



بلاغ

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

سال چهاردهم - شماره چهار - تابستان ۱۴۰۳

شماره پیاپی ۵۶

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، ولبیام 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: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال چهاردهم - شماره چهار - تابستان ۱۴۰۳

شماره سالی ۵۶

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی
فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی
زیر نظر هیأت تحریریه
سال چهاردهم، شماره چهار، تابستان ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۵۶

- ۵ / کژکارکردهای اخلاقی جامعه با محوریت خشونت پنهان علیه زنان در رمان «تهران مخوف»
اثر مشفق کاظمی
الهام احمدی / کبری نودهی / ارسطو میرانی
- ۲۷ / آپارتاید؛ مصداق نقض قاعده منع تبعیض. با محوریت توجه به ارزش‌های اخلاقی و نگاه به
مسأله فلسطین
فاطمه بیگی میرعزیزی / ستار عزیزی / فرید آزاد بخت / محمدجواد جعفری
- ۴۷ / بازپژوهی مفاهیم اساسی اندیشه‌ی دکارت و گادامر و استنتاج دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت
محمد حسن تاجداری / محمد حسن میرزامحمدی / مهدی سبحانی نژاد
- ۷۱ / جستاری در نگرش‌های اخلاقی به عدالت کیفری مشارکتی
محمد جمادی / علی جانی پور / کرم جانی پور / داریوش بابایی
- ۸۹ / ارائه الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با رویکرد به اخلاق حرفه‌ای
حسن صابری / منصور گرکز / علی خوزین / علیرضا معطوفی
- ۱۱۳ / دنیای اسلام و آداب و رسوم و جشن‌های ایرانی
حسین صالحی / معصومه قره داغی / احد عبادی / حسین رییس سادات
- ۱۲۷ / بررسی تطبیقی آفت حرص و طمع در مثنوی‌های تعلیمی با رویکرد به مصیبت نامه عطار
و مثنوی معنوی مولانا
مجتبی عارفخانی / فرزاد عباسی / محبوبه ضیاء خدادادیان
- ۱۵۳ / سرشت انسانی و فطرت الهی و تمایز زن و مرد در فرهنگ قرآنی
عصمت عبدالهی / فاطمه خلیلی / طیبه عارف نیا
- ۱۶۹ / جلوه‌های پست مدرنیسم در رمان «دل فولاد» نوشته‌ی منیر و روانی پور
حسن غلامی / بهروز رومیانی / مصطفی سالاری
- ۱۹۷ / رهیافتی به مؤلفه‌های هویت دینی زن مسلمان با تاکید بر سیره فاطمی (س)
لیلا وطن خواه / محمد مهدی علیمردی / حسین عبدالمحمدی / مهرباب صادق نیا
- ۲۱۵ / بررسی نمود اخلاق و رفتار شهری در آثار داستانی احمد محمود
مریم اخبازی / آرش مشفق / حسین داداشی
- 1-11 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶ - ۵

کژکارکردهای اخلاقی جامعه با محوریت خشونت پنهان علیه زنان در رمان «تهران مخوف» اثر مشفق کاظمی

الهام احمدی^۱کبری نودهی^۲ارسطو میرانی^۳

چکیده

زنان یکی از گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه اند که در طول تاریخ بعضاً با تضييع حقوق گسترده و اعمال خشونت‌های وسیع مواجه شده‌اند. مسئله مهم در این میان، دیدگاه‌ها و نظریات متفاوتی است که سازمان‌ها، نهادها، شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، نویسندگان، هریک به نحوی سعی نمودند با تلاش‌های خود ماهیت خشونت علیه زنان را ترسیم و با آن مبارزه نمایند. نویسندگان اساساً در قالب رمان‌های اجتماعی سعی نمودند وضعیت زنان و خشونت‌های اعمال شده علیه آنان را تبیین نمایند. این مقاله جستاری است در راستای بررسی رمان تهران مخوف نوشته مشفق کاظمی که نخستین رمان اجتماعی ایران می‌باشد. سؤال اصلی این مقاله عبارت است از: «مهمترین کژکارکردهای اخلاقی اعمال شده علیه زنان با محوریت خشونت پنهان در رمان تهران مخوف شامل چه مؤلفه‌هایی است؟» فرضیه یا دال مرکزی مقاله کنونی تأکیدی است بر این مسأله که مشفق کاظمی در این رمان با به تصویر کشیدن تهرانی مخوف بعد از کشمکش‌های عصر مشروطه و اوایل پهلوی اول، به نوعی سوگ‌نامه زنان ایرانی و جامعه‌ای مردسالار را در دو شاخص کلان خشونت‌های پنهان کلامی و غیرکلامی نشان می‌دهد. یافته‌های مقاله با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع مکتوب و مجازی نشان داد، کژکارکردهای اخلاقی علیه زن در رمان «تهران مخوف» شامل دو شاخص کلان خشونت‌های پنهان کلامی و غیرکلامی است. براین اساس، تحقیر، تهمت، توهین، تهدید، دروغ، طعن و متلک ذیل خشونت‌های پنهان کلامی قرار می‌گیرند و نادیده انگاشتن شخصیت زن، حمایت از رسوم غلط ازدواج، حمایت از تعدد زوجات، خشونت جنسی و ریاکاری و ظاهرسازی از جمله خشونت‌های پنهان غیرکلامی هستند.

واژگان کلیدی

کژکارکردهای اخلاقی، خشونت پنهان، تهران مخوف، مشفق کاظمی، زن.

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

Email: elham.ahmadi.dabir@gmail.com

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

Email: koobranodehi@gmail.com

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

Email: arastoomirani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

طرح مسأله

جنس و جنسیت به عنوان واقعیتی انکارناپذیر در جوامع انسانی مدنظر بوده است و جوامع را در تقسیم‌بندی اولیه به دو گروه متمایز زن و مرد هدایت کرده است (حجازی، ۱۴۰۱: ۱۷). در جوامع بدوی و به تبع آن جوامع بعدی، قواعد و مقررات اجتماعی به گونه‌ای بود که با لحاظ کردن ویژگی‌ها و شرایط اعتباری و قراردادی خاص، دو گروه انسانی از هم مجزاً می‌شوند و عضویت در گروه مردان یا گروه زنان معناهای متفاوتی از هم را ایجاد می‌کنند (آبوت و ولاس، ۱۴۰۰: ۳۹-۴۰)

این قوانین نانوشته فرایند تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و هدایت و رهبری جوامع برای تداوم حیات اجتماعی انسان‌ها را به میزان بسیار بالایی در اختیار مردان قرارداد. این حس رهبری و هدایت، باعث به وجود آمدن رفتارهای خشونت‌آمیز در آنان گردید (رایین‌می، ۱۴۰۱: ۶۱). این خشونت‌ها بنابر سنت و فرهنگ‌های جوامع بشری شکل‌های متفاوتی به خود گرفت. زن که از لحاظ جایگاهی با مرد متفاوت بود خواه ناخواه مورد خشونت واقع شد. اساساً در راستای بررسی مسأله خشونت علیه زنان بایستی ابتدا با نگاهی دقیق و جامع شرایط فرهنگی حاکم بر جامعه را مورد تدقیق قرار داد. به بیانی دیگر، ماهیت خشونت اعمال شده علیه زنان در بستر باورها و اعتقادات بعضاً نادرست حاکم بر جامعه صورت پذیرفته است (کاشانی و دیگران، ۱۴۰۱: ۷۴). فرهنگ رایجی که اعمال قدرت از سوی مردان را موجه، زنان را مطیع محض و حتی اعمال خشونت و تجاوز را نوعی افتخار و سلطه قلمداد نموده و نقش اجتماعی زنان را تنها محصور در محیط خانه و فرزندآوری خلاصه نموده است (رفعت‌جاه، ۱۳۸۷: ۸۸).

ورود رمان به ایران، مقارن با تغییرات ژرف اجتماعی از جمله ارائه تصویرهای جدید از زن بود. این تغییرات ژرف در ادامه بستر ساز وقوع تحولات مهمی در خصوص زنان و حقوق اجتماعی، مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آنان گردید.

رمان «تهران مخوف»، به گفته‌ی دستغیب و دیگران، نخستین رمان اجتماعی ایران است که موضوع آن نشان دادن زنان و جامعه‌ی آن روزگار می‌باشد.

اهمیت این تحقیق از دو حیث قابل بررسی است. نخست، تصاویر ارائه شده از زنان ایرانی عصر رضاشاه است که مورد خشونت واقع شده‌اند و دوم؛ بازتاب کژکارکردهای اخلاقی خشونت‌های پنهان (کلامی و غیر کلامی) اعمال شده علیه زنان ایرانی در عصری است که به نوعی گام در راه مدرنیزاسیون ایران برداشته است و سایه‌ی خشونت علیه زن در میان آغاز مدرنیته‌گری، پنهان گردیده است و تا کنون بررسی در این زمینه انجام نشده است.

سازمان ملل، در تعریفی جامع، مفهوم خشونت را اینگونه تعریف کرده‌است: «هر نوع عمل خشونت‌آمیزی که بر اختلاف جنسیت مبتنی باشد و به آسیب یا رنج بدنی، جنسی یا روانی زنان بیانجامد یا احتمال منجر شدن آن به این نوع آسیب‌ها و رنج‌ها وجود داشته باشد؛ مانند تهدید به این‌گونه اعمال، زورگویی یا محروم‌سازی خودسرانه از آزادی، خواه در حضور عموم یا در زندگی خصوصی روی دهد، خشونت می‌باشد». بر این اساس، خشونت علیه زنان عبارتست از اعمال زور و تضييع حقوق زنان (اعم از حقوق اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و...) به سبب جنسیت آنان. چنانچه خشونت در چارچوب خانواده و بین زن و شوهر باشد، خشونت خانگی تعبیر می‌شود و به هر نوع عمل یا احتمال رفتاری که به آسیب جسمی، جنسی، روانی یا محرومیت و عذاب منجر شود، خشونت علیه زنان گفته می‌شود (شریتیان و دیگران، ۱۳۹۶: ۵۱). با تشدید و تعمیق اعمال خشونت علیه زنان و وقوع رویدادهای بعضاً چالش برانگیز در حوزه زنان، نهادها و سازمان‌های متعددی با هدف حراست و حفظ حقوق زنان و نفی و نهي خشونت علیه آنان شکل گرفت. در این راستا، بسیاری از نویسندگان، به تحلیل ماهیت خشونت علیه زنان، پیامدها و بازخوردهای آن در جوامع مختلف بشری مبادرت کردند. در ایران نیز نویسندگان زیادی در این رابطه به خلق آثار مختلف اقدام نمودند.

مسأله اصلی در این میان، نگاه دقیق‌تر در خصوص زنانی است که مورد خشونت واقع شده‌اند. گذشته از آنکه ماهیت خشونت اعمال شده علیه زنان از نوع پیدا و یا پنهان باشد، ارائه دورنگاری از سرنوشت، شخصیت و اخلاق زنانی است که قربانی خشونت گردیده‌اند. در این راستا، یکی از حوزه‌های نویسندگان در مسأله زنان، حقوق اجتماعی و خشونت‌های اعمال شده علیه آنان را می‌توان در رمان‌های اجتماعی که اساساً بازتاب دهنده جامعه است، یافت. نویسندگان این رمان‌ها، وضعیت زن را در فضای خفقان‌آور جامعه ایران در اواخر دوره‌ی مشروطه و آغاز سلطنت رضاشاه، به گونه‌ای به تصویر کشیده‌اند که زن را به عنوان حافظ سنت‌ها و انتقال دهنده ارزش‌ها و رفتارهای کهن جامعه به نسل جدید نشان می‌دهد (مداح‌علی، ۱۴۰۰: ۱۰۳).

مشفق کاظمی جزء اولین رمان‌نویسان ایرانی است که جامعه در نوشته‌های او بازتاب داشته‌است و از او به عنوان نخستین رمان‌نویس اجتماعی نام می‌برند. او در سنین جوانی رمان «تهران مخوف» را به رشته تحریر درمی‌آورد که حسن میرعابدینی او را به دلیل انتخاب این عنوان می‌ستاید. تهران مخوف علاوه بر موضوع محوری داستان که سرگذشت عشقی نافرجام است؛ بیانگر فرهنگ، دیدگاه، سنت و آداب و رسوم جامعه است (بیژنی دلپوند، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶). این رمان در حقیقت آینه تمام‌نمای جامعه آن روزگار و سوگ‌نامه زن ایرانی است (احمدی‌خراسانی، ۱۳۸۰: ۸۷).

اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت این تحقیق از دو حیث قابل بررسی است. نخست، تصاویر ارائه شده از زنان ایرانی عصر مشروطه و آغاز پهلوی اول است که مورد خشونت واقع شده‌اند و دوم؛ بازتاب خشونت‌های اعمال شده علیه زنان ایرانی در عصری است که به نوعی گام در راه مدرنیزاسیون ایران برداشته است.

این پژوهش به بازتاب خشونت-خشونت پنهان اعم از کلامی و غیر کلامی - علیه زن در رمان «تهران مخوف» نوشته‌ی «مرتضی مشفق کاظمی» می‌پردازد و جایگاه زن را در اجتماع آن دوره بررسی می‌کند.

پیشینه تحقیق

معدود آثاری که به مشفق کاظمی و داستان‌هایش پرداخته‌اند، به شرح ذیل می‌باشد:
- حسن میرعبادینی (۱۴۰۰) در کتاب «صدسال داستان‌نویسی در ایران» به تبیین تحوّل ادبیات تاکنون پرداخته است و بعضی از رمان‌ها و داستان‌های کوتاه را مورد تحلیل قرار می‌دهد. وی تیزبینی مشفق کاظمی در انتخاب عنوان مناسب برای کتابش (تهران مخوف) را می‌ستاید که با انتخاب این عنوان نویسنده می‌خواهد جنبه‌های تهران مخوف سال‌های ۱۳۰۰ شمسی را نشان دهد.

- مسکوب (۱۳۹۴) در کتاب «داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع» به تحلیل داستان و عوامل آن و تأثیر آن بر اجتماع پرداخته است و از مشفق کاظمی به عنوان اولین نویسنده رمان اجتماعی در ایران یاد می‌کند.

- اکرمی و پاشایی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در پیرنگ و شخصیت‌پردازی تهران مخوف» این رمان را بر اساس انواع شخصیت داستانی در رمان اجتماعی و شناخت صحنه و فضای داستان می‌پردازند.

- معاون هاشمی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ی ارشد خود با عنوان: «بررسی سیمای زن در رمان‌های اجتماعی ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ شمسی» نگاهی به رمان تهران مخوف به بررسی پدیده‌ی سلطه و اثر آن در به وجود آمدن زنان منفعل پرداخته است.

- نقابی و قربانی جویباری (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان: «نشانه‌شناسی اولین رمان اجتماعی ایران» نشانه‌های اجتماعی این رمان را از نظر علم نشانه‌شناسی در حیطه‌ی هویت، آداب و معاشرت بررسی کرده‌اند.

- آرزین‌پور (۱۳۸۷) در کتاب «از صبا تا نیما» در کتاب خود از مشفق کاظمی و آثارش و نظر دیگر نویسندگان درباره‌ی او سخن گفته است. او در این رمان اراده و ایستادگی زن را در شرایط

اجتماعی آن زمان می‌ستاید.

-بختیاری (۱۳۸۵) در پایان‌نامه‌ی ارشد خود با عنوان «جایگاه زن در آثار نویسندگان معاصر (نویسندگان مرد) با تکیه بر سه رمان تهران مخوف، بوف کور و سنگ‌صبور» به نقد فمینیستی آثار مذکور می‌پردازد.

در تمامی موارد اشاره شده تا کنون پژوهشی در مورد خشونت پنهان در رمان «تهران مخوف» انجام نگرفته و این مقاله برای نخستین بار به تبیین این موضوع پرداخته است.

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر، از نظر هدف، بنیادی-نظری و شیوه‌ی گردآوری داده‌ها، برپایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای است که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

پژوهشگر داده‌های پژوهشی خود درباره‌ی کژکار کردهای اخلاقی جامعه با محوریت خشونت پنهان علیه زنان در رمان «تهران مخوف» نوشته‌ی مشفق کاشانی را از منابع و اسناد کتابخانه‌ای جمع‌آوری کرده است. ابزار گردآوری داده‌ها، فیش برداری در ارتباط با بررسی خشونت‌های پنهان کلامی و غیر کلامی در رمان حاضر است.

این روش به پژوهشگر این اجازه را می‌دهد که اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه‌ی ذهنی این روش به پژوهشگر این اجازه را می‌دهد که اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه‌ی ذهنی؛ ولی با روش علمی تفسیر کند.

چارچوب نظری تحقیق؛ خشونت علیه زنان (با تأکید بر خشونت پنهان)

ستم‌های بازمانده در روزگار ما علیه زنان، میراثی ناشی از سابقه‌ی نگاه ابزاری، جنسی و تسلط و تملک مرد بر زن است. خشونت‌های بازمانده در روزگار نوین را می‌توان در قالب‌هایی دسته‌بندی نمود. این خشونت‌ها طبیعتاً به موازات جامعه، در آثار ادبی نیز منعکس می‌شوند (فرهادی محلی، ۱۳۹۹: ۱۳). به‌طور کلی خشونت به دو دسته آشکار و پنهان تقسیم می‌شود.

اساساً در جوامع سنتی، هویت مستقل و شخصیت جداگانه‌ای برای زنان در نظر گرفته نمی‌شود و ارزش‌ها همواره بر محور مردسالاری می‌گردد به همین سبب، بروز شخصیت مستقل زنان در اینگونه جوامع علناً مقدور نمی‌باشد (فلاحی رستمی، ۱۳۹۹: ۳۷). از نخستین و مهمترین بازخوردهای چنین فرهنگی در جوامع سنتی، اعمال تبعیض‌های وسیع علیه زنان، نهادینه کردن فرهنگ اطاعت زنان از مردان، و در نهایت نهادینه شدن خشونت ساختاری می‌باشد. با نهادینه کردن خشونت ساختاری و درونی کردن خشونت فرهنگی و اخلاقی، خشونت مستقیم نیز به صورت خشونت نهادینه شده (خشونت پنهان) در جامعه وجود خواهد داشت و به عبارت دیگر آن جایی که فرهنگ خشونت وجود دارد، خشونت نیز امری طبیعی تلقی می‌شود (رحمانی و کمار،

۱۳۹۶: ۱۷۳). خشونت نهادینه شده که در قالب خشونت پنهان علیه زن مورد بررسی قرار می‌گیرد، خود به خشونت کلامی و خشونت غیرکلامی تقسیم می‌شود. کژکارکردهای اخلاقی جامعه با محوریت خشونت پنهان کلامی و غیر کلامی علیه زنان در رمان «تهران مخوف»، شامل تحقیر، تهدید، توهین، تهمت، طعنه و متلک، دروغ، نادیده انگاشتن شخصیت زن، حمایت از رسوم غلط ازدواج، حمایت از تعدد زوجات، خشونت جنسی و ریاکاری است.

بحث و بررسی

۱. مرتضی مشفق کاظمی

مرتضی مشفق کاظمی در سال ۱۲۸۱ خورشیدی در تهران بدنیا آمد. پدرش میرزا رضا نام داشته و از اهالی تفرش و مدتی کارمند وزارت داخله و وزارت مالیه بود. وی تحصیلات خود را در مدرسه دارالفنون آغاز و پس از فراغت از تحصیل در این مدرسه به آلمان و در رشته حقوق تحصیلات عالی خود را ادامه داد و همزمان در عرصه روزنامه‌نگاری نیز فعالیت می‌کرد. کاظمی پس از آلمان مدتی در فرانسه نیز ساکن شد و به تحصیل در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی اقدام کرد. پس از بازگشت به ایران، ابتدا در وزارت فواید به کار گماشته و سپس در سال ۱۳۰۶ به وزارت عدلیه منتقل و سرانجام در سال ۱۳۱۲ به وزارت خارجه انتقال یافت و در آنجا تا مقام معاونت وزارتخانه نیز پیش رفت. در عرصه سیاست خارجی، کاظمی، مدتی وزیر مختار ایران در کشور سوریه و مدتی دیگر سفیر ایران در هندوستان بود. جالب آنکه به رغم داشتن سمت‌های فراوان اجرایی و جایگاه سیاسی والا، وی پولی برای انتشار رمان «تهران مخوف» نداشت به همین سبب وی اجباراً این کتاب را که حدوداً ۱۸ سال برای تألیف آن زحمت کشیده بود، به روزنامه «ستاره» واگذار نمود که این روزنامه نیز مطالب رمان «تهران مخوف» را به صورت پاورقی منتشر می‌کرد. سرانجام این رمان، به صورت کتابی مستقل و دو جلدی درآمد. همچنین کتاب «روزگار و اندیشه‌ها» را که شامل خاطرات اوست پس از این رمان به صورت مستقل به چاپ رسید (سیفی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۳). دیگر آثار کاظمی عبارتند از: گل‌پژمرده (۱۳۰۸) و اشک پربها (۱۳۰۹) می‌باشد (میرعابدینی، ۱۴۰۰: ۱۵۰). مشفق کاظمی در سال ۱۳۵۶ بر اثر سانحه رانندگی در شهر پاریس درگذشت.

۲. خلاصه داستان تهران مخوف

موضوع کتاب دلدادگی دو جوانی است که روزگار غدار و مردمان جاه‌طلب، مانع رسیدن آنها به یکدیگر می‌شوند. فرخ عاشق «مهین»، دختر عمه‌اش است و برای رسیدن به او چاره‌ای جز ربودن او ندارد. مهین که خواستگاری متمول ولی نامناسب دارد، نمی‌خواهد از عشق خود «فرخ» دست بکشد و در برابر این ازدواج اجباری می‌ایستد. داستان تهران مخوف علاوه بر مضمون

فوق، آینه تمام نمای اجتماع دوره خود می‌باشد. رمانی اجتماعی، با توجه به سرنوشت زن است. در رمان «تهران مخوف»، شهر تهران، شهری مخوف در آستانه کودتای معروف سیدضیاء طباطبایی در اسفند ۱۲۹۹ شمسی است. فرخ، قهرمان داستان، نماینده روشنفکران سال‌های پیش از کودتای رضاخان، فردی معترض است که اعتراضش، اعتراض قاطبه روشنفکران آن زمان است. نام رمان، استعاره‌ای است از یک شهر اهریمنی که به جهت دگرگونی‌های پیوسته ناشی از تجدد و نوگرایی، ترسناک و مخوف جلوه می‌کند. اشخاص تهران مخوف با دشواری‌های زندگی شهری در آستانه ورود به روزگار مدرن دست و پنجه نرم می‌کنند (فتوحی و صادقی، ۱۳۹۲: ۱۵).

۳. کژکار کردهای اخلاقی علیه زن در رمان «تهران مخوف» بر اساس خشونت‌های پنهان کلامی

۳-۱. تحقیر: یکی از جنبه‌های اخلاقی خشونت کلامی، تحقیر است. اساساً تحقیر با هدف تخریب شخصیت انجام می‌پذیرد. در فرهنگ لغت تحقیر، انجام دادن کاری یا تظاهر به حالتی برای کم ارزش نشان دادن یا کوچک شمردن کسی یا چیزی است. در واقع تحقیر را می‌توان نتیجه خودبزرگ بینی دانست (انوری، ۱۳۸۲: ۵۷۲). در رمان «تهران مخوف» این مفهوم یعنی تحقیر رگه‌های برجسته و پررنگی دارد. «عفت» که دختری آفتاب و مهتاب ندیده است و با وجود داشتن خانواده متمول و سرشناس از تحصیلات بهره‌ای نبرده است بنا بر خواست خانواده با جوانی متمول و کارگزار ازدواج می‌کند. سرگذشت جانکاه او از این لحظه شروع می‌شود چرا که شوهر عفت برای رسیدن به مقام از او می‌خواهد با مقامات بالاتر شب را بگذراند. وقتی عفت از این کار سرباز می‌زند برای وادار کردنش، او را تحقیر می‌کند: «او [شوهر عفت]... جلوی در آمده راه را بر من مسدود کرده با تمسخر گفت: خانم آرام آرام. حالا می‌فهمم چقدر خبط کرده‌ام که از روز اول با ملایمت و احترام نسبت به شما رفتار کردم در صورتی که می‌بایستی مثل سایر شوهران ایرانی هر کاری را که لازم می‌دانستم جبراً گردن شما می‌گذاشتم و به شما می‌فهماندم که شوهر انسان تا چه حد اختیار زنش را دارد» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۸۸)

از دیگر نشانه‌های تحقیر زنان پیکرمحوری آنان است. در داستانی که مشفق کاظمی به تصویر می‌کشد، زنان برای یه دست آوردن مردان و ازدواج مناسب، نیاز به زیبایی صورت دارند. «اقدس» یکی از زنانی که پایش به خانه‌ی فساد باز شده، در گفتگو با دوستانش، دلیل ازدواج دیرهنگام خواهرش را زشتی او می‌داند: «اقدس گفت: «خواهر بزرگم از وجاهت بهره نداشت، و جای دانه‌های آبله‌ی زیادی که از بچگی روی صورتش مانده تا اندازه‌ای زشتت ساخته بود» (مشفق کاظمی: ۶۸). به همین دلیل است که خواهر اقدس خواستگاری ندارد و در سن بالا

مجبور به ازدواج با یک سیگارفروش می‌شود.

۲-۳. تهمت و برچسب زدن از دیگر مصادیق اخلاقی خشونت کلامی است. تهدید زبانی گاهی به صورت ضمنی است و گاهی کاملاً صریح که به عنوان نیروی قدرت و سرکوب به کار می‌رود. در رمان «تهران مخوف»، «مهین» دختر تحصیل کرده‌ای است که در محیط اجتماعی زندگی می‌کند که کوچکترین تخطی زن را بر نمی‌تابد و به عشقش پایبند می‌ماند. در گوشه‌ای از این رمان، «مهین» در واگوبه‌ای که با خود دارد، از نابرابری و قضاوت‌های جامعه علیه زن می‌نالند: «در جامعه امروز با تمام آنچه گفته شده هنوز وضع زن با مرد به یک چشم دیده نمی‌شود و نسبت به رفتار جنس لطیف هنوز قضاوت بی طرفانه در کار نیست، دختر آگاه بود که به حیثیت یک مرد از جهت آشنایی و معاشرت با زنی خدشه وارد نمی‌گردد، در صورتی که تنها اشاره یا تبسم زنی به یک مرد ناشناس سخت موجب تعرض و ایراد دیگران می‌شود و کوچکترین لغزش، جنس لطیف را اگر چه محرک و مشوق اصلی آن هم مرد باشد بی‌عصمتی و بی‌عفتی می‌خوانند...» (همان: ۲۳۴). در قسمت دیگر رمان اما «عفت»، زنی سنتی از خانواده‌ی نجیب و با اصالت است که به دلیل ازدواج با فردی فاسد، او را برای رسیدن به جایگاه و مقام، وادار به شب ماندن در کنار مقامات صاحب نفوذ می‌کند.

شوهر عفت که به مقاصد خود دست یافته است برای این که او را از سر خود باز کند؛ با تهمت تمام کارها را بر گردن او می‌اندازد و او را از خانه بیرون می‌کند.

او که بعد از این اتفاق گرفتار خانه‌ی فساد شده، سرگذشت خود و تهمتی که شوهرش به او زده را برای هم قطارانش تعریف می‌کند: «چشمم سیاهی رفت. دنیا در نظرم تیره و تار گردید. دیدم کارهایی را که خود او مرا واداشته با کمال پررویی و بی‌حیایی حالا بر گردن من می‌گذارد» (مشفق کاظمی: ۸۸) اوج این تهمت‌سازی را زمانی می‌بینیم که شوهر عفت از ترس اینکه «عفت» این ماجرا را برای خانواده‌اش تعریف کند؛ او را به هرزگی متهم می‌کند: «تو خیال می‌کنی من نمی‌دانم که اگر تهران بروی فوراً به پدر و مادرت از من شکایت خواهی کرد... فکر این قسمت را هم کرده‌ام زیرا به پدر و مادرت قبلاً نوشته‌ام که تو در اینجا به چه حرکات هرزه‌ای مشغول شده‌ای و من و خانواده‌ات را تا چه اندازه رسوا و بی‌آبرو کرده‌ای» (همان: ۹۲).

۳-۳. توهین: یکی از خشونت‌های اخلاقی پنهانی که در رمان «تهران مخوف» علیه زن دیده می‌شود توهین است. توهین در معنا عبارت است از نسبت دادن هر امر وهن آور اعم از دروغ یا صحیح به هر وسیله و ابزاری که باشد و یا انجام هر فعل یا ترک فعلی که از نظر عرف و عادت موجب کسر شأن و باعث خفیف شدن طرف دیگر گردد (شهراد و فانی، ۱۴۰۰: ۶). پدر مهین برای رسیدن به مقاصد خود و نشستن بر کرسی مجلس می‌خواهد

دخترش «مهین» را به عقد پسر یک فرد بانفوذ دریاورد. «مهین» که دلباخته‌ی پسر عمه اش «فرخ» است از علاقه‌ی خود با پدرش سخن می‌گوید. پدر مهین که نمی‌تواند این موضوع را برتابد به او توهین می‌کند: «ف...السلطنه قریب نیم ساعت در این حالت عصبانی باقی بود، بالاخره سربرداشت و شنیده شد که آهسته با خود می‌گوید: این دختره احمق و بی شعور است. من برای او چه خیال‌هایی کرده و چه نقشه‌های خوبی برای آتیه‌اش ریخته بودم» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۳۲). و در ادامه خطاب به وی می‌گوید: «دختر! معلوم می‌شود خیلی احمقی، حالا که اینطور است برو از نظرم دور شو» (همان: ۳۹).

پدر مهین که با ازدواج دخترش، به مسند و کالت دست خواهد یافت، نمی‌تواند مخالفت «مهین» را بپذیرد، از این روی وی را ناقص‌العقل قلمداد می‌کند: «از چه وقت شما زن‌های ناقص‌العقل حق رأی و نظر پیدا کرده‌اید که غیرممکن می‌گویید؟ کی به شما اجازه داده که این حرف‌ها را بزنید؟ ... خبط بزرگ را من کردم که گذاردم تو این کوره سواد را پیدا کنی!» (مشفق کاظمی: ۲۵۷).

گاهی توهین و ناسزا در رمان «تهران مخوف» در اجتماع و خارج از خانه صورت می‌گیرد. «اشرف» یکی دیگر از زنانی است که به دلیل تجاوز ناخواسته پایش به خانه‌ی فساد باز می‌شود. او نیز مانند دیگر زنانی که در آن خانه بودند، داستان گرفتار شدنش را تعریف می‌کند. زمانی که پسر یکی از خان‌های همدان به او تجاوز می‌کند و مادرش برای پاک کردن این لکه‌ی ننگ و وادار کردن آن مرد برای ازدواج با دخترش به کلانتری می‌رود، رییس کلانتری با توهین او را از آنجا می‌راند: «رییس کمیسری با تشدد تمام به مادرم می‌گوید: زنیکه احمق ملتفت می‌شوی چه می‌گویی؟! چطور ممکن است ایشان دختر قصابی را ولو به صیغگی بگیرند؟!» (همان: ۶۴)

گاه توهین، همراه با آسیب جسمی و کتک زدن است. ف... السلطنه، پدر مهین، که فردی از طبقه مرفه جامعه است، بنا بر موقعیتی که دارد به زنان زیردست خود ظلم می‌کند. «شکوفه»، کلفت خانه، به دلیل محبت‌های «مهین»، به او کمک می‌کند تا از احوال «فرخ» مطلع شود. پدر مهین زمانی که از این ماجرا مطلع می‌شود؛ «شکوفه» را به باد کتک می‌گیرد و به او توهین می‌کند: «شکوفه دو سه دقیقه در زیر لگدهای ف... السلطنه ماند و در همان حال باران فحش و ناسزا را بر خود تحمل می‌کرد، عاقبت در اثر شیون و ناله‌های او همه اهل اندرون که از خواب بیدار شده بودند به اطاق آمدند» (مشفق کاظمی: ۴۴۵). و در ادامه «چون به آسانی قربانی مناسبی به دستش نمی‌آمد مرتباً پای می‌کوبید و به زمین و آسمان و تمام مردم دنیا فحش می‌داد و همه شهر را نادان و احمق خوانده و نوکرهای خود را حرامزاده و کلفت‌ها را فاحشه می‌نامید» (همان: ۴۴۶).

۴-۳. **تهدید:** تهدید در بدیهی‌ترین تعریف عبارت است از: « بیان نیت شخصی است که قصد دارد به دیگری زیان یا آسیب برساند». نکته مهم این است که اساساً قرار گرفتن در جایگاه قدرت امکان تهدید را افزایش می‌دهد (نادریان و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۰). از مهمترین عوامل اجتماعی و اخلاقی که باعث شکل‌گیری تهدید به عنوان جنبه‌ای از خشونت زبانی می‌شود جنسیت است. زنان در مقایسه با مردان بیشتر مورد تهدید قرار می‌گیرند. در رمان «تهران مخوف» شوهر عفت برای اینکه بتواند وی را وادار به انجام کارهای خلاف اخلاق کند از حربه‌ی تهدید استفاده می‌کند: «صدایش را بلندتر کرده با لحن تهدیدآمیزی گفت: خانم اگر پیشنهاد مرا نپذیرید لگد بر بخت خود خواهید زد زیرا قبل از اینکه شما شکایتی از من بکنید من خودم بی‌عصمتی و بی‌عفتی شما را به همه آشنایان اعلام و به وسیله روزنامه‌ها به تمام شهر خواهم فهمانید» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۸۸).

در رمان «تهران مخوف»، شهر تهران شهری است مخوف که نادانی، هرزگی و نفوذهای نامشروع، درها را بر شایستگیان بسته و دروازه‌ها را به روی نااهلان گشوده است و جوانان هرزگی و عیاشی را بر تشکیل خانواده ترجیح می‌دهند. در این زمان است که انحطاط اخلاقی به اوج خود می‌رسد و افراد ذی نفوذ برای رسیدن به مقام با به دام انداختن زنان و سپس تهدید آنان، از آنها برای رسیدن به مقاصد خود استفاده می‌کردند.

در این رمان با نمونه‌هایی از مردانی مواجه می‌شویم که با وعده‌ی ازدواج، زنان را به دام انداخته و سپس با سوءاستفاده از ایشان و تهدید به بی‌آبرو کردنشان، آنها را رها می‌کنند. این افراد در راستای نیل به اهداف و با پشتوانه‌ی مقامات اجرایی، زنان را قربانی نقشه‌های شوم خود می‌کنند. «علی اشرف‌خان» در «تهران مخوف» از این دسته مردان است. او که از همسر قبلی اش «عفت»، همین گونه سوءاستفاده کرده و با تهدید به بی‌آبرو کردن پیش خانواده‌اش، بدون هیچ پولی او را بیرون انداخته بود، باز هم به دنبال گرفتن زنی بود که مانند «عفت» او را به مقاصدش برساند: «علی اشرف‌خان که توانسته بود با تهدید از زنش بهره‌گیرد، او ازدواج را برای ایجاد کانون خانوادگی و لذت بردن از آن لازم نمی‌شمرد ولی چون به وسیله آن به خصوص تکرار عملیات سابق راه اشغال صندلی‌های مهم دیگر را در وزارتخانه‌ها هموار می‌ساخت؛ فکر گرفتن همسر تازه را از سر دور نکرده بود» (مشفق کاظمی: ۳۹۵).

از دیگر ابزار تهدید زنان، تهدید به طلاق و جدایی است. «عفت» در بیان سرگذشت خود دلیل سکوت خود را در برابر این خشونت، تهدید به طلاق و جدایی عنوان می‌کند: «شوهرم نزدیک من شده و در دنباله تهدیداتش در گوشم می‌گفت: اگر قدری بیشتر حرف بزنم و در انجام دستور او تأمل کنم همان ساعت منزل یکی از آقایان رفته مرا به عنوان اینکه اطلاع پیدا کرده

است با حضرت اشرف رابطه نامشروع داشته‌ام طلاق خواهد داد و این ننگ را از دامان خود دور خواهد کرد» (مشفق کاظمی: ۸۹).

۳-۵. دروغ: یکی دیگر از مصادیق اخلاقی خشونت کلامی است که باعث فریب و از بین بردن اعتماد و شفافیت می‌گردد. «عفت» که از ابتدا ازدواجش بر پایه‌ی دروغ شکل گرفته ، نادانسته وارد بازی شوهرش می‌شود. شوهر عفت بدون آنکه «عفت» بداند، او را طلاق می‌دهد ولی همچنان برای رسیدن به مقاصدش او را حفظ می‌کند. زمانی که «عفت» از خشونت و ظلم به ستوه می‌آید و شکایت می‌کند؛ متوجه این مسأله می‌شود: «یک شب که باز دهانش را باز کرده و بدگویی را شروع کرد به او گفتم چرا این قبیل حرف‌ها را به من می‌زنی؟! اگر مرا نمی‌خواهی طلاقم بده... در جواب خنده‌ی غریبی کرد و گفت: معلوم می‌شود حواست خیلی پرت است و هنوز تصوّر می‌کنی زن من می‌باشی! من از همان شب اول که به پارک حضرت اشرف رفتی تو را طلاق داده‌ام و در این مدت جز آلتی برای اجرای مقاصد من نبود و مقامی جز رفیقه و مترسک برایم نداشتی!» (مشفق کاظمی: ۹۲).

شوهر عفت از بی‌سوادی «عفت» سوء استفاده می‌کند و به دروغ از نامه‌ای سخن می‌گوید که او را متهم به فرار و فحشا می‌کند: «خانم به فکر آمدن نزد من نباشید که فایده ندارد و کسی شما را نمی‌پذیرد تهران هم اگر رفتید منزل پدر و مادرتان نروید زیرا من به آنها نوشته‌ام که شما از خانه من فرار کرده و در یکی از فاحشه‌خانه‌های اصفهان هستید و آنها هم به من جواب داده‌اند دختر بی‌عفت و عصمتی چون شما را از اولادی خود خارج کرده‌اند» (همان: ۹۴)

۳-۶. طعنه و متلک: طعنه، متلک و بیان جملات نیشدار از دیگر خشونت‌های اخلاقی اند که در دسته‌ی خشونت کلامی قرار دارند و هدف آن، تخریب روان فرد است. به سبب بافت سنتی، زنان مورد طعن و کنایه‌های نیشدار همسرانشان واقع می‌شدند. در رمان «تهران مخوف» «مهین» می‌داند که اگر کسی ماجرای عشق او به «فرخ» را بداند به دلیل محدودیت زنان، به طعنه و سرزنش او ختم می‌شود: ««مهین» یقین می‌دانست وقتی آشنایان و مردم از اقدام متهورانه او مطلع شوند به «فرخ» ایراد نخواهند گرفت، ولی آیا او هم می‌توانست اطمینان داشته باشد که از طعن و شتم و سرزنش خویشاوندان و آشنایان و بالاخره همه همشهری‌های خود نصیب و بهره‌ای نخواهند برد» (همان: ۲۳۴).

گاه طعنه و متلک از سوی زنان دیگر صورت می‌گیرد. زمانی که «عفت» - که از خانواده سرشناسی است و به دلیل بی‌سواد و خشونت شوهرش، گرفتار فحشا شده - از دستورات صاحب فاحشه‌خانه سرباز می‌زند، او با طعنه به او می‌گوید: «خانم جان، اگر به سابقه و خانواده‌تان می‌نازید باید بدانید زمان این حرف‌ها گذشت اینجا بایستی مطیع من باشید، افاده خشک و خالی به درد من نمی‌خورد. ناهار و شام و لباس مجانی نیست، اگر هنوز نفهمیده‌اید، من بگویم من و

شما ... هستیم و نان ج ... گی می‌خوریم!» (مشفق کاظمی: ۱۰۷-۱۰۸).

۴. کژکارکردهای اخلاقی علیه زن در رمان «تهران مخوف» بر اساس خشونت‌های پنهان غیر کلامی

همانگونه که پیشتر تبیین گردید، خشونت غیر کلامی یکی دیگر از زیر مجموعه‌های خشونت پنهان می‌باشد. متاسفانه شاهد این مسأله هستیم که برخی سنت‌های نادرست حاکم بر جامعه این نوع خشونت را به زنان تحمیل می‌کنند؛ زنان سنتی باور کرده‌اند که برای رنج کشیدن خلق شده و در مقابلش هم هیچ اقدامی نمی‌توان کرد. موانع بسیاری بر سر راه زنان وجود دارد که از آن‌ها موجودی مطیع، سربه راه، خانه دار و در خدمت خانواده بسازد (عظیمی و صادقی، ۱۸۰: ۱۴۰). از جمله کژکارکردهای اخلاقی این نوع خشونت در رمان «تهران مخوف»، نادیده انگاری شخصیت زن، حمایت از رسوم غلط ازدواج، حمایت از تعدد زوجات، خشونت جنسی، ریاکاری و ظاهرسازی است که همگی ریشه در سنت و فرهنگ جامعه دارد.

۴-۱. نادیده انگاشتن شخصیت زن

در جامعه مردسالار و سنتی اوایل دوران مشروطه و پهلوی، زن هویتی جز در چارچوب نظام خانواده نداشته است. به بیانی دیگر، مسأله پیوند خوردن هویت حقیقی زنان سنتی با مفهوم خانواده، از مسائل اصلی محسوب می‌شود. ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی حاکم بر جامعه و نوع نگرش زنان نسبت به خود، موجب می‌شود که زنان سنتی شخصیت فردی خود را در نظر نگیرند، بلکه شخصیت اجتماعی‌شان که در سایه ازدواج و تشکیل خانواده برای آنان فراهم می‌شود را یک هویت مطلوب برای خود بدانند. (عظیمی و صادقی، ۱۴۰: ۱۷۶). درحقیقت می‌توان اذعان داشت زن متأهل، خواه از چشم خود و خواه از چشم دیگران، هویت جداگانه‌ای ندارد. زنان متأهل عموماً نیازهای خانوادگی را بر خواست‌ها و هوس‌های خود ارجح می‌دانند و در چشم دیگران تداعی کننده خانوادگی خود هستند. برخی سنت‌های نادرست حاکم بر جامعه، مطیع بودن زن را ترویج می‌کند. از دید جامعه مردسالار، در خانه ماندن زن یک فضیلت زنانه شمرده شده است. یکی از مصادیقی که نویسنده سعی دارد در رمان «تهران مخوف» آن را برجسته نماید، فقدان شخصیت مستقل زن و وابستگی محض او به خانواده یا همسر است. این مسئله در خصوص اذن پدر و فقدان استقلال زن در انتخاب همسر برجستگی محسوس می‌یابد. یکی از موارد نادیده انگاری شخصیت زن، نداشتن حق انتخاب همسر است. زمانی که «مهین» از ازدواج اجباری سرباز می‌زند، مادر مهین که زنی سنتی است، اطاعت از امر پدر را واجب شمرده و آن را به دخترش گوشزد می‌کند. «چون اطاعت امر پدر را واجب می‌شمارم این افکار پوچ را از سر به در خواهی کرد.» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۳۷). استبداد و خودرأیی مرد، اعم

از پدر یا همسر، ناشی از همین نادیده انگاشتن شخصیت زن است. پدر مهین می‌خواهد برای او همسر اختیار کند ولی «مهین» مانند مادرش و تمام زن‌های سنتی نیست و می‌خواهد مقابل این سنت بایستد. در جامعه‌ی سنت‌زده و مردسالار دختر حق انتخاب همسر را ندارد بنابراین مورد تحکم پدر قرار می‌گیرد: «دختر من اگر بخواهد او را عزیز شمرده و از اولادی خود خارجش نمایم باید اطاعت مرا کرده هر شوهری را که من می‌گویم برای شوهری و آقای خود قبول کند.» (همان: ۳۴).

در واقع زن سنتی نمی‌توانست برای خود تصمیم بگیرد که کی، کجا و به چه طریق ازدواج کند. مادر مهین «ملک‌تاج» نیز بدون آنکه بداند و یا حقی در تصمیم‌گیری داشته باشد با فردی که برایش در نظر گرفته‌اند ازدواج می‌کند: «چند روز بعد مجلس عقد برپا گردید و بدون اینکه ملک‌تاج بداند شوهر کردن چیست در سر عقد کلمه‌ی بله از او گرفته شد و چندی بعد یک شب او را با یک عده از خویشاوندان و چند خانم دیگر که می‌گفتند از خانواده‌ی دامادند در کالسه‌های متعدّد نشانده به منزل داماد بردند.» (همان: ۱۹).

در ازدواج سنتی، زن زمانی به خوشبختی می‌رسید که مطابق میل شوهر بود و به مذاق او خوش می‌آمد: «دلیل خوشبختی ملک‌تاج خانم هم در این بود که جسماً و روحاً به مذاق شوهرش آمد و یک نوع موافقتی در روش زندگانی بین آنها پیدا شد و بعد از چندی دختر قشنگ و زیبایی برای شوهرش به دنیا آورد.» (مشفق کاظمی: ۱۹)

محصور شدن در خانه و عدم حق خروج از آن در راستای همین نادیده انگاری شخصیت زن است. مردان می‌توانستند بعد از ازدواج به زن اجازه‌ی خروج از خانه را ندهند. به عنوان مثال «اشرف» یکی از زنانی است که از خانه فرار کرده و سر از فاحشه‌خانه در آورده است. او دلیل فرار خود را از خانه این مسأله ذکر می‌کند: «چون احمد به من اجازه‌ی بیرون رفتن از خانه نمی‌داد جز تعزیه و روضه‌رفتن آن هم در نزدیکی‌های خانه‌مان کاری نداشتم یک روز تصمیم گرفتم و با بقچه‌ای به خانه‌ی خاله‌ام رفتم.» (همان: ۶۵). البته جبر حاکم بر جامعه‌ی آن روزگار، نیز در این امر بی‌تاثیر نیست.

زنان سنتی که قربانی خشونت می‌شوند؛ زبان به اعتراض می‌کشایند ولی در عین حال آن را قانونی نانوشته و وابسته به سرنوشت و قضا و قدر می‌شمارند و توانایی ایستادگی ندارند. «عفت» دلیل قربانی بودن خود را زن بودن و جبر حاکم بر جامعه‌ی مردسالار می‌داند: «در کشوری که زنان حق ندارند نسبت به شوهر آینده و همسر یک عمر خود اظهار عقیده نمایند، در محیطی که شوهران هر طور میل داشته باشند می‌توانند با زن خود رفتار کنند. در جایی که زن

ها مانند اسباب و اثاثیه محسوب شده و در صورت کهنه شدن و فرسودگی ممکن است به آسانی آن را عوض نمود. در مملکتی که مرد می‌تواند کوچکترین عیب زن را بگوید و ایراد بگیرد، ولی بیچاره زن حتی حق اعتراض به کثافت مرد هم ندارد من چه می‌توانستم بکنم و قطعی بود که در محکمه محکوم می‌شدم و در نظر مردم بی‌اساس یک بی‌عدالتی که از قرون متمادی بین ما معمول و متداول است تنها آبرو و حیثیت من لگه‌دار می‌گردید!» (مشفق کاظمی: ۸۹).

در مقابل زن سنتی، زن مدرن در برابر این خشونت‌ها می‌ایستد و نمی‌خواهد قربانی جبر اجتماع باشد. «مهین» برای عشق خود «فرخ» می‌جنگد: «مهین» می‌دانست و معتقد بود که احترام و اطاعت پدر و مادر در هر موقع بر اولاد حتم و فرض است. ولی در همان حال او برای اطاعت به اوامر پدر و مادر حدودی قائل بود و به هیچ وجه نمی‌توانست خود را حاضر کند مقدرات زندگانی آتیه‌اش را یکجا و در بست در اختیار و اراده و نظر پدر و مادر واگذارد.» (همان: ۱۴۰). زن مدرن دلیل قربانی بودن زنان در جامعه را بی‌سوادی می‌داند. «مهین» بیشتر از اینکه از مادرش عصبانی باشد از بی‌سوادی و بی‌فکری او رنج می‌برد: «مهین» می‌دانست که مادرش تا چه اندازه نادان و تا چه حد از امور اجتماعی بی‌اطلاع است. برای مهین روشن بود که مادرش در دست پدرش آلتی بیش نیست که به هر طرف بخواهد آن را می‌گرداند. یعنی بیچاره او فکری از خود نداشت و به همین جهت اسیر فکر دیگری می‌شد.» (همان: ۱۴۱).

مادر مهین که نماینده زن سنتی است نمی‌تواند ایستادگی دخترش را مقابل خواسته نا به جای پدرش درک کند: «دختری مانند تو خجالت نکشیده بروی پدرش ایستاده بر زبان می‌آورد که می‌خواهم به فلان کس شوهر کنم. مگر نمی‌دانی این حرف‌ها چقدر قباحت دارد و به هیچ وجه پسندیده یک دختر با حیا و خانواده دار نیست.» (همان: ۱۴۳). او معتقد است که پدر مالک جان دخترش است و اگر دخترش را هم بکشد حق با پدر است: «وقتی فهمیدم آن طور به پدرت پرخاش کرده‌ای خیلی از تو دلتنگ شدم و امیدوار بودم این فکرها را کنار خواهی گذاشت و دیگر خودت را شیفته و فریفته جوان بد اخلاقی مانند فرخ نشان نخواهی داد زیرا این حرف‌ها هم برای تو و هم برای ما بد است. تو باید هر کسی را که پدرت انتخاب می‌کند به شوهری قبول کنی. دخترجان مگر نشنیدی اگر پدری دخترش را در آتش هم بیاندازد حق دارد.» (همان: ۱۴۴).

۲-۴. حمایت از رسوم غلط ازدواج

در جامعه‌ی سنتی که اخلاق فراموش می‌گردد، با حمایت از رسوم مردسالارانه، با سلطه‌ی مردان بر اعمال و رفتار و حتی عقاید زنان، قدرت اظهار نظر و علایق شخصی از زنان سلب شد. ویژگی بارز زنان سنتی پابندی به سنت‌ها و عرف مرسوم و عمل کردن به آن است. این زنان هیچ گاه قدمی از محدوده‌ی قوانین فکری و سنتی حاکم بر زندگی خود فراتر نمی‌نهند و

قدرت بر هم زدن و یا گسستن از آن‌ها را ندارند. التزام به رعایت سنن مقبول از سوی زنان سنتی در حوزه‌ی پایبندی به رسوم ازدواج است. زنان سنتی به ناچار تابع سنت‌های خانوادگی و اجتماعی هستند و عدول از این اصول و ارزش‌ها را نوعی هنجارشکنی می‌دانند (عظیمی و صادقی، ۱۴۰۰: ۱۸۴).

پدر مهین مسئول انتخاب همسر برای دخترش است. او برای رسیدن به ثروت و مقام از طریق این وصلت دخترش را مجبور به پذیرفتن ازدواج می‌کند: «من فقط به وسیله‌ی این وصلت می‌توانم شاهزاده ک ... را به دست آورده و ادارش سازم که مرا از املاک خود وکیل نماید و البته تا انسان وکیل نشود که وزیر نخواهد شد!» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۳۲).

در جامعه‌ی سنتی ایرانی، ازدواج تنها وسیله‌ی رسیدن به خوشبختی نبوده بلکه قراردادی بود که در آن هر کسی برای خود منفعتی را در نظر می‌گرفت. چون زنان در این نوع جامعه حق انتخابی ندارند بنابراین این پدر و قیم است که این منافع را تعیین می‌کند. پدر مهین می‌خواهد با وصلت دخترش با شخص صاحب نفوذ، خوشبختی خود و دخترش را تضمین می‌کند: «ف...السلطنه با حال عصبانی گفت: چیز غریبی است، چطور نمی‌فهمی دختر جان آخر انسان درخت را می‌کارد برای میوه اش. اولاد را می‌خواهد برای این که عروسی بکند، نوه داشته باشد، و بالاخره در سر پیری عصای پدرش باشد و از او استفاده کند، من هم آرزو دارم اولاد تو را شوهر بدهم و شوهر خوبی هم برایت در نظر گرفته ام و ثانیاً به وسیله‌ی وصلت تو خودم استفاده بکنم مثلاً وکیل بشوم...» (مشفق کاظمی: ۳۸). اما «مهین» که زنی تحصیلکرده است و این سنت‌ها را بر نمی‌تابد، سعی می‌کند مقابل این رسم و خواسته‌ی نامعقول پدر ایستادگی کند: «پدرجان حالا می‌فهمم مقصودتان چیست. می‌خواهید مرا قربانی حرص و مقام پرستی خودتان بنمایید.» (مشفق کاظمی: ۳۸).

جامعه‌ی سنتی و مردسالار در پاره‌ای از موارد بر هوس‌بازی مردان صحنه می‌گذارد. «سیاوش میرزا» انگیزه‌ی ازدواج خود را به این شکل بیان می‌کند: «چه عیبی دارد که دختر را بگیرم و با یک تیر نه تنها دو نشانه بلکه سه نشانه را بزنم. یعنی هم آتش شهوت خود را با پری رویی تسکین می‌دهم و هم با مال و مکتنتش از وجود پری رویان دیگر کیف ببرم و هم بر سر پدرم که به واسطه‌ی ولخرجی‌های زیاد در این اواخر خیلی بی‌پول و تنگدست شده منت بگذارم.» (همان: ۴۹).

از دیگر سنت‌ها و رسوم غلط ازدواج این است که تا دختر بزرگتر ازدواج نکند، دختر کوچکتر حق ازدواج ندارد. «اقدس» یکی از زنانی که در فاحشه‌خانه زندگی می‌کرد دلیل بدبختی خود را گره خوردن سرنوشتش به سرنوشت خواهر بزرگترش می‌داند: «پدر و مادرم... به غالب خواستگارهایی که به خانه ما می‌آمدند چون [خواهر بزرگم] را نمی‌پسندیدند و مرا می‌خواستند

جواب رد می‌دادند و می‌گفتند اول باید دختر بزرگمان شوهر کند. به این ترتیب سرنوشت من بسته به سرنوشت خواهرم شده بود.» (مشفق کاظمی: ۶۸)

زن مدرن متفاوت از زن سنتی فکر می‌کند. او بر خلاف زن‌های سنتی که خود را قربانی رسوم غلط ازدواج می‌دانند در برابر آن می‌ایستد و آگاهانه تصمیم می‌گیرد. «مهمین» می‌دانست اوست که باید با شوهر آینده‌اش به سر برد و اوست که می‌باید با اخلاق و رفتار خوب یا زشت همسر آینده‌اش بسازد. اگر شوهرش از آن مردانی باشد که کتک زدن زنش را شرعاً و عرفاً به جا بداند اوست که باید بی ادبی‌ها و بی نزاکتی‌ها را تحمّل کند و چنانچه شوهرش تریاکی یا عرق خور بوده و هزاران ایراد دیگر اجتماعی داشته باشد باز او باید تمامی آنها را در هر ساعت به چشم ببیند و به خود هموار کند و از همه بالاتر اگر شوهرش نالایق و بی عرضه و بدکاره باشد اوست که باید دندان روی جگر گذارده همه جا برای حفظ آبروی خود برخلاف میل باطنی اش او را مرد پاک و منزّه از تمام دردها و معایب نشان دهد.

۳-۴. حمایت از تعدّد زوجات

زمانی که اخلاق زیر پا گذاشته می‌شود، چندهمسری و حمایت از آن با مجوز سنت و اجتماع انجام می‌پذیرد. این مسأله پیامدهای مستقیم و غیر مستقیم بسیاری برای زن به همراه دارد. جامعه سنتی در گذشته این مسأله را امری طبیعی تلقی کرده و به مرد این اجازه را می‌داد که چندین همسر داشته باشد. مردی که می‌توانست چند زن را به همسری خویش درآورد از نظر دیگران موجه بود. برخی از مردان به ظاهر مذهبی به استناد آیاتی از قرآن کریم داشتن چند همسر را برای خود مباح می‌دانستند.

«اقدس» بعد از ازدواج متوجه چند همسری شوهرش می‌شود، از خانه فرار کرده و گرفتار خانه‌ی فساد می‌شود. او در گفتگوش با دیگر زنان ماجرای چند همسری شوهرش را این‌گونه تعریف می‌کند: «معلوم شد حاجی آقا یک مسلمان حقیقی است و به غیر از من که عقدی هستم دو زن عقدی دیگر و دو صیغه دارد و حتی زن همسایه می‌گفت فال و استخاره‌های حاجی آقا هم که با حافظ و تسبیح می‌گیرد تنها برای تجارت نیست، او بیشتر می‌خواهد ببیند در آن ماه زن گرفتن ساعت دارد یا خیر!» (مشفق کاظمی: ۷۰).

زن سنتی به دلیل بی‌سواد بودن، زمانی که با تجدید فراش شوهرانشان مواجه می‌شدند، آن را به جادو و جنبل ربط می‌دادند. کلفت مادر عفت، که شوهرش زن دیگری گرفته و او را طلاق داده؛ دلیل ازدواج مجدد شوهرش و طلاق دادنش را وجود جادو می‌داند: «یک روز زنی به عنوان اینکه اطاق خالی می‌خواهد خانه ما آمد و کاغذی که بعد معلوم شد جادو و جنبل بود و برای سیاه بختی من آورده بود در اطاقمان انداخت از همان روز رفتار و اخلاق شوهرم با من تغییر کرد و سه روز بعد زن گرفت و هفته بعد مرا طلاق داد.» (همان: ۱۶۴).

زن در جامعه‌ی سنتی که اخلاق را فراموش کرده است، وسیله‌ای برای اطفاء شهوت مردان به حساب می‌آید. در روال داستان با افکار سنتی مردانی مواجهیم که می‌خواهند تنوع طلبی خود را به سنت و مذهب گره بزنند. به عنوان مثال نویسنده، افکار «ف...السلطنه» - پدر مهین - را این‌گونه معرفی می‌کند: «او [ف...السلطنه] زن را اساساً جز اسبابی برای اطفاء شهوت مرد نمی‌دانست و به همین جهت با دل پر هوسی که داشت تغییر مکرر هم‌خوابه را می‌خواست و به اصل تجدید فراش با ایمان تمام معتقد بود!» (همان: ۲۵۷).

از دیگر مواردی که تعدد زوجات در میان مردان را بدیهی جلوه داده است بحث کهنولت سن زن اول و تلاش برای کنار نهادن محترمانه آنان است. ف...السلطنه با وجود داشتن همسر، از وجود زنان دیگر نیز بهره می‌برد. او در هم صحبتی با مردان دیگر می‌گوید: «می‌دانید دنیا را باید گذرانید، خانم که دیگر حالا سمت والده مقامی را پیدا کرده و البته باید به فکر توشه آخرتش باشد، بنده را هم که می‌شناسید و می‌دانید که نمی‌توانم تا آخرین ساعت عمرم، چشم از ماهرویان بیوشم.» (همان: ۲۰۶).

۴-۴. خشونت جنسی

در بعضی جوامع، به دلیل برخی باورهای فرهنگی و سنتی امکان وقوع تجاوز وجود دارد. «باورهای مردسالار حاکم بر جامعه این خشونت‌ها را طبیعت مرد می‌داند و سعی در توجیه آن دارد و گاهی رنگ و سیاق اخلاقی و ناموسی به آن می‌دهد» (دانش و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۹). زنان به دلیل حفظ آبرویشان در بیشتر موارد تجاوز جنسی صورت گرفته را پنهان می‌کنند. فرهنگ تجاوز، منجر به ترس مداوم زنان از قرار گرفتن در معرض خشونت جنسی گردیده است و این امر به نوبه‌ی خود به استثمار بیشتر زنان یاری رسانده است، زیرا فضایی را ایجاد نموده که در آن زنان همواره وابسته به مردان هستند تا آن‌ها را از حملات مردان دیگر در امان بدارند. نگرش غالب در جامعه نسبت به پدیده تجاوز جنسی این است که تجاوز را اغلب به انگیزه‌های سرکش جنسی فرد متجاوز و عدم سلامت روانی وی نسبت می‌دهند اما در حقیقت تجاوز جنسی به واسطه‌ی زمینه‌های فرهنگی و اخلاقی رخ می‌دهد (احمدیان، ۱۳۹۸: ۲۹).

از مصداق‌های تعرض و خشونت‌های جنسی ایجاد مزاحمت در خیابان علیه زنان است. «سیاوش میرزا» در رمان «تهران مخوف» نمونه‌ی مردی هوسباز است که با به راه افتادن در پشت زنان و شوخی‌های جنسی، آنان را مورد آزار قرار می‌دهد: «سیاوش در عقب زن افتاده نزدیک خیابان استخر شروع به شوخی با او نمود، ولی با کمال تعجب دید که آن زن جوابی نمی‌دهد و چون هرزه‌گویی را ادامه داد، یک مرتبه زن برگشته با صدای بلند گفت: آقا گویا پنج تومان و دو قران را نذر جیب رئیس محکمه‌ی خلاف کرده اید!» (مشفق کاظمی، ۱۳۹۳: ۵۱).

وادار کردن زن به عمل خلاف عفت نمونه‌ی بارز خشونت جنسی است. در رمان «تهران

مخوف» شوهر عفت در همان شب اول عروسی از همسرش می‌خواهد که با شخص دیگری شب را بگذراند: «خانم عزیزم خوب حدس زدید به کمک شما احتیاج دارم زیرا او [حضرت اشرف] نه تنها خواهش بلکه امر کرده است که من امشب از حق دامادی خود صرف نظر کرده، شما را به او واگذار نمایم و همان طوری که گفتم می‌ترسم اگر از اطاعت امر او سرباز زخم فردا گرفتاری‌های زیادی پیدا کنم.» (همان: ۸۰). درواقع او برای رسیدن به مقاصد مالی یا رسیدن به جایگاه و مقام زن را وادار به فساد می‌کند و به دلیل سکوت و ترس «عفت» دوباره این کار را تکرار می‌کند: «در ایران برای هر کاری اول باید تعارف داد و بعد از آن که کار درست شد می‌بایستی به عنوان هل و گل چیزی تقدیم کرد. تعارف این ارتقای رتبه من آن شب بود که تو آن جا رفتی، ولی برای هل و گل چون حضرت اشرف خیلی اظهار میل نموده اند... امشب مجدداً باید منزل ایشان برویم.» (همان: ۸۶).

۴-۵. ریاکاری و ظاهرسازی

مشفق کاظمی در «تهران مخوف» از حقایق تلخ جامعه آن روز مانند زیر پا نهادن اخلاقیات و ریاکاری و ظاهرسازی و فریب پرده بر می‌دارد. مرد برای رسیدن به خواسته‌های خود از تمام خشونت‌ها استفاده می‌کند و سپس با ریاکاری و ظاهرسازی زن را فریب می‌دهد تا سکوت کند. عفت نمونه زنی سنتی است که ریاکاری و ظاهرسازی شوهرش را باور می‌کند و فریب می‌خورد: «صبح آن روز شوهرم با قیافه خیلی خوش و در عین حال بی‌گناه نزد من آمد و معلوم بود می‌خواهد از من دلجویی کند: آنچه دیروز گفتم فقط برای مصلحت بود و الاً چطور ممکن است من زنی مثل تو را از دست داده و در پیش مردم رسوایش کنم. و آن قدر این گونه حرف‌ها را تکرار کرد تا مرا آرام نمود و دوباره فریب گفته‌های او را خوردم و از قصد خود که می‌خواستم همان روز نزد مادرم رفته تمام وقایع را نقل کنم منصرف شدم.» (همان: ۹۰). ظاهرسازی از دیگر مصادیق برای به دست آوردن و به دام انداختن زنان است. در رمان «تهران مخوف» مردی برای به دام انداختن زنان از این شیوه بهره برده است: «جوانی با چشم‌های درشت خون‌آلود می‌گفت: کارت دعوتی چاپ کرده‌ام و به هر خانمی که از خیابان لاله زار نزدیک خانه‌مان می‌گذرد می‌دهم!... کارت می‌دهم! از کیف بغلی خود درآورد و در جلوی چشم دوستش نگاه داشت: از سرکار علیّه خانم تمنا می‌شود روز... شنبه ساعت ... بعد از ظهر بنده منزل واقع در کوچه ... طرف ... به صرف گیلاسی شربت و کشیدن سیگاری مفتخرم فرمائید... آنگاه خنده بلندی کرده توضیح داد: نمی‌دانی چقدر این کارت مفید واقع شده و چه خانم‌هایی بدین وسیله به دام افتاده، بیچاره‌ها!... هر کدام به خیال اینکه این کارت فقط مخصوص او چاپ شده و دلیل علاقمندی مفرط من است سر وقت تشریف می‌آورند!» (همان: ۳۵۱-۳۵۲)

نتیجه گیری

رمان «تهران مخوف» با موضوع عشقی نافرجام، بیانگر اخلاق، فرهنگ، دیدگاه، سنت و آداب و رسوم جامعه‌ی آن عصر است. خشونت علیه زن که از دیرباز در فرهنگ و اخلاق جامعه سنتی ایرانی شکل گرفته در رمان «تهران مخوف»، بازتاب داشته است.

در این مقاله تلاش بر این بوده که کژکارکردهای اخلاقی خشونت پنهان علیه زن، به شکل‌های کلامی و غیر کلامی نشان داده شود. خشونت‌های اخلاقی کلامی شامل توهین، تحقیر، تهدید، دروغ، طعنه و تهمت است و خشونت‌های اخلاقی غیر کلامی که جزء خشونت‌های فرهنگی است شامل نادیده‌انگاری شخصیت زن، حمایت از رسوم غلط ازدواج، حمایت از تعدد زوجات، خشونت جنسی و ریاکاری و ظاهرسازی است.

نحوه برخورد با خشونت در این رمان توسط دو زن از دو طبقه اجتماعی متفاوت است. زن سنتی که به دلیل بی سواد بودن به تمام خشونت‌ها تن می‌دهد و در مقابل زنی که در فضای سنتی جامعه‌ای که عشق در آن برای زن گناهی بزرگ محسوب می‌شود؛ عاشق می‌شود و در برابر این رسوم نادرست و خشونت‌پذیری می‌ایستد. با این وجود هر دو قربانی خشونت می‌گردند ولی واکنش آنان نسبت به خشونت متفاوت است.

در این رمان دو تصویر از زن دیده می‌شود: زن سنتی و زن مدرن. زن سنتی پایبند رسوم غلط و ظلم پذیراست. در مقابل، زن مدرن دارای هویت فردی است و سعی می‌کند در مقابل ظلمی که اجتماع و فرهنگ بر او تحمیل کرده است، بایستد. زنان در رمان «تهران مخوف» از نظر اقتصادی و عاطفی به مرد وابسته و محکوم به زندگی در جامعه‌ای بی اخلاق هستند که زن جایگاهی در آن ندارد.

فهرست منابع

۱. آبوت، پاملا و والاس، کلو. (۱۴۰۰). *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشرنی.
۲. آربین‌پور، یحیی. (۱۳۸۷). *از صبا تا نیما*، جلد ۲، تهران: انتشارات زوآر.
۳. احمدیان، محمد. (۱۳۹۸). *حقوق زنان در اسناد بین‌المللی و متون اسلامی*، تهران: انتشارات احسان.
۴. احمدی‌خراسانی، نوشین. (۱۳۸۰). *جنس دوم*، جلد ۱۰، تهران: توسعه.
۵. انوری، حسن، (۱۳۸۲). *فرهنگ فشرده سخن*، جلد ۱، تهران: انتشارات سخن.
۶. بختیاری، خانم‌تاج. (۱۳۸۶). *جایگاه زن در آثار نویسندگان معاصر (نویسندگان مرد)* با تکیه بر سه رمان تهران مخوف، بوف کور و سنگ‌صبور، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، تهران: دانشگاه الزهراء (س).
۷. بیژنی دلیوند، اعظم. (۱۳۹۱). *از تهران مخوف تا جای خالی سلوچ: نقد و پژوهش رمان ایرانی پیش از کودتای ۲۸ مرداد و پس از آن*، تهران: انتشارات روزگار.
۸. حجازی، سید ابراهیم. (۱۴۰۱). *آشنایی با زنان تأثیرگذار تاریخ در عرصه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی*، تهران: انتشارات آهی.
۹. رابین‌می، شات. (۱۴۰۱). *کاوشی در فلسفه فمینیستی: معرفت، اخلاق، سیاست*، ترجمه مریم نصراصفهانی، تهران: انتشارات ثالث.
۱۰. رفعت‌جاه، مریم. (۱۳۸۷). *تأملی در هویت زن ایرانی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. سیفی، اسد. (۱۳۸۷). *از تهران مخوف تا تهران، شهر بی‌آسمان*، تهران: انتشارات نگاه‌نو.
۱۲. شهراد، رومینا و فانی، رضا. (۱۴۰۰). *تحلیل جرم‌شناسی توهین به مقدسات مذهبی*، تهران: انتشارات شیردل.
۱۳. فرهادی محلی، محمود. (۱۳۹۹). *گذری بر نظریه‌های خشونت علیه زنان*، تهران: انتشارات ارشدان.
۱۴. فلاحتی رستمی، محمدرضا. (۱۳۹۹). *خشونت علیه زنان و حقوق بین‌الملل*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۵. کاشانی، احسان؛ نواده، سیدرسول و بحر کاظمی، مریم. (۱۴۰۱). *آسیب‌شناسی نگاه به زن و خانواده*، تهران: انتشارات آجا.
۱۶. مداح‌علی، شیوا. (۱۴۰۰). *بانوان در عصر پهلوی دوم*، تهران: انتشارات خسروانی‌مجد.
۱۷. مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۴). *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: انتشارات فروزان‌روز.

۱۸. مشفق کاظمی، مرتضی. (۱۳۹۳). *تهران مخوف*، چاپ ۴، تهران: انتشارات امیدفردا.
۱۹. معاون هاشمی، مریم. (۱۳۸۹). بررسی سیمای زن در رمان‌های اجتماعی ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ شمسی تهران مخوف، روزگار سیاه، اسرار شب، شهرناز و نادره، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، بجنورد: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۰. میرعبادینی، حسن. (۱۴۰۰). *صد سال داستان‌نویسی ایران*، تهران: چشمه.
۲۱. نادریان، بهاره؛ یاری، هوشنگ و فلاحی سلطان کوهی، داریوش. (۱۴۰۰). *تهدید و زور در دوره‌های مختلف تاریخی*، تهران: انتشارات پل.

مقالات

۲۲. اکرمی، میرجلیل، پاشایی، محمد. (۱۳۹۲). «تأملی در پیرنگ و شخصیت‌پردازی تهران مخوف»، *مجله فنون ادبی*، سال ۵، شماره ۲، صص: ۱-۲۰.
۲۳. دانش، پروانه؛ شربتیان، محمدحسین و طوافی، پویا. (۱۳۹۶). «تحلیل جامعه‌شناختی خشونت خانگی علیه زنان و رابطه آن با احساس امنیت در خانه (مطالعه موردی زنان ۱۸-۵۴ سال شهرمیان)»، *مجله پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی*، سال ۶، شماره ۱، صص: ۴۷-۷۱.
۲۴. رحمانی، کیومرث و کمار، سوبه‌هاش. (۱۳۹۶). «خشونت علیه زنان در رمان جای خالی سلوچ و رمان گودان»، *مجله پژوهش ادبیات معاصر جهان*، سال ۲۲، شماره ۱، صص: ۱۸۲-۱۵۷.
۲۵. عظیمی، زهرا و صادقی، اسماعیل. (۱۴۰۰). «بررسی مولفه‌های اصلی مشترک ترسیم شده از شخصیت زنان سنتی و مدرن در آثار زویا پیرزاد و فرخنده آقایی»، *مجله متن‌پژوهی ادبی*، سال ۲۵، شماره ۸۸، صص: ۱۷۰-۱۹۱.
۲۶. فتوحی‌رودمجنی، محمود و صادقی، هاشم. (۱۳۹۲). «شکل‌گیری رئالیسم در داستان‌نویسی ایرانی»، *مجله جستارهای ادبی*، سال ۴۶، شماره ۱۸۲، صص: ۱-۲۶.
۲۷. نقابی، عفت و قربانی جویباری، کلثوم. (۱۳۸۹). «نشانه‌شناسی اولین رمان اجتماعی ایران»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*، سال ۱۸، شماره ۶۷، صص: ۱۹۳-۲۱۶.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۶ - ۲۷

آپارتاید: مصداق نقض قاعده منع تبعیض. با محوریت توجه به ارزش های اخلاقی و نگاه به مسأله فلسطین

فاطمه بیگی میرعزیزی^۱ستار عزیزی^۲فرید آزاد بخت^۳محمدجواد جعفری^۴

چکیده

تبعیض به عنوان جنایتی بین‌المللی شناخته شده است که منع آن به عنوان یک قاعده آمره در حقوق بین‌الملل یک ضرورت به منظور حمایت از حقوق و آزادی‌های اساسی انسان و تضمین کرامت وی و حتی در مواردی حفظ صلح و امنیت بین‌المللی می‌باشد. بنابراین اصل منع تبعیض از شأن و نقش برجسته‌ای در نظام بین‌المللی حقوق بشر برخوردار است. کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل‌های الحاقی ۱۹۷۷ شامل مقرراتی است که صراحتاً «تمایز نامطلوب» را علیه افراد متأثر از مخاصمات مسلحانه و اشغال را ممنوع می‌کند و رفتار برابر بین دسته‌های خاصی از افراد، مانند بیماران، را ایجاب می‌نماید و این گام نخست در تلقی نمودن آپارتاید به عنوان جنایت جنگی است. پس از این گام نخست، درد و رنج انسانی ناشی از ایدئولوژی سیاسی آپارتاید در آفریقای جنوبی در طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۹۴، که محکومیت جهانی و انواع واکنش‌های دیپلماتیک و حقوقی را در بر داشت منجر به تصویب کنوانسیون آپارتاید در سال ۱۹۷۳ به عنوان جنایت علیه بشریت و همچنین جنایت جنگی در ماده ۸۵ (۴) (ج) پروتکل الحاقی اول شد. این واکنش‌های بین‌المللی حتی با پایان یافتن دوران آپارتاید نیز متوقف نشد و در سال ۱۹۹۸ آپارتاید به عنوان مصداق جنایت جنگی در اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی (ICC) گنجانده شد. علاوه بر این، بند ۱ ماده ۸۶ AP I، که طرفین را ملزم به سرکوب نقض شدید پروتکل می‌کند، تضمین می‌نماید که آپارتاید به عنوان جنایت جنگی در قوانین کیفری داخلی بسیاری از کشورها گنجانده شود و نابودی آپارتاید در آفریقای جنوبی باعث تغییر در این مسأله نخواهد شد. در حقیقت، همین کاربرد روز افزون (اما مورد بحث) واژه آپارتاید در قوانین است که عملکرد اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی فلسطین (OPT) را باعث تعقیب کیفری فردی در این زمینه می‌نماید و یا حتی آن را افزایش می‌دهد. به عبارت دیگر، اگرچه شمول کنوانسیون آپارتاید بر اقدامات اسرائیل با چالش‌هایی مواجه است اما در خصوص مقررات AP I چنین محدودیت‌هایی دیده نمی‌شود.

واژگان کلیدی

تبعیض، آپارتاید، جنایت جنگی، فلسطین.

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

۲. استاد حقوق بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: s.azizi@basu.ac.ir

۳. استادیار، دانشکده حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

۴. استادیار، دانشکده حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۷

طرح مسأله

جنایت آپارتاید در قوانین حقوق بشر و حقوق کیفری بین‌المللی مورد توجه است. آپارتاید به عنوان یک مورد تشدیدکننده تبعیض نژادی، نقض آشکار اصل تبعیض نژادی ماده ۱(۳) منشور ملل متحد و ماده ۲ UDHR است. آپارتاید با متحد کردن کشورهای عضو سازمان ملل در بحبوحه دوران جنگ سرد - علیه رژیم آپارتاید دولت آفریقای جنوبی - یک کاتالیزور مهم در جامعه بین‌المللی بوده است. توسعه جنایت آپارتاید به پیشرفت قوانین کیفری بین‌المللی و اساسنامه رم کمک کرده است هر چند که اغلب نادیده گرفته می‌شود. جرم انگاری آپارتاید و گنجاندن آن در اساسنامه رم، که مسئولیت کیفری فردی را تضمین می‌کند، بیش از یک میراث برای قربانیان ستم سیستماتیک و تبعیض نژادی است. در مورد برخورد مؤثر با موارد کنونی و آینده آپارتاید، این شمول شایستگی دوران‌دیشی جامعه بین‌المللی را دارد. اکنون بر عهده دادستان دیوان بین‌المللی کیفری است که نزدیکی اصطلاحی آپارتاید به بافت آفریقای جنوبی را با اعمال ماده ۷(۱) (j) اساسنامه رم در سایر موقعیت‌ها آزاد کند. اشاره اخیر به جنایت علیه بشریت آپارتاید توسط گزارشگر ویژه ریچارد فالک، ارتباط مستمر این جنایت را با شرایط فعلی آشکار می‌کند. در صورتی که دادستانی دیوان کیفری بین‌المللی تصمیم به بررسی وضعیت فلسطین بگیرد، اعمال مقررات مربوط به جنایت آپارتاید در واقع بدیهی است. بنابراین امید موجهی وجود دارد که دادستان از ماده ۷(۱) (j) اساسنامه رم در مورد جنایت آپارتاید به عنوان یک رشته در تعظیم دادستانی استفاده کند.^۱

باری، در حالی که بر اساس کنوانسیون آپارتاید ۱۹۷۳، برخی حمایت‌های آکادمیک برای وجود جرم عرفی عمومی آپارتاید وجود دارد، دو مشکل کلیدی در مورد این ادعا مطرح است؛ نخست، ماده دوم کنوانسیون آپارتاید، دامنه جغرافیایی کنوانسیون آپارتاید را به «سیاست‌ها و شیوه‌های جداسازی نژادی و تبعیض که در جنوب آفریقا انجام می‌شود» محدود می‌کند و دیگری، در مورد اثبات وضعیت عرفی جنایت آپارتاید و اینکه کنوانسیون آپارتاید فاقد یک باور جهانی است. نوشتار پیش‌رو درصدد است با روشی تحلیلی - توصیفی به این چالش‌ها پاسخ دهد؛ از این‌رو در بخش نخست آپارتاید را به‌عنوان یک جنایت جنگی مورد بررسی قرار خواهد داد و در بخش بعدی به مسأله ارتکاب جنایت آپارتاید علیه فلسطین توسط اسرائیل پرداخته خواهد شد.

1. Carola Lingaas, Article in Oslo Law Review · November 2015, The Crime against Humanity of Apartheid in a Post-Apartheid World.

آپارتاید به عنوان یک جنایت جنگی

در سال ۱۹۷۷، کنفرانس دیپلماتیک در مورد تأیید مجدد و توسعه حقوق بین‌المللی بشردوستانه قابل اجرا در مخاصمات مسلحانه، پروتکل اول الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو ۱۹۴۹ (پروتکل اول) را تصویب کرد که به عنوان یک نقض فاحش، «عملکردهای آپارتاید و سایر اعمال غیرانسانی و تحقیرآمیز را که متضمن توهین به حیثیت شخصی بر مبنای تبعیض نژادی» را هنگامی که تعمدی و در مخالفت با کنوانسیون‌ها یا پروتکل انجام شود را جرم انگاری کرد.^۱ ۱۷۴ کشور عضو به این پروتکل ملحق یا آن را تصویب نمودند و توسط سه کشور نیز امضا شد،^۲ در حالی که اسرائیل تا به امروز از امضای یا تصویب این پروتکل خودداری کرده است. ناگفته نماند، کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل‌های الحاقی ۱۹۷۷ شامل مقرراتی است که صراحتاً «تمایز نامطلوب» را علیه افراد متأثر از مخاصمات مسلحانه و اشغال را ممنوع می‌کند و رفتار برابر بین دسته‌های خاصی از افراد، مانند بیماران، را ایجاب می‌نماید.^۳

پس از این گام نخست، درد و رنج انسانی ناشی از ایدئولوژی سیاسی آپارتاید در آفریقای جنوبی در طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۹۴، که محکومیت جهانی و انواع واکنش‌های دیپلماتیک و حقوقی را در بر داشت منجر به تصویب کنوانسیون آپارتاید در سال ۱۹۷۳ به عنوان جنایت علیه بشریت و همچنین جنایت جنگی در ماده ۸۵ (۴) (ج) پروتکل الحاقی اول شد. این واکنش‌های بین‌المللی حتی با پایان یافتن دوران آپارتاید نیز متوقف نشد و در سال ۱۹۹۸ آپارتاید به عنوان مصداق جنایت جنگی در اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی (ICC) گنجانده شد.^۴ علاوه بر این،

1. Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949 and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), 8 June 1977 (hereinafter "Additional Protocol I"), Article 85(4)(c).

2. Joshua Kern & Anne Herzber December 2021, 'False Knowledge as Power: Deconstructing Definitions of Apartheid that Delegitimise the Jewish State

3. Geneva Convention (I) for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field, 12 August 1949, 75 UNTS 135, Article 12; Geneva Convention (II) for the Amelioration of the Condition of Wounded, Sick and Shipwrecked Members of Armed Forces at Sea, 12 August 1949, 75 UNTS 85, Article 12; Geneva Convention (III) Relative to the Treatment of Prisoners of War, 12 August 1949, 75 UNTS 135, Article 16; Geneva Convention (IV) Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War, 12 August 1949, 75 UNTS 287, Articles 13 and 27; Additional Protocol I; Protocol Additional (II) to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts, 8 June 1977, 1125 UNTS 609, Articles 2, 4 and 7.

4. Article 7(1)(j) of the Statute of the International Criminal Court, opened for signature 17 July 1998, 2178 UNTS 3 (entered into force 1 July 2002) (hereinafter: ICC Statute).

بند ۱ ماده ۸۶ AP I، که طرفین را ملزم به سرکوب نقض شدید پروتکل می‌کند، تضمین می‌نماید که آپارتاید به‌عنوان جنایت جنگی در قوانین کیفری داخلی بسیاری از کشورها گنجانده شود و نابودی آپارتاید در آفریقای جنوبی باعث تغییر در این مسأله نخواهد شد. در حقیقت، همین کاربرد روز افزون (اما مورد بحث) واژه آپارتاید در قوانین است که عملکرد اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی فلسطین (OPT) را باعث تعقیب کیفری فردی در این زمینه می‌نماید و یا حتی آن را افزایش می‌دهد.

۱. گنجاندن آپارتاید در فهرست نقض‌های شدید AP I

بحث در مورد گنجاندن «اقدامات آپارتایدی» در فهرست نقض‌های شدید AP I نشان دهنده تنش‌های طولانی مدت بین برنامه‌های دیپلماتیک و حقوقی کشورهای جهان اول و کشورهای جهان سوم و بلوک شرق است. این تنش‌ها برخی از جنبه‌های تهیه پیش‌نویس AP I را به خطر انداخت و گنجاندن «اقدامات آپارتایدی» در فهرست نقض‌های بزرگ مورد انتقاد قرار گرفت. تضاد بین اعتقادات ایدئولوژیک ریشه‌دار طرف‌های مذاکره منجر به امری شده است که پروفیسور یورام دینشتاین از آن به عنوان «شکاف بزرگ» یاد می‌کند که طرف‌های متعهد پروتکل الحاقی اول را از برخی بازیگران کلیدی در عرصه بین‌المللی جدا می‌نماید. به هر روی، فشار برای گنجاندن آپارتاید در فهرست نقض‌های شدید از پیش‌نویس اولیه کمیته بین‌المللی صلیب سرخ (ماده ۷۴) آغاز شد که صرفاً اعمال مفاد کنوانسیون‌های چهارگانه ۱۹۴۹ ژنو را در مورد سرکوب نقض‌ها به افراد و اشیایی که تحت حمایت پروتکل الحاقی اول قرار می‌گیرند، گسترش داد. در نخستین جلسه کنفرانس دیپلماتیک در مارس ۱۹۷۴، جمهوری دموکراتیک ویتنام تعدادی اصلاحیه را به پیش‌نویس کمیته بین‌المللی صلیب سرخ پیشنهاد کرد، از جمله پیشنهادی برای اضافه کردن «تداوم وجود رژیم‌های استعماری، اعمال آپارتاید و همه اشکال تبعیض نژادی» به فهرست جنایات بین‌المللی تعریف شده در حقوق بین‌الملل از زمان صدور حکم دادگاه نظامی نورنبرگ.^۱ از جمله طرفداران این اصلاحیه می‌توان به اتحاد جماهیر شوروی، بلاروس، اوکراین و سوریه اشاره نمود. حامیان اصلاحیه بیان داشتند که نگران این موارد هستند؛ نخست، نیاز به تأیید مجدد و توسعه حقوق بشردوستانه بین‌المللی قابل اجرا در مخاصمات مسلحانه، دیگری، تحولات پس از سال‌های ۱۹۴۹، و در نهایت نیاز به جلوگیری از درد و رنج انسان در برابر جنایت خطرناک علیه بشریت.

1. Official Records of the Diplomatic Conference on the Reaffirmation and Development of International Humanitarian Law Applicable in Armed Conflicts, Geneva (1974–1977) (hereinafter: Official Records), Vol IV, CDDH/41, p. 182.

۲. انتقاد از گنجاندن آپارتاید در فهرست نقض های شدید در طول فرآیند تهیه پیش نویس

فهرست نقض های شدید (که در نهایت به ماده ۸۵ پروتکل اول الحاقی تبدیل شد) با اجماع به تصویب رسید، اما چندین هیئت به دلیل مبهم بودن پیش نویس برخی از مقررات (اقدامات آپارتایدی) را زیر سؤال بردند. اتریش و فنلاند تردید داشتند که آیا «اقدامات آپارتایدی» می تواند به راحتی به قوانین کیفری ملی منتقل شود. نماینده استرالیا اعتراض کرد که ورود ایدئولوژی های سیاسی، هر چند نفرت انگیز، به سیستم نقض های فاحش، برای تأیید مجدد و توسعه قوانین بشردوستانه نبود، بلکه برای تحریف آن بود.^۱ او همچنین اظهار داشت که اگر رای جداگانه ای گرفته می شد، هیئت او نمی توانست از گنجاندن «اقدامات آپارتایدی» در فهرست نقض های شدید حمایت کند. نماینده فرانسه هم چنین تردیدهای هیئت خود را در مورد گنجاندن آن ابراز کرد و اظهار داشت در صورت رای گیری، رای ممتنع می داد. در مقابل، نماینده یوگسلاوی و لهستان هم چنین از گنجاندن آپارتاید و اعمال غیرانسانی و تحقیرآمیز مبتنی بر تبعیض نژادی در فهرست نقض های شدید ابراز خرسندی کردند.

