

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال هشتم / شماره ۳۱ / پائیز ۱۳۹۷

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال هشتم/ شماره سی و یکم/ پائیز ۱۳۹۷/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸
طرح جلد و لوگو : محمد احسانی
ویرایش : حمید رضا علیزاده

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: <http://kalam.saminattech.ir>

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیرها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۲۰-۷	بررسی تطبیقی عصمت پیامبر اکرم (ص) از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی محمد رضا آرام
۳۱-۵۰	مرگ برزخی از منظر قرآن کریم نادر مختاری افرکتی / رضوانه نجفی سوادرودیاری
۵۱-۷۲	بررسی مولفه‌های اعتقادی در اشعار مهدی‌اخوان ثالث و احمدشاملو از دریچه‌ی نظریه‌ی بینامتنیت / الهام بادلو / ابوالقاسم امیراحمدی / علی عشقی سردهی
۱۰۲-۷۳	شاخصه‌های حکومت مهدوی زمینه ساز صلح و امنیت جهانی احسان سامانی
۱۱۸-۱۰۳	بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی دانشجویان دانشگاه‌های اراک در سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۴ / عباسعلی شهیدی
۱۱۹-۱۵۴	نقش باورهای دینی در حق حضانت زنان و حسن معاشرت زوجین ایلناز علی نژاد / سید مهدی صالحی / رضا نیک خواه سرنقی
۱۷۴-۱۵۵	مبنای فلسفه تحقق قرارداد جلیل فنواتی / امید غلامعلی تبار فیروزجایی
۱۹۸-۱۷۵	جایگاه و اهمیت کرونا (شفقت) در مکتب‌مهایانه بودایی و مکتب خراسان عرفان اسلامی فرشته نعیمی / ابوالفضل محمودی
۲۱۳-۱۹۹	واکوی میزان و نقش باورهای مذهبی در حمایت از حقوق زنان با محوریت قانون حمایت از خانواده / نفیسه نکویی مهر / عاطفه حسینی فر
۲۳۲-۲۱۵	جسارت‌های معنوی عرفانی در مضامین شعری در سروده‌های اخوان لیلا سایگانی / حبیب جدیدالاسلامی قلعه نو
1-10	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

بررسی تطبیقی عصمت پیامبر اکرم (ص) از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

محمد رضا آرام^۱

چکیده

یکی از مسائلی که درباره پیامبر بحث می کنند، عصمت پیامبر اسلام (ص) است. اگرچه در مباحث اعتقادی و کلامی دارای قدمت می باشد، اما از مهمترین مباحث کلام اسلامی در بین متکلمان و مفسران مسلمان بوده است. عده ای از علماء عصمت پیامبر را در قبل و بعد از بعثت ضروری میدانند ولی عده ای دیگر آن را شرط نمی دانند.

در این پژوهش کلیاتی در مقوله عصمت، تعریف مسأله، پیشینه عصمت، طرح پرسشهای اصلی و فرعی، حدود، فرضیات، اهداف و روش پژوهش مطرح گردیده است. سپس به مبانی نظری تحقیق شامل زندگی علمی علامه طباطبایی و فخر رازی، ادبیات تحقیق شامل واژه شناسی عصمت، معنای لغوی و اصطلاحی عصمت، عصمت در قرآن، عصمت از دیدگاه دومفسر پرداخته شده است. منشأ و مراتب عصمت از دیدگاه دو مفسر شیعه و سنی به بحث گذاشته شده است.

و همچنین دلایل لزوم عصمت پیامبر اسلام از دیدگاه آنان با استناد به آیات قرآن کریم بیان شده و مقایسه ای بین دو دیدگاه مطرح گردیده است. و در پایان نیز مهمترین دلایل درباره مسأله سهو و نسیان نسبت به پیامبر اسلام و دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی نیز طرح گردیده است.

واژگان کلیدی

بررسی تطبیقی، عصمت، پیامبر اسلام (ص)، علامه طباطبایی، فخر رازی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

امیرالمؤمنین علی (ع) در وصف پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ (ص) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَةً وَ نَهَارَةً...»^۱

خداوند، بزرگترین فرشته از فرشتگان خود را از زمان کودکی پیامبر (ص) هم نشین او گردانید تا او را شب و روز به راه بزرگوری‌ها و بهترین خوی راه نماید. او همیشه با پیامبر (ص) بود و بعد از ایشان با ائمه اطهار (ع) می باشد.

«عصمت» برای اولین بار در قرآن کریم، برای فرشتگان مطرح گردیده است. آیاتی در خصوص پیامبر بزرگ اسلام و بندگان مطیع و شایسته و مخلص خداوند نازل گردیده است و شیعه نیز صرفاً به پیروی از قرآن و امام علی (ع) به خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار استناد نموده است. هرگز در عصر صادقین (ع) شیعه اختلافی را مطرح ننموده است.^۲ حتی امام رضا (ع) در مجلس مأمون که جلسه پرسش و پاسخ بین امام و علی بن جهم قرشی از مخالفان سرسخت مسأله عصمت بود، به دلایل مخالف پاسخ روشن دادند و مناظرات امام به مسأله عصمت جلوه خاصی بخشید.^۳

گلدزیهر یهودی، معتقد است که مسأله عصمت برای اولین بار توسط متکلمان شیعه مطرح شده است. به دلیل اینکه از این طریق بتوانند عصمت امامان خود را اثبات نمایند.^۴ آیات گوناگونی در عصمت پیامبر بزرگ اسلام و اولیای الهی نازل گردیده است و اهل علم شیعه نیز به متن قرآن و دلایل امام علی (ع) و روایات ائمه اطهار (ع) استناد نموده اند.

از جمله آیاتی که قرآن کریم به مسأله عصمت پرداخته است عبارتند از:

بقره، ۸۷؛ «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَ فَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا

۱. نهج البلاغة: خطبه ۱۹۲ (خطبه قاصعه).

۲. منشور جاوید: ج ۴ ص ۱۱.

۳. بحار الانوار: ج ۱۱ ص ۷۲.

۴. العقیده و الشریعه: ص ۱۸۰.

كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ.»

بقره، ۲۵۳؛ «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا افْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ لَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا افْتَتَلُوا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ.»

مائده، ۱۱۰؛ «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَ عَلَى الْوَالِدَاتِ إِذْ أُيِّدْتِ لِكُلِّ رُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ إِذْ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ إِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَ إِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ»

تحریم، ۶؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا وَ قُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»

فصلت، ۴۲؛ «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»
اسراء، ۹؛ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا»

نجم، ۳-۴؛ «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»
انبیاء، ۲۶-۲۷؛ «وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»

حج، ۵۲؛ «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

حج، ۷۶-۷۷؛ «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورُ»

جن، ۲۶-۲۸؛ «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُمُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»

نحل، ۴۹-۵۰؛ «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» *يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ*
نحل ۱۰۲؛ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»

شعرا، ۱۹۲-۱۹۳؛ «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ *
تکویر، ۱۹-۲۱؛ «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ»

تعریف و ضرورت موضوع

عصمت، برای پیامبر مقامی است که بدون آن هرگز اهداف رسالت او تأمین نخواهد شد. البته مقام عصمت تنها به معنی مصونیت از ارتکاب معصیت و گناه نیست، بلکه شاخه دیگری دارد و آن مصونیت از هرگونه خطا و لغزش و انحراف و گمراهی است. پروردگار در شأن ایشان می فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۱

«همانا خداوند می خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید و شما را چنان که شایسته است پاک و پاکیزه نماید.» اگر به راستی آنان در این زمینه با تأییدات الهی بیمه نشده باشند، هدف بعثت حاصل نمی گردد.^۲

یکی از مهمترین اهداف بعثت انبیای الهی، فراهم نمودن زمینه های کامل برای هدایت انسانها می باشد؛ اما نائل شدن به این هدف نیازمند آن است که مردم نسبت به اولیاء الهی اطمینان کامل یابند و در واقع مردم با پذیرش اصل درستکاری و صداقت پیامبران، آنها را از گناه و خطا مصون می دانند.

پس لازمه اطمینان مردم این است که پیامبران از مقام عصمت برخوردار باشند. به عبارت دیگر صدور گناه از آنان مایه سلب اطمینان است؛ چرا که اگر سفیران الهی پایبند به دستورات الهی نباشند، مردم رفتار ایشان را متناقض با گفتارشان تلقی می کنند. در نتیجه هدف از بعثت انبیاء بطور کامل محقق نمی شود. پس حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که

۱. احزاب، ۳۳.

۲. پیام قرآن: ج ۷ ص ۷۵.

پیامبر افرادی پاک و معصوم از خطا باشند.^۱ عصمت ویژگی موجوداتی است که صاحب اراده و اختیار هستند و هرگز شامل موجوداتی که اختیار و معرفت عقلانی ندارند، نمی‌گردد.

صاحب کتاب رهبران راستین اهمیت مساله عصمت را چنین مطرح می‌نماید:

«عصمت این است که پیامبران که مسئولیت رهبری انسانها را از جانب خداوند برعهده دارند باید در سراسر زندگی خود - خواه قبل از نبوت یا پس از آن بطور عمد و یا غیر عمد- از هرگونه آلودگی و گناه برکنار باشند. این امتیاز کامل از مهمترین شرایطی است که باید مورد بررسی قرار گیرد.»^۲

گرچه در قرآن کریم مساله عصمت مستقیماً مطرح نشده، اما آیاتی در خصوص ملائکه که عصمت درباره آنها صدق می‌کند. اما از منظر قرآن کریم عصمت از شرایط ضروری پیامبران است. در بیان اهمیت عصمت باید دانست که:

الف: منظور از مصونیت و عصمت صرفاً پرهیز از گناه نیست؛ بلکه منظور این است که شخصی در شرایطی که زمینه گناه کاملاً فراهم است با اختیار خود مرتکب گناه نمی‌شود. زیرا قبح عمل برایش روشن می‌باشد.

ب: معنای واقعی معصوم در اصطلاح یک صفت نهانی و نیروی درونی است که دارنده را از فکر و خیال گناه حتی خود گناه باز می‌دارد و به عبارت دیگر یک حالت خداترسی باطنی است که شخص را از تصمیم بر ارتکاب گناه بیمه می‌نماید.^۳

در این تحقیق با توجه به ویژگی مقام عصمت پیامبر اسلام (ص) آن را از دیدگاه علامه طباطبایی با عنایت به کتاب «تفسیر المیزان» و فخررازی با استفاده از کتاب «تفسیر کبیر» در دوره های قبل و بعد از بعثت پیامبر گرامی بررسی می‌شود.

اهداف تحقیق

در این تحقیق، امید است بتوانیم با استفاده از آیات قرآن و نیز استناد به کتب معتبر کلامی مذاهب اسلامی، شبهات وارده بر عصمت پیامبر اسلام را پاسخ دهیم.

۱. آموزش عقاید: ص ۲۴۳.

۲. رهبران راستین: ص ۱۲۸.

۳. منشور جاوید: ص ۲۳۳.

پیشینه تحقیق

با جستجو در منابع، مقوله عصمت پیامبر اسلام (ص) از سوی مفسران و متکلمان بزرگ اهل تشیع و اهل تسنن محل بحث و نقد قرار گرفته است در منابعی مانند: تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تنزیه الانبیاء سید مرتضی و نهج الایمان ابن جبر و یا در منابع اهل سنت؛ چون تفسیر کبیر، عصمة الانبیاء فخر رازی و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و... را بررسی می‌نماییم. اما نکته مهم در مورد این موضوع که به گونه مقایسه‌ای بین اندیشه‌های علمای شاخص دو مذهب بزرگ اسلام، تحقیقی صورت پذیرفته است در اینجا با مطالعات دقیق به صورت مقایسه‌ای در عصمت پیامبر اسلام (ص)، اثری شایسته ارائه می‌نماییم.

پرسشهای تحقیق

۱. علامه طباطبایی و فخر رازی چه دیدگاهی نسبت به مفهوم عصمت دارند؟
۲. دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به خطای پیامبر اسلام قبل از بعثت چیست؟
۳. عصمت پیامبر اسلام بعد از بعثت از دیدگاه مفسران المیزان و مفاتیح الغیب چگونه است؟

فرضیات پژوهش

۱. به نظر می‌رسد از نظر علامه طباطبایی، پیامبر اسلام (ص) قبل و بعد از بعثت، هرگز مرتکب خطا و گناه نمی‌شدند. ولی فخر رازی خطای پیامبر قبل از بعثت را جایز می‌داند.
۲. علامه طباطبایی و فخر رازی هر دو به عصمت پیامبر اسلام (ص) بعد از بعثت معتقد هستند.
۳. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی و فخر رازی آیاتی را که نسبت گناه به پیامبر می‌دهد تأویل نموده‌اند.

روش پژوهش

روش تحقیق، از نوع تحلیلی، توصیفی و یادداشت برداری از کتب مختلف و تحلیل و بررسی داده‌ها بوده است. در این راستا از کتابخانه‌های معتبر با استفاده از روشهای عقلی از کتب کلامی شیعه و اهل سنت و روشهای قرآنی از دو منبع اصلی پژوهش یعنی تفسیر

المیزان و تفسیر کبیر بیشترین بهره را برده ام.

مفهوم شناسی عصمت

لغت شناسان برای واژه عصمت معانی متعددی را بیان می کنند: عصمت، عبارت است از اینکه خداوند بنده اش را از بدی و شرحفظ کند.^۱ عصمت در لغت عرب در معانی ذیل به کار می رود:

۱. العصمة، المنع. به معنای منع و بازداشتن است.^۲ همچنین نوشته اند: عصم الشیء: منعه؛ یعنی مانع آن چیز شد یا آن چیز را بازداشت.^۳ زمانی که گفته می شود: عصم الطعام آكله: یعنی طعام، خورنده را از گرسنگی بازداشت.^۴

۲. العصمة، الحفظ. عصمت به معنای حفظ و نگهداری است.^۵ آیه «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» در سوره مائده^۶ به عنوان یک دلیل قرآنی در کاربرد عصم به معنای حفظ، استفاده گردیده است.

زمانی نیز گفته می شود: خداوند، شخصی را معصوم کرد به این معناست که خداوند، بنده اش را از آنچه که موجب هلاکت اوست، نگه داشت.^۷

۳. عصمت به معنای به دست آوردن، کسب کردن نیز آمده است.^۸

۴. در باب افتعال، اعتصم ای تمسک، در معنای چنگ زدن به چیزی و یا پناه بردن به چیزی به کار می رود که با حرف اضافه باء همراه است. اعتصم فلان بالله. اعتصموا بحبل الله، به ریسمان خدا چنگ زنید، پناه ببرید.^۹ در فرهنگ عمید به معنای «منع و نگاهداری

۱. معجم مقاییس اللغة: ج ۴ ص ۳۳۱.

۲. کتاب العین: ج ۲ ص ۱۲۲۰؛ لسان العرب: ج ۹ ص ۲۴۵.

۳. لسان العرب: ج ۹ ص ۲۴۴؛ معجم مقاییس اللغة: ج ۴ ص ۳۳۱.

۴. فرهنگ لاروس: ج ۲ ص ۱۴۵۷.

۵. لسان العرب: ج ۹ ص ۲۴۵.

۶. مائده، ۶۷.

۷. لسان العرب: ج ۹ ص ۲۴۴.

۸. همان، ص ۲۴۷.

۹. همان، ص ۲۴۵.

نفس از گناه و ملکه اجتناب از گناه و خطا آمده است.^۱

در فرهنگ لاروس به معنای بازداشتن، بازداشتگی، ملکه اجتناب از گناهان با وجود امکان ارتکاب و صدور گناه آمده است.^۲ عصمت، صفت کسی است که اجتناب و دوری می‌کند از معاصی یعنی خودش را از گناهان حفظ می‌کند.^۳ عصمت موهبتی الهی است که انسان را از انجام معصیت و میل به سوی آن با وجود اینکه قدرت بر انجام معصیت دارد او را باز دارد و مانع می‌شود.

عصمت در قرآن

با مراجعه به قرآن و فرهنگ‌های قرآنی لفظ عصمت و مشتقات آن سیزده بار در قرآن بکاررفته است.^۴

۱. در آیاتی واژه عصمت و مشتقاتش به معنای توسل، تمسک، چنگ زدن و نگهداری آمده است:

«وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا»^۵ همگی به رشته دین خدا چنگ زنید که به معنای توسل، تمسک و چنگ زدن و نگهداری آمده است و یا در آیه آل عمران^۶ هم در بردارنده همین معنی است.

در این راستا، فخر رازی می‌گوید:

«اعتصام در لغت استمساک و چنگ زدن به چیزی باشد و اصل آن از عصمت است، و عصمت در کلام عرب منع باشد و عاصم، مانع را گویند. و از این نمونه قول خداوند که فرمود: «وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ»^۷ است.»

قتاده می‌گوید: در این آیه دو چیز را اشاره نمود که از وقوع در کفر مانع می‌

۱. فرهنگ عمید: ج ۲ ص ۱۴۴۰.

۲. فرهنگ لاروس: ج ۲ ص ۱۴۵۷.

۳. المعجم الأبسط: ص ۳۷۹.

۴. منشور جاوید: ج ۴ ص ۳.

۵. آل عمران، ۱۰۳.

۶. همان، ۱۰۱.

۷. یوسف، ۳۲.

گردد. اول، تلاوت کتاب خداست و دوم، وجود رسول خدا (ص) در میان ایشان. اما رسول (ص) به رحمت خدا رفت و اما کتاب بر روی زمین باقی است. و اما این که می گوید: «فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» همکیشان ما به آن احتجاج بر این کردند که فعل بنده، مخلوق خدای تعالی است و این برای آن است که اعتصام آنان را هدایتی از سوی خدا قرار داد و چون این اعتصام هدایت خداوند است، آنچه را ما گفتیم ثابت می شود.^۱

یعنی فخر رازی می گوید: ثابت می شود که اعتصام و توسل از سوی بنده است و باید توسل کند و لی هدایت کار خداست و اگر با وجود توسل بنده، باز هم هدایت نکرد، حق به دست او است، زیرا هر کس را که می خواهد هدایت می کند و هر کس را که خواهد گمراه می کند.

آیه: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ»^۲ پس آنان که به خدا ایمان آوردند و به او متوسل شدند و همین طور آیه: «وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ»^۳ به خدا متوسل شوید که او مولای شماست.

۲. در آیه ذیل عصمت به معنای حفظ کرد و منع کرد استعمال شده است:

«قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ»^۴ کیست که شما را از اراده خدا به خیر یا شر منع تواند کرد. «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»^۵ و خداوند تو را از شر و آزار مردم حفظ می کند.

در این آیات واژه عصمت و مشتقات آن به معنای اِمساک، منع، نگهداشتن و حفظ کردن آمده است. براساس روایات مختلفی که از طریق عامه و امامیه وارد شده است این آیه درباره ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) نازل شده و درباره حکمی است که مایه تمامیت دین و استقرار آن است.

خدای متعال پیامبر (ص) را مأمور به تبلیغ این امر مهم نموده و آن جناب از این عمل

۱. التفسیر الکبیر: ج ۸ ص ۱۴۰.

۲. نساء، ۱۷۵.

۳. حج، ۷۸.

۴. احزاب، ۱۷.

۵. مائده، ۶۷.

بیمناک بودند که مبادا مردم خیال کنند که پیامبر (ص) پسرعم خود را از پیش خود جانشین خود قرار داده است ولذا انجام آن امر را به تأخیر انداخت تا این که این آیه نازل شد و ناچار پیامبر (ص) در غدیر خم آن حکم را عملی ساخت و در آنجا فرمود: یعنی هر که من مولای اویم، این علی بن ابی طالب مولای اوست.^۱

پس مراد از آیه شریفه: «وَاللَّهُ يَعِصُكَ مِنَ النَّاسِ» وعده خداوند در حفظ رسول خدا از شر مردم بوده است. البته گاهی موارد عصمت و مشتقاتش به معنای نکاح زوجیت و ریسمان و سپر و یا هر چیزی که جنبه سپری داشته باشد آمده است. عرب‌ها به ریسمانی که با آن بار و بنه را می‌بندند عصام گویند، زیرا که بارها به واسطه آن از سقوط و پراکندگی حفظ می‌شوند.^۲ و نیز اگر عصمت به معنای زوجیت و نکاح آمده است بدان جهت است که زن را از ازدواج با هر شخص دیگر منع می‌کند.^۳ مثلاً در آیه ده ممتحنه فرمود که و زنان کافر را برهمسری خود را نگه مدارید.

۳. واژه عصمت در معانی دیگر، به جهت بار معنای اصلی و ریشه‌ای عصمت به معنای منع و حفظ و نگهداری است. «وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ»^۴ یوسف را به سوی خود خواندم ولی او خودداری کرد یا خود را حفظ کرد که به معنای بازداری است.

علامه در تفسیر «فَاسْتَعْصَمَ» چنین بیان می‌کند: آنگاه زلیخا اعتراف کرد که با یوسف مراوده داشته و گفت که من او را دنبال کرده بودم، اما دست از عفت خود برداشتم، و خواستار عصمت و پاکی بود.^۵

منظور این است که او به خدا پناه برد و از مقام والای عصمت و دوری از گناه را درخواست کرد. این فرازگواه بر این نکته است که از آن حضرت نه گناهی سرزد و نه

۱. تفسیرالمیزان: ج ۶ ص ۴۸.

۲. منشور جاوید: ج ۴ ص ۴.

۳. تفسیر نمونه: ج ۲۴ ص ۴۰.

۴. یوسف، ۳۲.

۵. تفسیرالمیزان: ج ۱۱ ص ۱۵۴.

آهنگ و تصمیم بر گناه گرفت.^۱

۴. یکی دیگر از موارد قرآنی عصمت، آیه شریفه: «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ»^۲ یعنی بگو چه کسی می تواند شما را در برابر اراده خدا حفظ کند، می باشد.

خدای متعال به دنبال هشدار می که در آیه قبل به منافقین داده و فرموده بود که انسان مدت معین دارد که با آن تقدیر، دیگر فرار از جنگ هیچ سودی ندارد، به آنها تذکر می دهد که خیر و شر همه تابع خداست، و هیچ سببی از اسباب از نفوذ اراده خدا جلوگیری نمی کند و هیچ کسی آدمی را از اراده خدا و اگر به شرتعلق گرفته باشد، نگه نمی دارد.^۳

«ما لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ»^۴ هیچ کس شما را از عذاب خدا نگه نمی دارد.

«قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»^۵ امروز هیچ نگهدارنده ای از فرمان خدا نیست و آیه:

«ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ»^۶ و هیچ چیز نمی تواند آنها را از مجازات خدا نگه دارد.

و قوله: «ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ» که گفته شده این آیه می خواهد به مشرکین که شرکای خود را شفیعان درگاه الهی می دانستند، بفهماند که شرکاء خیالی مشرکین نمی توانند عاصم و مانع و حافظ عذاب الهی باشند.^۷ عصمت به معنای اصطلاحی در قرآن به کار نرفته است. البته دانشمندان در کتب کلامی و تفسیری، ادله ای را برای عصمت انبیاء در قرآن ذکر کرده اند.

عصمت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، همچون ابوالحسن اشعری و اکثر اشاعره در تعریف عصمت چنین

می گویند:

۱. تفسیر مجمع البیان: ج ۵ ص ۲۳۱.

۲. احزاب، ۱۷.

۳. تفسیر المیزان: ج ۱۶ ص ۲۳۹.

۴. غافر، ۳۳.

۵. هود، ۴۳.

۶. یونس، ۲۷.

۷. تفسیر المیزان: ج ۱۰ ص ۴۱.

«عصمت، قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر معصیت است.»^۱

همچنین در تعریف دیگر متکلمان اشعری، نظام اسباب و مسببات را نپذیرفته اند و به استناد بی واسطه حوادث، فقط به اراده الهی اعتقاد دارند؛ در نتیجه عصمت را به نیافریدن گناه در معصوم از جانب خداوند تعریف کرده اند.^۲ اشاعره از جمله فخر رازی معتقدند که عصمت انبیاء از زمان نبوت است و قبل از آن صادر شدن گناه از آنها امکان پذیر است.^۳ فخر رازی در خصوص اختلاف در وقت عصمت انبیاء آن را منحصر در سه قول می‌داند:

۱- اینکه انبیاء از اول تولد تا آخر عمر معصومند که این قول شیعه است.

۲- اینکه وقت عصمت انبیاء از حین بلوغ است و صدور کفر و کبیره از این هنگام به بعد از انبیاء ممتنع است و این قول اکثر معتزله است.

۳- قول کسانی که کفر و کبیره را در وقت نبوت جایز نمی‌دانند. اما قبل از آن جایز می‌دانند و می‌گویند این قول اکثر اصحاب ما - اشاعره - و قول ابوهدیل و ابوعلی جبائی از معتزله است و او سپس به دیدگاه مختار خود اشاره می‌کند و می‌گوید: مختار نزد ما این است که در حال نبوت گناه کبیره و صغیره از آنان صادر نمی‌شود.^۴

البته ایشان در این عبارت نفی صدور گناه را کرده نه نفی امکان صدور را، در حالی که کسانی هم که در مواردی نفی عصمت می‌کنند لزوماً اثبات صدور معصیت نمی‌کنند؛ بلکه فقط آن را ممکن می‌دانند و شاید او متوجه این اشکال در عبارتش گردیده که در کتاب عصمة الانبیاء عبارت را چنین آورده که:

«ما می‌گوییم که پیامبران در زمان نبوت از گناهان کبیره و صغیره عمدی معصوم هستند. ولی از روی سهو جایز است.»^۵

۱. محصل افکار المتقدمین والمتأخرین: ص ۳۱۷.

۲. کلام تطبیقی: ص ۸۸.

۳. بحار الأنوار: ج ۱۱ ص ۹۱.

۴. التفسیر الکبیر: ج ۳ ص ۷-۸.

۵. عصمة الانبیاء: ص ۱۵.

عصمت از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی درباره عصمت بیان می‌کند: منظور از عصمت وجود نیرویی در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و گناه نگه می‌دارد.^۱ همچنین علامه طباطبایی در جایی دیگر اشاره می‌کند: «عصمت، عبارت است از نیرویی که انسان را از وقوع در خطا و از ارتکاب معصیت باز دارد.»^۲ افزون بر این تعبیر دیگری را در جای دیگر در مورد عصمت بیان می‌کند:

این موهبت الهی که ما آن را به نام نیروی عصمت می‌نامیم، خود نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد. سایر علوم، گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع گشته ولی این علم همیشه بر سایر قوا غالب است.^۳

در واقع علامه، عصمت را موهبتی الهی می‌داند که به دلیل شایستگی ویژه پیامبران الهی و امامان معصوم به آنان عطا می‌شود. به بیانی مطلوب تر، ملکه عصمت، محصول صفای فطرت و خلوص نفس معصوم و نیز علم ویژه ای است که او به صفات جمال و جلال خداوند از یک سو و آگاهی و علم ویژه ای که او به پی آمدهای خوب و بد طاعات و گناهان از سوی دیگر دارد که در پرتوی این صفای فطری و خلوص نفسانی و علم ویژه، عشق به جمال محبوب، وجود او را فرا می‌گیرد و در نتیجه هرگز میل به گناه در او پدید نمی‌آید و صدور گناه از معصوم امکان وقوعی نخواهد داشت و این همه از آثار لطف ویژه الهی نسبت به معصومان است.^۴

لذا علامه طباطبایی در این باره فرموده است:

«خداوند، برخی از بندگان خود را به استقامت فطرت و اعتدال خلقت آفریده است در نتیجه آنان از آغاز با ذهن‌هایی وقاد، ادراک‌هایی درست، نفوسی پاکیزه و قلب‌هایی سلیم، مسیر زندگی را برگزیده و نشو و نما کرده اند و در پرتو صفای فطرت و سلامت نفس، از

۱. کلام تطبیقی: ص ۸۸.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن: ج ۲ ص ۱۳۶.

۳. همان، ص ۱۴۰.

۴. کلام تطبیقی: ص ۹۳.

نعمت اخلاص بهره ای شایان برده اند.»

بهره ای که بسی بالاتر از است که دیگران در پرتو تلاش و کوشش خویش به دست می آورند؛ چرا که درون آنان از هر گونه آلودگی که مانع رشد و کمال معنوی است، پیراسته است.

ظاهر این است که این افراد، همان کسانی اند که قرآن آنان را «مخلصون» نامیده است. آنان پیامبران الهی و امامان معصومند که به تصریح قرآن کریم خداوند، آنان را برای خود برگزیده است؛ چنان که فرموده است: «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۱ و از ویژگی آنان این است که معرفت آنان به خداوند بر همگان برتری دارد. خداوند در حق آنان فرموده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ»^۲ خداوند از آنچه او را بدان وصف می کنند پیراسته است؛ مگر و وصف بندگان مخلص خداوند. علامه، عصمت را علمی ویژه، موهبتی الهی و معرفت انبیاء به خداوند برمی شمارد.^۳

عصمت عبارت است از قوه ای که با داشتن آن صدور معصیت ممتنع می شود، خود از شؤون مقام علم است و منافات با داشتن اختیار ندارد، چون اختیار از شؤون مقام عمل است و معنای آن این است که هم صدور فعل وهم ترک فعل از جوارح و اعضا صحیح باشد.^۴

به اعتقاد علامه، معصوم قدرت بر گناه دارد؛ اما آگاهانه و با اختیار تام از آن دوری می کند. و اما بررسی مطالبی کامل تر در رابطه عصمت با لطف خداوند ضروری به نظر می رسد. نزد علمای کلام اسلام، لطف، نعمت مهربانی و رحمت و توفیق الهی است که خداوند از روی فضل خود به بعضی از بندگان می دهد تا آن را به طاعت خود نزدیک کرده و از معصیت دور سازد.^۵

۱. انعام، ۸۷.

۲. صافات، ۱۵۹-۱۶۰.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن: ج ۱۱ ص ۱۶۵-۱۶۶.

۴. همان: ج ۱۷ ص ۲۹۱.

۵. سیردر فرق اسلام: ص ۲۲۱.

اثبات عصمت قبل از بعثت پیامبر اسلام از نگاه علامه طباطبایی

اعتقاد مفسران شیعه بر این است که همه پیامبران الهی - به جز پیامبر اسلام (ص) - از گناهان کبیره پیش از نبوت و پس از آن معصوم هستند و هم چنین از گناهان صغیره ای که سبب بی اعتباری و سبک شدن آنها می شود معصومند.

اما ارتکاب گناهان کوچکی که مایه بی اعتباری نمی شود رواست که پیش از نبوت و به صورت غیر عمدی از آنان صادر شده باشد. اما پس از نبوت به هر صورت صدور این گناهان از آنها ممتنع است.

پس علامه طباطبایی با استناد به آیات: « قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا... »^۱

ایشان با بیان شیوایی معصومیت نبوت را چنین توصیف می فرماید: «سخن گفتن کودک مولود معجزه ای است در اینکه هرچه بگوید جای تردیدی نمی گذارد که حق است؛ چون معجزه ای است مخصوصا با در نظر گرفتن این که در آخر گفتارش بر خود سلام کرد، یعنی بر پاکی و ایمنی از هر خباثت و طهارت مولودش خبر داده است.»^۲ خداوند در سوره شعراء در وصف رسول بزرگوارش خویش می فرماید: «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ * وَ تَقْبُلُكَ فِي السَّاجِدِينَ»^۳ همان کسی که تو را به هنگامی که بر می خیزی و تو را در میان سجده کنندگان می بیند. همچنین در ذیل آیه مذکور نظر علامه طباطبایی و شیخ طبرسی در خصوص اثبات و ضرورت عصمت قبل از نبوت رسول خدا (ص) جالب توجه است، علامه چنین آورده است:

«ظاهر این دو آیه این است که مراد از ساجدین، ساجدان در نماز باشد که یکی از ایشان خود رسول خدا (ص) است و این قهرا با نماز جماعت آن جناب منطبق می گردد و قرینه مقابله مراد به قیام هم قیام در نماز است. در نتیجه معنای آن چنین می شود. آن خدائی که تو را در حال قیام و سجده می بیند که با سایر ساجدین پائین و بالا می شوی و با

۱. مریم ، ۳۰ - ۳۳.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن: ج ۱۴ ص ۴۶؛ ترجمه المیزان ، موسوی همدانی: ج ۱۴ ص ۶۱.

۳. شعراء: ۲۱۸ - ۲۱۹.

ایشان نماز می خوانی.^۱

اثبات عصمت قبل از بعثت انبیا از نگاه فخر رازی

پروردگار حکیم در سوره انشراح می فرماید: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ»^۲ آیا سینه ات را نگشوده ام؟ و بار گرانت را از پشتت برداشتیم؟ باری که بر پشت تو سنگینی می کرد.

معنای ثقل است چنانچه در آیه: «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» به همین معنا است. گناه را وزر نامیدند چون برانجام دهنده آن سنگینی می کند. بدین معنا که دچار غم شدید بود و می افزاید که غم او با اعتلای کلمه الله زایل شد و این تاویل با «وَوَضَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» و «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» تقویت می شود. عسر به منای سختی ها و یسر به منای از بین رفتن آن است.^۳ فخر رازی در تفسیر خود وزر را به معنای سنگینی گناه می داند و برای اثبات معصیت انبیاء به این آیه احتجاج شده که به دو صورت از آن پاسخ می دهد:

اول: کسانی که گناه صغیره را بر انبیاء جایز می دانند این آیه را حمل بر گناه صغیره نموده اند و گفته اند: «الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ» دلیل بر کبیره بودن نیست، بلکه ندامت و اندوه فراوان پیامبر را می رساند. این سخن معتزله است و بر آن خدشه است.

دوم: حمل بر غیر گناه شود که صوری دارد: یک مورد قتاده می گوید: حمل بر گناهان قبل از نبوت که خداوند آنها را آمرزیده نموده است و در نهایت می گوید: مراد از وزر و سنگینی گناه برای پیامبر قبل از بعثت بوده است.^۴

بررسی عصمت پیامبر اسلام (ص) قبل از بعثت

پیامبر اسلام (ص) پیش از آن که مبعوث گردد، بر راه حق بود و هیچگاه پاکی ذاتی را به ظواهر فریبنده دنیا نیالود. همیشه از حق پیروی می نمود و هرگز دچار گمراهی‌هایی که قومش گرفتار آن بودند، نشد و راه خود را یافته و پیوسته تحت عنایت حضرت حق بود.^۵

۱. المیزان فی تفسیر القرآن: ج ۱۵ ص ۲۳۰.

۲. انشراح، ۱-۳.

۳. البراهین فی علم کلام: ج ۲ ص ۱۰۴.

۴. التفسیر الکبیر: ج ۳۲ ص ۵-۶-۳۱.

۵. تنزیه الانبیاء: ۱۰۵.

شبهه در عصمت پیامبر

اما گروهی از منافقان برای پیامبر اسلام پیش از بعثت شبهاتی را ساختند تا شاید بتواند عصمت پیامبر را متزلزل سازند. در این مورد به آیاتی مانند: «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى»^۱؛ «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»^۲ «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ»^۳ وَ رَبِّكَ فَكَبِّرُ * وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَ لَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرُ * وَ لِرَبِّكَ فَاصْبِرْ»^۴ و آیات دیگر استدلال نموده‌اند.^۴ اما علامه طباطبایی و فخر رازی در زمینه شبهات پاسخ داده اند:

پاسخ علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی با استناد به آیه سوره ضحی: «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى»^۵ می‌فرماید:

«مقصود از ضلال گمراهی نیست، بلکه هدایت نبودن است. خداوند متعال می‌فرماید: اگر هدایت خدا نباشد تو هیچ انسانی دیگر نزد خود هدایت نداری، مگر به وسیله خدای سبحان پس رسول خدا (ص) هم نفس شریف او با قطع نظر از هدایت خدا گمراه بود. هر چند که هیچ روزی از هدایت الهی جدا نبوده و از لحظه‌ای که خلق شده ملازم با آن بود در نتیجه آیه شریفه در ذیل مضمون آیه ای است که می‌فرماید: «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»^۶؛ تو نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان کدام است. و از همین باب است کلام موسی (ع) که بنا بر حکایت قرآن که گفت: «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذْ أَوْ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»^۷؛ هنگامی که آن مرد قبلی را کشتم از گمراهان بودم.» به این معنی که هنوز به هدایت رسالت هدایت نشده بودم.»^۸

۱. ضحی، ۷.

۲. شوری، ۵۲.

۳. مدثر، ۱-۷.

۴. منشور جاوید: ج ۶ ص ۹۰.

۵. ضحی، ۷.

۶. شوری، ۵۲.

۷. شعراء، ۲۰.

۸. تفسیر المیزان: ج ۲۰ ص ۳۵۴.

پاسخ فخر رازی

در برداشت از مطالب فخر رازی پیرامون آیه سوره ضحی می توان چنین گفت: که او پاسخهایی را در مجموع از قول مفسرین بیان می نماید و مراد از ضلال را گمراهی می داند و می گوید:

«گمراهی و ضلالت عبارت از ترک کردن و رها نمودن است. پس باید ضلالت امری باشد که آنرا ترک نموده و یا از آن روی برتابیده شود درحالی که این امر به این گونه در این آیه ذکر نشده است پس فخر این ضلالت و گمراهی را در این آیه منتفی می داند»^۱.

مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی پیرامون شبهات عصمت بعد از بعثت پیامبر اسلام

فخر رازی، کلمه وزر را به معنای گناه و بار سنگین گناه لحاظ می کند و به پیامبر نسبت می دهد، اما علامه طباطبائی کلمه وزر را به معنای بار سنگین نبوت و رسالت می داند و این گونه شبهه وزر به معنای گناه را در رسول الله (ص) منتفی می داند. فخر رازی، آیه دوم سوره انشراح را صراحت در گناه و معصیت پیامبر می گیرد و می گوید: پیامبر قبل از نبوت دارای گناه و معاصی کبیره و صغیره، عمدی و سهوی بوده است. و همین طور به پیامبر گناهان صغیره سهوی یا ترک اولی را در بعد از نبوتش در برخی موارد (افعال پیامبران) نسبت می دهد. درحالی که علامه طباطبائی و مفسرین شیعه از قبیل سید مرتضی، وقوع هرگونه شبهه در خصوص عصمت پیامبر (ص) قبل از بعثت را رد می نمایند.

فخر رازی، در باب اعتقاد، نهی شرک و امثال آن را نسبت به شخص پیامبر نهی صوری می داند، یعنی در واقع مخاطب آیه را پیامبر می داند، اما مقصود آیه را دیگران در نظر می گیرد. پس فخر رازی، شبهه خطا و اشتباه و معصیت را در بعد اعتقادی از پیامبر رفع می نماید و پیامبر را در بعد اعتقاد بعد از نبوت، معصوم می داند.

فخر رازی و علامه، شبهه در تبلیغ پیامهای الهی از سوی پیامبر (ص) را نمی پذیرد. چرا که علامه و فخر رازی، هر دو وسوسه شیطان و نحوه دخالت شیطان در آرزوی پیامبران را به این نحو می دانند که در اراده و خواست پیامبران تأثیری نمی گذارد و با وسوسه در قلوب

۱. التفسیر الکبیر: ج ۳۱ ص ۱۹۵-۱۹۷؛ البراهین در علم کلام: ج ۲ ص ۹۶.

پیامبران، آنها از هدفشان باز می مانند، بلکه نحوه دخالت شیطان در اراده و قلوب پیامبران هرگز در توان شیطان نیست. بلکه راه مداخله شیطان در آرزوی پیامبران در نگاه علامه و فخر از این طریق است که مردم را نسبت به دین و آیین پیامبران وسوسه و گمراه می کرد.

نحوه دخالت شیطان در تلاوت انبیاء بدین گونه بود که شیطان، شبهه های گمراه کننده به دل های مردم می انداخت و آنان را وسوسه می کرد تا ایمان مؤمنین را فاسد سازد ولی در نهایت خداوند شبهات شیطانی را باطل و پیامبران را موفق به ردّ شبهات می کرد، پس شبهه در نگاه فخر و علامه، در تبلیغ پیام های الهی از سوی پیامبر (ص) مرتفع می شود.

علامه طباطبائی در شبهه وارده بر احکام و فتاوی، پیامبر اسلام (ص) را مرتکب هیچ معصیتی نمی داند. در واقع علامه می گوید در فتوای اذن و اجازه دادن پیامبر (ص) به منافقینی که بهانه آوردند که در جنگ شرکت نکنند و خداوند فرمود به پیامبر که چرا اذن و اجازه دادی، خداوند نمی خواهد در این فتوا، تقصیری به گردن رسول خدا (ص) بیاندازد و سپس بگوید خدا از تقصیرت گذشت بلکه هیچ خطا و معصیتی نمی داند.

علامه می گوید بلکه هیچ سوء تدبیری در احیاء امر خدا از پیامبر سر نزده و هرگز مرتکب معصیت و حتی کوتاهی هم نشده است بلکه خداوند فرمود: اگر اذن نمی دادی یا چرا اذن دادی برای بیان افاده ظهور و وضوح دروغ منافقین بوده نه چیز دیگری. پس علامه معتقد است که پیامبر حتی در این قضیه مرتکب ترک اولی هم نشده و خطاب به خداوند در واقع مدح و ستایشی برای پیامبر (ص) و سرزنش هم، در واقع عتاب منافقین بود.

فخر رازی می گوید خطاب خداوند در واقع همراه با نرمی در خطاب به قصد بزرگداشت پیامبر (ص) بوده ولی عنوان می کند که پیامبر دچار ترک افضل و ترک اولی در این شبهه فتوا گردیده است. پس فخر رازی شبهه وارد بر احکام و فتاوی پیامبر (ص) را در بعد از نبوت را با ترک اولی پیامبر (ص) پاسخ می دهد.

فخر رازی در شبهه افعال پیامبر (ص) گناهان کبیره و صغیره، عمدی و سهوی قبل از نبوت را به پیامبر (ص) نسبت می داد و بعد از نبوت هم پیامبر را مرتکب ترک اولی و چه بسا مرتکب معاصی و گناهان صغیره سهوی می داند. در حالی که علامه پیامبر را از تمامی معاصی کبیره و صغیره عمدی و سهوی در قبل و بعد از نبوت مصون می داند.

دیدگاه علامه در خصوص شبهه آمرزش گناهان گذشته و آینده پیامبر که شبهه ای در افعال پیامبر است که ذنب به معنای گناه نمی باشد، بلکه ذنب، عملی است که آثار و تبعات بدی دارد، همان ذنبی که در نظر کفار، پیامبر را در برابر آن مستحق عقوبت می ساخت.

در نگاه علامه، پیامبر(ص) مرتکب هیچ گناه گذشته و آینده ای در افعال نگردید. اما نظر فخررازی در خصوص شبهه در آمرزش گناهان گذشته و آینده پیامبر این است که ذنب را به معنی گناه گرفته، و دیدگر این که وی ذنب، را برگناهان قبل از نبوت آن حضرت یا بر ترک اولی بعد از نبوت و حتی گناهان صغیره سهوی در بعد از نبوت پیامبر(ص) می داند.

در حالی علامه طباطبائی هر گونه شبهه وارد در افعال پیامبر(ص) را رد می نماید و ذنب را به معنای گناه نمی گیرد. در واقع به شایستگی مسأله گناهان گذشته و گناهان آینده پیامبر را توجیه منطقی می نماید و ثابت می کند که پیامبر(ص) مرتکب هیچ گناه گذشته و آینده ای در افعالش نگردیده ولی فخررازی، ذنب را به معنای گناه می گیرد و ذنب را بر گناهان صغیره و کبیره قبل از نبوت و بدتر از همه بر گناهان صغیره سهوی بعد از نبوت پیامبر(ص) نسبت می دهد، توجیه نادرستی می باشد و شأنیت پیامبر(ص) را زیر سؤال می برد.

بنابراین؛ فخررازی در پاسخگویی به شبهات وارد بر پیامبر(ص) نه تنها رفع شبهه ننموده بلکه نقش شبهه را قوی تر نموده، به طور کلی فعل انبیاء را زیر سؤال برده است. از نظر کلی علامه، پیامبر در باب عقاید و تبلیغ و فتوا و افعال هرگز قبل و بعد از نبوت دچار معصیت و خطا نمی شود. فخررازی، همه گناهان کبیره و صغیره عمدی و سهوی را قبل از نبوت برای او جایز می شمارد. ولی بعد نبوت در باب عقاید و اعتقاد و تبلیغ پیامبر را از هر خطا مصون می داند. و در مواردی ترک اولی حتی ارتکاب معاصی صغیره سهوی را به آنان نسبت می دهد.

در مقایسه کلی پاسخ های علامه، در خصوص آیات شبهه انگیز مناسب رفع شبهات بوده که با استواری عقیده به عصمت تام برای پیامبر، نزد هر عقل سلیم مقبول و مورد پسند است. اما پاسخ های فخررازی، نه تنها رفع شبهه ننموده بلکه در پست ترین وجه، عصمت پیامبر را قبل از نبوت حتی بعد نبوت شبهه دار نموده و شأن ایشان و هدف بعثت را نامطلوب جلوه داده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

با ارزیابی و تامل در مطالب تحقیق نکاتی به عنوان نتیجه کلی بیان می گردد:

حضرت علامه، عصمت را علم و بینش شکست ناپذیری می داند که به معصوم عطا می گردد. عصمت از مقوله شناخت محسوب می شود. در واقع ایشان، علاوه بر علم، منشأ عصمت را موهبت و لطفی الهی می داند که به دلیل شایستگی ویژه کمالات روحی پیامبران الهی به آنان عطا می شود.

ایشان در خصوص رابطه عصمت با اختیار، معتقد است که عصمت از شؤون مقام علم است و اختیار از شؤون مقام عمل، پس عصمت هیچ منافاتی با اختیار ندارد. در واقع علم معصوم هیچ گونه تأثیری در اراده و اختیار او در ترک گناه و انجام طاعات ندارد، بلکه معصوم با اراده و اختیار قوی خود از علم الهی در مسیر بندگی بهره می گیرد.

وی در خصوص مراتب عصمت معتقد است که انبیاء (ع) در محورهای عقاید تلقی وحی، تبلیغ رسالت و بیان افعال و سیره ازار تکاب گناهان و معاصی صغیره و کبیره و خطا، مصون می باشند. به ویژه عصمت از زمان ولادت انبیاء، جنبه و جویی پیدا کرده و صدور هیچ نافرمانی و خطا و گناه صغیره و کبیره را قبل یا بعد از نبوت در قول و افعال انبیاء روا نمی دانند.

ایشان علاوه بر عصمت بعد از بعثت، به عصمت قبل از بعثت انبیاء نیز معتقد است. دلایل فراوانی بر لزوم عصمت در قبل و بعد از نبوت اقامه نموده است. ساحت انبیاء (ع) را از هر معصیت و ضلالتی منزّه اند. هم چنین وی، مسأله شاهد بودن انبیاء را در روز قیامت بر حقایق اعمال انسان ها بیان می کند و آنان را با قاطعیت مقبول الشهادة می داند. در مقوله عهد، امامت را غیر از نبوت می داند و امامت را به معنای نبوت در نظر نمی گیرد. اما فخر رازی در اثبات وجوه عصمت، مقام نبوت را بالاتر از مرتبه امامت عنوان می کند.

علامه در خصوص آیات شبهه دار وارد بر عقاید، تبلیغ، فتوا و افعال پیامبران، هرگز، قبل و بعد از نبوت، دچار معصیت و خطا و اشتباه نمی شوند و البته پیامبران فقط در بُعد افعال، آن هم فقط مرتکب ترک اولی می شوند که منافاتی با عصمت انبیاء ندارد.

در خصوص عصمت تمامی انبیاء بر این باور است که پیامبران از گناهان کبیره

وصغیره عمدی، پیش از ثبوت و پس از آن معصوم هستند. همینطور از گناهان صغیره ای که سبب بی اعتباری آنان می شود، چه پیش از ثبوت و چه پس از آن معصوم هستند. ولی ارتکاب گناهان صغیره ای که سبب خفت و بی اعتباری آنان نشود و به صورت غیر عمدی قبل از ثبوت را جایز می داند. اما پس از ثبوت، صدور انواع گناهان و تمامی حالت‌های گناه، خطا و اشتباه از انبیاء را ممتنع می داند. وی، سهو و نسیان در نزول احکام و در تبلیغ احکام الهی را جایز نمی داند.

فخر رازی، برخلاف علامه و باورهای شیعه که ماهیتی حقیقی برای عصمت انبیاء قائل می باشند، وی در خصوص عصمت و منشأ آن هیچ ماهیت حقیقی قائل نمی باشد، چرا که وی عصمت را قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر معصیت و قبیح می داند. از طرف دیگر، او مانند اکثر اشاعره، عصمت را نوعی تصرف از جانب خداوند در انگیزه و اختیار شخص می داند و در واقع، عصمت را یک امر عدمی می داند. همچنین نه تنها نقش اختیار انبیاء را در مسیر عصمت منکر می شود بلکه، وجوب لطف را از جانب خداوند مردود می داند.

در رابطه عصمت با لطف، به وجوب لطف بر خداوند قائل نیست و معتقد است که هر کاری که خداوند با بندگانش انجام می دهد، همه نیکو است و استدلال می کند که اگر به وجوب لطف بر خداوند قائل شویم، لازم می آید که در هر عصری پیامبر و در هر شهری، معصوم وجود داشته باشد تا امر به معروف و نهی از منکر نماید در حالی که این بر خداوند واجب نیست.

فخر رازی معتقد است که پیامبر درسه بعد عقاید، تبلیغ رسالت و صدور احکام و فتاوی مصونیت دارد ولی در محور افعال و سیره برخلاف اعتقاد شیعه و علامه، اعتقادی به عصمت ندارد و از همه مهمتر این که، به لحاظ ساختار زمانی، عصمت را توأم با زمان ثبوت می داند و صدور گناهان کبیره و صفات عمدی را در زمان ثبوت جایز نمی داند اما معتقد است که صدور این گونه گناهان در قبل از ثبوت جایز است.

او دلایل نقلی (قرآنی) برای عصمت بعد از ثبوت پیامبر مطرح نموده که نشان می دهد که به عصمت قبل از بعثت اعتقاد ندارد و البته در مقوله عصمت بعد از ثبوت، برگزیدن از سوی خداوند را به عنوان وجهی از وجوه عصمت بر می شمارد و پیامبر را مخلصی می

داند که از وسوسه شیطان در امان است. او مانند علامه، پیامبر را صاحب عصمت مقبول الشهاده بر حقایق اعمال انسان ها در روز قیامت می داند که می توان اعتقاد بر مقبولیت را قابل ستایش نیز دانست.

فخررازی به عصمت زمانی بعد از نبوت ایشان قائل است، که غرض بعثت انبیاء را زیر سوال می برد. و نشان می دهد که به عصمت همه جانبه آنان اعتقاد ندارد. او در خصوص پاسخ به شبهات وارد بر عصمت در آیات ؛ قبل از نبوت، همه گناهان کبیره، صغیره، عمدی و سهوی را بر نبی جایز می شمارد. ولی بعد نبوت و باب عقاید و اعتقاد وی را از هر خطا و گناهی معصوم می داند. و در باب تبلیغ بعد نبوت نبی را از هر معصیتی معصوم دانسته ولی در مواردی ترک اولی را به آنان نسبت می دهد. و در باب احکام و فتوا آنان را از هر گناه میرا می داند.

علاوه بر ضعف سندی و دلالت روایات، با آیه تطهیر که طهارت اهل بیت را به صورت مطلق بیان می کند. و نیز با آیه اولی الامر نیز که اطاعت بدون قید از ائمه (ع) را بیان می کند و پذیرش آن مستلزم پذیرش عصمت آنان به صورت مطلق می باشد، در تعارض است. و نیز با روایاتی که عصمت انبیاء را به صورت مطلق ثابت می کند در تعارض است. و نیز با توجه به این مطلب که سخن پیامبر (ص) وحی است و با علم، قدرت و حکمت، به خوبی مصونیت وحی از هر گونه تصرف عمدی یا سهوی به اثبات می رسد.

فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲. ابن منظور المصری، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الاحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ه.ق، بیروت.
۳. تقدسی نیا، خسرو، تنزیه الانبیاء، سلسله درسهای آیه الله معرفت، انتشارات نبوغ، ۱۳۷۴ ه.ش.
۴. جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۵ ه.ش.
۵. خلیل الفراهیدی، معاجم المقایس، مؤسسه دارالهجرة الطبعة الثانية، النشر، ۱۴۰۹ ه.ق.
۶. الرازی، فخرالدین، البراهین در علم کلام، تصحیح سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ه.ش.
۷. الرازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر، ۳۲ جلدی، چاپ چهارم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸. الرازی، محمد بن عمر الخطیب، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ه.ق.
۹. الرازی، فخر الدین، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، دارالکتب العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۰. الرازی، فخر الدین، عصمة الانبیاء، موسسه البلاغ، ۱۴۰۸ ه.ق، بیروت.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ ه.ش، قم.
۱۲. زانوس، احمد پاشا، المعجم الایسط، انتشارات مدرسه، چاپ اول، ۱۳۸۸ ه.ش.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۳ ه.ش.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ۲۰ جلدی، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۱۵. الطبرسی، الفضل بن الحسن، تفسیر مجمع البیان، چاپ اول، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۱۶. طریحی، فریدالدین، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، طهران، المکتبه المرتضویه ۱۳۵۹ ه.ق.
۱۷. عمید، حسن، فرهنگ عمید، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۰ ه.ش، تهران.
۱۸. گلدزیهر، العقیده والشریعه، دار الحدیث، چاپ دوم، بی تا، مصر.
۱۹. مصباح یزدی، آموزش عقاید، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۴ ه.ش، قم.
۲۰. مکارم شیرازی، پیام قرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷ ه.ش.
۲۱. مکارم شیرازی وهمکاران، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷ ه.ش.
۲۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر، محققان، مرکز و معارف قرآن، موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷ ه.ش.
۲۳. هاشمی نژاد، سید عبدالکریم، رهبران راستین، انتشارات صبا، ۱۳۶۱ ه.ش.

مرگ برزخی از منظر قرآن کریم

نادر مختاری افراکتی^۱

رضوانه نجفی سوادرودباری^۲

چکیده

نقش تربیتی اعتقاد به عالم پس از مرگ و فهم مسائل آن برای کسی پوشیده نیست؛ به همین جهت در تمام ادیان الهی بعد از توحید، مسأله معاد مطرح است. یکی از مسائل مربوط به جهان پس از مرگ، عالم برزخ می باشد که با رسیدن اجل مقدر، انسانها وارد این عالم می شوند. و حیات جدیدی را به نام حیات برزخی تجربه می کنند. سوال اصلی این است که آیا اهل برزخ دو باره مرگ را تجربه می کنند؟ بر فرض اینکه مرگ در برزخ وجود دارد؛ آیا این مرگ برای همه موجودات؛ اعم از انسان، فرشته و جن می باشد، یا گروهی از مرگ برزخی در امانند؟ بر خلاف نظر اکثر مفسرین که مرگ در برزخ و استثناء گروهی را از این مرگ قبول ندارند؛ این مقاله با تحلیل آیات قرآن و با استمداد از روایات در صدد اثبات این مطلب است که علاوه بر مرگ دنیوی که مربوط به موجودات عالم طبیعت می باشد، انسانها و موجودات مجرد مانند فرشتگان در برزخ می میرند و دو باره زنده شده، رهسپار قیامت می شوند؛ مگر گروهی از اولیاء که از مرگ برزخی در امانند و از سختیهای آن به دور می باشند.

واژگان کلیدی

مرگ برزخی، مخلصین، نفخ صور، حیات برزخی.

۱. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

Email: dr_mokhtariafra@theo.usb.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

Email: r.najafi1342@theo.usb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۹

طرح مسأله

یکی از معارفی که قرآن تاکید فراوانی بر آن دارد، معاد و فهم اسرار جهان پس از مرگ و شرایط و نحوه زندگی انسان در آن جهان است که همه انسانها با آن رو برو هستند. مسائل جهان پس از مرگ نه تجربه پذیر است و نه آزمون می پذیرد و نه می توان همه مسائل آن را با عقل جستجو کرد؛ همچنین کشف و شهود انسانها را نمی توان معیار ارزیابی و سنجش برای آن قرار داد. تنها راه مطمئن، راه وحیانی است که از طریق کتابهای آسمانی و سفیران الهی به انسانها عرضه شده است. در این میان قرآن کریم در بیان این مسائل کوی سبقت از همه کتابهای آسمانی ر بوده است و مسائل مهمی از اوضاع و احوال جهان پس از مرگ را در آیات زیادی بیان فرموده است. تلاش بشر در فهم مسائل جهان پس از مرگ، تاریخی به قدمت آفرینش انسان دارد. حداقل از روزی که انبیاء از طرف خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده اند، مساله جهان پس از مرگ مطرح و محل تلاقی و برخورد تفکرات توحیدی با تفکرات شرک آمیز بوده است.

به اعتقاد منکرین معاد، انسان غیر از جسم چیزی نیست و آن هم با مرگ از بین می رود. در جبهه مقابل همه‌ی ادیان توحیدی این وعده را داده اند که انسان در مقابل عمل کرد دنیوی خود حساب پس خواهد داد و با از بین رفتن جسم، نفس و روح او از بین نمی رود و در عالم برزخ که جایگاه موقتی است، به حیات خود ادامه می دهد، تا روزی که سرنوشت نهائی او معین شود. انسانها بخشی از نتایج اعمال خود را در برزخ مشاهده می کنند و در آنجا یا در نعمت به سر می برند و یا در عذاب گرفتار اند. نتایج برخی اعمال دنیوی موجب ازدیاد درجات و یا درکات انسان در برزخ می گردد؛ اگر برزخ را باز داشتگاه موقت تصور کنیم، برخی در این باز داشتگاه تطهیر می شوند. انسانهای خوب با مردن و دیدن برزخ و تحمل مشکلات آن پاک شده در حالی که سینه های آنان از کینه و حسد و دشمنی تطهیر شده، وارد بهشت می شوند. «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ» (اعراف / ۴۰). در بهشت کینه و حسد را از قلب آنها خارج می کنیم تا بعضی بر بعضی دیگر حسادت نکنند؛ اگر چه ببیند درجه او از خودش برتر است. (ر.ک، طبرسی، ۱۳۷۲ / ۴)

«اگر در دل مومن غل و غشی بود باید در برزخ تطهیر شود تا بعد از سلامت کامل دل، به بهشت که دار السلام است وارد شود». (جوادی آملی، ۱۳۷۱/۲/۴۸۱) «عالم برزخ ظرف حساب است نه ظرف عمل، در آن عالم جان آدمی ثمره‌ی عمل خود را مشاهده می‌کند» (همان، ۱۷۵/۲). در برزخ برخی عذاب می‌شوند و این عذاب موجب تطهیر آنها می‌شود و از آلودگی گناه پاک شده به بهشت جاویدان می‌روند و برخی دیگر به خاطر عمل خیری که در دنیا از او باقی مانده است، موجب پاک شدن گناهان او می‌شود. «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِئْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَكُن لِهِمْ جُنُوحٌ عَلَىٰ أَسْمَانِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (هود/۱۱۴). «کارهای نیک گناهان را پاک می‌کند و این تذکری است برای آنان که اهل تذکراند».

پرونده اعمال بد برخی دیگر پرننگ می‌شود تا در روز حساب با پرونده پر از جرم به پای حساب کشانده شوند و این پرننگ شدن پرونده به خاطر سنتهای بدی است که از او در دنیا مانده است. ضرورت فهم این مسائل در تقویت ایمان و انجام اعمال نیک و جلوگیری از گناه و تربیت اخلاقی انسانها برای کسی پوشیده نمی‌باشد به همین جهت یکی از اصول اولیه همه ادیان توحیدی اعتقاد به معاد و ثواب و عقاب اخروی بوده و همه پیامبران الهی ابلاغ این اصل اساسی را وظیفه اولیه خود می‌دانستند.

بنابراین فرض که عالمی بعد از مرگ وجود دارد، انسانها در آن عالم یا معذب اند و یا در سایه رحمت الهی آرمیده اند و از نعمتهای خداوندی استفاده می‌نمایند، سوالات مختلفی در رابطه با حیات اخروی و برزخی انسان مطرح می‌شود که ذهن هر پژوهشگری را به خود مشغول می‌دارد. سعی ما در این مقاله بر این است که به دو سوال اساسی در رابطه با عالم برزخ پاسخ بدهیم.

سوال اول - وقتی نظام طبیعت برچیده شد و همه موجودات عالم دنیا نابود شدند و از این عالم رخت بر بستند و به عالم برزخ منتقل شدند؛ آیا همه موجودات در عالم برزخ تا روز قیامت زنده‌اند و مرگی برای آنها نیست یا در عالم برزخ مرگ وجود دارد و موجودات برزخی هم می‌میرند؟

سوال دوم - بر فرض اینکه مرگ اختصاص به عالم طبیعت ندارد و در عالم برزخ هم مرگ گریبان‌گیر موجودات می‌شود؛ آیا این مرگ برای همه موجودات برزخی است و یا گروهی مرگ برزخی ندارند و از فزع و فشار مرگ برزخی در امانند؟

این مقاله با استفاده از آیات قرآن کریم و تحلیل و تفسیر آیات، پاسخ مثبتی برای هر دو سوال ارائه می‌دهد که این جواب بر خلاف نظر اکثریت مفسرینی است که پاسخ‌شان به هر دو سوال منفی می‌باشد.

۱-۱. دو مرگ و دو حیات

از آیات قرآن و روایات معصومین استفاده می‌شود که مرگ اختصاص به عالم طبیعت ندارد؛ بلکه در عالم برزخ هم مرگ وجود دارد و همه موجوداتی که به عالم برزخ وارد می‌شوند با دمیده شدن نفخ صور می‌میرند. فرق مرگ در عالم برزخ با مرگ دنیوی در این است که مرگ برزخی، آنی است و مثل مرگ دنیا تدریجی نیست که هر موجودی اجل معین و زمان خاصی برای مرگ او تقدیر شده است؛ ولی در برزخ همه موجودات با یک نفخ صور می‌میرند. قرآن کریم دو مرگ و دو حیات برای انسان ترسیم می‌کند. در سوره غافر از قول مجرمین که در جهنم گرفتار عذاب اند این دو مرگ و دو حیات را بیان می‌فرماید.

قَالُوا رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّيْنَ وَأَحْيَيْتَنَا انْتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (غافر/ ۱۱). «مجرمین گفتند خداوندا دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی و به گناهان خود اعتراف کردیم. آیا راه نجاتی از عذاب جهنم هست».

مرگ اول - مرگ اول عبارت است از مرگ در دنیا همه موجوداتی که در نظام طبیعت زندگی می‌کنند زمان خاص و اجل معینی دارند. وقتی آن زمان معین فرا می‌رسد، طومار عمر دنیوی او بسته می‌شود و از دنیا به سوی عالم آخرت حرکت می‌نماید. «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (یونس / ۴۹)». «برای هر قومی پایانی است؛ هنگامی که اجل آنها فرا رسد نه ساعتی تاخیر می‌کنند و نه ساعتی پیشی می‌گیرند».

مرگ دنیوی به همه موجوداتی که دارای حیات و نفس اند، شامل می‌شود و همه نفوس فشار مرگ دنیوی را خواهند چشید. «کل نفس ذائقة الموت ثم إلینا ترجعون» (عنکبوت / ۵۷). «هرکسی مرگ را می‌چشد سپس به سوی ما برمی‌گردد».

حیات اول - بعد از آنکه هر انسانی اجل مقدر را سپری کرد، از عالم دنیا کوچ نموده وارد عالم برزخ می‌شود و حیات مجددی را در برزخ تجربه می‌نماید که با عالم طبیعت

تفاوت‌های اساسی دارد و نتیجه عمل کرد دنیوی خود را در برزخ مشاهده می‌نماید. برخی در نعمت و رضوان الهی به سر می‌برند که آیات و روایات زیادی به حیات برزخی این گروه دلالت دارند؛ مثل آیاتی که به حیات شهدای راه حق در برزخ اشاره دارند «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران/۱۶۹/۱۷۰). «هرگز گمان مبرید آنها که در راه خدا کشته شده‌اند، مردگانند؛ بلکه آنها زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌خورند».

برخی دیگر در عذاب الهی گرفتارند و از دیدن نتایج اعمال خود به وحشت افتاده و آرزوی برگشت به دنیا را دارند تا اشتباهات خودشان را جبران نمایند؛ ولی اجازه بازگشت به آنها داده نمی‌شود. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (المؤمنون/۱۰۰). «تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرا می‌رسد، می‌گوید، پروردگار من مرا بازگردان، شاید عمل صالحی انجام دهم؛ چنین نیست، این سخنی است که او به زبان می‌گوید و پشت سر آنها برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند».

«النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمُ السَّاعَةَ أُدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر/۴۶). «عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و روزی که قیامت بر پا می‌شود آل فرعون را در سخت‌ترین عذابها وارد کنید»

در روایات معصومین آمده است که مومنان در برزخ متنعم‌اند، هنگامی که جایگاه اخروی خود را می‌بینند از خداوند می‌خواهند که قیامت زودتر بر پا شود. مجرمین نیز در آنجا در عذاب‌اند، وقتی جایگاه ابدی خود را مشاهده می‌نمایند و شدت عذاب قیامت و جهنم ابدی را ملاحظه می‌کنند از خداوند درخواست می‌کنند که روز قیامت را تاخیر بیاندازد. (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸/۳/۲۳۸)

مرگ دوم - مرگ دوم در عالم برزخ رخ می‌دهد. مرگ در برزخ وقتی محقق می‌شود که نظام عالم طبیعت بر چیده شده، همه وارد برزخ می‌شوند و مدتی حیات برزخی همگانی، ادامه پیدا کرده آنگاه با اراده خدا صوری دمیده می‌شود و همه موجوداتی که در عالم برزخ به سر می‌برند اعم از فرشتگان و انسانها با یک نفخ صور می‌میرند و مرگ، سراسر عالم برزخ را فرا می‌گیرد. این مطلب درست است که هر کس از دنیا می‌

رود، وارد عالم برزخ می‌شود؛ ولی مقدمه ظهور برزخ برای همگان با نابودی نظام طبیعت محقق می‌شود و برچیده شدن نظام کلی طبیعت با یک صیحه انجام می‌شود. این صیحه حتی فرصت توصیه و مکالمه را از انسانها می‌گیرد. «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ» (یس ۵۰/۴۹). «جز این انتظار نمی‌کشند که یک صیحه عظیم آنها را فرو گیرد در حالی که مشغول جدال هستند، چنان غافلگیر می‌شوند که حتی نمی‌توانند وصیتی کنند یا به سوی خانواده خود مراجعت نمایند».

با این صیحه و برچیده شدن نظام طبیعت موجوداتی که در عالم طبیعت زندگی می‌کردند، همه وارد عالم برزخ می‌شوند. این مرگ عمومی عالم طبیعت، مقدمه ظهور عالم برزخ برای همگان می‌باشد. مرگ در دنیا مقدمه ظهور عمومی برزخ برای همگان است و مرگ در عالم برزخ مقدمه ظهور قیامت کبری می‌باشد.

قرآن کریم مرگ برزخی را با جمله‌ی نفخ صور بیان فرموده است. «و نَفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر ۶۸). «در صور دمیده می‌شود و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر در صور دمیده می‌شود، ناگهان همگی بپا می‌خیزند و در انتظار حساب هستند».

در سوره‌ی نمل نیز به مرگ موجودات در عالم برزخ اشاره شده است. «و يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلٌُّّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ» (نمل/۸۷). «و روزی را که در صور دمیده می‌شود و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند در وحشت فرو می‌روند، جز کسانی که خدا به خواهد و همگی با خضوع در پیشگاه او حاضر می‌شوند».

کلمه صعق به معنای مرگ می‌باشد. صعق به کسی گفته می‌شود که از شدت صوتی که شنیده، بمیرد (رک: فراهیدی، ۱/۱۴۰۹ و ۱۲۹/ر.ک: صاحب، ۱/۱۴۱۴/۱۳۷/ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶/ق/۴/۱۵۰۷).

