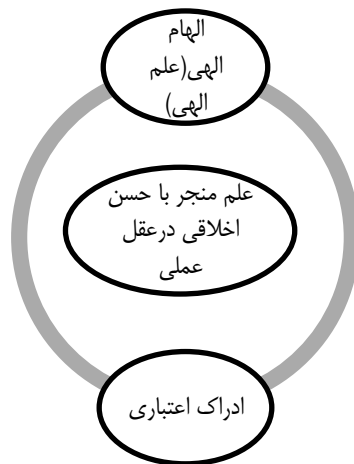
اعتبار دیگری که زاییده بلافصل اعتبار وجود آن می‌باشد که انسان اضطرار آنها را اعتبار خواهد کرد ما بسیاری است حوادث طبیعی را خوب می‌دانیم حوادث دیگر را دشمن می‌دانیم بسیاری از مزه‌ها را بدون استفاده از خیال و با استفاده از ادراک حسی خوب می‌شماریم بسیاری مثل آواز الاغ را تلخ می‌شماریم و تردید نداریم ولی به آنها نمی‌توان اطلاق واقعیت کنیم و آنها را واقعیت مطلق بدانیم زیرا الاغ آوازه خود را زیبا می‌داند و لذت می‌برد از دو صفت خوبی و بدی که خاص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما می‌باشد از خوبی و بدی یک خواسته طبیعی و ملایمت و موافقت یا عدم موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجود انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه "مقتضای" قوه فعال است انجام می‌دهیم یعنی خود را پیوسته موافق و سازگار با قوه فعال می‌دانیم و ترکش را نا سازگار می‌دانیم در مورد فعل را خوب می‌دانیم در مورد ترک فعل را بد می‌دانیم (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۱۷). پس ادراک اعتباری حسن و قبح که خود از ادراک اعتباری وجود نشأت گرفته شده هست عامل اعتقاد و ادراک ما به انجام عمل خیر و ترک عمل شر است. این ادراکات اعتباری که مبنای عمل اخلاقی ما قرار می‌گیرند به تحریک طبیعت توسط عقل عملی ساخته می‌شوند و کانا قرار دادی هستند و با واقعیت مطابقت ندارند پندار هستند ولی نشأت از حقیقت و امور تکوینی و طبیعی انسان می‌گیرند.

۱-۲. الهام الهی (علم الهی)

کارکرد دیگر عقل عملی در تشخیص حسن و قبح و عمل اخلاقی برخوردار از الهامات الهی است. نشانه علوم عملی (علم به باید و نبایدها) الهام الهی است. اما علوم عملی یعنی علمی که سر و کارش همه با این معنا است که چه کارهایی سزاوار و چه کارهایی ناسزاوار است، تنها منشا این علوم الهام‌هایی از ناحیه خدای سبحان است، بدون اینکه حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقشی داشته باشد به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود (یعنی حسنات) و آنچه از اعمال که نباید انجام شود (یعنی سیئات) را از چیزهایی دانسته که به الهام الهی یعنی

افکندن در دلها حاصل می‌شود، و منشا آن علم این الهامات است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۵۰۷). باتوجه به نظرات علامه طباطبایی الهام همان علوم الهی و هدایت الهی است که شامل بندگان می‌شود و عمل اخلاقی، عملی است که طبق الهام الهی که عقل عملی از آن فیض می‌برد.

از قضایا که مربوط به عمل است و با خیر و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد، درک آنها را به الهام الهی حواله داده، مطالبی ایراد می‌کند، تا به وسیله آن بشر را متوجه الهام‌های باطنی خود کند (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۵۰۹). "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (۷) فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸) (شمس/۸، ۷/۸) الهام این است که خدای تعالی به انسانها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا، و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است و فرموده: ((و نفس و ما سویها))، و چون نفس را تسویه کرد ((فالههمها...)) پس به او الهام کرد...، و این برای آن بود که اشاره کند به اینکه الهام فجور و تقوا همان عقل عملی است، که از نتایج تسویه نفس است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۵۰۰). آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نمود، (و معلوم است که این تزکیه و آلودگی نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است) آنگاه فضیلت و رذیلت را مبنی بر تقوا و فجور یعنی عمل نیک و بدی کرده که آیات مذکور خوبی و بدی آنها را از فطریات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۴۶). از نظر علامه طباطبایی الهام الهی در حقیقت عمل شناسایی فجور و تقوا توسط عقل عملی است که توسط خداوند به انسان‌ها عطا می‌شود. انسانهایی که ر هواهای نفس و آلودگی‌های نفس دور هستند می‌توانند از راه الهام فجور و تقوا به تزکیه نفس و رستگاری برسند.



نمودار (۱-۱) علم (ادراک)

۲. تشخیص باید و نباید و تأثیر در عمل اخلاقی

عقل در لغت به معنای بستن و گره زدن است. به همین مناسبت، ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل می‌نامند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۷۱). عقل بیشتر در نیروی تشخیص خیر از شر و نافع از مضر استعمال می‌شود، البته گاهی هم در غایت و غرض از تشخیص به کار می‌رود و غرض از تشخیص خیر و شر این است که آدمی به مقتضای آن عمل کند، و به آن ملتزم و معتقد باشد، در مقام به دست آوردن خیر و نافع برآید، و شر و مضر را ترک کند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹: ۵۹۲).

آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۲۲۲). عقل عملی بر طبق اندیشه‌های علامه طباطبائی کارکرد دیگرش تشخیص خیر از شر است و برای تشخیص آن علاوه بر الهامات الهی که در صورت تزکیه نفس عقل عملی انسان از آن برخوردار می‌شود. به کمک احساسات و ساختن ادراکات اعتباری نیز می‌تواند اعمال اخلاقی خیر و شر را تشخیص دهد ولی چون منشأ حس است یک سری انسان‌ها به خطا می‌روند.

۲-۱. فطرت سالم عامل تشخیص در عقل عملی

خدای سبحان انسان را فطرتاً این‌چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن وهست شدن خود را درک کند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۷۴). هدایت تکوینی، هدایت فطری است: و آن عبارت از این است که بشر را به نوعی خلقت آفریده، و هستیش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲۰: ۱۹۸).

طریق تفکر در آن از هر طریق تفکری استوارتر باشد. تشخیص فکر صحیح و اقوم را به عقل فطری بشر واگذاشته و اما اینکه آن فکر صحیح و اقوم که قرآن کریم بشر را به سوی آن دعوت و تشویق کرده چگونه تفکری است؟ قرآن آن را معین نکرده بلکه تشخیص آن را به عهده عقل فطری بشر گذاشته، چون عقل بشر در صورتی که آزادی خدادادش محفوظ مانده باشد خودش آن فکر صحیح را می‌شناسد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۱۵-۴۱). عامل تشخیص اعمال خوب و بد و اخلاق حسنه یا سیئه فطرت است که یا فکر صحیح و اقوم میتواند تشخیص

درست و اخلاقی داشته باشد.

فطرت انسانها در تشخیص طریقه فکر صحیح یکسان است و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته و این ادراک عقلی یعنی تشخیص اینکه طریقه فکر صحیح کدام است که قرآن کریم تصدیق حق بودن و خیر بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت می‌کند را به چنان فکری حواله می‌دهد، و نیز تصدیق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه که از آن نهی می‌کند را به چنان فکری واگذار نموده، در نهاد خود ما انسانها است، یعنی خود ما با فطرتمان تشخیص می‌دهیم که طریقه فکر صحیح کدام است، با فطرتی که در همه آنها یکسان هستند، و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته و مورد اختلاف واقع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۱۷). قرآن کریم علاوه بر این، بیان کرده که فکر صحیح و طریقه درست تفکر، انسان را به چه چیزهائی هدایت می‌کند، از آن جمله فرموده: "ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم"، یعنی به ملتی و یا سنتی و یا به عبارت دیگر طریقه ای هدایت می‌کند که استوارتر از آن نیست، و به هر حال آن طریقه و سنت صراطی است حیاتی و طریقه ای است برای زندگی و معلوم است که استوارتر بودن آن از طرق دیگر، موقوف براین است که طریق تفکر در آن از هر طریق تفکری استوارتر باشد، طریقه ای است که به حکم آیات زیر یکسره نور است و صراط مستقیم است (توجه بفرمائید): "قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه، و یهدیهم الی صراط مستقیم" (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۱۵). حال چنین فطرتی چه شرطی باید برای تشخیص درست داشته باشد؟ پاسخ سؤال را علامه در تفسیر شریف المیزان به خوبی بیان کرده‌اند.

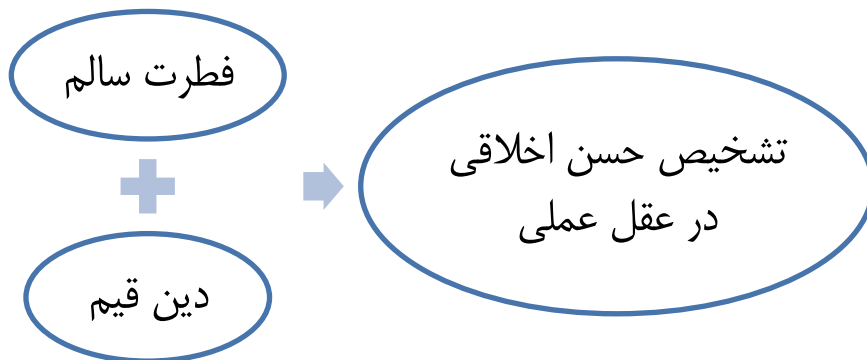
هیچ انسانی که فطرت و عقل سالم باشد حاضر به ارتکاب آنها نیست مگر اینکه عقل را که عامل تمیز انسان و سایر حیوانات است با پیروی اهواء و عواطف غلط در پس پرده ظلمت قرار داده باشد، و گر نه، تنها داشتن عقل و دور بودن از هواهای شیطانی کافی است که هر انسانی به حرمت و شومی اینگونه امور واقف گردد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۵۲۲). اگر در هر چیزی شک بکنیم در این معنا شکی نداریم و نمی‌توانیم تردید داشته باشیم که بیرون از چهار دیوار وجود ما حقائق وجود دارد، که مستقل از وجود ما و جدای از اعمال ما است، نظیر مسائل مبدأ و معاد و مسائل دیگر ریاضی و طبیعی و امثال آن، که اگر ما بخواهیم ارتباطی صحیح با آن حقائق داشته باشیم و آنها را آنطور که هست دریابیم، و یقین کنیم که آنچه دریافته ایم حقیقت و واقع آن حقائق است، دست به دامن قضایای اولیه و بدیهیات عقلی می‌شویم که جای شک در آنها نیست و یا به لوازم آن بدیهیات متمسک شده و آنها را به ترتیب فکر خاصی طوری ردیف می‌کنیم که منظور و گم شده خود را از آن نتیجه بگیریم طریقه استنتاج از قضایای اولیه بدیهی (طریقه منطقی) راهی است اجتناب بدیهی که انسان دارای فطرت سلیم، امتناع دارد از اینکه در باره

آنها شک کند مگر آنکه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شده باشد، بطوری که مطالب ضروری و بدیهی را هم نتواند بفهمد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۱۸). مبنای اخلاق درست و تشخیص خیر از شر فطرت سالم است و اگر فطرت از مسیر درست منحرف شود عقل عملی ذایل شده و در تشخیص خیر از شر و حسن و قبح که اخلاق عملی است دچار بدفهمی و اشتباه می‌شود.

۲-۲. دین قیّم عامل شناخت در فطرت

برای اینکه فطرت سالم بماتد و بر مدار هوای نفس حرکت نکند باید از قانونی قطعی و الهی پیروی کند که خداوند متعال برای بندگانش فرستاده است. انسان برای تشخیص حق، در درون خود میزان دارد. می‌فهمد این کاری که می‌کند خطاست. خود خطا کار متوجه خطای خودش است. دین آمده تا این میزان را حفظ کند. چون این میزان گاهی به هم می‌خورد در اثر تبعیت از هوا، عقلی که باید میزان را تشخیص دهد، زیر خاکستر هوا می‌رود. هوا امیر می‌شود و عقل را زیر پرچم خودش می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۱۹). دین یعنی قوانین جاری در صفات و اعمال اکتسابی موبه‌مو با نظام خلقت و فطرت منطبق باشد، چون تنها فطرت است که هدف‌های خود را نه فراموش می‌کند و نه با هدفی دیگر اشتباه می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۱۲۴). انسان برای تشخیص حسن از قبح عمل میزان دارد که همان تشخیص فطری است برای به خطا نیفتادن آن قوانین الهی تحت عنوان دین اسلام در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است و مبنای آن پیروی از حفاست.

به همین جهت اسلام قوانین خود را بر اساس مراعات جانب عقل وضع نمود چون جلیت و فطرت عقل بر پیروی حق است و نیز از هر چیز که مایه فساد عقل است به شدیدترین وجه جلوگیری نموده و ضمانت اجرای تمامی احکامش را به عهده اجتماع گذاشت (چه احکام مربوط به عقاید را و چه احکام مربوط به اخلاق و اعمال را) (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۵۹). آری، دین حنیف الهی همان نوامیسی است که حاکم و قیّم بر جوامع بشری می‌باشد و فطرت و خلقت خاص بشر او را به پیروی از آن هدایت نموده و خلاصه به اعتقادات و اخلاقیات و اعمال صالح و مؤثر در تأمین سعادتش ملهم می‌سازد. از این روی همانطوری که این نوامیس در ادیان مختلف و همچنین در احوال مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند، همین طور در اجزای آن اختلاف و تضادی دیده نمی‌شود، به این معنا که هیچ حکمی از احکام دین حنیف با حکم دیگر آن تضاد ندارد، چون همه آن احکام را مسائله توحید تنظیم و تعدیل کرده و عیناً مثال توحید و احکام ادیان آسمانی مثال مدبر است نسبت به قوای بدنی، که اگر یکی از قوا بخواهد از حد خود تجاوز نماید نفس که مدبر بدن است آن قوه را تعدیل نموده و از طغیانش جلوگیری می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۴۲). احکام دین الهی مبنای و ضامن اعتقادی برای اعمال بر طبق اخلاق اسلامی می‌باشد.



نمودار (۱-۲) نمودار عوامل تشخیص در عقل عملی

حکم به انجام عمل و تأثیر آن در انجام عمل اخلاقی

۱. انواع اعمال در انسان

بر طبق نظر علامه می‌توان سه دسته عمل را برای انسان دسته‌بندی کرد که عبارتند از: ۱. اعمال غیر ارادی؛ طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکات و سکانات بوده و یک واحد حقیقی نیست،

به هر حال، عمل وقتی که به ماده ارتباط نزدیک پیدا می‌کند و به قول خودمان عمل جوارحی بوده و با دست و پا انجام گیرد، معانیش همین است، ولی در عمل درونی که همان فعالیت داخلی انسان است وحدت به آنها، از راه وحدت مقصد و بعثت و تحریک اراده است. البته توجه دارید که عمل خارجی با نام مخصوص خود ممکن است مورد هر گونه تغییر و تبدیل بشود، ولی عمل درونی وی، یعنی تنظیم حرکات و سکانات متفرقه از اعضای مختلف، و رنگین نمودن آنها با رنگ وحدت که از ناحیه مقصد اخذ شده و بعث اراده، هرگز قابل تغییر و تبدیل نبوده و پیوسته به همان باقی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۲-۳۴).

۲. اعمال اختیاری (ارادی)؛ در اینکه آدمی نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد. اختیار تکوینی دارد، البته نه اینکه اختیارش مطلق باشد، چون اختیار او یکی از اجزاء سلسله علل است، اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری او دخیل هستند (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۱۰۰). صادر شدن فعل اختیاری از انسان موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از اختیار آدمی است، و در عین حال دخیل در فعل اختیاری اوست و خدای سبحان در رأس همه این اسباب است، و همه آنها حتی اختیار آدمی به ذات پاک او منتهی می‌شود، چون اوست که آدمی را موجودی مختار خلق کرده پس انسان فی نفسه حر و بالطبع مختار است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۱۰۴).

۳. اعمال بالملکه؛ همانطوری که برای حصول عقل در دنیا اسبابی است تکوینی و آن عبارت است از تکرار حوادث خیر و شر و حصول تدریجی ملکه ممیره بین آن دو بوسیله تجارب و عقل از مشاهده این حوادث متکرر و بدست آوردن تجربه به تدریج دارای ملکه ممیره میان خیر و شر می شود، و این سیر تدریجی از یک طرف به حد کمال عقل منتهی می گردد و از طرفی دیگر به حد ضعفی که خیلی قابل اعتنا نیست (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۸، ۴۱۲).

۲. مراحل حکم به انجام عمل اختیاری

از دید علامه طباطبائی برای صادر شدن حکم به انجام اعمال مراحل زیر باید گذارنده شود:

۱. نیاز؛ ما عیناً مشاهده می کنیم که گاهی گرسنه می شویم و غذا می خواهیم و موارد دیگر گاهی در همه این احوال در حقیقت در خودمان نواقصی درک می کنیم که در داخل وجودمان چیزی است که دفع کننده آن نیاز را به ما نشان می دهد و ما را به سوی آن رانده و رهبری می نماید. نقیصه های که در خود درک می کنیم حاجت و نیاز نامیده می شود و عامل درونی ای را که به سوی رفع نیازمندی هدایت می کند قوه و نیروی درونی می گوئیم و چیزی را که رفع نیازمندی می کند پیش همان نیرو شیرین و لذیذ است، سعادت همان قوه می نامیم. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸).

۲. ایجاد احساسات درونی منجر به عمل؛ قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکمیلی خود را بر اساس ادراک و علم استوار ساخته اند برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوای فعال قراردادده معنای بایستی را به وی داده و میان خود و میان او گذاشته و فعل را انجام می دهد آزمایش در انسان و سایر جانوران همین نظر را تایید می کند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۴).

۳. ساخت ادراک اعتباری توسط قوه فعال؛ قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکمیلی خود را بر اساس ادراک و علم استوار ساخته اند برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوای فعال قراردادده معنای بایستی را به وی داده و میان خود و میان او گذاشته و فعل را انجام می دهد آزمایش در انسان و سایر جانوران همین نظر را تایید می کند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۴).

۴. دادن نسبت باید؛ ضرورت عمل؛ در خارج باید و نباید نداریم این بایداست که انسان را

راه می‌اندازد و می‌رود غذا می‌خورد. باید و نبایدها خودش یک اعتبار است. پشت سر تمام اراده‌های انسان یک باید و نباید است و پشت این باید و نباید، یک حاجت واقعی است. آن نیاز، واقعی است و چیزی هم که در خارج رفع نیاز می‌کند، واقعی است. بایدی که شما بین نیاز و رافع نیاز جعل می‌کنید، اعتباری است. یعنی اعتبار، تمام وجود انسان و سرتاسر اجزا و تفکر انسان را فرا گرفته است، علامه تعبیر به دام اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۳۲).

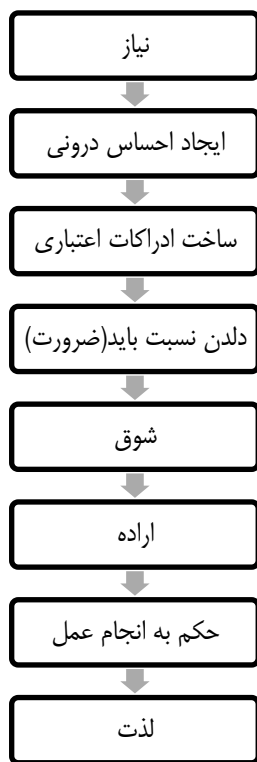
۵. شوق توسط قوای فعال (شهوویه، غضبیه، ناطقه)؛ لکن اصول اخلاق انسانی با توجه به قوایی که انسان را به جانب فعل می‌راند، سه تا هستند. آنها عبارتند از: قوه شهویه که انسان را به جذب خیر و منفعتی که خوشایند اوست بر می‌انگیزد و غضبیه که او را به دفع شر و ضرر بر می‌انگیزد. قوه عاقله که او را به خیر و سعادت راهنمایی می‌کند و از شر و شقاوت باز می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۷۱۱). حال اگر به چیزی بودن فعل را تضمین کند، دست یافت بدان حکم می‌نماید. سپس به دنبال این صورت علمی شوق به فعل از آن جهت که فعل، کمال دوم و معلول نفس است حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۷۰۱).