۳. تفسیر و نقد ماده ۸۵ (ج) - API

ماده ۸۵ بند (۴) بند (ج) API بیان می دارد؛

«اعمال آپارتاید و سایر اعمال غیرانسانی و تحقیرآمیز که متضمن توهین به حیثیت فردی مبتنی بر تبعیض نژادی، در صورت ارتکاب عمدی و غیر قانونی، نقض فاحش است».

تفسیر API اشاره می کند که بند (۴) به نقض های بزرگ "خارج از میدان نبرد" مربوط می شود، و جنایت آپارتاید منحصراً در محدوده جنایات علیه بشریت باقی می ماند. در سال ۱۹۷۶، در حالی که مذاکرات هنوز ادامه داشت، پروفیسور جرالد دراپر از ایجاد جنایت جنگی با هدف یک دولت و محتوای کاملاً نژادی انتقاد کرد و خاطرنشان ساخت که ماده ۲۷ کنوانسیون چهارم ژنو^۲ قبلاً «بدون هیچ گونه تمایز مبتنی بر نژاد، مذهب یا عقاید سیاسی» احترام به افراد محافظت شده را ملزم می دانست. از نظر درپیر، حذف کلمات «اعمال آپارتاید و غیره» ماهیت اصلی نقض بزرگی را که در نهایت به بند (۴) (ج) API ۸۵ تبدیل شد، تغییر نمی دهد. نماینده اوگاندا خاطرنشان کرد که «همه ارگان های سازمان ملل متحد، و به ویژه شورای امنیت، همیشه تمایز

1. Official Records, Vol IX, CDDH/I/SR.64, p. 307: summary record of the 64th meeting, 7 June

2. Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Times of War, opened for signature 12 August 1949, 75 UNTS 287 (entered into force 21 October 1950) (GCIV).

واضحی بین تبعیض نژادی و آپارتاید قائل شده‌اند.^۱ این نکته را نماینده اوگاندا تا حدی در طول فرآیند تهیه پیش نویس پذیرفته بود و اظهار داشت که آپارتاید، اگرچه در شرایط درگیری مسلحانه به وجود نیامده است، یک وضعیت جنگی ایجاد کرده و این که به رسمیت شناختن آپارتاید به عنوان یک اقدام پیشگیرانه به احتمال زیاد خطر جنگ را کاهش می‌دهد.

۴. اساسنامه ICC و جنایت آپارتاید

جنایت آپارتاید در فهرست جنایات علیه بشریت در پیش نویس اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی که توسط کمیته مقدماتی تأسیس دادگاه کیفری بین‌المللی تهیه شده، گنجانده نشده است، اگرچه مفهوم اصلی بدون شک در مفهوم آزار و اذیت در زمینه‌های سیاسی، نژادی، ملی، قومی، فرهنگی یا مذهبی که در زیر بند (ح) ماده Y (تعریف جنایات علیه بشریت) گنجانده شده بود.^۲ با این حال، آپارتاید در ابتدا در گزینه‌های احتمالی برای تعریف پیشنهادی جنایات جنگی به عنوان نمونه‌ای از اهانت به حیثیت شخصی گنجانده شد.^۳ در حالی که اکثریت دولت‌ها AP I را بخشی از حقوق بین الملل عرفی می‌دانستند. برخی که متعاقباً به AP I پیوستند این ادعا را در زمان تدوین اساسنامه ICC نپذیرفتند.^۴

در بحث پیش نویس ماده ۵ (جرایم در صلاحیت دیوان) در مورد این که آیا آپارتاید می‌تواند در زمره جرایم علیه بشریت قرار گیرد، در زمان صلح و جنگ مورد بررسی قرار گرفته است.^۵ نماینده مکزیک اشاره کرد که آپارتاید باید در فهرست جرایم در صلاحیت دیوان قرار می‌گرفت. نهایتاً نتیجه بر این شد که جنایت آپارتاید باید به فهرست جنایات علیه بشریت در صلاحیت دیوان افزوده شود. بنگلادش و نیجریه هنگامی که موضوع گنجاندن آپارتاید در فهرست جنایات علیه بشریت مطرح شد، برای اطمینان از گنجاندن آن در پیش نویس نهایی، ائتلافی از

1. Official Records, Vol IX, CDDH/I/SR.60, p. 266: summary record of the 60th meeting, 3 June 1976, para 82.

2. See Report of the Preparatory Committee on the Establishment of an International Criminal Court, UN Doc. A/CONF.183/2/Add.1 (14 April 1998), p. 26.

3. See Report of the Preparatory Committee on the Establishment of an International Criminal Court, supra n 34, reproduced in UN Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court (Rome 15 June–17 July 1998), Official Records, Vol III: Reports and other documents, p. 18.

4. See Von Hebel and Robinson 1999, pp. 103–107 for an account of the heated preliminary discussions.

5. Third Meeting of the Committee of the Whole, UN Doc. A/CONF.183/C.1/SR3 (17 June 1998), UN Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court (Rome 15 June–17 July 1998), Official Records, Vol II: summary records of the plenary meetings and of the meetings of the Committee of the Whole, p. 152, para 125. 40 Ibid, p. 153, para 167.

کشورهای عمدتاً جنوب صحرای آفریقا را ایجاد کردند.^۱ با وجود پذیرش غیرقابل انکار آفریقای جنوبی به دلیل تجربه ملی دردناک خود، روند مذاکره برای تعریف اجماع جنایت آپارتاید نسبتاً طولانی بود. در سطحی دیگر، برخی از ایالت‌ها (به ویژه ایالات متحده) نگران بودند که نظرات و سیاست‌های نژادپرستانه افراد خصوصی یا نهادهای غیردولتی به دلیل نگرانی در مورد آزادی بیان، در محدوده جرم آپارتاید قرار نگیرد. با توجه به این موضوع، جنایت آپارتاید همانطور که در ماده ۷(۲)(h) اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری تعریف شده است، ایجاد می‌کند که اعمال غیرانسانی «در چارچوب یک رژیم نهادینه شده ستم و سلطه سیستماتیک یک گروه نژادی بر گروه یا گروه‌های نژادی دیگر انجام شود.

گنجانیدن آپارتاید به عنوان جنایت علیه بشریت در بند ۱ ماده ۷ اساسنامه ICC به دو دلیل قابل توجه است. اولاً، این اولین باری است که آپارتاید به شیوه‌ای که با قانونمندی و قطعیت کیفری مطابقت دارد، جرم انگاری شده است. دوم، در حالی که ماده ۷ (j) (1) تقریباً به طور قطع نشان دهنده توسعه مترقی است، «اما می‌توان استدلال کرد که اساسنامه ICC به شکل‌گیری اخیر یک قاعده عرفی در این مورد کمک کرده است».^۲ در مقابل، عدم ادامه کار با پیشنهاد گنجانیدن آپارتاید در فهرست جنایات جنگی در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، می‌توان این استدلال را تضعیف کرد که اعمال آپارتاید یک جنایت جنگی معمولی بین‌المللی است مگر اینکه بتوان به ماده ۱۰ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی استناد کرد.^۳

ارتکاب جنایت آپارتاید علیه فلسطین توسط اسرائیل

برای سال‌ها، اسرائیل در مواجهه با اتهاماتی مبنی بر ارتکاب جنایت آپارتاید در کرانه باختری، از دولت اشغالگر به عنوان تعلیق موقت حاکمیت و حقوق شهروندی به عنوان حقایقی

^۱ - Fourth Meeting of the Committee of the Whole, UN Doc. A/CONF.183/C.1/SR4 -
(17 June 1998), UN Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the
Establishment of an International Criminal Court (Rome 15 June–17 July 1998),
Official Records, Vol II: summary records of the plenary meetings and of the
meetings of the Committee of the Whole, p. 156, paras 18–19.

^۲ - Fourth Meeting of the Committee of the Whole, UN Doc. A/CONF.183/C.1/SR4 -
(17 June 1998), UN Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the
Establishment of an International Criminal Court (Rome 15 June–17 July 1998),
Official Records, Vol II: summary records of the plenary meetings and of the
meetings of the Committee of the Whole, p. 156, paras 18–19.

^۳ See further *infra* Sect. 5.5.3. See also Henckaerts 2009, p. 692. Noting that all war -
crimes in the ICC Statute are part of customary international law but that “this does
not mean that the Statute exhaustively codified all war crimes under customary
international law. In other words, there may still be war crimes under customary
international law outside the Statute of the ICC”.

استفاده کرده است. سیاست آشکار و عمدی سلب مالکیت، شهرک سازی و الحاق خزنده آن، چه در عرصه میدانی و چه در عرصه حقوقی، قصد خود را برای تحکیم کنترل خود و تداوم تعلیق حاکمیت و حقوق فلسطینیان را از بین می‌برد - و با آن، حقایق آن را در هم می‌شکند. به عقیده ما، چندین سیاست و رویه کلیدی که مقامات اسرائیل در کرانه باختری به کار می‌برند، عمل "آزار و اذیت" بر اساس اساسنامه رم و/یا "انکار حقوق" تحت کنوانسیون آپارتاید را تشکیل می‌دهند. اساسنامه رم جرم آزار و شکنجه را (ماده ۷ (۲) (ز)) اینگونه تعریف می‌کند:

«محروریت عمدی و شدید از حقوق اساسی برخلاف قوانین بین‌المللی به دلیل هویت گروه یا جمع».

جرم آزار و شکنجه همچنین در اساسنامه دادگاه‌های بین‌المللی قبلی مانند دادگاه نظامی نورنبرگ که پس از جنگ جهانی دوم فعالیت می‌کرد، دادگاه کیفری بین‌المللی برای رواندا (ICTR) و دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق (ICTY) گنجانده شده است. جرم مربوط به انکار حقوق بر مبنای جمعی بدون نیاز به انگیزه خاصی (مانند نژادپرستی یا ایدئولوژی) است. برای اینکه عنصر «آزار و شکنجه» وجود داشته باشد، کافی است که انکار حقوق در نتیجه تعلق قربانی به گروهی اتفاق بیفتد تا به صورت شخصی. همپوشانی زیادی بین عمل غیرانسانی آزار و اذیت و چندین مورد از اعمال غیرانسانی ذکر شده در کنوانسیون آپارتاید وجود دارد، از جمله موارد ذیل؛

- بند ج ماده ۲: «نقض حقوق اولیه بشر برای اعضای یک گروه یا گروه‌های نژادی» (به منظور جلوگیری از «شرکت آنها در حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور» یا ایجاد "شرایط جلوگیری از توسعه کامل چنین گروه یا گروه‌هایی.")

- بند د ماده ۲: «هر گونه اقدام از جمله اقدامات قانونی که برای تقسیم جمعیت بر اساس خطوط نژادی از طریق ایجاد ذخیره‌گاه‌ها و محله‌های یهودی نشین جداگانه برای اعضای یک گروه یا گروه‌های نژادی، ممنوعیت ترکیبی طراحی شده است. ازدواج میان اعضای گروه‌های نژادی مختلف، سلب مالکیت از اموال متعلق به یک گروه یا گروه‌های نژادی یا اعضای آنها».

- بند و ماده ۲: «آزار و اذیت سازمان‌ها و افراد با سلب حقوق و آزادی‌های اساسی به دلیل مخالفت با آپارتاید».

تعریف «آزار و شکنجه» طبق اساسنامه رم شامل دو شرط است که به صراحت در کنوانسیون آپارتاید ذکر نشده است. این شروط عبارتند از؛ نخست - انکار حقوق باید «شدید» باشد. واضح است که هر مصداق انکار حقوق یا تبعیض به منزله آزار و اذیت نیست. اینها باید با

درجه ای از شدت همراه باشد که آن را به سطح مورد نیاز برای جرم برسازد.^۱ انکار باید تأثیر عمیقی بر زندگی قربانیان داشته باشد. نه تنها باید آسایش را از آنها سلب کند، بلکه توانایی حفظ موجودیت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و توسعه فردی و جمعی را از آنها سلب کند. ICTY حکم داده است که شدت را نباید با توجه به یک عمل تبعیض مجزا بررسی کرد، بلکه باید از دیدگاهی گسترده تر از زمینه و تأثیر انباشته اعمال و سیاست های تبعیض آمیز بررسی شود. دیگری آن که، انکار باید «برخلاف قوانین بین المللی» صورت گیرد. این شرط به عنوان مربوط به نقض حقوق اساسی به رسمیت شناخته شده در آنچه که به عنوان "منشور بین المللی حقوق بشر" شناخته می شود، تفسیر شده است، که شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی است. (۱۹۶۶) و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶). به عبارت دیگر، انکار باید حقوقی باشد که در حقوق بین الملل به رسمیت شناخته شده است و باید به نحوی انجام شود که با مفاد این قانون مغایرت داشته باشد. زمینه قانونی، یعنی بدون حمایت، انحراف یا استثنایی که اجازه تخلف را می دهد.

در چارچوب سیستمی که تلاش می کند تا کنترل کند، این جنبه قانونی رژیم اشغالگر به عمل غیرانسانی «نفی اعضای یک گروه یا گروه های نژادی از حقوق اولیه بشر» یا «آزار و اذیت» تبدیل می شود. نظام حقوقی دوگانه ای که در بالا توضیح داده شد، یک سیاست تبعیض سیستماتیک و نهادینه شده را تشکیل می دهد که حقوق اساسی فلسطینی ها را انکار می کند، به این معنا که یک نظام حقوقی ایجاد می کند که در آن حقوق بر اساس وابستگی گروهی اعطا یا رد می شود. این نظام حقوقی دوگانه قطعاً در خدمت جلوگیری از «مشارکت در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی» است، زیرا فرصت مشارکت را به یک گروه گسترش می دهد و آن را از گروه دیگر بازمی دارد. در نهایت، سیستم حقوقی دوگانه به ایجاد "شرایط جلوگیری از رشد کامل" اعضای گروهی که در معرض تبعیض هستند کمک می کند. به عبارت دیگر، این سیاست عبارت است از «محرومیت عمدی و شدید از حقوق اساسی مغایر با حقوق بین الملل به دلیل هویت گروه یا جمع».

سیستم برنامه ریزی قانونی در کرانه باختری و همچنین سیاست برنامه ریزی و تخصیص اراضی عمومی در عمل به منظور جلوگیری از مشارکت فلسطینی ها در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور یا ایجاد شرایطی است که مانع از آن شود. "توسعه کامل" آنها، در حالی که در عین حال، توسعه عظیم را فقط در بخش اسرائیل تشویق می کنند. این نقض حقوق اساسی که در حقوق بین الملل به طور جمعی به رسمیت شناخته شده است، تحت اساسنامه رم

1. William A. Schabas, The international Criminal Court - A Commentary on the Rome Statute (Oxford University Press, p.198

نیز به منزله آزار و اذیت است. سیاست جدایی یک مورد کلاسیک از "... اقدامات شامل اقدامات قانونی، طراحی شده برای تقسیم جمعیت بر اساس خطوط نژادی با ایجاد ذخیره‌گاه‌ها و محله‌های جداگانه برای اعضای یک گروه یا گروه‌های نژادی است. اقدام غیرانسانی در بند (د) ماده ۲ کنوانسیون آپارتاید. جدایی همچنین نقض گسترده حق آزادی جابجایی بر مبنای دسته جمعی است و به این ترتیب، تحت اساسنامه رم آزار و اذیت است. سیاست اعلامی و تصویب عطف به ماسبق ساخت و ساز در زمین‌های فلسطینی متعلق به خصوصی، «مصادره از اموال زمین متعلق به یک گروه یا گروه‌های نژادی یا اعضای آن‌ها» را تشکیل می‌دهد. برخی از اراضی به معنای عادی کلمه - سلب حق مالکیت از صاحبان آنها - سلب مالکیت شد، در حالی که برخی دیگر به طور جمعی مصادره شدند، به این معنا که اعضای گروه‌ها از حقوق جمعی خود برای بهره‌مندی از این زمین محروم شدند. نه تنها این، بلکه اسرائیل به طور سیستماتیک زمین‌های مصادره شده را به اعضای دیگر گروه مسلط اسرائیلی ساکنان کرانه باختری اختصاص داده است تا خلع ید را تکمیل کند. این یک سیاست بسیار گسترده و رویه‌ای است که در ماهیت رژیم نظامی در کرانه باختری که تحت تعریف عمل غیرانسانی آزار و اذیت طبق اساسنامه رم و همچنین تعریف عمل غیرانسانی قرار می‌گیرد. انکار حقوق و جدایی در خطوط گروهی تحت کنوانسیون آپارتاید. مورد اخیر به طور خاص به سلب مالکیت زمین یک گروه توسط گروه دیگر اشاره دارد.

مقامات اسرائیلی در کرانه باختری یک سیستم ظالمانه را ایجاد کردند که برای سرکوب فعالیت سیاسی فلسطین برای مقاومت در برابر اشغالگری و پیشبرد استقلال طراحی شده بود. رهبران فلسطینی در هر سطحی به عنوان بخشی از سیاست ترور اسرائیل توسط اسرائیل دستگیر، زندانی، اخراج و حتی برخی کشته شدند. در حالی که برخی از اقدامات اسرائیل برای محافظت از اسرائیلی‌ها در برابر حملات خشونت‌آمیز و گاه قتل‌آمیز طراحی شده بود، بخش قابل توجهی از آنها برای سرکوب مخالفان طراحی شده بود که عملاً عمل غیرانسانی «آزار و اذیت سازمان‌ها و افراد با محروم کردن آنها از حقوق اساسی و آزادی‌ها، زیرا آنها مخالف آپارتاید هستند. انتقال اجباری و تهدید به انتقال اجباری دسته جمعی از کرانه باختری به نوار غزه و همچنین انتقال اجباری و تهدید به انتقال اجباری کل جوامع از اراضی خود در کرانه باختری طی سال‌ها، بخشی از مهندسی جمعیت‌شناسی است. کرانه باختری و عمل غیرانسانی انتقال اجباری طبق ماده ۷ (d)(1) اساسنامه رم را تشکیل می‌دهند. همچنین به منزله انکار حقوق تحت کنوانسیون آپارتاید است. این امر در مورد محرومیت از حقوق مدنی برای کل مردم فلسطین و نظام حقوقی دوگانه صادق است. این در مورد سیاست جلوگیری از توسعه و سیاست جدایی صادق است. سیاست مصادره زمین تنها علیه فلسطینیان است، همانطور که سیاست دیرینه آزار و

اذیت مخالفان و مقاومت در برابر رژیم است. در نهایت، عمل انتقال اجباری جمعیت تنها به یک جامعه محدود نمی‌شود، بلکه علیه بسیاری از آنها است.

همه موارد فوق منجر به این نتیجه می‌شود که اقدامات غیرانسانی شرح داده شده در این سند الزامات یک حمله گسترده یا سیستماتیک علیه یک جمعیت غیرنظامی را برآورده می‌کند و این عنصر از جنایت آپارتاید نیز وجود دارد. اظهار نظر دشواری است، اما نتیجه این عقیده آن است که جنایت ضد بشری آپارتاید در کرانه باختری در حال انجام است. عاملان این حمله اسرائیلی و قربانیان فلسطینی هستند. این جنایت به این دلیل رخ می‌دهد که اشغالگری اسرائیل یک رژیم اشغالگر «معمولی» (یا رژیم سلطه و ظلم) نیست، بلکه رژیمی است که با یک پروژه بزرگ استعماری همراه است که جامعه‌ای از شهروندان قدرت اشغالگر را در سرزمین اشغالی ایجاد کرده است. این جنایت به این دلیل است که قدرت اشغالگر علاوه بر استعمار سرزمین اشغالی، برای تحکیم سلطه خود بر ساکنان اشغالی و تضمین وضعیت فرودست آنها نیز تمام تلاش خود را کرده است. جنایت آپارتاید در کرانه باختری ارتکاب می‌یابد، زیرا در این چارچوب رژیم سلطه و سرکوب یک گروه ملی توسط گروه دیگر، مقامات اسرائیلی سیاست‌ها و اقداماتی را اجرا می‌کنند که به منزله اعمال غیرانسانی است، همانطور که این اصطلاح در حقوق بین‌الملل تعریف شده است: سلب حقوق از یک گروه ملی، سلب منابع از یک گروه و انتقال آنها به گروه دیگر، جدایی فیزیکی و حقوقی بین دو گروه و نهادینه شدن نظام حقوقی متفاوت برای هر یک از آنها. این فهرستی کامل از اعمال غیرانسانی است.

حقایق دولت‌های پی در پی اسرائیل مبنی بر موقتی بودن وضعیت و عدم تمایل یا قصدی برای حفظ سلطه و ظلم بر فلسطینیان در منطقه یا حفظ موقعیت فرودست آنها در مقابل شواهد روشنی که سیاست‌ها و عملکردهای جداگانه به کار می‌برند، از بین می‌رود. درخواست اسرائیل در اراضی اشغالی برای حفظ و تحکیم سلطه و ظلم بر فلسطینیان و برتری اسرائیلی‌هایی که به این منطقه مهاجرت کرده‌اند، طراحی شده‌اند. این همه چیز نیست. همانطور که در این نظر توضیح داده شد، دولت اسرائیل در حال انجام یک فرآیند "الحاق تدریجی" در کرانه باختری است. از منظر اداری، الحاق به معنای لغو حکومت نظامی در منطقه الحاق شده و گسترش ارضی اختیارات مقامات اسرائیلی در اعماق کرانه باختری است. تداوم الحاق قانونی خزنده، چه رسد به الحاق رسمی بخش خاصی از کرانه باختری از طریق قوانینی که قوانین و مدیریت اسرائیل را در آنجا اعمال می‌کند، ادغام رژیم‌ها است. این می‌تواند به معنای تقویت این استدلال باشد که قبلاً شنیده می‌شود که جنایت آپارتاید فقط در کرانه باختری مرتکب نشده است. اینکه رژیم اسرائیل در کل یک رژیم آپارتاید است. اینکه اسرائیل یک دولت آپارتاید است، ناراحت کننده و

شرم آور است حتی اگر همه اسرائیلی‌ها در این جنایت مقصر نباشند، همه مسئول آن هستند.^۱

۱. اسرائیل و پارادایم آپارتاید

در سال ۲۰۰۷، پروفیسور جان دوگارد، به عنوان گزارشگر ویژه سازمان ملل در مورد وضعیت حقوق بشر در سرزمین‌های فلسطینی اشغال شده از سال ۱۹۶۷، به این نتیجه رسید که عناصر اشغالگری اسرائیل اشکالی از استعمار و آپارتاید را تشکیل می‌دهند که مغایر با قوانین بین‌المللی است.^۲ همچنین خاطرنشان کرد: به نظر می‌رسد کنوانسیون بین‌المللی ۱۹۷۳ در مورد منع و مجازات جنایت آپارتاید توسط بسیاری از اقدامات، به ویژه مواردی که آزادی رفت و آمد برای فلسطینیان را ممنوع می‌کند، نقض شده است. در کرانه باختری و بیت‌المقدس شرقی «ویژگی‌های استعمار و آپارتاید» به نمایش گذاشته شد. «آپارتاید رسماً به عنوان جنایت علیه بشریت تلقی می‌شود».^۳

هنگام بحث در مورد مفهوم آپارتاید در رابطه با سیاست‌های اسرائیل در قبال فلسطینی‌ها، مهم است که بین تعهد عمومی (مدنی) دولت اسرائیل مبنی بر عدم دخالت در تبعیض نژادی سیستماتیک و مسئولیت کیفری بالقوه برای شهروندان اسرائیلی به عنوان یک تعهد تمایز قائل شویم. نتیجه اعمال هر گونه سیاست اسرائیل در قبال فلسطینی‌ها است که عادلانه می‌توان آن را آپارتاید توصیف کرد. با توجه به اولی، اسرائیل - نه حداقل به این دلیل که یکی از طرفین ICERD است - موظف است «تفکیک نژادی و آپارتاید را محکوم کند و متعهد شود که از همه اعمال از این نوع در سرزمین‌های تحت صلاحیت [خود] جلوگیری، ممنوع و ریشه کن کند». در ماه مه ۲۰۱۲، کمیته رفع تبعیض نژادی (CERD) از اسرائیل خواست تا همه سیاست‌های جداسازی نژادی و آپارتاید را که به شدت و به طور نامتناسبی بر جمعیت فلسطینی در سرزمین‌های اشغالی فلسطین تأثیر گذاشته و مفاد ماده ۳ را نقض می‌کند، ممنوع و ریشه کن کند.^۴

اسرائیل یکی از طرفین کنوانسیون آپارتاید، AP I یا اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری نیست و در نتیجه تعهدی برای گنجاندن جنایات آپارتاید در قوانین داخلی خود ندارد. مسئولیت کیفری برای شهروندان اسرائیلی به دلیل اجرای سیاست‌های محکوم شده توسط CERD در سال ۲۰۱۲ - در صورت عدم تصویب موفقیت‌آمیز فلسطینی‌ها از اساسنامه ICC یا AP I80

1. Adv. Michael Sfard, 'The Israeli Occupation of the West Bank and the Crime of Apartheid'

2. Dugard 2007, p. 3.

3. Falk 2010, p. 2.

4. Report of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Eightieth session (13 February–9 March 2012), UN Doc. A/67/18, p. 20.

- بستگی به این دارد.^۱ وهله اول، در مورد وضعیت عرفی کنونی تلاش‌های بین‌المللی مختلف برای جرم‌انگاری آپارتاید. تا آنجایی که آپارتاید یک جنایت بین‌المللی عرفی علیه بشریت و/یا جنایت جنگی بر اساس حقوق بین‌الملل بشردوستانه عرفی محسوب می‌شود، به نظر نمی‌رسد که اسرائیل را بتوان به عنوان یک معترض دائمی به جرم‌انگاری بین‌المللی آپارتاید به‌ویژه به عنوان جنایت علیه بشریت در نظر گرفت. اسرائیل به تصویب پیش‌نویس کنوانسیون ۱۹۴۸ در مورد عدم اعمال محدودیت‌های قانونی برای جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت (کنوانسیون ۱۹۴۸) رای مثبت داد که از آپارتاید به عنوان جنایت علیه بشریت یاد می‌کند.^۲

۲. وضعیت عرفی ماده ۸۵ (۴) (ج) API

دو عامل کلیدی در ادعای آپارتاید به عنوان جنایت جنگی در درگیری اسرائیل و فلسطین وجود دارد. اولاً، برخلاف کنوانسیون آپارتاید، هیچ محدودیت جغرافیایی صریح برای عملیات بند (۴) بند ج ماده ۸۵ API وجود ندارد و ثانیاً، در حال حاضر ۱۷۴ کشور طرف API هستند. در زمینه تفسیر معاهده، اصل همزمانی بیان می‌کند؛ شروط یک معاهده باید بر اساس معنایی که دارند یا به آنها نسبت داده می‌شود و در پرتو کاربرد زبانی کنونی، در زمانی که معاهده در ابتدا منعقد شد، تفسیر شود.^۳ اگر، در زمانی که API در ابتدا به نتیجه رسید، استفاده زبانی فعلی از واژه آپارتاید به آفریقای جنوبی محدود می‌شود، ماده ۸۵ API (c) (4) فقط می‌توانست براساس قیاس در مورد مناقشه اسرائیل و فلسطین اعمال شود. با این حال، در اوایل سال ۱۹۶۱، «معمار آپارتاید»، نخست‌وزیر آفریقای جنوبی، هندریک ورورد، ریاکاری اسرائیل در رای دادن به قطعنامه شورای امنیت سازمان ملل در مورد انتقاد از سیاست‌های آفریقای جنوبی مبتنی بر تبعیض نژادی که مذموم و نفرت‌انگیز برای انسان می‌دانست، به این دلیل که اسرائیل، مانند آفریقای جنوبی، یک دولت آپارتاید بود، مورد انتقاد قرار داد.^۴ قطعنامه UNGA در سال ۱۹۷۵ (لغو در سال ۱۹۹۱) که صهیونیسم را نوعی نژادپرستی و تبعیض نژادی اعلام کرد، قطعنامه سازمان وحدت آفریقا که رژیم‌های نژادپرست در فلسطین اشغالی و رودزیا (زیمبابوه کنونی) را

1. The attempt to lodge a declaration pursuant to Article 12(3) of the ICC Statute on 22 January 2009 recognizing the jurisdiction of the ICC was rejected by the ICC's Office of the Prosecutor (OTP) on 3 April 2012 on the grounds that only a "State" could make such a declaration.

2. Israel also voted in favour of the last part of paragraph 1 of the Preamble containing the reference to apartheid as a crime against humanity during the separate vote requested by the United States during the drafting process. See UN Doc. A/C.3/SR.1573 (15 October 1968), p. 1, para 5. See also Lerner 1969, p. 518.

3. Fitzmaurice 1957, p. 212. See also Kotzur 2012.

4. UNGA Res. 1598 (XV) (13 April 1961).

مورد توجه قرار داد و آفریقایی جنوبی منشأ امپریالیستی مشترک و همان ساختار نژادپرستانه داشتند.^۱

بنابراین، حتی اگر استفاده زبان‌شناختی کنونی از اصطلاح «آپارتاید» در سال ۱۹۷۷ به آفریقایی جنوبی محدود شود، تفسیر پویا (تکاملی) ممکن است همچنان مناسب باشد، و اصل هم‌زمانی به طور فزاینده‌ای تنها در نقض مورد احترام قرار می‌گیرد. یک اصل پذیرفته شده مبنی بر اینکه مقررات حقوق کیفری نباید به طور گسترده به ضرر متهم تفسیر شود. گنجاندن «اقدامات آپارتایدی» در فهرست نقض فاحش AP I بحث برانگیز بود و دوگانگی نسبت به رژیم نقض فاحش در AP I در طول تدوین اساسنامه ICC مشهود بود. به عنوان مثال، نماینده نیوزلند چنین استدلال کرد: «تعریف جنایات جنگی نباید از استانداردهای موجود و پذیرفته شده حقوق بین‌الملل بشردوستانه که در کنوانسیون‌های ژنو و پروتکل‌های الحاقی منعکس شده است، خارج باشد». وضعیت عرفی تعاریف جنایات جنگی در AP I نیز بیان شده است (به ویژه از اسرائیل) و عدم وجود شیوه‌های آپارتاید از فهرست جنایات جنگی در اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی حاکی از ادامه نارضایتی است. دیدگاه‌های خصمانه با وضع موجود تعاریف مرسوم جنایات جنگی نیز در AP I (به ویژه از اسرائیل)^۲ بیان شد و فقدان شیوه‌های آپارتاید از فهرست جنایات جنگی در اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری نشان‌دهنده ادامه نارضایتی است. در مورد پیش نویس ماده ۸۵ (۴) (ج) AP I مشخص شد که یعنی هیچ ارتباط ضروری بین اعمال آپارتاید و مخاصمات مسلحانه وجود ندارد.^۳

^۱ - The Rand Daily Mail, "Premier Lashes Israel" (23 November 1961), as quoted in -
Clarno 2009, p. 66.

^۲ - Fifth Meeting of the Committee of the Whole, supra n 46, p. 167, para 79.

^۳ - Contrary to some assertions (see, e.g., Levie 1993, p. 470, n 4; Solis 2010, p. 134, n 67), there is nothing in the so-called Matheson statement that can be read as an acceptance of the customary status of Article 85(4)(c) of API by the United States. See Matheson 1987, p. 428. "Certain of the principles contained in [the final part of Protocol I] also merit acceptance as customary law", but Article 85(4)(c) of API is not specified as belonging to this category.

نتیجه‌گیری

به‌عنوان یک حقیقت باید اذعان کرد که هرچند مردم خصوصیات مشترک دارند، در عین حال صفات و اوصافی مستقل (خواه درونی یا مکتسب) هم دارند که ممکن است به صورتی مشروع در توزیع کالا، خدمات و مزایا مورد توجه قرار گیرد. اغلب ادعا می‌شود که برابری مقتضی آن است که آنان که برابرند به شیوه‌ای برابر رفتار شوند، و آنان که متفاوت‌اند باید به گونه‌ای متفاوت رفتار شوند. البته سوال اساسی این است که در چه اوضاع و احوالی می‌توان گفت مردم برابر یا متفاوت هستند و توجیهات قانونی برای رفتار متفاوت چه چیزهایی می‌باشد. از سوی دیگر، بسیار حیاتی است که بدانیم هر تمایزی نمی‌تواند به عنوان تبعیض در مفهوم سواستفاده حقوق انسانی معنا شود. تا زمانی که تمایز مبتنی بر دلایل منطقی و عینی باشد، می‌تواند قابل توجیه باشد. مسأله دیگر این است که چگونه "معیار منطقی" را معنا کنیم و آیا این معیارها می‌توانند در همه جوامع مختلف یکسان باشند؟ این ابهامات می‌تواند توضیح دهد که چرا اصل برخورد برابر یکی از بیشترین اصول حقوق انسانی بحث برانگیز می‌باشد.

اگرچه نفی تبعیض و رفع آن یکی از مهم‌ترین مصادیق حقوق بشر است، اما یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد اصل برابری و عدم تبعیض به این معنا نیست که همه تمایزات بین افراد طبق قوانین بین‌المللی غیرقانونی است. تمایزها مشروط به این شروط هستند که نخست، هدفی مشروع مانند اقدامات تأییدی برای مقابله با نابرابری‌های واقعی را دنبال کنند، و نیز با توجه به هدف مشروع خود منطقی باشند. کنوانسیون‌های بین‌المللی مرتبط، تبعیض را به صراحت محکوم و ممنوع شمرده است ولی متأسفانه با وجود اسناد بین‌المللی حقوق بشری و اسناد تقنینی، عملاً نفی تبعیض جایگاه نداشته و در مرحله اجرا، مورد توجه قرار نگرفته است. عموماً افراد و گروه‌ها؛ قومی و سمتی عمل نموده و در جهت سلب حقوق همدیگر از هیچ تلاشی ابا نمی‌ورزند که این امر خود باعث مطرح شدن نزاع‌های مذهبی، نژادی، قومی و قبیله‌ای و جنایات بشری بیشتر می‌گردد. عمده این جنجال‌ها و درگیری‌ها بر سر امتیاز طلبی و حذف هم‌دیگر و تبعیض قائل شدن است که گاهی در چهره‌ی مذهب و گاهی در چهره‌ی نژاد، قوم و زبان و امثال آن، ظهور نموده و نمود می‌یابد. گستره‌ی وسیع مسائل تحت تأثیر تبعیض باعث شده است تا از یک سو این موضوع برای جامعه بین‌المللی اهمیت زیادی بیابد، و از سوی دیگر با حوزه‌های مختلف حقوق بین‌الملل همچون حقوق بشر، حقوق کیفری بین‌المللی و حتی در مواردی تهدید صلح و امنیت بین‌المللی ارتباط پیدا کند. در نظام حقوق بین‌الملل کیفری، برخی رفتارهای تبعیض آمیز که به آستانه و شدت خاصی برسند، جرم انگاری شده‌اند. این مسأله ناشی از آن است که آن رفتارهای تبعیض آمیز آنچنان مشتمل‌کننده و توهین به وجدان جامعه بشری است و احساسات انسانی را تحریک

می‌کند که می‌بایست مرتکب را تحت تعقیب و مجازات قرار داد. ورود مفهوم «جنایت علیه بشریت» یکی از جلوه‌های مهم اعمال مجازات مرتکبان نقض حقوق بنیادین بشر است. مثلاً جنایت «تعقیب و آزار و اذیت» یکی از مهمترین مصادیق جنایت علیه بشریت است که در بند ح قسمت ۱ ماده ۷ اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری، جرم‌انگاری شده است. جنایت مذکور عبارت است از تعقیب و آزار مداوم هر گروه یا مجموعه مشخصی به علل سیاسی، نژادی، ملی، قومی، فرهنگی، مذهبی، جنسی یا علل دیگر، در ارتباط با هریک از اعمال مذکور در این بند یا هر جنایت مشمول صلاحیت دیوان، که در سراسر جهان به موجب حقوق بین‌الملل غیرمجاز شناخته شده است. جنایت آپارتاید نیز، که موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد، چهره‌ای از جنایت تعقیب و آزار و اذیت است. به عقیده ما، چندین سیاست و رویه کلیدی که مقامات اسرائیل در کرانه باختری به کار می‌برند، عمل «آزار و اذیت» بر اساس اساسنامه رم و/یا «انکار حقوق» تحت کنوانسیون آپارتاید را تشکیل می‌دهند. تعریف «آزار و شکنجه» طبق اساسنامه رم شامل دو شرط است که به صراحت در کنوانسیون آپارتاید ذکر نشده است. این شروط عبارتند از: نخست - انکار حقوق باید «شدید» باشد. دیگری آن که، انکار باید «برخلاف قوانین بین‌المللی» صورت گیرد. این شرط به عنوان مربوط به نقض حقوق اساسی به رسمیت شناخته شده در آنچه که به عنوان «منشور بین‌المللی حقوق بشر» شناخته می‌شود، تفسیر شده است، که شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است. (۱۹۶۶) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶). به عبارت دیگر، انکار باید حقوقی باشد که در حقوق بین‌الملل به رسمیت شناخته شده است و باید به نحوی انجام شود که با مفاد این قانون مغایرت داشته باشد. با این حال و علی‌رغم حمایت‌های آکادمیک در خصوص تلقی رفتار اسرائیل به عنوان آپارتاید و شمول کنوانسیون بر رفتار آنان، این مسأله با دو چالش روبه‌رو است؛ نخست آن که ماده دوم کنوانسیون آپارتاید، دامنه جغرافیایی کنوانسیون آپارتاید را به «سیاست‌ها و شیوه‌های جداسازی نژادی و تبعیض که در جنوب آفریقا انجام می‌شود» محدود می‌کند و دیگری، در مورد اثبات وضعیت عرفی جنایت آپارتاید و اینکه کنوانسیون آپارتاید فاقد یک باور جهانی است. درخصوص مشکل نخست باید اذعان نمود که تدوین پیش‌نویس قانون جرایم علیه صلح و امنیت بشری کمیسیون حقوق بین‌الملل (ILC) این دیدگاه را تأیید می‌نماید که کنوانسیون آپارتاید از نظر گستره جغرافیایی به جنوب آفریقا محدود بوده است. اما درخصوص مشکل دوم باید بیان شود که تنها کنوانسیون آپارتاید توسط اکثریت قریب به اتفاق کشورهای غربی رد شد، اکثریت قریب به اتفاق کشورهای که در واقع کنوانسیون آپارتاید را تصویب کردند آشکارا نتوانستند این جنایت را در قوانین داخلی خود قبل از تدوین اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی وارد کنند. با این وصف، حتی اگر بتوان کنوانسیون آپارتاید را مبنای یک جنایت عرفی

عمومی آپارتاید در نظر گرفت، دامنه این جرم نمی تواند گسترده تر از جنایت متعارفی باشد که بر اساس آن بنا شده است. بنابراین هرگونه جنایت بین المللی مرسوم علیه بشریت محدود به محدوده جغرافیایی جنوب آفریقا خواهد بود و در نتیجه برای مناقشه اسرائیل و فلسطین قابل اجرا نخواهد بود. علاوه بر این، با توجه به محدودیت های صریح در حوزه جغرافیایی کنوانسیون آپارتاید، این کنوانسیون نیز نمی تواند بر مناقشه اسرائیل و فلسطین اعمال شود. اما این تمام مطلب نیست؛ دو عامل کلیدی در ادعای آپارتاید به عنوان جنایت جنگی در درگیری اسرائیل و فلسطین وجود دارد. اولاً، برخلاف کنوانسیون آپارتاید، هیچ محدودیت جغرافیایی صریح برای عملیات بند (۴) ماده ۸۵ API وجود ندارد و ثانیاً، در حال حاضر ۱۷۴ کشور طرف API هستند. همچنین، در مورد پیش نویس ماده ۸۵ (۴) (ج) API مشخص شد که یعنی هیچ ارتباط ضروری بین اعمال آپارتاید و مخاطمات مسلحانه وجود ندارد.

فهرست منابع

1. Aileen McColgan, (2003), "Principles of Equality and Protection From Discrimination in International Human Rights Law", *European Human Rights Issue*, vol:2, p. 157
2. Bakircioglu Onder, (2007), "The Application of the Margin of Appreciation Doctrine in Freedom of Expression and Public Morality Cases", *German, Law Journal*, Vol. 8, No. 7
3. Benenenisti Eyal, (1999), "Margin of Appreciation, Consensus and Universal Standards", *International Law and Politics*, Vol. 31.
4. Brauch Jeffrey, (2004), "The Margin of Appreciation and the Jurisprudence of the European Court of Human Rights: Threat to the Rule of Law", *Columbia Journal of European Law*, Vol. 11.
5. Brems Eva, (1996), "The Margin of Appreciation Doctrine in the Case-Law of the European Court of Human Rights", *Heidelberg Journal of International Law*, Vol. 56.
6. Buss, Sara; (2008), personal autonomy, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy>
7. Carola, Lingaas.,(2015).*The Crime against Humanity of Apartheid in a Post-Apartheid World*, *Oslo Law Review Issue 2*, pp 86-115.
8. CERD/ C, *Concluding Observations: Morocco*, (2003), Para 14, at U.N. Doc. CERD/C/62/Co/5. Visited on: <http://www.unhchr.ch/tbs/docs.nsf>
9. Cf. MacKinnon C, *Feminism Unmodified-Discourses on Life and Law* (1987), 32-45.
10. Cf. Meron T., (1985), 'The Meaning and Reach of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination' 79 *AJIL* 283. at 286.
11. Christman, John; (2008), *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral>
12. Communication No. 172/1984, S. W. M. Broeks v. the Netherlands (Views adopted on 9 April 1987), in UN doc. GAOR, A/42/40, p. 150, para. 13; emphasis added.
13. Deborah C. Malamud (2015). *Discrimination and the Law*, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*, 2015, Pages 530-535.
14. Delmas- Marty, Mireille; (2002), *Global Crime Calls for Global Justice* *European Journal of crime Law and Criminal Justice*; Vol. 10, Issue 4, pp. 286-293.
15. Devlin, P; (1965), *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University press.
16. Dugard J (2007) *Report of the special rapporteur on the situation of human rights in the Palestinian territories occupied since 1967* (29 January

- 2007). *UN Doc. A/HRC/4/17*.
17. Dworkin, Gerald, (2010), *Paternalism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>
18. Eser, Albién (1966), *The Principle of Harm in the Concept of Crime: A Comparative Analysis of Criminally Protected Interests*; *Duquesne U. L. Rev.*, Vol. 4, pp. 345, 413.
19. *Eur. Court HR*, Case “relating to certain aspects of the laws on the use of languages in education in Belgium” (Merits), judgment of 23 July 1968, Series A, No. 6, p. 33, para. 9.
20. *Falk R* (2010) *Report of the special rapporteur on the situation of human rights in the Palestinian territories occupied since 1967* (30 August 2010). *UN Doc. A/65/331*.
21. Feinberg Joel, (1985), *Offence to others*, New York, Oxford University.
22. Feinberg, Joel, (1994), *The moral limits of The criminal law, volume one : Harm to others*, New York: oxford university press.
23. Fitzmaurice G (1957) *The law and procedure of the International Court of Justice 1951–1954: treaty interpretation and other treaty points*. *Br Yearb Int Law* 33:203–293.
24. Geoff Gilbert, (2002), “*The Burgeoning Minority Rights Jurisprudence of the European Court of Human Rights*”, *Hunnan Rights Quarterly*, Vol:24.p. 738
25. Gert, Bernard; (2008), *The Definition of Morality*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/>
26. Hill Jr, Thomas E; (2001), *Autonomy of moral agent*, in: *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, New York and London, Routledge.
27. Janneke Gerards (2013), *The Discrimination Grounds of Article 14 of the European Convention on Human Rights*, *Human Rights Law Review* 13(1):99-124
28. Kratochvíl Jan, (2011), “*The Inflation of the Margin of Appreciation by the European Court of Human Rights*”, *Netherlands Quarterly of Human Rights*,
29. Letsas, George, (2007), *A Theory of Interpretation of the European Convention of Human Rights*, New York, Oxford University Press
30. MacDonald Ronald, (1987), *The Margin of Appreciation in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights*, in: *International Law at the Time of its Codification: Essays in Honor of Roberto Ago*, London, Oxford University Pres.
31. Martínez-Torron Javier, (2005), “*Limitations on Religious Freedom in the Case Law the European Court of Human Rights*”, *Emory International Law Review*, Vol. 19.
32. Mitchel, Basil, (1970), “*Law, morality and Religion in secular Society*”, London: oxford university press.
33. Moon, *supra*, n. 6, at 696. Cf. Majury D., (1991), ‘*Strategizing in Equality*’

- in Fineman M, and Thomadsen N. (eds.), *At the Boundaries of Law-Feminism and legal Theory*, 320, at 323-4.
34. O'Donnell Thomas, (1982), "The Margin of Appreciation Doctrine: Standards in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, No. 4.
35. Partsch K., (1957), 'Fundamental Principles of Human Rights: Self-Determination, Equality and Non-Discrimination' in Laurd E., *The International Protection of Human Rights*, at 69.
36. Pre-trial Chamber 1, (2006), "Situation in the Democratic Republic of Congo in the case of the prosecutor versus Thomas Lubanga Dayilo", available at: www.icc-cpi.int
37. Radacic Ivana, (2008), "Critical Review of Jurisprudence: An Occasional Series Gender Equality Jurisprudence of the European Court of Human Rights", *European Journal of International Law*, Vol. 19, No. 4.
38. Reserves to the Genocide Convention, Advisory Opinion, (1980), C.I.J. Reports 1951, p. 23.3. United States Diplomatic and Consular Staff Case, Judgment, C..., Reports, para 91.
39. Stanton, John, (2006), *The Limits of Law*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://plato.stanford.edu/entries/law-limits>
40. Steven, Greer, (2000), *The Margin of Appreciation: Interpretation and Discretion under the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Council of Europe Publishing.
41. *The Rand Daily Mail* (2009), "Premier Lashes Israel" (23 November 1961), as quoted in Clarno, p. 66.
42. Tomuschat C (2005) *Universal criminal jurisdiction with respect to the crime of genocide, crimes against humanity and war crimes*. *Annuaire de l'Institut de Droit Internationa* 71:213-388
43. Tufyal Choudhury, (2003), *Interpreting the Rights to Equality under Article 26 of the International Covenant on Civil and Political Rights*", *European Human Rights Law Review Issue 1*, p.25
44. Van Dijk and others, (1998), *Theory and practice of the European Convention on Human Rights*, The Hague, Kluwer law International, p. 719
45. Vandenhole W., (2005), *Non-Discrimination and Equality in the View of the UN Human Rights Treaty Bodies*, Antwerp-Oxford: Intersentia-Hart.
46. Wotrtew Vandenhole, (2005), *Non-Discrimination and Equality in the view of the UN Human Rights Treaty Bodies*, Oxford, intersection, p. 33.
47. Wright, Jane, *Minority Groups, Autonomy, and Self-Determination*, University of Essex, (1999), Department of Law and Human Rights Centre, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 19, p. 605., Last visited on 28/07/2010 on: <http://www.ojls.oxfordjournals.org>
48. Yutaka, Arai-Takahashi, (2002), *The Margin of Appreciation Doctrine and the Principle of Proportionality in the Jurisprudence of the ECHR*, Intersentia, Antwerp/ Oxford/ New York. .

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۰ - ۴۷

بازپژوهی مفاهیم اساسی اندیشه‌ی دکارت و گادامر و استنتاج دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت

محمد حسن تاجداری^۱

محمد حسن میرزامحمدی^۲

مهدی سبحانی نژاد^۳

چکیده

هدف از این پژوهش نقد تطبیقی مفاهیم اساسی اندیشه‌ی دکارت و گادامر و استنتاج دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت است. پژوهش دارای سه سوال است؛ مفاهیم اساسی در اندیشه دکارت و گادامر کدامند؟ هر کدام از دو متفکر، چه نقدی بر مفاهیم اساسی دیگری دارند؟ و اندیشه دکارت و هرمنوتیک گادامر چه دلالت‌هایی برای تعلیم و تربیت دارد؟ که برای پاسخ به این سوالات از روش تحلیل مفهومی، نقد تطبیقی و استنتاج استفاده گردید و مشخص گردید که: روش، علم، جوهر، انسان، ایده و متافیزیک از مفاهیم اساسی اندیشه دکارت و روش، آگاهی، سنت، تجربه و فهم از مفاهیم اساسی در اندیشه گادامر می‌باشند. همچنین بیان شد شیوه دکارت بر مبنای عینیت‌گرایی و مفاهیم گادامر براساس هرمنوتیک فلسفی بوده است. لذا با توجه به اینکه از نظر دکارت، روش ریاضیات روشی است که تمامی مزایا و فواید منطق، جبر و هندسه را دارا است و در عین حال، از معایب آن‌ها عاری است، این مولفه با مولفه‌های آگاهی و تجربه اندیشه گادامر نقد شد و از آن‌جا که گادامر بر پیش ساختارهای فهم تاکید دارد و به اعتقاد او جستجوی فهم بدون پیش فرض بیهوده است، به نقد این مولفه گادامر با مولفه‌های انسان و متافیزیک اندیشه دکارت پرداخته شد و درنهایت نیز مولفه سنت گادامر را با مولفه‌های جوهر و ایده دکارت نقد گردید.

واژگان کلیدی

تعلیم و تربیت، شک دکارتی، گادامر، هرمنوتیک فلسفی.

۱. دانشجوی دوره ی دکتری رشته ی فلسفه ی تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

Email: hassantajdary@gmail.com

۲. استاد دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mirzamohammadi@shahed.ac.ir

۳. دانشیار دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

Email: msnd47@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

طرح مسأله

رنه دکارت، فیلسوف و ریاضیدان قرن هفدهم با بنیانگذار علم جدید به رد معرفت شناختی ارسطو، کشف روش برای استدلال علوم و تعدیل استدلال‌های شک‌گرایانه پرداخت (لینگ، ۱۳۸۰). وی به‌عنوان منتقد آموزش و نظام معرفتی اسکولاستیک، ضمن رد نظام علمی قرون وسطی در پی شناختی رفت که هیچ شکی در آن نباشد، بنابراین برای مدتی آموختن هر علمی را رها کرد تا به دانشی روشن و مطمئنی دست یابد که در نفس خود و در کتاب بزرگ جهان یافت گردد. این عوامل، منجر به تأسیس نظریه فلسفی، دارای مفاهیم پایه، اصول منسجم با نتایج مبرهن و متمایز از شک‌های سوفسطائی و عملگرایی گردید (صانعی، ۱۳۷۹). دکارت با این ویژگی‌ها توانست نظام تربیتی را از نسبی‌گرایی مصون نماید و معرفت را از قلمرو ماوراء طبیعت به درون فکر بشر و پایه‌های آن را در تفکر درون ذات و خودآگاهی انسان مستقر سازد، اما این ویژگی‌ها محدود، حداقلی و ابزارگرایی آن در اینکه هیچ مرجعیتی بیرون از قلمرو عقل معتبر نیست، روح مقدم بر جسم و عالم عقلانی مقدم بر عالم جسمانی است (شهادی، ۱۳۹۳) و شک روشی بنیادی‌ترین ابزار شناخت می‌باشد. محور اندیشه گادامر «فهم» و عناصر سازنده آن است که از ابتدا یا حداقل از زمان سقراط مدنظر فیلسوفان بوده است، اما او مدعی روایتی نو از فهم می‌باشد؛ گادامر برای فهم، مجموعه عناصری را ضروری می‌داند که رعایت آن‌ها باعث تأملی‌تر شدن فهم است. او از روش به «بینش» پل می‌زند و «بینش» فلسفی و تأملی را به «روش» تبیینی و دقیق ترجیح می‌دهد. در واقع برخلاف رویکردهای پیشین، گادامر با پیروی از هایدگر، فهم را نه یک شیوه شناخت، بلکه یک شیوه وجود و زیستن می‌داند (گادامر، ۲۰۰۶). هرمنوتیک فلسفی گادامر مقوله روش را در کانون توجه خود قرار داده و نشان داد که در علوم انسانی، هیچ‌گونه شناخت روشمندی که اعتباری همگانی داشته باشد، وجود ندارد. در ازای تمامی این انتقادهای او از عقلانیت فراروشی دفاع می‌کند، به باور گادامر، عقلانیتی که مدرنیته از آن دفاع می‌کند، روشی و متدیک است، درحالی‌که عقلانیت مدنظر او متدیک نیست بلکه هرمنوتیک است (گادامر، ۲۰۰۰).

به‌طور کلی می‌توان گفت که نکات مثبت اندیشه دکارت در علمی و عینی کردن و مدرن ساختن تعلیم و تربیت و مشکل اصلی او در عینی‌گرایی محض بود. همچنین نکات مثبت اندیشه گادامر تفسیری، فهمی، تاریخی و سنتی ساختن تعلیم و تربیت و ایراد اصلی وی در کنار گذاشتن عینیت بود. لذا با توجه به مطالب بیان شده و اینکه در حال حاضر نگاهی دوگانه به تعلیم و تربیت وجود دارد، بدین صورت که عده‌ای به علم و روش تربیت، نگاهی دکارتی داشته و عینی‌گرا هستند و در مقابل عده‌ای دیگر ذهنی‌گرا و تفسیری هستند و روش‌های عینی را قبول

ندارند؛ مقاله حاضر به دنبال نزدیک کردن مفاهیم مثبت دو اندیشمند به سوی یگانه رفتن در علم تعلیم و تربیت است.

روش‌شناسی تحقیق

برای پاسخ به سوالات پژوهشی از روش‌های زیر استفاده گردیده است؛ برای پاسخ به سوال اول (تبیین مفاهیم اساسی در اندیشه دکارت و گادامر)، از روش تحلیل مفهومی استفاده می‌شود. در روش تحلیل منطقی، روش تحلیل منطقی فرارونده یا تحلیل استعلایی مورد استفاده قرار گرفته شده است. به طور اساسی هدف پژوهش تحلیلی فلسفی عبارت است از فهم و بهبود بخشیدن مجموعه مفاهیم با ساختارهای مفهومی که ما بر حسب آن‌ها تجربه را تفسیر می‌نماییم، مقاصد را بیان می‌داریم، مسائل را ساخت بندی می‌کنیم و پژوهش‌ها را به اجرا در می‌آوریم. نوع تحلیلی که ما به واسطه آن به فهم معتبر از معنای عادی یک مفهوم یا مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط دست می‌یابیم، تحلیل مفهومی نامیده می‌شود (کومبز و دنیز، ۱۳۸۷). برای پاسخ به سوال دوم پژوهش - نقد تطبیقی مفاهیم اساسی در اندیشه دکارت و گادامر - از روش نقد تطبیقی استفاده شد. در این تحقیق تلاش شد تا مفاهیم اساسی اندیشه‌های گادامر را بر اساس اندیشه دکارت، و مفاهیم اساسی هرمنوتیک گادامر را بر اساس اندیشه دکارت مورد نقد قرار دهیم. برای پاسخ به سوال سوم - استنتاج دلالت‌های تربیتی برای تعلیم و تربیت - از روش استنتاج استفاده شده است. روش استنتاجی، در تدوین چارچوب نظری مناسب در روش‌های تربیتی و پژوهش از روش استنتاجی از نوع پس رونده استفاده شد. در استنتاج عملی به شکل پس رونده، کار از نتیجه هنجارین قیاس عملی آغاز می‌شود و به فراهم آوردن مقدمات هنجارین و واقع نگر آن ختم می‌گردد. در الگوی پیش‌رونده، از مبانی فلسفی و متافیزیکی حرکت و به استنتاج آرا و عناصر تربیتی (هدف‌ها، محتوا و روش‌ها) پرداخته می‌شود و در الگوی پس‌رونده مسیر حرکت برعکس است (باقری، سجادیه و توسلی، ۱۳۸۹) در این پژوهش از نوع پیش‌رونده (از نظر به عمل) بهره گرفته شده است.

یافته‌های پژوهش

۱. پاسخ سوال اول

سوال اول: مفاهیم اساسی در اندیشه دکارت و گادامر کدامند؟

مفاهیم اساسی در اندیشه دکارت عبارتند از:

◀ شک روشمند

دکارت در ابتدا برای دست‌یابی به معرفت یقینی، از خود پرسید: آیا اصل بنیادینی وجود دارد تا بتوانیم تمام دانش و فلسفه را بر آن بنا کنیم و نتوان در آن شک کرد؟ او می‌خواست همه چیز

را از اول شروع کند و به همین خاطر لازم می‌دانست که در همه دانسته‌های خود تجدیدنظر کند. او این شک را به همه چیز تسری داد. دکارت به این صورت به همه چیز شک کرد و هیچ پایه‌ی مطمئنی را باقی نگذاشت، اما سرانجام به اصل تردیدناپذیری که به دنبالش بود رسید. این اصل بود که من می‌توانم درهم چیز شک کنم اما در این واقعیت که شک می‌کنم، نمی‌توانم تردیدی داشته باشم. بنابراین شک کردن من امری است یقینی و از آن‌جا که شک یک نحوه از حالات اندیشه و فکر است پس از واقعیت این است که من می‌اندیشم چون شک می‌کنم پس فکر دارم و چون می‌اندیشم، پس کسی هستم که می‌اندیشم بدین ترتیب یک اصل تردیدناپذیر کشف شد که به هیچ وجه نمی‌شد در آن تردید کرد.» (اصیل بریه، ۱۳۸۵).

◀ جوهر

جوهرهای سه‌گانه، اساس هستی‌شناسی دکارت است: (۱) این که موجودی اندیشنده است و وجود دارد. (۲) این که خدا وجود دارد. (۳) این که عالم خارج واقعاً وجود دارد. به اعتقاد وی، همه چیز از این دو جوهر قائم به ذات تشکیل شده است: (۱) جوهر بعد و امتداد که همان ماده است. هستی خارجی که توسط حواس درک می‌شوند. (۲) جوهر اندیشه و فکر. هستی درونی که حواس قادر به درک آن‌ها نیستند. نفس و اندیشه آگاهی محض است، جایی در فضا اشغال نمی‌کند و نمی‌توان آن را به اجزای کوچکتر تقسیم کرد. ولی ماده بعد با امتداد محض است، در مکان جای می‌گیرد و به همین خاطر می‌توان آن را به اجزای کوچکتر تقسیم نمود، به علاوه ماده آگاهی ندارد. در نظر وی، هستی و آفرینش به دو قسمت کاملاً متفاوت و مستقل از هم تقسیم می‌شوند و به همین خاطر دکارت را دوگانه‌انگار می‌نامند (مجتهدی، ۱۳۸۷؛ امیل بریه، ۱۳۸۵).

◀ ایده

به باور دکارت، ماهیت ذهن تفکر است. اگر چیزی فکر نمی‌کند، ذهن نیست. ذهن از نظر هستی‌شناسی او جوهری موجود (متناهی) است و اندیشه یا تفکر صفت آن است. تا آن‌جا که ماهیت ذهن تفکر است، جایی که فکر ویژگی تعیین‌کننده ذهن است، دکارت آن را ویژگی اصلی ذهن می‌نامد (آدام، تانری^۱، ۱۹۹۸، ۲۳) و معتقد است ایده یک شیوه تفکر است. در واقع، یک ایده به عنوان روشی از تفکر (نمونه‌ای از) اندیشیدن درک می‌شود، یا یک ایده راهی است که در آن نمونه‌ای از تفکر متجلی می‌شود (اسمیت، کارت، ۲۰۲۱).

◀ انسان

از نظر دکارت، انسان فاعل مختار است. اما این آزادی و اختیار نه بی‌شرط بر هر چیز تعلق دارد و نه اینکه به هر امر اراده کند و انجام بگیرد. اراده انسان را اختیار نمی‌توان گفت بلکه عین

سرگردانی است. اگر اراده انسان، آزاد و نامحدود است، قدرتش نامحدود نیست ولیکن قدرت خداوند حد ندارد و آن چه مقدور کرده، محتوم است. چون خداوند، وجود کامل است، البته کاملاً مهربان است، پس آن چه به ما می‌رسد در خیر و صلاح ما است (دی رزا، ۲۰۲۰). به باور دکارت، تنها چیزی که ما را از حیوانات مجزا می‌کند، توانایی استدلالی ذهن انسان است. دکارت در تأملات، "موجود متفکر" را به عنوان "موجودی که شک می‌کند، می‌فهمد، تصور می‌کند، تصدیق می‌کند، انکار می‌کند، اراده می‌کند، رد می‌کند، همچنین تصور می‌کند و ادراک می‌کند" (بیارد، کوافمن^۱، ۲۰۰۳)، توصیف نموده است.

◀ علم

به گفته دکارت، دانش "باوری است که براساس دلیل بسیار محکمی بنا شده است که با دلیل قوی‌تری از بین نرود". دکارت با استفاده از روش فلسفی تردید، جستجوی دانش را مستلزم پیگیری‌هایی دانست که کامل‌ترین یقین را منعکس می‌کند اولین و بارزترین "یقین" حاصل از این روند وجود خود است (نیومن^۲، ۲۰۱۰). دکارت بیان می‌دارد که فرد برای یادگیری واقعی، این مطالب را می‌خواهد بیاموزد (بیک نل، ۲۰۰۳).

◀ متافیزیک

علاوه بر این دکارت در تأملات درباره فلسفه اولی از متافیزیک سخن آورده است. دکارت تبیین می‌کند ابزار سنجش و بررسی هندسه؛ می‌تواند به محض شناخته شدن اولین اصول یا مفاهیم اولیه هندسه، با استنباطات پیش برود، زیرا اولین اصول در هندسه «با استفاده از حواس ما هماهنگ است و به آسانی توسط همه ارائه می‌شود» از سوی دیگر، درک اصول اولیه یا مفاهیم اولیه در متافیزیک دشوار است، زیرا با تعصب حسی در تضاد هستند (کاتینگان، استوتاف، ۱۹۹۱؛ آدام، تانری، ۱۹۹۸).

همچنین مفاهیم اساسی در گادامر دکارت عبارتند از:

◀ روش

در سال ۱۹۶۰ گادامر اثر اصلی خود را به نام حقیقت و روش منتشر کرد و در این کتاب پایه‌های پروژه فلسفی خود که معروف به هرمنوتیک فلسفی^۳ شد را پایه گذاری نمود. گادامر با الهام گیری اولیه خود از آثار هایدگر، به ویژه هستی و زمان^۴، خود را در مقابل گرایش‌ات اساسی مدرنیسم و روشنگری قرار داد و روش عقلانی، جست‌وجوی دانش قطعی و بدون پیش‌فرض را

-
1. Baird & Kaufmann
 2. Newman
 3. Philosophical hermeneutics
 4. Sein und Zeit

به چالش می‌کشد. استدلال اصلی گادامر این است که باور به یک روش عقلانی مجاز و پیشرفت علمی، منجر به نادیده گرفتن شیوه وجودی که مقدم بر همه تلاش‌های روش‌شناختی، عقلانی و علمی است، می‌شود (لاون، ۲۰۰۶). گادامر (۲۰۰۴) استدلال می‌کند که درک تعلق ما به تاریخ به‌عنوان چیزی که باید به‌طور تأملی از آن پیشی گرفت، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که عقل خود در سنت قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند کلیت سنت را موضوع تحقیق قرار داد. گادامر استدلال می‌کند که درک نباید به‌عنوان روشی خاص که از طریق آن معنای اصلی متن تاریخی یا بیان دیگری از گذشته در نظر گرفته شود، در نظر گرفته شود (گادامر، ۲۰۰۴). در عوض، گادامر به پیروی از هایدگر پیشنهاد می‌کند که درک، شیوه ما از بودن در جهان است (وارنک^۱، ۱۹۸۷). بنابراین، ایده گادامر درباره تاریخی بودن فهم، مستلزم دگرگونی مهمی در مفاهیم دانش و حقیقت است. مشخصه موضع فلسفی گادامر این است که هم توسط مدرنیست‌های روشنگری - به ویژه توسط یورگن هابرماس و کارل اتو آپل - و هم متفکران پست مدرن مانند ژاک دریدا و جان کاپوتو مورد انتقاد قرار گرفته است (اشمیت^۲، ۱۹۹۵).

◀ سنت

از دیدگاه گادامر سنت فراتر از مبنای عقلانی است و تا حد زیادی نهادها و نگرش‌های ما را تعیین می‌کند. انتقال دانش، سنت را حفظ می‌کند. فیلسوف آلمانی در مسیر درک اندیشه بشری (سوژکتیویته و بین‌الذهانی)، مسائلی را در آثار خود بازنگری می‌کند که در آن بازپایی سنت، اقتدار و پیش فرض پیشنهاد شده است. براساس این مفاهیم، گادامر نقد خود را از تفکر مدرن شکل می‌دهد و تفسیرهای تحقیر آمیز از چپستی این گزاره‌ها را ابهام می‌کند (گادامر، ۲۰۰۸). بنابراین، اقتدار را می‌توان در مقابل عقل و آزادی دانست. اختیار داشتن بر چیزی به معنای علم داشتن است و این علم در سنت به دست می‌آید و شناخته می‌شود. سنت هرمنوتیکی جهان واحد دانش را رد می‌کند. آنچه ما داریم حقایق است، جنبه‌های متمایز از همان واقعیت، که براساس اقتدار و سنت ساخته شده است (گادامر، ۲۰۰۸).

◀ آگاهی

در ضمن اساس نقد گادامر از عقل ابزاری انسان در آگاهی^۳ نهفته است: غلبه بر همه آسیب‌ها یا تعصبات زندگی مدرن را به‌عنوان آسیب یا تعصب علیه تجربه نشان می‌دهد. بازنگری آن، مسیری را برای درک مناسب جوهره وجودی امان، یعنی آگاهی تاریخی با توجه به واقعیت

1. Warnke
2. Schmidt
3. Consciousness

تجربه شده، براساس فرهنگ و سنت باز می‌کند (فورناری^۱، ۲۰۰۹). گادامر وجود استدلال می‌کند که فهم اساساً تاریخی است: همیشه در پس زمینه‌ای از درک‌ها و دخالت‌های تاریخی قبلی شکل داده است. او درک اعمال را مؤثر می‌داند زیرا اینها بر وجود خود ما تأثیر می‌گذارند. این اصطلاح برای نشان دادن این نکته به کار می‌رود که آگاهی تاریخی همیشه به عنوان اثری از گذشته بر حال وجود دارد و در آینده منعکس می‌شود (گادامر، ۲۰۰۸).

فهم

مفهوم فهم در توسعه هرمنوتیک گادامر، مرکزی است، درحالی‌که چنین نگرش معرفت‌شناختی به عینیت بخشی در مواجهه با یک شیء معین محدود نمی‌شود. فهم حرکتی است از تعلق سوژه به وجود آنچه فهمیده می‌شود (گادامر، ۲۰۰۸). از منظر هرمنوتیک، خواندن، نگاه کردن، تفکر، لمس کردن و احساس تفسیر است. از این‌رو، اینها جنبه‌هایی از درک انسان از جهان، علم و فلسفه است که مربوط به زندگی وجودی و اجتماعی ما است. در این مرحله، زبان نقش معنا بخشی به مجموعه‌ای از تاریخ درونی اندیشه را بر عهده می‌گیرد. در ذات خود معمای اسم و معنای یک نام وجود دارد. از این منظر، لفظ و در نگاه اول، به گونه‌ای غیرقابل تفکیک به یکدیگر پیوند می‌خورند، اما این گونه نیست (گادامر، ۲۰۰۷). هرمنوتیک فلسفی به فرآیندهای تفسیری فهم‌های ممکن مربوط به تجربه انسانی اشاره دارد که در کلمه، در زبان، در سنت و روال روزمره وجود دارد. این «درک» در گفتگوی میان افراد، از خود با خود (ذهنیت) و خود با دیگری (بین‌الذهانی)، یعنی در رشد از پیش تعیین شده مشترک روابط اجتماعی-فرهنگی بین افراد در هم‌زیستی زبانی رخ می‌دهد. در فلسفه گادامر، پیش‌داوری‌ها پیش شرط‌های اجتناب‌ناپذیر فهم هستند و بنابراین فی‌نفسه نقش مثبت یا منفی ندارند. بلکه صرفاً قضاوت‌هایی هستند که مقدم بر بررسی عناصر یک موقعیت هستند (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۷۳). گادامر استدلال می‌کند که «تعصب در برابر تعصبات» (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۷۴) به دو فرض نادرست منتهی شده است: اول، این که تأمل روشمند می‌تواند منجر به رهایی کامل از پیش‌داوری‌ها شود و ثانیاً، پیش‌داوری‌ها همیشه برای درک مضر هستند.

تجربه

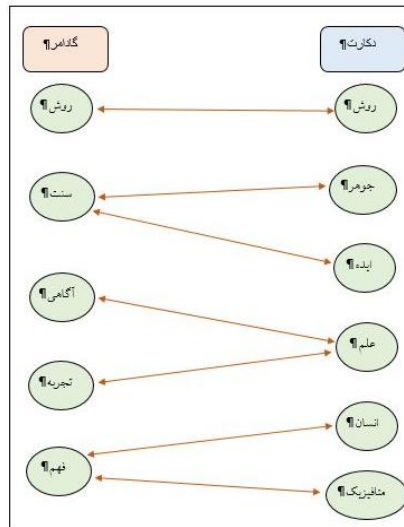
مفهوم تجربه^۲ گادامر (گادامر، ۲۰۰۴) این بعد دگرگون‌کننده درک را توصیف می‌کند. این مفهوم بیانگر لحظه‌ای در درک است که شخص متعجب می‌شود و به روش‌های بدیع و منحصر به فرد از متن یا تجسم دیگری از سنت کوتاه می‌آید، که چیزی کاملاً جدید، گیج‌کننده و غیرمنتظره را به او ارائه می‌دهد (لاون، ۲۰۰۶). به این معنا، تجربیات واقعی همیشه ذاتاً منفی

1. Fornari
2. Experience

هستند، زیرا مفروضات قبلی فرد را نفی می‌کنند و بنابراین فرد را از محدودیت‌های درک آگاه می‌سازند (گادامر، ۲۰۰۴). به عقیده گادامر (۲۰۰۴)، تجربه فرد تجربه‌کننده را دگرگون می‌کند، زیرا هر چیزی که تجربه می‌شود بخشی از شخص و جهان‌بینی او می‌شود و بنابراین، همان چیزی را نمی‌توان دوباره تجربه کرد، حداقل نه به شکلی مشابه. در دیدگاه گادامر (۲۰۰۴)، آن‌چه از تجارب منفی به دست می‌آید، گشودگی به تجربه‌های جدید است. تجربیات به ما می‌آموزند که تفسیری که به آن می‌رسیم هرگز حرف پایانی نیست. بنابراین، تجربه‌ها نهایتاً تجربه‌های تنهای انسان هستند، همان‌طور که گادامر اشاره می‌کند.

۲. پاسخ سوال دوم

سوال دوم: هر کدام از دو متفکر، چه نقدی بر مفاهیم اساسی دیگری دارند؟
در این بخش به نقد روش عینیت‌گرایی دکارتی با توجه به روش هرمنوتیکی گادامر (که معطوف به گفتگوست و به دنبال تأسیس مفهوم متن بر پایه و برداشتی از بین‌الذهانی است)، پرداخته می‌شود. همچنین با توجه به اینکه از نظر دکارت، روش ریاضیات روشی است که تمامی مزایا و فواید منطقی، جبر و هندسه را دارا است و در عین حال، از معایب آن‌ها عاری است، این مولفه با مولفه‌های آگاهی و تجربه اندیشه گادامر نقد می‌شود. از آن‌جا که گادامر بر پیش ساختارهای فهم تأکید دارد و به اعتقاد او جستجوی فهم بدون پیش فرض بیهوده است، به نقد این مولفه گادامر با مولفه‌های انسان و متافیزیک اندیشه دکارت پرداخته و در انتهای بخش، مولفه سنت گادامر را با مولفه‌های جوهر و ایده دکارت به بوته نقد کشیده می‌شود. لذا با توجه به مطالب ذکر شده در ادامه به نقد مولفه‌های دو اندیشمند مطابق با شکل زیر پرداخته می‌شود:



شکل ۳: نقد مفاهیم اساسی دو اندیشمند

• انسان و متافیزیک دکارت – فهم گادامری

از منظر هرمنوتیک، خواندن، نگاه کردن، تفکر، لمس کردن و احساس، تفسیر است. زبان نقش معنا بخشی به مجموعه‌ای از تاریخ درونی اندیشه را بر عهده می‌گیرد. برخلاف گادامر، دکارت در ابتدا برای دست‌یابی به معرفت یقینی، از خود پرسید: آیا اصل بنیادینی وجود دارد تا بتوانیم تمام دانش و فلسفه را بر آن بنا کنیم و نتوان در آن شک کرد؟ راهی که برای این مقصود به نظر دکارت می‌رسید، شک بود. دکارت مقدماتاً در هر چیزی شک کرد، حتی در وجود خودش. او این شک را به همه چیز تسری داد. رویکرد مفسر محورانه هرمنوتیک فلسفی به تفسیر و فهم صرفاً با این مشکل مواجه نیست که نسبی‌گرایی حاد و غیرقابل‌التیامی را به این حوزه وارد می‌کند. شاید مشکل حادث‌تر این باشد که این رویکرد معقولیت و معناداری تلاش برای انتقال پیام را زیر سؤال می‌برد. (واعظی، ۱۳۸۰). مشکل هرمنوتیک فلسفی این نیست که فهم متن را بی‌معنا ساخته و ما را در ورطه نسبی‌گرایی گرفتار می‌کند. حتی مشکل عمده آن نه برای مخاطبین یا کسانی است که تلاش می‌کنند دیگری یا متن وی را بفهمند، بلکه برای کسانی است که می‌خواهند «خود» مفهوم دیگری ساخته و از خلال نوشتن متن پیام خود را منتقل سازند. به این معنا هرمنوتیک فلسفی نه تنها فهم، بلکه سخن گفتن و نوشتن را ناممکن و بی‌معنا می‌سازد.

در فلسفه دکارت انسان، محور جهان می‌شود و جهان و خدا، هردو در نسبت با ذهن او منزلت کسب می‌کنند. دکارت انسان را براساس اتصال نفس به بدن، که چیزی جز امتداد نیست، درک می‌کند. او همچنان درون پارادایم هستی‌شناسی سنتی می‌اندیشد، چرا که هم دکارت و هم هستی‌شناسی سنتی بر این عقیده استوار بودند که متقن‌ترین نوع شناخت، شناخت اونتیکی هستند (هیدگر، ۱۳۸۹). معضل اساسی ناشی از سوژه‌محوری دکارتی این است که بازنمایی شدن جهان نزد ذهن سوژه و بدل شدن آن به ماده‌ای برای فعالیت تولیدی انسانی، به‌منزله فروکاسته شدن جهان به همان چیزی است که سوژه از جهان درمی‌یابد. جهان دکارتی چیزی نیست جز تصویری در ذهن سوژه. اندیشه دکارتی همان اندیشه‌ای است که موجب می‌شود انسان جهان را تحت انقیاد خود و همچون یک ابژه تصور کند و در نتیجه مقدمات تصرف تکنولوژیک در جهان به مثابه یک کل فراهم شود. (سیدی و حیدری، ۱۳۹۵).

جهان دکارت جهان سوژه است و دکارت نماینده جهت‌گیری اساسی تفکر و متافیزیک مدرن است. دکارت با فروکاستن جهان به امتداد و درواقع وابسته ساختن آن به ذهن سوژه، آن را به تصویر بدل کرد. دکارت معتقد است که جهانی در خارج از اندیشه من وجود دارد و درواقع ادراک جهان خارج صحت دارد و ناشی از توهم و فریب نیست. اما مفهوم جهان مهم‌ترین مفهومی است که در فلسفه متافیزیکی تاکنونی مغفول واقع شده است (سیدی و حیدری، ۱۳۹۵).

گادامر ذیل مفهوم «زبان متافیزیک» و در مقاله‌ای با همین عنوان به صورت صریح و بدون پرده‌پوشی خود را ملتزم به زبان مفهومی متافیزیکی می‌داند و از این جهت به‌رغم تفاسیر دیگر در یک نتیجه نهایی کاملاً خلاف هایدگر حرکت می‌کند و آن این است که گادامر مطالبه نهایی اندیشه متاخر یا اندیشه به اصطلاح پساگشت هایدگر را درباره گذشت یا عبور یا غلبه بر متافیزیک بیپرده می‌داند و قبول ندارد و می‌گوید راهی جز متافیزیک و سنت متافیزیک و بازگشت به زبان متافیزیک از خلال گفت‌وگوی مدام با متافیزیک نداریم. البته مقصود گادامر از بازگشت به زبان متافیزیک، نادیده گرفتن یا کنار گذاشتن ساخت گشایی هایدگر در قبال مفاهیم متافیزیک و استفاده ساده‌انگارانه از مفاهیمی چون جوهر و عرض و وجود و ... نیست. از دید گادامر برای به جریان انداختن اندیشه فلسفی و لحاظ آن به صورت هرمنوتیکی باید کار تفسیر مفاهیم بنیادین و فلسفی را از حیث ریشه داشتن آن‌ها در تجربه فکری آغازین‌شان پیگیری کنیم و این بدان معناست که خود را به زیست جهانی تاریخی که مفاهیم از آن‌جا سر برآورده‌اند، نزدیک کنیم تا بتوانیم به نحوه تکوین مفاهیم بیندیشیم (رجبی، ۱۳۹۹). در نگرش هستی‌شناسانه دکارت، خدا وجودی عینی، واقعی، مؤثر و خلاق نیست؛ بلکه منشأ درون‌ذهنی دارد. ولی عقیده دارد که خدا که خالق ماست، بر وجود ما مهر نهاده و به همین خاطر ماهیت کمالی آن، فطری ماست. آن‌چه از مفهوم فطرت نزد دکارت کاربرد دارد، صرفاً ذهن است نه نظریه فطرت اسلامی. لذا اگر ذهن یا عقل، تصویری واضح و متمایز از خدا نداشت، برای دکارت، اثبات وجود خدا هم اهمیت و ضرورتی نداشت. هر سه استدلال دکارت بر اثبات وجود خدا یعنی: برهان وجودی، برهان علیت و برهان از طریق مُهر خدا بر نفس ما، از «من» آغاز می‌شوند؛ یعنی این «من اندیشنده» است که مفهوم کمال مطلق، معلول بودن مفهوم خدا به علتی خارج از ما و مُهر تأیید خدا بر معلولیت ما را تشخیص می‌دهد (همتی، ۱۳۸۶).

• روش دکارت - گادامری

دکارت در اندیشه خود همه چیز را مورد شک قرار داد، اما تنها برای آنکه این شک را با تملک معرفتی مطلقاً یقینی به پایان رساند و چون ثابت کرد که شک کلی و عمومی محال است، نتیجه گرفت که با اطمینان می‌توانیم دانا و حکیم شویم. وی از طریق تمایز گذاشتن میان اندیشه‌های روشن و متمایز که سرچشمه آن‌ها خداست و اندیشه‌های دیگر که منشأ آن‌ها تخیل‌آلوده خود ماست، به چنین نتیجه‌ای رسید (پوپر، ۱۳۶۸). در فلسفه هرمنوتیک، گادامر استدلال می‌کند که انسانیت ما و همچنین عقلانیت ما به جای داشتن جوهری غیرتاریخی، مشروط به پیش فهم تاریخی است که از سنت خود به ارث برده‌ایم. این ایده نشان‌دهنده گسست ریشه‌ای با معرفت‌شناسی دکارتی است که در آن هدف دقیقاً دستیابی به دانش برگرفته از عوامل زمینه‌ای درگیر در فرآیند شکل‌گیری دانش می‌باشد. گادامر استدلال می‌کند که درک

تعلق ما به تاریخ به‌عنوان چیزی که باید به‌طور تأملی از آن پیشی گرفت، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که عقل خود در سنت قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند کلیت سنت را موضوع تحقیق قرار داد. گادامر معتقد است که هرمنوتیک ضد روش نیست. به غیر از روش شناسی علمی، از منظر روش شناختی دیگری نیز کار می‌کند و نقد ذهن ابزاری، در اساس آن قرار دارد. گادامر به علم مدرن احترام می‌گذارد و بیان می‌کند که پژوهش علمی دارای محدودیت‌هایی است، زیرا روش [علمی] منحصر به فرد بوده و جهان‌شمول نیست (سیدی و حیدری، ۱۳۹۵).

روش گادامر مبتنی بر ایده تاریخی بودن فهم و نقد مدرنیسم است و بر تجربه و تاریخ و تاریخ مندی و زمان بحث می‌کند. برخلاف گادامر، دکارت بر جواهر و متافیزیک تأکید می‌کند و به اعتقاد وی، اساس تمام موجودات و آن‌چه را که در عالم است، می‌توان به دو امر بنیادین رساند. همه چیز از این دو جوهر قائم به ذات (۱- جوهر بعد و امتداد که همان ماده است؛ هستی خارجی که توسط حواس درک می‌شوند. ۲- جوهر اندیشه و فکر؛ هستی درونی که حواس قادر به درک آن‌ها نیستند) تشکیل شده است، به عبارت دیگر دو گونه هستی کاملاً متفاوت وجود دارد که هر کدام از این دو گونه هستی، صفات مربوط به خود را دارند. مواد یک اندیشه از مبانی گرفته می‌شود و مبانی از منبع گرفته می‌شود. منبع یا عقل است که باید به بدیهیات منتهی شود و یا نقل است که باید وحیانی باشد. تنها در این صورت است که یک اندیشه ارزش معرفتی و علمی پیدا می‌کند. یعنی باید یک گزاره علمی از روی برهان و استدلال بر باورهای پایه مبتنی گردد، ولی نظام فکری-فلسفی گادامر یک نظام غیرمستدل و سست‌بنیان است. در این نظام فکری، برای هیچ یک از مبانی و مولفه‌های اصلی و فرعی آن استدلالی اقامه نشده و صرفاً به تبیین اکتفا شده است. این روش نظریه‌پردازی فاقد ارزش علمی است و محصول آن هرگز مخترع به کسب عنوان علم نخواهد شد. مبانی متعددی از گادامر تناقض‌ناست، از جمله می‌توان به تأکید وی بر مفسر محوری و تأثیر محتوم پیش‌داوری‌ها، تولیدی بودن فهم، کاربردمند بودن تفهیم و پیامد این مبانی از جمله نسبت معناساختی اشاره کرد که قبل از اینکه دامن دیگران را بگیرد، گریبان خود گادامر را خواهد گرفت و هر نوع برداشتی از آثار و مکتوبات وی را جائز خواهد شمرد (ساجدی و سرلک، ۱۳۹۲).

• جوهر و ایده دکارت - سنت گادامری

سنت یکی از مفاهیم اصلی اندیشه گادامر است. سنت فراتر از مبانی عقلانی است و تا حد زیادی نهادها و نگرش‌های ما را تعیین می‌کند. انتقال دانش، سنت را حفظ می‌کند. برخلاف گادامر، دکارت با استفاده از مبانی ریاضی و قوانین فیزیک و مکانیک، آرای خود را تبیین کرده و در این زمینه، نگاهی کاملاً مکانیکی و ماشینی وار نسبت به جهان مادی پیرامون خود داشت. دکارت جهان مادی را فاقد جوهر اندیشنده می‌داند اما جهان انسانی دارای آزادی اراده و اختیار

است و همچنین از جوهری اندیشنده برخوردار است. از نظر گادامر، سنت آن چیزی است که به واسطه خاستگاه و نحوه انتقال آن در طی اعصار، تقدس و حجیتی بی‌نام یافته است. (رجبی و همکاران، ۱۳۹۹).

دکارت جهان مادی را فاقد جوهر اندیشنده می‌داند و جهان دکارتی از امتداد متشکل است و جهانی ممتد و قابل اندازه‌گیری می‌باشد. دکارت بر آن بود تا فلسفه به مثابه علم متقن یعنی فلسفه بدون پیش فرض یا پیش داوری را بنا کند. شک دکارتی به وضوح نگاه منفی او نسبت به پیش‌داوری‌ها را نمایان می‌سازد. گادامر برخلاف دکارت، نه تنها میان عقل و مرجعیت تعارضی نیافت، بلکه بر این باور شد که مرجعیت خود نتیجه عقل و برآمده از آن است. گادامر برخلاف دکارت، معنایی ایجابی از مرجعیت ارائه کرد. نکته گادامر این است که مرجعیت حقیقی از نوعی رابطه متقابل میان مرجع و کسی که مرجعیت را می‌پذیرد، برخوردار است. همچنین گادامر سنت را یک نیروی حیاتی در آموزش می‌داند که در فرهنگ انسان‌ها نهفته است و انتقال دانش از نسلی به نسل دیگر را بر عهده دارد و معتقد است سنت زبان است و ما هرگز نمی‌توانیم از آن فرار کنیم. در مورد مفهوم جوهر نخستین و مهم‌ترین انتقادی که بر تصور دکارت از جهان وارد است، ناظر است بر این نکته که دکارت به تمایز هستی‌شناسانه میان هستندگان درون جهان، یعنی امور تودستی و خود جهان توجه نکرده است. از یک سو، الگوی دکارت مفروض می‌گیرد که بنیادی‌ترین وضعیت ما در جهان عبارت است از آن که باورهای خود را درباره اشیاء برحسب رابطه "موضوع-محصول" بیان داریم. بدیهی است که این الگو مستلزم آن است که ما به هستی‌شناسی "جوهر-عرض" قائل شویم، یعنی جهان باید شامل جواهری باشد که بتوان اعراض را بر آن‌ها حمل کرد (هیدگر، ۱۳۸۹). مهم‌ترین ویژگی جهان نزد دکارت امتداد است، هستنده‌ای که دکارت می‌کوشد آن را به نحوی انتولوژیک اساساً با امتداد درک کند، بیشتر هستنده‌ای است که از رهگذر هستنده درون جهانی در مرتبه نخست تودستی، قابل کشف است. دکارت اجازه نمی‌دهد هستنده تودستی و در پی آن جهان به مثابه زمینه معناداری ابزار، یا همان هستنده تودستی، آشکار شود و در عوض می‌کوشد همه چیز را بر مبنای فرادست بودگی بفهمد. بدین ترتیب، دکارت به نحوی فلسفی و آشکار تغییر جهت پیامدهای انتولوژی سنتی را به فیزیک و ریاضی مدرن و شالوده‌های استعلایی آن به انجام می‌رساند.