کلمه فزع در سوره نمل نیز به معنای مرگ آمده است. راغب در معنای فزع در آیه فوق می‌گوید، فزع به حالتی گفته می‌شود که از شدت ترس، خون در بدن انسان منقبض

و گرفته می شود که کنایه از مرگ، از شدت ترس می باشد. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۵۳/۳/۱۳۷۴). مرحوم طبرسی در مجمع البیان هم فرع را به معنای مرگ، از شدت هراس معنا نموده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲/۷/۳۷۰/ار.ک: ابن الاثیر ۳۱/۲/۱۳۶۴ و ر.ک: طبرانی، ۳۸۵/۵/۲۰۰۸).

به نظر علامه طهرانی فرع و صعق هر دو به یک معنا می باشند، فرع به آن وحشتی گفته می شود که منجر به مرگ شود. پس مفاد از صدر دو آیه فوق؛ یعنی آیه وارده در سوره نمل و آیه وارده در سوره زمر، دمیدن در صور است که بواسطه آن همه زنده گان در خوف و هراس افتاده و هلاک می شوند. (ر.ک: طهرانی، ۱۲۵/۴/۱۴۲۷).

حقی هم در تفسیر خود صعق و فزع را به یک معنا گرفته است، وی می گوید؛ «هنگامی که صعق بر مرد عارض شود، وقتی است که سختی به او می رسد و بیهوش می شود. ای بسا از این شدت می میرد؛ پس صعق اکثراً به معنای مرگ به کار می رود». (حقی، بی تا/۱۳۷/۸).

در دو آیه سوره نمل و زمر از مرگی که در اثر نفخ صور محقق می شود، گروهی را استثناء نموده است. به قرینه این استثناء و به قرینه تقابل دو نفخه در سوره زمر روشن می شود که صعق و فزع در آیات فوق مربوط به مرگ برزخی می باشد؛ به صور قیامت و نیز به مرگ دنیوی نیز مربوط نمی شود.

اما اینکه مربوط به قیامت کبری نمی شود؛ چون بعد از برپائی قیامت کبری و تمام شدن محاسبه، مرگی وجود ندارد. «إِنَّ دَارَ الْآخِرَةِ لَهِیَ دَارُ الْحَيَوانِ» (عنکبوت/۶۴). «بتحقیق زندگی واقعی سرای آخرت است». بنابراین قیامت جای حیات و زندگی است در حالی که در هر دو آیه کریمه می فرماید، همه می میرند و نیز از تقابل بین نفخه اول و دوم در آیه سوره زمر استفاده می شود که نفخه اول که موجب مرگ می شود، مربوط به قیامت کبری نمی باشد.

از طرفی چون در هر دو آیه گروهی از مرگ استثناء شده اند به دو دلیل مرگ در هر دو آیه به مرگ تدریجی دنیوی و نیز به برچیده شدن نظام طبیعت به صورت دفعی مربوط نمی شود.

اولاً مرگ دنیوی استثناء پذیر نیست. وقتی خداوند اراده نماید، نظام طبیعت به هم می

خورد و همه موجودات در عالم طبیعت با یک صیحه نابود می‌شوند و نظام جدیدی بر پا می‌گردد. «ما يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ» (یس/۴۹/۵۰) «جز این انتظار نمی‌کشند که یک صیحه عظیم آنها را فرو گیرد در حالی که مشغول جدال هستند چنان غافلگیر می‌شوند که حتی نمی‌توانند، وصیتی کنند یا به سوی خانواده خود مراجعت نمایند». در حالی در آیات سوره زمر و سوره نمل، گروهی از مرگ استثنا شده‌اند؛ پس معلوم می‌شود که مرگ در آیات فوق به مرگ دنیوی مربوط نمی‌شود.

ثانیاً طبق روایات معصومین که بعداً ذکر می‌شود، صعق و فزع در دو آیه سابق شامل موجودات مجرد و فرشتگان هم می‌شود و مراد از اهل سماوات در آن آیات فرشتگان می‌باشند؛ در حالی که فرشتگان در عالم طبیعت زندگی نمی‌کنند تا بر چیده شدن نظام طبیعت در آنها اثر گذاشته و بمیرند. بنابراین مرگ در آیات فوق مربوط به عالم برزخ می‌باشد؛ وقتی که صور دمیده شد، همه موجوداتی که در عالم برزخ زندگی می‌کنند (انسانها و فرشتگان) با دمیده شدن صور می‌میرند؛ مگر کسانی که وجه الله شده‌اند. دمیده شدن صور و مرگ برزخیان مقدمه حیات آخرت و خروج انسانها از قبر و حرکت آنها به سوی قیامت کبری و محاسبه عمومی می‌باشد.

علامه طباطبائی در توضیح دو مرگ و دو حیات می‌فرماید؛ «و المراد بقولهم: «أُمَّتَنَا ائْتَيْنِ وَأَٰخِيَّتَنَا ائْتَيْنِ» كما قيل الإمامة عن الحياة الدنيا و الإحياء للبرزخ و الإحياء للحساب يوم القيامة فالآية تشير إلى الإمامة بعد الحياة الدنيا و الإمامة بعد الحياة البرزخية و إلى الإحياء في البرزخ و الإحياء ليوم القيامة و لولا الحياة البرزخية لم تتحقق الإمامة الثانية لأن كلا من الإمامة و الإحياء يتوقف تحققه على سبق خلافه» (طباطبائی، ۱۳۷۱/۱۸/۱۵۰).

«مراد از قول خدای متعال «میراندی دو مرتبه و زنده کردی دو مرتبه» همانظوری که گفته شده است، میراندن از حیات دنیا و زنده کردن در برزخ و زنده کردن برای روز قیامت؛ اشاره است به میراندن بعد از حیات دنیا و میراندن بعد از حیات برزخ و زنده کردن برای روز قیامت که اگر حیات برزخی نبود، میراندن دوم محقق نمی‌شد؛ چون میراندن و زنده کردن متوقف بر این است که خلاف آن قبلاً محقق شده باشد».

روایاتی از معصومین در رابطه با مرگ برزخی نقل شده است که مرگ همه

موجودات؛ اعم از ملائکه، انسان و جن را بیان می کند. وقتی نفخ صور در برزخ دمیده می شود، انسانها و ملائکه می میرند. به دستور خدا ملك الموت جان همه از جمله حاملان عرش، جبرائیل، میکائیل و اسرافیل را می گیرد و آخرین فردی که مرگ در برزخ گریبان گیر او می شود، ملك الموت است که به اذن خدا او هم می میرد و با نفخ صور دو باره همه زنده شده به سوی قیامت رهسپار می شوند. (ر.ک: کلینی، ۲۵۶/۳/۱۴۰۷).

از اینکه مرگ برزخی، فرشتگان را در بر می گیرد، استفاده می شود که این مرگ مربوط به عالم دنیا نمی باشد؛ چون فرشتگان در عالم دنیا زندگی نمی کنند. همچنین مربوط به قیامت کبری هم نمی باشد؛ چون در آخرت و قیامت کبری دار حیات است، آنجا مرگی در کار نیست. «إِنَّ دَارَ الْآخِرَةِ لَهِیْ دَارُ الْحَیْوَانِ» (عنکبوت ۶۴). پس مرگ فرشتگان مربوط به عالم برزخ می باشد و این مرگ عمومی مقدمه بر پا شدن قیامت کبری محسوب می شود.

حیات دوم - مرگ برزخی مقدمه حیات اخروی است. وقتی همه موجودات در برزخ به یک نفخه مردند، با نفخه دیگر زنده می شوند و به سوی جایگاه ابدی حرکت می نمایند. در آیات زیادی از قرآن کریم به حیات و احیاء بعد از مرگ در برزخ اشاره شده است، در سوره زمر می فرماید؛ «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر/۶۸). «در صور دمیده می شود و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند می میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر در صور دمیده می شود، ناگهان همگی بپا می خیزند و در انتظار حساب هستند».

و در سوره یس نیز به این نفخه اشاره شده است. «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ» (یس/۵۱). «بار دیگر در صور دمیده می شود، ناگهان آنها از قبرها شتابان به سوی پروردگارشان می روند».

در سوره حاقه نیز خروج از قبور و حرکت به سوی قیامت را با نفخ صور بیان می فرماید؛ «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فَدْ كَتَا ذَكَّةً وَ وَاحِدَةً» (الحاقه/۱۴/۱۳). «به محض اینکه یک بار در صور دمیده شود، زمین و کوه ها از جا برکنده می شود و یک باره در هم کوبیده و متلاشی گردند».

علامه در تفسیر آیه «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا

يَسَاءَلُونَ» (مومنون / ۱۰۱). «زمانی که در صور دمیده می شود هیچگونه نسبی میان آنها نخواهد بود و از یکدیگر تقاضای کمک نمی کنند». می فرماید؛ مراد از این نفخ صور برای احیاء اموات و پر پا شدن قیامت کبری است؛ چون بر هم خوردن نسب و سوال نکردن از هم دیگر مربوط به قیامت می باشد. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ۶۸/۱۵).

۲-۱. اقوال دیگری در تفسیر آیه «امتتا اثنین واحییتنا اثنین»

۱. مراد از مرگ اول در صلب پدران و ماران بوده است. حیات اول، حیات دنیوی و مرگ دوم هم مرگ دنیوی و حیات دوم، حیات روز قیامت است.
۲. حیات اولی، حیات دنیوی است و مرگ اول هم مرگ دنیوی است. حیات دوم در قبر برای سوال قبر و مرگ دوم در قبر بعد از سوال می باشد و حیات قیامت بیان نشده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۸۰۴/۸).

برخی دیگر از مفسرین این آیه را به رجعت مربوط دانسته اند (ر.ک: طیب، ۱۳۶۹/۱۱/۲۵۹). و اقوال دیگری هم در بیان این آیه نقل شده است که ضرورتی برای نقل آنها نیست.

بعضی تفسیر دو مرگ و دو حیات را اینطور بیان کرده اند؛ هنگامی که انسان می میرد، وارد عالم برزخ می شود. تا اینجا یک مرگ و یک حیات محقق شده است مرگ از حیات دنیوی و حیات برزخی. مرگ دوم را که مرگ برزخی می داند در پایان این دنیا تصور می کند و معتقد است همزمان با بر چیده شدن نظام طبیعت مرگ برزخی هم رخ می دهد و این مطلب را از آیه ۶۸ سوره زمر استفاده نموده است. «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر/۶۸). «در صور دمیده می شود و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند می میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر در صور دمیده می شود، ناگهان همگی بیا می خیزند و در انتظار حساب هستند». و حیات دوم، احیاء برای قیامت کبری است که از آیات قرآن از جمله آخر آیه زمر استفاده می شود؛ «ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲۰/۱۳). به نظر می رسد که مرگ برزخی را همزمان با پایان جهان تصور کردن، درست نباشد.

اولا- مرگ در بخش اول آیه زمر وقتی محقق می شود که عمر دنیا تمام شده و نظام

عالم طبیعت برچیده شده است. اگر مراد از مرگ برزخی پایان دنیا باشد، فرشتگان در عالم طبیعت نیستند که با پایان یافتن دنیا مرگ آنها هم فرا رسد؛ چون صحیه ای که دنیا را به پایان می رساند، ربطی به برزخ ندارد، فقط پایان دنیا را اعلام می کند. «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ» (یس/۴۹/۵۰).

ثانیا- مرگ موجودات برزخی؛ یعنی موجوداتی که در عالم تجرد زندگی می کنند، طبق بعضی از روایاتی که بعدا ذکر می شود با فاصله زمانی زیادی از بر چیده شدن دنیا محقق می شود؛ پس نمی توان گفت که مرگ همه برزخیان حتی فرشتگان همزمان با پایان یافتن دنیا محقق می شود.

ثالثا- لازمه سخن ایشان این است که کسانی که در پایان دنیا می میرند، حیات برزخی نداشته باشند؛ چون به نظر ایشان با همان صحیه که دنیا نابود می شود، مرگ برزخی حاصل می شود؛ قهرا افرادی که در آخر دنیا می میرند وارد برزخی نشده اند و این خلاف آیه ۱۱ سوره عافر است که دو حیات و دو مرگ برای انسانها بیان کرده است و همچنین بر خلاف نظر عموم مفسرین است که معتقد اند همه انسانها برزخ دارند و خلاف نظر خودشان نیز می باشد.

رابعا- بین دو قول صاحب تفسیر نمونه تناقض لازم می آید، بنابراین که صور پایان دنیا موجب مرگ برزخیان می شود، باید دو نفخه داشته باشیم، نفخه پایان دنیا و مرگ برزخیان و نفخه احیاء برای قیامت کبری در حالی که ایشان در جای دیگر سه نفخه را قبول دارند. در تفسیر آیه ۶۸ زمر می گوید، از بعضی از روایات بر می آید که برای تحقق عالم قیامت سه نفخه دمیده می شود، نفخه فزع، نفخه مرگ و نفخه بعث و در نهایت حرکت به سوی قیامت. (ر.ک: مکارم شیرازی ۱۳۷۱/۱۹/۶۸).

پس با توجه به مطالب گذشته، این نکته لازم است که نفخه فزع، نفخه مرگ در برزخ است که در دو آیه نمل و زمر که در یکی با کلمه فزع در دیگری با کلمه صعق آمده است.

بنابراین گروهی از مفسرین؛ همچون تفسیر نمونه نتوانسته اند بین پایان دنیا و مرگ برزخی تفکیک قائل شوند. در توجیه نفخ صور که سه نفخه است، صور پایان دنیا، صور

مردن اهل برزخ و صور زنده شدن برزخیان برای قیامت، چیزی به نام صور فزع و صعق را ذکر کرده اند، معلوم نمی شود این فزع در کدام مرحله از مراحل دمیده می شود؛ به نظر می رسد خلط شده است بین صور پایان دنیا و صور برزخ؛ در حالی که پایان دنیا، اول ظهور برزخ برای همه است که همه موجودات مجرد و مادی، انسان و ملک و جن در برزخ جمع می شوند. اما مرگ در برزخ مقدمه ظهور قیامت کبری و نهائی شدن جایگاه همه موجودات می باشد.

در روایات معصومین هم بین مرگ زمینیان و ملائکه که از آنها به اهل آسمان تعبیر شده است، فاصله زمان زیادی ذکر شده است. علی ابن ابراهیم در ذیل آیه کریمه «لَمَنِ الْمَلَكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر / ۴۰) از امام باقر نقل می کند که فاصله بین مرگ اهل زمین و مرگ اهل آسمان به اندازه خلق کردن و میراندن اهل زمین است و باز فاصله بین مرگ اهل آسمان اول و آسمان دوم این فاصله چند مقابل می باشد و فاصله بین مرگ اهل آسمان دوم و سوم همین مقدار تا می رسد به فاصله مرگ میکائیل و جبرائیل و اسرافیل و ملک الموت که چندین برابر می شود. (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳ ش/ ۲/ ۲۵۶) از این حدیث استفاده می شود که فاصله زمانی مرگ در برزخ و بر چیده شدن دنیا بیش از عمر دنیا می باشد؛ پس چگونه می توان گفت پایان یافتن دنیا همزمان با مرگ برزخی است.

سوالی که مطرح می شود، این است که چرا خداوند حیات دنیوی را در آیه ۱۱ سوره غافر سه حیات ذکر نکرده بلکه دو حیات برزخی و قیامت را مطرح نموده است. جوابی که علامه طباطبایی فرموده اند و جواب درستی هم است، آن است که هدف خداوند از نقل گفته اهل جهنم اینکه اهل جهنم در دنیا منکر معاد بودند و بعد از مردن از دنیا و زنده شدن در برزخ و دو باره مردن در برزخ و زنده شدن در قیامت، یقین به معاد پیدا کرده و اقرار به معاد می کنند و حیات دنیوی در این اقرار و یقین به معاد نقشی نداشته است به این جهت خداوند حیات دنیوی را از قول اهل جهنم ذکر فرموده است (ر.ک: طباطبائی، ۳۱۲/۱۷/۱۳۷۱).

بنابراین سه نفخه صور و دو مرگ و دو حیات از آیات قرآنی استفاده می شود. در نفخه اول نظام طبیعت بر چیده می شود و عالم برزخ ظهور می کند. از این نفخه قرآن کریم با کلمه صبیحه یاد می کند. (یس / ۵۰) در نفخه دوم همه موجودات عالم برزخ می میرند و

در نفخه سوم دو باره زنده می‌شوند و به سوی قیامت کبری رهسپار می‌شوند.

۳-۱. استثناء مخلصین (به فتح) از مرگ برزخی

در دو آیه‌ی ۶۸ زمر و ۸۷ نمل گروهی از مرگ و وحشت نفخه‌ی صور دوم؛ یعنی مردن در عالم برزخ استثناء شده‌اند. این استثناء هم در سوره‌ی نمل و هم در سوره‌ی زمر آمده است؛ ولی در سوره‌ی نمل آیه‌ی بعدی این افراد را با وصف حسنه معرفی می‌فرماید؛ «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ.» (نمل / ۸۹) «کسانی که کار نیکی انجام دهند پاداشی بهتر از آن خواهند داشت و آنها از وحشت آن روز در امانند». مراد از حسنه در اینجا حسنه مطلق است؛ یعنی هیچ سیئه‌ای همراه حسنه نباشد؛ زیرا؛

اولا- اگر مراد از حسنه، حسنه فی الجمله باشد، استثناء از فزع و از صعق در آیه معنی ندارد؛ چون اکثر انسانها حداقل چندین کار خوب، اخلاق خوب و صفت خوب در کار نامه‌ی اعمال خود دارند. لازمه‌ی این مطلب این است که اکثر انسانها از فزع برزخ در امانند؛ چون اکثر انسانها حسنتان شان با سیئات همراه هست، در حالی که مراد آیه این نیست.

ثانیا- در این آیه خداوند حسنه را در مقابل سیئه قرار داده است، حسنه‌ای که همراه با سیئه باشد مقابل سیئه نیست؛ پس مراد حسنه‌ای است که آلوده به سیئه نباشد. «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُ» (نمل / ۹۰). «آنان که اعمال بدی انجام دهند، با صورت در آتش افکنده شوند». معلوم می‌شود، هر کسی که سیئه را با حسنه توأم کند و نیکی و بدی را با هم در آمیزد از فزع آن روز در امان نمی‌باشد. (ر.ک: طهرانی، ۱۴۲۳/۴/۱۷۸ و ر.ک: طباطبائی، ۱۹۹۹/۲۲۸). به نظر علامه فزع در آیه سوره نمل مربوط به قیامت می‌باشد. (ر.ک: همان). ولی همانطوری که گفته شد فزع و صعق به یک معنا می‌باشند که به معنای مرگ آمده است؛ در حالی که بعد از قیامت کبری مرگی در کار نیست.

خداوند در سوره دخان یکی از ویژگی‌های متقین را مصونیت از مرگ در عالم برزخ شمرده است. «لَا يَسْتَدْوِقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ» (دخان / ۵۶). «هرگز مرگی جز همان مرگ اول نخواهند چشید و خداوند آنها را از عذاب دوزخ حفظ می‌کند».

علامه طباطبائی در تفسیر آیه می‌فرماید؛ «أن هناك موتتين الموتة الأولى وهي الناقله

للإنسان من الدنيا إلى البرزخ و الموتة الثانية و هي الناقلة له من البرزخ إلى الآخرة فإذا كان «إِلَّا» في قوله: «إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى» بمعنى سوى و المجموع بدلا من الموت كانت الآية مسوقة لنفي غير الموتة الأولى و هي الموتة الثانية التي هي موتة البرزخ فلا موت في جنة الآخرة لا موتة الدنيا لأنها تحققت لهم قبلا و لا غير موتة الدنيا التي هي موتة البرزخ». (طباطبائی، ۱۳۷۱/۱۸/۱۵۰). «چون آدمی دارای دو مرگ است، یکی مرگ اول که آدمی را از دنیا به برزخ نقل می دهد و دومی مرگی که آدمی را از برزخ به آخرت می برد و هنگامی که کلمه «الا» به معنای «سواي» باشد و مجموعا جمله «الا الموتة الاولى» بدل از کلمه «الموت» باشد، آیه شریفه در این سیاق و مقام خواهد بود که غیر از مرگ اول یعنی مرگ دوم را که همان مرگ برزخی است نفی می کند و در بهشت و آخرت هم مرگی نیست نه مرگ اول دنیائی؛ چون قبلا آن را چشیده‌اند و نه غیر آن که مرگ برزخی باشد. با این دلیل، تقیید موت به اولی روشن می شود».

از این آیات استفاده می شود که گروهی از اولیاء خدا مرگ برزخی ندارند این گروه کسانی اند که از فرشتگان و از اصحاب یمین برتر و بالاتراند و باید آنقدر تاب و توان داشته باشند تا وحشتی که از نفخ صور در برزخ بر می خیزد و همه‌ی اهل آسمانها و زمین و فرشته گان را می کشد در قلب و گوش آنها هیچ اثری نکند و آنها را به وحشت نیاندازد. اینها باید کسانی باشند که تمام امور خود را به خدا سپرده‌اند و به مقام تسلیم و رضا رسیده‌اند و خود را فانی در ذات حضرت حق نموده‌اند و هیچ اثری از استکبار و اظهار هستی در نفس خود باقی نگذارند آنان از وسوسه شیطان به دور و از تصرف آن مصون‌اند «قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص ۸۲/ ۸۳) «شیطان گفت به عزت سوگند همه آنها را گمراه خواهم کرد؛ مگر بندگان خالص تو از میان آنها».

از ویژگی‌های مخلصین این است که نفخه صور در آنها تاثیر نمی کند و از نهب نفخ صور و از سختی و وحشت آن در امانند، در واقع مصداق حقیقی وجهه الله هستند. «لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (قصص ۸۸). «معبود دیگری را با خدا مخوان که هیچ معبودی جز او نیست. همه چیز جز ذات خدا پاک او فانی می شود. حاکمیت از آن او است و همه به سوی او باز می گردند». مخلصین کسانی هستند که ذاتشان مطهر، اخلاق و اوصافشان پاکیزه و اعمالشان

خالص شده است و در تحت ولایت خدا قرار گرفته اند نه تنها از مرگ برزخی در امانند بلکه از زحمت محاسبه و حضور در قیامت هم آزاداند. «فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (الصافات / ۱۲۷/۱۲۸). «آنها او را تکذیب کردند؛ ولی همگی در دادگاه عدل الهی احضار می‌شوند؛ مگر بندگان خالص خدا».

نه صیحه و نفع صور برزخی برای آنها زجر آور و کشنده است و نه نفع صور قیامت و احیاء مردگان برای آنها تأثیر دارد. نه از دمیدن صور برزخ می‌میرند و چون نمرده‌اند در نفع صور سوم هم زنده نمی‌شوند، آنان همیشه زنده‌اند و از مرگ برزخی و فزع در امان می‌باشند. از برزخ گذشته‌اند و به جایگاه قدسی رسیده‌اند که صعق و فرع برزخی به گوش آنها نمی‌رسد لذا در ذیل آیه ی ۹۰ سوره نمل امام صادق علیه السلام بعد از تقسیم عبادت کنندگان به سه گروه می‌فرماید، گروه سوم کسانی هستند که عبادت آنان حبا لله است و این نوع عبادت را موجب امن از فرع برزخ می‌داند.

«وَلِكَيْ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَلَّفُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا كَانُوا بِشَيْءٍ مِنَ اللَّهِ يَكْفُرُونَ» (صافات / ۳۸/۱۳۷۶). «اما من خدای عزوجل را از روی محبت عبادت می‌کنم و این عبادت انسانهای با کرامت است که موجب امنیت آنها است. خدای متعال فرمود؛ آنان از مرگ همان روز در امانند، این به واسطه قول خدای عزوجل که فرمود؛ «ای پیغمبر بگو اگر شما خدا را دوست می‌دارید از من تبعیت کنید، خداوند هم شما را دوست می‌دارد و گناهان شما را می‌بخشد». پس هر کس خدا را دوست بدارد خدا او را دوست می‌دارد و هر کس را خدای عزوجل دوست بدارد او در امان است».

در تفسیر آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ» (قصص / ۸۸) «همه چیز نابود می‌شود؛ مگر وجه خدا»، روایات زیادی از معصومین نقل شده است که فرمودند؛ وجه خدا که فانی نمی‌شود، ما هستیم. دو روایت از باب تبرک نقل می‌شود.

۱- راوی به اما باقر می‌گوید؛ فدایت شوم، به من از قول خدای متعال که فرمود، هر چیزی هلاک می‌شود مگر وجه خدا، خبر بده، فرمود؛ ای فلانی همه چیز هلاک می‌شود و وجه الله باقی می‌ماند که او بزرگتر از آن است که توصیف شود؛ لکن معنایش این است

که همه چیز نابود می‌شود؛ مگر دین خدا و ما وجه خدا هستیم که از طریق ما به خدا می‌رسند.

۲- شخصی از امام صادق علیه السلام راجع به کلام خداوند؛ «هر چیزی هلاک می‌شود مگر وجه خدا» سوال کرد، امام فرمود، مردم چه می‌گویند، من عرض کردم، می‌گویند؛ همه چیز هلاک می‌شود مگر وجه خدا؛ سپس امام فرمود، همه چیز هلاک می‌شود مگر وجه خدا، که از آن وجه به سوی خدا می‌آیند، به خدا قسم ما وجه خدائیم که از آن طریق خدا شناخته می‌شود». (صفار، ۵۶/۱/۱۴۰۴).

۴-۱. استثناء تابعین مخلصین (به فتح) از مرگ برزخی

کسانی که خود در زمره مخلصین (به فتح) نمی‌باشند ولی در زمره تابعین و محبین مخلصین می‌باشند به تبع مخلصین از مرگ برزخی در امانند. بنابر اینکه از امام و مقتدای خویش تبعیت می‌نمایند؛ اگر امام ضلالت باشد به دنبال او به جهنم کشیده می‌شوند. قرآن در باره فرعون می‌فرماید؛ او قوم خود را به سوی آتش رهبری می‌کند. «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ» (هود ۹۸). «فرعون در پیشاپیش قومش روز قیامت خواهد بود و آنها را وارد آتش می‌کند و چه بد است که آتش جایگاه انسان باشد». و اگر امام هدایت باشد به سوی بهشت برین رهنمون می‌شوند. «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» (اسراء ۷۱). «روزی که هر گروهی را با پیشوایانشان می‌خوانیم آنها که نامه عملشان به دست راستشان است آن را می‌خوانند و سر سوزنی به آنها ظلم نمی‌شود».

تبعیت از مخلصین نشانه این است که تمام اعمال و کردار آنها به خاطر حب خداوند متعال است و این محبت از طرف بندگان موجب می‌شود که محبت خداوند شامل حال آنان شده، محبوب خدا شوند و محبت حق، آنها را از آلودگی دنیوی پاک گردانیده و در گروه مخلصین (کسره لام) قرار می‌دهد؛ چون تبعیت از مخلصین (فتح لام) نموده‌اند، وابسته به منبع فیض الهی‌اند که هر لحظه از سر چشمه ولایت الهی کامیاب می‌شوند و در سایه سار ولایت الهی آرمیده، از حسنات آن بهره می‌برند.

«أَقُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران/۳۱). «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست

بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده و مهربان است».

همانطوری که مخلصین (به فتح) صاحب حسنه‌ای هستند که موجب آرامش آنها از فزع نفع صور و مرگ در برزخ و حساب در قیامت می‌شود، تابعین مخلصین هم صاحب حسنه‌ای هستند که مانع از صعق و فزع آنان در برزخ می‌شود. در آیه مودت به این مطلب اشاره شده است که مودت اهل بیت پیغمبر حسنه‌ای است که حسنه‌ای الهی را به دنبال دارد. «ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری/۲۳). «این همان چیزی است که خداوند بندگان را که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند به آن نوید می‌دهد، بگو من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم در خواست نمی‌کنم، جز دوست داشتن نزدیکانم و هر کس عمل نیکی انجام دهد بر نیکی‌اش می‌افزایم؛ چرا که خداوند آمرزنده و شکر گزار است».

خداوند متعال در این آیه شریفه مودت قریبی را حسنه شمرده و بعد به عنوان پاداش می‌فرماید، ما هم حسنه را زیاد می‌کنیم. در آخر آیه هم فرموده است، خداوند غفور و شکور است؛ یعنی کسی که مودت اهل بیت را داشته باشد؛ اگر گناهی از او سرزده باشد او را می‌بخشیم و تطهیر می‌کنیم. هم شکور است، در مقابل مودت بنده به ذی القری پاداش می‌پردازد. یکی از پاداشهای آنان امن از مرگ در برزخ می‌باشد؛ بنابراین کسانی که به اهل بیت پیغمبر مودت داشته باشند، صاحب حسنه هستند که صعق و فزع برزخ برای آنان تأثیر ندارد و از مرگ برزخی در امانند.

از پیغمبر اکرم نقل شده است که محبت علی علیه السلام موجب امنیت و تأثیر نکردن گناه و بغض علی (ع) زمینه نابودی و عدم تأثیر اعمال نیک در سر نوشت انسان می‌باشد. (طبرسی ۱۴۰۳/۱/۱۵۴).

و در ذیل آیه‌ی ۱۶۰ سوره انعام از معصوم نقل شده است که مراد از حسنه، ولایت علی ابن ابی طالب علیه السلام می‌باشد. علی ابن ابراهیم نقل می‌کند، امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه‌ی «هر کس یک کار نیک انجام بدهد، ده مقابل پاداش می‌دهند» فرمود؛ این نوع پاداش برای همه مسلمین است و بعد فرمود؛ حسنه، ولایت اهل بیت است، هر کس عمل نیک انجام دهد، ده مقابل پاداش برای او نوشته می‌شود و اگر ولایت نداشت

کارهای نیکی که در دنیا انجام داده از او بر داشته می‌شود و در آخرت نصیبی ندارد (قمی، ۱۳۱/۲/۱۴۰۴).

در خطبه ای که امام حسن علیه السلام روز بعد از شهادت مولی متقیان ایراد فرمود در معرفی خودش فرمود در باره ما آیه مودت نازل شده است بعد فرمود اقراراف حسنه (که در آخر آیه آمده است) «ومن یقترب حسنه نزده حسنا» مودت ما می‌باشد (طوسی، ۱۴۱۴/ق/۲۷۰).

در روایت دیگری امام باقر علیه السلام می‌فرماید؛ علی علیه السلام فرمود که حسنه، ولایت ما اهل بیت و سیئه، دشمنی ما اهل بیت می‌باشد (ر.ک: کلینی، ۱۵۸/۱/۱۴۱۶).
علی بن ابراهیم در تفسیر آیه «لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان/۵۶). می‌فرماید؛ شیعیان امیر المومنین غیر از مرگ دنیوی، مرگ دیگری ندارند و از مرگ برزخی در امانند. (ر.ک: بحرانی، ۲۲/۵/۱۴۱۵).

در بعضی روایات مراد از استثناء در آیه ۶۸ سوره زمر، شهداء هستند (ر.ک: طباطبائی، ۳۰۰/۱۷/۱۳۷۱). شهدا یکی از مصادیق این استثناء محسوب می‌شود و انحصار در آنها ندارد. پس گروهی از اولیاء خدا هستند که از فزع و مرگ برزخی در امانند و حوادث عالم برزخ در آنها تأثیر ندارد.

نتیجه گیری

از مباحث گذشته می‌توان پاسخ دو سوالی که در مقدمه مطرح شد به دست آورد. برای تحقق عالم قیامت دو مرگ و دو حیات برای نظام عالم هستی تعیین شده است. مرگ اول مربوط به عالم طبیعت می‌باشد که هر موجود طبیعی اجل معین و زمان خاصی دارد که با رسیدن آن زمان مرگ او فرا می‌رسد و وارد عالم برزخ می‌شود و در نهایت با یک صیحه‌ای نظام طبیعت برچیده می‌شود و عالم برزخ ظهور می‌کند؛ آنگاه حیات برزخی شروع می‌شود. بار دیگر صور دومی دمیده می‌شود، مرگ موجودات برزخی فرا می‌رسد و همه موجودات برزخی اعم از جن، انس و ملک می‌میرند؛ مگر گروهی از بندگان صالح خدا که مرگ برزخی ندارند و از فزع و مرگ برزخی در امانند. صور سوم برای احیاء مردگان در برزخ و تحقق قیامت کبری دمیده می‌شود و همه موجودات که در عالم برزخ مرده بودند به سوی قیامت حرکت می‌کنند.

فهرست منابع

- ۱- ابن الاثیر، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق طاهر احمد الزاوی، چاپ اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ش.
- ۲- بحرانی هاشم ابن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، نشر موسسه بعثت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- ۳- جوادی آملی عبدالله، تفسیر تسنیم، محقق علی اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۱ ش.
- ۴- جوهری اسماعیل ابن حماد، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.
- ۵- حقی برسوی اسماعیل، روح البیان، نشر دارالفکر بیروت، چاپ اول، بی تا.
- ۶- حویزی عبد العلی ابن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۷- راغب اصفهانی حسین ابن احمد، مفردات القرآن، نشر مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
- ۸- صاحب اسماعیل ابن عباد، المحيط فی اللغة، نشر عالم الکتب، بیروت، چاپ اول ۱۴۱۴ ق.
- ۹- صدوق محمد ابن علی معروف به ابن بابویه امالی، ناشر کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۰- صفار محمد ابن حسن، بصائر الدرجات، ناشر کتابخانه آیت... مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۲- _____ الرسائل التوحیدیه، نشر النعمان، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
- ۱۳- طبرسی فضل ابن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناشر ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۴- _____ احتجاج، نشر مرتضی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۵- طبری محمد ابن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، چاپ، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۶- طبرانی، سلیمان ابن احمد، التفسیر الکبیر، نشر دارالکتاب الثقافی، اردن اربد، چاپ اول، ۲۰۰۸ م.

۱۷ - طهرانی محمد حسین، معاد شناسی، ناشر نور ملکوت قرآن، چاپ مشهد، نوبت یازدهم، ۱۴۱۴ق.

۱۸ - طوسی محمد ابن حسن، امالی ناشر دار الثقافه قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق

۱۹ - طیب عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ناشر اسلام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش.

۲۰ - فراهیدی خلیل ابن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

۲۱ - قمی علی ابن ابراهیم، تفسیر قمی، مصحح سید طیب جزائری، ناشر موسسه دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.

۲۲ - کلینی محمد ابن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ناشر دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.

۲۳ - مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، ناشر موسسه وفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۸۳م.

۲۴ - مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ناشر مدرسه الامام علی ابن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول، ۱۳۷۱ش..

بررسی مولفه‌های اعتقادی در اشعار مهدی اخوان ثالث و احمد شاملو از دریچه‌ی نظریه‌ی بینامتنیت

الهام بادلو^۱

ابوالقاسم امیراحمدی^۲

علی عشقی سردهی^۳

چکیده

بینامتنیت مفهومی است که بر وجود یک متن اصلی در عرصه‌ی ادبیات، نقد یا علم در ارتباط با متون دلالت می‌کند که این متون به تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم بر متن اصلی در گذر زمان می‌پردازند. بینامتنیت و به تعبیری نظریه‌ی تعامل متن‌ها از جمله مباحث مهم و مورد توجه پژوهش‌گران و ناقدین ادبی است و این دستاورد نوین در حوزه‌ی ادبیات به بررسی شباهت‌ها، تفاوت‌ها و نیز تأثیرپذیری یک متن از متون دیگر، چه در حوزه‌ی شعر و چه در عرصه‌ی نثر می‌پردازد، این پژوهش نیز تلاش دارد تا کلام شعری مهدی اخوان ثالث و احمد شاملو را براساس پیوندشان با آیات قرآنی و روایات، براساس نظریه‌ی بینامتنی ناقدین این عرصه مورد بررسی قرار دهد تا وام‌گیری‌های آگاهانه یا غیرمستقیم شاعران مورد بحث و نیز چگونگی به‌کارگیری آن‌ها در استفاده از آیات و روایات، بر همگان مکشوف گردد. شیوه‌ی انجام پژوهش براساس روش تحلیلی-توصیفی و بر اصول کاربردی‌ست و مبانی نظری آن نیز بر پایه‌ی آراء نظریه‌پردازان بینامتنی استوار می‌باشد تا افزون بر نشان‌دادن ساختار منسجم ابیات، مخاطب بدانند که شاعران با چه ترفندهای ادبی‌ای، این مضامین وحیانی را در اشعار خویش گنجانده و برخلاف باور برخی از منتقدین، سخن خود را رنگ‌وبویی قرآنی و دینی بخشیده‌اند. در پایان نیز این نتیجه حاصل می‌آید که با وجود نظر منتقدین پیرامون تفکر حاکم بر اندیشه‌های شعری اخوان ثالث و به خصوص احمد شاملو، حقایق قرآنی و عقاید اسلامی و دینی به‌گونه‌ای مشهود در آثار ایشان هویدا است.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، روایات دینی، نقد بینامتنیتی، اخوان ثالث، شاملو.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار ایران.

Email: Badloo.elham@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار ایران (مسئول مکاتبات)

Email: Amirahmadi@iaus.ac.ir

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

Email: Eshghi@iaus.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۲

طرح مسأله

هر متنی ناگزیر با متن‌های دیگر تعاملی دو طرفه دارد تا به صورت متن ادبی جدیدی ظاهر شود. با این که هر متنی بیشتر از تجربه‌ی نگارنده‌ی آن منتفع می‌شود، اما اقتباس‌های بینامتنی نیز به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه بر آن تأثیرگذار است. در حقیقت متون تا حدی به یکدیگر مرتبط هستند و به هنگام نگارش متن نوین، مرز میان متن‌ها برداشته می‌شود و تأثیری نامحدود بر یکدیگر می‌گذارند. به بیانی ساده‌تر، هر متنی متون مختلفی را در خود جای داده و در شکلی جدید آن‌ها را باز آفرینی نموده‌است، به گونه‌ای که از این متون، چیزی جز اشاراتی باقی نمی‌ماند که خواننده را به متن پنهان راهنمایی می‌کند (نک). میرزایی، ۱۳۸۸: ۳۰۵). در حقیقت متن تولیدشده حاصل برآیند دگرگونی‌های متن یا متون دیرینه است که در هم تنیده شده‌است و نگارنده‌ی متن جدید، خود را صاحب آن می‌پندارد، حال آن که این متن‌ها از راه‌های ناخودآگاهانه به ذهن او راه یافته و با عملیاتی در ذهن مؤلف کامل می‌گردد (یوسف، ۲۰۰۰: ۱۲۵/۲)؛ بنابراین منظور از بینامتنی، ارتباط موجود میان هر متن ادبی با متون دیگر است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، اشارات و کاربردهای مختلف آیات قرآن کریم بر مبنای نقد بینامتنی است که در آثار مهدی اخوان ثالث و احمد شاملو روی می‌نماید و مخاطب را به این نکته رهنمون می‌سازد که سخن شاعران مطمح نظر خواه-ناخواه تحت تأثیر کاربرد مفاهیم، قصص، مفردات و ترکیبات قرآنی قرار داشته‌اند و شاعران توانسته‌اند علاوه بر کاربرد واژگان و مفاهیم قرآن کریم در راستای تبیین فضای حاکم بر افکار و اندیشه‌های‌شان، به آموزه‌ها و تعالیم ارزشمند قرآنی نیز اشاره نمایند. این مسأله از آن‌جا که منقدین نگاه مثبت و دین‌مداری به اشعار اخوان ثالث و به‌ویژه احمد شاملو ندارند و چنین انتظاری از آن نمی‌رود، حایز اهمیت است؛ نمود این آموزه‌ها به گونه‌ای است که شاعران آن‌ها را به دور از لفافی و ایهام در قالب اصول بینامتنی ضمنی و صریح بیان می‌نمایند؛ به دیگر بیان، اخوان و شاملو هم‌چون بسیاری از شاعران ایرانی از آیات و الفاظ قرآن کریم و داستان انبیا به‌صرف تلمیح بهره نبرده‌اند، بلکه کاربرد آن‌ها گونه‌ای از وام‌گیری بینامتنی با تفسیرهای تازه است.

در کلّ تاریخ ادبیّات و نه تنها به ادبیّات فارسی بلکه به ادبیّات ملل، باید به صورت یک کلّ و یک مجموعه نگاه کرد که هر جز این مجموعه بر دیگر اجزای مجموعه تأثیر می گذارد. نویسندگان ادبی پیرنگ، ویژگی های گونه ای، ابعاد شخصیت پردازی، صور ذهنی، شیوه های روایتی و حتّی عبارات و جملات را از متون متقدّم و از سنت های ادبی خویش می گیرند (نک. آلن، ۱۳۸۰: ۱۱)، در نتیجه بررسی تأثیر و تأثر آثار بر یکدیگر، از مهم ترین اهداف پژوهش گران بینامتنیت است. در بررسی متون باید دید که نویسنده یا شاعر ادامه ی کدام سنت ادبی - معرفتی است و او آن سنت خاص را چگونه بیان می کند؟ همین جاست که بحث بینامتنیت به عنوان یک نظریه ی متن شناختی، به منظور درک و دریافت بهتر متن مطرح می شود.

آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می گیرد، چگونگی تأثیرپذیری اخوان ثالث و شاملو از گزاره های قرآنی و مفاهیم و واژگان کلام و حیانی است و این که آیا استفاده و کاربرد این مضامین در جهت عمق بخشی به معنا و بیان آموزه های دینی و تربیتی بوده یا لفظ پردازی و سودجستن از آن در جهت آراستگی کلام است؟ روش کار نگارندگان نیز در این پژوهش بر مبنای روش های متداول در نظریه ی بینامتنیت است اما تقسیم بندی و روش ترکیبی آن، نظر خود نگارندگان می باشد؛ درحقیقت، تلاش شده ضمن استفاده از تجربیات کریستوا، بارت، باختین و ژنت، به روشی مناسب در تحلیل بینامتنی اشعار ایشان دست یازند و لازم به ذکر است که اصول بینامتنی در این مقاله، براساس سه عنصر «وام گیری، تفسیر و خلّاقیت» استوار است.

۱-۲. ضرورت و اهمّیت پژوهش

پیوند ناگسستنی و دوسویه ی متون فرهنگی و ادبی امری طبیعی است و هیچ متنی نمی تواند آزاد از دیگر متون فراهم آید؛ نظریه پردازان روابط متون نیز بر این اندیشه اند که متون ادبی به شیوه های گوناگون، اندام وار با متون پیش از خود در ارتباطند و شناخت و تفسیر این متون جز با کشف انواع روابط موجود در آنها امکان پذیر نیست. این مقاله بر آن است تا با معرفّی اجمالی نظریه ی بینامتنیت به عنوان چارچوب نظری پژوهش، به بررسی بینامتنیت اعلام و مضامین دینی در افکار و کلام شعری شاعران مورد بحث مقاله پردازد و

از آن جایی که تاکنون پیرامون این موضوع، پژوهش مستقلی که جوانب گوناگون بحث را روشن نماید، صورت نگرفته است، مقاله‌ی پیش‌رو بر این مهم همت گمارده است.

۱-۳. پیشینه‌ی پژوهش

نگارندگان بر این عقیده‌اند که اگر چه در زمینه‌ی نظریه‌ی بینامتنیت و نیز جنبه‌های مختلف آثار احمد شاملو و مهدی اخوان ثالث در مقوله‌های گوناگون، تحقیقات بسیاری انجام گرفته، اما با توجه به اهمیت مبانی نظری پژوهش، به دلیل فروانی کتاب‌ها، پایان‌نامه و مقالات در خصوص دو شاعر مورد بحث، تنها به یادکرد آثاری پیرامون مقوله‌ی بینامتنیت اکتفا می‌گردد؛ از جمله‌ی مهم‌ترین این پژوهش‌هاست:

آلن، گراهام (۱۳۸۰) بینامتنیت، ترجمه‌ی پیام یزدانجو؛ نامورمطلق، بهمن (۱۳۹۰). در آمدی بر بینامتنیت، نظریه‌ها و کاربردها؛ سید محمدرضی مصطفوی‌نیا (گردآورنده / ۱۳۹۳) مجموعه‌ی مقالات همایش ملی بینامتنیت؛ نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۶) «ترامتنیت؛ مطالعه‌ی روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، پژوهشنامه‌ی علوم انسانی؛ یداللهی اصلان، ابوالفضل و مهناز مقبلی (۱۳۹۳). «تبیین رابطه‌ی بینامتنیت با دیگر فنون بلاغی»، مجموعه‌ی مقالات همایش ملی بینامتنیت؛ ویکلی، کریستین (۱۳۸۴). «وابستگی متون، تعامل متون»، ترجمه‌ی طاهر آدینه‌پور، پژوهشنامه‌ی ادبیات و نوجوان؛ موسوی، سیدرضا و راضیه رفیعی (۱۳۹۱). «بینامتنیت کلام الهی در خطبه‌های نهج‌البلاغه»، مجموعه‌ی مقاله‌های همایش نهج‌البلاغه و ادبیات؛ کیانی، رضا و همکاران (۱۳۹۲). «جلوه‌های بینامتنی قرآن کریم در شعر قیصر امین پور»، فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی؛ قنبری، علی و رضا عبدالمالکی (۱۳۹۱). «مفهوم بینامتنیت در منابع بلاغت فارسی»، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک. اما پژوهشی که از دیدگاه بینامتنیت، اعلام و مضامین دینی به کار رفته در اشعار اخوان ثالث و شاملو را مورد بررسی قرار دهد، اهمیاتی نشان داده نشده است.

۲. بینامتنیت چیست؟

بینامتنیت در ساده‌ترین حالتش به این معنی است که متنی از متون و افکار گذشته‌ی دیگران چه خودآگاه و چه ناخودآگاه تضمین و اقتباس گشته، به گونه‌ای که این متون و اندیشه‌ها در متن اصلی ذوب شده و متنی جدید و کامل عرضه گردد؛ بینامتنیت عبارت

است از: ایجاد رابطه ای اثربخش میان متن پیش نوشته و متن موجود در ذهن، برای آفرینش متن جدید. این نظریه از طریق ارتباط میان متنی، موجب آفرینش متن جدید شده و هر متن ادبی را به منزله ی جذب و دگرگون سازی دیگر متون گوناگون گذشته و یا هم زمان با آن می داند.

بینامتنیت در نظر کریستوا به این معنی است که هیچ متنی مستقل از دیگر متن ها نیست و هر متن، تحت تأثیر متن های دیگر شکل گرفته و تفسیر می یابد. حتی برخی در معنای آن پا را فراتر از رابطه و تعامل نهاده، معتقدند «هر متن براساس متن هایی که پیش تر خواندیم، معنایی حقیقی می یابد» (به نقل از: رنجبر و عربی، ۱۳۹۲: ۹۳). بینامتنیت در نقد معاصر ایران، ترجمه ی اصطلاح فرانسوی «intertext» است (نک. العانی، ۱۹۹۹: ۲۵۳؛ الرباعی، ۲۰۰۹: ۲۰۳). کلمه ی inter در زبان فرانسه به معنی «تبادل و تعامل» و نیز کلمه ی text به معنای «متن» است و اصل آن از فعل لاتینی textere مشتق شده است؛ بدین ترتیب، مفهوم لغوی این اصطلاح «تبادل متنی» می باشد (نک. امانی، احمدی و شادمان، ۱۳۹۲: ۷۶).

برخی از صاحب نظران نیز معنای اصلی بینامتنیت را از interweaving به معنی «درهم بافتن» دانسته و معتقدند «این اصطلاح در این حوزه ها و به طور ساده ناظر بر شکل یافتن هر مفهوم از مؤلفه ی متنی متعدد است» (صافیان و غیاثوند، ۱۳۹۰: ۱۱) که در زبان فارسی به «بینامتنیت»، «بینامتنی»، «میان متنی» و نیز در زبان عربی به «التناص» ترجمه شده است.

۳. بحث و بررسی

علم نقد همواره در ادبیات از ارزش و جایگاه بالایی برخوردار بوده و به عنوان محک ارزش گذاری آثار ادبی از دیرباز مورد توجه قرار گرفته است. اصطلاح بینامتنیت در ساده ترین تعریف «رابطه ی دو لفظ و در مفهوم عمیق تر، رابطه ی دو یا چند متن با یکدیگر» است. در این بخش از پژوهش، نخست به ارائه ی شاهد مثال هایی از آثار اخوان ثالث و شاملو به عنوان «متن حاضر» مبادرت ورزیده می شود و در ادامه آیاتی از قرآن کریم و یا احادیث و روایاتی که شاعران مطمح نظر پژوهش در کلام شان به آن ها نگاه ویژه داشته اند، به عنوان «متن غایب» ذکر می گردند. در ادامه و در قالب «عملیات بینامتنی»، گونه های

مختلف تأثیرپذیری شرح داده می‌شود.

در تعریف بینامتنیت موضوعی گفته‌اند: «هرگاه شخص مبدع یا شاعر از اسامی پیامبران، بزرگان، اولیا، حوادث تاریخ اسلامی و دینی در آثار و اشعار خود ذکر نماید، بینامتنیت موضوعی گفته می‌شود» (امامی، ۱۳۹۳: ۱/۳۲۸). این دسته‌بندی که برای انواع تناسبات ذکر کرده‌اند، از نظر نوع متنی است که در متن اصلی به کار می‌رود و عبارتند از:

۱) بینامتنیت ادبی: تداخل متون ادبی با یکدیگر را بینامتنیت ادبی می‌نامند و شاعر یا نویسنده در پس هماهنگی‌ای که میان متون ایجاد می‌کند، به دنبال اهداف خاصی است و ادبیات و داستان‌های ملت‌های قدیم و جدید را در بر می‌گیرد؛ ۲) بینامتنیت اسطوره‌ای: در این نوع، شاعر یا نویسنده بعضی از اسطوره‌های کهن را در متن خود به کار می‌گیرد؛ ۳) بینامتنیت تاریخی: شاعر یا نویسنده در این نوع، به بعضی از وقایع، حوادث، آثار، کلمات تاریخی خاص اشاره می‌کند و آن‌ها را در متن اصلی خود به کار می‌گیرد؛ ۴) بینامتنیت دینی: شاعر یا نویسنده در این نوع بینامتنیت، از منابع دینی و روایات و احادیث برای خلق اثر خویش بهره می‌گیرد. بینامتنیت در اشعار، احادیث شریف را نیز در بر می‌گیرد که به معنوی و لفظی قابل تقسیم است؛ ۵) بینامتنیت قرآنی: قرآن کریم یکی از متن‌هایی است که سروده‌های بسیاری از شاعران فارسی و عربی با آن پیوند ناگسستنی دارند؛ در این نوع، شاعر یا نویسنده برای تأثیر بیشتر و بهتر در مخاطب، از آیات قرآنی استمداد می‌گیرد؛ ۶) بینامتنیت عرفانی - صوفی: به کارگیری متون عرفانی و صوفیانه، سخنان اهل تصوف و بیان حالات آنان در شعر که دارای نوعی انسجام و یکپارچگی با متن مورد نظر هستند و شاعر یا نویسنده را در راه رسیدن به هدف خویش رهنمون می‌سازند، بینامتنیت عرفانی - صوفی می‌نامند؛ ۷) تناسبات وراثتی: این نوع تناسبات در نثر بیشتر از شعر وجود دارد؛ مانند روایت و سیره. این نوع تناسبات شامل به کارگیری خطابه‌ها، وثیقه‌ها یا اوراق دیگری مانند نامه‌های شخصی یا اخوانیاتی است که در متن اصلی مندرج است (نک. العامری، بی تا، ۸-۵). در ادامه بررسی بینامتنیت مفاهیم متأثر از قرآن کریم و تعالیم دینی مورد نظر پژوهش قرار می‌گیرد:

کاربرد الفاظ و واژگان قرآن و یا حدیث را در سخن، مستقیم یا غیرمستقیم، به طریق

وام گیری، ترجمه و یا برآیندسازی، اثرپذیری [یا بینامتنیت] نام نهاده اند (نک. راستگو، ۱۳۸۰: ۱۵). هرچند برخی از واژگانی که در این بخش بدان اشاره می شود از فارسی گرفته شده، یا منحصر به فرهنگ اسلامی نیست، با این وصف چنان که خواهد آمد، شاعر آن را در مفهوم اسلامی آورده است و نشان از رویکردهای دینی و مذهبی شاعر در این منظومه دارد.

۳-۱. حضرت آدم و حضرت حوا (هبوط، سجده، طینت، اشرف مخلوقات) متن حاضر (شاهد مثال ها)

دیبری، دکتری، نرسی، مدیری چو من درویش و یکسان خاک و زردان
که راه آدم و حوا پیوییم و گر گاهی رضا باشد، بگردان!
(اخوان ثالث، ۱۳۶۸: ۲۵۲)؛

و آدمی جانوران را همه در راه نهاد* و از ایشان برگذشت* و بر ایشان سر شد از آن
پس که دستان خود را از اسارت خاک باز رها کنید (شاملو، ۱۳۷۶: ۵۲)؛
می شناسی - به خود گفته ام - / همان ام که تو را سفته ام / بسی پیش از آن که خدا را
تنهایی آدمک اش بر سر رحم آورد: بسی پیش از آن که جان آدم را / پوک ترین استخوان
تن اش هم دمی شود برنده / جامه به سیب و گندم بر درنده (شاملو، ۱۳۷۹: ۱۴۶)؛
شهادت داده اند / که وسعت بی حدود زمان را / در گردش چاره جایی سال دریافته یی /
شهادت داده یی که راز خدا را / در قالب آدمی به چشم دیده یی / و نداورم را در عشق
(شاملو، ۲۵۳۶: ۲۳)؛

متن غایب

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ
فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ: پس شیطان آن دو را به خطا واداشت، و از بهشتی که
در آن بودند بیرون راند. گفتیم: پایین روید، برخی دشمن برخی دیگر، و قرار گاه و جای
برخورداری شما تا روز قیامت در زمین باشد» (بقره/۳۶)؛

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ: فرشتگان همگی سجده کردند (بقره/۳۰)؛
فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَىٰ آدَمُ

رَبَّةٌ فَعَوَى: آن گاه از آن [درخت ممنوع] خوردند و برهنگی آنان برایشان نمایان شد و شروع کردند به چسباندن برگهای بهشت بر خود و [این گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت (طه/۱۲۱)؛

يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرابٍ: ای مردم، اگر در باره برانگیخته شدن در شکید، پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده‌ایم (حج/۵).

عملیات بینامتنی

خال مشکین تو بر عارض گندم گون دیدم آدم آمد زپی دانه و در دام افتاد (ساوجی، ۱۳۸۲: ۲۷۱)

چشم از آن خال پوشید که در روز نخست برق در خرمن آدم به همین دانه زدند (صائب، ۱۳۸۳: ۱۷۲۷)

نه همین دانه‌ی خال توره آدم زد کز سر زلف سیه دامگه شیطانی (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۷۲)

متن حاضر در ردیف بینامتنیت موضوعی قرآنی است و بر اساس نظریه‌ی بینامتنیت الیافی، می‌توان آن را جزء بینامتنیت آشکار دانست.

سجده کردند ملائک تن آدم را زود پرتوجان تو دیدند در آن جسم سنی (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۰۶۹)

نان جو خور در بهشت سیر چشمی سیرکن گرد عصیان بهر گندم بر رخ آدم نشست (صائب، ۱۳۸۳: ۷۸۶)

ماجرای طینت آدمی و تخمیر شدن آن به دست حضرت حق جل و علی، بارها در کتب عرفانی و سروده‌های شعرا بیان شده و به نگارش در آمده‌است.

ادب فارسی هم از چگونگی خلقت آدمی و نیز مخمر کردن طینت وی چنین سخن به میان آورده‌اند:

عشق بازی نه به بازی است که داننده‌ی غیب عشق در طینت آدم نه به بازیچه سرشت (خواجوی کرمانی، ۱۳۹۱: ۳۵۰)

به کمال رسیدن آدمی و نیز به عشق سرشته کردن این طینت، هدف غایی و نهایی

خلقت آدمی است.

۲-۳. شیطان رجیم (اهریمن و ابلیس)

متن حاضر (شاهد مثال ها)

تا شدم ارادتمند این شراب گلگون را هم مراد جبریلیم، هم مرید شیطانم
(اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۷۱)؛

بی گمان بینی همان جبر ضرورت هاست / که بدین سان پیش غافل چشم ظاهر بین، /
چشم قانون، چشم عرف و سنت و آئین / ناپسندی، لغزشی گمراه و شیطانی ست (اخوان
ثالث، ۱۳۵۷: ۴۲)؛

با طنین سرودی خوش بدرقه اش کنید که شیطان / فرشته برتر بود / مجاور و همدم
(شاملو، ۲۵۳۶: ۱۱)؛

سوی بس پس کوجه ها رانده، / با غرور تشنه مجروح، / با تواضعهای نادلخواه، / نیمی
آتش را و نیمی خاک را مانم (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

متن غایب

فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ: و چون قرآن بخوانی، از شیطان رجیم به خدا پناه ببر
(نحل / ۹۸)؛

عملیات بینامتنی

رجیم به معنی طرد، دور ساختن و زدن با سنگ است. رجیم؛ مطرود شدن، ما را به یاد
غرور و کبرورزیدن «شیطان در مقابل دعوت خداوند به سجود و خضوع در مقابل آدم
می افکند:

دام سخت است مگر یار شود لطف خدا / و نه آدم نبرد صرغه ز شیطان رجیم
(حافظ، ۱۳۹۱: ۴۷۵)

متن حاضر جزء بینامتنیت موضوعی است و بر اساس نظریه ی بینامتنی ناقدین نسل،
می توان آن را در ردیف بینامتنیت نسل دوم جای داد

۳-۳. حضرت یوسف (ع)

متن حاضر (شاهد مثال ها)

آن یوسف سیاوشی ام، همچو گل گذشته از آتش / آن راز روز، پاک ترین باغ هیچ

گناهی / اکنون دوباره زندانی‌ست / در چاهی از سیاه‌ترین قعرهای تباهی (اخوان ثالث، ۱۳۹۳: ۵۸)؛

من با تو به یک شهر ز دیدار تو محروم نفرین به زمین و فلک و ثابت و سیار
گوئی که تو در مصری و من مانده به کنعان یا آن که تو در هندی و من رفته به فرخار
(اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۱۸۳)؛

اگر دیدی در آنجا مادرم را پریشان مادر بی‌دخترم را
نگوئی خان دشتی برد او را بگو گرگ بیابان خورد او را
(اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۲۵۲).

متن غایب

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلْمُتَلِّينَ: به‌راستی در [سرگذشت] یوسف و برادرانش برای پُرسندگان عبرت‌هاست. (یوسف/۷).

عملیات بینامتنی

یوسف صدیق یکی از پیامبران الهی است که نامش ۲۷ مرتبه در **قرآن کریم** ذکر شده‌است. قصه‌ی حضرت یوسف سراسر حاوی نکات آموزنده و عبرت‌آموزی است که در آن می‌توان الطاف بی‌شائبه‌ی الهی را شامل حال این نبیِّ خدا دید. منقول است که حضرت یعقوب نبی علیه السلام دوازده پسر داشت که حضرت یوسف (و برادر کوچک او بنیامین) از زن محبوبش راحیل بود. سوره‌ی یوسف اختصاص به شرح حال این پیامبر دارد؛ او که محبوب پدر بود مورد حسد برادران قرار گرفت و برادران ناتنی برای گسستن رشته‌ی مهر و مودت بین پدر و وی، یوسف را با خود به صحرا بردند و در چاهی انداختند و پیراهنش را به خون آلودند و به پدر گفتند که یوسف را گرگ دریده‌است (نک. حریری، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

در ادب فارسی ما هم شعری بوده‌اند که به یاد چاه یوسف نبی بیفتند. به عنوان نمونه:

دوش در چاه زنخدان تو افتاد دلم خبری داری از آن یوسف زندانی من
(دهلوی، ۱۳۸۰: ۸۹۲)

در چاه زنخدان تو صد یوسف گم خود دلو تویی یوسف و چه می‌طلبی
(بابا افضل، ۱۳۶۳: ۱۷۲)

هم چو یوسف گرچه چاهش جاه داد تا به هفتم آسمان راه داد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۲)

اشراف شاعران مورد بحث مقاله به آیات قرآن و نیز آگاهی ایشان از احوالات انبیای الهی به ویژه یوسف مصری، بینامتنیت قرآنی اشعارشان را تصدیق می کند. از دیدگاه الیافی، ناقد و نظریه پرداز بینامتنی نیز این گزاره ها در ردیف بینامتنیت آشکار قرار می گیرد. بر طبق نظریه ی بینامتنی کریستوا، غالب این وام گیری های واژگانی، از نوع بینامتنیت جزئی - متوازی است. یعنی برخی را تغییری جزئی داده و با همان مضمونی که در متن غایب به کار رفته، بدون تغییر کاربرد و مفهوم گنجانده است و برخی دیگر از آن اعلام را در جهت اهداف ادبی - غنایی با نوعی تنوع و نوآوری همراه کرده است.

۳-۴. حضرت عیسی مسیح (ع)

متن حاضر (شاهد مثال ها)

بهل کاین آسمان پاک، / چراگاه کسانی چون مسیح و دیگران باشد: / که زستانی
چومن هرگز ندانند و ندانستند کآن خوبان پدرشان کیست؟ (اخوان ثالث، ۱۳۴۸: ۱۵۹)؛
از رفت ما چکار برآید؟ هیچ یا رب فرو فرست مسیحا!
(اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۱۴۸).

متن غایب

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَعَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ
أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ وَ
فَرِّقُوا تَفْتُلُونَ: و همانا به موسی کتاب [تورات] را دادیم، و پس از او پیامبرانی را پشت سر
هم فرستادیم، و عیسی پسر مریم را معجزه های آشکار بخشیدیم، و او را با «روح القدس»
تأیید کردیم پس چرا هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر
ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید (بقره/۸۷).

عملیات بینامتنی

ادب فارسی ما هم از حضور شاعرانه ی این نبی خدا مشحون و مملو است:

عیسی لب است یار و دم از من دریغ داشت بیمار او شدم قدم از من دریغ داشت

(خاقانی، ۱۳۷۸: ۸۱۶)

با توجه به اسم عیسی مسیح می‌توان متن مذکور را در زمره‌ی بینامتنیت موضوعی قرآنی و نیز بینامتنیت خوانش (دریافت) بارت و ریفاتری دانست.

۳-۵. حضرت مریم (س)

متن حاضر (شاهد مثال‌ها)

تو نسجت بافته عیسی چنان، مریم چنین رشته / خمیرت در شعور برتر آغشته - / دو همتای تو بی‌همتا / خدائی یا خدا / چه، خواجه یا راجا / بین، آنجا! (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۱۰۰).

متن غایب

يا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ: ای اهل کتاب، در دین خود غلو نکنید و در باره خدا جز [سخن] درست مگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید [خدا] سه گانه است. باز ایستید که برای شما بهتر است (نساء / ۱۷۱).

عملیات بینامتنی

فرشته حضرت مریم را به تولد پسری مژده داد و آن‌گاه در آستین وی دمید و او باردار شد. خود ایشان در بیت المقدس نگهداری می‌شد و به موجب قرآن هر وقت حضرت زکریا - علیه السلام - بر او وارد می‌شد، نزدش غذایی می‌یافت و چون می‌پرسید از کجا آوردی؟ می‌گفت خدا برای من فرستاده است (نک. حریری، ۱۳۸۴: ۳۳۹).

عیسی مریم از تو گر باز گردد این دم / این مرده زنده کردن در دم نباشد او را (اوحدی، ۱۳۷۶: ۱۱۲)

طبق آیه‌ی قرآن، از دیدگاه موضوع، بیت متن حاضر را جزء بینامتنیت قرآنی و بر اساس نظریه‌ی بینامتنیت کریستوا و بارت، می‌توان آن را جزء بینامتنیت دریافت دانست.

۳-۶. منجی موعود؛ حضرت مهدی (عجل الله تعالی فی فرجه الشریف)

متن حاضر (شاهد مثال‌ها)

تو مگر نشینده‌ای در راه مرد مرکبی داریم / شاید این باشد همان گردی که دارد

مرکب و مردی / آن گنه بخشا سعادت بخش شو کتمند... (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۳۴).
می دهم خود را نوید سال بهتر، سال هاست گرچه هر سالم بتر از پار می آید فرود
(اخوان ثالث، ۱۳۵۷: ۷۷).

گفتم «بنحفتی، شهر! / همه شب به نجوا نگران چه بودی؟» / گفتند: «بر آمدن روز را به
دعا / شب زنده داری کردیم (شاملو، ۱۳۷۹: ۳۵).
مگر به یمن دعا / آفتاب / بر آید (شاملو، ۱۳۷۹: ۳۶).

متن غایب

امام صادق - علیه السلام -: فَأَمَّا الْقَائِمُ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا فَهُوَ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ
الْعَسْكَرِيِّ... (مجلسی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲۴۵) وَ لَوْ أَدْرَكْتَهُ لَخَدَمْتُهُ أَيَّامَ حَيَاتِي: قائم ما کسی است
که دنیا را پر از عدل می کند پس او مهدی پسر امام حسن عسکری - علیه السلام - است و
اگر ایام او را درک کنم هر آینه خدمتگزار او می شدم (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۲۴۵).

عملیات بینامتنی

کجاست صوفی دجال فعل ملحد کش بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید
(حافظ، ۱۳۹۱: ۴۹۰)
باز آمدم مهدی صفت گردن زخم دجال را وز امر مهدی عالمی از یک نفس احیا کنم
(نور علیشاه اصفهانی، ۱۳۴۹: ۱۰۵)

۳-۷. عالم برزخ، بهشت و جهنم

متن حاضر (شاهد مثال ها)

زمین خدا هموار است / و عشق بی فراز و نشیب / چرا که جهنم موعود / آغاز گشته
است (شاملو، ۱۳۷۶: ۳۵)؛

در گذرگاهی چنین از عافیت مهجور / بی کتابی اندر آن دوزخی سوزان حکایت های
رعب انگیز / پرچم محزون تان را / سخت / دور می بینم که باد افتاده باشد روزی اندر سینه
مغرور! (شاملو، ۱۳۷۱: ۵۳)؛

وز دوزخ و فردوس و بد و نیک به فریاد وز زندگی و بود و نبود و همه، بیزار
(اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۱۸۴)؛

بیتوته ی کوتاهی ست جهان / در فاصله ی گناه و دوزخ / خورشید هم چون دشنامی بر

می‌آید/ و روز شرم‌ساری جبران‌ناپذیری است (شاملو، ۱۳۷۹: ۵۴).

متن غایب

جَنَّةُ الْمَأْوَى: عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى: که آرامگاه بهشت نزد آن درخت است (نجم/۱۵).

عملیات بینامتنی

قرآن کریم که برای هدایت بشر از جانب حق تعالی و به عنوان معجزه‌ی نبی مکرم اسلام حضرت محمد ابن عبدالله -صلی الله علیه و آله و سلم- فرو فرستاده شده‌است، رسالتی جز به کمال رساندن آدمی و رسیدن وی به سر منزل مقصود ندارد. دیگر شعرا هم از آدم و بیرون‌راندن وی از بهشت چنین سخن گفته‌اند:

نیم‌روز اندر بهشت آدم عدیل ملک بود هفتصدسال از جگر خون راند بر سنگ و گیا
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۰)

ز ما سلام به دارالسلام دار رسان که در زمانه‌ی ما خلق پنبه در گوشند
(صائب، ۱۳۸۳: ۱۷۶۴)

بهشت برزخی تا روز قیامت ادامه خواهد یافت، ولی بهشت ابدی در آیات و روایات بیشتر به نام (جَنَّةُ الْمَأْوَى) یاد می‌شود که این بهشت جاویدان دیگر بعد از قیامت است، زیرا در روز قیامت به اعمال انسان‌ها رسیدگی می‌شود و صالحان به جَنَّةُ الْمَأْوَى برده خواهند شد تا ابدی گردند. از آنجایی که عشوه و فریب دنیا زودگذر است، افرادی که فریب مکر و حيله‌ی دنیا را می‌خورند، دیگر از نعمات بهشت برین محروم می‌شوند و از طرفی خداوند متعال الطاف کریمانه‌ی خویش را شامل حال آن‌ها نمی‌گرداند.