۶. اراده (حکم به انجام عمل)؛ سپس اراده از پی شوق در می‌آید. سپس به دنبال اراده، قوه عامله‌ای محرک عضلات است از پی می‌آید. در این جا عضلات حرکت می‌کنند، و فعل تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۷۰۱). اولاً مبدأ فاعلی برای افعال ارادی انسان که کمال ثانوی برای آن به شمار می‌روند، انسان به عنوان فاعل علمی است. علم متمم فاعلیت اوست که با آن کمال را از غیر کمال تمیز می‌دهد. و به تبع علم «شوق» می‌آید، بدون آن که به شوق یا اراده دیگری متوقف باشد. و اراده از پی شوق در می‌آید بدون آن که متوقف بر اراده دیگری باشد. و گرنه تسلسل اراده‌ها پیش می‌آید. پس اراده را علت فاعلی فعل شمردن کار نادرستی است؛ زیرا اراده و شوقی که قبل از آن است از لوازم علمی که متمم فاعلیت فاعل است، به شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۷۰۳-۷۰۴).

۷. انجام عمل، رسیدن به لذت؛ اسوی دیگر می‌بینیم عالم خلقت برای اینکه موجودات را به راهی که می‌خواهد بیندازد و آنها را مسخر خود کند، و مخصوصاً در تسخیر جانداران یعنی حیوان و انسان، لذاذی در افعال آنها و قوای فعاله آنها قرار داده، تا به خاطر رسیدن به آن لذاذ او را به سوی عمل روانه کند و او خودش نمی‌داند چرا این قدر برای خوردن و عمل زناشوئی می‌دود، خیال می‌کند هدف لذت بردن او است، در حالی که با این لذت و این گول زنک، او را کوک کرده اند، تا خلقت به هدف خود که بقای شخص و نوع انسان است برسد. و مسلماً اگر خلقت انسان و غذا و شهوت جنسی این رابطه یعنی لذت‌گیری را در آدمی نهاده بود هیچ انسانی به دنبال آن نمی‌رفت، لذاذ دنیوی مقصود اصلی در خلقت نیست، بلکه برای غرضی محدود و زماندار است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۶۹-۱۷۲). همچنین عکس آن نقص خود او

شمرده نمی شود، هر چند که نقص طبیعی هست ، همچنان که خود را می بینیم که از تصور لذت لذت می بریم، هر چند که در خارج وجود نداشته باشد. مثلا مریض با اینکه بهبودی ندارد اما از تصور بهبودی لذت می برد، پس همین لذت مقدمی است که کمال حقیقی انسان می شود، هر چند که از نظر طبیعت، کمال مقدمی است حال اگر خدای سبحان این انسان را بقایی جاودانه بدهد، سعادتش همان لذت است که در دنیا می خواست ، و شقاوتش همان چیزهایی است که در دنیا نمی خواست، حال چه لذت به حسب طبیعت ، و خلاصه لذت مقدمی باشد، و چه لذت حقیقی و اصلی باشد، چون این بدیهی است که خیر هر شخص و یا قوه مدرکه و دارای اراده عبارت است از چیزهایی که علم بدان دارد، و آن را می خواهد و شر او عبارت است از چیزی که آن را می شناسد ولی نمی خواهد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۷۳) .

با توجه به مراحل حکم به انجام عمل از منظر علامه می توات نتیجه گرفت که انجام عمل اخلاقی که برای رسیدن به لذت دنیایی باشد پوچ است و اعمال اخلاقی که برای رسیدن به لذات اخروی انجام می شود اعمال اختیاری هستند که انسان را به سعادت و کمال می رسانند.

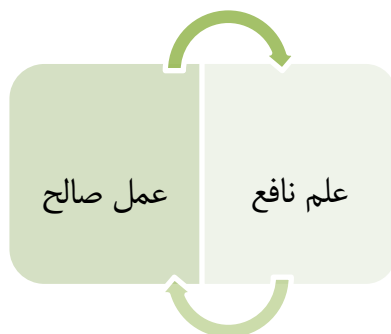


نمودار (۱-۳) حکم به انجام عمل از منظر علامه طباطبائی

مبانی اخلاقی عمل منجر به سعادت از منظر علامه

از منظر علامه مبنا و ریشه اعمال اخلاقی در دوری جستن از هوای نفس که شامل شهوات و غضبیات می‌شود. این مطلب با حدس بیان نشده بلکه تجربهٔ اعصار گوناگون نشان داده است که برای اینکه نمونه‌های این انحراف را با چشم خود در افراد اسرافگر و مسرف و شهوت و افراط‌گران در طغیان و ظلم و فساد می‌بینیم که چگونه امر زندگی را در مجتمع انسانی به تباهی کشاندند روح شهوت در دل آنان جایی برای هیچ فکر دیگری نگذاشته، و لحظه‌ای آنان را فارغ نمی‌گذارد تا به مسائل غیر شهوانی بیندیشند، بلکه در همه احوال بر آنان مسلط است این بیانات نتیجه می‌گیریم که معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است. پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می‌کند و اخلاق پسندیده، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می‌نماید، از سوی دیگر این علم نافع هم وقتی نافع است که توئم با عمل باشد، که هیچ خیری در علمی که عمل با آن نباشد، نیست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۳۹).

انسان گرفتار بدن با علم نافع و عمل صالح به حقیقت خویشتن رجوع کند و اینکه تا این اندازه به علم توصیه کرده‌اند به همین دلیل است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۰). اعمال صالح که نتیجه الهام الهی و استفاده درست از ادراکات اعتباری و بر پایه فطرت سالم بنا شده است و از قوانین الهی که همانا دین اسلام است پیروی می‌کند، اعمال صالح هستند هستند که اساس اخلاق حسنه و رسیدن به فضایل اخلاقی هستند که این نیز با تقوا و خود نگهداری حاصل می‌شود. و می‌توان از بیان علامه نتیجه گرفت که مبنای اخلاق در عقل عملی عیب ناه و عمل صالح توئم با هم است.



نمودار (۴-۱) مبنای اعمال اخلاق از منظر علامه طباطبایی

تربیت صالح شرط لازم برای رسیدن به حسن اخلاق

همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده و عقل خود ما نیز نبوتش را تأیید کرده باشد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۲۲).

علاوه بر بهره‌مندی او از عقل و تفکر، هدایت تشریحی انسان از راه وحی و نبوت، برای رسیدن به کمال و سعادت ضروری و لازم است. آری برای هدایت بشر این کافی نیست که تنها او را مجهز به عقل کند، البته منظور از عقل در اینجا عقل عملی است، که تشخیص دهنده کارهای نیک از بد است. همین عقل است که بشر را وادار می‌سازد به استخدام و بهره‌کشی از دیگران و همین عقل است که اختلاف را در بشر پدید می‌آورد و از محالات است که قوای فعال انسان دو تا فعل متقابل را که دو اثر متناقض دارند انجام دهند، علاوه بر این، متخلفین از سنن اجتماعی هر جامعه، و قانون شکنان هر مجتمع، همه از عقلاء و مجهز به جهاز عقل هستند و به انگیزه بهره‌مندی از سرمایه عقل است که می‌خواهند دیگران را بدوشند. پس روشن شد که در خصوص بشر باید طریق دیگری غیر از طریق تفکر و تعقل برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت بوده باشد و آن طریق وحی است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۳۸۹).

عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیاء(ع) کفایت نمی‌کند حال ممکن است بگوئی: در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می‌گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند، و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست در پاسخ می‌گوئیم: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند. عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند، برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد، و ما در سابق هم گفتیم: که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد و بالفعل در انسان موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۲۲).

نتیجه گیری

از نظر علامه عقل عملی انسان شامل سه کارکرد است که شامل:

۱. علم (ادراک)؛ علم و ادراک در عقل عملی شامل برخورداری از الهامات الهی که به صورت فطری تشخیص تقوا و فجور را برای عقل عملی محیا می‌کند و ادراکات اعتباری که علمی قراردادی هستند و به اقتضای قوای فعال ایجاد می‌شوند و ادراکات اعتباری در کنار الهامات الهی انسان را در شناخت اعمال اخلاقی یاری می‌رساند.
 ۲. تشخیص باید و نباید؛ در این کارکرد عقل عملی از نظر علامه طباطبایی وقتی درسا صورت می‌گیرد و منجر به تشخیص خیر و شرمی شود که انسان از فطرت سالم برخوردار باشد و رمز اینکه فطرت سالم نیز داشته باشد این است که از قوانین الهی که همانا توسط دین اسلام ابلاغ شده عمل کند. و به شناخت اخلاق حسنه نایل آید.
 ۳. حکم به انجام عمل؛ در کارکرد حکم به انجام عمل بیان شد که سه نوع عمل برای انسان از منظر علامه وجود دارد عمل غیر ارادی، عمل اختیاری (ارادی)، عمل بالملکه و بیان شده که اعمال بالملکه بدون نیاز به تفکر و تأمل عقل عملی حکم به اجام آن صادر می‌کند. و مراحل انجام عمل اختیاری را شامل ۷ مرحله نیاز، ایجاد احساس درونی، ساخت ادراکات اعتباری توسط قوای فعال، دادن نسبت باید (ضرورت)، ش.ق، اراده، انجام عمل منجر به لذت می‌شود.
- عمل اخلاقی از نظر علامه عملی است که لذت آن اخروی بوده و سعادت دنیا و آخرت را به همراه دارد و برای رسیدن به عمل اخلاقی علاوه بر الهم الهی و قطرت سالم و دین قییم نیاز به تربیت صالح عقل عملی نیز هست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابونصر فارابی، (۱۴۰۵). فصول منتزعه، ترجمه فوزی متری نجار، تهران: انتشارات الزهراء، ص ۵۴-۵۵.
۲. بهشتی، سعید، (۱۳۸۰). آیین خرد پروری؛ پژوهشی در نظام تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام علی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳. برنجکار، رضا، (۱۳۸۰). عقل عملی در آثار ابن سینا؛ نامه مفید، شماره ۲۵.
۴. رازی، قطب الدین، (۱۴۰۳). حاشیه اشارات، تهران: دفتر نشر کتاب، ص ۳۵۲-۳۵۳.
۵. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۸۱). بدایه الحکمه، ترجمه، شیروانی علی، ج ۳، چاپ ۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۸۵). اصول فلسفه رئالیسم با مقدمه و پاورقی شهید مطهری، جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵، تهران: صدرا.
۷. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام، خسروشاهی، هادی، چاپ ۳، قم: تبلیغات اسلامی.
۸. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۸۹). شیعه در اسلام با مقدمه حسین نصر، تهران: الغدیر.
۹. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۹۰ ب). رسائل الولایه، ترجمه و شرح، رحیمی م، تهران: ستاره قطبی.
۱۰. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۹۰ الف). نهایه الحکمه؛ فروغ حکمت، ترجمه و شرح، دهقانی م، ج ۱، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
۱۱. طباطبائی محمد حسین، (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی، ترجمه و شرح خسروشاهی، ج ۱، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۱۲. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۶). تفسیر المیزان، ترجمه همدانی، محمد باقر، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۹، ۲۰، قم: جامعه مدرسین قم.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴). فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۲۰ - ۲۹۹

انگیزه بزهکاری، میان‌کنش اخلاق و حقوق کیفری

مجتبی ملک افضلی اردکانی^۱

محمدعلی مهدوی ثابت^۲

فیروز محمودی جانکی^۳

چکیده

وجدان عمومی جامعه خواهان تساوی همگان در برابر قوانین کیفری است اما در عین حال، میان دو بزهکار که یکی با انگیزه‌های غیر اخلاقی مرتکب جرم شده و دیگری با انگیزه‌های اخلاقی و شرافتمندانه، قائل به تفاوت است؛ چنانکه در اخلاق نیز ارزش فعل به نیت فاعل وابسته است. نیت، همانند انگیزه به فاعل نیرو می‌دهد و جهت رفتار را برای وصول به هدف، مدیریت می‌کند. بدین ترتیب می‌توان انگیزه بزهکاری را یک میان‌کنش اخلاق و حقوق کیفری به حساب آورد. رویکرد قانونگذار به انگیزه اما بدون مناقشه و چالش نیز نبوده است؛ همواره مخالفان و موافقان زیر لوای «پاسداشت اخلاق» به نقد این رویکرد پرداخته‌اند. امکان ارتکاب بزه با انگیزه‌های اخلاقی از یک سو و نقد و بررسی دیدگاه مخالفان و موافقان توجه حقوق کیفری به انگیزه، موضوع این مقاله است. رهاورد پژوهش، ترجیح مشروط دیدگاه موافقان است؛ حقوق کیفری در تحقق جرم باید «فعل‌مدار» باشد و به جز در مقام ضرورت، برای انگیزه اخلاقی یا غیر اخلاقی مرتکب نقشی قائل نشود اما در تعیین مجازات‌های تعزیری - که به حاکم جامعه اسلامی سپرده شده است - «فاعل‌مدار» باشد تا با توجه به ابعاد مختلف شخصیت بزهکار و از جمله انگیزه او، مناسب‌ترین مجازات را در محدوده اختیاراتش برگزیند.

واژگان کلیدی

انگیزه، نیت، اخلاق، حقوق کیفری.

۱. استادیار گروه حقوق، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: malekafzali@yazd.ac.ir

۲. استادیار گروه حقوق، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: m-mahdavisabet@srbiau.ac.ir

۳. دانشیار گروه حقوق، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: firouzmahmoudi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۲/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

طرح مسأله

مرتکب یک جرم عمدی باید علاوه بر آگاهی نسبت به رفتار خویش، قصد هم داشته باشد؛ به تعبیر فقها «عالما و قاصدا» رفتار را مرتکب شده باشد. ماده ۱۴۴ از کتاب کلیات قانون مجازات اسلامی در مقام تبیین قصد بزهکار بر آمده است:

«ماده ۱۴۴ - در تحقق جرایم عمدی علاوه بر علم مرتکب به موضوع جرم، باید قصد او در ارتکاب رفتار مجرمانه احراز گردد. در جرایمی که وقوع آنها بر اساس قانون منوط به تحقق نتیجه است، قصد نتیجه یا علم به وقوع آن نیز باید محرز شود.»

همانگونه که پیداست ماده فوق از دو نوع قصد سخن گفته است: «قصد ارتکاب رفتار مجرمانه» که در همه جرایم عمدی احراز آن توسط دادگاه لازم است و در فقه جزایی «قصد فعل» نامیده می‌شود و دیگری «قصد نتیجه» که مخصوص جرایمی است که تحقق آنها - به حکم قانون - منوط به حصول نتیجه‌ای خاص می‌باشد و در دکترین و رویه قضایی به «جرایم مقید به نتیجه» یا - به اختصار - «جرایم مقید» مشهورند؛ به عنوان مثال برای تحقق اصلی‌ترین نوع جرم قتل عمد (موضوع بند «الف» ماده ۲۹۰ قانون مجازات اسلامی) لازم است احراز شود که مرتکب، قصد فعل روی قربانی را داشته؛ یعنی عمدا رفتاری را روی قربانی انجام داده و علاوه بر آن - چون تحقق قتل عمد، از سوی قانون به حصول مرگ یا ازهراق نفس قربانی منوط شده است - قصد مرتکب در ازهراق نفس قربانی نیز باید احراز شود.

بررسی دقیق‌تر قانون مجازات اسلامی و سایر قوانینی که از جرم و مجازات سخن گفته‌اند حکایت از آن دارد که قانونگذار نوع دیگری از قصد را نیز به رسمیت شناخته و برای آن اثرات متفاوتی را قائل شده است؛ بدون آنکه در میان قواعد کلی حقوق کیفری در کتاب کلیات قانون مجازات اسلامی از آن یاد کند و تعریفی از آن داشته باشد؛ به عنوان مثال ماده ۵۱۱ از کتاب تعزیرات قانون اخیر چنین مقرر داشته است:

«ماده ۵۱۱ - هر کس به قصد بر هم زدن امنیت کشور و تشویش اذهان عمومی، تهدید به بمب گذاری هواپیما، کشتی و وسائل نقلیه عمومی نماید یا ادعا نماید که وسایل مزبور بمب گذاری شده است علاوه بر جبران خسارت وارده به دولت و اشخاص به شش ماه تا دو سال حبس محکوم می‌گردد.»

در ماده فوق که بیانگر یک جرم عمدی است، مرتکب باید تهدید به بمب‌گذاری یا ادعای آن را با قصد انجام داده باشد نه اینکه مثلا کسی با گذاشتن سلاح روی شقیقه‌اش او را مجبور به این کار کرده باشد. از سوی دیگر چون تحقق این جرم به حصول نتیجه خاصی منوط نشده، قصد نتیجه، سالبه به انتفاء موضوع است و نیازی به احراز ندارد؛ لذا «قصد بر هم زدن امنیت

کشور و تشویش اذهان عمومی» نه قصد فعل است نه قصد نتیجه. در واقع، این یک قصد خاص است که قانونگذار وجود آن نزد مرتکب را شرط تحقق جرم موضوع ماده ۵۱۱ دانسته است؛ بدون آنکه برایش مهم باشد در عمل امنیت کشور بر هم زده می‌شود یا نمی‌شود یا اذهان عمومی مشوش می‌شود یا نمی‌شود. به نظر او تنها کسی مرتکب این جرم شده که در باطن خویش چنین قصدی را داشته باشد؛ بنابراین اگر قصد مرتکب شوخی یا سرگرمی یا هر قصد دیگری باشد، او مرتکب این جرم نشده و برای مجازات کردن او باید به دنبال تطبیق رفتارش با جرم دیگری در قانون بود. این «قصد خاص» در دکتین حقوق کیفری به «انگیزه» شهرت یافته است؛ البته قانونگذار - که چندان به اصول و فنون قانونگذاری ملتزم نیست - گاهی با الفاظ دیگری همچون «با هدف ...» و «به منظور ...» نیز از این قصد یاد کرده است

ناگفته پیداست که انگیزه تا چه میزان بر مفهوم «نیت» به عنوان معیار ارزش رفتار در اخلاق اسلامی انطباق دارد. چنین است که می‌توان انگیزه را «میان کنش اخلاق و حقوق کیفری» دانست.

انگیزه در حقوق کیفری امروز ایران کارکردهای متنوعی دارد؛ گاهی مانند ماده ۵۱۱ تعزیرات - که ذکرش گذشت - شرط تحقق برخی از جرایم تعزیری است؛ گاهی مستند به ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی ملاکی برای تعیین نوع و میزان دسته‌ای از مجازات‌های تعزیری است که قانون برای تعیین آنها قاضی را در محدوده‌ای منخیر کرده است؛ گاهی - اگر انگیزه‌ای «شرافتمندانه» باشد - مستند به ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی یکی از جهات تخفیف در مجازات تعزیری است و گاهی نیز با تغییر نوع جرم، تغییر در آیین دادرسی را باعث می‌شود؛ مانند آنچه در مورد جرایم سیاسی وجود دارد که بودن «انگیزه اصلاح امور کشور علیه مدیریت و نهادهای سیاسی یا سیاست‌های داخلی یا خارجی کشور» و نبودن «قصد ضربه زدن به اصل نظام» نزد مرتکب موجب می‌شود اگر اتهام او ارتکاب یکی از جرایم مذکور در ماده ۲ «قانون جرم سیاسی» باشد، جرمش «سیاسی» تلقی شده و با حضور هیأت منصفه و علنی رسیدگی شود و امتیازات دیگری را در تحمل کیفر و پس از آن داشته باشد.

رصد تحولات قانونگذاری در حقوق کیفری حکایت از آن دارد که هرچه به پیش می‌رویم توجه قانونگذار به «انگیزه» و تمایل او به ایفای نقش این مؤلفه روانی بیشتر می‌شود. اگر روزی «عدم توجه به انگیزه بزهداری» یک اصل بود، امروزه با کثرت مستثنیات قانونی، به کار بردن لفظ «اصل» در مورد آن دشوار می‌نماید.

رویکرد روزافزون قانونگذار به انگیزه اما بدون مناقشه و چالش نیز نبوده است؛ همواره متفکرانی زیر لوای «پاسداشت اخلاق» با این رویکرد مخالف بوده‌اند؛ همچنانکه مدافعان نیز زیر همین پرچم به منافسه با آنان پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، اخلاق، مهمترین میدان رویارویی

موافقان و مخالفان ورود انگیزه به حقوق کیفری بوده است. مخالفان، از جمله، نگران دخالت حکومت در ضمائر و باطن شهروندان هستند که می‌تواند به نقض آزادی‌های آنان و روا داشتن هر گونه ستمی در اثر باز بودن بیش از حد قضاوت بینجامد. از سوی دیگر غیر قابل اثبات و احراز بودن انگیزه و غیر اخلاقی بودن گره زدن مجازات با این مقوله غیر قابل اثبات نیز همواره مورد اشاره مخالفان بوده است؛ همچنانکه مدافعان بر نبود تفاوت میان شیوه اثبات انگیزه با سایر مؤلفه‌های روانی همچون علم و قصد و لزوم توجه به انگیزه برای فاصله افکندن میان تبهکاران زشت‌سیرت و دیگر مرتکبان تأکید دارند.