به باور دکارت، ماهیت ذهن تفکر است. دکارت سه نوع ایده را مورد توجه قرار می‌دهد: ایده‌های فطری، ایده‌های اتفاقی و آن‌چه که گاهی اوقات ایده‌های ساختگی نامیده می‌شود. در مابعدالطبیعه دکارت در جهان مخلوقات تنها دو نوع جوهر وجود دارند: جوهر "اندیشنده" و جوهر "ممتد" یا نفس و ماده. نزد دکارت نه تنها باید نفس انسانی را از نفوس حیوانات جدا کرد، بلکه باید آن‌ها را دارای دو حیطه متفاوت اندیشه و حرکات مادی دانست. نفس در فلسفه دکارت

معادل ذهن است و جوهری اندیشنده به‌شمار می‌رود و همین جوهر غیرمادی، اصل انسان تلقی می‌شود. بدن جوهری ممتد دارد و کاملاً متمایز از نفس است. پس نفس، هم وجود دارد و هم می‌تواند قبل از شناخت بدن شناخته شود و چون اصلاً جسمانی نیست، می‌تواند پس از مرگ انسان نیز باقی بماند. دکارت با اصل تمایز جوهری می‌تواند بقای انسان را اثبات نماید. از طرف دیگر، دکارت در حقیقت معتقد به تعامل و اتحاد واقعی بین ذهن و بدن است، لذا جمع بین اتحاد و تمایز جوهری ذهن و بدن، دکارت را با مشکلی جدی رو به رو می‌کند. چون دکارت نمی‌تواند از تنها دلیل اثبات بقای نفس آدمی صرف نظر کند، مجبور است از لحاظ نظری تمایز جوهری ذهن و بدن را در مابعدالطبیعه خود نگه دارد. (احمدی‌بیغش، ۱۴۰۱). در خصوص مفهوم ایده دکارت باید گفت که در فلسفه او اولین چیزی که اثبات می‌شود وجود ذهن و ایده است و چیزهای دیگر مانند خدا و ماده، در مرتبه بعدی اثبات قرار می‌گیرند. او سعی می‌کند مطابق با روش خود، بعد از اینکه مسئله را تا سر حد امکان به اجزای آن تقسیم نمود، از ساده‌ترین مفاهیم آغاز کرده، با یافتن نظم طبیعی مفاهیم به درک پیچیده‌ترین مفاهیم برسد.

• علم دکارت - آگاهی و تجربه گادامری

گادامر استدلال می‌کند که آگاهی اساساً تاریخی است و همیشه در پس زمینه‌ای از درک‌ها و دخالت‌های تاریخی قبلی شکل داده است. اما به باور دکارت، ماهیت ذهن تفکر است و ایده یک شیوه تفکر است. در حالتی از تفکر، یک ایده به‌عنوان روشی از تفکر (نمونه‌ای از) اندیشیدن درک می‌شود، یا یک ایده راهی است که در آن نمونه‌ای از تفکر متجلی می‌شود. از دیدگاه گادامر، گذشته‌ای که آگاهی تاریخی ما رو به جانب آن دارد، در ساختن این افق متحرک دخیل است؛ افقی که حیات زندگی انسانی به آن وابسته است. بدون شک، لازمه فهم سنت، دارا بودن افق تاریخی است؛ اما مسئله آن نیست که افق تاریخی به واسطه قراردادان خود در یک موقعیت تاریخی به دست می‌آید، بلکه برعکس، باید همیشه از افقی برخوردار بود تا بتوان در موقعیتی قرار گرفت. مفهوم افق، دوران‌دیشی‌ای را که فهمنده می‌بایست داشته باشد، بیان می‌کند. دست یافتن به افق، به معنی چشم‌پوشی از پیرامونمان نیست، بلکه آن را در تمامیت، بزرگ‌تر و ابعاد صحیح‌تر دیدن است. گادامر تأکید می‌کند که آگاهی حقیقتاً تاریخی، همواره زمان حال خود را نیز مدنظر دارد؛ بدین نحو که همانند تاریخ مند بودن دیگری، خود را نیز در مناسباتی درست و تاریخ‌مند با تاریخ می‌بیند. از نظر گادامر، وظیفه همیشه ما این است که از انطباق عجولانه گذشته با انتظارات معنایی خود بپرهیزیم؛ زیرا ما نیز بخشی از تاریخی هستیم که در حال نیز جریان دارد. تنها در این صورت است که صدای حقیقی سنت شنیده می‌شود (رجبی و همکاران، ۱۳۹۹).

این مفهوم بیانگر لحظه‌ای در درک است که شخص متعجب می‌شود و به روش‌های بدیع و منحصر به‌فرد از متن یا تجسم دیگری از سنت کوتاه می‌آید، که چیزی کاملاً جدید، گیج‌کننده

و غیرمنتظره را به او ارائه می‌دهد، به این معنا، تجربیات واقعی همیشه ذاتاً منفی هستند، زیرا مفروضات قبلی فرد را نفی می‌کنند و بنابراین فرد را از محدودیت‌های درک آگاه می‌سازند. برخلاف گادامر، دکارت ادعا می‌کند که همه حیوانات ماشین هستند و به باور دکارت، انسان‌ها از این موضوع مجزا نیستند. تنها چیزی که ما را از حیوانات مجزا می‌کند، توانایی استدلالی ذهن انسان است و تنها زمینه‌ای که نباید در آن سوال کرد، تحلیل وجود خدا است. دکارت در تأملات ادعای می‌کند: "دو و سه با هم همیشه عدد پنج می‌شود، و مربع بیش از چهار ضلع ندارد و حقایق واضح و آشکار هرگز نادرست یا نامطمئن نخواهند بود. از آن‌جا که همه موجودات متفکر مانند خدا کامل نیستند، در استدلال دکارت، ممکن است در قضاوت و درک اشتباه کنند." این اعتقاد گادامر که هرگونه معرفت با یک زمینه تاریخی و زبانی معین، نسبی می‌شود، نشان می‌دهد که معیار معرفت درست و موجه، رسیدن به یقین مطلق نیست و یقینی نبودن بسیاری از قلمروهای معرفت انسانی مانعی بر سر راه معرفت نیست؛ زیرا محدود بودن معرفت انسانی به شرایط زبانی و تاریخی، یک خطر ذاتی و درونی برای معرفت نیست، بلکه شرط امکان آن است و شناخت محتمل باعث می‌شود با گذر زمان و کسب تجربه از خطای فهم و پیش‌داوری‌های نادرست آگاه شویم (احمدی بیغش، ۱۴۰۱).

به گفته دکارت، دانش "باوری است که براساس دلیل بسیار محکمی بنا شده است که با دلیل قوی‌تری از بین نرود". دکارت می‌خواست بر اساس «ریاضیات عام» نشان دهد، همه‌ی علوم یکی هستند. او می‌گفت: «معرفت حقیقی ضروری است، تنها معرفت ریاضی ضروری است، پس هر معرفتی باید ریاضی باشد. بر خلاف او، مفهوم تجربه گادامر به‌طور اساسی از مفهوم تجربه در علوم تجربی که در آن مفهوم با انباشت دانش همراه است، فاصله می‌گیرد. به عقیده گادامر، تجربه فرد تجربه‌کننده را دگرگون می‌کند، زیرا هر چیزی که تجربه می‌شود بخشی از شخص و جهان‌بینی او می‌شود و بنابراین، همان چیزی را نمی‌توان دوباره تجربه کرد، حداقل نه به شکلی مشابه. دکارت با استفاده از روش فلسفی تردید، جستجوی دانش را مستلزم پیگیری‌هایی دانست که کامل‌ترین یقین را منعکس می‌کند و اولین و بارزترین "یقین" حاصل از این روند وجود خود است. همچنین او معتقد است، جنبه‌هایی از دنیای خارجی که توسط اصول استدلالی، اثبات و مورد تأیید قرار می‌گیرد، زمینه را برای حقایق ریاضی و علمی فراهم می‌کند. این یکی از اشتباهات دکارت است که او اساس نگرش علمی خود را تنها بر روش، بالخصوص ریاضی قرار داده و موضوعات علوم را به واسطه وحدت روش، وحدت می‌دهد، درحالی‌که تنوع موضوعات علوم، و حتی تفاوت‌های بسیار آن‌ها با همدیگر چنان آشکار است که با هیچ روشی امکان وحدت تام آن‌ها وجود ندارد. دکارت موضوع فلسفه علمی خود را به خدا، جسم و ذهن تقلیل داده، و در روش خود به کمیت پدیدارها توجه زیادی کرده، بر آن بوده تا هر چیزی را با اندازه و سنجش کمیت آن به روش هندسی، تبیین و تفسیر نماید؛ درحالی‌که حتی اگر تنها به

خدا، جسم و ذهن مورد نظر دکارت نیز اکتفا شود، خدا و ذهن یا نفس قابل شناسایی به روش ریاضی کمیت‌دار نیست و لذا روش دکارتی قابل اطلاق به آن‌ها نمی‌باشد (واعضی، ۱۳۸۵). در فلسفه دکارت، موضوعات علوم طبیعی، عمدتاً موجودات بی‌جان هستند که دارای نقشی فعال و تعیین‌کننده در جریان فعالیت علمی نمی‌باشند. موضوعات علوم انسانی، چون خود انسان، دارای زندگی، سنت، تاریخ، فرهنگ و ویژگی‌های دیگری هستند که باعث تفاوت جوهری علوم انسانی از علوم طبیعی می‌گردند. (قربانی، ۱۳۸۹).

۳. پاسخ سوال سوم

اندیشه دکارت و هرمنوتیک گادامر چه دلالت‌هایی برای تعلیم و تربیت دارد؟
با توجه به مطالب ارائه شده دستاوردهای مفاهیم استخراج شده از اندیشه‌های دو دانشمند در حوزه تعلیم و تربیت عبارتند از:

• علم تربیت

علم دکارتی مبتنی بر یقین و علم گادامری بر پایه تفسیر است (شهابی، ۱۳۹۹). دکارت یکی از نخستین اندیشمندان است که واژه علم را برای تربیت به کار برد و در واقع بر مبنای تفکر اوست که امروزه از تربیت به عنوان یک علم سخن می‌گویند. در واقع دیدگاه دکارت موجب عینیت بخشیدن به علم شده و به آن قطعیت و شفافیت می‌بخشد. همچنین تلاش‌های وی باعث مطرح شدن تجربه در علم تربیت گردید (جاویدی کلاته جعفرآبادی و شیخ علیشاهی، ۱۳۹۷). از طرفی در دیدگاه گادامر، تربیت، علمی تفسیری است و این دیدگاه باعث می‌گردد که علم تربیت از عینیت و شفافیت دور شده و مبتنی بر تاویل گردد (خنجرخانی و همکاران، ۱۳۹۵). لذا به نظر می‌رسد بتوان با ترکیب این دو رویکرد، به تعریفی از علم تربیت دست یافت که هم دارای عینیت است و هم تفسیری است.

• روش‌های تربیت

در روش‌های تعلیم و تربیت نیز روش دکارتی مبتنی بر عینیت است در حالی که روش گادامری بر پایه تفسیر است. دکارت روش عقلانی را در در تعلیم و تربیت خود ترجیح می‌دهد. شک دکارتی راه‌کاری است از جنس پژوهش علمی، بر پایه فلسفه‌ای نظام‌مند با بنیاد محکم ریاضی در جهت کشف حقیقت یقینی، یعنی؛ تدوین و تحکیم مبانی شناخت ساختارمند با مراحل مترتب برای بسترسازی مبانی علمی کمیت‌پذیر برای حصول یقین تا هم موجب کشف براهین قطعی معطوف به عقل، مسبوق به سمت و سوی با اصول و قواعد منظم در دوری از شک فراگیر به سوی معرفت یقینی گردد (باقری، ۱۳۸۹). در مقابل هرمنوتیک از جمله جریان‌های فکری است که به دلیل پرداختن به متن و مسئله شناخت رابطه تنگاتنگی با آموزش دارد و در واقع، شناخت پیش‌فرض‌های تربیتی هرمنوتیک این امکان را برای طراحان و مربیان آموزشی فراهم می‌آورد تا

با دید تازه‌ای به تهیه محتوای آموزشی و طراحی دوره‌های آموزشی پرداخته و مهارت‌های ویژه‌ای را برای فهم و تأویل محتوای درسی در فراگیران به وجود آورند. از این‌رو هدف تعلیم و تربیت در هرمنوتیک، درواقع پرورش افرادی است که برای فهم آمادگی داشته باشند و بتوانند به دور از جزمی‌گری تفاوت عقاید خود با دیگران را درک کنند (سرمدی و زارع، ۱۳۹۷). لذا با توجه به ترکیب این دو نگاه می‌شود این دو روش را با هم نزدیک کرد و هم از روش‌های عینی دکارتی استفاده نمود و هم از روش‌های یاددهی-یادگیری تفسیری استفاده نمود.

روش دکارتی در دورانی به‌عنوان روش مسلط در تعلیم و تربیت تلقی می‌شد، اما پس از مدتی با انتقاداتی مواجه شد. در ادامه با ظهور تفسیری گادامر، این رویکرد مورد استقبال واقع شد. درواقع تحول پژوهش تربیتی در سده گذشته بیانگر سیر از قطعیت علمی در پژوهش تربیتی به سوی نسبیت‌گرایی و عدم اطمینان بوده است (شعبانی، ۱۳۹۷)، لذا به نظر می‌رسد که می‌توان با ترکیب این دو شیوه به روشی عینی-ذهنی دست یافت و از آن در جهت ارتقای تعلیم و تربیت استفاده نمود.

• فهمیدن و تربیت

فهم عینی از دستاوردهای مهم دکارت در حوزه تعلیم و تربیت است (هشیار، ۱۳۹۰). گادامر نیز فهم را محور کار خود قرار داده است. گادامر فهم اصیل را عملی از جنس حکمت عملی انگاشته و معتقد است که عمل فهم، خطی، روشمند و قابل پیش‌بینی و قابل کنترل نبوده بلکه فرایندی دیالکتیکی است (جابری نصر و همکاران، ۱۳۹۹). درواقع دکارت نگاهی عینی به موضوع فهمیدن داشت و گادامر معتقد به برداشتی تفسیری از فهم است، لذا زوج سازی این تفاسیر از فهمیدن، می‌تواند موجب رسیدن به برداشتی تفسیری-عینی از فهمیدن گردد.

• تاریخ و تعلیم و تربیت

نخستین هنر دکارت این بود که غیریقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت و بر آن شد که به قوه شخصی خویش طلب علم کند و به عبارت دیگر، علم را از نو بسازد. او معتقد است که انسان بر تحصیل علم یعنی فهم حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات توانایی دارد و افراد بشر چون همگی انسان‌اند، قوه تعقل را که وسیله کسب علم است به یکسان دارند. دکارت کوشیده است تا آشکار سازد که پیشینیان، گذشته از اینکه علم‌شان منحصر در اخذ گفته‌های دیگران بود و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم کتب می‌دانستند، وسیله کسب علم را منطقی یعنی فن برهان قلمداد می‌کردند و حال آن‌که قواعد منطقی با همه درستی و استواری، مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن‌ها همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است. زیرا که برهان، استخراج نتیجه از مقدمات است، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشند، نتیجه‌ای در دست نخواهد بود. بنابراین، تنها با قواعد منطقی نمی‌توان نتیجه‌ای به دست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشند، نتیجه خود حاصل است (عرب، ۱۳۸۸). از طرفی هرمنوتیک گادامری هدف تعلیم

و تربیت دینی را پرورش افرادی می‌داند که قادر به خودسامانی تجارب دینی بوده و بتوانند با مطالعه کتب مقدس بخش‌های واقعی را شناسایی کرده و با استفاده از نقد فنی و دستوری و هم‌دلی با نگارندگان آن تجربه دینی ایشان را درک کرده و نیت آن‌ها را دریابند. تعلیم و تربیت با ایجاد روحیه تساهل و مفاهمه، شهروندانی پذیرای تفاوت تجارب دینی تربیت می‌کند. همچنین وی یادگیرنده را محور اصلی آموزش می‌داند و معتقد است افراد باید بتوانند تجارب خود را با دیگران در میان گذاشته و از تجارب آن‌ها بهره‌گیرند. پذیرش محوریت یادگیرنده در تربیت مستلزم شناخت ویژگی‌های رفتاری او از جمله فرایندهای شناختی در سنین مختلف رشد، علایق و میزان انگیزش، بلوغ عاطفی، سوابق فردی، اجتماعی، خانوادگی و تجارب گذشته او است؛ بنابراین، معلم موظف است فراگیران را بشناسد، تفاوت‌های فردی آن‌ها را دریابد، آن‌ها را به فعالیت در جریان یادگیری تشویق کند و براساس سن و رشد آن‌ها تدریس را ساماندهی نماید (سرمدی و زارع، ۱۳۹۷). در اینجا نیز می‌توان با ترکیب این دو نگاه و استفاده از روش‌های ریاضی دکارتی و فلسفی گادامر، به دید روشنی از نقش تاریخ در تعلیم و تربیت دست یافت، بدین صورت که می‌توان با استفاده از قواعد علمی به پایه‌ریزی شیوه‌های تعلیم و تربیت پرداخت و با کمک از مفاهیم فلسفی، پاسخی به مجهولات رایج در حوزه یاددهی-یادگیری پیدا نمود.

• سنت و تعلیم و تربیت

اندیشه دکارت متضمن کنار زدن پیش‌داوری‌ها و بازتعریف حقایق بر بنیان عقل بود. دکارت در مطالعات خود به یک اصل یقینی یعنی اثبات ذات متفکر رسید، پیش فرضی که نقش اساسی در چنین روش‌های آموزشی دارد، ثنویت دکارتی یا همان دوگانگی جسم (بدن)-روح (ذهن) و برتری ذهن بر بدن است (جاویدی کلاته جعفرآبادی و شیخ علیشاهی، ۱۳۹۷). در مقابل در هرمنوتیک، انسان در مقام دازاین فردی دارای اراده و منحصر به فرد است که خود جهانیت پیرامونش را می‌سازد. به عقیده گادامر تربیت باید فرد را برای تصمیم‌گیری‌های سازنده آماده کند. بنابراین، هدف تعلیم و تربیت دستیابی به فهمیدن است به نحوی که امکانات وجودی، محدودیت‌ها، ظرافت‌های بودن و نحوه‌های بودن انسان را بر او آشکار می‌کند. فرد در این دیدگاه به گونه‌ای تربیت می‌شود که برای فهم آمادگی داشته و قادر به قضاوت و تصمیم‌گیری صحیح در موقعیت باشد؛ زیرا او همواره درگیر رویارویی با امر ناآشنا و تلاش برای ساماندهی پیش‌دانسته‌های خود برای دستیابی به شناخت تازه است. در اندیشه گادامر «فهم» واقع‌های است که در رخداد آن هم فرد و هم آن‌چه باید فهمیده شود دخالت دارند. این فهم کاملاً مبتنی بر پیش‌فهم‌هایی است که ریشه در تاریخ‌مندی و سنت فرد دارند (سرمدی و زارع، ۱۳۹۷). هرمنوتیک یک قرأت تازه و تفسیر معاصر از متون و عقاید موروثی و سنتی را ممکن می‌سازد. در هرمنوتیک، فرد باید متون قدیمی‌تر را با شرایط نوین سازگار کند و معنی جزمی را از متون دور می‌کند. از این طریق شما با کلمات و مفاهیم به صورت راکد و ایستا برخورد نمی‌کنید؛ مفاهیم و

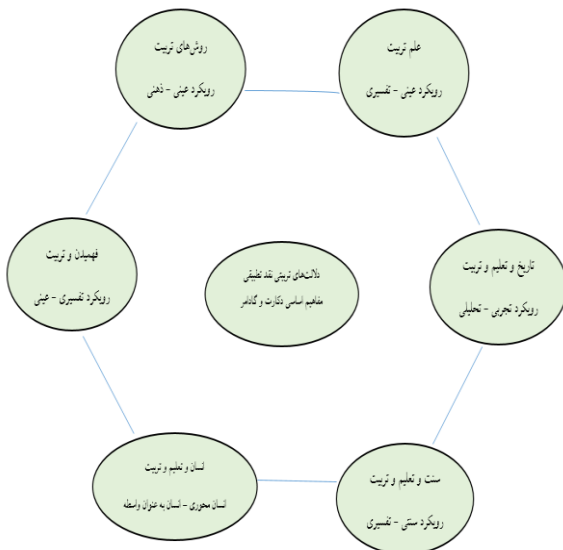
توصیه‌ها باید به گونه‌ای تفسیر شود که الان و درد الان با آن فهمیده شده و حل شود؛ مردم را نباید به تاریخ برد باید تاریخ را به دوران معاصر آورد و از متون کهن برای زندگی معاصر کمک جست (خنجرخانی، ۱۳۹۳). در مورد جایگاه تجربه و سنت در تعلیم و تربیت باید گفت که بهترین شیوه استفاده از تعقل همراه با تجربه است. بدین صورت که هم باید به بیان فرضیات در مورد شیوه‌های نوین تربیتی بپردازیم و هم این فرضیه‌ها را مورد آزمون قرار دهیم و با استفاده از تجربیات به دست آمده به راه‌کاری جامع دست یابیم.

• انسان و تعلیم و تربیت

از نظر دکارت، انسان کسی است که از آگاهی و آزادی، تشخیص و تحقیق و ذهن برخوردار است که می‌تواند به شناخت و بازنمود واقعیت‌ها دست یابد و به‌عنوان فاعل شناسا، حاکم جهان هستی گردد. از طرفی مهم‌ترین عنصر تعلیم و تربیت با استناد به هرمنوتیک گادامر گفتگوی تأملی است. ارتباط تعامل با تربیت خویشتن این‌گونه است که خودتربیتی برخلاف ظاهر و برداشت اولیه، قرنطینه کردن خود نیست بلکه دیدن خود در آینه دیگری است. دکارت رویکردی عینی به مفاهیم و عناصر دارد، از این‌رو انسان را مرکز توجه قرار داده و به آن نگاهی عینی دارد. در واقع نگاه دکارت به انسان نگاهی تجربی است. گادامر نیز با نگاهی تفسیری، انسان را عاملی موثر در انتقال علم می‌داند و نگاهی تفسیری به انسان دارد. در واقع هر دو دیدگاه کمک شایانی در تثبیت جایگاه انسان در تعلیم و تربیت کرده است و به نظر می‌رسد اگر از این دو رویکرد به صورت هم‌زمان استفاده کرد (یعنی به انسان هم به‌عنوان مینا و هم به‌عنوان واسطه در

تعلیم و تربیت نگاه کرد)، بتوان به نتایج موفق‌تری دست یافت.

با توجه به مطالب ارائه شده دلالت‌هایی که از نقد اندیشه‌های دکارت و هرمنوتیک گادامر برای تعلیم و تربیت می‌توان استخراج کرد در شکل زیر آورده شده است:



شکل ۴: نتیجه دلالت‌های تربیتی نقد تطبیقی مفاهیم اساسی دکارت و گادامر

نتیجه گیری

تاریخ تفکر در مغرب‌زمین فرازونشیب‌های بسیاری به خود دیده است. تحولاتی که هر کدام به نوبه خود منشأ آثار فکری عظیمی شده است. اگر فلسفه دکارت مهم‌ترین اینها نباشد، دست‌کم جزو نقاط عطف این مسیر خواهد بود. آنچه دکارت به ارمغان آورد به یک معنی نفی تمام شیوه‌های فلسفی پیش از خود و نیز ایجاد منظومه‌ای بود که بعدها اگرچه به دست منتقدان و متفکران به مقدار زیاد دست‌خوش تغییرات بنیادین گشت یا اساساً کنار گذاشته شد، اما مسیر آینده را به گونه‌ای جهت داد که بازگشت به گذشته را در غرب نزدیک به محال نمود. توفیق و ناکامی دکارت هم در همین راستا معنی پیدا می‌کند. شک دستوری دکارت در هر آنچه که حقیقت و واقعیت پنداشته می‌شد از نظر او به یقینی که خدشه در آن به لحاظ نظری هم ممکن نبود منجر می‌گشت، لیکن سال‌ها پس از اینکه این تفکر جای خاصی در میان اندیشمندان مغرب‌زمین پیدا کرده بود، نقاط ضعف خود را آشکار ساخت و در واقع به مجموعه دروس فلسفه تبدیل گشت. از طرف دیگر، آنچه که از گذشته و سنت فیلسوفان مورد انکار قرار گرفته بود، به شکل شگفت‌انگیزی بدون تغییر باقی ماند، به گونه‌ای که غالب تحلیل‌های فلسفی غرب، به‌ویژه در حوزه بریتانیا، دستاورد دکارت را در این باب پذیرفتند و هر آنچه که به بحث گذارده و می‌گذارد، به موضوعات بعدی تعلق داشته و دارد. جهان دکارت جهانی عینی است که خود او در آن فقط عضوی کوچک، وابسته و متناهی است. دکارت به‌طور جزئی مسائل تربیتی را مورد بررسی قرار نداده است اما به دلیل اینکه روش جدیدی را ابداع کرد، در تفکر، تحقیق و دست‌یابی به معرفت در حوزه‌ی آموزشی و تعلیم و تربیت تاثیر بسزایی داشته است. او در حوزه‌ی آموزشی معتقد است که دانش معتبر را بدون زدودن تمامی تعصب‌ها نمی‌توان کسب کرد و باید از تعصب، افراط و تفریط در این راه جلوگیری شود و اگر نمی‌توان در این راه نتایج کاملاً مطلقاً به‌دست آورد، می‌توان از احتمالات پیروی کرد و اخلاقیات و مصوبات جامعه را قبول کرد. او معتقد است باید بر خویش و خواسته‌های خود غلبه کرد و خود را با جامعه و نظام آموزشی تطبیق داد نه اینکه جامعه و تربیت را تحت تاثیر خود قرار داد. همچنین در خصوص رسیدن به علم و آگاهی واقعی، او در باورهای پیشین و محتوای علمی که آموخته بود شک کرد و این شک را راهی برای رسیدن به علوم یقینی در حوزه‌ی آموزش می‌دانست. این، نوعی شک دستوری است که انسان می‌خواهد در آن به یقین برسد. او با شک خود، اندیشه‌ی نویی را در آموختن مطالب آموزشی بنیان نهاد که در آن با درست‌اندیشیدن می‌توان به حقایق دست یافت.

هرمنوتیک فلسفی گادامر در زمین حاصل‌خیز نظام فکری هایدگر رشد کرده است و از ثمره اندیشه متفکران یونان باستان به‌ویژه افلاطون و ارسطو استفاده کرده است. هرمنوتیک

فلسفی گادامر انسان را از منظر موقعیت انضمامی و تناهی و محدودیت تاریخی‌اش بررسی می‌کند. بنیادی‌ترین مفهوم در نزد گادامر توصیف نحوه وقوع رخداد فهم در انسان است. گادامر بیان می‌کند فهم، زبانی و تأویلی است و زبان به مثابه میانجی فهم است. او بر نقش اساسی پیش‌داوری‌ها در فهم تأکید می‌کند. گادامر نگرش منفی معرفت‌شناسانه به پیش‌داوری‌ها را دگرگون ساخت و او بیان کرد اساساً فهم بدون پیش‌داوری غیرممکن است. مطالعات در زمینه علوم انسانی با مطالعات در زمینه علوم تجربی متفاوت هستند. گادامر در راستای توصیف نحوه وقوع فهم در انسان، به مقوله تربیت نیز می‌پردازد. در نظر او فهم انسان از جهان چیزی جز فهم انسان از خود و نحوه وجودی خود و امکانات خودش نیست. در نظر گادامر، مهم‌ترین وجه علوم انسانی، انگاره انسان‌گرایی ادب یا بیلدونگ است. معنی بیلدونگ تعلیم و تربیت و پرورش خود به‌وسیله‌ی خود یا به عبارت دیگر خود شکل‌دهی است. این فرایند امری است که از درون باید صورت پذیرد و به‌منزله‌ی تلاش مداوم برای بازسازی خود است. تعلیم و تربیت فرایندی است که گادامر نه برای آن ابتدایی قائل است و نه انتهایی. ضمناً مفهوم تعلیم و تربیت با توجه به مفهوم بیلدونگ، به فرایند پرسشگری و انتقاد از خود، فرایند کسب فرهنگ و نیز فرهنگ به-عنوان میراث شخصی فرد تربیت‌یافته، اشاره دارد. گادامر رسیدن به انسانیت از طریق فرهنگ را مبنای دیدگاه خود قرار داده و آن را فراتر از پرورش استعدادهای فرد در نظر می‌گیرد. از منظر گادامر فرایند تعلیم و تربیت، فرایندی باز و دوسویه بین مشارکت‌کنندگان در آن است و هر مشارکت‌کننده با ویژگی‌های منحصر به فرد خود در این فرایند وارد می‌گردد. وجود همین تفاوت-های فردی است که گفتگوی واقعی را به‌وجود می‌آورد. این گفتگو بین شاگردان با یکدیگر، بین معلم و شاگردان، بین متن و شاگردان و نیز بین متن و معلم می‌تواند برقرار گردد. در این فرایند هم معلم و هم شاگردان هر دو یادگیرنده هستند. با توجه به مطالب ذکر شده محقق معتقد است که می‌توان با ترکیب دیدگاه دو اندیشمند به رویکردی تلفیقی مبتنی بر عینیت-تفسیر دست یافت.

یافته‌های بیرق و همکاران (۱۳۹۴) نشان داد که به کارگیری شک روش شناختی در تربیت اعتقادی منجر به: احترام به آزادی و اختیار متربی؛ پرورش تفکر انتقادی متربی؛ اندیشیدن به جای حفظ اندیشه‌های دیگران؛ جلوگیری از تعصب و دعوت به گفتگو؛ دستیابی به یقین فکری و آرامش روانی می‌شود. جابری نصر و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه خود نشان دادند که اصول راهنمای عمل مربیان برای پرورش خلاقیت: اصل پرورش پذیربودن خلاقیت، اصل آموزش ناپذیر بودن خلاقیت، اصل اختصاصی بودن خلاقیت و اصل سنجش ناپذیربودن خلاقیت، می‌باشد. طوسی‌ان و همکاران (۱۳۹۳) نیز در تحقیق خود اهداف تربیت پرسش محور براساس دیدگاه گادامر را تحقق فهم، تقویت تفکر، گشودگی نسبت به تجارب بیشتر، خلق معانی جدید،

زمینه‌سازی، آشکار سازی قابلیت‌ها و نامتعیین سازی، ذکر نمودند. مظفر و همکاران (۱۳۹۹) نیز در تحقیق خود اظهار داشتند شک، از سویی فرصتی برای تغییر، نقادی و سیالی و از سویی تهدید، تقابل و جزیره‌گرایی نظام تربیتی است چراکه آرای شک‌گرایان، همواره در دو سوی جزم و فراگیر آسیب و مشکلات مضاعفی برای نظام‌های تربیتی بوجود آورده‌اند و این عوامل موجب غفلت و دوری از شک بوده است، حال آنکه شک، فرصت‌ذی‌قیمتی برای نظام تربیتی است. جابربنصر و همکاران (۱۳۹۹) نیز در مطالعه خود خلاقیت نوع خاصی از فهم که در چارچوب نظریه‌ی گادامر معنا می‌یابد دانستند و آن را امری مهم در اصول راهنمای عمل مربیان برای پرورش خلاقیت برشمردند.

فهرست منابع

۱. اسپینوزا، باروخ بندیکت (۱۳۷۶). اخلاق، ترجمه محمدحسن جهانگیری، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. جامعی، فهیمه. اکرمی، موسی. اتحاد یا تمایز جوهری ذهن و بدن در مابعدالطبیعه دکارت. مجله علمی-پژوهشی متافیزیک، دوره ۱، شماره ۱، خرداد ۱۳۸۸، ص ۱-۲۴.
۳. ریچارد پالمیر، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۴. رنه دکارت، (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی.
۵. رنه دکارت، (۱۳۹۷)، گفتار در روش، ترجمه محمدعلی فروغی.
۶. شکاری، عباس، (۱۳۹۷) درآمدی برآموزه‌های پارادایم فرامتن در فرایند یاددهی-یادگیری. نشریه علمی پژوهش‌های آموزش و یادگیری. ۱۳۹۷؛ دوره ۱۵ (شماره ۱). صص ۹۵-۱۰۴.
۷. صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۷۶) فلسفه دکارت. تهران: الهدی.
۸. گلدمن، لوسین، (۱۳۷۵) فلسفه روشنگری، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، تهران، انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۹. مایر، فردریک، (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌های تربیتی. ترجمه علی اصغر فیاض. تهران: سمت.
۱۰. محمدی چابکی، رضا و همکاران. (۱۳۹۷)، تبیین فلسفی روش تدریس سقراطی؛ راهبردی در بهبود فرایند یاددهی-یادگیری مدارس. نشریه علمی پژوهش‌های آموزش و یادگیری.
۱۱. واعظی، احمد، (۱۳۸۶) درآمدی بر هرمنوتیک. چ ۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. هیدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
13. Ariew, R. (1992). Descartes and the tree of knowledge. Syntheses.
14. Descartes, R. (1968). Rules for Direction of the Mind, Great Books of the Western World, the University of Chicago.
15. Descartes, René. (2001). Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology. P. Olscamp (trans). Indianapolis: Hackett.
16. Gadamer, H.-G. (2000). The Beginning of Philosophy, Coltman, Rod, London and New York: Continuum.

17. Gadamer, H.-G. (2002). *Verdade e método II. Complementos e Índice* (2nd ed.). [Truth and Method II. Complements and Index.] Petrópolis: Vozes.
18. Gadamer, H.G. (2006). *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Continuum.
19. Gadamer, H.G. (2001). *Gadamer in conversation. Reflections and commentary*. New Haven: Yale University Press.
20. Gadamer, H.G. (2002). *The Beginning of Knowledge*, trans. R. Coltman, New York:
21. Gadamer, H.G. (1977). *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. E. Linge, Berkeley: University of California.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۸ - ۷۱

جستاری در نگرش‌های اخلاقی به عدالت کیفری مشارکتی

^۱ محمد جمادی

^۲ علی جانی پور

^۳ کرم جانی پور

^۴ داریوش بابایی

چکیده

عدالت از قدیمی‌ترین مفاهیمی است که بشر از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است عدالت اشکال مختلفی دارد که می‌توان به عدالت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره اشاره نمود. در این میان عدالت کیفری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دانشمندان و صاحب نظران علوم اجتماعی عوامل متعددی را موثر بر عدالت کیفری دانسته‌اند که در این میان اصولی چون اصل برائت و اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها به علاوه شخصی بودن مسئولیت کیفری مورد توجه است لکن مسئولیت کیفری در میان آن‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که لازم است در این خصوص موشکافی‌های جدی صورت گیرد و نگرش‌های اخلاقی به عدالت کیفری خصوصاً عدالت کیفری مشارکتی به صورت علمی انجام شود. بی‌توجهی به حوزه‌های مسئولیت اخلاقی در زمینه عدالت کیفری حق مراجعه کنندگان به دستگاه قضایی را تضییع نموده و موجبات بی‌عدالتی را فراهم می‌نماید. بنابراین توجه به شخصیت و کرامت انسانی افراد از ضرورت عدالت کیفری مشارکتی است. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای به نگرش‌های اخلاقی در زمینه عدالت کیفری مشارکتی پرداخته و به مجهولات چندی در این خصوص پاسخ داده است.

واژگان کلیدی

نگرش‌های اخلاقی، عدالت کیفری، مسئولیت اخلاقی، عدالت مشارکتی، سیاست اخلاقی

کیفری.

۱. دانشجو دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

Email: mohammadjamadi 1o@gmail.com

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

Email: ali.janipor.2634@gmail.com

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

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

طرح مسأله

تاریخ حقوق حکایت از آن دارد که در دورانی که دولت به معنی امروزی آن شکل نشده و اداره امور زندگی اجتماعی تحت اراده و ید نهادهای حاکمیتی نبود؛ این خود مردم بودند که به صورت خودجوش و گاه نیمه سازمان یافته نسبت به حل و فصل امور و دعاوی مابین خویش اقدام می کردند، اما با تشکیل دولت و ایجاد سازمان ها و نهادهای حاکمیتی، بسیاری از امور از جمله امور مربوط به رسیدگی و حل و فصل دعاوی و واکنش در قبال پدیده های ضد اجتماعی، در صلاحیت انحصاری دولت ها قرار گرفت و حدود مداخله مردم بالأخص در زمینه پاسخ به پدیده مجرمانه به شدت محدود و مضیق شد. بدین ترتیب تا نیمه نخست سده بیستم، تنها دولت ها بودند که با تنظیم روش های سرکوبگر کیفری به مقابله با بزه و بزهکاری می پرداختند؛ اما پس از آن و به تدریج در نتیجه تحول اجتماعات سیاسی به سمت وسوی حاکمیت مردم در سرنوشت خویش و مآلان افزایش مشارکت های مردمی در قلمروهای گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... مشارکت مردم به قلمرو قضایی نیز تسری پیدا کرد و بدین ترتیب نقش مردم و شهروندان علاوه بر تعیین نمایندگان که مؤثر در امر قانون گذاری و جرم انگاری بود، به مشارکت آنان به انحاء مختلف در پاسخ به پدیده مجرمانه نیز پذیرفته شد و در قالب دستاوردهای علوم جنایی، عنوان سیاست جنایی مشارکتی بدان اطلاق گردید.

سهم عدالت در قضاوت

در حقوق اسلام قاضی باید با توجه به لزوم اجرای عدالت سه مراحل ذیل را رعایت کند:

۱- آگاهی بر دعوی مدعی و مدعی علیه داشته باشد. این امر مستلزم آن است که مدافعات طرفین دعوی را بشنود و متهم از خودش دفاع نماید. عدم جانبداری نسبت به طرفیت دعوی این امر مستلزم آن است که دادگاه بی طرف، بی غرض و منصف باشد و قاضی دادگاه استقلال قضایی کافی داشته باشد. (مؤذن زادگان، ۱۳۷۲، ص ۲۶) وقوف و تسلط کافی بر حکمی که خداوند متعال در مورد حل و فصل خصومت مقرر کرده است، داشته باشد. از امام صادق (ع) نقل شد، که رسول خدا (ص) فرمود: هر گاه بین دو نفر قضاوت می کنی، به نفع یکی از طرفین نباید رای دهی مگر اینکه مدافعات طرف دیگر استماع شود. برخی دانشمندان حقوق به موجب دلالت حدیث مذکور گفته اند، صدور حکم از ناحیه حاکم اسلامی، بدون استماع مدافعات مدعی علیه جایز نیست. چنانچه حاکم اسلامی عمداً قبل از استماع از استماع مدافعات مدعی علیه به نفع مدعی حکم دهد، این حکم از درجه اعتبار ساقط می باشد، زیرا این امر دلالت بر خدشه امر عدالت دارد. حقوقدانان اسلامی معتقدند که قاضی باید در موضع نمایان که بدون در و دیوار

باشد، مثل مکانی که وسیع باشد، بنشینند، تا اینکه رسیدن به او آسان باشد. (حلی، ۱۴۰۷، حلی، ج ۴، ص ۷۲) در فقه شیعه هیچ تفکیکی بین مراحل مختلف دادرسی کیفری وجود ندارد و یک نفر عهده دار تمام مراحل کیفری می باشد. و جرایم به دو نوع حق الهی و حق الناسی تقسیم می شوند که رسیدگی غیابی در حق الهی جایز نیست ولی در حق الناس رسیدگی غیابی جایز است.

سهام عدالت در تفسیر قانون

با نگاهی به تاریخ حقوق ایران ملاحظه می شود که مردم از همان ابتدا مشکلات قضایی خویش را از طریق مراجعه و مرافعه نزد ریش سفید و معتمد خویش، حل و فصل می نمودند. از زمانی که دولت ها تشکیل گردید و برای هر شهری قاضی منصوب شد، باز هم شیوه های سنتی حل و فصل اختلافات از بین نرفت. از زمانی نیز که دادگستری به شیوه مدرن ایجاد شد، باز هم تغییری در سنت های مربوط به امور قضایی حاصل نشد. در این اواخر - مخصوصاً از زمان انقلاب مشروطه - در ایران با وجود تمایل مردم به ایجاد عدلیه و تأسیس آن به لحاظ تراکم پرونده ها، برخورد رسمی صرف، عدم بهره مندی از توانایی های مردمی و ... دستگاه قضایی در کنترل جرایم و انحرافات عاجز مانده است. به لحاظ انحصارگرایی صرف مقامات دولتی در کنترل پدیده مجرمانه و شکست نهاد عدالت کیفری در ایفای رسالت های خویش و استفاده از زرادخانه کیفری و عدم تنوع در ضمانت اجراها، امروزه رشته سیاست جنایی ظهور و بروز پیدا کرده و جایگاه خویش را در میان رشته ها پیدا و تثبیت نموده است. سیاست جنایی تا مدت ها همان سیاست کیفری محسوب می شد، اما امروزه موضوع و قلمرو آن کاملاً متفاوت است. در این رشته علاوه بر بزه، انحراف نیز مطرح است. از طرفی به جای واکنش به کنش ها، پاسخ به پدیده مجرمانه که - مفهوم اعمی است - استفاده می شود. علاوه بر مقامات رسمی و دولتی به نقش مردم و جامعه مدنی نیز توجه شده است. بنابراین ضمن این که مشارکت مردم در طول تاریخ یک اصل تاریخی است، امروزه این مشارکت در قالب سیاست جنایی مشارکتی مطرح می شود. سیاستی که علاوه بر استفاده از اهرم های رسمی در کنترل پدیده مجرمانه، از اهرم های غیررسمی نیز در کنار آن بهره مند می شود. (بشریه، ۱۳۸۴؛ ج ۳، ص ۷۱)

با توجه به مراحل مختلف سیاست جنایی، مردم در همه آن مراحل می توانند مشارکت داشته باشند.

مشارکت عمومی در عدالت کیفری

مشارکت و کیفیت آن از کشوری به کشور دیگر متفاوت است و بسته به این که مدل غالب سیاست جنایی چه مدلی است، مشارکت مردم نیز متفاوت خواهد بود. در ایران با توجه به دیدگاه های ایدئولوژیک و تأثیر آموزه های دینی در مقررات کنونی، این مشارکت بسیار ضعیف است و اگر مشارکتی هم ملاحظه می شود از نوع سرکوبی و ابزاری است و نه مبتنی بر همبستگی و هم

پذیری. علاوه بر موانع ایدئولوژیکی، موانع دیگر نیز از اهمیت خاصی برخوردار هستند. (عبدی، ۱۳۸۱، ص ۹۲) مثلاً حکومت‌ها همیشه به مردم اعتماد نداشته‌اند و مردم را غیرخودی تلقی می‌کردند. مردم نیز به صورت تابع و مطیع پرورش می‌یافته‌اند و تربیت مدنی در ایران رشد نکرده است. مانع دیگر مانع فرهنگی است. گفته شد که در شرایط مطلوب، از نشانه‌های جامعه مدنی است؛ اما در «تعدد و تکثر فرهنگی» در خصوص ایران تعدد فرهنگی منجر به عدم وفاق و همبستگی در جامعه می‌شود. بدین ترتیب که در کشور ایران هر کدام از این فرهنگ‌ها، تنظیمات یکدیگر را نفی می‌نماید. (کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷) این فرهنگ‌ها عبارتند از: فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی. تا زمانی که فقط فرهنگ ایرانی در کشور حاکم بود، یک سلسله ارزش‌های ایرانی حاکم بود، اما از زمان ورود اسلام به ایران ارزش‌های دینی نیز وارد فرهنگ ایران شد و مدتها طول کشید تا اینکه یک هویت ایرانی - اسلامی هر چند متعارضی ایجاد گردد. یعنی دین اسلام دارای احکام مخصوص به خود است و ممکن است در خیلی از موارد با فرهنگ ایرانی در تعارض باشد. این امر موجب تعارض فرهنگی می‌شود. (کی‌نیا، ۱۳۷۰، ص ۶۸). بنابراین افراد جامعه با فرهنگ‌های گوناگون نمی‌توانند همدیگر را تحمل کرده و بپذیرند و اگر دولتمردان دارای یک خرده فرهنگ باشند، خرده فرهنگ دیگر ممکن است نفی یا طرد شود. پس ممکن است بین فرهنگ رسمی و غیر رسمی نیز فاصله یا شکاف ایجاد گردد که در این صورت همزیستی دولت و مردم دچار مشکل می‌شود. فرهنگ غربی نیز ارزش‌هایی را ایجاد می‌نماید که ممکن است با فرهنگ موجود ایرانی یا اسلامی متفاوت باشد. غربی کردن فرهنگ ایران، جزو سیاست‌های شاهان پهلوی بود. در آن دوران با خیلی از مظاهر فرهنگ ایرانی و اسلامی مبارزه شد. از آن زمان رغبت به ارزش‌های غربی در ایران فزونی یافت و تاکنون مبارزه بین دو فرهنگ، هم‌چنان ادامه دارد. در مقابل هم قرار گرفتن این فرهنگ‌ها، موجب شکاف بین آحاد جامعه شده و به سیاست‌جنایی مشارکتی صدمه وارد می‌نماید. البته تنوع زبان، قوم و نژاد در ایران نیز که از عناصر فرهنگ (خرده فرهنگ) بوده و اصولاً می‌تواند از مظاهر جامعه مدنی باشد، از موانع مشارکت محسوب می‌شوند. (گودرزی بروجردی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷) علت عمده‌اش نیز به سیاست‌های شاهان پهلوی بر می‌گردد که فقط تلاش در جهت یکسان‌سازی داشته و زبان فارسی را رسمی تلقی و سایر زبان‌ها و قومیت‌ها مورد تحقیر قرار می‌گرفتند. به تدریج اقوام از هم فاصله گرفته و همدیگر را نمی‌پذیرند که این موارد منجر به شکاف و فاصله می‌گردد، مخصوصاً اگر عده‌ای در اقلیت قرار گرفته و از عده دیگری بیشتر حمایت گردد. دخالت دولت در امور فرهنگی نیز فاصله‌ها را بیشتر نموده و پدیده مشارکت را با مشکل مواجه می‌نماید. مانع ساختاری دیگر «مانع اقتصادی» است. اقتصاد به عنوان یک مانع از دو جهت حائز اهمیت است. اول اینکه آیا در ایران طبقه‌ای به نام طبقه اقتصادی وجود دارد

یا خیر؟

دوم اینکه اقتصاد ایران دولتی است یا خصوصی و حسب مورد چه تأثیری بر تکوین جامعه مدنی و سیاست جنایی مشارکتی دارد؟ در خصوص سوال های فوق می توان گفت که اقتصاد ایران دولتی است و سرمایه دست دولت است، مهمترین درآمد دولت نیز از فروش نفت حاصل می گردد، وقتی اقتصاد دولتی باشد، طبقه ی اقتصادی ایجاد نمی شود و چنانچه بازار آزادی هم وجود داشته باشد در حدی نیست که بتواند با دولت رقابت نماید و تا زمانی که رقابت وجود نداشته باشد؛ انگیزه ای برای وجود قشری که بتواند حافظ منافع آن ها باشد، ایجاد نمی گردد. از طرفی چون درآمد نفتی وجود دارد دولت به سرمایه مردم نیازی ندارد و به پرداخت مالیات اهمیتی داده نمی شود. وقتی مردم مالیات نپردازند، مطالباتی از دولت نمی توانند داشته باشند و همه اقدامات توسط خود دولت انجام می شود و دولت به مردم پاسخگو نخواهد بود. (مهلبادی، ۱۳۸۰، ۳۶-۱۱) در این شرایط، جامعه مدنی که بتواند در زمینه اقتصاد تشکیل شود، به وجود نخواهد آمد. هر چند در این اواخر دولت در صدد خصوصی سازی است و اقداماتی نیز صورت گرفته است. (از جمله اجرایی کردن اصل ۴۴ قانون اساسی) با این وجود هدف از خصوصی سازی ایجاد اقتصاد آزاد در ایران نیست، بلکه به لحاظ ضررها و فساد است که گریبان گیر شرکت های دولتی شده است و به منظور برون رفت از این معضل اقتصادی، چنین اقدامی صورت گرفته است؛ کما این که برخی از مقامات مسوول چنین اعتراف نموده اند. در هر صورت فعلاً اقتصاد دولتی است و قشر متوسط قوی اقتصادی در ایران وجود ندارد. بنابراین یکی از عناصر جامعه مدنی مفقود است. موضوع دیگر این که، جامعه مدنی به طور کلی از لحاظ مالی به دولت و سرمایه های آن متکی است، یعنی مستقل نیست یا مستقیماً از طرف دولت حمایت مالی می شود و یا اینکه به کمک های مالی دولت نیازمند است. برخی از اعضای آن نیز صرفاً به خاطر اخذ امتیازهای مالی از دولت نهادهایی را تشکیل می دهند. در همه این موارد جامعه مدنی مستقل نیست و نمی تواند نماینده واقعی مردم محسوب شود و چون از لحاظ مالی وابسته است نمی تواند. مطالبات مردم را مطرح نموده و از حقوق و خواسته های آن ها دفاع نماید و در مقابل دولت توان مبارزه را ندارد. بنابراین جامعه مدنی از این حیث دارای ضعف است و باید از لحاظ مالی مستقل باشد تا اینکه بتواند به اهداف خود نایل گردد. نیز وجود دارد که کاملاً مستقل بوده و نیازی به حمایت دولت ندارند. در « مردم نهاد » برخی از سازمان های واقع پی به این نقطه ضعف برده و به استقلال رسیده اند. این نهادهای مردمی در رسیدن به اهداف خود موفق تر یاد کرد که در زمینه ترک اعتیاد فعالیت « انجمن معتادان گمنام » عمل نموده اند. از جمله این نهادها می توان از کرده و هیچ وابستگی به دولت ندارند. پس عامل اقتصاد و نیز وابستگی اقتصادی و مالی این نهادها می تواند یک مانع ساختاری در زمینه مشارکت مردمی در سیاست جنایی باشد. (نجفی

ابرنندآبادی، ۱۳۷۷، ص ۹۲) مانع ساختاری دیگر «مانع اجتماعی» است یعنی مردم جامعه پذیر نشده اند و فرایند جامعه پذیری سازی افراد به درستی انجام نمی شود.

نهادهای اجتماعی و عدالت مشارکتی

نهادهای اجتماعی نیز که وجود دارد در انجام رسالت های خود عاجز مانده اند. دخالت دولت نیز به این موارد دامن زده و نهادها را ناتوان می کند. در میان نهادهای اجتماعی، دخالت دولت نسبت به نهاد خانواده بیشتر است. دولت به خانواده اهمیت می دهد و در مقام تقویت آن است. خانواده نیز ضروری به دولت نمی رسد. افراد جامعه برای اینکه اجتماعی بشوند باید از چارچوب خانواده خارج شوند و زیستن در جامعه، وارد شدن به نهادهای اجتماعی به آن ها آموزش داده شود و این امر میسر نخواهد شد، مگر اینکه نهادهای واسطه در جامعه وجود داشته باشد. در جامعه ای که فقط مردم در دو نهاد خانواده یا دولت قرار می گیرند. طبیعی است که مردم جامعه پذیر نمی شوند. برخی از دولت ها، افراد را در دولت جذب می نمایند تا اینکه مبادا با دولت و اقدامات آن ها مخالفتی داشته باشند و مردم در چنین جوامعی به استخدام دولت در می آیند. بین مردم و دولت رابطه کارگر و کارفرما، ارباب و رعیت و خادم و مخدوم برقرار می شود. مردم مستقل نبوده و وابسته به دولت می شوند. همه جیره خوار دولت بوده و نمی توانند تشکل یا نهادهایی را به صورت مستقل ایجاد نمایند. موسسات آموزشی از جمله آموزش و پرورش نیز که اصولاً باید در راستای جامعه پذیری مردم نقش داشته باشند، چون زیر نظر دولت هستند به درستی انجام نمی شود. بنابراین مردم تربیت و پرورش مدنی پیدا نمی کنند. در نتیجه همکاری جمعی، فرهنگ مشارکت، تشریک مساعی، تعاون، همبستگی و هم‌پذیری ایجاد نمی شود. اما موانع سیاست جنایی مشارکتی محدود به موانع کلان و ساختاری نیست، بلکه خود این موانع در علم حقوق و سیاست جنایی آثار خاصی خواهند داشت که به مهمترین آن ها اشاره می شود. آثار مورد نظر در این رساله به دو صورت مشخص شده است. یکی به صورت «فقدان نهادهایی حقوقی» است که در صورت وجود این نهادها، امکان مشارکت مردمی در سیاست جنایی فراهم می شود. دوم اینکه نهادهایی پیش بینی شده است، اما این نهادها با محدودیت هایی مواجه هستند و کارایی لازم را ندارند و به دلایل ساختاری پیش گفته در انجام رسالت های خود ناتوان هستند. نهادهایی که در شرایط مطلوب می توانند وجود داشته باشند، ولی در مقررات ایران یافت نمی شود، می توان از نهادهایی مثل میانجی گری کیفری، مجازات های اجتماعی، نظارت قضایی، نظام نیمه آزادی و تعلیق مراقبتی یاد کرد. در برخی از این نهادها مثل میانجی گری کیفری می توان از مشارکت مردم در زمینه صلح و سازش بین طرفین دعوی بهره مند شد. این در حالی است که در مقررات کنونی ایران افراد یا مؤسساتی به عنوان میانجی گر پیش بینی نشده است، در صورتی که وجود میانجی بین مقامات رسمی و مردم جهت صلح و سازش و

یا نزدیک کردن نظرات طرفین دعوی لازم است، همان طور که در برخی از دعاوی حقوقی مقرر شده است. (مثل نهاد داوری در قراردادها و نیز داور در پرونده های طلاق) میانجی در این گونه موارد می تواند شخص حقیقی و یا حقوقی باشد، (نجفی، ابرند آبادی، ۱۳۸۲، ص ۳۶)، مهم این است که مستقل بوده و وابسته به حکومت نباشد، چون طرفین باید به وی اعتماد نموده و حقایق را بیان نمایند تا راه حل مناسبی از طرف میانجی گر پیشنهاد شود و اگر میانجی گری با شکست مواجه شود، امکان پیگیری دعوی از طریق محاکم دادگستری فراهم شده و متهم نیز بدون دغدغه خاطر در این مسیر گام بردارد. اگر میانجی سمت دولتی داشته باشد، مردم اعتمادی به وی نخواهند داشت و میانجی گری با شکست و عدم استقبال روبرو خواهد شد. اما در خصوص مجازات های اجتماعی باید گفت که هدف از اجرای این مجازات ها در وهله اول این است که به جای مجازات حبس از این مجازات های جایگزین استفاده گردد. یعنی در جهت حبس زدایی. در وهله بعدی با این هدف که محکوم در اجتماع باقی بماند و منزوی نشود، بتواند نقش خود را در جامعه به خوبی و مثل گذشته ایفاء نماید. از طرفی محکوم، خانواده وی و جامعه درگیر با مشکلی که بوجود آمده است؛ باشند و همه احساس مسوولیت نموده و به بازپذیری محکوم کمک نمایند. مجازات ها در متن جامعه اجرا شود و از توانمندی های مردم استفاده شود. این امر کمک به کنترل بهتر جرم نموده و از تکرار آن جلوگیری می شود. در واقع نظارت از نزدیک هم صورت می گیرد و از هزینه های زندان جلوگیری می شود. (فیض، ۱۳۶۸، ص ۲۱) نهادهای دیگر مثل تعلیق مراقبتی، نظام نیمه آزادی، تعویق تعقیب و تعویق صدور حکم، مشابه نهاد مذکور بوده و زمینه مشارکت مردم را می تواند فراهم نماید، مخصوصاً که ممکن است اجرای این نهادها تحت نظارت مأمور تعلیق مراقبتی و یا مددکار اجتماعی قرار گیرد، به شرطی که این افراد رسمی و دولتی نباشند و از افراد داوطلب و مردمی باشند والا ممکن است نتیجه مورد انتظار گرفته نشود و یا اگر مشکلات ساختاری گریبان گیر جامعه باشد، نتایج مطلوبی اخذ نگردد. کما این که در برخی از کشورها، این نهادها نتیجه معکوس داشته است. مثلاً در جامعه هندوستان به لحاظ پر جمعیت بودن و فقر اقتصادی تقریباً هیچ کس داوطلبانه و رایگان، مشارکتی در اجرای برنامه های فوق نداشت. در جامعه ایران نیز که وضعیت مشابهی حاکم است؛ ممکن است نتایج مشابهی در پی داشته باشد. وقتی در جامعه فقر اقتصادی حاکم است، چطور می توان انتظار داشت مردم به صورت داوطلبانه در اجرای مجازات های جامعه مدار مشارکت داشته باشند. باید در این خصوص علاوه بر مسائل کلان اقتصادی، بسترهای فرهنگی را نیز ایجاد کرد. موضوع دیگر که زمینه مشارکت مردم وجود دارد، اما به عللی به آن بی توجهی شده است، پیشگیری از جرم است که در قانون اساسی و در پاره ای از قوانین عادی پیش بینی شده است. با توجه به گسترده بودن مصادیق پیشگیری از جرم، می توان از توانایی های مردم استفاده کرد و در این خصوص قوانین یا مسکوت

است و یا اخیراً به این امر مهم به صورت جزئی پرداخته اند. (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۷۵، ص ۱۵) امر پیشگیری از توان قوه قضائیه خارج است و نیاز به همکاری کلیه نهادهای دولتی و غیر دولتی و مردم دارد. بعضی از مصادیق آن از جمله پیشگیری اجتماعی، بدون حمایت و پشتیبانی دولت امکان پذیر نیست.

نقش پیشگیری در تحقق عدالت کیفری مشارکتی

یکی از دلایل افزایش جرم در ایران نیز، عدم توجه به پیشگیری است و نهادها به صورت خیلی پراکنده و خاص چنین مسوولیتی پیدا نموده اند. در صورتی که آیا ممکن است بدون مشارکت مردم به پیشگیری وضعی پرداخت؟ آیا دادگستری یا دولت یا حتی هر دو قوه می توانند در این امر موفق عمل نمایند؟ جواب قطعاً منفی است. باید قوانین منسجمی تصویب شود و قوه قضائیه نقش متولی و مدیریتی داشته باشد و از آحاد جامعه در سطوح مختلف تصمیم گیری و تصمیم سازی استفاده کرد. باید آموزش های لازمه به مردم داده شود و نهاد امر به معروف و نهی از منکر نیز به صورت درست آموزش و نهادینه شود. باید همه مردم را مسوول همه جرایم دانست و همه را در امر پیشگیری شرکت داد تا بتوان از میزان جرایم تا حدودی کاست. اما در خصوص نهاد هیأت منصفه، وضع به گونه ای دیگر است. هیأت منصفه باید مظهر مشارکت مردمی باشد، شاید این نهاد، تنها نهاد قانونی باشد که صراحتاً در قانون اساسی ایران ذکر شده و می تواند سمبل سیاست جنایی مشارکتی باشد. سوالی که ممکن است مطرح شود این است که آیا این نهاد، نقش خودش را به درستی ایفاء می نماید یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است علت یا علل آن چیست؟ فلسفه وجودی نهاد مزبور این است که مردم در مراحل مختلف قضایی، بتوانند مشارکت مستقیم داشته باشند، یعنی به همان صورت که در مسائل سیاسی و ... نقش مستقیمی دارند. در سرنوشت قضایی خویش نیز مداخله داشته باشند. در اکثر کشورهای دنیا هیأت منصفه در جرایم مهم حضور دارند. این اعضا نمایندگان عمومی جامعه هستند این اعضا در دادسرا به صورت هیأت منصفه اتهامی و در دادگاه به صورت هیأت منصفه رسیدگی حضور دارند. در ایران این نهاد از جهات مختلفی محدود شده است. (حسینی نیک، ۱۳۷۳، ص ۹۶) اول اینکه، فقط در جرایم سیاسی و مطبوعاتی تشکیل می شود. دوم این که، فقط در مرحله دادگاه بدوی مقرر شده است. سوم اینکه، اعضای آن توسط مردم انتخاب نمی شود؛ بلکه منصوب حکومت هستند. چهارم اینکه، افرادی که اطلاعات حقوقی دارند، منع نشده اند. پنجم اینکه، دادگاه تکلیفی در تبعیت از این گروه ندارد و به نظر خود عمل می نماید. ششم اینکه، با همه این ایرادها، اخیراً در خصوص فقط جرایم مطبوعاتی تشکیل شده است و در خصوص جرایم سیاسی تاکنون، دادگاهی با حضور هیأت منصفه تشکیل نشده است و مهمترین توجیه این امر به لحاظ عدم تعریف قانونی از جرم سیاسی است.

جایگاه هیأت منصفه در نظام تحقق عدالت کیفری

مهمترین ایراد وارده به مقررات راجع به هیأت منصفه، انتصابی بودن این اعضاست و این امر با فلسفه نهاد مزبور مغایرت دارد و نگاه موجود رسمی و دولتی است و نه مردمی. به خاطر همین مسأله کارایی هم ندارد. در صورتی که نهاد هیأت منصفه از جمله مهمترین نهادهایی است که می تواند در سیاست جنایی موثر باشد و با مداخله خویش، عدالت را بومی، منصفانه و مردمی نماید. در واقع دادگاه نیز باید از نظر مردم تبعیت نماید؛ ولی متأسفانه این نهاد دولتی شده و فقط اسم و رسمی از آن باقی مانده است و فقط سعی شده است که یکی از اصول قانون اساسی معطل نشود. در نتیجه نمی توان گفت که یک نهاد مردمی است. نهاد دیگر که می تواند از جمله مظاهر مشارکت باشد؛ شورای حل اختلاف است. شورای حل اختلاف در راستای توسعه مشارکت مردمی تشکیل شده است. در قانون به حل اختلاف های جزئی توسط اعضای این شورا اشاره شده است و در خصوص رسیدگی به جرایم به کیفیتی که اعضای آن قادر به صدور حکم باشند، اشاره ای نگردیده است. (نیازپور، ۱۳۸۴، ش ۴) با این وجود در آیین نامه ای که به تصویب رییس قوه قضاییه رسیده است به این شورا صلاحیت رسیدگی به جرم نیز اعطاء شده است که این امر ضمن این که خلاف مقررات قانون اساسی است؛ ظاهراً خلاف شرع هم است. در واقع مطابق آیین نامه، شورا دارای دو کارکرد است. اول صلح و سازش. دوم در صورت عدم موفقیت در سازش، رسیدگی. همین کارکردها را، دادگاهها هم دارند و بنابراین ضرورتی به تأسیس شورا وجود نداشت. چون به لحاظ همان مشکلاتی که محاکم دارند، شوراها نیز درگیر مشکلات مشابه هستند. از جمله شوراها وقت کافی جهت سازش طرفین ندارند و ناتوان از این کارکرد مهم هستند، وقتی سازش صورت نگیرد، باید رسیدگی انجام شود، در این صورت، شورا تبدیل به یک نهاد موازی با دادگستری می شود؛ گویا که به عنوان فرشته نجات بخش دادگستری به میان آمده است. از طرفی یکی از اهداف تأسیس آن مشارکت مردمی اعلام شده است، در صورتی که اعضای آن توسط مقامات دولتی و قضایی انتخاب می شوند. فقط یک عضو، آن هم به صورت غیرمستقیم، مردمی است. آیا می توان از مردمی بودن اعضای آن سخن گفت؟ نتیجه این که، این نهاد نیز یک نهاد صوری و به ظاهر مردمی است. مقنن ظاهراً نهاد مردمی ایجاد نموده است و اصلاً در مقام چنین امری نبوده؛ بلکه قصد داشته است نهادی ایجاد نماید که صرفاً به دادگستری کمک نموده تا از آمار پرونده ها کاسته شود؛ این در حالی است که مشکل تراکم پرونده ها جای دیگری است که باید آن مشکلات حل شوند. مهمترین این موارد جرم زدایی است. وقتی بار دادگستری سنگین باشد، انتظار از آن زیاد باشد، سیاست حاکم نیز فقط سرکوبی باشد، منطق موجود کیفری باشد، انحراف جرم انگاری شود و فضای مانور آحاد جامعه کمتر باشد؛ مشخص است که دادگستری نمی تواند به درستی به ایفای نقش خود بپردازد. چون ناتوان

می شود، مردم نیز آمیدی به این تشکیلات نخواهند داشت، در نتیجه حاکمیت را در کنترل جرایم و انحرافات ضعیف دانسته و در این صورت خواستار اصلاحات می شوند و ممکن است عده ای پیدا شده و ندای انحلال آن را بدهند. به منظور جلوگیری از این مشکلات بهتر است صلاحیت دادگستری محدود به موارد مهم شده و از نمایندگان مردم، در قالب نهادهایی تقاضای مشارکت در کلیه مراحل سیاست جنایی (اعم از تصمیم گیری، تصمیم سازی، تقنین قوانین، سیاست های کلی و ...) شود. بدین صورت مردم درگیر در مسائل مربوط به خود شده، عدالت را لمس کرده و خودشان تصمیم گیری نمایند. در انتخاب اعضاء نیز از هر گونه تعصبی خودداری شود. است که فقط در قانون. « قاضی تحکیم » تعبیر کرد، نهاد « قاضی خصوصی » نهاد دیگر که می توان از آن به قانون تشکیل دادگاه های عمومی و انقلاب پیش بینی شد و جامعه عمل نبوشید. در فقه وقتی طرفین راضی باشند که اختلاف خود را به نزد شخص بی طرف ببرند از آن به قاضی منصوب طرفین نام برده شده است. هر چند نهاد خوبی به نظر می رسد، اما کیفیت آن و سازوکارهای این نهاد، مشخص نیست و به همین علت در عمل اجراء نگردیده است. (مارتی، ۱۳۸۱، ص ۲۴) عده ای نیز آن را محدود به موارد خاص - یعنی حقوقی - می نمایند که همان داوری در امور خصوصی است. در لوایحی که هم اکنون مراحل تصویب قانونی آن طی می شود به این نهاد اشاره شده است که مهمترین ایراد آن انتخاب این شخص توسط رییس قوه قضاییه است که این امر نه تنها خلاف موازین شرعی است؛ بلکه موضوع انتخاب مردم و یا مشارکت مردم در سیاست جنایی کلاً منتفی است. نهادهای دیگری که در قوانین ایران پیش بینی شده است و بالقوه امکان مشارکت مردم در سیاست جنایی وجود دارد، اما متأسفانه به نقش مردم توجهی نشده است؛ می توان از نهاد تعلیق مجازات، تعلیق تعقیب، آزادی مشروط و درمان مجرمین یا محکومین اشاره کرد. در تمامی این موارد می توان از توانایی های مردم و یا جامعه مدنی و سازمان های غیردولتی بهره برد. مثلاً در اجرای شرایطی که در نهادهای فوق از ناحیه دادگاه تعیین و توسط محکوم اجراء می شود، می توان به مؤسسات خصوصی اشاره کرد که حاضر هستند به محکوم کمک نمایند یا در خصوص درمان می توان از امکانات جامعه مدنی استفاده نمود و بدین وسیله به شخص کمک کرد تا به جامعه برگشت نماید، از طرفی خانواده شخص، جامعه محلی و نیز کل جامعه را درگیر و مسوول کرد، در صورتی که نه تنها چنین برداشتی از قانون نمی توان کرد؛ بلکه به منحرف اجتماعی به عنوان مجرم^۱ نگریسته شده است

^۱ مواد ۱۶ و ۱۵ قانون اصلاح قانون مبارزه با مواد مخدر اعتیاد را جرم تلقی نموده است. به درمان مجرم نیز اشاره

نموده، اما اشاره ای به

نهادهای مردمی نشده است.

بدیهی است که نه شخص بیمار حاضر به همکاری می شود و نه خانواده وی به این امر همت کرده و نه سازوکارهای لازم توسط قانون مشخص شده است و شخص محکوم توسط هیج نهادی نظارت نمی شود تا بازپذیری وی فراهم گردد. برخی از محدودیت ها و موانع شرعی نیز وجود دارد که باید در این خصوص تجدیدنظر شده و واقعیت های اجتماعی در نظر گرفته شود. به عنوان نمونه در خصوص وابستگی به مشروبات الکلی، فقط به کیفر توجه شده است و این در حالی است که آیا با زدن تازیانه به بدن شخص بیمار، وابستگی به مواد الکلی در شخص از بین می رود؟ در این گونه موارد است که باید جامعه به محاکم کمک کرده تا نسبت به بهبودی شخص بیمار اقدام گردد. بنابراین حداقل دو مشکل اساسی در این زمینه وجود دارد: یکی این که قانون به افراد بیمار به عنوان مجرم نگریسته است. دوم این که زمینه های مشارکت مردم در خصوص این موارد در قانون پیش بینی نشده است. مانع دیگر که «مانع بین المللی» است و در تمامی کشورها ساری و جاری است حقوق بشری شدن نظام کیفری و تکلیف رعایت تضمین های «دادرسی عادلانه» در فرایند قضایی کیفری است که در جریان آن «بزه دید شاکی» و «متهم-بزهکار» از حقوق ویژه ای برخوردارند. چنانکه عدم رعایت آنها دولتها را در معرض اتهام نقض حقوق بشر و بی اعتباری ملی و بین المللی قرار می دهد و مشروعیت مردم سالارانه آنها را که امروزه در روابط بین المللی امتیازی بزرگ و نشانه ای از «متمدن بودن» برای یک دولت محسوب می شود، از میان می برد. در چنین شرایطی، واگذاری حق تعقیب کیفری و حق تنبیه کردن مجرم به مردم و جامعه مدنی در واقع موجب بازگشت به عدالت خصوصی از نوع «متکثر» آن می شود و زمینه هرج و مرج قضایی و بنابراین اخلال در نظم عمومی را فراهم می کند و بدین ترتیب به جای «عدالت کیفری عموم» متحدالشکل «عدالت کیفری خصوصی» متنوعی بوجود خواهد آمد که برآیند آن بی عدالتی است. (حسینی رازلیقی، ۱۳۸۴، ص ۴۸) اما تراکم پرونده ها در دادگستری، افزایش جرم و جنایت، تورم کیفری و جمعیت زندان ها، شکست نهاد عدالت کیفری در اصلاح مجرمین و نبود امکانات کافی دولت ها در مبارزه با جرایم، نقش نهادهای بین المللی از جمله سازمان ملل متحد، مداخله و مشارکت دولت و جامعه مدنی بیش از پیش احساس می شود.

سیاست جنایی مشارکتی زمینه ساز عدالت کیفری مشارکتی

امروزه فقط یک سیاست جنایی مشارکتی می تواند تا حدودی از میزان جرایم در جامعه کاسته و به بازپذیری مجرم توجه نموده، در عین حال به حقوق بزه دیده و جامعه توجه نموده و توسعه مدار باشد. (قاسمی، سیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۸) اما همان طور که ملاحظه شد در ایران موانعی وجود دارد که این موانع شناسایی شدند؛ هر چند این پژوهش بیشتر در صدد طرح موانع مزبور است تا بررسی تفصیلی آن ها در هر حال با توجه به نتیجه هایی که از پژوهش حاضر گرفته شد.

می‌توان پیشنهادهایی به شرح ذیل عنوان نمود. امید است که مورد قبول مقنن در آینده هر چند دور واقع گردد:

۱- همان‌طور که تجربه تاریخی نشان می‌دهد، سلطنت‌ها به تدریج محدود، مشروط و سپس از بین رفت، ولی بیشتر اختیارات به دولت تفویض گردید. اختیارات دولت نیز باید محدود شود و برخی از اختیارات به مردم - که صاحبان واقعی حکومت هستند - واگذار گردد و وظایف دولت محدود به موارد مهم شده و بیشتر نقش نظارتی داشته باشد.

۲- دولت در امور اقتصادی مداخله ننموده و بسترهای پیشرفت در امور مزبور را فراهم نماید. هر چه اقتصاد خصوصی باشد، طبقه‌های اقتصادی تشکیل شده و جامعه مدنی مستقل نیز تشکیل می‌گردد.

۳- دولت در امور فرهنگی کمتر دخالت نماید و فقط در زمینه‌هایی که نیاز به نظارت است، این مداخله صورت گیرد و از در اختیار گرفتن کلیه امور فرهنگی خودداری گردد. در ضمن به سطح سواد افراد توجه نموده و از هر گونه تعصب قومی، نژادی، مذهبی و ... خودداری گردد؛ چون منشأ همه اختلاف‌ها و شکاف‌ها تعصب است.

۴- نهادهای اجتماعی تقویت شده و به کیفیتی عمل گردد که مردم فرهنگ اجتماعی پیدا نمایند. یعنی از نهاد خانواده به اجتماع رسیده و جامعه پذیر باشند. نهادهای واسطه اجازه ظهور و بروز داشته باشند و مردم جذب فعالیت‌های اجتماعی شوند. در ضمن اجازه رقابت سالم به همه افراد جامعه داده شود تا همه بتوانند از کلیه امکانات موجود استفاده نمایند. مردم هم بتوانند از طریق تشکل‌ها و نهادهای واسطه، مطالبات خود را از دولت تقاضا نمایند.

۵- با توجه به اینکه موضوع سیاست جنایی، راجع به کنترل جرم و انحراف است و در قالب سیاست اجتماعی

قرار می‌گیرد، دولت باید در اجرای این سیاست به یاری دستگاه قضایی بشتابد و با مساعدت‌های لازم به حل

مشکلات اساسی پرداخته شود. اموری مثل پیشگیری اجتماعی بیشتر در دست دولت است و انجام آن خارج از توان دستگاه قضایی است.

۶- مقررات کیفری درب‌های خود را به سوی جامعه مدنی باز نموده و از توانایی‌های مردمی استفاده نماید.

باید در سیاست کیفری تجدیدنظر نموده و به واقعیت‌های موجود جامعه توجه کرد. نباید بار دستگاه قضایی زیاد شود، چون هر چقدر وظایف زیادی داشته باشد، ناتوان می‌گردد. این ناتوانی باعث یأس و ناامیدی در جامعه شده و تبدیل به یک بحران می‌گردد. باید از بار محاکم کاسته

شود تا بتواند فقط به موارد مهم و اساسی بپردازد و بخشی از اختیارات را نیز به مردم داد.
۷- با توجه به افزایش جرایم در جامعه باید اعتراف کرد که دستگاه قضایی در کنترل آن ها ناتوان است، باید از رسیدگی صرف کیفری در همه جرایم جلوگیری شده و از سایر ضمانت اجراها، مثل مدنی انضباطی و اداری و ... استفاده نمود.

۸- به جای فرهنگ شکایت، باید فرهنگ صلح و سازش تقویت گردد. در اجرای این امر از نهادهایی مثل میانجی گری، شورای حل اختلاف (شورایی که فقط به امر سازش بپردازد)، قاضی تحکیم و ... می توان بهره مند

گردید. البته زمینه های آن تا حدودی فراهم است باید بسترهای آن را تقویت کرد و موانع آن را شناسایی و در جهت رفع آن کوشش کرد.

۹- از این که به دین به عنوان ایدئولوژی نگریسته شود، خودداری شده و انتظار معجزه از دین نباید داشت. لزومی ندارد که همه مقررات از دین اقتباس و استخراج شود. وظیفه دین گسترش داده نشود تا به ناتوانی متهم نشود. مقررات شرعی که با جامعه امروزی سازگار است حفظ شود. تعیین چارچوب خاص برای دین و مکتبی و ایدئولوژیک نگاه کردن به دین، کوچک کردن دین است. به واقعیت های موجود در جامعه توجه شود و از داده های جدید علمی استفاده گردد و قوانین، ایرانی اسلامی و بومی شود.

۱۰- قوانینی که مشارکت مردمی را محدود می نماید، اصلاح شود و به مشارکت واقعی مردم اهمیت داده شود. برای انتخاب اعضای مردمی، خود مردم بتوانند به صورت مستقیم رأی بدهند.

۱۱- در قانون اساسی به صراحت به مشارکت مردم در پیشگیری، کنترل جرایم، انحرافات و سرنوشت قضایی

خویش اشاره ای نشده است و نگاه رسمی و دولتی شده است. در این خصوص تجدید نظر شده و زمینه مشارکت مردم فراهم گردد، در غیر این صورت وجود سیاست جنایی در ایران مورد تردید قرار خواهد گرفت، چون اگر مؤلفه مردم و جامعه مدنی حذف شود؛ فقط می توان از سیاست کیفری یاد کرد نه از سیاست جنایی.

۱۲- از مشارکت سرکوبگر و منفی مردمی کاسته شده و موارد تقنینی که در این خصوص موجود است، لغو گردد. با اقدامات فوق، می توان مردم را در سیاست جنایی شرکت داد. مردم را مسوول تلقی نموده و به همه آموزش مسؤولیت داد تا سیاست جنایی مشارکتی در جامعه ایجاد شود. (کلکم راع و کلکم مسوول عن رعیت) هر چند تا رسیدن به هدف فوق فاصله زیاد است؛ اما ناامیدی منجر به شکست می شود. باید در این راه قدم برداشت و از مشکلات نهراسید و اصلاحات را مثل انقلاب های بزرگ - اگر نتوان از بالا شروع کرد- از پایین شروع کرد.

(هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۴۶)

نظام حقوقی و قضایی عادلانه و عدالت کیفری منصفانه

«واژه دادرسی مرکب از دو کلمه «داد» و «رسی» است که نخستین آن به معنای عدل انصاف و دومی به معنی رسیدن و رسیدگی کردن است. پس دادرسی یعنی به داد کسی رسیدن یا به دادخواهی کسی رسیدگی کردن است. بنابراین واژه دادرسی خود رسیدگی به عدل و داد را افاده می‌کند.» (فضائلی، ۱۳۸۸، ص ۴۵) دادرسی به رسیدگی برای دادستاندن و داد دادن دلالت دارد.

عادلانه به معنای رفتار برابر و مطابق با قواعد و حقوق با هر شخص یا طرف است و نیز به معنای معقول و عادلانه یا متناسب با شرایط است مانند آنجا که وصف معامله، سهم، دستمزد، قیمت و مانند آنها واقع می‌شود. در ادبیات قضایی این واژه به معنای داشتن وصف بی‌طرفی و درستی، آزادی از تعصب و جانبداری و نفع شخصی، عادلانه، منصفانه، غیر جانبدارانه و برابری میان منازعه به کار برده می‌شود. این صفت در عبارت دادرسی عادلانه نیز بر همین معانی دلالت دارد.» (فضائلی، ۱۳۸۸، ص ۵۰)

حق دسترسی به دادگاه و برخورداری از یک دادرسی منصفانه از جمله حقوق اولیه بشر بوده که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق حقوق مدنی - سیاسی و اصول دادرسی فراملی و ... به آن اشاره گردیده است. نظام‌های حقوق داخلی نیز به نوبه خود مجموعه اصول و مقرراتی را برای برقراری دادرسی عادلانه برقرار داشته‌اند. این اصول مراحل سه‌گانه دادرسی شامل مرحله تحقیقات مقدماتی، رسیدگی و پس از رسیدگی را در بر می‌گیرد. اصول حاکم بر دادرسی عادلانه مجموعه اصول و مقرراتی است که تضمین‌کننده حقوق متهم می‌باشد. این اصول تضمین‌کننده آن چیزی است که از آن تحت عنوان دادرسی عادلانه یا دادرسی منصفانه یاد می‌شود. آنچه که موضوع اصلی این تحقیق را تشکیل می‌دهد عبارت است از بررسی اصول و مبانی حاکم بر دادرسی عادلانه در محاکم کیفری، در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی؛ در عین حال در موارد لزوم به اصول مزبور در دادرسی مدنی نیز توجه می‌شود. در این تحقیق اصول مربوطه در هر سه مرحله فوق‌الذکر مورد قرار گرفته و مطابقت و یا عدم مطابقت آن‌ها با مقررات داخلی ایران مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد. در انتها مشخص می‌شود که این اصول در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی پیش‌گفته تا حد زیادی مشابه است، قانون اساسی و قانون آیین دادرسی مدنی ایران به لزوم عادلانه بودن دادرسی توجه داشته و مقررات مفصلی را در این زمینه مقرر داشته‌اند، علاوه بر این اکثر این اسناد مورد تصویب قانونگذار ایرانی نیز قرار گرفته و به صورت جزئی از حقوق موضوعه ایران در آمده است. در عین حال به نظر می‌رسد در بحث ضمانت اجرا با چالش‌هایی در حقوق داخلی ایران مواجه هستیم و در

فقدان یک ضمانت اجرای قابل اعمال بین المللی، مسئله اجرای این اصول در حقوق ایران با چالش جدی رو به رو می باشد.

قانون جدید با وجود برخی از اشکالات و ایرادات مترتب بر آن، برخوردار از جنبه ها و نکات مثبت بسیاری در خصوص رعایت حقوق متهم در روند دادرسی، تضمینات تحقق دادرسی عادلانه و منصفانه است و اگر دچار تغییرات کلی و جدی نشود و با تدوین آئین نامه های اجرایی مقرر در آن، با استفاده از تجارب حرفه ای کارشناسان، قضات و وکلای دادگستری، می تواند در تضمین حقوق شهروندی و اساسی مردم می تواند، موثر و نقش آفرین گردد، در ماده ۱ قانون آیین دادرسی کیفری، آیین دادرسی کیفری مجموعه مقررات و قواعدی تعریف شده که برای کشف جرم، تعقیب متهم، تحقیقات مقدماتی، میانجیگری، صلح میان طرفین، نحوه رسیدگی، صدور رأی، طرق اعتراض به آراء، اجرای آراء، تعیین وظایف و اختیارات مقامات قضائی و ضابطان دادگستری و رعایت حقوق متهم، بزه دیده و جامعه وضع میشود. بنابراین تعقیب متهم و رعایت حقوق متهم از جمله اهداف وضع قانون آیین دادرسی کیفری است و قواعد حاکم بر آن نیز بالطبع در قانون آمده است. بهره مند شدن متهم از حقوق دفاعی و... مذکور در قانون و آگاهی از موضوع و ادله اتهام انتسابی در ماده (۵) این قانون آمده است: «متهم باید در اسرع وقت، از موضوع و ادله اتهام انتسابی آگاه و از حق دسترسی به وکیل و سایر حقوق دفاعی مذکور در این قانون بهره مند شود همچنین ماده عیین میدارد: «متهم، بزه دیده، شاهد و سایر افراد ذیربط باید از حقوق خود در فرآیند دادرسی آگاه شوند و سازوکارهای رعایت و تضمین این حقوق فراهم شود» یکی از گام های موثر در قانون جدید برای رعایت هرچه بیشتر این حقوق، ماده ۵۲ این قانون است که جای آن در حقوق کیفری ایران خالی بود و خوشبختانه قانون گذار در اقدامی مثبت و قابل تحسین آن را به تصویب رساند. ماده مذکور مقرر میدارد: «هرگاه متهم تحت نظر قرار گرفت، ضابطان دادگستری مکلفند حقوق مندرج در این قانون در مورد شخص تحت نظر را به متهم تفهیم و به صورت مکتوب در اختیار وی قرار دهند و رسید دریافت و ضمیمه پرونده کنند» و برخی از مواد دیگر که به آنها نیز در جای خود خواهیم پرداخت در جهت بهره مند شدن متهم از حقوق دفاعی و... مذکور در قانون پیش بینی شده است، یکی از مهم ترین تضمینهای حقوق متهم که بر پایه ی اصل آزادی بیان و اصل برائت استوار است، حق سکوت بوده که بطور مستقیم ناظر بر حق متهم در برخورد با سؤال های قاضی است. قانون آئین دادرسی کیفری جدید با تغییرات عددی شکلی و ماهوی گسترده در قانون آئین رسیدگی کیفری و نحوه تعقیب متهم نوعاً گرایش بر اعمال " اصل تفسیر مُضیق "، رعایت اصول و هنجارهای حقوق شهروندی و بشری و تلاش برای تحقق نظام دادرسی عادلانه نسبت به متهم، در فرایند رسیدگی کیفری دارد. (رجبی، ۱۳۸۶، ص ۵۸)

نتیجه گیری

امروزه تورم جمعیت کیفری، یکی از چالش‌های اساسی در نظام عدالت کیفری است. قانونگذاران به عنوان یک راه حل، غالباً راهبرد عقب نشینی نظام کیفری را در قالب سیاست‌هایی نظیر، جرم زدایی، کیفرزدایی و فضازدایی پذیرفته‌اند. در این میان کیفر زدایی به دلیل این که محدودیت کمتری نسبت به سایر سیاست‌ها دارد بیشتر مورد توجه قانون‌گذار قرار گرفته است. در ایران قانون‌گذار در راستای کاهش تورم جمعیت کیفری در قانون مجازات اسلامی جدید نهادهایی مانند جایگزین‌های حبس، تعویق صدور حکم، نظام نیمه آزادی و آزادی مشروط را به رسمیت شناخته شده است. نهادهای مذکور می‌تواند در حقوق ایران با موفقیت همراه بوده و نقش عمده در کاهش جمعیت تورم کیفری در زندان‌ها ایفا کند مشروط بر این که راهبردهای پیشنهادی مورد توجه کنش‌گران سیاست جنایی قرار بگیرد تا زمینه اجرای بهتر این نهادها برای متهم فراهم شود.