عطار و وحشی بافقی نیز درین باب سخن می‌گویند:

کوی تو که باغ ارم روضه خلد است انگار که دیدیم ندیدیم ندیدیم
(وحشی بافقی، ۱۳۷۴: ۸۲)

تا بیابی در بهشت عدن جای شفقتی بنمای با خلق خدای
(عطار، ۱۳۷۳: ۱۰۹)

۳-۸. رستاخیز ابدی و هنگامه‌ی مرگ

متن حاضر (شاهد مثال‌ها)

نشانی‌ها که می‌بینم در او بهرام را ماند/ همان بهرام ورجاوند/ که پیش از روز رستاخیز خواهد خواست/ هزاران کار خواهد کرد نام‌آور/ هزاران طرفه خواهد زاد ازو

بشکوه (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۱۷)؛

بس که دلنگیم و از جان سیر، می گوئیم: / مردن از این زندگی ها بهتر است، امّا /
شاید این تکلیف ما باشد (اخوان ثالث، ۱۳۵۷: ۱۲۷ و ۱۲۸)؛
و من درسکوت / او را کشتم / آتش نداده، دعائی نخوانده / خنجر به گلویش نهادم / و
در احتضاری طولانی / او را کشتم / - خودم را - (شاملو، ۱۳۶۳: ۶۳).

متن غایب

فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ: پس خداوند، روز رستاخیز در
آنچه با هم اختلاف می کردند، میان آنان داوری خواهد کرد (بقره/۱۱۳)؛
وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ: و برای هر امتی
اجلی است پس چون اجل شان فرا رسد، نه [می توانند] ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش
(اعراف/۳۴).

عملیات بینامتنی

امام حسین - علیه السلام - نیز عقیده دارند که همه ی آفریدگان در عرصه ی مرگ و
فناپذیری قرار دارند و هیچ جنبنده ای از این قاعده مستثنی نیست:
وَسَوَى الْمَوْتِ بَيْنَ الْخَلْقِ طُرّاً وَكُلُّهُمْ رَهَائِنٌ لِّلْفَنَاءِ
ترجمه: خداوندی که مرگ را میان همه آفریدگان، یکسان قرار داد و همه آنها در
گرو فنایند (امام حسین - علیه السلام -، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

حافظ شیرازی در مضمونی قریب به بیت فوق سروده است:

مراد در منزل جانان چه امن و عیش چون هر دم جرس فریاد می دارد که بر بندید محمل ها
(حافظ، ۱۳۹۱: ۱۸)

متن حاضر، از دیدگاه موضوعی، قرآنی و نیز بر طبق نظریه ی لوران ژنی، جزء
بینامتنیت جزئی و تقدیری است.

۳-۹. جبر و اختیار (جایگاه تسلیم در برابر قضا و قدر)

متن حاضر (شاهد مثال ها)

من به تقدیر و به پیشانی و این گونه اباطیل / ندارم باور (شاملو، ۱۳۷۹: ۳۰)؛

- «ای جوی خشک! رهگذر چشمه قدیم! / وقتی مه، این پرنده‌ی خوشرنگ آسمان، / گسترده ایت بر تو و بر بستر تو بال / آیا تو هیچ لب بشکایت گشوده‌ای / از گردش زمانه و نیرنگ آسمان؟ (اخوان ثالث، ۱۳۴۸: ۹۵)؛

قاضی تقدیر / با من ستمی کرده است / به داوری میان ما را که خواهد گرفت؟ (شاملو، ۱۳۷۱: ۱۰۴)؛

آه، می‌فهمی چه می‌گویم؟ / ما به «هست» آلوده‌ایم، آری / همچنان هستان هست و بودگان بوده‌ایم ای مرد! / نه چو آن هستان اینک جا.دانی نیست (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۷۱)؛
همچو آن موری که در طاسک فتد گیجم ولی / این قدر دانم که در دام قضا افتاده‌ام (اخوان ثالث، ۲۵۳۶: ۱۱۵).

متن غایب

لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا: نمی‌رسد ما را مگر آنچه خداوند بر ما نوشته است (توبه/۵۵)؛

نعم القرین الرضی: بهترین هم‌نشین رضا و تسلیم است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲۱ / ۱۰).

عملیات بینامتنی

باید باور داشته باشیم و یقین پیدا کنیم که خداوند متعال خیر محض است و دانای مطلق و هر آنچه امر می‌کند و مصلحت می‌بیند، بهترین است و عقل ما ناقص‌تر از آن است که بخواهد مصالح الهی را درک کرده و بشناسد. پس بر او توکل می‌کنیم و از درگاه کبریا پیش می‌خواهیم تا به ما توفیق بندگی و راضی بودن به مقدراتش را بدهد.
جهان آفرینش در زیر سلطه‌ی یداللّهی خداوند متعال به وجود آمده و خلقت هر پدیده، وابسته و منوط به مشیت و اراده‌ی حضرت حق بوده که اگر پروردگار اراده کند، چیزی را می‌آفریند و اگر اراده‌ی او تعلق نگیرد، چیزی تحقق نمی‌پذیرد و به وقوع نمی‌پیوندد. باز بدیهی است که علم خداوند دانا از روز الست، به تمام موجودات و پدیده‌ها تعلق یافته و تمامی وجود و هر آن چه در جهان هستی پدید آمده‌است، در علم ازلی خداوند عملاً مشخص گردیده و اندازه معین داشته‌اند که این تعیین در علم الهی را گاهی «تقدیر» و گاهی «قضا» می‌نامند.

این مضمون را دیگر شعرای ادب فارسی این گونه گفته‌اند:

جز که آن قسمت که رفت اندر ازل روی ننمود از شکار و از عمل
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۵/۱)

زاهدان را زهد و ما را عشق خوبان شد نصیب هرکسی را در ازل حق آن چه قسمت بود داد
(نسیمی، ۱۳۸۲: ۳۱۵)

متن حاضر از دیدگاه بینامتنیت موضوعی، قرآنی و نیز بر اساس نظریه‌ی بینامتنی ژرار ژنت، غیر صریح است.

۳-۱۰. امیدواری به رحمت واسعه‌ی حق

متن حاضر (شاهد مثال‌ها)

باز می‌گویند: فردای دگر / صبر کن تا دیگری پیدا شود / نادری پیدا نخواهد شد،
امید! / کاشکی اسکندری پیدا شود (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۲۵)؛

نه زورقی و نه سیلی، نه سایه‌ی تبری / تهی ست آینه مرداب انزوای مرا / خوش آنکه
سر رسدم روز و سردمهر سپهر / شبی دو گرم به شیون کند سرای مرا (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۶۹).

متن غایب

«لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»: از بخشایش خدا نومید مباشید که
خدا همه گناهان را می‌بخشاید (زمر / ۵۳).

عملیات بینامتنی

دین مبین اسلام در رأس آن آیات نورانی وحی و احادیث اهل بیت -
علیهم السلام- به کرات راجع به امیدداشتن به خداوند متعال و قطع امید بستن به
اغیار را سفارش می‌نماید. به‌عنوان نمونه در ادب فارسی کهن عطار پیرامون
ناامیدی از درگاه خداوند چنین دم‌زده‌است:

نامه‌ی ایمان اگر نبود سفید روم‌باش از حق تعالی ناامید
(عطار، ۱۳۷۳: ۵۵)

بیت متن حاضر از دیدگاه موضوع بینامتنی، قرآنی است و بر طبق نظریه‌ی بینامتنی
لوران ژنی، بینامتنیت قوی است.

۳-۱۱. ظلم و ستمگری (توأمان همراهی شب و سیاهی و تباهی)

متن حاضر (شاهد مثال‌ها)

من هراس ام نیست / چون سرانجام پر از نکبت هر تیره روانی را / که جنایت را چون
مذهب حق موعظه فرماید / می‌دانم چیست / خوب می‌دانم چیست (شاملو، ۱۳۷۹: ۳۷)؛
شب همچو زهد شیخ گرفتار و سوسه روز از نهاد چرخ چو شیطان شتاب کن
همچون تبسمی که کند دختری عقیف بنیاد زهد و خانه‌ی تقوی خراب کن
(اخوان ثالث، ۱۳۴۸: ۳۵).

متن غایب

حضرت محمد ابن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم: الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَ لَا يَبْقَى
مَعَ الظُّلْمِ: پادشاهی ممکن است با کفر تداوم یابد ولی ممکن نیست با ستم پایدار نمی‌ماند
(شعیری، ۱۴۰۵: ۱۱۹).

عملیات بینامتنی

قرآن کریم رذیله‌ی اخلاقی ستمگری و ظلم به مظلوم را بسیار نکوهش کرده و حتی
در آیه‌ی ۷۵ سوره نساء نیز به صراحت حمایت از مظلومان را تکلیفی الهی بر عهده‌ی
مؤمنان برمی‌شمارد و در آیاتی از جمله همین آیه و نیز آیات ۱۳ تا ۱۵ سوره‌ی ابراهیم و
۳۹ و ۶۰ سوره‌ی حج از دفاع و حمایت خود از جبهه‌ی مظلومان در برابر متجاوزان و
سرکشان سخن به میان می‌آورد تا نشان دهد که یاری مظلومان در حقیقت قرار گرفتن در
صف خداجویانی است که در جبهه‌ی حق به خاطر مظلوم علیه ظالم می‌جنگند. احادیث از
حضرت محمد ابن عبدالله - صلی الله علیه و آله و سلم - چنین آمده‌است: «هر کس مسلمانی
را بی‌دلیل آزار دهد، گناهِش چون کسی است که ده بار خانه کعبه و بیت‌المأثور را خراب
کرده و هزار فرشته را کشته باشد» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۴۹۹/۱). متن حاضر از دیدگاه بینامتنیّت
موضوعی، حدیثی و نیز بر طبق نظریه‌ی بینامتنی عزام، غیر آگاهانه است.

نتیجه گیری

- ناقدین ادبی زیادی از دیدگاه بینامتنیت به بررسی ارتباط متون و تعامل آن‌ها نیز با هم می پردازند. امروزه ما با یک بینامتنیت سروکار نداریم، بلکه با شمار زیادی از بینامتنیت‌ها روبه‌رو هستیم که اگر از دریچه ی هریک از آن‌ها به اثر یا آثاری نگریسته شود و نیز تعامل آن با دیگر متون سنجیده شود، می تواند در بردارنده ی نتایج ارزنده ای باشد؛

- از آنجایی که اخوان ثالث و شاملو در اشعارشان از اقتباس‌ها و مضمون‌های ظاهری و مستقیم برای وام‌گیری از قرآن و روایات استفاده کرده‌اند، می توان بر اساس بینامتنیت الیافی، حجم وسیعی از آثار آن‌ها را جزء بینامتنیت آشکار دانست؛

- بینامتنیت دریافت با خوانش مطرح می شود و بدون وجود خواننده اساساً بینامتنیتی هم وجود نخواهد داشت؛ با توجه به این نگاه، می توان اذعان داشت که اعظمی از اشعار قرآنی - حدیثی اخوان ثالث و شاملو را بینامتنیت دریافت تشکیل می دادند؛ این حقیقت فقط از دیدگاه نقد ادبی خواننده محور می تواند برای مخاطبان اشعار ایشان حاصل گردد؛

- بر طبق نظریات بینامتنی، کلام شعری قرآنی - حدیثی اخوان و شاملو بیش از همه دارای بینامتنیت صریح، بینامتنیت قوی (یعنی بهره گیری روایی - قرآنی از واژگانی که دارای بار معنایی و مفهومی بالایی باشند) و بینامتنیت مضمونی (یعنی شاعر معانی موردنظر خود را به طور آگاهانه و با تاکتیکی خاص از متن غایب [قرآن - حدیث] گرفته و در اشعار خود [متن حاضر] به کار برده است)، می باشد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم. (۱۳۹۲). ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. تهران: هلیا.
۲. ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ ق.). *الغیبه للنعمانی*. به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۳. اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۴۸). زمستان. چاپ سوم. تهران: مروارید.
۴. ————. (۱۳۵۷). *زندگی می‌گوید: اما باید زیست، باید زیست، باید زیست!* تهران: توکا.
۵. ————. (۱۳۶۸). *تراوی کهن بوم و بردوست دارم*. تهران: مروارید.
۶. ————. (۱۳۶۹). *از این اوستا*. چاپ هشتم. تهران: مروارید.
۷. ————. (۱۳۷۰). *آخر شاهنامه*. چاپ دهم. تهران: مروارید.
۸. ————. (۱۳۹۳). *سال دیگر، ای دوست، ای همسایه*. تهران: زمستان.
۹. ————. (۲۵۳۶). *ارغنون*. چاپ چهارم. تهران: مروارید.
۱۰. ————. (۱۳۵۷). *دوزخ اما سرد*. تهران: توکا.
۱۱. آلن، گراهام. (۱۳۸۰). *بینامتنیت*، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۱۲. امام حسین - علیه السلام - (۱۳۸۳). *دیوان اشعار*، گردآورنده محمد عبدالرحیم، ترجمه‌ی امیر جابری، تهران: خورشید آفرین.
۱۳. امامی، زهره. (۱۳۹۳). «بررسی بینامتنیت قرآنی در اشعار دیک‌الجن الحمصی»، مجموعه مقالات همایش ملی بینامتنیت، جلد اول، به کوشش سیدمحمدرضی مصطفوی‌نیا، قم: پویشگر.
۱۴. امانی، رضا؛ محمدنبی احمدی و یسرا شادمان. (۱۳۹۲). «بررسی چگونگی ارتباط قرآن و شعر جاهلی با رویکرد بینامتنیت»، فصلنامه‌ی مطالعات ادبی - قرآنی. دانشکده‌ی اصول دین قم، س ۱، ش ۱، صص ۹۳-۷۳.
۱۵. بابا افضل کاشانی، حکیم افضل الدین. (۱۳۶۳). *رباعیات بابا افضل*، به کوشش سعید نفیسی، تهران: فارابی.
۱۶. حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱). *دیوان حافظ*، به تصحیح مرحوم خانلری، چاپ سوم، تهران: زوآر.
۱۷. حریری، محمدیوسف. (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات قرآنی*، چاپ دوم، قم: هجرت.
۱۸. خاقانی شروانی، افضل الدین. (۱۳۷۸). *دیوان خاقانی*، به تصحیح دکتر میرجلال‌الدین کزازی،

تهران: مرکز.

۱۹. خواجوی کرمانی، ابوالعطاء کمال الدین محمود بن علی. (۱۳۹۱). *دیوان اشعار*، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران: سنایی.

۲۰. دهلوی، امیر خسرو. (۱۳۸۰). *دیوان امیر خسرو دهلوی*، با مقدمه محمد روشن، تهران: نگاه.

۲۱. دیلمی، حسن. (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلی الصواب*، ترجمه ی سید عبدالحسین رضایی، قم: شریف رضی.

۲۲. راستگو، سید محمد. (۱۳۸۱). «راز و رمز هنری - بلاغی گونه گون خوانی های قرآن». نشریه ی مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. س ۲۸. ش ۵۸. صص: ۳۷-۵۲.

۲۳. رنجبر، جواد و سجّاد عربی. (۱۳۹۲). «بینامتنی قرآن و روایی در شعر ابن یمن فریومدی»، مجله شعر پژوهی (بوستان ادب)، دانشگاه شیراز، سال ۵، ش ۴، صص ۹۱-۱۰۸.

۲۴. ساوجی، سلمان. (۱۳۸۲). *کلیات سلمان ساوجی*، به تصحیح عباس علی وفایی، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۵. سنایی، ابوالمجد. (۱۳۸۸). *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، چاپ هشتم، تهران: سنایی.

۲۶. شاملو، احمد. (۱۳۷۱). *باغ آینه*. چاپ هفتم. تهران: مروارید.

۲۷. ————. (۱۳۷۶). *آیة: درخت و خنجر و خاطره!* چاپ پنجم. تهران: مروارید.

۲۸. ————. (۱۳۷۹). *حدیث بی قراری ماهان*. چاپ دوم. تهران: مازیار.

۲۹. ————. (۲۵۳۶). *دشنه در دیس*. تهران: مروارید.

۳۰. ————. (۱۳۶۳). *قطعنامه*. چاپ سوم. تهران: مروارید.

۳۱. شعیری، تاج الدین. (۱۴۰۵ ق). *جامع الأخبار*، قم: رضی.

۳۲. صافیان، محمدجواد و مهدی غیاثوند. (۱۳۹۰). «هرموننتیک گادامری و تأویل بینامتنی»، نشریه ی ذهن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، س ۲۲، ش ۴۸، صص ۷۸-۵۱.

۳۳. صائب تبریزی. (۱۳۸۳). *دیوان اشعار*، تهران: علمی.

۳۴. العامری، لیل. (بی تا). *مفهوم التناس، الطبعة الاولى*، لبنان: مكتبة الشاملة.

۳۵. العانی، شجاع مسلم. (۱۹۹۹ م). *قرآآت فی الأدب و النقد، الطبعة الاولى*، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

۳۶. عطّار، فریدالدین محمد. (۱۳۷۳). *بند نامه*، به تصحیح سیل وستر و ساسی، ترجمه ی ع. روح - بخشان، تهران: اساطیر.

۳۷. عطّار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *مصیبت نامه*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی

کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.

۳۸. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). *متن کامل شاهنامه‌ی فردوسی*، تهران: پیمان.

۳۹. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). *مثنوی*، چاپ دوم، تهران: علمی.

۴۰. میرزایی، فرامرز و ماشاءالله واحدی. (۱۳۸۸). «روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر»، نشریه

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۱۲، ش ۲۵، صص ۳۰۰-۳۲۲.

۴۱. نسیمی، عمادالدین. (۱۳۸۲). *زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی*، به کوشش یدالله جلالی

پنداری، چاپ دوم، تهران: نی.

۴۲. نورعلیشاه اصفهانی. (۱۳۴۹). *دیوان اشعار*، به کوشش جواد نوربخش، تهران: فردوسی.

۴۳. وحشی باقعی، کمال‌الدین. (۱۳۷۴). *کلیات دیوان وحشی باقعی*، تهران: نامک.

۴۴. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ ق.). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*. با ترجمه‌ی

حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای. تهران: مکتبه‌الاسلامیه.

شاخصه‌های حکومت مهدوی زمینه ساز صلح و امنیت جهانی

احسان سامانی^۱

چکیده

از دیرباز یکی از دغدغه‌های اساسی بشر ایجاد محیطی امن و عاری از جنگ و ستیز بوده و در این راستا اقدامات و تلاشهایی - از جمله تاسیس نهادهایی چون جامعه ملل، سازمان ملل متحد، شورای امنیت و ... - نیز انجام داده است اما نه تنها نتوانسته صلح جهانی را تأمین کند که روز به روز شاهد جنگهای وحشتناک تر بودیم. ریشه‌های نا امنی و جنگ را در نوع نظامهای سیاسی باید جستجو کرد. فقر، جهل و استبداد، ریشه‌های نا امنی و ستم و جنگ و نزاع بین المللی است. لیبرال دموکراسی نیز نتوانسته این عوامل را از بین ببرد. به نظر می‌رسد با الگو پذیری از حکومت جهانی مهدوی و شاخصه‌های ویژه‌ی آن، می‌توان به این هدف متعالی نزدیک شد. البته این شاخصه‌ها به طور کامل، اختصاص به حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) دارد، اما حکومت‌های اسلامی پیش از ظهور با الگو گرفتن از آن حکومت، می‌توانند به تناسب تلاششان به مراتبی از این شاخصه‌ها رسیده و به همان نسبت صلح و امنیت را برای جوامع خود به ارمغان آورند.

واژگان کلیدی

صلح، امنیت، عدالت، ساختار حکومت، شاخصه‌های حکومت.

۱. عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه سیستان و بلوچستان.

طرح مسأله

جامعه ملل بعد از جنگ جهانی اول، برای ایجاد صلح و امنیت جهانی ایجاد شد، اما در انجام مأموریت خود موفق نبوده و شکست خورد و با وجود این نهاد، جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد. بعد از جنگ جهانی دوم، سازمان ملل متحد و شورای امنیت تشکیل شد اما این نهادها نیز نتوانستند صلح جهانی و زندگی مسالمت آمیز را تأمین. حال باید دید ریشه این اتفاقات چیست؟ آیا این اتفاقات نشانگر عدم کارآمدی این نهادها نیست؟ امروزه بین علماء و دانشمندان اتفاق نظر است که ساختار سازمان ملل باید تغییر یابد. حقوق بین الملل نیز ضمانت اجرای خود را از دست داده است.

ریشه های نا امنی و جنگ را باید در نوع نظامهای سیاسی جستجو کرد. فقر، جهل و استبداد، ریشه های نا امنی و ستم و جنگ و نزاع بین المللی است. لیبرال دموکراسی نیز نتوانسته است فقر، جهل و استبداد و جنگ را از بین ببرد. حال پرسش ما این است که بر اساس کدام مدل می توان در مقیاس جهانی، ساختار بهتری برای اداره بشریت ارائه نمود. به نظر می آید در پاسخ، صلح و امنیت بر پایه عدالت با مقیاس جهانی، تنها در حکومت مهدوی تحقق می یابد و این به جهت برخورداری حکومت مهدوی از شاخصه های ویژه ای است که دیگر حکومتها از آن محرومند. این شاخصه ها اگرچه به طور کامل، اختصاص به حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) دارد، اما حکومتهای اسلامی پیش از ظهور با الگو گرفتن از آن حکومت، می توانند به تناسب تلاششان به مراتبی از این شاخصه ها رسیده و به همان نسبت صلح و امنیت را برای جوامع خود به ارمغان آورند.

۱- صلح

صلح اسم مصدر از مصالحه است و در مذکر و مؤنث یکسان به کار برده می شود (جوهری، ۱۴۱۰، ۱، ۳۸۳). ماده «ص ل ح» در اصل، آن چیزی است که از فساد سالم مانده است، لذا ضد فساد است (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ۳، ۳۰۳) و اکثراً در عمل استعمال می شود؛ چنانکه صحت، غالباً در اجسام استعمال می شود و صلاح و فساد نقیض هم هستند؛ لذا هر جا افساد باشد، اصلاح منتفی می شود و هر جا اصلاح باشد، افساد از بین می رود. همچنین صلاح و سیئه ضد یکدیگرند؛ لذا در یک جا جمع نمی شوند؛ اما امکان ارتفاع

هر دو وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۶، ۲۶۶). این واژه در زبان عربی و همچنین ادبیات قدیم پارسی، هم معنای لغت آشتی و به معنای مقابل حرب و جنگ نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۳، ۱۱۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۸۹)، امنیت نیز یکی از معانی صلح دانسته شده است. البته صلح یک مفهوم مطلق نیست و می تواند بسته به دیدگاه دینی و فرهنگی تعریف متفاوتی داشته باشد. راغب معتقد است که صلح، مخصوص از بین بردن نفرت از میان مردم است مانند: الصلح خیر، و فاصلحوا بینهما (اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۸۹).

۲- امنیت

کلمه امنیت از حیث لغوی، ریشه در واژه «امن» از زبان عربی دارد و به معنی در امان و آسایش بودن، مصونیت از خطر و ترس، و آرامش خاطر می باشد و شامل دو بعد ایجابی و سلبی است؛ از یک سو بیانگر اطمینان و آرامش فکری و روحی است (فیومی، بی تا، ۲، ۲۴) و از سوی دیگر بر فقدان خوف، دلهره و نگرانی - که موجب سلب آرامش و اطمینان می گردند - نیز دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۸، ۳۸۸). پس امنیت عبارت است از آرامش درونی و برونی، که قلمروهای فردی و اجتماعی، فکری و روحی، و اخلاقی و اعتقادی را در بر می گیرد (مصلحی، ۱۳۹۲، ۱، ۱۳۳).

می توان گفت، امنیت در فضای داشته‌ها و خواسته‌های اشخاص مطرح می شود. به بیان دیگر امنیت و عدم امنیت از نحوه ارتباط و تعامل بین داشته‌ها (دارایی ها و منافع) و خواسته‌ها (اهداف و انتظارات) ناشی می شود (خانی، ۱۳۸۵، ۳۳) و نتیجه این تعامل و ارتباط، رضایت‌مندی و یا نارضایتی آنان است و این سرآغاز و منشأ شکل‌گیری امنیت یا نا امنی است. نارضایتی یا رضایت بر روی اجزای امنیت تأثیر منفی یا مثبت دارد و به تناسب شدت آن می تواند کارکرد اجزای امنیت مانند ثبات و نظم را با اختلال روبه‌رو کرده و در نهایت منجر به یک حادثه امنیتی مانند شورش یا جنگ گردد.

برای ایجاد امنیت و یا احساس امنیت باید ریشه های ناامنی و یا چنین احساسی خشکانده شود و به نظر می رسد - اگرچه در هر جامعه ای عده‌ای هستند که به ناحق به دنبال امتیازات و یا ایجاد نا امنی هستند و مقابله با آن، از طریق اقدامات تأمینی و قضایی مناسب و عادلانه صورت می گیرد- در حکومت مهدوی به صورت اساسی و ریشه ای با

پدیده نا امنی مقابله می شود، بدین نحو که با توجه به منشأ نا امنی، برخورد متناسب با آن صورت می گیرد که در ذیل به جهت وضوح بیشتر در قالب تقسیم ذکر می نمایم.

الف: گاهی نارضایتی و در پی آن نا امنی، منشأ حقیقی و واقعی دارد، بدین گونه که

یک امر و اتفاق خارجی و واقعی، موجب بروز نارضایتی می شود که این امر خارجی:

۱- یا محرومیت نسبی است: بدین معنا که تعادل میان قدرت و انتظارات وجود ندارد، که این عدم تعادل می تواند ناشی از کاهش قدرت در مقابل ثبات انتظارات (مثل تورم و بی کاری و ...) و یا ناشی از افزایش انتظارات در مقابل ثبات قدرت باشد. روشن است که این مشکلات، ناشی از کم کاری و یا عدم تدبیر صحیح و درست و به جای و یا خشکسالی و قحطی و می باشد. با توجه به روایات، در حکومت مهدوی، بهترین کارگزاران و به طور پیوسته و شبانه روزی در پی تحقق بخشیدن به آرمانهای حکومت مهدوی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۰۷؛ ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۳۸۰). همچنین رشد غیر قابل تصور علم و فناوری، به یقین در زدودن اینگونه مشکلات نقش مهمی خواهد داشت (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۳۶) و چه بسا حتی نزول برکات آسمانی و همچنین خروج گنجهای زمینی و همه و یا بخشی از آن در پرتو رشد علمی و تکنولوژی آن دوران باشد.

۲- یا بی عدالتی و نابرابری است: بدین معنا که نارضایتی ناشی از برخورد مشابه با دو فرد متفاوت و یا برخورد متفاوت با دو فرد مشابه می باشد. به عبارت دیگر علت نارضایتی شخص این است که در جامعه، برخورد ناعادلانه و بر خلاف حق صورت می گیرد و افرادی به ناحق از حقتشان محروم شده و برخی به ناحق، آن امتیاز و یا حق در اختیارشان قرار گرفته است.

در این موارد چون نارضایتی و نا امنی ناشی از منشاء خارجی است، باید سیاستهای مناسب در راستای اصلاح و رفع منشاء خارجی اتخاذ شود که با توجه به روایات برخی از این اقدامات عبارتند از: به کارگیری بهترین و شایسته ترین افراد در مناصب حکومتی و قضایی، اجرای عدالت به معنای واقعی در تمام سطوح که به تفصیل بیان خواهیم کرد، نظارت شدید بر کارگزاران و برخورد قاطع با افراد خاطی. همچنین شخصیت امام عصر (عج) و ویژگیهای منحصر به فرد حضرت (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۱۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۷،

(۲۱۴)، دین اسلام با روح رحمانی آن و حاکمیت سیاسی واحد از جمله عواملی هستند که در دفع و رفع این قسم از نارضایتی ها و نا امنی ها مؤثر هستند که به تفصیل به بیان آن خواهیم پرداخت.

ب: گاهی نارضایتی ناشی از صرف تصور و احساس است، یعنی شخص احساس می کند که حقی از او ضایع شده است و یا قدرت از او سلب شده و یا در حق او بی عدالتی صورت گرفته است؛ راه کار مناسب برای خشکاندن ریشه های نا امنی ناشی از این علت، این است که اولاً به معنای واقعی کلمه، بصیرت و دانش افراد افزایش یابد و ثانیاً جنبه های اخلاقی و معنوی جامعه تقویت شود. در روایات نیز به هر دو مورد پرداخته شده است. روایاتی که به کامل شدن عقول و ... در عصر حضور امام (عج) تصریح نموده (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۲۸ و ۳۳۶)، بیانگر این است که در عصر ظهور، سیاستهای بسیار صحیح و موفقی در جهت رشد علمی و عقلی جامعه اتخاذ می شود که موجب رشد عقول به طور همگانی می شود و وقتی بصیرت افراد جامعه رشد یافت، حقوق و تکالیف خود را به خوبی خواهند شناخت و سوء تفاهمات در این حوزه به حداقل ممکن تقلیل می یابد. همچنین روایات ناظر به رسوخ عدالت به داخل خانه ها، نشانگر رشد چشم گیر این جامعه در بعد اخلاقی است و جامعه ای که در بعد اخلاق چنین رشد یافته است، بدون تردید چنین احساسی در او به طور چشم گیری کاهش می یابد (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۲۳۹). علاوه بر این از طریق مبارزه با فقر و مشکلات اقتصادی و همچنین بهبود بخشیدن به وضعیت اقتصادی جامعه با اتخاذ سیاستهای عادلانه و عالمانه در این خصوص، جلوی احساس چنین نارضایتی گرفته می شود.

ج: گاهی نیز در تحقق نارضایتی، هر دو عامل (تصور و حقیقت) دخالت دارند، بدین معنا که اگرچه منشأ خارجی برای نارضایتی وجود دارد ولی تصورات و احساسهای خلاف واقعی نیز در شخص ایجاد شده که موجب تشدید آن نارضایتی شده است. که با توجه به دو مسأله قبل، پاسخ این مورد نیز مشخص می شود. از آنجا که در ذیل هر یک از شاخصه های حکومت مهدوی، به رابطه آن شاخصه به صلح و امنیت خواهیم پرداخت، به همین مختصر توضیح در اینجا بسنده می کنیم.

۳- حرکتهای جهانی در راستای استقرار صلح و امنیت جهانی

از جمله آرزوهای بزرگ بشر از دیرباز ایجاد محیطی امن و عاری از جنگ و ستیز - چه در اجتماع های کوچک و چه اجتماع بزرگ جهانی - بوده است. در راستای برآوردن این آرزو در صحنه بین‌المللی، فکر ایجاد نهادی تاثیرگذار برای تنظیم روابط میان کشورها و جلوگیری از نزاع و حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات موجود میان آنها از جمله دل مشغولی های انسانها در عصر جدید بوده است. در ابتدا با تشکیل سازمان های عامل و فنی و خدماتی، با وسعت عمل محدود، روند ایجاد و شکل گیری سازمان های بین‌المللی در راستای تأمین امنیت و صلح جهانی آغاز شد. به دنبال آن و با نزدیکی بیشتر ملل و گسترش ارتباطات و لزوم همکاری های بیشتر، وسعت عمل و نوع فعالیت سازمان های بین‌المللی نیز گسترش یافت، تا اینکه بعد از جنگ جهانی اول، در سال ۱۹۲۰ به موجب یک میثاق ۲۶ ماده ای، که جزئی از پیمان ورسای بود، جامعه ملل پا به عرصه وجود نهاد. اگرچه از نگاه بنیانگذاران جامعه ملل، هدف اصلی تشکیل این نهاد بین‌المللی فراگیر، همانا ایجاد و حفظ صلح در جهان بود، (موسی زاده، ۱۳۸۶، ۶۹) اما وجود برخی ضعف ها و نارسایی ها (برخی نارسایی های سیاسی، ساختاری و حقوقی نظیر جهانی نبودن، وسعت وظایف شورا، ضعف در ضمانت اجرا و بویژه عدم ممنوعیت جنگ و...) عملاً زمینه انحلال آن را فراهم کرد و سرانجام سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۶ جایگزین جامعه ملل شد.

حدود ۷۰ سال پیش و همزمان با اتمام جنگ جهانی دوم، فاتحان این جنگ که جهان را به خاطر تلاشهایشان برای نجات از چنگال نازیسم و فاشیسم، مدیون خود می‌انگاشتند، سازمان ملل متحد را با هدف حفظ و پاسداری از صلح و امنیت بین‌المللی در سایه همکاری های نهادینه خود تأسیس کردند (موسی زاده، ۱۳۸۶، ۸۴) و در تعیین ساختار اصلی سازمان ملل متحد و ترکیب آن در پی حفظ وضع موجود و نه ایجاد وضع مطلوب بودند. شعار آنها برتری صلح بر عدالت بود. چون بر اساس رهیافت قدرت، تصمیم گیری های لازم برای پی‌ریزی ساختار نظام آینده بین‌المللی صورت می‌گرفت، از این آزادی عمل برخوردار بودند که ساختار مورد نظر را به گونه‌ای طراحی و شکل‌بندی کنند که حافظ منافع آنها باشد. این رویکرد سبب شد که در توزیع جهانی قدرت، تنها بازیگرانی

عهده دار نقش اصلی شوند که در آن زمان بالاترین توان نظامی، سیاسی و سپس اقتصادی را برای راهبری نظام جدید بین المللی پس از جنگ جهانی دوم دارا بودند. لذا مسئولیت اصلی حفظ صلح به شورای امنیت سازمان ملل سپرده شد که در این رکن، پنج قدرت بزرگ، هم دارای عضویت دائمی شدند و هم از حق ویژه و تو برخوردار گردیدند. (موسی زاده، ۱۳۸۶، ۹۹) بدین معنا که دیگر هیچ کس نخواهد توانست در برابر خواست آنها و علیه آنها تصمیمی اتخاذ و به اقدامی مبادرت کند.

ناعادلانه بودن مدیریت حاکم بر روابط بین المللی، اجزای این سیستم را در وضعیتی بحرانی، چالش برانگیز و ناامن قرار داده است. مادامی که برابری دولتها نادیده گرفته شود و عده ای محدود از دولتها به عنوان هیات رئیسه جهان عمل نمایند، دنیا در وضعیتی نا آرام و پر آشوب - همانگونه که وضعیت موجود نیز مؤید آن است - خواهد بود. با در نظر گرفتن جنگ طلبی های ابرقدرتها و برخوردهای سلیقه ای با خشونت و نمادهای آن، برای عموم و آحاد جامعه بشری شکی باقی نمانده که صلح در عمل، نه برای همگان، بلکه تنها برای برخی ها تعقیب و دنبال می شود. در چنین افقی، عدالت با حفظ ساختار ناعادلانه بین المللی موجود (و همچنین ساختار ناعادلانه موجود در درون دولتها و ملتها) قابل تحقق نیست. چگونه می توان صلح را با عدالت همگام ساخت بدون اینکه سازمان حاکم بر روابط بین المللی کنونی، به صورت مناسب دگرگونی یابد!

صلح جهانی آنگونه که در رویه سازمان ملل متحد دنبال شده است، جلب نظر موافق قدرتها در خصوص منافع خاص آنها است. از آنجا که این منافع، متفاوت و متغیر است، صلح نیز از نظر معنا و مصداق همواره متغیر و ناپایدار بوده است. یکی از آسیب های صلح جهانی به همین موضوع یعنی وابستگی مفهوم و مصداق صلح به منافع متغیر نظام بین المللی قدرت محور است.

نکته دیگر این است که نظام مدیریت صلح در جهان، هیچ گاه احترام به فرهنگ ها و ادیان را درک نکرده است و این علتی اساسی برای وضعیت دوران معاصر است. امروزه صلح کالائی است که بازیگران قدرتمند از تشکیل کنگره وین ۱۸۱۵ به بعد، به صورت نظام مند آن را به مجرای برای به اسارت در آوردن هویت ها و فرهنگ های دیگر ملتها به

کار بسته اند؛ معاهده و پیمان نوشته اند، به تقسیم جهان و حوزه های نفوذ خود پرداخته اند و بعد از تشکیل سازمان ملل متحد نیز ساختارهای بین المللی را بر همین تفکرهای صلح برگرفته از فرهنگ غرب پایه ریزی کرده اند.

علاوه بر موارد فوق، رویدادها و فرایندهایی در دنیای معاصر وجود دارند که صلح و عدالت را نشانه رفته اند؛ تروریسم، جنگ و درگیری، فقر و بیماری، بی ثباتی اقتصادی و مالی و همچنین آپارتاید علمی که نشأت گرفته از همان مدیریت سلطه گونه بر این عرصه در جهان هستند، از جمله این موارد هستند. پدیده های ضد صلح نظیر تروریسم، جنگ و درگیری، فقر و بیماری، سلطه اقتصادی و مالی (پدیده های انسان ساخت) و همچنین ساختارهای غیرمایل یا قاصر از تأمین صلح و امنیت بین المللی، وضعیت صلح جهانی را بغرنج کرده اند و در این میان، به نظر می رسد که آپارتاید علمی و فناوری برای مجموعه دولتهای به اصطلاح جنوب نیز در همین عرصه جای می گیرد.

خلاصه اینکه اگرچه یک حرکتی در راستای تأمین صلح و امنیت جهانی (به عنوان یک ضرورت اجتماعی) صورت گرفته است، اما به خاطر وجود برخی ضعفها و اشکالات، نتوانسته است به طور مطلوبی، هدف مورد نظر را برآورده سازد.

۴- شاخصه های حکومت مهدوی

آنگونه که از روایات فهمیده می شود حکومت حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از یک سری شاخصه های اساسی برخوردار است که در پرتو آنها، صلح و امنیت در حکومت ایشان برقرار خواهد شد. با توجه به این شاخصه ها و تلاش در جهت رشد و تقویت این ابعاد، می توان قدمهایی را در راستای تأمین صلح و امنیت در جامعه برداشت. به بیانی دیگر با تجربه شیوه های مختلف حکومتی در عصر غیبت، و عدم موفقیت در استقرار صلح و امنیت پایدار، انسان به این نتیجه رهنمون می شود که رسیدن به این هدف متعالی، متوقف بر شرایط و ویژگی های خاصی است که حکومت حضرت حجت (عج) از آن برخوردار است و با حرکت در این مسیر علاوه بر دستیابی به مراتبی از صلح و امنیت، می توان زمینه را برای حکومت حضرت حجت (عج) و برقراری صلح و امنیت کامل و جهانی فراهم نمود. شاید بتوان از کلام امام باقر (ع) نیز که می فرماید: «إِنَّ دَوْلَتَنَا أَحْرُ الدُّوَلِ وَ كَمِّ

يَتَّقِ أَهْلَ بَيْتِ لَهُمْ دَوْلَةٌ إِيَّالَهُ مَلَكُوا قَبْلَنَا لِيَأْتُوا إِذَا رَأَوْا سَيْرَتَنَا إِذَا مَلَكْنَا سِرْنَا بِمِثْلِ سَيْرَةِ هَؤُلَاءِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (مفید، ۱۴۱۳، ۲، ۳۸۵)، این برداشت را نمود که بشر با تجربه راهها و شیوه های مختلف و عدم موفقیت، به این شناخت و فهم می رسد که تنها راه سعادت و خوشبختی دنیوی و اخروی شیوه و روش حکومتی حضرت حجت (عج) است و با قدم گذاشتن در این راه، زمینه برقراری چنین حکومتی را فراهم می سازد. و به بیانی دیگر امت اسلامی - و حتی جامعه انسانی - با کسب این تجربه ارزشمند در عصر غیبت در سطحی قرار می گیرد که آمادگی لازم برای درک قوانین و نیز اندیشه هایی را که در دولت جهانی اعلان خواهد شد، خواهد داشت (صدر، ۱۴۲۷، ۳۸).

۴-۱- وارستگی های رهبری

یکی از مهمترین و مؤثرترین عناصر و مؤلفه های یک حکومت، رهبر و رئیس حکومت است. تا جایی که حضرت امیر (ع) وجود امیر فاجر را بهتر از نبود امیر و رهبر در جامعه می داند (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ۸۲). بدون شک رهبر یک جریان، نقش محوری و اساسی در موفقیت و یا شکست آن جریان خواهد داشت، البته این بدان معنا نیست که وجود یک رهبر مطلوب در یک جامعه، علت تامه برای موفقیت آن جامعه است چرا که در طول تاریخ بهترین رهبران هم نتوانسته اند امت خود را به کمال مادی و معنوی برسانند، بلکه منظور ما این است که رهبر و رئیس، یکی از علل اساسی و به عبارتی جزء العله می باشد یعنی نبود رهبر، به طور قطع مانع از موفقیت یک جریان یا یک حرکت خواهد بود، اما وجود او نیز به تنهایی کافی نیست بلکه یک سری علل دیگر نیز باید در کنار آن وجود داشته باشد.

بدون شک رهبر و پرچمدار یک جریان و حرکت، برای اینکه بتواند نقش خود را به نحو مطلوب ایفاء کند، باید از یک سری خصائص و ویژگیهای اساسی برخوردار باشد. حال سؤال این است که چه ویژگیها و خصایصی در وجود مقدس حضرت حجت (عج) وجود دارد که ایشان به بهترین شکل نقش خود را در راستای تأمین صلح و امنیت جهانی ایفاء می نمایند؟ در ذیل به برخی از این ویژگیها اشاره می نمایم.

۴-۱-۱- علم و تقوی

همانگونه که قبلاً بیان کردیم امنیت ناشی از رضایت و ناامنی ناشی از نارضایتی احاد جامعه است، و نارضایتی نیز می‌تواند برخاسته از عوامل مختلفی باشد، برخی از این عوامل به خود شخص بر می‌گردد و برخی دیگر به حکومت و حاکمان سیاسی. آنچه که باعث نارضایتی مردم از حاکمان سیاسی می‌شود، گاهی اعمال غیر عادلانه آگاهانه آنان است، یعنی در راستای تأمین منافع شخصی، خانوادگی، حزبی و ...، از مسیر عدالت خارج شده و مرتکب اعمالی می‌شوند، و این خطر هم قابل توجه است چرا که به تجربه نیز ثابت شده است که هرگاه قدرت و ثروت، در جایی جمع شوند نوعاً فساد آورند، و به همین جهت حقوقدانان، بحث تفکیک قوا (به مجریه، مقننه و قضائیه) را برای محدود کردن قدرت به وسیله قدرت برای جلوگیری از فساد آن مطرح نمودند، البته هستند اندک افرادی خود ساخته که مسلط بر هواهای نفسانی بوده و در این وادی سالم می‌مانند، اما به هر حال خطر زیاد است، چراکه هرآن غفلت، (به جهت برخورداری آنان از قدرت و ثروت) می‌تواند آنان را به وادی انحراف بکشاند.

گاهی نیز نارضایتی مردم ناشی از عملکرد غلط آنان می‌باشد، به عبارت دیگر گاهی دولتمردان و حاکمان سیاسی، اگرچه به دنبال اتخاذ سیاستها و تصمیماتی هستند که در راستای رشد و کمال جامعه است اما بعد از مدتی روشن می‌شود که این تصمیمشان، غلط و اشتباه بوده است و علاوه بر عدم النفع، موجب ورود خسارات و صدماتی نیز به جامعه شده است.

آنگونه که از روایات دانسته می‌شود حضرت حجت (عج) از خصائص و ویژگیهایی برخوردار است که مانع شکل‌گیری اینگونه نارضایتی‌ها می‌شود. یکی از بزرگترین ویژگیهای حضرت (ع) که هیچ رهبری از آن برخوردار نیست، عصمت حضرت (ع) است، یعنی پاکی از گناه و اشتباه و نسیان. از این رو حضرت حجت (عج) نه عمداً مرتکب اعمال ناعادلانه می‌شود و نه از روی جهل و نسیان و اشتباه. به عبارت دیگر مصائبی که ما با آن مواجه هستیم یا عالمانه و عامدانه است و یا ناشی از جهل و اشتباه و افراط و تفریط. از این رو رهبر یک جامعه اگر از عصمت و تقوی برخوردار باشد، خود یک عنصر بسیار

قوی در جهت حرکت یک جامعه به سمت رشد و کمال و امنیت فراگیر می باشد، چرا که چنین شخصی، هم اراده کافی را برای حرکت به این سمت دارد و هم علم و دانش کافی را، و لذا هیچگاه امر برای او در حرکت در این مسیر، مشتبه نمی شود. این کارآمدی و ویژگیهای منحصر به فرد حضرت (عج) علاوه بر اینکه مانع از نارضایتی مردم است، موجب محبوبیت بیش از پیش ایشان نیز خواهد شد، همانگونه که در برخی روایات نیز گفته شده است: «مهدی علیه السلام محبوب خلائق است و خدا به وسیله او فتنه را خاموش می کند». (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۱۴۵)

پیامبر خدا (ص) در خصوص علم و دانش حضرت (عج) می فرماید: «همانا او وارث هر دانش و چیره بر آن است». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۷، ۲۱۴) همچنین در گزارش از مسافرت شگفت آمیز آسمانی خود، در باره حضرت بقیه الله (عج) می فرماید که خداوند متعال فرمود: ... «و تنها او را به خواست خود، بر اسرار و پنهانی های خویش چیره می کنم». (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۶۳۲)

همچنین امام محمد باقر (ع) می فرماید: «... همانا مهدی، از این رو مهدی خوانده شده است که به چیزهایی راهنمایی می شود که در دسترس نبوده و مخفی است ...» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۲۳۷). در ذیل این روایت، دستیابی حضرت به خزائن و گنج های زمین مطرح می شود که اینگونه مطالب نیز اشاره به علم و دانش بالای حضرت (عج) دارد.

امام رضا (ع) نیز در مورد حضرت حجت (عج) می فرماید: «خدایا همانا او بنده ی توست که او را برای خودت خالص نموده ای و بر غیب و پنهانی خویش برگزیده ای و از هر گناه دور داشته ای و از هر عیب و نقصی در امان قرار داده ای و از هر پلیدی پاک نموده ای و از هر آلودگی سالم داشته ای. خدایا ما در روز قیامت، همان روز حادثه ی شگفت، شهادت می دهیم که همانا او هیچ گناهی مرتکب نشده و خطایی را به جا نیاورده و هیچ طاعت و فرمان برداری را ضایع و نابود نکرده و هیچ حرامی را مرتکب نشده و هیچ واجبی را بازگون و هیچ آیین و شریعتی را دگرگون نکرده است». (طوسی، ۱۴۱۱، ۱، ۴۱۰)

در عصر غیبت اگرچه ما از وجود چنین رهبری محروم هستیم، اما می توانیم با

انتخاب بهترین و نزدیکترین گزینه‌ها، در حوزه تأمین صلح و امنیت قدمهای مثبتی برداریم.

۴-۱-۲- توانایی

بدون شک توانایی و قدرت جسمی، در رهبری و هدایت یک جامعه نقشی اساسی و مهم دارد، چرا که مدیریت یک اجتماع بزرگ جهانی به نحو مطلوب و در راستای دستیابی به سعادت و کمال دنیوی و اخروی، متوقف بر تلاش مستمر و بی وقفه است و چنین تلاش و جدیتی محقق نخواهد شد مگر در سایه‌ی توانایی جسمی بالا و اراده قوی. به دیگر سخن، رهبری و هدایت این چنین جامعه جهانی (که قله‌های کمال را می‌بایست فتح کنند)، تنها به صرف داشتن علم و دانش و مهارت مقدور و میسر نیست بلکه باید از اراده و توانایی و قدرت جسمی بالایی نیز برخوردار باشد، تا بتواند این جامعه را در راستای دستیابی و نیل به کمالات انسانی و ساختن جهانی ایمن و مرفه - که کاری بسیار بزرگ و دشوار است - مدیریت و رهبری نماید.

مرحوم صدوق در کتاب کمال الدین از ریان بن صلت نقل می‌کند که ایشان می‌گوید: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: آیا صاحب الامر شما هستید؟ فرمود: من صاحب الامر هستم ولی نه آن صاحب الامری که زمین را پر از عدل و داد می‌کند چنان که از ظلم پر شده باشد چگونه من می‌توانم چنین کسی باشم با این ضعف بدن که در من می‌بینی؟! قائم کسی است که وقتی ظهور می‌کند به سن پیر مردان و به صورت جوانان است، و بدنی نیرومند دارد. به طوری که اگر دست به طرف بزرگترین درخت روی زمین دراز کند می‌تواند آن را از بیخ بکند. و چنانچه در میان کوه‌ها نعره کشد، سنگهای سخت از هیبت صدایش خورد شود! عصای موسی و انگشتر سلیمان با اوست. او چهارمین از فرزندان من است. خدا تا زمانی که مصلحت می‌داند او را از نظرها غائب می‌گرداند آنگاه او را آشکار می‌کند و به وسیله او زمین را پر از عدل و داد کند چنان که پر از ظلم و ستم شده باشد. (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۲، ۳۷۶)

همچنین وقتی در حضور امام رضا (ع) سخن از وفور نعمت و راحتی در عصر ظهور حضرت حجت (عج) گفته می‌شود، حضرت می‌فرماید: شما امروز آسوده‌تر از آن روز

هستید. عرض کردند: چطور؟ فرمود: اگر قائم ما (علیه السلام) خروج کند به جز لخته های خون و عرق ریختن و بر روی زینهای اسبان خفتن چیزی نخواهد بود و قائم علیه السلام را به جز جامه درشت بافت و غذای ناگوار نخواهد بود. (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۲۸۵)

این روایت بیانگر تلاش و کوشش پیوسته و شبانه روزی حضرت (عج) و همچنین اصحاب ایشان در راستای سعادت دنیوی و اخروی جامعه جهانی است، و انجام چنین اعمالی مستلزم داشتن توان و نیروی جسمی بسیار بالاست. همچنین حضرت (عج) در کنار توان جسمی بالا، از اراده ای قوی نیز برخوردار بوده و همانگونه که امام باقر (ع) نیز می فرماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۵۴)، سخن هیچ کس مانع از حرکت ایشان در مسیر حق و حقیقت نخواهد شد.

۴-۱-۳- صبر و شکیبایی

از آنجا که مشکلات و سختی های متعدد و طاقت فرسای عصر پیشا ظهور - همچون نا امنی، فقر و مفسد اخلاقی - موجب اضطراب و بی اعتمادی مردم به حاکمان می شود، هدایت و رهبری چنین جامعه ای و رفع مشکلات آن، بدون صبر و سعه صدر بسیار بالا میسر نخواهد بود. به عبارت دیگر چنین جامعه مضطرب و متلاطمی نیازمند یک رهبر و پیشوای صبور و شکیبایی است که با آرامش و اطمینان قلب خود، جامعه را از ترس و اضطراب دور کرده و به ساحل امن و آرامش برساند. (کیانی، ۱۳۸۷، ۱۲۲)

علاوه بر این، روایات تصریح دارد به اینکه رابطه ای ناگسستنی بین صبر و ایمان وجود داشته و به تعبیری بقای ایمان متوقف بر وجود صبر است و با تعابیر مختلفی همچون « صبر در برابر ایمان مانند سر در برابر بدن می باشد » (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۱، ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۲، ۸۹؛ منسوب به جعفر بن محمد ع، ۱۴۰۰، ۱۸۵)، از این حقیقت پرده برداشته شده است. و حضرت حجت (عج) علاوه بر اینکه خود در اوج درجات ایمان است، هدفش رساندن اجتماع بشری به مراحل عالی کمال انسانی و ایمان و اعتقاد راستین می باشد که در پرتو تحقق این هدف بزرگ، صلح و آرامش به معنای واقعی در جامعه جهانی عصر ظهور حاصل خواهد شد. بدون شک انجام این هدف بزرگ بدون برخورداری از مراتب بالای صبر و شکیبایی مقدور و میسر نخواهد بود، چرا که به روشنی می توان

دریافت وقتی رسیدن شخص به ایمان متوقف بر داشتن صبر و شکیبایی است، رساندن دیگران به درجات بالای ایمان که به مراتب کاری دشوارتر است، بدون برخورداری از مراتب بالای حلم و صبر مقدور نخواهد بود.

بنابراین سعه صدر، صبر و کار و تلاش بر مبنای آگاهی، بصیرت و بینایی از جمله ویژگی‌هایی است که امام عصر (عج) و همچنین یاران ویژه آن حضرت برای رفع این مشکلات از آن برخوردارند. و در لوحی که از جانب خداوند در زمان ولادت امام حسین (ع) بر حضرت فاطمه زهرا (س) نازل شد، این ویژگی حضرت بقیه الله (عج) مورد توجه قرار گرفته و حضرت اینگونه توصیف شده است: «در او کمال موسی و نورانیت عیسی و شکیبایی ایوب وجود دارد». (کلینی، ۱۴۲۹، ۲، ۶۸۶)

وجود این ویژگی‌ها در رهبر یک ملت، به هر نسبت پررنگ تر باشد، از چند جهت می‌تواند تأثیر بیشتری در برقراری صلح و امنیت داشته باشد. اولاً اینکه چنین شخصی اراده و توانایی بیشتری برای کشف و اجرای سیاست‌های مناسب در برقراری صلح و امنیت و جلوگیری از نارضایتی و ناامنی دارد. ثانیاً خدمت بهتر و صادقانه تر ایشان به مردم، موجب محبوبیت روز افزون او شده و به دنبال آن رضایت و آرامش بیشتر مردم را به دنبال خواهد داشت.

۴-۲- بصیرت افزایی و تعالی اخلاق عمومی

بدون شک «مردم» نقشی اساسی در برقراری و استقرار یک حکومت عادلانه دارند و به عبارتی مردم، یکی از بازوان توانمند رهبر جامعه هستند، و همانگونه که حضرت امیر (ع) نیز اذعان می‌فرمایند بدون همراهی مردم، بهترین رهبران هم ناکارآمد خواهند بود (کلینی، ۱۴۰۷، ۵، ۶) و به بیانی دیگر بدون اینکه آنان نقش خود را به نحو شایسته ایفا کنند، و لو اینکه بهترین و شایسته ترین رهبر هم بر آنان حکمرانی کند، چنین حکومتی تحقق نخواهد یافت، همانگونه که در حکومت‌های نبوی و علوی نیز به همین علت، شاهد چنین حکومتی نبودیم. حال یکی از شرایط لازم برای اینکه مردم بتوانند از عهده انجام چنین وظیفه ای برآیند، رشد فکری و فرهنگی آنان است. به عبارت دیگر باید یک بصیرت عمومی در جامعه شکل بگیرد تا مردم رهبر خود و همچنین اهداف عالیه او را

درک کنند و به دنبال آن، او را در تحقق آن اهداف عالیله همراهی نمایند. در جامعه مهدوی، عموم مردم از لحاظ فکری و عقلی و همچنین اخلاقی در سطح بالایی قرار خواهند داشت به نحوی که عموم مردم علاوه بر اینکه ظرفیت اجرای عدالت را خواهند داشت، از اجرای آن استقبال و بلکه در استقرار آن همراهی و همکاری نیز خواهند داشت. علاوه بر اینکه با اجرای عدالت که در قسمت بعدی بیان خواهد شد، این توانایی عقلی و اخلاقی عموم مردم، رشد روز افزون می یابد.

رابطه کمال عقل با صلح و امنیت روشن است، و هیچکس نمی تواند منکر نقش اساسی عقل در تحقق صلح و امنیت شود، چرا که علت ایجاد بسیاری از نزاع ها و اختلافات، جهل و ناآگاهی و یا عملکرد جاهلانه و غیر عاقلانه‌ی حد اقل یکی از طرفین نزاع است. عقل به حدی مهم است که در روایات می گویند انسان عاقل و لو اینکه دشمن باشد، بهتر است از انسان جاهلی که دوست باشد (طبرسی، ۱۳۸۴، ۸۶؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۱۴۹ و ۵۳۱)، و در مثل معروف «چون عقل در بدن نباشد جان در عذاب است»، نیز نبود عقل، موجب عذاب و سلب آرامش دانسته شده است، و به خاطر چنین اهمیتی است که برخی بزرگان می فرمایند حضرت حجت (عج) دو مأموریت دارد یکی به کمال رساندن عقول و دیگری برقراری عدالت، و مأموریت اصلی و نخست، تکامل بخشیدن عقول است و پس از آن اجرای عدالت ممکن می شود (جوادی عاملی، ۱۳۹۴)، که صلح و امنیت نیز یکی از ثمرات اجرای عدالت فراگیر و همه جانبه است.

در روایات متعددی به این بحث پرداخته شده و تصریح شده است که در حکومت حضرت حجت (عج)، عقول انسانها کامل می شود و علم که ابزاری برای تعقل است، به نهایت اوج خود می رسد. به عنوان نمونه ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل کرده که ایشان فرمودند: علم بیست و هفت حرف است. آنچه پیغمبران آورده‌اند دو حرف است و مردم هم تا کنون بیش از آن دو حرف ندانسته‌اند، پس موقعی که قائم ما قیام می کند بیست و پنج حرف دیگر را بیرون می آورد و آن را در میان مردم منتشر می سازد و آن دو حرف را هم به آنها ضمیمه نموده تا آنکه بیست و هفت حرف خواهد شد. (مجلسی،

اگرچه رشد علمی و اخلاقی در عصر حضور بسیار چشمگیر و بیش از حد تصور است، اما می‌توانیم با برنامه‌ریزی و تلاش و جدیت در این حوزه، موجبات رشد و تعالی علمی و اخلاقی جامعه را بیش از پیش فراهم نموده و در پرتو آن از صلح و امنیت بیشتری برخوردار شویم.

۴-۳- محوریت عدالت

برای رسیدن به صلح و امنیت سه موضوع انسان، جامعه و جهان با هم در تقابل هستند. اگر انسان برای رسیدن به تکامل تلاش کند، دیری نمی‌پایند که رهبر کامل ظهور خواهد کرد و جهانی کامل را برپا خواهد نمود. صلح و امنیت از عدالت منتج می‌شود و هنگامی که می‌گوییم جامعه ایده آل جامعه‌ای است که بر پایه صلح بنا شده باشد، منظور این است که هر چیز درست در جای خود قرار گیرد. در این صورت طبیعتاً صلح از راه می‌رسد. صلح می‌تواند از ارتباط مقدس این سه موضوع با هم حاصل شود. انسان فنا ناپذیر و کاملی که با خود در صلح و آشتی است، صلح و آشتی را به جامعه می‌آورد و در نتیجه جامعه‌ی کامل، ظهور رهبر کامل را به ارمغان خواهد آورد که پایه گذار صلح جهانی خواهد بود. (حسینی، راهی به سوی صلح، ۱۷۶)

البته مقصود این نیست که صلح به معنای واقعی قبل از ظهور اتفاق می‌افتد، بلکه منظور این است که بشر به مرحله‌ای می‌رسد که اهمیت صلح و امنیت را به معنای واقعی می‌داند و این مسأله به یک دغدغه عمومی تبدیل می‌شود و حرکت‌هایی هم به این سمت صورت می‌گیرد و به عبارت دیگر زمینه برای تحقق صلح و امنیت فراگیر فراهم می‌شود، آن وقت با ظهور حضرت حجت (عج) این خواست و حرکت، به سرانجام می‌رسد.

از عدالت تک تک افراد است که صلح جهانی زاده می‌شود (اسد، صلح و عدالت، ۱۷۷). به عبارت دیگر صلح و امنیت در مقیاس جهانی چیزی نیست که یک دفعه و بی‌ربط حاصل شود، بلکه نیاز به مقدماتی دارد که از قبل باید تحقق یافته باشد. قبل از تحقق صلح باید عدالت تحقق یابد و قبل از صلح جهانی صلح خانوادگی و قبل از صلح خانوادگی صلح فردی باید محقق شود. چرا که این حرکت از بالا به پایین صورت نمی‌گیرد بلکه از پایین به بالا شکل می‌گیرد. حرکتی تدریجی است که به تدریج به کلیت و شمول جهانی

می رسد.

عدالت اجتماعی در حکومت مهدوی، در عدالت اقتصادی، رفع فقر و تبعیض اقتصادی خلاصه نمی شود؛ بلکه عدالت اجتماعی شامل چهار بُعد و عرصه خواهد شد و اتفاقاً اقامه قسط اقتصادی در آن حکومت، بُعد تبعی عدالت اجتماعی است. در حکومت مهدوی، از تمام طبقات اجتماع در چهار بُعد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و قضایی، فقرزدایی خواهد شد که این فقرزدایی راه تحقق عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی همان جنبه ایجابی فقرزدایی می باشد. همچنین مقتضای عدالت به معنای واقعی این است که در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی جریان پیدا کند، همچنین بیانگر این حقیقت نیز است که به هریک از این مؤلفه ها و شاخصه ها، به اندازه اهمیتش بهاء داده می شود و بحث تقدم و تأخر و اهم و مهم نیز رعایت می شود و ما می توانیم در عصر غیبت نیز نهایت تلاشمان را تقویت و رشد این شاخصه ها انجام داده و قدمهای مثبتی را در برقراری و تقویت صلح و امنیت برداریم. در ذیل به طور مختصر به تبیین هریک از این چهار بعد عدالت می پردازیم.

۴-۳-۱- عدالت سیاسی

آن گاه که به تمدن غرب نگاه می افکنیم ظاهرش این است که اقتصاد و سرمایه داران نقش اصلی را در سیاست بازی می کنند؛ یعنی اقتصاد و ثروت، توزیع کننده مناصب اجتماعی است؛ اما با نگاهی ژرف تر می توان گفت سیاست نقش اصلی را دارد و قدرت تسخیر و غصب مناصب اجتماعی، باعث جذب ثروت و امکانات به طرف آنها می شود و حداقل این است که بین چپاول ثروت و تسخیر قدرت، تعاملی وجود دارد.

برخلاف تمدن غربی، در جامعه مهدوی و موعود که یکی از اهداف مهمشان اجرای عدالت است، توزیع عادلانه مناصب اجتماعی در رأس قرار می گیرد و به عنوان بُعد اصلی عدالت مطرح می شود. در این جامعه، مناصب و اختیارات اجتماعی بر اساس میزان تقریب اشخاص به خدا و همچنین توانایی و تخصص آنان تقسیم می شود. در چنین جامعه ای چون قرار است انسان به سعادت برسد مقرب ترین انسان ها که توانایی ساختن جامعه مقربان را دارند، در قله مناصب اجتماعی قرار می گیرند و جامعه مهدوی، مصداق تام آیه

شریفه: «...إِنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم» می‌گردد که با تفاوت‌ترین‌ها به کرامت دنیا و آخرت می‌رسند و مستضعفان، ائمه و پیشوایان این جامعه می‌شوند.

می‌توان گفت عدالت سیاسی، دارای نقشی مهم و اساسی است، زیرا با اجرای عدالت در بعد سیاسی، زمینه برای اجرای عدالت در دیگر زمینه‌ها نیز فراهم می‌شود. وقتی بهترین گزینه‌ها از لحاظ تعهد و تخصص، برای مناصب حکومتی انتخاب شوند، یقیناً سیاست‌های حکومت دینی نیز که رساندن جامعه جهانی به کمال و سعادت و برقراری عدالت و صلح و امنیت است، به بهترین شکل ممکن تحقق خواهد یافت. به عبارت دیگر حاکمان و مسئولین حکومتی نقشی مهم و اساسی در پرورش و بالندگی فرهنگی، اقتصادی و حتی قضایی جامعه دارند، و وقتی آنان از بالاترین تعهد و تخصص برخوردار باشند، می‌توانند موجبات رشد و کمال جامعه جامعه را در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی و همچنین قضایی فراهم کنند. لذا در حکومت حضرت حجت (عج) به این بُعد از عدالت توجه ویژه‌ای می‌شود و بهترین و پاک‌ترین اشخاص در طول تاریخ، عهده دار مناصب سیاسی شده و این وظیفه مهم و خطیر را به عهده می‌گیرند.

اما صادق (ع) می‌فرماید: «قائم آل محمد (عج) بیست و پنج نفر از قوم موسی که حکم به حق و عدالت می‌کنند، و هفت نفر اصحاب کهف و یوشع وصی حضرت موسی و مؤمن آل فرعون و سلمان فارسی و ابو دجانة انصاری و مالک اشتر را از پشت کعبه (خانه خدا) بیرون می‌آورد». (طبرسی، ۱۳۹۰، ۴۶۴)

حضرت (ع) در خصوص یاران حضرت (عج) نیز می‌فرماید: «... یاران مهدی، مردانی اند پولاد دل، و همه وجودشان یقین به خدا، مردانی سخت تر از صخره‌ها. اگر به کوه‌ها روی آرند، آن را از جای برکنند... برای تبرک، دست خود را به زین اسب امام می‌کشند و بدین سان تبرک می‌طلبند. آنان او را در میان می‌گیرند و جان خویش را در جنگ‌ها پناه او می‌سازند و هر چه را اشاره کند با جان و دل انجام می‌دهند. در میانشان مردانی اند که شب هنگام نخوانند و زمزمه قرآن و مناجات خویش، چون صدای زنبوران عسل، در هم اندازند و تا بامداد به عبادت خدا بایستند و بامدادان سوار بر مرکبها باشند. آنان زاهدان شب و شیران روزند. آنها در فرمانبرداری از امام (عج)، بیش از کنیز نسبت به

آقاییش پافشاری دارند...». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۰۷)

همچنین روایاتی نیز داریم که اشاره به علم و دانش و تخصص آنان دارد، از جمله روایت ابوبصیر از امام جعفر صادق (ع) است که ایشان در وصف یاران حضرت (عج) می فرماید: «... این عده ای که قائم علیه السلام در میان آنها می آید از نجباء و فقهاء و حکام و قضایانی هستند که مهدی علیه السلام بر شکم و پشتهایشان دست خواهد کشید، و از آن پس هیچ حکمی بر آنها ناشناخته نخواهد ماند». (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۳۸۰)

این روایت علاوه بر اینکه بیانگر این مطلب است که یاران و اصحاب ویژه حضرت (عج) - که همان حاکمان و صاحب منصبان هستند - از علم و دانش بالایی برخوردار هستند، این مطلب را نیز بیان می کند که علم و دانش و تخصص آنان به واسطه حضرت (عج) کامل می شود به نحوی که هیچ حکمی بر آنان مجهول و ناشناخته نخواهد بود. نتیجه اینکه والیان و صاحبان مناصب در حکومت مهدوی (عج) هم از لحاظ تقوی و ایمان و هم از لحاظ علم و دانش در بالاترین نقطه هستند و نیروهایی اینچنین خودساخته و صالح، حضرت (عج) را در اجرای عدالت و اصلاح و رشد و تعالی جامعه یاری کرده و زمینه را برای تحقق صلح و امنیت در جامعه جهانی فراهم می کنند و بدون تردید اگر یاران حضرت (عج) خودساخته و صالح نبودند، نه تنها کمکی به اصلاح جامعه نمی کردند که تشدید در افساد نیز از جانب آنان محتمل بود و اجرای عدالت در دیگر ابعاد نیز با مشکل روبرو می شد. همانگونه که شاعر نیز می گوید:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

۴-۳-۲- عدالت علمی و فرهنگی

یکی از ابعاد عدالت مهدوی، فراهم شدن امکان رشد و اعتلای فرهنگی و آموزشی برای آحاد جامعه است. در زمان حضرت، عقل ها کانون واحد می یابد و همه به مقتضای توانایی خود از دانش و معرفت خوشه می چینند و حکمت می آموزند تا بتوانند آهنگ پرستش و عبودیت و فضائل اخلاقی کنند. در عصر ظهور اگرچه نغم مادی در دار دنیا فراوان است، اما با این حال مفهوم لذت، نیاز، کمال و ابتهاج تغییر می کند و این ها در راستای قرب و کمال شکل می گیرند.

بدون شک رشد علمی و فرهنگی اجتماع که به دنبال عدالت علمی و فرهنگی حاصل می‌شود، تأثیر بسیار زیادی در تأمین صلح و امنیت دارد. همانگونه که قبلاً بیان شد، یکی از علل ناامنی، جهل و ضعف فرهنگی است، بدین شکل که جهل و ضعف فرهنگی موجبات نارضایتی را در افراد ایجاد کرده و به نسبت شدت این نارضایتی، اختلاف و درگیری و ناامنی در جامعه پدیدار خواهد شد. رشد علمی و فرهنگی فراگیر که در سایه عدالت علمی و فرهنگی حاصل می‌شود، جهل و ضعف فرهنگی را که ریشه‌های ناامنی هستند می‌خشکاند و زمینه را برای صلح و امنیت پایدار فراهم می‌کند.