مقاله پیش رو بر آن است تا با تبیین نسبت میان اخلاق و بزهکاری به داوری در مورد میزان اخلاقی بودن رویکرد قانونگذار در توجه به انگیزه بنشیند. در این راه، حقوق کیفری فرانسه نیز با توجه به جایگاه خاصی که در شکل‌گیری حقوق کیفری ایران دارد، به مناسبت مورد مذاقه و بررسی قرار می‌گیرد اما در نخستین گام، لازم است با چیستی انگیزه، تعریف دقیق آن در حقوق کیفری و جایگاه آن به عنوان یک میان‌کنش اخلاق و حقوق کیفری آشنا شویم.

۱- چیستی انگیزه

۱-۱- انگیزه در لغت

انگیزه، واژه‌ای است فارسی به معنای سبب و باعث چیزها و موجب و علت آنها. این واژه از نظر ساختاری، اسمی است که از مصدر انگیزختن و انگیزیدن - به معنای به حرکت درآوردن - گرفته شده است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه انگیزه) گرچه امروزه واژه انگیزه، یادآور دانش روانشناسی است؛ بررسی نوشته‌های فارسی قدیمی، نشان از کاربرد دیرینه این واژه نزد فارسی‌زبانان دارد؛ کاربردی که به قرن‌ها قبل از ایجاد دانشی با عنوان «روانشناسی» بر می‌گردد؛ به عنوان مثال از «انوار سهیلی»، کتابی ادبی و اخلاقی، نگاشته شده در قرن دهم به قلم کمال‌الدین حسین بیهقی است که: «گمان مبر که قصه دمنه، انگیز حسودان باشد.» (معین، ۱۳۹۲، ذیل واژه انگیز) یا از گرشاسب‌نامه، اثر اسدی طوسی، شاعر قرن پنجم هجری که: «بدان که انگیزش است و شمار، همیدون به پل صراطت گذار» (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه انگیزش)

معادل واژه انگیزه در زبان عربی کلمات «باعث» و «دافع» است. در قوانین برخی از کشورهای عربی از واژه دافع و در برخی دیگر از کلمه باعث استفاده شده است؛ (عیاد الحلبی، ۱۹۹۷، ۳۴۹) در علوم اسلامی از جمله فقه و اخلاق غالباً با کلمات «نیت» یا «داعی» و گاهی هم با کلمه «قصد» از انگیزه یاد کرده‌اند.

معادل واژه انگیزه در زبان فرانسوی واژه «mobile» است. دائره‌المعارف «لاروس» mobile را «علت فاعلی» دانسته و آن را چنین تعریف می‌کند: «علتی که باعث یک اقدام می‌-

شود؛ علتی که برخی رفتارهای فرد را تعیین می‌کند.^۱ در زبان انگلیسی motive معادل انگیزه است. فرهنگ‌های لغت انگلیسی، motive را هدف و مقصودی دانسته‌اند که به دنبال یک رفتار است. (آ. مارتین، ۲۰۰۶: ۲۹۹) «mobile» و «motive» هر دو در فعل لاتین «movere» ریشه دارند. movere یعنی «حرکت می‌کند» (برناردینی، ۲۰۰۳: ۳۹۸) کلمه emotion نیز که در زبان انگلیسی به معنای هیجان است از همین ریشه است. (فرجی، ۱۳۷۱: ۲)

۱-۲- انگیزه در دانش روانشناسی

از آنجا که انگیزه در رفتار انسان مؤثر است، مورد توجه همه علوم مختلفی است که به تحلیل رفتار انسانی می‌پردازند؛ از جمله حقوق و جرم‌شناسی اما نمی‌توان جایگاه این واژه و مباحث پیرامون آن را در دانش روانشناسی منکر شد. حقوقدانان و جرم‌شناسان و دانشمندان سایر علمی که به انگیزه می‌پردازند در تعریف خویش از انگیزه، تا حدود زیادی از روانشناسی تأثیر پذیرفته‌اند. با این مقدمه و با هدف دستیابی به نمایی کلی از انگیزه، نگاهی به تعریف روانشناسان از آن داریم.

به اعتقاد روانشناسان، انگیزه عاملی درونی است که رفتار شخص را بر می‌انگیزد و جهت می‌دهد و آن را هماهنگ می‌سازد. موری^۲ در کتاب خویش «انگیزش و هیجان»^۳ این تعریف را مورد اجماع روانشناسان دانسته است. (ج. موری، ۱۳۶۳: ۴) عمده نویسندگان ایرانی نیز مشابه همین تعریف را در آثار خویش دارند. (فرجی، ۱۳۷۱: ۲) و (شعاری نژاد، ۱۳۵۱: ۳۷۳) در تعریفی دقیق‌تر، انگیزه عبارت است از فرآیندهایی که به رفتار، انرژی و جهت می‌دهند. «انرژی» حاکی از آن است که رفتار نیرو دارد؛ یعنی نسبتاً نیرومند، شدید و پایدار است و «جهت» نشان می‌دهد که رفتار، هدف دارد؛ یعنی به سمت مقصود یا نتیجه خاصی گرایش دارد.

همین جا مناسب است ذکر شود که در اخلاق اسلامی نیز کارکرد اصلی «نیت»، شکل-دهی یا همان جهت‌دهی به رفتار انسان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۲۴۴-۲۴۹) خداوند متعال در قرآن کریم خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلٰی شَاكَلْتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِيْلًا» (سوره نور، آیه ۲۱) یعنی: «بگو هر کسی بر اساس ساختار روانی خود عمل می‌کند پس پروردگار شما بهتر می‌داند که چه کسی راه یافته‌تر است.» در بعضی از روایات، «شاکله» به نیت تفسیر شده است؛ از جمله از امام صادق (ع) منقول است که «الْتَّيْبَةُ اَفْضَلُ مِنْ الْعَمَلِ اِلَّا وَ اِنَّ الْتَّيْبَةَ هِيَ الْعَمَلُ. قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلٰی شَاكَلْتِهٖ؛ يَعْنِي عَلٰی نِيَّتِهٖ.» یعنی «نیت برتر از عمل است اصلاً و این نیت همان عمل است سپس آیه قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلٰی شَاكَلْتِهٖ را تلاوت فرمود و

1- <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mobile>

2 - Murray

3 - Motivation and Emotion

اضافه کرد منظور از شاکله، نیت است.» (الحر العاملی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۵۱)
 در مقام جمع‌بندی باید گفت از منظر دانش روانشناسی «انگیزه» عبارت است از عامل و نیروی درونی که رفتار فرد را موجب می‌شود و در جهت معین سوق می‌دهد و او را به طور آشکار، به فعالیتی خاص وا می‌دارد. «انگیزه» مفهومی است دو منظوره؛ هم به منبع و منشأ (موتور محرکه) رفتار اشاره دارد و هم به نتیجه و هدف رفتار. پس انگیزه از حیث تصور، مقدم بر رفتار است، و از حیث تحقق خارجی، مؤخر و مترتب بر رفتار. (شجاعی، ۱۳۸۵: ۵۹-۶۰)

۱-۳- انگیزه در دانش حقوق کیفری

هیچیک از قوانین ایران از بدو قانونگذاری تاکنون به تعریف و ماهیت انگیزه بزهکاری نپرداخته‌اند اما قوانین برخی از کشورهای دیگر در مقام تعریف انگیزه برآمده‌اند؛ از جمله قانون مجازات سوریه - مصوب ۱۹۴۹/۶/۲۲- در ماده ۱۹۱ چنین می‌گوید: «انگیزه، علتی است که فاعل را به ارتکاب فعل وا می‌دارد یا غایت دوری که فاعل آن را در نظر دارد.»^۱ با عنایت به اینکه عمده قوانین کیفری و رویه قضایی کشورهای مختلف تعریفی از انگیزه به دست نداده‌اند به سراغ دکتربین حقوق کیفری می‌رویم تا مفهوم انگیزه را در آن واکاوی کنیم.

در بین نویسندگان ایرانی و فرانسوی حقوق کیفری تعاریف بسیار متنوعی از انگیزه مشاهده می‌شود که می‌توان آنها را بر دو دسته کلی تقسیم نمود:

الف- تعاریفی که به ماهیت انگیزه اشاره نداشته و تنها به یکی از کارکردهای آن پرداخته‌اند.

بسیاری از نویسندگان حقوق کیفری در فرانسه بدون آن که متعرض ماهیت انگیزه شوند، تنها به بیان به یکی از کارکردهای انگیزه (سوق دادن فرد به سوی ارتکاب جرم یا جهت‌دهی به رفتار به عنوان هدف غایی) بسنده کرده یا در تعریف آن از تعبیری کلی و مبهم همچون «عامل روانی» و «تمایل درونی» برای تبیین ماهیت انگیزه استفاده نموده‌اند؛ به عنوان مثال کنن^۲، لوروا^۳، ویسانتینی^۴ کله‌مان^۵ و رنو^۶ انگیزه را «علت شخصی» می‌دانند که فرد را به ارتکاب جرم وا می‌دارد. (کنن، ۲۰۰۷: ۶۶؛ لوروا، ۲۰۱۰: ۲۱۵؛ کله‌مان و ویسانتینی، ۲۰۰۹: ۶۹ و رنو، ۲۰۱۰: ۱۳۵) پیناتل^۷ و دریر^۸ نیز از جمله دیگر نویسندگان فرانسوی هستند که بدون اشاره به ماهیت

1 - www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws

2 - Canin

3 - Leroy

4 - Vicentini

5 - Clement

6 - Renout

7 - Pinatel

8 - Dreyer

انگیزه، کارکرد اول آن یعنی وا داشتن فرد به عمل را متذکر شده‌اند. (بیناتل، ۱۳۴۵: ۵۵ و دریر، ۲۰۱۰: ۵۳۳) از بین نویسندگان ایرانی حقوق جزا نیز کسانی شبیه همین تعریف از انگیزه را دارند. (نوربها، ۱۳۷۵: ۱۹۵؛ الهام و برهانی، ۱۳۹۵: ۲۰۶ و فیض، ۱۳۷۶: ۲۷۹)

در یک تعریف متفاوت، مفهوم انگیزه و انگیزش - بدون پرداختن به ماهیت آن - روی جهت دهی رفتار بنا شده است؛ یعنی روی هدف نهایی فعالیت فرد؛ انگیزه در قالب «غایت رفتار» طراحی شده است. (پیترز، ۱۹۷۳: ۳۴) در بین فرانسوی‌ها ووئن^۱ و لئوته^۲ در کتاب مشترک خویش (ووئن و لئوته، ۱۹۵۶: ۲۰۶) این تعریف را انتخاب کرده‌اند. پرادل^۳ انگیزه را هدفی می‌داند که عامل، آن را تعقیب می‌کند. (پرادل، ۲۰۰۸ الف: ۹۶) در بین نویسندگان ایرانی این تعریف طرفداران زیادی دارد. (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۹: ۱۶۵؛ ولیدی، ۱۳۷۴: ۳۰۱-۳۰۲؛ صانعی، ۱۳۸۲: ۳۷۶ و یاد، ۱۳۴۷: ۴۴)

ب- تعاریفی که ماهیت انگیزه را نفع، امتیاز یا نوعی احساس می‌دانند.

این نوع تعریف نیز در دکتترین حقوق کیفری فرانسه طرفدارانی دارد؛ از جمله بولوک^۴ در سه اثر خویش انگیزه را منفعت یا احساسی دانسته که فاعل را به ارتکاب جرم وا می‌دارد و عمل را موجب می‌شود. (بولوک، ۲۰۰۹: ۲۴۰؛ لوواسور و همکاران، ۲۰۰۲: ۷۳ و بولوک و ماتسوپولو، ۲۰۰۶: ۸۸ و ۸۹) لارگیه^۵ نیز انگیزه را از جنس احساس دانسته است. (لارگیه، ۲۰۰۵: ۳۸) نویسندگان ایرانی متعددی نیز بر همین باورند؛ یعنی انگیزه را یک نفع، امتیاز یا احساس دانسته‌اند. (شامبیاتی، ۱۳۸۴: ۴۰۸؛ گلدوزیان، ۱۳۸۴: ۱۸۱؛ اردبیلی، ۱۳۹۴: ۳۴۶؛ افراسیابی، ۱۳۷۶: ۲۰۸ و الطافی، ۱۳۷۲: ۷۶)

برای جمع‌بندی و ارائه تعریف مختار از انگیزه، تبیین مفهوم «هدف» و انواع آن ناگزیر است. هدف در لغت، به معنای «نشانه» و «غرض» است؛ (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه هدف) نمایی است که شخص قبل از عمل، آن را در نظر می‌گیرد و نیرو و وسایل لازم را برای وصول به آن به کار می‌برد؛ به عبارت دیگر نتایج مورد انتظار یک رفتار را هدف می‌گویند. افعال انسان (به جز آنچه حاصل انفجار احساسات وی است) با هدف یا اهداف خاصی صورت می‌گیرد. کار کردن، درس خواندن، غذا خوردن و ارتکاب انواع جرایم با هدف یا اهداف خاصی صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر باید گفت انسان موجودی پیچیده است و نتایج مورد انتظار او برای یک رفتار ممکن است متعدد و متنوع باشد. شبکه اهداف انسان از رفتارهای خویش را می‌توان به کلافی از

1 - Vouin
2 - Léauté
3 - Pradel
4 - Bouloc
5 - Larguier

نخ به دور یک هسته مرکزی (رفتار) تشبیه کرد. اهدافی که برخی به رفتار نزدیکند، برخی دور و برخی در فاصله‌ای بین اهداف نزدیک و دور. به عنوان مثال در یک پرونده سرقت، فرشی ربوده شده است. سارق هدف خود از این کار را «تصاحب فرش» بیان می‌کند. تصاحب فرش برای «فروش آن» و «کسب ثروت»؛ ثروت برای «ازدواج کردن» و ازدواج برای «خوشحال کردن یک مادر سالخورده».

هدف نزدیک، در ارتباط با قصد نتیجه تبیین می‌شود که در مقدمه این مقاله با آن آشنا شدیم. انگیزه به اهداف غیر نزدیک (متوسط و دور) مربوط است. در مثال قتل عمد، فعل مادی، شلیک گلوله، فشردن گلو، خوراندن سم یا امثال آن است. هدف نزدیک فاعل، از هاق روح از بزه‌دیده است که تشکیل دهنده «قصد نتیجه» است. و رای این هدف نزدیک، هر هدف دیگری که وجود داشته باشد، متوسط یا دور، یکی یا چند تا، از جنس «انگیزه» است. اهدافی مانند «سرقت اموال قربانی»، «تجاوز به او»، «انتقام گرفتن از او»، «اجرای عدالت در مورد او»، «ارث بردن از او»، «دفاع از جان در برابر حمله او» یا حتی «کمک و ترحم به او برای اینکه از رنج یک بیماری مزمن لاعلاج رهایی یابد».

در نهایت، پس از بررسی تعاریف لغوی، روانشناختی و حقوقی انگیزه، نگارنده با ناقص دانستن همه تعاریف موجود در حقوق کیفری، تعریف ذیل را از انگیزه بزهکاری به دست داده و آن را بر تعاریف موجود ترجیح می‌دهد:

«نیروی درونی که از تصور یک یا چند هدف متوسط یا دور در شخص ایجاد شده، او را به ارتکاب رفتار بزهکارانه وا می‌دارد و رفتار او را برای رسیدن به آن هدف یا اهداف جهت می‌دهد.»

شایسته ذکر است این تعریف، همزمان هم جامع ماهیت انگیزه (نیروی درونی) و کارکردهای آن (نیرومندسازی فرد برای رفتار و جهت‌دهی رفتار) است و هم مانع ورود نیروهای بیرونی (مانند اجاب‌های مادی) و اهداف فوری، نزدیک یا بلافاصله.

۲- اقسام انگیزه در حقوق کیفری

اگرچه دانش روان‌شناسی، فلسفه، جرم‌شناسی و برخی دیگر از علوم جنایی تقسیمات متعددی از انگیزه را لحاظ کرده و مورد بررسی قرار می‌دهند، حقوق کیفری تنها یک دسته‌بندی را برای انگیزه‌های بزهکاری به رسمیت می‌شناسد؛ تقسیم انگیزه‌ها با معیار «اخلاق» و «حسن و قبح آنها». بر این اساس انگیزه‌ها در دو دسته «انگیزه‌های اخلاقی و قابل ستایش» و «انگیزه‌های غیر اخلاقی و قابل نکوهش» قرار می‌گیرند. نگارنده - به شرحی که خواهد آمد - می‌تواند از نوع دیگری از انگیزه با عنوان «انگیزه‌های خنثی یا طبیعی» نیز سخن بگوید که نشانه‌های متعددی از پذیرش و به رسمیت شناختن آن در فقه جزایی و قوانین کیفری وجود دارد.

۲-۱- انگیزه‌های قابل ستایش (اخلاقی)

قانون مجازات اسلامی صفت «شرافتمندانه»^۱ را برای این انگیزه‌ها استفاده کرده است؛ بند «پ» ماده ۳۸ این قانون در بیان جهات تخفیف مجازات تعزیری، اوضاع و احوال خاص مؤثر در ارتکاب جرم، از قبیل رفتار یا گفتار تحریک‌آمیز بزه‌دیده یا وجود «انگیزه شرافتمندانه» در ارتکاب جرم را یکی از جهات تخفیف می‌داند.

می‌توان گفت حقوق کیفری انگیزه‌ای را خوب و شرافتمندانه می‌داند که برخواسته از ارزشهای والای اخلاقی باشد؛ ارزش‌هایی مانند نوع‌دوستی، احسان، ایثار، غیرت، ترحم و شفقت. پرسش بسیار مهمی که مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است با انگیزه‌های اخلاقی و شرافتمندانه مرتکب بزه شد؟ این پارادوکس یا تضاد چگونه قابل توجیه است؟ به‌زودی پس از شرح مختصری درباره انگیزه‌های قابل نکوهش و انگیزه‌های طبیعی به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت.

۲-۲- انگیزه‌های قابل نکوهش (غیر اخلاقی)

این انگیزه‌ها غالباً با صفاتی همچون «پست»، «شرورانه» و «حقیر» توصیف می‌شوند. کینه، حسد و حرص، مصادیقی از انگیزه‌های قابل نکوهش هستند. در حقوق کیفری بیشترین تأثیر را در بین انگیزه‌های مختلف، انگیزه‌های بد و غیر اخلاقی به خود اختصاص داده‌اند؛ این انگیزه‌ها گاه موجب تحقق جرم و گاه موجب تشدید جرم و مجازات خواهند شد؛ به عنوان مثال طبق بند «الف» ماده ۱ قانون مبارزه با تامین مالی تروریسم - مصوب ۱۳۹۴/۱۱/۱۳ - انگیزه «تأثیرگذاری بر خط‌مشی، تصمیمات و اقدامات دولت جمهوری اسلامی ایران، سایر کشورها و یا سازمان‌های بین‌المللی» شرط تحقق برخی از جرایم تروریستی است.

۲-۳- انگیزه‌های خنثی یا طبیعی

چنانکه گفته شد دکترین حقوق کیفری از عنوان «انگیزه‌های خنثی یا طبیعی» استفاده نکرده، اما با شناخت انگیزه‌های قابل ستایش و قابل نکوهش، به این نتیجه خواهیم رسید که گاهی دسته دیگری از انگیزه‌ها نیز وجود دارند که نمی‌توان آنها را نه به فضایل اخلاقی نه به ردای اخلاقی منتسب کرد. این دسته از انگیزه‌ها را می‌توان «خنثی یا طبیعی» نامید. انگیزه‌های مشترک بین انسان و حیوان از این دسته‌اند مانند انگیزه‌های ناشی از نیازهای فیزیولوژیکی و زیستی از قبیل انگیزه رفع گرسنگی و تشنگی، انگیزه آشامیدن و انگیزه مصاحبت و آمیزش با جنس مخالف. تأثیر این انگیزه‌ها در تحقق یا تشدید جرم یا تخفیف مجازات اندک است ولی در

۱- شرافت اسم مصدر عربی است در معنای شرف، بزرگی، بزرگواری، بزرگ‌مقداری، مجد، رفعت و قدر و نجابت و اصالت. (دهخدا، ۱۳۷۷)

عوض، بیشترین تأثیر خود را در مبانی جرم‌انگاری رفتارهای انسانی دارند. در حقوق کیفری اسلام، جرم‌انگاری اعمال منافی عفت از جمله زنا نمونه‌ای از توجه به انگیزه‌های طبیعی انسان در وضع مجازات است. در فقه شیعه و به تبع آن در قانون مجازات اسلامی، سبک‌ترین مجازات برای زنا، تازیانه است. برابر ماده ۸۸ قانون مجازات اسلامی حد زناى زن یا مردی که واجد شرایط احصان نباشند (یعنی همسر سهل‌الوصول نداشته باشند) یکصد تازیانه است. در وضع این مجازات واقع‌بینی شارع مقدس و شناخت میل جنسی به عنوان یکی از سائق‌های فیزیولوژیک آشکار است؛ چراکه از نظر اسلام کسی که فاقد همسری است که بتواند هر وقت که خواست با او بیامیزد، مستحق بیشترین تخفیف در مجازات است. در عوض زانی محصن (کسی که در عین امکان ارضاء میل جنسی از راه مشروع، راه زیاده روی طی کرده)، مستحق مجازات سنگینی همچون رجم خواهد بود.