فهرست منابع

قرآن کریم؛ ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

۱. آشوری، محمد (۱۳۷۸). نگاهی به حقوق متهم در حقوق اساسی و قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری. مجله مجتمع آموزش عالی قم، سال اول شماره سوم، ص ۶۴
۲. بنایی بابازاده، امین؛ سازمانهای مردم نهاد از توسعه انسانی تا مشارکت مدنی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۱
۳. سید سیامک فتح الهی، مقاله سیاست جنایی مشارکتی، مجله حقوقی دادگستری، پاییز ۱۳۷۷، شماره ۲۴، ص ۱۷۸.
۴. عالیپور، حسن، توازن میان امنیت ملی و آزادیهای فردی در مقابله با جرایم تروریستی، رساله دکتری حقوق. جزا و جرم شناسی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷، ص. ۲۱۵
۵. فتحی، جواد، اعمال اصل دادرسی عادلانه در دیوان عدالت اداری، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۹.
۶. فتحی، جواد، اعمال اصل دادرسی عادلانه در دیوان عدالت اداری، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۸.
۷. فپانچی، حسام؛ و حمید دانش ناری «الگوهای دوگانه فرآیند کیفری کنترل جرم و دادرسی منصفانه» فصلنامه آموزه های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص. ۱۶۹.
۸. ماری، فلیپ «کیفر و مدیریت خطرها: بسوی عدالتی محاسبه گر در اروپا» ترجمه حسن کاشفی اسماعیلزاده، فصلنامه حقوقی دادگستری، شماره ۴۸ و ۴۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، ص. ۳۳۶.
۹. محسنیان، علی اکبر. (۱۳۸۴). کیفرزدایی و جلوه های آن در حقوق جزای ایران. پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی. دانشکده معارف و حقوق. دانشگاه امام صادق (ع). ص ۲۹
۱۰. مصطفی فضائی، هدایت الله فلسفی (گردآورنده)، سیدجمالسیفی (مقدمه)، "دادرسی عادلانه: محاکمات کیفری بین المللی"، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش (۱۳۸۷)، ص. ۱۷۹.

۱۱. موزن زادگان، حسنعلی؛ پایان نامه دوره دکتری، حق دفاع و بررسی تطبیقی، دانشگاه تربیت مدرس، خرداد ۱۳۷۲، ص ۲۶. به نقل از محمدمهدی رهبری، حق متهم از برخورداری و کیل در قانون جدید دادرسی کیفری، ۱۳۹۱، ص ۹.
۱۲. نجفی ابرنآبادی، علی حسین، (۱۳۸۸)، رویکرد جرم شناختی قانون «حقوق شهروندی»، مجموعه مقالات حقوق شهروندی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، صص ۳۶-۴۳.
۱۳. نجفی ابرنآبادی، علی حسین. (۱۳۸۰). حبس خانگی. مجله ی علوم انسانی بشماره ۲۱. ص ۸۵.
۱۴. نیازپور، امیر حسن، وکیل در قلمرو عدالت کیفری: بنیان‌ها و کارکردها، پژوهشنامه حقوقی، سال دوم، شماره اول، ۱۳۹۰، ص ۱۱.
- یاوری، اسدالله، «حق برخورداری از دادرسی منصفانه و آیین دادرسی نوین» نشریه حقوق اساسی، نشر میزان، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۳.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۹ - ۱۱۲

ارائه الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با رویکرد به اخلاق حرفه ای

^۱ حسن صابری^۲ منصور گرکز^۳ علی خوزین^۴ علیرضا معطوفی

چکیده

اگرچه ممکن است حسابرسان تاحدی به رفتار حرفه‌ای پایبند باشند اما نظارت شفاف و مستمر بر رفتار حسابرسان از یک سو و از سمتی وجود تغییرات در ساختارهای موسسات حسابرسی از سوی دیگر برای حفظ اخلاق حرفه‌ای برای رسیدن به کنترل کیفیت کار حسابداری مهم به نظر می‌رسد. در این راستا هدف مطالعه حاضر ارائه الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با رویکرد به اخلاق حرفه‌ای می‌باشد. روش مطالعه حاضر داده بنیاد می‌باشد. جامعه آماری شامل حسابداران رسمی می‌باشد که با استفاده از روش گلوله برفی، ۱۱ نفر به عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. کدگذاری‌ها در سه بخش کدگذاری باز، محوری و انتخابی صورت گرفت. نتایج حاصل از کدگذاری‌ها در شش دسته محوری، شرایط علی، مداخله گر، راهبرد کنش‌ها، بستر و زمینه و پیامدها دسته بندی شد. الزامات قوانین محیطی و موانع سازمانی و فردی موسسات در دسته بستر و زمینه قرار گرفتند و تحولات فنی و توسعه‌ای و انتصاب و پاداش‌های حسابرسان در دسته شرایط مداخله‌گر و همچنین استاندارد سازی ساختار موسسات حسابرسی و ساختارهای سازمانی واحد در دسته شرایط علی، خط‌مشی‌های عملیاتی موسسات حسابرسی، مهارت و تخصص اعضای موسسات حسابرسی و نیازها و خواسته‌های ساختار موسسات حسابرسی در دسته کنش‌ها و اعتبار خدمات در ساختارهای جدید و سازگاری با تغییرات ساختارهای جدید در دسته پیامدها قرار گرفتند. امید است نتایج مطالعه حاضر کمک شایانی به موسسات حسابداری و افراد شاغل در موسسات حسابرسی نماید.

واژگان کلیدی

تغییر ساختار موسسات حسابرسی، ساختار سازمانی، اخلاق حرفه‌ای، کنترل کیفیت.

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

Email: saberi_atrak@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حسابداری، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: M_garkaz@yahoo.com

۳. استادیار گروه حسابداری، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران.

Email: khozain@yahoo.com

۴. دانشیار گروه حسابداری، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: alirezamaetoofi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۲

طرح مسأله

اهمیت تغییر و نوسازی بر کسی پوشیده نیست، چرا که نیاز آینده، تغییرات است. موسسات موفق در جهان امروز موسساتی هستند که تغییر و تحول را در چارچوب تشکیلاتی خود بگنجانند. بر کسی پوشیده نیست که اساس هر موسسه‌ای بر پایه برآورده سازی نیازها است و از آنجائی که نیاز انسان‌ها همواره در حال تغییر و یا میل به سمت نیاز تازه است، بنابراین لزوم تغییر در موسسات همواره مورد اهمیت بوده است. جوردو^۱ و همکاران (۲۰۱۴) معتقدند موسساتی می‌تواند در عصر دگرگونی حاضر دوام داشته باشند که تغییرات سریع‌تری را در ساختارهای خود به وجود آوردند. موسساتی که جهت تغییرات ساختاری تمایل دارند، به وضعیت بهبود شرایط اقتصادی و رقابت خارجی نزدیک‌تر می‌شوند که این امر منجر می‌گردد که موسسات برای رسیدن به عملکرد بهتر نیازمند ایجاد تغییرات اساسی را مورد توجه قرار دهند (اکسرلورد و اکسرلورد^۲، ۲۰۱۶). تغییرات در ساختارهای موسسات از اهمیت زیادی برخوردار است زیرا اگر موسسه‌ای بخواهد در بازاری که پیوسته رقابتی تر می‌شود، موفق باشد باید خود را با تغییرات محیطی، تطبیق دهد. سوتیوازاک^۳ (۲۰۱۳) تغییر ساختاری موسسات را فرآیندی مستمر برای ایجاد نوآوری و انطباق درون سازمان تعریف کرد. وی همچنین بیان می‌کند که از طرفی ثبات سازمانی ضروری است و از طرف دیگر همین ثبات بزرگترین مانع تغییر است که به عقیده وی یکی از چالش‌های مهم پیش روی تغییر در ساختار موسسات است.

موترا^۴ (۲۰۲۲) در مطالعه‌ای بیان کرد که تغییرات مستمر در موسسات حسابرسی باید شکلی سازمان یافته‌ای انجام شود که منجر به بهبود حسابرسی گردد. در نتیجه کیفیت کاری حسابرسان افزایش یابد. مکنل^۵ (۲۰۰۹) معتقد است تغییر موسسات حسابرسی بیشتر تحت تاثیر عوامل غیرحسابداری است. به این معنی که عوامل رفتاری، شناختی و قضاوتی می‌تواند منجر به تغییر موسسات حسابرسی گردد. امروزه، حرفه حسابرسی تصمیم‌گیری در مورد مسائل مختلف را حائز اهمیت می‌شمارد. به منظور انجام مراقبت‌های حرفه‌ای به حفظ اخلاقی نیازمند است (شافر^۶، ۲۰۱۵). البریتی^۷ و همکاران (۲۰۲۰) معتقدند اخلاق حرفه‌ای حسابرسان به تنهایی مبتنی

1. Jordão
2. Axelrod & Axelrod
3. Sutevski
4. Murat
5. Mcneal
6. Shafer
7. Alberti

مبتنی بر باورهای افراد نبوده بلکه علاوه بر این تحت تاثیر محیط و شرایط مؤسسات حسابرسی می‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت مؤسسات حسابرسی و ساختار آنها و یا تغییرات در ساختارشان در عمل باعث شکل‌گیری حفظ اخلاق حرفه‌ای در حساب‌رسان می‌شود.

ساختار حسابرسی مبتنی بر رویکرد اخلاقی در مؤسسات حسابرسی به فعالیت‌های اخلاقی آن قدرت بخشیده و می‌تواند برای مؤسسات دیگر که فراتر از آن چیزی که با خدمات رسانی سروکار دارند، مفید باشد (سافری^۱، ۲۰۲۲) برجستگی متمایز حرفه حسابرسی، پذیرش مسئولیت نسبت به عموم است (پراتاما^۲ و همکاران، ۲۰۱۹). لذا تداوم این اعتبار و اعتماد و تقویت آن به پایبندی فکری و عملی اعضای حرفه به ضوابط حفظ اخلاقی حرفه‌ای آن بستگی دارد (اندیولا^۳ و همکاران، ۲۰۲۰). اخلاق حرفه‌ای، تأثیر زیادی بر روی فعالیت‌ها و نتایج مؤسسات حسابرسی دارد (جوهاری^۴ و همکاران، ۲۰۲۱). اخلاق حرفه‌ای بهره‌وری مؤسسات حسابرسی را افزایش می‌دهد (رامن^۵ و همکاران، ۲۰۱۸) ارتباطات را بهبود می‌بخشد و درجه خطر را کاهش می‌دهد (عبدل^۶ و همکاران، ۲۰۱۷)، زیرا هنگامی که اخلاق حرفه‌ای در مؤسسات حسابرسی حاکم است جریان گردش اطلاعات به راحتی تسهیل گردیده و مدیر قبل از وقوع حادثه از آن مطلع می‌گردد (سوانبرگ و اهن^۷، ۲۰۱۶). بنابراین حفظ رویکرد اخلاق حرفه‌ای در مؤسسات حسابرسی قادر است به میزان زیادی مؤسسات را در جهت کاهش تنش‌ها و موفقیت در تحقق اثربخش اهداف یاری نماید و مؤسسات حسابرسی را پاسخگو سازد (بارانیکو و اسپونسا^۸، ۲۰۱۸).

استانداردهای حسابرسی شماره (۱) و (۲۲۰)، مدیریت و کارکنان مؤسسات حسابرسی را مکلف به طراحی و پیاده‌سازی سیستم کنترل کیفیت نموده است تا اطمینان معقول به دست آورد که الزامات استانداردهای حرفه‌ای، قانونی و مقرراتی رعایت می‌گردد و گزارش‌های حسابرسی مناسب شرایط موجود از سوی مدیر مسئول کار و مؤسسه حسابرسی صادر می‌شود. جامعه حسابداران رسمی ایران در اجرای مفاد ماده ۳۱ اساسنامه و انجام نظارت حرفه‌ای باید سالیانه حداقل یک بار، کیفیت حسابرسی در سطوح مؤسسه حسابرسی و کار حسابرسی، اعضای خود را بررسی و نتیجه آن را در پایگاه اطلاع‌رسانی جامعه منتشر نماید. لذا جامعه حسابداران رسمی ایران از طریق مراجعه حضوری همکاران کار گروه کنترل کیفیت به مؤسسات حسابرسی

-
1. Syafira
 2. Pratama
 3. Andiola
 4. Johari
 5. Ramen
 6. Abdul
 7. Svanberg and Öhman
 8. Barrainkua & Espinosa

عضو و تکمیل پرسشنامه کنترل کیفیت مشتمل بر اندازه‌گیری ۳۶ شاخص مربوطه، بر مبنای ۱۰۰۰ امتیاز و انتشار امتیاز مکتسبه، کیفیت حسابرسی در مؤسسات حسابرسی عضو را اندازه‌گیری و به صورت عام اطلاع‌رسانی می‌نماید (علوی و همکاران، ۱۳۹۴). مطالعات آلبرت^۱ و همکاران (۲۰۲۰)، الجازی و همکاران (۲۰۲۰) و مورات^۲ (۲۰۲۲) اگرچه به تغییر مؤسسات حسابرسی پرداختند اما در این مطالعات صرفاً به نایج تغییر مؤسسات پرداخته شد و اصول اخلاق حرفه حسابرسی نادیده گرفته شد که وجه تمایز مطالعه حاضر با سایر مطالعات می‌باشد.

در ایران نیز جامعه حسابداران رسمی ایران به عنوان نهاد قانونی حاکم و ناظر بر مؤسسات حسابرسی براساس فصل چهارم اساسنامه (بخش نظارت حرفه‌ای) و آئین نامه نظارت حرفه‌ای به صورت سالیانه از مؤسسات حسابرسی بازرسی به عمل می‌آورد. بازرسی از مؤسسات حسابرسی از طریق تکمیل پرسشنامه‌های کنترل کیفیت و تخصیص امتیاز مربوط بر مبنای ۱۰۰۰ امتیاز می‌باشد. اگرچه در مطالعات پیشین کمتر به ساختار مؤسسات حسابرسی و یا تغییر ساختار مؤسسات حسابرسی پرداخته شده است، اما از آنجاییکه حفظ اخلاق حرفه‌ای همواره یکی از دغدغه‌های مؤسسات حسابرسی برای کسب اعتبار بیشتر بوده است. در این راستا ضرورت مطالعه حاضر احساس شد که امید است که مطالعه حاضر ضمن شناسایی عوامل موثر بر تغییر ساختار مؤسسات حسابرسی با حفظ رویکرد اخلاق حرفه‌ای و بررسی تاثیر ابعاد آن بر کنترل کیفیت حسابرسی به بسط و توسعه نظری در زمینه تغییرات مؤسسات حسابرسی در ارتباط با حفظ اخلاق حرفه‌ای کمک شایانی نماید.

مروری بر مبانی نظری

مصوب ۱۳۷۲/۱۰/۲۱ با تأسیس نهاد حرفه‌ای جامعه حسابداران رسمی ایران، بر اساس لایحه اصلاحیه مورخ ۱۳۷۲/۱۱/۱۷ مجلس شورای اسلامی رسمیت یافت و از نیمه دوم سال ۱۳۸۰ فعالیت خود را آغاز کرد. تأسیس مؤسسات حسابرسی متشکل از حداقل سه نفر حسابدار رسمی، امکان‌پذیر شد. این رویداد پس از یک فاصله بیست ساله نسبت به تجارب قبلی اتفاق افتاد، بنابراین بسیاری از مشکلات پیش روی آن قبلاً تجربه نشده و در نتیجه راهکارهای مربوطه، پیش‌بینی نگردیده بود. امروز پس از گذشت چند سال و روشن شدن برخی مشکلات ادامه شیوه‌آزمون و خطا توجیه و به جاست که با درس‌گیری از مشکلات گذشته راه‌رفته بازنگری شده و دستاوردهای ناشی از آن جهت بهبود وضعیت در آینده به کار گرفته شود به نظر می‌رسد. ساختار قانونی کسب و کار در حرفه حسابرسی انتخاب ساختار قانونی مناسب برای واحدهای اقتصادی از حیث مالکیت حقوق و تعهدات آن از دغدغه‌های مهم فعالان اقتصادی از

1. Alberti
2. Murat

جمله شاغلان در حرفه حسابداری و حسابرسی، جوامع حرفه‌ای ذیربط نهادهای قانونگذار و دولت‌ها می‌باشد. ساختار قانونی کسب و کار نقش اساسی در تنظیم روابط میان کلیه اشخاص ذیربط و پایداری واحد اقتصادی دارد. بررسی تاریخی موضوع در کشورهای دیگر حاکی از ایجاد و تأسیس شکل‌های قانونی مالکیت فردی، مالکیت سهامی یا شرکتی و شراکت بطور کلی می‌باشد. ساختار قانونی در حرفه حسابرسی نیز متأثر از این موضوع و همچنین مسائل و چالش‌های خاص با گذار از قالب‌های مالکیت انفرادی و سهامی به ساختار شراکتی در چارچوب انعقاد موافقت‌نامه‌های مشارکت رسیده است. هر چند، با توجه به حوزه بندی جغرافیایی تعریف شده برای فعالیت محلی ملی بین‌المللی و همچنین نوع و تعداد مشتریان متقاضی دریافت خدمات ممکن است ساختاری به ساختار دیگر ترجیح داده شود. به هر حال با توجه به طبیعت سلسله‌مراتبی حرفه حسابداری و حسابرسی که ارتقاء از یک رده به رده بالاتر نیازمند کسب دانش و تجربه متناسب با آن رده و کسب معیارهای لازم است، قسمت عمده متغیرهای مربوط به ساختار مناسب شناسایی و راهکارهای لازم نیز برای آن تعریف شده است. این موضوع مستقل از این مسئله است که اصولاً اشتغال به حرفه حسابداری و حسابرسی مستلزم احراز صلاحیت اولیه می‌باشد؛ به طور مثال موفقیت در آزمون حسابدار رسمی و دارا بودن شرط سابقه کار (علوی و همکاران، ۱۳۹۴).

ضوابط رفتار حرفه‌ای انجمن حرفه‌ای حسابداران رسمی اعضای خود را ملزم می‌سازد در مؤسسه‌هایی کار کنند که برای اطمینان از شایستگی خدمات ارائه شده و کفایت نظارت انجام شده از سیستم کنترل کیفیت برخوردارند. از آنجا که خدمات حسابداران رسمی با منافع عمومی سروکار دارد و واقع‌بینی و درستکاری حسابداران رسمی مبنای اعتماد عمومی قرار می‌گیرد مؤسسه‌های حسابرسی باید برای خدماتی که در زمینه حسابرسی عرضه می‌کنند سیستم کنترل کیفیت داشته باشند (آرگنز و زنگر^۱، ۲۰۱۳). سیستم کنترل کیفیت مؤسسه حسابرسی ساختار سازمانی مؤسسه و سیاست‌های اقتباس شده و روش‌های فراهم شده را در بر می‌گیرد که به مؤسسه حسابرسی اطمینانی معقول دهد که استانداردهای حرفه‌ای رعایت شده است. ماهیت حدود و رسمیت سیاستها و روشهای مؤسسه حسابرسی باید با توجه به اندازه و تعداد دفترهای مؤسسه میزان اختیارات داده شده به کارکنان و دفترهای مؤسسه دانش و تجربه، کارکنان ماهیت و پیچیدگی کارهای مؤسسه و ملاحظات مربوط به فزونی منافع بر مخارج، به نسبت جامع و به طور مناسب طراحی شده باشد. هر سیستم کنترل کیفیت دارای محدودیت‌های ذاتی است که اثر بخشی آن را کاهش می‌دهد (آلفرد^۲ و همکاران، ۲۰۱۷).

1. Argyres & Zenger

2. Alford

کیفیت کار یک مؤسسه حسابرسی در نهایت به درستکاری و انگیزش کارکنانی بستگی دارد که کار حسابرسی را انجام می‌دهند ارزیابی و بررسی می‌کنند. در نتیجه، سیاستها و رویه‌های مدیریت نیروی انسانی مؤسسه در حفظ کیفیت مورد نظر دخیل است. مؤسسه حسابرسی باید برای تصمیم‌گیری در مورد پذیرش کار و بقای روابط با صاحبکار و یا انجام یک کار مشخص برای آن صاحبکار سیاستها و رویه‌های لازم را ایجاد کند این گونه سیاستها و رویه‌ها باید اطمینانی معقول به مؤسسه بدهد که احتمال همکاری با صاحبکارانی که مدیریت درستکاری ندارند، به حداقل می‌رسد. ایجاد این گونه سیاستها و رویه‌ها به این معنی نیست که مؤسسه مسئول درستکاری یا اعتماد‌پذیری صاحبکار است و نیز به این مفهوم نیست که مؤسسه در ارتباط با پذیرش، رد یا حفظ صاحبکاران به جز خود در قبال هیچ شخص یا مؤسسه دیگری وظیفه‌ای به عهده دارد (میر^۱ و همکاران، ۲۰۱۵).

طبق استانداردهای حسابرسی (۱) و (۲۲۰) بررسی کنترل کیفیت کار «فرایند طراحی شده برای فراهم کردن ارزیابی بیطرفانه پیش از صدور گزارش قضاوت‌های عمده‌ای که گروه کاری به عمل آورده و نتایجی که برای تهیه گزارش به آن دست یافته است» تعریف شده است. مؤسسه باید سیاستها و روشهایی را برای الزامی کردن بررسی کنترل کیفیت کار برقرار کند که ارزیابی بی طرفانه قضاوت‌های عمده به عمل آمده توسط تیم حسابرسی و نتایج به دست آمده در تهیه گزارش، فراهم شود. طبق بند ۵۹ استاندارد حسابرسی ۱ و بند ۳۶ استاندارد حسابرسی ۲۲۰، بررسی کنترل کیفیت کار در مورد همه حسابرسیهای صورتهای مالی شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار، الزامی است. همچنین مؤسسه باید معیارهای لازم به منظور تشخیص ضرورت بررسی کنترل کیفیت کار برای سایر حسابرسیها و بررسیهای اجمالی اطلاعات مالی تاریخی سایر خدمات اطمینان بخشی و خدمات مرتبط را نیز تعیین کند.

در ساختار حسابداری و حسابرسی بسیاری از کشورها، آیین رفتاری خاصی مربوط به محیط کاری وجود دارد. این آیینها اعضا را ملزم به رعایت نکات حرفه‌ای می‌نماید. هدف از تهیه این آیین رفتاری، کنترل و نظارت بر عملکرد اعضا بوده و برای اعمال انضباط کاری و دستیابی به سطح بالایی از استانداردهای اخلاقی لازم است در اساسنامه قانون حسابداری ایران، الزاماتی در مورد رعایت اخلاق و شئون حرفه‌ای تخلف اعضا و پیامدهای انتظامی یا انضباطی وجود دارد. انجمن حسابداران خبره ایران در سال ۱۳۶۴ برای اعضای خود آیین نامه انضباطی تهیه کرده است. در سال ۱۳۷۷، کمیته فنی سازمان حسابرسی آیین رفتار حرفه‌ای را تدوین کرد که با تأیید هیأت عامل و تصویب مجمع عمومی سازمان از سال ۱۳۸۷ لازم الاجرا گردید. این متون تقریباً

مشابه آیین رفتار حرفه‌ای فدراسیون بین‌المللی حسابداران مصوب سال ۱۳۹۶ میلادی است. در سال ۱۳۸۲ جامعه حسابداران رسمی ایران آیین رفتار حرفه‌ای خود را تدوین کرد که پس از تصویب شورای عالی جامعه در بهمن ۱۳۸۲ به تأیید وزارت امور اقتصادی و دارایی رسید و لازم الاجرا گردید این متن از سازمان حسابرسی اقتباس شده است که بنابر شرایط و مسائل جامعه ایران تعدیل و اصلاح شده است. همچنین آیین نامه انضباطی جامعه حسابداران در حسابداران رسمی تیر ماه ۱۳۸۳ به تأیید شورای عالی و به تصویب وزیران مربوط رسیده است. آیین رفتار حرفه‌ای عبارت است از مجموعه اصول اخلاقی و قواعد حرفه‌ای که رعایت آن برای تمام اعضای حرفه حسابرسی الزامی است؛ که از دو بخش اصول و احکام تشکیل شده است. اصول آیین رفتار حرفه‌ای هدف‌گرا می‌باشد و مسئولیت حرفه‌را در برابر جامعه و صاحبکاران مشخص و افراد را در مورد چگونگی انجام کارشان راهنمایی میکند طبق این اصول، شخص حاضر است منافع شخصی خود را به خاطر انجام دادن رفتار حرفه‌ای شرافتمندانه، به خطر بیندازد (سوتوسکی^۱، ۲۰۱۳).

پیشینه پژوهش

لامپ^۲ و همکاران (۲۰۲۴) در پژوهشی به بررسی ساختار سازمانی، فرهنگ رازداری در کیفیت حسابرسی پرداختند. این مطالعه با استفاده از نمونه بزرگی از شرکت‌ها و کنترل عوامل در سطح شرکت و کشور/منطقه، نشان می‌دهد که حسابرسان Big-N و غیر-Big-N احتمال بیشتری دارد که نظرات حسابرسی اصلاح شده را برای مشتریان مستقر در کشورها را صادر کنند. هگازی^۳ و همکاران (۲۰۲۳) در پژوهشی به بررسی ساختار سازمانی، کیفیت حسابرسی و جوسازمانی با توجه به کیفیت حسابرسی پرداختند. نتایج نشان می‌دهد که جو سازمانی پیامدهای منفی هم برای حسابرس و هم برای مؤسسه حسابرسی دارد. چانگ^۴ و همکاران (۲۰۲۱) در پژوهشی به بررسی اخلاق کاری بر کیفیت حسابرسی پرداختند. نتایج فرضیه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق کاری شریک به طور مثبت با کیفیت حسابرسی مرتبط است. سراج و دارابی (۱۴۰۲) به بررسی نقش اخلاق حسابداران و کیفیت حسابرسی بر شک و تردید حرفه‌ای حسابرس پرداختند. نتایج نشان داد که بین اخلاق حسابداران و تردید حرفه‌ای، ارتباط منفی و معناداری وجود دارد. بنابراین، با ارتقای سطح اخلاق حرفه‌ای حسابداران، تردید حرفه‌ای حسابرسان نیز بهبود می‌یابد و حسابرس کار خود را با تردید و نه با سوءظن و بدگمانی به انجام می‌رساند.

-
1. Sutevski
 2. Lam
 3. Hegazy
 4. Cheng

همچنین کیفیت حسابرسی با شک و تردید حرفه‌ای حساب‌رسان رابطه معنی‌داری دارد. ژولاندنژاد و بخردی نسب (۱۴۰۱) به بررسی نقش اخلاق حسابداران رسمی در مسئولیت‌پذیری اجتماعی شرکت‌ها مبتنی بر تئوری اقتصاد سیاسی پرداختند. شواهد پژوهش حاکی از آن است که رفتار حرفه‌ای حسابداران رسمی، صداقت و درستکاری، عملکرد حرفه‌ای، استقلال و بی‌طرفی و رازداری حسابداران رسمی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی شرکت‌ها را افزایش می‌دهد. خیراللهی و احسان (۱۳۹۵) به بررسی تاثیر تغییر در ساختار کنترل کنندگان شرکت بر تغییر موسسات حسابرسی در شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران پرداختند. یافته‌های تحقیق بیانگر این است که تغییر کنترل کنندگان شرکت با تغییر موسسات حسابرسی دارای ارتباط معنی دار است و هنگامی که تغییر گسترده‌ای در کنترل کنندگان شرکت رخ می‌دهد، تغییر موسسات حسابرسی محتمل خواهد بود.

روش پژوهش

در این پژوهش با توجه به هدف و ماهیت پژوهش از روش پژوهش کیفی با روش داده بنیاد استفاده شده است. به منظور بررسی عمیق و شناخت بیشتر موضوع، علاوه بر مبانی نظری از مصاحبه برای درک بیشتر استفاده شده است. هدف اصلی در این پژوهش، بررسی و کاوش مفاهیم و مقوله‌های مرتبط با تدوین الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با تاکید بر رویکرد اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حسابرسی می‌باشد. در این پژوهش جامعه آماری روش کیفی شامل حسابداران رسمی کشور است. برای مصاحبه تنها افرادی انتخاب شدند که دانش، تجربه و شناخت کافی از موضوع دارند. در اینگونه پژوهش‌ها، نمونه‌گیری مورد نیاز، نمونه‌گیری هدفمند است که بر اساس سازه‌هایی به لحاظ نظری مرتبط انجام شد. در مصاحبه، تعدادی از اشخاص صاحب نظر و دارای تحصیلات و تجربه کافی مرتبط با موضوع، انتخاب شدند. جامعه آماری شامل حسابداران رسمی کشور در این زمینه هستند که نیاز است شرط خبرگی داشته باشند؛ شروط خبرگی شامل موارد ذیل است:

۱. عضو جامعه حسابداران رسمی کشور باشد.
 ۲. در موسسه حسابرسی مشغول به فعالیت باشند و بیش از ۱۰ سال سابقه داشته باشد.
- مصاحبه‌ها، تا زمانی ادامه یافت که عوامل اصلی و فرعی در مصاحبه‌ها تکرار شده و پاسخ‌ها از روندی تکراری تبعیت کرد. سپس برای اطمینان بیشتر، تعدادی مصاحبه دیگر نیز انجام شده و فرایند مصاحبه با ۱۱ مصاحبه و با اشیاع نظری پژوهشگر پایان یافت. جدول ۱ نمونه آماری افراد مصاحبه شونده را نشان می‌دهد.

جدول ۱. نمونه آماری افراد مصاحبه شونده

شماره مصاحبه شونده	جنسیت	مدرک تحصیلی	سابقه شغلی	سمت
۱	مرد	کارشناسی ارشد	۲۱ سال	شریک حسابرسی
۲	مرد	کارشناسی ارشد	۱۱ سال	مدیر حسابرسی
۳	مرد	دکتر	۱۵ سال	شریک حسابرسی
۴	مرد	کارشناسی ارشد	۲۲ سال	شریک حسابرسی
۵	مرد	کارشناسی	۱۸ سال	مدیر حسابرسی
۶	مرد	کارشناسی ارشد	۱۲ سال	شریک حسابرسی
۷	مرد	دکتر	۲۰ سال	شریک حسابرسی
۸	مرد	کارشناسی ارشد	۲۰ سال	مدیر حسابرسی
۹	مرد	کارشناسی ارشد	۱۵ سال	مدیر حسابرسی
۱۰	مرد	کارشناسی ارشد	۱۸ سال	شریک حسابرسی
۱۱	مرد	دکتر	۱۴ سال	شریک حسابرسی

یافته‌ها

اجرای روش تئوری داده بنیاد با انجام مصاحبه‌ها، گردآوری و کدگذاری داده‌ها آغاز گردید به طوری که پژوهشگر با انجام مصاحبه‌های اکتشافی اولیه مهارت بیشتری در انجام مصاحبه یافته که این امر برای پژوهش بسیار مهم بود؛ همچنین رکوردهای ضبط شده مصاحبه‌ها در یک پایگاه داده نامگذاری و ذخیره شده اند که این پایگاه داده بر مبنای نام مصاحبه شونده، فایل صوتی مصاحبه و تاریخ انجام مصاحبه‌ها تنظیم گردیده است. پژوهشگر برای انجام پژوهش پس از ذخیره سازی آنها اقدام به گوش دادن و پیاده‌سازی آنها کرده است. لازم به ذکر است که متراکم و اشباع شدن طبقات محوری براساس نمونه گیری نظری انجام می گردید به طوری که مصاحبه با جامعه آماری پژوهش تا جایی ادامه می یافت که مفاهیم آن مقوله متراکم و غنی شود. لازم به ذکر است که نمونه گیری نظری برای مصاحبه هانه براساس تعداد مصاحبه شوندهگان بلکه براساس میزان نقش آنها در متراکم کردن مقوله‌ها انجام شده است. هر چند طبق سوالات تحقیق و مدل مفهومی تحقیق از هر مصاحبه شونده در رابطه با ابعاد دیگر نیز سوال می شد ولی روند مصاحبه‌ها نشان می داد که هر مصاحبه شونده در جایگاه تخصصی خود می توانست در چه مقوله کمک بیشتری نماید و این از مزیت های نمونه گیری نظری برای گردآوری داده‌ها در پژوهش های کیفی می باشد که گردآوری داده‌ها براساس اشباع نظری ادامه می یابد. در جدول ۲ چندین نمونه از شواهد گفتاری و مفاهیم

استخراج شده از مصاحبه‌ها ارائه شده است.

جدول ۲. بخشی از شواهد گفتاری یا گزاره‌های کلامی و مفاهیم استخراج شده

منبع	شواهد گفتاری یا کلامی	مفاهیم اولیه
قسمتی از مصاحبه شماره یک	نکته ای که وجود دارد احتیاطی است که شرکا دارند و سعی دارند اینگونه رفتار کنند و چون شاید به این علت است که آنها دیدگاه اقتصادی دارند.	محتاط بودن شرکا نگاه اقتصادی شرکا
بخشی از مصاحبه شماره ۲	همه تغییر ساختارها در هر سازمان یا هر موسسه باید قوانینی در سازمان داشته باشد و از سمتی سازمان یا موسسه باید با تغییر ساختار آیین رفتار حرفه ای خود را حفظ کنند.	قوانین و مقررات‌های سازمانی حفظ آیین رفتار حرفه‌ای
بخشی از مصاحبه شماره ۳	ما باید استراتژی‌های را برای سازمان در نظر بگیریم که در واقع برای آن سازمان مطرح میشود و به طور دقیقتر باید اهداف آن را در نظر گرفت.	استراتژی‌های سازمانی اهداف و چشم اندازهای سازمانی
بخشی از مصاحبه شماره ۴	علت اصلی عدم تغییر ساختار در سازمان های حساسی یا موسسات حساسی دلیل عمده آن مقاومت و ترس از تغییر در موسسات است و این به عبارتی دلیل اصلی عدم تغییر در ساختار موسسات حساسی میتواند باشد.	مقاومت در برابر تغییرات سازمانی ترس از تغییرات
بخشی از مصاحبه شماره ۵	در جوامعی هستیم که تکنولوژی در آن وجود دارد و ما باید این تغییرات را قبول کنیم و تا از این طریق بتوانیم به پیشرفت کارمندان کمک کنیم.	تغییرات فناوری پیشرفت منابع انسانی
بخشی از مصاحبه شماره ۶	ما برای تغییرات باید حتما اخلاق حسابداری را رعایت کنیم که از این طریق بتوانیم سازمانهایی داشته باشیم که به صورت حرفه‌ای کار کنند.	پایبندی به اخلاق حرفه‌ای شکل گیری ساختار موسسات حرفه‌ای
بخشی از مصاحبه شماره ۷	اگر ساختار جدیدی و بهتری بتوانیم داشته باشد میتواند بر روی رفتار حسابرسان تاثیر داشته باشد که آنوقت خدمات بهتری هم داریم.	بهبود رفتار حسابرسان افزایش کیفیت خدمات
بخشی از مصاحبه شماره ۸	باید یکسری موارد را نظر گرفت که مانع تغییر ساختار میگردد مثلا میتوان به ادراک افراد اشاره کرد یا فرهنگ افراد.	موانع ادراکی موانع فرهنگی
بخشی از مصاحبه شماره ۹	در یک سازمان توانایی حسابرسان که در سمت ارشد هستند مهم است که البته ما نیاز به تخصص آنان هم داریم.	توانایی حسابرسان ارشد تخصص حسابرسان ارشد

منبع	شواهد گفتاری یا کلامی	مفاهیم اولیه
بخشی از مصاحبه شماره ۱۰	همیشه بازارها یکسان نیستند و همه ساله در حال تغییر هستند و این تغییرات را باید به فال نیک گرفت چون باعث می شود که بازارهای جدیدی شکل گیرد.	تغییرات بازار ورود به بازارهای جدید
بخشی از مصاحبه شماره ۱۱	در یک موسسه حسابرسی که خوب عمل بکند ما باید از تخصص مدیران و همچنین تخصص حسابرسان هم استفاده کنیم.	استفاده از مدیران متخصص استفاده از حسابرسان متخصص

در مرحله بعد، با غربالگری، حذف کدهای تکراری و یکپارچه نمودن کدهای هم‌معنی، شاخص‌های استخراج شده از متون مصاحبه‌ها مقوله‌بندی می‌شوند. ارتباط سایر طبقه‌ها با طبقه محوری در شش عنوان می‌تواند تحقق داشته باشد که عبارتند از شرایط علی، پدیده محوری، راهبردها و اقدامات، شرایط مداخله‌گر، شرایط زمینه‌ای و پیامدها می‌باشد. لذا از کلیه شاخص‌های به دست آمده از مرحله کدگذاری باز، در این مرحله به تعیین مقوله‌ها پرداخته شده است. در این مرحله، مقوله‌های اصلی و فرعی مطابق با کدهای اولیه دسته‌بندی گردید که در قالب با انجام سه مرحله کدگذاری ساختار مفهومی الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با تاکید بر رویکرد اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حسابرسی براساس یافته‌های حاصل از تحلیل مصاحبه‌ها مطابق جدول ۳ ارائه گردید.

جدول ۳. الگوی مفهومی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با تاکید بر رویکرد اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حسابرسی

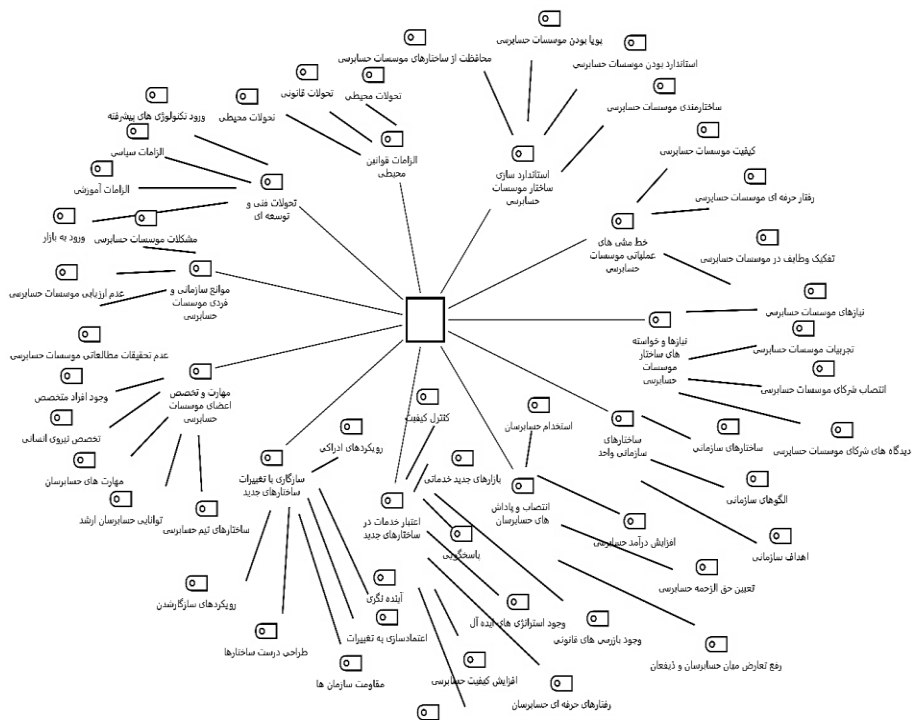
مقولات اصلی	مقولات فرعی	کدهای اولیه
خط مشی‌های عملیاتی موسسات حسابرسی	کیفیت موسسات حسابرسی	کیفیت کاری. توجه به کیفیت موسسات حسابرسی. افزایش کیفیت خدمات.
	رفتار حرفه‌ای موسسات حسابرسی	پایبندی به اخلاق حرفه‌ای. حفظ آیین رفتار حرفه‌ای. ضرورت رفتار حرفه‌ای.
	تفکیک و طایف در موسسات حسابرسی	تقسیم بندی کارها. تفکیک وظایف حسابرسان از مدیران.
استاندارد سازی ساختار موسسات حسابرسی	ساختارمندی موسسات حسابرسی	بهبود سازی موسسات حسابرسی. شکل گیری ساختار موسسات حرفه‌ای. ساختارمند بودن موسسات.
	استاندارد بودن موسسات حسابرسی	استاندارد سازی تغییرات. همسویی با چندوجهی بودن ساختار سازمانی. انعطاف پذیری ساختار سازمانی.

مقولات اصلی	مقولات فرعی	کدهای اولیه
	پویا بودن موسسات حسابرسی	استفاده از الگوهای پویا، الگوپذیری از سازمانهای چندوجهی.
	محافظت از ساختارهای موسسات حسابرسی	حفظ ساختارهای جدید. توسعه محور بودن موسسات.
الزامات قوانین محیطی	تحولات محیطی	موانع اقتصادی. تغییرات محیط اقتصادی. همسو بودن با تغییرات اقتصادی.
	تحولات قانونی	الزامات قانونی. سیاستها و توافقات قانونی.
	تحولات محیطی	همسو بودن با تغییرات محیطی. موانع محیطی.
تحولات فنی و توسعه‌های	ورود تکنولوژیهای پیشرفته	تغییرات فناوری. استفاده از فناوریها. تغییرات تکنولوژی. استفاده از فناوریهای الکترونیکی. ورود به تکنولوژی.
	الزامات سیاسی	تغییرات سیاسی. موانع سیاسی.
	الزامات آموزشی	تغییرات آموزشی. سرعت زیاد تغییرات فردی.
	ورود به بازار	تغییرات بازار. موانع بازار. وارد شدن به بازار.
موانع سازمانی و فردی موسسات حسابرسی	عدم ارزیابی موسسات حسابرسی	متمايل نبودن موسسات به فعاليت در بورس. متمايل نبودن موسسات به کنترل و ارزیابی.
	عدم تحقیقات مطالعاتی موسسات حسابرسی	نبود حوزه تحقیقاتی. موانع فرهنگی و تحقیقاتی.
	مشکلات موسسات حسابرسی	مشکلات سازمانی. مشکلات فردی.
مهارت و تخصص اعضای موسسات حسابرسی	وجود افراد متخصص	توجه به تخصص گرایی. استفاده از مدیران با تخصص. استفاده از حسابداران با تخصص. استفاده از متخصصان فنی غیرحسابدار. استفاده از حسابرسان همسو و همدل.
	تخصص نیروی انسانی	نبود نیروی انسانی متخصص. کمبود نیروی انسانی ماهر. پیشرفت منابع انسانی.
	مهارتهای حسابرسان	ارتقاء و مهارتهای حسابرسان. افزایش دانش حسابرسان.
	توانایی حسابرسان ارشد	توانایی حسابرسان ارشد. تخصص حسابرسان ارشد.

مقولات اصلی	مقولات فرعی	کدهای اولیه
	ساختارهای تیم حسابرسی	هدایت تیم حسابرسی، تغییر در ساختارهای تیم حسابرسی.
	رویکردهای ادراکی	داشتن دیدگاه فرهنگی، موانع ادراکی، رویکردهای منفی ذهنی، تفکرات فردی، تفکرات جمعی، اداراک غلط افراد، خستگی فرد ناشی از تغییرات.
	رویکردهای سازگارشدن	رویکرهای اجتماعی، عدم تمایل به سازگاری و تغییرات.
	طراحی درست ساختارها	درک تغییرات سازمانی، تغییرات جهت دار، طراحی سیستمهای حرفه‌ای سازمانی، طراحی سازمانی بر اساس قاعده مندی.
سازگاری با تغییرات ساختارهای جدید	مقاومت سازمانها	مقاومت درباره تغییرات، ترس از تغییرات، مقاومت سازمانی.
	اعتمادسازی به تغییرات	وابستگی به محیط های قبلی، عدم تمایل به تغییرات در شرایط جدید، اعتماد کم به تغییرات، اداراک پایین به تغییرات، اضطراب ناشی از تغییرات جدید.
	آینده نگری	نامفهوم بودن آینده تغییرات، ترس از عوامل ناشناخته، استرس از محیطهای شخصی جدید، استرس شغلی.
اعتبار خدمات در ساختارهای جدید	کنترل کیفیت	کنترل کیفیت، کنترل وضعیت ساختار سازمانی، افزایش کیفیت، عملکرد.
	اعتبار موسسات در مجامع بینالمللی	حرکت به سوی موسسات بزرگ، اعتبار و شهرت موسسات، موفقیت در بازارهای بینالمللی.
	بازارهای جدید خدماتی	افزایش ارتباطات با مشتریان، ورود به بازارهای جدید، ورود به عرصه‌های مختلف.

مقولات اصلی	مقولات فرعی	کدهای اولیه
	پاسخگویی	پاسخ گو بودن موسسات. بهبود عملیات اطمینان بخشی.
	رفتارهای حرفه‌ای حساب‌برسان	بهبود رفتار حساب‌برسان. رسیدگی‌های هدفمند حساب‌برسان.
	افزایش کیفیت حساب‌رسی	افزایش دقت حساب‌برسان. وجود کیفیت حساب‌رسی. کاهش زمان حساب‌رسی.
	وجود بازرسی‌های قانونی	مبارزه با پولشویی. بازرسی‌های قانونی. امنیت حقوق کارکنان.
انتصاب و پاداش‌های حساب‌برسان	استخدام حساب‌برسان	برخورداری از استراتژی‌های مختلف. برخورداری از سلسله مراتب خاص. ایجاد استراتژی‌های مناسب در سازمان.
	رفع تعارض میان حساب‌برسان و ذیفعان	انتخاب و انتصاب حساب‌برسان. استخدام حساب‌برسان بر اساس روحیه و شخصیت. رفع تعارض میان حساب‌برسان و ذیفعان. رفاه نسبی کارکنان. زمان بندی کارهای قابل پیش بینی.
	تعیین حق الزحمه حساب‌رسی	تعیین حق الزحمه های خدمات ارائه شد. تعیین حق الزحمه های حساب‌رسی. اثرهای مثبت پاداش یکسان.
	افزایش درآمد حساب‌رسی	سطح درآمد موسسات. افزایش سطح درآمد.
	ساختارهای سازمانی واحد	اهداف سازمانی
الگوهای سازمانی		قوانین و مقررات‌های سازمانی. فقدان الگوی درست. ارتباطات ضعیف.

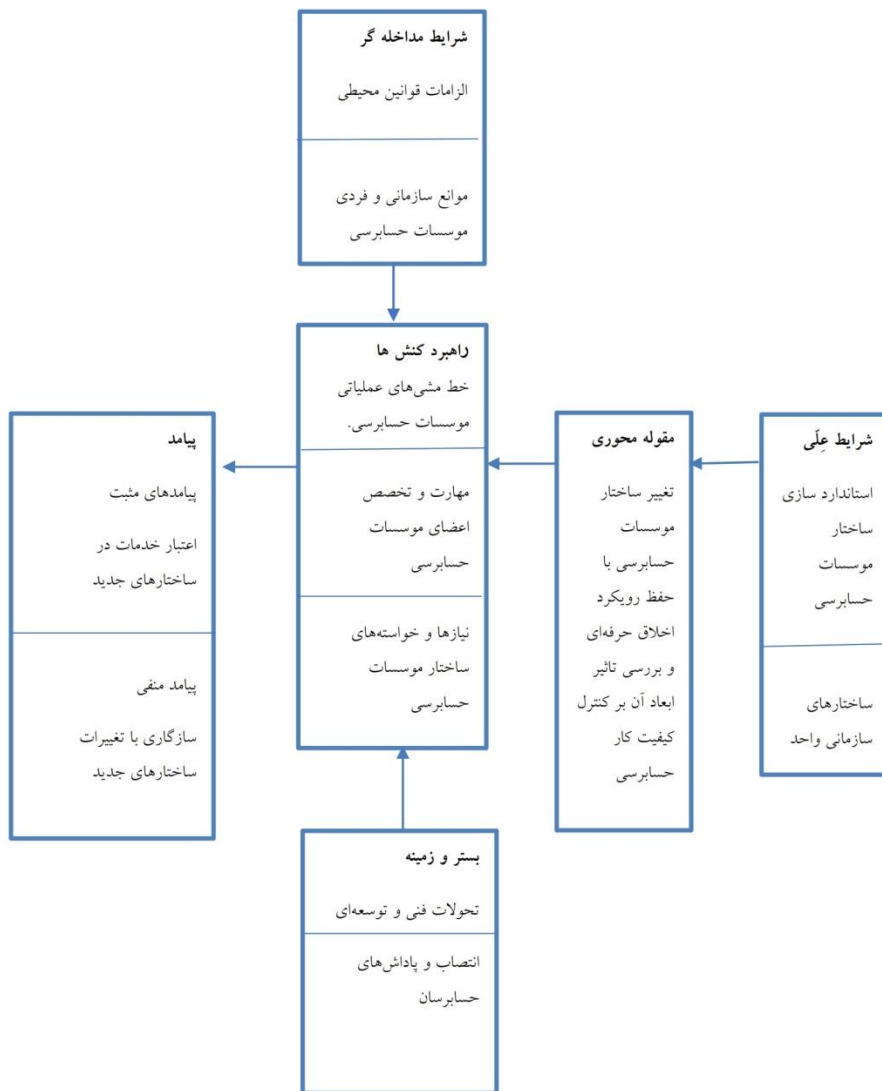
مقولات اصلی	مقولات فرعی	کدهای اولیه
نیازها و خواسته‌های ساختار موسسات حساسی	ساختارهای سازمانی	نگاه سازمانی یکسان. وجود شرکت های دارای ساختار سازمانی یکسان.
	نیازهای موسسات حساسی	دیدگاه موسسات حساسی. اهداف موسسات حساسی. تعیین الویت های موسسات حساسی.
	تجربیات موسسات حساسی	اندازه موسسات. تجربیات موسسات بزرگ.
	انتصاب شرکای موسسات حساسی	تعداد شرکای موسسات. استفاده از شرکای غیر حسابدار.
	دیدگاه های شرکای موسسات حساسی	محتاط بودن شرکا. اعتماد شرکا به تغییرات. ویژگیهای اقتصادی شرکا.



انتظار موسسات در مواجهه بین المللی

نمودار ۱. الگوی تغییر ساختار موسسات حساسی با تاکید حفظ اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حساسی

از آنجاییکه هدف پژوهش حاضر تدوین الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با تاکید حفظ اخلاق حرفه‌ای و بررسی تاثیر ابعاد آن بر کنترل کیفیت کار حسابرسی بوده است. بر این اساس مدل پارادیمی در نمودار ۴-۱ نشان داده شده است.



نمودار ۴۲: مدل پارادیمی الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با تاکید حفظ اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حسابرسی

با توجه به مدل ۲، شرایط علی، مداخله گر، راهبرد کنش‌ها، بستر و زمینه و پیامدها در جدول ۴ آمده است.

جدول ۴. مقولات اصلی و فرعی تغییر ساختار موسسات حساسی با تاکید حفظ اخلاق حرفه‌ای و کنترل کیفیت کار حساسی

مقولات اصلی	مقولات فرعی	
<p>استاندارد سازی ساختار موسسات حساسی</p> <p>ساختارمندی موسسات حساسی</p> <p>استاندارد بودن موسسات حساسی</p> <p>پویا بودن موسسات حساسی</p> <p>محافظت از ساختارهای موسسات حساسی</p>	<p>اهداف سازمانی</p> <p>الگوهای سازمانی</p> <p>ساختارهای سازمانی</p>	<p>شرایط علی</p>
<p>الزامات قوانین محیطی</p> <p>موانع سازمانی و فردی موسسات حساسی</p>	<p>تحولات محیطی</p> <p>تحولات قانونی</p> <p>تحولات محیطی</p> <p>عدم ارزیابی موسسات حساسی</p> <p>عدم تحقیقات مطالعاتی موسسات حساسی</p> <p>مشکلات موسسات حساسی</p>	<p>شرایط مداخله گر</p>
<p>خط مشی های عملیاتی موسسات حساسی</p> <p>مهارت و تخصص اعضای موسسات حساسی</p> <p>نیازها و خواسته های ساختار موسسات حساسی</p>	<p>کیفیت موسسات حساسی</p> <p>رفتار حرفه ای موسسات حساسی</p> <p>تفکیک و طایف در موسسات حساسی</p> <p>وجود افراد متخصص</p> <p>تخصص نیروی انسانی</p> <p>مهارت های حسابران</p> <p>توانایی حسابران ارشد</p> <p>ساختارهای تیم حساسی</p> <p>تجربیات موسسات حساسی</p> <p>انتصاب شرکای موسسات حساسی</p> <p>دیدگاه های شرکای موسسات حساسی</p>	<p>راهبرد کنشها</p>

<p>ورود تکنولوژی های پیشرفته الزامات سیاسی الزامات آموزشی ورود به بازار</p> <p>استخدام حسابرسان رفع تعارض میان حسابرسان و ذیفعان تعیین حق الزحمه حسابرسی افزایش درآمد حسابرسی</p>	<p>تحولات فنی و توسعه‌ای</p> <p>انتصاب و پاداش های حسابرسان</p>	<p>بستر و زمینه</p>
<p>پیامد مثبت</p> <p>کنترل کیفیت اعتبار موسسات در مجامع بین-المللی بازارهای جدید خدماتی پاسخگویی رفتارهای حرفه ای حسابرسان افزایش کیفیت حسابرسی وجود بازرسی های قانونی وجود استراتژی های ایده آل</p> <p>پیامد منفی</p> <p>رویکردهای ادراکی رویکردهای سازگار شدن طراحی درست ساختارها مقاومت سازمان ها اعتمادسازی به تغییرات آینده نگری</p>	<p>اعتبار خدمات در ساختارهای جدید</p> <p>سازگاری با تغییرات ساختارهای جدید</p>	<p>پیامدها</p>

نتیجه گیری

هدف مطالعه حاضر تدوین الگوی تغییر ساختار موسسات حسابرسی با رویکرد اخلاق حرفه‌ای می‌باشد. نتایج حاصل از کدگذاری‌ها در شش دسته محوری، شرایط علی، مداخله گر، راهبرد کنش‌ها، بستر و زمینه و پیامدها دسته بندی شد. الزامات قوانین محیطی و موانع سازمانی و فردی موسسات در دسته بستر و زمینه قرار گرفتند و تحولات فنی و توسعه‌های و انتصاب و پاداش‌های حسابرسان در دسته شرایط مداخله گر و همچنین استاندارد سازی ساختار موسسات حسابرسی و ساختارهای سازمانی واحد در دسته شرایط علی، خط مشی‌های عملیاتی موسسات حسابرسی، مهارت و تخصص اعضای موسسات حسابرسی و نیازها و خواسته‌های ساختار موسسات حسابرسی در دسته کنش‌ها و اعتبار خدمات در ساختارهای جدید و سازگاری با تغییرات ساختارهای جدید در دسته پیامدها قرار گرفتند. از نتایج می‌توان چنین تبیین کرد که اگرچه ممکن است حسابرسان تاحدی به رفتار حرفه‌ای پایبند باشند اما نظارت شفاف و مستمر بر رفتار حسابرسان از یک سو و از سمتی وجود تغییرات در ساختارهای موسسات حسابرسی از سوی دیگر برای حفظ اخلاق حرفه‌ای ضروری به نظر می‌رسد. موسسات تغییر می‌یابند تا مشکلی را برطرف سازند؛ بقاء خود را استمرار بخشند و با کیفیتی بهتر به اهداف خود جامه عمل ببوشانند. با طی کردن این فرایند موسسات رشد توسعه پیدا می‌کنند. خط مشی‌ها، روش‌ها یا فنونی که از طریق یک تغییر سازنده و مبتنی بر برنامه، سازمان را کارآمدتر خواهد ساخت و رشد و توسعه سازمانی را به ارمغان خواهد داشت. تغییر در ساختار موسسات نیازمند دگرگونی‌هایی در شیوه انجام امور است. اما آنچه مهم است این است که دگرگونی‌های صورت گرفته باید به گونه‌ای باشد که اخلاق حرفه‌ای حفظ گردد و چه بسا که منجر به افزایش اعتبار در حرفه گردد. داشتن یک نگاه تغییر یکی از ملزومات تغییر ساختار موسسات است به این معنا که مدیران و حسابرسان باید تمایل به تغییر در ساختارهای کنونی را احساس کنند و از سمتی قانون گذران باید ساختارهایی را طراحی کنند که بر اساس قاعده مندی و ساختار حرفه‌ای حسابرسان باشد که این ساختارها اثرات مستقیمی بر اخلاق حرفه‌ای و کیفیت کنترل حسابرسان بگذارد.

وقتی حسابرسان نقش خود را مطابق با اخلاق حرفه‌ای انجام می‌دهند، تأثیر قابل توجهی بر تصمیمات آنها دارد. اخلاق حرفه‌ای تلاش‌های حسابرسی را در اعمال تدابیر قانونی و شک و تردید حرفه‌ای در انجام وظایف خود افزایش می‌دهد. اخلاق، افراد را ملزم به رعایت استانداردهای خاصی می‌کند و از سویی، حسابرسان را ملزم به رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای در انجام فرآیند حسابرسی می‌نماید. اخلاق حسابداری تلاش حسابرس را در رعایت دقت، شک و تردید حرفه‌ای در انجام وظایف خود افزایش داده و باعث می‌شود تا حسابرسان محتاط‌تر رفتار نمایند. حسابرسان هنگام عمل مطابق با موازین اخلاقی، قضاوت‌هایشان محافظه‌کارانه‌تر

می‌شود. لذا، اخلاق حسابداری باید اثربخشی حسابرسی را نیز افزایش داده و این امر باعث عینیت بیشتر در حساب‌رسان خواهد شد.

مطالعه حاضر مانند سایر مطالعات محدودیت‌هایی داشت که از جمله محدودیت‌های مطالعه حاضر، محافظه‌کاری مصاحبه‌شوندگان بود که سعی می‌کردند پاسخ‌های محافظه‌کارانه‌ای دهند و همچنین مطالعه حاضر در جامعه حسابداران رسمی انجام شد که تعمیم‌دهی آن به سایر مطالعات با احتیاط صورت گیرد. با توجه به نتایج مطالعه حاضر به موسسات حسابرسی و قانون‌گذاران در این حوزه پیشنهاد می‌شود که تغییر ساختار موسسات ملزم یک شناخت کلی از محیط حرفه‌ای و اخلاق حرفه‌ای حساب‌رسان است که شناخت این دو عامل می‌تواند بر کار و کیفیت کاری و کیفیت حسابرسی آنان تاثیر بگذارد و نیازمند بازنگری اساسی برای تغییر ساختار است تا در جهت افزایش اعتبار حرفه حسابرسی گام نهاد شود و در انتها به پژوهشگران آتی پیشنهاد می‌گردد که مطالعه فوق را به روش کمی مانند معادلات ساختاری انجام دهند و با طراحی پرسشنامه محقق ساخته به بررسی روابط درونی متغیرها بپردازند.

فهرست منابع

۱. علوی، سید محمد، قربانی، بهزاد و وهاب رستمی. (۱۳۹۴). بررسی عوامل مؤثر بر کیفیت حسابرسی در مؤسسات حسابرسی عضو جامعه حسابداران رسمی ایران. دانش حسابرسی، سال پانزدهم، شماره ۶۰، صص ۴۷-۷۰.
۲. آذرباهمان، علیرضا؛ کامیابی، یحیی و ملکیان، اسفندیار (۱۴۰۰). هژمونی فرهنگ اخلاق حرفه‌ای در حسابرسی و ارزیابی پیامدهای آن. دو فصلنامه علمی حسابداری ارزشی و رفتاری؛ ۶ (۱۲): ۹۵-۵۷.
۳. فتحی، وحید (۱۴۰۰). پیامدهای اقتصادی کیفیت حسابرسی با در نظر گرفتن کیفیت گزارشگری مالی شرکت‌ها. پنجمین کنفرانس علمی تحقیقات کاربردی در علوم و تکنولوژی ایران، ایلام.
۴. دیلی، مجتبی؛ خدای پور، احمد و پورحیدری، امید (۱۳۹۹). بررسی تأثیر فرهنگ اخلاقی موسسه حسابرسی و تیپ‌های شخصیتی حساب‌رسان بر عینیت حساب‌رسان. تحقیقات حسابداری و حسابرسی، ۱۲(۴۶)، ۵-۲۰.
5. Abdul Ganiy Akanji Babayanju et al. (2017). Financial Reporting and Ethical Compliance: The Role of Regulatory Bodies in Nigeria. Account and Financial Management Journal, Volume 2 Issue 2.
6. Alberti, C. Th. J. C. Bedard, O. B. Bik, and A. Vanstraelen. (2020). Audit Firm Culture: Recent Developments and Trends in the Literature, European Accounting Review
7. Andiola, L. M., D. H. Downey, and K.D. Westermann. (2020). Examining Climate and Culture in Audit Firms: Insights, Practice Implications, and Future Research Directions, AUDITING: A Journal of Practice & Theory, 39(4): 1-29
8. Axelrod, R., & Axelrod, E. (2016). The Scholar Practitioner Mindset: How texts and experience influence organizationa change practice. Academy of Management Review, amr-2016. 30. Burke, W. W. (2013). Organization change: Theory and practice. Sage Publica
9. Axelrod, R., & Axelrod, E. (2016). The Scholar Practitioner Mindset: How texts and experience influence organizationa change practice. Academy of Management Review, amr-2016. 30. Burke, W. W. (2013). Organization change: Theory and practice. Sage Publica
10. Barrainkua, I. and Espinosa-Pike, M. (2018). the influence of auditors' professionalism on ethical judgment: Differences among practitioners and postgraduate students. Revista de Contabilidad – Spanish Accounting Review, Vol. 21, No.2, PP: 176– 187 .

11. Barrainkua, I., Espinosa-Pike, M. (2018). The Influence of Auditors' Commitment to Independence and Firms' Ethical Culture on Auditors' Professional Values and Behavior, *Research on Professional Responsibility and Ethics in Accounting*, 21, PP.17-52
12. Blume, L., & Voigt, S. (2007). Supreme audit institutions: supremely superfluous? A cross country assessment. ICER Working Paper No. 3/2007. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=965434>.
13. Copeland, M. K. (2015). The Importance of Ethics and Ethical Leadership in the Accounting Profession. In C. Jeffrey (Ed.), *Research on professional Responsibility and Ethics in Accounting*, Vol. 19, PP. 61–98. Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited.
14. Johari, R.J., M. M. Alam, and J. Said. (2021). Investigating factors that influence Malaysian auditors' ethical sensitivity, *International Journal of Ethics and Systems*, 37(3): 406-421.
15. Jordão, R. V. D., Souza, A. A., & Avelar, E. A. (2014). Organizational culture and postacquisition changes in management control systems: An analysis of a successful Brazilian case. *Journal. Brazilian case. Journal of Business Research*, 67(4), 542-549.
16. Mcneal, G. (2009), *Organizational Culture, Professional Ethics and Guantanamo*, unit state, Vol.42:125, p.125-147
17. Murat Ocak. (2022). Does audit firm governance matter to audit quality? Evidence from Turkey. *Journal of Financial Reporting and Accounting*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. <https://doi.org/10.1108/JFRA-09-2021-0274>
18. Nedkovski, V., Guerci, M., De Battisti, F And Siletti, E. (2017). Organizational Ethical Climates and Employee's Trust in Colleagues, the Supervisor, and the Organization, *Journal of Business Research*, Vol. 71, PP: 19-26
19. Pratama, B. C., Ahmad, Z.A and Innayah, M. N. (2019). Obedience Pressure, Professional Ethics, Attitude of Skepticism, and Independency towards Audit Judgment. *Journal of Accounting Science*, Vol. 2, No. 2, PP: 141-149
20. Ramen, M., 1Jugurnath, B., Gunnoo, H. (2018). An Assessment of the Factors Affecting the Ethical Judgment of Auditors to Prevent Fraudulent Activities, *International Conference on Business, Management and Accounting*. Hanoi University of Industry. Vietnam
21. Shafer, W. E. (2015), "Ethical Climate, Social Responsibility, and Earnings Management", *Journal of Business Ethics*, 126(1), PP. 43–60
22. Sutevski, D. (2013). 32 drivers of organizational change. Retrieved from <http://www.entrepreneurshipinbox.com/6001/32-drivers-of-organizational-change/>
23. Svanberg, J. and Öhman, P. (2016). Does ethical culture in audit firms support auditor objectivity? *Accounting in Europe*, 13 (1): 65-79.

- 24.Syafira Ramadhea Jr. (2022). Literature Review: Ethics and Code of Ethics of the Public Accountant Profession. *Jurnal Akuntansi Kompetif*, Volume 5, Nomor 3.
- 25.Sylvander, J. (2015). The development of the auditor managerial ethical profile scale. *European Accounting Association*: 1-35.
- 26.Xuewen, K. (2011). Board characteristics and higher audit quality: Evidence from Chinese listed companies, *International Conference on Management Science and Industrial Engineering (MSIE)*. Harbin, 348-352.
- 27.Lam, B.M., Mo, P.L.L. and Rahman, M.J. (2024), "Secrecy culture, client importance, and auditor reporting behavior: an international study", *Managerial Auditing Journal*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. <https://doi.org/10.1108/MAJ-11-2022-3763>
- 28.Hegazy, M., El-Deeb, M.S., Hamdy, H.I. and Halim, Y.T. (2023), "Effects of organizational climate, role clarity, turnover intention, and workplace burnout on audit quality and performance", *Journal of Accounting & Organizational Change*, Vol. 19 No. 5, pp. 765-789
- 29.ingh. H., Sultana, N. Islam, A. Singh. A. (2022). Busy auditors, financial reporting timeliness and quality. *The British Accounting Review*. Received 3 April 2020; Received in revised form 3 January 2022; Accepted 9 January 2022.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۶ - ۱۱۳

دنیای اسلام و آداب و رسوم و جشن های ایرانی

^۱ حسین صالحی

^۲ معصومه قره داغی

^۳ احد عبادی

^۴ حسین رییس سادات

چکیده

ورود اسلام به ایران سر آغاز دوره ی تازه ای برای ایرانیان و دنیای اسلام بود. این دوره دارای پستی و بلندی های فراوانی بود. نفوذ اعتقادی اسلام گسترده بود و تاثیر فرهنگ و تمدن ایرانی غیر قابل انکار. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که به چه میزان آداب و رسوم و جشن های ایرانی به حیات خود ادامه داده و دنیای اسلام تا چه حد آن را پذیرفته و با آن مدار کرد؟ آیا با سقوط ساسانیان همه ابعاد زندگی ایرانیان دچار تغییر شد؟ فرضیه اصلی تحقیق ادامه حیات جنبه های گوناگون آداب و رسوم و سنن ایرانی در بعد اسلام است که در دوره خلافت اول عباسی جامعیت می یابد و در دیگر حوزه های تمدنی گسترش می یابد. شواهد تاریخی به ما نشان می دهد بسیاری از این آداب و رسوم دستکم در سه قرن اول به قوت خود باقی بوده و حتا حاکمان مسلمان با آن همراهی می کرده اند.

واژگان کلیدی

اسلام، ایرانیان، آداب و رسوم، جشن ها.

۱. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: Salehi.kourosh@yahoo.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Masomehgaradagi90@gmail.com

۳. گروه معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Ebadi_ahad@iaut.ac.ir

۴. گروه تاریخ، دانشگاه بیرجند، خراسان جنوبی، ایران.

Email: sh_rais@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۹

طرح مسأله

این پرسش مهم همیشه مطرح است که چگونه آداب و رسوم و جشن‌های ایرانی که قدمتی چند هزار ساله دارد با ورود اسلام به ایران به حیات خود ادامه داد؟ حیات آن‌ها تحت چه شرایطی ممکن شد؟ چه عواملی در این موضوع موثر بودند؟ و مسلمانان با آن چه برخوردی داشتند؟ ورود اسلام به ایران یک دوره متفاوتی از قبل را برای ایرانیان رقم زد و ایرانیان با توجه به شرایط جدید تلاش کردند در یک تقابل و تعامل شرایط زندگی در دوره تازه را آماده کنند. این روابط در مناطق گوناگون متغیر و بنابر بر شرایط زندگی و دادوستد و غیره تعیین کنند بود. عوامل اقتصادی و اجتماعی از مهم‌ترین عوامل همزیستی و همگرایی بین مسلمانان و ایرانیان بود. همین عوامل از مهم‌ترین عوامل اسلام آوردن ایرانیان به شمار می‌آمد. (چوکسی، ۱۳۸۱: ۶۱) از سده دوم و سوم به بعد که اکثریت زرتشتی در ایران رو به کاهش گذاشت و مسلمان با توجه به اکثریت اعتقادی، فرهنگی و تسلط سیاسی قدرت کامل را در دست گرفتند. (پیشین: ۱۶۸) با این همه با توجه به پیشینه فرهنگی و اعتقادی حتا با توجه به اسلام آوردن بسیاری از آداب و رسوم پیشین همچنان برپا و برجا بود و به سبب گستردگی و پهناوری و گاه صعب العبور بودن مناطق ایران و از سوی دیگر عدم تضاد با اعتقادات اسلامی، مردم همچنان به اجرای مراسم پیشین خود که حتا جنبه زرتشتی داشت، ادامه می‌دادند.

در اینباره پیش از این، پژوهش‌هایی انجام پذیرفته است. اثر ارزشمند محمدی ملایری بنام «تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال» آگاهی‌ها ارزشمندی در اختیار اهل تحقیق و مطالعه قرار می‌دهد. این اثر که در چند جلد تدوین شده است و در هر جلد مبحث جداگانه‌ای را مورد بررسی و پژوهش قرار داده است. کتاب دیگر ایشان «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام» نیز در همین زمینه به رشته تحریر در آمده است. کتاب ستیز و سازش اثر جمشید گرشاسپ چوکسی به روابط بین مسلمانان و ایرانیان بعد از سقوط ساسانیان پرداخته است و روند مسلمان شدن ایرانیان را مورد بررسی قرار داده است. «تاریخ مردم ایران» و «تاریخ ایران بعد از اسلام» اثر ارزشمند زرین کوب گرچه اختصاصاً به این موضوع نپرداخته است اما در لابه لای فصل‌های گوناگون آنها در این زمینه مطالب مفید برای درک بهتر موضوع قرار دارد. «حضور ایرانیان در جهان اسلام» اثری از احسان یار شاطر و گروه از نویسندگانی است که به موضوع ادامه حیات فرهنگ ایرانی در بعد از اسلام پرداخته است. تحلیل و داده‌های این کتاب برای اهل تحقیق و این موضوع بسیار مورد فایده است. دو مقاله از روح الامینی بنام‌های «جشن تیرگان» و «جشن سده و سده سوری در کرمان» از گذشته تا کنون آداب و رسوم جشن‌های کهن اساطیری را تا به امروز دنبال می‌کند.

پیشینه تمدنی عرب‌ها قبل از اسلام

عرب‌ها خود از دیر باز در مراکز تمدنی حضور داشته و دارای پیشینه تاریخی بودند. مثلاً در یمن یا در میان رودان از این گذشته تاریخی بناهایی برجای مانده است. در عربستان جنوبی حکومت سبا بود که مهمترین شعبه عرب جنوبی در آنجا ساکن بودند و قدمت آن‌ها تا ۷۵۰ ق.م به عقب برده اند. فرمانروایان سبا در دوره فرمانروایی خود بر سراسر جنوب عربستان تسلط داشتند. معبد خداماه (المقاه) یکی از مهمترین آثار آن دوره به شمار می‌آید. (حتی، ۱۳۶۶: ۶۸) در شمال شبه جزیره نیز تمدن‌های غربی وجود داشت. که آثار بسیاری از آن‌ها بر جای مانده است. حکومت پالمیر که با فتح عراق بدست اشکانیان بوجود آمد، مناسبات بازرگانی را تغییر و توسعه داد. پالمیر (تدمر) میان دو قدرت جهانی اشکانیان و رومی‌ها قرار داشت و تبع‌تأثیر فرهنگی و تمدنی آن‌ها را می‌توان در آنجا مشاهده کرد. موقعیت جغرافیایی آن سبب شد به یک مرکز بازرگانی میان شرق و غرب و جنوب تبدیل شود. (پیشین: ۹۳) در شمال شبه جزیره هم دروه ساسانیان دولت‌های عربی لخمی و غسانی حضور داشتند. غسانی‌ها به رومی‌ها گرایش داشتند و لخمی‌ها زیر سایه امپراتورس ساسانی می‌زیستند. جنگ‌های میان آن‌ها به نوعی جنگ‌های دو امپراتوری بود و در لشکر کشی‌ها هر دو طرف شرکت می‌کردند. آثار ارزشمندی از آن دوران باقی مانده است که نشان‌دهنده مدنیت در عرب‌های شمالی است. این موضوع هم در تاریخ ساسانی و هم بیزانس قابل توجه است. (پارشاطر و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۱۰)

اما در درون شبه جزیره جایی که مسلمانان از آن آمده بودند، تقریباً هیچ هنر و دانش خاصی وجود نداشت. به روایت طبری حتا در خوراک مسلمانان فرق بین کافور و نمک را نمی‌دانستند (طبری، ۱۳۵۲/۱۸۱۸). در مورد هنرها، سبک‌های معماری، شکل‌ها و جلوه‌های دیگر فرهنگی که وضعیت کاملاً روشن بود. از این رو مسلمانان در برابر فرهنگ و تمدن ملل دیگر چیزی برای ارائه نداشتند و با توجه به وسعت امپراتوری خود ناگزیر از استفاده از جلوه‌های تمدنی و فرهنگی ملل دیگر بودند. از این رو چه از روی مدارا و چه اجبار به آن‌ها تن می‌دادند. این در ایران رنگ بوی بیشتری داشت. چرا که ایرانیان خودآگاه تلاش می‌کردند مظاهر گوناگون فرهنگی و تمدنی خود را در قالب‌های گوناگون حفظ و به دوره تازه انتقال دهند. در این میان نهضت ملی مانند شعوبیه و از سوی دیگر دهقانان به عنوان مهمترین و بزرگترین نهضت و اقشار گوناگون که به این موضوع خودآگاهی داشتند، در این زمینه کوشش می‌کردند تا در دوره انتقال بتوانند در قالب جدید محتوای فرهنگی پیشین خود را جای دهند. (ملایری، ۱۳۹۶: ۶۰) دهقانان و شعوبی‌ها دو عنصر مهم در این ارتباط و انتقال میراث کهن ایرانی به درون اسلام نقش موثری داشتند.

شعوبیه

نهضت شعوبیه از روشنفکران و نازک اندیشان ایرانی که بنا بر شرایط خاص به اسلام گرویده بودند، تشکیل می‌شد که در برابر چیرگی و استیلای مهاجمان شروع به تکاپو کرده و در جهت‌های گوناگون سیاسی - اجتماعی - فرهنگی به فعالیت می‌پرداختند. «شعب» در ادبیات جاهلی عرب به معنای اقامتگاه و چراگاه‌های چارپایان بود و به عنوان اسم مکان از آن استفاده می‌شد و البته معانی دیگری مانند گردآمدن، آب راه، شاخه، بلندی و ... داشته است. (ابن منظور، ۱۹۶۴: ۴۹۹/۱-۴۵۵)

در قرآن واژه «شُعُوب» فقط یکبار آن هم در سوره حجرات آمده است «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اُنثی و جعلناکم شعوباً و قبایل اقعار فوا ان اکرمکم عندالله انفکم ان الله علیم خبیر» «ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زن آفریدیم. آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق گوناگون گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شماست، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است.»

نهضت شعوبیه واژه شعوب را در برابر قبایل که آن را به اعراب نسبت می‌داد، برگزید. (ابن عبدربه، ۱۹۵۲: ۴۱۲/۳) و برای خود پشتوانه‌ی قرآنی پیدا کرد. ابن منظور تایید می‌کند که این واژه در دوره خلیفه دوم به عجم‌ها اطلاق می‌شد. اما در دوره خلافت اموی و عباسی کاملاً به عجم‌هایی گفته می‌شد که در برابر سیاست‌های ضد ایرانی خلفای اموی و عباسی ایستادگی می‌کردند و در بسط و گسترش فرهنگ ایرانی می‌کوشیدند. ابن منظور تاکید می‌کند که: «شعوبیه حزبی سیاسی عجمی ضد عرب است که برای اعراب ارزشی قائل نبوده و خود را برتر از آن‌ها می‌شمردند.» (ابن منظور، ۱۹۶۴: ۵۰۰/۱) و این برتری را از همان آیه توجیح می‌کردند که شعوب که عجم‌ها هستند پیشتر از قبایل که منطقه اعراب آمده است و این خود یکی از برتری‌هایی است که حتا در قرآن به آن اشاره شده است. (احمد امین، ۱۴۲۹: ۵۵/۱)

این استنباط قرآنی به میزان قابل توجهی می‌توانست به مذاق بسیاری از غیرعرب‌ها و حتا عرب‌های معترض به وضع و شرایط اجتماعی آن زمان خوش آید. در واقع سیاست کلی و اصلی شعوبیان در نخستین دهه‌های برخورد دو جناح غالب و مغلوب، عرب‌ها و غیرعرب‌ها، همان مساوات بین همه مسلمانان بود که تلاش می‌کرد آن فشار سهمگین اقتصادی و تبعیض‌های اجتماعی - سیاسی را کم کند. هم از این در آن سال‌های نخست این کنشگران اجتماعی - فرهنگی را به نام «اهلُ التَّسْوِیة» می‌شناختند و نام بردار شده بودند. شواهدی تاریخی به ما نشان می‌دهد خلیفه دوم و سوم رفتار کاملاً تبعیض آمیزی با غیر عرب‌ها داشتند. (رییس سادات، ۱۳۸۲: ۲۹)

آیه‌هایی در قرآن بود که به شدت مورد توجه نهضت شعوبیه قرار می‌گرفت و از آن برای

پیش برد نهضت مساوات در نخستین ده‌های معاهداتشان بهره بردای می‌شد. شعوبیان می‌گفتند: «به حقیقت مؤمنان همه برادر یکدیگرند پس همیشه بین برادران ایمانی خود صلح دهید و خداترس باشید که مورد لطف خدا قرار گیرید.» (حجرات: ۱۰) و یا «ای اهل ایمان! مومنان هرگز نباید قومی، قوم دیگر را مسخره و استهزاء کنند شاید آن قوم که مسخره می‌کنید بهترین مومنین باشند و...» (حجرات ۱۱) استدلال‌های نهضت بیشتر اساس قرآنی داشت که سبب می‌شد به وسیله‌ی آن شدیدترین حمله‌ها را به مهاجمان بکنند و تاحدی در امنیت بمانند. اما با این همه فشارها هر روز شدیدتر و تبعیض‌ها بدتر می‌شد. در این میان کسانی در توجیه برتری عرب بر عجم بودند، استدلال‌های دیگر نهضت شعوبی را می‌کوبیدند و آیات و روایت‌های آن‌ها را رد می‌کردند. یک سند از ابن قتیبه این موضوع را تشریح می‌کند: «منظور از تساوی انسانی در آیات قرآن و روایات نبوی به تساوی در احکام عبادی و اخروی است، نه امور دنیوی. چراکه اگر در امور دنیوی افراد هم تساوی برقرار باشد و برای احدی فضیلتی بر دیگری در کار نباشد در دنیا فاضل و مفضل، شریف و مشروف وجود نخواهد داشت و این گفته‌ی پیامبر نقض می‌شود که فرموده است هرگاه بزرگوار قومی نزد شما آمد او را گرمی دارید و نیز اقوال آن حضرت درباره اشرف و سادات عرب و قریش پس چه می‌شود؟». (گلدزیهر، ۱۳۷۱: ۳۴۷) مهم‌ترین اهداف استراتژیک شعوبی‌ها استقلال سیاسی ایران‌شهر، حفظ زبان فارسی در برابر زبان عربی، پاسداشت آداب و رسوم و فرهنگ ایرانی و گسترش اندیشه‌های ایران‌شهری بود اما این اهداف با گذر زمان بویژه روی کار آمدن عباسیان دولتی ایرانی بود، تغییراتی می‌کرد.

دهقانان

شاخه دیگر مقاومت ملی را دهقانان تشکیل می‌دادند. بیشتر دهقانان بسیار دیر به اسلام گرویدند. آن‌ها به دین آبا اجدادی خود وفادار بودند و چون تماس مستقیمی با مسلمانان نداشتند و استقلال اقتصادی داشتند به تبع ضرورتی برای اسلام آوردن نمی‌دیدند. دهقان عربی شده واژه دهگان است. دهگان از دو واژه ده و گان بوجود آمده است. پسوند گان به معانی گوناگونی به کار رفته که در اینجا به معنی نسبت و رابطه آمده است مانند بازرگان. بیرونی گزارش می‌دهد که دیهکانیه (دهقت) معنی امارت دنیا و کشاورزی است و با دیهپتیبه که معنی پاسداری از جهان و نگهبانی از آن را دارد، توأم‌اند. بیرونی بوجود آمدن دهقان را ویکرد می‌داند که از آن زمان رشد و گسترش و هر روز پر آوازه تر شدند. (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۶) مسعودی نیز رسم و روش دهقانی را به ویکرد نسبت می‌دهند. (مسعودی، ۱۳۷۸: ۲۷۸/۱) بیرونی در جشن تیرگان به رسمی ظریفی اشاره می‌کند. او توضیح می‌دهد که هوشنگ پیشدادی دستور داد در جشن تیرگان (دهقانان) پوشاک دبیران را بر تن کنند. این روایت بیرونی می‌تواند نماینگر این موضوع باشد که علم و دانش و فراگیری آن نزد دهقانان اهمیت فراوانی داشته است اما این موضوع

نمی‌تواند بی ارتباط با جایگاهی باشد که دهقانان بعد از اسلام بدست آوردند. خسرو انوشیروان خود را از دهقانان می‌دانست «جد اعلای ما در عین سلطنت دهقانی بیش نبود.» (ثعالبی، ۱۳۷۴: ۴)

سمعانی در معنی دهقان آورده است «دهقان مقدم ناحیه ای است مرکب از چند قریه و یا صاحب ضیعه و تاکستان.» (سمعانی، ۱۹۷۷: ۴۲۳/۵) روشن است که مهمترین ویژگی دهقان مالکیت زمین است و کوچکی و بزرگی زمین مهم نبوده است. در ارداویراف نامگ در توصیف بهشت جایگاه کدگ خدایان از دهقانان بالاتر آمده است. (تفضلی، ۱۳۸۵: ۶۴) جایگاه والای کدخدایان که معمولا اداره ده ها و روستاها را با آن ها بوده است، این ایده را تایید می‌کند که دهقانان الزاما دارنده زمین های وسیع و موقعیت اقتصادی و جایگاه اجتماعی بالایی نبوده اند، بلکه آنچه آن ها را در دسته دهقانان قرار می‌داده، داشتن زمین بوده است. اکثریت این دهقانان جز اشراف نبوده اند. «غالب اراضی مزروعی که به دهقانان می‌رسید، چندان وسعتی نداشت، چنانکه از این لحاظ در اکثر نقاط شخص دهقان با سایر احواد رعیت یکسان بود...» دهقان در مقابل مقابل زارعین دارای آن موقع و مقام نجابی که املاک داشته اند، نبوده است. (کریستن سن، ۱۳۸۴: ۱۶۹)

دهقانان یکی از چرخ های مهم و حیاتی اقتصاد به شمار می‌آمدند و از این رو برای حکومت ها بسیار مهم بودند. همه حکومت ها تلاش می‌کردند تا موجودیت آن را حفظ و موانع کار آن ها را بر طرف کنند. مسلمانان تا زمانی که نتوانستند با دهقانان کنار بیایند به لحاظ اقتصادی نتوانستند در آمد خود را افزایش دهند. از این رو برای حفظ موقعیت خود هم که شده با دهقانان و کدخدایان از در تعامل در می‌آمدند. آن ها بر خلاف اقشار شهری هیچ علاقه و البته امکانی برای ارتباط بیشتر با فاتحان نداشتند. هم از این رو تلاش می‌کردند بر همان مدار قبلی خود زندگی کنند و اعتنایی به مهاجمان نداشته باشند. امید بازگشت ساسانیان تا ده ها سال در دل مردم زنده بود. برای همین با کوچک ترین جنبش و قیام و شورش به آن می‌پیوستند تا شاید آب رفته را به جوی باز گردانند. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۷۰/۲)

تعامل و همزیستی فرهنگی

این دو عنصر تاثیرگذار نقش به‌سزایی در ستیز، همزیستی، تعامل و انتقال میراث باستانی به دنیای اسلام نقش داشته باشند. روی کار آمدن عباسیان به عنوان یک دولت ایرانی در تقویت و تاثیر گذار آن ها نقش به‌سزایی داشت. خلفای دوره عباسی نیز بدشان نمی‌آمد که خود را متمایل به ایرانی ها نشان دهند و حتا در گسترش فرهنگ ایرانی در دنیای اسلام بکوشند. شواهد بسیار تاریخی به ما نشان می‌دهد هنرهای بسیاری از دوره ساسانی به بعد از اسلام انتقال یافت. از هنر سفال گری که یک صنعت توده ای و مردمی بود تا جواهر سازی و معماری و غیره تماما

شکل و رنگ و بوی ساسانی داشت. خلافاً عباسی اقتباس از دوره کسری را یک افتخار می دانستند از این رو تلاش می کردند حتا به شکل آن ها لباس بپوشند و مراسم درباری آن ها را پیاده و اجرا کنند.

مهمترین و بزرگ ترین جشن های ایرانیان نوروز بود. نوروز از ابعاد گوناگون مهم بود. هم جنبه اساطیری داشت و هم آیینی اما مهم ترین ویژگی اش پیوند با طبیعت و آغاز دوباره آن بود. با این همه در یک سطح گسترده شعوبی ها تلاش می کردند تا بخش بزرگی از میراث کهن را با جعل روایات و احادیث به دوره حکومت اسلامی راه داده و نهادینه کنند.