در روایتی از امام باقر(ع) در مورد رشد خرد و کانون یافتن عقول این گونه آمده است: «هنگامی که قائم ما قیام کند دست رحمتش را بر سر بندگان گذارد پس عقولشان را جمع کند و (تا پیروی هوس نکنند و با یک دیگر اختلاف نورزند) و در نتیجه خردشان کامل شود (متانت و خود نگهداریشان کامل شود)». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۲۸)

همچنین در جایی دیگر می‌فرماید: «... و اکمل به اخلاقهم؛ و اخلاق بندگان را کامل می‌کند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۳۶)

در روایتی در مورد همگانی شدن دانش و معرفت در عصر ظهور نیز چنین آمده است: «... در زمان وی چنان حکمت و علوم دین از طرف خداوند داده شود که زن در خانه‌اش مطابق کتاب (قرآن) و دستور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم کند». (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۲۳۹)

آنچه که از این روایات برداشت می‌شود این است که در جامعه مهدوی، علاوه بر دانش و آگاهی، اخلاق و فرهنگ عمومی نیز رشد و تعالی یافته و علم و دانش ملاک و مبنای عملشان قرار می‌گیرد، و می‌توان گفت در آن دوران، به صورت ریشه‌ای با پدیده‌ی ناامنی و اختلاف مبارزه می‌شود، چرا که جهل و مشکلات اخلاقی، نقشی اساسی در ایجاد ناامنی و خطری مهم برای صلح می‌باشند. به عبارت دیگر مبارزه با جهل و مشکلات اخلاقی و تلاش در جهت تعالی علمی و اخلاقی احاد جامعه، بهترین و اساسی‌ترین روش مبارزه با ناامنی و اختلاف و جنگ است.

۴-۳-۳- عدالت اقتصادی

یکی از ابعاد مهم عدالت که در حکومت مهدوی تحقق خواهد یافت، عدالت اقتصادی است که این بُعد از عدالت می تواند حتی بر دیگر ابعاد عدالت تأثیر بگذارد. به عنوان مثال عدالت علمی و فرهنگی در صورتی به طور کامل تحقق خواهد یافت که در جامعه عدالت اقتصادی وجود داشته باشد، چرا که شرایط اقتصادی می تواند تأثیر زیادی در ایجاد زمینه برای تعالی علمی و فرهنگی عادلانه داشته باشد. علاوه بر این خیلی از نارضایتی ها که موجب نا امنی می شوند، ناشی از بی عدالتی اقتصادی است، و با اجرای عدالت اقتصادی، اینگونه نارضایتی ها از بین خواهند رفت و زمینه برای تحقق صلح و امنیت پایدار فراهم می شود.

پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمایند: «اگر از عمر دنیا جز یک شب نماند، خداوند آن شب را چندان دراز گرداند تا مردی از اهل بیت من به سلطنت رسد که نامش نام من و نام پدرش نام پدر من می باشد و او زمین را پر از عدل و داد کند اموال را بالسویه میان مردم تقسیم کند و خداوند دلهای امت مرا بی نیاز گرداند....». (اربلی، ۱۳۸۱، ۲، ۴۷۴)

در روایتی دیگر بیان شده است که حضرت (عج)، «رأفت و رحمت را بین مردم می افکند. پس نسبت به یکدیگر مواسات می کنند و مال را به تساوی تقسیم می کنند. بدین سبب، فقیر بی نیاز می شود و کسی برتر از دیگری (در مال) قرار نمی گیرد». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۸۵)

عدالت اقتصادی و در نتیجه آن، عمران و آبادانی زمین در جامعه مهدوی به گونه ای برقرار می شود که صاحبان زکات و حقوق واجب و حقوق مستحب، کسی را نمی یابند تا به او زکات یا صدقه بدهند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲، ۳۳۹)

۴-۳-۴- عدالت قضایی

یکی دیگر از ابعاد عدالت، عدالت قضایی است. این بُعد از عدالت تأثیر مستقیم بر صلح و امنیت دارد. بدین شکل که وظیفه اصلی دستگاه قضاء، حمایت و دفاع از مظلومان و همچنین مبارزه با نا امنی و ظلم و تجاوز افراد شرور و متجاوز است. حال اگر این دستگاه

به طور صحیح و عادلانه به وظیفه خود عمل کند، از طرفی موجب رضایت عموم مردم خواهد شد و از طرف دیگر جلوی نا امنی آن عده اندک متجاوز را نیز خواهد گرفت و در نتیجه زمینه برای صلح و امنیت را فراهم می آورد. اما اگر به وظیفه و مأموریت خود به درستی عمل نکند علاوه بر اینکه جلوی نا امنی و تجاوز متجاوزان را نخواهد گرفت، با عملکرد نادرست خود موجبات نارضایتی عموم مردم را نیز فراهم می آورد و در نتیجه نا امنی مضاعف به بار خواهد آورد.

آنگونه که روایات دلالت دارند این عدالت قضایی به معنای حقیقی در حکومت حضرت حجت (عج)، تحقق خواهد یافت. در روایتی امام صادق (ع) می فرماید: «زمانی که قائم آل محمد (ع) به پا خیزد، در میان مردم به حکم داوود (ع) قضاوت خواهد نمود. او به بینة و شاهد نیازی نخواهد داشت. زیرا خداوند تعالی امور را به وی الهام می کند و او بر پایه دانش خود داوری می کند و هر قومی را به آن چه پنهان داشته اند آگاه می سازد.» (مفید، ۱۴۱۳، ۲، ۳۸۶)

همچنین برخی روایات از جمله حدیث «مهدی علیه السلام مال را می بخشد و بر عمال خود سخت گیری می کند (که مال را تلف نکنند) و با افراد مسکین مهربان خواهد بود» (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۳۲۵)، بیانگر این است که برخورد حضرت مهدی (عج) با عمال و مسئولین حکومتی شدیدتر و سختگیرانه تر از دیگر افراد جامعه است و این یک مسأله مهمی است چرا که خیلی از مفسد از طریق دستگاههای حکومتی و یا با همکاری آنان صورت می گیرد، لذا در صورتی که برخورد با آن شدیدتر باشد، یقیناً بازدارندگی بیشتری خواهد داشت. علاوه بر اینکه عملکرد دولتمردان تأثیر فراوانی روی عموم مردم خواهد داشت و فساد آنها موجب فساد مردم و پاکی آنان موجب پاکی مردم می شود، لذا شایسته است که توجه و نظارت ویژه ای روی آنان باشد و برخورد با آنان نیز شدیدتر از برخورد با عموم مردم باشد.

۴-۴- اتخاذ سیاست ویژه در خصوص کارگزاران

یکی از شروط اساسی برای دستیابی یک حکومت به اهداف و چشم اندازهای خود، برخورداری آن از کادر و نیرویی خود ساخته و توانمند می باشد، به گونه ای که بدون

چنین نیروهایی، آن حکومت در تحقق اهدافش با مشکل روبرو خواهد شد، چرا که بازوان اجرایی یک حکومت، کارگزاران آن هستند. همچنین علاوه بر کشف و به کارگیری چنین افرادی، باید سیاستهای لازم در جهت حفظ، و رشد و تعالی آنان اتخاذ شود که در ذیل به تفصیل به بیان آن می پردازیم.

۴-۴-۱- به کارگیری بهترین کارگزاران

یکی از شاخصه های مهم برای رسیدن یک حکومت به اهداف بزرگی چون صلح و امنیت، برخورداری آن حکومت از کادر و نیروهایی توانمند می باشد. نیروهایی که هم از لحاظ اخلاقی از درجات بالایی برخوردار باشند و هم از لحاظ علمی و تخصص، قابل توجه باشند، چرا که بدون تردید هرچه مسئولین از تعهد و تخصص بالاتری برخوردار باشند، عملکرد بهتری خواهند داشت و در نتیجه رضایتمندی بیشتری را نیز به دنبال خواهد داشت و هرچه این شاخصه ها کم رنگ تر باشد، رضایتمندی مردم نیز کمتر خواهد بود و در نتیجه به تناسب آن، صلح و امنیت نیز کم رنگ تر خواهد شد.

به همین جهت است که در روایات تأکید فراوانی روی یاران حضرت حجت (عج) شده است و از تعداد و همچنین احوالات و اوصاف آنان سخن به میان آمده است، بگونه ای که ظهور حضرت (عج) نیز متوقف بر تحقق آن یاران با آن اوصاف دانسته شده است و دستیابی حضرت (عج) به اهداف عالی قیامش با همراهی و همکاری آنان خواهد بود.

در روایات هم به ایمان و تقوای آنان اشاره شده است و هم به نحوی تخصص و آگاهی آنان مورد توجه واقع شده است. در روایتی فضیل بن یسار از امام صادق (ع) نقل می کند که حضرت (عج) در مورد یاران حضرت حجت (عج) می فرماید: مردانی هستند که دلهای آنها مانند پاره های آهن است شکی در ایمان به خدا در آن راه نیافته و در طریق ایمان از سنگ محکم تر است اگر آنها را وادارند که کوه ها را از جای بکنند، از جای کنده و از میان برمی دارند..... آنها در جنگها امام را در میان گرفته و با جان خود از وی دفاع می کنند، و هر کاری داشته باشد برایش انجام می دهند. مردانی در میان آنهاست که شبها نمی خوابند زمزمه آنها در حال عبادت همچون زمزمه زنبور عسل است. تمام شب را به عبادت مشغولند، و روزها سواره به دشمن حمله می کنند. آنها در وقت شب راهب و

هنگام روز شیرند. آنها در فرمانبرداری امام بیش از کتیز نسبت به آفایش پافشاری دارند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۲، ۳۰۷)

ابن طاووس نیز در کتاب ملاحم در خصوص ویژگی های برخی از اصحاب به نقل از ابو بصیر می گوید امام باقر (ع) می فرماید: ... این عده ای که قائم علیه السلام در میان آنها می آید از نجباء و فقها و حکام و قاضی هائی هستند که مهدی علیه السلام بر شکم و پشتهایشان دست خواهد کشید، و از آن پس هیچ حکمی بر آنها ناشناخته نخواهد ماند. (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۳۸۰)

۴-۲- پشٹیانی مستمر علمی از آنان

مهمتر از جذب نیروهای متخصص و متعهد، حفظ و تقویت مستمر این نیروها و پشٹیانی علمی از آنان در طول خدمتشان است، چرا که انسان هم در معرض خطر اخلاقی است و هم در معرض فاصله گرفتن از مباحث علمی، و این خطر افرادی را که مشغول کارهای اجرایی می شوند، بیشتر تهدید می کند. در حکومت مهدوی علاوه بر اینکه اصحاب حضرت (عج) از تعهد و تخصص بالایی برخوردارند، حضرت (عج) نیز آنها را مورد لطف خود قرار داده و پیوسته بر توانایی آنها می افزاید، و این گونه نیست که آنها را به حال خود رها کند. همانطور که در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که حضرت می فرماید: «هنگامی که قائم قیام کند در کشورهای روی زمین کسانی را بر می انگیزد، در هر سرزمین یک نفر را، و به او می گوید: فرمان تو در کف دست تو است، هر گاه کاری برای تو پیش آمد که آن را نفهمیدی و ندانستی چگونه در آن حکم کنی، به کف خود بنگر و به آنچه در آن (مکتوب) است عمل کن». (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ۳۱۹)

در عصر غیبت نیز با توجه به شرایط و اوضاع و احوال و با الگو گرفتن از این شاخصه حکومت مهدوی، می توان سیاستهای مناسبی را در این خصوص در پیش گرفت و علاوه بر جلوگیری و ممانعت از افول و سقوط کارگزاران حکومت اسلامی، بر بالندگی آنان در طول خدمت نیز افزود.

۴-۳- نظارت شدید بر آنان

برای حفظ کارگزاران از ضعف و انحراف، علاوه بر بصیرت افزایی و همچنین اتخاذ

سیاستهای تشویقی، باید برخورد تنبیهی قاطع نیز نسبت به متخلفان صورت گیرد تا مایه عبرت دیگران گردیده و آنان را از پیمودن چنین راهی باز دارد. آنگونه که در سخنان بزرگان دینی می بینیم حضرت بقیه الله علیه السلام نسبت به یارانی که به عنوان حاکمان مناطق به سراسر جهان اعزام می کند سختگیری قابل توجهی دارد و آنها پس از گسیل شدن به محل مأموریت خود، از سوی پیشوای موعود به شدت تحت نظر و مراقبت قرار می گیرند، تا در اجرای عدالت، جدی و سختگیر باشند و از مسئولیت خطیری که بر دوش آنها نهاده شده همواره به خوبی پاسداری نمایند و دچار غفلت یا خطا نگردند (صدر، ۱۴۲۷، ۵۲۲). همچنین برخی عبارات محدثین از جمله؛ «مهدی علیه السلام مال را می بخشد و بر عمال خود سخت گیری می کند (که مال را تلف نکنند) و با افراد مسکین مهربان خواهد بود» (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ۳۲۵)، بیانگر این است که برخورد حضرت مهدی (عج) با عمال و مسئولین حکومتی شدیدتر و سختگیرانه تر از دیگر افراد جامعه است و این می تواند بدین جهت باشد که خیلی از مفاسد از طریق دستگاههای حکومتی و یا با همکاری آنان صورت می گیرد، لذا در صورتی که برخورد با آن شدیدتر باشد، یقیناً بازدارندگی بیشتری خواهد داشت. علاوه بر اینکه عملکرد دولتمردان تأثیر فراوانی روی عموم مردم خواهد داشت و فساد آنها موجب فساد مردم و پاکی آنان موجب پاکی مردم می شود، چنانکه مصدوقه «الناس علی دین ملوکهم» نیز اشاره به این حقیقت دارد. لذا شایسته است که توجه و نظارت ویژه ای روی آنان باشد و برخورد با آنان نیز شدیدتر از برخورد با عموم مردم باشد. اجرای این سیاست می تواند در عصر غیبت نیز اثرات مثبتی را در تحقق صلح و امنیت داشته باشد.

۴-۵- آمادگیهای تکنولوژی و ارتباطی

برای ایجاد و سپس کنترل یک نظام جهانی، یک سلسله وسایل مافوق مدرن لازم است که با آن بتوان جهان را در مدّت کوتاهی در نوردید و به همه جا سرکشی کرد؛ از همه جا آگاه شد؛ و در صورت نیاز امکانات لازم را از یک سوی جهان به سوی دیگر برد؛ و پیامها و اطلاعات و آگاهیهای مورد نیاز را در کمترین مدت به همه نقاط دنیا رسانید. اگر زندگی صنعتی به وضع قدیم باز گردد، و مثلاً برای فرستادن یک پیام از یک

سوی جهان به سوی دیگر یک سال وقت لازم باشد، چگونه می‌توان بر جهان حکومت کرد و عدالت را در همه جا گسترده؟!

اگر برای سرکوب کردن یک فرد یا یک گروه کوچک متجاوز - که مسلماً حتی در چنان جهانی نیز امکان وجود دارد - مدت‌ها وقت برای مطلع شدن حکومت و سپس مدت‌ها وقت برای فرستادن نیروی تأمین کننده عدالت لازم باشد، چگونه می‌توان حق و عدالت و صلح را در سراسر دنیا تأمین کرد؟!

خلاصه، بدون شک چنین حکومتی برای برقرار ساختن نظم و عدالت در سطح جهان نیاز به آن دارد که در آن واحد از همه جا آگاه و بر همه جا تسلط کامل داشته باشد، تا مردم آماده اصلاح را تربیت و رهبری کند؛ آگاه سازد؛ زنده و بیدار نگه دارد؛ و چنانچه افرادی ناصالح بخواهند سر بر آورند آنها را بر سر جای خود بنشانند. (مکارم شیرازی، بی تا، ۸۳)

البته این پیشرفتهای علمی و فنی، می‌بایست همه در راستای یک هدف بزرگ که همان سعادت و تعالی بشر است، به کار گرفته می‌شود و تنها در این صورت است که این دستاورد نیز مانند دیگر عناصر مذکور، به بهترین شکل ممکن به استقرار صلح و امنیت جهانی کمک می‌کند. با توجه به خصائص منحصر به فرد حضرت (عج) و همچنین مدیران و مسئولان حکومتی حضرت، که از عالی ترین سطح تخصص و تعهد برخوردارند، کوچکترین شائبه استفاده منفی از پیشرفتهای علمی و صنعتی وجود نخواهد داشت. در عصر غیبت نیز هر چه دست آوردهای بهتری در این عرصه داشته باشیم و همچنین به نحو مطلوبتری در راستای اهداف مورد نظر به کار بگیریم، مراتب بالاتری از صلح و امنیت را شاهد خواهیم بود.

در پایان باید متذکر شویم شرایط و شاخصه های مذکور، به هم پیوسته و مرتبط بوده و اجرای هر یک بر دیگر شرایط، تأثیر گذار است. از این رو می‌بایست به هر یک این شرایط به قدر لازم توجه شود و کوتاهی در تحقق یکی از این شرایط چه بسا تحقق هدف را دچار مشکل نماید.

نتیجه گیری

تحقق صلح و امنیت فراگیر و پایدار، متوقف بر یک سری شرایط اساسی است که این شرایط اگر محقق شود، این نتیجه مطلوب را به دنبال خواهد داشت، و در غیر این صورت، به تناسب ضعف و یا نبود آن شرایط، نتیجه آن نیز که صلح و امنیت است، کم رنگ و یا متزلزل خواهد بود. به تعبیری می توان این شرایط و شاخصه ها را به مهره های یک پازل تشبیه نمود که تصویر زیبای صلح و امنیت وقتی در جامعه متصور خواهد بود که هر یک از این شاخصه ها آنگونه که باید به آن پرداخته شده و تحقق یافته باشند، اما هر چه این شاخصه ها کم رنگ تر باشند، آن هدف - که عبارت است از انعکاس تصویر زیبای صلح و امنیت - مبهم تر و متزلزل تر خواهد بود. این شاخصه ها برخی - همچون علم، تقوا، توانایی و صبر و شکیبایی - مربوط به شخص حضرت حج (عج) است و برخی دیگر - سیاستهای ویژه در خصوص کارگزاران، اجرای عدالت در ابعاد مختلف آن - مربوط به نحوه حکومت و مدیریت و و همچنین اولویت های ایشان در مقام اجراست و برخی شاخصه ها - همچون رشد عقلی و اخلاقی انسانها - مربوط به جامعه و مردم عصر ظهور است. با وجود این شاخصه ها، بدون تردید صلح و امنیت تحقق خواهد یافت و این منحصر به عصر و دوران خاصی نیست اما از آنجا که تمام این شرایط به طور کامل تنها در عصر ظهور اتفاق خواهد افتاد، صلح و امنیت به معنای واقعی نیز دستاورد همان دوره است، اما این بدان معنا نیست که ما به طور کامل در عصر پیشاظهار از صلح و امنیت محروم هستیم، بلکه هر چه ما در جهت تحقق این شاخصه ها بیشتر تلاش کنیم و در رسیدن به آنها موفقتر باشیم به همان اندازه نیز از امنیت و صلح برخوردار خواهیم بود و هر چه از این شاخصه ها دورتر شویم، صلح و امنیت نیز کم رنگ تر و ضعیف تر خواهد بود. به عبارت دیگر صلح و امنیت یک مقوله تشکیکی است که مصداق اکمل و اتم آن در عصر ظهور تحقق خواهد یافت، چون تنها در این عصر تمام این شاخصه ها به طور کامل و جامع تحقق خواهند یافت، اما در عصر غیبت نیز به میزان تلاش و موفقیتمان در تحقق این شاخصه ها، به صلح و امنیت دست خواهیم یافت.

فهرست منابع

- ۱) ابن ابي زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة (للعنماني)، ۱ جلد؛ نشر صدوق - تهران، چاپ: اول، ۱۳۹۷ق.
- ۲) ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالي (للصدوق)، ۱ جلد، کتابچی - تهران؛ چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
- ۳) ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ۲ ج، جامعه مدرسین - قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ش.
- ۴) ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ۲ جلد؛ اسلامیه - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۹۵ق.
- ۵) ابن طاووس، علی بن موسی، التشریف بالمنن في التعریف بالفتن المعروف بالملاحم و الفتن، مؤسسة صاحب الأمر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۶ق.
- ۶) ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۷) اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة في معرفة الأئمة (ط - القديمة)، ۲ جلد؛ بنی هاشمی - تبریز، چاپ: اول، ۱۳۸۱ق.
- ۸) اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
- ۹) آیت الله ناصر مکارم شیرازی، حکومت جهانی مهدی (عج)، بی نا، بی تا.
- ۱۰) تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علي عليه السلام)، دار الكتاب الإسلامي - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۰ق.
- ۱۱) جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلد؛ دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
- ۱۲) صدر، سید محمد صادق، موسوعه الامام مهدی (عج) - تاریخ ما بعد الظهور، دارالکتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
- ۱۳) الشبلنجی، الشیخ مؤمن بن حسن مؤمن، نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار (ص)؛ منشورات الشریف الرضی، بی تا.

- ۱۴) شريف الرضى، محمد بن حسين، نهج البلاغة (للسبحي صالح)، هجرت - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۵) شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ۵ جلد؛ اعلمی - بيروت، چاپ: اول، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۶) صاحب بن عباد، كافي الكفاة، اسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ۱۰ جلد؛ عالم الكتاب، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ ق.
- ۱۷) صافي گلپايگانی، لطف الله، منتخب الاثر في امام الثاني عشر (ع)، مؤسسه السيده المعصومه (س)، چاپ اول، قم، ايران، ۱۴۱۹ هـ ق.
- ۱۸) طبرسی، فضل بن حسن - شیخی، حميد رضا، نثر اللاکلی - سخنان دربار امام علی عليه السلام / ترجمه شیخی، ۱ جلد، بنياد پژوهش های اسلامی - مشهد، چاپ: دوم، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۹) طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - القديمة)، اسلامیه - تهران، چاپ: سوم، ۱۳۹۰ ق.
- ۲۰) طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ۱ جلد، مؤسسه فقه الشیعة - بيروت، چاپ: اول، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۱) عبدالرحمن محمود، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيہ، بی نا، بی تا.
- ۲۲) فراهیدی، خليل بن احمد، كتاب العين، ۸ جلد؛ نشر هجرت، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۰ هـ ق.
- ۲۳) فيومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، منشورات دار الرضي، قم - ايران، اول، هـ ق.
- ۲۴) کیانی، علی اصغر، در اندیشه حکومت برتر، انتشارات آيين محمد (ص)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ هـ ش.
- ۲۵) کلینی، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي (ط - الإسلامية)، ۸ جلد؛ دار الكتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۶) کلینی، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي (ط - دارالحديث)، ۱۵ جلد؛ دار الحديث - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۹ ق.
- ۲۷) مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، ۱۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۸) برزونی، محمد علی، اسلام، اصالت صلح یا جنگ، بی نا، بی تا.

۲۹) مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ هـ ش.

۳۰) مصلحی، حیدر، سجادی، سید احمد، مدیریت و امنیت، مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان، چاپ اول، بهار ۱۳۹۲.

۳۱) معصومه اسد، محقق و پژوهشگر آرژانتینی، مقاله صلح و عدالت، ص ۱۷۷، مجموعه مقالات سمینار علمی، پژوهشی و بین المللی صلح، زنان، ادیان الهی.

۳۲) مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ۲ جلد؛ کنگره شیخ مفید - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

۳۳) منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام، امام ششم علیه السلام، مصباح الشریعة، ۱ جلد، اعلامی - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۰۰ ق.

۳۴) موسی زاده، رضا، سازمانهای بین المللی، نشر میزان، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۶.

۳۵) هاجر حسینی، محقق و پژوهشگر امریکایی، مقاله راهی به سوی صلح، ص ۱۷۶، مجموعه مقالات سمینار علمی، پژوهشی و بین المللی صلح، زنان، ادیان الهی.

۳۶) خانی، علی عبدالله، عدالت و امنیت، فصلنامه علوم سیاسی / ۱۳۸۵ / شماره ۳۳، بهار ۱۳۸۵.

صفحات ۱۱۸ - ۱۰۳

بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی دانشجویان دانشگاه های اراک در سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۴ عباسعلی شهیدی^۱

چکیده

نقش و تاثیر دین در ایجاد آرامش و احساس امنیت و تاکید مبانی نظری موجود بر این موضوع و نیز کافی نبودن تنها تمسک به نیروهای انتظامی و پلیس در ایجاد احساس امنیت و کنترل به ویژه در قشر جوان و دانشجو همواره مورد توجه بوده است. تحقیق حاضر نیز با هدف بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی و دانشجویان دانشگاه های اراک در سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴ انجام پذیرفت. روش تحقیق توصیفی و از نوع همبستگی و جامعه آماری شامل کلیه دانشجویان کارشناسی دانشگاه های اراک و نمونه با روش نمونه گیری تصادفی طبقه ای و مطابق جدول کرجسی و مورگان ۳۷۶ نفر برآورد شد. ابزار گردآوری اطلاعات شامل پرسشنامه های عمل به باورهای دینی (معد ۲)، احساس امنیت اجتماعی و باس و پری بود. تحلیل داده ها پس از افت شرکت کنندگان با استفاده از روش همبستگی و رگرسیون چند متغیری بر روی ۳۶۶ نفر (۸۵ نفر دانشگاه اراک، ۱۱۱ نفر پیام نور، ۵۰ نفر علوم پزشکی، ۱۱۷ نفر دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک) انجام شد. یافته ها نشان داد رابطه مثبت معنی داری بین عمل به باورهای دینی و احساس امنیت اجتماعی دانشجویان وجود داشته است. با توجه به اینکه عمل به باورهای دینی پیش بینی کننده مناسبی برای احساس امنیت اجتماعی بوده است، می توان با ایجاد زمینه و ارائه راهکارها و آموزش مناسب نسبت به تحکیم آن در دانشجویان اقدام و انجام اعمال و فرایض دینی را به عنوان یکی از روش های ایجاد و بهبود احساس امنیت اجتماعی پیشنهاد نمود.

واژگان کلیدی

عمل به باورهای دینی، امنیت، احساس امنیت اجتماعی.

طرح مسأله

امنیت مجموعه شرایط و وضعیتی است که موجب ثبات و آرامش خاطر در جامعه می‌گردد و شرایط رسیدگی به امور زندگی با کیفیت بهتری را ایجاد می‌کند (حسنوند، ۱۳۹۱). امنیت با بشر زاده شده است و در تاریخ جامعه‌ای وجود نداشته که دیر زمانی فارغ از دغدغه و معضلات امنیتی، روزگاری را سپری کرده باشند. امنیت با توجه به تعریف کلی آن برخوردار از آسودگی و آرامش کامل و دوری از هر گونه خطر و دغدغه مفهومی عمیق و گسترده دارد و معانی و مفاهیم متعددی را در اذهان تداعی می‌کند (نوید نیا، ۱۳۸۵).

جایگاه امنیت در سلسله مراتب نیازها و انگیزه‌های آدمیان، جایگاه خطیری است. تا جایی که خداوند تبارک و تعالی در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه ی قدر که مشتمل بر دعای پیامبر بزرگ حضرت ابراهیم (ع) در باره ی سرزمین و مردم مکه می‌باشد، می‌فرماید: «و به یاد آور هنگامی که ابراهیم عرض کرد پروردگارا! این سرزمین را شهر امنی قرار داده و اهل آن را، آن‌ها که ایمان به خدا و روز بازپسین آورده اند از ثمرات (گوناگون) روزی ده ...». این دعا در حالی به پیشگاه الهی عرضه شده است که مکه تدریجاً شکل شهری را به خود گرفته و قبیله جرهم در آنجا ساکن شده بودند و پیدایش زمزم، آن‌جا را قابل سکونت ساخته بود (تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۶۵) و در نتیجه ایشان در دعای خود، اصلی ترین نیاز این اجتماع بزرگ (در آن روزگار) را مد نظر قرار داده و قبل از هر تقاضای دیگری برای آنان درخواست «امنیت» می‌نماید و این خود اشاره ای است به این حقیقت که تا امنیت در شهر یا کشوری حاکم نباشد، فراهم کردن یک اقتصاد سالم ممکن نیست (تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۴۵۲) و نه تنها اقتصاد سالم که اصولاً برخوردار از یک زندگی انسانی مطلوب بدون وجود امنیت امکان‌ناپذیر است و اگر جایی امن نباشد، قابل سکونت نیست، هر چند تمام نعمت‌های دنیا در آن جمع باشد و اصولاً شهر و دیار و کشوری که فاقد نعمت بزرگ امنیت است، سایر نعمت‌ها را نیز از دست خواهد داد (تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

در خاتمه گفتار پیرامون این آیه شریفه، ضمن تذکر این نکته که این درخواست

حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر امنیت مکه و اهل آن، در آیه ی ۳۵ سوره ی مبارکه ی ابراهیم نیز تکرار شده که خود بیانگر اهمیت موضوع می باشد، باید گفت که این خواسته ی بزرگ از جانب پروردگار مورد اجابت واقع شده و خداوند دعایش را مستجاب کرد و دعای ابراهیم درباره ی امنیت مکه از دو سو اجابت گردید: هم امنیت تکوینی به آن داده شد، زیرا شهری شد که در طول تاریخ حوادث نا امن کننده کمتر به خود دیده و هم امنیت تشریحی به آن داده شد، یعنی خداوند فرمان داد که همه انسان ها و حتی حیوانات در این سرزمین در امن و امان باشند (تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

مقوله امنیت در روایات

امیرالمؤمنین علی(ع) در حدیثی فرموده اند: «بدترین جا برای سکونت جایی است که ساکنین در آن امنیت نداشته باشند» (فرهنگ معارف و معاریف، ج ۲، ص ۵۲۳) و امام صادق (ع) نیز در این باره فرموده اند: «سه چیز است که عموم مردم بدان نیازمند هستند: امنیت، عدالت و فراوانی نعمت» (فرهنگ معارف و معاریف، ج ۲، ص ۵۲۳). همانگونه که از این احادیث دانسته می شود از نظر اولیای الهی که رهبران حقیقی بشریت می باشند، مسأله «امنیت» از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی موضوع «عدالت» نیز که خود در ردیف والاترین ارزش های الهی و انسانی قرار دارد، نسبت به آن در درجه دوم قرار دارد؛ چرا که تا امنیت روان و آرامش در جامعه ای برقرار نباشد، برقراری عدالت نیز امری محال و غیرممکن خواهد بود. در واقع پایه ریزی و ایجاد یک تمدن و زندگی انسانی اصیل که «عدالت» یکی از پایه ها و بنیان های آن است، بدون تأمین و برقراری «امنیت» ممکن نیست.

مزلو^۱ در سال ۱۹۴۳ در نظریه انگیزش خود پس از نیازهای فیزیولوژیک مانند گرسنگی و تشنگی بلافاصله ((نیاز ایمنی و امنیت)) را ذکر کرده است (کامران و عبادتی نظریه، ۱۳۸۹).

احساس ناامنی در جامعه، موجب کاهش سطح بهداشت روانی شده و تحقق این ناامنی، سلب اعتماد اجتماعی را پدید می آورد. در چنین شرایطی، جامعه دچار گسست

هایی در شبکه روابط اجتماعی می‌گردد. در واقع احساس ناامنی باعث به وجود آمدن تنش، اضطراب و بی‌قراری و حتی بیماری‌های روانی خواهد شد. با وجود احساس امنیت، فرد از زندگی در محیط اجتماعی خود هراسان و نگران نبوده و در تعامل با محیط اجتماعی خود از سوی دیگران احساس ایمنی می‌کند (بیات، ۱۳۸۸).

پس از امنیت فردی، افراد برای تحقق و تحکیم امنیت و جایگاه خود ناگزیر از عضویت در اجتماعات و گروه‌های مختلف اجتماعی هستند. این سطح از امنیت تحت عنوان امنیت اجتماعی، مورد توجه قرار می‌گیرد. امنیت اجتماعی، نوع و سطحی از اطمینان خاطر است که جامعه و گروه در آن نقش اساسی دارد. امنیت اجتماعی و مولفه‌های آن مانند انسجام گروهی، نظم عمومی، سلامت و مهارت افراد، امید به زندگی و امنیت و هویت، نقش مهمی در بقا و بالندگی ملت‌ها دارد. زیرا بدون وجود امنیت و ثبات در کشورها، پیشرفت، سرمایه‌گذاری در بخشهای مختلف، اعتماد مردم به یکدیگر و به دولت‌ها ممکن نیست (حسنوند و حسنوند ۱۳۹۱).

تامین احساس امنیت اجتماعی تنها با شناخت رفتارهایی صورت می‌گیرد که به افزایش یا کاهش امنیت در سطح ((اجتماع)) منجر می‌گردد. برخی از این رفتارها ممکن است در یک اجتماع احساس ناامنی و هراس را پدید آورده و مانع از توسعه روانی جامعه گردد. با توجه به چند تحقیق و زمینه‌یابی جامعه‌ما با چنین وضعیتی مواجه شده است. نتیجه‌ی یک نظرخواهی از سوی مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایپسا) مبین این نکته می‌باشد که ۸۱ درصد از ایرانیان به گونه‌ای احساس ناامنی می‌کنند (کلاهیچیان، ۱۳۸۴: ۱۵۴). در نظرسنجی دیگری که از سوی نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران (ناجا) طی سال‌های ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴ در خصوص سنجش میزان امنیت اجتماعی مراکز استان‌های کشور صورت گرفته است، میانگین احساس ناامنی کل مراکز استان‌های کشور در سال ۱۳۸۳ برابر با ۷۹/۱۵ شده است (همان منبع). مفهومی این چنین مهم که بستر ساز رشد و توسعه همه‌جانبه است، اهمیت غیرقابل‌انکاری در زندگی افراد دارد.

دولت‌ها نیز به نوبه خود تامین احساس امنیت اجتماعی را یکی از وظایف اولیه خود

می دانند، اما تحقیقات نشان می دهد دولت به تنهایی قادر به تامین امنیت نیست. دینداری نقش مهمی در کم کردن بی عدالتی ها و ایجاد احساس یکپارچگی اجتماعی دارد. دین می تواند شعله های خودمحموری و خودپرستی را فرو نشاند و با تمسک به باورهای دینی و گسترش معنویت در جامعه می توان از احساس ناامنی در زندگی اجتماعی کاست (خوراسگانی و قاسمی، ۱۳۸۶).

بنابراین یکی از زمینه های اثرگذار بر احساس امنیت اجتماعی نیز طبق بررسی جامعه شناسان، روانشناسان و سایر محققان دینداری و باورهای مذهبی است. در جامعه ای که دین محوریت اصلی را داراست، دینداری افراد می تواند با سایر پدیده های اجتماعی موجود در جامعه ارتباط داشته باشد (قربان زاده، ۱۳۷۷).

پیشینه تحقیق

خوراسگانی و قاسمی (۱۳۸۶) در تحقیقی با عنوان "رابطه احساس امنیت اجتماعی و نگرش مذهبی" به بررسی نقش نگرش مذهبی به عنوان متغیر مستقل بر احساس امنیت اجتماعی پرداختند. نتایج نشان داد نگرش مذهبی می تواند تا ۵۳٪ توان تبیین واریانس احساس امنیت اجتماعی را دارا باشد. حکیم زاده (۱۳۸۶) نیز در تحقیق خود به این نتیجه رسید که آموزش آموزه های مذهبی می تواند آرامش و احساس امنیت در بین دانشجویان را بهبود بخشد. علیزاده و کمالی (۲۰۱۳) در پژوهشی به بررسی رابطه بین ابعاد دینداری (باور، مراسم، تجربه، دانش و عواقب)، با احساس امنیت (مالی، اجتماعی، جسمی و ذهنی) پرداختند. یافته های این مطالعه نشان داد بین ابعاد دینداری و احساس امنیت رابطه معنادار و مستقیمی وجود داشته و با افزایش دینداری، احساس امنیت بیشتر خواهد شد و بالعکس. فابریکاتور^۱ (۲۰۰۴) نیز بیان می کند باور به اینکه خدایی هست که موقعیت ها را کنترل می کند و ناظر بر بندگان است، تا حد زیادی باعث می شود افراد مراقب اعمال خود نسبت به یکدیگر باشند و خود را ملزم به اجرای قوانین در زندگی اجتماعی کنند. که خود باعث امنیت در جامعه می شود.

برگر به عنوان یک جامعه شناس دینی بر این باور است که، دین در طول زمان از بین

نرفته و نخواهد رفت و این به خاطر کارکرد معنادهی است که دین همیشه آن را به عهده داشته است (بک فورد^۱، ۱۹۹۲). یونگ و ویلسون نیز میزان دینداری پایین را عامل بی‌معنایی و احساس عدم امنیت در یک جامعه بیان می‌کنند (رسولی، ۱۳۸۹). در آخرین بیانیه سازمان بهداشت جهانی در دهه گذشته منتشر کرده است، سلامتی را از چهار بعد اساسی یعنی ابعاد جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی مورد بررسی قرار داده است. تأکید بر بعد چهارم یعنی معنویت نمایانگر آگاهی مسئولین و متخصصین سلامت روان و تأکید بر اهمیت مذهب و معنویت در زندگی افراد جامعه است (کجباف و رییس‌پور، ۱۳۸۷).

فرارو^۲ و جانسن^۳ (نقل از عباسی و جان بزرگی، ۱۳۸۹) گزارش کردند که مذهب تأثیر مثبتی بر سلامتی روانی و روانشناختی در بزرگسالی دارد. مذهب می‌تواند تأثیر مثبتی بر رضایت از زندگی داشته باشد چنین حمایت‌هایی باعث احساس امنیت جسمانی، شناختی و هیجانی می‌شوند. پوراحمد و همکاران (۱۳۹۱) در پژوهشی به بررسی روابط ابعاد دینداری و احساس امنیت با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی روی ۴۰۰ نمونه تصادفی در ۲ شهر و ۱۰ روستای شهرستان کوهدشت پرداختند. دینداری در پنج بعد فکری، اعتقادی، مناسکی، تجربی و پیامدی و احساس امنیت در سه بخش احساس امنیت عمومی، رضایت از مسئولان امنیتی و ترس از انواع فضاهای شهری و روستایی سنجش شد. به طور کلی، نتایج تحقیق گویای این بود که رابطه معناداری بین اکثر ابعاد دینداری و احساس امنیت وجود دارد.

قربان زاده سوار (۱۳۷۷) پژوهشی با هدف تعیین چگونگی رابطه میان دینداری و احساس امنیت اجتماعی انجام داد. سؤال محوری پژوهش بدین صورت تدوین گردید که میزان دینداری جوانان (دانشجویان) دانشگاه‌های قم چه تأثیری بر میزان احساس امنیت اجتماعی آنان دارد؟ یافته‌های پژوهش رابطه متجانسی را بین میزان دینداری و میزان احساس امنیت اجتماعی نشان داد. بدین معنی که هر چه میزان دینداری افزایش یابد میزان

1- Beck ford

2- Ferraro

3- Johnson

احساس امنیت اجتماعی افزایش خواهد یافت. یافته های دیگر پژوهش نشان داد که ارتباط میزان هر یک از ابعاد سه گانه دینداری (تقید به اعتقادات، تقید به احکام و تقید به اخلاق) با میزان احساس امنیت اجتماعی متجانس بوده بدین معنی که هر چه میزان تقید به اعتقادات، احکام و اخلاق افزایش یابد، میزان احساس امنیت اجتماعی نیز افزایش خواهد یافت.

ایمان به خدا موجب می شود نگرش فرد به تمام هستی، هدف دار و معنادار باشد. عدم ایمان به خدا موجب می شود که فرد انسجام و آرامش نداشته باشد و همین امر موجب ضعف و منشأ اختلاف های بسیاری در زندگی می شود. اعمال مذهبی از لحاظ درون فردی، فرد را قادر می سازد تا از لحاظ فیزیولوژیکی، شناختی و عاطفی، و خشمش را کنترل کند. این امر به او کمک می کند تا مسئولیت اعمال خود را در تعارض ها بپذیرد و از لحاظ بین فردی، شرایطی ایجاد کند که فرد هنگام خشم، به خدا توجه کند (تقی پور، ۱۳۷۷). از طرفی با توجه به صنعتی شدن جوامع و افزایش محرک های استرس زا شاهد افزایش روزافزون رفتارهای نابهنجار هستیم. (علوی، ۱۳۷۸).

اگر قوانین رعایت نشود و امنیت تبدیل به ناامنی گردد، هرج و مرج و خشونت نیز از عوارض اجتناب ناپذیر آن خواهد بود و اگر قوانین از قدرت کافی برای حمایت از شهروندان هر جامعه ای وجود نداشته باشد، افراد برای مصون ماندن از آسیب، باید از خود دفاع نمایند. هر چند بستر پرخاشگری با احساس ناکامی انسان در ارتباط است، اما به نظر علاوه بر رعایت قوانین اجتماعی، زمینه های اعتقادی و عمل به باورهای دینی نیز می توانند زمینه ساز احساس امنیت و آرامش در همه انسان ها باشد.

اسلون^۱ و گلیلا^۲ (۲۰۰۵، نقل از علوی و همکاران، ۱۳۸۵) بر تأثیر کاهش میزان و افزایش آرامش روانی به دلیل حضور در مکان های مذهبی تأکید کرده اند.

طبق بررسی هایی که در کلینیک میو^۳ و راجستر^۴ انجام شد نیز رابطه مثبت بین

1 - Sloan

2 - Glila

3- Miow

4 - Racheater

شرکت در مراسم مذهبی و کاهش اختلالات رفتاری از جمله پرخاشگری تایید شده است. به نظر می‌رسد افراد با شرکت در مراسم مذهبی، زمینه برقراری ارتباط سالم و عاطفی با دیگران را به دست می‌آورند و حس همدلی، نوع دوستی، رفع مشکلات دیگران و رعایت حقوق دیگران، با حضور در مراسم مذهبی میسر می‌شود.

نتایج پژوهش بانکستون^۱ و ژو^۲ (۱۹۹۵) نشان داد که داشتن اعتقادات دینی و شرکت در فعالیت‌های مذهبی سبب کنترل پرخاشگری می‌شود. لاند و همکاران (۲۰۰۱) در پژوهشی تاثیر رفتارهای مذهبی بر پرخاشگری مورد بررسی قرار دادند. نتایج نشان داد که شرکت در مراسم مذهبی رفتارهای پرخاشگری را در زنان و مردان کاهش می‌دهد و میزان کاهش پرخاشگری در زنان بیشتر از مردان بود. تحقیق نونی^۳ و وودرام^۴ (۲۰۰۲) نیز نشان داد رفتن به کلیسا و حمایت اجتماعی ایجاد شده در اثر حضور در کلیسا و انجام مراسم دعا رابطه مثبت با سلامت روانی دارد. نتایج پژوهش هیوزمن^۵ و همکاران (۲۰۱۰) نیز نشان داد که تداوم مشارکت در مراسم مذهبی رابطه معکوس با پرخاشگری دارد.

شریفی و شکر کن (۱۳۸۵) در پژوهشی دریافتند که نگرش دینی با پرخاشگری، اضطراب و افسردگی رابطه معکوس و معنادار دارد. پورغلامی و همکاران (۱۳۹۰) نیز به بررسی رابطه‌ی دینداری و کنترل خشم و ذهنیت دینی نوجوانان پسر پرداختند. نتایج تحقیق آن‌ها نشان داد که دینداری در کل با کنترل خشم رابطه معناداری داشته و این مقدار نشان دهنده اهمیت نقش دینداری در کنترل خشم است.

بنابراین انتظار می‌رود عمل به باورهای دینی و به عبارتی تاکید بر انجام باورها با مکانیسم خودکنترلی مطابق آنچه آمد بتواند در راستای احساس امنیت اجتماعی بیشتر و نیز کنترل خشم موثر باشد. بی‌شک اگر تعالیم مذهبی به افراد جامعه به درستی منتقل شود نقش کنترل درونی در امنیت اجتماعی را خواهد داشت و افراد در یک جامعه ایمن و با

1 - Bankston
2 - Zhou
3 - Nooney
4 - Woodrum
5 - Huesmann

احساس امنیت مسیرهای رشد و کمال را بهتر طی خواهند کرد. این نکته ای است که حتی نیروی انتظامی و پلیس جامعه نیز بر آن اذعان دارند که برای امنیت بیشتر و حتی کنترل خشونت تنها نمی توان به نیروی پلیس متکی بود و باید با آموزش مناسب و از جمله تشویق و ترغیب افراد جامعه به انجام فرایض دینی، سعی در ایجاد زمینه های خودکنترلی به منظور ایجاد احساس امنیت و آرامش نمود. به همین دلیل نقش عمل به باورهای دینی در این راستا از اهمیت خاصی برخوردار است.

به این ترتیب با توجه به نقش مذهب در ایجاد آرامش و احساس امنیت و تاکید مبانی نظری موجود بر این موضوع و نیز کافی نبودن تنها تمسک به نیروهای انتظامی و پلیس در ایجاد احساس امنیت و کنترل پرخاشگری به ویژه در قشر جوان و دانشجوی، پژوهش حاضر با هدف بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی و پرخاشگری دانشجویان دانشگاه های اراک در سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴ انجام شد.

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر توصیفی و از نوع همبستگی است. جامعه آماری نیز شامل کلیه دانشجویان دانشگاه های اراک در سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴ می باشد. حجم نمونه مطابق جدول کرجسی و مورگان ۳۷۶ نفر تعیین شد. ابتدا تعداد دانشجویان هر دانشگاه مشخص گردید. سپس با استفاده از روش نمونه گیری تصادفی طبقه ای تعداد ۷۶ نفر از دانشگاه اراک، ۶۱ نفر از دانشگاه علوم پزشکی اراک، ۱۴۱ نفر از دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک و تعداد ۹۹ نفر از دانشگاه پیام نور اراک به عنوان نمونه انتخاب شدند. در نهایت با توجه به افت آزمودنی ها نمونه نهایی ۳۶۶ نفر (دانشگاه اراک ۸۵ نفر، علوم پزشکی اراک ۵۳ نفر، آزاد اسلامی واحد اراک ۱۱۷ نفر، و پیام نور اراک، ۱۱۱ نفر) از بین دانشجویان سال اول تا چهارم دوره کارشناسی دانشگاه های مذکور انتخاب و داده ها بر اساس آن تحلیل شد.

ابزار گردآوری داده ها

(۱) مقیاس عمل به باورهای دینی (معبد)

آزمون معبد (۲) را گلزاری در سال ۱۳۸۰ ساخت. فرم اولیه آن ۸۱ سوالی بود که

پس از انجام تمامی مراحل آزمون سازی به ۶۵ سوال تقلیل یافت. ۶۰ سوال این پرسشنامه پنج گزینه ای (همیشه، بیشتر وقت ها، بعضی وقت ها، به ندرت، اصلاً) از صفر تا چهار و پنج سوال آن به شکل شش گزینه ای با گزینه های خاص هر سوال نمره گذاری شده است. این پرسشنامه شش زمینه عمل به واجبات، دوری از محرمات، عمل به مستحبات، دوری از مکروهات، انجام فعالیت های مذهبی و تصمیم ها و انتخاب های رایج بین مسلمانان را می سنجد. اعتبار آزمون معبد ۲ با روش آلفای کرونباخ ۰/۹۷٪ و با روش دو نیمه کردن آزمون معادل ۰/۹۲٪ و با شیوه بازآزمایی معادل ۰/۷۶٪ گزارش شده است. (روحانی و معنوی پور، ۱۳۸۷). پایایی پرسشنامه عمل به باورهای دینی به روش آلفای کرونباخ در این پژوهش نیز ۰/۸۸۳ به دست آمد.

۲) پرسشنامه احساس امنیت اجتماعی

پرسشنامه احساس امنیت اجتماعی یک پرسشنامه محقق ساخته است که دارای ۳۱ سوال می باشد. در این پرسشنامه آزمودنی ها بر اساس یک مقیاس ۵ درجه ای (از خیلی زیاد تا خیلی کم) نظر خود را اعلام می کنند. پایایی این پرسشنامه در تحقیق موسوی پور و کاظمی مهرآبادی (۱۳۹۲) بر اساس ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۶٪ و در تحقیق موسوی پور و رفیعی (۱۳۹۲) نیز ۰/۸۵ برآورد شده است. در این پژوهش نیز بر اساس ضریب آلفای کرونباخ پایایی آزمون ۰/۸۴۱ بود.

یافته ها

توصیف سطوح داده ها بر اساس عمل به باورهای دینی، امنیت اجتماعی دانشجویان به شرح زیر بود:

- ۱- عمل به باورهای دینی: هفتاد و هفت نفر (۲۱ درصد) در سطح خیلی زیاد، ۷۳ نفر (۱۹/۹ درصد) در سطح زیاد، ۷۵ نفر (۲۰/۵ درصد) در سطح متوسط، ۷۰ نفر (۱۹/۱ درصد) در سطح کم، ۷۱ نفر (۱۹/۴ درصد) در سطح خیلی کم.
- ۲- امنیت اجتماعی: هفتاد و سه نفر (۱۹/۹ درصد) در سطح خیلی زیاد، هفتاد و دو نفر (۱۹/۷ درصد) در سطح زیاد، هفتاد و یک نفر (۱۹/۴ درصد) در سطح متوسط، هفتاد و سه نفر (۱۹/۹ درصد) در سطح کم، شصت و پنج نفر (۱۷/۸ درصد) در سطح خیلی کم.

جدول ۱. ضرایب همبستگی متغیرهای پژوهش عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی			
عمل به باورهای دینی	احساس امنیت اجتماعی	متغیرها	
		۱	۰/۴۸۵**
	۰/۰۰۰	سطح معنی داری	
۳۶۶	۳۵۴	تعداد	
۰/۴۸۵**	۱	ضریب همبستگی	احساس امنیت اجتماعی
۰/۰۰۰		سطح معنی داری	
۳۵۴	۳۵۴	تعداد	

**P: ضرایب همبستگی در سطح ۱٪ معنی دار است (دو دامنه).

جدول ۲. پیش بینی احساس امنیت اجتماعی بر اساس عمل به باورهای دینی					
سطح معنی داری	آزمون F	میانگین مجذورات	درجه آزادی (df)	مجموع مجذورات	
۰/۰۰۰	۱۰۸/۱۴۷	۱۹۰۱۸/۳۴۹	۱	۱۹۰۱۸/۳۴۹	رگرسیون
		۱۷۵/۸۵۷	۳۵۲	۶۱۹۰۱/۶۰۶	باقیمانده
			۳۵۳	۸۰۹۱۹/۹۵۵	کل
ضرایب					
سطح معنی داری	t	ضرایب استاندارد شده	ضرایب استاندارد نشده		
			SE	B	
۰/۰۰۰	۹/۲۰۶	بتا (β)	۳/۹۷۸	۳۶/۶۲۶	ضریب ثابت
۰/۰۰۰	۱۰/۳۹۹	۰/۴۸۵	۰/۰۲۶	۰/۲۷۴	عمل به باورهای دینی
$ARS=0/233$ ، $R^2=0/235$ ، $R=0/485$ ، متغیر ملاک: احساس امنیت اجتماعی					

بحث و نتیجه گیری

هدف کلی پژوهش حاضر عبارت از بررسی رابطه عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی در دانشجویان دانشگاه های شهر اراک بود. به منظور دستیابی به هدف فوق هر یک از فرضیه ها تحلیل شد.

فرضیه نخست عبارت بود از این که بین عمل به باورهای دینی با احساس امنیت اجتماعی در دانشجویان دانشگاه های اراک رابطه معنی داری وجود دارد. مطابق نتایج جدول ۲، عمل به باورهای دینی پیش بینی کننده معنی داری برای احساس امنیت اجتماعی در دانشجویان دانشگاه های اراک بوده است و فرضیه نخست تحقیق تایید می شود که این نتیجه با نتایج پژوهش های علیزاده و کمالی (۲۰۱۳)، نونی و وودرام (۲۰۰۲)، پوراحمد و همکاران (۱۳۹۱)، خوراسگانی و قاسمی (۱۳۸۶) و قربان زاده سوار (۱۳۷۷) همسو بوده است.

قرآن به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می دهند وعده حکمرانی روی زمین و امنیت و آرامش را می دهد (سوره نور آیه ۵۵). وعده آرامش و امنیت در کنار حکمرانی بشر می تواند انگیزه مناسبی برای اعمال نیک از نگاه قرآن باشد. وعده پاداش است که می تواند انسان را علاوه بر وجود انگیزه های فطری و دینی به سمت انجام و عمل به باورهای دینی سوق دهد. در جایی که دولت ها و قوانین مصوب آنها به تنهایی قادر به تأمین امنیت نیستند، دینداری و عمل به باورهای دینی نقش مهمی را در ایجاد احساس امنیت و گسترش معنویت در جامعه خواهد داشت. حتی برخی کارشناسان احساس امنیت در جامعه را مهم تر از وجود امنیت در آن می دانند، زیرا ممکن است در جامعه ای؛ امنیت از لحاظ انتظامی و پلیس وجود داشته باشد اما فرد احساس امنیت نکند. بنابراین تحقیقات انجام شده و نتایج به دست آمده دین و عمل به فرائض دینی از راههای بسیار مناسب برای ایجاد احساس امنیت اجتماعی و سلامت روانی می باشد. راش (۱۸۳۴)، نقل از شهبازی، (۱۳۷۵) بر این باور است که مذهب آن قدر برای پرورش سلامت روان آدمی اهمیت دارد که هوا برای تنفس. دین را می توان وسیله سازمان دهنده احساس امنیت دانست (گیدنز، نقل از ربانی خوراسگانی و قاسمی، ۱۳۸۶). مطابق آیه شریفه ذکر شده نیز معلوم است که دین دارای مدلی است که براساس آن می توان وضعیت مطلوبی از لحاظ احساس امنیت ایجاد نماید.

به این ترتیب دین می تواند زندگی را معنی دار نموده و باعث افزایش احساس امنیت اجتماعی شود، علاوه بر آن دین باعث هماهنگی بین نیت درونی و رفتار بیرونی می شود و ظرفیت پذیرش تغییرات را افزایش می دهد و این نیز منجر به سلامت روانی شده و ضریب امنیت فرد و جامعه را بالا می برد (عباسی و جان بزرگی، ۱۳۸۹). بنابراین رابطه مثبت بین

عمل به باورهای دینی و امنیت اجتماعی قابل تبیین می باشد.

در تبیین عدم همسویی این نتایج می توان گفت پژوهش های انجام شده در جوامعی دیگر صورت گرفته و همچنین موقعیت جغرافیایی، تحصیلی و سن شرکت کنندگان در این پژوهش با پژوهش های مشابه متفاوت است و ممکن است در نتیجه تأثیر گذاشته باشد. همچنین سطح و میزان پرخاشگری در دانشجویان بالغ بر ۶۰ درصد در سطح متوسط و بیش از آن گزارش شده است، به نظر در نمونه حاضر عامل عمل به باورهای دینی تنها تبیین کننده پرخاشگری دانشجویان نبوده است. در توصیه های دینی بر صبر و فرونشاندن خشم و یا کنترل آن تأکید شده است و یا رابطه معنی داری بین کنترل خشم و سلامت روانی وجود داشته است همواره در نتایج تحقیقات گزارش شده است. اما ممکن است پرخاشگری به عوامل دیگری چون شیوه و سبک تربیتی در دوره کودکی، محل زندگی، وضعیت اقتصادی و یا حتی متأثر از شرایط جسمانی و روان شناختی دوره نوجوانی و جوانی مرتبط باشد. بنابراین می توان تصور کرد جوان عامل به فرائض باشد ولی تحت تأثیر عناصر جسمی یا روانی و یا سایر شرایط مقتضای سن سطحی از پرخاشگری را نیز داشته باشد. همچنین در مدل چند بعدی باس و پری (۱۹۹۲؛ نقل از محمدی، ۱۳۸۵) که تحقیق حاضر از پرسشنامه آنان بهره برده است، پرخاشگری انسان دارای ابعادی است. مانند ابعاد حرکتی، عاطفی و هیجانی یا شناختی، به این معنی که محتوای پرخاشگری در دانشجویان ممکن است بیشتر به صورت عاطفی یا شناختی باشد تا حرکتی و لذا توجه به جنسیت در پژوهش حاضر و شیوه گزارش تا نحوه بروز پرخاشگری در دانشجویان نیز باید مورد توجه باشد. مطابق برخی تحقیقات گزارش شده (علوی و همکاران، ۱۳۸۵) از عوامل اثرگذار بر کاهش میزان پرخاشگری و افزایش سلامت روانی انجام عملی برخی مناسک و حضور در مجالس عمومی مذهبی است. شاید دانشجویان به دلیل مشکلات درسی و سایر محدودیت ها از حضور منظم در این گونه مجالس معذور بوده و لذا عمل به باورهای مذهبی در آنان بیشتر جنبه فردی داشته باشد، که خود می تواند از عوامل دیگر تبیین چنین نتیجه ای در نمونه حاضر باشد. بنابراین انجام مطالعات پیگیری می تواند در تکمیل این یافته ها مفید باشد.

به دین سان با توجه به نتایج به دست آمده می توان انجام اعمال و فرایض دین را به عنوان یکی از روش های ایجاد بهبود احساس امنیت اجتماعی پیشنهاد نمود. همچنین بر اصلاح سبک زندگی و آموزش مناسب به منظور کاهش میزان استرس و خشم در دانشجویان تأکید می شود. امید است با انجام پژوهش های پیگیری، عوامل موثر بر افزایش تحلیل و تبیین گردد.

فهرست منابع

۱. بیات، بهرام. (۱۳۸۸). بررسی عوامل موثر بر احساس امنیت شهروندان تهرانی. انتظام اجتماعی، (۱۱)، ۲۵-۱۷.
۲. پوراحمد، احمد؛ عیوضلو، محمود؛ حامد، محبوبه؛ عیوضلو، داود و رضایی، فرشته. (۱۳۹۱). بررسی رابطه دینداری و احساس امنیت در فضاهای شهری و روستایی. پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی، (۱۱)، ۲۰-۱.
۳. پورغلامی، فرزاد؛ فراشینی، رضا و زارعی، هوشنگ. (۱۳۹۰). بررسی رابطه‌ی بین دینداری و کنترل خشم در دانش‌آموزان پیش‌دانشگاهی شهرستان فراشبند. همایش ملی آسیب‌شناسی مسائل جوانان، تهران.
۴. تقی‌پور، م. (۱۳۷۷). باورهای غیرمنطقی و آشفتگی‌های روانی. مجله بهداشت جهان، ۳، (۱۲)، ۴۰-۳۲.
۵. حسونند، اسماعیل، حسونند، احسان (۱۳۹۱). بررسی عوامل موثر بر احساس امنیت اجتماعی جوانان (مطالعه موردی شهر سلسله). فصلنامه نظم و امنیت انتظامی، ۴ (۴)، ۸۰-۵۷.
۶. توسلی، غلامعباس و مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۸۶). سطوح و نگرش مذهبی در دانشجویان دانشگاه امیرکبیر. مجله جامعه‌شناسی، (۴)، ۹۰-۷۵.
۷. حسینی‌نثار، مجید و قاسمی، علی. (۱۳۹۱). بررسی احساس امنیت و عوامل موثر بر آن در کشور. مقاله ارائه شده در چهارمین کنفرانس برنامه‌ریزی و مدیریت شهری: مشهد مقدس.
۸. حکیم‌زاده، علی (۱۳۸۶). دینداری جوانان و عوامل موثر بر آنان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد تهران.
۹. خوراسگانی، علی؛ قاسمی، وحید (۱۳۸۶). رابطه احساس امنیت اجتماعی و نگرش مذهبی، مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۲۵ (۴)، ۱۸-۱.
۱۰. روحانی، عباس، معنوی‌پور، داوود (۱۳۸۷). رابطه عمل به باورهای دینی با شادکامی و رضایت زناشویی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد مبارکه. فصلنامه دانش و پژوهش در روانشناسی، ۳۵ (۲۶)، ۲۰۶-۱۸۹.
۱۱. شریفی، طیبه؛ شکرکن، حسین؛ احدی، حسن و مظاهری، محمد. (۱۳۸۸). بررسی رابطه بین

۱۲۵. هویت های دینی و ملی با سلامت روانی دانشجویان. یافته های نو در روانشناسی، ۳(۱۱)، ۱۴۲-۱۲۵.
۱۲. عباسی، مهدی و جان بزرگی، مسعود. (۱۳۸۹). رابطه ابعاد جهت گیری مذهبی با پایداری هیجانی. روانشناسی و دین، ۳(۳)، ۱۸-۵.
۱۳. علوی، سید سلمان؛ ثابت قدم، مرتضی؛ امانت، سیامک؛ نورایی، زهره و حسینی، اعظم. (۱۳۸۷). نقش مذهب در کاهش پرخاشگری. روانشناسی و دین، ۴، ۱۲۸-۱۱۷.
۱۴. طالبان، محمد رضا. (۱۳۷۹). بررسی تجربی دینداری نوجوانان کشور. وزارت آموزش و پرورش، دفتر توسعه و برنامه ریزی امور پرورشی.
۱۵. طالبان، محمدرضا. (۱۳۸۳). افول دینداری و معنویت در ایران: توهم یا واقعیت. فصلنامه حوزه و دانشگاه، ۹(۳۵)، ۵۲-۳۵.
۱۶. کامران، فریدون؛ عبادتی نظری، سمیه (۱۳۸۹). بررسی عوامل اقتصادی، اجتماعی موثر بر احساس آرامش و امنیت اجتماعی زنان دانشجوی کارشناسی ارشد رشته جامعه شناسی دانشگاه های شهر تهران. فصلنامه پژوهش اجتماعی، ۳(۶)، ۴۳-۵۶.
۱۷. کلاهچیان، محمود (۱۳۸۴). راه کارهای تحقق امنیت اجتماعی، مجموعه مقالات همایش امنیت اجتماعی، معاونت اجتماعی ناجا (شماره یک)، تهران: گلیویه.
۱۸. کجباف، محمد باقر و رئیس پور، حفیظ اله. (۱۳۸۷). رابطه بین نگرش مذهبی و سلامت روانی در بین دانش آموزان دبیرستان های انه اصفهان، دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی، ۱(۲)، ۹۳-۷۲.
۱۹. قربان زاده سوار، زهرا. (۱۳۷۷). بررسی تأثیر دینداری بر احساس امنیت اجتماعی جوانان (قم). پایان نامه کارشناسی: دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام).
۲۰. محمدی، نورالله. (۱۳۸۵). بررسی مقدماتی شاخص های روان سنجی پرسشنامه پرخاشگری باس و پری. مجله علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز، ۴(۲۵)، ۱۵۱-۱۳۵.
۲۱. موسوی پور، سعید و کاظمی، رضوانه. (۱۳۹۲). رابطه ویژگی های شخصیتی با احساس امنیت اجتماعی و گرایش به حجاب دانشجویان. فصلنامه دانش انتظامی پلیس استان مرکزی. ۳(۱) و ۲، ۲۲-۹.
۲۲. موسوی پور، سعید؛ رفیعی، مریم (۱۳۹۲). رابطه مولفه های محتوای رویا با کیفیت زندگی و

احساس امنیت اجتماعی در دانشجویان دانشگاه اراک. پایان نامه کارشناسی دانشگاه اراک.
۲۳. نویدنیا، منیژه. (۱۳۸۵). تأملی نظری در امنیت اجتماعی: با تأکید بر گونه های امنیت. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۹ (۱)، ۷۳-۵۳.

24. Alizadeh, M; Kameli, M. (2013). Security and religious interactions in urban spaces The Case Study of Qom. International Research Journal of Applied and Basic Sciences, 6 (10): 1345-1351.

25. Beckford, J. A (1992) Religion and Advanced Industrial Societies. New York: Routledge.

26. Bankston, C.L; Zhou, M. (1995). Religious participation ethnic identification and adaptation of Vietnamese adolescent in an immigrant community. Sociological Quarterly, 36, 523-534.

27. Fabricatore, A. N. (2004). Stress, religion, and mental health: Religious coping in mediating and moderating roles. International Journal for the Psychology of Religion, 14, 91-108.

28. Huesmann, L. R; Dubow, E. F; Boxer, P. (2010). Participation in Religious Activities as a Protective and Exacerbating Factor in the Development and Continuity of Aggressive Behavior across the Lifespan and Generations. Religiosity and Aggression: 1-39 (<http://www.sydney-symposium.unsw.edu.au/2010/chapters/HuesmannSS-SP2010.pdf>).

29. Landau, S. F. (2001). The effect of religiosity on direct and indirect aggression among males and females

30. Nooney, J; Woodrum, E. (2002). Spiritual and religious factors in substance use. Journal for the Scientific Study of Religion, 41, 359-368.

نقش باورهای دینی در حق حضانت زنان و حسن معاشرت زوجین

ایلناز علی نژاد^۱

سید مهدی صالحی^۲

رضا نیک خواه سرنقی^۳

چکیده

در باور دینی انسان در جهت نوع هستی، «هست» خدایی دارد، از وجود او نشأت گرفته و مقصد نهایی او نیز رسیدن به خداست و هدف از حیات و غایت حرکت او «وصول الی الله» است؛ در متون دینی توصیه‌های اخلاقی و اعتقادی و عبادی زیادی وجود دارد که التزام به آنها باعث تقویت و استحکام حسن معاشرت زوجین می‌شود. زوجین از طریق الگو و اسوه بودن برای فرزندان، نقش زیادی در گرایش فرزندان به عبادت و معنویت دارند، میان زوجینی که التزام عملی به اعتقادات و عبادات وجود دارد، آرامش روانی، نورانیت درونی و مسایل اخلاقی موج می‌زند، امیدواری، پیشرفت مادی و معنوی و همینطور حس وظیفه‌شناسی نسبت به دیگران در میان زوجین معتقد به آموزه‌های اعتقادی و عبادی، بسیار بالا است. با این که زنان اصلی ترین رکن خانواده هستند و نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند اما کمتر دیده می‌شود که توجه نسبت به حقوق انسانی زنان در قوانین انعکاس یابد و بسیاری از حقوق این قشر از جامعه نه تنها به عنوان زن بلکه به عنوان مادر نادیده گرفته شده است. به عبارت دیگر می‌توان گفت زنان به علت زن بودنشان از بسیاری از حقوق طبیعی، اجتماعی و غیره محروم هستند. هدف این مقاله بررسی نقش باورهای دینی در خصوص حق حضانت زنان، حق حضانت زنان در حقوق اسلام و حقوق بین الملل و حسن معاشرت است. برای این منظور از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

واژگان کلیدی

باورهای دینی، کفر، آتئیسم، یقین، فطرت، شهود، برهان.

۱. مربی، الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ دانش آموخته دکتری فقه و حقوق اسلامی دانشگاه ارومیه.

Email: elnaz_alineghad90@yahoo.com

۲. استادیار، فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: drmahdisalehi@yahoo.com

Email: rnsj_nikkhah@yahoo.com

۳. استادیار، فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۳۱

طرح مسأله

باور دینی اعتقاد به واقعیت از جنبه‌های اساطیری، فراطبیعی، یا معنوی یک دین است. باور دینی متمایز از عمل دینی یا رفتارهای دینی است چنانچه برخی باورمندان به دین آیین مذهبی بجا نمی‌آورند و برخی از برپا کنندگان آیین مذهبی باور به دین ندارند. باورهای دینی، از ایده‌هایی منحصر به فرد به دین مشتق شده است، اغلب به وجود، ویژگی و پرستش خدا یا خدایان، مداخله الهی در جهان و زندگی انسان، یا توضیحات وظیفه‌گرا برای ارزش‌ها و شیوه‌هایی بر محور تعالیم مربوط یک رهبر روحانی یا گروه. در مقابل به سایر سیستم‌های اعتقادی، باورهای دینی معمول بدون است در نظام ارزشی اسلام، خانواده از منزلت و قداست خاصی برخوردار است و زنان مدیریت داخلی این واحد کوچک اجتماعی را به عهده دارند و در سایه تلاش آنان مشکلاتی همچون، احساس بی‌هویتی، احساس ناامنی اجتماعی، محرومیت از داشتن الگوی مناسب شخصیتی، ترس و اضطراب، بی‌هدفی، کمبودهای عاطفی رخت برمی‌بندد و شخصیت و ساختمان روانی سایر اعضاء خانواده شکل می‌گیرد و روح آنها تلطیف می‌شود. بنابراین، مشعل‌دار عاطفه انسانی در محفل خانواده و در جامعه بزرگ بشری، وجود پاک و دل‌های بی‌آلایش مادران است و نقش رهبری آنها از جهت پاسداری از ارزش‌های انسانی اسلامی بسیار مهم و خطیر می‌باشد و به جرأت می‌توان گفت، بدون وجود مادری پاک نهاد، تربیت با مشکلاتی جدی رو به روست. زن، علاوه بر وجهه انسانی خویش و نیز نقش اجتماعی‌اش در سطح جامعه کلان، در سطح خانواده نیز دارای نقش و مسئولیت‌هایی است که تربیت صحیح فرزند و پاسداری از کیان انسانی و دینی خانواده، مهم‌ترین وظایف او، به عنوان مادر و همسر می‌باشد. از آنجا که حقوق زنان در مواردی، چنان‌که شایسته است پاس داشته نمی‌شود، «نظام حقوق زن» یکی از موضوعاتی است که در جامعه ما باید همواره مورد تحقیق قرار گیرد و حرکتی اساسی در جهت احقاق حقوق زنان در جامعه اسلامی صورت گیرد؛ ولی این حرکت باید بر مبنای اسلامی بنا شده و هدف اسلامی داشته باشد (حمیدی و همکاران، ۱۳۸۲).