نمونه دیگر در این باب، توجه به سائق گرسنگی در جرم‌انگاری سرقت حدی است؛ به گونه‌ای که «عدم ارتکاب سرقت در زمان قحطی» طبق بند «خ» ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی، یکی از شرایط سرقت مستوجب حد است.

تبصره ماده ۵۵۴ کتاب تعزیرات قانون مجازات اسلامی نمونه‌ای دیگر از توجه قانونگذار ما به انگیزه‌های طبیعی و عواطف انسانی است:

«ماده ۵۵۴ - هرکس از وقوع جرمی مطلع شده و برای خلاصی مجرم از محاکمه و محکومیت مساعدت کند؛ از قبیل اینکه برای او منزل تهیه کند یا ادله جرم را مخفی نماید یا برای تبرئه مجرم ادله جعلی ابراز کند، حسب مورد به یک تا سه سال حبس محکوم خواهد شد. تبصره - در موارد مذکور در ماده (۵۵۳)^۱ و این ماده در صورتی که مرتکب از اقارب درجه اول متهم باشد مقدار مجازات در هر مورد از نصف حداکثر تعیین شده بیشتر نخواهد بود.» مناسب است در پایان بحث از ضرورت توجه به انگیزه‌های طبیعی انسان، به عبارت زیبای بکار یا نیز نگاهی داشته باشیم:

«عقل، ناسودمندی و در نتیجه خطر همه قوانینی را که با احساسات فطری انسان به مقابله بر می‌خیزد، گوشزد می‌کند. بر سر این قوانین همان خواهد آمد که بر سر آب‌بندی که مستقیماً با جریان رودخانه روبرو می‌شود؛ یا فوراً در هم می‌شکند و به زیر آب فرو می‌رود؛ یا خود، گردابی پدید می‌آورد که آن را می‌ساید و آهسته آهسته آن را فرو می‌ریزد.» (بکار یا، ۱۳۸۰: ۵۲-۵۳)

۱ - «ماده ۵۵۳ - هرکس شخصی را که قانوناً دستگیر شده و فرار کرده یا کسی را که متهم است به ارتکاب جرمی و قانوناً امر به دستگیری او شده است مخفی کند یا وسائل فرار او را فراهم کند به ترتیب ذیل مجازات خواهد شد: ...»

۳- پارادوکس اخلاق و بزهکاری

پس از آشنایی با انگیزه‌های اخلاقی یا شرافتمندانه بزهکاری، پرسشی در ذهن تبادر می‌کند: چگونه ممکن است یک انسان با انگیزه اخلاقی و شرافتمندانه به ارتکاب «بزه» - به عنوان یک فعل ضد ارزشی و ضد اخلاقی - دست بزند؟ این پارادوکس یا تضاد چگونه قابل حل است؟ در پاسخ می‌توان به دلایلی از جمله موارد زیر اشاره نمود:

الف- ناتوان دیدن واقعی یا خیالی نظام عدالت کیفری در حمایت از ارزش‌های اخلاقی.

عدالت بشری بواسطه همه نواقصی که دارد هیچگاه در حمایت همه‌جانبه از ارزش‌های اخلاقی توفیق کاملی نداشته و اصولاً چنین ادعایی هم نداشته است! در این میان افرادی با تشخیص واقعی یا خیالی این ناکامی نظام عدالت کیفری به ارتکاب بزه روی می‌آورند تا به زعم خویش از اخلاق پاسداری کنند.

«انگیزه اجرای عدالت» یکی از شایع‌ترین انگیزه‌های اخلاقی ارتکاب جرم است که ذیل این عنوان می‌توان از آن نام برد. حس اجرای عدالت، خود ریشه در شهوات یا اعتقادات فرد دارد. گاه عدالت‌خواهی، چهره‌گریم شده‌ای از حس انتقامجویی است که با انگیزه التیام آسیب‌ها رخ می‌نمایاند؛ مانند کسی که در معرض توهین دیگری قرار گرفته و بدون طرح دعوی یا علی‌رغم طرح دعوی و اعمال مجازات قانونی بر توهین‌کننده، این مجازات را کافی ندانسته و با انگیزه حفظ کرامت خویشتن در مقام ضرب و جرح توهین‌کننده برآید. بسیاری از بزهکارانی که انگیزه خود را انتقام از فرد یا افراد مشخص یا انتقام از جامعه دانسته و بر عادلانه بودن این انتقام تأکید داشته‌اند. در خصوص این گروه از بزهکاران باید گفت ناتوانی ایشان از اثبات حق خویش از یک سو و سرخوردگی ناشی از حس بزه‌دیدگی از سوی دیگر کافی است تا این افراد خود را به جای دستگاه عدالت کیفری نشانده و عدالت را در حد فهم خویش از استحقاق خود و تقصیر طرف مقابل اجرا نمایند. گسن^۱ به نقل از پی‌ناتل حداقل هفت دسته جرم ناشی از عدالت‌خواهی کاذب بر می‌شمرد. (گسن، ۲۰۰۷: ۵۶۵-۵۵۹)

عدالت‌خواهی گاهی برخاسته از باورهای ایدئولوژیک افراد است. در میان بزهکارانی که با انگیزه اجرای عدالت دست به ارتکاب بزه می‌زنند، فراوانند آنانی که ریشه این عدالت‌خواهی ایشان را باید در باورها و اعتقادات مذهبی یا انسانی آنها جستجو کرد. در واقع در این دسته از جرایم، بزهکار با انگیزه انجام یک عمل ارزشی و پسندیده انسانی یا اعتقادی به عملی دست می‌آید که عنوان «بزه» را خواهد داشت؛ به بیان دیگر، این گروه از بزهکاران قربانی ایدئولوژی

بزه‌پرور یا فهم ناصحیح از تعالیم صحیح هستند. پرونده قتل‌های زنجیره‌ای زنان خیابانی در مشهد مثالی از درک نادرست از باورهای دینی است. قاتل، با ناکافی و نارسا دانستن عدالت کیفری رسمی، خود برای حمایت از ارزش‌های اخلاقی به پا خواسته و شانزده زن را به قتل رسانده بود. او در تمام جلسه‌های بازپرسی و دادگاه، انگیزه‌اش را از بین بردن «فساد در جامعه» عنوان می‌کرد.^۱

ب- هم راستا ندیدن واقعی یا خیالی قوانین کیفری با اخلاق یا کم‌وزنی ارزش اخلاقی مورد حمایت قانون در مقابل شرافت تهدید شده.

به عنوان مثال در فرانسه مخالفان سقط جنین با انگیزه جلوگیری از این کار به مراکز قانونی سقط جنین یورش برده و از این کار ممانعت می‌کنند. (این رفتار طبق ماده 2-2223 L. از مجموعه قوانین و مقررات سلامت عمومی^۲ فرانسه جرم‌انگاری شده است.) یا داروخانه‌داری که با انگیزه مبارزه با سقط جنین از فروش داروی سقط جنین خودداری کرده و برابر قوانین به جرم خودداری عامدانه از فروش محکوم می‌شود.

ج: فهم اشتباه یا ناقص از اخلاق مورد حمایت یا شرافت مورد تهدید یا هر دو.

قرآن کریم زیانکارترین انسان‌ها را کسانی می‌داند که با رفتاری گمراهانه بر این خیالند که نیک‌رفتارند: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (سوره کهف، آیات ۱۰۳ و ۱۰۴) یعنی «بگو آیا شما را خبر دهم که زیانکارترین مردم کیست؟ آنان که در زندگی دنیا تلاششان گم و محو می‌شود، در حالی که می‌پندارند کار شایسته و نیک انجام می‌دهند.» قرآن ریشه این توهم را نیز معرفی کرده است؛ در آموزه‌های قرآنی یکی از کارکردهای نفس اماره «تسویل» است. یعنی زیبا جلوه دادن یک امر زشت. از این جهت برخی برای انسان نفسی به نام «مسوله» اثبات کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۶۴) قرآن در موارد متعددی ریشه خطاهای انسان را تسویل نفس می‌داند؛ از جمله در ماجرای به چاه گذاشتن یوسف (علیه‌السلام) توسط برادرانش، هنگامی که ایشان گریه‌کنان خدمت پدر رسیدند و قصه ساختگی گرگ و پیراهن را تعریف کردند، یعقوب (علیه‌السلام) به ایشان فرمود: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا» (سوره یوسف، آیه ۱۸) یعنی «بلکه نفسستان کار را برای شما زیبا ساخته!» یعنی نفسستان زشتی آن کاری را که با یوسف کرده‌اید، قتل، فروش یا هر کار دیگر را در نظرتان زیبا جلوه داده و شما آن را مرتکب شده‌اید. همین عبارت را عینا جای دیگری از داستان نیز یعقوب (علیه‌السلام) به پسران خویش فرمود؛ آنگاه که ایشان - بر خلاف پیمان محکمی که

۱- پایگاه اینترنتی اقتصاد نیوز به نشانی (www.eghtesadnews.com)

2- Code de la santé publique, www.legifrance.gouv.fr

برای بازگرداندن بنیامین (علیه‌السلام) با پدر بسته بودند - بدون بنیامین (علیه‌السلام) از سفر مصر بازگشتند و آنچه را که ارتکاب سرقت از سوی او می‌پنداشتند برای پدر تعریف کردند، یعقوب (علیه‌السلام) به ایشان فرمود: «بلکه نفستان کار را برای شما زیبا ساخته!» (سوره یوسف، آیه ۸۳) قرآن همچنین از زبان سامری که مردم را به پرستش گوساله دعوت کرد، می‌گوید: «سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي» (سوره طه، آیه ۹۶) یعنی «نفس من کار مرا بر من زیبا جلوه داد.»

هرچند قرآن کریم تسویل نفس را واقعی می‌داند اما هیچگاه آن را از اسباب اباحه رفتار و به تعبیر حقوق کیفری از «موانع مسئولیت کیفری» یا «علل موجهه» محسوب نمی‌کند. قرآن انسان را به بازگشت به وجدان خود فرا می‌خواند تا از صورت واقعی رفتار خویش آگاهی صحیحی به دست می‌آورد: آنجا که می‌فرماید: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (سوره قیامت، آیات ۱۴ و ۱۵) یعنی «انسان به نفس خویش آگاه است هر چند عذرهایی بتراشد.»

۴- ارزیابی ورود انگیزه به حقوق کیفری

تاریخ اندیشه‌های کیفری شاهد برخوردهای متفاوتی با انگیزه بوده است. توجه یا بی‌توجهی به انگیزه در حقوق جزا و عدالت کیفری، همواره مورد اختلاف اندیشمندان این حوزه بوده است. اینک نوبت آن است که در ورای همه این اندیشه‌ها ما نیز در همین نوشته موضع خویش را در این ارتباط مشخص کنیم. به همین خاطر و برای دستیابی به این هدف، در ادامه، با نگاهی مبنایی دلایل موافقان و مخالفان توجه حقوق کیفری به انگیزه بررسی خواهد شد.

۴-۱- ادله مخالفان ورود انگیزه به حقوق کیفری

مهمترین ادله مخالفان عبارتند از: دشواری اثبات انگیزه و تأیید توجه هدف توسط وسیله و در نتیجه فدا شدن جنبه‌های اجتماعی و فایده‌مندی حقوق کیفری.

الف- دشواری اثبات انگیزه

مخالفان معتقدند پی بردن به انگیزه اشخاص از روی رفتار ایشان کاری بسیار دشوار و در عین حال گمراه کننده است. علت این امر این است که رفتار شخص تنها ناشی از انگیزه نیست بلکه در رفتار او شرایط فعلی و تجربه‌های قبلی نیز مؤثرند؛ به عنوان مثال نمی‌توان همیشه صحبت مکرر شخص در مورد ثروت را دلیل علاقه او به مال دانست؛ چراکه ممکن است او قبلاً آموخته باشد که ثروت راه مناسبی برای شهرت است؛ بنابر این او با انگیزه کسب شهرت به سراغ مال‌اندوزی می‌رود. در واقع «مشخص کردن انگیزه از روی رفتار زمانی امکان دارد که ما از تجارب قبلی شخص آگاه باشیم و موقعیت فعلی او را به دقت کنترل کنیم.» (ج. موری، ۱۳۶۳: ۴، ۱۸ و ۱۹)

شناخت انگیزه‌های یک بزهدکار برای قاضی غالباً دشوار است. وا داشتن او به تعیین دقیق انگیزه‌هایی که موجب عمل شده‌اند، مجبور کردن او به تجزیه و تحلیلی روانشناختی فراتر از

صلاحیت اوست. به همین خاطر، قانونگذار نباید کاری کند که دادگاه برای محکوم ساختن مرتکب یک رفتار جرم‌انگاری شده درمانده باشد؛ برای قاضی ممکن نیست مشخص کند رفتار مورد نظر تحت تأثیر کدامیک از انگیزه‌های مورد اشاره قانون انجام شده است. (دپورتس و لوگونش، ۲۰۰۹: ۴۴۱) پرادل، این دشواری را به صورت خاص در تشخیص جرایم سیاسی یادآور می‌شود و تأکید می‌کند که «انگیزه‌ها کاملاً مشخص نیستند.» (پرادل، ۲۰۰۸ ب: ۴۷۰ و ۴۷۱)

ب- تأیید توجیه هدف توسط وسیله و در نتیجه فدا شدن جنبه‌های اجتماعی و

فایده‌مندی حقوق کیفری

طرد انگیزه از دامنه مجرمیت کیفری گاهی اینگونه موجه شده که پذیرش آن موجب بازشناسی ضرب‌المثلی است که همیشه مورد سوء استفاده است: «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» اگر قرار باشد انگیزه را بپذیریم باید قبول کنیم که می‌توان برای رسیدن به یک هدف مقدس از وسایل و ابزار نامقدس و پلید استفاده کرد. این در واقع شکلی دیگر از ماکیاولیسم و نظریه «تفکیک بین اخلاق و سیاست» است! (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۵۲)

توجیه یا عدم توجیه وسیله توسط هدف یکی از مباحث فلسفه علوم سیاسی و فلسفه اخلاق است. در جهان‌بینی و اخلاق اسلامی راه حق باید حق باشد و برای تأمین اهداف عالی و مقدس باید از ابزار و وسیله‌های اخلاقی، انسانی و مشروع استفاده کرد. از راه باطل به‌سوی حق رفتن درست نیست. (طباطبایی، ۱۴۰۵: ج ۴، ۱۵۵-۱۶۰)، (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۵۷) و (مطهری، ۱۳۷۳: ۹۳) این اندیشه مستظهر به آموزه‌های فراوانی از اصل دین است از جمله دستور خداوند متعال به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (سوره نحل، آیه ۱۲۵) یعنی «با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما» و این حدیث شریف از حضرت علی (علیه‌السلام) که فرموده است: «هر که به وسیله گناه پیروز شد، پیروز نیست و آن که بواسطه بدی و ستم پیروز شده، شکست خورده است.» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۳۳)

نتیجه این توجیه وسیله توسط هدف چه خواهد بود؟ فدا شدن جنبه‌های اجتماعی و فایده‌مندی حقوق کیفری! دون‌دیو دووابر^۱ معتقد بود پذیرفتن تأثیر انگیزه در حقوق جزا و توجه به اهداف و انگیزه‌های باطنی بزهکاران به فدا شدن جنبه‌های اجتماعی و فایده‌مندی حقوق کیفری در برابر جنبه اخلاقی آن منجر خواهد شد؛ (محسنی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۱۵) چراکه هدف از وضع قوانین جزایی حمایت از جامعه در برابر یک تعدی مشخص و ترمیم آن است؛ حال چنانچه هر بزهکاری بتواند با طرح انگیزه‌های خوب و شرافتمندانه خود را از زیر تیغ عدالت کیفری

برهاند، حتی به فرض صحت همه این ادعاها در عالم واقع، تکلیف زخمی که در اثر ارتکاب بزه بر پیکر اجتماع وارد شده چه خواهد شد؟ آیا چنین جامعه‌ای خواهد توانست به حیات خویش ادامه دهد؟ آیا مردم و حتی خود بزهکاران از بابت تعدی های بعدی در امنیت به سر می‌برند؟ یا اینکه هر لحظه باید منتظر جرمی علیه تمامیت جسمانی یا روانی یا یکی از حقوق خویشتن باشند؟ چنانچه فرض بر اعتبار انگیزه در عدالت کیفری باشد، با جامعه‌ای مواجه خواهیم شد که هرکس به صرف نیت خوبی که دارد به خود اجازه انجام هرکاری را می‌دهد. در واقع، در صورتی که شکل‌گیری جرم به انگیزه مرتکب بستگی داشته باشد، ما به سوی نهادینه کردن نوعی از عدالت خصوصی حرکت خواهیم کرد. (دکوک، ۱۹۷۲: ۲۱۶) و (لوروا، ۲۰۱۰: ۲۱۶) این مسأله به‌ویژه در برخی از جرایم مانند سرقت و هتک اقامتگاه کاملاً قابل پیش‌بینی است. (پردال، ۲۰۰۸ ب: ۴۷۰ و ۴۷۱) (طبیعی است که برخی از مردم حقوق مالی خود را در اموال دیگران می‌بینند و پذیرش انگیزه اجرای عدالت و احقاق حق در این دسته، یعنی پذیرفتن افزایش قابل ملاحظه سرقت و سایر جرایم مالی در جامعه!)

۴-۲- پاسخ و ادله موافقان توجه حقوق کیفری به انگیزه

الف: در خصوص دشواری اثبات انگیزه

برناردینی، نویسنده یکی از کتاب‌های ارزشمند حقوق کیفری در فرانسه پاسخ مناسبی برای این نگرانی و اشکال دارد که تا حدود بسیاری در مورد کشور ما نیز قابل تسری است. وی معتقد است این تحلیل در مورد قضاوت کیفری غالباً واقع‌بینانه است. به نظر او این قضاوت فاقد آمادگی یا دارای آمادگی کمی برای غنیمت شمردن علوم انسانی هستند؛ علمی که در عین حال برای انجام مأموریت قضایی آنها هم ضروری است اما این تنها یکی از نقایص سازمان‌های تربیت‌کننده قضاوت کیفری است. بهتر چنین است که مشکلات را آشکار کنیم تا احتیاط‌های لازم برای استفاده از مفاهیم نو شناسایی شوند؛ نه اینکه از طرح مشکلات برای رد کردن ضرورت تعمیق در شناسایی این مفاهیم استفاده کنیم و اجازه دهیم قضاوت‌هایی با ارزش شبه‌علمی تقدم یافته و مستقر شود. در حقیقت، دشواری ارزیابی انگیزه‌ها نباید مانعی برای توجه به آنها باشد. (برناردینی، ۲۰۰۳: ۴۰۲) اگر بنا باشد متولیان عدالت کیفری به انگیزه‌های بزهکاری - به صرف دشوار بودن ارزیابی آنها - توجه شایسته را نداشته باشند، چگونه قادر خواهند بود دخالت عناصری ذهنی همچون علم مرتکب به موضوع جرم و قصد او در جرایم عمدی یا غفلت او در بی‌احتیاطی یا بی‌مبالاتی تشکیل دهنده جرایم غیر عمدی را ارزیابی کنند؟ بنابراین به جای پاک کردن صورت مسأله، لازم است برای آن راه‌حل مناسب پیدا کرد و راه‌حل هم چیزی جز تجهیز قضاوت به دانش و مهارت ارزیابی عناصر ذهنی نیست. به عبارت دیگر، لازم است دروس روانشناسی جایگاه ویژه‌ای در دوره‌های کارآموزی قضاوت کیفری داشته باشند.