گرچه در یک بازه زمانی یکی دو قرن، شرایط از بین بردن فرهنگ و آداب سنن ساسانی فراهم نبود اما عربیزه کردن جهان اسلام از دو طریق ایدئولوژی و زبان عربی سرعت بیشتری می گرفت. با این همه تسلط فرهنگی و سیاسی شعوبی ها با پشتیبانی دهقانان بر دنیای اسلام این عربیزه کردن بویژه در قسمت های شرقی امپراتوری اسلامی را با مشکل روبه رو می کرد. حکومت های متقارن که حدوداً از اوایل قرن سوم رشد و گسترش یافتند، در راستای اهداف مقاومت ملی تلاش کردند هر یک گامی در این راستا بردارند و چنانکه گفته شد حتا سلاطین ترک مانند محمود و مسعود را در جهت حفظ فارسی که مهم ترین حفظ ویژگی فرهنگی یک ملت است، وادار به تلاش کنند.

مقاومت ملی تلاش می کرد با جعل احادیث و روایت هایی از پیامبر و دیگر بزرگان مذهبی اسلام برگزاری این مراسم را مشروعیت بخشد و عادی سازی کند. بویژه در دوران هارون و مامون که ایرانیان تقریباً آزادی کامل داشتند، خلیفه مورد سرزنش قرار می گرفت، از این رو این روایت ها و احادیث می توانست گره از گشا باشد.

این روایت ها و احادیث برای مردم خود ایران نیز مهم بود. آن ها می توانستند با توجه به داشتن دین اسلام، به اجرای مراسم کهن و دیرین آیینی خود بپردازند. این سبب می شد تا این مراسم در نزد همه گروه ها و بویژه کسانی که به ایمان دیرین خود باور داشتند، مشروعیت یابد و اجرا گردد. این مراسم به سبب جذابیت خود در دوران امویان نیز جایگاه خاص خود را داشت. مثلاً حجاج علاوه بر مالیات اخذ شده، در نوروز نیز باج می گرفت و از هدایایی نوروزی نمی گذشت و آن را طلب می کرد. این موضوع در روزگار امویان تا دوره عمر بن عبدالعزیز ادامه داشت. در واقع بحث اقتصادی و مادی نوروز و مهرگان و طمع امویان سبب می شد تا با برگزاری این رسم ها مخالفت و سختگیری نشوند. (خطیب، ۱۳۷۵: ۱۰۱)

تلاش های مقاومت ملی و شعوبی ها برای برقراری نوروز بر اساس تقویم کهن با سختگیری های خلفا روبه رو شده بود. حتا در دوره وزارت برمکیان، یحیی برمکی تلاش کرد تا نوروز بر اساس گاهشمار ایرانی بر گزار شود اما از ترس متهم شدن به زرتشتی بودن، پافشاری

نکرد. در دوره متوکل عباسی این موضوع پذیرفته شد و نوروز بر اساس تقویم ایرانی هماهنگ شد. بویژه که در طی این سال‌ها نوروز جابه‌جا شده بود. متوکل به شخصی بنام ابراهیم بن عباس دستور داد تا نوروز به عقب برده و با گاهشمار ایرانی همسان و با دوره اردشیر مانند شده و برگزار شود. (رضی، ۱۳۸۳: ۲۱۹)

در دوره‌های بعد غزالی که در قرن پنجم و ششم می‌زیسته با توجه به استقرار اسلام در کیمایی سعادت خود نوروز و مهرگان را نکوهش می‌کند و در توصیفی به اجرای این مراسم در آن دوره می‌پردازد که می‌تواند تصویری از نوروز را در بعد از اسلام به نمایش بگذارد: «به نوروز منکرات بازارها آن بود ... چنگ و چغانه و صورت حیوانات فروشد برای کودکان در عید و شمشیر و سپر چوبین فروشد برای نوروز ... از این چیزها بعضی حرام است و بعضی مکروه، اما صورت حیوان حرام است. آنچه برای سده و نوروز فروشد چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین این در نفس خود حرام نیست. اما برای اظهار شعائر گبران حرام است که مخالف شرع است و هرچه برای آن کنند، نشاید. بلکه افراط کردن در آرستن بازارها در شب نوروز و قطایف بسیار کردن و تکلفات نو کردن برای نوروز نشاید و سده که باید مندرس شود و کس نام آن نبرد، تا گروهی از سلف گفته‌اند که: نوروز باید روزه داشت تا از آن طعام‌ها خورده نیاید و شب سده چراغ فرا نباید گرفت تا اصلاً آتش ببیند و محققان گفته‌اند: روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود و نشاید که نام این روز برند به هیچ وجه، بلکه روزهای دیگر برابر باید داشت و شب سده هم همچنین، چنان که از وجود آن نام و نشان نماند.» (غزالی، ۱۳۷۵: ۵۲۲)

این جشن‌ها چنانکه غزالی اشاره دارد مورد توجه مردم بوده و حتا بازار را برای آن می‌آرستند. ابن حوقل در قرن چهارم در کرینه در پیرامون اصفهان گزارش می‌دهد که: کرینه بازاری دارد که مردم به مناسبت نوروز هفت روز در آن گرد می‌آیند و به عیش و نوش و تفریح می‌پردازند و از انواع غذاها و آرایش‌ها بهره می‌برند چنانکه سبب اعجاب حاضران می‌شود. مردم شهر و گروهی که اطراف آن یا از جاهای دور می‌آیند برای این جشن هزینه‌گزافی می‌کنند و لباس‌های زیبا می‌پوشند و در مجالس جشن برای بازی و شادمانی حاضر می‌شوند و آواز خوانان زن و مرد در کنار رود و کاخ به مجالس ایشان نشاط و سرور می‌بخشند. مردم در پشت بام‌ها و سراسر بازارها به عیش و نوش و شیرینی خوردن سرگرم می‌شوند و شب را به روز می‌پیوندند و آرام نمی‌گیرند و کسی ایشان را باز نمی‌دارد زیرا فرمانروایشان آنان را در کار آزاد گذاشته‌اند و با گذشت سال‌ها عادت شده است. و گفته‌اند که: مخارج آنان در این بازار هنگام حلول خورشید در برج حمل به دویست هزار درهم می‌رسد و این علاوه بر میوه‌های خوب و لذیذ و خوراک‌های عالی و آشامیدنی هست که در ارزانی و فراوانی به رایگان گونه است. زیرا انگور به من ایشان چهارصد درهم است. هر صد من پنج درهم قیمت دارد. ...» (ابن حوقل،

(۱۳۶۶: ۱۰۷)

اسناد تاریخی به ما نشان می دهند که عبدالله بن طاهر جشن های نوروز و مهرگان را مهم می شمرد و بزرگ می گرفت. این جشن ها در دوره سامانیان نیز برقرار بود. در دوران خلفای اموی جنبه مادی نوروز برایشان جالب و مهم بود. گرچه به لحاظ مذهبی و نژادی، در تعارض بود اما به سبب هدایایی که از این جشن ها بدست می آوردند، سخت گیری چندانی نمی کردند. این پیشکشی ها از سوی امیران، حاکمان و دهقانان صاحب نام ایرانی برای معاویه و دیگر خلفا فرساده می شد که پنج تا ده میلیون درهم بالغ می شد. (زیدان، ۱۳۵۲: ۲۲)

عمر بن عبدالعزیز به دلیل اینکه این هدایا و پیشکشی های نوروزی باری بر دوش مردم تحمیل می کرد، دستور داد کلا منسوخ شود. (شکری الالوسی، ۱۹۲۴: ۳۸۷/۱) عمر بن العزیز هدایایی دیگری بنام هدیه ازدواج، خراج قلم و غیره که عمدتاً با زور از مردم گرفته می شد، از اعتبار انداخت تا فشاری بر مردم نباشد. او همچنین مقرر کرد تا از مسلمان شده های تازه که بیش از این جز اهل ذمه به شمار می آمدند و پول پرداخت می کردند، چیزی گرفته نشود و به موالی هم در جنگ از غنایم سهمی تعلق بگیرد. (راوندی، ۱۳۵۹: ۱۰۸/۲)

یک سند دیگر تاریخی نشان می دهد که نوروز از زمان محمود و مسعود غزنوی متداول بوده است و آن ها به گرفتن آن همت می گماشتند. بیهقی اشاره می کند که زمان امیر مسعود: «بجشن نوروز بنشست و هدیه های بسیار آورده بودند و تکلف بسیار رفت و شعر شنود از شعرا که شادکام بود در این روزگار زمستان، و فارغ دل، فترتی نیفتاد و صله فرمود و مطربان را نیز فرمود.» (بیهقی، ۱۳۷۴: ۶۱۱)

در تاریخ قم به مجلس یزدانفادار در اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم در ایام نوروز اشاره شده است که او نوروز را گرامی داشته و با مهمانانش چوگان بازی می کند. ملاپیری (محمدی، ۱۳۷۹: ۱۳/۱) ملاپیری در ادامه مطلب می آورد که دولت خلفا سال مالی خود را بر اساس نوروز قرار داده و حساب و کتاب سالیان خود را با آمدن نوروز نگه می داشتند. از آنجا که پس از ساسانیان کیبسه نگه نداشته شده بود و دهقانان نسبت به تغییر آن اعتراض داشتند، متوکل عباسی دستور داد به این موضوع رسیدگی شود و در زمان معتضد عباسی این موضوع به فرجام رسید که به تقویم معتضدی معروف شد. (پیشین: ۱۵/۱)

شعوبی ها همچنان برای توجیه بسیاری از موارد دست به جعل و تئوری سازی می زدند، درباره نوروز و آداب و سنن ملی و رسمیت بخشیدن آنان نیز تلاش می کردند. در زمان خلافت علی بن ابیطالب برخی از دهقانان در روز نوروز برایش هدایایی می بردند، گفت: «نوروزنا کل یوم.» (پیشین: ۱۳۴/۱) در واقع از آنجا که مراسم نوروز و دیگر آیین های برجا مانده از روزگار ساسانی را آیین گبران می دانستند، سخت گیری های فراوانی در عدم اجرای آن صورت

می‌گرفت. از این رو تلاش شد تا به لحاظ مذهبی برای آن‌ها روایت‌های همسان سازی شود تا پذیرش آن راحت تر صورت گیرد. از جمله این اقدامات که با اهداف استراتژیک شعوبی‌ها همخوان بود، انطباق واقعه نشستن به خلافت و واقعه غدیر که نزدیک به ایام نوروز بود، مورد توجه قرار گرفت. اخباری از بزرگداشت نوروز توسط امامان شیعه نقل شده است. (براون، ۱۳۶۷: ۸۶/۵)

مجلسی در بحارالانوار روایات و احادیث فراوانی درباره نوروز از امامان شیعه نقل کرده است. او در سما العالم از قول امام شیعیان روایت می‌کند که: «در آغاز فروردین آدم آفریده شد و آن روز فرخنده ای ست برای خواستن نیازها و برآورده شدن آرزوها و دیدن پادشاهان و فراگرفتن دانش و کابین بستن و زناشویی و مسافرت کردن و دادوستد. و در این فرخنده روز بیماران رو به بهبودی گذارند و بارداران به زودی می‌زایند و روزی ها فراوان می‌شود.» (رضی، ۱۳۸۵: ۲۲۳)

یک روایت دیگر از امام ششم، جعفر بن محمد اشاره دارد که خلقت آدم در این روز بود. ابراهیم در این روز بت‌ها را شکست. موسی در این روز بنی اسرائیل را از بندگی و اسارت نجات داد. پیامبر اسلام در این روز مبعوث شد و امام زمان در این روز ظهور خواهد کرد. (پیشین: ۲۲۵)

دخویه در تحلیل این روایت‌ها باور دارد که ایرانیان چون نتوانستند از آداب و رسوم پدران خود دست بردارند، آن‌ها را به عربی ترجمه کردند و به ائمه و مقدسین عرضه کردند تا تایید آن‌ها را بگیرند. او در تایید سخنانش به حدیث نورزیه معلا بن خنیس اشاره می‌کند که اصلاً یک ایرانی بود. (پیشین: ۲۴۴)

کوشش‌های ایرانیان برای پاسداشت آیین و مراسم و مناسک گذشته را می‌توان به وضوح در کنش‌ها و واکنش‌های آن‌ها دید. این کوشش‌ها را به شکل کمرنگ می‌توان درباره جشن، باورها و مراسم دیگر هم دید. در واقع پاسداشت و برگزاری آن‌ها به شکلی می‌تواند مبارزه منفی جامعه ایرانی در قرون نخستین با فاتحان باشد. مثلاً تلاش برای برگزاری جشن سده و مهرگان از سوی مرداوین نشان می‌دهد که اگر حاکمیت ملی در ایران استقرار پیدا می‌کرد، حتی با گذشت دهه‌ها و قرن‌ها باز می‌توانست دوباره چون آتش زیر خاکستری شعله ور شود.

در ۳۲۳ هـ ق مرداوین زیاری جشن سده را به شکل با شکوهی برگزار کرد. آیینی که با گذر چهار قرن از ورود اسلام به ایران هنوز زنده بود. مسکویه از برگزاری این جشن گزارش می‌دهد: «چون شب آتشبازی جشن سده نزدیک می‌شد، مرداوین از مدتی پیش دستور گردآوری همیز می‌داد، تا آن‌ها را از راه‌های دور به دره زرین رود به نزدیک مرداب و نیزارها بیاورند، آتشبازان ماهر و نفتگران، نفت و زرافه‌ها را آماده می‌کردند، شمع‌های بزرگ ایستا فراهم می‌آوردند، هیچ کوه و تپه‌ای مشرف بر جرین اصفهان نمی‌ماند مگر آنکه همیز و خاشاک بر

روی آن جا سازی می کردند، در کنار زمین جشن با فاصله ای که آتش سوزی در آن رنج‌زا نباشد، کاخ مانند بزرگ از چوب برپا کرده و با آهن و ابزار آن را می‌بستند و در جاهایی از آن خاشاک پر می‌کردند، کلاغ و گنجشک هایی شکار کرده بر منقار و پای آن کردوهای انباشته از نفت می‌آویختند، شمع ها را به صورت ستون ها و تندیس های زیبا در مجلس او می نهادند. پس در ساعتی معین در آن روز همه آتش ها را یکباره بر سر کوه‌ها، تپه‌ها و در آن مجلس، بر آن پرندگان را روشن کرده و پرندگان روشن شده را به پرواز در می آوردند.

سفره‌ای بزرگ را بگونه ای در بیابان چیده بود که از درون خانه اش آن را می دید از {گوشت} حیوان‌ها، گاو، گوسفند چند هزار آورده، بیش از اندازه معمول آماده کرده، آن را آراسته بود. پس از پایان همه کارها بر پا کردن خرگاه‌ها در کنار سفره و فرا رسیدن نشست همگانی، برای خوراک و آشامیدن، مرداویش از خانه بیرون آمده و بر گرد سفره و آتشبازی یاد شده گردشی کرده و آن را کوچک و ناچیز یافت...» (مسکویه، ۱۳۷۶: ۴۱۲/۵)

و یا در مورد جشن مهرگان طبری گزارش می دهد که اسد بن عبدالله، حاکم خراسان در جشن مهرگان پذیرایی رسمی و با شکوهی از دهقانان محلی و سرداران عرب به عمل آورد. (راوندی، ۱۳۵۹: ۱۱۶/۲) و یا بیهقی در تاریخ مسعودی به طور مکرر یاد می کند که: «سلطان به جشن مهرگان نشست و از آفاق مملکت هدیه ها که ساخته بودند، پیشکش را در آن وقت بیاوردند و اولیا چشم بسیار آوردند و شعرا شعر خواندند و صلت های شگرف می فرمود.» (بیهقی، ۱۳۷۴: ۴۲۳/۲)

گزارش‌های پراکنده در منابع تاریخی به ما نشان می‌دهد که بعد از اسلام تلاش ایرانیان برای پاسداشت بخشی عمده ای از باورها، مناسک و آداب و رسوم گذشته دستکم تا پیش از آمدن مغول به ایران حفظ شده و حتا در باورهای اسلامی رسوخ داده شده بود و با جعل احادیث و روایت ها آن را مورد پذیرش اسلام در آورده بودند. اما با مرور زمان بویژه از روی کار آمدن سلجوقیان تلاش‌های جامعه ایرانی برای پاسداشت این سنن و باورها در مقاومت ملی کم‌رنگ‌تر می شود. با این همه بخش‌هایی از این باورها و سنن ملی در قالب اسلامی با جوهر زرتشتی در جامعه ایران ماندگار شد.

جدای از نوروز، یلدا، سده و چارشنبه سوری که تا به امروز ادامه یافته است می توان به جشن تیرگان در مازندران اشاره کرد که در روستاهای آن سامان در سیزده تیرماه بر گزار می شود. (راوندی، ۱۳۵۹: ۵۵۷/۶) خانواده ها با تهیه خوراک مخصوص و پختن شیرینی به پیشواز این جشن می روند و در شب این جشن گردهم می‌آیند. در این جشن آب بازی و آب پاشی معمول است و انجام می شود. گزارش برگزاری این جشن بیشتر از روستاهای آمل، فیروز کوه و سنگسر ثبت شده است. (روح الامینی، ۱۳۶۹: ۱۲۸۹)

جشن سده بیشتر در مرکز ایران برگزار می‌شود. یک گزارش پژوهشی نشان می‌دهد که این مراسم در مازندران، کردستان، لرستان، سیستان و بلوچستان در میان کشاورزان و چادرنشینان برگزار می‌شود. (روح الامینی، ۱۳۷۴: ۳۰۶) «این رسم از دیرباز در کرمان برجای مانده و تا آنجا که پیران و سالخورده‌ها از پدران و نیاکان خود به یاد دارند همه ساله در روز دهم بهمن برگزار می‌شود.» (آذرگشسپ، ۱۳۵۸: ۲۵۳)

شاید به طور دقیق نتوان مشخص کرد به چه میزان از میراث باستانی در آداب و رسوم در بعد از اسلام به حیات فرهنگی خود و حتا تا کنون ادامه دارد اما می‌توان در میان بسیاری از سنت‌ها برجای مانده در سراسر فلات ایران و حتا خارج از محدود جغرافیای ایران نشانه‌های آن یافت. چراغ برات که در خراسان در نیمه شعبان و گاه در سه روز آخر سال برگزار می‌شود ریشه در آیین‌های کهن باستانی دارد. در این سنت مردم برای آموزش رفتانگانشان به سر مزار آن‌ها می‌روند و با درست کردن شیرینی و حلوا برای آن‌ها خواستار آموزش و آرامش می‌شوند. این مراسم را می‌توان ادامه سنت باستانی آموزش درگذشتگان در واپسین روزهای سال دانست که برای بازگشت فروهرهای مردگان به زمین انجام می‌پذیرفت.

نتیجه‌گیری

آداب و رسوم و جشن‌های کهن ایرانی در سایه سه عامل توانست در بعد از اسلام به حیات خود ادامه دهد. تلاش‌های دهقانان به عنوان پاسداران فرهنگ ایرانی، تلاش‌های نازک اندیشان ایرانی در نهضت شعوبیه و مدارای دنیای اسلام با فرهنگ‌های بومی. این موضوع برای ایرانیان زمانی تسهیل شد که عباسیان با همت ایرانیان به قدرت رسیدند. این موضوع سبب شد ایرانیان در دوره نخست خلافت عباسی بر دنیای اسلام حکومت کنند و وزرای ایرانی نقش بسیار پررنگی در این زمینه بازی کردند. بسیاری از آداب و رسوم ایرانی مانند جشن نوروز و تیرگان، چراغ برات، باور به سوشیانت، آیین پرسه و غیره از روزگاران دور به ما رسیده که در گذر روزگاران به تبع تغییراتی کرده است.

فهرست منابع

۱. آذر گشنسپ، اردشیر (۱۳۴۹) آیین برگزاری جشن‌های ایران باستان. تهران: راستی.
۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۸) مروج الذهب. ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی فرهنگی.
۳. مسکویه رازی، ابو علی (۱۳۶۹) تجارت الامم. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: سروش.
۴. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲) تاریخ اجتماعی ایران. تهران: نگاه.
۵. بیهقی، ابوالفضل (۱۳۵۶) تاریخ بیهقی. تصحیح بهمن میرزا کریمی. تهران: کتابفروشی علمی.
۶. حتی، فلیپ (۱۳۶۶) تاریخ عرب. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران، آگاه.
۷. یارشاطر، احسان؛ دیگران (۱۳۹۲) تاریخ ایران کیمبریج. ج ۳ ق ۱. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
۸. یارشاطر و دیگران (۱۳۹۹) حضور ایرانیان در جهان اسلام. تهران: مروارید.
۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲) الرسل و الملوک. ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) آثار الباقیه. ترجمه اکبر دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
۱۱. ثعالی، ابومنصور عبدالملک (۱۳۶۸) تاریخ ثعالی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم). ترجمه زتنبرگ. تهران: نقره.
۱۲. غزالی، محمد (۱۳۷۵) کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. شکری الالوسی، محمود (۱۹۲۴) بلوغ العرب فی معرفه احوال العرب. مصر: رحمانیه.
۱۴. ابن حوقل، محمد (۱۹۳۹) صوره الارض. کراموس. لیدن.
۱۵. خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن علی (۱۹۷۹) تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. سمعانی، عبدالکریم (۱۹۷۷) الانساب. حیدرآباد دکن.
۱۷. ابن عبدربه الاندلسی، محمد (۱۹۵۲) اعقد الفرید. قاهره: لجنه الترجمة و النشر.
۱۸. امین، احمد (۱۴۲۹) ضحی الاسلام. بیروت. مکتب العصریه.
۱۹. ابن منظور (۱۹۶۴) لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۲۰. ملایری، محمد (۱۳۷۹) تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال. تهران: توس.
۲۱. ملایری، محمد (۱۳۹۶) فرهنگ ایران پیش از اسلام. تهران: توس.
۲۲. کریستن سن، آرتور (۱۳۸۴) ایران در زمان ساسانیان. رشید یاسمی. تهران: صدای معاصر.
۲۳. گلذریه‌ایگنایز؛ نات، (۱۳۷۱) اسلام در ایران. ترجمه محمود رضا افتخار زاده. تهران: میراث‌های تاریخی.
۲۴. چوکسی، گرشاسپ (۱۳۸۱) ستیز و سازش. ترجمه نادر میر سعیدی. تهران: ققنوس.
۲۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) تاریخ مردم ایران. تهران: امیرکبیر.
۲۶. رییس سادات، حسین (۱۳۸۲) اندیشه‌های کلامی شیعه. مشهد: جلیل.
۲۷. زیدان، جرجی (۱۳۵۲) تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.

۲۸. رضی، هاشم (۱۳۸۵) جشن های آتش. تهران: بهجت.
۲۹. رضی، هاشم (۱۳۸۳) جشن های آب. تهران: بهجت.
۳۰. تفضلی، احمد (۱۳۸۵) جامعه ساسانی. ترجمه شیرین مختاریان - مهدی باقی. تهران: نی.
۳۱. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲) تاریخ اجتماعی ایران. تهران: نگاه.

مقاله ها

۳۲. روح الامینی، محمود (۱۳۶۹) جشن تییرگان. نشریه چستا. شماره ۷۰.
۳۳. روح الامینی، محمود (۱۳۷۴) جشن سده و سده سوری در کرمان. چستا. شماره ۱۲۴-۱۲۵.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۲ - ۱۲۷

بررسی تطبیقی آفت حرص و طمع در مثنوی‌های تعلیمی با رویکرد به مصیبت‌نامه عطار و مثنوی معنوی مولانا

^۱ مجتبی عارفخانی

^۲ فرزاد عباسی

^۳ محبوبه ضیاء خدادادیان

چکیده

در تبیین مبانی و مفاهیم اخلاقی به ویژه رذایل اخلاقی بیشترین مقوله‌های کاربردی در بیان تعریف، سبب و علت و شیوه‌های درمانی آن است. آنچه که در بیان حرص و طمع در دیدگاه این دو عارف و شاعر به خوبی مشهود است بهره مندی، استناد و توجه به مفاهیم قرآنی و روایات اسلامی در این زمینه است، هر دو عارف حرص و طمع را در وجود انسان مانند دیگر غرایز نهادینه در سرشت و فطرت وی دانسته با این تفاوت که مولوی به دو حرص پسندیده و مذموم اشاره می‌نماید اما عطار تکیه بر مذموم بودن این خصلت دارد. نکوهش حرص و طمع و توصیه به پرهیز از آن با یاد مرگ و یاد خداوند و نیز داشتن قناعت در کلام هر دو شاعر جاری است. نگاه متفاوت مولوی در باب حرص توجه به حرص پسندیده و بیان عواقب ناشی از آن است، مولوی توصیف بیشتری از حرص و طمع نسبت به عطار در مثنوی ارائه کرده که البته این را نمی‌توان خرده و نقضانی بر مصیبت‌نامه که حجم کمتری نسبت به مثنوی دارد وارد نمود.

واژگان کلیدی

تطبیق، حرص و طمع، مصیبت‌نامه، عطار، مثنوی معنوی، مولانا.

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

Email: mojtaba.aref729@gmail.com

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

Email: javaaba@gmail.com

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

Email: mzia2000@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

طرح مسأله

بیشتر اشعار شاعران از گذشته تاکنون پرداختن به اخلاق و مضامین اخلاقی که شامل تشویق و توصیف فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل اخلاقی مانند حسد، دروغ، حرص و طمع و... وجود دارند عطار و مولوی، بُن مایه‌های فکری معرفتی خود را دربارهٔ مفاهیم اخلاقی از جمله حرص و طمع از مفاهیم قرآنی وام گرفته‌اند و چاشنی ذوق معرفتی خویش را بدان آمیخته و جریان فکری تازه‌ای را خلق نمودند رذیله اخلاقی مانند طمع و حرص را حجاب عرفانی نسبت به ذات حق دانسته که باید سالک راه حقیق کوشد این حجاب راه سلوک را از میان بردارد. عطار و مولوی، با توجه به این که از یک سرچشمه معرفتی، سیراب می‌شوند؛ به نظر می‌رسد گرچه در بیشتر موارد، در باب آفت حرص و طمع با یکدیگر وحدت نظر دارند اما تفاوت‌هایی در پرداختن با شیوه‌های متفاوت که مبتنی بر عقاید و دیدگاه‌های این دو شاعر گرانمایه در رابطه با این موضوع باشد وجود دارد عطار نیشابوری نه تنها یک عارف بلکه یک مصلح اجتماعی نیز هست. وی از اندک شاعرانی است که در اشعارش رد پای همهٔ طبقات و اقشار جامعه به چشم می‌خورد؛ از پادشاهان و بزرگان گرفته تا علما و تجار و بازاریان و حتی طبقات فرودست جامعه مانند گازران و کفشگران و کناسان.

از این رو تمام آثارش، و به ویژه مصیبت نامه، همهٔ پلیدی‌های روزگار خود، اعم از: ظلم و بیداد حاکمان، سالوس دینداران ظاهری، حرص و شره آزمندان، تعصب‌های جاهلانه و کورکورانه‌ی متعصبین مذهبی و فرقه‌ای و رذایل اخلاقی مردمان روزگار را به تصویر می‌کشد و در بوته‌ی نقد می‌نهد. عطار از ابزارهای نقد اجتماعی به خصوص زبان نمادین و طنز در حکایت‌های مصیبت‌نامه بهره‌ی فراوان گرفته تا زشتی‌های اخلاقی و اجتماعی را از طریق زبان تمثیل، حالات و اخلاق و اندیشه‌های مردم زمانه‌اش به تصویر کشیده و نقاط قوت و ضعف شخصیت آن‌ها را برملا سازد، او از این رهگذر به نقد و پالایش عیوب جامعه پرداخته است چراکه حرص، آرز، طمع، بخل و دنیا طلبی مردمان روزگار، عطار را به شدت آزرده خاطر می‌کند. در این پژوهش برآنیم تا به آفت اخلاقی حرص و طمع در اشعار مولانا و مصیبت نامه عطار نیشابوری بپردازیم و به صورت تطبیقی دیدگاه‌های این دو عارف و شاعر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

مفهوم حرص و طمع

حرص در لغت به معنای «خراشیدن و پوست کندن» است. (نفیسی، ۱۳۱۸، ۲ / ۱۲۳۱)، حرص به معنای «علاقه شدید» (قرشی، ۱۳۷۱، ۲ / ۱۱۹) و رغبت شدید بر چیزی همراه با فعالیت و شتاب زیاد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲ / ۲۱۷؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل ماده آزمندی) و زیاده

روی در آزمندی و میل و اراده است. راغب اصفهانی در مفردات حرص را به معنی شدت تمایل به چیزی می‌داند و می‌گوید: این واژه در اصل به معنی «فشردن لباس به هنگام شستشویه وسیله کوبیدن چوب مخصوصی بر آن است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ۱/ ۴۲۷).

در فرهنگ معین، حرص، ضد قناعت آورده شده و گفته‌اند، «آن طلب نعمت زیاد و آرزوی زوال نعمت غیر است و یا طلب شیء است به کوشش زیاده از حد» (معین، ۱۳۴۲، ذیل واژه حرص) در تعریف حرص، علمای اخلاق چنین آورده‌اند: «صفتی است نفسانی که آدمی را بر جمع نمودن زاید از آنچه به آن احتیاج دارد و می‌دارد و این صفت یکی از شعب حب دنیا و از جمله صفات مهلکه و اخلاق مضله است» (نراقی، ۱۳۷۸ : ۳۹۵).

واژه «حرص» معمولاً بار منفی دارد و هرگاه اطلاق می‌شود از آن حرص بر مال، ثروت، مقام و سایر شهوات مادی به ذهن می‌رسد، این به سبب آن است که غالباً این واژه در این گونه موارد به کار می‌رود که عموماً مذموم و نکوهیده است. ولی گاه این واژه در مواردی به کار می‌رود که شایسته ستایش است، نه تنها جزء اخلاق رذیله نیست بلکه فضیلت محسوب می‌شود و آن در جایی است که این صفت در مورد علاقه شدید به کارهای خیر به کار رود؛ از این نوع حرص، به حرص ممدوح تعبیر شده است. پس صفت حرص، به دو نوع مذموم و ممدوح تقسیم می‌شود.

جایگاه حرص و طمع در قرآن و روایات اسلامی

در قرآن و روایات دو نوع حرص مطرح می‌شود: حرص ممدوح و حرص مذموم. مصداق‌های حرص معمولاً در احادیث ذکر گردیده است و به حسب مورد، حرص بار معنایی مثبت یا منفی دارد. نمونه قسیم نخست، احادیثی است که در آنها به حرص بر انجام دادن کارهای خیر سفارش شده یا حرص بر فهم دین و جهاد در راه خدا که از نشانه‌های مؤمنان دانسته شده است. قسیم دوم، حرص مذموم و از رذائل اخلاقی است.

«در قرآن واژه «حرص» پنج بار به کار رفته است. در این باب علاوه بر واژه حرص و مشتقات آن، از واژه های «طمع»، «هلوع»، «شره»، «شح» و از جمله‌هایی مانند «تحبون المال حُباً جَمّاً»، «انه لحب الخیر لشدید»، «جمع مالاً و عدده» و «أکالون للسُّحت» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ۱۱ / ۳۸۶) استفاده شده است

در قرآن کریم طمع و حرص، از ویژگی‌های اهل نفاق ذکر شده، در سوره نساء در مورد حرص و طمع منافقان برای کسب غنائم جنگی آمده که آن‌ها افرادی فرصت طلبند و از هر پیشامدی به سود خود بهره می‌گیرند، اگر پیروزی نصیب مومنان شود فوراً خود را در صف مومنان جا زده، می‌گویند آیا ما با شما نبودیم و آیا کمک‌های ارزنده ما موثر در غلبه و پیروزی شما نبود؟ بنابراین ما هم در تمام این موفقیت‌ها و نتایج معنوی و مادی آن شریک و سهیم هستیم، اما اگر

بهره‌ای از این پیروزی نصیب دشمنان اسلام شود، فوراً خود را به آن‌ها نزدیک کرده، مراتب رضامندی خویش را به آنها اعلام می‌دارند و می‌گویند این ما بودیم که شما را تشویق به مبارزه با مسلمانان و عدم تسلیم در برابر آنها کردیم بنا بر این ما هم در این پیروزیها سهمی داریم. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ... منافقان همانها هستند که پیوسته انتظار می‌کشند و مراقب شما هستند اگر فتح و پیروزی نصیب شما گردد می‌گویند آیا ما با شما نبودیم پس ما نیز در افتخارات و غنائم سهمیم هستیم و اگر بهره‌ای نصیب کافران گردد می‌گویند آیا ما شما را تشویق به مبارزه و عدم تسلیم در برابر مومنان نمی‌کردیم؟ پس با شما سهمیم خواهیم بود» (سوره نسا، / ۱۴۱).

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) تعبیر بسیار جالبی در تعریف حرص دارد، «هنگامی که از ایشان در مورد حرص پرسیدند: «ما هُوَ» «آن چیست؟» فرمود: «هُوَ طَلَبُ الْقَلِيلِ بِإِضَاعَةِ الْكَثِيرِ» «حرص آن است که انسان چیز کمی را جستجو کند در برابر چیز بسیاری که از دست می‌دهد» (قمی، ۱۴۱۴ق، ۲ / ۱۵۴). از کلمه «ما هُوَ» در روایت به خوبی پیداست که سوال از حقیقت و ماهیت کلمه حرص می‌باشد و پاسخ، پاسخ حقیقی و واقعی آن کلمه می‌باشد، یعنی حرص از قبیل طلب و خواست و اراده که یک حالت روحی است و در توضیح کلام حضرت چنین باید گفت که هر انسانی از دنیا سهم معین و اندازه محدودی دارد که می‌تواند از آن بهره‌مند گردد مثلاً سهم محدودی در تمام نعمت‌های دنیا از خوراک و پوشاک و هوا و محل سکونت و ازدواج و اعمال و غرائز نفسانی و ... دارد. حال باید دید برای به دست آوردن سهم محدود خود از این خوان گسترده الهی و نعمت‌های بی‌کران او، چه مقدار از سرمایه‌های جسمی و چه مقدار نیرو و انرژی و فرصت و عمر فعال خود را صرف می‌کند، تناسب بین آنچه مصرف می‌کند و آنچه به دست می‌آورد چقدر است؟ در اشخاص متقی و پرهیزکار و عاقل مثل اولیای خدا، تناسب بین آن دو برقرار است یعنی آنچه از دست می‌دهند و آن چه در برابر آن به دست می‌آورند با یکدیگر متناسب است، چنین کسانی مسلماً دچار حرص و ولع و آز مذموم نیستند و لکن غیر از اولیاء خدا، غالباً چنین نبوده و تناسب بین آن دو به شدت غیر متوازن می‌باشد. اینجاست که معنای جمله امام مصداق پیدا می‌کند. (ر.ک: حقانی زنجانی، حسین، ۱۳۶۱: ۲۲).

حرص و بخل نیز آرام آرام انسان را به سوی شرک می‌برد. حرص، طبق فرمایش امام صادق (علیه السلام) ریشه کفر است: «أَصُولُ الْكُفْرِ ثَلَاثَةٌ الْحِرْصُ وَالْإِسْتِكْبَارُ وَالْحَسَدُ: ریشه‌های کفر سه چیز است: حرص و تکبر و حسد» و مرحوم مجلسی گوید: مراد از ریشه‌های کفر گناهانی است که گاهی موجب کفر شود نه همیشه، و کفر نیز معانی بسیاری دارد، مانند انکار خداوند سبحانو عناد و لجاج نسبت به صفاتش و مانند انکار پیغمبران و حجت‌های او و

انکار تعالیم آن‌ها و مانند نافرمانی خدا و رسولش و ناسپاسی نعمت‌های خدا تا به ترک اولی برسد، پس حرص گاهی سبب ترک اولی و گاهی موجب گناه صغیره یا کبیره می‌شود، تا به شرک و انکار خدا می‌رسد، و حرص آدم (علیه السلام) موجب ترک اولای او شد ولی در فرزندانش تکامل پیدا کرد تا به کفر و انکار خدا رسید، از این رو حرص را ریشه کفر نامیدند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹: ۳/۳۹۶).

حرص، در روایتی از امام علی (علیه السلام) منشأ بدی‌ها شمرده شده است: «لِكُلِّ شَيْءٍ بَذْرٌ وَ بَذْرُ الشَّرِّ الشَّرُّ»: برای هر چیزی تخمی است و تخم شر، شره و حرص است» (آمدی، ۱۴۱۱ق/۵۴۳) و شره به معنی غلبه حرص است. یعنی غلبه حرص منشأ بدی‌ها می‌شود و به منزله تخمی است که بکارند و از آن بدی بروید. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «مَا مَحَقَّ الْإِيمَانَ مَحَقَّ الشَّحِّ شَيْءٌ ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَا الشَّحَّ دَبِيْبٌ كَدِيْبِ النَّمْلِ وَ شَعْبًا كَشَعْبِ الشَّرِكِ: چیزی مانند شح (بخل توأم با حرص) ایمان را از بین نمی‌برد. آنگاه فرمود: حرص حرکتی مانند حرکت مورچه، شعبه‌هایی مانند شعبه‌های شرک دارد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/۲۶) نوعی از حرص پسندیده و ممدوح شمرده شده مانند حرص در انجام واجبات؛ بسیاری از افراد اگر حرص می‌ورزند در چیزی حرص می‌ورزند که برای آن‌ها ضمانت شده است و اگر انسان می‌خواهد از این روحیه حرص خود در جهت مثبت استفاده نماید باید در راه حلال از آن استفاده کند، همان‌طور که حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنْ كُنْتَ حَرِيصًا عَلَى اسْتِيفَاءِ طَلَبِ الْمَضْمُونِ لَكَ فَكُنْ حَرِيصًا عَلَى أَدَاءِ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكَ: اگر تو برای به چنگ آوردن آنچه رسیدنش به تو ضمانت شده است (روزی) حرص می‌زنی، در انجام آنچه بر تو واجب شده است نیز حریص باش» (آمدی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۶). حرص بر خودسازی؛ حرص بر خودسازی یکی دیگر از مصادیق حرص مثبت و ممدوح است. ائمه بزرگوار ما سفارش به خودسازی و رفع عیوب کرده‌اند و باید نسبت به این کار حریص باشیم تا به سعادت برسیم. امام صادق (ع) فرمود: «أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَى مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ غُيُوبِي: دوست داشتنی‌ترین برادر من کسی است که عیب‌های مرا به من هدیه دهد» (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۷ق: ۲/۶۳۹). در این روایت، امام صادق (علیه السلام) علاقه و حرص نسبت به رفع عیوب و خودسازی را نشان داده است.

حرص و طمع در مصیبت نامه و مثنوی

- حرص مثل آتش است

عطار در مقاله پانزدهم (رفتن سالک فطرت پیش آتش) پس از بیان پاسخ نگرفتن از آتش، این مفهوم را به حرص و طمع پیوند می‌زند و حرص و طمع را به آتش تشبیه می‌کند. آتشی که سبب گره افتادن در عالم می‌گردد.

سالک آمد پیش آتش سر زده
گفت ای مریخ طبع سر فراز
هم شهاب و برق از آثار تست
رجم شیطانی و شیطان هم ز تو
روح بخش روح حیوانی توئی
از خطاب حق بهشت جان شدی
در درون سنگ و آهن ره تراست
هیزمی لعل بدخشانی کنی
عنصر عالی تو می‌آئی و بس
از سبک روحی خفیف مطلق
از درخت سبز سر بیرون کنی
موسی از تو یافت راه از دورجای
زین سخن برخاست زاتش رستخیز
آب از چشمش روان شد همچو ابر
گفت من پیوسته جان سوز آمدم
دایماً در تاب و تب آتش فشان
چون بسوزم هرچه می‌آرم بدست
من ازین غم بر سر خاکسترم
کار من با تفت و با سوزست و بس
من ز گرمی خشک و تر نگذاشتم
تو ز من چیز نیابی خیز رو
سالک آمد پیش پیر رهنمای
پیر گفتت هست آتش حرص و آز
جمله را در حرص زر انداختست
بس که ایمان بس که جان در باختند

آتشی از دل بخرمن در زده
گرم سیر و زود سوز و تیز تاز
گرم رفتن گرم بودن کارتست
ای عجب دردی و درمان هم ز تو
میزبان نفس انسانی توئی
باغ ابراهیم را ریحان شدی
پاکبازی در جهان بالله تراست
آهنی یاقوت رمانی کنی
با فلک پهلو تو میسائی و بس
گر بسوزی گر بسازی بر حقی
موسی مشتاق را مفتون کنی
پس مرا در خورد من راهی نمای
در دل او آتشی افتاد تیز
پای بر آتش نماندش هیچ صبر
طالب این در شب و روز آمدم
زین حقیقت باز می‌پرسم نشان
بر سر خاکسترم بینی نشست
دیگری را سر براهی چون برم
وین همه عمری نه امروزست و بس
چون ندیدم هیچ دل برداشتم
راه دیگر گیر و خیز ای تیز رو
قصه خودگفتش از سرتاپای
کار کرده بر همه عالم دراز
تا ز زهر کس بتی بر ساختست
تاجوی زر در میان انداختند
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۶۳)

مولوی نیز در تمثیلی حرص و آزمندی را چون آتشی دانسته که گرچه رنگ شعله‌های آن زیبا جلوه می‌کند اما شرارت و سیاهی در درونش نهاده شده که بدین سبب سوزاندگی و تباهی را به همراه می‌آورد.

حرص تو در کار بد چون آتش است
 آن سیاهی فحم در آتش نهان
 اخگر از حرص توشد فحم سیاه
 آن زمان آن فحم اخگر می نمود
 غوله یی را که برآرایید غول
 اخگر از رنگ خوش آتش، خوش است
 چونکه آتش شد، سیاهی شد عیان
 حرص چون شد، ماند آن فحم تباه
 آن نه حسن کار، نار حرص بود
 پخته پندارد کسی که هست گول
 (مثنوی، ۱۱۲۷/۴-۱۱۲۳)

همچنین در قسمت‌های دیگر از مثنوی، چون (ج، ۱، عجم، ۱۵: ۵، ج، ۵۰۰: ۳) از این تمثیل مشهود است.

- حرص صفت دنیاداران

عطار حرص و آز را یکی از ویژگی‌های دنیا داران و دنیا دوستان می‌داند نکوهش دنیا و دنیا داران در مصیبت‌نامه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. البته عطار یک عارف است و طبعاً به این مقوله توجه خاصی نشان می‌دهد، ولی از دیدگاه اجتماعی نیز پرداختن به این موضوع برای انسانی چون او که صاحب درد و حساسیت در پدیده‌های اطراف خود است، کاملاً منطقی می‌نماید.

حرص، آز، طمع، بخل و دنیا طلبی مردمان روزگار، عطار را به شدت آزرده خاطر میکند: دیوانه‌ای دور از شهر زندگی می‌کردگاهی به سوی شهر می‌آمد. یکروز تمام را در گوشه‌ای به نظاره می‌ایستاد و رفت و آمدهای بی وقفه‌ی مردم‌آباد بازار به دنبال هوس‌های‌شان به تماشا می‌نشست. در پایان روز ناگهان فریاد می‌زد و از آنجا می‌گریخت:

نقرهای کردی و در جستی ز جای
 وز سرچیرت بگفتی وای وای!
 وای هم از دبه هم از دبه گر
 هست چندی ندبه، می‌آرد دگر
 (عطار، ۱۳۹۹: ۴۲۷)

- حجاب حرص

مقوله حجاب، یکی از مقوله‌های پیچیده و در عین حال اهمیت عرفانی است که اکثر عرفا، بنا بر حکایت نفس و با اندیشه آفرینشی خود، آرا و اقوال مختلفی درباره آن بیان نموده‌اند؛ «چرا که بحث‌های عرفانی و مخصوصاً بحث در مورد حجاب، مربوط به پدیده‌های روانی و مسائل روان‌شناختی است و چنان که مشاهده می‌شود حتی امروزه با گسترش مراکز دانشگاهی روان پژوهی هنوز در مورد پدیده‌ها و مسائل روانی اتفاق نظر چندانی وجود ندارد» (مشرف، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

عرفا، حجاب‌های درونی را مانع سیر و سلوک و عروج در دایره کمال می‌دانند؛ از همین روست که در «متون عرفانی، عموماً از حجاب به عنوان یک اسم عام برای موانعی بحث

می‌کنند که راه رسیدن به خدا را سد می‌کنند... هر چه غیر خداست، حجاب است. ما یا خدا را داریم یا حجاب را؛ وجه الهی را یا پرده‌ای که وجه را پنهان می‌کند؛ حقیقت مطلق را یا یکی از اسمای بی‌نهایتش را. به بیان دقیق‌تر، هر چیزی که ما ادراک می‌کنیم و تمام ادراکات ما حجاب‌اند؛ و این شامل علم ما از خدا، تمام کشف‌هایی که خدا به سالکان عطا می‌کند و تمام آنچه به انبیا وحی شده است، می‌شود» (چیتک، ۱۳۷-۱۳۸)

عارفی مانند عطار، با بهره‌گیری از تعالیم قرآنی و اسلامی، آفرینش حرص در انسان را امری خدادادی می‌داند که از زمان خلقت حضرت آدم (ع) در وجود انسان، نهادینه شده است. استاصی‌ترین و بزرگ‌ترین حجاب راه انسان به سوی حق و حقیقت، حجاب خودی و انانیت است.

گر ترا ملک جهان گردد تمام کار حرص تو کجا گیرد نظام
(عطار، ۱۹۹)

هدف از خلقت و آفرینش انسان رسیدن به مقام عبودیت حق تعالی است که در این راه بس عظیم موانع و حجاب‌های فراوانی وجود دارد که باید زدوده و برداشته شود عطار مبتلا شدن آدمی به حرص و طمع را چون حجابی در سیر و سلوک و مانعی در راه وصول به حق می‌داند که اجازه نمی‌دهد کار آدمی نظام یابد.

در نگرش مولوی نیز از مهم‌ترین مقوله‌های در عرفان، شناخت تهذیب نفس یا برداشتن حجاب و موانع وصل حق است که سبب می‌گردد تا دل خاصیت آیینگی پیدا کند و بتواند حقایق را به درستی بازتاب دهد. حرص و طمع به عنوان یکی از آفات نفسانی خاصیت آیینگی دل را از بین می‌برند و زنگاری بر روی دل می‌کشد و صفا، پاکی و صفت غمازی را از دل می‌رباید. مولوی در داستان رومیان و چینیان که تقابل صوفیان و مردم عامه را به تصویر می‌کشد، دلیل برتری رومیان را صیقلی بودن آینه دل از امور نفسانی مانند حرص، بخل و کینه دانسته است.

رومیان آن صوفیان اند ای پدر بی زتکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه لا شک دل است کاو نقوش بی عدد را قابل است
(مثنوی، ۱/۳۴۸۵-۳۴۸۳)

وی در جایی دیگر از مثنوی عقیده دارد، اغراض نفسانی حرص و آرزو، مانع دید و ادراک معنوی می‌گردد.

بودشان تمییز کان مظهر کند لیک حرص و آرزو، کور و کر کند
کوری کوران ز رحمت دور نیست کوری حرص است کان معذور نیست
(مثنوی، ۴/۱۷۰۶-۱۷۰۵)

بنابراین برای نیل به مرتبه نورانیت دل، چشمها را باید از اغراض نفسانی پاک کرد.
کور دل با جان و باسمع و بصر می‌ندانند دزد شیطان را اثر
کز طمع عیبش نبیند طامعی (مثنوی، ۲/ ۲۳۸۲)

گشت دلها را طمع‌ها جامعی
(مثنوی، ۱/ ۲۳۵۰)

طمع، حجاب و پرده و مانعی است که قدرت تمییز و تشخیص را از انسان می‌گیرد.
پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش
(مثنوی، ۱/ ۳)

تا وقتی انسان اسیر حرص و آز و دیگر صفات نفسانی نشده است، قابلیت تمییز حق از باطل و خیر از شر را دارد و دارای دیده حقیقت بین است. این کوری که به سبب حرص و غرض‌های نفسانی است، دور از رحمت پروردگار و نابخشودنی است.

خمر تنها نیست سرمستی هوش هرچه شهوانی است بندد چشم و گوش
آن بلیس از خمر خوردن دور بود مست بود او از تکبر وز جحود
(مثنوی، ۴/ ۳۶۱۴-۳۶۱۳)

حرص، چشم باطن و حقیقت بین را نابینا میگرداند و بصیرت را از انسان می‌گیرد:

ماهیا آخرنگر، بنگر به شست بدگلویی چشم‌آخربینت بست
حرص، چون خورشید را پنهانکند (مثنوی، ۴/ ۱۷۰۹)

چه عجیگر پشت بر برهانکند؟
(مثنوی، ۵/ ۳۰۵۹)

حرص، به دلیل افراطی‌گری، آفت اعتدال شخصیت است:

هین ز حرص خویش میزان را مهل از و حرص آمد تو را خصم مزل
حرص جوید کُل بر آید او ز کُل حرص میپرست ای فجل بنالفجل

(همان/ ۱۴۰۳-۱۴۰۴)

علاوه بر موارد گفته شده مولوی طمع را آفتی برای دیدن و ادراک باطن و ماورای عالمی داند که با تداوم پیروی از طمع راه حواس باطن بسته و انسان در محسوسات گرفتار می‌شود. به عبارت دیگر مولوی طمع را از دیدگاه معرفت‌شناسی عرفانی نیز مورد توجه قرار داده‌است:

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را بر دران تو پرده‌های طمع را
زانکه آن تقلید صوفی از طمع عقل او بر بست از نور و لمع...
گر طمع در آینه برخاستی در نفاق آن آینه چون ماستی
(مثنوی، ۲/ ۲۷۸)

بر این اساس راه رسیدن آدمی به واقعیات، حواس است - به اقتضای واقعیات محسوسو غیر مادی - طمع چون پرده‌ای است در برابر حواس ظاهر یا باطن آدمی قرار می‌گیرد و یاسبب خطا شده، یا اساساً مانع دیدن می‌گردد.

در جایی دیگر بر اساس این فرموده قرآنی که «أَفْرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَقُلُوبِهِمْ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (الجاثیه/۲۳)

مولوی داستانی نقل می‌کند که در آن دزد مفلسی را سوار بر شتری به همراه صاحبش در شهر می‌گردانند که کسی به این مفلس وام ندهد چراکه او آهی در بساط ندارد. شب هنگام با پایان کار، صاحب شتر از دزد مفلس مزد کار می‌طلبید و مفلس او را به سخره‌می‌گیرد که در تمام روز چه می‌گفتند؟! آنگاه مولوی نتیجه می‌گیرد طمع صاحب شتر به مالگوش و چشم او را بسته بود و از زبان مفلس می‌گوید:

طبل افلاسم به چرخ سابعه رفت و تو نشنیده‌ای بد واقعه
گوش تو پر بوده است از طمع خام پس طمع کر می‌کند کور ای غلام
هست بر سمع و بصر مهر خدا در حجب بس صورت است و بس صدا
(مثنوی، ۲/ ۲۸۴)

«در این حکایت آن زندانی پرخور تمثیل شیطان است که حرص و آزش سیری ناپذیر است و با آنکه خداوند طبل افلاص و بدبختی او را به صدا درآورده است ولی بیشتر مردم از شدت حرص و طمع باز به وعده‌های بی اساس او دل خوش می‌دارند» (زمانی، ۲: ۱۳۹۱/۱۸۰-۱۷۹)

-توصیه به پرهیز از حرص

عطار نیشابوری در بخش پانزدهم در حکایت و تمثیلی به بیان خصوصیات آدم ثروتمندی می‌پردازد نداشتن حرص و طمع را چنان ارزشمند دانسته که باید به پاس نداشتنش شکر نمود.

هرخری در خرمنش می‌کرد گاو	کشته را هرگز سگان ندهند تاو
چون بسی عیبش بگفتند آن زمان	ژنده پوشی بود برجست از میان
گفت او را بود یک عیب دگر	زین همه عیبی که بشنودم بتر
گفت خالص بود کاریزش هزار	پیش هر کاریز او را یک حصار
جمله را در آهنین در قیله روی	هر حصاری رادهی پرگفت و گوی
کارگاهش بود ملک خود هزار	جمله دیبا یافتندی چون نگار
در شمار او هزار آمد غلام	جمله در مردی و نیکوئی تمام
زان همه کاریز او در پیش و پس	پنج من آبش نصیب افتاد و بس
زان همه دیبا که بد بر اسم او	ده گزی کرباس آمد قسم او

زان همه نیکو غلام نیک نام
 زان حاصل و زان همه در آهنین
 زان همه دشت و زمین پست و بلند
 عیب او این بود کز فضل و بیان
 گرچه جان در خرده دانی باخت او
 خرده دان کو عیب دنیا ننگرد
 لاجرم امروز خونش ریختند
 او ندید و راه پیچاپیچ بود
 چون گلوی خود بدست خود فشرد
 شکر کن کز حرص سرگردان نه‌ای
 بود بی شک چار حمالش تمام
 حصه ده خشت آمدش زیر زمین
 چار گز خاک لحد بودش پسند
 خرده دانی کرد دعوی در جهان
 ذره‌ای عیب جهان نشناخت او
 در غرور افتد بعقبی ننگرد
 سرنگونسارش ز قصر آویختند
 عیش این بود آن دگرها هیچ بود
 لاجرم عاجز ز دست خود بمرد
 روز تا شب بر در دکان نه‌ای
 (همان، ۴۴۹)

به عقیده عطار بادیۀ حرص آدمی بیکران و غم و رنج ناشی از حرص بشریزایلناشدنی است؛
 از اینرو حریص در این دنیا از شدت طمع و آز پیوسته با دلی پر خونمتلای بلا می‌گردد:
 نه بادیۀ آز ترا هیچ کرانست نه قفل غم حرصت را هیچ کلیدست
 (همان، ۲۵۴)

آدمی هرچه بیشتر در راستای رفع نیازهای خویش تلاش کند، نیازی دیگر متولد می‌شود و
 رشد می‌کند و به همین دلیل است که نهال آز و حرص در درون آدمی تنومند می‌شود عطار با
 توجه به مسئله‌ی حضور بلاها/رنج‌های پیاپی در زندگی، نشان می‌دهد که این زندگی، شایسته
 دلبستگی و وابستگی نیست:

خاک عالم جمع کن چون خاک بیز بر سر دنیای مردم خوار ریز
 گر سر اسرار دین داری بگوی ترک این دنیای مرداری بگوی
 (همان، ۲۳۸)

حرص، سیریناپذیر و پایان ناپافتنی است. از دیدگاه مولوی نیازهای مادی و فیزیولوژیکی
 انسان، مثل تشنگی و گرسنگی و ... سیری پذیرند، اما حرص، صفتی است که پایان ندارد و
 انسان هر روز حریص‌تر می‌گردد و این افزونطلبی او را تا پای نیستی به پیش می‌برد.
 مولوی چون پیری دلسوز سالکان راه طریقت و مردمان را به ترک و پرهیز از داشتن حرص
 و طمع توصیه می‌نماید:

گر نبودی شب، همه خاقان ز آز خویشان را سوختندی ز اهتزاز
 از هوس وز حرص سود انداختن هر کسی دادی بدن را سوختن
 شب پدید آید چو گنج رحمتی تا رهند از حرص، یک ساعتی
 (مثنوی، ۳/۳۷۳۳-۳۷۳۱)

همچنان که خلق عام اندر جهان
کاین جهان چاهی است بس تاریکو تنگ
هیچ در گوش کسی زایشان نرفت
ز آن جهان ابدال می گویندشان
هست بیرون عالمی بی بو و رنگ
کاین طمع آمد حجاب ژرف و زفت
(مثنوی، ۴۳/۳-۴۵)

هین مبادا که طمع رهتان زند
طمع برگ از بیخ هاتان بر کند
(مثنوی، ۱۴۲/۳)

حد خود بشناس بر بالا میر
گفت این معکوس می گویی بدان
تا نیفتی در نشیب شور و شر
شور و شر از طمع آید سوی جان
(مثنوی، ۲۳۹۶/۵-۲۳۹۷)

در جایی دیگر مولوی از ترکیب «طمع خام» بهره می برد و آدمی را از طمع بر حذر می دارد:

طمع خام است آن، مخور ای پسر
کآن فلانی یافت گنجی ناگهان
خام خوردن علت آرد در بشر
من همان خواهم مه کار و مه دکان
(مثنوی، ۷۳۲/۲-۷۳۳)

آدم آزند بیهوده به سوی سراب می تازد یعنی شخص حریص از حرص آب، وقتی سراب را می بیند خیال می کند آب را دیده است از این رو شتابان می دود اما عاقل می گوید درست نگاه کن آن سراب است نه آب.

حرص تازد بیهوده سوی سراب
عقل گوید: نیک بین، کآن نیست آب
(مثنوی، ۲۰۵۸/۵)

مادام که سر آدم حریص به دیوار بلا نخورد، گوش ناشنوی او پند صاحب‌دلان را نشنود به عنوان مثال اطفال چنان به حلوا و شیرینی حرص می‌ورزند که گوششان را برای شنیدن نصایح ناصحان ناشنوا می‌سازند.

تابه دیوار بلا ناید سرش
کودکان را حرص لوزینه و شکر
نشود پند دل ان گوش کرش
از نصیحت‌ها کند دو گوش کر
(مثنوی، ۲۰۶۳/۵-۲۰۶۴)

حرص، تورا کور دل می‌کند و از سعادت حقیقی ناکامت می‌گرداند. شیطان تو را مانند خود مطرود و ملعون می‌کند. زیرا هر که به صفت شیطانی متصف و به اخلاق اهریمنی متخلق گردد همچو او شود. چنانکه شیطان ملعون، اصحاب فیل و قوم لوط را مانند خود مطرود و ملعون کرد.

حرص، کورت کرد و محرومت کند
همچنانک اصحابی فیل و قوم لوط
دیو همچون خویش مرجومت کند
کردشان مرجوم چون خود، آن سخوط
(مثنوی، ۱۴۶۸/۵-۱۴۶۹)

حرص، کور و احمق و نادان کند مرگ را بر احمقان آسان کند
(مثنوی، ۲۸۲۳/۵)

مولوی یکی از نتایج حرص را به خوبی و روشنی بیان نموده است که آن کوری و کوری انسان است که بارها در دفترهای مثنوی بدان اشاره و تأکید نموده است.

حرص تو چون آتشست اندر جهان باز کرده هر زبانه صد دهان
پیش عقل این زر چو سرگین ناخوشست گرچه چون سرگین فروغ آتشست
(مثنوی: ۲۴۹/۴-۲۴۸)

صد حکایت بشنود مدهوش حرص در نیاید نکته‌ای در گوش حرص
(مثنوی: ۵۸۴/۴)

کسی که مست حرص و طمع است اگر صدها نوع حکایت پندآموز هم بشنود حتی یک نکته هم در گوش او فرو نمی‌رود، زیرا که گوش باطنی او در حجابی از حرص و طمع است. « انسان آزمند، در واقع نایبناست زیرا دیده‌ی باطنی ندارد و معایب مردم را با همه جزئیات می بیند و از همه کس عیب‌جوئی می کند اما ذره‌ای از عیب خود را نمی بیند به قول حضرت مسیح (ع) چون است که خس را در چشم برادر خود می‌بینی، و جویی که در چشم خود داری را نمی‌یابی؟» (زمانی، ۱۳۹۱: ۶۶۳/۳)

حرص نایبناست، بیند مو به مو عیب خلقان و بگوید کو به کو
عیب خود یک ذره چشم کور او می‌بیند گرچه هست او عیبجو
(مثنوی: ۲۶۲۹/۳-۲۶۳۰)

- تأثیر حرص در بی ارزش نمودن زندگی

زندگی انسان‌ها به لحاظ کمیت و کیفیت متفاوت است. برخی زمانبیشتری از زیستنرا تجربه می‌کنند و برخی کمتر، عده‌ای نیز کیفیت زندگی را ارج می‌نهند آنچه مسلم است اینکه کمیت زندگی در اختیار آدمی نیست، اما کیفیت آن به طور قطع در دست‌انسان است و قابلیت بهبودی و ارتقا را دارد عطار در داوری میان این دو، زندگی کیفی را برمی‌گزیند و معتقد است تلاش برای رسیدن به این نوع زندگی را معنی و مفهوم می‌بخشد:

سال و مه خون می‌خوری در حرص و آز می‌نهی این را لقب عمری دراز
(همان، ۱۸۵)

همچنین در جایی دیگر می‌سراید:

ای دریغا رنج برد ما همه زندگی نیست اینکه مرد ما همه
غرقه دریای حیرت آمدیم پای تا سر عین حسرت آمدیم
مانده گه در حرص و گه در آز باز کشته گشته در غم ناز و نیاز
(عطار، ۴۳۱)

نداشتن وابستگی و دلبستگی این مسائل، کارکرد زندگی آدمی را با چالش مواجه می‌کند؛ زیرا وابستگی بهخودی خود، رنج آور است از این منظر که همواره ترس ازدست دادن با آدمی است در نتیجه دلبستن به امور ناپایدار، زندگی را تلخ می‌کند همچنین این مقوله در پایان عمر، دلکندن از زندگی را دشوار خواهد کرد.

اگر مجموعه نیازهای آدمی را صورتبندی کنیم، به این سه دسته می‌رسیم:

۱- نیازهای طبیعی و لازم مانند خوراک و پوشاک، ۲- نیازهای طبیعی غیرلازم مانند ارضای جنسی ۳- نیازهایی که نه طبیعی هستند و نه لازم، مانند نیاز به تجمل، ناز و نعمت و جلال و شکوه (ر.ک: شروپنهاور، ۱۳۹۱: ۶۳)

از میان این سه دسته، آنچه زمینه‌های دلبستگی و وابستگی آدمی را فراهم می‌کند، تأمین نیازهای دسته دوم است؛ زیرا تلاش برای رسیدن به آن‌ها، از یک سو آدمی را روز به روز به دنیا علاقه‌مندتر می‌کند و از سوی زمینه زیر پانهادن ارزش‌های اخلاقی را فراهم می‌سازد.

هر کرا حرص جهان از جان نخواست کی شود کارش بدین یک کلمه راست

(عطار، ۱۹۹)

عطار پیش از مولوی برای ارتباط صمیمی و تأثیر گذار با مخاطب از الفاظ و تعابیری مانند، ای پدر، ای پسر و... استفاده نموده‌است در مقوله حرص که از اخلاق عملی و تعلیمی محسوب می‌شود با خطاب دادن «ای پسر... پس از این که حکایتی از زبان غیر مستقیم و جمله خبری از زشتی و ناپسندی حرص و آزر می‌گوید:

تا پلید آئی تو در خاک ای پسر	حرص می‌گذاردت پاک ای پسر
وز صفات بد در آتش مانده	دایماً در خوی ناخوش مانده
تو نخواهی بود بی سوزی چو شمع	تا صفات با تو خواهد بود جمع

(همان، ۳۰۴)

یکی از ویژگی‌های داشتن زندگی خوب داشتن آرامش و امنیت می‌باشد که اگر انسان در دام حرص بیفتد دیگر رنگ آرامش و امنیت از زندگی نمی‌بیند.

خویش را چون سایه بی‌جان دیدنست	امن چیست از جان طمع ببردنست
گفت از عالم منم وین دره	گفت گوئی می‌نترسی ذره
نه مرا در چشم‌آید عالمی	نه طمع دارم بکس هرگز دمی

(همان، ۳۶۹)

این نکته را شاعر در الهی نامه نیز یاد نموده است:

همی بینم ز حرصت رفته آرام بیارام ای چو مرغ افتاده در دام
 که مرغ حرص را خاکست دانه ز خاکش سیری آرد جاودانه
 (الهی نامه ۲۳۷)

یکی دیگر از عیوب داشتن حرص در زندگی، از دست دادن فرصت‌ها و نعمت‌ها است. در حکایت سگ و کلیچهنیز سگ به‌عنوان شخصیت اصلی حضور دارد. این حکایت از معدود حکایاتی است که تنها یک شخصیت دارد و آن شخصیت نیز حیوان است. سگی که کلیچه‌ای در دست داشته، به طمع گرفتن ماه، کلیچه را رها می‌کند و نهتنها ماه را نمیتواند شکار کند، کلیچه را نیز از دست می‌دهد.

در میان راه حیران مانده گم شده نه این و نه آن مانده
 (همان: ۸۱۴)

می‌توان گفت سگ در این حکایت نماد نفس زیاده‌خواه است. سگ پس از پرندگان دارای بیشترین تکرار (۲۳ درصد) در بخش‌های مصیبت نامه است.

بر اساس عقیده مولوی حرص یکی از خصایص ذاتی و نهادینه در وجود انسان است که به واسطه این سرشت گاه امان و آرامش را از وی می‌رباید و سبب بی‌تابی و آشفتگی‌اش می‌گردد.

گر نبودى شب همه خلقان ز آز خویشتن را سوختندی ز اهتزاز
 از هوس وز حرص سود اندوختن هر کسی دادی بدن را سوختن
 شب پدید آید چو گنج رحمتی تا رهند از حرص خود یک ساعتی
 (مثنوی، ۳/ ۲۱۲)

– مورد نمادی از حرص

عطار در بخشی از مصیبت نامه که با عنوان «فی الصفات» ذکر نموده است به برخی از خصایص آدمی پرداخته است.

آن یکی چون خوک گمراهی شده وان دگر از حيله روباهی شده
 آن یکی چون پیل در زور آمده وان دگر از حرص چون مور آمده
 (همان، ۴۹۵)

در ادامه از حریصی یاد کرده و مور را نمادی از شخص حریص آورده است. مور از دیدگاه عطار، نماد انسان ناتوان و حقیر است. عطار در منطق الطیر نیز در «حکایت ابوسعید مهنه با مستی که به در خانقاه او آمد» از مور که نماد انسان حقیر و ناتوان هست نیز ذکر نموده است.

گر ز هر کس دستگیری آمدی مور در صدر امیری آمدی
(عطار، ۱۳۷۵: ۳۶۲)

مولانا، احوال انسان‌های حریص در دنیا را به حال مورچه‌ای تشبیه می‌کند که با سختی دانه را به لانه می‌کشد و در راه همواره از فقدان آن می‌لرزد و علت ترس و حرص او برای حفظ دانه، از آن روست که وسعتنظر او محدود است، او تنها آن دانه‌ی کوچک را می‌بیند و توده‌ی خرمن را نمی‌تواند در محدوده‌ی نظر خویش آورد. انسان حریص و دنیاپرست نیز همه چیز را محدود به این دنیا می‌داند و از لذت‌های آن جهان و از عظمت و وسعت آن دنیا غافل است و دل به همین دنیای ظاهری بسته است، به همین خاطر حریص و کوتاه بین است:

مور بر دانه بدان لرزان شود که ز خرمن‌های خوش اعمی بود
می‌کشد آن دانه را با حرص و بیم که نمی‌بیند چنان چاش کریم
(مثنوی، ۸۱۲/۶-۸۱۱)

سنایی نیز سالک را توصیه به پیراستن دل از حرص می‌کند، قبل از اینکه مور حرصمبدل به مار گردد و او را نابود سازد:

مور حرص از درون سینه برآر چون که آن مور زود گردد مار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۷۷)

- درمان و علاج حرص

- یاد مرگ

اصولاً یاد مرگ و ناپایداری دنیا از مقوله‌های بازدارنده انسان از خیلی رذایل اخلاقی و وسیله برای سوق دادن آدمی در مسیر متعالی و الهی می‌باشد. از نظر عطار، یاد مرگ، سبب زندگانی دل انسان می‌شود و معنای زیستن را به اومی آموزد.

روز و شب جان می‌کنی بی زاد و برگ زیستن می‌خوانی این را تو نه مرگ
ای خضابت را جوانی کرده نام مرگ دل را زندگانی کرده نام
(عطار، ۱۸۷)

در حکایت گرگ و دیوانه، شخصی دیوانه از غایت گرسنگی به شکایت از خداوند روی می‌آورد و می‌پرسد آیا موجودی از من گرسنه‌تر در جهان هست؟ خداوند ناگاه گرگی گرسنه را بر سر راه او حاضر می‌کند که قصد حمله به او را دارد. مرد دیوانه پشیمان شده و از شکایت خود توبه کرده و اقرار می‌کند:

بعدازین جز جان نخواهم از تو من تا توانم نان نخواهم از تو من
(عطار، ۳۷۱)

پیام عرفانی این حکایت این است «که گرسنگی و ریاضت موجب می‌شود عارف از جان خود نیز بیزار شده و تنها به یاد خداوند و طالب وصل او باشد. در ادبیات عرفانی، گرگ را نماد حسادت، حرص و آز، مردم گرفتار نفس، دشمن قهار، جهالت و طمع‌ورزی قرار داده‌اند. نفس نیز همین خصلت‌ها را دارد و پیوسته در کمین می‌نشیند و به محض اینکه نگهبانان وجود انسان را در خواب بی‌خبری می‌بیند، حمله می‌کند و تا جایی که می‌تواند، نابود می‌سازد» (رحیمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶۲)

مولوی همان‌گونه که در درون آدمی کندوکاو میکند و نسبت آدمی را با امور نفسانی و عقلانی بررسی می‌کند برای رهایی از این گرفتاری نیز راه‌هایی پیشنهاد می‌نماید وی آفت حرص و رذایل اخلاقی را در دوری از خداوند می‌داند و معتقد است که بارسیدن به او دیگر از این خواسته‌ها اثری نیست:

پیش تو آیند کز تو مقبلند	تا که از تن تار وصلت بسگلند
در هوا که انا الیه راجعون	پر زنان ایمن ز رجع سرنگون
بعد از آن رجعت‌نماند آن حرص و غم	بانگ می‌آید تعالوا ز آن کرم

(مثنوی، ۲۶۶/۵)

و سرانجام توصیه می‌کند آنگاه که حرص هجوم می‌آورد به خداوند پناه بیاورید:

پیش از آن بایست این دود سیاه	بعد درماندن چه افسوس و چه آه
آن زمان می‌گو که ای فریادرس	آن زمان که حرص جنبید و هوس
بوک بصره وارهد هم زان شکست	کان زمان پیش از خرابی بصره است

(مثنوی، ۳۰۲ / ۶)

– قناعت

در دیدگاه عطار قناعت‌مانند کشتی است که سبب می‌شود تا آدمی به‌جای دل‌بستن به ثروت و جاه و شکوه دنیایی و ساختن معنایی کاذب برای زندگی خویش، به فکر معنای حقیقی زندگی باشد.

هیچکس را در جهان بحر و بر	از قناعت نیست ملکی بیشتر
هر که در راه قناعت مرد شد	ملک عالم بر دل او سرد شد

(همان، ۱۵۵)

(همان، ۲۷۲)

مثنوی مولوی نمونه‌ای کامل در بین آثار تعلیمی نظم در زبان فارسی می‌باشد. مولانا به حکم "تُعْرَفُ لِأَشْيَاءِ بِأَضْدَادِهَا" در بسیاری از داستان‌های مثنوی با نمایاندن اخلاق نکوهیده، خواننده را به سمت پرهیز از آن‌ها و روی آوردن به‌سوی بایسته‌های اخلاقی هدایت می‌کند. «وی

با آزاداندیشی و ژرف‌نگری توانست با بهره‌گیری از داستان، عالی‌ترین مضامین انسان دوستانه را به عرصه ادب فارسی هدیه کند. با فرض دوگانگی، و ضرورت دویی در رسیدن از دوگانگی به سوی امر سوم است که اساس و پایه خلقت انسان است و شناخت معنویت در این مسیر بدون وجود اضداد میسر نمی‌شود» (کزازی، ۱۳۹۵: ۳).

یکی از راه‌های نابودی حرص در انسان، قناعت است. قناعت عبارت است «از بستندست شیطان و آماده کردن آدمی برای حسن استفاده از نعمت‌های الهی و آماده شدن برای آن که از دارالغرور فاصله بگیرد» (سروش، ۱۳۷۳: ۱/۱۴۴).

«مولانا با استناد به حدیث نبوی «القناعة کفر لا یفنی» قناعت را گنجی می‌داند که همواره می‌توان از آن بهره‌مند شد و پایان ندارد» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

چند باشی بند سیم و بند زر	بند بگسل باش آزاد ای پسر
چند گنجد قسمت یک روزه ای	گر بریزی بحر را در کوزه ای
تا صدف قانع نشد پر در نشد	کاسه چشم حریصانپر نشد

(مثنوی، ۲۱/۱-۱۹)

«اگر دریا را در کوزه ای بریزی در آن کوزه بیش از یک کوزه آب جای نمی‌گیرد. یعنی روزی مقدر است و بیش از روزی مقدر نمی‌توان خورد. چشم کوزه مانند چشم طمع کاران پر نمی‌شود، صدف تا به قطره بارانی قناعت نکند و دهان نبند، مرواریدی درون آن پیدا نمی‌شود» (هاشم پور سبحانی، ۱۳۸۶: ۱۳)

گفت پیغمبر قناعت چیست؟ گنج	گنج را تو وا نمی‌دانی ز رنج
این قناعت نیست جز گنج روان	تو مزن لاف ای غم و رنج روان

(همان، ۲۳۳۳-۲۳۳۴)

– نگاه متفاوت مولوی به حرص و طمع

در مثنوی از دو نوع حرص سخن به میان آمده است: حرص محمود یا پسندیده و حرص مذموم یا ناپسندیده، در حرص محمود حرص نسبت به شهود حق و کسب معارف و معالی اخلاقی است که به گفته مولوی سبب فخر و جاه آدمیست اما حرص مذموم تلاش در راه به دست آوردن لذات دنیوی و مادی است.

حرص اندر عشق تو فخر است و جاه	شهوت و حرص اندر غیر تو ننگ و تباه
حرص مردان از ره پیشی بود	وان حیزان، ننگ و بدکیشی بود
حرص مردان از ره پیشی بود	در مخنث حرص سوی پس رود
آن یکی حرص از کمال مردی است	وان دگر حرص، افتضاح و سردی است

(دفتر سوم: ۱۸۵۸-۱۸۵۵)

«حرص و علاقه مردان خدا نسبت به کمالات و عشق حق است. اما حرص و علاقه‌ی فرومایگان متمایل به امور دنیوی است و حرص و علاقه‌ی دنیوی مایه‌ی ننگ و پژمردگی است و در اینجا این نوع حرص مورد نظر ماست» (زمانی، ۱۳۹۱: ۳/۵۱۰).

– حرص پسندیده

گفته شد که حرص یکی از خصایصی است که در نهاد بشر به طور ذاتی وجود دارد که گاه این خصیصه اخلاقی جنبه مثبتی را در زندگی و سرنوشت انسان ایفا می‌کند. در تعریف حرص محمود آمده است که: «حرص نسبت به شهود حق و کسب معارف و معالی اخلاقی است اما حرص مذموم حرص در تلاش در راه به دست آوردن لذات مادی» (اکبرآبادی، ۱۳۸۷: ۵۶). مولانا در مثنوی در چندین مورد به حرص انسان در اموری که منفعت و سودی دارد اشاره می‌کند از جمله:

– حریص بودن در دین و نیکوکاری

مولوی نیز حرص در امور مربوط به دین و نیکوکاری را پسندیده می‌داند و می‌گوید حرص را در این امور جستجو کن؛ زیرا اگر نسبت بدان امور حرصی هم وجود نداشته باشد، آن امور ذاتاً زیبا و پسندیده است دنیا پرستی و شهوت رانی ذاتاً قبیح است و حرص آدمی آن را نیکو جلوه می‌دهد.

هرچی اندر کار دین و خیرجو چون نماند حرص، باشد نغزرو
(مثنوی: ۴/۱۱۳۰)

– حریص بودن در شنیدن و دانستن معارف

نمونه دیگری از حرص مذموم و حرام لوی در اشتیاق خود و مخاطبان در شنیدن ادامه داستانی که نقل می‌کرده و در بین آن به موضوعات دیگری اشاره کرده بیان می‌کند حرص به شنیدن داستان به طور غیرمستقیم معارف را به آنان انتقال می‌دهد.

این سخن پایان ندارد ای قباد حرص ما را اندرین پایان مباد
بازگرد و قصه رنجورگو باطیب آگاه ستارخو
(مثنوی: ۱/۱۲۲۱-۱۲۲۰)

– حریص بودن در راه خداوند

مولوی نیز این نوع حرص را بیان می‌کند؛ اگرچه وی عاری بودن از حرص را موجب یک تجربه‌ای شهودی و دستیابی به معرفت عرفانی می‌داند؛ اما آن را به طور کامل، نفی نمی‌کند. در قصه دقوقی این نوع عظم از باند قوقی بیان می‌شود آنجا که می‌گوید: «خداوند ای دانای اسرار نهانی، توئی که راه نیاز در دلم گشودی، من اگر چه در میان دریا نشسته و در آن غوطه‌ورم، با این حال

در آب سبوی طمعی ناچیز هم دارم» (جعفری، ۴۲۹/۷).

سپس برای تمثیل تمایل خود به دریافت معرفت از داستان تنازع کنندگان بیان می‌کند که پیش داوود رفتند با این که یکی از طرفین نود و نه بُز داشت، باز چشم در یک بز دیگر دوخته بود. وی می‌گوید گرچه من حریصم، ولی حرص و آزی که دارم در راه عشق خداست که برای من فخر و مقام والایی است. حرص و طمعی وقیح و زشت است که در راهی غیر از عشق حق بجوشد

در میان بحر اگر بنشسته ام	طمع در آب سبو هم بسته‌ام
همچو داوودم نود نجه مراست	طمع در نجه حریفم هم بجاست
حرص اندر عشق تو فخر است و جاه	حرص اندر غیر تو ننگ و تباه

(مثنوی: ۱۹۵۳/۴-۱۹۵۵)

در این حکایت نیز دقوقی که خود از مردان عارف بود دائم سفر می‌کرد تا با خاصان حق قرین شود و از آنان کمال و معرفت بیاموزد آنکه که از سرّ و راز آزمون خداوند از او می‌پرسد تو هنگامی که مرا داری چگونه جویای دیگری هستی او احوال خود را در این حرص مثبت همچون نشسته بر دریا و جویای کوزه‌های دیگر تصویر می‌کند.

- عواقب حرص و طمع

- حرص سبب نادانی می‌گردد

حرص حزم و دوراندیشی را از بین می‌برد و چشم انسان را نسبت به دیدن حقایق می‌بندد و در نتیجه سبب کوتاهی بینی و تنگی نظر می‌گردد:

حرص کور و احمق و نادان کند	مرگ را بر احمقان آسان کند
(مثنوی، ۲۸۲۵/۵)	
حرص کورت‌کرد و محرومت کند	دیو همچون خویش مرجومت‌کند
(همان/ ۱۴۷۰)	
در کفا و خار و سایهش نیز نیست	لیکتان از حرص آن تمییز نیست
خار دانان را که خرما دیده‌یی	زانکه بس نانکور و بس نادیده‌ی
(مثنوی، ۱۹۷۴/۵-۱۹۷۵)	

مولانا برای درک بهتر این مسئله حکایت‌هایی را با این مضمون بیان کرده است. او در دفتر سوم، حکایت‌مرغی را بیان می‌کند که از شدت حرص به دانه، حزم خود را از دست داده و اسیر دام می‌گردد.

باز مرغی فوق دیواری نشست	دیده سوی دانه‌ی دامی بیست
یک نظر او سوی صحرا می‌کند	یک نظر حرصش به دانه می‌کشد

این نظر با آن نظر چالیشکرد ناگهانی از خرد خالیش کرد

(مثنوی، ۲۸۶۶/۵-۲۸۶۴)

حکایت دیگری که مولانا در این زمینه بیان می کند، حکایت مردی است که دزدان، قوچ او را می دزدند. وی در جستجوی قوچ، به چاهی می رسد که مردی واویلا کنان، بر سر آن نشسته است. مرد، همان دزد قوچ بود که قوچ را به دوستان خود داده و در پی او می رفت. مرد ساده از دزد، علت فغان او را می پرسد و دزد می گوید: کیسه ی زری داشتم که به داخل این چاه افتاده، اگر آن را برایم بیاوری، خمس آن صد دینار را به تومی دهم. مرد با خود اندیشید که این مقدار پول، بهای ده قوچ است و به سبب غلبه ی حرص و افزون طلبی جامه هایش را در آورد و داخل چاه شد و دزد قوچ، جامه هایش را نیز دزدید. مولانا در ضمن این داستان بیان می دارد که «آنکه دل به طمع می بندد خود را سخره ی دزدان می کند و از حسرت و حرمان بسیار در امان نمی ماند و هر چند حزم، شرط ایمنی است اما حرص و آز را خوار نباید شمرد، حرص و آز آن دزدی است فتنه انگیز که مثل خیال، هر دم به صورتی در می آید» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۳۵۰).

حازمی باید که ره تاده برد حزم نبود، طمع طاعون آورد چون

او یکی دزد است فتنه سیرتی خیال او را به هر دم صورتی

کس نداند مکر او الا خدا در خدا بگیریز و واره زان دغا

(مثنوی، ۴۸۲/۶-۴۸۰)

در همین راستا با وجود جهل و نادانی در مقوله حرص، عطار حرص را ناشی از جهل دانسته و بیان می کند که: حرص چیست؟ حرص آن است که از روی نادانی مال و ثروت را گردآوری و وقتی که چون کوه انباشته شد، در زیر آن جان سپاری. (بیت اشاره دارد به این که مرگ فرد سرمایه دار، هولناک تر از مرگ فرد عادی است؛ چرا که باید آن همه مال و منالی را که با حرص و ولع گرد آورده بود، بگذارد و بگذرد.)

حرص چیست از جهل گرد آوردنست چون شود کوهی بزیرش مردنست

(عطار، ۶۸)

- نادیده گرفتن الطاف خداوند

حرص سبب می شود آدمی الطاف و نعمت های خداوند را نبیند و در نتیجه، در رحمت و نعمت های خداوندی بر انسان بسته می شود:

باز این در را رها کردی ز حرص؟ گردهر دگان همی گردی چو خرس؟

(مثنوی، ۳۹۵/۳)

زانگه دارویان نادیده زاز آن در رحمت برایشان شد فراز

(مثنوی، ۸۷/۱)

- نابودی شرم و حیا

حرص، شرم را از بین می‌برد. انسان وقتی نسبت به چیزی حرص و ولع دارد و برای به‌دست‌آوردن آن حتی شرم و حیای خود را زیر پا می‌گذارد. مولانا این مسأله را در حکایت آن کافر که شبی مهمان‌پیمبر می‌شود به تصویر می‌کشد. کافر آن شب در خانه‌ی پیامبر به سبب پرخوری نیمه‌های شب دچار درد شکمی شود چون در اتاق را بسته می‌بیند، ناچار بستر خود را آلوده و صبح از روی شرم و خجالت فرار می‌کند اما همین شخص هنگامی که متوجه می‌شود که بت خود را در منزل پیامبر جا گذاشته‌است به سبب علاقه‌ی شدید به آن شرم و حیای خویش را کنار می‌گذارد و به خانه پیامبر باز می‌گردد:

گفت آن حجره‌که شب جا داشتم هیکل آنجا بی خبر بگذاشتم
گرچه شرمین بود، شرمش حرص برد حرص از درهاست نه چیزی است خُرد
(مثنوی، ۱۲۱/۵-۱۲۰)

نتیجه گیری

عطار و مولوی با نگاهی عرفانی و اجتماعی به ابعاد مختلفی از حرص و طمع در قالب تمثیل و حکایات پندآموز پرداخته اند توجه به آثار سوء این رذیله اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی همراه با تعریف و تبیین آن و عواقب و پیامدها و نیز درمان و علاج حرص و طمع در مثنوی و مصیبت نامه بیانگر توجه به مقوله حرص و طمع و تأثیر آن در زندگی انسان است. در تعریف از حرص هردو شاعر آن را چون آتشی می دانند که سبب تباهی انسان در زندگی اجتماعی و سیاهی قلب انسان می گردد عطار حرص را مانند آتشی دانسته که انسان را در مادیات گرفتار نموده و مجالی برای رشد و ترقی در ابعاد معنوی نمی دهد. مولوی نیز در همین راستا حرص را آتش پنهان می داند که سیاهی درون انسان را به همراه آورده مانعی برای رشد معنوی می شود.

در بیان عواقب و پیامدهای حرص و طمع هر دو شاعر به این نکته اشاره نمودند که داشتن حرص و طمع در زندگی سبب بی ارزش نمودن کیفیت زندگی می گردد و آرامش و امنیت را از زندگی فردی و اجتماعی می زداید، از این رو توصیه به پرهیز از حرص و طمع نمودند که نباید آدمی اسیر آن گردد تا آنجا که عطار کسی را که حرص و طمع ندارد می گوید باید خداوند را شکر نماید. در بعد عرفانی نیز هر دو عارف و شاعر حرص و طمع را چون حجاب و مانعی در راه وصول به حق تعالی دانسته که باید با پرهیز و تهذیب نفس آن را برداشت تا انسان بتواند به رشد معنوی دست یابد.

وجه تمایز نگاه عطار و مولوی به مقوله حرص اینست که مولوی به حرص پسندیده که سبب رشد معنوی انسان می گردد اشاره نموده است که البته در این باره نباید وجه تمایزی و برتری قائل شد چرا که اکثر شاعران و عارفان و امدار اندیشه های عرفانی عطار می باشند.

فهرست منابع

۱. آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۱ق) *غرر الحکم و درر الکلم*. تحقیق: سید مهدی رجائی، چاپ دوم. قم: دار الکتب الإسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲) *الخصال*. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۳. الهی زاده، مریم، محقق، عبدالمجید (۱۳۹۵) «تحلیل و بررسی نقد اجتماعی در مصیبتنامه‌ی عطار نیشابوریر مبنای روش‌شناسی اسکینر» فصل نامه‌ی تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، صص ۱۳۸-۱۶۰.
۴. حسینی حمیدآبادی، مهناز، یزدان پناه، مهرعلی (۱۳۹۴) «بررسی تطبیقی حرص در قرآن کریم و مثنوی مولانا» فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد سندج - شماره ۲۴ / سال هفتم.
۵. حقانی زنجانی، حسین (۱۳۶۱) «انگیزه های حرص»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۲۲، شماره ۱۲.
۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) لغت نامه دهخدا. چاپ اول. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴) *المفردات فی غریب القرآن*، نشر دارالقلم.
۸. رحیمی، امین، موسوی، سیده زهرا، مروارید، مهرداد (۱۳۹۳) «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی» فصلنامه علمی پژوهشی شماره ۶۲.
۹. زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹) *سیری در شعر فارسی*. تهران: سخن.
۱۰. سنایی، محدود بن آدم (۱۳۸۸)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، چاپ اول، تهران: فردوس.
۱۱. شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۱) در باب حکمت زندگیترجمه محمد مبشری چاپ سوم نیلوفر تهران.
۱۲. عطار، فرید الدین محمد. (۱۳۸۸). *مصیبتنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعیکدکنی. تهران: سخن.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹) *أصول الکافی*. ترجمه: سید جواد مصطفوی. چاپ اول. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی.
۱۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. معین، محمد (۱۳۴۲) *فرهنگ فارسی*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیر کبیر.
۱۶. مولوی، (۱۳۵۷)، *مثنوی معنوی*، مقدمه استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، تهران:

انتشارات علمی.