گرچه با این حال برخی از افراد به آنچه تعالیم اسلامی دربردارد، جهل می‌ورزند و

خواهان تقلید و تطبیق با غرب هستند و هر آن چه را از دین، درباره حقوق خانواده و زن وارد شده، کهنه و ناشی از شرایط خاص مکه و مدینه بیش از هزار سال پیش می‌انگارند غافل از محرومیتی که جامعه غربی دچار آن بوده و برای رهایی از آن، تلاش‌هایی در غرب کرده‌اند که به نتیجه‌ای جز تفریط نرسیدند، که به نوبه خود، محرومیت‌های ویژه و جدیدی را به دنبال داشته است. لذا یکی از مباحث مهم مربوط به زنان بحث حق حضانت می‌باشد که در این پژوهش خواهان بررسی آن در حقوق اسلامی و حقوق بین‌الملل هستیم.

طرفداران تشابه کامل حقوق زن و مرد، تفکر رایج در غرب و سازمان‌های بین‌المللی دفاع از حقوق زنان، خواهان برخورداری یکسان زن و مرد از حضانت و گاه انحصاری کردن آن برای زنان بوده‌اند اما در اسلام حضانت در اصطلاح فقهی عبارت است از ولایت و سلطه بر تربیت طفل و امور متعلق به آن مانند نگهداری، خوابانیدن، نظافت، شستن لباس و غیره. همانطور که از تعریف آن پیدا است «حضانت» با «ولایت بر کودک» که مربوط به اموال و حقوق مالی است، فرق دارد. همچنین حضانت، شامل شیردادن به طفل توسط مادر نیست. مصالح کودک و تربیت او در جامعه ملاک است. این توجه به امور کودک منحصر در حقوق اسلامی نیست، بلکه دانشمندان غیر مسلمان نیز بدان اذعان دارند.

در فقه شیعه احکام حضانت در راستای مصالح کودک است و حق حضانت مادر نسبت به کودک اختیاری است نه الزامی. به دلیل اهمیت آن است که او می‌تواند از پدر کودک، تقاضای اجرت نماید. لیکن این حق درباره پدر الزامی و غیر قابل اسقاط و زوال است. اسلام با توجه به مصالح مختلف و توان افراد و پیوستگی قواعد خود احکامی را بیان می‌کند. در حضانت آنچه از دوش زنان برداشته شده وظایف و مشقات اداره معاش کودک، تعلیم و تربیت و حفاظت و مسئولیت‌های ناشی از آن است. و گرنه از جهت عاطفی همه فقها معتقدند که فرزند حق ملاقات و در کنار مادر بودن را دارا است. این ضابطه فقهی با سایر احکام نیز همخوانی دارد که یکی از آنها طلاق است. در شرایط عادی اختیار طلاق در نهایت به دست زوج است لذا دادن حضانت فرزندان و مسئولیت سنگین حفظ و

نگهداری آنان بر دوش مرد، یکی از راههای محدود کردن طلاق است تا مرد به سادگی زن را طلاق ندهد. یکی از موضوعاتی که در کنوانسیون حقوق کودکان نیز به عنوان مهم‌ترین سند حقوق بشری ناظر بر حمایت از کودکان مورد بحث قرار گرفته است، حدود وظایف و مسئولیت‌های والدین در برابر کودک و همچنین میزان دخالت دولت در این مورد است؛ بی‌تردید مسئله «حضانة» به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل مربوطه، قابل توجه است و در این یادداشت با استناد به رویکرد موازین اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. حضانة بنا بر رویکرد اسلام و نظام کنوانسیون حقوق کودک؛ هم حق و هم تکلیف ابوی است، اما این که حق والدین است، بدین معنا است که کسی حق مزاحمت آنان را نداشته و نمی‌تواند آنان را از نگهداری فرزندشان منع کند و یا فرزند را از آنها گرفته و جدا کند و اینکه گفته می‌شود حضانة یک تکلیف است که به عهده والدین گذاشته شده است؛ بدین معنا است که پدر و مادر نمی‌توانند از حضانة سرباز زنند و به این ترتیب، حضانة هم حق است به نفع پدر و مادر و هم تکلیف است به نفع طفل (عظیم زاده اردبیلی و خسروی، ۱۳۸۸).

اسناد بین‌المللی و حقوق اسلامی به شکل‌های گوناگون، به مسئله «حضانة» پرداخته‌اند. حجم کنوانسیون‌ها و مقاله‌نامه‌ها و دیگر سند‌های بین‌المللی درباره حضانة زنان نسبت به قوانین مربوط به اشتغال زنان در جمهوری اسلامی بیشتر، ولی از کیفیت انسانی و دینی نازل‌تری برخوردار است؛ زیرا مبنای حقوق بشر غربی بر انسان‌مداری بدون توجه به خدا بنا شده، اما در حقوق بشر اسلامی، خدامحوری مهم‌ترین اصل در تدوین و وضع قوانین به شمار می‌رود. با این وصف، واضعان و مجریان حقوق بشر غربی و حتی سازمان‌های بین‌المللی می‌کوشند بی‌توجه به فرهنگ‌های بومی و دینی، ارزش‌های اروپایی و آمریکایی در باب حقوق زنان را به همه جهان صادر و یا بر آنها تحمیل نمایند (مهرپور، ۱۳۷۷).

اگر نگاهی به زندگی اولیای خدا و پیامبران و همچنین افراد موفق داشته باشیم متوجه خواهیم شد که در سایه توکل به خدا و حرمت خود بوده است. حضرت شعیب (ع)، علت توفیق و موفقیت خود را در مقابل مشکلات و تهدیدهای مشرکین این گونه بیان می‌کند:

توفیق من فقط از خداست. به او توکل کردم و به سوی او باز می‌گردم. (هود: ۸۸) نکته مهم در خانواده، توصیه متقابل افراد به توکل است که این نکته برای زنان بیشتر اهمیت دارد و مثبت تر ارزیابی شده است؛ زیرا مسئولیت اصلی حل بیشتر مشکلات به ویژه اقتصادی بر عهده مرد است و تقویت روحیه او از جانب دیگران، اهمیتی ویژه دارد.

از آثار ایمان به خدا، تسلیم و رضا به مقدرات الهی است. پدید آیی این حالت مبتنی بر فراهم شدن زمینه های شناختی و عاطفی است. فرد باید باور داشته باشد که همه رویدادهای جهان منوط به اذن خداوند و توانی است که او به اسباب و علل افاضه می‌کند. (کهف: ۳۹؛ اسراء: ۲۰) به علاوه، خداوند نه تنها نسبت به مصالح انسان‌ها آگاه تر است، بلکه خیرخواه تر و سعادت طلب تر از خود آنها نسبت به خودشان است؛ بنابراین، همه حوادث در جهت خیر و صلاح انسان‌ها روی می‌دهد. حالت رضایت به رضای الهی موجب می‌شود اعضای خانواده مشکلات را در زندگی، مثبت و تکامل بخش تلقی کنند و زمینه سازگاری با چنین حوادث بازگشت ناپذیری را فراهم کرده و اختلافات ناشی از این حوادث را آسان تر حل کنند. در همین رابطه پژوهش‌های متعدد، تأثیر باورهای دینی بر رضایت مندی از ازدواج را تأیید کرده است. تحقیقات دیگر، دین را مهم ترین عامل ثبات و پایداری ازدواج اعلام کرده است.

در پژوهشی که توسط مجتبی حیدری در سال ۱۳۸۳ انجام گردید این نتیجه به دست آمد که بین دینداری و رضامندی خانوادگی رابطه زیادی است. هر مقدار نگرش دینی افراد قوی تر باشد، رضایت از زندگی آنان افزایش می‌یابد. یعنی هر چه قدر اعتقاد به خداوند و دستورات او محکم تر باشد، زندگی زناشویی از ثبات بیشتری برخوردار بوده و آرامش بیشتری در خانواده حاکم خواهد بود. هانت (۱۹۷۸) پس از بررسی سازگاری زناشویی زوج‌ها اعلام کرد، مذهب و باورهای مذهبی، با سازگاری زناشویی و سازگاری و رضامندی از زندگی ارتباط دارد و این افراد سازگاری و رضایت بیشتری از زندگی دارند.

راههای عملی تقویت باورهای دینی

از اهتمام شما به مسائل اعتقادی بسیار خوشحالیم و خداوند منان را بر این نعمت بزرگ که به شما ارزانی کرده است شاکریم.

انسان برای این که بتواند به اعتقاداتش پایبند باشد و به ارتقاء آنها پردازد لازم است که ایمان و دین خود را در ابعاد شناختی، رفتاری، عاطفی و انگیزشی تقویت نماید. البته این ابعاد به نحوی با یکدیگر مرتبط بوده و با هم تعامل دارند. مثلاً هر چه شناخت انسان به خدا و به دین قوی باشد، انگیزه انسان تقویت شده و رفتارهای مثبت بیشتری از او سر میزند و از طرف دیگر هر چه رفتارهای مثبت بیشتری انجام دهد زمینه رشد شناختی و انگیزشی او نیز بالا می‌رود. از سوی دیگر عواطف مثبت انسان نیز می‌تواند در افزایش انگیزه و در نتیجه استمرار رفتارهای دینی تاثیر گذاشته و باعث گردد انسان، سرعت بیشتری در طی مسیر معنوی و ارتقاء باورهای دینی داشته باشد.

از جمله اموری که می‌تواند به باورها و اعتقادات انسان، رشد و تعالی دهد عبارتند از:
۱. فعالیت علمی

- افزایش شناخت و آگاهی نسبت به دین و اعتقادات

رشد و تعالی عملی اعتقادات و باورهای دینی، محصول شناخت صحیح و آگاهانه از معارف و حقایق دینی است. هر چه انسان بتواند مطالعات دینی خود را بالا برده و با برهان و استدلال عقلی، اصول دین را برای خود اثبات نماید، به همان میزان احتمال انحراف او در عمل کاهش خواهد یافت. لذا لازم است انسان قبل از ورود به وادی عمل و طی مسیر، شناخت جامع و کاملی از راه داشته باشد تا موانع بر سر راه را به راحتی پشت سر گذاشته و به مقصود برسد. از این رو توصیه می‌شود که اولاً یک برنامه مطالعاتی برای خود تنظیم نموده و سعی کنید در حوزه‌های ذیل مطالعه و سطح آگاهی خود را افزایش دهید:

اعتقادی و اندیشه‌ای، اخلاق اسلامی، زندگی، سیاسی و اجتماعی، تاریخ و تمدن اسلامی، متون دینی (که در پایان، کتب قابل استفاده در این زمینه را به عنوان نمونه معرفی خواهیم کرد).

ثانیاً در صورتی که در مورد عقاید دچار شک و شبهه شدید، در شک باقی نمانید؛ بلکه سعی کنید از طریق تحقیق، مطالعه، مراجعه به متخصص دینی و یا ارتباط با ما آن را برطرف نمایید.

- تقویت محبت الهی در دل

اگر انسان بتواند لذت متعالی یعنی لذت محبت الهی را بچشد، انگیزه او برای بدست آوردن لذت های معنوی که همان رسیدن به اعتقاد و ایمان کامل می باشد، تقویت می شود. عواملی از قبیل تفکر در نعمت های الهی، تأمل و تدبر در آیات الهی، درد دل با خدا، شرکت در مراسم مناجات و ادعیه و دقت در معانی آنها، خواندن داستان اولیاء الله، خاطرات شهداء، داشتن حضور قلب در عبادت و...، در تقویت محبت الهی و ایمان مؤثرند.

۲. فعالیت عملی

افزایش و ارتقاء یافتن بینش و باورهای دینی در گرو عمل به دستورات و فرامین الهی است. امام باقر (ع) می فرماید: (من عمل بما یعلم علمه الله ما لم یعلم - کسی که به علم و دانایی اش عمل کند، خداوند آنچه را که نمی داند به او می آموزد. بحارالانوار ج ۷۵ ص ۱۸۹). در نتیجه انجام وظایف بندگی، راه اصلی در رسیدن به مقصود و افزایش سطح آگاهی و اعتقادات دینی است. البته توجه به این نکته ضروری است که عمل به وظایف نباید شما را از تفکر و مطالعه در معارف و اعتقادات باز دارد و یکی را بر دیگری ترجیح دهید. چرا که خداوند عالم را با اسباب اداره کرده و عمل به وظایف و مطالعه و تفکر پیرامون اعتقادات دو سبب از اسباب تقویت باورهای دینی است که در طول یکدیگر قرار دارند.

- مبارزه با ریشه های گناه

شناسایی ریشه گناه و از بین بردن آن خطر انحراف را شدیداً کاهش داده و زمینه ارتقاء بینش و اعتقادات را فراهم می کند. بذر معارف و باورهای دینی در زمینی به خوبی رشد و نمو می یابد که خالی از هر گونه ناپاکی و میکروب باشد. شرط رسیدن به ایمان کامل و افزایش بینش و باور دینی در وجود انسان، پاکی روح و نفس آدمی از گناه و معصیت است. هر چه انسان از خطا و لغزش دورتر باشد، بذر معارف در وجودش سریعتر به ریشه خواهد نشست و ساقه اعتقاداتش تنومندتر خواهد شد و در نتیجه میوه ای شیرین تر و آبدارتری از این درخت خواهد چید.

برای پاکسازی از گناه، ریشه‌ای‌ترین کار مبارزه با خواستگاه و زمینه‌های نفسانی آن (مانند حب دنیا، حب جاه، تکبر، حسادت، غرور و...) است. برای مثال آدم حسود، همیشه در معرض غیبت، تهمت، آسیب رساندن به محسود و انواعی از گناهان است و آدم بخیل توان انجام واجبات مالی و کمک رسانی به دیگران را ندارد، این شخص اگر بخواهد گناه نکند، اساسی‌ترین راه این است که با خیر خواهی که ضد حسد است و تحصیل سخاوت که ضد بخل است، ریشه گناه را از دل خود بیرون نماید و خویش را از خطر شرک و خود خواهی برهاند. (در این زمینه می‌توانید به کتاب معراج السعاده و کتاب اخلاق مرحوم شبّر مراجعه نمایید در این دو کتاب روش‌های جالبی برای از بین بردن رذایل اخلاقی ذکر شده است).

- مبارزه با عادت‌هایی که مانع رشد انسان و عمل هستند

برخی عادت‌ها در انسان مانع حرکت او در جاده ایمان تلقی می‌شوند (هر چند ممکن است حرام نباشند). به عنوان مثال کسی که به پر خوری، پر خوابی و پر گویی عادت نموده است، قادر نخواهد بود به انجام وظایف واجب و مستحب خود اقدام کند. عادت‌های مذموم در برخی موارد حتی زمینه انجام گناه و تخلف از بندگی حق تعالی را در انسان فراهم می‌کنند و باعث تضعیف ایمان در او می‌شوند.

- مبارزه مستقیم با خود گناه و ترک و جبران آنها

علاوه بر مبارزه با زمینه‌های گناه، مبارزه مستقیم با گناه و ترک و جبران آن از طریق توبه، در تقویت ایمان و رهایی از ظلمت نقش بسزایی دارد.

حضانة در اسلام

اولین افرادی که این حق را بر عهده دارند والدین طفل هستند. حضانة در درجه اول حق و تکلیف طبیعی و قانونی پدر و مادر است که طفل را به دنیا آورده‌اند. این تکلیف تا زمانی که طفل به سن بلوغ نرسیده باقی است. مساله‌ای است که در این جا مطرح می‌شود آن است که آیا در دوره ازدواج، پدر و مادر از لحاظ حضانة برابرند یا یکی را بر دیگری حق تقدم هست.

در فقه امامیه بعضی به استناد پاره‌ای اخبار و احادیث پدر و مادر را در دوره ازدواج

از لحاظ حضانت در یک ردیف قرار داده و آن را تکلیف مشترک زوجین تلقی کرده اند (طباطبایی، ج ۲ فصل حضانت).

بر طبق قول امامیه مادر تا هفت سال و در مورد پسر هم تا هفت سال در مورد دختر بر پدر اولویت و تقدم دارد. بعضی از فقها برای مادر نسبت به حضانت دختر تا نه سالگی و برخی تا زمانی که دختر شوهر کند حق تقدم قائل شده اند. عقیده دیگر این است که مادر تا هفت سالگی اولویت دارد، اعم از اینکه کودک پسر یا دختر باشد. (نجفی، ج ۳۱: ۲۹۰) ماده ۱۱۶۹ برای حضانت و نگهداری طفلی که ابوی او جدا از یکدیگر زندگی می کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن با پدر است.

تبصره: بعد از هفت سالگی در صورت حدوث اختلاف، حضانت طفل با رعایت مصلحت کودک به تشخیص دادگاه می باشد.

فرق گذاشتن بین پدر و مادر در حضانت را چنین توجیه کرده اند که در خانواده ایرانی شوهر رئیس خانواده و دارای ولایت قهری نسبت به اطفال خود است از این رو جز در سالهای نخست زندگی که طفل احتیاج بیشتری به مواظبت و مراقبت مادر دارد باید نگاهداری او به پدر واگذار شود. اما چرا اولویت مادر در حضانت پسر تا هفت سالگی و در نگاهداری دختر تا هفت سالگی است.

اگر تفاوت وظیفه میان زن و مرد پیدا می شود بی توجهی به نقش هیچ یک از پدر و مادر نیست. بعضی گمان کرده اند انتقال حق حضانت پس از مدتی از زن به مرد بی توجهی به عاطفه مادر است در صورتی که در این مساله سخن از مصالح و نیز حقوق فرزند است و تنها ارضای عاطفه مادری نیست. در تمام مذاهب اسلامی حق حضانت را تا هفت سالگی از مادر دانسته اند چگونه ممکن است کسی به خود اجازه دهد و بگوید اسلام عاطفه مادر را جریحه دار می کند؟ اسلام در عین توجه به عاطفه مادر مصلحت فرزند را مورد توجه کامل قرار داده است. اگر گفته شود کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان خواستار همانند سازی تمام احکام تکالیف و حقوق زن و مرد است بنابراین می توان گفت اختلاف در حضانت از مصادیق تمایز است و کنوانسیون تبعیض را منفی می داند. در پاسخ باید گفت هر اختلاف کمی به معنی تبعیض نامشروع نیست آن چه ظلم تلقی شود

ناشایست است. در تطبیق ظلم بر اختلاف در حکم به دو گونه احکام دست می‌یابیم که بعضی اختلاف‌ها ظلم تلقی می‌شوند و بعضی عین عدل است. اسلام با توجه به مصالح مختلف و توان افراد و پیوستگی تاسیسات خود احکامی را بیان می‌کند. در حضانت آن چه از دوش زنان بر داشته شده و ظائف و مشتقات اداره معاش کودک و مسولیت‌های ناشی از آن است اما از جهت عاطفی فقها معتقدند که فرزند حق ملاقات و در کنار مادر بودن را داراست مثلاً در طلاق که در نهایت به دست زوج است حضانت فرزندان و مسولیت سنگین حفظ و نگهداری آنان بر دوش مرد یکی از راه‌های محدود کردن طلاق است تا مردان به سادگی زنان را طلاق ندهند. بار سنگین اداره همه جانبه فرزندان سبب می‌شود که زن و شوهر راحت تصمیم به طلاق نگیرند در نتیجه خانواده کم‌تر صدمه ببینند و آمار طلاق کمتر شود. (مشایخی، ۱۳۸۱، ۳۰۰-۲۸۱)

نمودهای باورهای دینی

باورها و اعتقادات دینی نمودهای مختلفی دارد که البته در طول یکدیگر هستند. این

نمودها عبارت‌اند از:

۱. اعتقاد به خداوند

دین و باورهای دینی با ارائه یک چارچوب جامع برای تفسیر وقایع، و نیز ارائه پاسخ‌های مشخص و قانع‌کننده‌ای برای پرسش‌های وجود مانند اینکه از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم، تفسیری همه‌جانبه از حیات انسانی در اختیار می‌گذارد و خلأ زندگی را با ایجاد معنا برای لحظه لحظه آن برطرف می‌کند. سلامت‌بخش‌ترین جنبه دین، توانایی آن در فروکاستن از نگرانی‌ها و تشویش‌ها از طریق اعطای این اندیشه که یک احساس کنترل بر این دنیای مادی دارد و در سایه قدرت خداوند، می‌تواند بر مشکلات فایق شود. قدرتی که برترین قدرت‌ها و صاحب‌اراده و اختیار است. این باور همان اعتقاد به خدای یگانه است که مهم‌ترین باور دینی به حساب می‌آید.

توحید و خداپرستی موجب می‌شود نگرش فرد به همه هستی و زندگی انسان، هدف‌دار و معنادار باشد و در رفتارها با انسجام، وحدت رویه و آرامش عمل کند. باور به خدا، همه رفتارها و زندگی خانوادگی را به سوی کسب رضایت خداوند، سوق می‌دهد.

فردی که خدا را ناظر و همراه خود و حتی از رگ گردن به خود نزدیک تر می‌بیند، تلاش می‌کند در برخورد با اعضای خانواده و انجام وظایف خانوادگی، رضایت او را جلب نماید. توجه به عدالت خداوند و اینکه هیچ‌گونه ظلمی را روا نمی‌دارد و حق هیچ موجودی را ضایع نمی‌کند، زمینه شناختی دیگری برای مهار رفتاری اعضای خانواده است. هرچه این حالت قوی تر باشد، مشکلات فرد کمتر خواهد بود، و چنین افرادی به ناظر و داور بیرونی برای حل مشکلات خود نیاز نخواهند داشت. توجه به صفات خداوند، از جمله رحمت و مهربانی گسترده، توانایی نامحدود، حمایت از مخلوقات خود از جمله انسان و کفایت آنها، نیز آثار مثبت بر زندگی فرد و جنبه‌های خانوادگی او بر جای می‌گذارد. عطف و رحمت اعضای خانواده نسبت به هم که شعبه‌ای از تجلی رحمت خداوند است، زمینه پیشگیری و حل بسیاری از مشکلات است. توکل بر خداوند، یعنی اعتماد و تکیه بر قدرت او در همه امور زندگی، از آثار ایمان به خداست. گاهی سستی اراده، ترس، غم، اضطراب و عدم اشراف کامل بر موقعیت‌ها موجب می‌شود فرد نتواند از روش‌های مقدور برای حل مشکل بهره‌برداری مناسب کند. توکل بر خدا باعث تقویت اراده و تأثیر کمتر عوامل مخل‌روانی شده و فرد را در کوشش برای حل مسائل زندگی و رسیدن به تعادل و سازگاری، تواناتر می‌کند. خانواده‌ها در طول زندگی، با مشکلات متعددی روبه‌رو می‌شوند که برخی اقتصادی‌اند، مانند درآمد کم، ورشکستگی یا دزدیده شدن اموال و بیکاری، برخی به سلامت اعضا مربوط می‌شوند، مانند بیماری، معلولیت و مرگ، و برخی به روابط و مشکلات بازمی‌گردد. در چنین شرایطی توکل بر خدا، به تقویت اراده اعضای خانواده و کوشش بیشتر آنها کمک می‌کند. افزون بر این، در بن‌بست‌ها و شرایطی که به ظاهر همه اسباب و نشانه‌های مادی از عدم حل مشکل حکایت می‌کند، توکل بر خدا روزنه امید در برابر افراد می‌گشاید و گاه مشکلات را از راه‌هایی که افراد گمان نمی‌برند، حل می‌کند. پژوهش‌های تجربی نیز که درباره رابطه توکل و حرمت خود (عزت نفس) انجام شده مؤید این مطلب است. در تحقیقی که توسط محمداصادق شجاعی درباره رابطه توکل و حرمت خود انجام گرفت، این نتیجه حاصل شده که کسانی که بر خداوند توکل دارند، از حرمت خود (عزت نفس) بالایی برخوردار بوده و در زندگی احساس نیرومندی

و کارآمدی می‌کنند. اینها در مشکلات زندگی مقاوم بوده و با اراده‌ای قوی که در سایه اعتماد به خداوند به دست آورده‌اند، بر مشکلات غلبه می‌کنند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر

اعلامیه جهانی حقوق بشر از اولین اسنادی است که به موضوع زن و حقوق خانواده پرداخته است و در آن شش بار عبارت خانواده تکرار شده و ماده ۱۶ همین اعلامیه بیان می‌کند که هر زن و مرد بالغی بدون هر گونه محدودیت به واسطه نژاد، مذهب و یا تابعیت حق دارند با یکدیگر زناشویی کرده و تشکیل خانواده دهند و خانواده مستحق حمایت جامعه و دولت است. از آن جا که منشا صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر قطعنامه مجمع عمومی بوده و این قطعنامه ارزش توصیه ای داشته است کشورهای پذیرنده اعلامیه حقوق بشر در صدد برآمدند تا با تدوین دو میثاق بین المللی حقوق سیاسی و اجتماعی و فرهنگی به مفاهیم مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر جنبه اجرایی دهند. این امر موجب شد ظرف چند سال میثاقین تدوین و در سال ۱۹۶۶ به تأیید کشورهای عضو سازمان ملل متحد رسیده و در سال ۱۹۷۶ اجرایی شوند (توحیدی، ۱۳۹۱: ۱۱)

تردیدی نیست که معاهدات و سایر اسناد حقوق بشر زنان را به عنوان جزئی از کل بشریت در بر می‌گیرد. به عقیده بسیاری از حقوق دانان حقوق زن همان حقوق بشر است معنای این جمله آن است که حقوق زن از حقوق بشر تفکیک ناپذیر است. اعلامیه جهانی حقوق بشر در مواردی به آن اشاره کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. مطابق این اعلامیه که در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ به تصویب رسید: "هر فرد مستحق همه حقوق و آزادی‌هایی است که در این اعلامیه بدون هیچ گونه تبعیض بر مبنای نژاد، جنس، زبان یا مذهب، تولد یا دیگر وضعیت‌ها مقرر گردیده است." در اعلامیه جهانی حقوق بشر نکاتی نهفته است:

- ۱- تعداد مفاهیم اخلاقی کلی گنجانده شد. اعلامیه مزبور شامل ۳۰ ماده می‌باشد.
- ۲- ماده اول اصول اساسی ناظر بر همه حقوق بشر را بیان می‌کند. مواد ۳ تا ۲۱ به بیان حقوق مدنی و سیاسی می‌پردازد و مواد ۲۲ تا ۲۷ به حقوق اجتماعی و فرهنگی اختصاص دارد.

۳- ماده آخر نیز مبانی حفظ حقوق بشر برای برخورداری همگان از آنها را نشان می‌دهد. در مجموع با توجه به دیدگاه غالب در آن زمان در خصوص حقوق بشر، طبیعی است که نظر ابراز شده در این سند در زمینه حقوق بشر غربی باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۲)

اعلامیه جهانی حقوق بشر چون بر اساس احترام به انسانیت و آزادی و مساوات تنظیم شده و برای احیای حقوق بشر به وجود آمده، مورد تکریم و احترام هر انسان با وجدانی است.

میثاق حقوق مدنی و سیاسی

یکی دیگر از اسنادی که به مسئله مذکور پرداخته و لازم است با توجه به اهمیت و حساسیت آن مورد توجه و دقت قرار گیرد میثاق حقوق مدنی و سیاسی است که به بررسی مسائل مرتبط با بحث مطرح شده می‌پردازیم.

یکی از عهدنامه‌های سازمان ملل متحد بر پایه اعلامیه جهانی حقوق بشر است. این میثاق در ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ ایجاد شد و در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ لازم الاجرا شد. ایران در تاریخ ۱۵ فروردین ۱۳۴۷ این میثاق را امضا و در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۴ از تصویب گذرانده است و به آن ترتیب به آن اعتبار قانونی بخشیده و خود را به آن متعهد ساخته است (ابراهیمی، ۲۰۱۰)

ماده ۳ این میثاق مقرر می‌کند: دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده در این میثاق را تأمین کنند. مفاد این میثاق منبع اصلی شناسائی حقوق مدنی و سیاسی زنان است. مواد ۶ تا ۲۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، حقوقی را برای افراد مشخص می‌سازد. از جمله این حقوق می‌توان به حق حیات، منع شکنجه، منع بردگی و کار اجباری، حق آزادی و امنیت شخصی، حق عبور و مرور آزادانه، حق حریم خصوصی، آزادی اندیشه و مذهب، آزادی بیان، حق ازدواج و تشکیل خانواده، حق مشارکت در اداره امور عمومی و... اشاره نمود. می‌توان گفت با توجه به این که ماده فوق میثاق به تشکیل خانواده اشاره کرده و از آن جا که موضوع حضانت مربوط به کودک است که در صورت شکل‌گیری خانواده این امر

مطرح می‌شود. لذا به نوعی این میثاق آن را نیز مطرح کرده است. چون اگر خانواده ای وجود نداشته باشد نمی‌توان از حضانت حرفی به میان آورد اعم از این که این حضانت در مورد مرد مطرح شود که او عهده دار آن باشد یا در مورد زن مطرح کرد که زن آن را به عهده گیرد. در هر صورت شکل‌گیری خانواده رکن اصلی آن است.

میثاق حقوق اجتماعی و فرهنگی

مطابق ماده ۲ میثاق، دولت‌های عضو متعهد می‌شوند که حقوق شناخته‌شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو یا تحت صلاحیت خود بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب، یا سایر وضعیت‌ها محترم شمرده و تضمین کنند. در این ماده قید جنس به کار برده شده لذا در تمام مواردی که حقی مطرح می‌شود هم مرد و هم زن را در نظر داشته است اعم از این که حق فردی باشد یا حق خانوادگی و یا حق اجتماعی باشد بنابراین نمی‌توان گفت موردی وجود دارد که مرد حقی داشته باشد و زن را از آن حق محروم کرد.

همچنین ماده ۳ مقرر می‌کند: دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق اجتماعی و فرهنگی پیش‌بینی شده در این میثاق تأمین کنند. مفاد این میثاق منبع اصلی شناسایی حقوق اجتماعی و فرهنگی زنان است.

مواد ۶ تا ۱۳ میثاق، حقوق اجتماعی و فرهنگی این حقوق را مشخص می‌سازد، که عبارتست از حق کار و بهره‌مندی از شرایط مطلوب کار، حق تشکیل مجامع کارگری، حق تأمین اجتماعی، حق برخورداری از استانداردهای مناسب زندگی، حق برخورداری از بهداشت و حق برخورداری از آموزش. طبق میثاق مزبور تحقق حقوق شناخته‌شده در آن به تدریج حاصل خواهد شد و طرف‌های متعهد ملزم هستند به منظور دستیابی تدریجی به تحقق کامل حقوق پذیرفته شده در آن با حداکثر منابع تحت اختیار خود گام‌هایی را بردارند. (همان).

کنوانسیون‌های بین‌المللی مرتبط با زنان

در این مورد به مهمترین این کنوانسیونها می‌پردازیم:

۱- کنوانسیون حقوق سیاسی زنان (۱۹۵۲): این کنوانسیون دارای ۱۱ ماده می‌باشد که بیشتر مسائل سیاسی و حق مشارکت زنان در نمایندگی و انتخابات و در اختیار گرفتن سمتهای هم‌ردیف مردان را مطرح می‌کند و لی ماده ۳ آن بیان می‌دارد که: زنان صلاحیت تصدی سمت‌های عمومی و ابقای تمام وظایف عمومی که توسط قوانین ملی ایجاد شده‌اند در شرایطی برابر با مردان بدون هیچ تبعیضی را خواهند داشت. در مفاده فوق قید ابقای تمام وظایف عمومی هم حق حضانت را و هم حق اشتغال را می‌توان گفت در بر می‌گیرد. زیرا هنگامی که این حقوق برای مردان پذیرفته شده است نمی‌توان زنان را مستثنی کرد.

۱- کنوانسیون بهبود حمایت خارج از کشور (۱۹۵۶)

۲- کنوانسیون ملیت زنان ازدواج کرده (۱۹۵۷)

۳- کنوانسیون رضایت در ازدواج (۱۹۶۲)

۴- کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹): این کنوانسیون توسط مجمع عمومی ملل متحد به تصویب رسید و اغلب به عنوان فهرستی بین‌المللی از حقوق زنان قلمداد می‌شود. کنوانسیون مذکور از یک مقدمه و ۳۰ ماده تشکیل شده و مفهوم تبعیض علیه زنان و مصادیق آن را تبیین نموده است. با تصویب کنوانسیون، دولت‌های عضو متعهد می‌شوند

سلسله اقداماتی را برای پایان دادن به تبعیض علیه زنان در همه اشکال آن انجام دهند

که

شامل موارد زیر می‌شود:

الف) وارد کردن اصل تساوی زنان و مردان در نظام‌های حقوقی‌شان، نسخ همه قوانین مقررات تبعیض‌آمیز و تصویب قوانین مقتضی که تبعیض علیه زنان را ممنوع می‌کند.
ب) ایجاد دادگاه‌ها یا سایر مؤسسات عمومی برای اینکه حمایت مؤثر از زنان علیه

خشونت

تضمین شود.

ج) تضمین محو کلیه اقدامات تبعیض آمیز علیه زنان توسط افراد، سازمان‌ها یا شرکت‌ها.

کنوانسیون تنها سند حقوق بشری است که حقوق شناخته شده برای زنان را به طور مجزا مورد تأکید قرار می‌دهد و فرهنگ و سنت را به عنوان عوامل مؤثر در شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی و روابط خانوادگی مورد هجمه قرار می‌دهد. این کنوانسیون از ۳ سپتامبر ۱۹۸۱ لازم‌الاجرا شد (محمدیان امیری، ۱۳۸۸).

حضانة در اسناد بین‌المللی

ماده پنجم کنوانسیون حمایت از حقوق کودکان مصوب بیستم نوامبر ۱۹۸۹ به حقوق والدین اختصاص یافته و بر اساس آن حکومت‌های عضو این پیمان موظف شده‌اند که به وظایف، حقوق و مسوولیت‌های والدین و یا سرپرست قانونی کودک توجه لازم را نمایند تا نسبت به کودک در رابطه‌ی حقوق مندرج در این پیمان نامه کوتاهی نشود.

در ماده هجدهم این قانون نیز که به نگهداری کودک توسط والدین اختصاص یافته است عنوان شده است که حکومتها تأکید و تضمین می‌کنند که پدر و مادر هر دو با هم مسؤل تربیت و رشد کودک هستند. همچنین این مساله تأکید شده است که حکومت‌های عضو این پیمان جهت اجرای حقوق مندرج در اینجا از والدین در انجام وظایف خود در رابطه با تربیت و رشد کودک پشتیبانی می‌کنند و حکومتها موظف شده‌اند که تمام اقدام‌های لازم را انجام دهند تا برای نگهداری از کودکانی که والدین شاغل دارند، امکانات مناسب فراهم نمایند. بدین ترتیب بدیهی است که بر اساس این کنوانسیون رشد و تربیت کودک مترادف با حضانة مفروض بوده است. کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد در مقدمه خود تأکید نموده است که با در نظر گرفتن سهم عمده زنان در تحقق رفاه خانواده و پیشرفت جامعه که تا کنون کاملاً شناسایی نشده است اهمیت اجتماعی مادری و نقش مادری و والدین در خانواده و پیشرفت خانواده و در تربیت کودکان و با آگاهی از این که نقش زنان در تولید مثل نباید اساس تبعیض بوده بلکه تربیت کودکان نیازمند تقسیم مسوولیت بین زن و مرد و جامعه به

طور کلی می باشد. آن را مطرح کرده است (کریمی و محسنی، ۱۳۹۳).

بند ب ماده پنجم این کنوانسیون اذعان داشته است دول عضو می بایست کلیه اقدامات مناسب در این زمینه را به عنوان یک وظیفه اجتماعی و شناسایی مسئولیت مشترک زنان و مردان در پرورش و تربیت کودکان خود باشد با این استنباط که منافع کودکان در تمام موارد در اولویت قرار گیرد.

در ماده شانزدهم این کنوانسیون عنوان شده است که دول عضو به منظور رفع تبعض از زنان در کلیه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی کلیه اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد و به ویژه بر اساس تساوی مردان و زنان موارد ذیل را تضمین خواهند کرد:

۱- حقوق و مسولیت‌های یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی.

۲- فرق و مسولیت یکسان صرف نظر از وضع روابط زناشویی در مسائلی که به فرزندان آنان مربوط می شود در کلیه موارد منافع کودکان از اولویت برخوردار خواهد بود.

۳- مسولیت های یکسان در مورد قیمومیت، حضانت، سرپرستی و به فرزند گرفتن کودکان و یا موارد مشابه با این مفاهیم در حقوق ملی در کلیه موارد منافع کودکان از اولویت برخوردار خواهد بود.

همان طور که ملاحظه می شود بر اساس بند ۳ ماده ۱۶ کنوانسیون محو همه گونه تبعیض علیه زنان دولت های عضو باید اقدامات لازم برای رفع تبعیض علیه زنان در همه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی را به عمل آورده و به ویژه بر پایه برابری حقوق مرد وزن حقوق و مسولیت یکسان در رابطه با ولایت، حضانت، قیمومیت کودکان، فرزندخواندگی یا هر گونه عنوان و مفهوم مشابهی که در قوانین داخلی وجود دارد را تضمین کنند و در همه موارد منافع کودکان را در اولویت قرار دهند. در این جا به طور مستقیم به واژه حضانت اشاره کرده است که خود اهمیت این مقوله را برای فرزندان به عنوان آینده سازان یک جامعه اشاره کرده است.

چنانکه مشهود است در کنوانسیون های بین المللی نمی توان به مترادف و معنای مشخصی از حضانت دست یافت اما حضانت طفل تحت عنوان تربیت و نگهداری مورد

پذیرش اکثریت دول قرار گرفته است این اصطلاح عموماً جزئی از ولایت ابوینی محسوب می‌شود که به عنوان مثال در موارد ۳۷۱ و ۳۸۷ قانون مدنی فرانسه ذکر شده است. جزئی از آن است زیرا در حقوق مدنی فرانسه امروز به تبعیت از سایر کشورها معنای ولایت ابوینی عبارت است از مجموعه حقوق و امتیازاتی که قانون برای پدر و مادر شناخته است تا تحت آن بتوانند حقوق و تکالیف خودشان را در قبال شخص طفل صغیر و اموال و انجام دهند و هدف آنها چیزی جز نگهداری و تربیت طفل نیست با این ترتیب اصطلاح فوق در باب حضانت که در بالا اشاره شد در میان تمامی دول به معنای ولایت عام به کار رفته است (پورعبدالله، ۱۳۹۲).

برای این دو نوع ولایت در کنوانسیون‌های بین‌المللی شرایطی ذکر نشده است و صرفاً به تشریک مساعی ابوین اشاره شده است. در قانون مدنی کشورهای متعهد به کنوانسیون‌های بین‌المللی عموماً عنوان ولایت ابوینی کاربرد دارد و بیشتر چنین به نظر می‌رسد که حضانت یک تکلیف است تا یک حق شخصی بنابراین والدین مکلف به نگهداری اموال فرزند می‌باشند.

اگر به پیروی از اصطلاح مرسوم حضانت را مطلقاً حق بدانیم با توجه به مبنا و جوهر حق که عبارت است از سلطه و اختیاری که حقوق هر کشور به منظور حفظ منافع اشخاص به آنها می‌دهد در آن صورت والدین در اعمال آن مختارند و تعهدی در قبال طفل و جامعه نخواهد داشت و می‌توانند قرار داد خصوصی درباره آن منعقد کنند و ضمن آن حق خویش را ساقط یا به دیگران انتقال دهند ولی اگر حضانت را مطلقاً حکم قانونگذار یا تکلیف ناشی از این حکم بدانیم با توجه به این که حکم عبارت است از اوامر و نواهی قانونگذار که یا به طور مستقیم کاری را مباح یا واجب یا ممنوع می‌دارد به شمار می‌رود. وظیفه تعلیم و تربیت کودکان توسط والدین به اندازه‌ی بدیهی است که کنوانسیون‌های بین‌المللی به آن نپرداخته‌اند و در ماده ۲۹ کنوانسیون حمایت از حقوق کودکان تربیت این چنین معنا شده است.

تربیت باید شخصیت استعداد و توانایی‌های روانی و جسمی کودک را تقویت و شکوفا نماید و احساس احترام و توجه به حقوق بشر و آزادی‌های پایه‌ای مصوب سازمان

ملل متحد را در کودک پرورش دهد همچنین نسبت به والدین هویت فرهنگی و زبان و ارزش های ملی سرزمین پدری ایجاد علاقه و توجه نموده و احترام به فرهنگ دیگر سرزمین های را تقویت کند و کودک را برای زندگی در یک جامعه آزادبر پایه تفاهم صلح تحمل، تحمل دگر اندیشان تساوی حقوق زن و مرد و دوستی خلق ها و گروه های قومی یا ملی مذهبی، به علاوه علاقه و توجه به کودک را نسبت به محیط زیست و طبیعت بیشتر کند. در ذیل این ماده این چنین عنوان شده است که این ماده اجازه ندارد چنان تفسیر شود که موجب اخلال یا خدشه در آزادی شخص حقیقی و یا شخص حقوقی دیگری شوند در تاسیس مدارس آموزشی هم با توجه به رعایت بند ۱ باید حداقل استانداردهای تعیین شده حکومتی موجود باشد. در کشورهای متعهد به این کنوانسیون نیز سعی شده است که اهداف این ماده تامین شود (بیگدلی، ۱۳۹۰)

با توجه به اینکه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در رابطه با حق حضانت مادران تاکید چندانی نداشته در حقوق کشورهای مختلف نیز برآیند حق حضانت بیشتر تحت تاثیر طفل بوده و در اکثر موارد به صرف تشریک مساعی والدین و حقوق بر آنها اشاره شده است و در غالب کشورها عموماً حضانت حقی است که به منظور حمایت از منافع طفل اعطا شده است و در استقرار آن ارضا خود خواهی یا حاکمیت پدر و مادر هدف نبوده است و به همین دلیل نمی توان قلمرو آن را زیاد یا کم کرد. در این کشورها خود داری از این حق یا متوقف ساختن و واگذاری آن با شرایط خاص و آن هم از طریق تفصیلی امکان پذیر است تا جایی که بر اساس قوانین این کشورها این حق برای انجام تکلیف حضانت شناخته شده است. از جمله اسناد دیگر اعلامیه حقوق کودک است.

رعایت حسن معاشرت در زندگی مشترک

خانواده نهادی مقدس است که در هر جای جهان برای آن اهمیت خاصی قائل هستند این در حالی است که برای حفظ چنین نهادی قانون نیز مواضعی را تعیین کرده است که یکی از این قوانین حسن معاشرت میان زن و شوهر است. تعریف و مفهوم حسن معاشرت از این قرار است که کلمه «معاشرت» بر وزن مفاعله است که با توجه به اینکه باب مفاعله از مفاهیم اجتماعی و دوسویه است، یعنی این حسن رفتار باید دوسویه و متقابل باشد؛ هم از

ناحیه مرد و هم از ناحیه زن. اگر موضوع معاشرت با پسوندها خانواده مورد نظر و گفت‌وگو باشد، همان طور که در آیه ۱۹ سوره نساء آمده به این معنی است که معاشرت به معروف ملاک رفتاری برای مردان تنها نیست و مقصود از «عاشروهنَّ بِالْمَعْرُوفِ» هم زمان، تعیین ملاک و مبنای رفتاری شوهر با زن و زن با شوهر خویش است؛ پس مردان و زنان در رفتار متقابل خانوادگی و زناشویی از این زاویه که هر دو باید طبق معروف رفتار کنند، همسان و برابرند. آیه مبارکه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» نیز به گونه‌ای صریح، وظایف، حقوق و آداب معاشرت متقابل مرد و زن در درون خانواده را برابر و همانند می‌شمارد و معیار آن را معروف معرفی می‌کند. نصوص روایی و سنت نیز معروف را به همین معنی می‌دانند. علاوه بر آیات و روایات، در قانون مدنی نیز به صراحت زن و شوهر مکلف به حسن معاشرت با یکدیگر شده و در ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی آمده است: «زن و شوهر مکلف به حسن معاشرت با یکدیگرند.» همچنین در ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی هم زن و شوهر را به تلاش برای زندگی مشترک تشویق کرده و آورده است: «زوجین باید در تشدید مبانی خانواده و تربیت اولاد خود به یکدیگر معاضدت نمایند.» قوانین و مقررات نمی‌توانند به تنهایی ضامن یک زندگی مشترک باشند و با این اوصاف، تنها ضامن بقای زندگی مشترک، هم مهر و محبت بین زوجین و ایثار و حسن معاشرت آنها در زندگی است. (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۹۳)

پس از تکالیف غیرمادی زن و شوهر در زندگی مشترک، موضوع روابط و حقوق مالی بین زن و شوهر قابل بحث است.

بر اساس ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی، «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است» و در ازای این حق ریاستی که به مرد اعطا شده، وی باید هزینه و معاش زندگی مشترک را تامین کند و در واقع در برابر حقی که بر وی شناخته شده، تکالیفی نیز بار شده است. زن باید در برابر خواسته‌های مشروع شوهر خود، تمکین کند و در مقابل عدم تمکین او منجر به بی‌بهره ماندن او از نفقه می‌شود. در واقع همانطور که مرد به عنوان رئیس خانواده باید برای بهبود زندگی مشترک تلاش کند و این تکلیف برای او وجود دارد، این حق هم برای او شناخته شده تا انتظار داشته باشد، زنش از او تمکین کند و

اینگونه هر دو در ازای حقوق و تکالیفی که دارند برای زندگی مشترک تلاش کنند. علاوه بر مقررات قانونی در روایات متعددی نیز به مساله حقوق و تکالیف مشترک زن و شوهرها در قبال هم اشاره شده است. برای نمونه پیامبر گرامی اسلام (ص) در حجه الوداع و در آخرین وصایایی که برای امت اسلامی داشتند، فرمودند: «عن النبی (ص) أنه قال فی خطبه الوداع: إنَّ لِنسائکم علیکم حقاً و لکم علیهنَّ حقاً، حُقُّکم علیهنَّ أن لا یوطئنَّ أحداً فراشکم و لا یدخلنَّ بیوتکم أحداً تکرهونه إلاَّ باذنکم و أن لا یأتینَّ بفاحشه فإن فعلنَّ فإنَّ الله قد أذن لکم أن تعزلوهنَّ و تهجروهنَّ فی المضاجع و تضربوهنَّ ضرباً غیر مبرجٍ فإذا انتهین و أظعنکم فعلیکم رزقهنَّ و کسوتهنَّ بالمعروف.» شما را بر زنان حقی است؛ همان گونه که ایشان را بر شما حقی است. از حقوق شما بر زنان است که نگذارند بر فراش شما کسی پا گذارد و در آن چه معروف است، از شما اطاعت کنند. هر گاه این حقوق از ناحیه زنان انجام شود بر شما است که خوراک و پوشاک ایشان را طبق متعارف تأمین کنید. بر اساس قانون مرد مکلف است در زندگی مشترک وسایلی را برای زن فراهم کند تا به نوعی زحمات زن در زندگی مشترک جبران شده و وی نیازمند نباشد. بر این اساس، وظایف مرد در قبال زن به خصوص وظایفش در تامین نفقه زن در چند بخش قابل بررسی است: ۱. تهیه غذا، در حد متعارف زمان، مکان و موقعیت متناسب زن. ۲. تهیه پوشاک، در حد متعارف زمان، مکان و موقعیت متناسب زن. ۳. تهیه وسایل آرایشی و تزئینی، در حد متعارف زمان، مکان و موقعیت متناسب زن. ۴. تهیه مسکن، در حد متعارف زمان، مکان و موقعیت متناسب زن. ۵. تهیه لوازم منزل در حد متناسب زمان، مکان و موقعیت متناسب زن. ۶. تهیه خدمتکار، اگر شأن اجتماعی و خانوادگی زن اقتضا دارد و یا اگر مریض است. ۷. مداوای بیماری زن، اگر زن مریض شد. (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۹۳)

علاوه بر وظایف حقوقی که زن و شوهر نسبت به یکدیگر دارند، در قوانین مختلف مانند قانون مدنی، قانون حمایت از خانواده، قانون حمایت از کودکان و نوجوانان و نیز برخی قواعد عرفی جامعه، زن و مرد در حوزه مسائل اخلاقی نیز از حقوق و تکالیف خاصی برخوردارند. برای مثال در روایات مختلف آمده است که دوستی با زنان از اخلاق انبیا بود و اظهار دوستی به زنان، هرگز از یاد آنان نمی‌رود، همچنین توصیه شده است به

اینکه اگر زنان رفتار بدی را مرتکب شدند با گذشت و بخشش نسبت به آنان برخورد شود. در روایت دیگری ضمن توصیه مردان به خوش رویی و خوش رفتاری با زنان، گفته شده است که «بهترین مردان در نزد ذات حق تعالی، کسی است که بهترین رفتار را با زنان خود داشته باشند.» و یا در جای دیگری آمده است که «محبوب ترین مردان، کسی است که بیشترین نیکی را نسبت به زن خود کند.» در خصوص زنان هم بر لزوم رسیدگی به خود، آرایش برای شوهر، حسن اخلاق و رفتار، اطاعت از شوهر و تمکین در روایات مختلف تاکید شده است. در واقع رعایت اخلاق و حقوق و تکالیفی که زوجین در برابر هم دارند اگر همراه با مهر و محبت باشد، حتما به بقای زندگی مشترک کمک می‌کند. (

امامی، سید حسن، ۱۳۹۴)

ضرورت حسن معاشرت

انسان با ویژگی‌هایی از حیوان جدا می‌شود. تفاوت مهم میان انسان و حیوان، این است که حیوان اگر سیر شود و نیاز جسمی‌اش تأمین شود، خلاء و کمبود عاطفی و اخلاقی ندارد. اما انسان این گونه نیست؛ بلکه نیاز دیگری هم دارد و آن، نیاز به معاشرت عاطفی و اخلاقی است. انسان‌ها در این معاشرت باید از یکدیگر صفا، صمیمیت، وفاداری و گذشت ببینند. در محدوده زندگی خانوادگی، نیاز به محبت و عاطفه بیشتر است. (احمد بهشتی، ۱۳۹۳) زیربنای خانواده و هیأت سازنده آن، حسن معاشرت است. اگر شرایط زندگی از هر جهت دلخواه باشد اما حسن معاشرت در آن نباشد، گویی شالوده و اساس زندگی روی آب بنا شده که با چشم بر هم زدن خراب می‌شود. اساس حسن معاشرت، شناخت مقام و منزلت و حقوق یکدیگر است. زن باید بداند که حقوق حقه مرد، چیست و مقام و منزلت او کدام است؟ و مرد هم باید از حقوق و مقام و منزلت زن آگاه باشد و هر یک باید خود را موظف به ادای حق دیگری بدانند. (سید علی کمالی، ۱۳۹۳) قرآن در این باره می‌فرماید: «و برای زنان است مثل آنچه بر آنان است به متعارف». (سوره بقره، آیه

۲۲۸)

در آیه دیگر برای اینکه به خانواده استحکام و اعتبار بخشد و جلوی سوء استفاده مرد از قدرت خویش را بگیرد، به او دستورهایی می‌دهد و در ادامه آن می‌فرماید: «و با آنان

به طور شایسته رفتار کنید و اگر از آن‌ها کراهت داشتید، چه بسا چیزی خوشایند شما نباشد و خدا خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد». (سوره نساء، آیه ۱۹)

فلسفه این دستورها، احترام به آزادی و حقوق زن است. خدای بزرگ در این آیه با یک فرمان کلی، مرد را مکلف و موظف به حسن معاشرت می‌کند و در ادامه این دستور که در حقیقت پایه و اساس بنای عظیم خانواده است می‌فرماید: اگر حیانا از زنتان خوشستان نمی‌آید، باز هم حق ندارید حسن معاشرت را زیر پا بگذارید؛ چرا که شما از اسرار غیب آگاهی ندارید و شاید خدا خیر شما را در وجود همین زنی قرار داده باشد که شما از او خوشستان نمی‌آید. (احمد بهشتی، ۱۳۹۳)

آیه شریفه در واقع می‌گوید که شما مردان نه تنها حق ندارید برای سودجویی و کامجویی‌های خود با سخت‌گیری بر زنان، به آنان تعدی کرده و به اکراه و اجبار مهریه یا اموال و دارایی‌های آن‌ها را از دستشان خارج کنید، بلکه وظیفه دارید با حسن معاشرت و رفتار اخلاقی متعارف، مایه دلگرمی، آنان شده و کانون خانواده را گرم و پر نشاط سازید. (احمد بهشتی، ۱۳۹۳)

تعبیر حسن معاشرت که در آیه نوزده سوره نساء به عنوان یک وظیفه برای شوهر و به عنوان یک حق برای زن مطرح شده، عامل تحکیم زندگی خانوادگی و دوام و استمرار آن است و این، منظری روانشناختی دارد؛ چرا که حسن رفتار بر مبنای «الانسان عیید الاحسان»، محبت آفرین است و در محور محبت، همه سختی‌ها آسان و قابل تحمل شده و در این فرض، زندگی شیرین و دلنواز و با دوام می‌شود و این همان سخن الهی است که: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ». (سوره الرحمن، آیه ۶۰) آری حسن رفتار، رفتار نیکو و پسندیده‌ای را در پی دارد. مرد با حسن معاشرت، نیازهای روحی همسر خود را تأمین می‌کند اما اگر خوب بنگریم، در حقیقت نیازهای روحی خودش نیز تأمین می‌شود. مرد برای این که محیط صفا و آرامش و آسایش برای خود پدید آورد، چاره‌ای جز این ندارد که همسر خود را از این نظر اشباع کند.

آنچه اسلام از یک «خانواده اسلامی» می‌خواهد، جاذبیت است و به همین جهت مردی که در تحکیم آن می‌کوشد، دعای پیشوایان دین بدرقه راه او و موجب آمرزش گناهان اوست. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«خدا رحمت کند بنده ای را که میان خود و همسرش روابط حسنه برقرار می‌کند». (حسن بن فضل طبرسی، ۱۳۹۴)

پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) هم در سخنی به امیرمؤمنان (علیه السلام) چنین فرمود:

«ای علی! خدمت به خانواده، کفاره گناهان بزرگ و موجب فرونشاندن خشم الهی و مهریه حوریان بهشتی و فرونی حسنت و درجات است. یا علی! به خانواده خدمت نمی‌کند مگر صدیق یا شهید یا مردی که خدا برای او خیر دنیا و آخرت را اراده کرده است». (جامع الأخبار، ۱۳۹۴).

حسن معاشرت صرفاً جنبه اخلاقی دارد، یا در فقه و قانون هم دارای جایگاه است؟
وقتی مواد قانونی را بررسی می‌کنیم این نکته قابل تأمل است که بحث حسن معاشرت که مقوله‌ای اخلاقی است، از چشم قانون‌گذار دور نمانده و این امر در مواد ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۹ قانون مدنی آورده شده است؛ تا در صورت تخلف هر یک از زوجین بر اساس قانون با او برخورد شود.

در ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی که زن و شوهر را مکلف به حسن معاشرت می‌داند و ماده ۱۱۰۸، می‌گوید اثر سوء معاشرت زن، بی‌بهره ماندن او از نفقه است و ماده ۱۱۱۱ قانون مدنی مربوط به سوء معاشرت مرد است. قانون در صورت استنکاف مرد از دادن نفقه و دیگر موارد، تدابیر لازم را اندیشیده است.

عمل نکردن به حسن معاشرت، به عنوان یکی از اصول بنیادی اخلاقی در خانواده، ضمن این که منجر به اثرات سوء بر خانواده و فرزندان می‌شود، از لحاظ حقوقی نیز ضمانت‌اجرائی را به دنبال دارد؛ به طوری که زنان می‌توانند به استناد سوء معاشرت، طلاق را مطرح کنند؛ که در قوانین مواردش احصاء شده است. (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۹۴)

درواقع متعاقب ایجاد رابطه زوجیت بعد از وقوع صحیح نکاح، حقوق و تکالیف زوجین نسبت به یکدیگر برقرار می‌گردد. بر این اساس زوجین مکلف به حسن معاشرت با یکدیگر هستند و معاضدت آن‌ها در تشیید مبانی خانوادگی و همکاری و همیاری در تربیت اولاد و سکونت مشترک و رعایت تمایل جنسی همسر، از لوازم حسن معاشرت تلقی می‌گردد؛ ضمن آن که وفاداری زوجین نسبت به یکدیگر از لوازم تشیید مبانی

خانواده است.

زن و شوهر در ضمن نکاح داوطلب شده‌اند که با هم به سر برند و در غم و شادی یکدیگر شریک باشند. همسری زن و مرد بدین معنی است که سلوکشان با هم با خوش رویی، مسالمت و مهربانی آمیخته باشد و از اعمالی که منجر به ایجاد کینه با غم و اندوه در دیگری است پرهیزند. (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۹۴)

به عقیده حقوق دانان، منظور ماده فوق از حسن معاشرت زوجین با یکدیگر، رعایت عرف، عادت و زمان و مکان است. بنابراین زن و شوهر باید با خوش رویی و مسالمت با یکدیگر زیسته و بدون داد و فریاد و ناسزا و مجادله روزگار بگذرانند. (امامی، سید حسن، ۱۳۹۳)

البته محدوده و مصادیق این حسن خلق نیز از نگاه حقوق دانان به مفهوم عرفی حواله شده، حسن سلوک مفهوم عرفی دارد و بر حسب زمان و مکان، آداب و رسوم اقوام و طوایف و خانواده‌ها فرق می‌کند. عادات و رسوم اجتماعی و درجه تمدن فرهنگ و نیز اخلاق مذهبی و رفتاری در میان هر قوم، مفهوم خاصی از حسن معاشرت به وجود می‌آورد. در تنظیم روابط زن و شوهر، اخلاق بیش از حقوق حکومت می‌کند؛ برخلاف آن چه برخی تصور می‌کنند، خانواده تنها یک سازمان حقوقی نیست و قانون توانایی ایجاد نظم در آن را ندارد، بلکه خانواده سازمانی است مخلوط از قواعد حقوقی و اخلاقی که نمی‌توان آن دو را از هم جدا کرد. در این اختلاط نیز غلبه با اخلاق است؛ چون نه تنها بیشتر قوانین راجع به آن ضمانت اجرای مؤثری ندارد، بلکه آن چه هست از اخلاق مذهبی و اجتماعی ناشی شده و در مقررات دولتی نفوذ کرده است.

(امامی، سید حسن، ۱۳۹۳).

در این رابطه سخن از عواطف انسانی و عشق و صمیمیت و وفاداری است و حقوق برای حکومت کردن بر آن‌ها ناتوان است. به زور نه می‌توان مرد را به حسن معاشرت با زن واداشت، و نه زن را به اطاعت از شوهر و وفاداری به او مجبور کرد. بر این اتحاد معنوی، تنها اخلاق می‌تواند حکومت کند و حقوق ناگزیر است به جای اتکاء به قدرت دولت، دست نیاز به سوی اخلاق دراز کند. بر همین اساس است که در حقوق ایران معنای آیه ۱۹ سوره نساء در ماده ۱۱۰۲ قانون مدنی در فصل مربوط به حقوق و تکالیف زوجین نسبت به

یکدیگر وارد شده است؛ مطابق این ماده، زن و شوهر مکلف به حسن معاشرت با یکدیگر هستند.

تحلیل حقوقی حسن معاشرت

از آنچه بیان شد، به اجمال چنین مستفاد میشود که اگر زوجین با یکدیگر بدرفتاری و خشونت نکنند و موجب آزار و اذیت یکدیگر نشوند، در واقع با یکدیگر حسن معاشرت دارند. در خصوص اینکه اصولاً چه مواردی حسن خلق محسوب شده و مصادیق حسن خلق جدا ماند، حقوق‌دانان به عرف احاله داده اند. حسن سلوک، مفهوم عرفی دارد و بر حسب زمان و مکان و آداب و رسوم اقوام، طوایف و خانواده‌ها فرق می‌کند. عادات و رسوم اجتماعی و درجه‌ی تمدن، فرهنگ و نیز اخلاق مذهبی و رفتاری در میان هر قوم مفهوم خاصی از حسن معاشرت به وجود می‌آورد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰). لوازم حسن معاشرت را نمی‌توان به دقت تعیین کرد. به علاوه برخی از حقوق‌دانان معتقدند، در حریم خانه نفوذ قانون و التزام برای تحقق مفاد آن بدون پشتوانه‌ی اخلاقی، امری غیرممکن است (صفایی و امامی، ۱۳۹۲).

به اجمال می‌توان گفت، تمام اموری که از نظر اجتماعی توهین محسوب می‌شود (مانند ناسزاگویی، مشاجره و تحقیر) یا اموری که با عشق به خانواده و اقتضای محبت بین دو همسر منافات دارد (مانند ترک خانواده، بی‌اعتنایی به همسر و خواسته‌های او و اعتیاد مضر) از مصادیق سوء معاشرت است و هر رفتاری که همراه با خوشرویی و مسالمت و صمیمیت باشد، از مصادیق حسن معاشرت است (صفایی و امامی، ۱۳۹۲).

زوجین، ضمن نکاح، داوطلب شده‌اند که با هم به سر برند و در غم و شادی هم شریک باشند. همسری زن و مرد به این معنی است که سلوکشان با هم با خوشرویی، مسالمت و مهربانی آمیخته باشد و از اعمالی که منجر به ایجاد کینه یا غم و اندوه فراوان در دیگری است، پرهیزند. (کاتوزیان، ۱۳۸۰) حسن معاشرت علاوه بر جنبه‌ی اخلاقی، ضمانت اجرای حقوقی نیز دارد. این دلایل به شرح زیر است:

اول اینکه با استناد به ماده‌ی ۱۱۰۸ ق.م (خودداری از پرداخت نفقه به زن در صورت امتناع از وظایف زوجیت)؛ (زیرا سوء معاشرت زن استحقاق او را در دریافت نفقه از بین می‌برد، یا سوء رفتار مرد موجب استحقاق زن در درخواست طلاق می‌شود).

صفایی و امامی، ۱۳۹۴)

در توضیح مطلب باید گفت، انجام دادن وظایف زوجیت که در ماده ی مزبور از عوامل استحقاق نفقه قلمداد شده است، در دو فرض تمکین عام و تمکین خاص مطرح می شود. تمکین خاص به معنای برآوردن درخواست های جنسی شوهر و تمکین عام به معنای حسن معاشرت زوجین در تشیید مبانی خانواده، معاضدت در تربیت فرزندان، انجام دادن وظایف خانوادگی و پذیرفتن ریاست شوهر بر خانواده است. اقامت در اقامتگاه دائمی شوهر و خودداری از سوء رفتار یا انتخاب شغلی مغایر با شئون اخلاقی و وظایف زناشویی نیز از مصادیق تمکین عام است. از آنجا که حسن معاشرت، انجام دادن وظایف حقوقی و اخلاقی است، جزء مصادیق تمکین عام به حساب می آید؛ لذا می توان کسی را که وظایف واجب همسری خود (همچون تمکین عام) را ترک کند، به سوء معاشرت متهم و طبق ماده ی مذکور عمل کرد (محقق داماد، ۱۳۹۰).

دوم اینکه ماده ی ۱۱۰۳ ق.م، به خودی خود ضمانت اجرا ندارد، بلکه تخلف زوجین با توجه به مصادیق آن ضمانت اجرا می یابد؛ اگر گفته شود ضمانت اجرای هر ماده با دیگری متفاوت است، در جواب می توان گفت موارد مربوط تمام یا قسمتی از مصادیق حسن معاشرت را تبیین می کنند و اگرچه شاید بتوان گفت استحقاق نفقه یا اذن در طلاق، ادله ی مستقل و مرتبط با خود دارند، لکن در فرض نبود دلیل خاص و مستقل این ماده قابلیت دارد که به استناد سوء معاشرت و ایجاد حرجی که به سبب آن حاصل شده است، شبیه این احکام (استحقاق نفقه یا اذن در طلاق) را اجرا کند.

سوم اینکه تنها موارد ذکر شده در قانون، مصداق حسن معاشرت و تخلف از آن نیست. زیرا طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی، می توان به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر نیز رجوع کرد. بنابراین مصادیق حسن معاشرت تنها منحصر در مصادیق احصاء شده در قانون مدنی نیست (داور، ۱۳۸۹)

آثار و پیامدهای حسن معاشرت

زن و مردی که در پی تحصیل سعادت و خوشبختی به زندگی مشترک تن داده و هر یک مسئولیت های متعددی را در این راستا می پذیرند، باید بدانند که تحصیل سعادت و خوشبختی تنها با احقاق حقوق میسر نیست، بلکه آنچه در زندگی زناشویی نقش اساسی

دارد، ابراز محبت و تکریم یکدیگر است. اگر این زیربنا و شالوده‌ی اصلی در زندگی وجود داشته باشد، احقاق حقوق خود به خود میسر شده و نیازی به مطالبه‌ی آن نیست. قرآن کریم پیوند و ارتباط زناشویی را از آیات و نشانه‌های الهی و از شاهکارهای خلقت معرفی می‌کند: «و از نشانه‌های الهی اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنها آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد؛ در این امر نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند» (روم، ۲۱)

هنگامی که انسان از مرحله‌ی مجرد گام به مرحله‌ی زندگی خانوادگی می‌گذارد، شخصیت تازه‌ای در خود می‌یابد و احساس مسئولیت بیشتری می‌کند و این معنی احساس آرامش در سایه‌ی ازدواج است. مسئله‌ی «مودت» و «رحمت» در حقیقت شالوده و زیربنای مصالح ساختمانی جامعه‌ی انسانی است، چرا که جامعه از فرد فرد انسانها تشکیل شده است، همچون ساختمان عظیم و پرشکوهی که از آجرها و قطعات سنگها تشکیل می‌شود. اگر این افراد پراکنده و آن اجزاء مختلف با هم ارتباط و پیوند پیدا نکنند، جامعه یا ساختمانی به وجود نخواهد آمد. آن کس که انسان را برای زندگی اجتماعی آفریده، این پیوند و ربط ضروری را نیز در جان او ایجاد کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

در هر حال عقد ازدواج تنها قراردادی برای قانونی کردن کامجویی جنسی نیست، بلکه پیوند همه جنبه‌های میان دو همسر است که همه‌ی وجود آنها را به هم پیوند داده، به زندگی آنها رنگ و آهنگ تازه بخشیده و آنها را از تنهایی در می‌آورد. این حقیقت یعنی ایجاد کانون آرامش برای دو همسر، به صراحت در آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم بیان شده است. زناشویی تنها تجویز و قانونی ساختن عشق بازی نیست، بلکه برای این است که زن و مرد دائم به هم پیوندند تا از فرزندانشان پرستاری کرده و خودشان نیز به آرامش و سکون برسند. بنابراین هر یک از زن و شوهر به منظور توفیق در انجام دادن وظیفه‌ی حُسن معاشرت و رعایت حقوق همسر خویش باید بکوشد روحیات همسر خویش را درک کرده و آنگونه که شایسته و متناسب روحیه‌ی همسرش است، او را نوازش و تکریم کند.