ب- در خصوص توجیه وسیله با هدف

در این خصوص باید به ظرافت‌هایی عنایت داشت. در واقع استدلال مخالفان توجه حقوق کیفری به انگیزه مبتنی است بر خلط بین دو مفهوم اساساً متفاوت یعنی «تفسیر» و «توجیه». انگیزه - به عنوان موتور محرک و هدف غایی از یک عمل - نمی‌تواند عمل را توجیه کند اما می‌تواند آن را تفسیر کند؛ تفسیری که برای تعیین اصل بزهکاری یا تعیین نوع و میزان مجازات متناسب یا شایستگی تخفیف در مجازات بزهکار مفید واقع شود. از این رو می‌توان این استدلال را ناقص دانست؛ چراکه با ابتنا بر شأن تفسیری انگیزه، کارکرد توجیه‌گری آن را نتیجه می‌گیرد؛ در حالی اینها دو مقوله مختلف هستند. انگیزه، کاربردی در توجیه جرم ندارد اما اجازه می‌دهد آن را تفسیر و ارزیابی کنیم. (برناردینی، ۲۰۰۳: ۴۰۲ و ۴۰۳) از سوی دیگر می‌دانیم که مدت‌هاست که آورده‌های دانش جرم‌شناسی، حقوق کیفری را متأثر می‌کند. از جمله مهمترین رسالت‌های جرم‌شناسی شناخت علل و عوامل جرم و یافتن راه‌هایی برای پیشگیری از آن و اصلاح بزهکاران است. انگیزه و شخصیت جنایی انسان از جمله مهمترین مباحث مطرح در جرم‌شناسی است. حال، چگونه می‌توان تصور کرد انگیزه با همه اهمیتی که در جرم‌شناسی و «تفسیر رفتار مجرمانه» دارد بر حقوق کیفری بی‌تأثیر باشد؟! قضات محاکم شایسته است تحت تأثیر آموزه‌های دانش جرم‌شناسی در شناخت شخصیت متهم و مجرم کوشش نمایند تا بدینوسیله نیل به اهداف و آرمان‌های حقوق کیفری را تسهیل کنند.

با ملاحظه استدلال مخالفان می‌توان چنین گفت که در حقیقت در همه این ادله یک ابهام بنیادین وجود دارد و آن اینکه مخالفان از نفوذ پدیده‌های ذهنی در حقوق جنایی بی‌مانند. چنین استدلال شده که تفاوتی جدی بین «حقوق کیفری فعل‌مدار» و «حقوق کیفری فاعل‌مدار» وجود دارد و این فقط حقوق کیفری فعل‌مدار است که می‌تواند از رفتارهای مجرمانه جلوگیری کند. در پاسخ باید گفت هیچ کس نمی‌تواند به صورت منطقی ضرورت یک حقوق فعل‌مدار را به چالش بکشد. قانون کیفری ترجمان نیاز محسوس همه جوامع - فارغ از ایدئولوژی و تاریخشان - به تعیین رفتارهایی است که بر اساس ارزش‌های ارج نهاده شده در این جوامع ممنوع یا پذیرفتنی هستند؛ به همین خاطر اصل این است که صرفاً ناظر به «رفتار»، انتزاعی، عام و غیر شخصی باشد تا اصل تساوی در برابر قانون رعایت شود و رعایت حقوق شهروندی تضمین گردد اما باید به این نکته نیز توجه شود که وجدان عمومی جامعه در عین اینکه تساوی همگان در برابر قانون را می‌خواهد، «بین دو بزهکار یکی با انگیزه پست و حیوانی و دیگری با انگیزه خوب و شرافتمدانه قائل به تفکیک است.» (کاتوزیان، ۱۳۶۶: ۴۹۸) جامعه به هیچ عنوان سرقت با انگیزه کمک به نیازمندان و - حتی با انگیزه سیرکردن شکم خانواده خویش - را با سرقت با انگیزه مال‌اندوزی یکی نمی‌داند و مجازات متفاوتی برای این دو انتظار دارد. از این رو

قانونگذار نمی‌تواند انگیزه را از حقوق کیفری جدا کند و به کناری نهد. به فرموده امیر مؤمنان علی (علیه‌السلام): «آن کس که خواهان حق است، اما خطا می‌کند، مانند کسی نیست که خواستار باطل است و بدان می‌رسد.» (شریف‌الرضی، خطبه ۶۱) در نهایت، نکته بسیار مهم این است که اگر «مجرمیت جرم‌مدار» در زمینه جرم‌انگاری ضروری و لازم است، در زمینه مجازات، ناکافی است. در تعیین مجازات، شخصیت بزهکار در مرکز دل‌مشغولی‌هاست؛ لذا حقوق کیفری باید علاوه بر فعل‌مدار بودن، فاعل‌مدار هم باشد. (برناردینی، ۲۰۰۳: ۴۰۳-۴۰۴)

توجه به انگیزه بزهکار گام مهمی برای حرکت به سوی یک حقوق کیفری فاعل‌مدار در عین داشتن یک حقوق کیفری فعل‌مدار است؛ فعل‌مدار در جرم و فاعل‌مدار در مجازات. البته این اصول به اقتضای نوع جرایم و مجازات‌ها می‌توانند استثنائاتی هم داشته باشند؛ به عنوان مثال حقوق کیفری اسلام فاعل‌مداری در مجازات‌های حدی و قصاص و دیات را بر نمی‌تابد همچنانکه تحقق برخی از جرایم تعزیری ناشی از نقض مقررات حکومتی را می‌توان به وجود انگیزه‌ای خاص نزد بزهکار منوط نمود.

نتیجه‌گیری

«انگیزه» در حقوق کیفری کارکردی شبیه «نیت» در اخلاق دارد؛ به رفتار نیرو می‌دهد و همزمان جهت آن را تا وصول به هدف مدیریت می‌کند؛ بنابراین می‌توان آن را یک میان‌کنش برای اخلاق و حقوق کیفری دانست. سه دسته از انگیزه‌ها در حقوق کیفری تأثیر دارند: انگیزه‌های اخلاقی (قابل ستایش)، انگیزه‌های غیر اخلاقی (قابل نکوهش) و انگیزه‌های خنثی یا طبیعی. گاهی انگیزه بزهکاری، یک ارزش اخلاقی است؛ به عبارتی یک انگیزه اخلاقی باعث و جهت‌دهنده یک رفتار غیر ارزشی و ناپه‌نجا است. این تضاد علل مختلفی دارد؛ «ناتوان دیدن واقعی یا خیالی نظام عدالت کیفری در حمایت از ارزش‌های اخلاقی»، «هم راستا ندیدن واقعی یا خیالی قوانین کیفری با اخلاق یا کم‌وزنی ارزش اخلاقی مورد حمایت قانون در مقابل شرافت تهدید شده» و «فهم اشتباه یا ناقص از اخلاق مورد حمایت یا شرافت مورد تهدید یا هر دو» مهمترین دلایل ارتکاب جرم هستند.

انگیزه روز به روز جایگاه وسیع‌تری را در حقوق کیفری از آن خود می‌کند. این توجه روزافزون قانونگذاران به انگیزه نگرانی مخالفان را باعث شده است. ایشان از دشواری اثبات انگیزه سخن می‌گویند و پذیرش انگیزه را تأیید توجیه هدف توسط وسیله و در نتیجه فدا شدن جنبه‌های اجتماعی و فایده‌مندی حقوق کیفری می‌دانند. موافقان اما در پاسخ ضمن قبول دشواری اثبات انگیزه روی لزوم تجهیز قضاات کیفری به دانش روانشناسی تأکید دارند و وجود مقوله‌های ذهنی دیگر همچون قصد و علم به موضوع در بزهکاری را نشانه ناگزیر بودن این دانش‌افزایی قضاات می‌دانند. در مورد اشکال دوم نیز توجه مخالفان را به تفاوت میان «توجیه» و «تفسیر» جلب می‌کنند و نقش «تفسیری» انگیزه برای رفتار مجرمانه و کمک شایسته‌ای که می‌تواند به شناخت شخصیت بزهکار بکند را یادآور می‌شوند.

وجدان عمومی جامعه گرچه خواهان تساوی همگان در برابر قانون و بی‌توجهی به شخصیت مرتکب و انگیزه‌های او از ارتکاب رفتار است اما در کنار این رویکرد «فعل‌مدار» مایل است میان مجازات دو بزهکار که یکی با انگیزه‌های غیر اخلاقی مرتکب جرم شده و دیگر با انگیزه‌های اخلاقی و شرافتمندانه، تفاوت وجود داشته باشد. النهایه با ترجیح نظر موافقان توجه حقوق کیفری به انگیزه باید بر اصل «فعل‌مدار» بودن قوانین کیفری در تحقق جرم و «فاعل‌مدار» بودن آن در تعیین مجازات تأکید نمود و طبعاً این اصل به اقتضای نوع جرایم و مجازات‌ها می‌تواند استثناءاتی نیز داشته باشند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی و عربی

قرآن کریم.

- ۱) اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۲.
- ۲) افراسیابی، محمد اسماعیل، حقوق جزای عمومی، تهران: ویراستار، ۱۳۷۶.
- ۳) الهام، غلامحسین و برهانی، مرتضی، درآمدی بر حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران: میزان، ۱۳۹۲.
- ۴) بکاریا، سزار، رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران: میزان، ۱۳۸۰.
- ۵) یاد، ابراهیم، حقوق کیفری اختصاصی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۶) پالم، مایکل، مسائل اخلاقی، ترجمه: آل بویه، علی‌رضا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: ۱۳۸۸.
- ۷) بیناتل، ژان، جرم‌شناسی، ترجمه رضا علومی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۵.
- ۸) ج. موری، ادوارد، انگیزش و هیجان، ترجمه محمد نقی برهانی، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر، ۱۳۶۳.
- ۹) جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۱۰) الحر العاملی، وسائل الشیعه، - قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹هـ.ق.
- ۱۱) دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۲) سبزواری، هادی بن مهدی، أسرار الحکم فی المفتتح و المختتم، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ه.ش.
- ۱۳) شامبیاتی، هوشنگ، حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران: ویراستار، ۱۳۹۳.
- ۱۴) شجاعی، محمدصادق، دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- ۱۵) شریف‌الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۱۶) شعاری نژاد، علی اکبر، روانشناسی عمومی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱.
- ۱۷) صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
- ۱۸) الطافی، رمضان، جبر روانی، تهران: بعثت، ۱۳۷۲.
- ۱۹) طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

- ۲۰) عیاد الحلبي، محمد علی السالم، شرح قانون العقوبات: القسم العام، عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر و التوزيع، ۱۹۹۷ م.
- ۲۱) فرجی، ذبیح الله، انگیزش و هیجان، تهران: خردمند، ۱۳۷۱.
- ۲۲) فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران: ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۲۳) کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
- ۲۴) گلدوزیان، ایرج، بایسته های حقوق جزای عمومی، تهران: میزان، ۱۳۸۴.
- ۲۵) محسنی، مرتضی، دوره حقوق جزای عمومی، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۵.
- ۲۶) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
- ۲۷) معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: زرین، ۱۳۸۸.
- ۲۸) مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ج ۱۲، ۱۳۷۲.
- ۲۹) میرمحمدصادقی، حسین، حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران: دادگستر، ۱۳۹۲.
- ۳۰) نوربها، رضا، زمینه حقوق جزای عمومی، تهران: کانون وکلای دادگستری، ۱۳۷۵.
- ۳۱) ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۷۴.

ب) منابع لاتین

- 1) A.Martin, Elizabeth, Oxford Dictionary of Law, Tehran: Didar, 1377
- 2) Bernardini, Roger, Droit pénal général. Introduction au droit criminel, Théorie générale de la responsabilité pénale, Paris: Gualino Editeur, 2003.
- 3) Bouloc, Bernard et Matsopoulou, Haritini, Droit pénal et procédure pénale, Paris: Sirey, 2006.
- 4) Bouloc, Bernard, Droit pénal général, Paris: Dalloz, 2009.
- 5) Bouloc, Bernard, Stefani Gaston, Lévassieur Georges, Droit pénal général, Paris: Dalloz, 2005.
- 6) Canin, Patrik, Droit pénal général, Paris: Hachette supérieur, 2007.
- 7) Decocq, André, Droit pénal général, Paris: Armand Colin, 1972.
- 8) Desportes, Frédéric et Le Gunehec, Fransic, Droit pénal général, Paris: Economica, 2009.
- 9) Dreyer, Emmanuel, Droit pénal général, Paris: LexisNexis, 2010.
- 10) Gassin, Raymond, Criminologie, Paris: Dalloz, 2007.
- 11) Larguier, Jean, Droit pénal général, Paris: Dalloz, 2005.
- 12) Leroy, Jacques, Droit pénal général, Paris: LGDJ, 2010.
- 13) Pradel, Jean, Droit pénal comparé, Paris: Dalloz, 2008. A
- 14) Pradel, Jean, Manuel de Droit pénal général, Paris: Cujas, 2008. B
- 15) Renout, Harald, Droit pénal général, Orléans: Paradigme, 2010.

- 16) Vicentini, Jean-Philippe et Clément, Gérard, Fiches de droit pénal général, Rappels de cours et exercices corrigés, Paris: Ellipses, 2009.
- 17) Vouin, Robert et Léauté, Jacques, Droit pénal et criminologie, Paris: P.U.F., 1956
- 18) Webster's New World Dictionary of the American Language, New York: Prentice Hall Press, 1986.

ج) پایگاه های اینترنتی

- 1) www.beseh-rohani.ir
- 2) www.dastour.ir
- 3) www.dictionnaire-juridique.com
- 4) www.eghtesadnews.com
- 5) www.larousse.fr
- 6) www.lecourshebert.com
- 7) www.legifrance.gouv.fr
- 8) www.majlis.ir
- 9) www.qavanin.ir
- 10) www.wipo.int
- 11) www.wma.net

نوع مقاله: پژوهشی - مروری

صفحات ۳۳۸ - ۳۳۱

چیستی و ارکان خصیصه ی قطع رحم و انواع آن

۱ زهرا صادقی

۲ زهره نیک فرجام

۳ فریبا پهلوانی

۴ عباس سماواتی

چکیده

صله در لغت به معنای: احسان، دوستی و ارتباط آمده و مراد از ((رحم)) خویشاوندان و بستگان و به عبارت دیگر محبت و سلوک داشتن با خویشان و نزدیکان است.

قطع رحم عبارت است از آزدن و رنجاندن خویشان و بستگان و نزدیکان، و یاری نکردن و غمخواری ننمودن با آنان در مال و آسایش و خیرات دنیوی در حالی که به آن محتاج باشند. و سبب و باعث آن یا عداوت است یا بخل و خست. ظاهراً بین قطع و صله ی رحم حالت واسطه ای وجود دارد، زیرا هر احسانی، ولو خویشاوند وی بدان محتاج نیست و خود او به آن نیازمند است، صله نامیده می شود و حال آنکه عدم این احسان قطع رحم نیست. بدترین نوع قطع رحم عاق والدین است به طوری که پیغمبر - صلی الله علیه و آله - فرمود که: «جميع مسلمین در روز قیامت مرا خواهند دید، مگر عاق والدین، و شراب خوار، و کسی که نام مرا بشنود و صلوات بر من نفرستد». و همین قدر از برای عاق والدین کافی است که: پیغمبر خدا بر او نفرین کرد و فرمود: «هر که پدر و مادر، یا یکی از آنها را ادراک کند، و او را از خود راضی نسازد هرگز آمرزیده مباد. جبرئیل بر نفرین آن حضرت آمین گفت». در مکاتبه منسوب به امیر المؤمنین (ع) به عمال خود چنین است: «مروا الاقارب ان یتزاوروا و لا یتجاورا». مرحوم نراقی در معراج السعاده در شرح این جمله چنین می نویسد: امر کنید خویشاوندان را که به دیدن یک دیگر روند اما باهم همسایگی نکنند، چه همسایگی باعث بغض و حسد و قطع رحم گردد.

واژگان کلیدی

خویشاوند، نسب، قطع رحم، صله رحم.

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

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

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

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۵

طرح مسأله

از زمان‌های قدیم همیشه به ما سفارش شده که از اقوام خود با خبر باشیم و تا جایی که می‌توانیم به احوالات و امورات آن رسیدگی کنیم و اینکه قطع رحم از گناهان کبیره است. ولی این رسیدگی‌ها آیا همیشه می‌بایست حضوری باشد؟ یا اینکه مالی باشد؟ در اینجا و در اول این مقاله روایت زیبایی از امام صادق (ع) را که صدوق به سند معتبر از حضرتش نقل کرده بیان می‌کنم.

یونس (ع) در شکم ماهی در حال مناجات و انابه و ناله بود، صدای او را به روح قارون که دچار خسف (زمین‌گرفتگی) شده بود و به عذاب حق مبتلا بود رساندند، پرسید صدای کیست؟ فرشته موکل بر عذاب گفت: صدای پیامبری از بنی اسرائیل است، اجازه خواست با او چند کلمه ای صحبت کند، به او اجازه دادند، از حال هارون و موسی پرسید، یونس پاسخ داد من در زمانی غیر زمان آنها هستم ولی هر دو نفر آنها از دنیا رفته‌اند، قارون گریه کرد، خداوند خطاب فرمود: به خاطر این رقتی که نسبت به اقوامش نشان داد، در عذابش تخفیف بدهید.^۱ با اندکی تأمل در این روایت و امثال آن می‌توان فهمید حتی احوال‌پرسی از اقوام بی‌تأثیر نیست.

پیشینه‌ی تحقیق

- ۱ - قطع رحم از دیدگاه و روایات و تحلیل علل آن در جامعه کنونی (برقعی، مریم سادات، سرکشیکیان، زهرا سادات) مجله مطالعات قرآنی نامه جامعه، بهار ۹۷ شماره ۱۲۵
- ۲ - قطع رابطه با خویشان ممنوع (فرج‌اللهی، فرج‌الله) مجله درس‌هایی از مکتب اسلام مهر ۸۳ شماره ۵۲۳
- ۳ - آثار و پیامدهای ترک صلّه رحم (نصرت سنجری) ماهنامه علوم انسانی اسلامی دوره ۱ ش ۱۲
- ۴ - بررسی فقهی صلّه رحم و قطع آن (سید محمد رضا واحدی)، انتشارات خرسندی ۱۳۹۸

قطع رحم چیست؟

قطع رحم عبارت است از آزرده و رنجاندن خویشان و بستگان و نزدیکان، و یاری نکردن و غمخواری نمودن با آنان در مال و آسایش و خیرات دنیوی در حالی که به آن محتاج باشند. و سبب و باعث آن یا عدوات است یا بخل و خست.

بنابراین قطع رحم از ردائل قوه‌ی غضب یا شهوت است، و شکی نیست که از بزرگترین مهملکات و تباه‌کننده‌ی دین و دنیای آدمی است.

به طور کلی می‌توان گفت که مراد از قطع رحم این است که رحم خو را از به رفتار یا کردار بی‌بازاری و با او رفتار ناشایست کنی، یا او را نیاز شدید به چیزی باشد و تو علاوه بر قدر حاجت ضروری خود قدرت بر رفع احتیاج او را داشته باشی، از مسکن و لباس و خوراک، و از دادن آن به او خودداری و امتناع کنی، یا دفع ظلم از او برای تو میسر باشد و نکنی، یا به سبب کینه و حسد از او دوری و کناره‌گیری کنی و هنگام بیماری عیادتش نکنی، و چون از سفر آید به دیدنش نروی، همه‌ی اینها و امثال اینها قطع رحم است. و اضرار آنها، از دفع اذیت و یاری نمودن به مال و کمک کردن با زبان و دست و با مقام و امثال اینها، صله‌ی رحم است.^۱

همچنین قطع رحم در عرف نیز عبارت از هر امری است که در عرف بریدگی از آن فهمیده شود مانند سلام نکردن یا رو ترش کردن یا رو برگرداندن یا ترک احترام و ادب نمودن یا در سفر جواب نامه ندادن یا در حضر، ترک دیدار یا مثلاً عیادت نکردن اگر مریض شود یا از سفر بازگردد و نظائر اینها.^۲

البته شکی نیست که صدق عرفی قطع و صله رحم به حسب زمان و مکان و مراتب ارحام و خصوصیات آنها فرق می‌کند ممکن است عملی نسبت به رحم نزدیک قطع باشد ولی نسبت به رحم دور قطع نباشد یا ممکن است نسبت به رحم شریفی که دارای مقامی است قطع و نسبت به دیگری نباشد البته در موارد شک باید جانب احتیاط را مراعات نمود که مبادا در گناه کبیره قطع رحم واقع شد.^۳

انواع قطع رحم

۱- عقوق والدین

۲- انکار کردن و تبری نمودن از نسب اقارب

عقوق چیست

مجلسی در شرح کافی: عقوق والدین به این است که فرزند حرمت آنها را رعایت نکند و بی ادبی نماید و آنها را به سبب گفتاری یا رفتاری برنجاند و آزار و اذیت کند و در چیزهایی که عقلا و شرعا مانعی ندارد نافرمانی از آنها نماید و این عقوق گناه کبیره است و دلیل بر حرمت آن

۱- علم اخلاق اسلامی ترجمه‌ی جامع السعادات

۲- گناهان کبیره جلد ۱ ص ۱۴۹

۳- گناهان کبیره جلد ۱ ص ۱۴۹

کتاب و سنت و اجماع خاصه و عامه است.