۱۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸)، معراج السعاده قم: هجرت.

۱۸. نفیسی، علی اکبر (۱۳۱۸) فرهنگ نفیسی. تهران: شرکت سهامی چاپ رنگین.

۱۹. نوروز پور، لیلا، (۱۳۹۲) «حرص و طمع در مثنوی مولوی و مقایسه آن تعلیمی با چهار اثر حوزه ادبیات» فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسیادب، سال ششم، شماره اول، شماره پیاپی ۱۹، صفحات ۴۴۴-۴۳۱.

۲۰. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳) فرهنگ قرآن. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۸ - ۱۵۳

سرشت انسانی و فطرت الهی و تمایز زن و مرد در فرهنگ قرآنی

عصمت عبدالهیی^۱

فاطمه خلیلی^۲

طیبه عارف نیا^۳

چکیده

از موضوعات اساسی و مهم در مورد زن و مرد، این است که آیا زن و مرد حقیقت و فطرت واحدی دارند و آثاری مشابه دارند یا این که هر یک انسانیت یا فطرتی متفاوت و متمایز دارند؟ هدف از این تحقیق شناخت دیدگاه‌های قرآن کریم در زمینه وجه تمایز زن و مرد و نمایاندن آن به پیروان قرآن می باشد، از نظر قرآن جنسیت مهم نیست، بلکه ملاک در نزد خداوند تقوا است. زن و مرد اگر چه از نظر جنسیت متفاوتند ولی از نظر انسانیت برابر هستند. وجه تمایز حقوقی بین زن و مرد را باید در تفاوت‌های وجودی میان زن و مرد جست و جو کرد. اسلام بر اساس تفاوت‌های فراوانی میان زن و مرد از لحاظ جسمی، روانی، احساسی و بر پایه فطرت انسانی، حقوق خویش را وضع نموده است. حال در این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی وجه تمایز زن و مرد از نظر انسانیت و فطرت از دیدگاه قرآن کریم می پردازیم. و نتیجه می گیریم که زن و مرد در سرشت و سیرت انسانی اشتراک دارند؛ یعنی به گونه ای نیست که یکی به علت مرد بودن، برتر و بالاتر و دیگری به دلیل زن بودن، پست تر و فروتر باشد، هر دو در این مورد با هم برابراند.

واژگان کلیدی

وجه تمایز، انسانیت، فطرت، زن و مرد، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: phdesmatadolahi@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Fkhalili57@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: tarefnia@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۴

طرح مسأله

یکی از موضوعات مهم و اساسی در مورد زن و مرد، این است که آیا زن و مرد دارای حقیقت و فطرتی واحدند یا اینکه هر یک از انسانیت و فطرتی متفاوت برخوردارند؟ یکی سیرت آسمانی و ملکوتی دارد و به مقام والا تمایل دارد و دیگری از سیرتی شیطانی و زمینی خلق گردیده است و بدین ترتیب، درگیر مسایل زمینی، اختلاف، فریب و فریبندگی می باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸)

در تمام آیات قرآن کریم که در باره آفرینش انسان، شخصیت وجودی، کردار و رفتار وی بحث شده است، هرگز زن و مرد را از یک دیگر جدا ندانسته و آنان را از یک منشأ و از یک جنس و از یک وجود تلقی کرده است، و برای هر کدام در عین تفاوت های فیزیکی و روحی، شخصیت مستقل و جایگاه ارزشمند در نظر گرفته است.

خلاصه سخن این که تساوی زن و مرد و نیز تفاوت های جسمی و روحی آنان زمینه اشتراک و هم چنین اختصاص حقوق ویژه ای را برای هر کدام فراهم می کند، و هر یک وظیفه و حقی متناسب با شرایط وجودی، ساختمان جسمی و خصایص روحی خود را دارا خواهند بود.

در زمینه سابقه و پیشینه پژوهش، با توجه به تفاوت نگاه مفسران قرآن کریم در مورد وجه تمایز زن و مرد از لحاظ انسانیت و فطرت در قرآن کریم، برآن شدیم که به بررسی این موضوع در قرآن کریم بپردازیم و با جستجویی که انجام شد باتوجه به جدید بودن این موضوع، کتاب مستقلی در این مورد نوشته نشده است. و در خصوص موضوع فوق با این عنوان در سایت های معتبر مانند سایت ایران داک، سیویلیکا و کتابخانه ملی جستجوی گسترده ای انجام شده که با این عنوان هیچ گونه تحقیقی تاکنون مشاهده نشده است. ولی در خصوص موضوعات مشابه با این عنوان پایان نامه ها و مقالاتی در ایران و سایر کشورها و چندین تحقیق در این موضوع نوشته شده است.

آنچنان که در بحث دیدگاه های مربوط به تفاوت های زن و مرد، بیان می گردد این است که این موضوع، کمتر کانون توجه علوم مختلف قرار گرفته و این چنین مورد نقض و ابرام و نیز منشأ تحولات در دهه های اخیر گشته است. این مقاله تلاش می کند تا ضمن بررسی اهمیت و ضرورت شناخت تفاوت های موجود میان زن و مرد، و همچنین بررسی تأثیر تفاوت ها در ساخت های گوناگون حیات آدمی، نسبت به آثار بی تفاوتی نسبت به این تدبیر حکیمانه خالق هستی هشدار دهد و با توجه به اهمیت این موضوع و دغدغه های ذهنی خودم به تدوین این مقاله پرداختم تا بتوانم پاسخی مناسب برای رفع اشکال، شبهات و سئوالاتی که در این موضوع مطرح شده پیدا کنم.

در این مقاله سعی بر این است که با استفاده از آیات قرآن به بررسی ماهیت زن و مرد از جهت انسانیت و فطرت بپردازیم. مقصود ما در این نوشتار آن است که ببینیم نظر قرآن کریم در این باره چیست؟

مفهوم فطرت

فطرت نوعی خاص از آفرینش و راهنمای انسان به سوی خدا است، که در قرآن فراوان از آن بحث شده است.

راغب اصفهانی در مفردات درباره معنای فطرت چنین می‌گوید: «و خداوند خلق را فطر نموده است و این فطر یعنی ایجاد کردن شیء به شکلی بدیع و تازه بر کیفیتی که فعلی از افعال از آن صادر گردد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳۸۲)

در قرآن مجید، واژه‌های «فطرت» (روم، ۳۰)، «فطرکم»، (اسراء، ۱۷ و ۵۱) «فطرننا» (طه، ۲۰ و ۷۲)، «فطرنی» (هود، ۱۱ و ۵۱؛ یس، ۳۶ و ۲۲؛ زخرف، ۴۳ و ۲۷)، «فطرن» (انبیاء، ۲۱ و ۵۶)، «فطور» (ملک، ۶۷ و ۳)، «فطر» (انعام، ۶۹؛ روم، ۳۰)، «منفطربه» (مزل، ۷۳ و ۱۸)، «انفطرت» (انفطار، ۸۲ و ۱) و «فاطر» (انعام، ۶۱؛ یوسف، ۱۲ و ۱۰۱؛ ابراهیم، ۱۴ و ۱۰؛ فاطر، ۳۵ و ۱؛ زمر، ۳۹ و ۴۶؛ شوری، ۴۲ و ۱۱) به کار رفته است که در تمامی این موارد به معنی ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

اما «فطرت» در اصطلاح، که در مورد انسان و خصلت‌های فراحیوانی او به کار می‌رود، در حد یک حالت آگاهانه و حاوی نوعی قداست است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴؛ رازی، بی تا: ۲۵۲ و ۲۵۳) نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در وجود انسان است، هدایتی در حوزه شناخت و هدایتی در حوزه احساس. جوادی آملی فطرت را عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) می‌داند که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۷)

مفهوم انسانیت

یکی از ابعاد انسان بودن داشتن صفت انسانیت است که در واقع جدا از بعد مادی همه انسان هاست و بیشتر به جنبه معنوی و اخلاقی انسان دلالت می‌کند که بخش زیادی از آن اکتسابی است. انسانیت از نگاه قرآن کریم بسیار ارزشمند و آیات ارزشمند بودن و انسان بودن نیز در قرآن کریم آمده است:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ او کسی است که آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید، سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان استوار کرد و او به هر چیزی داناست» (بقره، ۲۹)

از نگاه قرآن، انسان موجودی است که هم غرایز، امیال و نیازهای حیوانی را در خود دارد و هم استعداد پرواز تا مراتب بلند معنوی و الهی را؛ اگر به نیازها و کشش‌های عالی خود پاسخ مناسب ندهد و به تزکیه و تهذیب نفس خویش همت نگمارد، در غرایز و شهوات حیوانی فرو رفته و شاید وجودی گمراهتر از حیوان هم پیدا کند؛ ملاک انسانیت در نگاه قرآن، نه پوست و خون و استخوان، بلکه صفات و رفتارهای انسانی است که ریشه‌های آن در روح دمیده شده از جانب خداست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴۵)

۱. حقیقت زن و مرد از لحاظ انسانیت و فطرت از دیدگاه قرآن کریم

۱-۱. اشتراک زن و مرد در حقیقت انسانی بر اساس اندیشه بنیادین قرآن کریم

حقیقت و ماهیت انسان را نفس و روح اوشکل می‌دهد. زن و مرد از نظر این حقیقت و نوع یکسان اند و فرقی میان آن دو وجود ندارد، و هر دو مصداق این «نوع» که حقیقت آدمی نیز چیزی جز آن نیست می‌باشد. طبیعی است که پدیده جنسیت و تفاوت میان زن و مرد از این زاویه امری عارضی و خارج از ذات و قهرا بیرون از حوزه داوری در باره ماهیت انسانی آن دو می‌باشد. قرآن کریم به صراحت تمام در آیات متعدد از این حقیقت پرده بر می‌دارد: «یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالا کثیرا و نساء، ای مردم! از مخالفت، پروردگارتان بپرهیزید. همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید، و همسر او را نیز، از جنس او خلق کرد، و از آن دو، مردان و زنان فراوانی (در روی زمین) منتشر ساخت.» (نساء، ۱)

آیه مردم را به پروا داشتن از پروردگار خویش دعوت می‌کند، مردمی که در اصل انسانیت و در حقیقت فطرت خود با هم برابرند و در حقیقت بین بزرگ و کوچک، غنی و فقیر و مرد و زن وقوی و ناتوان تفاوتی نیست و همه با هم مساوی اند و بدین ترتیب باید به حدود الهی ملتزم باشند و برخی بر برخی دیگر ظلم و ستم نکنند، چون همه مردم مسخر قدرت خداوند متعال هستند و حاکم، فقط خداست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۳۴؛ صدوق، ۱۴۰۴ق: ۳۷۹)

به نظر نگارنده خداوند مسأله زن و مرد را به عنوان تقابل معرفی نکرده است، در قرآن کریم مسأله مساوات از همان ابتدای تاریخ بشریت مطرح و همیشه زن در کنار مرد بوده است، گاهی اوقات کسانی که می‌خواهند اشکالی به اسلام وارد کنند فکر می‌کنند بحث‌هایی که در ترسیم خطوط انبیا پیش آمده اتفاقی است، اما اینها برنامه الهی است. پیامبر اسلام (ص)، حضرت خدیجه را به عنوان بازوی اسلام معرفی کرد و این موضوع تصادفی نیست، در واقع از همان ابتدا می‌خواستند بگویند ارزش زن زیاد است و استقامت اسلام به زن بر می‌گردد. اسلام نه تنها معتقد به مساوات بین زن و مرد است، بلکه در نقش اجرایی نیز می‌بینیم زن حرف اول را در کنار مرد می‌زند. با نگاهی به مفاهیم اشتباهی که وارد بدنه اسلام شده، یا در شعارهایی که زده

می شود و یا نقدهایی که شده، متوجه اشتباه در فهم دین و یا عرفی شدن دین می شویم.

۲-۱. آثار و لوازم اشتراک زن و مرد در حقیقت انسانی

از مطالب پیش گفته، به این نتیجه رسیدیم که حقیقت انسانی را «خویشتن» و نفس او تشکیل می دهد، نه عوارض و واقعیت های خارجی از قبیل رنگ پوست، جنسیت و...، نیز زن و مرد هر دو مصداق این «نوع»، که حقیقت آدمی بستگی به آن دارد، می باشند. حال این سؤال به ذهن تبادر می کند که لازمه این اشتراک چیست و چه آثار و لوازمی می تواند داشته باشد؟ که در این جا به طور گذرا به برخی از مهم ترین آثار اشتراک زن و مرد در هویت انسانی اشاره می نماییم.

الف) یکسانی در باورها

آن دسته از خطاب های قرآن و رهنمودهای ائمه (ع) که مخاطب آن ذات و نوع انسانی می باشد، مانند اصل ایمان به توحید، نبوت، معاد و به طور کلی بخش اعتقادات، همه این ها نسبت به جنس زن و مرد یکسان است؛ چرا که امور اعتقادی مستقیماً با «خویشتن» و «روح» انسان پیوند و گره می خورد، زن و مرد در این مرحله تفاوتی ندارند. (قرائتی، ۱۳۹۲: ۶۵؛ فاطر، ۱۱)

از منظر قرآن کریم مردان و زنانی که به راستی ایمان آورده اند و به آغاز و فرجام باور داشته و کارهای شایسته انجام می دهند، همه در یک ردیف قراردارند. زنان و مردان کافر و منافق که به توحید گرایش پیدا نکرده و در مسیر کفر و نفاق قدم بر می دارند، در یک صف قرارداشته و با هم ارتباط و پیوند دارند: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر، مردان و زنان باایمان ولی و (یاور) یکدیگراند، امر به خوبی و نهی از بدی می کنند». (توبه، ۷) «المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض یأمرون بالمنکر و ینهون عن المعروف، مردان و زنان منافق همه از یک جناح اند، آن ها امر به منکر و نهی از معروف می کنند». (توبه، ۶۷)

ب) تساوی در ارزش گذاری

در ارزش گذاری مقام انسانی زن و مرد، وحدت «نوع»، اقتضا دارد که بین زن و مرد به لحاظ جنسیت، تفاوت و تمایزی وجود ندارد، به همین دلیل هر جا که از تکریم تکوینی سخن گفته شود، موضوع آن «بنی آدم» یعنی نوع انسان است: «ولقد کرّمنا بنی آدم، ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم» (اسراء، ۷۰) هم چنان که از لحاظ کرامت ارزشی و اکتسابی نیز همگان فارغ از عنوان جنسیت، رنگ پوست، زبان، قومیت و...، با هم مساوی اند و تنها ملاک ارزش یابی و شایستگی، قرب الهی و تقوا است: «یا ایّها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا

و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم، ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقوا ترین شماست». (حجرات، ۱۳)

به نظر نگارنده زن و مرد بر اثر عبودیت و بندگی خداوند، می‌توانند به گونه‌ای برابر، به درجات عالی و والا دست یابند، چنین نیست که برخی از انواع و مراتب کمالات انسانی، به مردان اختصاص داشته باشد، و زنان را در آن سهم و مشارکتی نباشد، یا به عکس. تمایز بین زن و مرد یک مسأله اساسی و عمیق در اسلام نیست، چون اسلام نگاه انسانی به افراد دارد و نه نگاه جنسیتی، به طوری که ارزش، تعامل، ترقی، فضیلت و قدرت انسان همه به عنوان یک انسان دیده می‌شود و نه به عنوان جنسیت. اصل نظریه اسلام تقابل میان زن و مرد نیست و این موضوع از غرب به ما تحمیل شده است، نظریه اسلام، مکمل بودن زن و مرد است و خطی که اسلام ترسیم کرده این است که زن و مرد با هم یک منظومه کلی را تشکیل دهند. پس مرد تنها و یا زن تنها که در کنار هم نباشند ناقص هستند و اینکه اسلام به مسأله خانواده و ازدواج تاکید دارد به همین دلیل است که زن و مرد با هم یک واحد متکامل را تشکیل دهند.

ج) اشتراک در اکثر قریب به اتفاق تکالیف و مسئولیت‌ها

با نگاه به خطاب‌های قرآنی، چه در آیاتی که به لحاظ فرهنگ محاوره فقط صیغه مذکر آمده، و چه در آیاتی که هر دو صیغه به کار رفته است، پی می‌بریم که زنان با مردان در بسیاری از تکالیف و مسئولیت‌های فردی، اجتماعی، حقوقی و اخلاقی مشترک اند: «قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ... و قل للمؤمنات یغضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن»، به مردان باایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به زنان نامحرم) فرو گیرند و عفاف خود را حفظ نمایند... و به زنان باایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به مردان نامحرم) فرو گیرند، دامان و پاکدامنی خویش را حفظ کنند». (نور، ۳۰ و ۳۱)

د) اشتراک در کیفر و مجازات الهی

«الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة، هر یک از زن و مرد زنا کار را صد تازیانه بزنید». (نور، ۲) «و السارق و السارقة فاقطعوا یدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله، دست مرد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده اند، به عنوان یک مجازات الهی، قطع کنید». (مائده، ۳۸)

و) اشتراک در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

قرآن کریم بیعت با حکومت و شرکت در انتخابات را که بارزترین حق سیاسی است برای زنان پذیرفته و عرصه‌های گوناگون تاریخ اسلام نشان دهنده این عمل سیاسی از طرف زنان

است. در این زمینه می فرماید: «ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند تا با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترا بیعت پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آنان بیعت کن و برای آنان از درگاه خداوند آموزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است» (ممتحنه، ۱۲) به نظر نگارنده دیدگاه ما در نقش اجتماعی و اجرایی زن و مرد نباید مبتنی بر مساوات باشد. ما معتقدیم مساوات بین زن و مرد در انسانیت وجود دارد، اما به این معنا نیست که زن و مرد نقش اجتماعی واحد داشته باشند. در بعد اجتماعی اسلام، مرد و زن مستقل و تنها نداریم. اسلام نگاه فردی ندارد و حتی بر عبادت جمعی تاکید دارد. نظر اسلام این است که خانواده اولین هسته جامعه است و اگر جامعه ای وجود دارد به خاطر این هسته است، تاثیرگذاری انسان در جامعه نیز مرسوم تربیت خانوادگی است، به این معنا که کسی که می خواهد در جامعه موثر باشد نیاز به مرحله مقدماتی و تمهیدی دارد که باید در محیط خانواده پشت سر بگذارد.

۱) اشتراک در استقلال اقتصادی

از لحاظ اقتصادی نیز طبق آموزه های قرآنی، زنان همانند مردان از ابتدا مالک دست رنج خود و در ارث بری سهمیم بودند: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَّ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ...» مردان نصیبی از آن چه به دست می آورند دارند، و زنان نیز نصیبی، (و نباید حقوق هیچ یک پایمال گردد)». (نساء، ۳۲ و ۳۳).

اسلام علاوه بر استقلال اقتصادی که برای زن اعطا کرده است، در هیچ شرایطی وی را موظف به تامین نیازمندی های خود و خانواده قرار نداده، بلکه مرد مسئول تامین نفقه و نیازمندی های زندگی مشترک است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۱۵: ۴) به نظر نگارنده با توجه به اینکه زن در ارزش انسانی هیچ تفاوتی با مرد ندارد اما نحوه تکامل و رسیدن به هدف وجودی زن و مرد متفاوت است، در اسلام مساوات اجرایی بین زن و مرد نداریم، درحالی که به عنوان مثال وظیفه نفقه برای مرد در نظر گرفته شده، سهم ارث کمتری برای زن در نظر گرفته شده، اینها به دلیل تفاوت میان نقش اجرایی زن و مرد است.

۲. تفاوت زن و مرد مبتنی بر عدالت از نظر انسانیت و فطرت

همانطور که گفته شد باید دو امر را از هم تفکیک کنیم. اول کرامت و ارزش انسانی و نیز ارزش اعمال بین زن و مرد و دوم حقوق و تکالیف آنان. در شخصیت انسانی و ارزش عمل، برابری بین زن و مرد وجود دارد اما در حقوق و تکالیف ما عدالت می بینیم نه برابری. عدالت این است که هر کس استعدادی در هر زمینه ای دارد تکلیفش را در همان زمینه به او متوجه کنیم. در دو جهت قرآن نگاه متفاوتی نسبت به زن و مرد دارد: اول خلقت و ساختار وجودی و

دوم تکالیف و حقوق.

۲-۱. تفاوت زن و مرد در خلقت و ساختار وجودی

زن و مرد در خلقت و ساختار وجودی تفاوت دارند. این تفاوت هم از لحاظ جسمی است و هم در روح و روان.

در نخستین اصل بر این حقیقت تاکید شد، که زن و مرد نه تنها از لحاظ ماهیت و گوهر آفرینش و نوع انسانی، بلکه در لوازم حقیقت انسانی نیز همسان اند، و تصور تفاوت و تبعیض امری است موهوم. در این اصل، به تفاوت‌های ساختاری زن و مرد - که زمینه ساز حقوق و تکالیف ویژه ای آنان می باشد - اشاره می شود: (مرتضوی، ۱۳۷۷: ۴۸)

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد به دو بخش کلی قابل تقسیم است:

الف) تفاوت در جسم

تفاوت‌های جسمانی، که با تجربه حسی قابل درک است و در فیزیولوژی و آناتومی مورد مطالعه قرار می گیرد، از قبیل تفاوت در ساختمان بدنی، دوران قاعدگی زنان، نیازهای جنسی، توانایی تولید مثل، متوسط قد، نیروی بدنی و...، آمارها نشان می دهد که نیروی بدنی مرد به طور میانگین از نیروی بدنی زن بیشتر است. میزان تحمل کارهای سخت در مردها بیش از زن‌ها است.

تفاوت‌هایی که در خلقت زن و مرد وجود دارد کاملاً مشهود است. مرد با خصوصیات خودش مرد است، زن هم با خصوصیتی که دارد زن است که خداوند در قرآن کریم به این اشاره می کند که خداوند مرد و زن آفرید. و این زن و مرد مکمل یکدیگر هستند. اولاً این تفاوت در جهات جسمانی است:

- مردها معمولاً قوی‌تر هستند، عضلات قوی‌تر و قد به نسبت بلندتر دارند یعنی متوسط قد مرد از قد زن بلندتر است و این قابل مشاهده است.

- بانوان چربی بیشتری در بدن دارند که موجب لطافت ویژه‌ای می شود ولی عضلات آنها کمتر از مرد است.

- در سراسر تاریخ کارهای سنگین اجتماعی معمولاً بر عهده مردها بوده است. لذا ویژگی‌های کاری در مرد و زن متفاوت است.

- از آن طرف وظایف منزل بر عهده بانوان بوده مانند تربیت فرزند و رسیدگی به کودکان در ابعاد روحی و جسمی.

ب) تفاوت در روح و روان

و اما از نظر روانی و روحی هم تفاوت‌های بسیاری را در مباحث روانشناختی می‌بینیم که به برخی از آنها به طور خیلی کوتاه اشاره می‌کنیم:

- مردها معمولاً اعتماد به نفس بالاتری دارند و لذا استقلال طلبی در مردها بیشتر است.
- در بانوان وابستگی بیشتر است. عموماً مردها از دو جهت نیاز به تشکیل خانواده و همسر دارند: اول از نظر مسائل جسمی و ارتباط‌های ویژه زناشویی و دوم از نظر انس و موآست. در بانوان غیر از این دو جهت جهت سومی هم وجود دارد و آن وابستگی است. در خانم‌ها این تمایل وجود دارد که تکیه‌گاهی داشته باشند.

- تفاوت‌های روحی و نفسانی زن و مرد، که با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی از آن بحث می‌شود مانند برخورداری زن از عواطف، انفعالات و احساسات بیشتر، خلاقیت‌های هنری، جنبه‌های زیبایی‌شناختی، خود آرایی و خود نمایی، میزان تحمل‌پذیری، آستانه تحریک‌پذیری، نوع خردورزی و ده‌ها مورد دیگر که همگی در گستره تفاوت‌های روحی جا می‌گیرند.
روشن است که تفاوت‌های جسمی و روانی گفته شده امری مسلم و انکارناپذیر، و نادیده‌انگاشتن این تفاوت‌ها به معنای مبارزه با واقعیاتی است که ریشه در فطرت زن و مرد دارد. (نساء، ۳۴؛ زخرف، ۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۹، ۵: ۳۲)

در تکمیل و پویایی این اصل باید چند نکته اساسی را مورد توجه و دقت قرار بدهیم:

یک. تفاوت‌های ساختاری و کرامت بشری

همان‌گونه که بیان شد، در بینش اسلامی زن و مرد هر دو انسان‌اند، هویتی یگانه دارند و از گوهر واحدی برآمده‌اند. اما برای ادامه حیات، درک متقابل، تمایل دو سویه، همکاری و هماهنگی و... در بسیاری از جهات طبیعی و غریزی مشابه هم نیستند و تفاوت دارند. از تفاوت در ساختمان بدنی گرفته تا تفاوت در امور روحی. اما توجه داشته باشیم که تفاوت‌های طبیعی نه موجب امتیاز زن و مرد بر یکدیگر می‌شود، و نه سبب نقص یکی می‌گردد، لکن برای تداوم حیات بشر، نیازهای زندگی و هدف‌آفرینش، زن و مرد را ناهمگون و نامساوی قرار داده تا مکمل یکدیگر باشند، و در تقسیم مسئولیت‌های فردی و جمعی و اداره زندگی به گونه‌ای بتوانند همکاری هم باشند.

دو. تفاوت‌های طبیعی خاستگاه بسیاری از احکام حقوقی و شرعی

همان‌گونه که مشترک بودن زن و مرد در انسانیت زمینه اشتراک‌های تشریحی آن‌ها را در بسیاری از احکام و تکالیف، فراهم می‌ساخت، و مسئولیت‌ها و حقوقی بر دوش آنان می‌نهد، تمایزهای طبیعی نیز ایجاب می‌کند، زن و مرد از جنبه‌های حقوقی، کیفی و پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، نیز یکسان و مشابه نباشند، و تفاوت‌های هر چند اندک در این عرصه‌ها

داشته باشند.

از آن جا که اسلام دینی است فطری و همساز با سرشت انسان، چه در حوزه مسئولیت‌ها و مسایل خانوادگی و چه در زمینه‌های اجتماعی، تفاوت‌های یاد شده را به عنوان واقعیت‌های حکیمانه و غیر قابل انکار پذیرفته و در تعیین و مبنای حقوق و تکالیف هر یک لحاظ کرده است. (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۱۲) زیرا تشابه و قایل شدن حقوق یکنواخت برای زن و مرد خود نوعی ظلم و نادیده گرفتن تمایزهای طبیعی زن و مرد، استعدادها و قابلیت‌های موجود در هر کدام می‌باشد.

۲-۲. تفاوت زن و مرد در حقوق و تکالیف

دست‌آفرینش، مرد را مرد آفریده است و زن را زن. خدای تبارک و تعالی زن را به گونه‌ای و مرد را به گونه‌ای دیگر آفریده است؛ چون خلقت متفاوت است پس تکالیفی که متوجه آنها می‌شود نیز متفاوت خواهد بود.

وقتی که تکالیف متفاوت شد، حقوقی که برای این تکالیف تعلق می‌گیرد طبیعتاً متفاوت خواهد بود. ممکن است بتوانیم بگوییم که سر جمع، در حقوق و تکالیف برابری است، اما مورد به مورد برابر نیست، همه جا برابری مساوی با عدالت نیست، عدالت تعریف شده است، گفته‌اند عدالت این است که هر چیزی را در جایگاه خودش قرار دهیم: «وَضَعُ الشَّيْءِ فِي مَوْضِعِهِ» (شیخ صدوق (ابن بابویه)، ۱۳۷۷، ۱:۳۱۰)

پس به لحاظ ساختار وجودی باید تکالیف مرد با زن متفاوت باشد، عدالت این است. به لحاظ تکالیف متفاوت باید حقوق متناسب تعلق بگیرد.

پس تفاوت در ساختار، تفاوت در تکلیف را نیز ایجاب می‌کند، و تفاوت در تکلیف، موجب تفاوت در حقوق می‌شود. هر جا حقی به کسی تعلق می‌گیرد که تکلیفی متوجه او است. تکالیف مرد، حقی برای زن است و تکالیف زن، حقی برای مرد است. تکالیف پدر و مادر حقی برای فرزندان است و تکالیف فرزندان حقی برای والدین است. در این نگاه و سازماندهی ما می‌بینیم قرآن با دقت ساختارها را در نظر گرفته است و تکالیف را معین کرده است. (پاینده، ۱۳۹۵: ۶۱۴) بر این اساس در این نوشتار به مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مباحث حقوقی زن و مرد در اسلام و قرآن می‌پردازیم.

الف) تفاوت در ارث

با توجه به این که بر عهده همسر می‌باشد که نفقه زوجه را تأمین کند و از سویی هم اسلام دستور داده است که بین زن و مرد عدالت رعایت گردد که مطابق آن مرد و زن هم باید عادلانه مصرف نمایند، و از سوی سوم هم استقلال در مالکیت و اراده و عمل به زن می‌دهد، مجموع این جهات سه گانه سهم زن را دو برابر مرد قرار می‌دهد. (طباطبایی، همان، ۲۴۳؛

مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ۴۴ و ۴۵: شهیدتانی، ۱۳۸۱: ۲۶۵؛ طباطبایی، پیشین، ۴:۲۲۹ و ۲۴۲) در آیه دوازدهم سوره نساء آمده است: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَ لَهَا أُخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرِ مَضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ» اگر مردی یا زنی بمیرد که وارثش کلاله او باشند و یک برادر و یا خواهر مادری داشته باشد در این فرض سهم ارث هر یک نفر از آنها یک سدس خواهد بود و اگر بیش از یک نفر باشد همه آنها یک سوم ترکه را به صورت مساوی ارث می برند، بعد از خارج کردن بدهی و حق وصیت میت در صورتی که وصیت یا بدهی زیان آور نباشد. این حکمی است که خدا سفارش فرموده است. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۵، ۲: ۴۶)

نکته شایان توجه در این آیه این است که درباره ارث کلاله (خواهران و برادران) است. با کمی دقت درمی یابیم که آیه، از ارث یک دسته خاص از خوهران و برادران سخن می گوید. (طبری، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۸۵)

ب) تفاوت در میزان دیه

در قرآن کریم آمده است:

"و ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله عليما حكيما". (نساء، ۹۲)

«هیچ مؤمنی را نرسد که مؤمن دیگری را به قتل رساند مگر آنکه به اشتباه و خطا مرتکب آن شود، و در صورتی که به خطا هم مؤمنی را مقتول ساخت باید (به کفاره آن) بنده مؤمنی را آزاد کند و خونبهای آن را به صاحبش تسلیم نماید مگر آنکه دیه را ورثه (به قاتل) ببخشند. و اگر مقتول مؤمن از قومی باشد که با شما دشمن و محاربتند، قاتل دیه ندهد، لیکن بر او است که بنده مؤمنی را آزاد کند، و اگر مقتول از قومی است که بین شما با آنها پیمان برقرار بوده پس خونبها را به صاحب خون پرداخته و بنده مؤمنی (به کفاره آن) آزاد کند، و اگر (بنده ای) نیابد بایستی دو ماه متوالی روزه دارد. این توبه ای است که از طرف خدا پذیرفته است و خدا دانا و حکیم است»

در این آیه از قرآن آمده است که اگر فرد مسلمانی از روی خطا و غیر عمد به قتل رسید، هم باید کفاره آن را بدهد و برده ای را آزاد کند و هم اینکه دیه ای را به خانواده مقتول بپردازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۸)

در این آیه از قرآن کریم، دیه نفس به صورت خطا ذکر گردیده است و در این آیه نه میزان

دیه تعیین شده و نه صریحاً تفاوت بین زن و مرد از لحاظ مقدار دیه بیان شده است، روشن است که نمی‌توان گفت که قرآن فقط به مرد توجه داشته و زنان را مورد عنایت قرار نداده است. در این گونه خطابات هرچند لفظ مذکر به کار برده می‌شود منظور فقط جنس مذکر نیست بلکه هر دو جنس را شامل می‌شود مگر اینکه قرینه خاصی دلالت بر این اختصاص داشته باشد که منظور از آن مرد می‌باشد. (مه‌رپور، ۱۳۸۷)

ج) تفاوت در حکم قصاص

"ممکن است بعضی ایراد کنند که در آیات قصاص دستور داده شده که نباید مرد به خاطر قتل زن مورد قصاص قرار گیرد، مگر خون مرد از خون زن رنگین تر است؟ مفهوم آیه ۱۷۸ بقره این نیست که مرد نباید در برابر زن قصاص شود، بلکه همان گونه که در فقه اسلام مشروحاً بیان شده، اولیای زن مقتول می‌توانند مرد جنایتکار را به قصاص برسانند به شرط آنکه نصف مبلغ دیه را بپردازند. بنابراین، اگر نوع زنان و مردان را در نظر بگیریم به این حقیقت می‌رسیم که مردان بیش از زنان در چرخه فعالیت‌های اقتصادی قرار دارند و و مخارج خانواده را متحمل می‌شوند و تشریح احکام و قوانین نیز بر اساس نوع افراد است نه فرد فرد آنان .

بنابراین، تفاوت میان از بین رفتن مرد و زن از نظر اقتصادی و جنبه‌های مالی برکسی پوشیده نیست که اگر این تفاوت مراعات نشود خسارت بی‌دلیلی به بازماندگان مرد مقتول و فرزندان بی‌گناه او وارد می‌شود، لذا اسلام با قانون پرداخت نصف مبلغ در مورد قصاص مرد رعایت حقوق همه افراد را کرده و از این خلأ اقتصادی و ضربه نابخشودنی، که به یک خانواده می‌خورد جلوگیری نموده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱)

د) حق طلاق

این که حق طلاق به مرد داده شده، دلیلش این است که بالاخره یک زندگی جمعی نیاز به مدیر دارد و اسلام نیز کسی را که کم‌تر در مقابل عواطف و احساسات تحت تاثیر قرار می‌گیرد و از نظر مدیریت جمعی قوی‌تر است، به عنوان مسئول اداره زندگی مشترک معرفی کرده و حتی نفقه و هزینه اداره این زندگی را هم بر او واجب نموده است . به عبارت دیگر زندگی مشترک نیاز به مدیریت دارد و یکی از شئون این مدیریت، مساله اجرای طلاق و انفکاک است.

قرآن کریم می‌فرماید:

"وَإِذَا طَلَقْتِ الْمَرْءَ فَبَلِّغِيهِ الْكُفْرَانَ بِنَفْسِكَ فَإِذَا فَجَرُوا بِكَ فَكُونِي مِنَ الْقَائِلِينَ" (سوره طلاق، آیه ۱)

والاتمسکوهنّ ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه "یعنی و هرگاه زنان را طلاق دادید بایستی تا نزدیک پایان زمان عدّه یا آنها را به سازگاری (در خانه) نگاه دارید و یا به نیکی رها کنید، و روا نیست آنان را به آزار نگاه داشته تا بر آنها ستم کنید. هر کس چنین کند همانا بر

خود ظلم کرده است. (بقره، ۲۳۱)

این آیه یک مفهوم را می‌رساند که هر مردی در زندگی خانوادگی یکی از دو راه را باید انتخاب کند، یا تمام حقوق و وظایف را به خوبی و شایستگی انجام دهد (امساک به معروف، نگاهداری به شایستگی) و یا علقه زوجیت را قطع و زن را رها نماید، شق سوم یعنی اینکه زن را طلاق ندهد و به خوبی و شایستگی هم‌ازاو نگاهداری نکند از نظر اسلام وجود ندارد.

(و) قضاوت زن

جوادی آملی در کتاب زن در آئینه جمال و جلال درباره قضا و داوری زن این گونه می‌گوید: "برخی از فقها نه به شرطیت ذکوریت تصریح نموده اند، تا زن شرایط قوت را نداشته باشد و نه به مانعیت انوئت تصریح نمودند، تا زن واجد مانع داوری باشد. مانند شیخ مفید (ره) در مقنعه که به اشتراط عقل، کمال، علم به کتاب الهی که سنت معصومین (ع) را به همراه دارد اکتفا نموده است.

گروه دیگری از فقها به مانند علامه حلی، محقق حلی، شهید اول، شهید ثانی، مرد بودن را برای احراز مقام قضاء شرط دانسته و قضاوت زن را جایز ندانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸)

(ه) شهادت زن

احکام و قوانینی که از سوی خداوند برای بشر وضع شده است، مطابق نظام تکوین، حقایق جهان هستی و ساختار وجودی انسان است. از آن‌جا که ساختار وجود جسمی و روحی زن با مرد متفاوت است، وظایف و تکالیف و احکام این دو نیز مساوی نیست. یکی از تکالیف، ادای شهادت نزد قاضی است که باید مطابق واقع باشد و تحت تأثیر عواطف و احساسات و عوامل غیر واقعی نباشد، تا حقی از کسی ضایع نشود. بدین جهت در بعضی موارد، اصلاً شهادت زن‌ها قبول نمی‌شود، همان‌طور که در بعضی موارد نیز اساساً شهادت مردها پذیرفته نیست و در بعضی موارد شهادت دو زن به جای یک مرد قبول می‌شود و...

علاوه بر این، باید توجه داشت گواهی دادن یک وظیفه و مسئولیت است، نه یک حق. پس اگر شهادت برخی از افراد در دادگاه پذیرفته نشود، یا کمتر پذیرفته شود، گویای سهل‌تر بودن تکلیف و مسئولیت آنان است، نه تزییع حقوق آنها.

زن بر اساس حقوق اسلامی در بسیاری از دعاوی و اختلافات حقوقی و کیفری می‌تواند به سود یا زیان کسی -چه مرد باشد و چه زن- شهادت دهد. با این وجود، مطابق آرای فقها، گستره شهادت زن و مرد باهم برابر نیست و شهادت زن در همه مواردی که شهادت مرد مورد قبول است، پذیرفته نیست. براساس فتوای کثیری از فقهای امامیه در مواردی مانند وکالت، وصایت، طلاق، رجوع، نسب، رؤیت هلال و غیره شهادت زن پذیرفته نیست، ولی شهادت وی در برخی

موارد به تنهایی برای اثبات دعوی کفایت می‌کند مانند شهادت برای اثبات مال الوصیه و شهادت برای زنده متولد شدن طفل، پاره‌ای از تفاوت‌ها در شهادت زن و مرد وجود دارد که در واقع ناشی از این امر می‌باشد که ویژگی‌های رومی و نیز خصوصیات و ویژگی‌های طبیعی زن و مرد با هم تفاوت دارند و یکسان نیستند و با توجه به این واقعیت‌های طبیعی، روحی، روانی است که در برخی موارد مانند زنا شهادت دو زن با شهادت یک مرد برابر به شمار آمده است و یا در برخی موارد مانند طلاق، نسب و ... که مورد شهادت با جان، حیثیت و شرف و آبروی افراد در ارتباط است. (جوادی آملی: ۶۸)

ی) حضانت

زن در حقوق اسلامی افزون بر تعهدات متقابل زناشویی، تکلیف دیگری در برابر شوهر بر عهده ندارد. زنان بر وفق یک آیه مدنی قرآن، حتی وظیفه‌ای از حیث رضاع و دادن شیر به طفل خود بر عهده ندارد و لذا اگر به این امر مبادرت ورزید با توافق شوهر خود می‌تواند اجرت از ایشان دریافت کند. شریعت اسلامی برای زن حق حضانت نیز قایل است که در برابر نگهداری و مراقبت از فرزند به او تعلق می‌گیرد این نگهداری هم به عنوان حق و هم به مثابه تکلیف برای زن در نظر گرفته شده است. (جوادی آملی: ۸۷)

نتیجه گیری

در مجموع به نظر می رسد که تساوی زن و مرد و نیز تفاوت های جسمی و روحی آنان زمینه اشتراک و هم چنین اختصاص حقوق ویژه ای را برای هر کدام فراهم می کند، و هر یک وظیفه و حقی متناسب با شرایط وجودی، ساختمان جسمی و خصایص روحی خود را دارا خواهند بود. بنابراین، شعار تساوی همه جانبه زنان و مردان اگر به معنای نادیده انگاشتن این دسته از نقش ها، موقعیت ها، قابلیت ها و استعداد های متفاوت باشد، ادعای غیر منطقی است؛ چرا که در فهم مسایل زنان، حقوق و مسئولیت های فردی و اجتماعی آن ها، این تعادل به عنوان یک مبنا و اصل مورد توجه قرار نگرفته است. پس مفاد اصل مذکور این شد که در ترسیم حقوق زن و مرد و مسئولیت های فردی و جمعی آنان و داوری در باره مبانی و حقوق زن، باید به تفاوت های جسمی و روحی هر کدام، ظرفیت ها و هدف آفرینش از خلقت دو موجود بنام زن و مرد، توجه اساسی نمود.

در قرآن کریم وجود زن به اندازه مرد در زندگی حیاتی از لحاظ انسانیت و فطرت برابر است و او در مرتبه ای پایین تر از مرد قرار ندارد. اسلام به زنان حقوق و امتیازاتی را داده است که او تحت هیچ دین و یا نظام قانونی دیگری از آنها برخوردار نبوده است. حقوق و وظایف یک زن مساوی یک مرد است اما الزاماً مشابه آنها نیست. مگر جایی که قرینه ای از آیات و روایات بر اختصاص حکم به مردان وجود داشته باشد. همین امر نشان می دهد که اصل نخست در حقوق زن و مرد از دیدگاه قرآن تساوی آنها است و به عبارتی زن و مرد در حقوقی که مربوط به انسانیت و جنبه های فطری اوست کاملاً مساوی هستند اما در حقوقی که به نقش اجتماعی آنها باز می گردد دارای حقوق متفاوت می باشند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ش، (۱۴۰۴ق)، الهیات شفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. پاینده، ا، (۱۳۹۵)، نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت محمد مصطفی (ص)، قم، بدرقه جاویدان.
۳. جوادی آملی، ع، (۱۳۹۳)، زن در آئینه جلال و جمال، قم، اسراء، چاپ بیست و پنجم.
۴. رازی، ق، (بی تا)، شرح اشارات و تنبیهات، قم، دفتر نشر کتاب.
۵. شهید ثانی، ز، (۱۳۸۱)، روضه البهیه فی شرح للمعه الدمشقیه، ج ۲، تهران، مجد.
۶. شیخ صدوق، ع، (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه المدرسین، چ دوم.
۷.، (۱۳۷۷)، خصال، ج ۱، تهران، ایران.
۸. طباطبایی، س، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. طبری، م، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، قم، دارالمعرفه.
۱۰. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، (۱۳۸۵)، تفسیر شریف صافی، دفتر نشر نوید اسلام.
۱۱. قرائتی، م، (۱۳۹۲)، تفسیر نور، پایگاه اطلاع رسانی شیعیان.
۱۲. کلینی، مح، (۱۳۶۹)، الکافی، ج ۵، بیروت، دارالمعارف لمطبوعات.
۱۳. مجلسی، م، (۱۴۰۳ق)، موسوعه کلمات الامام الحسین علیه السلام، چاپ سوم.
۱۴. مرتضوی، س، (۱۳۷۷)، در آمدی بر شناخت مسایل زنان، قم، دفتر تبلیغات.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، جلد پنجم، پرسش ها و پاسخ ها، حقوق زن در قرآن، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول.
۱۶. مطهری، م، (۱۳۹۶)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، چ ۹.
۱۷. مکارم شیرازی، ن و دیگران، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
۱۸. مهرپور، ح، (۱۳۸۷)، بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون، فصلنامه متین، شماره ۲.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۶ - ۱۶۹

جلوه‌های پست مدرنیسم در رمان «دل فولاد» نوشته‌ی منیرو روانی‌پور

^۱ حسن غلامی

^۲ بهروز رومیانی

^۳ مصطفی سالاری

چکیده

پست مدرنیسم اصطلاحی است که از اروپا به ایران وارد شده و با وجود شناخته و پذیرفته شدن، به علت عدم آشنایی کامل با خاستگاه‌ها، اصول و مؤلفه‌های این نوع ادبی، هنوز نسبت به حضور آن در ادبیات داستانی ایران تردید وجود دارد. این که چه خصایص و مؤلفه‌هایی را می‌توان به‌عنوان مبنای این نوع ادبی قرار داد، مهم‌ترین موضوع در این نوع است. بر همین اساس این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در نظر دارد که با تحلیل رمان «دل فولاد» منیرو روانی‌پور، نویسنده‌ی دوره‌ی معاصر ایران که به سبک پست مدرنیسم نگاشته شده، به معرفی و شناخت نسبی این مؤلفه‌ها بپردازد و در نهایت به این نتیجه رسیده است که مؤلفه‌هایی همچون بی‌نظمی زمانی در روایت رویدادها، عدم قطعیت، تناقض، جابه‌جایی، عدم انسجام، فقدان قاعده، زیاده‌روی در استفاده از صنایع ادبی، دور باطل، پارانوایا، اختلالات زبانی و بالاخره استفاده‌ی افراطی از شیوه‌ی جریان سیال ذهن در این رمان وجود دارد و سبک نوشتاری روانی‌پور متأثر از مکتب ادبی پست‌مدرن بوده و بسیاری از مؤلفه‌های ادبیات پست‌مدرن در رمان وی قابل مشاهده است.

واژگان کلیدی

ادبیات داستانی، ادبیات پست‌مدرن، منیرو روانی‌پور، دل فولاد.

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

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

Email: b.romiani@gmail.com

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

Email: M.salari11@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۱

طرح مسأله

جامعه‌ی ایران پس از آشنایی با مدرنیته، دوره‌های پرفراز و نشیبی را طی کرده است. به جرأت می‌توان گفت که جامعه‌ی ایران پس از آشنایی با مدرنیته در تمامی عرصه‌های خود، اعم از عرصه‌ی اندیشه، عرصه‌ی سیاست، دین، خانواده، هنر، پوشاک، آداب و مناسک اجتماعی ...، دچار تحولات عمیقی گردیده است. عرصه‌ی ادبیات داستانی نیز نتوانسته است از پیامدهای چالش سنت و مدرنیته دور باشد. پس از آشنایی جامعه‌ی ایران با مدرنیته، گفتمان‌های هنری - ادبی متفاوتی در جامعه‌ی ایران ظهور یافته و هر یک توانسته‌اند محصولات فرهنگی - هنری متفاوتی را تولید نمایند. جنبش ادبیات داستانی پست‌مدرن از جمله جنبش‌های ادبی - هنری است که در سال‌های اخیر وارد میدان ادبیات و هنر جامعه‌ی ایران شده است. در این سال‌ها، گروهی از نویسندگان ادبی کوشیده‌اند با استفاده از برخی تکنیک‌ها و فرم‌های ادبی متعلق به مکتب ادبی پست‌مدرن به خلق نوع تازه‌ای از ادبیات داستانی در ایران بپردازند.

مطالعه‌ی رمان‌ها و داستان‌های ایرانی نشان‌گر حضور ادبیات داستانی پست‌مدرن در ایران است که البته به جهت مرز باریک میان مؤلفه‌های ادبی مدرنیسم متأخر و پست‌مدرنیسم گاهی مورد درک قرار نمی‌گیرد و از طرف نویسندگان و منتقدان وطنی با واکنش‌های انتقادی روبه‌رو می‌گردد. عدم شناخت رویکردهای نظری و نوآوری نویسندگان جهان و همین‌طور بی‌توجه ماندن به شیوه‌های سنتی و امکانات زبان و ادبیات فارسی شاید از مهم‌ترین دلایلی است که سبب گشته ادبیات داستانی ایران آن‌گونه که باید جایگاه خود را در عرصه‌ی جهانی اثبات کند.

اصطلاح پست‌مدرنیسم سه دهه است که مورد استفاده گسترده قرار گرفته است، اما داستان گسترش آن از طریق فرهنگ تا حدودی پیچیده است. گذشته از تعدادی از تک‌مضرب‌های اولیه استفاده از این واژه، پست‌مدرنیسم حیات خود را عمدتاً به‌عنوان مقوله‌ای دانشگاهی و مربوط به تحولات معینی در حوزه هنر آغاز کرد، اما به زودی به‌صورت اصطلاحی توصیفی برای تمامی انواع جابه‌جایی‌ها و تحولات مطرح شده در جامعه و فرهنگ معاصر درآمد. به‌عنوان مثال ادعا شد که جهان اعتماد خود را به پیشرفت فناوریک از دست داده است. از آنجایی که اعتماد و اعتقاد به پیشرفت فناوریک، متعلق به دوره تاریخی مشخص «مدرنیستی» دانسته می‌شد، اصطلاح «پست‌مدرنیست» به‌عنوان توصیف مناسبی برای دوره بدیمنی جدید در نظر گرفته شد، اما در اواسط دهه ۱۹۸۰ پست‌مدرنیسم به آچار فرانسه‌ای تبدیل شد که تقریباً به درد هر «کاری» می‌خورد. در اواسط همان دهه، در برنامه‌های آخر شب تلویزیون، برنامه‌های هنری رادیو و در صفحات لایه‌ی روزنامه‌ها پیوسته به پست‌مدرنیسم در حوزه‌های مختلف (معماری، سیاست، ادبیات) پرداخته می‌شد. (وارد، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۴).

برخی معتقدند اصطلاح پست‌مدرنیسم ادامه و بسط اندیشه‌های مدرنیسم است. همان‌طور که مدرنیسم به انتقاد هنر محاکاتی سنتی می‌پرداخت و در پی نوآوری بود، پست-مدرنیسم نیز آن‌چه را هنر سنتی بر زندگی تحمیل می‌کرد، مردود می‌شمارد. گروهی نیز عقیده دارند که پست‌مدرنیسم از مدرنیسم کلاسیک جدا می‌شود و حتی آن را به‌رغم تمامی بدعت‌ها و پیچیدگی‌ها آسان جلوه می‌دهد. عده‌ای دیگر ادبیات، هنر و فرهنگ گذشته را از نظرگاه حال می‌بینند و به‌گونه‌ای با متون برخورد می‌کنند که گویی از قبل پست‌مدرن بوده‌اند. بسیاری از مشخصه‌های ادبیات داستانی پست‌مدرن شکل اغراق شده‌ی مدرن است؛ اما وجوه افتراقی نیز در این بین وجود دارد که این دو را از یکدیگر متمایز می‌کند. مدرنیست‌ها به‌گونه‌ای تراژیک قهرمان‌گرا هستند؛ حال آن‌که پست‌مدرنیست‌ها از فرسودگی و خستگی سخن می‌گویند. آن‌ها برخلاف مدرنیست‌ها «به تولید ساختارهای باز، ناپیوسته، فی‌البداهه، غیرقطعی و یا تصادفی می‌پردازند» (سلدون، ۱۳۷۷: ۲۲۴)، و به نوعی مرکز‌زدایی دست می‌زنند؛ چراکه از دیدگاه آن‌ها نه جهان، وحدت، انسجام و معنایی دارد و نه بشر، و این تجربه از نوعی احساس عمیق «عدم قطعیت هستی‌شناختی» نشأت گرفته است.

در جریان مدرن و به دنبال آن پست مدرن به شگردها، تمهیدات و نظریه‌هایی گوناگون برمی‌خوریم که به سبب تلاقی آن‌ها در این چند دهه‌ی اخیر ساختاری تقریباً معین را شکل داده و مسلماً با بررسی مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آنان، هم‌چنین وضعیت سرگذشت‌گونه‌ای که هر یک از مراحل ابتدایی تغییر تا تکامل پشت سرگذاشته است، می‌تواند در درک آن دیدگاه‌ها و نظریه‌ها، مؤثر باشد.

ادبیات داستانی امروز ایران لااقل در بعضی موارد به قله‌ها و افق‌های داستان‌نویسی غرب نظر داشته است که درک و بینش سردمداران آن به ریشه‌های وطنی و امکانات بالفعل زبان و ادبیات کهن فارسی در کنار آگاه بودن از شیوه‌های داستان‌نویسی جهان، خلق آثاری را باعث گردیده است که تأثیری انکارناپذیر بر جریان هنر و ادبیات ایران گذاشته است.

در این باره می‌توان پیچیدگی بافت روایی از طریق استفاده‌ی گسترده از روایت‌های مختلف، ترکیب شاخصه‌های نظم و نثر، ترکیب امکانات روایی گذشته با اتکا به شیوه‌های امروزی، تأویل و بازآفرینی داستان‌ها و روایت‌های شرقی و قدیمی، نقل داستان به شیوه‌ی کتب تاریخی و احادیث، همین‌طور اهمیت به امر خیال‌پردازی و تلفیق آن با روایت عینی را از مهم‌ترین فاکتورهایی قلمداد کرد که با توجه به چنین رویکردی حاصل شده‌اند.

۱. پیشینه پژوهش

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در دهه‌ی اخیر با موضوع رهیافت‌های پست مدرنیستی به چاپ رسیده است. از جمله می‌توان به چند مقاله‌ی زیر اشاره کرد:

مقاله‌ی «بررسی ارتباط مرگ با کلام و گفتمان پسامرگی در پست مدرنیسم در روایت‌های داستانی»، نوشته‌ی هدی پژوهان، دکتر محمدعلی محمودی، محمدعلی زهرا زاده (۱۳۹۶). در این مجموعه با بازخوانی روایت‌های داستانی محمدرضا کاتب به این پرسش پاسخ داده است که آیا اندیشه پیوند مرگ میان مرگ و کلام در متون داستانی محمدرضا کاتب به چشم می‌خورد؟ و سپس در بازنمایی مضمون مرگ این ارتباط با پسامدرنیسم محفوظ مانده است. در این جستار تلاش شده پیوند محتوایی مرگ با کلام و گفتار پسامرگی در پسامدرنیسم نشان داده شود.

مقاله «تحلیل مؤلفه‌های پسامدرنیسم در آثار داستانی جبرا ابراهیم جبرا (با تکیه بر رمان‌های البحت عن ولید مسعود و یومیات سراب عقان)، نوشته‌ی دکتر عزت ملا ابراهیمی و صغری رحیمی (۱۳۹۶). در این مقاله آمده است که پست‌مدرنیسم اصطلاحی است که برای توصیف نظریه‌هایی در زمینه فلسفه، ادبیات، هنر و علوم مختلف به کار گرفته می‌شود. برخی علت پیدایش آن را بحران‌های ناشی از پیشرفت‌های عصر مدرن، افراط در عقلانی کردن امور، دیوان‌سالاری و سیطره تکنولوژی بر انسان دانسته‌اند که نه تنها آزادی انسان را اعتلا نبخشید، بلکه موجب ات محدودیت بیشتر او را فراهم ساخت. نویسندگان در این مقاله به بیان و نقد ویژگی‌های شاخص مکتب پست‌مدرنیسم در آثار داستانی جبرا پرداخته‌اند و در پی پاسخ‌گویی به این سؤال بوده‌اند که این تحولات چه تأثیری در آفرینش هنری رمان‌های او داشته است؟ فرضیه پژوهش بر این مدعا استوار است که جبرا با تأثیرپذیری از گرایش‌های پسامدرنیسم توانسته شیوه‌های بیان نوینی را در ابعاد مختلف داستان‌نویسی ابداع کند. این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی تدوین شده است و از مهم‌ترین دستاوردهای آن می‌توان به حضور غلبه محتوای وجود شناسانه بر محتوای معرفت‌شناسانه، چند صدایی و چند روایتی بودن رمان رئالیسم جادویی و بینامتنیت اشاره کرد.

مقاله‌ی «بررسی روایت‌های پسامدرن در داستان‌نویسی برای کودکان و نوجوانان»، نوشته‌ی عمران صادقی، دکتر بیژن ظهیری ناو (۱۳۹۶). در این پژوهش برای آن که نشان دادن تمایز داستان‌های پسامدرن در برابر داستان‌های متعارف، داستان‌های پسامدرنیستی محمدرضا شمس و سیامک گلشیری را در مقابل هم قرار داده است. نیکولایوا با گرایش‌های پساساختارگرایی ابزاری را که روایت‌شناسی می‌تواند برای بررسی ادبیات داستانی کودکان در اختیار ما بگذارد، به ما نشان می‌دهد. و این مقاله به بررسی این موضوع پرداخته است.

باتمام مقالات و کتاب‌هایی که درباره‌ی پست‌مدرن و مؤلفه‌های آن وجود دارد، هیچ کتاب

مستقیمی درباره رمان «دل فولاد» و ویژگی‌های پست مدرنیستی آن وجود ندارد.

۲. مباحث نظری

۲-۱. پست مدرنیسم

تاریخ تفکر انسانی را می‌توان به سه دوره تقسیم نمود: دوره قبل از مدرن، دوره مدرن، دوره پست مدرن، و دوره پست مدرن. نخستین دوره که از قرن ششم پیش از میلاد تا سده‌های میانی را در برمی‌گیرد، بر «دوگانگی، ایده‌آلیسم، و عقل‌گرایی» تأکید دارد و «مذهب» در آن نقش اساسی ایفا می‌کند. دوره‌ی دوم که از رنسانس تا پایان قرن نوزدهم را شامل می‌شود، بر «تجربه‌گرایی، اثبات‌گرایی منطقی، روش‌شناسی علمی، و شناسایی حقایق عینی» پای می‌فشارد و در آن، دانش علمی و حرفه‌ای سرچشمه‌ی فهم جهان تلقی می‌گردد. اما در سومین دوره که از پایان قرن نوزدهم تا به امروز را دربرمیگیرد، «خلق واقعیت، جانشین کشف واقعیت» می‌شود و در آن مشارکت انسانی در ساختن دانش، برجسته‌تر می‌گردد. (فرم‌هینی، ۱۳۸۳: ۹).

اصطلاح پست مدرنیسم (Postmodernism) که از دو واژه Post به معنای «بعد و مابعد»، و Modernism مشتق از Modo به معنای «همین الان»، تشکیل می‌یابد، «جریانی با حوزه‌ی معنایی وسیع است که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، علاوه بر هنر به وضعیت عام انسانی و جامعه در سطح کلی اشاره دارد. این جریان نیرومند به‌طور عمده مبتنی بر نظریات پسا‌ساختارگرایان و در واقع در ادامه مدرنیسم و مرحله جدیدی از آن است. به عبارت بهتر می‌توان پست مدرنیسم را به منزله شکل انقلابی، افراطی و اغراق‌آمیز مدرنیسم دانست. بی‌اعتمادی به فراروایت یا روایت‌های کلان و اعتقاد به مستقل نبودن معنای متن از خواننده در اندیشه پست مدرنیسم، پست مدرن‌ها را در برابر چالش جدی با دین و هر نوع باور ایدئولوژیک قرار می‌دهد» (هاجری، ۱۳۸۴، ۲۱۹).

به عقیده صاحب‌نظران پست مدرن، نیچه و هایدگر، از اندیشمندانی هستند که نظریه‌های آن‌ها در ظهور این جریان تأثیر به‌سزایی داشته است. این صاحب‌نظران «پست مدرنیسم را انتقاد به ایسم‌ها و مکتب‌های تک‌بُعدی و انتقاد به تمدن غرب دانسته‌اند و پیروان آن را شیفته نیچه و از جهاتی شبیه دادانیست‌ها به‌شمار آورده‌اند چه، نیچه می‌گفت: باورها و اعتقاداتی که ما به‌عنوان حقیقت پذیرفته‌ایم. در واقع، دروغی بیش نیست که ساخته ذهن ماست» (شمیسا، ۱۳۸۵، ۳۷۶).

اصطلاح پست مدرنیسم در دهه شصت به‌وفور در بحث‌های انتقادی و برای توصیف تلفیق سبک‌های مختلف نگارش به کار گرفته شد؛ به‌عنوان مثال تصور کنید نویسنده‌ای سبک حماسی را با سبکی کاملاً هجوآمیز درهم آمیزد یا وزن حماسی به کار

رفته در شاهنامه را با وزن مناسب اشعار غنایی - مثلاً غزل‌های حافظ - تلفیق نماید. در نتیجه این کار، خواننده مجبور می‌شد ابیاتی را با وزنی بخواند که کاملاً کوبنده و حماسی و برای توصیف صحنه‌های پیکار و رزم مناسب است، و در ادامه ناگهان ابیاتی را بخواند که وزنشان احساسی، عاشقانه یا نگرشی عاطفی را القا می‌کند. به‌طور طبیعی ناهمخوانی این دو سبک در یک اثر، باعث برانگیخته شدن شگفتی خواننده خواهد شد (پاینده، ۱۳۸۵: ۶۹).

به‌طور کلی آثار پست مدرن، نابهنجار و غیر عادی به نظر می‌رسند و نمی‌توان آن‌ها را مانند آثار سنتی تحلیل و تفسیر نمود. بسیاری از نویسندگان پست مدرن حداکثر توان خود را به کار می‌برند تا مثلاً در ژانری مانند رمان، عناصر آن؛ یعنی طرح، شخصیت، زمان، مکان و مضمون را از بین ببرند، چرا که آن‌ها به یک پارچگی و تمامیت داستان‌های سنتی بدگمانند. اگر خواننده آثار پست مدرن حرفه‌ای نباشد و درباره نوع نگارش آن‌ها اطلاعی نداشته باشد، خواندن این آثار برایش ملال‌آور می‌شود و مطالعه‌ی آن‌ها نیمه تمام می‌ماند. غالباً پایان چنین آثاری، گشودار (باز) است و مانند آثار کلاسیک، بستار (بسته) نیست و به پایان مشخصی نمی‌رسد. هم چنین پس از قراءت آیین آثار، اغلب خواننده متحیر و سردرگم می‌ماند، علاوه بر آن که فرم نوشته‌ها نیز بر پیچیدگی متن می‌افزاید و زمینه برای خوانش‌های متعدد فراهم می‌گردد. هنگامی که صحبت از ادبیات داستانی پست مدرن به میان می‌آید، یک جنبش همگن یا متجانس موردنظر نیست، به همین دلیل اگر کسی در پی یافتن ویژگی‌های پسامدرنیسم در رمان باشد تا از طریق آن‌ها بخواند رمان‌های پسامدرن را طبقه‌بندی کند، احتمالاً هرگز به هدفش نخواهد رسید.

۲-۲. معانی چندگانه پست‌مدرنیسم

پست‌مدرنیسم یک کلیت فکری به معنای دقیق کلمه نیست. جنبش فکری یک‌پارچه‌ای با هدف و چشم‌انداز قطعی نیست و فاقد نظریه‌پرداز یا سخنگوی مسلط واحدی است. این بدین دلیل است که تقریباً هر رشته‌ای، از فلسفه گرفته تا مطالعات فرهنگی، و از جغرافیا تا تاریخ هنر، جملگی این واژه را اقتباس کرده‌اند. هر کدام از این حوزه‌ها کتاب‌ها و نشریاتی با زاویه‌ی دید خود در باب این موضوع به وجود آورده، پست‌مدرنیسم را به زبان خود تعریف کرده‌اند. به‌طور خلاصه پست‌مدرنیسم گسترش یافته است. پست‌مدرنیسم با به کار رفتن در حوزه‌های مختلف و اشاره‌ای که به چیزهای متفاوت دارد، معانی چندگانه‌ای یافته و مجموعه متونی که در این خصوص تولید شده به جای آن که معنای آن را روشن سازند، بر ابهام آن افزوده‌اند، مشکل در این است که معنای احتمالی پست‌مدرنیسم در یک شباهتی به معنای آن در رشته‌ای دیگر ندارد. بنابراین پست‌مدرنیسم امروزه هدایتگر حیاتی پیچیده شده است. چنان پیچیده که در واقع چندین پست‌مدرنیسم یا حداقل انواع بسیاری از آن وجود دارد. پست‌مدرنیسم از یک‌سو به صورت

طنزآمیز در فرهنگ عامه زبان به زبان می‌چرخد و از سوی دیگر به موضوع کتاب‌ها و نشریات دانشگاهی تبدیل شده است. برخی از حوزه‌ها از این اصطلاح خسته شده و به دنبال بدیل‌هایی برای آن می‌گردند. سایر حوزه‌ها تازه به آن عادت کرده‌اند. برخی آن را اصطلاحی مختصر و مفید برای بیان مجموعه‌ای از تغییرات اجتماعی و فرهنگی می‌دانند، و دیگران همچنان در خصوص مفید بودن آن دچار تردیدند (وارد، ۱۳۸۴: ۱۵).

پست مدرنیسم به رغم انعطاف‌پذیری بسیار زیاد، بی‌معنا نیست و راه یافتن به درون آن نیز چندان دشوار نیست. البته این مفهوم همچنان دارای دلالت‌هایی مبهم و نخبه‌گرایانه است. چنان‌که پیوسته باید با واژگانی دارای ریشه‌های به اصطلاح روشنفکرانه کلنجار روییم، اگرچه نظریه‌های مربوط به آن اغلب به صورت بسیار انتزاعی مورد بحث قرار می‌گیرند، اما می‌تواند به همان میزان به موضوعات انضمامی نیز بپردازد. تعدادی از موضوعات قابل شناسایی وجود دارند که قرائت‌های مختلف پست مدرنیسم پیوسته حول محور آن‌ها در جریان است. این موضوعات چندان وسیع در نظر گرفته شده‌اند که با مفهوم زندگی در زمان حاضر و بهترین نحوه‌ی توصیف آن همخوانی داشته باشند:

آن‌ها فرض را بر این می‌گذارند که جامعه، فرهنگ و سبک زندگی امروز، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با صد، پنجاه یا حتی سی سال پیش دارد.

آن‌ها به موضوعات انضمامی مانند تحولات رسانه‌های جمعی، جامعه مصرف‌کننده و فناوری اطلاعات اهتمام می‌ورزند.

آن‌ها معتقدند که این نوع تحولات بر درک ما از موضوعات انتزاعی‌تر، مانند معنا، هویت و حتی واقعیت تأثیر می‌ورزند.

آن‌ها مدعی هستند که سبک‌های تحلیلی قدیمی دیگر مفید نیستند، و برای درک زمان حاضر باید رهیافت‌ها و زبان‌های گفت‌وگوی جدیدی ابداع شود (همان، ۱۷).

پست مدرنیسم در شمار سومین دوره از ادوار سه‌گانه‌ی تاریخ تفکر انسانی است. در این دوره که از پایان قرن نوزدهم تا به امروز را دربرمی‌گیرد، «خلق واقعیت‌جانشین کشف واقعیت» می‌شود. این جریان به منزله‌ی شکل انقلابی، افراطی و اغراق‌آمیز مدرنیسم است و عموماً به بخشی از آشکال فرهنگی اطلاق می‌گردد که مشخصه‌هایی همچون بازتابندگی، طنز تلخ و آمیزه‌ای از هنر عامه‌پسند و هنر رسمی را به نمایش می‌گذارد. شاید بتوان گفت: پست مدرنیسم «حالتی از نبود مرکزیت، و نوعی تششّت و پراکندگی است که بانی آن، فرهنگ سرمایه‌داری مصرف‌گرایانه نوین است» (خریسان، ۲۰۰۶، ۲۰۵ و ۲۰۶). این اصطلاح «نامی است که عموماً به آشکال فرهنگی پس از دهه شصت اطلاق می‌گردد؛ آشکالی که مشخصه‌های معینی همچون بازتابندگی، آبرونی و آمیزه‌ای از هنر عامه‌پسند و هنر رسمی

را به نمایش می‌گذارد» (مهاجر و نبوی، ۱۳۸۴: ۸۲).

نیچه و هایدگر صاحب‌نظران پست‌مدرن، «پست مدرنیسم را انتقاد به ایسم‌ها و مکتب‌های تک بُعدی و انتقاد به تمدن غرب دانسته‌اند و پیروان آن را شیفته‌ی نیچه و از جهاتی شبیه دادائیس‌ها به‌شمار آورده‌اند چه، نیچه می‌گفت: باورها و اعتقاداتی که ما به‌عنوان حقیقت پذیرفته‌ایم، در واقع، دروغی بیش نیست که ساخته ذهن ماست (شمیسا، ۱۳۸۵: ۳۷۶).

پست مدرنیسم و ادبیات پسامدرنیسم در ادبیات و هنر، همتای پسااختارگرایی در زبان‌شناسی و نظریه‌های ادبی است (داد، ۱۳۸۳: ۹۹). این ادبیات را از سویی ادبیات اشباع، و از سوی دیگر ادبیات یک اقتصاد تورمی دانسته‌اند (مهاجر و نبوی، ۱۳۸۴: ۶۲). در ادبیات نیز همانند نظریه‌های فرهنگی و اجتماعی، دیدگاهی واحد، شامل و اطلاق‌پذیر در خصوص آثار ادبی پست‌مدرن وجود ندارد. ایهاب حسن مهم‌ترین تمایز میان مدرنیسم و پست مدرنیسم را در عرصه‌ی ادبیات، مقوله‌ی معنا می‌داند. به اعتقاد وی، پست‌مدرنیست‌ها ضرورت یا دلیلی برای وجود یک مرکز یا محور قائل نیستند؛ آنان بر مرکزیت‌زدایی و بازی‌شناسی و تصادف تأکید می‌ورزند. لیوتار نقش اندیشه‌ی پست‌مدرن را اصولاً در نشان دادن فقدان معنا در متن اثر می‌داند و وظیفه‌ی نویسنده را جست‌وجو در زبان ذکر می‌کند. سخن پست مدرنیست‌ها در باب ناشناختنی بودن موضوع‌های شناخت، یادآور قضیه گرگیاس سوفسطایی است که مدعی بود شیء حتی اگر موجود باشد قابل شناختن نیست» (هاجر، ۱۳۸۴، ۲۲۱).

اصطلاح «فرداستان» نیز که در دهه‌ی شصت وارد بحث‌های نقد ادبی شد، بیشتر برای توصیف آثاری به کار می‌رفت که در آن‌ها سبک‌های ادبی، به این شکل نامنتظم با یکدیگر تلفیق شده بود و چنین القا می‌کرد که فراتر از زبان، هیچ واقعیتی وجود ندارد، آرام آرام این اصطلاح در ادبیات، هم‌چنین برای توصیف آثاری به کار رفت که شالوده ساختار و شکل خودشان را برمی‌انداخت و این، نشان از نضج گرایشی، درست برخلاف مدرنیسم بود (همان، ۷۰). در زمینه ادبی به‌ویژه رمان، عقاید منتقدان درباره‌ی فنون پست‌مدرن مختلف است. برخلاف گروهی که به تأثیر پسامدرنیسم در شعر اعتقادی ندارند، برخی بر این عقیده‌اند که این رویکرد «در شعر نیز تأثیر داشته، در نمایشنامه اثر کمی گذاشته، اما تأثیرش در رمان و ضد رمان، بسیار بوده است» (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۸۶).

با این همه به‌طور کلی برخی از ویژگی‌های آثار ادبی پست‌مدرن به‌مخصوص در زمینه‌ی رمان و داستان را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود: اقتباس بی‌نظمی در روایت رویدادها، از هم گسیختگی، تکه‌گذاری یا تکه‌کاری (کو) لاژ، فقدان قاعده، عدم انسجام، امکان برداشت مختلف و متعدد از اثری واحد، پارانویا، دور باطل، اختلال زبانی، تناقض، جابه‌جایی

ویژگی‌های سوررئالیسم و ارتباط آن با پست‌مدرنیسم. (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۱).

شیوه‌ی کتابت در متن‌های پست‌مدرنیسم، تمام موانع میان خودآگاه و عقل باطنی، حقیقت و خیال، منطقی و هوس، زمان و مکان، و موضوع و ذات را از سر راه بر می‌دارد و متن را به کمک فیضانی از جهان ناخودآگاه و شعله‌ور درونی خلق می‌نماید. زبان نزد آفرینندگان چنین آثاری، معنای قاموسی و معمول خود را از دست می‌دهد و برای خود وظیفه‌ای برای انتقال مستقیم پیامی مشخص به خواننده، نمی‌شناسد، بلکه خود به‌عنوان هدف تلقی می‌گردد. بنابراین نتیجه‌ی چنین تعاملی با متن، چند لایگی و غموضی می‌شود که غیر قابل تفسیر می‌نماید، چراکه مقصود از آن، اغلب بیان احساسی معین یا انتقال اندیشه‌ای مشخص به مخاطب نیست، بلکه هدف نمایاندن وحی گونه‌ی حالتی درونی و ذهنی تو در تو و چند پهلو، و ایجاد نوعی تحریر و سرگشتگی در مخاطب است. از این رو با توجه به آن که غموض موجود در چنین متن‌هایی خود، هدف تلقی می‌شود و نه شیوه‌ای برای پرهیز از صراحت بیان، تحلیل و تفسیر آن‌ها توسط ناقدان نیز به ناصواب منتهی می‌گردد (بوشعیر، ۱۹۹۷، ۱۹۴ - ۲۰۰).

۳-۲. خلاصه‌ی داستان دل فولاد

افسانه سربلند زنی شیرازی است. شوهر نایب‌ای او که چشمانی شیشه‌ای دارد، قمار می‌کند و شبی از شب‌های پائیزی آذرماه ۶۵ او را در قمار می‌بازد. این رویداد باعث می‌شود افسانه شبانه از خانه فرار کند. فردای آن روز شوهر گمارباز مدعیانه، گم شدن دختر را به پدر مورخ و نویسنده - ی او اطلاع می‌دهد، پدر بدون این که دلیل فرار دختر را جويا شود با داماد، دختر و حتی مادرش را که میانجی دعوای آن‌هاست، کتک می‌زند. این اتفاق باعث می‌شود افسانه میان دیکتاتورها و قربانیان تاریخ همسانی بیابد؛ دلاور زند و بیست هزار چشم از حدقه درآمده‌ی مردم کرمان را به خاطر می‌آورد. صدام و جنگ تحمیلی برای او تداعی این ماجراهاست و نمونه‌ی ذهنی از این دیکتاتوران در اندیشه‌ی خود می‌پروراند. به این ترتیب دیکتاتوری بلند قامت هم‌سفره‌ی درون او می‌شود و لحظه به لحظه زندگی‌اش را زیر سیطره‌ی خود می‌گیرد. پس از این ماجرا افسانه با داغ بیوگی زادگاهش را ترک می‌کند، به تهران می‌رود و با اجاره‌ی اتاقی از منزلی نه چندان دل‌خواه، مستأجر دو پیرزن می‌شود که از آن‌ها به عنوان پیرزن عروسکی و پیرزن نسرین نام می‌برد. او دختری تنه‌است، اما با پشتکار و به عینیت درآوردن سرمایه‌ی فرهنگی موروثی و اکتسابی، سرانجام نویسنده‌ای پر مخاطب می‌شود.

۳. مؤلفه‌های پست‌مدرن در رمان دل فولاد

یکی از دستاوردهای پست‌مدرن این است که شخص خود را به خیال متن می‌سپارد؛ از واقعیت‌های روزانه خویش دور می‌شود و می‌تواند در این دور شدن از واقعیت بیرونی و ساختن جهان درونی، رفتاری همانند سفر کردن داشته باشد؛ سفر ذهن در جهان متن؛ اما ارمغان متن این است که زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا خواننده در آن به بازنگری در خود، اندیشه‌ها، عادت‌ها، پسندها و ناپسندهایش بپردازد. در این صورت هر داستان می‌تواند کشف «ناشناخته‌ای» از من خواننده برای خودم باشد. این که آیا خواننده می‌تواند پذیرای تلنگرهای متن باشد یا این که خواننده می‌خواهد نگاه تازه‌ای به پیرامون خود و خود خویش داشته باشد، چیزی است که به خواننده و خواست آغازین او باز می‌گردد. خواننده باید اجازه دهد تا درهای معنایی متن به رویش باز شود. می‌دانیم که «معنا» توان بالقوه متن است. این خواننده است که اجازه می‌دهد تا بالقوه، بالفعل شود (مک‌هیل، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های ادبیات پست‌مدرن، تلاش برای محوکردن عنصر زمان و به تبع آن «روایت» در آثار داستانی است. نویسندگان ادبی پست‌مدرن سعی دارند با استفاده از فنون ادبی و استفاده‌ی اغراق‌آمیز از تکنیک‌های روایی خاص، همچون جریان سیال ذهن و پایان باز، اقتباس، بینامتنی گسیختگی در روند داستان و ... به محو کامل روایت پرداخته و از این طریق نارضایتی کامل خود را از وضعیت فلسفی و اجتماعی انسان معاصر آشکار کنند. عدم قطعیت، انسجام و وحدت معنایی که از شک‌گرایی و رد کامل حقیقت و عقل مدرن نشأت می‌گیرد، از دیگر مشخصه‌های اصلی ادبیات پست‌مدرن است و این عدم قطعیت خود را در فراداستان‌های تاریخ نگارانه نشان می‌دهد؛ به همین دلیل این‌گونه داستان‌ها در مرزی بین واقعیت و فراواقعیت قرار می‌گیرند. نویسندگان، واقعیت و مجاز را درهم می‌ریزد و این بی‌مرزی منجر به ایجاد فضاهای عجیب و غریب، وهم آلود و گاه سوررئال می‌گردد و یا موجب می‌شود که نویسنده به سوی بی‌طرحی، بی‌قصگی و روایت‌شکنی حرکت کند و در مقابل به نظریه‌پردازی روی آورد. نویسنده‌ی پست‌مدرن به نقد عقل مدرن می‌پردازد و سعی دارد آن‌چه را مدرنیست‌ها به‌عنوان وسیله‌ی باورهای انسان «استدلال و عقل» می‌نامند، نقض کرده، عنصر میل، قدرت و ناخودآگاه را جایگزین آن کند. آن‌ها در مخالفت با عقل‌گرایی علمی و وحدت اجتماعی مدرن به نوعی «آگاهی کاذب» معتقدند که این آگاهی کاذب پیش از آن در عقاید مارکس، فروید و نیچه دیده می‌شد (همان، ۱۶۸).

به‌طور کلی نمی‌توان گفت این نویسندگان، جنبش ادبی یک‌پارچه‌ای را به وجود آوردند تا تدوین نظریه‌ی منسجمی برای آن امکان‌پذیر باشد. با این حال، آثار آنان وجوه مشترک معینی نیز دارند که عبارتند از:

۱- بی‌نظمی زمانی در روایت رویدادها: مهم‌ترین نمونه‌های نوشتار پست‌مدرنیستی، «فرداستان‌های تاریخ نگارانه» اند که به طرز خودآگاهانه‌ای تاریخ را تحریف می‌کنند. این هدف به چندین روش محقق می‌شود: تاریخ مجعول، زمان پریشی یا درهم آمیختن تاریخ و خیال-پردازی. «تاریخ مجعول» عبارت است از ارائه‌ی شرحی ساختگی از وقایع معروف. چند و چون یا زمان و مکان رویدادهای تاریخی با وقایع داستان‌های پست‌مدرنیستی مغایرت‌های فاحش دارد. «زمان پریشی» از طریق به نمایش گذاشتن این مغایرت‌ها، نظم زمانی را مختل می‌کند؛ ادبیات پست‌مدرنیستی نه فقط نظم زمانی رویدادهای گذشته را بر هم می‌زند، بلکه زمان حال را نیز به طرز آشفته نشان می‌دهد. این ادبیات با تحریف مفهوم زمان معنادار یا گذشت ملال‌آور زمان عادی، انسجام ترتیب‌دار زمان را مخدوش می‌کند. صرف کثرت وقایعی که در این رمان‌ها طی یک شب رخ می‌دهند، زمان را چنان متورم می‌کند که خواننده از تشخیص آن عاجز می‌ماند. رمان پست‌مدرن همچنین گذشت زمان یا زمان عادی رمان‌های رئالیستی را به سخره می‌گیرد. این رمان‌ها مملو از این بی‌نظمی‌های زمانی هستند (مک‌کافری، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

در رمان «دل فولاد»، نخستین جمله‌های کتاب برای خواننده این پیش‌بینی را به ارمان می‌آورد که متن درباره‌ی حادثه‌ای در سال ۱۳۵۶ است. این پیش‌بینی در اندک زمان بعد؛ یعنی ۷ جایگزین آن می‌شود که متن درباره جنگ و جبهه است:

«از مؤسسه بیرون زد، دید که ایستاده‌اند، دیکتاتور و سوارکار! هر دو انگار می‌ترسیدند که سر از جای دیگری درآورد. لبخند خسته‌ای زد. روسریش را پائین کشید و نمونه‌ای چاپی را طوری توی دست گرفت که ببینند و وقتی لبخندشان را دید دلش قرص شد. به جانب خیابان انقلاب راه افتاد و به ماشین‌ها که پشت راه‌بندان مانده بودند نگاه کرد... اعزام؟ تا چشم کار می‌کرد جوانانی که در اتوبوس به جبهه می‌رفتند بودند» (ص ۷)

اما همواره این پیش‌بینی‌ها با حدس‌های نو کنار زده می‌شود و جایگزین‌های دیگری از راه می‌رسد. خواننده آزموده یا خاطره‌ای از پیش در ذهن دارد و در طی داستان مدام این موضوع برایش اتفاق می‌افتد و در سه زمان گذشته، حال و آینده گرفتار است؛ چراکه نویسنده مدام در بین زمان می‌چرخد.

سوارکار؛ و اتوبوسی که دور شده بودو نه، هیچ شباهتی نبود، هیچ شباهتی... چهار ماه پیش عکسی را در خیابان منوچهری در بساط مردی دیده بود. مثل خودش بود. چشمان درشت و سیاه با نگاهی غریب و موهای بلند که روی شانه رها می‌شد و کشکولی در دست (همان، ۸).
آیرز می‌گوید:

«پر کردن فضاهای خالی در متن‌های کلاسیک (سنتی) هم‌چنان ناخودآگاه انجام می‌شد؛ اما در متن‌های جدید این فرایند کاملاً عمدی انجام می‌پذیرد. متن‌های جدید اغلب چنان چند

پاره و تکه تکه هستند که تمام توجه به یافتن ارتباطی میان قطعات پراکنده معطوف می‌گردد. هدف از این کار، پیچیده کردن طیف ارتباط نیست، بلکه بیشتر به منظور آگاه ساختن ما از طبیعت ظرفیت‌های ما برای فراهم آوردن چنین ارتباطی میان قطعات است (Lodge, 2000: 200).

۲- غلبه عنصر وجود شناختی: برایان مک هیل این مؤلفه‌ی بسیار مهم را که یک مرز محتوایی بین مدرنیسم و پست مدرنیسم ترسیم می‌کند، اصلی‌ترین ویژگی پسامدرن و محور سایر مؤلفه‌ها می‌داند. با تغییرات اقتصادی - اجتماعی جوامع پیشرفته طبعاً تحولات فرهنگی نیز در تمامی عرصه‌ها و در درجه اول در نحوه‌ی نگرش فلسفی انسان به جهان رخ داد. این تغییر نگرش که به‌طور کلی می‌توان آن را تبدیل معرفت‌شناسی به وجودشناسی بیان کرد، به عرصه‌ی هنر و ادبیات نیز منتقل شد (تدینی، ۱۳۸۸: ۱۸۹). حسین پاینده در کتاب رمان پسامدرن و فیلم در این مورد چنین می‌نویسد: «در رمان مدرن خود وجود جهان امری مفروض تلقی شده بود و کار شخصیت اصلی فقط شناخت این جهان بود. رمان‌نویسان پسامدرنیست در همین فرض مهم مناقشه می‌کنند. آیا همه‌ی شناساها دست‌اندرکار شناخت یک جهان واحدند، یا ما با تکثری از جهان در اذهان شناساهای مختلف روبه‌رو هستیم؟ آن‌ها می‌کوشند تقابل عوامل گوناگون را در قالب شخصیت‌هایی به نمایش بگذارند که هر یک گویی در دنیایی متفاوت زندگی می‌کنند بدین ترتیب متن هر رمان می‌تواند وجود جهان را به شکل‌هایی مختلف ترسیم کند (پاینده، ۱۳۸۵: ۵۹). در رمان روانی‌پور در بسیاری از بخش‌ها شخصیت داستان اشخاص یا محیط‌ها را از دید خود توصیف می‌کند و یا شخصیت‌های مختلف اتفاقات یا محیط اطراف را آن‌گونه که می‌بینند و با اندیشه و دید خود توصیف می‌کنند نه آن‌گونه که هست؛ یعنی هر کدام اشخاص و جهان خود را در جهان اطراف می‌بینند.

«توی اطلاق بود که پیرزن آمد با بشقابی پر از انگور. بشقاب را روی میز گذاشت و دستانش را به هم مالید... شاید می‌خواهد چیزی بگوید... اما، نه کسی که دستور می‌دهد این‌جور مستأصل و درمانده نیست و هیچ کس نمی‌تواند از خانه بیرونم کند قرارداد دارم، قرار داد. پیر زن گفت:

«چ... چیزی لازم ندارین؟»

نداشت و پیر زن مردد رفت، معلوم بود که می‌خواهد بماند. و او نمی‌توانست، زمان از دست می‌رود، از دست می‌رود و باید بنشیند پشت میز و اعتنایی نکند به هیچ کس، نه سرهنگ و نه خانم سرهنگ که کار دستش داده بودند و زن‌های قصه‌اش را پیر کرده بودند و تمام پیرمردها را واداشته بودند تا داخل شهر شیراز در حصار دیوارها و دروازه‌ها به دیوار تکیه دهند، تنه‌ایی با خودشان شطرنج بازی کنند و چشمشان به کبوتران چاهی باشد که کی می‌پرند و کی می‌نشینند

و جوانانشان که پشت دروازه‌های شهر دراز به دراز تا لنگ ظهر می‌خوابیدند» (روانی‌پور، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

۳- فروپاشی فراروایت‌های سیاسی و اعتقادی: در عصر پسامدرن، تمام روایت‌های کلان بشری کمابیش فرورده‌اند از جمله مارکسیسم. در بخش‌هایی از این رمان نیز فروپاشی این فرا روایت و سطحی‌نگری‌های پیروان آن در ایران با لحنی طنزآمیز منعکس می‌شود. این بازنگری در رفتار و افکار جنبش چپ ایران در جابه‌جایی کتاب صورت می‌گیرد. در رمان روانی‌پور به‌ویژه در اوائل داستان به موضوع سیاست موجود در کشور و مسائل اعتقادی اشاره شده است، این ویژگی در اکثر رمان‌های پست مدرن موجود است.