نتیجه گیری

نتیجه حاصل از بررسی باورهای دینی در خصوص حق حضانت زنان و حسن معاشرت زوجین، نقش آموزه‌های اعتقادی در بین اعضای خانواده، بسیار اساسی است و

تاثیر آموزه‌های عبادی در استحکام و تقویت معاشرت زوجین، جدی و شگرف است، زوجین از طریق الگو و اسوه بودن برای فرزندان، نقش زیادی در گرایش فرزندان به عبادت و معنویت دارند، میان زوجینی که التزام عملی به اعتقادات و عبادات وجود دارد، آرامش روانی، نورانیت درونی و مسایل اخلاقی موج می‌زند، امیدواری، پیشرفت مادی و معنوی و همینطور حس وظیفه‌شناسی نسبت به دیگران در میان زوجین معتقد به آموزه‌های اعتقادی و عبادی، بسیار بالا است. حضانت در حقوق اسلام و نیز اسناد بین‌المللی بیانگر آن است که یکی از حقوقی که مورد پذیرش واقع شده است حق حضانت است. وقتی بنیان خانواده فرو می‌ریزد و آرامش روحی و روانی که زاده پیوند طبیعی زن و مرد است، تبدیل به دل‌نگرانی می‌گردد و زن و مردی که زینت یکدیگرند، سبب عذاب همدیگر می‌شوند و آن هنگام که طلاق پایه‌های زندگی را ویران می‌کند و یا مرگ‌گریبانگیر یکی از دو رکن خانواده می‌شود، قربانیان زیادی را به جا می‌گذارد که نمی‌توان با بی‌تفاوتی از کنار آنها گذشت از جمله قربانیان، کودکان خانواده‌اند که ناگزیر در گرداب حوادث دست و پا می‌زنند و یاری می‌خواهند. لذا در این موارد حضانت مطرح می‌شود. حق حضانت نیز از اموری است که مورد توجه بسیار و دقیق حقوق اسلامی قرار گرفته است. این امر برای تحکیم بنیان خانواده و نیز برای حمایت از کودک ضروری است به ویژه در مواردی که پدر به دلیل مشکلات و ناهنجاری‌های خاص از عهده این امر بر نمی‌آید یا سپردن کودک به او آینده بچه را با خطرات بسیاری رو به رو کرده و خطر بزرگی برای آنها به شمار می‌رود و در مجموع حیات جامعه را با تهدیدات جدی مواجه می‌کند برای جلوگیری از این مشکلات پذیرفت حضانت زن به عنوان رکن اصلی خانواده امری اساسی است زیرا از یک طرف حس مادری وی را به نگهداری فرزند خود با تمام توان می‌کند از طرف دیگر او به خصوصیات و نیازهای فرزندان خود بیشتر آگاهی دارد. اهمیت حضانت به حدی است که در صورت خودداری والدین از پذیرفتن آن دادگاه آنها را مجبور به این کار می‌کند پس از قطعی شدن آن طرفین باید حکم دادگاه را محترم شمارند و مفاد آن را به موقع اجرا کنند؛ کسی که فرزند را در اختیار دارد باید مطابق دستور دادگاه رفتار کند و طفل را در اختیار فردی قرار دهد که دادگاه تعیین کرده است. در این موارد اگر پدر و مادر در نگهداری طفل توافق داشته باشند، قانون دخالتی در

اراده و اختیار آنان ندارد و آن‌ها می‌توانند به نحوی که صلاح طفل باشد از وی نگهداری کنند؛ مانند این که توافق کنند نگهداری طفل به عهده مادر باشد و هزینه توسط پدر پرداخت شود. اما زمانی که والدین برای نگهداری طفل موافق نبوده و قادر به حل مسالمت آمیز موضوع نباشند و به دادگاه مراجعه کنند در این صورت قاعده کلی و اصل بر این است که مادر اولویت دارد فرزند پسر و دختر را تا هفت سال نگهداری کند.

برخی امور مربوط به خانواده باید به فوریت تصمیم‌گیری شود و طولانی شدن زمان رسیدگی به اختلافات زن و شوهر نباید به آن‌ها لطمه وارد سازد مثل حضانت، نگهداری و ملاقات طفل، نفقه زن و تعیین تکلیف اموال زوجه به‌ویژه جهیزیه او در کشاکش درگیری‌ها موضوعی است که در قانون جدید نیز جایگاه ویژه دارد و به درخواست یکی از طرفین، دادگاه باید به فوریت در آن مورد تصمیم‌گیری کند، در همین راستا ماده ۷ قانون - خلاف قانون آیین دادرسی مدنی - پیش‌بینی کرده است در راستای فوریت بیشتر این‌گونه امور حتی نیاز نیست دستور موقت به تایید رییس حوزه قضایی برسد.

از طرف دیگر جلوگیری از ملاقات کودک که یکی از معضلات جدی زن و مرد مطلقه یا در حال تارکه است، ملاقات کودکان هم حق والدین است و هم حق کودک که هیچ‌یک را نمی‌توان از ملاقات دیگری محروم ساخت. بین خود زن و مرد نیز نسبت به فرزندان مشترکشان همین حق متقابل وجود دارد. بنابراین جلوگیری از ملاقات دیگری به منزله جلوگیری از اعمال حق است و جرم تلقی می‌شود.

سپردن حضانت کودک به مادر نباید موجب ایجاد بی‌مسئولیتی در پدر گردد. به هر صورت این بار سنگینی است که به خواسته زن ایرانی در راستای ادامه تلاش برای دستیابی به حقوق مدنی خویش پس از قرن‌ها بی‌توجهی، به دوش وی نهاده ایم. بنابراین گرچه حضانت فرزند به مادر سپرده شود، پدر یا پدربزرگ باید نفقه فرزند را طبق رأی دادگاه پرداخت نماید و اگر پدر از تأمین نفقه اولاد خود امتناع نماید، به موجب ماده ۶۴۲ قانون مجازات اسلامی به سه ماه و یک روز تا پنج ماه حبس محکوم میگردد. نفقه طفل عبارت از هزینه مسکن، خوراک، پوشاک، لوازم منزل و سایر هزینه‌های ضروری از قبیل درمان و تحصیل می‌باشد. باید دولت نیز از زنان بدون سرپرست و بی‌شوهر که عهده دار حضانت فرزند یا فرزندان خود هستند، از نظر تأمین رفاه اجتماعی حمایت‌هایی به عمل آورد و

اجتماع نیز باید به چنین زنانی ببالد و ارج نهد و آنان را مورد تکریم قرار دهد، زنانی که با تمام مشکلات ناشی از شکست در زندگی مشترک وظیفه خطیر پرورش و تربیت کودک خود را فراموش نکرده و با طیب خاطر و تمایل خود این وظیفه سنگین را عهده دار شده‌اند.

حضانت بنا بر رویکرد اسلام و نظام کنوانسیون حقوق کودک؛ هم حق و هم تکلیف ابویین است، اما این که حق والدین است، بدین معنا است که کسی حق مزاحمت آنان را نداشته و نمی‌تواند آنان را از نگهداری فرزندشان منع کند و یا فرزند را از آنها گرفته و جدا کند و اینکه گفته می‌شود حضانت یک تکلیف است که به عهده والدین گذاشته شده است؛ بدین معنا است که پدر و مادر نمی‌توانند از حضانت سرباز زنند در نتیجه حضانت حق کودک تکلیف والدین است.

همچنین از مجموع ادله و روایات این گونه استنباط می‌شود که مقررات مربوط به حضانت کودک، باید در راستای تأمین منافع و مصالح کودک باشد و در حقوق اسلام، با توجه به علاقه ذاتی والدین به فرزند خود، حضانت امری متعلق به درون خانواده است؛ مگر اینکه محیط خانه برای کودک از حیث اخلاقی و حمایتی خطرناک باشد و برای حمایت از کودک، هیچ گزینه‌ای جز جدا کردن کودک از سرپرستی والدین، پیش رو نباشد.

بررسی عملکرد قانونی در مورد قوانین بین المللی نشان دهنده این است که معیارهای حقوق بشر بیش از آن که دارای ابعاد حقوقی باشد دارای بعد سیاسی است. معیارهای بین المللی زندگی خانوادگی دولت را به حمایت از نهاد خانواده و مصون داشتن حریم مقدس آن تشویق می‌کند. هم وظیفه حمایت از خانواده و هم مساله حقوق حوزه خصوصی دولت را از مداخله مستقیم در زندگی خانوادگی باز می‌دارد. با در نظر گرفتن این که خانواده محل اعمال بسیاری از خشونت‌های خاص فکری و جسمی بر روی زنان است هر تبعیض یا حقوق پنهانی در درون خانواده نتایج فجیعی برای زنان در پی دارد.

پیشنهادات پژوهش

بر اساس بررسی های انجام گرفته پیشنهاد می شود:

۱- با توجه به مطالب بیان شده به ویژه توجه خاصی که کنوانسیون حقوق کودک در

مورد حمایت و دفاع از کودکان نموده با تدوین قوانینی به ویژه در موردی که آینده کودک به دلیل عدم تعهد و پابندی مرد به کانون خانواده سرنوشت کودک متزلزل می شود آزادی عملی بیشتری به زنان داده شود تا دچار تشویش نشده و با صرف انرژی خود حداقل فرزندان خود را تحت حمایت خود قرار دهند که این مهم نیازمند همتی در سطح بین المللی است که کشورهای مختلف با دور هم جمع شدن و بررسی کودکانی که در جامعه آسیب پذیر هستند برای آینده آنان تدابیری ببندیشند چرا که در غیر این صورت تبعات بی تکلیفی فرزندان در مواردی مانند متلاشی شدن کانون خانواده کشورها را با خطرات جدی رو به رو خواهد کرد. لذا اعمال قدرت بین المللی در حمایت از حقوق کودکان به عنوان قربانیان اصلی خانواده نابهنجار موجب می شود تا دولتمردان برای حفظ وجه بین المللی خود و نیز از دست ندادن منافع خود اقدام به تدوین قوانین شفاف در داخل مرزهای خود نمایند یکی از این موارد سرپرستی و حضانت آنان است. تا در مواردی که مادران علی رغم مشکلات عدیده اقدام به پذیرش فرزندان خود می نمایند قوانین مختلف و دولت نیز به حمایت از آنان پردازند.

۲- از طرف دیگر پیشنهاد می شود تا افراد صاحب نظر دیگر با تطبیق قوانین کشورهاییی که به نوعی دامنه این مشکلات در آنها کمتر است به تطبیق قوانین جاری کشور ما (ایران) با این کشورها پرداخته و با ارائه راهکارهای مختلف مقنن را در این راه یاری نمایند تا با الگوگیری از قوانین اسلام از یک طرف و قوانین کشورهای موفق از سوی دیگر ضمن اصلاح قوانین موجود به حمایت از فرزندان این مرز و بوم به عنوان آینده سازان کشور پردازند. در این مورد تکلیف عمده بر دوش صاحب نظران حقوقی از یک طرف و صاحب نظران اسلامی از طرف دیگر بیشتر احساس می شود.

۳- پیشنهاد می شود با برگزاری کنفرانسهای مختلف ملی و بین المللی ضمن دعوت از صاحب نظران دنیا برای بیان ایده های نوین خود از نزدیک نیز با زنان سرپرست خانوار کشور و طرح مشکلات آنها به عنوان کسانی که خود با این مشکلات دست و پنجه نرم می کنند از آنها راه کارهای مختلف خواسته شود و با تحلیل علمی این نظرات توسط افراد کارشناس قوه قضائیه و دادگستری به ارائه راه کارهای در جهت اجرا و رفع نواقص موجود همت نمایند. با عنایت به این که به نظر می رسد طبق گزارشاتی که اعلام می شود

مشکلات عدم آشنایی با حقوق حقه زنان بیشتر در مناطقی که زنان به شکل سنتی به پیروی از والدین خود تن به شرایط سخت داده و حاضر به اعتراض نمی شوند بیشتر وجود دارد از یک طرف افزایش سواد و تحصیل زنان تا حد زیادی در این مناطق راه گشا خواهد بود از طرف دیگر رسانه های جمعی مانند صدا و سیما بخشی از برنامه های خود را در شبانه روز به این امور اختصاص دهند تا خانواده ها را نسبت به تکلیف سنگینی که در قبال فرزندان خود دارند آگاه نمایند و ضمن اعلام زنگ خطر برای خانواده هایی که به دلایل بی اساس به فکر پایان دادن به زندگی خانوادگی خود هستند آنها را از عواقب نامطلوب این تصمیمات خود آگاه نمایند و به این نحو فرهنگ سازی وسیعی در سطح کشور انجام شود. پیشنهاد می شود در دروس ارائه شده در مدارس محتوای مطالب به جهتی سوق داده شود تا دختران نیز از سنین پایین با حقوق خود آشنا شده و به این مهم پی ببرند ضمن این که در جامعه دارای حقوق خاص خود هستند در صورتی که وارد زندگی شوند مسئولیت آنها بیشتر می شود تا قدرت سازگاری بیشتری پیدا کنند به طوری که به خاطر مسائل واهی و بی ارزش سریعاً به فکر از هم پاشیدن زندگی خود نباشند و در عین حال که سختی ها را تحمل می کنند در صورت لزوم از حقوق خود دفاع نمایند و به این طریق مانع سوء استفاده افراد راحت طلب شوند. با توجه به اهمیت حسن معاشرت در روابط زوجین در صورتی که زوجین با یکدیگر بدرفتاری و خشونت نکنند و موجب آزار، اذیت و عسرو حرج یکدیگر نشوند و به حسن خلق با یکدیگر رفتار داشته باشند، با یکدیگر حسن معاشرت دارند. بنابراین مواردی چون بی توجهی به همسر و خانواده، عدم تأمین مالی زوج، اعتیاد، مشاجره، توهین و تحقیر همسر و... از مواردی است که مطابق عرف جامعه، سوء معاشرت نامیده میشود امروزه بی توجهی به ارزش های اخلاقی و مصالح خانوادگی و نادیده گرفتن نیازهای عاطفی و توجه صرف به ابعاد مادی زندگی، زمینه ساز نابسامانی های خانوادگی و گسسته شدن بنیان بسیاری از خانواده هاست. بنابراین آموزش رموز رفتاری در خانواده و چگونگی برقراری ارتباط حسنه با همسر، توجه و احیای سنت های حسنه مذهبی و ملی، از جمله راهکارهایی است که برای نهادینه کردن اخلاقیات در خانواده ها ضروری است.

فهرست منابع

منابع فارسی

کتاب

۱. آرتی دار، طیبه (۱۳۸۲) قوانین و مقررات ویژه زنان در جمهوری اسلامی، تهران، زیتون
۲. آزموده، پیمان و همکاران، «نقش دین در زندگی»، روان‌شناسی، ش ۴۱، ۱۳۸۶. ص ۲۵ - ۴۰
۳. ابراهیمی، محمد، (۲۰۱۰) میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، پژوهشکده باقر العلوم،
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲) تقویت همکاری های بین المللی در زمینه حقوق بشر، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۵. حمیدی، فریده، قاسمیان، پروانه، صباغ نوین، سولماز (۱۳۸۲) حقوق زنان، حقوق بشر، تهران، انتشارات روشنگران مطالعات زنان.
۶. صفایی، حسین، امامی، اسداله (۱۳۹۰) مختصر حقوق خانواده، چاپ بیست و ششم، تهران، میزان.
۷. عبادی، شیرین (۱۳۷۳) تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، تهران، روشنگران.
۸. عظیم زاده اردبیلی، فائزه، خسروی، لیلا، (۱۳۸۸) مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب، جلد ۴، تهران، مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری.
۹. مشایخی، قدرت الله، (۱۳۸۱) حضانت از دیدگاه فقه و حقوق، سال دوازدهم، شماره ۴۱.
۱۰. مهرپور حسین (۱۳۷۷) نظام بین المللی حقوق بشر، تهران، انتشارات اطلاعات.

منابع عربی

۱۱. قرآن کریم
۱۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴) جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربیه
۱۳. روضة المتقین،
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن

فصلنامه ها

۱۵. بیگدلی، سعید (۱۳۹۰) مشکلات و خलाهای قانونی نهاد حضانت در نظام حقوقی ایران، دو فصلنامه فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، شماره ۵۵.
۱۶. پورعبداللّه، کبری (۱۳۹۲) حق و منسب بودن حضانت و آثار حقوقی آن، دو فصلنامه فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، شماره ۵۸، تهران.

۱۷. توحیدی، احمد رضا، (۱۳۹۱) تحول حقوق زنان و خانواده در اسناد بین المللی، منطقه ای و حقوق ملی، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده.
۱۸. کریمی، عباس، محسنی، الهه (۱۳۹۳) موانع اجرای حضانت در فقه امامیه، حقوق ایران و حقوق فرانسه، فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال چهل و هفتم شماره دوم.
۱۹. مهدی محمدیان امیری (۱۳۸۸) حق حضانت و مدت آن، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۷.
۲۰. ولایی، عیسی (۱۳۷۴) فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران، ، نشر نی. فصل نامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، بهمن ۱۳۷۰، تهران، دانشگاه تهران، ش ۴
- قوانین و آیین نامه ها**
۲۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۳۲۷)
۲۲. میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مصوب ۱۳۴۵)
۲۳. کنوانسیون رفع کلیه تبعیضات علیه زنان (مصوب ۱۳۵۸).

مبنای فلسفه تحقق قرارداد

جلیل قنواتی^۱

امید غلامعلی تبار فیروزجایی^۲

چکیده

اساساً فلسفه تحقق قراردادها مبتنی بر دو نظریه می باشد: یک نظر مبتنی بر شکل‌گرایی و قید و بند‌های الفاظ و شکل‌های خاص جهت انعقاد قرارداد است و نظر دیگر مبتنی بر آزادی اراده در انعقاد قرارداد می باشد. اما، پس از رنسانس مخالفت‌های شدیدی با شکل‌گرایی آغاز گردید و حاکمیت اراده به رشد فزاینده‌ای دست یافته است. که خود مبتنی بر مبانی فلسفی، اقتصادی، سیاسی و همچنین اخلاقی است چرا که انعقاد قرارداد با اراده ازاد طرفین سبب از بین رفتن ظلم و موضوعات غیر اخلاقی می گردد. و این تحول و نگرش نیز در نظام حقوقی ایران پس از مشروطه عینیتی بیشتری به خود یافته است، اما پس از چندی انتقادهای فراوانی چه به لحاظ فلسفی، اخلاقی و چه به لحاظ حقوقی نسبت به آن مطرح و از حدت و شدت آن کاسته شده است. در حقوق ایران نیز با وضع ماده ۱۰ قانون مدنی و همچنین ماده ۹۵۷ قانونگذار تمایل به اصل حاکمیت اراده را نشان داده است اما این بدان معنا نیست که ما تفسیر خود از متون سنتی و فقهی را دستخوش تأویل‌های مدرن قرار دهیم.

واژگان کلیدی

شکل، حاکمیت اراده، اصالت فرد، ماده ۱۰ و ۹۵۷.

۱. دانشیار گروه حقوق خصوصی دانشکده حقوق پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران، قم.

Email: j_ghanavati@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران.

Email: omid.gh64@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۴

طرح مسأله

به طور کلی دو دیدگاه در رابطه با مبانی فلسفه تحقق قرارداد مطرح می‌باشد که از یک دیدگاه که، مبتنی بر دیدگاه دینی است، جهان به مثابه مملوک باری تعالی دیده می‌شود و اصل فقدان حق مکلفین در تصرف در طبیعت که مملوک خداوند است می‌باشد. و این شارع است که اذن تصرف را با حدود و قیودی به عباد داده است، این شارع است که حق دارد نحوه تصرفات حقوقی و از جمله عقود را مشخص کند. و در رویکرد فقهی و سنتی مشروعیت ذات عقود لزوماً شرعی هستند و طریق با اراده آزاد خود نمی‌توانند موجود عقود باشند. لذا در نگاه سنتی لفظ گرایی یا شکل گرایی بعنوان مبنای تحقق عقود تلقی می‌گردید، اما بعد از تحولات قرون وسطی در دوره رنسانس که نشأت گرفته از مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بوده، اراده افراد تا حدودی جایگاه خویش را در انعقاد قراردادها شناخته است که این تحولات پس از قرن هجده به اوج خود دست یافته و اراده افراد بعنوان مبنای اراده افراد تلقی گردیده است.

در نظام حقوقی ایران نیز حاکمیت اراده مفهوم مدرن است که از صدر مشروطه با آن آشنا شده است و در قانون مدنی ایران در موادی چون ماده ۱۰ و ماده ۹۵۷ خود را نشان داده است، که از ابتدای ورود ای مفهوم به نظام حقوقی فقها و حقوقدانان در نسبت این نظریه با موازین فقهی سخن گفته اند اما غالباً به مبانی فلسفی این اصل نپرداختند. لذا در این مقاله به جهت بررسی مبانی فلسفه تحقق قرارداد در مباحثی به تنقیح و تجزیه و تحلیل شکل گرایی و اصل حاکمیت اراده و در نهایت نظریه برگزیده می‌پردازیم.

مبحث اول: شکل گرایی

در ابتدا مفهوم شکل را بررسی می‌کنیم و سپس به مفهوم شکل در حقوق مدنی و در ادامه مبانی و تعدیل آن می‌پردازیم

گفتار اول: مفهوم شکل

در لغت، شکل عبارت است از ترکیب و ساختار بیرونی و ظاهری یک چیز که در مقابل ماده آن قرار دارد و تعریف آن به «شکل هندسی مرکب از ابعادی که نهایتاً جسم

را تعیین می کند» و یا «شکل هندسی که از محیط مرئی شیء تشکیل می شود»، به همان تعریف اول بر می گردد که جامع و مانع است.

و اما در مبحث هستی شناسی خود، از موجود بماهو موجود و احوال آن (نظیر وجوب و امکان، زمان و مکان، علت و معلول، ماده و صورت و ...) یا همان متافیزیک بحث می کند و دست آوردهای آن بواسطه شمول و کلیتی که دارد مبادی عام علوم و دانش های گوناگون را فراهم می سازد (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۶۳-۵۶۲. و جمیل صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۰۴-۵۰۳ و ۵۶۰-۵۵۹)، با اصطلاح دیگری تحت عنوان ((صورت)) روبرو می شویم که مفهومی وسیع تر از شکل دارد.

از نظر ارسطو ((ایدوس)) یا همان صورت، ترکیب و ساختار معقول و نامحسوس اشیاء است.

شکل گرایی در مفهوم لغوی و عام خود به معنی اصالت شکل یا دل بستگی به شکل است و در فلسفه، عنوان نظریه ای است که براساس آن، حقایق دانش های گوناگون (بخصوص ریاضیات) کاملاً صوری اند و صرفاً بر پایه اعتبارات یا تعاریف نمادها (سمبول ها) استوارند. این واژه در وادی هنر و ادبیات نیز مفهوم متعین و مورد اتفاقی دارد که عبارست است از گرایشی زیباشناسانه که مشخصه آن، جدایی شکل از محتوا در آثار هنری و ادبی و اصالت و تفوق زیبایی های صوری است. (مایکل پین، ۱۳۸۲: ۴۱۷-۴۱۶). اما در حقوق تنوع و گوناگونی شکل های حقوقی موجب شده که برخی شکل گرایی یا فرمالیسم را مفهومی به شدت ناهمگن و نامتجانس تلقی کنند که طیف وسیعی از شکل ها با ماهیات و ضمانت اجراهای متفاوت و گوناگون را در بر می گیرد و تمام مراتب و درجات موجود از فرم و شکل به ماهیت و محتوای عمل حقوقی شامل است به گونه ای که ارائه یک نظریه عمومی در مورد فرمالیسم را سخت می سازد. (J-L-Aubert, Le formalism, PP.931-933)

گفتار دوم: مبانی شکل گرایی

شکل گرایی همانندهراندیشه و رفتار دیگری دارای پیش زمینه ها، مبانی و عوامل خاصی است که آنرا پدید آورده و تعیین بخشیده اند. این زمینه ها، مبانی و علل رامی

توان در دو گروه کلی ذهنی و عینی مورد مطالعه قرار داد.

الف: ساختار ذهنی

همانطور که «لوسین لوی - برول»، انسانشناس شهیر فرانسوی در کتاب خود تحت عنوان «کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده» آورده است، پدیدارهای اجتماعی مجموعه ای دارای انسجام و همگنی هستند که در رابطه متقابل با یکدیگر قرار دارند و هر نوع جامعه ای با نهادها و رسوم خاص خود، ضرورتاً ذهنیت خاص خویش را دارد بطوریکه ذهنیت های مختلف با جوامع گوناگون در تناسب است.

از این رو بازنمایی ها با تصورات و باورهای جمعی که به منزله یک کل بر ذهن همه اعضای یک گروه اجتماعی تسلط دارند و بر حسب شرایط در آنان احساس احترام، ترس، پرستش و مانند اینها را بر می انگیزانند و از نسلی به نسل دیگر منتقل میشوند و به عبارت دیگر، نهادها و رسوم هر جامعه ای تحت تأثیر اصول راهنمایی کننده ذهنیت افراد آن بوجود آمده و تحول می یابد. (لوسین لوی، برول، بی تا: ص ۳۰۴-۳۰۳ و ۳۲۰).

بدین ترتیب با مطالعه اصول راهنمایی کننده ذهنیت ابتدایی جوامع باستانی و از جمله رُم قدیم می توان زمینه ها و عوامل شکل گرایی حداکثری در نظام حقوقی آنها را به عنوان پدیده و نهاد اجتماعی دریافت.

ب: ساختار عینی جوامع باستانی

بی شک، سازمان، نهادها و واقعیات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یک جامعه، بخشی از زیربنای قواعد و نهادهای حقوقی را تشکیل می دهد و قواعد و نهادهای حقوقی به منزله روبنا، مظهر و تجلیگاه واقعیات جوامع در طول تاریخ است و با آن هماهنگی و تناسب دارد. شکل گرایی حداکثری در نظام های حقوقی جوامع باستانی یکی از نهادهای حقوقی است که ریشه در واقعیات اجتماعی این جوامع دارد، از این رو برای شناخت بخش دیگر از زمینه ها و علل این پدیده حقوقی به بررسی ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع باستانی می پردازیم.

۱- ساختار فرهنگی

دین (مذهب) را می توان مجموعه ای از عقاید، نظریات و اعمال و آداب و رویه

هایی دانست که با قدرتی ماوراء الطبیعی (خدا یا خدایان، ارواح یا شیاطین) پیوند دارند و جادو را بکار بردن اعمال آئینی کنترل نیروهای ماوراء الطبیعی برای انجام امور و مقاصد خوب یا بد دانسته اند. (عسگری خانقاه و کمالی، ۱۳۷۸: ص ۴۷۵-۴۸۶).

جوامع باستانی اساساً دارای بنیانهای مذهبی اند و «توتم‌ها» که علائم و شعارهای این جوامع اند، نماینده خدایان بوده و انسانها به صورتی عرفانی و اشرافی با آنها رابطه معنوی و ذهنی برقرار می‌کنند.

در چنین جوامعی، قواعد و مقررات حقوقی دارای مبنای مذهبی بوده و بر پایه «تابوها» که ناشی از امری مقدس و نفی‌کننده هرگونه نظم حقوقی مبتنی بر اراده فردی و هرگونه انعطاف و قابلیت دگرگونی و تحول و انتقال اند قرار داشته و اساساً صبغه عمومی دارند و خبری از حقوق خصوصی نیست.

مبنای حقوق این جوامع، اعتقاد و ایمان به مافوق طبیعت و نیروهای مسلط آن است، اما این اعتقاد، به مافوق طبیعت متعالی نیست، بلکه اعتقاد به مافوق طبیعت جادویی است که قابل دسترسی و اکتساب است. بدین جهت، مبنای حقوق اجتماعی جوامع باستانی، جادوی جمعی است و بواسطه این نیروی جادویی است که اشیاء، قابل نقل و انتقال و تملیک و تملک می‌شوند و امکان ایجاد تعهد و مبادله فراهم می‌گردد.

از این رو می‌توان گفت که حقوق جوامع باستانی (واژه جمله حقوق رُم قدیم)، دارای صبغه کاملاً مذهبی (البته از نوع ابتدای و جادویی) است و اعتقادات مذهبی به هم آمیخته است بطوریکه مثلاً مجموعه آئین دادرسی ابتدایی (ویا اعمال حقوق) چیزی جز انجام یک رشته شعائر و مناسک مذهبی نیست. (ژرژ دلوکیو، ۱۳۸۰: ۱۹۸-۱۹۷).

۲- ساختار اجتماعی و سیاسی

در جوامع باستانی، انسان به عنوان یک فرد اصالت ندارد، تمام هویت و ارزش او به عضویت وی در گروه اجتماعی نظیر قبیله یا دولت - شهر وابسته است و صرفاً به سبب تولدش در آن، در شرایطی به سر می‌برد که تغییر ناپذیر هستند. در واقع، تولد در طبقه یا وضعیتی معین، تعیین‌کننده همه چیز است و شخص باید در همان وضعیت باقی بماند و اصولاً فاقد شخصیت حقیقی است زیرا از صلاحیت و شایستگی تعیین شرایط زندگی و

روابط خود با دیگران از طریق اعمال ارادی خویش محروم است و به قول «مین» نظام حقوقی، حکمی است و قرارداد مبتنی بر اراده آزاد فردی در آن جایی ندارد و همه چیز به گروه تحویل می‌گردد، بطوریکه حتی مسوولیت هم جمعی است. (همان: ۱۹۲-۱۹۱، ۲۰۹-۲۰۸).

بدین ترتیب در جوامع کهن، حقوق کاملاً مستقل از اراده فردی و صرفاً تابع وضع و موقعیت اجتماعی اشخاص در گروه بود و عقد اساساً زاده وضع و موقعیت اجتماعی افراد و شبکه پیچیده ای از الزامهای ناشی از آن براساس روابط خویشاوندی یا ارتباط میان قبایل به شمار می‌رفت. (کویله، ۱۳۵۸: ۵۷-۵۶)

۳- ساختار اقتصادی

ساختار اقتصادی جوامع باستانی، ساده بوده است، زیرا اعضاء آنها برای تأمین نیازهای اقتصادی خود غالباً مواد موجود در طبیعت را با اندک تغییر و دخل و تصرف، بطور مستقیم و بدون واسطه دیگران، مورد استفاده قرار می‌داده‌اند و با کشاورزی، دام‌داری، شکار و جمع‌آوری میوه‌ها و گیاهان، اغلب قریب به اتفاق خویش را که همگی در سطحی ابتدایی بودند، بدون نیاز چندانی به معامله و داد و ستد با دیگران و با توسل به تکنولوژی و تقسیم کار ساده و ابتدایی، برآورده می‌کرده‌اند.

خلاصه اینکه اقتصاد جوامع باستانی، اقتصادی معیشتی بوده است که در آن تولید محصول و کالا اصولاً برای استفاده خود خانواده تولیدکننده بوده و تولید مازاد و انبوه صورت نمی‌گیرد. مبادلات و معاملات ناچیزی هم که وجود داشته از لحاظ بعد مکانی و نوع و شمار کالاها محدود بوده و به شکل پایاپای (معاوضه) و در قالب مراسم و مناسک آئینی صورت گرفته است (گی‌روشه، بی تا: ۷۳-۷۱). و بدین خاطر، مسائلی همچون لزوم سرعت، سادگی و سهولت در معاملات موضوعیت نداشته است.

در نهایت می‌توان گفت که مجموع چنین ساختارهای ذهنی و عینی در جوامع باستانی زمینه‌های کاملاً مساعدی را برای حاکمیت شکل‌گرایی حداکثری در حقوق و سایر حوزه‌های این جوامع فراهم کرده بوده و همانطور که «امیل دورکیم» می‌گوید، چنین علل و زمینه‌هایی موجب شده بود که شکل خارجی رفتار و کردار افراد با همه جزئیات

آن از پیش تعیین شده باشد. بطوریکه شیوه غذا خوردن و لباس پوشیدن آدمی، حرکاتی که باید در این یا آن شرایط معین انجام دهد و قواعد و جمله های معینی که باید تکرار کند، همه به دقت معلوم و مقرر شده بودند. (دورکیم، ۱۳۸۱: ۲۵۷-۲۵۴).

گفتار سوم: تعدیل شکل گرایی

سیر تحول شکل گرایی گرچه پرفراز و نشیب می باشد، اما برآیند آن، نشان دهنده کاهش قابل توجه شدت و حدت شکل گرایی حداکثری بخصوص در اواخر وسطی در قرون ۱۸ و ۱۹ است و بدین سبب است که اراده فردی کم کم جایگاه قابل اعتنائی در اعمال حقوقی می یابد و نسبت شکل با اراده حقوقی دگرگون می شود، بطوریکه دیگر نمی توان گفت در عمل حقوقی، شکل و فرم، همه چیز است بیگمان چنین تحولی، زمینه ها و علل خاص خود را داشته است که می توان آنها را در دو دسته ذهنی و عینی مورد بررسی قرار داد:

الف: علل ذهنی

رشد، شکوفایی و ارتقاء تعقل و تفکر و دگرگونی برداشت از حقوق، روند تکاملی قوای ذهنی و روحی آدمی و گسترش و پیشرفت آگاهی های وی، به او اجازه ماندن در ذهنیت ابتدایی خویش را نمی داد چنانکه به تدریج وی را از اندیشه اسطوره ای مبتنی بر مذاهب جادویی، سحر و جادو و تبیین های خیالی و موهوم رهانید و به سوی تفکر فلسفی (عقلی محض) و سپس علمی (عقلی مبتنی بر تجربه) سوق داد. (ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۸۵ به بعد) (مراحل سه گانه اندیشه گنت)) بدین ترتیب آدمی با تعقل و غور در یافته های عقل محض از یک سو و تجربه واقعیت های عینی و برون ذهنی از سوی دیگر هر چند در سطحی نه چندان عمیق، به تدریج دریافت که هدف حقوق برخلاف مذاهب جادویی قدیم، منحصرأ فوق طبیعی نیست و اساساً حقوق، تأسیسی انسانی است که برای ممکن ساختن زندگی اجتماعی بوجود می آید، به گونه ای که برای هر یک از افراد جامعه تحت شرایطی معین، میزانی از آزادی را تأمین می کند که شامل آزادی مذهب نیز می گردد. (ژرژ دلوکیو، بی تا: ۱۹۸).

ب: علل عینی

۱- دگرگونی ساختار اقتصادی

همانطور که «فوائنه» می‌نویسد، در جوامع باستانی که تجارت و مبادله کالا ناچیز و قراردادهای کم‌شمار بودند، شکل‌گرایی چندان مخاطره‌آمیز نبود و معایب آن احساس نمی‌شد، اما با پیشرفت اقتصادی و توسعه تجارت و پیدایش مبادلات و معاملات گوناگون و نسبتاً پر شمار از قرن ششم میلادی به بعد، معایب و خطرات نظام حقوقی شکل‌گرای رُم باستان و دیگر نظام‌های حقوقی، آشکار شد و جوامع بشری به سوی تعدیل و تخفیف الزامات شکلی افراطی به میراث مانده از گذشته خود روی آوردند (farber, Daniel A, 1983: 150) چرا که سرعت و سادگی، دو اصل مهم در تجارت است و موجب جریان مطلوب کالا و ثروت میان انسانها و جوامع انسانی می‌گردد، همانطور که حتی در حقوق قدیم رُم نیز علت پدید آمدن چهار نوع عقد رضایی معهود، نیازها و ضرورت‌های هر چند محدود تجاری بود. (Ibid, 151)

۲- دگرگونی ساختار اجتماعی و سیاسی

از یک سوی به دنبال تقسیم کار و تخصصی شدن تدریجی امور، فعالیت‌های فردی گسترش یافته و در نتیجه رشد روزافزون مبادلات اقتصادی و تجارت، حقوق مربوط به مبادله کالا (حقوق قراردادهای و تجارت) توسعه پیدا می‌کند که دارای خصلت فردی است و از سوی دیگر با حاکمیت اخلاق و حقوق مسیحی که برای قصد و نیت درونی و اراده انسان اهمیت خاصی قائل است، فرد و فردیت به تدریج وارد حقوق جوامع قرون وسطایی می‌شود و اراده فردی یکی از ارکان لازم برای تشکیل قرارداد به شمار می‌آید. (کوویله، ۱۳۵۳: ۴۹-۴۸ و ۵۹-۵۸).

اما در مورد ارتباط فرد و دولت نیز باید گفت که گرچه در قرون وسطی اصولاً فرد انسانی وجودی ویژه، جدا و مستقل از دولت نداشت و از نظر زندگی شخصی، بیشتر به دولت تعلق داشت تا به خویشتن اما به تدریج نوعی خود مختاری برای فرد نسبت به دولت به رسمیت شناخته شد و کسانی نظیر «ویتوریا» - در کتاب «درس‌هایی درباره حق جنگ» - گرچه تنها دولت را دارای حق انتقام‌گیری و مجازات بی‌عدالتی می‌دانستند اما برای

فرد این حق را قائل بودند که به جنگ دفاعی دست زند و از حیات و دارایی خود دفاع کند و حتی در صورت کوتاهی دولت، بر دشمنان خود بتازد و بی عدالتی را کیفر دهد، نیز از شرکت در جنگی که ناعادلانه می‌شمارد، سر باززند و از وجدان خویش پیروی نمایند. (آرمان کوویله، ۱۳۵۳: ۷۲-۶۷).

مبحث دوم: اصل حاکمیت اراده

در این مبحث به موضوع حاکمیت اراده می‌پردازیم، از این باب ابتدا مفهوم اصل اراده و سپس مبنای اصل حاکمیت اراده و تعدیل آن اصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

گفتار اول: مفهوم اصل حاکمیت اراده

میل طبیعی انسان به استقلال و آزاد زیستن بر کسی پوشیده نیست. انسان می‌داند در زندگی اجتماعی می‌بایستی بسیاری از خود بینی‌ها و عواطف خویش را به کنار نهد و تمایلات خود را در جهت هماهنگی با اراده اجتماعی سازگار سازد، با این وجود، تمایل دارد که در مقابل الزامات اجتماعی ایستادگی نماید و تابع اراده خویش باشد تا آنجا که سعی دارد از زیر بار مسئولیتها و تکالیف شانه خالی کرده و بر موانع اجتماعی که جلوی آزادی او را گرفته است لجام زند.

در حقوق خصوصی، تمایل انسان به آزادی باعث گردیده تا قرارداد به عنوان نهادی محترم شناخته شود و اصل آزادی قراردادی بعنوان وسیله تامین آزادی افراد، جلوه گردد. در دوره ای که عقد در قالب پیش ساخته حقوقی ارائه می‌شد و عقود معین تنها وسیله ایجاد الزام برای طرفین قرارداد بود، وظیفه حقوق در تعیین شرایط و آثار همان عقود خلاصه می‌شد.

افکار آزادی خواهی با رشد نظریات طرفداران اصالت فرد، اصل حاکمیت اراده در قراردادهای به منصفه ظهور رساندند. ایجاد این اصل مرهون تلاش فلاسفه و حکیمانی بوده که اراده انسان، را یگانه قانون زندگی او در اجتماع می‌دانستند و معتقد بودند که حکومت نمی‌بایستی جلوی آزادی افراد را بگیرد و الزامهایی را بر آن تحمیل نماید، بلکه انسان موجودی آزاد رها است که کمتر قیدی می‌تواند امور محدود سازد.

گفتار دوم: مبانی اصل حاکمیت اراده

الف: مبانی فلسفی

مقصود از مبانی فلسفی در اینجا، دسته‌ای از دیدگاه‌های انسانشناختی که در عصر جدید پدیدار شده و غلبه پیدا کرده است.

انسان محوری و اصالت فرد را می‌توان دو مبانی مهم انسان‌شناسانه اصل حاکمیت اراده در دوران مدرنیته به شمار آورد.

۱- انسان محوری

انسان محوری یا اومانیزم که مذهب اصالت بشر نیز نامیده می‌شود بطور کلی مبتنی بر اهمیت بنیادین وجود و خواسته‌ها و علائق آدمی است و نقطه آغاز آن در عصر جدید، نهضت نفسانی انسان‌گرایان دوران رنسانس است که هدف آن ارتقاء مقام آدمی و ارزش دادن به وی از طریق بازگشت به فلسفه عقلانی انسان‌مدار یونان باستان بود (آندره لالاند، ۱۳۷۷: ۳۲۸-۳۲۷؛ مایکل پین، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱۰۴). و حرکتی بر خلاف آموزه‌های انسان‌شناسانه مسیحی قرون وسطی - مبنی بر آلودگی و پستی آدمی بواسطه گناه نخستین آدم و حوا، نیاز وی به تحمل رنج و سختی و رهبانیت و دوری از مواهب دنیوی و خواسته‌های نفسانی و متابعت محض از فرامین و دستورات دینی کلیسا برای برخورداری از عنایت خداوند و نجات و رستگاری به شمار می‌آمد و جنبش اصلاح دینی و پروتستانتیسم نقش اساسی در این نهضت داشت. (خراسانی شرف، بی تا: ۱۲۶ به بعد - کالین براون، ۱۳۷۵)

اساس و بنیان انسان محوری این است که اولاً هر فرد انسانی، غایت فی نفسه و لِنفسه است و نباید او را چونان وسیله و ابزاری برای نیل به اهداف و مقاصد دیگران تلقی کرد، ثانیاً عقل و تجربه و اراده انسان صلاحیت و توانایی لازم برای شناخت حقایق و نیز صنوع و ابداع (علم و فن) را دارد و می‌تواند با اتکاء به قوای خویش به سوی تعالی و پیشرفت و ترقی حرکت کند. (باریه، ۱۳۸۳: ۷۳ به بعد)

در این دیدگاه همه چیز در این جهان برای انسان و در خدمت اوست و او غایتی است که باید مقصود و هدف نهایی جنبش‌ها و حرکت‌های معرفتی و صناعی (علم و فن)

گونگون عصر جدید قرار گیرد .

۲- اصالت فرد

بطور کلی اصالت فرد یا فردگرایی ، مکتبی است معتقد به اینکه فرد انسانی اساسی ترین صورت واقعیت و بالاترین درجه ارزش را دارا است. (آندره لالاند، ۱۳۷۷: ۳۷۶). از دیدگاه این مکتب ، تک تک افراد، موجوداتی ذاتاً آزاد، مختار و برابرند و آزادی و خودمختاری طبیعی و فطری آنها مقتضی این است که از یک سو ، اصولاً هیچ اراده ای جز اراده خود آنها بر ایشان فرمان نراند، ملزم به پذیرش خواست و اراده دیگران نباشند و تنها به صرف اراده وخواست خویش ملتزم و متعهد گردند و از سوی دیگر، تمام روابط و نهادهای اجتماعی ، حقوقی، سیاسی ، اقتصادی و فرهنگی بر پایه توافقی از اراده های فردی سامان یافته و شکل گیرد و خلاصه اینکه اصولاً همه چیز از اراده فردی ناشی شود. بدین ترتیب قرارداد مبتنی بر اراده های آزاد و برابر افراد ، پایه ای اساس همه روابط و نهادها چه در زندگی خصوصی و چه در ساحت عمومی است و همانطور که روابط خصوصی و مدنی افراد براساس توافق اراده های فردی تنظیم می گردد، دولت و حکومت نیز اساسی جز یک قرارداد فراگیر اجتماعی ندارد و همه چیز در نهایت به اراده فردی بازگشت می کند.

اصالت فرد در نقطه اوج خود در حوزه حقوق خصوصی به آنجا می رسد که حتی نهادهایی نظیر ارث و حق ارث بردن و سهم ورثه که در قانون معین شده است نیز مبتنی بر اراده مفروض متوفی تلقی می گردد و خلاصه اینکه روح و بنیاد تمام قواعد حقوقی و نهادها و راه حل ها در حقوق ، اراده فائق و آزاد فردی دانسته می شود و این اراده آزاد و مختار، حد و مرزی جز آزادی و خودمختاری سایر افراد انسانی ، بر خود نمی بیند. (بیگدلی ، بی تا: ۲۳۲).

ب: مبنای سیاسی

در فلسفه سیاسی ، حاکمیت نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان اساس و بنیاد جامعه سیاسی و مبنای مشروعیت دولت های ملی و در عصر جدید، یکی دیگر از عوامل ظهور و تفوق نظریه حاکمیت اراده در حقوق است.

براساس این نظریه، توافق اراده‌های فردی (قرارداد) نه تنها منبع اصلی و برتر تعهدات خصوصی است، بلکه (قرارداد) نه تنها منبع اصلی و برتر تعهدات خصوصی است، بلکه قوانین موضوعه نیز مبنای قراردادی دارند و منشأ مشروعیت و اقتدار حاکمیت سیاسی چیزی جز توافق اعضای یک جامعه با یکدیگر نیست چرا که انسانها گردهم آمده اند تا با تشکیل جامعه و براساس توافق جمعی و قرارداد اجتماعی، از بخشی از حقوق و آزادی‌های طبیعی خود صرف نظر کنند تا بتوانند از بخش اعظم حقوق و آزادی‌های خویش در سایه حمایت دولت و حاکمیت سیاسی بهره‌مند شوند.

بدین ترتیب، قرارداد مبتنی بر توافق اراده‌های آزاد فردی، مبنای تمام انواع الزامات و تعهدات میان انسانها (چه در ساحت خصوصی و چه در ساحت عمومی) به شمار می‌آید. (کانت، ۱۳۷۸: ۱۶۹)

بدین گونه، دولت‌های ملی در دولت-کشورهای عصر جدید، علاوه بر اینکه بر پایه توافق اراده‌های اعضا جامعه، استوار بوده و مشروعیت خود را از آن می‌گیرند، حافظ این اراده‌ها و تضمین‌کننده آزادی و امنیت آنها نیز به شمار می‌روند و باید که شرایط لازم برای اعمال و اظهار آزادانه اراده‌های فردی را فراهم آورند و تنها بصورتی استثنایی در حدود قرارداد اجتماعی یعنی به سبب اقتضای جمع بین آزادی‌های فردی، اختیار اشخاص را محدود سازند. به عبارت دیگر، وظیفه بنیادی دولت‌ها، وظیفه‌ای منفی است یعنی خودداری از ایجاد محدودیت مگر به قدر ضروری برای حفظ و پیشبرد آزادی یکایک مردم. (سالیوان، ۱۳۸۰: ۳۹-۳۷)

ج: مبنای اجتماعی

در جوامع ابتدایی و کهن که دارای همبستگی مکانیکی هستند، شخصیت فرد تا حدود زیادی در جامعه جذب و مضمحل شده است و وجدان جمعی کاملاً بر وجدان فردی سلطه دارد، بطوریکه انسان ابتدایی، به شیوه‌ای که از سوی جمع به او تلقین می‌شود، فکر، احساس و عمل می‌کند، تقسیم کار در چنین جامعه‌ای ابتدایی و ساده است و قواعد حقوقی اصولاً صبغه کیفی و جزائی دارند.

اما با پیشرفت تقسیم کار و تخصصی شدن فعالیت‌ها که مبتنی بر تنوع و گوناگونی

اشخاص و گروهها است، به تدریج جوامعی پدید می آیند که برخوردار از همبستگی ارگانیک هستند و در آنها وجدان و تفکر فردی رشد کرده و به رسمیت شناخته شده و حاشیه ای از خود مختاری فردی در برابر وجدان جمعی بوجود آمده است. بدین ترتیب، مقام و موقعیت فرد و آزادی اراده فردی گسترش می یابد و از اقتدار و قدرت مطلق دولت به شدت کاسته می شود.

در چنین جامعه ای، قواعد حقوقی ترمیمی (ناظر به جبران خسارت) پدید آمده و رشد می کنند و نظام حقوقی از حالت جزایی مطلق یا غالب درآمده و به سوی قراردادهای خصوصی، و مسوولیت مدنی سیر می کند، وجدان جمعی از آنجا که عقلانی تر می شود قاطعیت خود را تا حدود زیادی از دست می دهد و در برابر توسعه آزادانه خلاقیت و عمل اراده فردی مانع کمتری ایجاد می کند.^۱

در نهایت می توان گفت که به تعبیر «هنری مین» در جریان سیر طولانی تحول تاریخی جوامع بشری، قوم و قبیله ابتدایی به جامعه ای تبدیل می شود که اساس آن بر تراضی و توافق استوار شده است و نظام حقوقی آن از حالت حُکمی و اجباری درآمده و به نظام قراردادی که در آن اراده آزاد فردی حاکم است، تغییر ماهیت داده است. دورکیم، ۱۳۸۰: ۶۹، گی روشه، بی تا: ۵۷-۵۳- ریمون آرون، بی تا: ۳۶۱ به بعد).

د: مبنای اقتصادی

در نیمه دوم قرن هجدهم، اندیشه اقتصادی جدیدی ظهور کرد تحت عنوان لیبرالیسم اقتصادی کلاسیک، که با تأکید بر لزوم آزادی انسانها در فعالیت های بازرگانی با حداقل نظارت و محدودیت از جانب جامعه و دولت، بر این باور بود که رقابت آزاد و بی قید و شرط در بازار سرمایه داری، علاوه بر منافع افراد، در نهایت منافع تمام جامعه را نیز تأمین خواهد کرد. این نظریه را «آدام اسمیت» که از بزرگان این مکتب است در کتاب مشهور خود به نام «ثروت ملل» که مهمترین منبع فکری لیبرالیسم کلاسیک است، مطرح کرد.

از دیدگاه «اسمیت»، بازار مبتنی بر رقابت آزاد و قانون عرضه و تقاضا چون دستی نامرئی، انگیزه های خودخواهانه را در جهت فعالیت های دارای سازگاری متقابل و مکمل

یکدیگر که به بهترین وجه ممکن سبب تأمین رفاه تمام جامعه می شوند، هدایت می کند و نیازی به راهنمایی و محدودیت های پدرسالارانه دولت ندارد، چرا که با نظم طبیعی همساز است. (هانت، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۰۲-آنتونی آریلاستر، ۱۳۷۷: ۳۷۵-۳۶۷).
به تعبیر دیگر، اندیشه بنیادین لزوم آزادی کامل افراد در تولید و تبادل کالا و ثروت، در اصل حاکمیت اراده تجلی یافت.

ه: مبنای اخلاقی

اگر اساس ایجاد تعهد و حق و تکلیف، اراده های فردی آزاد و برابر با یکدیگر باشد، هیچ کس نمی تواند مدعی بی عدالتی و ظلم نسبت به خود گردد زیرا همانطور که «کانت» گفته است، در حالیکه تصمیم گیری یکی برای دیگری، همیشه احتمال ظلم و بی عدالتی را به دنبال خود دارد، تصمیم گیری برای خود، هرگونه امکان بی داد و ستم را منتفی می کند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷۹)، چرا که فرد دارای اراده آزاد و مختار و در شرایط برابر با دیگران، بهترین مدافع حقوق و منافع خویش است و آزادی و برابری افراد و تقابل منافع آنها با یکدیگر، بهترین تضمین برای این است که توافق اراده ایشان (قرارداد) موجب برقراری تعادل بین منافع و حقوق و تکالیف آنها و تحقق عدالت شود و دقیقاً بر همین اساس است که «فویه»، قراردادی بودن را مترادف با عادلانه بودن می داند. (موراوتر، ۱۳۹۱: ۱۵۲)

گفتار دوم: تعدیل اصل حاکمیت اراده

در اواخر قرن نوزده و به ویژه در ابتدای قرن بیستم، برداشتهای فردگرا و لیبرال چالش کشیده است. لذا، عوامل تجدید نظر در اصل حاکمیت اراده و تعدیل آن در حقوق مدنی معاصر را می توان از جهات فلسفی، حقوقی مورد بررسی قرار داد.

الف - نقد فلسفی

مکتب اصالت فرد (انسان محوری فردی) گرچه همواره مخالفانی داشته است اما مقابله و مخالفت با آن در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم به اوج خود رسید.
از نظر منتقدان فرد محوری، انسان مجرد از اجتماع را نمی توان نقطه عزیمت و محور و اساس در طرح نظریات حقوقی قرارداد، زیرا چنین انسانی جز یک خیال واهی بیش

نیست، انسان واقعی آن است که در جامعه زندگی می‌کند و سعادت او تنها در اجتماع و بوسیله اجتماع قابل تحقق است، در نتیجه آزادی اراده فردی نمی‌تواند یک ارزش و اصل مطلق باشد چرا که لزوم هدایت تک تک افراد به سوی سعادت خویش، مستلزم تحمیل یکسری تعهدات بر آنها است.

در نتیجه باید گفت که حاکمیت اراده فردی تنها بخاطر فایده اجتماعی و در چهارچوبی که قوانین موضوعه برای آن تعیین کرده‌اند، پذیرفته می‌شود، چرا که اولاً قرارداد به عنوان یک عمل حقوقی محصول اراده‌های فردی، ابزار مناسبی برای جریان مطلوب اموال و خدمات و مبادلات بوده و نیازهای عینی و نوعی جامعه را تأمین می‌سازد و در سطح فردی نیز ابزار مناسب و کارایی است که آینده را قابل پیش‌بینی کرده و به نوعی تحت کنترل افراد قرار داده و به آنها این امکان را می‌دهد که برای آینده خود تصمیم‌گیری کنند و با ترسیم آن، امنیت حقوقی لازم برای خود و دیگران را فراهم سازند و بقول «ریپر»، قرارداد، اساساً یک عمل پیش‌بینی بوده و فایده اقتصادی دارد و ابزاری برای تسلط بر آینده است. (Faber, Danial, 1983: p38-50)

بدین ترتیب، حاکمیت اراده فردی تنها به عنوان یک ابزار برای تحقق فایده اجتماعی و عدالت پذیرفته می‌شود و خود یک غایت فی‌نفسه نیست، بلکه طریقی است که به منظور تأمین منافع و مصالح فردی و جمعی و اجرای عدالت، برگزیده می‌شود. (James Gordley, 2011.P152)

«حاکمیت اراده به طور مطلق»، با ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی جامعه منافات پیدا می‌کند. انسان نمی‌تواند به اراده خود برای یک موضوع یا هدف غیر اخلاقی ملتزم و متعهد شود و رضایت یک قربانی جرم آن عمل غیر اخلاقی را موجه نمی‌سازد. (G. Ripert., P.22)

ب- نقد حقوقی

علاوه بر ایرادات اساسی که بر مبنای فلسفی و نظری اصل حاکمیت اراده بیان گردید از لحاظ حقوقی نظریه یادشده دارای اشکالات قابل توجهی است که با پای بندی مطلق به اصل حاکمیت اراده بعضاً حل ناشدنی به نظر می‌رسد:

۱. این ادعا که اراده منشأ تمامی حقوق است به اندازه ای اغراق آمیز است، که خود را نفی می کند. حقوق مربوط به اموال و مالکیت از اعتبارات عقلایی است و پیش از آنکه تابع اراده فرد باشد تابع مصالح اجتماعی و عمومی است. ارث مبتنی بر وصیت مفروض متوفی نیست و از لحاظ تاریخی بر وصیت مقدم است و هدف از تشریح مقررات ارث، تحکیم نهاد خانواده و تقویت عواطف خویشاوندی است. حقوق خانواده و روابط حقوقی مربوط به آن، چندان ناشی از عقد نکاح و توافق زوجین نیست بلکه در واقع عقد نکاح زوجین را وارد یک وضعیت حقوقی و نهاد حقوقی می کند که قواعد آن توسط قانون گذار مطابق با مصالح اجتماعی و خانواده تنظیم شده است. (سنه‌وری، بی تا: ش ۱۰۵؛ نقیب، عاطف، بی تا: ۵۱)

۲. انتساب همه التزامات و تعهدات به اراده شخص گزافی بیش نیست. در مسئولیت مدنی، ایراد زیان ممکن است ارادی باشد ولی آثار حقوقی آن که ضمان خسارت باشد، مقصود شخص نیست. گذشته از آن، مقررات مسئولیت مدنی گاه صغیر و دیوانه را ضامن خسارت می داند در حالی که از اراده کافی برخوردار نیستند و همین طور مسئولیت کیفری مجرم قابل انتساب به اراده او نیست و بلکه توسط قانون گذار پیش بینی شده است. مجرمان مجازات خود را پیشاپیش اراده نمی کنند و بدان رضایت نمی دهند. بلکه سعی می کنند از عقوبت قانون فرار نمایند. (کاتوزیان، ۱۳۷۲، سنه‌وری، بی تا: ش ۱۰۴ و نقیب، عاطف، بی تا: ۵۱).

در فقه اسلامی، اراده خلاق که میتواند آثار حقوقی ایجاد کند، صرفاً یک امر نفسانی نیست بلکه اراده انشایی است که ابراز و اعلام جزء ضروری آن است و در صورت داشتن ویژگی های لازم است که میتواند به عنوان اراده معتبر برای انعقاد عقد و تحقق آثار آن قلمداد شود. از این رو، فقیهان به رغم دیدگاه های متفاوت در تعریف انشاء، لفظ و نشانه های دیگر ابراز اراده را از ارکان اصلی آن میدانند. (خویی، ۱۴۱۹ق: -۵۲، روحانی، ۱۴۱۸ق: نایینی، ۱۴۱۸: ۸۱، ۱، جزایری مروج، ۱۴۱۸: ۱۸۹-۱۸۸؛ ۱، عراقی، ۱۳۶۴: ۵۶-

مبحث سوم: نظر برگزیده در حقوق ایران

در حقوق ایران با پذیرش ماده ۱۰، قانون مدنی ایران پذیرفت تا «شکل»، به جز در موارد استثنایی در ماهیت و صحت قراردادها دخیل نباشد و طرفین بتوانند هر نوع تعهدی را که خود بخواهند فارغ از شرط یا صلح یا هر عقد معین و مسمای دیگر، بین خود برقرار نمایند. فارغ از تنظیم ناشیانه و پر ابهام ماده ۱۰ در مورد عوامل محدودکننده آزادی نیز در حقوق ایران به پیروی از قانون فرانسه معمولاً قانون، نظم عمومی و اخلاق حسنه به عنوان عوامل محدودکننده این آزادی مورد بحث قرار می‌گیرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۴۸ به بعد؛ صفایی، ۱۳۹۰: ۱۵ به بعد، بهرامی احمدی، ۱۳۹۰: ۱۷ به بعد؛ اویر، ژان لوک؛ دویتول، فرانسوا کولار، ۱۳۹۰: ص ۹۰ و...) اما سخن اصلی ما در این مورد آن است که قانون ایران و به تبع حقوقدانان ایران در کل نسبت بین ماده ۱۰ ق.م. با سایر مواد این قانون و فقه امامیه دچار نوعی تفسیر ناروا و ایهام هستند، هرچند این ابهام در خود قانون کمتر است زیرا نظام رومی-ژرمنی را بر نظام فقهی حاکم نموده است. اما در مورد تفاسیر حقوقدانان، غالب حقوقدانانی که در مورد اصل حاکمیت اراده سخن گفته اند پذیرفته اند که این اصل ناشی از فلسفه اومانیستی و افکار فردگرایانه قرن هجدهم اروپاست. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۴۵، ۱؛ صفایی، ۱۳۹۰: ص ۴۵؛ بهرامی احمدی ۱۳۹۰: ۶۷؛ شهیدی، ۱۳۸۸: ۵۹؛ سعد، محمود نیل ابراهیم، بی تا: ۳۳؛ ۱) اما باز همین اساتید سعی می‌نمایند از این نظریه در حقوق اسلام و فقه دفاع نمایند، لذا بر خلاف اساتیدی که قائل هستند ماده ۱۰ ق.م. سابقه فقهی دارد و برای صحت ادعای خود به بحث شروط در فقه استناد می‌کنند. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۴۴) به نظر می‌رسد این ماده با سنت فقهی ما در شرعی دیدن عقود و شکل‌گرایی مخالفت جدی دارد؛ لذا خود این اساتید پس از تحلیل بحث، سعی می‌کنند پیوند نظریه حاکمیت اراده و فردگرایی را منفک کنند و معتقدند: «پذیرش اصل آزادی قراردادی مستلزم اعتقاد به افکار فردگرایان درباره حاکمیت اراده نیست» (همان: ۱۴۴)؛ به نظر ما قانون مدنی در این مورد با کنار نهادن شرعی بودن و شکل‌گرایی فقهی و با قبول ماده ۱۰ و ماده ۹۵۷ به تمامی از نظام فرانسوی تبعیت نموده است. قرینه واضح بحث هم آن است که قیودات ماده ۱۰ ق.م. را قانون، نظم عمومی و اخلاق حسنه قرار داده است و هیچ سخنی از مخالفت با شرع و کتاب و سنت نگفته است. این وضع با ظهور انقلاب اسلامی و قانون اساسی جمهوری اسلامی و اصول چهارم و ۹۱ و سایر اصولی که بر شرعی بودن قوانین تأکید داشتند، بخرنج

تر شده؛ (عطا الله بیگدلی، ۱۳۹۴: ۱۴۳) لذا به نظر می‌رسد علی‌رغم مفاد قانون اساسی و فقه حداقل ماده ۱۰ ق. م و ماده ۹۵۸ ق. م باید در قانون ما حاکم باشد اما این به این معنا نیست که ما تفاسیر خود از متون سنتی و فقهی را دست‌خوش تأویل‌های مدرن نماییم.

نتیجه‌گیری

۱- علل شکل‌گرایی حداکثری در جوامع باستانی در عمل حقوقی را می‌توان در این امور خلاصه کرد: الف- ذهنیت ابتدایی و اندیشه اسطوره‌ای غیرمنطقی و غیر عملی و منتسب کردن همه اسباب به نیروهای ماورایی خدایان و شیاطین. ب- ساختار عینی که نشأت گرفته از ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و ساختار اقتصادی جوامع باستانی بوده است. چرا که حاکمیت مطلق حکومتها بر جسم و جان شهروندان، سبب گردیده ساختار ساده اقتصاد معیشتی که در آن نیاز به تبادل کالا و سرعت و سادگی بوده از موضوعیت خارج گردید.

۲- اما در اواخر قرون وسطی واکنش علیه شکل‌گرایی در نظام‌های حقوقی انعکاس که البته ریشه در مجموعه‌ای از عوامل و زمینه‌های فلسفی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی گوناگون دارد. به عبارت دیگر لیبرالیسم حقوقی در قرون ۱۸ و ۱۹ بر نظام حقوقی حاکم شده و با تکیه بر اصل کفایت و صلاحیت تام عقل و اراده فردی در ایجاد حق و تکلیف از طریق عمل حقوقی را ترویج و حاکمیت بخشید.

۳- سیر تحول ذهنی و عینی جوامع انسانی تا اینجا ختم نشده و در ادامه، عقل و تجربه نشان داد که چنین آزادی تام و فائقی که برای اراده ترویج در جوانب گوناگون عمل حقوقی قائل شده‌اند، علاوه بر سستی در بنیان‌های فلسفی، معایب و نقدهای عملی به لحاظ حقوقی در پی داشته، به همین سبب زمینه‌های تجدیدنظر در اصل حاکمیت اراده در اعمال حقوقی فراهم آمد که سبب تعدیل اصل حاکمیت اراده شده است.

۴- در نظام حقوقی ایران نیز اگرچه قانونگذار با وضع ماده ۱۰ و ۹۵۷ قانون مدنی پذیرفته که طرفین آزادی اراده داشته تا هر نوع تعهدی را بپذیرند، به نظر می‌رسد این مواد با سنت فقهی ما در شرعی دیدن عقود و شکل‌گرایی مخالفت جدی دارد. اما این بدان معنا نیست ما تفسیر خود از متون فقهی را دست‌خوش تأویل‌های مدرن نماییم.

فهرست منابع

فارسی

۱. اوپر، ژان لوک؛ دو تیول، فرانسوا کولار، حقوق تعهدات: قرارداد، ترجمه و تحقیق، مجید ادیب، تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۲. آربلاستر، آنتونی، لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، چ ۳، تهران ۱۳۷۷.
۳. باریه، موريس، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، انتشارات آگاه، چ ۱، تهران، ۱۳۸۳.
۴. بهرامی احمدی، حمید، حقوق تعهدات و قراردادها، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰.
۵. توماس لوراوتر، فلسفه حقوق مبانی و کارکردها، ترجمه بهروز جندقی، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۶. خراسانی شرف، شرف الدین، جهان و انسان در فلسفه، چ ۱، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷.
۷. دلوکیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، نشر میزان، چ ۱، تهران، ۱۳۸۰.
۸. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، چ ۱، تهران، ۱۳۸۱.
۹. ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام. بی تا.
۱۰. سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو، چ ۱، تهران، ۱۳۸۰.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، موسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. شهیدی، مهدی، تشکیل قراردادها و تعهدات (حقوق مدنی، جلد اول)، تهران: نشر مجد، ۱۳۸۸.
۱۳. صفایی، حسین، و دیگران. «حقوق بیع بین المللی: بررسی کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ با مطالعه تطبیقی در حقوق ایران، فرانسه، انگلیس و آمریکا». تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۱۴. عسکری خانقاه، اصغر و کمالی، محمدشریف، انسانشناسی عمومی، سمت، چ ۱، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵. عطا الله بیگدلی، حاکمیت اراده در فقه امامیه، نظام رومی-ژرمنی و حقوق ایران؛ درآمدی مبنایی-فلسفی، پژوهشنامه حقوق اسلامی، سال شانزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۱۶. عطا الله بیگدلی، «تفاوت مبانی نظریه تعهدات در دو نظام رومی-ژرمنی و فقه امامیه و آثار آن در حقوق قراردادهای ایران و فرانسه» رساله دکتری دانشگاه امام صادق (ع). بی تا.
۱۷. کانت، امانوئل، درس های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۷۸.
۱۸. کوویلیه، ارمان، جامعه شناسی قضایی، مندرج در «حقوق و جامعه شناسی»، گزیده و ترجمه مصطفی رحیمی، موسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۱، تهران، ۱۳۵۸.
۱۹. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، قواعد عمومی قراردادها، چ ۱، انتشارات مدرس با همکاری شرکت بهمن برنا، ش ۲۷، ۱۳۷۲.

۲۰. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۲۱. گی روشه، مقدمه ای بر جامعه شناسی عمومی سازمان اجتماعی، ترجمه هما زنجانی زاده، انتشارات سمت، چ ۱، بی تا
۲۲. لالاند، آندره، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، موسسه انتشاراتی فردوسی ایران، چ ۱، تهران، ۱۳۷۷.
۲۳. لوسین لوی، برول، کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده، ترجمه ید... موفن، مندرج در مجموعه مقالات «زبان، اندیشه و فرهنگ» ترجمه و تألیف ید... موفن، انتشارات هرمس، چ ۱، بی تا
۲۴. مایکل پین (ویراستار)، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام پزدانجو، نشر مرکز، چ ۱، تهران، ۱۳۸۲.
۲۵. هانت، ای.ک، تکامل نهادها و ایدئولوژی های اقتصادی، ترجمه سهراب بهداد، انتشارات آگاه، چ ۱، تهران، ۱۳۸۱.

عربی

۲۶. جزایری مروج، محمدجعفر، هدی الطالب، قم، دارالکتاب، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۷. روحانی، سیدمحمد صادق، فقه الصادق، چاپ چهارم، قم، علمیه، ۱۴۱۸ هـ.ق
۲۸. سعد، محمود نبیل ابراهیم، النظریه العامه الالتزام، بیروت: دار النهضة العربیه. ج ۱، بی تا
۲۹. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، چ ۱، تهران، ۱۳۶۶.
۳۰. عبدالرزاق احمد، سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ش ۱۰۴، بی تا
۳۱. عراقی، آغاضیاء، نهاییه الافکار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴
۳۲. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهه فی المعاملات، تقریرات درس به قلم محمد علی توحیدی، ج ۲، مؤسسه نشر الفقاهه، ط ۲، قم، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۳۳. نائینی، محمدحسین، قواعد الاصول، چاپ ششم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۳۴. نقیب، عاطف، نظریه العقد، چ ۱، بیروت، منسورات عویدات. بی تا.