امام صادق (ع) فرمودند: کمترین عقوق (ناسپاسی والدین) گفتن اف است (بروی پدر یا مادر) و اگر خدا چیزی را از آن آسان تر می‌دانست از آن نهی می‌کرد. و نیز از عقوق است به پدر یا مادر نگاه خیره و تند کردن^۱ و از امیر المؤمنین علی (ع) روایت شده از عقوق است محزون ساختن پدر یا مادر و از موارد قطعی عقوق که گناه کبیره است ترک بر واجب مانند نفقه (مخارج روزانه و لباس و مسکن) در صورت احتیاج پدر یا مادر می‌باشد و بطور کلی آزردن خاطر والدین و رنجاندن و ناراحت ساختن آنها عقوق و حرام مسلم است.

انواع عقوق

اگر خداوند چیزی را کمتر و پست تر از اف گفتن می‌دانست از آن نهی می‌فرمود ، و اف گفتن کمترین مرتبه ی عقوق ، و از جمله ی عقوق تند نگاه کردن به پدر و مادر است. ضد عقوق والدین نیکی و احسان به ایشان است ، و آن برترین وسیله ی قُرب به خداوند و شریف ترین سعادت هاست .^۲

شدیدترین نوع قطع رحم

عقوق والدین بدترین و شدیدترین انواع قطع رحم است ، زیرا نزدیک ترین و خاص ترین ارحام به سبب ولادت تحقّق می یابد و بنابر این حق پدر و مادر را دو چندان می سازد . عقوق والدین مانند قطع رحم یا ناشی از کینه و خشم از کینه و خشم است و یا از بخل و حبّ دنیا؛ و بدین ترتیب از ردائیل یکی از دو قوه ی غضب و شهوت است. از این رو آنچه بر مذمت قطع رحم دلالت دارد بر ذمّ عقوق نیز دلالت می کند ، و چون این شدید ترین و بدترین انواع قطع رحم است آیات و اخبار بسیاری در نکوهش آن رسیده .^۳

نیکی به والدین در زندگی و مرگ

فرقی در حرمت عقوق و وجوب نیکی به والدین بین حال حیات و ممات آنها نیست یعنی به مرگ حق آنها ساقط نمی شود و هر گاه پس از مرگ فراموش گردند و نیکی به ایشان ترک شود عاق والدین محسوب می‌شود هرچند در حال حیات اداء حق ایشان شده و نیکی به آنها ترک نگردیده باشد .^۴

۱- اصول کافی باب عقوق

۲- علم اخلاق اسلامی ترجمه ی جامع السعادات ج ۲ ص ۳۵۲

۳- علم اخلاق اسلامی ترجمه ی جامع السعادات ج ۲ ص ۳۵۰

۴- اصول کافی ج ۲ ص ۱۳۰

حقوق والدین پس از مرگ

حق والدین پس از مرگ آن است که

۱ - واجباتی که از آنها در حال حیات فوت شده از قبیل حج، نماز، روزه و همچنین اگر بدهی داشته‌اند اولاد آنها را ادا نماید.

۲ - به آنچه وصیت نموده‌اند عمل کند.

۳ - آنها را تا آخر عمرش نباید فراموش نماید باید برایشان طلب آمرزش و رحمت کند و به نیابت آنها صدقه دهد و اعمال مستحبه را به قصد ایشان انجام دهد و در یک جمله آنچه می‌تواند از هدایا و تحفه‌های معنوی برای آنها بفرستد.^۱

عقوق والدین پس از مرگ

حضرت باقر (ع) فرمودند: بنده‌ای در حال حیات پدر و مادرش به آنها نیکوکار است، چون مردند آنها را فراموش کرد و بدهی آنها را نپرداخت و طلب رحمت برای آنها نکرد پس خدای تعالی او را عاقّ والدین ثبت خواهد فرمود، و بنده‌ی دیگری عاقّ والدین است در حال حیات آنها، چون مردند قرض آنها را ادا می‌نماید و به دعا و استغفار، آنها را یاد می‌کند پس خدای تعالی او را بار (نیکی‌کننده) به والدین ثبت خواهد فرمود.^۲

آثار قطع رحم

در روایت است که در شب قدر پس از آنکه فرشتگانی که همراه جبرئیل به زمین آمده‌اند، ماموریت خود را به انجام رساندند، جبرئیل به آنها دستور بازگشت به آسمان می‌دهد در این حال فرشتگان به جبرئیل می‌گویند: پروردگار در رفع نیازمندی‌های پیروان مومن حضرت محمد (ص) چه کار کرد؟ جبرئیل در جوابشان می‌گوید: خداوند متعال گناهان همه را بخشید مگر کسانی که پیوسته مشروبات الکلی می‌نوشند، یا عاق پدر و مادرشان هستند، یا از فامیل خود گسسته‌اند، و یا با مومنین دشمنی می‌نمایند.^۳

۲- انکار کردن و تبری نمودن از نسب اقارب

و از جمله‌ی انواع قطع رحم، انکار کردن و تبری نمودن از نسب اقارب است. و کلینی رحمه الله از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: کافر است به خدای تعالی، کسی که بیزار می‌کند از نسب، هر چند دقیق باشد، یعنی نسب دوری باشد.^۴

۱- اصول کافی ج ۲ ص ۱۳۰

۲- اصول کافی ج ۲ ص ۱۳۰

۳- زاد المعاد، اعمال شب قدر ص ۱۷۳

۴- کافی ج ۲ ص ۳۵۰

با عنایت به مطالب فوق و چون در شرع مقدّس معنی خاصی برای رحم ذکر نگردیده پس مراد همان معنی عرفی آن است که عبارت است از مطلق اقارب، به معنی خویشاوندان پدری و مادری هرچند به چند واسطه باشد و همچنین خویشاوندی از طریق اولاد.

عروۀ بن یزید از حضرت صادق (ع) از معنی آیه و کسانی که می‌پیوندند آنها را که خدا امر به پیوندشان فرموده^۱ پرسید حضرت فرمودند: «هی قرابتک»^۲ یعنی صلۀ رحم پیوند به تمام خویشاوندان است، محرم باشد یا نامحرم، دور باشد یا نزدیک یعنی واسطه بخورد یا نه.

و از جمله ی افراد قطع رحم که شایع و از اقبیح افراد است، آن است که بعضی از اقارب که صاحب ثروت، مکنّت یا اعتبار دنیوی می‌باشند، ترک دیدن و پرسیدن دیگران را می‌نمایند، و حتّی گاهی بعضی از ایشان را که ببینند، شناسند و اسم ایشان را ندانند و فرزندان ایشان را ندیده باشند، و هر کدام از اقارب را که به حسَب دنیا معتبر باشند، کمال ملازمت کنند. و غرض باطنی در آن مهربانی، تحصیل اعتبار و جلب نفع باشد و به صلّه ی رحِمش موسوم سازند. و این نوع قطع رحِم، مرکّب است از دو معصیت:

۱- قطع رحِم

۲- تکبّر با وجود تساوی در اصل و نسب

و این نوع تکبّر، قبیح تر از تکبّر شیطان است که به سبب آن، مستحقّ لعن ابدی شد؛ زیرا که شیطان در تکبّر خود، شبهه داشت که: «اصل من، از آتش است و آتش، بهتر از خاک است»، و در این مقام، شبهه‌ای موجود نیست و ثروت و اعتبار دنیا را مناط این نوع امتیاز قرار دادن، دلیل دنائت نفس است.^۳

تعریف نسب

نسب (جمع آن انساب) به معنای پیوند خویشاوندی، به ویژه پیوند پدری و نیاکان پدری است،^۴ در فارسی نسب را نژاد، اصل، نسل و رگ و ریشه معنا کرده اند و جمع آن را انساب دانسته اند. راغب اصفهانی می گوید: نسب به جهت یکی از ابویین است و نسب دو گونه است:

۱- نسب طولی که بین پدران و فرزندان است.

۱ - سوره رعد آیه ۲۲

۲ - کافی

۳ - منهج الیقین ص ۲۰۹

۴ - فیروز آبادی، ابن منظور، ذیل نسب

۲- نسب عرضی که بین برادران و برادرزادگان و عموزادگان است^۱.
دهخدا از انساب (جمع نسب) به پشتها تعبیر کرده است^۲، مفرد آن انساب به معنای قرابت آمده و گفته اند نسب خاصه ی پدران است، و صاحب التهذیب نیز گفته نسب به پدر باز می‌گردد.^۳

به طور کلی نسب رابطه ی شخصی به دیگری است که از طریق ولادت، خواه به او منتهی شود (مانند منتهی شدن پسر به پدر) خواه طرفین رابطه ی خویشاوندی به ثالث منتهی شوند مانند دو برادر که به پدر یا مادر منتهی می شوند را می گویند، البته با التقاء در فوق پدر چهارم نسب صدق نمی کند، معذک تابع فهم عرف است و در صورت شک در صدق نسب، آثار نسب مترتب نمی شود.^۴

انواع نسب

۱- نسب اربع

بین هر دو مفهوم یکی از چهار نسبت وجود دارد:

۱. تباین

۲. تساوی

۳. عموم و خصوص مطلق

۴. عموم و خصوص من وجه

۲- نسب به خط اطراف

قرابتی است نسبی بین دو یا چند نفر که به وسیله ی ولادت از ثالث به وجود آمده اند بی واسطه باشد یا به واسطه مانند قرابت برادر و خواهر و یا برادران و یا خواهران نسبت به یکدیگر و قرابت برادر زاده و خواهر زاده نسبت به یکدیگر.

۳- نسب به خط مستقیم

قرابت نسبی که به وسیله ی ولادت یکی از دیگری حاصل شود بعضی آن را (قرابت در خط مستقیم) نامیده اند و بعضی بر آن قرابت عمودی نام نهاده اند مانند قرابت جد نسبت به نوه و بالعکس.

۱- راغب اصفهانی

۲- لغت نامه دهخدا

۳- احمد نگری

۴- ترمینولوژی حقوق ص ۷۱۱

۴ - نسب قانونی

خویشاوندی طفل نسبت به پدر و مادری است که در حین انعقاد نطفه بین آنان نکاح صحیح (اعم از نکاح دائم یا منقطع) وجود داشته و یا خویشاوندی مذکور را قانون محترم شناخته باشد.^۱

۵ - نسب نامشروع

هر گاه بین زن و مرد معینی رابطه ی ازدواج برقرار نشده باشد و مقاربت آنها از روی شبهه نباشد طفل حاصل از این عمل که منسوب به آنها است دارای نسب نامشروع (زنا) است و چنین طفلی را ولد زنا گویند که ملحق به ابویین یا یکی از آنان نمی باشد.^۲

۶ - (جامع) نسب

در قرابت نسبی خویشاوندانی که از نسل یکدیگر نبوده و از نسل شخص ثالثی باشند آن شخص ثالث را نسبت به آنان جامع نسب گویند چنانچه جامع نسب ، دو برادر پدر و مادر آنان میباشند، پس جامع نسب مربوط به خویشاوندان به خط افراد است نه خط مستقیم (یا عمودی)

۷ - ضابطه (نسب)

مقصود از آن عمود - حاشیه - طبقات و درجات است : عمود یعنی نسب عمودی که به خط مستقیم به یکدیگر می پیوندند مانند پدران و مادران هر قدر بالاتر روند و فرزندان هر قدر پائین تر روند ، سایر خویشاوندان حاشیه را تشکیل می دهند یعنی در حاشیه ی نسب قرار دارند . عمود طبقه ی اول را تشکیل می دهند (به غیر اجداد) ، اجداد از عمود و اخوه و اولاد آنها از حاشیه ، طبقه ی دوم را تشکیل می دهند، سایر حواشی طبقه ی سوم را تشکیل می دهند که در هر یک از سه طبقه درجات وجود دارد.

تعریف اقارب

اقارب ، از لحاظ لغوی از امور اضافی هستند ؛ یعنی ممکن است همان چیزی که قریب است در جای دیگر بعید باشد ، اقارب جمع اقرب است و به کسی گفته می شود که طولاً یا عرضاً به شخص دیگری منسوب باشد و به عبارت دیگر ، نسبت توالد و تناسلی داشته باشد.^۳ اقارب ، عبارت است از خویشاوندان نسبی و سببی و رضاعی که قرابت نسبی به سبب خون، قرابت سببی به واسطه ی ازدواج و قرابت رضاعی به علت شیر دادن به دست می آید.^۴

۱- ترمینولوژی حقوق ص ۷۱۲

۲- ترمینولوژی حقوق ص ۷۱۲

۳- اندیشه های حقوقی ص ۲۹۵

۴- اندیشه های حقوقی ص ۲۹۵

قرابت در خط عمودی دو قسم است

۱- سعودی

۲- نزولی

قسم اول ناظر است به کسانی که شخص از آنها متولد شده (مانند پسر نسبت به پدر و جد) و قسم دوم ناظر به کسانی است که از شخص متولد شده اند مانند جد نسبت به نوه، بر طبق ماده ۱۱۹۶ ق. م نیز در روابط بین اقارب فقط اقارب نسبی در خط عمودی اعم از سعودی، نزولی ملزم به انفاق یکدیگرند.

اقرار به نسب

یکی از دلایل مهمی که در زمینه‌ی نسب به کار می‌آید اقرار است که ماده‌ی ۱۲۷۳ قانون مدنی متضمن قواعدی راجع به آن می‌باشد. قانونگذار ما در این زمینه، مانند قواعد دیگر نسب، از فقه اسلامی پیروی کرده است. اقرار به طور کلی در ماده‌ی ۱۲۵۹ قانون مدنی چنین تعریف شده است:

اقرار عبارت است از: اخبار به حقی برای غیر به ضرر خود.

ارزش اقرار به عنوان دلیل از آن جهت است که هرگاه شخص عاقل به زیان خود و به سود دیگری چنین اظهار کند، آن امر معمولاً درست و مطابق واقع است. بنابراین اگر اقرار به زیان دیگری باشد، ادعایی بیش نیست و از آن جهت که به زیان غیر است، نمی‌تواند موثر باشد. اما اقرار به نسب دارای خصوصیتی است که آن را از موارد دیگر اقرار متمایز می‌سازد:

این اقرار هم به سود و هم زیان اقرار کننده است، چه هم حقوق و هم تکالیفی راجع به نفقه و ارث و غیر آن برای او ایجاد می‌کند. البته در مورد کبیر که تصدیق او شرط درستی اقرار است، آنچه در قانون مدنی و فقه اسلامی آمده موافق قاعده است؛ اما در مورد صغیر که تصدیق او شرط صحت اقرار نیست و نمی‌تواند باشد، راه حلی که پذیرفته شده خلاف قاعده است، چه در واقع این اقرار به زیان وی و به سود اقرار کننده نافذ و موثر شناخته شده است.

شرایط اقرار به نسب

ماده‌ی ۱۲۷۳ ق. م

اقرار به نسب، علاوه بر شرایط عمومی اقرار، به ویژه شرایط مندرج در ماده‌ی ۱۲۶۲ ق. م^۱، باید دارای شرایطی باشد که در ماده‌ی ۱۲۷۳ به شرح زیر مقرر شده:

اقرار به نسب در صورتی صحیح است که اولاً تحقق نسب بر حسب عادت و قانون ممکن

۱- ماده ۱۲۶۲ ق. م: (اقرار کننده باید بالغ و عاقل و قاصد و مختار باشد. بنابراین اقرار صغیر و مجنون در حال دیوانگی و غیر قاصد و مکروه موثر نیست.)

باشد؛ ثانیاً کسی که به نسب او اقرار شده تصدیق کند، مگر در مورد صغیری که اقرار بر فرزندی او شده، به شرط آنکه منازعی در بین نباشد.

بنابراین اقرار به نسب در صورتی صحیح است که دارای دو شرط زیر باشد:

۱ - تحقق نسب بر حسب عادت و قانون ممکن باشد:

اگر تحقق نسب بر حسب عادت ممکن نباشد، چنانکه جوان ۱۸ ساله ای اقرار به پدری طفلی ۸ ساله کند، یا تحقق نسب قانوناً غیر ممکن باشد - مثل اینکه اقرار به فرزندی کسی شود که طبق اماره فراش منسوب به دیگری است یا اقرار به نسب نامشروع طفلی شود - این گونه اقرار درست نیست و منشاء اثر قانونی نخواهد بود.

ممکن است تحقق نسب عقلاً محال باشد، چنانکه جوانی ۲۵ ساله اقرار به فرزندی ۲۶ ساله کند، چون عقلاً محال است که معلول بر علت مقدم باشد، که فرد ۲۶ ساله نمی تواند فرزند مردی ۲۵ ساله باشد و از این رو اقرار مذکور نیز باطل و بی اثر است، هرچند که قانون مدنی نظر به بدهت امر، آن را ذکر نکرده است.

۲ - کسی که به نسب او اقرار شده تصدیق کند:

هر گاه به نسب کسی اقرار شده باشد، چون این اقرار به زیان غیر و به سود مقرر نیز هست، طبق قاعده کلی، در صورتی موثر و معتبر است که مقرر له آن را تصدیق کند و در صورت عدم تصدیق مقرر له، حکم به وجود رابطه ی نسب نخواهد شد. شک نیست که تصدیق مقرر له هنگامی معتبر است که او کبیر و عاقل بوده و اراده ی حقوقی داشته باشد.

حال اگر کسی که اقرار به نسب او شده است اقرار را تکذیب کند، آیا اقرار به نسب اصلاً باطل و بلااثر است یا به زیان مقرر موثر می باشد و تکالیف ناشی از نسب، مانند نفقه، برای او ایجاد می گردد؟

بعضی از استادان حقوق، با توجه به گفته برخی از فقهای امامیه، اظهار نظر کرده اند که هر گاه تصدیق از طرف مقرر له نشود، اقرار فقط در حق مقرر نافذ است، مثلاً باید نفقه ی مقرر له را بدهد (هر چند که مقرر له حق مطالبه ندارد) و از نظر میراث و حرمت ناشی از نسب، در روابط زناشویی موثر خواهد بود (در حق مقرر، نه در حق مقرر له)^۱

لیکن نظر به اینکه رابطه ی نسب یک رابطه ی دو جانبه است و معقول نیست که این رابطه و آثار آن از یک طرف وجود داشته باشد و از طرف دیگر منتفی باشد و با توجه به ظاهر ماده ۱۲۷۳، قبول این نظر دشوار می نماید، چه این ماده تصدیق مقرر له را شرط صحت اقرار تلقی کرده و از آن چنین بر می آید که در صورت عدم تصدیق، اقرار باطل و کان لم یکن

خواهد بود. در واقع می‌توان گفت:

ماده‌ی ۱۲۷۳ ق.م. استثنایی بر ماده‌ی ۱۲۷۲ آن قانون است که تصدیق مقرر له را شرط صحت اقرار نمی‌داند.

از ظاهر آنچه در اکثر کتب معروف فقهی، مانند شرایع و مسالک و شرح لمعه و مفتاح الکرامه، آمده است نیز استنباط می‌شود که این قول مورد قبول گروهی از فقهای امامیه است.^۱ در واقع می‌توان گفت قانونگذار ایران در آن مساله از فقهای امامیه پیروی کرده است.

اقرار به خویشاوندی

اقرار به خویشاوندی عبارت است از: اقرار به قرابت با کسی که فرزند بلاواسطه اقرار کننده نیست و بعضی از آن به ((اقرار به نسب در غیر فرزند صلبی)) تعبیر کرده اند. مثلاً کسی اقرار می‌کند که دیگری پدر یا نوه یا برادر یا عموی اوست. بنابر آنچه فقهای امامیه گفته‌اند: این اقرار هنگامی معتبر است که مقرر له آن را تصدیق کند. حتی اگر مقرر له صغیر باشد، باید آن را بعد از رسیدن به سن بلوغ، تصدیق نماید، و گرنه قرابت نسبی ثابت نخواهد شد، گفته شده است که در این مساله بین فقهای امامیه خلافاً نیست.^۲

ممکن است گفته شود در حقوق مدنی، تفکیک بین اقرار به نسب فرزند صلبی و غیر آن مجوزی ندارد، زیرا ماده‌ی ۱۲۷۳ به طور اطلاق از اقرار به نسب سخن گفته و شرایط آن را معین کرده است و نسب شامل هر گونه قرابت نسبی می‌شود. به علاوه سکوت قانونگذار، در مقام بیان، دلیل بر آن است که نخواسته تفکیکی را که در فقه امامیه وجود داشته، بپذیرد. مع هذا حمل قانون مدنی بر قول اتفاقی یا مشهور فقهای امامیه اقوی است و با روح نظام جمهوری اسلامی و اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز سازگار است.