«نوجوانی سرش را از پنجره اتوبوس بیرون آورده بود. نوار قرمزی روی پیشانی‌اش...» «به کربلا می‌روییم»، سوارکار گفت: نه... نه، دیکتاتور اخم کرد و مثل همیشه انگشت اشاره‌اش را تکان داد، اما او اعتنایی نکرد. چهره‌ی مهتابی و موهای سیاهش؟! چند قدم جلوتر و حالا می‌توانست دستش را دراز کرد و دست جوان را بگیرد، جوانی که به کربلا می‌رفت. ... و خان زند بیست ساله بود، بالا بلند و چهارشانه وقتی که روی اسب سرخ یال خود می‌نشست اسب با حضور او سه بار رو به آفتاب شیبه می‌کشید» (همان، ۸).

باتوجه به مثال متوجه می‌شویم که نویسنده می‌خواهد آشفته‌گی اعتقادی و سیاسی را به تصویر بکشد، افرادی که همچنان دیکتاتورمآبانه رفتار می‌کنند و به دنبال همان سیاست گذشته و رفتارهای خشونت‌آمیز گذشته هستند، افرادی که پخته یا نپخته، پیر یا جوان در جست‌وجوی اعتقادی تازه جوانه زده پیش می‌روند، روانی‌پور به زیبایی آن آشفته‌گی سیاسی و اعتقادی دوران آغازین انقلاب را به تصویر می‌کشد، یکی در اعتقادات عمیق، دیگری پای در گِل سیاستی گذشته. نویسنده در این مثال و مثال‌هایی همچون این قصد دارد پریشانی مردم و این‌که هنوز مسیر خود را نیافته‌اند به تصویر بکشد.

۴- تاریخ‌گرایی نو: تاریخ‌گرایی نو رویکردی است که در سال ۱۹۸۰ نخستین بار استیون گرنبلت مطرح کرد. به باور او تاریخ‌گرایی نو در مقابل تعریف مقاومت کرده است و هنوز هم مقاومت می‌کند. قرار دادن تاریخ‌گرایی نو در چارچوب خاص مشکل است و دلیل آن تمایل نداشتن به محدود شدن در چارچوبی خاص است. پیچیدگی و چارچوب ناپذیری تاریخ‌گرایی نو باعث شده است برداشت‌ها از آن متفاوت باشد (بابازاده و خجسته‌پور، ۱۳۹۲: ۱۴). احضار تاریخ به زمان حال، شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۰۳). بنابراین در تعریف تاریخ‌گرایی نو بیشتر تفاوت آن با تاریخ‌گرایی سنتی بیان می‌شود و شاید به دلیل فاصله‌اش از نظریه‌ی مدون، در بررسی متون براساس این رویکرد بیشتر سویه فوکویی تاریخ‌گرایی نو ملاک نقد قرار می‌گیرد.

تاریخ‌گرایان نو بر چگونگی خلق «حقیقت» توسط برخی گفتمان‌ها و به حاشیه راندن سایر گفتمان‌ها و تولیدات آن‌ها تمرکز می‌کنند. گفتمان هر جامعه‌ای هرگز منفرد یا یک‌پارچه نیست، بلکه همیشه با تعدد گفتمان‌ها روبه‌روئیم. هر جامعه‌ای دارای تعدد زیادی گفتمان رقیب است. برای مشاهده‌ی جریان یک گفتمان در دوره‌ای خاص نه تنها باید به ظهور آن در آثار ادبی، بلکه باید به حضور آن در دیگر آثار فرهنگی نیز بیندیشیم. براین اساس شیوه‌ی رویارویی تاریخ‌گرایی نو با متون ادبی و غیر آن یکسان است (همان، ۱۹).

«ماشین شرکت بود و چاپخانه و سر و صدای غریب دستگاه‌ها. می‌توانست صداها را فراموش کند، صدای گوشواره‌ها و هرچه صدا در جهان بود و نبود. تمام روز در چاپخانه و مهاجمان به جانبش می‌تاختند و او زیر دست و پای اسب‌ها له می‌شد؛ اما فریاد نمی‌کشید، نمی‌خواهم بدانند که من دارم له می‌شوم، بعد وقتی مهاجمان خسته می‌شدند و می‌رفتند حتماً برمی‌خواست، سر و صورتش را با آب جویبار می‌شست، پیراهنش را مرتب می‌کرد و آنچه نوشته بود زیر بغل می‌گذاشت و می‌رفت.... دختر کاتب اما می‌لرزید و اوراق نوشته شده در باد پخش و پلا می‌شد» (روانی‌پور، ۱۳۷۹: ۱۶۲).

می‌بینیم که نویسنده تاریخ روز را با گذشته تلفیق کرده و آن را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که انگار در حال وقوع هستند، البته آن‌چه در پست مدرنیست و مؤلفه‌های آن وجود دارد به هم آمیختگی اکثر مؤلفه‌ها با هم هست؛ یعنی ما در همین جمله می‌توانیم تناقض، فروپاشی زمانی و آن آشفتگی که در رمان‌های پست مدرنیست هست را ببینیم، در همین جمله روانی‌پور در عین حال که در یک چاپخانه شرایط موجود و زمان حال را به تصویر می‌کشد، پای سوارکار، شستن صورت در جویبار و... را که قدم در گذشته و تاریخ دارد به میان می‌کشد؛ یعنی همان احضار تاریخ به زمان حال.

۵- مضمون فراداستانی: این اصطلاح نخستین بار توسط ویلیام گس در سال ۱۹۷۰ به کار برده شد (پاینده، ۱۳۸۳: ۲۶۲). یک رمان زمانی فراداستان خوانده می‌شود که روکشی از تصنع داشته باشد. افشای صفت و به سخره گرفتن تمهیدات داستان‌نویسی، از مهم‌ترین ویژگی‌های فراداستان است. این ویژگی‌ها موجب برانگیختن پرسش‌های وجودشناسانه درباره رابطه دنیای متن و دنیای خارج از متن (دنیای نویسنده و خواننده) می‌شود. تداخل ساحت‌های وجودی واقعی و تخیلی کنشگران، انسان‌شناسی شخصیت‌ها (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۱۰).

«پیرزن خودش را زیر نگاه او جمع کرد و دوباره آه کشید. زن لبخندی زد، می‌خواست بگوید: اشکال ندارد... اما چه چیز اشکال نداشت؟ خسته بود انگار و پیرزن از حال و هوای خودش بیرون آمد» (روانی‌پور، ۱۳۷۹: ۴۰).

نویسنده در هر جا فرصت به دست می‌آورد مشغول پرسش‌گری است، پرسش‌هایی فلسفه

مأبانه یا وجودشناسانه، در همین دو سطر کوتاه می‌بینیم که نویسنده، خواننده را به چالش می‌کشد، توصیفی از پیرزن می‌آورد و با یک پرسش «چه چیز اشکال نداشت؟» ذهن را درگیر می‌کند، آیا زیستن را مدنظر دارد، پیر شدن را، نویسنده می‌خواهد موضوع زیستن و انسانی که در پیر زیستن است و در طول زندگی جوانی خود را می‌دهد و در مقابل پیری را به دست می‌آورد، آیا وجود انسان تا همین حد باارزش است که برای زندگی که گاهاً سرشار تلخی است جوانی خود را بدهد، آیا پیر شدن هیچ اشکالی ندارد، این مطالب موضوعاتی فراتر از داستان هستند که نویسندگان پست مدرنیست سعی در طرح آن‌ها و به چالش کشیدن ذهن خوانندگان با این سوالات هستند.

۶- آبرونی: در اصطلاح شگردی است که نویسنده باتوجه به بافت متن به کلام یا واقعه‌ای ظاهراً صریح، معنایی بسیار متفاوت می‌بخشد که در آن دریافتی کاملاً مطایبه‌آمیز از ناهمخوانی وجود دارد. به عبارت دیگر آبرونی بیانی ادبی است که در لحن آن نوعی دوگانگی وجود دارد، چنان که نسبت به آن چه گفته شده یا دیده شده، از جنبه‌ای دیگر نامعقول یا نامفهوم است یا متضاد و خلاف انتظار (دانشنامه ادب فارسی، بی تا: ۱۵). بازنگری داستان‌های کهن در زمان و مکان امروزی است (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۰۹). مهم‌ترین حالت آبرونی در داستان طنز و استهزا است.

«چطور پسری یکی یکدانه با شلیک اولین تیر به جبهه رفت؟ و چطور آن‌جا می‌ترسد، با پول‌هایی که دارد یکسال می‌گردد، گردی می‌شود و وقتی پولش ته کشید برمی‌گردد و آن جوان چه می‌گفت؟ چه قصه‌هایی؟ اسیر جنگ؟ که چه؟

خانم من کار دارم و با این اوضاع باید تو فکر یه خونه باشم!

و پیر زن گریان رفته بود:

شاید شاید شما بتونین کاری کنین.

خانم من تا به حال با هیچ معنادی سر و کار نداشتیم، درس من هم بدر این جور کارها نمی‌خورد! و بعد سیگار کشید» (همان، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

انگار نویسنده خود درس خود را به استهزاء گرفته و با طنزی تلخ سعی دارد تحصیلات کسانی را که همه چیز مملکت را نابود کرده‌اند به ریشخند بگیرد و ناتوانی آن‌ها را در حل کوچکترین مسائل نشان دهد و یا شاید مسأله ترس جوانانی را که سعی داشتند قوی باشند، اما در اصل قوی نبودند و با رویارویی با واقعیت از آن فرار می‌کردند.

۷- مرگ مؤلف: طبق نظریه پساساختارگرایان، این زبان است که نظارت اصلی بر همه چیز را برعهده دارد نه نویسنده و مفاهیم متعلق به بازی‌هایی است که زبان تحت نظارت خود دارند و نویسنده جایگاه ناپایدار و وضعی دارد و ابزاری است در اختیار زبان تا معانی و مفاهیم

پنهان در زبان برملا گردد.

رولان بارت برای درک واژگاہ چندلایه در ادبیات، دو راه کلی را پیشنهاد کرد: الف) کشف تمامی معانی نهفته در اثر؛ ب) کشف تنها یک معنی از واژه.

بارت متن را کاملاً نمادین می‌داند و چنین اظهار می‌دارد که هر پدیده‌ای که سرشت آن تماماً نمادهای خیال اعتقاد و درک باشد، متن به حساب می‌آید. او می‌گوید متن با زبان، ارتباط تنگاتنگی دارد و چونان زبان دارای ساختار و اسکلت‌بندی منعطف است، اما فاقد هرگونه حد و مرز است و هیچ‌گونه مرکزیت ندارد. او از متن این توقع را دارد که فاصله میان نوشتن و خواندن را کاهش دهد. بارت متن را منحصر به ادبیات نمی‌داند و چنین می‌گوید که متن را نمی‌توان در قالبی خاص گنجانند (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۰۳).

رولان بارت معتقد بود که هدفش از اعلان مرگ مؤلف نجات دادن متن از خطر آلوده شدن به دست مؤلف بوده است. تصویری که بارت از «مؤلف» در ذهن داشت دربرگیرنده‌ی تمام مفاهیمی بود که طی قرون متمادی به هر شکل و هر عنوان، به ثبات روان‌شناختی، ثبات معنا و انسجام متن اشاره داشته است.

بارت معتقد بود ایده‌ی مؤلف در اصل و بنیان بسیار یک سوگرانه و دیکتاتورمانانه بوده و حاصلی به جز محدود کردن متن در چهارچوب یک معنای واحد نداشته است. او متن را ثمره‌ی روابط بینامتنی متون دیگر توصیف می‌کرد و مرگ مؤلف را نشانه خواننده‌ای می‌دانست که نمی‌خواهد به پذیرش یک معنای واحد تن دهد.

«مثل خودت! مانده بود! حساب! حساب! کتاب زندگی آدم‌ها! جا خورده بود و دلش سوخته بود برای تمام آن لحظه‌ها که داشت آرام آرام دستانش را بالا می‌برد و این تیرهای هوایی بیشتری برای ترساندن است و گرنه، یکی رو پیدا کن مثل خودت! و این اطاق کسی دیگر می‌آمد و هیچ فرقی نمی‌کرد و هیچ چیز تکان نمی‌خورد حتی آب از آب با مشت کوبیده برد توی صورتش انگار! همین پیرزن لعنتی با مشت کوبیده بود توی صورتش و دیکاتور قاه قاه می‌خندید: «نگفتم... نگفتم، هر کی برای نیاز خودش. فقط نیاز» (روانی‌پور، ۱۳۷۹: ۷۴).

در این می‌شود.

۸- عدم قطعیت: گرته‌برداری تیزهوشانه از بعضی فنون روایی و بازپروری آن‌ها در بن‌مایه‌های وطنی، جزو اولین تلاش‌هایی است که یک نویسنده‌ی پست‌مدرن در داستانش از آن بهره می‌برد. در رمان پست‌مدرن بیش از هرچیز با عدم قطعیت مواجهیم و این اصل از ابهام و پیچیدگی متن نشأت می‌گیرد. خواننده‌ی رمان پست‌مدرن شاید بتواند ابهام متن را برطرف کند؛ اما مشکل او قطعاً عدم قطعیت خواهد بود. این عدم قطعیت که همه‌ی متن را در بر می‌گیرد بیشتر در سطح روایت خود را نشان می‌دهد تا در سطح سبک. نمود بارز عدم قطعیت در فرجام

داستان است (مک کافری، ۱۳۹، ۱۳۸۱).

«حقیقت همیشه لابلای خاطرات گم می‌شود. حقیقت می‌تواند جوری گم شود که انگار اصلا نبوده است» (روانی پور، ۱۳۷۹: ۹)

یا

«دید که هر دو روی صندلی چرخ‌دار نشسته‌اند و او شوخی شوخی زیر سوزن می‌رود زیر سوزن چرخ خیاطی... اما نمی‌توانند، می‌توانند؟

شاید. ترسید و در ترس خود خندید. (همان، ۱۵۱-۱۵۲)

نویسنده‌ی این رمان در تمام رمان، درگیر عدم قطعیت است، خوب یا بد، و عموماً در یک آن، هم خوب، هم بد. مانند مثال بالا، «می‌توانند، نمی‌توانند»، ترسید و خندید؛ خندیدن در حین ترسیدن. این عدم قطعیت در تمام رمان خود را نشان می‌دهد، چه در ساختار جملات، چه در محتوای رمان. انگار روانی پور خود با مسائل روحی، شخصی و اجتماعی درگیر است و این پریشانی را در قطعی نبودن جهان رمان نشان می‌دهد که سمبلی است از جهان واقعی.

۹- تناقض: گاه در رمان، بخشی، بخشی دیگر را نقض می‌کند و این حالت بیشتر در نقل قول‌ها نمود پیدا می‌کند؛ به طوری که گویی راوی همواره در تردید دست و پا می‌زند؛ برای مثال، در پایان رمان «نام ناپذیر» اثر ساموئل بکت آمده است: «باید ادامه دهی، نمی‌توانم ادامه دهم، ادامه می‌دهم».

تناقض، پرادوکسیکال صحبت کردن، شاخصه‌ای که تمام رمان را در بر گرفته است، ناگفته نماند اکثر ویژگی‌های پست مدرنیسم هم‌زمان در یک متن حضور دارند؛ یعنی در یک جمله می‌توان هم عدم قطعیت، هم پارانویا و هم تضاد و بسیاری از شاخصه‌های دیگر را دید؛ مانند همین جمله که نویسنده می‌خواهد با تضادی که در جمله‌ها آورده تضاد جامعه، عدم قطعیت تمامی رفتارها و اندیشه‌های مردم جامعه و در عین حال مظلوم بودن جنس زن و یا به قولی جنس دوم بودن زن و آشوب زمانش را نشان دهد؛ این جملات وارونگی و تناقض جامعه را به رخ می‌کشد، جامعه‌ای که آرامش زن در بدبخت زندگی کردن اوست، نویسنده در تک تک سطرهای کتاب از ترفندهای پست مدرن برای نشان دادن وضعیت جامعه بهره گرفته است.

«صورت گرد و سفید، موهای طلایی که مرتب رنگ می‌کرد و چشمان ریز و روشنش که دائم می‌درخشید زن را به این نتیجه رسانده بود که عروسک‌ها هم پیر می‌شوند. مثل عروسک بود و عکس بنی‌صدر را هنوز توی اطاقش زده بود.

«می‌دانی که این فراریه... نمی‌ترسی؟»

«این فقط یه عکسه، آدم که نیست»

و ساعت هشت و نیم هر شب که زنگ اخبار می‌زد و زن به اجبار از اطاقش بیرون می‌آمد

و روبروی تلوزیون می‌نشست، یکریز می‌نالید:

«این حاج آقا بد نیس، من که حاضر بودم...» (روانی‌پور، ۱۳۷۹: ۱۲).

تناقض واضح این متن آشفتگی و تناقض ذهنی مردم آن عصر را به رخ می‌کشد، زنی که عکس بنی‌صدر را به دیوار زده و حاج آقا را می‌پسندد. در متون پست مدرنیست تناقض تنها در واژه‌ها نیست، بلکه می‌توان گفت هدف اصلی نشان دادن تناقض در افکار انسان‌ها است که برمی‌گردد به فروپاشی مسائل سیاسی و اعتقادی.

۱۰- جابه‌جایی: جابه‌جایی، تلفیق بدیل‌های گوناگون روایتی در داستانی واحد است. نویسندگان پست مدرنیست خود را ملزم به رعایت این اصل نمی‌دانند که بین دو شیوه‌ی نگارش استعاری و مجازی یکی را انتخاب کنند؛ بلکه با به کار بردن تمام ترکیبات ممکن زمینه‌ای خاص در داستان ایجاد می‌کنند. این آثار یک پیرنگ واحد دارند؛ اما در وقایع آن انواع جابه‌جایی‌های تصور نکردنی وجود دارد؛ یعنی برای یک رخداد تبعات مختلف در نظر گرفته می‌شود.

«مهاجرانی که رفت دلشوره‌ای غریب به جانس افتاد. زن‌های خانه‌دار! تا چشم باز می‌کنی می‌بینی دار و ندرت را برده‌اند... زبردست‌ترین بازجویان جهان... خیلی ساده از دهانت حرف می‌کشند و تو بی‌آن که بخواهی همه چیز را می‌گویی بعد...»

همان‌طور که می‌بینیم، در ابتدا هیچ استعاره‌ای در جمله وجود ندارد، اما بعد حالتی کنایی به خود گرفته، (زن‌های خانه‌دار!) و بعد به حالت تشبیهی و طعنه‌آمیز. اگر دقت کنیم جمله در عین توصیف یک اتفاق و شرایطی که شخصیت در آن قرار دارد، هم‌زمان حالت روحی شخصیت اصلی را هم می‌رساند. آن حالت گیجی و روحیه‌ی به هم ریخته که در آغاز با جملاتی ساده شروع و به جملات استعاری و کنایی کشیده شده است.

خستگی و خواب از چشمانش پریده بود و پرده‌ها! کی پیرزن می‌رود و پرده‌ها را می‌خرد؟ چه رنگی انتخاب می‌کند؟ حتماً سبز، حتماً نارنجی... (ص ۱۰۸).

جمله‌ی نخست هیچ ربطی به باقی جمله ندارد، از بی‌خوابی به توضیح رنگ پرده‌ها و در ادامه اخلاق و رفتار پیرزن؛ یعنی نویسنده خود را محدود به توضیح یا توصیف یک شرایط مشخص نکرده است، بلکه جمله چه از نظر محتوایی و چه از نظر جمله‌بندی و بلاغی تغییر و جابه‌جایی دارد.

۱۱- عدم انسجام: در ادبیات پیشامدرن و مدرن، با نوعی انسجام و وحدت معنایی و

زبانی مواجهیم. این انسجام بر مبنای مجاورت‌های زمانی و مکانی است که فهم متن را آسان می‌کند و به اعتبار همین انسجام، خواننده می‌تواند دنیای مجازی و خیالی داستان را جایگزین دنیای واقعی کند؛ اما پست‌مدرن به انسجام بدگمان است. ساموئل بکت مهم‌ترین رمان‌نویس پست‌مدرنیست «با تغییرات ناگهانی در لحن راوی، صحبت‌های فراداستانی خطاب به خواننده،

خالی گذاشتن بخش‌هایی از متن، تناقض‌گویی و جابه‌جایی، انسجام کلامش را برهم می‌زند» (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

روانی‌پور با قانون نامربوط‌نویسی و یا نقل موضوعی مکرر و بی‌هدف که شکل داستانی ندارد، ذهنیت و یا گفت‌گویی متوالی و درهم آمیختن آن، انسجام متن را از بین می‌برد. در رمان دل فولاد بینامتن‌ها می‌آیند تا پرده از دیکتاتورهای درون و بیرون وجود زن نویسنده در زمان تاریخی ۱۳۶۹ بردارند. این چگونگی اعمال قدرت است که معنا ساز داستان می‌شود، نه سرچشمه‌ی قدرت؛ از این روی است که دیکتاتور افسانه سربلند، گاه درونی‌ترین بخش وجود خویش است:

«سال‌ها بود که بنده بود، بنده عادت‌هایی که برایش دیکته می‌شد و او فقط مجری بود. اطاعت می‌کرد و اطاعت مخصوص کسانی است که از گم شدن می‌ترسند» (ص ۸۴).
 «همه بر سر دیگران قمار می‌کنند. دیده‌ای کسی خودش را توی بُرد و باخت بگذارد... هر چند سرانجام هر برنده‌ای خودش را می‌بازد» (ص ۲۶۴).

۱۲- فقدان قاعده: عدم انسجام در کلام، متن را بی‌قاعده می‌کند. نویسندگان پست مدرن داستان‌هایشان را طبق منطق «معنا باختگی» می‌نویسند. از آن‌جا که ذهن انسان منظم و منسجم است، این بی‌قاعدگی به شکل تصنعی و با به کارگیری شگردها و تمهیداتی اعمال می‌شود؛ برای مثال نویسنده‌ای با تکه تکه کردن نوشته‌ی خود و کنار هم قرار دادن پاره‌های آن و یا چاپ کتاب به شکل کلاسور، دست به بی‌قاعدگی می‌زند.

از مسائل مطرح دیگر در رمان روانی‌پور و اکثر رمان‌های پست مدرن، تلاقی ژانرهاست، در این داستان‌ها به جای تسلط ژانر بیانی واحد، انواع مختلفی از ژانرها بدون هیچ‌گونه وحدت، انسجام، تناسب و رابطه‌ای در کنار هم قرار می‌گیرند. تلفیق ژانرها چه از منظر محتوا، چه ساختار و زبان، خواننده‌ی این متون را مدام در گسستی فراگیر گرفتار می‌کند و در پایان هم به تعیین و قطعیت نمی‌رساند (وو، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

نوسان‌های زمانی در رمان دل فولاد به چشم می‌خورد که باعث تناقض در مطالب است. افعال رخداد‌های این داستان‌ها به گونه‌ای اتفاق می‌افتد که درک زمان وقوع و یا عدم وقوع آن‌ها از دید حال یا آینده قابل تشخیص نیست. تمام این نوسان‌ها، تلاقی ژانرها، تناقض‌ها یک بی‌قاعدگی کامل است که در سرتاسر رمان دیده می‌شود.

«هیچ دادگاهی نیست که محاکمه کند، تاریخ بی‌عرضه است و زمان همیشه از دست می‌رود و دادگاه فقط برای مرگ ناگهانی و آشکار تشکیل می‌شود» (ص ۱۵۴).

«دیکتاتورهای جهان عاقبت دل‌تک می‌شوند» (ص ۱۷۴).

«تسرین: مجبورت می‌کنن راهی بری که اونا اجازه می‌دن. یا برگردی (سر خونه و

زندگیت) یا بایستی کنار خیابون... آن وقت هم که داد می زنی ایهاالناس... می‌دونی تو ذهن مردم جز این دو راه، هیچ راه دیگه‌ای وجود نداره» (ص ۱۸۶).

۱۳- زیاده‌روی: نویسنده‌ی پست‌مدرن، در استفاده از استعاره و مجاز تعمداً زیاده روی می‌کند و با به کارگیری مضحک و تمسخرآمیز جلوه دادن آن‌ها، خود را از بند استعاره و مجاز می‌رهاند. این زیاده‌روی بیشتر در تشبیهات عجیب و غریب و استعاره‌های دور از ذهن نمود دارد و گاه با اطناب و افراط در توصیف و تشبیه خواننده، اصل مطلب و قدرت تجسم موضوع را از دست می‌دهد. دیوید لاج نمونه‌ای از این تشبیهات را در مقاله‌ی خود این‌گونه آورده است: خورشید، مانند سکه‌ی پنجاه سنتی عظیمی بود که کسی رویش نفت ریخته و بعد با کبریت آتش زده و گفته باشد: بیا این را نگه دار تا من بروم روزنامه بخرم و سکه را در دست من گذاشته و هرگز بازنگشته باشد (پاینده، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

«صورت گرد سفید، موهای طلایی که مرتب رنگ می‌کرد و چشمان ریز و روشنش که دائم می‌درخشید زن را به این نتیجه رسانده بود که عروسک‌ها هم پیر می‌شوند» (ص ۱۱ - ۱۲) یا

«بلند شد و سیگاری روشن کرد، بی‌زار از همه چیز از حلزون‌ها و لاک پشت‌ها و ناله‌های ابلهانه زنان و مردانی که معلوم نبود، چرا به جسم خاکی یکدیگر شبانه دخیل می‌بندند و چرا رها نمی‌کنند» (ص ۱۳) یا

«افسانه: «سال‌ها باید گشت. کلمه به کلمه. تصویر به تصویر جمع کرد تا یک روز بتونی قصه‌ای بنویسی و به مردم بدی. آن وقت دیگه پیر شدی، اما رُز طلایی را ساختی...» (ص ۲۹ - ۳۰)

یا
«هوای سرد و خنک به صورتش می‌خورد. آسمان آبی بود و آفتاب مثل گربه‌ای سر و گوشش را به شهر می‌مالید و دختر کاتب می‌خندید شهر آرام بود... زن‌ها به حمام می‌رفتند. و مشاطه‌ها سرگرم کار بودند و صدای تار همه جا پیچیده بود» (ص ۲۲۷).

انگار روانی‌پور می‌خواهد با اضافه‌گویی و استفاده بی‌مورد از استعاره و تشبیه، بی‌هودگی رفتار مردم و آشفتگی زمانش را نشان دهد. جامعه‌ای بی‌هم ریخته، گاه‌آ ظاهری زیبا اما باطنی بیمار.

۱۴- دور باطل: دور باطل زمانی در ادبیات پست‌مدرن رخ می‌دهد که متن و دنیا هر دو نفوذناپذیر شوند تا حدی که تمایز میان آن‌ها از یکدیگر ناممکن گردد. هنگامی که این دو حالت صورت می‌گیرد امر واقعی و امر استعاری در یکدیگر امتزاج می‌یابند. دیوید لاج معتقد است مفهوم یاکوبسونی قطبین استعاره و مجاز را می‌توان بسط داد و به این نتیجه رسید که ادبیات

امری استعاری و غیر ادبیات مجازی است و از آن‌جا که هر متن ادبی استعاره‌ای برای جهان خارج است، بین متن و واقعیت همواره فاصله‌ای وجود دارد (فرم‌هینی، ۱۳۸۳: ۱۶۱). نویسندگان پست‌مدرن کوشیدند در این فاصله اختلال ایجاد کنند. یکی از راه‌های این کار، ایجاد «اتصال کوتاه» است. آن‌ها با ایجاد اتصال کوتاه در فاصله‌ی بین متن ادبی و جهان واقع تلاش کردند تا خواننده نتواند نوشته‌ها را در مقوله‌های رایج متون ادبی ادغام کند. از جمله شگردهای اتصال کوتاه عبارتند از: ترکیب امور متضاد، ورود نویسنده و موضوع نویسنده‌گی به متن. همچنین انتخاب موضوعات عجیب و غریب، تقلیدهای مبهم، مسخره و گاه هدف‌دار از طرح‌های کهن و تلمیح به شیوه‌ها و آثار کهن، از دیگر شگردهای دور باطل است. مانند جملات زیر از رمان که به وضوح نشان‌گر دور باطل است. جملات کوتاه و اظهارنظر کردن، افشا کردن اشتباهات، حکم دادن، انجام کارهای بیهوده که در نهایت حتی اگر بهترین ثمره را هم داشته باشد، آن‌چنان بی‌موقع است که فایده‌ای ندارد، مانند بسیاری از کارهایی که در جامعه، انسان‌ها انجام می‌دهند تا به هدف برسند، بی‌خبر از این که هدف را اشتباه انتخاب کرده‌اند.

«تاریخ سراسر دروغ است. دروغ‌گو و بی‌عرضه. هیچ قدرتی ندارد، هیچ» (ص ۱۷).

«خودش به دیکتاتور ستاره داده بود. همین‌طور که قدم می‌کشید و بزرگ می‌شد به او ستاره می‌داد و حالا ستاره‌های روی شانه‌اش زیاد شده بود و قدش آن قدر بلند که سرش به سقف زندگی او می‌خورد» (همان)

«تاریخ وقتی می‌تواند متهم کند که محکوم یا وجود ندارد، یا قدرتش را از دست داده است؛ یعنی هیچ؛ یعنی یک بازی مسخره...» (ص ۱۸).

«افسانه: «شاید قصه‌اش را به جایی خوانده باشین و شاید هم نه! روی این کره خاکی بعضی‌ها اعتقاد دارن که رُز طلایی خوشبختی می‌آره و یک روز مردی فقیر که می‌خواد دختر بچه‌ای را خوشبخت کنه و اونو از غصه نجات بده به زرگری‌ها می‌ره و سال‌های سال در آن‌جا رفتگری می‌کنه، شب‌ها خاک را برمی‌داره به کلبه‌اش می‌بره، همون‌جا غربال می‌کنه تا زمانی که پیر می‌شه و یک روز می‌بینه آن قدر ذرات طلا داره که با اون‌ها یک رُز طلایی بسازه. رفتگر این رُز رو درست می‌کنه، به دنبال دختر بچه‌ای می‌ره که دبگه جوونه و هم‌زمان با درست شدن رُز طلایی بزرگ شده و به خوشبختی رسیده، رفت‌گر که سال‌های جوانیش را از دست داده رُز را به او می‌ده... کار هنری ساختن رُز طلائی...» (ص ۲۹).

«وقتی به انتهای قصه‌ای می‌رسی همین حال و هوا گریبان‌ت را می‌گیرد. دلتنگ و غصه دار! دلت می‌خواهد هزار کار بی‌دلیل برای خودت بتراشی تا قصه را تمام نکنی...» (ص ۴۱).

۱۵- پارانوینا: داستان‌های پست‌مدرن، به شکل‌های گوناگون منعکس‌کننده‌ی اضطراب‌های پارانوینایی هستند. شخصیت‌های این ادبیات داستانی، خود را در معرض این خطر

می‌بینند که در نظام فکری دیگری احاطه شوند. برخی از این اضطراب‌ها عبارتند از: بدگمانی به ثبات و دوام روابط انسان‌ها، محدود شدن به هرگونه مکان و هویت، باور به این که جامعه در پی آزار رساندن به آن‌هاست. به دلیل این اضطراب‌ها شخصیت‌های مبتلا به پارانوئیا آرزوی نوعی زندگی سیال و محصورناشده را در سر دارند.

«این چه مسخره بازیست که بعد از سه بار و یا پنج بار می‌گویند بله! احمقانه است من همان بار اول می‌گویم بله و چرا بگویم با اجازه پدر و برادر! ما که حرفمان را زده‌ایم، بقیه‌اش مسخره است، من از هیچ کس اجازه نمی‌گیرم...» (ص، ۳۳).

«چرا قصه می‌نویسی...؟ برای این که مردم قصه‌ها را بیشتر باور می‌کنند» (ص ۴۳).
«فصل پاییز است، نمی‌توانی که زیر قانون بزنی. قانون زمین... اما بعضی از برگ‌ها تحت شرایط عمل نمی‌کنند... همیشه سبزند، همیشه، مثل آدم‌های بزرگ» (ص ۵۱).

«درافتادن آسون نیست. درافتادن با سنت‌ها» (ص ۵۹).
«آدمی قدرت را برای نمایش می‌خواهد. نمایش قابلیت‌های خودش» (ص ۷۰).
«همه چیز سر «عادت» تمام بدبختی‌ها و خوشبختی‌ها» (ص ۹۹).

«این اصول روان‌شناسی که ما خوندیم به هیچ دردی نمی‌خوره، درس یه چیز دیگه‌اس و زندگی یه چیز دیگه» (همان).

«منم از هر که در این بادیه غارت زده تر همه چیز از کف من رفته به در» (ص ۱۰۴).
«زن تنها، متهم ردیف اول است» (ص ۱۰۸).
«عکس‌های سیاه، عکس‌های سفید، فقط همین نیست، خاکستری هم هست و رنگ‌های دیگر...» (ص ۱۴۴).

«بازنده‌ها همیشه توضیح می‌دهند» (ص ۱۷۷).
«می‌دانی تمام نابسامانی‌ها مال چیه؟» - «نه!» - «چون حکومت دست مرده‌اس!» (ص ۲۲۰).

۱۶- اختلال زبانی: به هم ریختگی‌های متداول در داستان‌های پست‌مدرنیستی را به «نابسامانی روانی» تشبیه می‌کنند. همه‌ی مواردی که در بالا ذکر شد هم نشانه‌های اختلالات زبانی بیماران روان گسیخته است و هم مشخصه‌های ادبیات داستانی پست‌مدرنیستی. این هم راستایی بین روان گسیختگی و پست‌مدرنیسم، عمده‌ترین وجه تباین مدرنیست‌ها و پست‌مدرنیست‌هاست. این اختلال زبانی در داستان‌های پست‌مدرن به عناوین مختلف خود را نشان می‌دهد. گاه نویسنده‌ای با به هم ریختن واژه‌ها، غلط نوشتن تعمدی املا، کلمات، عدول از نحو سنتی و برهم زدن انسجام زبان روایت و یا تغییر ناگهانی زاویه دیدهای غریب در داستان، در زبان ایجاد اختلال می‌کند.

در رمان دل فولاد، نویسنده با ایجاد دو باور ذهنی، باور ذهنی من خواننده و باور ذهنی متن یا نویسنده، جهان دیگری را می‌سازد که شاید خواننده تاکنون از آن بی‌خبر بوده است. از ترفندهای متن برای ایجاد چنین عملکردهایی کاربرد جمله‌های متضاد است:

«چشمانشان را بسته بودند... نه نباید، باید با تمام توانت ببینی» (ص ۱۲).

یا

«تسلیم شدی؟ تسلیم نشدی، فقط باید تسلیم خودت شوی» (ص ۹۸).

البته به کار گرفتن واژه‌هایی چون، انگار، گویی، مثل این‌که، شاید، هم‌سنگ کاربرد من‌تردید دارم است.

۱۷- افراط در شیوه‌ی جریان سیال ذهن: همان‌طور که ذهن انسان همواره در سیلان است و رابطه‌ی منطقی و دستوری میان افکار، خاطرات و اندیشه‌های درون ذهن وجود ندارد، آن‌چه از درون ذهن به صورت تک‌گویی درونی نوشته می‌شود نیز از لحاظ دستوری، منطقی و مختار نیست و هیچ‌گونه دخالتی در نظم بخشیدن به آن ندارد. راوی هر آن‌چه را در ذهن شخصیت می‌گذرد، روایت می‌کند و در توصیف حرکت آزادانه‌ی ذهن توجهی به دستور زبان و جملات منسجم ندارد؛ به همین دلیل اثری که به این شیوه نوشته می‌شود مبهم و نامنسجم است. این شیوه که با رمان خشم و هیاهوی ویلیام فاکنر، خانم دالووی اثر ویرجینیا وولف و اولیس نوشته‌ی جیمز جویس از روان‌شناسی وارد ادبیات شد، بر مفاهیمی که حاصل تداعی معانی است استوار می‌باشد. مضمون اصلی این‌گونه آثار، اغلب بیان احساسات و گرایش‌های درونی شخصیت اصلی داستان است، به‌طوری که گویی به حوادث بیرونی و فیزیکی توجهی ندارد. نویسندگان مدرنیسم در استفاده از این شیوه موفق بودند. آن‌ها با ایجاد یک پیکره و ساختمان از دنیای درونی شخصیت‌ها موفق شدند، علاوه بر ایجاد نظم و وحدت در طرح داستانی، ذهن نامنسجم شخصیت را نیز تشریح کنند. از آن‌جا که جریان سیال ذهن به خاطر تودرتویی روایات، انسان‌هایی هذیانی، مجنون و بیمارگونه را روایت می‌کند و ناخودآگاه شخصیت را نشان می‌دهد، این شیوه در رمان پست‌مدرن با وجود شخصیت‌های پارانوایی کاربرد وسیعی دارد. در این قبیل آثار با افراط در این شیوه روبه روئیم به‌طوری که بی‌قصی در آن‌ها به اوج خود می‌رسد. در آثار مدرنیست‌های متأخر همچون فاکنر، وولف، پروست و جویس، به‌لحاظ زمانی و مکانی ظاهراً با داستانی از هم گسیخته مواجهیم؛ اما این آثار در ساختار درونی خود منسجم‌اند؛ لیکن در آثار پست‌مدرن به دلیل عدم انسجام و افراط در جریان سیال ذهن با ساختاری واحد روبه‌رو نیستیم.

پرسش‌هایی که در متن وجود دارد تا باور خواننده را تعدیل کند، پرسش‌هایی است که در خود متن هست و خواننده می‌تواند آن‌ها را در متن بخواند. پرسش‌هایی که خود متن می‌کوشد در

گفت‌وگویی که با خودش دارد به آن پاسخ دهد؛ اما خواننده نیز همزمان به آن پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. بیشترین ساخت و ساز خوانش؛ یعنی پیش‌بینی و تردید و بازگشت در پرسش و پاسخ‌های متن در متن و خواننده با متن انجام می‌پذیرد. پرسش‌ها برای دانستن نیست. پاسخ روشن ساده و در کوتاه زمان نمی‌خواهند، بلکه کارشان تنها «به خود آوردن» است. پرسش‌ها از جانب راوی واقعی است؛ اما پاسخ‌ها را باید با نگاه دوباره به تاریخ و واقعیت دریافت، پس پاسخ‌ها از زمان است:

«نکند قصه را خودت ساخته‌ای؟ نکند؟» (ص ۲۰۹).

«می‌گم این قصه واقعه؟» (ص ۸۸).

«نکند دیوارها هم زخمی می‌شوند؟ زخمی از درنگ کردن در خود، ماندن و ایستادن و فکرهای دور و دراز از آن چه در سال‌های زندگیشان می‌بینند!» (ص ۱۲۵).

برای مثال دل فولاد چنین آغاز می‌شود: «به پشت بام که رسید صدای نعره مرد را شنید، شنید که به دنبال چشمانش می‌گردد و نعره می‌کشد و باد بود، باد پائیزی و آذرماه پنجاه و شش». جست‌وجوی چشم‌ها نکته‌ای ایهامی است که می‌تواند کنایه‌های زیادی را دربرگیرد. باد را باد دلهره‌آور، ناامن و آشوبگر بیابد؛ زیرا در چند واژه پیش نعره را شنید و مردی را که به دنبال چشمانش روی پشت‌بام بوده است، نیز دیده است. پائیز شاه‌رنگ رنگ‌ها را نشانی از جمعیت گوناگون می‌تواند دریافت کند و آذرماه را که واپسین ماه پائیز است به معنی گذار از یک گام به گامی دیگر، پذیرا باشد.

درواقع افسانه سربلند زنی است که دیکتاتور نوشتن و دیگر دیکتاتورهای کوچک و بزرگ ذهن خود، گاه می‌جنگد و گاه می‌سازد و گاه تسلیم می‌شود. او که از گونه‌ی دیگری است با سایر زن‌ها گفت‌وگو دارد؛ با مادرش، خواهران دوزنده، پیرزن عروسکی، همسر سرهنگ، ناهید، دختر کاتب و از سوی دیگر آقای مهاجرانی، پدرش، آغا محمدخان قاجار، کریم خان زند، سیاوش، سرهنگ، مردی که زمانی شوهر افسانه سربلند بود و... همه آن‌هایی که هم‌بازدارنده نوشتن هستند و هم‌پروراننده درون‌مایه‌های داستان، درگیری‌های افسانه سربلند از جنس دیگری است که می‌تواند سرآغازی برای طلوع شخصیتی نو باشد.

تفسیری که زن در موقعیت آشنای دل فولاد می‌تواند به متن بدهد و از متن بگیرد؛ هم-چنین هم‌ذات پندار او و مکالمه‌ای که با متن صورت می‌گیرد، می‌تواند گوناگون یا حتی وارونه متن دل فولاد باشد.

وامگیری‌های داستان دل فولاد چه بخش‌های تاریخی و چه بخش‌هایی که به زندگی امروز (۱۳۶۹) باز می‌گردد، قصه‌های آشنا، به تمامی، همراه و همگام راوی شده‌اند که اندیشه قانونی داستان را واگویه کنند. خواننده کور کردن‌های پیاپی آغامحمدخان قاجار را می‌خواند؛ شاه

دل‌اور زند را می‌بیند؛ چنگیز خان، فرنگیس و افراسیاب، شاه کیکاوس به آتش کشیده شدن تخت جمشید را بازنگری می‌کند و همه آن‌ها در کنار هم ساختار ذهنی‌ای که می‌سازند برای ایجاد این تردید:

«نکند او هم چون فاتحان دیگر...؟ نه! از کجا که فاتحان رفتاری یگانه داشته باشند؟» (۱۴).

متن از هم‌آمیگی و ترکیب تمام بینامتنی به این می‌رسد که خود فتح کردن است که دیکتاتوری می‌سازد.

نتیجه گیری

منیرو روانی پور داستان دل فولاد را در حال و هوای بمباران شهرها، هیاهوی جنگ و سال - های پایانی آن برای کسانی که دل به داستان خوش دارند، نگاشته است. اشاره‌های مستقیم نویسنده به جنگ و بمباران شهرها، گنجاندن شخصیت سیاوش، مرد جوانی که اسیر بوده است، گواه این است که نویسنده، خوانندگان ویژه‌ای برای خود در نظر داشته است؛ اما ایجاد فضای رئالیسم جادویی و بینامتنی در داستان، پناه به استعاره و گنجاندن داستانک‌های دو پهلو در دل رمان، این بستر را برای نویسنده فراهم می‌آورد که آن‌چه در جامعه یا در اندیشه‌اش می‌گذرد را نیز مطرح کند.

نویسنده با این رمان می‌خواهد دل برکنند آدمی از قیود کهنه و دست‌وپا گیر جوامع کهنه را نشان دهد و در پی آزادی بی‌قید و شرطی است که بتواند از طریق مقصود جامعه مطلوب خود را بسازد و فرهنگ آن جامعه را به دست خویش و به یاری خرد و تخیل خود رقم زند. آزادی تخیل و جملات پراکنده، پراکندگی زمان، عدم قطعیت، تناقض و... ترفندهایی هستند برازنده‌ی روح لجباز و عنان گسیخته‌ی نویسنده‌ای که به خلق ذهنی آشفته، اما در عین حال هدفدار پرداخته است.

باتوجه به مطالب موجود آنچه واضح است حضور تمامی مؤلفه‌های مطرح شده در پست - مدرن در رمان دل فولاد است، بی‌نظمی زمانی، عدم قطعیت در تصمیم‌گیری شخصیت‌ها، ازهم گسیختگی که به‌صورت تناقض در مطالب، جابه‌جایی، عدم انسجام و فقدان قاعده خود را نشان می‌دهد، همچنین در بسامد پائین‌تر اختلال زبانی و افراط در شیوه سیال ذهن را می‌توان در این رمان مشاهده کرد. پربسامدترین مؤلفه‌ها در این رمان بی‌نظمی زمانی که از همان سطور آغازین رمان دیده می‌شود، مانند آغاز ماجرا در سال ۱۳۵۶ و رسیدن به سخن جنگ در صفحات بعدی است و همچنین عدم قطعیت هم از بسامد بالایی برخوردار است، انگار روانی پور خود دچار تزلزل شخصیت است و این عدم قطعیت در رمان از قطعی نبودن اندیشه و افکار خود نویسنده نشأت گرفته است.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۲). ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.
۲. انوشه، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ ادب فارسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. بابازاده، بهنام؛ خجسته‌پور، آدینه. (۱۳۹۲). ابهام زدایی از نقد نوپای تاریخ‌گرایی نو در ایران، فصلنامه نقد ادبی، ش ۲۲، ص ۲۷-۲۸.
۴. بوشعیر الرشید. (۱۹۹۷). الشعر العربی فی منطقه الخلیج، عوامل تطوره و اتجاهاته و قضایاه، الطبعه الأولی، بیروت، دارالفکر.
۵. پاینده، حسین. (۱۳۸۵). مدرن و پست مدرن و فیلم؛ نگاهی به ساختار و صنعت فیلم میکس، تهران، هرمس.
۶. پارسی‌نژاد، کامران. (۱۳۸۷). نقد ادبیات منطبق با حقیقت، تهران، نشر خانه کتاب.
۷. تدینی، منصوره. (۱۳۸۸). پسامدرنیسم در ادبیات داستانی ایران، تهران، علم.
۸. خریسان با سم علی. (۲۰۰۶). مابعدالحدائثه در اسه فی المشروع الثقافی العربی، دمشق، دارالفکر.
۹. داد، سیما. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران، مروارید.
۱۰. سلدن، رامان و پیتر ویسسون. (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران، طرح نو.
۱۱. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۵). نقد ادبی، تهران، میترا.
۱۲. روانی‌پور، منیرو. (۱۳۷۹). دل فولاد، تهران، قصه.
۱۳. فتوحی، محمد. (۱۳۸۵). ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چند لایگی معنا، نشریه زبان و ادبیات فارسی، دوره ۶۲، ش ۸، ص ۱۷-۳۶.
۱۴. فرمهینی، محسن. (۱۳۸۳). پست مدرنیسم و تعلیم و تربین، تهران، آبیژ.
۱۵. کریمی، فرزاد. (۱۳۹۷). «نقدی بر کتاب داستان کوتاه در ایران (داستانهای پسامدرن) نوشته حسین پاینده»، دوفصلنامه روایت‌شناسی، سال ۱، شماره ۳، بهار و تابستان، ۹۱-۱۱۴.
۱۶. مک کافری، لری. (۱۳۸۱). ادبیات داستانی پسامدرن، در ادبیات پسا مدرن، تدوین و ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
۱۷. مک هیل، برایان. (۱۳۸۳). گذار از مدرنیسم به پسا مدرنیسم، در مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان، گردآورنده و مترجم حسین پاینده، تهران، روزنگار.
۱۸. میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت. (۱۳۸۸). واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران، مهناز.
۱۹. مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۸۴). دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، تهران، آگه.
۲۰. وارد، گلن. (۱۳۸۴). پست مدرنیسم، ترجمه‌ی علی مرشدی‌زاد، تهران، اساطیر.
۲۱. وو، پتریشیا. (۱۳۸۹). فراداستان، ترجمه‌ی وقفی‌پور، تهران، چشمه.
۲۲. هاجری، حسین. (۱۳۸۴). انعکاس اندیشه‌های پست مدرن در ادبیات داستانی معاصر ایران، مجموعه مقالات ما و پست مدرنیسم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
23. Lodge, David & Nigel Wood. (2000). Modern criticism and Theory: A reader 2 ed. Longman: Iser wolfgang. The Reading process: a phenomenological approach

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۴-۱۹۷

رهیافتی به مؤلفه های هویت دینی زن مسلمان با تاکید بر سیره فاطمی (س)

^۱ لیلا وطن خواه^۲ محمدمهدی علیمردی^۳ حسین عبدالمحمدی^۴ مهرباب صادق نیا

چکیده

از مهم‌ترین چالش‌های عصر حاضر که بر زندگی طیف وسیعی از مسلمانان سایه افکنده است، فاصله گرفتن از هویت دینی و نفوذ فرهنگ مدرگرایی است؛ چیزی که ارکان زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی آنان را متزلزل کرده است. رفع این چالش، فقط از طریق بازتعریف و شناخت هویت اسلامی در قالب ارائه‌ی الگوی عینی، میسر است.

مقاله‌ی حاضر در راستای رسیدن به این هدف، «هویت دینی زن مسلمان» را از منظر قرآن کریم و با روش توصیفی و تحلیلی، بررسی کرده است. در این راستا، چند مؤلفه‌ی اساسی برای شناخت و تحلیل هویت زن مسلمان مورد توجه قرار گرفته است. مؤلفه‌ی اول، شناخت هویت زن در «جاهلیت اولی» و مؤلفه‌ی دوم، شناخت هویت زن و دوری از آن در جاهلیت «پسا اولی» است که ممکن است در هر عصری وجود داشته باشد و امروزه از آن، به «جاهلیت مدرن» تعبیر می‌شود. مؤلفه‌ی سوم، شناخت هویت زن در «اسلام» براساس مبانی نظری اسلام و مؤلفه‌ی چهارم، تعیین مصداق شاخص «زن کامل مسلمان»، برای الگوگیری است.

براین اساس، مهم‌ترین یافته‌های که این پژوهش به آنها دست‌یازیده است، عبارتند از: «شکل‌گیری هویت زن در جاهلیت اولی براساس فقدان حقوق انسانی و نگاه ابزاری»، «شکل‌گیری هویت زن در جاهلیت مدرن براساس کالاشدگی در قالب نظریه‌های علمی»، و «تشخص و هویت‌یابی زن مسلمان برپایه‌ی کرامت، حقوق و ارزش‌های انسانی، و حفظ حریم شخصی و شخصیتی».

واژگان کلیدی

هویت زن مسلمان، قرآن کریم، سیره فاطمی، جاهلیت اولی، جاهلیت مدرن.

۱. دانش پژوه دکترای مطالعات زنان و خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fkbvanovan@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: alim536@outlook.com

۳. دانشیار و عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: Hoseinmohmmadi31@yahoo.com

۴. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Sadeghnia@urd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

طرح مسأله

امروزه یکی از چالش‌های بزرگ در جوامع اسلامی، تقلیدهای ناآگاهانه از سبک‌های مختلف زندگی در جوامع دیگر است که با معیارهای دین اسلام و سبک زندگی اسلامی، فاصله و حتی زاویه دارند. اغلب مسلمانان چه در رفتارهای فردی مانند نوع آرایش و لباس پوشیدن، چه در رفتارهای خانوادگی مانند انتخاب همسر، تعیین مهریه، تأمین جهاز و نیازهای زندگی، نوع برخورد و تعامل زن و شوهر و... و چه در رفتارهای اجتماعی مانند شیوه‌ی دوست‌یابی، ارتباط‌های کلامی و دادوستدهای اجتماعی و... از الگوهای پیروی می‌کنند که با آموزه‌های دین اسلام، در تعارض آشکار قرار دارند. همین امر ناهنجاری‌هایی را در جوامع اسلامی به وجود آورده است که نشان از خودباختگی فرد مسلمان از هویت دینی و جذب‌شدگی در هویت بیگانه دارد. این درحالی است که «هویت اسلامی» فرد مسلمان فقط در چارچوب آموزه‌های اسلامی قابل تعریف است و هر فردی که در رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی خود از این آموزه‌ها فاصله گیرد، در واقع از هویت دینی و اسلامی خود فاصله گرفته است؛ زیرا تفرّد، تشخیص و تمایز فرد مسلمان از غیر مسلمان فقط در قالب شعار قابل تحقق یافتن نیست، بلکه رفتارها معیار اصلی تشخیص فرد مسلمان به‌شمار می‌آید.

تنها راه برون‌رفت از این چالش بزرگ، بازگشت به «هویت اسلامی» خود در عمل و رفتار است. دست‌یابی به این مهم زمانی حاصل می‌شود که در گام نخست، شناخت درست از هویت دینی خود داشته باشیم و در گام بعدی، الگو و نمونه و مصداق عینی را به عنوان معیار شاخص و الگوگیری، تعیین کنیم. شناخت درست از هویت اسلامی زمانی شکل می‌گیرد که هویت‌های بیگانه را - که با ظواهر فریبنده در رفتارهای ما نفوذ کرده و با تقلید ناآگاهانه ما را به دنبال خود کشانده است - بشناسیم، تا بتوانیم با مقایسه‌ی هویت اسلامی با آن هویت‌ها، امتیازات و اعتلای هویت اسلامی را کشف کنیم.

باری، این تحقیق، به اقتضای وسع و ظرفیت خود، در نظر دارد «هویت دینی زن مسلمان» را در مدار قرآن و آموزه‌های دینی تبیین نموده و مصداق عینی که هویت زن مسلمان در قامت او تبلور یافته باشد، معرفی کند. چارچوب نظری این پژوهش برگرفته از الگوی قرآنی است که چارچوب مشخصی را در جهت تبیین هویت زن مسلمان و معرفی الگوی عینی، در پیش گرفته است. قرآن کریم برای طرح این بحث، چند مؤلفه را به عنوان مکمل همدیگر، در کنار هم قرار داده است؛ مؤلفه‌ی اول، شناخت هویت زن در عصر جاهلیت پیش از اسلام است که در تعبیر قرآن «جاهلیت اولی» (احزاب: ۳۳) آمده است. مؤلفه‌ی دوم، شناخت جاهلیتی است که در هر دوره ممکن است وجود داشته باشد و مسلمانان موظف هستند این رفتارهای جاهلی را بشناسند و

از آن‌ها دوری کنند. تعبیر «جاهلیت اولی» به روشنی از جاهلیت‌های دیگر خبر می‌دهد که ممکن است مسلمانان در هر عصری با آنها مواجه باشند. در عصر حاضر، از این جاهلیت تعبیر به «جاهلیت مدرن» شده است که امروزه در قالب‌های «مدگرایی» جلوه‌نمایی می‌کند. براساس این مؤلفه، شناخت «هویت زن در جاهلیت مدرن» به منظور دوری از آسیب‌های آن، امر بایسته به نظر می‌آید. سومین مؤلفه‌ی قرآنی، تبیین ویژگی‌های «هویت زن مسلمان» است که به لحاظ مبانی نظری و پشتوانه‌ی فکری، تعالی و عزت‌مندی «هویت زن مسلمان» را در مواجهه با دیگر هویت‌ها، به تصویر می‌کشد. و در نهایت، مؤلفه‌ی چهارم، معرفی الگو برای زن مسلمان در جهت شیوه‌ی آراستگی زن مسلمان به هویت اسلامی است.

براین اساس، چارچوب این پژوهش در راستای همین الگوی قرآنی شکل گرفته است و روشی که برای تحلیل این مسأله به کار گرفته شده است، «روش مقایسه‌ای - تحلیلی» است. به این معنا که هویت زن در هر یک از مؤلفه‌های «جاهلیت اولی»، «جاهلیت مدرن» و «اسلام» تبیین شده است، تا از طریق مقایسه و تحلیل آنها، امتیازات و تمایزات «هویت زن مسلمان» آشکار گردد.

به لحاظ پیشینه، درباره‌ی برخی عناصر این پژوهش، تکنواری‌هایی انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. «زن در جاهلیت اولی و جاهلیت مدرن». نویسنده‌ی این مقاله مهناز بادران است که در واقع بخشی از کتاب «اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده» است که به صورت پی‌دی‌اف منتشر شده است.

۲. «بررسی تطبیقی هویت زن از منظر مدرنیسم و پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن». پدیدآور این مقاله، سید مهدی سجادی است که در این پژوهش از آن استفاده شده و مشخصات کامل آن درج شده است. نویسنده، هویت زن را از منظر مدرنیسم و پست مدرنیسم به تفصیل مورد بررسی قرار داده که برای دریافت اطلاعات تکمیلی در موضوع مورد نظر بسیار اهمیت دارد.

۳. «بررسی تطبیقی شاخصه‌های اخلاقی جاهلیت اولی با جاهلیت مدرن». این مقاله نیز که در این پژوهش مورد استناد قرار گرفته است، ویژگی‌های این دو جاهلیت را تا حدودی مورد توجه قرار داده است.

۴. «بررسی تطبیقی دو مؤلفه‌ی جاهلیت اولی، تبرج و خشونت علیه زن، با جاهلیت مدرن از منظر قرآن». از امتیازات این مقاله، پرداختن به موضوع فوق از منظر قرآن است که مورد توجه نویسندگان این مقاله نیز قرار گرفته است.

۵. «فرهنگ و هویت زنان در جهان مسلمانان». هدف نگارنده‌ی این مقاله که در فصلنامه

بازتاب اندیشه، شماره ۲۱، منتشر شده است، مواجهه با پدیده‌ی «فمینیسم اسلامی» است که سعی دارد با تفسیر و تأویل‌های جدید از قوانین و فرهنگ اسلامی، زمینه‌های نفوذ و پذیرش فمینیسم را در بین زنان مسلمان و جوامع اسلامی فراهم سازد. این موضع سلبی در برابر پدیده‌ی فوق، به‌طور طبیعی دفاع از هویت اسلامی زن مسلمان در برابر هویت‌های بیگانه است. ع «ساختاربندی هویت زنان». در این اثر نیز که مورد استفاده‌ی این پژوهش قرار گرفته است، عوامل مؤثر بر هویت زنان در جوامع مختلف مورد بررسی قرار گرفته و به مسأله‌ی هویت زن در مدار آیات و روایات نیز پرداخته شده است.

آنچه در خصوص پیشینه‌های یادشده از اهمیت خاصی برخوردار است، عدم پرداختن آنها به ابعاد مسأله‌ی پژوهش حاضر به صورت جامع است و همین امر، خلأی را به‌وجود آورده است که پرداختن به این خلأها، هم ضرورت دارد و هم، این تحقیق عهده‌دار آن است. از همین روست که عنوان این پژوهش با نگاه به همه‌ی ابعاد آن، بی‌هیچ پیشینه است و از این جهت، بکر به شمار می‌آید.

با توجه به آن چه گفته شد، سؤال اصلی تحقیق حاضر چنین است: مؤلفه‌های هویت زن مسلمان از منظر قرآن کریم چیست؟ پاسخ به این سؤال مسأله‌ی اصلی این تحقیق است که براساس عناوین زیر، طرح و بررسی می‌گردد.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱. هویت دینی

صاحب‌نظران تعاریف گوناگونی را از هویت ارائه داده‌اند اما به‌طور کلی، هویت به مجموعه‌ای از باورهای ذهنی اطلاق می‌شود که سبب تفاوت گذاری میان خود و دیگری می‌شوند (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). در واقع، هویت مفهومی است ناظر بر حالات و اعمال شخصی که ریشه در تربیت خانوادگی، آموخته‌های فرهنگی و باورهای اجتماعی دارد و تشخیص و فردیت شخص یا جامعه را تشکیل می‌دهد (حقدار، ۱۳۹۰: ۲۸).

در هر جامعه‌ای، نهادهایی هستند که بر هویت افراد تأثیر می‌گذارند. در جوامع قدیمی، این تأثیرات اغلب از سوی نهاد خانواده و پس‌از آن، از سوی دین که به‌نوعی وظیفه‌ی هویت‌سازی انسان‌ها را به عهده دارند، صورت می‌پذیرفت (خجسته، ۱۳۸۷: ۴۲). البته امروزه هویت‌سازی برپایه‌ی ملاک‌های دیگری صورت می‌گیرد.

مراد از هویت در این پژوهش، مجموعه‌ی باورهای است که شخص به آنها اعتقاد دارد و تشخیص و فردیت خود را از راه تعبد به آن باورها کسب می‌کند. به عبارت دیگر، تشخیص و تمایز فرد از دیگر افراد، در مدار ارزش‌های شکل می‌گیرد که فرد آنها را پذیرفته و نمود آن ارزش‌ها در رفتارهای او تجسم یافته است.

با این بیان، هویت دینی، هویتی است که تشخیص فرد بر اساس آموزه‌های دینی شکل گرفته و تعبد به این آموزه‌ها، او را از دیگر افراد متمایز می‌کند.

۲-۱. سیره و الگو

«سیره» از نظر لغوی با «سنت»، «روش» و «راه» هم‌معنای دارد (فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱: ۳۶۱). برخی لغت‌دانان سیره را مانند «فطره» بر وزن «فَعَلَه» گرفته و بر این باورند که بر نوع و سبک رفتار دلالت می‌کند (طریحی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۴۰).

«سیره» در اصطلاح نیز در معانی متفاوتی به کار رفته است، از جمله: آنچه درباره‌ی رفتار پیامبر خدا (صلی‌الله علیه و آله) و اهل‌بیتش بیان شده و به‌واقع به قول و فعل و تقریر معصومان «سیره» اطلاق می‌شود (حسینی زاده، ۱۳۹۱: ۱۰). تحقیق حاضر به دنبال بررسی معنای سیره در اصطلاحات گوناگون (مانند مباحث سیره‌ی عقلا، سیره‌ی متشرعه و ... در علم اصول فقه) نیست؛ زیرا کاربرد آن اصطلاحات اختصاص به قلمرو خاص خودشان دارد و این نوشتار خارج از قلمرو آنهاست. بنابراین، معنای که در این جا از واژه‌ی سیره مدنظر هست، قول، فعل و تقریر معصومان (ع) است که مبنای الگوگیری برای پیروان آنان تلقی می‌گردد.

لغت‌دانان «الگو» را هم معنی با واژه‌های متعددی دانسته‌اند که هر کدام با توجه به کاربرد مختلف دارای دقت‌هایی است. دهخدا این واژه را معادل «روبر» می‌داند (دهخدا، ۱۳۵۲: ذیل واژه الگو). کاربست این واژه بیش‌تر در پیشه‌ی خیاطی است که کاغذ یا پارچه‌ای را به‌عنوان معیار انتخاب کرده و پارچه‌ی دیگر را با توجه به ابعاد آن، بُرش داده و آماده می‌سازند. هم‌چنین از معادل‌های دیگر این واژه می‌توان به «سرمشق» اشاره کرد (معین، ۱۳۷۸: ذیل واژه سرمشق) که موارد استعمال حقیقی آن نسبت به معنای سابق، فراتر است. در زبان عربی نیز از «الگو» به «أسوه» و «قدوه» تعبیر می‌شود. مفردات راغب، اسوه را حالتی می‌داند که انسان به هنگام پیروی از غیر پیدا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ق: ذیل واژه اسوه). مراد از الگو در این تحقیق، همان معنای قرآنی الگو و اسوه است که پیروی از رفتار انسان خطاناپذیر را توصیه کرده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛ مَسَلَّمًا» برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱).

۲. هویت زن در جاهلیت اولی

جاهلیت پیش از اسلام که به جاهلیت اولی معروف است، از شاخصه‌هایی برخوردار بود که هویت زنان در قالب آن شاخصه‌ها تعریف می‌شد. برخی از این شاخصه‌ها، مربوط به باورها و برخی دیگر مربوط به ارزش‌های اجتماعی بود. از لحاظ باور، در فرهنگ جاهلی نظام بت‌وارگی حاکم بود؛ یعنی بت‌های دست‌ساز خودشان را به خدایی پذیرفته بودند. قرآن کریم بسیاری از اقوام

انبیای پیشین را آلوده به شرک معرفی می‌کند و از بت پرستی قوم نوح (نوح: ۷۱)، قوم عاد (اعراف: ۷۰)، قوم ثمود (هود: ۶)، اصحاب مدین (انبیاء: ۲۱)، قوم لوط و یونس (انبیاء: ۲۵)، سخن می‌گوید. حضرت ابراهیم نخستین بار در دوران جاهلیت در جزیره العرب از خدای یگانه و طرد بت پرستی سخن گفت (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۳۲۳). اما مردمان جزیره العرب با وجود دین ابراهیم و بنای کعبه، به تدریج به شرک گراییدند و پرستش بت‌ها را وسیله تقرب به خدا شمردند (ابن هشام، ۱۳۸۳ق، ج ۱: ۷۷-۷۸). به گفته‌ی قرآن، اعراب جاهلی بت‌هایی معروف را می‌پرستیدند؛ همچون: هُیَل، لات، عَزَّى، وَدَّ، سُوَاع، نَسْر و یَعُوْق که همگی مجسمه‌هایی از جنس سنگ بودند (نوح: ۲۳).

اما از لحاظ نظام ارزشی، جامعه‌ی عرب در عصر ظهور اسلام ساختار ارزشی منحطی را تجربه می‌کرد. خشونت، جنگ و آدم کشی رواج داشت و ارزش‌های انسانی کم رنگ بود. زن در میان آنان موجودی پست و بی مقدار به حساب می‌آمد و به دیدی حقارت بدو نگریسته می‌شد (حاج حسین، ۱۳۴۴ق: ۱۲۵). عرب جاهلی زن را شیطان و اهل مکر و خدعه به حساب می‌آورد (همان: ۱۳۳). از این رو، از داشتن دختر احساس ننگ و خواری می‌کرد و برای رهایی از این خواری، فرزند شیرخوار خود را زنده به گور می‌کرد (نحل: ۵۸-۵۹). با این همه، آن‌چه در تاریخ جاهلیت پیش از اسلام نمود بیشتری دارد، نابرابری حقوق بین زن و مرد می‌باشد. زنان چه در خانه و چه در اجتماع پایین‌تر از مردان به شمار می‌رفتند. بینش اعراب به زنان یک دید منفی بود و آن‌ها را مظهر فتنه‌گری می‌دانستند و از این رو، نسبت به زنان خشونت بسیاری رواداشته می‌شد. برخی از رفتارهای خشونت‌آمیز علیه زنان در جاهلیت موارد زیر بوده است.

۱. خشم و نفرت نسبت به دختران (نحل: ۵۸-۵۹).
۲. کشتن دختران (تکویر: ۸-۹). اعراب جاهلی قبل از زایمان زن، چالهی می‌کردند و آماده می‌ساختند، همین که می‌فهمیدند فرزندشان دختر است در آن چاله انداخته خاک به رویش می‌ریختند، تا زیر خاک جان بدهد، و این عمل را از ترس فقر، نسبت به دختران مرتکب می‌شدند، که مبادا در اثر نداری، کسی که کفو آنان نیست به ایشان طمع کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۱۳۳).
۳. ازدواج با دختران یتیم به منظور تصرف اموال آنان (نساء: ۱۲۷).
۴. دختران در سن ازدواج حق تصمیم‌گیری نداشتند و رئیس قبیله، پدر، برادر یا دیگران در مورد ازدواج آن‌ها تصمیم می‌گرفتند (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۴۰۵).
۵. اجبار کنیزان و دختران بر فحشا (نور: ۳۳).
۶. در بین اعراب تشبیه زنان در هنگام مخالفت، از امور عادی به شمار می‌رفت (رازی،

۱۴۰۸ق، ج ۵: ۳۴۸).

۷. در بین اهل حجاز به زنان، چه همسر و چه دختر ارثی تعلق نمی گرفت (همان، ج ۴: ۳۰۷).

۸. زنان در مسأله‌ی ازدواج، مانند کالا مبادله می شدند. نکاح الاستبضاع (زناشویی جهت بردار شدن از مرد بیگانه خوش قیافه یا شجاع) (آلوسی، بی تا، ج ۲: ۴)، نکاح البدل (زناشویی تعویضی) (جواد علی، ۱۹۷۰م، ج ۵: ۵۳۷)، نکاح الضیمن (نکاح موروثی پسر با نامادری خود) (نک: همان: ۵۳۴) از جمله‌ی این ازدواج‌ها به‌شمار می‌آمد.

۹. طلاق نیز در عصر جاهلیت، به انگیزه‌های آزار زن صورت می‌گرفت. عدم رضایت مرد از زن (اعشی، ۱۴۱۴ق: ۱۳۲)، خشم و انتقام‌گیری از زن، دختر به دنیا آوردن زن (جواد علی، ۱۹۷۰م، ج ۵: ۵۵۴)،ظهار (نک: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۸۱) (که موجب حرمت ابدی زن بر مرد و معلق ماندن او می‌شد) و ایلا (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۵۷۱) (قسم خوردن مرد بر عدم همبستری با زن)، از جمله عوامل طلاق به‌شمار می‌رفت.

چنان‌که می‌بینیم هویت زن در دوره‌ی جاهلیت پیش از اسلام، از لحاظ باور «بت‌وارگی» و از لحاظ ارزش‌های انسانی و اجتماعی، براساس محرومیت از هرگونه حقوق انسانی شکل گرفته بود. در این فرهنگ آن‌چه که موجب تمایز و تشخیص جنس زن از جنس مرد می‌شد، هویتی بود که برپایه‌ی تنفر، پستی، بی‌ارزشی و استفاده‌ی ابزاری از زن به‌وجود آمده بود.

۳. هویت زن در جاهلیت مدرن

تعبیر «جاهلیت اولی» در قرآن (احزاب: ۳۳)^۱، نشان از ظهور جاهلیت جدید نیز دارد، چنان‌که از امام باقر (ع) در تفسیر این جمله چنین نقل شده است که فرمود: «جاهلیت دیگری وجود خواهد داشت» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۰۷). از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمودند: «من بین دو جاهلیت که دومین آن مخربتر از اولی است، برانگیخته شدم» (شجری، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۳۸۳). این دسته از اشارات قرآن و روایات به جاهلیت جدید، اندیشمندان مسلمان را از گذشته‌ی دور به طرح و بررسی این موضوع رهنمون گردید. اما اندیشه‌ی «جاهلیت جدید» در دهه‌های اخیر، عمدتاً بر اثر مواجهه‌ی جهان اسلام با دنیای جدید، به صورت مفهومی مستقل در آثار برخی علما و نویسندگان دینی بازآفرینی شد. نخستین بار چنین مواجهه‌ی با مظاهر جهان تکنولوژی، در تعبیرات سید ابوالاعلی مودودی (د. ۱۹۷۹م)، رهبر دینی و سیاستمدار پاکستانی، به‌کاررفت. وی تجدد را به جاهلیت جدید تعبیر کرد که در نگاه او همه‌ی نظام‌های حکومتی و

۱. جاهلیت اولی، همان جاهلیت عرب پیش از اسلام است که به قشر زنان ستم‌های بسیاری تحمیل می‌شد و در این فرهنگ، زنان از کم‌ترین حقوق انسانی خویش محروم بودند (بنگرید به: حاج حسین: ۱۳۴۴ق).

نظریات سیاسی و اجتماعی ناسازگار با اخلاق و فرهنگ اسلامی را در برمی‌گرفت (مودودی، ۱۹۷۵م: ذیل آیه ۵۰ سوره مائده). از نظر او، جهان غرب و کمونیسم، همسان از مصادیق این مفهوم به‌شمار می‌آمد. در جهان عرب، دانشمند دینی و فعال سیاسی مصری، سیدقطب (د. ۱۹۶۶م)، مفهوم جاهلیت جدید را بیش از پیش گسترش داد (سید قطب، ۱۹۶۷م، ج ۲: ۷۲۴-۷۳۰). وی معتقد بود تمامی تصورات، عقاید، فرهنگ‌ها و قوانین بشر امروز جاهلی است. در نگاه وی جاهلیت، بندگی انسان در برابر انسان است و اسلام، بندگی انسان در برابر خداست؛ بنابراین، این دو آشتی‌ناپذیرند و برای ایجاد جامعه اسلامی باید از جاهلیت به اسلام منتقل شد (سید قطب ۱۹۶۴م: ۲۰۰-۲۰۱).

محمد قطب (د. ۱۹۶۵م)، نیز کتابی به‌نام «جاهلیة القرن العشرین» را درباره‌ی جاهلیت مدرن، پدیدآورد. به عقیده‌ی او، جاهلیت، هم نوعی حالت روانی است که فرد از پذیرش هر نوع هدایت از سوی خدا سرپیچی می‌کند و هم نوعی عملکرد است که داوری بر طبق احکام الهی را برنمی‌تابد (محمد قطب، ۱۳۸۴ق: ۱۲-۱۳). اما در تعریف جاهلیت مدرن چنین گفته شده است: «جاهلیت مدرن، بروز و ظهور ویژگی‌ها و مؤلفه‌های جاهلیت در دوران پیشرفت علم و تکنولوژی و در یک کلام، عصر مدرنیته می‌باشد» (آخوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۵). ریشه‌ی جاهلیت مدرن در شکاکیت‌گرایی، خودبنیادی، اصالت دادن به دریافت‌های حاصل از تجربه حواس ظاهری و عقل کمی متکی به دریافت‌های حسی ظهور و بروز پیدا کرده است (قاضوی و دیگران، ۱۳۹۹: ۵۶). شایان توجه است که ارائه‌ی بحث تفصیلی از شکل‌گیری دوران مدرن و بررسی مکاتب برخاسته از دل آن، از عهده‌ی این نوشتار خارج است. از این‌رو، دو محور را که ارتباط با هویت زن در عصر مدرن دارد، مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۱. تغییر باورها از «خداوارگی» به «شی‌وارگی».

پیشرفت علم تجربی و کشف علت‌های طبیعی پدیده‌ها، بشر امروز را به سوی خداگریزی و علم‌گرایی سوق داد؛ زیرا با چنین کشفی، باور به وجود نیروهای مافوق طبیعی، توهم و پوچ تلقی شد که ریشه در نادانی بشر نسبت به علت‌های طبیعی و مادی داشته است. حال که علت پدیده‌ها کشف شده است، دیگر نیازی به خدا و امور فراطبیعی نیست و حتی در اندیشه‌ی برخی از تجربه‌گران، وجود چنین خدایی که تأثیری در روابط علی - معلولی پدیده‌ها ندارد، می‌توانست مورد تردید قرار گیرد (صمیمی، ۱۳۸۵: ۲۲۳).

این دستاورد علمی، زمینه‌ی «شی‌وارگی» انسان مدرن را فراهم کرد، یعنی انسان مقهور اشیایی شد که با دست خود می‌سازد و خدای عالم، هیچ نقشی در تدبیر زندگی او ندارد. به عبارت بهتر، همان‌گونه که بت‌وارگان عصر جاهلی خالقیت خدا را پذیرفته بودند، اما تدبیر امور را از او سلب کرده و به بت‌های دست‌ساز خود داده بودند، بشر عصر حاضر نیز، با فرض پذیرش خالق

هستی، نقش او را در تدبیر امور خود، انکار می‌کند و با کشف علل پدیده‌ها، تدبیر، اندیشه و خرد خود را برای اداره‌ی امور زندگی کافی می‌داند و دست‌ساخته‌های خود را به عنوان هدف غایی و کمال‌یابی پرستش می‌کند. بنابراین، واژه‌ی «شی‌وارگی» که نشان از تنزل هویت انسان از «خداوارگی» به «اشیاوارگی» دارد، در عصر جاهلیت پیش از اسلام، به‌گونه‌ی «بت‌وارگی» نهادینه و رواج یافته بود، اما در عصر مدرن، به شکل «شی‌شدگی و بحران هویت» باز تولید شده است. از همین روست که ماکس وبر و برخی دیگر از جامعه‌شناسان مشهور غربی، مشخصه‌ی عصر حاضر را «فتیشم = کالاشدگی، بت‌شدگی و شی‌شدگی» انسان می‌داند (ر.ک: همان: ۲۲۳-۲۳۴).

۲. شکل‌گیری ماهیت زن براساس کالاشدگی.

از کلیدی‌ترین ویژگی‌های مدرنیته که در اروپا به ظهور رسید، تغییر جایگاه زنان بود؛ تا جایی که حضور و نقش زنان در جامعه، معیاری سنجش مدرن بودن قرار گرفت. برخلاف ظاهر فریبنده‌ی این تحول، برآیند آن، چیزی جز زنده به‌گورشدن مجدد زنان با ساختار جدید نبود (بنگرید به: خاتمی نیا، ۱۳۹۳: ۲۷۳)؛ زیرا ریشه‌ی این تحول، شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری است که مبتنی بر انقلاب صنعتی بود. پیش‌برد این انقلاب، نیاز به کارگر داشت و مردها پاسخ‌گوی این نیاز نبودند؛ از این‌رو، زن‌ها و کودکان نیز در بدترین شرایط به کار گرفته شدند. برپایه‌ی این رویکرد، نقش‌های سنتی مرتبط با جنسیت از میان برداشته شد و تلاش‌هایی صورت گرفت تا با دور کردن زنان از فضای سنتی و وارد کردن آن‌ها از فضای خانه به فضای اجتماع، هویتی مدرن به آن‌ها ببخشند. در همین رابطه، روشن‌فکران غربی ایده‌ی استقلال زنان را طرح کردند و این باور را گسترش دادند که استقلال جامعه مبتنی بر استقلال زنان است و سرنوشت جامعه را به سرنوشت زنان گره زدند (ر.ک: همان).

چنین استفاده‌ی ابزاری از زنان - که با فطرت و روحیه‌ی آنها سازگار نبود - نه تنها باعث پیش رفت شان نشد، بلکه در طولانی مدت، جامعه با تناقض‌های متعددی روبه‌رو گردید (نک: همان). کمترین اثر نامطلوب این رویکرد و به عبارتی، از مهم‌ترین مشخصه‌های جاهلیت مدرن، تنزل مقام زن از جایگاه فطری خود و فروپاشیدن نظام خانواده است. شهید مطهری سخنی را از ویل دورانت نقل می‌کند که نشان می‌دهد به عقیده‌ی ایشان، ظهور این پدیده‌ی شوم، بزرگترین حادثه‌ی قرن بیستم به‌شمار می‌آید، چنان‌که می‌نویسد: «اگر فرض کنیم در سال ۲۰۰۰ مسیحی هستیم و بخواهیم بدانیم که بزرگترین حادثه‌ی قرن بیستم چه بوده، متوجه خواهیم شد که این حادثه، جنگ و یا انقلاب روسیه نبوده بلکه همانا دگرگونی وضع زنان بوده است. تاریخ، چنین تغییر تکان‌دهنده‌ی را در مدتی به این کوتاهی کمتر دیده است و خانه‌ی مقدس که پایه‌ی نظم اجتماعی ما بود، شیوه‌ی زناشویی که مانع شهوترانی و ناپایداری وضع انسان بود، قانون اخلاقی

پیچیده‌ی که ما را از توحش به تمدن و آداب معاشرت رسانده بود، همه آشکارا در این انتقال پرآشوبی که همه رسوم و اشکال زندگی و تفکر ما را فرا گرفته است، گرفتار گشته‌اند» (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۶).

از دیگر اثرات نامطلوب این پدیده‌ی جدید، نسل‌کشی انسان - به‌ویژه دختران - در قالب سقط جنین است. در جاهلیت پیش از اسلام اگر دختر را پس از تولد به دلیل فقر مالی زنده به‌گور می‌کردند، در جاهلیت مدرن، نسل انسان را با سلاح‌های علمی و توجیهات عقلانی، هدف قرار داده‌اند. سقط جنین یک شیوه‌ی نسل‌کشی است که در بسیاری از جوامع امروزی به صورت یک امر عادی درآمده است. به عنوان نمونه در چین به دلیل وجود قانون تک فرزندی و این‌که برخی از خانواده‌ها علاقه به پسر دارند، نوزادان دختر را سقط می‌کنند. در این میان خانواده‌های فقیر جنین‌های پسر را به قیمت ۲۰۰۰ دلار می‌فروشند (صالحی ارمکی و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۱۸-۴۱۹).

گرچه جامعه برای پیش رفت خود به حضور زنان نیازمند است؛ اما حضور زن در جوامع مدرن براساس رویکرد سرمایه‌داری، موجب شد که هویت انسانی زن از او سلب گردد و هویت ابزاری به او اعطا شود. هویتی که از زن، کالایی در جهت بهره‌کشی و تأمین نیازهای مادی و شهوانی ساخت و جایگاه محوری زن را از کانون نظام خانواده به‌زیر کشید. براین‌د طبیعی این تغییر هویت، فروپاشی نظام خانواده و عفاف عمومی و ترویج فساد اخلاقی و بی‌بندوباری جنسی بود. به گفته‌ی برخی نویسندگان: «در دنیای مدرنی که زن، بیش‌تر یک کالای لوکس و پزرزق و برق است، گونه‌ای دیگر از جاهلیت مدرن شکل گرفت که در آن، زن به گونه‌ای دیگر، زنده به‌گور می‌شود» (خاتمی‌نیا: پیشین).

اساسی‌ترین ویژگی‌های تفکر مدرن (جاهلیت مدرن) را می‌توان اومانیزم، اخلاق‌گرایی سکولاری و هم‌چنین فردگرایی متدولوژیک دانست. علاوه براین، ویژگی‌های چون سکولاریسم، ناسیونالیسم، و لیبرالیسم نیز از ویژگی‌های هستند که در دوران مدرنیته نمایان شده‌اند (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۴). از دل همین مکاتب فکری بود که تشخیص زنان از مردان برپایه‌ی محرومیت زن از حقوق انسانی خویش و به عنوان ابزار خدمت برای مرد، شکل گرفت و در جامعه تحقق عینی یافت (نک: همان: ۴۴-۴۹). بازتاب طبیعی این تفکر، ظهور مکتب «فمینیسم» از دل مکاتب دوره‌ی «پست مدرنیسم» بود که به منظور احیای حقوق از دست‌رفته‌ی زنان در دوره‌ی «مدرنیسم» شکل گرفت (ر.ک: همان). که البته تبعات خانوادگی و اجتماعی این مکتب جدید

نسبت به جنس زن، کمتر از ویرانگری دوره‌ی مدرنیسم نبود.^۱

۴. هویت زن مسلمان

هویت زن در جاهلیت اولی و مدرن مورد اشاره قرار گرفت و بیان شد که تشخیص زن از لحاظ باور در جاهلیت اولی، بت‌وارگی و در جاهلیت مدرن، شی‌وارگی است. نیز تشخیص زن از لحاظ ارزش اجتماعی، در هر دو جاهلیت، کالاشدگی است. در عصر جاهلی پیش از اسلام، زن‌ها به شیوه‌ی خاصی از حقوق انسانی محروم و به عنوان ابزار خدمت برای مرد تلقی می‌شد، اما در جاهلیت جدید، به شیوه‌ی علمی و پیچیده‌تری، هویت زن در اجتماع براساس تأمین نیازهای مرد، شکل گرفت.

حال، در میان این دو جاهلیت، هویت زن مسلمان امروز در چه قالبی باید ترسیم گردد، تا از آفات هر دو جاهلیت مصون بوده و از حقوق انسانی و فطری خویش برخوردار باشد. برای تشخیص زن مسلمان از هویت جاهلی به هویت اسلامی، نیاز به دو مقوله‌ی «مبانی نظری» و «الگوی مصداقی» داریم که از یکسو براساس مبانی نظری، مؤلفه‌ها، ویژگی‌ها و عناصر هویت زن مسلمان را تعریف کنیم و از سوی دیگر، مصداق عینی را که آراسته به این مؤلفه‌ها و عناصر باشد، الگوی عملی برای کسب هویت اسلامی قرار دهیم. قرآن کریم به هردو مقوله پرداخته؛ یعنی از جهت مبانی نظری، ویژگی‌های هویت زن مسلمان را بیان نموده و از جهت معرفی مصداق، افرادی را به‌طور صریح یا غیر مستقیم نام برده است. براین اساس، بحث هویت زن مسلمان را در دو مقوله‌ی فوق، پی‌می‌گیریم.

۴-۱. مبانی نظری هویت زن مسلمان بر پایه‌ی اوصاف قرآنی

قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع برای معرفی اسلام، نوع بینش و هویتی را که برای زن در جاهلیت وجود داشت، باطل اعلام کرد و هویت جدیدی مبتنی بر نگاه انسانی و ایفای حقوق انسانی برای جنس زن ارائه نمود؛ هویتی که برپایه‌ی آن، زن دوشادوش مرد، در تمامی عرصه‌های ارزش انسانی، حرکت می‌کند و هردو به یک منوال از کرامت و ارزش انسانی برخوردارند. هویتی که زنجیر بت‌وارگی را از عقل و خرد انسان پاره نموده و باور به «الله‌وارگی» را جایگزین آن کرده است. تعریفی که قرآن از هویت زن ارائه کرده و ویژگی‌های آن که برای هویت زن مسلمان قائل شده است، به‌طور اختصار مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱. برابری در آفرینش. قرآن کریم آفرینش مرد و زن را از «نفس واحد» خواند و باور طفیلی بودن خلقت زن را باطل اعلام کرد (روم: ۲۱؛ نساء: ۱).

۱. این قلم، به دلیل ضیق مجال، ظرفیت ورود به طرح تفصیلی این بحث را ندارد. بنابراین، خوانندگان محترم را به منابع مربوطه رهنمون می‌گردد.

۲. برابری در ارزش. به تبع خلقت انسان از «نفس واحد»، ارزش ذاتی زن و مرد نیز برابر است و از لحاظ کمالات انسانی، هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد. میزان ارزش انسان را فقط یک ویژگی تعیین می‌کند که هرکسی از این ویژگی برخوردار باشد، کرامت بیشتری نزد خدای متعال دارد و آن «تقوا» است (حجرات: ۱۳).

۳. برابری در کسب فضایل و کمالات. قرآن کریم میان زن و مرد در جهت کسب فضایل و کمالات انسانی و معنوی و نیز از جهت دریافت پاداش اعمال، برابری قائل است (آل عمران: ۱۹۵؛ احزاب: ۳۵).