انگلیسی

35. farber, Daniel A, Contract Law and modern Economic Theory , Northwestern university law review , 1983.
36. G. Ripert. La regle Morale dans Les Obligation Civiles, 4^{ed}, Paris
37. James Gordley the philiosophieal origins of modern contoract Doctrine, Published in the united states by oxford university Press Inc, New Yourk, 2011
38. J-L-Aubert, Le formalism, (Rapport de synthese), in Repertoire du Notariat Defrenois, 15-30 aout 2000, n. 15-16, Article 37213, PP. 931-933

صفحات ۱۹۸ - ۱۷۵

جایگاه و اهمیت کرونا (شفقت) در مکتب مهیانه بودایی و مکتب خراسان عرفان اسلامی

فرشته نعیمی^۱

ابوالفضل محمودی^۲

چکیده

کرونا (شفقت) از مهم‌ترین ارکان تفکر بودایی است و در تمامی مکاتب از اهمیت خاصی برخوردار است. در فرقه هینه‌یانه (تهرواده)، کرونا یکی از چهار بره‌مه‌ویهاره (نگرش متعالی) است. هر چند که کرونا یکی از مقامات ارهت است اما مشخصه‌ی اصلی او نیست. در فرقه مهیانه، تأکید خاصی بر اهمیت کرونا می‌شود. در این فرقه به جز راه‌های هشت‌گانه برای توقف رنج، راه بدهیستوه را مطرح می‌کنند، آرمان بدهیستوه رهایی همه موجودات از رنج است. به همین دلیل سالک مهیانی نیروانای خودش را به تعلیق در می‌آورد و با قلب مشفق عظیم‌اش، همه‌گونه راه و روش را به کار می‌بندد (اوپایه) تا انسانهایی که هنوز در تاریکی سیر می‌کنند نجات یابند. مهر بیکران و آرزوی رهایی و نیکبختی که از احساس همدردی و باور به یکسانی ذاتی همه موجودات سرچشمه می‌گیرد، صفت ویژه و برجسته بدهیستوگان است. در عرفان اسلامی مفاهیم متناظر با کرونا (شفقت، محبت، رحمت و ...) اهمیت والایی دارد و یکی از عالیترین و مهمترین احوال عارف است که در این مقاله به اهمیت کرونا و مفاهیم متناظر با آن در مکتب مهیانه بودایی و مکتب خراسان عرفان اسلامی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

کرونا، شفقت، بره‌مه ویهاره، بدهیستوه.

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات، ایران، تهران.

Email: s.mohamad_k@yahoo.com

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات، ایران، تهران. (نویسنده مسئول)

Email: A.mamudi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۲ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۲

طرح مسأله

دین بودایی هم چون همه‌ی ادیان بزرگ جهان در طول زمان دچار تحول و انشعابات گوناگون گردیده است که در نتیجه‌ی آن سه فرقه اصلی به ترتیب: هینه‌یانه (تهرواده)، مهاییانه و تنتره‌یانه شکل گرفته است. از جمله مفاهیم مهم در میان همه‌ی فرقه‌های بودایی، مفهوم کرونا است که می‌توان آن را به محبت، رحمت، شفقت و مهرورزی ترجمه کرد. مقصود از این تعبیر احساس همدردی نسبت به همه‌ی مخلوقات اعم از انسان و حیوان و نیز بودایی و غیر بودایی و حتی دشمنان است. و اما آیا اهمیت کرونا (شفقت) در عرفان بودایی و اسلامی یکسان است؟ البته اهمیت این مفهوم در همه‌ی فرقه‌ها یکسان نیست، در فرقه‌ی مهاییانه که جریان اکثری بودائیان را تشکیل می‌دهد و گاه به بدهیستوه‌یانه (طریقت بدهیستوه) شهرت دارد، اهمیت اساسی دارد. در فرقه‌ی تنتره‌یانه که از دل مهاییانه بر می‌خیزد، این آموزه نقش مهمی دارد. از سوی دیگر در عرفان اسلامی نیز در ادامه‌ی سنتی که پیامبرش را رحمة للعالمین می‌خواند، بر مفاهیم رحمت، شفقت، محبت، مهرورزی، همدردی و غمخواری و ایثار و گذشت و مفاهیمی از این دست تأکید دارد. و تعالیم آن مبتنی بر مبانی خاص خود است، هم چون وحدت وجود و عشق به خالق که نتیجه‌اش عشق به همه‌ی مخلوقات اوست.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

کرونا: واژه کرونا، به معنای دلسوزی و شفقت است سوزکی آن را به « Loving kindness» ترجمه کرده است و معادل عشق به معنای اسلامی یا مسیحی نیست بلکه به معنای محبت همراه با دلسوزی است. اما اگر عشق را به معنای قربانی کردن خود به خاطر دیگران بدانیم، در آن صورت این واژه دقیقاً معادل عشق می‌شود.^۱

در هندوئی به معنای تمامی اعمالی که رنج دیگران را کاهش می‌دهد. در بودایی، کرونا فضیلتی است که در تمامی مکاتب از اهمیت خاصی برخوردار است. اما به طور ویژه

1- Suzuki, D.T , 1907, outline of Mahayana Buddhism , London : Luzac and company , pp. 296 – 297

در مکتب مهیانه بر اهمیت آن تأکید شده است.^۱

گوتمه بودا یک آموزگار دلسوز، اشارات زیادی به همدردی و غمخوارگی دارد و این در خطابه‌های مکتب هینه‌یانه آشکار است که به همدلی با برهما و اعمالی که موجب همدلی می‌شود تأکید دارد.^۲ در کانون پالی «سوتره‌ی محبت»^۳ و برخی دیگر متون به این مفهوم پرداخته‌اند که حاکی از اهمیت این مفهوم در دین بودایی از همان آغاز است. در «سوتره محبت» آمده است: «هم چون مادری که جانش در خطر است ولی مراقب تنها فرزندش است، آن‌چنان بگذار هر کسی محبت فراگیر نسبت به همگان را در وجود خود پیرواند. و بگذار هر کسی نسبت به همه‌ی جهان در بالا و پست و در شرق و غرب بی‌هیچ نفرت و بی‌هیچ دشمنی اراده‌ی نیک و محبت فراگیر داشته باشد.^۴ ایستاده یا نشسته، خوابیده یا در حال حرکت تا زمانی که شخص هشیار است بگذار خود را وقف این اندیشه کند. گویند چنین روش زندگی بهترین در جهان است.^۵» در دهمه‌پده نیز چندین عبارت به محبت فراگیر و کاربرد آن در غلبه بر خشم و حساست و دروغ آمده است. به جزمات به خشمات، به مه‌رت، به کین‌ات، به بخشش، به حرص خود غالب شو، به حق بر باطل.^۶ هرگز نمی‌توان تنفر را با تنفر از میان برد، تنفر تنها با محبت از میان برداشته می‌شود.^۷ در کانون پالی بودا از لزوم یاری رساندن به دیگران و شفقت نسبت به آنها بارها سخن آمده است. رهروان بودا بیدارند و هوشیار و شوق‌شان، روز و شب، مهربانی با مردم.^۸

1. Bowker, John (ed), 1997, The Oxford Dictionary of World Religions, New York, Oxford University, p. 537; Irons, Edward A (ed), 2008, Encyclopedia of Buddhism, New York, Facts on File, p. 278; Nyanatiloka, Ven, (ed), 1980, Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines, Buddhist Publication Society, p. 154

2. Aranson, Harvey, 2008, Love and Sympathy in Theravāda Buddhism, New Delhi, Motilal, p. 60

3. Metta sutta, sutta Nipata in Sacred Books of East, 10: p. 24 - 25

4. Ibid, 10: 10

5. Ibid, 10: 24 - 25

6. Dhamma pada the way of truth, translated by Sangharak Shita, Windhorse, Chapter XVII, Anger, 223

7. Ibid, 1, pairs - 5

8. Ibid, XXI, The Miscellaneous. 300

در انگوتره نیکایه^۱، دیگه نیکایه^۲، سمیوته نیکایه^۳، وینیه پیتکه^۴، بیانات مبسوطی از بودا در خبرگی در یاری و شفقت به دیگران آمده است.^۵ در این مکتب بودایی هینه یانه (تهرواده) کرونا یکی از چهار برهمه ویهاره^۶ است. این چهار برهمه ویهاره عبارتند از:

۱- متا^۷ ۲- کرونا^۸ ۳- مودیتا^۹ ۴- اوپگها^{۱۰}

متا: واژه متا به معنی مهر است، البته مهر همان عشق و محبت نیست. از محبت بیم و اندوه پیدا می‌شود، حال آنکه در باره‌ی مهر و دوستی چنین نیست. مهر حالت یک دوست حقیقی به دوست دیگر است. در کانون پالی، مهر یا مهر و دوستی حالتی است که دل را نرم می‌کند، آزادی دل است. کار رهرو پاسداشت مهر است و اهمّیت فوق‌العاده دارد. مشهورترین سند بودایی درباره‌ی مهر، سوره‌ی مهر است که میلیون‌ها نفر در جنوب شرقی آسیا هر روز آن را می‌خوانند. در کتب بودایی مهر دو دشمن دارد: دشمن درونی و دیگری دشمن بیرونی. دشمن درونی او شهوت است و درمانش هم نظاره در زشتی تن است. این زشتی از وجه جسمانیت عارض می‌شود. دشمن بیرونیش، بدخواهی است. آن‌گاه که نظاره مهر در دل شکفته نشود، بدخواهی و کینه در دل پیدا می‌شود. مهر، حالتی است که باید در دل جوانه بزند. متا در مکتب بودا، پایه‌ای برای پیشرفت اجتماعی است.

مودیتا: مودیتا^{۱۱} به معنی شاد بودن از کامگاری و شادی دیگران است. مودیتا را چون مهر «آزادی دل» خوانده‌اند. سالک چون به این مقام برسد یعنی از شادی دیگران شاد می‌شود. لذت همدردی به معنای لذت در موفقیت دیگران نسبت به دوست و دشمن است.

1. Anguttaranikāya, i : XX - XXi

2. Dīghanikāya, ii :c

3. Samyuttanikāya, v: cxLviii – cxLix ; iv: cccxiv – cccci

4. Vinaya, i: xx - xxi

5. cf . Buddhist texts through the Ages, 1964, tr . and coment . by Edward Conze, Newyork , Evanston and London: Harper and Row public cation pp. 33 - 44

6. Brahma vihāra : the four sublime Attitudes

7. pal . metta; skt. Maitri; En. Kindness. Buddhist virtue of generous kindness and good will

8. pal & skt . karunā; En. compassion

9. pal. skt . muditā ; En. Sympathetic joy, empathy

10. pal & skt . Upekkhā; En . equanimity, fundamental Buddhist state of equilibrium in the mind

11. Muditā

و از این نگرش که هدفش عشق جهانی است، مراقبت کند و درجه‌ی عشق‌اش را با پرورش دادن تدریجی آن نسبت به همه و اینکه بین خود و دیگران تفاوت قائل نمی‌شود و برای آنان آرزوی نیکبختی می‌کند.^۱

اوپکھا: اوپکھا^۲ در لغت به معنای درست دیدن و یکسان دیدن، آرامش و همدلی است. تساوی و ملامت کامل ذهن در دریافت خوشحالی یا رنج دیگران است، چنانکه در آن نه دلبستگی باشد و نه بیزاری. اوپکھا زداینده‌ی دلبستگی یعنی تشنگی و طلب و بیزاری است. اوپکھا هنگامی رخ می‌دهد که نیروانہ درک شود. یعنی درک کامل آن مستلزم آزادسازی دائمی از دلبستگی‌ها، نفرت و فریب و رهایی از تولد دوباره و درد و رنج می‌باشد. آئین بودایی تهروده به پرورش چهار حالت لایتناهی یا چهار مقام معنوی یا چهار نگرش متعالی تأکید کرده است که به شکل سیستماتیک در مکتب هینه‌یانه، کرونا به عنوان یکی از چهار نگرش شکوهمند به تصویر کشیده شده است. این ویژگی خصوصاً از طریق مراقبه تقویت می‌شود و بدون هیچ محدودیتی به افراد دیگر منتقل می‌شود. همدردی و غمخواری به اخلاق گرمای زندگانی می‌بخشد که بدون همدردی اخلاق مانند سنگ سرد است. همدردی و شفقت در ادبیات بودایی با محبت قرین است ولی متفاوت از آن بوده عبارت از آرزوی نجات یافتن و رهایی همگان از رنج و احساس همدردی با آنهاست و مقابل آن سنگ‌دلی است.^۳

اهمیت کرونا در مهیانه

کرونا (شفقت، ایثار و از خودگذشتگی)، مشخصه‌ی آئین بودایی مهیانه است که به جز راه هشتگانه که بودا برای توقف رنج یا رهایی از آن را مطرح نمود، بودائیان پس از او «راه بدهیستوه» را مطرح کردند. البته اندیشه‌ی بدهیستوه یا بودای آینده از همان آغاز پیدایش آئین بودا با الهام از زندگی تاریخی و اسطوره‌ای او مطرح شد، اما بسط و گسترش

1. Gethin, Rupert, 1998, the Foundation of Buddhist, London, oxford university press, pp. 186 – 187

2. Upekkhā

3. Harvey, peter, 2000, An Introduction to Buddhist Ethics: foundation, values, Issues, Cambridge: Cambridge university press, p. 104; Aranson, Harvey, 2008, pp. 79-80; (پاشایی، ۱۳۶۱ش، صص ۵۳-۴۸);

اصلی آن مرهون آئین مهیانه است. گسترش این آموزه در این آئین بر مبنای اصلی مهیانه که جمعی بودن نجات و نیاز به منجیان از سویی، و تأکید بر عنصر شفقت و محبت نسبت به دیگران از سوی دیگر، پیوند دارد. بدهیستوگان به دلیل شفقت و محبتی که نسبت به دیگران دارند دستگیری و نجات همه‌ی موجودات را هدف ساخته و از رهایی فردی که در شرایطی برای آنان می‌شود سرباز می‌زنند. مهیانی‌ها معتقدند که علت عظمت مکتب آنها در همین آرمان نهفته است و سبب برتری آنان بر آئین بودایی هینه‌یانه در این است که پیروان این شاخه فاقد چنین آرمانی در زندگی (آزادی و نجات سایرین) می‌باشند.

برجسته‌ترین نشانه‌ی کرونا، از میان بردن رنج و اندوه دیگران است و نه دلسوزی تنها. کرونا صرفاً ترحم نیست، هم حس شدن با همه‌ی موجودات است، رنج و شادی آنها را در وجود خود حس کردن است. در مقام کرونا ما نباید گرفتار رقت انفعالات، احساسات و عواطف بشویم. در تاریخ زندگی بودا آمده است: که ایشان در آستانه‌ی چهل سالگی می‌توانست به نیروانه بپیوندد ولی بر طبق آئین او برای پیوستن به آن مقام اراده هم لازم است. بودا از سر میل به نیروانه نپیوست و تا چهل سالگی ادامه داد و در راه نجات مردمان کوشید. این در حقیقت جلوه‌ای از همدردی و شفقت است. از همدردی است که حقیقت رنج همواره پیش چشم ما روشن و آشکار خواهد بود. بنیاد واقعی همدردی حقیقت رنج است، یعنی این حقیقت که موجودات همه از «ندانستن» دستخوش رنج‌اند، در حالی که نه ریشه‌ی واقعی آن و نه راه رهایی از آن را می‌دانند. برترین نمود همدردی و شفقت، نشان دادن راه‌های هشتگانه‌ی عالی به دیگران است. چون این راه آنان را به رهایی از رنج و به آزادی می‌برد. شفقت و همدردی مبنای راستین اخلاق و عشق است.^۱ همدردی چون مادری مهربان است که هر اندیشه، گفتار و کردارش همیشه برای کاستن و آرام کردن و از میان بردن نومی‌دی فرزند بیمارش است. کرونا با پرجنیا^۲ ارتباط دارد. اگر کرونا نباشد شناخت پدید نمی‌آید. پرورش فکری کرونا، برای مقابله با خشم بسیار تأثیرگذار است.

1. magee, Bryan, 1998, the Story of philosophy, London, derling Kindersley, p. 42.

2. pal . pañña ; skt . prajñā ; En. Wisdom, intuitive, apprehension

کرونا ویژگی ایثار برای برداشتن رنج دیگران دارد.^۱ تحقق کرونا منجر به پایان سنساره^۲ می‌شود.

در ویملاکیرتی سوتره^۳ آمده است که شفقت بدهیستوه از روی احساسات نیست بلکه از روی فرزاندگی است. احساسات فرد را دچار خستگی و وابسته به شرایط می‌کند در مقابل شفقت عظیم هرگز فرد را خسته نمی‌کند و فارغ از هرگونه احساساتی است و در آن ذهن فرد از هر نوع تعلقی آزاد است. بدهیستوه خود را با کره‌ی شخصی درگیر نمی‌کند. روزی ویملاکیرتی بیمار می‌شود. او در پاسخ علت بیماری خود می‌گوید: بیماری بدهیستوه از شفقت عظیم ناشی می‌شود و زمانی پیش می‌آید که نادانی باشد. نادانی در وجود موجودات هست. وقتی بیماری همه‌ی موجودات پایان یابد آن‌گاه بیماری من نیز پایان می‌پذیرد.^۴ راه بدهیستوه با پدیدار شدن بُدهی چیتّه^۵ یا دل بیدار و ذهن هشیار، یعنی اشتیاق برای بودا شدن برای رهایی خود و کمک به موجودات رنج‌کش آغاز می‌شود. بدهی چیتّه تجلی دهرمه‌کایه در ذهن آگاه و محدود ماست. در واقع حاصل ترکیب پرجنیا (معرفت) و کرونا (شفقت) است. جوهر بُدهی چیتّه عشق است. ناگارجونه می‌گوید: کسی که حقیقت بُدهی چیتّه را درک کند، همه چیز را با قلبی مهرورز مشاهده می‌کند. زیرا که عشق حقیقت بُدهی چیتّه است. و همین حقیقت عالیترین حقیقت وجودی بدهیستوگان است. بُدهی چیتّه در واقع یک نیروی کیهانی پویاست که در افراد مختلف به شکل‌های گوناگون و در درجات متفاوت خود را ظاهر می‌کند.^۶ بدهیستوه عهد و پیمان می‌بندد. البته تعداد و محتوای عهدها متنوع‌اند ولی می‌تواند روح اصلی همه‌ی آنها را در این جمله خلاصه کرد: عهد می‌بندم تا زمانی که حتی یک موجود باقی مانده باشد که رهایی نیافته، به نیروان‌هی نهایی وارد نشوم. این بدان خاطر است که در وجود هر موجودی حقیقت بودا شدن و اشراق یافتن وجود دارد و این حقیقت در تن و روح آن موجود محبوس است و اشتیاق

1. Aronson , 2008, p. 64

2. Samsāra

3. Vimalakirīti Sūtra

4. prophet , 2009, pp. 103-104 ; cf. 1976, vimalakirtiNirdesa sutra.

5. Bodhicitta, intelligence - heart

6. Prophet , Elizabeth Carle. 2009. The Buddhic Essence: Ten Stages to Becoming Buddha, Gardiner, Montana: Summit University Press, pp.23-24

برای رهایی آن حقیقت و شکوفاسازی آن همواره در نهاد موجودات وجود داشته است.^۱ بتدریج مقامات (بهومی^۲) و کمالات (پارمیتاها^۳) معنوی لازم برای ورود به نیروانه و مهمتر از آن برای بودا شدن را تحصیل می‌کند. زیرا بر اساس همان سوگند و تعهدی که دارد، مادامی که موجوداتی وجود دارند که رنج می‌کشند و به او نیاز دارند در جهان می‌مانند و از ورود به نیروانه خودداری می‌کنند و به طور خستگی‌ناپذیر با درک عمیق برای سودرسانی و منفعت همه موجودات کار می‌کنند. رشد آرامش و یقین درونی که منجر به معرفت درست می‌شود با یک توجه فعال و صادق برای دیگران که در درون شفقت عظیم گل می‌دهد، متوازن می‌گردد.^۴ منازل بدهیستوه و کمالات متناظر هر کدام به این ترتیب خلاصه می‌شود:

در منزل سرور، کمال بخشندگی؛ در منزل تطهیر، کمال اخلاق؛ در منزل درخشانی، کمال صبر؛ در منزل تابناکی، کمال کوشش؛ در منزل تسخیرناپذیری، کمال مراقبه؛ در منزل حضور، کمال فرزاندگی؛ در منزل فرارفتن، «کمال خبرگی در ابزار»؛ در منزل بی‌حرکتی، کمال ثبات عزم؛ در منزل اندیشه‌ی نیک، کمال قدرت و در منزل ابردهرمه، کمال معرفت تحقق می‌یابد. شفقت بدهیستوه با پارمیتای دانه^۵ ارتباط بسیار نزدیکی دارد. بدهیستوه‌ای که وارد ساحت نخست زندگی یعنی منزل سرور می‌شود علاوه بر داشتن کمالات و عدم فروگذاری هیچ کمالی باید کمال بخشندگی را به طرز برجسته‌ای نشان دهد. یعنی با شفقت نسبت به بخشیدن به موجودات دیگر سوق پیدا می‌کند زیرا در نیکی با آنها هم ریشه‌اند.^۶ برحسب متعلق بخشش، کمال بخشندگی را می‌توان بخشش مال، بخشش تعالیم، بخشش شایستگی و بخشش عشق فعال تقسیم کرد. و آنچه برای آنها مهم است عزم راسخ برای بخشش آزادانه بدون هیچ‌گونه مانع و حجاب ذهنی و روانی است.^۷

1. prophet , 2009 , p.46

2. bhūmi

3. parmitās

4. shodhyanga , the Conception of the ten stages of the Buddhisattva, infilibnet . Ac . in , p.86

5. pal . Danna , skt . Dāna ; En . generosity or giving , a form of alms

6. the ten stages , p. 756

7. Geshe <http://www.Fp.mt.org>

زیرا بخشندگی حالت باطنی و عزم درونی است نه مال و دارایی بخشش شده. صفت ویژه و مشخصه‌ی برجسته‌ی بدهیستوگان، کرونا است، برخلاف طریق نیوشندگان و ارهت، شفقت بدهیستوه فراگیر است. زیرا بدهیستوه خود را از دیگر موجودات جدا نمی‌کند تا به آرامش کامل و نیروانه برسد. چون می‌خواهد موجودات دیگر را از بند نادانی و عطش نجات دهد و از روی شفقت فراگیرش هر شایستگی که به سبب اعمال نیکش کسب کرده باشد برای تعالی بخش رنج دیگران صرف می‌کند.^۱ به مایملک دیگران چشمداشت ندارند، قلب مهربانی دارند و در راه درست گام برمی‌دارند. ذهن فریبکاری ندارند، شدیداً به اصول اخلاقی پایدار می‌مانند و دیگران را هم به این کار ترغیب می‌کنند. هم چنین سرشار از شفقت هستند. با اطلاع از رنج موجودات موجب همدردی^۲ می‌شوند.^۳ ناگارجونه شفقت را حقیقت بدهیستوه می‌دانند. «اساس حقیقت بدهیستوه قلب مشفق عظیم^۴ است و همه‌ی موجودات متعلق محبت او هستند.» بدهیستوه به خاطر محبت و شفقت‌اش هرگز موجودات را در رنج و بدبختی رها نخواهد کرد.^۵ شانتی دوه، دعا می‌کند که نتیجه‌ی تلاش‌ها و خدمات او موجب رهایی دیگران از رنج و برخورداری آنها از ایمان و اخلاق و خرد و شفقت گردد. او حتی در عبارتی دعا می‌کند که رنج‌های دیگران بر او وارد شود، یعنی اینکه کرمه‌های بد دیگران را پذیرا گردد و فضایل خود را به آنها بخشد.^۶ در نهایت اینکه کرونا در آئین بودایی از اهمیت والایی برخوردار است:

در آئین هینه‌یانه (تهرواده) به هیچ وجه کرونا و همدردی با دیگران را نادیده نمی‌گیرند، اما تأکیدشان بر روشن‌شدگی فردی است و از این رو مورد انتقاد قرار می‌گیرند. در آئین مه‌ایانه نیز با آن که از فرزاندگی و فراشناخت غافل نیست اما تأکیدش بر کرونا به حدی آشکار است که در این موضوع بر آئین تهرواده سایه می‌اندازد. در آئین

1. Suzuki , 1907 , p. 282

2. Sympathy

3. the ten stages, pp.719-720

4. mahakarunācitta

5. Ibid , pp. 92-94

6. Harvey, Peter, 2000, An Introduction to Buddhist Ethics : Foundation, Values, Issues, Cambridge : Cambridge University Press, p.123

بودای مه‌ایانه، هدف از بدهیستوه شدن گسترش کرونا است. بدهیستوه بی‌وقفه بخشش و دهش را برای گسترش این آموزه ارزشمند انجام می‌دهد و آرزو می‌کند برای دستیابی به روشن‌بینی به خاطر نجات همه‌ی موجودات زنده اعمال ایثارگرانه انجام دهد و بودا شدن خود را به تعویق بیندازد. در مکتب مه‌ایانه، کرونا به عنوان مکمل لازم و ضروری برای پرچنیا و عنصر ضروری در تکامل کمال روشن‌شدگی^۱ مورد تأکید قرار گرفته است. جوهره‌ی دین بودایی مبتنی بر دو اصل بنیادین است که هر دو از اهمیت یکسانی برخوردارند: پرچنیا و کرونا. پرچنیا (معرفت) و کرونا (شفقت) به دو بالی تشبیه شده‌اند که با آنها فرد به جزیره‌ی روشن‌شدگی^۲ پرواز می‌کند. بدهیستوه با بکارگیری خبرگی در ابزار (اوپایه^۳)، همان چیزی که بدهیستوه را قادر می‌سازد تا دو ویژگی پیشین را با یکدیگر هماهنگ و سازگار کند، بهترین روش و مناسب‌ترین آموزه را از سر شفقت و رحمت در صورتی که منافع موجودات اقتضاء کند به نقض احکامی بپردازد یا اعمالی انجام دهد که در شرایط عادی و برای افراد دیگر جایز نیست و موجب سرزنش است. اوپایه آفریده دل پر از مهر شفقت بدهیستوه است. مثلاً یک بدهیستوه حتی ممکن است برای کمک به دیگران عملی انجام دهد که فرجامش دوزخ باشد. یعنی راه بدهیستوه از کرونا، پرچنیا و اوپایه تنیده شده است.

در نماد و هنر مکتب مه‌ایانه، تجسم شفقت، بدهیستوه بزرگ اولوکیثوره^۴ است. توجه کرونا در مفهوم شونیه^۵ ریشه دوانده است یعنی اینکه همه‌ی تبعیضات خود و دیگران کنار گذاشته می‌شود، و به همه‌ی موجودات شفقت کامل و دلسوزی می‌ورزد. از طریق به کمال رساندن شفقت، مهر و دوستی است که هیچ موجودی را حقیر نمی‌شمارد. اگر از نظر معرفت شناختی نگاه کنیم، واقعیت پرچنیاست. اگر از نظر متافیزیکی تعبیر کنیم، شونیه (تهی‌گی) است. [پس شونیه، پرچنیاست و پرچنیا شونیه است]. شونیه و نیروانه همان دهرمه کایه است که بدهیستوه تجلی و مصداق کامل دهرمه کایه است. اما در مکتب

1 - the fully enlightened
 2 - the Island of enlightenment
 3 - Upāya
 4 - the great bodhisattva Avalokiteśvara
 5 - Sūnya

هینه‌یانه (تهرواده) هر چند که کرونا یکی از مقامات ارهت است، اما مشخصه‌ی اصلی او نیست. در حقیقت کرونا نقطه‌ی تفاوت نجات در هینه‌یانه و مه‌ایانه است.^۱ کسی که در پی آزادی مطلق خویش یا هم‌چون خاموش کردن شعله‌ی شمع، در پی محو فردانیت خویش است و کسی که می‌خواهد چونان تنها هدف و آرزو، باززایی و رنج خویش را متوقف سازد، نمی‌تواند مجالی برای ابراز دوستی عام داشته باشد. اما با آن که به نظر نمی‌آید آرمان دوستی و دلسوزی عام باوری رایج در میان هندوان یا پیروان مکتب هینه‌یانه بوده باشد، در مکتب مه‌ایانه این آرمان نقشی با بالاترین اهمیت را دارد. بنابراین، نوع دوستی، دلسوزی عام و شاد بودن با شادی دیگران و اندوهگین و غمگین بودن با رنج دیگران، اصل غالب است. (داسگوپتا، ۱۳۹۴ ش: ۸۹)

اهمیت شفقت و محبت، رحمت در مکتب خراسان عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی مفهوم واحدی را نمی‌توان جایگزین کرونا کرد. مفهوم شفقت و محبت و عشق و مهرورزی در آثار صوفیه مخصوصاً صوفیه‌ی مکتب خراسان بسیار به کار رفته است. مثلاً بهاء ولد الشفقه علی خلق الله را سبب ترک ظلم می‌داند و حتی تأکید می‌کند عدم شفقت بر خلق می‌تواند سبب نزول مرتبه‌ی انسان شود. وی شفقت بر خلق را دلیل و نشانه‌ی تعظیم الله می‌داند و چنانکه از کلام او برداشت می‌شود آن را هم‌چون وظیفه‌ی انسان در نظر می‌آورد، آنجا که می‌گوید: «اکنون الله کارت را پدید کرد و آن تعظیم شفقت بر خلق است.» (بهاء ولد، ۱۳۸۲ ش: ۵۵) عطار نیز مانند بهاء ولد، شفقت بر خلق را از تبعات تعظیم امرالله می‌داند. در بررسی آثار مولانا تجلی مفهوم شفقت و محبت و ایثار و عشق و مهرورزی را می‌بینیم. مولانا خود بزرگ‌بینی را یکی از عمده‌ترین موانع مدارا می‌داند خروج از دایره‌ی تنگ خودپرستی همان است و یکایک بنی آدم را من خویش شمرده و دوستدار بشریت گردیدن همان.

هر که بی من شد همه من‌ها خود اوست دوست جمله شد چو خود را نیست
آینه بی نقش شد یابد بها دوست زانکه شد حاکی جمله نقش‌ها
(م. ۵. ۲۵۶۶ و ۲۶۶۵)

گفت انسان پاره‌ی انسان بود پاره‌ای از نان یقین که نان بود
(م. ۲. ۷۲۶)

چاره‌ی دفع بلا نبود ستم چاره احسان باشد و عفو کرم
(م. ۶. ۲۵۹۰)

مولانا مهر و رقت و محبت را صفات انسانی آدمی در قبال خشم و کینه و شهوت که صفات خوی حیوانی است می‌انگارد و شیرمردان عالم که مدد رسان مظلومان جهان‌اند، محض مهر و رحمت می‌پندارد و آن‌گاه که به وادی عشق با وصف دریای عدم می‌رسد زبان را قاصر شمرده و عشق‌ورزی را دلیل استواری و قوای عالم هستی دانسته و جان هر ذره را عشق می‌داند. کثرت تعاریف مفاهیم شفقت و محبت ... در اقوال صوفیه خراسان من جمله ابراهیم ادهم، ابوالقاسم قشیری و ابوعلی دقاق، احمد غزالی، محمد (ابوحامد) غزالی و ... بسیار است ذکر همه اینها در این مقال نمی‌گنجد. یکی از مفاهیم متناظر با کرونا در عرفان اسلامی، عشق و محبت است. مایه‌ی اصلی و جوهر حقیقی عرفان عشق است و آن ودیعه یا امانتی است الهی که بر دل سالک نهاده شده است و او را به سیر و سلوک برای رسیدن به سرمنزل اصلی وا می‌دارد. مفهوم عشق در قرآن کریم با واژه‌های حُبّ و مشتقات آن و گاه نیز واژه‌ی «وُدّ» به کار رفته است. حُبّ عبارت است از این که سرشت انسان به چیزی که از آن لذت می‌برد میل و رغبت داشته باشد، اگر آن میل تقویت شود عشق نامیده می‌شود و تا جایی می‌رسد که عاشق تمام آن‌چه را که دارد به خاطر متعلق عشقش می‌بخشد. (غزالی (ابوحامد)، ۱۴۲۲ق: ص ۴۲) و گویند که حُبّ گرفته‌اند از حِبّه بکسر الحاء و آن تخمی بود که در صحرا روید. حُبّ را بدین سبب حُبّ خوانند که او تخم حیاتست و همچنانک این حِبّ تخم نباتست. و گویند حُبّ آن چوبهای چهارگانه بود که بهم در گذارند تا سبو بر آن جا نهند. محبت را بدان سبب حُبّ نام کردند که عزّ و دُلّ از محبوب تحمل کند. و گویند که حُبّ اشتقاق از آن حب است حَبّ که آب درو کنند که چون پر شود هیچ دیگر را دراو راه نبود هم چنین چون دل به محبت پر شود هیچ چیز دیگر بغیر از محبوب در او گنج نبود، عاشق کدام، معشوق کدام؟ (قشیری، ۱۳۸۵ش: ۵۵۸)

اما ندانم که عاشق کدام و معشوق کدام؟ و این سر بزرگی است، زیرا که ممکن بود

اول کشش او بود، آن گاه انجامیدن این و اینجا حقایق بر عکس گردد ﴿وَمَا تَشَاءُونَ أَلَا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (سوره دهر / آیه ۳۰) و تا خدا نخواهد [شما نخواهید خواست... یحبهم پیش از یحبونه بود. بلاشک. بایزید گفت: « به چندین گاه پنداشتم که من او را می خواهم، خود اول او مرا خواسته بود. » (غزالی (احمد): ۱۰۳) معروفترین جایی که در قرآن از عشق سخن رفته است، به عشق دوسویهی خداوند و مؤمنان اشاره شده است ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (سوره مائده / آیه ۵۴) شیخ احمد غزالی کتاب سوانح را تیمناً با قسمتی از این آیه آغاز می کند. بدین واسطه رابطه ی حبّ و عشق را مطرح می کند. این آیه همواره مورد توجه اهل ذوق و تحلیل عارفان بوده است و نکات نغزی در ذیل این آیه گفته شده است و دفترها سیاه کرده اند. از جمله عین القضاة همدانی آن را احسن القصص خوانده است. مبداء شروع عشق محبت است. عشق را محبت مفرط یا کمال محبت و نتیجه ی محبت دانسته اند. محبت تعلق دل است بین همت و انس، از نخستین وادی های فناست. چنانکه نصرآبادی گفته است: « محبت الله تعالی به مواظبت بر نوافل یافته می شود قربت او به ادای فرایض حاصل گردد. (کلابادی، ۱۳۷۱ ش: ۴۱۹)

در قرآن کریم واژه محبت یک بار آمده است: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ (سوره طه / آیه ۳۹) (در رابطه با حضرت موسی (ع) است). اما مشتقات آن ۹۴ بار به کار رفته است. عارفان جایگاه برجسته ای برای عشق قائل بوده اند و تأکید بسیار ویژه ای بر آن داشته اند تا فیلسوفان و گوهر ایمان را عاشقی دانسته اند. منشاء و خاستگاه محبت از نظر اسلام به دلایل عقلی و نقلی ثابت شده است که محبت ثمره ی معرفت است و هر که را معرفت به ذات حق تعالی بیشتر باشد محبت او کاملتر است. بدانکه بنای جمله ی احوال عالیه بر محبت است و هم چنانکه بنای جمیع مقامات شریفه بر توبه است. از آن جهت که محبت محض موهبت است، جمله احوال را که مبنی اند بر آن مواهب خوانند. (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۸ ش: ۴۰۴) در قرآن کریم عشق به خداوند، وصف انسان مؤمن است و عشق نسبت با ایمان دارد: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (سوره بقره / آیه ۱۶۵)

راه عشق ورزی انسان به خداوند از طریق پیروی از فرامین اوست. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ؛ بگو خدای را دوست می دارید پس

روی به من کنید تا حق تعالی شما را دوست دارد و گناهان شما را بیامزد) (سوره آل عمران/ آیه ۳۱) نهایت عشق و محبت عبارت است از عشق عارف به تمامی موجودات جهان به عنوان آثار معشوق و جلوه‌های معشوق. عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. تکثرات عالم تجلیات آن کل حقیقی‌اند. عارفی که در پی بدست آوردن عشق آن کل است لاجرم بر تمامی موجودات عالم عاشق می‌شود. ثمره این عشق و محبت رفتار عاشقانه و شفقت‌آمیز با تمامی موجودات است از طبیعت بی جان تا گیاه و حیوان و انسان. یعنی موجودات عالم (به تعبیر عرفا) خلق الله همه از اویند و همه نسبتی با خداوند عالم و منشاء عالم دارند. از دیگر مفاهیم مرتبط، رحمت است. خداوند متعال خود را در قرآن کریم با صفات زیادی به بندگان خویش معرفی فرموده است؛ صفاتی که هر کدام جلوه‌ای از جمال و جلال الهی را به نمایش می‌گذارد. صفت رحمت یکی از این صفات است که در بیش از ۵۰۰ آیه از آن سخن به میان آمده است. در فص شانزدهم فصوص‌الحکم (فص سلیمانی) یکی از مسائل برجسته مطرح شده، رحمت الهی است یعنی بحث در معنا و اقسام آن می‌باشد. ابن عربی بر اساس دو نام الهی، یعنی رحمان و رحیم که در نامه ی سلیمان به بلقیس از آنها یاد شده و نیز در آغاز هر سوره‌ای از قرآن کریم وارد شده است یک اندیشه‌ی فلسفی بنا می‌کند که از بارورترین اندیشه‌ها در عرفان اوست. به لحاظ لغوی میان این دو اسم فرق چندانی نیست، اما این دو اصطلاح خاص ابن عربی با دو اعتبار برای دلالت حق به کار می‌روند که نهایت اختلاف را با یکدیگر دارند. «رحمان» یعنی بخشنده‌ی رحمت امتنان و «رحیم» یعنی بخشنده‌ی رحمت و جوب. رحمت امتنان همان رحمت فراگیری است که همه‌ی خلق را در بر می‌گیرد که بر هر موجودی وجودی خاص او داده می‌شود، بدون اینکه در برابر چیزی یا عوضی داشته باشد. این همان رحمتی است که در قول حق تعالی به آن اشاره شده است. ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (سوره اعراف/ آیه ۱۵۶)

اما رحمت و جوب آن رحمتی است که حق بر خویش واجب کرده است. (عفی، ۱۳۸۶ ش: ۲۶۱-۲۵۹) ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (سوره انعام/ آیه ۱۲) با ترکیب نام الرحمن و الرحیم دو صفت عاشقانه می‌توان فهمید هیچ چیز در نهایت نمی‌تواند از رحمت

خدا جدا باشد محقق یهودی ابن - شمش^۱ تا جای پیش می‌رود که «بسم الله الرحمن الرحيم» را به صورت به نام خداوند بخشنده و عزیز ترجمه می‌کند تا این جنبه کلیدی عشق را مناسب ریشه رحمت القا کند. به علاوه شواهد کتبی وجود دارد که اولین فرقه‌های مسیحیان در جنوب عربستان از واژه رحمانان به عنوان خدا استفاده می‌کردند که احتمالاً به معنای مهربان است.^۲ رسول خدا (ص) که خداوند متعال، عالم را به خاطرش خلق نموده است، نسبت به تمام موجودات رحمت داشته و فلسفه‌ی رسالتشان رحمت به همه‌ی موجودات بود و خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سوره انبیاء/آیه ۱۰۷) در فصوص الحکم در فص دوم (فص شیثی)، شیث فرزند آدم است. شیث به منزله‌ی رحمانیت و بخشش خدا در حق آدم و اولاد اوست. شیث رمز رحمت و بخشش خداوند است. زیرا پس از کشته شدن هابیل، خداوند شیث (واژه عربی به معنی بخشش) را به او داد که موجب ادامه‌ی نسل آدم شود. کلمه‌ی شیثی نماد عطا‌ی الهی است. این عطا از سویی به استعداد موجودات بستگی دارد و نه به خدا، و از طرفی به خدا بستگی دارد که عین ثابته را برای او ثابت گردانیده است. (نک: فصوص الحکم، شیثی) رسول خدا (ص) سفارش نمود: «تخلوا باخلاق الرحمن». در حدیثی به این مضمون آمده است: «مؤمنان نسبت به هم رحمت، محبت و عاطفه‌ی متقابل دارند و مثل اعضای یک پیکرند.» (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۶۷-۶۶)

خداوند به انبیاء و اولیاء رحمت را پیش از علم عطا فرموده است: ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عَلِماً﴾ (سوره کهف/ آیه ۶۵) رحمت در قلب جای دارد و از قلب جاری می‌شود. هر کسی که به معرفت خدا برسد بر همه‌ی بندگان خدا رحمتش را جاری می‌سازد. سالکی که رحمت جزوی دارد اگر بخواهد هدایت‌گر شود لازم است به رحمت کل الهی پیوندد و رحمت فراگیر داشته باشد. یکی دیگر از مفاهیم، ایثار و از خودگذشتگی است. ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (سوره حشر/ آیه ۹) خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، یکی از منازل سلوک را ایثار و فداکاری

1. Ben- shemesh

2. ShahKazemi, Reza, 2010, Common Ground between Islam and Buddhism, Canada, Fonsvitare, p.94

می‌داند و در باب آن می‌نویسد: «ایثار سه درجه دارد: نخستین درجه آن است که دیگران را تا جایی که دین تو را تباه نسازد، راحت را بنهد یا وقتت را تباه نکنند، بر خود مقدم بداری، این کار به سه کار حاصل می‌شود: بزرگ شمردن حقوق دیگران، بیزاری از خست و شیفستگی به مکارم اخلاق دوم ایثار کردن رضای دیگران است مررضای خدای تعالی را حتی اگر در اثر آن محنت‌ها بزرگ شود و بارها (ی زندگی) گران آید و از آن سروسامان و تن ناتوان گردد و این به سه چیز آماده گردد: نیکویی بازگشت (به سوی او) نیکویی اسلام (و تسلیم به او) و قوت صبر درجه سوم ایثار کردن است، ایثار را به خدای تعالی زیرا که خوض کردن تو در ایثار خودت، دعوی کردن در مالکیت است (یعنی ایثار از روی خودخواهی) و ترک کردن توسل رویت ایثار خدای را، و ناپدید شدن توسل در آن گونه ترک کردن.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹ش: ۱۲۱) در کتاب صد میدان هم، میدان شصت و پنجم ایثار است. یکی دیگر از مفاهیم، شفقت است. شفقت نوعی مهربانی همراه با دلسوزی است یعنی مردم به آنچه که از تو طلب می‌کنند عطا کنی و آنان را بر آنچه که توان ندارند مجبور نمایی. یا گفته‌اند: شفقت عبارت است از آن که جز به خوشی دوستان خوشحال نباشی و جز به ناراحتی آنان ناراحت نشوی. (السلمی، ۱۳۶۹ش: ۲) شفقت مریدان و عارفان متفاوت است.

اصطلاح شفقت: دوستی بر پایه و اساس شفقت^۱ بنا نهاده شده است که عصاره اصلی دوستی است شفقت با دلسوزی، همدلی^۲ و همدردی^۳ تفاوت بسیاری دارد. می‌توانیم بگوئیم که دوستی رابطه‌ای دوطرفه است مبتنی بر نیک‌خواهی و نیک‌اندیشی که در آن بارقه‌ای از شفقت به دیگری وجود دارد. شفقت یک مفهوم تکنیکی است که با تمام شباهت و نزدیکی معنایی که به دو واژه‌ی همدردی^۴ و همدلی^۵ دارد، دارای تفاوت عمده- ای با آنهاست. در شفقت عامل فاعلیت agency وجود دارد؛ به این معنا که وقتی شخصی به دوست خود شفقت دارد، درد او را درک می‌کند و برای کاهش درد و بهبود و کیفیت زندگی دوست خود «اقدام فعّالانه» انجام می‌دهد، ولی در همدلی و همدردی اقدام فعّالانه

-
1. compassion
 2. sympathy
 3. pathy
 4. sympathy
 5. pathy

برای کاهش درد صورت نمی‌گیرد به عبارتی در همدلی و همدردی فقط بخش «شناختی» و «احساسی و هیجانی» درگیر می‌شود ولی در شفقت‌ورزی بخش «رفتاری» نیز فعال است. شفقت مریدان رقت قلبی است که خداوند در دل‌های آنان قرار داده؛ اما شفقت عارفان شفقتی است که از نگاه و شهود حق به وصف کرم و عطای واسع او حاصل می‌شود. (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۵۹-۵۸) مرتبه‌ی عالی شفقت، مرتبه انبیاء و بزرگان اهل معرفت است. آنان می‌دانند که هر کس توان رسیدن به حقایق را ندارد. از این رو به خاطر کرم و رحمتی که خدا به آنها عطا کرده بر دیگران ترحم می‌کنند. رسول خدا (ص) بالاترین عبادت را تعظیم امر خدا و شفقت بر مخلوقات می‌داند. این شفقت فقط شامل حال انسانها نمی‌شود بلکه همه‌ی موجودات. گویند شبلی انبانی گندم می‌خرد و پس از طی مسیری طولانی در می‌یابد که موری را در آن انبان با خود آورده و سرگشته کرده است. سعدی گوید:

ز رحمت بر او شب نیارست خفت به مأوای خود بازش آورد و گفت
مروّت نباشد که این مور ریش پراکنده گردانم از جای خویش
(بوستان باب دوم در احسان)

یکی دیگر از مفاهیم، مهرورزی می‌باشد. مهرورزی شامل دو عمل دوست داشتن (که یک طرفه است) و محبت کردن (که دو طرفه است) به چیزی یا کسی که متعلق به آدمی است، نثار می‌شود. در یک سیر منطقی، روند افزایش شوق و میل به شفقت خلق و دوست داشتن پدیده‌های جهان هستی از دوست داشتن یک طرفه به محبت متقابل دو طرفه و آنگاه به عاشقی و سرانجام به اتحاد با معشوق ختم می‌گردد. عشق‌ورزی مقامی فراتر از مهرورزی است و یک نوع از خود گذشتن و ایثار است. البته محبت و عشق در بخشش و انفاق نهفته است و مهر و محبت را در پی دارد. الانسان عیب الاحسان. ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سوره آل عمران/ آیه ۱۳۴) محبت و شفقت انسان به هم‌نوع از مظاهر عشق الهی است و صائب تبریزی چه نیکو گفته است:

من از چشمان خود آموختم درس محبت که چون عضوی به درد آید به جایش دیده می‌گرید
کل عالم از طریق نفس الرحمان وجود یافته است. بنابراین جهان مورد نظر اسلام

غرق در بحر رحمت است. عارفان که طالب ورود به حقیقت‌اند بر رحمت و رحمانیت خداوند که بر غضب او سبقت دارد تأکید می‌ورزند. عارف به همه عشق می‌ورزد و عشق و محبت است که انسان را از دیگر موجودات عالم حتی فرشتگان متمایز می‌سازد. استیس می‌گوید: تجربه‌ی عرفانی و معنوی بنیاد فهم، معرفت و عمل اخلاقی است. تجربه‌ی عرفانی و یکی دانستن و یکی دیدن هستی سرچشمه‌ی کردار اخلاقی به شمار می‌رود. جدا انگاشتن نفوس موجب خودپرستی و خودخواهی می‌شود. اما انسانی که تجربه‌ی اتحاد را از سرگذرانده است، همه‌ی مخلوقات را بخشی از آن واحد می‌داند و به همه عشق می‌ورزد. یعنی شهود عرفانی، عارفان را از منیت و خودگروی و خودمحوری آزاد می‌کند و آنان را به دگرخواهی و شفقت بر خلق فرا می‌خواند. (استیس، ۱۳۸۴ ش: ۳۴۲ - ۳۳۹) و همان‌طور که خداوند متعال را دوست دارد مخلوقات او را هم دوست دارند.

مقایسه و نتیجه‌گیری

از دیدگاه مکتب مه‌ایانه‌ی بودایی، در سیر نزولی وجودی حقیقت واحد نورانی ابتدا در پیکر دهرمه کایه سپس سمبوگه کایه و در نهایت پیکر نیرمانه کایه متجلی می‌شود. آموزه سه پیکر بودایی با آموزه‌ی صدور نوافلاطونی و تجلی وجودی در قوس نزول و تعالی وجودی در قوس صعودی قابل تطبیق است. پیکر دهرمه کایه پیش از تجلی معادل مقام احدیت تجلی نیافته است و در حالت تجلی یافته معادل «الاول» یا «الباطن» یا «الازل» یا همان حقیقت محمدیه است. آنچه در بودیسم اولیه به طور ضمنی و تلویحی باقی مانده است به طور صریح در اسلام و سنتهای مه‌ایانه مانند جودوشین^۱ هر دو بکار رفته است. در این دو سنت خالق چیزی نیست به جز «شفقت کامل» یا عشق به همه. تعالیم مکتب تهرواده درباره کرونا بیشتر روانی و فردی به نظر می‌رسد ولی در مکتب مه‌ایانه کیهانی و جهانی است. شفقت انسان مانند شفقت خداوند به همه‌ی مخلوقات است. ولی شفقت الهی مطلق و نامحدود است در حالیکه شفقت انسانی نسبی و محدود است. اصل این صفت یکی و مشابه است تنها میزان وجودی آن و چگونگی موضوع درجه‌بندی است. ارتباط بین صفت الهی و تجلی انسانی با دو اصل ظاهراً متناقض تشبیه و تنزیه منعکس می‌شود. ولی اسلام و بودا در مرکزیت این عشق دلسوزانه بهم مشابه هستند و برای هر دو سنت این کیفیت انسانی از

پروردگار جدایی‌ناپذیر است که منبع این عشق است و آن را هدایت می‌کند.^۱ در مکتب مه‌ایانه‌ی آئین بودا و تصوف خراسان دو مکتب راز‌گرایانه، که اهتمام خود را فروکاستن رنج انسانها و تقلیل مرارت‌های آنان دانسته‌اند. و اصل شفقت را به عنوان مبنا اختیار کرده‌اند. البته در خراسان قدیم نشو و نما و شکوفایی و تحوّل آئین بودا بیشتر ناشی از حمایت بازرگانان مسافری بود که به دیرها بقاع بودایی بذل و بخشش می‌کردند. پس از ظهور اسلام، بودیسم به شکل ظاهری از این دیار رخت بر بست. اما سنت و عناصر فرهنگ بودایی در اشکال و آموزه‌های اخلاقی در بستر تصوف ایرانی متبلور و متجلی شد. این هم‌جواری جغرافیایی و به سبب مجاورت فرهنگی در مناسک و مفاهیم عارفان مکتب خراسان از عرفان بودایی تأثیر پذیرفتند. این اندیشه‌ی کرونا (شفقت و همدردی) در اقوال و افعال صوفیان خراسان خود را نشان داده است. در حوزه‌ی عرفان اسلامی - عرفان مکتب بغداد از این واقعه و تأثیر آن برکنار مانده است. شفقت از جهت معنا در بودایی و اسلام هم پوشانی نسبی دارد با این تفاوت که مفهوم شفقت در بودایی وسیع‌تر از نظیر اسلامی‌اش است. مفهوم عشق یا محبت فراگیر در سنسکریت (میتری) و در پالی (متّا) به معنای رحمت، محبت و خیرخواهی است به عقیده سوزکی کرونا معادل عشق به معنای مسیحی و اسلامی‌اش نیست بلکه به معنای محبت همراه با دلسوزی است. اما اگر عشق را به معنای قربانی کردن خود به خاطر دیگران بدانیم، در آن صورت این واژه معادل عشق می‌شود.^۲ شفقت بدهیستوه شفقت فراگیر است. شخص بدون شفقت فراگیر مانند خاکستر سرد به جای مانده از آتش است. شفقت در ادبیات بودایی با محبت قرین است، ولی متفاوت از آن بوده عبارت است از آرزوی نجات یافتن و رهایی همگان از رنج و احساس همدردی با آنهاست و مقابل آن سنگ‌دلی است آن‌چنانکه مه‌ایانه بر شفقت تأکید کرده و هدایت موجودات به سوی نجات را به عنوان یک اصل مهمی فرضی کرده در عرفان اسلامی مورد توجه قرار نگرفته بلکه به عنوان امری استحبابی تلقی شده است. با این حال مطالعه‌ی سیره‌ی عملی عرفا حاکی از آن است که آنها نسبت به هم شفقت عام داشته‌اند. محبت در بودایی و اسلام از جهت معنا یکی است ولی از جهت مصداق کاملاً متفاوت است. متعلق

1. shahkazemi , 2010 , p.94

2. Suzuki , 1907 , 296 - 297

عشق عرفانی حضرت حق است، و از آن طریق است که در موجودات نیز سریان می‌یابد: النَّاسُ عيال الله و یا عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. اما متعلق عشق بودایی تمام موجودات است.

اصطلاح دیگر قابل مقایسه با کرونا بودایی رحمت است. رحمت از اسماء الهی است و بر هر چیزی وسعت و سبقت دارد و همه‌ی عالم و موجودات را فرا گرفته است. این مفهوم در متون اولیه کتاب مقدس پالی تا حد زیادی به صورت تلویحی ذکر شده است. می‌توان شاهد عملکرد مشابهی با مهاییانه‌ی بودایی که در آن شفقت نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند و بسیار اساسی کیهانی و اخلاقی در نظر گرفته شده است که به بودا و بوداها انگیزه می‌دهد.^۱ در اسلام تمامی اعمال را نه تنها اعمال مذهبی با بسم‌الله آغاز می‌کنند. مناسب است که تمام اعمال با نام رحمت آغاز می‌شود. در کل مفهوم بودایی محبت فراگیر با مفاهیم عشق و رحمت در عرفان اسلامی و آموزه‌ی کرونا در عرفان بودایی با شفقت در عرفان اسلامی قابل مقایسه‌اند. اندیشه مدارا و شفقت و مهرورزی در هر دو دین مورد توجه قرار گرفته است. کیفیت شفقت عاشقانه برای مسلمانان و بودایی‌ها، در هر دو به عنوان هسته‌ی شخصیت فرد در نظر گرفته می‌شود. در دو دین بزرگ اسلام و بودایی با داشتن پیروان بی‌شمار بخش‌های گسترده‌ای از مشرق زمین را تحت تأثیر قرار داده‌اند و همواره شفقت و مهرورزی مورد اهتمام بوده و این مسئله از نظر علمی، یکی از جنبه‌های مهم اسلام و آئین بوداست و هم از نظر عملی در جامعه (وحدت‌طلبی و صلح‌طلبی) از اهمیت والایی برخوردار است. و اینکه تمامی مخلوقات جهان را از توجه همراه با شفقت خود بهره‌مند کنیم که زمین خالی از دردسر و دشمنی و بدبختی شود. بودا به پیروانش می‌آموزد که شفقت را ترویج دهند به گونه‌ای که به «فضایی که نمی‌تواند رنگ شود» یا «رود گنگی که نمی‌تواند سوخته شود» مبدل شود.^۲ در اینجا مشاهده می‌شود که صفت اخلاقی شفقت بدون استثناء بر تمامی موجودات گسترده است و به روش‌های آموزشی، روانشناختی یا فردی منجر می‌شود. بودا «آزادی ذهن» را کاملاً ساده به عنوان شفقت تعریف می‌کند.^۳ آزادی ذهن، عشق و شفقت است چون ذهنی که لبریز از شفقت است از

1. Shahkazemi, 2010, p. 101

1 - majjhima Nikāya, 1: 27

2 - Anguttra Nikāya, 1: 4

تمامی عوامل نامطلوب خشم و خودخواهی آزاد است چرا که افرادی که منکر وجود خداوند هستند و به او ایمان ندارند رحمت خداوند شامل حالشان می‌شود. انسان باید بتواند این صفت الهی را در خودش منعکس کند و با شفقت و مهربانی رفتار کند. عشق دیگر خواهانه و رویکرد پلورالستیکی و آزاد اندیشی در عرفان و تصوف باعث شده است که زمینه‌ی شهود و گرایش عارفان به وحدت وجود و اینکه همه‌ی مخلوقات را از آن واحد بدانند که نتیجه‌ی آن شفقت به همه‌ی مخلوقات است به علاوه این موضوع نیز در اندیشه‌های بودایی وجود دارد. انسان هر چه در راه سلوک بالاتر رود در مقام تعظیم امر خدا درجات بالاتری را کسب کند، شفقت او بر خلق بیشتر می‌شود در مهاستوه (تعالیم عشق) در کتاب مقدس پالی گفته شده است: شخص باید با ذهنی بدون مرز به تمامی موجودات عشق بورزد، دوستی را بدون هیچ‌گونه محدودیتی در تمام جهان و تمام اطراف متشعشع سازد. یعنی وقتی که من به موجود زنده‌ی دیگری محبت و شفقت دارم به این معناست که با او هم‌احساسم. یا احساسات او را درمی‌یابم. من و تویی از میان می‌رود. شفقت یک احساس آهسته و تدریجی است به سوی محو هویت فردی در نفس کلی. این سیر در ذات عرفان است و عارفان را از خود‌گروی و خود‌محوری آزاد می‌کند و آنها را به دگرخواهی و شفقت بر خلق فرا می‌خواند. همین رفتار مشفقانه یکی از مهم‌ترین اصل روابط انسانی است. که آثار و نتایجی را در پی دارد. نتایج فردی: شفقت، عامل تلطیف روح و تصفیه‌ی نفس، سلامت روح و روان. نتایج اجتماعی: در خانواده در فرایند تعلیم و تربیت، در جامعه همانا صلح و امنیت است چیزی که جامعه جهانی بیش از هر چیز در حال حاضر به آن نیازمند است. از این جهت کرونا (عشق و شفقت و ...) بسیار با اهمیت است.

فهرست منابع

منابع فارسی

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) استیس، و.ت، ۱۳۸۴ ش، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ ششم.
- (۳) السلمی، ابو‌عبدالرحمن محمدبن الحسینی، ۱۳۶۹ ش، مجموعه آثار السلمی، ۳ جلد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۴) بقلی شیرازی، روز بهان، ۱۴۲۶ق، مشرب الارواح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۵) بهاء ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی، ۱۳۸۲ ش، معارف بهاء‌ولد، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- (۶) پاشایی، علی، ۱۳۶۱ ش، بودا، تهران: مروارید.
- (۷) خواجه انصاری، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷ ش، منازل السائرین، ترجمه: عبدالغفور روان فرهادی، به کوشش: محمد عمار مفید، تهران: مولی، چاپ سوم.
- (۸) داسگوپتا، سورندرانات، ۱۳۹۴ ش، سیر تحول عرفان هندی، ترجمه: ابوالفضل محمودی، تهران: سمت، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- (۹) صابری، علی محمد، ۱۳۹۰ ش، سلطان عشق، بررسی آراء و اندیشه‌های شیخ احمد غزالی توسی، تهران: علم، چاپ اول.
- (۱۰) عزالدین کاشانی، محمودبن علی، ۱۳۸۸ ش، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: جلال‌الدین همایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دهم.
- (۱۱) غزالی، احمد؛ باخرزی سیف‌الدین، ۱۳۸۵ ش، دو رساله‌ی عرفانی در عشق، به کوشش: ایرج افشار، تهران: مینوچهری، چاپ سوم.
- (۱۲) عیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۰ ش، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصراله حکمت، تهران: الهام.
- (۱۳) قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۵ ش، رساله قشیریه، تصحیحات و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- (۱۴) کلاباذی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱ ش، تعرف، به کوشش: محمد جواد شریعت، تهران، اساطیر، چاپ اول.
- (۱۵) مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۱ ش، مثنوی معنوی (براساس نسخه‌ی نیکلسون)، تهران: نشر

بهباد.

۱۶) ولفگانگ شومان، هانس، ۱۳۶۲ش، آئین بودا: طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: مروارید، چاپ اول.

منابع انگلیسی

- 1) Aronson, Harvey B ,2008, Love and Sympathy in Theravada Buddhism, Delhi, Motial, Banarsidass.
- 2) Bowker, john(ed), 1997, The Oxford Dictionary of Religions, New York, Oxford University Press.
- 3) Buddhist Text through the Ages, 1964, Tr and coment. By Edward Conze, New York, Evanston and London: Harper and Row Publication.
- 4) shodhyanga , “ the Conception of the ten stages of the Buddhisattva” , infilibnet . Ac . in
- 5) Chitkara, M.G, “bodhisattva philasaphy” Encyclopedia of Buddhism: A world faith main currents in Buddhism , New Delhi , A .P. H , publishing corporation.
- 6) Dhammapada the way of the Truth, translated : from the Pali by sangharakshita, published by wind horse publications ISBN.
- 7) Flower Adornment Sutra(AvatamsakaSura) The Pure Conduct, 1982, Chap. 11, tr, from Chin. Buddhist text translation Society, eds. Bhikshuni Heng Ch`ih, Upasika Kua Tsai, Dharma Real Buddhist University, Buddhist text Translation Society.
- 8) Gethin , Rupert , 1998 , “ the Foundation of Buddhist” , London , oxford university press
- 9) Harvey, Peter,1990, An Introduction to Buddhism, Cambridge, University Press.
- 10) _____, 2000, An Introduction to Buddhist Ethics: foundation , values , Issues , Cambridge: Cambridge university press.
- 11) Irons, Edward A (ed), 2008, Encyclopedia of Buddhism, Newyork, facts on file.
- 12) Makaransky, john, 2012, compassion in Buddhist psychology, ed:by christaphek, Germer and Ronald D , Sigel, Guilford Press.
- 13) Magee, Bryan, 1998, The Story of Philosophy. London, Dorling Kindersley.
- 14) Nyanatiloka, ven, (ed), 1980, Buddhist Dictionary, manual of Buddhist terms and Doctrines, Buddhist publication society.
- 15) Prophet , Elizabeth Carle, 2009, The Buddhic Essence: Ten Stages to Becoming Buddha, Gardiner, Montana: Summit University Press.
- 16) ShahKazemi, Reza, 2010, Common Ground between Islam and Buddhism, Canada, Fonsvitare.
- 17) Suzuki, Daisetz Teitaro,1907, Outline of Mahayana Buddhism, London : Luzac and company.
- 18) The lotus sutra, 2009, Translation and introduction by Gene Reeves, Boston, Wisdom Publications.

- 19) The Sutta-Nipata, a Collection of Verses Being One of the Canonical Books of the Buddhists, 1881, tr. V. Fausboll, in The Sacred Books of the East, Volume 10 part 2, ed. F. Max. Muller, Oxford: Clarendon Press.
- 20) The Ten Bhumis, “ The Stages of Bodhisattvahood” <http://www.heartspace.Org/writings/traditional/TenBhumis.html>.
- 21) “The Ten Perfections”, <http://www.dhammatalks.org/Archiv/Writings/StudyGuides/TheTenPerfections.Htm>
- 22) The Ten Stages: Book Twenty Six of Avatamsaka Sutra, Pdf downloaded from: <http://www.scribd.Com/doc/79020490/Avatamsaka-Sutra-Flower-Garland-Sutra-3-4>
- 23) Thomas, Edward j, 2000, The History of Buddhist thought, Newyork, Dover Publications.
- 24) Williams. paul, 2002, Buddhist Thought, London and Newyork, Routledge.
- 25) _____, 2009, Mahayana Buddhism: the Doctrinal Foundations, London and New York: Routledge.

واکاوی میزان و نقش باورهای مذهبی در حمایت از حقوق زنان با محوریت قانون حمایت از خانواده

نویسه تکویی مهر^۱

عاطفه حسینی فر^۲

چکیده

هر چند اسلام شدیداً مخالف تبعیض علیه زنان است اما از برابری مطلق آنان جانبداری نمی‌کند. طبیعت زن و مرد را به صورت موجودات مکمل یکدیگر در زندگی و جامعه آفریده است. به همین دلیل برخلاف تمدن غرب، اسلام به زنان و مردان حقوق طبیعی آنها را بخشیده نه حقوق مشابه، اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست با تشابه حقوق آنها مخالف است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منزلت والایی برای زن قائل شده است و در همین ارتباط دولت را موظف نموده است حقوق زنان را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و به تامین حقوق همه جانبه افراد اعم از زن و مرد و تساوی عموم در برابر قانون تاکید شده است. با توجه به موازین اسلامی حاکم بر کشور در این مقاله قانون جدید حمایت از خانواده که در سال ۱۳۹۲ به تصویب رسیده را از جهت حمایت از حقوق زنان مورد بررسی قرار می‌دهیم و سه ماده مهم که ارتباطی مستقیم با چالش‌های حقوق زنان دارد بررسی می‌شود. همچنین به سوال اصلی این نوشتار که آیا این قانون نسبت به قوانین قبلی گامی موثرتر در جهت ثبات بنیان خانواده برداشته است یا خیر؟ پاسخ داده شده است و همچنین به بررسی تطابق این قانون با باورهای مذهبی ایرانیان پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

باورهای مذهبی، حقوق زنان، قانون، بنیان خانواده.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، ایران.

Email: nafas.nekouimehr@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، ایران.

Email: atefehoseinifard@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۹

طرح مسأله

از آنجا که حقوق زنان در مواردی، چنان که شایسته است پاس داشته نمی‌شود «نظام حقوق زن و خانواده» یکی از موضوعاتی است که در جامعه ما باید همواره مورد تحقیق قرار گیرد و همان‌گونه که رهبر نظام فرموده‌اند، حرکتی اساسی در جهت احقاق حقوق زنان در جامعه اسلامی صورت گیرد ولی این حرکت باید بر مبنای اسلامی بنا شده و هدف اسلامی داشته باشد و نباید از نظر دور داشت که پاره‌ای به آنچه تعالیم اسلامی دربردارد، تجاهل می‌کنند و خواهان تقلید و تطبیق با غرب هستند و هر آن چه را از دین، درباره حقوق خانواده و زن وارد شده، کهنه و ناشی از شرایط خاص مکه و مدینه بیش از هزار سال پیش می‌انگارند غافل از محرومیتی که جامعه غربی دچار آن بوده و برای رهایی از آن، تلاش‌هایی در غرب کرده‌اند که به نتیجه‌ای جز تفریط از سوی دیگر نرسیدند که به نوبه خود، محرومیت‌های ویژه و جدیدی را به دنبال داشته است: "در سال ۱۸۶۶ میلادی زنان انگلیس با ارسال طوماری با بیش از ۱۵۰۰ امضاً به پارلمان بریتانیا خواستار حق رأی گردیدند - در حالی که زنان مسلمان در عصر پیامبر(ص) در پیمانهای سیاسی شرکت می‌جستند - این دادخواست زنان مورد اعتنای پارلمان قرار نگرفت ولی سازمان‌دهندگان آن سال بعد «جامعه ملی حق رأی زنان» را تأسیس کردند و اعضای آن به "خواهان حق رأی زنان" معروف گشتند آنان تا پایان قرن نوزدهم همه ساله به مجلس دادخواست می‌دادند."

این جریان آواخر قرن هیجدهم توسعه بیشتری یافت و به شکل طرفداری از حقوق زنان در برابر مردان در تمام عرصه‌های زندگی تبدیل شد تا اینکه در سال ۱۹۷۹ میلادی منجر به تدوین «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد گردید و روح اصلی حاکم بر این کنوانسیون، تساوی مطلق و از جمیع جهات بین زن و مرد، تشابه و همانندسازی همه جانبه احکام بدون توجه به جنسیت است. جوامع غربی از افراط به تفریط می‌گرایند و بعد از قرن‌ها محرومیت اجتماعی بسیار زیاد زنان بدون در نظر داشتن تفاوت‌ها و توانایی‌های روحی و جسمی زن و مرد، شعار آزادی و

برابری سر می دهند و هر گونه اختلاف حقوقی را امتیازی برای مرد و تضعیف حقوق زن می پندارند اما اسلام از قرن‌ها پیش، ارزش انسانی زن را برابر مرد دانسته و می فرماید: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اَخْدَاست که همه شما - زن و مرد - را از یک جان و روح آفرید. (آنتونی گیونی، ۱۳۷۷: ۱۹۸)

در اصل چهارم قانون اساسی نیز تصریح شده است که کلیه قوانین و مقررات باید براساس موازین اسلامی باشد لذا هر حرکتی برای اصلاح وضعیت اجتماعی، فرهنگی و حقوقی زنان به تصریح قانون اساسی تنها در چارچوب اجتهاد فقهای جامع الشرایط پذیرفتی است، لذا با توجه به شرائط فرهنگی و عرفی و آداب و رسوم جامعه متناسب با خواسته ها و نیازهای زمان و مکان و به روز رسانی نظر فقهای اسلامی امکان اصلاح قوانین و مقررات در کشور ایران درخصوص زنان و حقوق آنان امکان پذیر می باشد.