آثار اقرار به نسب

۱- تفکیک بین اقرار به نسب فرزندی و اقرار به خویشاوندی

قانون مدنی درباره‌ی آثار اقرار به نسب ساکت است؛ لیکن با استفاده از منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر فقهی (اصل ۱۶۷ ق. ۱۰ و ماده‌ی ۳ قانون آ.د.م) می‌توان آثار این اقرار را با تفکیک بین نسب فرزندی و نسب خویشاوندی به شرح زیر بیان کرد:^۳

۱- در مورد اقرار به نسب فرزندی، اثر اقرار ثبوت رابطه‌ی نسب با تمام آثار آن است، یعنی حقوق و تکالیف ناشی از نسب بر آن مترتب خواهد بود. این اقرار نه فقط بین اقرار کننده و

۱- شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱۸

۲- مفتاح الکرامه، ج ۹، ص ۳۴۴

۳- دکتر امامی، ج ۶، ص ۴۶ و ۴۷

کسی که به فرزندی او اقرار شده موثر است، بلکه نسبت به دیگران نیز تاثیر خواهد داشت. مثلاً از لحاظ توارث نه تنها مقرر و مقر له از یکدیگر ارث می‌برند، بلکه بین هر یک از آنان با خویشان دیگری و نیز بین اقربای آنان با یکدیگر نیز توارث، در حدود مقررات ارث، وجود خواهد داشت.

۲- در مورد اقرار به خویشاوندی، اقرار، در صورتی که واجد شرایط صحت باشد، فقط در رابطه‌ی بین اقرار کننده و کسی که به قرابت نسبی او اقرار شده و خود، آن را تصدیق کرده، موثر خواهد بود و نسبت به دیگران تاثیری نخواهد داشت، مگر اینکه آنان نیز اقرار را تصدیق کنند، زیرا طبق قاعده‌ی عقلی و حقوقی، اقرار هر کس نسبت به خود نافذ است و به زیان دیگران موثر نیست. تفکیک بین اقرار به نسب فرزند صلبی و اقرار به غیر آن، از لحاظ آثار و عدم سرایت اقرار اخیر به اشخاص ثالث، مورد اتفاق فقهای امامیه است.^۱

بنابراین اگر فرضاً کسی اقرار کند که دیگری نوه‌ی اوست، این اقرار، رابطه‌ی پدر فرزندی، بین مقرر له و فرزند بلاواسطه مقرر، ایجاد نخواهد کرد و مقرر له در ترکه‌ی فرزند بلاواسطه مقرر سهیم نخواهد شد.

همچنین اگر کسی که وارث مشهوری دارد به نسب خویشاوندی شخص دیگری اقرار کند که در صورت ثبوت نسب، به دلیل دیگر، با آنان در ارث شریک یا آنان را حاجب می‌شود، این اقرار از نظر ارث پذیرفته نیست، زیرا اقراری در حق غیر و به زیان دیگری است و چنانکه فقهای امامیه گفته‌اند، نمی‌تواند نسبت به غیر موثر باشد.

۲- حقوق تطبیقی اقرار به نسب

اقرار به نسب در کشورهای اسلامی، از جمله‌ی ادله‌ی اثبات و احراز نسب محسوب می‌گردد.

در حقوق عراق، اقرار به نسب طفل مجهول النسب ولو در مرض متصل به موت، مشروط بر این که ولادت چنین طفلی از زوجین امکان پذیر باشد، اعتبار قانونی دارد. (ماده‌ی ۵۲ تا ۵۴ قانون احوال شخصیه‌ی عراق)

در حقوق تونس انکار بعد از اقرار به نسب طفلی به ضرر طفل مزبور مسموع و موثر نیست و اگر نسب طفلی بعد از اقرار مورد انکار اقرار کننده واقع شود و اقرار کننده، قبل از فرزند (مقرر له) فوت شود، مقرر له از اقرار کننده ارث می‌برد. (ماده‌ی ۷۴ مقررات احوال شخصیه‌ی تونس)

در کشور سوریه، اقرار به فرزندی طفل مجهول النسب از طرف مرد یا زن وقتی موثر است و نسب هنگامی مستقر می‌گردد که تفاوت سنی بین مقرر و مقرر له در حدی باشد که احتمال

صدق اقرار به وجود رابطه‌ی خویشاوندی دیگری غیر از اقرار به فرزندی، مانند اقرار به وجود رابطه‌ی برادری یا خواهری و نظایر آن، در صورت در برابر افراد ثالث موثر خواهد بود که این اقرار مورد تصدیق و تائید این افراد قرار گرفته باشد. (مواد ۱۳۴ تا ۱۳۶ قانون احوال شخصیه‌ی سوریه)

در حقوق ایران، همان طور که اشاره شد، اقرار به نسب از لحاظ شرایط صحت و آثار به دو دسته قابل تقسیم است:

۱- اقرار بدون تصدیق مقرر له

اقرار به نسب فرزندی صغیر، به شرط آنکه بر حسب عرف و قانون، قابل الحاق به مقرر بوده و منازعی در بین نباشد، احتیاج به تصدیق مقرر له بعد از بلوغ ندارد و این اقرار بر طبق ماده‌ی ۱۲۷۳ ق. م که بر نظر اجتماعی فقهای امامیه استوار است نفوذ و اعتبار دارد و بین مقرر و مقرر له و دیگر اقارب آنان رابطه‌ی کامل حقوقی ایجاد خواهد کرد.

۲- اقرار با تصدیق مقرر له

اقرار به نسب فرزندی فرد کبیر و اقرار به خویشاوندی نسبی دیگر، مانند اقرار به برادری و خواهری و اقرار به نسب نوه و نتیجه و پدری و مادری و امثال تصدیق وی، بعد از رسیدن به سن بلوغ، معتبر خواهد بود و اقرار با تصدیق مقرر له با توجه به ضوابط عمومی اقرار، طبق ماده‌ی ۱۲۷۸ ق. م، فقط نسبت به مقرر و مقرر له و قائم مقام آنها اعتبار دارد و در وضع سایر خویشاوندان نسبی طرفین هیچ گونه اثر حقوقی نخواهد داشت.^۱

نسب از دیدگاه قرآن

واژه نسب در قرآن یک بار در سوره‌ی فرقان آیه‌ی ۵۴ ذکر گردیده.
 وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا.
 و او کسی است که انسان را از آب آفرید و او را دارای پیوند نسبی و سببی گردانید (و نسل او را از این دو طریق گسترش داد)، و پروردگار تو همواره تواناست.
 و واژه‌ی انساب نیز یک بار در سوره‌ی مومنون آیه‌ی ۱۰۱ به کار رفته است.
 فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ.
 پس آنگاه که در صور دمیده شود، در آن روز نه میانشان خویشاوندی است و نه (از حال یکدیگر) سوال می کنند.

در نگاه مثبت به اصل و نسب، آیاتی در قرآن وجود دارد که پیامبر(ص) خود را به حضرت ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب و نوادگان آنها موسی و عیسی نسبت می دهد.

قُولُوا أَمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ
وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.^۱
نسب نامه خداوند

سوره «توحید» یا «اخلاص» را نسب نامه خداوند خوانده اند، چرا که در روایت آمده است که برای هر چیزی نسبی است و نسب نامه خدا سوره اخلاص است.
«برخی از اهل کتاب و مشرکان، از پیامبر خواستند که خدایت را برای ما معرفی کن؛ این سوره که به منزله شناسنامه خداوند است، نازل شد و خداوند را از داشتن پدر و مادر یا فرزند و همسر و یا شبیه و شریک، پاک و منزه دانست. این سوره شامل خالص‌ترین عقاید توحیدی است، از این رو سوره توحید و اخلاص نام گرفته است.^۲

صله رحم در قرآن

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي
الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.^۳

کسانی که عهد الهی را پس از بستن پیمان، می‌شکنند و آن چیزی را که خداوند امر به پیوستن آن کرده است می‌برند [و قطع رحم می‌کنند] و در روی زمین فساد می‌کنند ایشان زیانکاران‌اند.

در این آیه چند مطلب جالب و مهم در خصوص صله و قطع رحم ذکر شده است :

۱- اینکه پیوند خویشاوندی در حقیقت یک میثاق تکوینی بین افراد قبیله و عشیره و افراد فامیل است، مثل اینکه همه ی افراد فامیل با زبان تکوین با همدیگر هم‌پیمان شده‌اند که پیوندشان را قطع نکنند و با همدیگر الفت داشته باشند و از عداوت و کینه و عناد نسبت به یکدیگر دوری کنند و قطع رحم به منزله شکستن این پیمان تکوینی می‌باشد.

۲- اینکه این پیمان در دستور الهی نیز قرار دارد، یعنی این پیمان، پیمان تشریحی نیز می‌باشد و امر و فرمان خداوند به همه ی افراد فامیل و خویشاوندان متوجه است که کاری نکنند که رشته الفت و محبت و صمیمیت بین خود را پاره کنند که این یک سنت لا یتغیر الهی به شمار می‌رود.

۳- اینکه قطع کنندگان رشته‌های خویشاوندی و عدم تعهد بر اصول آن به مثابه نوعی فساد خانوادگی و اجتماعی به شمار می‌آیند و قاطع رحم و زیر پا گذارنده اصول خویشاوندی و

۱- سوره بقره آیه ۱۳۶

۲- قرائتی - تفسیر نور

۳- سوره بقره آیه ۲۷

پیوند رحمی نوعی مُفسِد فی الارض به شمار می‌آید.

آیه وَ يُفْسِدُونََ فِي الْأَرْضِ چه اندازه گویا و جالب و لحن آن بسیار تند و شکننده است تا آنجا که قاطع رحم را به مثابه مُفسِد روی زمین به شمار آورده ، یعنی نه تنها در میان خانواده و عشیره و قوم فسادی مرتکب شده و اصلی از اصول مهم و با ارزش اسلامی را زیر پا گذارده بلکه در سطح زمین و میان جامعه مرتکب فساد شده و از اینجا رابطه ی مستقیم یک خانواده و یک عشیره و یک قوم با سایر اقوام بلکه با انسانهای روی زمین از دیدگاه اسلام معلوم و مشخص می‌شود.

۴ - این آیه قطع روابط خویشاوندی را یک زیان و ضرر و خسران به شمار آورده است خسروانی شخصی و خانوادگی و اجتماعی و انسانی در دنیا و آخرت ، زیرا قطع پیوند خویشاوندی افراد فامیل جامعه را از خیر و برکت وجودی و علمی و سایر برکات محروم می‌سازد و مثل این است که در بوستانها و باغها، انواع میوه‌های قابل استفاده وجود داشته باشد و بدون استفاده باقی بماند و فاسد و ضایع شوند. این زبانی بزرگ است که متوجه اقوام و عشیره و افراد فامیل و در نتیجه جوامع بشری می‌شود، و می‌فرماید: وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ.

آنان که پیمان خدا را پس از محکم شدن می‌شکنند و می‌برند آنچه خدا به پیوند آن امر فرمودند و در زمین فساد می‌کنند، برایشان لعنت و محرومیت از رحمت خداست و برای ایشان جایگاه بدی است [یعنی جایشان در دوزخ است]. این آیه با آیه ی قبلی در دو حکم مشترک هستند و آن دو این است که پیوند فامیلی و عشیره‌ای و به اصطلاح پیوند رحمی نوعی پیوند تکوینی و تشریحی است و قطع روابط بین افراد فامیل به منزله فسادی است که در روی زمین واقع می‌شود. علاوه بر این دو حکم، این آیه بر دو مطلب دیگری نیز دلالت دارد که از صراحت آیه قبلی استفاده نمی‌شد:

اول اینکه: این گونه افراد مورد لعنت خدا هستند یعنی از رحمت خدا به دورند.^۱

دوم اینکه: جایگاهشان در دوزخ است. بدیهی است که دور بودن از رحمت الهی و جهنمی بودن گرچه لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند ولی به منزله این است که لامپهای پر نوری که تمام قوام آنها به مبدأ نور یعنی کارخانه وابسته است رابطه ی خود را با مبدأ و منشأ خویش قطع کنند. این قطع رابطه باعث خاموش شدن نور وجود می‌شود و این بالاترین ضرری است که به انسانی می‌رسد که رابطه ی خود را با خالق و صانعش یعنی هستی‌بخش وجودش قطع کند و مورد رحمت الهی قرار نگیرد. از این عبارت مذمت و نکوهش شدید قطع رحم واضح می‌شود.

پیمان تکوینی و تشریحی

در آیه ۸ سوره حدید، به پیمان گرفتن خداوند از انسان‌ها اشاره شده است. «وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... وَ قَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۱. برخی مفسران، این پیمان را همان میثاق فطری دانسته و مفاد این آیه را آن دانسته‌اند که خداوند انسان‌ها را بر اساس فطرت خداشناسی پدید آورده است؛^۲ ولی برخی آن را اشاره به گرفتن پیمان از بنی آدم در حالی که در صلب حضرت آدم (علیه السلام) بودند^۳ و برخی دیگر آن را پیمان تشریحی دانسته‌اند.^۴

آیا صلّه رحم بین رحم فقیر و غنی متفاوت است؟

هرچند عادت اهل دنیا بر این است که در بین بستگان، آنکه صاحب مال و اعتبار باشد او را وابسته‌ی نزدیک خود می‌دانند و اگر فقیر و بی اعتبار باشد او را از خود جدا می‌دانند هرچند نزدیک هم باشد ولی در شرع مقدس هیچ فرقی در حکم صلّه و قطع رحم بین اقارب نیست، بلکه هرچه نزدیک‌تر باشد و واسطه کمتر بخورد این حکم شدیدتر می‌باشد.^۵

حدّ و جوب صلّه و قطع رحم

قدر مسلم از وجوب صلّه، مقداری است که در ترک آن قطع رحم عرفاً صدق نماید، پس هر عملی که صلّه‌ی رحم بر آن صادق باشد بطوری که اگر بجا نیآورد می‌گویند قطع رحم کرده آن عمل شرعاً واجب است، مثلاً هرگاه شخص ثروتمندی رحم فقیری داشته باشد که محتاج مخارج ضروریه مانند نفقه روزانه یا معالجه مرض یا ادای دین شده و از رحم ثروتمند و متمکن خود مطالبه‌ی وجهی برای رفع ضرورت کند، اگر از او مضایقه کرد قطع رحم نموده، پس دادن این مال به مقداری که رفع حاجتش گردد صلّه رحم و شرعاً هم شکی در واجب بودنش نیست.^۶ همچنین هر نوع حاجت ضروری که داشته و به رحم خود عرضه ندارد او هم از عهده برمی‌آید و طوری است که اگر اعتنائی نکند در عرف قاطع رحم شمرده می‌شود، این قسم کار، صلّه‌ی واجب است.

مگر اینکه انجام حاجتش موجب عسر و حرج باشد یا اینکه حاجتش غیر مشروع باشد یا اینکه در راه انجام حاجتش در معصیت واقع می‌شود که در این مورد هم واجب نخواهد بود، مثل اینکه رحم شخص از سفر آمده و اگر از او دیدن نکند در عرف قطع رحم است لیکن اگر صلّه

۱ - اسماء و صفات الهی در قرآن

۲ - تفسیر قرآن الکریم ج ۶ ص ۱۸۰

۳ - الجامع الاحکام القرآن، قرطبی

۴ - المیزان ج ۱۹ ص ۱۵۲

۵ - گناهان کبیره ج ۱ ص ۱۴۸

۶ - گناهان کبیره ج ۱ ص ۱۵۰

کند و به خانه‌اش رود گرفتار معصیت می‌گردد، شکی نیست که این قسم از صله واجب نیست. در هر موردی که شک دارد آیا این مقدار از صله واجب است یا نه به عرف رجوع نماید اگر ترک آن را قطع رحم دانستند واجب خواهد بود و گاه می‌شود که ترک سلام یا ترک احسان کمی، یا برنیاوردن حاجت مختصری یا ترک دیداری در عرف قطع رحم شمرده می‌شود^۱.

نتیجه گیری

با نگاهی به نسب در طول دوران تاریخ متوجه می‌شویم که ارزش و اهمیت نسب از دو بعد دنیوی و اخروی در خور بررسی است، توجه به نسب در زندگی دنیوی در همه ی ملل جهان از دیر باز مطرح بوده، سنگ نوشته‌ها، الواح و طومارهای به جا مانده از دوره باستان، گواه آن است که آدمی از روزگاران کهن به این موضوع توجه داشته است.

حضرت علی(ع) پس از شهادت حضرت زهرا (س) در ازدواج دوم خود از عقیل می‌خواهد تا برای او بانویی با اصل و نسب پیدا کند که عقیل نیز ام البنین را به ایشان معرفی می‌کند. در نامه حضرت علی علیه السلام هم به مالک اشتر توصیه شده است که با اشخاص دارای حسب و نسب و خاندانهای صالح و خوش سابقه پیوند برقرار سازد (رجوع کنید به نهج البلاغه، نامه ۵۳).

متأسفانه در جامعه ی امروزی ما شاید افراد وجود نسب را کمتر مورد توجه قرار می‌دهند و به فامیل و خویشاوندان خود خیلی کمتر رسیدگی می‌کنند گویا بیماری کرونا این دلیل را موجه می‌نماید غافل از اینکه با وجود چنین بحرانی در اجتماع می‌بایست رسیدگی به افراد فامیل بیشتر باشد و هر اندازه که در توان افراد است چه از طریق تماس تصویری، حتی اگر اقوام در شهر دیگری باشند و نیازمند کالایی از قبیل دارو و یا امکانات دیگری باشند که در شهر ما این امکانات موجود است و در این زمان شرایط سفر وجود ندارد مثلاً از طریق پست مایحتاج آنها را ارسال نمائیم.

اگر افراد سالمند ی در اقوام داریم می‌توانیم در امور خرید منزل به آنها کمک کنیم تا آنها در این شرایط بیماری از منزل خارج نشوند.

لازم به توضیح است که ارحام از کم محلی، تحقیر شدن، تهمت خوردن و تکبر آزار روحی می‌بینند و خودداری از آزار آنان از افضل مراحل صله ی رحم است.

مراقب باشیم که در این دوران به بهانه ی کرونا مورد عاق والدین قرار نگیریم، که این بدترین نوع قطع رحم است.

فهرست منابع

قرآن

- ۱- نهج البلاغه
- ۲- امامی اسداله و صفائی سید حسین / حقوق خانواده/ ۱۳۹۱/ دانشگاه تهران
- ۳- ابی القاسم الحسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی / مفردات راغب / بیروت الدارالشامیه ۱۴۱۶ ق = ۱۹۹۶ م = ۱۳۷۴ / دمشق - دارالقلم
- ۴- انصاریان / حسین / نظام خانواده در اسلام / ۱۳۸۰ / ام اییها
- ۵- ابن منظور / محمد بن مکرم / لسان العرب / ۱۳۶۹ / دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع / بیروت لبنان
- ۶- آیت اله بجنوردی / اندیشه های حقوقی حقوق خانواده / ۱۳۸۷ / مجد
- ۷- جعفری لنگرودی / محمد جعفر / ترمینولوژی حقوق / ۱۳۹۲ / گنج دانش
- ۸- حسینی / سید محمد جواد / مفتاح الكرامه / موسسه النشر الاسلامی / ۱۳۹۱
- ۱۰- دهخدا / علی اکبر / لغت نامه دهخدا / ۱۳۷۷ / انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۱- دستغیب / سید عبدالحسین، سید محمد هاشم / گناهان کبیره / ۱۳۹۶ / دارالکتاب
- ۱۲- شیخ طوسی / تهذیب الاحکام / ۴۱۳ ق / دارالتعارف للمطبوعات
- ۱۳- شهیدثانی / دکتر علی شیروانی / شرح لمعه / ۱۴۰۰ / مجد
- ۱۴- شهیدثانی / مسالک / ۱۴۱۳ ق / موسسه المعارف الاسلامیه
- ۱۶- شاهرودی نمازی / علی / سفینه البحار / ۱۳۸۵ / جامعه مدرسین
- ۱۷- صدرالدین شیرازی / محمد بن ابراهیم / خواجوی محمد (مصحح) / تفسیر قرآن الکریم / ۱۳۶۶ / بیدار
- ۱۸- طباطبایی / سید محمد حسین / ۱۳۸۷ / جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ۱۹- قرائتی / محسن / تفسیر نور / ۱۳۷۴ / وزارت فرهنگ و ارشاد
- ۲۰- قرطبی / محمد بن احمد / الجامع الاحکام القرآن قرطبی / ۱۳۶۴ / ناصر خسرو
- ۲۱- کلینی / اصول کافی / ۱۳۹۵ / انتشارات دارالحدیث قم
- ۲۲- گلستانه / سید علاء الدین محمد / منهج الیقین / ۱۳۹۳ / هشت جاوید
- ۲۱- محقق / محمد باقر / اسماء و صفات الهی در قرآن / ۱۳۷۲ / اسلامی
- ۲۲- مجلسی / محمد باقر / زاد المعاد / ۱۳۳۸۹ / جلوه کمال
- ۲۳- نوری / میرزا حسین / مستدرک الوسائل / ۱۴۰۸
- ۲۴- نراقی / مهدی بن ابی ذر / مجتوبی / سید جلال الدین / علم اخلاق اسلامی / ۱۳۷۹ / حکمت.