فراتر از آن، قرآن تأکید دارد که زنان در جهت کسب مقامات معنوی تا آن جا می‌توانند صعود کنند که سرور تمامی زنان دوران خود گردد (آل عمران: ۴۲). و نیز زنان تا آنجا می‌توانند پله‌های ترقی را طی کنند که نمونه و الگو برای تمامی مؤمنان (اعم از زن و مرد) قرار گیرند (تحریم: ۱۱).

۴. برابری در وظایف عبادی. قرآن انجام وظایف عبادی را به صورت برابر بر عهده‌ی زن و مرد قرار داده است، جز در موارد خاص که لازمه‌ی اقتضائات وجودی زن و مرد به‌شمار می‌آید (بقره: ۴۳؛ آل عمران: ۹۷).

۵. حمایت از دختران. قرآن به شدت از رفتار غیر انسانی علیه دختران نهی کرد و ارتکاب چنین عملی را در حق دختران ناشی از تفکر شرک‌آلود و عدم باور به رزاقیت الهی اعلام کرد (اسراء: ۳۱).

۶. اصلاح ساختار رایج در امر ازدواج. پیامبر اکرم (ص) با تبیین آیات قرآن، اقدام به اصلاح روابط خانوادگی نمود و یک نظامی مبتنی بر ارزش‌های متعالی انسانی برای زن و مرد در خانواده ایجاد کرد. قرآن کریم در گام نخست، هدف از تشکیل خانواده و ازدواج را بقای نسل آدمی خواند (نحل: ۷۲). وانگهی، کانون خانواده را موجب آرامش یکدیگر قرار داده و میان زوجین الفت و محبت برقرار کرد (روم: ۲۱). از دیگر سو، به زنان در مسأله‌ی ازدواج و انتخاب همسر، اختیار و آزادی بخشید و ازدواج تحمیلی را باطل اعلام نمود و جامعه‌ی زنان را از زنجیرهای جاهلی آزاد کرد.

۷. اصلاح ساختار رایج در امر طلاق. پیامبر اکرم (ص) براساس آموزه‌های قرآن، اصلاحات مهمی در مسأله‌ی طلاق در جهت رعایت حقوق زنان انجام داد و بسیاری از طلاق‌های که موجب آزار و اذیت زنان می‌شد، ملغی اعلام نمود (بنگرید به: بقره: ۲۲۶-۲۲۹ و ۲۳۴؛ مجادله: ۲؛ نساء: ۳).

۸. ایجاد ارث برای زنان (نساء: ۱۱).

۹. برخورد انسانی و احترام آمیز. در عصری که رفتار ظالمانه و خشونت‌آمیز علیه زنان

رواداشته می‌شد، پیامبر اکرم (ص) براساس دستورات قرآن، دستور به حسن معاشرت با زنان را صادر کرد (نساء: ۱۹).

۲-۴. فاطمه زهرا (س) مصداق عینی زن مسلمان

هویت نوینی که قرآن برای جنس زن به ارمغان آورد، صرفاً در حد یک آرمان و ارائه‌ی نظریه نبود، بلکه الگو و نمونه‌ی عینی برخوردار از هویت متعالی قرآنی نیز معرفی کرده و به عنوان «مَثَل» برای تمامی زنان و حتی برای نوع انسان مطرح نموده است (آل عمران: ۴۲؛ تحریم: ۱۱). اما آن چه بیش از همه اهمیت دارد، معرفی مصداق معین به عنوان معیار شاخص در جهت الگوگیری است که در عصر نزول قرآن، عناصر هویت قرآنی در وجود او تجسم یافته باشد، تا بتوان براساس سیره و رفتار او، هویت زن مسلمان را بازتعریف کرد. از لطایف قرآن در این زمینه، معرفی چنین فرد شاخص در آیات متعدد، به صورت کنایی و بدون تصریح به نام است. شاید عدم تصریح به نام، موجب برانگیختن حس کنجاوی افراد نسبت به کشف ویژگی‌های فرد الگو در آیات مورد نظر باشد.

با کمک روایات تفسیری، به‌روشنی می‌توان دریافت که این معیار شاخص برای هویت شناسی زن مسلمان در قرآن، حضرت فاطمه (ص) است. یکی از آیاتی که تصریح به عصمت و پاکی ایشان از هرگونه رجس دار، آیه‌ی تطهیر (احزاب: ۳۳) است که براساس روایات، حضرت جزو مصادیق قطعی این آیه به‌شمار می‌آید (ر.ک: احمد، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۲۸۸). آیه‌ی دیگری که به این موضوع اشاره دارد، آیه‌ی مباحله (آل عمران: ۶۱) است که موضوع آن، اثبات حقانیت دین اسلام بوده است و حضرت زهرا (س)، جزو افراد گزینش شده برای تحقق این هدف می‌باشد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۲۶). یکی دیگر از آیات و سوره‌های که جلوه‌های معنوی و الگو بدن حضرت را نشان می‌دهد، سوره‌ی انسان است که برخی آیات آن در شأن ایشان و شوهر و دو فرزندش حسنین (ع) نازل شده است (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۶۷۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰: ۷۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۱۷۰-۱۷۴). طبق این آیات، تمام افکار و رفتار آن حضرت، محض در رضای الهی است و تمام دستورات و آموزه‌های دینی در رفتار او تجسد عینی یافته است. در سوره‌ی فاتحه که سخن از صراط مستقیم (فاتحه: ۶) به میان آمده است، طبق برخی روایات، حضرت زهرا (س)، از مصادیق صراط مستقیم قلمداد شده است (صدوق، ۱۳۷۷ش، ج ۱: ۷۷). هم‌چنین، برپایه‌ی برخی روایات (صفار، ۱۴۰۴ق: ۶۰)، حضرت جزو کلمه‌ی طیبه است که ریشه‌ی آن ثابت و شاخه‌ی آن در آسمان است و در آیه‌ای از قرآن به این کلمه تصریح شده است (ابراهیم: ۲۴).

آن چه مورد اشاره قرار گرفت، بخشی از آیاتی است که جایگاه حضرت زهرا (س) را ترسیم کرده است و افزون بر آیات قرآن، انبوهی از روایات از رسول خدا (ص) و ائمه (ع) در شأن و

منزلت و جایگاه آن بانو صادر شده است (بنگرید به: ۱۳۹۲) که در این جا، مجال پرداختن به آنها وجود ندارد.

همین امر موجب شده است که حجیت و الگو بودن حضرت زهرا (س) برای امامانی از فرزندان ایشان نیز در لسان برخی ائمه (ع) تصریح گردد (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۳: ۲۶۳). بنابراین، حضرت زهرا (س) تنها نمونه‌ی عینی است که ویژگی‌های هویت یک زن مسلمان به تمام و کمال، در رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی او تبلور یافته است و از همین رو، تنها مصداق کامل الگوگیری برای کسب هویت زن مسلمان، به‌شمار می‌آید و تنها راه‌هایی از خودباختگی هویتی و بازگشت به هویت دینی و اسلامی، الگوگیری از آن حضرت، در شئون زندگی است.

نتیجه گیری

نتیجه‌ی که از این پژوهش به دست آمد، ارائه‌ی راهکاری است برای بازگشت به «هویت دینی» از یکسو، و مصون ماندن از «هویت‌گریزی» از سوی دیگر. مهم‌ترین عامل ناهنجاری‌ها در جوامع اسلامی، پاسداشت هویت دینی در شعار و گریز از هویت دینی در رفتار است. این دوگانگی موجب شده است که رسوب‌های جاهلی در نوع مدرن خود، در رفتارهای مسلمانان نفوذ کند و آنان را از هویت دینی‌شان دور نماید. بررسی هویت زن در جاهلیت اولی و مدرن نشان داد که چگونه باور «بت‌وارگی» و «شی‌شدگی» در این دو جاهلیت به هم پیوسته و پیروان این دو، با حفظ باور به خالقیت الهی، در عمل دست‌ساخته‌ی خود را پرستش می‌کنند. سایه‌ی ویرانگر این باور که ریشه در هویت نادرست این دو جاهلیت دارد، زندگی و رفتار بسیاری از مسلمانان را نیز تحت تأثیر قرار داده است و آنان در عین باور به خدا، مدگرایی حاصل از جاهلیت مدرن را تقلید می‌کنند.

نتیجه‌ی این تحقیق آن است که هویت‌گریزی زن مسلمان، او را از جایگاه انسانی و قداست و عزت او، به حضيض کالاشدگی و بی‌عفتی جنسی خواهد کشید و تنها راه حفظ این جایگاه و ایمن ماندن از گزند جاهلیت مدرن، شناخت دقیق هویت اسلامی زن مسلمان و بازگشت به هویت دینی است؛ هویتی که قرآن کریم با اشاره به جایگاه زن در جاهلیت اولی و مدرن، کرامت و حقوق انسانی زن و همدوشی او با مرد را در تمام عرصه‌های تکامل و کسب کمالات انسانی به تصویر کشیده و مصداق‌هایی کاملی با هویت دینی به عنوان الگو معرفی کرده است. و حضرت زهرا سلام الله علیها از نظر اسلام یک نمونه کامل با هویت اسلامی است

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ*، بیروت، دار الفکر.
۲. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳. ابن هشام، عبدالملک، (۱۳۸۳ق)، *السیرة النبویة*، به کوشش محمد محیی الدین، مصر، مکتبۃ محمد علی صبیح.
۴. احمد بن حنبل، (۱۴۱۹ق)، *مسند أحمد بن حنبل*، تحقیق السید ابو المعاطی النوری، بیروت، عالم الکتب.
۵. اعشى (۱۴۱۴ق)، *دیوان الاعشى*، بیروت، دار صادر.
۶. آخوند، سکینه و دیگران، (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی شاخصه‌های اخلاقی جاهلیت اولی با جاهلیت مدرن»، همایش ملی «اسلام و جاهلیت مدرن؛ چالش‌ها و بایسته‌ها»، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد مقدس.
۷. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. -----، (بی تا)، *بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب*، تحقیق محمد بهجه الاثری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. بلاذری، احمد بن یحی، (۱۴۱۷ق)، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.
۱۰. حاج حسین، حسن، (۱۳۴۴ق)، *حضاره العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت، المؤسسه الجامعیه.
۱۱. حسینی زاده، علی، (۱۳۹۱)، *سیره‌ی تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. حقدار، علی اصغر، (۱۳۹۰)، *فراسوی پست مدرنیته، اندیشه‌ی شبکه‌ای، فلسفه‌ی سنتی و هویت ایرانی*، تهران، شفیع.
۱۳. خاتمی نیا، فاضل، (۱۳۹۳)، «زن در حصار جاهلیت مدرن»، مجله پیام زن، شماره ۲۷۳.
۱۴. خجسته، حسن، (۱۳۸۵)، «ساختاربندی هویت زنان»، پژوهش و سنجش، دوره ۱۴، شماره ۵۲.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۲)، *لغت نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، (۱۳۶۹ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دار القلم.
۱۸. زمخشری، جارالله، (۱۴۱۵ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، قم، نشر البلاغه.
۱۹. سجادی، محمد مهدی، (۱۳۸۳)، «بررسی تطبیقی هویت زن از منظر مدرنیسم و پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن»، دو ماهنامه علمی - پژوهشی دانشگاه شاهد، سال یازدهم - دوره جدید، شماره ۶.

۲۰. سیدقطب، ابراهیم حسین شاذلی، (۱۹۶۷م)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
۲۱. -----، (۱۹۶۴م)، معالم فی الطريق، قاهره، دار النشر الاسلامی.
۲۲. شجرى، یحیی بن حسین، (۱۴۲۲ق)، ترتیب الأمالی الخمیسیه للشجرى، تحقیق محمدحسن اسماعیل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. صالحی ارمکی، علی و دیگران، (۱۴۰۰)، «بررسی تطبیقی دو مؤلفه جاهلیت اولی، تبرج و خشونت علیه زن، با جاهلیت مدرن از منظر قرآن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال دوازدهم، شماره ۴۵.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۷ش)، معانی الأخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تحقیق و تصحیح محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۶. صمیمی، نیلوفر، (۱۳۸۵)، «شیئ سُدگی از لوکاج تاهابرماس»، فصلنامه راهبرد، شماره ۴۱.
۲۷. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر آی القرآن، بیروت، دار المعرفه.
۳۰. طریحی، فخرالدین حسین، (۱۳۶۳)، مجمع البحرین، تهران، نشر مرتضویه.
۳۱. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
۳۲. علی، جواد، (۱۹۷۰م)، المفصل فی تاریخ العرب، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی، تهران، نشر نی.
۳۵. فیومی، احمد، (۲۰۰۱م)، المصباح المنیر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۳۶. قاضوی، حسن و دیگران، (۱۳۹۹)، «بررسی وجوه تمایز جاهلیت اولی و مدرن در قرآن، احادیث و روایات و نقش انقلاب اسلامی ایران در رفع جاهلیت مدرن»، پژوهش های انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره ۳۲.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. محمد قطب، (۱۳۸۴ق)، جاهلیه القرن العشرين، مکتبه وهبه.
۳۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ سی و سوم، تهران، صدار.
۴۰. معارف، مجید، (۱۳۹۲ش)، شخصیت شناسی حضرت زهرا سلام الله علیها بر پایه کتاب و سنت، تهران، نشر مشعر.
۴۱. معین، محمد، (۱۳۷۸)، فرهنگ فارسی، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر.
۴۲. مودودی، ابوالاعلی، (۱۹۷۵م)، تفهیم القرآن، لاهور، ترجمان القرآن.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۴ - ۲۱۵

بررسی نمود اخلاق و رفتار شهری در آثار داستانی احمد محمود

مریم اخباری^۱

آرش مشفق^۲

حسین داداشی^۳

چکیده

احمد محمود یکی از نویسندگان پرکار و توانای خط جنوب کشور است. اکثر داستان‌های وی حول و حوش شهرهای جنوبی کشور است. او نویسنده‌ای واقع‌گراست و همین امر موجب شده است توجه فراوانی به محیط پیرامون خودش داشته باشد. هدف اصلی این پژوهش بررسی نمود اخلاق و رفتار شهری در آثار داستانی احمد محمود است. روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که احمد محمود در آثارش به شیوه‌های متنوع به زبان و گویش جنوب توجه داشته است. او در توصیف شهر و امکان خطه جنوب، محله‌ها، خیابان‌ها و... بسیار کوشا است و سعی دارد علی‌رغم حفظ هویت اصلی این مکان‌ها نام‌های جنوبی آن‌ها را نیز یادآور شود. اما عمده کاربرد زبان و گویش در داستان‌های محمود به واژه‌های متداول و رایج این خطه برمی‌گردد. همچنین وی سعی دارد در قالب داستان‌های خود انواع رفتارها و اخلاق‌های غذایی، ماهی‌ها و حتی اسامی انواع نخل‌ها را نیز که در جنوب متداول است، بازگو نماید.

واژگان کلیدی

احمد محمود، اخلاق شهری، گویش، جنوب، واژه.

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

Email: Maryam.akhbari1355@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت‌علمی گروه‌زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arashmoshfeghi@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیئت‌علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران.

Email: hossein.dadshi53@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

طرح مسأله

احمد محمود یکی از شاخه‌های تنومند ادبیات اقلیمی ایران زمین است. وی با اتکا بر حال و هوای بومی و شخصی زادگاهش، داستان‌نویسی بومی را به مرتبه‌ی مهمی رساند. محمود در آثارش تلاش کرده است حوادث، سنت‌ها، باورها و اعتقادات مردم خطه‌ی جنوب را با دقت و روشنی بازگو نماید.

منطقه‌ی جغرافیایی در نظر یک نویسنده‌ی رئالیست جایگاه ویژه‌ای دارد و سازنده‌ی فضای داستان است. گاهی، نویسنده توجه ویژه‌ای به ویژگی‌های خاص یک منطقه اعم از آداب و رسوم، مسائل اخلاقی و اجتماعی، طبیعت، اعتقادات، زبان و گویش دارد. تمرکز نویسنده به ویژگی‌های منحصر به فرد منطقه و دقت در بازتاب جزئیات آن، اثر او را محدود به یک منطقه‌ی خاص می‌کند و به عبارت دیگر به داستان رنگ بومی می‌دهد. در این صورت، تمام تلاش نویسنده بر این است که آن مکان را با ویژگی‌های برجسته‌اش (مانند محیط، فرهنگ، آداب و رسوم، طبیعت و...) از دیگر مکان‌ها متمایز کند. چنین مکان‌هایی در بیشتر موارد برگرفته از محیط زندگی و یا محیط پیرامون نویسنده هستند.

مکان‌هایی که به دلیل انس نویسنده و شناخت تمایزات اقلیمی آن، باعث توصیف ملموس‌تر مکان می‌شود، از طرف دیگر این مکان‌ها و ویژگی‌های خاص آن تأثیر مستقیم بر شخصیت‌ها، درون‌مایه‌ی داستان، حوادث و... دارد. احمد محمود از جمله نویسندگانی است که آثار او بازتاب‌دهنده‌ی سیمای مردم سرزمینی خاص است. بستر و خاستگاه بسیاری از آثار او، جنوب ایران است. او به گواهی کارنامه‌ی پربار خود، یکی از شاخص‌ترین نویسندگان جنوب است که رمان‌نویسی را به مراتب بالای کمال هنری رسانده است. هرچند نویسندگان دیگری همچون صادق چوبک، منیر و روانی پور و... از دیار جنوب هستند، اما سرآمد همه‌ی آن‌ها احمد محمود است.

از سویی دیگر شهر، این زادگاه و گهواره تمدن، از آغاز تاریخش همواره گواه کشمکش‌ی تکرار شونده بوده است. هرچند در پرتو دانش و دولت مدرن، شهر چهره‌ای امن، محفوظ و یک پاره از خود به نمایش گذاشته است، اما به حکم منطق متناقض‌نمای مدرنیته همین دو دستاورد تمدن آتش‌هزاران جنگ کوچک و بزرگ را در قلمروهای مختلف زندگی در آن برافروخته‌اند. در این مفهوم، محیط شهری قلمرو جدیدی برای کشمکش بشر با خیابان‌های تاریک، خطرات پیش‌بینی‌نشده و نواخت خشمگین زندگی در شهر است. انسان شهری تنها با تجاوز نیروهای طبیعت نمی‌ستیزد، بیش از آن، حضور دیگری و رقابت برای تصرف منابع او را به مبارزه وامی‌دارد. منابعی که نه به موهبت طبیعت، بلکه به حکم منطق مبادله به‌وسیله‌ی دیگری تأمین

می‌شود. این جهان مصنوع نظام‌مند که مبتنی بر نظمی تماماً انسانی است، بخشی از طبیعت درونی انسان مدرن است. این یعنی ظهور فرهنگ انسانی در شکل شهر در تضاد با پیوند طبیعت. مسلماً چنین فرهنگ بیگانه‌ای که مشخصه‌ی آن عقلانیت است، قوانین و مقررات ویژه خودش را دارد. تنها راه برای زیستن در این جهان نو، آموختن و به ذهن سپردن قوانین ویژه‌ای است که نظام شهری در پیوند با سرمایه‌داری برای انسان وضع کرده است. به خاطر بیابوریم فاوست‌گفته، مشهورترین اسطوره مدرن را. در کار گفته، فاوست زوج پیر را از میان برداشت؛ چراکه آن‌ها را تنها مانع بر سر راه تحقق اهداف آرمانی خود می‌دانست. فاوست نه به چگونگی به انجام رسیدن آن، بلکه تنها به نتیجه‌ی حاصل می‌اندیشید. برمن این امر را شر مدرن می‌نامد؛ غیرمستقیم، غیرشخصی و به واسطه‌ی سازمان‌های پیچیده و نقش‌های نهادی؛ «فاوست نه فقط به دیگران، بلکه به خود نیز چنین وانمود کرده است که می‌تواند با دستانی پاک جهانی نو بیافریند؛ او هنوز آماده‌ی قبول مسئولیت نیست، مسئولیت مرگ و رنج بشر که راه توسعه را باز می‌کند. او نخست قسمت‌های کثیف کار را به مقاطعه داد و اینک که کار انجام گرفته است، دستان خویش را می‌شوید و از انجام دهنده‌ی آن تبری می‌جوید» (برمن، ۱۳۸۳: ۸۴).

بدین ترتیب، در مواجهه با ریسک‌های زندگی شهری، انسان شهری مهارت‌ها و توانایی‌هایش را برای بقا تکمیل می‌کند. سوژه‌ی شهری به مجموعه‌ای از قوانین برای صیانت از خود، آزادی و گسترش خود احتیاج دارد. پیچیدگی فرهنگ مدرن از وی معرفتی مبتنی بر عقل طلب می‌کند؛ بنابراین، سوژه دوام خود در کلان‌شهر را مدیون درایتی است که در لحظات بحرانی و خطرناک زندگی روزمره به کار می‌بندد. خرد به‌مثابه چراغی که مسیر انسان را در هزارتوی کلان‌شهر روشن می‌کند، تجربه شهری را به یک استراتژی کاملاً دفاعی برای صیانت از خود تبدیل می‌کند. بی‌گمان، تکیه بر این استراتژی دفاعی در مواجهه با کلان‌شهر، رفتاری کاملاً ابزاری و صرفاً برای امکان زیست در شهر تلقی خواهد شد و عقلانیت معطوف به هدف سوژه معنای هر چیز را تنها در راستای عمل‌گرایی وی توجیه خواهد کرد. از این‌رو، تنزل تمام جهان عینی در ارجاع به صیانت از خود، انکار طبیعت اولیه فرد، یعنی گم‌شدن؛ عقب‌نشینی خود طبیعی در برابر هجمه حضور بلامنازع دیگری، عقب‌نشینی طبیعت انسانی در مقابل ضرورت زندگی. این بهایی است که سوژه ناگزیر برای زندگی در کلان‌شهر می‌پردازد. انگلس نوشته بود: «ساکنان شهر مجبورند والاترین سوبه‌های طبیعت انسانی خویش را در پای تمدن شهر شلوغ قربانی کنند» (به نقل از پین، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

این سوبه از الزامات زندگی شهری که به‌راستی ابعاد متناقض یک کلیت را در خود دارد، بیشتر و بهتر از همه‌جا در اندیشه‌ی درخشان فیلسوف، جامعه‌شناس و درنهایت انقلابی بزرگ کارل مارکس به چشم می‌خورد. در نهایت می‌توان گفت شهر بستر فرهنگ مدرن و رمان

تصویرگر آن به شمار می‌رود. تلاش در درک چگونگی به تصویر کشیده شدن این پروبلماتیزه‌های مدرنیته‌ی شهری در داستان معاصر بر تصویر و مفهوم‌سازی نویسنده استوار است. با توجه به آنچه ذکر شد هدف اصلی این پژوهش بررسی نمودهای شهری در داستان‌های احمد محمود با تکیه بر زبان و گویش جنوب است و سؤال اصلی پژوهش این است که زبان و گویش جنوب چگونه در داستان‌های احمد محمود بازتاب داشته است؟ روش تحقیق در این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی است.

پیشینه‌ی پژوهش

در مورد داستان‌های احمد محمود پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است. در این پژوهش به مواردی از این تحقیقات که تا اندازه‌ای با موضوع مرتبط هستند اشاره می‌شود: حیدری و جعفری کاردگر (۱۴۰۱)، پژوهشی با عنوان بومی‌گرایی رئالیستی در اقلیم جنوب (مطالعه مورد پژوهانه: رمان «داستان یک شهر» احمد محمود) انجام دادند. یافته‌ها نشان می‌دهد احمد محمود به واسطه علاقه وافر به تاریخ و ذکر واقعیات روز جامعه و نیز عشق و دلبستگی تعصب آمیز به جنوب و مظاهر اقلیمی، در زمره رئالیست‌های اقلیم گرا جای می‌گیرد. عبدی و طالبی (۱۳۹۷) پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی بومی‌گرایی در رمان (مطالعه مورد پژوهانه: دو رمان «بین القصرین» نجیب محفوظ و «داستان یک شهر» احمد محمود)» انجام دادند. مهم‌ترین نتایج به دست آمده بیانگر آن است که وصف طبیعت و کاربرد کلمات و واژه‌های محلی در هردو رمان وجود دارد و بیشترین بروز آن در رمان محمود در نام‌های اشخاص و فرهنگ و سنت‌های آنان است و در رمان محفوظ، بیشترین کاربرد بومی‌گرایی در اسامی مکان‌هایی چون مسجد و مدرسه است.

در این دو پژوهش نویسندگان به بررسی ادبیات اقلیمی جنوب در «داستان یک شهر» احمد محمود پرداخته‌اند، حال آنکه وجه تفاوت این پژوهش بررسی کلیه آثار داستانی احمد محمود و بازتاب گویش خراسانی در آن است.

تحلیل متن

داستان‌های احمد محمود حول محور جنوب و شهرهای جنوبی کشور می‌چرخد. واقعیت تأثیرگذاری‌های اقلیمی بارها به وسیله‌ی نویسندگان اقلیم‌گرا بازگو شده است و احمد محمود، در جایگاه بزرگ‌ترین داستان‌نویس پس از دولت‌آبادی، خود به زمینه‌های این تأثیر درنهایت شفافیت اشاره می‌کند: «می‌گویند که هر نویسنده‌ای تا دوران پیری از روزگار کودکی و جوانی‌اش تغذیه می‌کند؛ یعنی تأثیرگذاری زندگی دوران کودکی، نوجوانی و جوانی آن قدر نیرومند است که همیشه به هنگام نوشتن، آدم زیر نفوذش است. اول اینکه، من، جوانی، نوجوانی و کودکی ام را در

خوزستان گذرانده‌ام. دوم اینکه، به نظر من، جنوب و به خصوص خوزستان سرزمین حوادث بزرگ است. مسئله‌ی نفت، مسئله‌ی مهاجرت و مهاجرپذیری خوزستان، صنعت و کشاورزی، رودخانه‌های پرآب، نخلستان‌های بزرگ، آدم‌های مختلف که از اقصی نقاط مملکت آمده‌اند و در آنجا با هم امتزاج پیدا کرده‌اند؛ سوم این که جنوب را خوب می‌شناسم. به رغم این که این همه مدت در تهران زندگی کرده‌ام هنوز جنوب را بهتر می‌شناسم، پیوندم را هم با جنوب قطع نکرده‌ام. بعد هم این که، معتقدم برای نوشتن، شناخت لازم است؛ و من خصوصیات مردم جنوب را خوب می‌شناسم و به هر حال، جنوب برای من وزن بیشتری دارد و بعد هم فکر می‌کنم که مسئله‌ی اقلیمی بودن حوادث و آدم‌ها معنایش این نیست که در بند اقلیم بماند و همان جا خفه شود؛ می‌شود از اقلیم، مملکتی شد» (گلستان، ۱۳۷۴: ۲۸)

محمود به عنوان یک نویسنده‌ی رئالیست، در داستان به دنبال مکان‌های واقعی برای نمایش گوشه‌هایی از زندگی است. مکان‌هایی که او توصیف می‌کند، همه برگرفته از محیط جنوب هستند.

مبدأ وقایع «داستان همسایه‌ها» در شهر اهواز است. شهر اهواز به دلیل وجود منابع نفتی و پالایشگاه‌ها، وضعیت نفت و ملی شدن آن را بیشتر لمس می‌کنند و درگیر آن می‌شوند. در خانه‌ای که خالد در آن زندگی می‌کند، افراد با علایق و سبک زندگی مختلفی در کنار یکدیگر توصیف می‌شوند. «بلور خانم چرا امان آقا این همه تو رو کتک میزنه؟ خندید و گفت: واسه اینکه نامرده. امان آقا سوار دوچرخه سه تفنگه سبز رنگش می‌شود و می‌رود قهوه‌خانه. قهوه‌خانه امان آقا سر سه‌راه بندر است... رحیم خرکچی تو آخور الاغ‌ها کاه می‌ریزد. زن رحیم خرکچی یک سال است که مریض است. حالا دیگر زمین گیر شده است. حسنی تر و خشکش می‌کند. حسنی و ابرام دوقلو هستند... خواجه توفیق زغال‌ها را رو هم می‌چیند و نفت می‌ریزد و کبریت می‌کشد. حالا همه میدانیم که آفاق زن خواجه توفیق قاچاق‌فروشی می‌کند. بانو دختر زردنبوی خواجه توفیق دودی شده است... صنم لای لنگه‌های در اتاق را باز می‌کند و بعد هن هن کنان دیگ بزرگ شلغم را از اتاق بیرون می‌آورد و می‌گذارد رو چارچرخه. کرم تکون بخور... عمو بندر از اتاق میزند بیرون. می‌نشیند کنار حوض و وضو می‌گیرد. دختر عمو بندر بیوه است. (محمود، ۱۳۵۷: ۱۱)

احمد محمود، در داستان «درخت انجیر معابد» جامعه‌ی در حال گذار از کهنگی به نوگرایی را در قالب هم‌نشینی و نزدیکی درخت انجیر و شهرک جدید متجلی ساخته است. درخت انجیر، استعاره‌ای از توده‌ی عوام جامعه‌ی ایران است که با شهرنشینی در تعریف جدید و با تمامی مظاهر روشنفکری و ترقی‌خواهانه‌ی آن بیگانه است. وقتی شهرک تازه‌ای در جوار این درخت بنا شده است و مظاهر این شهرنشینی جدید، خود را در قالب مدرسه و درمانگاه و کتابخانه و سینما به نمایش می‌گذارد، هنوز بیشترین‌ی مردم با نگاه‌های مشکوک به این پدیده می‌نگرند.

پیرمردی که پسر افلیح خود را به جای دکتر و درمان، با طناب و زنجیر به ساقه‌ها و تنه‌ی درخت انجیر می‌بندد و یا کسانی چون او در مقام گرامی داشت و ستایش از اعجاز درخت، خواب‌های عجیب و داستان‌های شگفت‌انگیز می‌پردازند؛ خود برهان این واپس‌گرایی است که ریشه در گذشته و حال سرزمین داستان دارد.

این رودررویی کهنه و نو را احمد محمود در عبارات زیر این‌گونه به وصف می‌آراید؛ وقتی که عده‌ای از مأموران و کارگزاران دولتی به‌منظور ساخت شهرک تازه، به‌قصد کندن درخت با مردم دل‌بسته بدان، گفتگو می‌کنند:

«صدای فرمانده آشکارا می‌لرزد آقایان، خانم‌ها به بخت خودتان لگد زنید، همکاری کنید تا مجتمع بزرگ ساختمانی ایجاد شود و در اختیارتان قرار گیرد - درمانگاه، کتابخانه، مدرسه، مسجد، سینما، کافه، کاباره، اماکن ورزشی و تفریحی. زندگی‌تان از این‌رو به آن رو می‌شود. از خاک برخیزید. اجازه ندهید این درخت موجب نقص مجتمع شود. همه میدانید که ریشه‌های نا به‌جای این درخت بی‌ثمر پس از مدتی، به‌تدریج بر تمام محوطه مسلط می‌شود - ریشه می‌زند و پیش می‌رود تا جایی که حتی از محوطه هم بگذرد. مطابق نقشه، جای این درخت، مسجد بزرگی ساخته می‌شود تا با فراغت خدا را عبادت کنید. صدای کسی از میان جماعت برمی‌خیزد: آقای فرمانده، شما آدم بی‌اعتقادی هستی. این درخت اگر لطمه ببیند ما هم به غضب الهی گرفتار میشیم - قبل از همه روی تو سیاه می‌شود - مثل یک عنتر!» (محمود، ۱۳۸۵: ۴۸)

نویسنده تلاش کرده با نمایاندن افکار و تصورات غیر عالمانه‌ای که در جوامع سنتی حاکم است. نوری بر تاریکی‌ها بتاباند؛ جایی که لایه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اخلاقی، هر یک نشانه‌هایی از دنیای غیر توسعه یافته است، وقتی که یافتن شغل، بستگی به سفارش فلان حاجی یا آدم سرشناس دارد، یا نامزدی برای نمایندگی مجلس، صرفاً در گرو داشتن موقعیت و شهرت است نه داشتن علوم سیاسی و مهارت سیاست‌ورزی.

در نگاه احمد محمود، همین جامعه برای کسانی که نمی‌توانند چنین درشتی‌ها و کژتابی‌ها را برتابند، فقط یک راه پیش پای آنان می‌گذارد مهاجرت به بیرون از مرزها که در این رمان «کیوان» کوچک خانواده‌ی آذرباد، نماد آن است.

نکته‌ی قابل توجه و بسیار مهم دیگر این است که از نظر نویسنده، نوگرایی و شهرنشینی مدرن برخوردار از رفاه نسبی و گسترش زندگی ماشینی در جوامع سنتی، هرگز نشانه و مشخصه‌ی بلوغ اجتماعی یا رشد سیاسی و فرهنگی آن جامعه نیست. چه بسا جوامعی که به‌ظاهر از تجدد دم می‌زنند؛ اما در پس این چهره‌ی نونوار، مردم هم‌چنان در تیرگی‌های ذهنی و ناآگاهی خویش فرومانده‌اند

«نو، بذری است که تنها می‌تواند در خاک سنت بروید. بی‌تردید در بخش‌هایی از خاک

سنت، می‌روید که توان باروری بذر نوگرایی را داشته باشد. بذر، نو کثرت‌گراست و در خاک انحصار می‌پذیرد، بیمار می‌شود و میوه تلخ به بار می‌آورد ثمره‌ی زایش نو در زهدان یکه سالاری، نوزادی بی‌سر است؛ اما بخش‌هایی از سنت توان این باروری را دارد. سنت‌هایی در زندگی بشر وجود دارند که هیچ‌گاه جامد نمی‌شوند و همواره راه‌گشا هستند، باید آن‌ها را شناخت و راهنمای مبارزه با سنت‌های بازدارنده، تنها با شناختی عمیق از همین ویژگی‌های سنتی آشکار می‌گردد. اگر جوانه‌های نو بخواهند از توفان‌های محیط مصون بمانند، راهی ندارند جز آنکه ریشه‌هایشان را در فرهنگ‌های به‌جامانده از قرون و اعصار فرورند (قزوانچاهی، ۱۳۷۸: ۲۹)

توصیف مکان‌های جنوب

احمد محمود، با دقت و وسواس خاص، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا نام تمام بنادر کوچک و بزرگ جنوب و کوچک‌ترین دهات و محله‌ها و بناهای خاص آن را در آثارش به کار بگیرد.

«دو روز قبل، روز و شب، باران پرپشتی سرتاسر جبال بارز را کوبیده بود و حالا، رودخانه هلیل که کف کرده و گل‌آلود بود، توفنده، سیلابی و پرشتاب در بستر خود می‌گرید». (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۵)

«منشی اسمش را می‌خواست و اسم پدرش را و محل سکونتش را که «بندپال» بود». (محمود، ۱۳۸۳: ۱۶)

«وقتی می‌رفتید «مام زرد» که زن و بچه‌اش را ببیند، پنجا تا تفنگچی راهش رو بستن». (همان، ۳۱)

«رفته امیدیه سرکار عیدی. اونجا کار میکنه». (محمود، ۱۳۸۷: ۹)

«سلمان گفت رفته لالی، رفته رومز - چه می‌دونم». (همان: ۱۰)

«مشری‌هایش اغلب عرب هستند. از روستاهای نزدیک شهر، از زویه، از زرگان، از دغاغله و گاهی هم کمی دورتر مثلاً از چینیه یا باز هم دورتر مثلاً از شوش». (محمود، ۱۳۵۷: ۲۶)

«- گشنهم نیس. تو قهوه‌خانه «دارخوین» دو سیخ کوبیده خوردم». (همان: ۵۵)

«شیخ طعیمه را نمی‌شناسی؟ مشتری خودم... همی که شیخ سوسنگرده... یه ماشین وانتم داره...». (محمود، ۱۳۸۶: ۱۱)

«تمام دشت آزادگان را زیر شنی کوبیده‌اند و حالا دارند به شهر نزدیک می‌شوند». (همان:

۲۴)

«شهاب باید از راه شوشتر برود که بعد، برود دزفول و بعد برود اندیمشک و بعد بیفتد تو جاده لریستان، سرتاسر جاده اندیمشک از مزارع نیشکر هفت‌تپه تا شوش و تا سبز آب، در تیررس

توپ‌های دورزن عراقی است». (همان: ۴۳)

«چند شب قبل، میگ‌ها، دوکوهه را زده‌اند. دوکوهه بین حسینی و اندیمشک است». (همان: ۶۰)

«سه راه بندر خمینی دروازه شهر است به طرف بندر ماهشهر و بهبهان و رامهرمز، دروازه شهر است به طرف مسجد سلیمان و شوشتر و دزفول». (همان: ۷۵)

«دهات نزدیک مثل زرگان خودشان کله سحر، پیاده، با دوچرخه، اسب یا موتورگازی راه میفتن میان. بقیهم که مثل ویس و ملاثانی راهشان دور است با کامیون میارمشان». (محمود، ۱۳۸۵: ۱۷۵)

«یعنی بری امیدیه یا بندر معشور؟». (همان: ۵۲۹)

«گفتی کل فیروز از گتوند ئومده؟». (محمود، ۱۳۸۷ الف: ۸۰)

«مال مو که تنها نبود مش نوذر - صد، صد و پنجاه پارچه آبادی بیشتر - شاه رستم، چل چشمه، قلاوند، چم خیک - چی بگم، گذران بالا، چم سیف‌الدین - همه را بردن سی خارجی». (همان، ۱۶۶)

علاقه‌ی احمد محمود برای به تصویر کشیدن جغرافیای جنوب شامل مکان‌ها و خیابان‌های جنوب نیز می‌شود.

«و شکاف جمعیت پوشیده شد و دهانه‌ی پل سفید بند آمد و ماشین‌ها پشت سر هم ردیف شدند و بوق زدند و صدای خشک تیغه چاقو آمد». (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۱)

«ساعت پنج بعدازظهر بود. روز دراز بود. خورشید بالای خرابه‌های شهر بود. بالای انتهای خیابان مساح، که جلو چشمم بود». (همان: ۱۹۶)

«میدان بزرگ مال فروش‌ها، مثل دهان نهنگ گرسنه‌ای جلو خیابان اول احمدآباد باز بود و دسته‌دسته آدم‌ها را به کام می‌کشید». (محمود، ۱۳۸۳: ۱۹۷)

«کتاب‌فروشی مجاهد، توی خیابان پهلویه... شفق یه آدم بلند قده... یه سیبل گنده هم داره...». (محمود، ۱۳۵۷: ۵۱)

«طاق گنبدی و برکه رودباری‌ها که سفید از آفتاب سحرگاهی می‌درخشد». (محمود، ۱۳۸۴: ۱۹۵)

«تو فلکه پل سفید، اتومبیل شیری‌رنگی از جدول گذشته است و کوبیده است به پایه برق». (محمود، ۱۳۸۶: ۱۴)

«- رحمان قهوه‌خانه باز کرده - کوت سید صالح». (محمود، ۱۳۸۵: ۲۴۹)

«از پل عباره می‌گذرند. باغ شکاران پیدا می‌شود». (همان: ۲۵۹)

در میان آثار احمد محمود می‌توان به مواردی اشاره کرد که وی در شناساندن بازارهای

مختلف جنوب دارد.

«بادافتاده بود. صدای دریا افتاده بود. بازار مساح گرم بود». (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۱۹۵)
«الآن که تو بازار کفیشه بودم میگن که انگار یه قنتراتیچی از تهرون اومده...». (محمود، ۱۳۸۳: ۴۶)

«... می‌روم به طرف بازار ماهی‌فروشی‌ها که پشت قهوه‌خانه‌ی انور مشهدی است». (محمود، ۱۳۸۴: ۷۶)

«... اول برو قهوه‌خونه لب شط - پشت بازار ماهی‌فروشا رو میگم... اونجا رو که میدونی؟». (محمود، ۱۳۵۷: ۶۴)

«از کوچۀ هیزم‌فروش‌ها می‌زنم بیرون. حالا تو خیابان کج و کوله‌ی بازار خرمافروش‌ها هستم». (همان: ۲۱۶)

زبان و گویش

احمد محمود را می‌توان از تواناترین توصیفگران زندگی تب آلود منطقه‌ی جنوب دانست. داستان‌های او از بدعت و غربتی مطبوع برخوردار است. از مهم‌ترین عواملی که برای بومی کردن آثارش بهره گرفته است باید از زبان شخصیت‌ها نام برد که خواننده را کاملاً در فضای آدم‌های جنوب قرار می‌دهد. زبان به کار گرفته شده در آثار احمد محمود کاملاً آگاهانه و متناسب با سن، تحصیلات و طبقه‌ی اجتماعی شخصیت‌های داستان است.

هرچند احمد محمود از واژگان و تعابیر ویژه‌ای مردم خوزستان کمتر استفاده کرده است و بافت گفتگوها به گویش خوزستانی است. در این زمینه باید اشاره کرد که اگر نویسنده در بومی کردن زبان و لحن داستان، از حد معینی فراتر برود سرعت خواننده‌ی غیربومی را در مطالعه کند می‌کند و در مواردی ممکن است سبب تخریب پایه‌ی زبان فارسی شود. زبان مردم جنوب به صورت استفاده کردن از واژه‌ها و ترکیب‌های جنوبی و اشعار محلی در گفتگوها دیده می‌شود.

واژه‌های جنوبی

رفتارهای زبانی به کار گرفته شده در آثار احمد محمود زبانی رنگین است. در این زبان چند دسته واژه به کار گرفته شده است. دسته‌ی اول واژه‌هایی هستند که اهالی اهواز (شاید هم خوزستان به طور کلی) از آن‌ها استفاده می‌کنند، این واژه‌ها عموماً اصطلاحاتی هستند که در این منطقه مورد استفاده واقع می‌شوند، اگرچه ممکن است شکل قلبش دهی آن‌ها در دیگر مناطق نیز کاربرد داشته باشد. یک دسته از این واژه‌ها اصطلاحاتی هستند که مردم عادی از آن‌ها استفاده می‌کنند. دسته‌ی دوم اصطلاحاتی هستند که صاحبان حرف به کار می‌برند.

«نزدیکی‌های صبح، وقتی برمی‌خیزد به سراغ بیل می‌رود. مار، پی پایش را نیش می‌زند تا

ورزاوی پیدا کنند و نمد به گرده‌اش اندازند...». (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۸۰)

«- آخه این صاحب مرده دخلی نداره.

- تو خیال می‌کنی مازۀ من زیر کار خم نمیشه!». (همان: ۹۳)

«... به ما که تموم زمستونو باید تو کتوکا دست روی دست بذاریم و بیکار بشینیم و غم

کلافه کنیم!». (همان: ۱۳۵)

«بچه‌ها همچون لندوک می‌لرزیدند». (همان: ۱۴۲)

«از محمد مشهدی اردک گرفت و با تنباکو جوید» (همان: ۱۹۶)

«صدای فرشتال کهنه‌ای که انگار مانور می‌کرد، تو می‌زد» (محمود، ۱۳۸۳: ۱۱)

«من قندره‌هامو فروختم اوسا موسم. شبا، چشم نمی‌بینم». (همان: ۴۲)

«نفش کن اسی... ببینم راس می‌گه هیچی نداره». (همان: ۶۳)

«سلمنا چن روز دیگه موندم... بعد چی...؟!». (همان: ۶۷)

«ما تو کوچه «ترنا» بازی می‌کردیم و تو نخلستان می‌دویدیم». (همان: ۱۱۰)

«گازولک‌ها، رو سیم‌ها می‌لرزیدند و دولخ که می‌شد، خاک زرد را لوله می‌کرد و به هوا

می‌برد و به سر و رومان می‌ریخت». (همان: ۱۱۲)

«صبح که می‌شد با صدای «فیدوس» از خواب بیدار می‌پریدیم». (همان: ۱۱۳)

«سر میدانی جیگاره عراقی می‌کشید و سکوت بود». (همان: ۱۱۵)

«در میدان دیدش خلیج بود و چراغ‌های رنگارنگ کشتی‌ها و پشت سرش شعله‌های

سرکش بیلرهای تصفیه‌خانه بود» (همان: ۱۷۲)

«شهر و گفت:

- فراوونه، اما همه‌اش «لتکه» (همان: ۱۸۷)

«اونجا از تو «سبق» می‌زنیم تو نخلستون، بعدم میون‌بر می‌زنیم به طرف شاخه». (همان:

۱۸۲)

«موجی فشرده و کف کرده از انبوه آدم‌ها جدا شد و از کنار «حفار» به عقب نشست و راند

به طرف بوارده...» (همان: ۲۰۵)

«صدای بالا رفتن کرکره‌های پلیتی، پی‌درپی است» (محمود، ۱۳۸۷: ۹)

«سلمان دروزنه، دروغ میگه». (همان: ۱۰)

«ام‌الله را می‌گوید: «سینه‌م تنگ شده بود- رفت فیتری» (همان: ۱۰)

«سرهنگ چر نمیاد». (همان: ۱۲)

«قوت مو امرالله‌س، ننه. آوقتی که بردنش دیگه رک ندارم». (همان: ۱۶)

«آ کجا ئومدی تو خانه ننه. در حوش که بسته بود». (همان: ۴۰)

- «ها ننه، مال بوواته! بووای خدایبامرزت!». «همان: ۴۴»
- «تش به جانت بگیره سرکار عیدی!». «همان: ۴۵»
- «دارت کشیدن ننه؟ مثل تو خان بختیاری بالای دار تاو هم خوردی؟». «همان: ۴۵»
- «خوب خوب یادمه! زمان تو گوربه گوری! بوواش را میگم، گپ گورون!». «همان: ۴۵»
- «مادر مهلت نمی‌دهد عروس حرف بزند - دده نصرت مرده!». «همان: ۵۰»
- «عروس رفته است تو آشپزخانه، حرف خسی را می‌شنود: «دده نصرت مرده باید برم»». «همان: ۵۱»
- «دده جوان بوده است، بلندبالا، میان لاغر، با دو پل بلند افتاده بر سینه و ستاره‌ای درخشان بر پیشانی». «همان: ۵۳»
- «تُئل به بچه‌ش گفت قربون دست و پای بلوریت برم!». «همان: ۱۴۹»
- «ئی معاد صحرا سوز سوزه- سوز چویری». «همان: ۱۹۷»
- «چه کار ئی بچه داری؟ صبح تا حالا رگه کشیده». «همان: ۲۱۴»
- «تا غلام چیتی شیره را به دهان بیندازد و دو قلپ چای روش بخورد، پدرم چند بار ساعت را نگاه می‌کند». «محمود، ۱۳۵۷: ۶۹»
- «اگر چند سال قبل بود، تو راه، دستم که به درشکه یا ماشین می‌رسید، پشتش چلپ می‌کردم، ولی حالا خجالت می‌کشم». «همان: ۸۱»
- «پدرم که رفت کویت، روز پنجم، مادرم مسقنه‌ی مسی را زد زیر چادرش و رفت بازار مسگرها و فروختش». «همان: ۸۳»
- «یک بار هم شوشکه را کشیده است به دنبال فرمانده گردان به قصد اینکه شقه‌اش کند». «همان: ۱۰۶»
- «عمو بندر چندک زده کنار کبک». «همان: ۱۲۴»
- «کارگران تصفیه‌خانه می‌نشینند سایه دیوار تا صدای فیدوس پر بکشد و قابلمه‌های خالی غذا را بردارند»
- «همان: ۲۳۲»
- «صندوق ناصر ابدی شده است کتابخانه‌ام. خودش می‌گوید صف دونی». «همان: ۳۷۵»
- «- بویه چه شد که با «مردی» زدی پس سر نصرو؟». «همان: ۳۷۹»
- «حسابی چشته خور شده است». «همان: ۳۸۱»
- «با چشمان رک‌زده چنان نگاهت می‌کند که دست تو هم می‌ریزد». «همان: ۳۸۸»
- «صدای پیرمرد با شرشر آب در هم شده است
- مو هینوم نه باره

- ماهی... چی؟
- کوسه ته وی دارم.» (محمود، ۱۳۸۴: ۱۵)
- «قدم، آتش ولمی گیرانده بود و نعل را گذاشته بود تو آتش و از خانه زده بود بیرون.» (همان: ۱۸)
- «برا مهموناش چپشمو سر بریدم. راه میفتادم بازار که هر چه دلش می خواست براش بخرم. ماهی کباب، گوشت تازه کره.» (همان: ۱۸)
- «انور مشدی، تنباکو و اردک را قاطی می کند و می گذارد پای لثه اش» (محمود، ۱۳۸۴: ۲۲)
- جاشوها از بالای اسکله گمرک، تشاله‌ها را با سینه به دریا هل می دهند.» (همان: ۲۹)
- «جنگ مغلوبه شده است و لاوک‌های خمیر شاطر غلام پرت شده است وسط خیابان.» (همان: ۳۸۳)
- «قدم، لیچ عرق، نفس زنان خودش را از سکوی قهوه‌خانه می کشد بالا» (همان: ۳۹۰)
- «زن برقع پوش انگار ریحه هم زده است.» (همان: ۳۹۱)
- «لنگه چول شد. کشف حجاب که شد لنگه چول شد» (همان: ۳۹۱)
- «کجای کاری پدر. تازه برا ساختن ئی پناهگاه خونمون به رومون سائیده شده تا از راه آهن چار تا سلپیر گرفتیم» (محمود، ۱۳۸۶: ۷۰)
- «- فقط تو یه خونه، بیست و دو نفر تو شوادون بوده که همه جابجا مردن.» (همان: ۷۵)
- «بتولی، هر وقت که دلش بخواهد، روسری اش را سر می کند و کبکابش را به پا می کند و از خانه می زند بیرون.» (همان: ۱۱۵)
- «مرد بیلر سوت پرش سر می جنباند و پای ستون حمال دیوار شرقی عمارت زانو می زند» (محمود، ۱۳۸۵: ۲۶)
- «آدم بدبخت زهیری مثل مو چکاره‌س آقای مهندس.» (همان: ۳۲۶)
- «دست شما درد نکنه اوس یدالله - عجب بکرایی!.» (همان: ۳۷۵)
- «ی چند روزی می مانم خدمت می کنم تا ایشالا چاق شی.» (همان: ۷۳۲)
- «مرد دیگر آفتابه سلیچه به دست، از پله‌های ایوان می آید بالا و دور می ایستد» (همان: ۹۱۷)
- «رسیده نرسیده بودم تو بلم پلیته - دورتر از پایه سیمانی، آب سرخ شد» (محمود، ۱۳۸۷ الف: ۹)
- «صدای حکیم را شنید - هزار دفعه گفتم سیگار جامانده را تو ئی فرمان بر خاموش کن!.» (همان: ۱۱۲)
- «اگر نیم‌تنه نداشته باشم، خیال می کنم مثل مرغ دم کلم.» (همان: ۱۵۴)

«سی چه دل ئی موئینه را درد میاری» (همان: ۱۸۵)
 «سینما تش گرفت عمو نوذر. قیامتی شد که بیابوبین.» (همان: ۱۹۰)
 «مو خیال کردم فیتری می کنی!». (همان، ۲۰۱)
 «هبت لیوه، دم دکان رجب بقال بود- شعر می خواند» (همان، ۲۰۱)
 «آب زور داشت مردی بلم را دید.» (همان، ۲۱۲)
 خاور سر به چپ و راست گرداند و تنور مال کشید.» (همان: ۲۲۶)
 «دید که خاور نان بند را پرت کرد رو قُفه و دید که قُفه - انگار کسی از جا کنده باشدش -
 از رو دله کنده شد» (همان: ۲۲۶)
 «اتا که نه! ز چ! ماهی سیصد تمن.» (همان: ۲۶۳)
 «عمو فیروز اشتباه می کنی میائی شهر- هزار کت گفتم، بازم میگم.» (همان: ۲۶۴)
 «صدای نوذر را از پشت سر شنید- کجا به ترات؟» (همان: ۲۷۸)

واژه‌های قلب شده انگلیسی

دسته‌ی دوم واژه‌هایی هستند که شکل قلب شده‌ی واژه‌های انگلیسی هستند؛ و البته گاهی نیز واژه‌های انگلیسی با همان تلفظ به کار گرفته می‌شوند.
 «گفت بایسیکل می‌خوام براش خریدم» (محمود، ۱۳۸۴: ۲۳)
 «به مکینه برق نرسیده‌ام که برمی‌گردم- در گاراژ باز است.» (همان: ۱۹۱)
 «کنگرو؟... درول نیست، طیاره چیه!». (همان: ۲۲۷)
 «مکینه برق تازه راه افتاده است که راهی پشته می‌شویم.» (همان: ۳۴۸)
 «زن محمد به کل شعبان بدوبیراه می‌گوید
 - خیر از عمر ندیده ساعت به ساعت جنساشو گرون میکنه. مگر ما سر گنج قارون نشستیم
 که پوتیته بخریم کیلویی هشت تومن؟!» (محمود، ۱۳۸۶: ۲۶۱)
 «بس که تو ئی خاک‌وخل مکینه جان می‌کنم، شب‌ها نفسم تنگی میکنه...» (همان: ۱۹۴)
 «شیخ ابوالحسن تازه‌ی قنترات گرفته کزیت که صدلین ساختمان بیشتر- هرلین هم ده
 خانه سه اتاقه» (محمود، ۱۳۸۵: ۵۳۰)
 «صدای تیز زنی از پس مسافران برمی‌خیزد
 - ظهر شد آقای دل‌ور، په سی چه نمیری؟» (همان: ۷۸۸)
 «- شما تجارت فرش میکنین؟
 - نه! هابی من فرش.» (همان: ۸۷۰)
 «- مو ریحه بزمن؟ لمبریک- هفت صد و هفتادویک» (محمود، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۵)

«خودم به سن و سال تو بودم. از فینس هاستل درمی‌رفتم، می‌رفتم.» (همان: ۲۴۸)
 «- می‌بیند که بچه‌های سینیور و جونیور، بازو در بازو، صف در صف، از محوطه میان
 خوابگاه‌ها گذشته‌اند» (همان: ۳۰۴)

«تومدن تو شهر ما - شرکت نفت، تو آب و برق، ادارات، شرکت‌ها - بهترین حقوق، بهترین
 زندگی، ماشین، خانه، فرنیچر، فوق‌العاده، ... تو وقت ما نان نداریم بخوریم.» (همان: ۳۱۵)

واژه‌های پرتکرار گویش جنوب

دسته‌ی سوم واژه یا شبه‌واژه‌هایی هستند که به تکرار در سراسر داستان‌ها مورداستفاده
 قرار گرفته‌اند، مثل: سی، مو، ئی، ها، خو، په، سیل، و... .

«مو دلم می‌خواود مٹ پسر مباشر برم شهر درس بخونم» (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۱۳۳)
 «تبايد اين همه تفرقه بينمون باشه كه هر كه سي خودش... همه بايد زندگي
 كنيم» (محمود، ۱۳۸۳: ۴۶)

«خو خرجش می‌کردی، ننه.» (محمود، ۱۳۸۷: ۴)

«مو دیدم ننه امرو، سرکار عیدی بود» (همان: ۶).

«برق خشکش کرد، کاش مَنه برق گرفته بود» (همان: ۱۰)

«الهی تیر بخوره نک دلشون - ئی دل تش گرفته‌م را پیش کی ببرم؟» (همان: ۱۱)

«- مو سائل نیستم ننه!» (همان: ۱۱)

«ئی در، په همیشه خدا بسته‌س» (همان: ۱۱)

«مو دیگه زمین گیرم ننه. عصا می‌خوام سی تو دنیا؟» (همان: ۱۶)

«په خبر داری ازش. مو می‌دونستم!» (همان: ۳۷)

«په سی چه ئیطور؟ خو در می‌زد» (همان: ۴۱)

«ئی سوز از کجا ئومد؟ سی چه ئیقد بیخ کردم؟» (همان: ۴۳)

«ووی چه مرگمه! ئی آستین په سی چه ئیطوره؟ سی چه دستم توش نمیره؟» (همان: ۴۴)

«سی چه ئی زن، ئی همه شلخته‌س؟» (همان: ۵۸)

«دلم نمی‌خواست دده زودتر از مو بمیره» (همان: ۶۴)

«تو حرفو که گفت مرادش همی بود. تو نگاه، تو اشاره!» (همان: ۷۶)

«چکار ئی بچه داری؟» (همان: ۱۱۳)

«به خاطر خدا، ئی پولو بگیر برام گوسفند بخر» (همان: ۱۲۱)

«دیگه کسی حرمت مَنه نداره - پوسید ئی دلم - دلم پوسید!» (همان: ۱۶۵)

«با ئی رفقا چه رابطه‌ای داری؟» (محمود، ۱۳۸۴: ۱۴۷)

«راست میگی کارگر؟»

- ئی سبیلو کفن کردی اگه دروغ بگم.» (همان: ۱۵۵)

«- تو ئی خراب شده از ئی چیزام پیدا میشه؟» (همان: ۱۷۸)

«بیا بشین ور دل مو، گور پدر راضی؟» (همان: ۲۸۸)

«تویی؟... چرا ئی طوری افتادی اینجا؟» (همان: ۲۸۹)

«ئی تیمسار راضی با ئی قارقارکش نمیداره کپه مرگمونو بذاریم.» (همان: ۲۹۱)

«سیل ئی! اگه میخواستم بگم که تا حالا گفته بودم!» (همان: ۳۲۱)

«- جناب رئیس ئی دردسرا چیه برامون درست کردین؟» (همان: ۳۲۹)

«بابا هفت قدم به طرف حضرت عباس که اگر مو رفته باشم پیشش!» (همان: ۳۲۹)

«- برم پی کارم؟... په شکایتیم؟» (همان: ۳۳۰)

«خو جناب رئیس گفت که تلافی در میاره... مو از دست ئی خرسو زندگی ندارم.» (همان:

۳۳۱)

خاور گفت - کار مو؟ یا کار تو؟» (محمود، ۱۳۸۷ الف: ۱۵)

«ئی کارت کردم تا یادت باشه همیشه حواست جمع باشه.» (همان: ۲۰)

«سی چه حرف نمیزنی بچه؟» (همان: ۲۸)

«میخواستم سی تو تش بزنم.» (همان، ۲۹)

«کی ئی روزو روزگاره سی مو مخواس.» (همان: ۳۱)

«مو تو ئی جیب خیلی پول دارم.» (همان: ۴۲)

اشعار محلی

احمد محمود ضمن به کارگیری زبان جنوب برای شخصیت‌های داستان، برای واقعی‌تر کردن زبان شخصیت‌ها از اشعار محلی استفاده می‌کند.

«پسر بچه‌ای می‌آمد: شریفه دندون طلاشه / جومه ویل سیاشه / خیر آده آ دوسش / که

غفوری آشناشه» (محمود، ۱۳۸۵ الف: ۱۹۵)

تهرون خوشگلاش میدونن / بندر، سیاهش میدونن / اهواز، جاهلاش میدونن.» (همان: ۴۷)

«علیرضا غلت زد رو دست راست خوابید و سیگاری گیراند و پک زد و بعد همچنانکه دراز

کشیده بود آهسته زمزمه کرد:

قاصدم کموتری، شو رفت و نه ئومه / ندونم گرفتنش یا شاهین وش درومه.» (محمود،

۱۳۸۳: ۵۰)

«در پسین خواب یار ئومه / بیادم حرمت آفتو نشین تو بده مرادم.» (همان: ۵۰)

«صدایش را می‌شنوم. آرام آوازه می‌گرداند:

گرمو دونسم ئی روز مو دارم خوردمه تریاک به ز شیر مارم»

(محمود، ۱۳۵۷: ۸۳)

«مادر برای دل خودش آواز می‌خواند:

ساریون غم کجاس غممه کنه بار سرنشینش مو بووم، گردم کیچه بازار»

(همان: ۱۶۶)

«بعد، نشست و آرام اشک ریخت و آواز گرداند ساریون غم کجاس غممه کنه بار

سرنشینش مو بووم، گردم کیچه بازار.»

(همان: ۲۹۸)

«جاشوها دسته جمعی آواز می‌خوانند مو میرم به دریا سیت سوغات میارم

مته موج دریا دایم بی‌قرارم»

(محمود، ۱۳۸۴: ۲۹)

«صدای لال محمد اوج می‌گیرد لنج مو به گل نشسته نارسم به ساحل

نشکنم عهدی که بستم خوت گواهی ای دل.» (همان: ۲۹)

«صدای ناصر تبعیدی از پائین تپه می‌آید. صداش خوش است

کت خواب مرا مستانه بنداز تو پیچ پیچ ره میخانه بنداز.»

(همان: ۲۳۱)

«بچه‌ها عقب می‌نشینند. ناگاه صدای زیر یکی از بچه‌ها بلند می‌شود شریفه دندون طلاشه

جومه ویل سیاشه خبر آده آ دوشس که غفوری آشناشه.» (همان: ۳۲۵)

«آرام اشک ریخت و آوازه گرداند کاروون غم کجاس غممه کنه بار سرنشینش مو بووم

گردم کیچه بازار» (محمود، ۱۳۸۶: ۳۱۰)

«باز مادر همچنان با خودش و درد خودش تنها می‌نشست و برای خودش می‌خواند:

هر کجا بینم هم نوم تو نومه

دسمه دیوار گیرم منم یه ذمونه.» (همان: ۳۱۰)

«رو به فریدون انگار بخواهد یادش بدهد، آرام و شمرده می‌خواند:

یره که مخو شینینه جوره - آمین تخ مَر برشته ریگ جوره.» (محمود، ۱۳۸۵: ۸۱۳)

«بی بی سلطنت آوازه می‌گرداند سوخته زار بسیار، کسی چی مو نسوخته» (محمود،

۱۳۸۷ الف: ۸۲)

«رسید به نبش کوچه، صدای هبت را شنید. بلند می‌خواند: «مَری بدنه خمیرمون از

فلیچه...»

خودش بی دنگلی آید آ کیچه...» «بچیلۀ دل کنه سی ش بیچه بیچه...» «بُرُم سرشه نُه‌هاش هر چنکه هیچه...» «کُنم پی تک میر زنگ آ سرش چار-» (همان: ۳۴۰)

به کارگیری اشعار محلی در ترسیم فضای داستان، نقش زیادی دارد. چنین اشعاری در ایجاد فضای غم و اندوه کمک زیادی به نویسنده می‌کنند و خواننده در چنین فضایی شریک می‌شود. گاهی اوقات نیز چنین اشعاری دلالت بر حالت عاشقانه‌ی راوی این اشعار دارند. می‌توان گفت در عرصه‌ی ادبیات داستانی معاصر، شاید، هیچ کس همچون احمد محمود، زبان جنوبی را صیقل خورده و هنرمندانه به کار نگرفته است، چنانکه برخی از نویسندگان محلی نویس ناخودآگاه تحت تأثیر او می‌نوشتند. حال آنکه ممکن بود جغرافیای داستان جنوب نباشد. در پایان این چنین باید اظهار نظر کرد که اقلیمی بودن آثار احمد محمود، به این معنی نیست که نویسنده در بند اقلیم مانده است و خود را محدود به منطقه‌ی خاصی کرده است، بلکه آثار احمد محمود متعلق به یک قوم و ملت، در یک مقطع از تاریخ معاصر ایران است.

واژگان به کار رفته در اخلاق و رفتار مردم

احمد محمود در داستان‌هایش از جزئیات مختلف زندگی مردم جنوب ایران توصیفاتى ارائه می‌کند. وجود این توصیفات و عناصر بومی مختلف مثل انواع غذاها، چای‌ها، اسامی انواع ماهی-ها، نام بردن از انواع و اقسام خرماها، داستان‌های او را جنوبی کرده است. او دقت زیادی برای به تصویر کشیدن زندگی مردم خطه‌ی جنوب بکار می‌گیرد. گاه در گفتارش قصد دارد اسامی تمام ماهی‌های جنوب را در کنار غذاهای جنوبی، نام ببرد.

«بوی نان ساجی، همراه دود کپرها پخش شده است» (زائری زیر باران، ۱۱۶)

«هیچکس مثل جلیل کویتی حریف شکار نریج نیست» (محمود، ۱۳۵۷: ۷۸)

«هر روز بخاطرش پا میشدم و راه می‌فترادم بازار که هر چه دلش میخواست برایش بخرم.

ماهی‌گیاب، گوشت تازه، کره» (محمود، ۱۳۸۴: ۱۸)

«هوا که صاف باشد، با لنج‌ها می‌زنند به دریا و هنوز فلق ندیده است که با ماهی‌ها صید شده بازمی‌گردند. ماهی سرخو، سنگسر، کلاغ ماهی، ماهی گباب، شوریده و... چشمانم را باز می‌کنم» (همان: ۲۹)

«میرم لب رودخانه. شاید خدا خواست یه بنی گیرم اومد» (محمود، ۱۳۸۶: ۲۱۶)

«اگر دوست داری ماهی سیوط دارم» (محمود، ۱۳۸۵: ۱۶)

دقت احمد محمود مختص به درج انواع ماهی‌ها و غذاهای دریایی نمی‌شود، بلکه بارها به انواع خرماهای جنوب نیز اشاره کرده است.

«بوی تند خرما می‌آید. رو سنگفرش نوچ شده است. شیرهی خرما به

سنگها چسبیده است»

(محمود، ۱۳۵۷: ۲۱۶)

«طعم گس خارک - لیلو، تلخی دهانم را بیشتر می‌کند» (همان: ۳۵۹)

«انگار بوی دلاویز طلع است در گرمای دمکرده کنار کارون» (همان: ۳۵۹)

شامم را گرفتم و گذاشتم بغل رختخوابم. سه تا سیبزمینی آبپز و به اندازه یک سیر خرمای

سیاه» (همان: ۳۶۷)

احمد محمود برای به تصویر کشیدن ویژگی‌های خاص اقلیمی جنوب در حد بضاعت کوشیده است. از عمده‌ترین ویژگی‌های اقلیمی در آثار او می‌توان به آداب و رسوم جنوب اشاره کرد. توصیف آداب و رسوم جنوب، ضمن آنکه برای مخاطب ناآشنا بدیع و تازه است، در واقعی کردن آثار نیز نقش مهمی دارد.

«زن‌ها نیامدند قبرستان»

« - تشییع جنازه و عبادت مریض به زن حرام است (محمود، ۱۳۵۷: ۹۸)

«هر وقت با پدرم و مادرم رفته‌ام جایی، همیشه مادرم پشت سرمان راه رفته است. هیچ

وقت نشد که حتی شانه به شانه‌مان هم راه برود.

- مادر چرا اینهمه عقب میمونی؟

- زن همیشه میباید پشت سر مرد راه بره پسر.

- آخه چه فرقی داریم مادر؟

- گناه داره.

- گناه؟

مادرم کم حوصله شده.

- گناه که نه... ولی خب، این رسم و رسومات ماست» (همان: ۹۸ و ۹۹)

«هی پالا - و صدای دمام برخاسته بود و پاها حرکت کرده بود و دست‌ها در کمرگاه

همدیگر شده بود و حلقه در حلقه - پاها نظم گرفته بود و ضربه دمام بر دمام - رقص آغاز شده

بود و اشک بر پهنای صورت تاج‌الملوک جاری شده» (محمود، ۱۳۸۵: ۲۵)

نتیجه گیری

پرکاربردترین عنصر بومی و ویژگی ممتاز آثار احمد محمود کاربرد زبان بومی است؛ که آن را به شکل گویش خوزستانی در آثار محمود می‌توان دید. زبان بومی به صورت استفاده از واژه‌های جنوبی و اشعار محلی در آثار او دیده می‌شود. واژه‌های جنوبی همان‌طور که اشاره شد به سه شکل در آثار محمود به کار می‌روند. بسامد بالای کاربرد واژه‌های جنوبی نسبت به دیگر عناصر بومی - محیط، آب‌وهوا، اشعار محلی، پوشش و... - فضاهای بومی خاصی را در آثار محمود ایجاد کرده است. می‌توان گفت مهم‌ترین عنصر در خلق فضاهای بومی در آثار محمود به‌خصوص در دو رمان زمین سوخته و مدار صفر درجه عنصر زبان است؛ که فضای داستان را خلق می‌کند. بافت جنوبی زبان در آثار محمود همراه با تحرک و پویایی زبان، فضایی بومی و پرتحرک ایجاد می‌کند؛ و همین امر، زمینه‌ساز بومی شدن رئالیسم موجود در آثار احمد محمود شده و رئالیسم انتقادی و تا حدودی اجتماعی او را به رئالیسم بومی تبدیل کرده است. رئالیسمی که موضوع آن بیان مسائل اجتماعی و انتقاد از آن است و با زبانی بومی بیان می‌شود.

فهرست منابع

۱. برمن، مارشال، (۱۳۸۳)، تجربه مدرنیته، هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۲. پین، مایکل، (۱۳۸۳)، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنفکری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۳. حیدری، فاطمه، جعفری کاردگر، مجتبی. (۱۴۰۱)، بومی‌گرایی رئالیستی در اقلیم جنوب (مطالعه مورد پژوهانه: رمان «داستان یک شهر» احمد محمود)، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا). دوره ۱۴، شماره ۵۱: ۱۸۷-۱۵۶.
۴. عبدی، صلاح‌الدین و طالبی، جواد. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی بومی‌گرایی در رمان (مطالعه مورد پژوهانه: دو رمان «بین‌القصیرین» نجیب محفوظ و «داستان یک شهر» احمد محمود)، کاوش نامه ادبیات تطبیقی سال هشتم بهار ۱۳۹۷ شماره ۲۹: ۱۰۳-۸۲.
۵. قزوانچاهی، عباس، (۱۳۷۸)، ایران فردا، شماره ۷۱.
۶. گلستان، لیلی (۱۳۷۴)، حکایت حال (گفتگو با احمد محمود)، تهران، کتاب مهناز.
۷. محمود، احمد (۱۳۵۷)، همسایه‌ها، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
۸. محمود، احمد (۱۳۸۳)، غریبه‌ها و پسرک بومی، تهران، انتشارات معین، چاپ پنجم.
۹. محمود، احمد (۱۳۸۴)، داستان یک شهر، تهران، انتشارات معین، چاپ هفتم.
۱۰. محمود، احمد (۱۳۸۵)، درخت انجیر معابد، تهران، انتشارات معین، چاپ ششم، ۲ جلد.
۱۱. محمود، احمد (۱۳۸۵، الف)، زائری زیر باران، تهران، انتشارات معین، چاپ هفتم.
۱۲. محمود، احمد (۱۳۸۶)، زمین سوخته، تهران، انتشارات معین، چاپ هشتم.
۱۳. محمود، احمد (۱۳۸۷)، دیدار، تهران، انتشارات معین، چاپ هشتم.
۱۴. محمود، احمد (۱۳۸۷، الف)، مدار صفر درجه، تهران، انتشارات معین، چاپ هفتم، ۳ جلد.

Abstracts

Examining urban ethics and behavior in Ahmad Mahmoud's fictional works

*Maryam Akhbari
Arash Moshfeghi
Hossein Dadashi*

Abstract

Ahmad Mahmoud is one of the prolific and capable writers of the southern part of the country. Most of his stories are around the southern cities of the country. He is a realistic writer and this has caused him to pay a lot of attention to his surroundings. The main purpose of this research is to investigate urban ethics and behavior in Ahmed Mahmoud's fictional works. The research method is descriptive-analytical. The results of the research indicate that Mohammad Mahoud has paid attention to the language and dialect of the South in various ways in his works. He is very diligent in describing the city and the possibility of the southern region, neighborhoods, streets, etc., and despite preserving the original identity of these places, he also tries to remember their southern names. But the main use of language and dialect in Mahmoud's stories is related to the common words of this region. Also, in his stories, he tries to tell all kinds of behavior and food ethics, fish and even the names of palm trees that are common in the south.

Keywords

Ahmad Mahmoud, urban ethics, dialect, south, word.

An approach to the religious identity components of a Muslim woman with additional emphasis on Fatemi (S)

*Leila Vatankhah
Mohammad Mahdi Alimardi
Hossein Abdulmohammadi
Mehrabb Sadegh Nia*

Abstract

One of the most important challenges of the present age, which casts a shadow on the lives of a wide range of Muslims, is distancing from religious identity and the influence of fashionable culture; something that has shaken the pillars of their personal, family and social life. Solving this challenge is possible only by redefining and recognizing Islamic identity in the form of presenting an objective model. In order to achieve this goal, the present article has examined the religious identity of a Muslim woman from the perspective of the Holy Qur'an and with a descriptive and analytical method. In this regard, several basic components have been taken into consideration to recognize and analyze the identity of a Muslim woman. The first component is the recognition of women's identity in "first ignorance" and the second component is recognition of women's identity and avoidance of it in "post-first" ignorance, which may exist in any age. And today it is interpreted as "modern ignorance". The third component is to know the identity of women in Islam based on the theoretical foundations of Islam and the fourth component is to determine the ideal example of a "perfect Muslim woman" for role modeling.

Therefore, the most important findings achieved by this research are:

"The formation of women's identity in the first ignorance based on the lack of human rights and the instrumental view", "The formation of women's identity in modern ignorance based on commodification in the form of scientific theories", and "The identification and identification of Muslim women based on dignity, rights and values human, and preserving privacy and personality"..

Keywords

Muslim woman's identity, Holy Qur'an, Fatemi tradition, first ignorance, modern ignorance.

Manifestations of post-modernism in the novel "Dell Folad" written by Moniro Ravanipour

*Hasan Gholami
Behrouz Roumiani
Mostafa Salari*

Abstract

Postmodernism is a term that came from Europe to Iran, and despite its recognition and acceptance, due to lack of familiarity with the origins, principles and components of this kind of literature, there is still doubt about its presence in fiction literature of Iran. What qualities and components can be made as the basis of this type of literature is the most important issue in this kind of literature. Accordingly, this paper intends to use a descriptive-analytical method that, by analyzing the novel "Dell Steel" by Manoir Ranipour, a writer of contemporary Iran, written in the postmodern style, introduces and recognizes the relative components of these components and finally concludes that components such as time irregularity in the narrative of events, uncertainty, contradiction, displacement, lack of coherence, lack of rule, excessive use of literary industries, Paralysis, Paranoia, Language disorders Finally, there is an extreme use of the flow of mind-flow in this novel, and the psycho-written writing style is influenced by the postmodern literary school, and many of the components of postmodern literature are visible in his novel.

Keywords

Fiction, Postmodern Literature, Maniro Roanipour, Heart of steel.

Human nature and divine nature and the distinction between men and women in the Qur'anic culture

*Esmat Abdullahi
Fatemeh Khalili
Tayyebeh Aref Nia*

Abstract

One of the fundamental issues in the matter of men and women is whether men and women have the same truth and nature. Are similar works expected of both, or do they each have a different humanity or nature? The purpose of this study is to identify the views of the Holy Quran on the difference between men and women and to show it to the followers of the Quran. According to the Qur'an, gender is not important, but the criterion in the sight of God is piety. Although men and women are different in terms of gender, they are equal in terms of humanity. The distinction between rights between men and women must be sought in the existential differences between men and women. Islam has established its rights based on many differences between men and women physically, mentally, emotionally and based on human nature. In this article, with a descriptive-analytical method, the distinction between men and women in terms of humanity and nature from the perspective of the Holy Quran has been studied. And we conclude that men and women share human nature; That is, it is not the case that one is superior because of being a man and the other is inferior because of being a woman.

Keywords

Distinction, Humanity, Nature, Man and Woman, Holy Quran.

A comparative study of the plague of greed and greed in educational Masnavas with an approach to the Tragedy of Attar and Maulana's spiritual Masnava

Mojtaba Arefkhani

Farzad Abbasi

Mahboubeh Zia Khodadadian

Abstract

In the explanation of moral foundations and concepts, especially moral vices, the most useful categories are in the expression of definition, cause and treatment methods. What is evident in the expression of greed and greed in the view of these two mystics and poets is the benefit, citation and attention to Quranic concepts and Islamic narrations. It is in this context that both mystics consider greed and greed in human existence as other institutional instincts in his nature and nature, with the difference that Maulavi points to two types of greed, acceptable and reprehensible, but Attar relies on the reprehensibility of this trait. Condemnation of greed and greed and advice Avoiding it by remembering death and remembering God and having contentment is common in the words of both poets. Maulavi's different view on greed is to pay attention to greed and the consequences of it. Maulavi has given a more detailed description of greed and greed than Attar in Masnavi, which of course It is not possible to make small mistakes on the book of calamities, which is smaller than Masnavi.

Keyword

Adaptation, Greed, Tragedy, Attar, Masnavi Manavi, Rumi.

Islamic world and Iranian customs and celebrations

*Hossein Salehi
Masoume Qara Daghi
Ahad Ebadi
Hossein Rais Sadat*

Abstract

The arrival of Islam in Iran marked the beginning of a new era for Iranians and the Islamic world. This period had many ups and downs. The religious influence of Islam was widespread and the influence of Iranian culture and civilization was undeniable. The current research seeks to answer this question: to what extent have Iranian customs and celebrations continued to exist and to what extent has the Islamic world accepted and governed with it? Did all aspects of Iranian life change with the fall of the Sassanids? The main hypothesis of the research is the survival of various aspects of Iranian customs and traditions after Islam, which became comprehensive during the period of the first Abbasid caliphate and expanded in other areas of civilization. Historical evidence shows us that many of these customs remained in force at least in the first three centuries, and even Muslim rulers accompanied them.

Keywords

Islam, Iranians, customs, celebrations.

Presenting a model for changing the structure of audit institutions with an approach to professional ethics

*Hassan Saberi
Mansour Gargaz
Ali Khozien
Alireza Matoufi*

Abstract

Although auditors may adhere to professional behavior to a certain extent, clear and continuous monitoring of auditors' behavior on the one hand and the existence of changes in the structures of auditing institutions on the other hand is important to maintain professional ethics in order to control the quality of accounting work. It seems In this regard, the aim of the present study is to develop a model for changing the structure of audit institutions, focusing on the approach of professional ethics and quality control of audit work. The present study method is foundational data. The statistical population includes certified accountants, 11 of whom were selected as a statistical sample using the snowball method. Coding was done in three sections: open, central and selective coding. The results of the coding were categorized into six main categories, causal conditions, intervenors, strategy of actions, context and consequences. The requirements of environmental laws and organizational and individual barriers of institutions were placed in the category of background and context, and technical and developmental developments and the appointment and rewards of auditors in the category of intervening conditions, as well as the standardization of the structure of audit institutions and single organizational structures in the category of causal conditions. , operational policies of auditing institutions, skills and expertise of auditing institutions' members, and the needs and demands of auditing institutions' structures were placed in the category of actions and credibility of services in new structures, and adaptation to changes in new structures were placed in the category of consequences. It is hoped that the results of this study will be of great help to accounting institutions and people working in auditing institutions.

Keywords

changing the structure of audit institutions, organizational structure, professional ethics, quality control.

A survey of ethical attitudes towards collaborative criminal justice

*Mohammad Jamadi
Ali Janipour
Karam Janipour
Dariush Babaie*

Abstract

Justice is one of the oldest concepts that mankind has known since the beginning of its civilization and has tried to establish it. Justice has different forms, which can be referred to as social, political, economic, etc. In this, criminal justice is of special importance. Scientists and experts in social sciences have considered several factors effective on criminal justice, among which principles such as the principle of acquittal and the principle of legality of crimes and punishments, as well as the personal nature of criminal responsibility, are important, but criminal responsibility is of particular importance among them. It is necessary to carry out serious scrutiny in this regard and conduct ethical attitudes towards criminal justice, especially collaborative criminal justice, in a scientific manner. Ignoring the areas of moral responsibility in the field of criminal justice violates the right of those referring to the judicial system and causes injustice. Therefore, paying attention to the character and human dignity of people is a necessity of collaborative criminal justice. The present article deals with the ethical attitudes in the field of collaborative criminal justice with a library method and has answered many unknowns in this regard.

Keywords

Moral attitudes, criminal justice, moral responsibility, participatory justice, criminal moral policy.

Re-examining the basic concepts of Descartes and Gadamer's thought and deducing its implications in education

Mohammad Hassan Tajdari

Mohammad Hasan Mirzamohammadi

Mahdi Sobhaninejad

Abstract

The purpose of this research is to compare the basic concepts of Descartes' and Gadamer's thought and to deduce its implications in education. The research has three questions; What are the basic concepts in the thought of Descartes and Gadamer? What criticism do each of the two thinkers have on other basic concepts? And what implications does Descartes' thought and Gadamer's hermeneutics have for education? To answer these questions, the method of conceptual analysis, comparative criticism and inference was used and it was determined that: method, science, substance, human, idea and metaphysics are the basic concepts of Descartes' thought and method, consciousness, tradition, experience and understanding are concepts. They are fundamental in Gadamer's thought. It was also stated that Descartes' method was based on the principles of objectivism and Gadamer's concepts based on philosophical hermeneutics. Therefore, considering that according to Descartes, the method of mathematics is a method that has all the advantages and benefits of logic, algebra and geometry and at the same time, is free from their disadvantages, this component is with the components of consciousness and experience of Gadamer's thought. It was criticized and since Gadamer emphasizes on the pre-structures of understanding and he believes that the search for understanding without presuppositions is futile, this component of Gadamer was criticized with the components of man and metaphysics of Descartes' thought and finally the component of Gadamer's tradition Descartes' idea was criticized with the essential components. Descartes, the philosopher and mathematician of the 17th century, put the foundation of doubt in everything and discovered a method for scientific reasoning and adjusting skeptical arguments and led to the aging of a philosophical system; Therefore, he has been considered the pioneer of western modernity. On the other hand, the axis of Gadamer's thought is "understanding" and its constituent elements, and he claims a new narrative of understanding; Gadamer considers a set of elements necessary for understanding, the observance of which makes understanding more reflective. He bridges from method to "insight" and prefers philosophical and reflective "insight" to explanatory and precise "method". Also, the findings indicated that science, method, understanding, history, tradition and human are among the educational implications of the thought of the two thinkers and since Cartesian science is based on certainty and Gadamerian science is based on interpretation. By combining these two approaches, it is possible to achieve a definition of the science of education that is both objective and interpretive. It is also possible to use both Cartesian objective methods and interpretive teaching-learning methods, and by combining these two methods, an objective-subjective method can be achieved. Regarding the concept of understanding, Descartes had an objective view on the subject of understanding and Gadamer believes in an interpretive understanding of understanding, so pairing these interpretations of understanding can lead to an interpretive-objective understanding of understanding. It should be mentioned that it is possible to base the methods of education by using scientific rules and find an answer to common unknowns in the field of teaching and learning with the help of philosophical concepts. At the same time, we should express hypotheses about new educational methods and test these hypotheses and use the experiences gained to achieve a comprehensive solution. In general, by combining the concepts of these two thinkers, it is possible to look at the human being both as a basis and as a medium in education and to achieve a unified approach based on "objectivity-interpretation".

Keywords

education, Cartesian doubt, Gadamer, philosophical hermeneutics.

apartheid; An example of violation of the rule of prohibition of discrimination. Focusing on moral values and looking at the Palestinian issue

Fatemeh Beigi Mirazizi

Sattar Azizi

Farid Azad Bakht

Mohammad Javad Jafari

Abstract

Discrimination is known as an international crime, the prohibition of which is a mandatory rule in international law and is a necessity in order to protect human rights and fundamental freedoms and guarantee his dignity and even in some cases to maintain international peace and security. Therefore, the principle of prohibition of discrimination has a prominent role in the international human rights system. The Geneva Quadrilateral Conventions of 1949 and the Additional Protocols of 1977 contain provisions that expressly prohibit "adverse discrimination" against persons affected by armed conflict and occupation, and require equal treatment between certain categories of persons, such as the sick, and this is the first step in considering Making apartheid a war crime. After this first step, the human suffering caused by the political ideology of apartheid in South Africa during 1948 to 1994, which drew global condemnation and a variety of diplomatic and legal responses, led to the adoption of the Apartheid Convention in 1973 as a crime against humanity. And also, war crime became the first in Article 85 (4) (c) of the Additional Protocol. These international reactions did not stop even after the end of the apartheid era, and in 1998, apartheid was included as an example of war crime in the Statute of the International Criminal Court (ICC). Furthermore, paragraph 1 of Article 86 AP I, which obliges parties to suppress serious violations of the Protocol, ensures that apartheid is included as a war crime in the domestic criminal laws of many countries, and the destruction of apartheid in South Africa will not change this. In fact, it is the increasing (but debatable) use of the term apartheid in laws that makes Israel's actions in the Occupied Palestinian Territories (OPT) cause or even increase individual criminal prosecution in this context. In other words, although the inclusion of the Apartheid Convention on Israel's actions faces challenges, there are no such restrictions regarding the provisions of API.

Keywords

discrimination, apartheid, war crime, Palestine.

Ethical Misconduct with a Focus on Covert Violence Against Women in the Novel "The Terrible Tehran" by Moshfeq Kazemi

Elham Ahmadi

Kobra Nodehi

Arastoo Mirani

Abstract

Women are among the vulnerable groups in society who have historically faced widespread violations of rights and extensive violence. An important issue in this context is the various perspectives and theories that organizations, institutions, real and legal personalities, and writers have each attempted to portray the nature of violence against women and combat it. Writers have typically used the format of social novels to describe the situation of women and the violence exerted upon them. This article explores Moshfeq Kazemi's "The Terrible Tehran," which is considered the first social novel in Iran. The main question of this paper is: "What are the main ethical misconducts focused on covert violence against women in "The Terrible Tehran"?" The central hypothesis of the current article emphasizes that Moshfeq Kazemi depicts a frightening Tehran after the Constitutional Revolution and the early Pahlavi era, essentially mourning the plight of Iranian women and a patriarchal society through two major indicators: covert verbal and non-verbal violence. The findings of the article using a descriptive-analytical method and utilizing written and digital sources indicate that ethical misconduct against women in the novel "The Terrible Tehran" includes major indicators of covert verbal and non-verbal violence. Based on this, humiliation, slander, insult, threat, lying, taunting, and mockery fall under covert verbal violence, and ignoring women's personhood, supporting erroneous marriage customs, endorsement of polygamy, sexual violence, and hypocrisy are forms of covert non-verbal violence.

Keywords

Ethical misconduct, Covert violence, The Terrible Tehran, Moshfeq Kazemi, Women.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 14, No. 4, Summer 2024/ No: 56/ 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: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

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): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ 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.