Abstracts

What are the characteristics of abortion and its types

*Zahra Sadeghi
Zohreh Nik Farjam
Fariba Pahlevani
Abbas Samavati*

Abstract

Peace in the word means: kindness, friendship and communication, and it means "mercy" of relatives and friends, in other words, love and behavior with relatives and friends.

Abortion means hurting and hurting relatives and friends, and not helping or grieving with them in worldly wealth and comfort and charity while they need it. And the cause is either enmity or stinginess.

Apparently, there is an intermediary between amputation and reconciliation of the uterus, because every benevolence, even if his relative does not need it and he himself needs it, is called reconciliation, while the absence of this benevolence is not expropriation.

The worst kind of abortion is the expulsion of the parents, so that the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said: "All Muslims will see me on the Day of Resurrection, except the expulsion of my parents, and the drunkard.« ,

And it is enough for the separation of parents that: The Prophet of God cursed him and said: "Gabriel said Amen to the curse of that Imam".

In the correspondence attributed to the Commander of the Faithful (pbuh) to his deeds, it is as follows: The late Naraghi writes in the description of this sentence in Ascension of Happiness: Command the relatives to go to see each other but not to be neighbors, what neighborhood will cause hatred, envy and abortion.

Keyword

relative, lineage, abortion, uterine reconciliation.

Criminal motive, interaction between ethics and criminal law

*Mojtaba Malek Afzali Ardakani
Mohammad Ali Mahdavi Sabet
Firouz Mahmudi Janki*

Abstract

The public conscience of the society wants everyone to be equal before the criminal laws, but at the same time, there is a difference between two criminals, one who commits a crime with immoral motives and the other with moral and honorable motives; As in ethics, the value of the verb depends on the intention of the subject. Intention, like motive, gives power to the subject and manages the direction of his behavior to reach the goal. In this way, the motive to commit a crime can be considered as an interaction between ethics and criminal law. The legislator's approach to motive has not been without controversy and challenge; Opponents and supporters have always criticized this approach under the banner of "protecting ethics. The possibility of committing a crime with moral motives on the one hand and criticizing the views of the opponents and supporters of criminal law's attention to motive is the subject of this article. The result of the research is the conditional preference of the opinion of the supporters; Criminal law must be "verb-oriented" in the execution of the crime and, except in the case of necessity, the moral or immoral motive of the perpetrator should not be given a role, but in the determination of punishments - which is entrusted to the ruler of the Islamic society - to choose the most appropriate punishment within the scope of his powers, considering the various dimensions of the criminal's personality and including his motive.

Keywords

motive, intention, ethics, criminal law.

Functions of practical reason and explaining the principles of moral practice from the perspective of Allameh Tabatabai

Nasibeh Nikpoor

Narges Keshti Arai

Seyed Hossein Vaezi

Abstract

The aim of this study was to investigate the function of practical reason from the perspective of Allameh Tabatabai and to formulate the principles of moral practice based on it, using a descriptive-analytical method of qualitative content analysis. He considers theoretical intellect as having the function of true perception, distinguishing right from wrong, and the function of practical intellect as credit perception and distinguishing good from evil, and issues rulings related to voluntary actions. In this regard, the research findings indicate that practical intellect has three functions of perception (science), recognition of should and should not, is the ruling to perform action. In the field of perception (science), practical intellect operates with divine inspiration and the construction of credit perception. In the part of discernment, in order to achieve moral goodness, one should use the healthy nature and the divine law, which is the guardian religion, and in the function of the ruling to perform an action, practical intellect with the help of active force and during the stages of need, create inner feeling. Credit perception, giving the relation must (necessity), enthusiasm, will, command to do the action, and finally, by doing the action, pleasure is achieved for human beings. It is a moral act that seeks the pleasure of the hereafter, not the worldly.

Keywords

Practical Reason, Credit Perception, Ethical Practice, Allameh Tabatabai.

Different aspects of anti-habituations and its various manifestations in Ibn Arabi's mystical poems

*Shahla Noroozirad
Naser Hosseini
Ardashir Sadraddini*

Abstract

Anti-habituations has been a prominent feature of true mysticism in all ages, and the mystic on two levels of language and meaning, has always adopted devices with wiping the dust of habit, reveal the face of truth and show the contrast between the two. Abandonment of habits and customs and courtesies are necessary conditions for a mystical journey. Mystics' anti-habituations has shown itself in various fields such as pride, imitation, hereditary prejudices, attention to misconceptions, etc. concerning heretical words uttered in time of spiritual ecstasy, mystics have portrayed the utmost anti-habituations and in a way that is out of the ordinary. In the society, anti-habituations has also found various manifestations, as these kinds of anti-habituations can be seen in the poems of Ibn Arabi. This study has been written in a descriptiveanalytical method with the aim of explaining the various aspects of anti-habituations in Ibn Arabi's mystical poems. The findings indicate that anti-habituations is evident in Ibn Arabi's poems in the form of insight and speech, as well as action and circumstances. And real anti-habituations occurs when it has both characteristics. According to Ibn Arabi, truth emerges when it becomes free of habit, because habit is the greatest cloak in all aspects of human life. In his view, it is necessary to free the human mind from habits, imitation and prejudice so that it sees the truth as it is.

Keywords

Mystic Journey, Anti-Habituations, Aspects of Anti-Habituations, Ibn Arabi.

Examining the legal foundations of eliminating discrimination and violence against women with a view to the commitments of the Afghan government

*Mojgan Moshfeghi
Peyman Boluri
Salman Valizadeh*

Abstract

Violence against women is a serious and global human rights problem. However, this problem is more common in underdeveloped countries such as Afghanistan, and it is widely used against women in the family, workplace, and society in various ways. However, in this country, in line with the legal protection of women, measures such as; Including articles protecting women against violence against them in the constitution, the approval of most human rights conventions, the preparation of national documents and strategies, etc. have been done. In this research, a descriptive-analytical method has been used to examine the legal foundations of eliminating discrimination and violence against women by looking at the commitments of the Afghan government.

Keywords

violence, women, government obligations, discrimination, Afghanistan.

Transcendental Person according to Mawlana and perfection psychologists (with emphasis on the first volume of Masnavi)

Jalil Masoudi Fard

Abstract

Through the Masnavi, Mawlana has spoken about transcendental human and his traits, such it was attracted perfectionism psychologists. With focus on human existential values and explaining standard personality characteristics and considering to ideal human, Mawlana attempts to teach the others, ways of scendancy and perfection of human.

The method of this article, is a descriptive-analytical method based on library studies. The author has observed all the ethical issues during the research. The author of this article did not report a conflict of interest.

In this article I want to explain Mawlana's purposes for human life with emphasizing on his doctrine in the Masnavi first volume, and analyzing his techniques for human evolution. Mawlana besides entioning the ethical ideals, lead the human to these ideals gradually. With the wisdom of self and the awareness of the universe, Mawlana's wish is realization of himself. He truly knows himself and his potential and he had extended his personality so his manner is an example to the other people.

The solutions of perfectionism psychologists and Mawlana are practical, although they are not fixed and freeze. Mawlana tries to instruct human how to choose the right way, in order to choose the right method of living in different situations and to walk gently in the way of bliss and excellence by love, hope and patient.

Keywords

Mawlana, Masnavi, Perfectionism Psychologist, Standard Personality, Realization of himself, Awareness of the Universe.

Ethics and Art in Postmodernism from Lyotard's point of view

*Mahdi Mohammadi KiakalaAmlashi
Mohammad Reza Sharifzadeh
Hossein Ardalani
Mohammad Aref*

Abstract

From Lyotard's point of view, "modernity is continuously the result of postmodernity" or in other words: "Postmodernity is a rewriting of modernity." An unprejudiced return to the starting point, an understanding of modernity including its crises. Rewriting modernity means recalling the errors, mistakes and tragedies that the modern age has caused, and finally, revealing the fate that a fortune-teller predicted at the beginning of the modern age and has now come true in history. Anti-rationalism and unbelief are important crises of modernity in ethics and Art. From his point of view, the source of these inadequacies is in the definition of general reason and the use of scientific reason to shape life. This research has been done with the aim of investigating ethics and Art in Postmodernism from Lyotard's point of view, and we are trying to answer the question that what is the place of ethics and Art in Lyotard's perspective in postmodernism?.

Keywords

Art, Postmodernism, Ethics, Lyotard, The Sublime.

Humanism in Nasim Marashi's "autumn novel is the last season of the year"

*Javan Mohammad Ali
Abdollah Toluie Azar*

Abstract

Humanism is a concept that originated in Europe, spread throughout the world, and blended with different cultures. With the growth of human-centeredness, man became acquainted with his true position and position. Although sometimes man did not find his true dignity, but with the familiarity of man with his position, he always tried to gain this dignity. The main purpose of this article is to study the components of humanism in Nasim Marashi's novels. The research method is descriptive-analytical. The result of the article indicates that in Marashi's works and especially in the novel "Autumn is the last season of the year", elements such as rationalism, individualism, realism, human will, etc., which are the main features of humanism, can be observed.

Keywords

Humanism, Marashi, Individualism, Realism, Rationalism, Human Will.

Character, performance and influence of Saad ebn ebadeh Khazareji worship on Saqifa stream

*Ramin Alizadeh
Mahdi Goljan
Mahdi Ansari*

Abstract

Sa'd ibn 'Abadah was a great companion of the Prophet of Islam (PBUH) and one of the first people from the people of Yathrib to believe in the Messenger of God (PBUH). He was the head of the Khazraj tribe and was one of the rulers and elders of Yathrib in the pre-Islamic period as well as Islam. In Aqaba, he was the head of the Khazraj tribe and participated in most of the Prophet's campaigns as the flag bearer of the Ansar in the Islamic Revolutionary Guard Corps. The present study aims to identify the important position of the companions of the Holy Prophet (PBUH) in the events of the beginning of Islam and especially the events and happenings after the death of the Holy Prophet (PBUH). Therefore, it has analyzed the important and prominent role of this character as one of the elites of the society of the era in question and their impact on the course of affairs and events, and has examined his role in the incident of Saqifa Bani Saedah. The story of Saqifa Bani Sa'deh is one of the strongholds of Islamic history, where the fate of Islam after the Holy Prophet (PBUH) was decided by choosing a successor. In the meantime, Sa'd ibn 'Abadah al-Khazraji played an important role in the formation of this trend. This study explains this event with a descriptive-analytical approach.

Keywords

Saad Ibn Abadah, Saqifa, Ansar, Umar, Abu Bakr, Succession.

Analytical and comparative research on types of freedom from the perspective of Islam and the West

*Mohammad Sharifani
Mohammad Marafet*

Abstract

In this article, with descriptive and analytical methods and with the help of written documents, the types of freedom from the perspective of Islam and the West have been investigated and analyzed in order to increase the effectiveness and growth of moral productivity. From the point of view of Islam, freedom is a means to achieve goals and it is different from the concept of laziness and laziness, which are considered morally reprehensible traits. Freedom in the social system, especially the religious society, has important benefits and effects by respecting its limits and boundaries. In order to achieve such an ideal, the types of freedom from the point of view of Islam must be carefully analyzed and examined. The question of the current research is, according to Islamic teachings, what are the types of freedom? What is the difference between the views of Islam and the West on the issue of freedom? What are illegitimate and unreasonable freedoms? In this article, it became clear that there are various types and definitions of freedom, each of which is concerned with its dimensions. Since man is a social being, he cannot have absolute freedom; Therefore, freedom will always be limited by limitations and conditions, and reason, revelation and law are its general limits. The religion of Islam accepts and emphasizes freedom of thought, expression, and politics with the considerations that are based on agreement with the fundamentals of religion, while separating freedom of thought from freedom of belief, and emphasizing freedom of thought and freedom from inquisition, freedom of belief. does not accept.

Keyword

Freedom, types of freedom, legitimate freedom, limited freedom.

Role of custom and ethics in the financial rights of couples and its effect on crime prevention

*Leila Radpasand
Farhad Parvin*

Abstract

After the correct marriage and marital relations between the parties, various rights and duties are established, including financial rights between the spouses. Couples' financial rights are one of the most important parts of civil law, which is intertwined with customary and moral issues and is an important factor in crime prevention. Therefore, ignoring the role of custom and ethics in the rights of couples causes fundamental challenges in society.

The purpose of writing this article is to explain the position of custom and ethics in some financial rights of couples, such as dowry, dowry and alimony from the perspective of Iranian law, Islamic religions and official religions in a descriptive analytical method; Explaining the limits of custom and introducing it, we will finally realize that although custom and ethics in the Iranian legal system, mainly in cases of text silence, have a complementary and interpretive role; But it has a role to play, and in many cases it is used practically in jurisprudence and law. Also, the role of custom in the Sunnah of Tabdan is Hadd, that what is considered acceptable in the custom is also considered acceptable in the sight of God. The role of custom in the rights of minorities (Jewish, Zoroastrian and Christian) is also undeniable according to their own religious customs and traditions, and is a source of rights. Adherence to ethical rules in the realm of the family plays a very decisive role in ensuring the rights of men and women all over the world; Because in many cases, the rights and obligations that couples assume towards each other have no legal obligation and are done solely on the basis of moral considerations.

Keywords

Custom, Financial independence, Dowry, Mehrish, Alimony, Islamic religions and official religions, Judicial procedure.

Examining the moral and intellectual characteristics of the perfect man in the works of certain Attar

Shahrokh Hekmat

Abstract

The search for the perfect man and following him has always been the human aspiration throughout history. Attar always thinks of human perfection by establishing divine prophets and believes that access to the world of science, knowledge and truth is possible only by arresting a perfect human being. Attar, a famous poet of the seventh century, is a heartbroken old man who, with divine loves to walk the path of truth, has lit the light of the Shari'a and placed it in the way of the Taliban of truth, to seek the seven valleys of mysticism from desire to poverty and destruction. Go home. He always thinks of human perfection and in all his works he raises the issue of a perfect human being. Sheikh Attar is a great poet and mystic who has both theoretical and practical mysticism and has established a connection between them and has expressed many moral points carefully, which may have acted as a moral teacher in his works in this regard. Is. Using the method of allegory, he has been able to reveal both mystical issues and moral points derived from Quranic culture and religious orders. This article intends to express Attar Neyshabouri's attitude and thought about the moral and intellectual characteristics of a perfect human being and how to go through the stages of perfection in Attar's certain works through a descriptive-analytical method.

Keywords

Attar, perfect man, works, journey, moral characteristics.

Bad promise combined with man's ingratitude towards God in the Holy Quran

Ozra Eshragh Jahromi

Alireza Mokhtari

Safdar Shaker

Abstract

Keeping promise is one of the important ethical characteristics, and affects the improvement of all human society affairs, unlike a breach of promise that undermines the family, social, economic, and political order of societies. Thanksgiving is also one of the most important moral virtues and the characteristics of educated man. The Holy Qur'an and hadiths of the Infallibles (a) have taken a special look at the issue of keeping promise and thanksgiving and have repeatedly ordered both. But the uneducated man, not only in relation to other human beings, but also in relation to his Creator, takes the path of breach of promise and ingratitude. The Holy Qur'an has condemned the breach of promise and ingratitude of previous nations and tribes by mentioning their performance and reminded of their adverse consequences. Among those consequences are the destruction of property, the moral disease of hypocrisy, deprivation of spiritual success, world destruction, and becoming the dwellers of hell, and each of these alone can be sufficient incentive and motivation to address the subject of the present article. The result of the process of investigating the factors, cases and consequences of the breach of promise and ingratitude is to achieve the conclusion that from the perspective of the Holy Quran, the way to prevent these two unpleasant moral components is to rely on the two main axes of all moral virtues, namely patience and prayer, along with righteous deeds. By using commentaries of scholars of interpretation and Ethics books related to scientists of morality science, constantly remembering God, not being unaware of death, fear of retribution for deeds and purification of the soul can be considered in line with these two solutions.

Keywords

Holy Quran, God, man, the breach of promise, ingratitude.

Investigating the causes and motives of satire in Khaghani and Anvari poetry

*Hajar Jokar
Maryam Parhizkari
Seyed Jafar Hamidi*

Abstract

Satire is one of the branches of lyrical literature; in which the poet, for various Reasons and motives, slanders any annex that rivals or is hostile to him. The satire comes from the poet's resentment, enmity and neurosis; and because there are feelings and emotions in all human beings, all human beings are instinctively capable of satire and satire. This type of literature has been common in Persian literature and other nations. Various causes and factors such as psychological, material and socio-economic factors can play a role in its development. In this article, an attempt has been made to examine the satirical motives of two great poets, . Anvari Abivardi and Khaghani are both great poets of the sixth century whose poems contain many satires. The main question addressed in this research is, what were the causes and motives of satire in the poems of these two poets? The findings of this article indicate that in Khaghani's poetry the motives for satire are mostly psychological, personal and personal causes, and in Anvari's material material, personal and personal motives, psychological and sometimes social factors have been the reason for satir.

Keywords

Genesis, Satire, Khaghani, Anwari, Psychology, Economics.

Explaining the moral and legal realm of financial rights and property of couples after divorce in Iranian and French law

*Abolhasan Pahlevani
Saleh Yamerli
Ali Akbar Esmaeili*

Abstract

Today, the moral and legal realm of financial rights of couples can be studied in various jurisprudential and legal dimensions. Since ethics and law are two issues included in the legislation of each country, it can be said that these two areas are an important source of legislative policy of each country in the legislation. Hence, the financial rights and assets of the couple are formed in the direction of morality. The financial rights of couples, in their broad dimensions, include rights such as dowry, halving property, alimony, retribution, etc., each of which is applied in laws such as civil law and family protection law with a special regulation, he's got a special place. In French law, this type of law is also examined under the rules and jurisprudence. In Iranian law, according to Article 1102 of the Civil Code, by concluding a marriage contract, the rights and obligations of the couple, including the financial rights of the husband, are established against the wife, and as a result, after the dissolution of the marriage and separation, The husband is to pay alimony, to be aborted, because one of the principles and means of obligation is marriage. This issue is different in Iranian law regarding the demand for dowry and halving of property and retribution, etc., and these rights can also be demanded by terminating or dissolving the marriage contract. In French law, rights such as claiming alimony can be claimed by the wife in different circumstances, and this issue is mentioned in Articles 212, 270 and 301 of the French Civil Code, and in some respects, the division of property in this country has rules and regulations. It is special. Therefore, the purpose of writing this article is to examine the legal and moral status of financial rights and assets of couples after divorce in the law of Iran and France, which has been studied according to the library method, and as a result it can be said that financial rights and In some cases, the property of the couple has been considered in Iranian and French law and has a suitable position, and ethics has been considered as the basis of the legislative policy of these lawsuits in the judicial procedure.

Keywords

Ethics, law, family, financial law, property halving, dowry, alimony.

Presenting a model for managing organizational trust in order to improve productivity and social accountability (Study case: Foundation of the Weakened of the Islamic Revolution)

*Mohammad Reza Haji Enzehaie
Mahdi Iran Nejad Parizi
Reza Najaf Beigi*

Abstract

Trust-based management is a new expression of ancient thought that has a prominent place in today's relationships and applying its mechanisms can be effective in achieving individual and organizational effectiveness. The aim of this study was to design an organizational trust management model in headquarter of Islamic Revolution Mostazafan Foundation. This exploratory and applied research was conducted via a mixed method design (qualitative and quantitative). A total of 15 scientific and administrative experts working in organization were enrolled into the qualitative part of the research; the participants were selected via non-probability judgmental and purposive sampling. Moreover, of 250 personnel working in headquarter a sample size of 152 people were selected for the quantitative part of the study using Cochran's formula. Simple random sampling method was used to select the participants. Semi-structured interviews in the qualitative section and a researcher-made questionnaire in the quantitative section were used as data collection tools. The validity of the interviews was confirmed by retesting. The content validity of the quantitative questionnaire was also confirmed by experts. Using Grounded Theory, the data collected in the qualitative part was analyzed. In the quantitative part, structural equation modeling was used to validate the model. Based on the results, the factors forming the organizational trust management model. The results of the quantitative analysis also confirmed the significant relationship between the factors and components of the research model. The results of this research can be utilized for improving productivity through the development of organizational trust management process in in headquarter of Islamic Revolution Mostazafan Foundation and provide a good basis for other research.

Keywords

Organizational Trust Management, Grounded Theory, headquarter of Islamic Revolution Mostazafan Foundation.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 13, No. 2, Winter 2023/ No: 50/ 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.