در حقوق ایران حق مساوی زن و مرد برای ایجاد علقه زوجیت و عقد نکاح از جهت اینکه قصد و رضای طرفین لازم است تامین شده است، به محض جاری شدن عقد نکاح تکالیف قانونی به عهده زن و مرد قرار می گیرد و هر کدام دارای حقوقی مشخص هستند در قانون مدنی در باب خانواده، حقوق خانواده، شرائط تشکیل خانواده و انحلال آن، روابط زوجین با یکدیگر و فرزندان و ضمانت اجرای حقوق و تکالیف زن و شوهر تعیین شده است. با توجه به نقش مهمی که زن در خانواده دارد و حقوقی که در خانواده از آن برخوردار است در این نوشتار درصدد بررسی مهم ترین حقوق زنان در خانواده که امروزه مورد بحث محققان حقوقی و مدافعان حقوق زنان قرار گرفته است برآمدیم. امروزه درخصوص بحث مهریه و تعدد زوجین و ثبت ازدواج موقت اختلاف نظرات زیادی در جامعه به وجود آمده است از همین رو در این مقاله سعی شده است تا با نقد و بررسی قانون جدید حمایت از خانواده مصوب ۱۳۹۱ به سوال های ذیل پاسخ دهیم:

۱- آیا مهریه سبب ثبات بنیان خانواده می شود؟

۲- آیا محدودیت‌های مطرح شده مهریه در قانون حمایت از خانواده به نفع خانواده است یا خیر؟

۳- تعدد زوجین چه منافاتی با حقوق زنان دارد؟

۴- آیا محدودیت‌های عنوان شده در خصوص تعدد زوجین، در قانون حمایت از خانواده، گامی در جهت ثبات بنیان خانواده است؟

۵- تیت ازدواج موقت چه تاثیری بر حقوق زنان دارد؟

۶- آیا قانون جدید حمایت از خانواده توانسته است مشکلات در خصوص ازدواج موقت را حل کند؟

۱- بررسی حقوق زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران بر اساس اصول و موازین اسلامی است. اصل سوم قانون اساسی دولت جمهوری اسلامی ایران را موظف نموده حقوق همه جانبه افراد اعم از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون را تأمین نماید. همچنین بر رفع تبعیض ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای زن و مرد در تمام زمینه‌های مادی و معنوی تأکید دارد. در این اصل بر مشارکت زنان در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش اشاره شده و تسهیل و تعمیم آموزش عالی و آموزش و پرورش و تربیت بدنی برای همه چه زن و مرد در تمام سطوح را از وظایف دولت شمرده است. در اصل بیستم قانون اساسی همه افراد اعم از زن و مرد بطور یکسان در حمایت قانون قرار دارند. اصل بیست و یکم قانون اساسی دولت را موظف کرده است که حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید. همچنین ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی سر لوحه وظایف دولت است (کدیور، ۱۳۷۵: ۱۳۸). حمایت از مادران به ویژه در دوران بارداری و حضانت فرزند و پشتیبانی از کودکان بی سرپرست وظیفه دیگری است که بر عهده دولت گذاشته شده

است. ایجاد امنیت قضایی با ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان خانواده و بقای امنیت آن برای حضور زنان در محاکم و دادرسی فراهم شده است. زنان در هنگام ازدواج و تشکیل خانواده حقوق و مسئولیتهایی دارند که حق تعیین شروط ضمن عقد و ضمانت اجرایی شروط مندرج در حین زندگی مشترک، حق ثبت رسمی ازدواج زن از حقوق مالی در ایام زوجیت مانند مسکن مناسب، هزینه های جاری اعم از خوراک، پوشاک، هزینه های بارداری و شیر دهی فرزند و پشتوانه مالی تحت عنوان مهریه یا کابین زن از جمله حقوق ضروری و اولیه ازدواج می باشد. حقوق زنان به هنگام انحلال خانواده و متارکه از نکات قابل توجه در قانون اساسی است. زن در صورت عدم امکان سازش پس از مراجعه به دادگاه صالح حق جدایی از همسر را دارد. مثلا در ایام عده حق سکونت در منزل مشترک را دارد و هزینه زندگی او برعهده مرد است و پس از انقضای مدت عده برخوردار از حق ازدواج است. در خصوص نگهداری و حضانت فرزند تا سن هفت سالگی حق و مسولیت با مادر است و حمایت مالی از سوی پدر است و در صورت انقضای یا اسقاط دران حضانت، حق ملاقات با فرزند محفوظ است. همچنین حق مالکیت بر اموال و دارایی های شخصی و حق برخورداری از بهداشت محیط کار، دسترسی فراگیر و عادلانه به امکانات ورزشی و آموزشی و تفریحات سالم از حقوق مندرج در قانون اساسی میباشد. زنان از همسر و پدر و فرزند ارث میبرند و در برابر انجام امور خانه داری و یا شیر دادن فرزند حق دریافت دستمزد از همسر دارند. همچنین حق تعیین مهریه از سوی زن در زمان وقوع عقد ازدواج و دریافت آن از همسر و هر گونه دخل و تصرف در آن از جمله پشتوانه مالی و اقتصادی زنان جامعه ایران است (زاهدی، ۱۳۹۲: ۱۲).

۲- نگاهی تاریخی به قوانین مربوط به حقوق زنان در ایران

تا قبل از سال ۱۳۴۶ قوانین مربوط به نهاد خانواده به طور پراکنده در قوانینی مانند قانون مدنی آمده بود ولی لزوم توجه هر چه بیشتر به نهاد خانواده این الزام را برای مقنن بوجود آورد که به شکل اختصاصی بپردازد. اولین قانونی که به شکل خاص به نهاد خانواده پرداخت قانون حمایت خانواده مصوب سال ۱۳۴۶ است. از مهمترین نوآوری های

این قانون میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۲. محدود کردن اختیار مرد در طلاق

تا قبل از تصویب این قانون بر اساس ماده ۱۳۳ قانون مدنی، مرد میتواند زن خود را بدون رعایت تشریفات خاصی طلاق دهد و در واقع این اختیار مرد در خصوص مطلق بود ولی در این قانون طبق ماده ۸ آن قانون اجرای صیغه طلاق موکول به رسیدگی دادگاه و صدور گواهی عدم سازش شده است و ضمن آنکه در تقاضا نامه صدور گواهی بایستی علل تقاضا به شکل موجه قید میشد (صانع پور، ۱۳۷۸: ۴۵).

۲-۲. محدود کردن اختیار مرد برای ازدواج مجدد

ماده ۱۴ قانون حمایت از خانواده مصوب سال ۱۳۴۶ اختیار مرد برای ازدواج مجدد را موکول به اخذ اجازه از دادگاه کرده است و دادگاه در صورتی میتواند به مرد اجازه ازدواج مجدد دهد که توانایی مالی مرد و قدرت او به اجرای عدالت احراز کرده باشد و برای مردی که بدون اجازه دادگاه ازدواج کند مجازات تعیین کرده است. و در صورتی که چنین اتفاقی بیوفند زن اول میتواند از دادگاه تقاضای طلاق کند.

۳-۲. محدود کردن اختیار مرد در منع اشتغال زن

بر اساس ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی، شوهر میتواند زن خود را از اشتغال به اموری که با مصالح خانوادگی یا حیثیت خود یا خانواده او منافات داشت منع کند. در واقع شوهر به تشخیص خود میتواند زن خود را از اشتغال منع کند ولی در ماده ۱۵ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۴۶ قید با تایید دادگاه به آن اضافه شد.

۳. نقد و بررسی مادهی ۲۳ لایحهی حمایت از خانواده (تعددزوجه)

تک همسری طبیعی ترین و متعارف ترین شکل زناشویی است. تعدد زوجات از ابتکارات اسلام نبوده بلکه آن را به عنوان یک پدیدهی اجتماعی با توجه به مصالحی و در شرایط استثنایی و مشروط به شرایطی از جمله رعایت عدالت میان همسران به شکل امضایی پذیرفته است. تعدد زوجات یک مسئلهی شخصی نیست و باید قانون گذار با رویکرد اجتماعی و حقوقی و با احراز شرایط لازم به عنوان شرایط صحت چنین ازدواجی

آن را اجازه دهد. لایحه‌ی جدید حمایت خانواده مصوب ۱۳۸۶، برخلاف قوانین حمایت خانواده مصوب ۱۳۴۶ و ۱۳۵۳ در زمینه‌ی تعدد زوجات بسیار ناقص و مبهم است. برای نمونه، ماده‌ی ۲۳ این لایحه، نه تنها به مفهوم عالی عدالت در قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۴۶، که شرط تعدد زوجات در اسلام است، توجهی ننموده بلکه مفهوم عدالتی را که در قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳ مطرح بود نادیده گرفته است. قانون‌گذار جدید، احراز توانایی مالی مرد را تنها شرط تعدد ازدواج دانسته، زیرا صرفاً به تعهد اجرای عدالت بین همسران که علاوه بر اینکه مستند فقهی ندارد، فاقد ضمانت اجرای مدنی و کیفری می‌باشد، اشاره نموده است. لایحه‌ی جدید، بدون توجه به واقعیت جامعه و مقتضیات زمان و مکان، رضایت همسر اول را شرط تعدد زوجات نمی‌داند و به نظر می‌رسد علاوه بر اینکه چنین شرطی نمی‌تواند غیرمشروع باشد، دارای آثار و فواید فراوانی در جهت حسن معاشرت زوجین، تشدید مبانی خانواده و استحکام و ثبات آن است (رهنورد، ۱۳۶۶:۱۴).

در جهت حفظ مصلحت خانواده‌ها و جلوگیری از سوء استفاده‌ی برخی مردان از تعدد زوجات و تثبیت نظارت قضایی و با استفاده از ماده‌ی ۱۴ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۴۶، مواد ۸، ۱۶ و ۱۷ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳، ماده‌ی ۱۰۴۳ و تبصره‌ی ماده‌ی ۱۰۴۴ و ماده‌ی ۱۰۴۹ قانون مدنی و اصل ۱۷۱ قانون اساسی و مواد ۲۳ و ۴۷ لایحه‌ی جدید حمایت خانواده مصوب ۱۳۸۶ هیئت دولت، مواد ۲۳ و ۲۴ با تبصره‌های چهارگانه آن به عنوان جایگزین ماده ۲۳ لایحه اخیر، پیشنهاد می‌گردد:

ماده ۲۳- اختیار همسر دائم و موقت بعدی از سوی مرد با داشتن همسر، منوط به اجازه‌ی دادگاه پس از احراز موارد زیر به صورت توأمان است: ۱- توانایی اجرای عدالت میان همسران. ۲- توانایی مالی مرد. ۳- رضایت همسر یا همسران فعلی. دادگاه با انجام اقدامات ضروری باید اطمینان به شرایط سه گانه مذکور حاصل نماید.

تبصره ۱. هرگاه مرد بدون تحصیل اجازه از دادگاه، مبادرت به ازدواج نماید، صحت چنین ازدواجی منوط به تنفیذ دادگاه است. همچنین، مرد علاوه بر مجازات حبس تعزیری

از شش ماه تا یک سال مسئول جبران خسارت‌های مادی و معنوی همسر یا همسران فعلی خود است.

تبصره ۲. هرگاه دادگاه در اثر تقصیر یا اشتباه اجازه‌ی تعدد زوجات را صادر نماید، در صورت تقصیر، مقصر در برابر ضرر مادی یا معنوی همسر یا همسران فعلی زوج ضامن است.

تبصره ۳. هر عاقدی که عالم به ازدواج سابق مرد باشد و اقدام به اجرای صیغه‌ی تعدد زوجات نماید، علاوه بر حبس تعزیری از شش ماه تا یک سال مسئول جبران خسارت‌های مادی و معنوی همسر یا همسران فعلی زوج است.

تبصره ۴. هر سردفتری که بدون اجازه‌ی دادگاه اقدام به ثبت تعدد زوجات نماید، علاوه بر حبس تعزیری از شش ماه تا یک سال، مسئول جبران خسارت‌های مادی و معنوی همسر یا همسران فعلی زوج است و به انفصال دائم از شغل سردفتری محکوم می‌شود.
ماده ۲۴ - در موارد زیر رضایت همسر یا همسران فعلی جهت تعدد زوجات لازم نیست، اما در هر صورت اجازه‌ی دادگاه پس از احراز موارد اول و دوم ماده‌ی ۲۳ ضروری است:

۱. عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی؛
۲. عدم تمکین زن از شوهر؛
۳. ابتلای زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج به نحوی که دوام زناشویی برای طرف دیگر در مخاطره باشد؛
۴. محکومیت زن به حکم قطعی به مجازات پنج سال حبس یا بیشتر یا به جزای نقدی که در اثر عجز از پرداخت منجر به پنج سال بازداشت شود یا به حبس و جزای نقدی که مجموعاً منتهی به پنج سال یا بیشتر حبس و بازداشت شود و حکم مجازات در حال اجرا باشد؛
۵. ابتلای زن به هرگونه اعتیاد مضر که به تشخیص دادگاه به اساس زندگی

خانوادگی خلل وارد آورد و ادامه‌ی زندگی زناشویی را غیرممکن سازد؛

۶. ترک زندگی خانوادگی از طرف زن؛

۷. عقیم بودن زن؛

۸. غائب مفقودالاثر شدن زن.

۴. نقد و بررسی ماده‌ی ۲۲ لایحه‌ی حمایت از خانواده (پرداخت مهریه)

تلقی نادرست از فلسفه وجودی و وضعیت حقوقی مهریه و تسامح اکثر زنان در مطالبه و اخذ آن که ضرب‌المثل معروف «کی داده و کی گرفته» را تداعی می‌کند، منجر به این شده است که مردان تعهدی نسبت به پرداخت آن در خود احساس نکنند. لذا اگر آن گونه که ماهیت حقوقی مهر اقتضا دارد در عرف معمول می‌شد، مردان و خانواده‌هایشان با دادن وعده و عیدهای خارج از توان، به راحتی زیر بار مهریه‌های بالا نمی‌رفتند و با تامل بیشتری در این وادی قدم می‌گذاشتند. امروزه مهریه‌های بالا تبدیل به مساله‌ای اجتماعی در جامعه ایران شده است. برخی معتقدند افزایش سن ازدواج، کاهش نرخ ازدواج، افزایش چشم و هم‌چشمی‌ها، بالا رفتن هزینه‌ها و تشریفات ازدواج همچون توقع تهیه جهیزه کامل توسط خانواده دختر، مانعی برای رهایی زن از قید زندگی ناموفق و خارج از تحمل است و مهم‌تر از همه افزایش زندانیان مهریه (جمعیت کیفری زندان‌ها) و به تبع آن فروپاشی خانواده‌ها و... را از دیگر کارکردهای منفی مهریه‌های بالا می‌شمارند؛ بنابراین قضاوت در مورد تاثیر حمایت قانونی از مهریه بر استحکام یا فروپاشی خانواده، بستگی به زاویه نگاه ما به موضوع دارد (مهرپور، ۱۳۷۹: ۴۵).

بعد از تصویب قانون جدید حمایت خانواده عموماً این تصور غالب شده است که وصول مهریه به میزان بیش از ۱۱۰ سکه تمام بهار آزادی یا معادل آن صرفاً منوط به معرفی اموالی از زوج توسط زوجه است ولی جهت اجبار زوج به پرداخت مهریه کمتر از این میزان، امکان اعمال حبس ناشی از محکومیت‌های مالی همچنان باقی است. به موجب ماده ۲۲ قانون حمایت از خانواده مصوب ۱ اسفندماه ۱۳۹۱: «هرگاه مهریه در زمان وقوع عقد تا یکصد و ده سکه تمام بهار آزادی یا معادل آن باشد، وصول آن مشمول مقررات ماده ۲

قانون اجرای محکومیت‌های مالی است. چنانچه مهریه، بیشتر از این میزان باشد در خصوص مازاد، فقط ملائت (توانایی مالی) زوج ملاک پرداخت است (جهانگیر، ۱۳۸۶: ۶۸).

به نظر می‌رسد که مفیدتر آن است که از طریق اطلاع‌رسانی حقوقی به زنان و دخترانمان بیاموزیم که محدود کردن میزان مهریه به ضرر آنان نیست بلکه به سودشان است چرا که اگر مردی در ابتدای ازدواج با میزان نامتعارفی از سکه موافقت می‌کند و بعد می‌بیند که عملاً پرداخت آن برایش غیرممکن است، حتی اگر آن خانم او را وادار به پرداخت کند، مرد با سوءرفتار و خشونت رفتاری زن را وادار به بخشش آنچه که برای او تعیین شده است، می‌کند. بنابراین صرف وضع مواد قانونی در مورد مهریه نمی‌تواند عامل خوشبختی باشد، چون اگر طرفین این عقد یعنی زن و مرد دارای تعهدات اخلاقی نباشند، دست به هر کاری می‌زنند که طرف مقابل را به زانو درآورند. در اصل قرار بود مهریه هدیه‌ای باشد که توسط مرد به زن به مناسبت وقوع ازدواج یا پس از آن پرداخت می‌شود. متأسفانه زمینه‌ها و عوامل متعدد اقتصادی، قانونی، همچنین نگاه و بینش صرف مادی از سوی برخی در امر ازدواج موجب شد مهریه تا حدود زیادی از فلسفه اولیه خود خارج شده و به عامل تفاخر، چشم و همچشمی یا ترس از آینده و نداشتن پشتوانه و تأمین مناسب برای روز مبادا تبدیل شود. همین امر قانونگذار را واداشت تا به هدف کنترل و مهار تبعات سوء مهریه‌های غیرمتعارف چتر حمایتی خود را صرفاً به میزان ۱۱۰ سکه بازنگه دارد و مازاد بر آن تعداد، دیگر مشکل مدعی است (ارفعی، ۱۳۷۲: ۵۸).

۵. نقد و بررسی ماده‌ی ۲۱ لایحه‌ی حمایت از خانواده (ثبت ازدواج موقت)

مُتَعَه یا نکاح مُنْقَطِع یا ازدواج موقت که به صیغه نیز معروف است، نوعی از ازدواج در مذهب شیعه است که در آن عقد ازدواج برای مدت معین و محدودی با مهریه‌ای معلوم، بین زن و مرد بسته می‌شود و با پایان آن رابطه‌ی زوجیت خودبه‌خود منقضی می‌شود. در میان مسلمانان در مورد جواز این ازدواج اختلاف نظر است. اهل سنت، اباضیه

و زیدیان آن را حرام و شیعیان امامی آن را مشروع و صحیح می‌دانند
عدم اجبار قانون‌گذار در گذشته بر ثبت ازدواج موقت منجر به این شده بود که در
بسیاری از موارد ازدواج موقت ثبت نشده و زنان در صورت بارداری با مشکل جدی
به‌عنوان اثبات نسب کودکان روبه‌رو شوند. این زنان برای گرفتن شناسنامه فرزندشان هیچ
مدرکی برای اثبات هویت بچه ندارند. در بسیاری از موارد زنان نمی‌توانند ثابت کنند که
فرزندشان حاصل ازدواج موقت است و در موارد متعدد مردان چون مخفیانه ازدواج موقت
کرده‌اند، به محض اینکه متوجه بارداری همسر صیغه‌ای‌شان می‌شوند، رابطه را قطع و
ردشان را پاک می‌کنند. معمولاً در این ازدواج‌ها مردان آدرس دقیقی از خود به زن
صیغه‌ای نمی‌دهند و اگر هم او آدرس جایی را بداند، برای آن که مسئولیت بچه را
نپذیرند، از آن‌جا نقل مکان می‌کنند و هیچ‌وقت سراغی از فرزند خود نمی‌گیرند.

از آنجایی که نظام حقوقی جمهوری اسلامی در جهت محوریت و استواری روابط
خانوادگی نکاح دائم را مبنای تشکیل خانواده می‌داند ما نیز باید تمام توان خود را بکار
گیریم تا ازدواج دائم در جامعه شکل گیرد.

اسلام باب چند همسری را محدود نموده و در عین حال نسبت به آن تذکر داده است
و قرآن مردان را به داشتن چند همسر ترغیب نمی‌کند بلکه آن را محدود و انذار نموده
است و مردان را ترغیب می‌کند به یک همسر اکتفا کنند و می‌فرماید اگر بیم دارید که
نتوانید میان زنان خود به عدالت رفتار کنید پس به یک زن اکتفا کنید. نگارنده به‌عنوان
یک حقوقدان چنین شکلی از ازدواج را توصیه نمی‌کند. مطابق ماده ۲۱ قانون حمایت
خانواده فوق‌الذکر، ثبت ازدواج موقت در موارد بارداری شدن زوجه، توافق طرفین و شرط
ضمن عقد الزامی است. در واقع هر امر پنهانی از جمله ازدواج موقت به ضرر خانواده و
برخلاف شعارهای بشردوستانه است. اینکه ما بگوییم ازدواج موقت در صورت بارداری شدن
زن ثبت شود یعنی تا بارداری شدن زن این شکل از ازدواج می‌تواند پنهان بماند. و همچنین
برای عدم ثبت صیغه در صورت بارداری شدن زن، ضمانت‌اجرای کیفری برای شوهر

پیش‌بینی نشده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۸۷).

در کل، تمام تشریفات را که قانونگذار پیش‌بینی کرده است عمدتاً مبنی بر این است که سند رسمی قابل استنادی بین طرفین وجود داشته باشد؛ اما اگر نکاح موقت به صورت شفاهی منعقد شده باشد تمامی این حمایت‌ها از بین می‌رود. فرض کنید ازدواج موقتی بدون ثبت و بدون وجود سندی منعقد شود و به دنبال آن یکی از طرفین بعضی از مسائل اخلاقی عقد را منکر شود یا اینکه ادعاها را به شکلی دیگری مطرح کند، در این صورت چگونه می‌توان خلاف آن را ثابت کرد؟ به نظر من تحولات قانون جدید حمایت خانواده حمایت قابل ملاحظه‌ای از ازدواج موقت نکرده است. حتی این امکان وجود داشت که قانون تشکیل مراجعی به جز مراجع رسمی را پیش‌بینی کند که حداقل یک سند ابتدایی بتوان از ازدواج موقت تهیه کرد تا نظارت هم وجود داشته باشد و در مواقع لازم، بتوان به آن دسترسی داشت و به آن استناد کرد؛ در حالی که این موضوع را هم قانونگذار پیش‌بینی نکرده است (آقایی، ۱۳۷۶: ۴۵۷).

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

۱- از ایرادات مطروحه در قانون جدید ماده بحث برانگیز ۲۲ قانون جدید حمایت خانواده می‌باشد. ماده‌ای که در ذهن مردم به شکل خاص مهریه را تا ۱۱۰ سکه بهار آزادی می‌شناساند. طبق ماده ۲۲ «هرگاه مهریه در زمان وقوع عقد تا یکصد و ده سکه تمام بهار آزادی یا معادل آن باشد، وصول آن مشمول ماده ۲ قانون اجرای محکومیت‌های مالی است. چنانچه مهریه بیشتر از این میزان باشد در خصوص مازاد، فقط ملائت زوج ملاک پرداخت است...» ملاحظه می‌گردد تا ۱۱۰ سکه تمام بهار مشمول ماده ۲ و بیش از آن نیاز به اثبات ملائت و دارابودن زوج است. ماده ۲ قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی که در آن مجازات حبس برای کسانی که قادر به پرداخت مال مورد بدهی خود نیستند در نظر گرفته است در سالهای گذشته همواره ابزار و اهرم فشاری برای طلبکاران مالی در مسائل خانواده برای پرداخت مهریه بوده است. بنظر می‌

رسد ماده ۲۲ قانون جدید مشکلی را حل ننماید چرا که اصلاح ماده ۱۸ آئین نامه اجرائی موضوع ماده ۶ قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی که در مرداد ماه ۹۱ توسط رئیس قوه قضائیه ابلاغ و اجرا می گردد اصل به عدم امکان حبس زوج است مگر توجه توانایی او را اثبات نماید. طبق بند ج ماده ۱۸ در سایر موارد چنانچه ملالت محکوم علیه نزد قاضی دادگاه ثابت نباشد از حبس وی خودداری و چنانچه در حبس باشد آزاد می شود. اگرچه در این زمینه در محاکم رویه یکسانی وجود نداشته و بعضی بدلیل مخالفت این بخشنامه با قانون به آن عمل نمی نمایند اما این بخشنامه اجرای غالب احکام قطعی دعاوی مالی را متزلزل نموده و حتی در زمینه ماده ۲۲ قانون جدید حمایت نیز قابل اعمال است و می توان به آن استناد کرد، بنابراین همانگونه که ذکر گردید ماده ۲۲ قبل از لازم الاجرا شدن عملاً فاقد کارایی لازم شده است و ۱۱۰ سکه نیز نمی تواند به این امر انسجام خاص دهد....

امادر پایان میتوان این قانون را جزء قوانین با کارنامه خوب دانست چرا اینکه در آن به دردهای موجود در اجتماع و خانواده پرداخته است سعی در پاسخگویی و ایجاد راه حل در مشکلات و معضلات اجتماعی دارد.

۲- از جمله مسائل بحث براگیز در جامعه و مجلس ماده ۲۱ قانون جدید بود که در آن به بحث نکاح موقت اشاره دارد. در این ماده ثبت ازدواج موقت در ۳ مورد الزامی شناخته شده است: ۱- باردار شدن زوجه ۲- توافق طرفین ۳- شرط ضمن عقد. اگر چه قانونگذار تلاش نموده تا بحث نکاح موقت را ساماندهی کند اما بنظر می آید بدلیل اعتراضات فراوان به مقصود خود نائل نیامده است.

۳- ممنوعیت مرد از داشتن همسر دوم در قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ و تجویز رسمی، علنی و قانونی در قانون حمایت از خانواده جدید/ ۹۱: برابر ماده ۱۶ قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳؛ مرد نمی توانست با داشتن زن، همسر دوم اختیار نماید، مگر در موارد ذیل: (رضایت همسر اول، عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی، عدم تمکین زن از شوهر، ابتلاء زن به جنون یا امراض صعب العلاج، محکومیت

زن به پنج سال حبس قطعی یا عجز از پرداخت جزای نقدی و حبس ناشی از آن، ابتلاء زن به هرگونه اعتیاد مضر، ترک زندگی خانوادگی از طرف زن، عقیم بودن زن، غایب مفقود الاثر شدن زن به ترتیب مقرر در آن ماده). تحقق این مهم و تجویز دادگاه برای اختیار همسر جدید منوط به تحقیق از زن فعلی / نخست و احراز توانائی مالی مرد و اجرای عدالت در مورد بند یک ماده ۱۶ (رضایت همسر اول) برابر بخشی از مفاد ماده ۱۷ آن قانون بوده است. همچنین، طبق مفاد قسمت اخیر ماده ۱۷ قانون یاد شده؛ هرگاه مردی با داشتن همسر، بدون تحصیل اجازه دادگاه مبادرت به ازدوج نماید به حبس جنحه ای از شش ماه تا یک سال محکوم می گردد. این مجازات مشمول عاقد و سر دفتر ازدواج و زن جدید نیز می شد، اما در قانون جدید نه تنها الزام و تکلیف بازدارنده مزبور، بنا به دلایل نامعلومی و به کلی حذف گردید، بلکه با ابداعی تدوین کنندگان آن، مرد می توان نسبت به ثبت ازدواج موقت خویش، در صورت وجود شروط مقرر در ماده ۲۱ و یا عدم الزام به ثبت آن، در صورت فقدان وجود موارد مزبور اقدام کرده و بدون رعایت الزامات موصوف مبادرت به ازدواج موقت نماید. بدین ترتیب، ازدواج موقت، صرف الزام به ثبت آن یا عدم الزام به ثبت آن، با فرض فقدان وجود موارد مزبور با حذف عملی مواد ۱۶ و ۱۷ قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ و حذف عملی و عینی کلیه حمایت های قانونی مقرر نسبت به زن / همسر اول و ایجاد امکان عملی تعدد زوجات موقت بدون وجود الزامات مزبور و ترویج عینی تعدد زوجات به ترتیب موصوف، برابر قانون اخیر رسمی و قانونی و مجاز شمرده شده است؟! بی آنکه، قانونگذار کنونی به تبعات حاصل از گسترش فراگیر ازدواج موقت در بین مردان و آثار حاصله نسبت به خانواده ها و روابط زوجیت فعلی و سرنوشت زنان و فرزندان آنها و نیز تضمین سلامت آنها و آثار پیدا و پنهان آن بر فرهنگ و سلامت جامعه و بروز نابهنجاری های متعدد حاصل از آن، برخلاف الزامات قانونی مقرر در قانون اساسی و قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ توجهی نموده باشد.

فهرست منابع

- ۱- مهرپور، حسین (۱۳۷۹)، مباحثی از حقوق زنان، (تهران: انتشارات اطلاعات)، چاپ اول.
- ۲- آقایی، بهمن (۱۳۷۶)، فرهنگ حقوق بشر، (تهران: گنج دانش)، شماره ۲.
- ۳- ارفعی، عالیہ (۱۳۷۲)، حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی، (تهران: وزارت امور خارجه)، جلد ۱.
- ۴- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، حقوق خانواده، (تهران: گنج دانش)، جلد ۲.
- ۵- زاهدی - عاطفه - (۱۳۹۲)، قانون حمایت خانواده، (تهران: انتشارات جنگل)، جلد ۳.
- ۶- جهانگیر، منصور (۱۳۸۶)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، (تهران: انتشارات دوران).
- ۷- صانع پور، مریم (۱۳۷۸)، بررسی تاریخی منزلت زن، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی)، چاپ دوم.
- ۸- کدیور، جمیلہ (۱۳۷۵)، زن، (تهران: انتشارات اطلاعات).
- ۹- رهنورد، زهرا (۱۳۶۶)، سفر به دیار زنان، (تهران: انتشارات سروش)

صفحات ۲۳۲ - ۲۱۵

جسارت‌های معنوی عرفانی در مضامین شعری در سروده های اخوان

لیلا سایگانی^۱

حبیب جدیدالاسلامی قلعه نو^۲

چکیده

بی تردید مهدی اخوان ثالث یکی از مهم‌ترین شاعران نسل پسا نیمایی است که اشعارش به تعبیر اکثر پژوهش‌گران ادبیات معاصر ایران، ترکیبی است شاعرانه و هنرمندانه از سنت شعر کلاسیک فارسی و شعر نو نیمایی. اخوان ثالث نماینده‌ی نسلی از شاعران است که هم به اجتماع و تحولات آن متعهد است و هم به لحاظ ادبی، شعرش از غنایی خاص برخوردار است. در واقع او شاعری است که هم به فرم ادبی اهمیت می‌دهد و هم به محتوای شعرش توجه بسیاری می‌کند. از این‌رو، با فهم چنین خصیصه‌هایی در شعر او، بسیاری تلاش کرده‌اند تا با خوانش‌های جدید، ابعاد ادبیات اخوان ثالث را کشف و بررسی کنند.

شعر اخوان ثالث، توانایی منحصر به فردی برای خوانش‌های مدرن نقد ادبی را دارد. شعر اخوان، سرشار از باستان‌گرایی، آشنایی‌زدایی، کارکردهای متفاوت معنایی و ویژگی‌های خاص زبانیست. در این مقاله تلاش کرده‌ایم با استفاده از شیوه‌ی خوانش متون ادبی، شعر او را از منظر مضامین شعری مورد تجزیه و تحلیل ادبی قرار دهیم.

خواننده این تحقیق در می‌یابد از لحاظ اندیشه، شعر اخوان از تنوع مضامین و درون مایه‌های معنای چندانی برخوردار نمی‌باشد و عمده‌ترین دلمشغولی ذهن او را مسایل اجتماعی، یأس و نومیدی، ایران دوستی و عشق شکل می‌دهد که با شگردهای زبانی به طرق مختلف بیان شده.

واژگان کلیدی

اخوان، ادب معاصر، مضمون، شعر نو، درون مایه.

۱. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.
Email: sayegani55@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mehdi136400@yahoo.com

طرح مسأله

مهدی اخوان ثالث شاعری است که با پیروی از نیما به سرودن شعر نو پرداخت. او با آمیختن زبان خراسانی و زبان معمول و متداول امروزی ما و زبان شعرهای نیما توانست به حق و تمام قد از نیما و زبان و بیانش دفاع کند. شعرهایی اجتماعی، سیاسی گفت که به وسیله خواندن آنها می توان به عمق و ژرفای تاریخ سی چهل ساله ی معاصر ما رسید. او بود که بعد از مرداد ۳۲ و آن همه خروش و جنب و جوش مبارزات مردمی مانند دیگر شاعران دهه سی سرخورده شد اما مانند آنها قد راست نکرده و از امید دم نزد بلکه از سرخوردگی، یاس و بیهودگی گفت و همیشه و همه حال بر سلطه بود نه با سلطه. او بر خلاف دیگر شاعران آن دوران مانند فروغ و شاملو دغدغه حال داشت آن هم در ایران نه در جهان، او نگران فرو ریختن هیبت گذشته ی سرزمینی بود که در گذشته فرو ریخته بود. استخراج و تبیین مهمترین عناصر زبانی و محتوایی و مضمونی شعر اخوان در تمام منظومه هایش در ادب معاصر مهم محسوب می شود.

این پژوهش بر اساس هدف، بنیادی، از منظر ماهیت و روش، توصیفی - تحلیلی و از حیث روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای، میدانی و اینترنتی می باشد. برای انجام این پژوهش، به مراکز اطلاع‌رسانی معتبر، کتابخانه‌ها و پایگاه‌های اینترنتی متعددی مراجعه شده است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود

برجسته ترین مضامین در شعر مهدی اخوان ثالث

مضامین شعری اخوان از تنوع زیادی برخوردار نیست. اخوان ثالث چند موضوع محدود را بارها و به طرق مختلف و از زوایای متفاوت تکرار نموده است به گونه ای که خواننده از تکراری بودن آنها ملول نمی شود ولی معلوم نیست چرا به تنوع و گستردگی درون مایه های شعری توجه نداشته است. بررسی دلایل این مطلب را باید واگذار کرد به مجال دیگری.

درشت ترین ذهنیات اخوان یا پرکاربرد ترین درون مایه های شعری او را در اینجا بر می شمیریم و چند مثال هم از باب نمونه ذکر میکنم. هر کس به اشعار اخوان تورقی بزند این موضوعات را بیشتر از همه می یابد:

- یأس و نومیدی و خشم و خروش و نفرت

یکی از خصوصیات بارز شعر اخوان، یأس و بدبینی نسبت به جامعه و روزگار است که سایه خود را در غالب اشعار او به اشکال متفاوت افکنده است. تخلص اخوان (م.امید) در برابر سیاهی و یأس حاکم بر شعرش در حکم طنز است! هر چه از اوایل کارهای او پیشتر بیاییم این ناامیدی پررنگتر می شود، درک این مسأله و چگونگی و علت‌های آن، در شناخت اشعار اخوان اهمیت ویژه ای دارد که سعی خواهیم کرد تا گذری بر آن داشته باشیم:

اصولاً افکار و وجدانیات آدمی زاییده محیط و شرایط اجتماعی است که شخص در آن زندگی می کند... البته نباید فراموش کرد که بشر در عین حال که محصول محیط طبیعی و اجتماعی است، با دخل و تصرف در طبیعت، محیط خود را دگرگون می کند...؛ پس غایت هنر را خود هنر نیم توان پنداشت. هنرمند در تکاپوی خود و برخوردهایش با زندگی و اصول و ارزشهایی چون: «سودجویی، هرج و مرج، ماده پرستی، تحقیر آدمیت، جنگ دایمی انسان با انسان، دروغ و ریاکاری که زندگی بر او تحمیل می کند، یا مجبور به پناه جستن به گوشه ای می گردد یا به دنیای جادویی سمبولها و مفاهیم موهوم رومی کند یا واقعیت زندگی را انکار می کند چون در خود یارای ایستادگی نمی بیند یا از آن می گریزد و نومیدانه تسلیم می شود یا به شکلی از اشکال به مقابله با آن بر می خیزد که در هر صورت نفرت او از زندگی و آشفستگیهای آن، پایه و اساس این رفتارها می گردد. (پرهام: ۱۳۷۱: ۱۹-۱۵).

اخوان برخلاف آنچه بسیاری گمان برده اند شاعری است که هیچ گاه نخواسته و نتوانسته دست از امید و تلاش بشوید، البته، در بسیاری مواقع او نیز مثل هر انسان دیگری دچار نومیدیه‌ها و سرخوردگیها می شود ولی همان طور که گفتیم او همیشه، به نقطه ای و روزنه ای هر چند دور، امیدوار است و این امید او به اشکال مختلف، جلوه می یابد؛ او نیک می داد که ناامیدی محض یعنی مرگ؛ بی دلیل نیست که در شعر «کتیبه»، شب تلاش و کوشش را «شرط جلیل» خوانده است و شب یأس و نومیدی را «علیل و افسرده» و ناامیدی و یأس که در اشعار اخوان به چشم می خورد، دلایل زیادی دارد که از جمله

مهمترین آنهاست:

۱- شکست اخوان و هم نسلان او بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۳۲۱

شعر اخوان آینه راستگویی محرومیتها، تلاشها و آرزوهای نسلی است که در اوج شور و اعتمادش ناگهان خود را فریب خورده یافت. حنجره زخمی اخوان، فریاد خونین نسلی شکسته و نومید و سرخورده را باز می گوید؛ نسلی که حاصل امید و تلاشش جز شکست و خیانت رهبران و سردمداران سیاسی و حزبی چیزی نبود، و اخوان چه زیبا از این خیانتها پرده بر می دارد، آن جا که می گوید:

مشتهای آسمانکوب قوی

واشده ست و گونه گون رسوا شده است

یا نهران سیلی زنان، با آشکار

کاسه پست گدایها شده است.

(آخرشاهنامه، ص ۲۰)

یا: خدایا زمین، سردوبی نورشد،

بی آزر م شد، مسخ شد، کور شد

... زمین دیگر آن کودک پاک نیست

پرآلود گیهاست دامان وی

که خاکش به سر گرچه جز خاک نیست.

... نمانده ست جز من کسی بر زمین

دیگر ناکسانند و نامردمان

بلند آستان و پلید آستین.

همه باغها پیر و پژمرده اند،

همه راهها مانده بی رهگذر،

همه شمع و قندیلها مرده اند.

(زمستان، ص ۱۰۰)

۲- اخوان به دلیل صداقت و مناعت طبعش، هیچ وقت راضی نشد مثل بسیاری از

یاران چرکین آستیش، نان به نرخ روز بخورد یا به مدح و تملق فلان و بهمان پردازد. او علی رغم فقر و نیازش هرگز از کسی تقاضایی نکرد و در تمام مدت عمرش با سختیها و مشکلات دست و پنجه نرم می کرد، در طول زندگی دو بار به زندان رفت و بارها و بارها به دلیل مستأجر بودن، خانه به دوشی کرد حتی برای کار مجبور به سفر کردن به آبادان و خوزستان شد. مدتی هم هنگام معلمی، به اطراف کاشان تبعید شد. خرج معاش و تأمین زندگی خانواده و نداشتن امنیت شغلی، او را مجبور میکرد تا از طریق قلم زدن برای این جا و آن جا و عوض کردن کارها، زندگی را به هر شکلی که شده بگذارند، او در نهایت سادگی زندگی میکرد و جز کتابخانه ای با چند هزار کتاب چیز دیگری نداشت. او در گلایه از وضع خودش می گوید: «اگر دنبال ساز زدن رفته بودم الان شده بودم فلانی. اگر دنبال هر بدبختی دیگر رفته بودم وضعم از حالا بهتر بود. هر کس هم که از راه می رسد تخم می فرماید که شاعر مردم باید اینجوری باشد و شاعر مردم باید بگوید که «الفقر فخری»، و نباید که سازد و نباید که تسلیم شود. و از این شروورها، همه چیزشان رو به راه است، خانه شان، ماشینشان، ماهی ده هزار تومن حقوقشان آن وقت این جا و آن جا قلم می زنند و تخم می فرمایند که «اخوان ثالث» ناامید است. تلخ است، بدبین است. کدامشان می دانند که من چه می کشم (طاهباز: ۱۳۴۷، ۴۴)».

۳- مرگ دختران اخوان، «لاله» در بیست سالگی و «تسگل» در هنگام تولد و همچنین مفقودالثر شدن پسرش «سهی» هم از شدایدی است که اخوان در زندگی متحمل شده و در یأس و بدبینی او از جامعه و روزگار موثر افتاده است.

۴- اخوان از همان اوایل کارش مورد حسادت و ریا کاریهای دشمنان و حتی بسیاری از دوستانش واقع می شد، و هر زمان به نوعی به آزار و اذیت او همت می گماردند؛ او در این باره می گوید:

«من دیگر نمی خواهم این اشتباه را تکرار کنم، دیگر هیچ گونه توقعی از هیچ کس و هیچ سو ندارم... نان خودم را خورده ام و نفس خودم را کشیده ام. اگر گله یا شکوایی هست از راهزنان و فریب پیشگان باید داشت که با این دست، دست شما را می فشردند تا آن دستشان آزاد باشد که در تاریکی دست دیگری را هم نهفته بفشردند (همان)...» این است

رنج و یأسنامه امید، مرد ملامتی لولی وش که همیشه یکتا پیرهن بود و هر دو دستش زنجیر محبت روستایانه اش:

مرا دشمنانند پر کین و رشک
ازیرا که در شعر نام آورم
کم از هر کران تیر و تهمت زند
زعرشم صلاهی تحیت زند
حسودانم از مکمن حقد و خبث
سنان جفا، تیر طعنت زند

(دفترهای زمانه، ص ۱۱)

با وجود هم این احوال است که اخوان می نویسند: «نومید بودن و نومید کردن، نجیب تر و درست تر است از امید دروغین دادن و داشتن چون حداقل این نجات و درستی این است که آدم دروغها و پدر سوختی‌ها را نخواست و نیاراسته ... (از این اوستا: ۱۵۱، ۱۳۶۷) نیز می سراید: رشته امید بی حاصل گسستن، بهتر از بیهوده دل بستن (اخوان: ۱۳۷۰، ۱۹۹)»

جای دیگر، در دفاع از خویش می گوید: «... من حق می دهم به هر کس که هر چه می خواهد بگوید متنفرم از هر چه نفرت و آفرین است... من نه امیدی را (که رسالت تاریخی اش را برایم از دست داده) بر خود به دروغ تحمیل کرده ام و نه یأسی را که از رنجش فارغ بوده ام. اما این هم شکوه ای است: به مصلوبی که چهار میخ شده، فرمان آن کس که می گوید: «دل خوش دار، بخند. دست افشانی و یا پایکوبی کن»، از فرمان آن کس که به چهار میخ می کشد کمتر ظالمانه نیست...» (طاهباز: ۱۳۴۷، ۲۴۳)

با توجه به این مسایل است که باید به اخوان هم مانند فردوسی، سراینده حماسه های پیروزی و سرافرازی که بعد از شکست ایرانیان ناگزیر از موییدن و تفو گفتن به زمین و زمان است، حق داد و نالش و حسرت و ناامیدی او را عین صداقت دانست، مگر نه این است که هنر واقعی باید چونان آینه ای جلوه گر واقعیتها و وقایع باشد. اخوان با همه این ناامیدیها و سردی و سکونها، آن چنان که گفته شد، هرگز از پیکار و تلاش و امید باز نایستاد زیرا او حتی بی آن که بخواهد، این خواهش و تمنا در ضمیر پنهانش می جوشد و در شعرش منعکس می شود. امید او اگر بنوعی ناامیدی بدل می شد، باز از حرکت نمی ایستد و امید و ناامیدی وی، تبدیل به خشم و عصیان، یا طنز و رندی و لودگی و یا نفرت و

نفرین می شود که در سرتاسر آثار او موج می زند. این رندی و به سخره گرفتن و در عین حال خشم پنهانی اخوان را در شعرهای «مرد و مرکب»، «کتیبه»، «نادریا اسکندر»، «برف» و بسیاری از شعرهای دیگر وی می توان به وضوح مشاهده کرد.

- ایران دوستی

اخوان عقیده دارد که شعر باید از انسان و محیط و تأملات در این دو، پر باشد؛ او در این باره می گوید: «به اعتقاد من آنچه مهم است اتکا به زمین و انسان است و ریشه داشتن در خاکی، خاک، خاک انسانی، والسلام». او معتقد است که انسان نباید گذشته های درخشان خودش را رها کند و به امور زودگذر، دلخوش شود: «باید به امری مقدس و بزرگ و خیال می کنم شاید عالی و بشریایمان داشته باشم. این ایمان بمنزله آب دریا و رود و چشمه ساری است که من ماهی بی آرام آن آمم... (کاخ: ۱۳۷۱، ۷۴۴)». او به این نکته پایبند است که «در عالم هنر، گامهای مطمئن و ماندنی را کسانی بر می دارند که بدانند جای گام قبلیشان کجا بوده و جای گام بعدی شان کجا خواهد بود (همان)».

این لزوم متکی بودن به جایی در زمین و جامعه، و ریشه داشتن در خاک، خاکی انسانی، به صورت عشق به ایران زمین و مظاهر مختلف آن - از جمله تاریخ و اساطیر - جلوه می کند، و این چنین است که اخوان به عنوان پیامبر ایران و دشمن انیران و حامی مزدشت (زردشت و مزدک) ظهور می کند:

ای وطن آبادمانی، سربلند، آزادمانی

گرچه بهر من نداری کلبه ای، کاشانه ای هم

گرچه بس بیگانه امروزت نماید خویش و خواهان

پیش من خویشی ندارد دوستت، بیگانه ای هم

عمر و جان کردم نثارت، عاشقم دیوانه و ارت

عاشقی دیوانه چو من نیست، فرزانه ای هم

عشق و ایمانم به ایران در دو گیتی هم ننگجد

نیست رطلی در انیران سنجد این، پیمان ای هم ...

(تو را ای کهن بوم و بر دوست درام، ص ۲۳۰)

عشق و علاقه به ایران و هر آن چه ایرانی است تا آخر عمر، همراه اخوان بود؛ قصیده قوی و شیوایی «تورا ای کهن بوم و بر دوست دارم» که در آخرین مجموعه شعر وی، با همین نام، چاپ شده در حقیقت، «بیانیه شعری» مهدی اخوان ثالث، در اواخر عمر وی و نشانه این پایبندی می باشد:

ز پوچ جهان هیچ اگر دوست دارم تورا، ای کهن بوم و بر دوست دارم
تورا ای کهن پیر جاوید برنا تورا دوست دارم، اگر دوست دارم
تورا ای گرانیامیه، دیرینه ایران تورا ای گرامی گهر دوست دارم
تورا ای کهن زاد بوم بزرگ آفرین نامور دوست دارم...

امید، در ذیل همین قصیده نیز گفته است:

«باری بگذر، که جهان جای گذشت است و گذرگاه ... مسأله این است که من می گویم ایران دیروز و امروز را دوست دارم، حب الوطن دارم حقشناس مادرم، خاکم، سرزمینم، و فرزندان بزرگش هستم. همین. والسلام(همان).»

«ایران دوستی» اخوان، دلایل و زمینه های قلبی و مختلفی دارد که اهم آنها را می

توان چنین بر شمرد:

الف) همان طور که گفتیم اخوان، انسانی است دوستدار خوبی و پاکی و راستی که می خواهد متکایی برای این نیاز درونی خود بیابد، آشنایی با متون گذشته از یک طرف و ناامیدی و سترون شدن فریادش. در میان هزاران چرکین آستین بلند آستان از طرف دیگر، او را به سوی پاکانی چون: زردشت، مزدک و مانی سوق می دهد و این گذشته که دیگر جز خوبیها و نور و صداقتهایش چیز دیگری از آن در اذهان و خاطره های کنونی نمانده، دستاویزی می شود تا ناکامیها و دوروی و دورنگیهای کنونی را در راحت آنها بزداید و در سایه سار چنین ایمانی که بمنزله دریا و چشمه ساری پاک است. ماهی بی آرام آن گردد. (کاخ، ۱۳۷۱، ۳۹۸)

ب) امید، «ایران» را با آن همه پشتوانه ها و مواریث غنب فرهنگی و تاریخی، سزاوار و شایسته چنین دل بستگیها می دانست.

ج) او می خواست به پیروی از استاد و نیای خویش، از طریق پرداختن به شخصیت‌های

گذشته و تاریخ، و مهین دوستی - نه میهن پرستی - آینده ای بهتر را تدارک بیند، به بیان دیگر او با این کار خویش می خواست که روح بزرگی و غرور و عزت را در کالبد «خود کم بینان» و «از خود بیگانگان» بدمد: وی درباره فردوسی می گوید:

اگر چند از رفته ها گفت باز «ولی رفته ای گفت، آینده ساز...»
من از شهر اویم شناساش نیز هم آوا و هم درد و همتاش نیز
به ایران پرستی، شعوبیگری انیران گدازی و گند آوری
سلحشوری و شعر و شور و منش دلیری و گوردی و کار و کنش
(تورا ای کهن بوم و بردست دارم، ص ۱۳۶)

د) ایدئولوژی انقلاب مشروطه - با همه خوبیها و بدیهاش - کم و بیش در غرب داشت و خواه ناخواه در ایران پیامدهایی مختلفی را به بار آورد که از جمله آنهاست: رسوخ مکاتب مختلف غربی در ادبیات بعد از مشروطه و غرب زدگی و از خود بیگانگی؛ بدین لحاظ باید یکی از دلایل مهم و اساسی توجه زیاد اخوان را به تاریخ گذشته و جلوه های ملی و وطنی - که بعضا آرمانی، دست نیافتنی و غیر واقعی به نظر می رسد - عکس العملی منطقی در برابر هجوم عقاید شرقی و غربی (چپ و راست و از خود بیگانگان دانست؛ عکس العملی عقلانی برای جلوگیری از مسخ شدن و استحاله فرهنگی). (آژند: ۹، ۱۳۶۳)

اخوان به جای آن که پروای «انترناسیالیسم» موهوم و مشکوک و به ظاهر مترقی مد روز را داشته باشد، عشق و اعتقاد قدیمی - به سبک «حب الوطن من الایمان» - به وطن داشت (کاخی ۱۳۷۱، ۲۲۰).

اواهل تزویرو تقلب نبودوبه دنبال توهم جهانی اندیشیدن و کلی نگری و کلی گویی نبود که هم خورا درد آشنا و عاقبت به خیر نشان دهد، هم از مسوولیت پذیری فرار کند و نفیر انساندوستی تو خال سردهد؛ و در جایی بگوید «به قول قایلی: ملی ترین آثار در عین حال جهانی ترینند» و اضافه می کند: «بنده متاسفانه یا شاید هم خوشبختانه آدم جهانی نیستم (طاهباز: ۱۳۴۷، ۵۸)». آنچه در این جا گفتنی است این که اخوان با شرق و غرب، در صورت داشتن روابطی سالم و عادلانه، مخالف نیست؛ نفرت و انزجار را و از «غرب و شرق

... زدگی است:

نه شرقی نه غربی نه تازی شدن
برای تو ای بوم و بر دوست دارم
(تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم، ص ۲۲۹)

به همین دلیل، او فرهنگ را یک امر جهانی می‌داند و در لزوم و نحوه بهره‌برداری از آن می‌گوید: «من فرهنگ را یک چیز گسسته نمی‌دانم. امروز ما با گذشته ما ارتباط دارد، مثل آب که برود زیرزمین و جایی پنهان شود و باز چند فرسخ آن طرفتر از یک روزنی، چشمه‌ای بیاید بالا، بنابراین، فرهنگ منقطع نشده است و همیشه برخورد فرهنگها بوده، یعنی در واقع داد و ستد فرهنگهاست که رابطه انسانها را در جوامع روشن می‌کند. امروز چون رابطه‌ها نزدیکتر است، این آمیختگی و ارتباط بیشتر است و ما در این زمینه، هم باید بهره‌برداری از فرهنگ دیگر تمدنها بکنیم و هم فرهنگ خودمان را قدر بشناسیم. به هر حال جواب این سوال این است که فرهنگ چیز مقطعی نیست آمیختگی هر چه بیشتر پیدا بکند، یعنی برداشت درست و منطقی، بهتر است؛ فرهنگ همه جهان مال همه جهان بشریت است و برداشتها از آن آزاد به شرط این که اصالت خودی مخدوش نشود، یک مرتبه انسان گم نشود (کاخی: ۱۳۷۱، ۷۴۳)».

وی نه تنها از غرب و شرق زدگی نفرت دارد بلکه غرب و شرق تجاوز کار را نیز همیشه می‌کوبد و هرگز با آن از در سازش در نمی‌آید:

ره آزاد گر مزدشت پویم
نه راه غرب و شرق و راهزنها
(تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم. ص ۲۹۱)

اخوان، عشق و اعتقاد قدیمی - به سبک حب الوطن من الایمان - به وطن داشت. بهاء الدین خرمشاهی در این باره می‌نویسد: سکوت جمعی و نمی‌دانم منتظره یا غیره منتظره روشنفکران در مقابل جنگ تجاوز کارانه و تحمیلی عراق به ایران را به گمانم او بود که شکست و به ساده‌ترین و بلکه غیر روشنفکرانه‌ترین وجهی، غیرت وطن خواهی خود را نشان داد (همان: ۲۷۳)».

- مضامین سیاسی و اجتماعی

باید گفت که اخوان یک شاعر سیاسی است بی آن که به سیاست مانند سیاستمداران،

روزنامه نگاران و مسوولان کشوری چندان گرایشی داشته باشد، یا صریحاً به آن تظاهری کند (زیرا که شعر، جای این گونه تظاهرات نیست)؛ شعر او مدام از وزقایع و حوادث سیاسی که در کشور می گذرد بارور می شود، به طوری که کودتای ۲۸ مرداد و شکستهای پی در پی سیاسی گروهها و احزاب و زد و بندها و سازشهایی که قبل و بعد از این ایام شکل گرفت. آنچنان تاثیری در شعر امید گذاشت که می توان اشعار و آثار او را به دودوره قبل از تغییر و بعد از آن تقسیم کرد:

۱- دوره پیش از تغییر

شعر امید پیش از تغییر و تحول، در آن بخشی که به سرنوشت انسان مربوط می شود، اساساً به یک احساس اجتماعی عدالت خواهانه رمانتیک قابل تأویل است (گویی اخوان در این دوره به دنبال مدینه فاضله ای است که در آن بتواند ایمنی و آسایش یابد). در این دوره که دوره مبارزه است، و دوره ای آغازین برای شعر امید نیز هست، مفاهیم در طول هم، حول محور انسان و مبارزه برای عدالت می گردد (مختاری: ۱۳۷۲، ۴۳۷). و نوعی خوش بینی و امید و تلاش در اشعار این دوره که نسبت به دوره دوم کمتر است دیده می شود. «سگها و گرگها»ی اخوان (۱۳۳۰) بهترین نمونه اشعار این دوره برای نشان دادن این امید و خوش باوری است:

آواز سگها

- «زمین سردارست و برف آلود و تر،
هوا تاریک و توفان خشمناک است؛
کشد - مانند گرگان - باد، زوزه،
ولی ما نیکبختان را چه باک است؟
- «کنار مطبخ ارباب، آ» جا،
بر آن خاک اره‌های نرم خفتن،
چه لذت بخش و مطبوع است، و آنگاه
عزیزم گفتن و جانم شنفتن
(زمستان، «سگها و گرگها»، ص ۶۵)

در شعرهای اخوان، اصولاً نوعی گرایش به انسان و عدالت و مبارزه وجود دارد که یک مرحله آغاز داشته است و یک مرحله تداوم. آغاز آن در دوره پیش از تحول بوده است با اندیشه‌هایی نه چندان پیچیده به همراه نوعی وضوح؛ و تداومش در دوره پس از تغییر و تحول است با اندیشه‌های پیچیده تر و عمیق تر که شکست، آن را هویت بخشیده است.

۲- دوره پس از تغییر و تحول

در دوره تغییر است که امید به اندیشیدن می‌نشیند. و از این اندیشیدنش، گرایش نیرومند سر بر می‌آورد که چهره دیگری از او می‌آراید. چهره‌ای متفاوت یا متناقض با چهره نخستین، یک نفی، یک حس نیرومند یأس، یک تأمل همه جانبه در عدم کارآیی آدمی، یک احساس پوک و پوچ بودن حرکتی که روی انجام شد، یا هر حرکتی که بخواهد انجام شود. این تار، این لایه، این پوسته، بر هر زاویه از دید و ذهن و زبان او تنیده است (همان: ۴۴۹):

شادی نماند و شور نماند و هوس نماند
سهل است این سخن که مجال نفس نماند
فریاد از آن کنند که فریاد رس رسد
فریاد را چه سود، چو فریاد رس نماند؟
کوکو، کجاست قمری مست سرو خوان؟
جز مثنوی استخوان و پر اندر قفس نماند ...
(ارغنون، «چاره»، ۱۳۳۳، ص ۳۲)

یا:

در غالب شعرای سروده شده بعد از ۱۳۳۲ مثل: «آواز چگور». «آنگاه پس از تندر» «کتیبه» و ... چنین یاس و سردی و سکونی به چشم می‌خورد، او خود درباره ایران آن زمان می‌گوید: در این شهر فرنگ غرب و غرب زده، سر دستانت و سکون و سکوت و بیزاری و خشم و نفرت فریاد و بیشتر گریه و ضجه، من قیاس از خویشتن می‌گیرم و زندگی دردآلود خویش که بدش روزافزون‌تر شده است و می‌شود؛ اما افسوس که بر

سراپای موجودیت این خراب آباد، گویس، انگار، زبانم لال، خاک گورستان پا شیده اند. (کاخ: ۱۳۷۱، ۲۸۴)»

رفتن به زندان و تحمل سختیها و دیدن خرد شدن جمجمه دیگران در زیر شکنجه و ... باعث تغییراتی در افکار و رفتار اخوان شد؛ «ابراهیم گلستان» در این باره می‌گوید: «از دمخورهایی که داشت هیچ یک را پیشش نمی‌دیدم. هیچ یک را نیم شناختم، یا هرگز ندیده بودمشان ... می‌دیدم حرکت فکرش به گذشته است؛ دوران پاکی و نور ورفاه و راستی را در گذشته می‌انگاشت ... (گلستان: ۳۴۸،

– عشق و مضامین عاشقانه

در کنار اشعار موفق اجتماعی و شبه حماسی باید از غزلیات و غزل‌واره‌های او نیز یاد کرد که بخشی مهم از میراث شعری اخوان ثالث را این قبیل اشعار او می‌سازند. این اشعار هم از نظر شماره و هم از نظر کیفیت هنری، بخشی قابل توجه از دیوان مهدی اخوان ثالث را در بر می‌گیرد؛ تا آنجا که به طور کلی می‌توان گفت در دیوان وی غلبه با مضامین عاشقانه و تغنیات است. در تعریف، آثار غنایی به آن دسته از آثار ادبی اطلاق می‌گردد که در آنها فرد از "احساسات و عواطف شخصی" خویش سخن می‌گوید (شمیسا، ۱۳۸۹: ۱۲۷) و از این نظر این گونه ادبی، در برابر ادب تعلیمی (که بنای آن بر آموختن چیزی به دیگران است) و ادب حماسی (که بنیاد آن بر احساسات و ادراک‌ها و تجربه‌های قومی و ملی است) قرار دارد.

در این تعریف، ادب غنایی شامل موضوع‌ها و مسائلی چون عشق، عرفان، طنز، هجو، هزل، حبسیه و بسیاری دیگر از مسائل فردی می‌شود. اما تغنیات را می‌توان به آن گروه از اشعار غنایی اطلاق کرد که در آنها غنا در معنی خاص کلمه "یعنی عشق و ترانه‌خوانی برآمده از سرخوشی و طرب" شعر را شکل و صورت داده است. مهم آن که اخوان ثالث به این تغنیات نظر خاص دارد و از بُن بر آن است که "شعر به معنی خاص"، "همان تغنی مألوف و مأنوس باشد، همان سرّ و سرود شناخته، ... همان جاری مترنم ارواح و قریح موزون" (اخوان ثالث، ۱۳۷۸: ۲). از همین روست که در نخستین دفتر شعر وی، ارغنون، غزلیات بیش از نیمی از دیوان را در بر می‌گیرد: ۸۵ غزل اغلب عاشقانه، در برابر ۷۵ قطعه

از قوالب دیگر. در زمستان، ۵ قطعه تغنی از مجموع ۴۰ شعر "که دو شعر قابل توجه "لحظه" و "لحظة دیدار" از جمله آنهاست؛ در "آخر شاهنامه"، ۷ قطعه از مجموع ۳۴ شعر؛ در "از این اوستا"، چهار قطعه مهم "غزل ۴"، "سبز"، "نماز" و "ندانستن" از مجموع ۲۶ شعر؛ در "دوزخ اما سرد"، شعر مهم و برجسته "از برخوردها"؛ و در "پاییز در زندان"، سه غزل واره زیبای ۵، ۶، ۷ و ۸. درباره دفترهای بعدی بدین اشاره بسنده می‌کنیم که تغنیات در "ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم"، شماری قابل توجه و در "سواحلی" عمده دفتر را از آن خود دارند.

دغدغه‌های نظری م. امید درباره شعر و شاعری نیز پیوندی استوار با تلقی او از غزل و جوهر عاشقانه غزل و غنا دارد. همانگونه که اشاره شد، اخوان شعر را در معنای خاص خود برابر غنا و تغنی می‌داند (همان). بنابراین او نقش عشق را در سرودن شعر، بنیادی می‌انگارد و می‌گوید: "تمامت نقش به عهده عشق است، تا عشق نباشد هیچ کار هنری، هیچ شعری به وجود نمی‌آید. اما عشق به چی و کی حرف دیگری است. من از عشق مفهوم دیگری برای خود دارم. همین الان هم عشق مرا وادار به نوشتن کرده است، عشق به همین لحظه. و البته در هنگام تغنی و سرایش، این عشق به مرحله "بی‌تابی" می‌رسد" (اخوان ثالث، ۱۳۸۷: ۱۳۸) و این بی‌تابی همان است که وی در تعریف شعر، آن را از عوامل و انگیزه‌های بنیادی می‌شمرد و می‌گوید: "شعر محصول "بی‌تابی" آدم است در لحظاتی که شعور نبوت بر او پرتو انداخته. حاصل بی‌تابی در لحظاتی که آدم در هاله‌ای از شعور نبوت قرار گرفته" (همان). پس شعر برای م. امید حاصل بی‌تابی و این بی‌تابی خود برآمده از عشق است. عشقی که همزاد و یا والد "تغنی" است و عشقی که بی‌آن، "زندگی مفهوم ندارد، اصلاً ممکن نیست، یا اگر باشد پوچ است و هیچ و سرد و یخ‌زده، مثل هسته زردآلو که از لای یخ درآوردی، بشکنی ببینی پوک است. عشق در طبیعت زندگی است؛ هسته پر و پیمان زندگی است؛ یا حتی باید گفت عشق خود زندگی است. تعبیر و لفظ دیگری است برای مفهوم و معنی زندگی" (همان: ۱۶۴).

می‌توان جوهره غنایی بینش اخوان ثالث را در اغلب اشعار او و حتی در اشعار اجتماعی - شبه‌حماسی وی نیز مشاهده کرد. به دیگر سخن، می‌توان ادعا کرد که ذهنیت

اخوان ثالث در بنیاد بیش از آن که حماسی باشد، تغزلی است. این سخن شاید در بدو امر عجیب بنماید اما گذشته از شمار بالای اشعار عاشقانه و غنایی و نیز دیدگاه‌های شاعرانه او که پیش از این درباره آن سخن گفتیم، این موضوع از دقت در برخی مهم‌ترین و هنری‌ترین ساخت‌های شعری وی در همان آثار اجتماعی - حماسی اخوان نیز قابل اثبات است. تصاویری از این دست نشانگر آن است که وی حتی در بحبوه درگیری درونی با تاریخ، حماسه، اسطوره و اجتماع و در هنگام سرایش از آنها ذهنیتی غنایی دارد. اخوان ثالث حتی آنگاه که در ابتدای "آخر شاهنامه"، از خواب‌ها و رویاهای شیرین اما تعبیرناشدنی "این شکسته چنگ بی قانون" سخن می‌گوید، تصویر عالی آن "ایام شکوه و فخر و عصمت" را نه فقط در آیین "بارگاه پرفروغ مهر" و "طرفه چشم‌انداز شاد و شاهد زرتشت" می‌بیند، که نیز یکی از تصاویر آن جهان عالی و مثالی برای وی در دیدار "پریزادی چمان سرمست" در چمنزاران پاک و روشن مهتاب "رخ می‌نماید (اخوان ثالث، ۱۳۷۸: ۷۹)؛ تصاویری از این سان که در برخی از اشعار نامدار وی نمود دارند:

- ما کاروان ساغر و چنگیم / لولیان چنگمان افسانه گوی زندگیمان، زندگیمان شعر و افسانه / ساقیان مست مستانه /... (شعر آخر شاهنامه) (همان: ۸۴).

نتیجه‌گیری

شعر اخوان در حقیقت پلی است بین شعر سنتی دیروز و شعر مدرن امروز. گویی که او پیش از نیما می‌زیسته است و رابطه‌ی راستین بین شعرهای کلاسیک و شعرهای نیمایی، هم اوست. اگر چه واقعیت این است که او پس از نیما زیست و با آشنایی با نیما، دوره‌ی ده ساله تمرین و قوالب گوناگون شعر کلاسیک را از قصیده تا چار پاره که از بهار سال ۱۳۲۴ آغاز شده بود تا زمستان سال ۱۳۳۴ پشت سر گذارد و در همین سال، سال سرایش زمستان در راه زندگی متحول و متکامل شعری خود گام نهاد با کوله بار شعری که منزل به منزل پر بارتر شد. شاعری که از فردای شب زمستان، چاووشی خوانان از کنار آسیاب‌های از کار افتاده و با رویای چمنزاران پاک و روشن و چشم‌انداز شاد و شاهد زردشت و کابوس‌های وحشی وحشت در خواب‌های اهالی روز و شب، عبور کرد. باغ همسایه را به تماشا ایستاد و نیز اشباحی را که از زیر انگشتان صبور چگوری بیرون می‌آمدند، و در

جاده ای که آن سویش شهریار شهر سنگستان سر در غار کرده بود به راه افتاد و در دامنه ای که زنجیریان به سوی کتیبه ای مرموز، تن به پیش می کشیدند، و در همه این مسیرها مست و سرمست غزل خواند و دشنام داد. از این میخانه به آن میخانه، این سو و آن سو رفت...

بی تردید اخوان شاخص ترین چهره‌ی شعر معاصر است که شکست‌های سیاسی و اجتماعی عمیق ترین تأثیر را در اندیشه و شعر او برجای نهاده است. در یک نگاه کلی به شعر او می‌توان گفت که شکست و نومیدی؛ مضمون و ذهنیت واحدی به بسیاری از سروده‌هایش بخشیده است، حالتی که از یک خشم و خروش نومیدانه به سوی یک نوحه سرایی می‌رود و در لابه لای آن حسرت‌ها، دریغ‌ها، نومیدی‌ها و آرزوهای خود را با طینتی گریه آلود بر زبان می‌آورد. شعر اخوان مانند بسیاری دیگر از شاعران معاصر، حرکت و تحول ویژه‌ی خود را داشته است، حرکتی که از ارغنون آغاز می‌شود و به تدریج در زمستان، آخر شاهنامه و از این اوستا به اوج خود می‌رسد. او در بطن این سه مجموعه‌ی شعر اخیر است که به هویتی مشخص و ممتاز در شعر نیمایی می‌رسد؛ هویتی که در متن آن انسان، اجتماع و سرنوشت او قرار دارد. تسلط اخوان بر ظرفیت‌های زبان فارسی، خشم و خروش توأم با شیون، لحن روایت گونه اشعار داستانی - اساطیری، استفاده از مواریت فرهنگی و همچنین واژگان عامیانه - به ویژه در شاهکارهایش - آنچنان شکوهمند جلوه می‌کند، که از او شاعری می‌سازد که شعرش به آسانی در سروده‌های شاعران پس از وی به عنوان الگو و نمونه رخنه می‌کند و جریانی نسبتاً مشخص را رقم می‌زند که به ویژه در شعر شاعران خراسانی پس از او جلوه‌ای خاص می‌یابد.

اخوان ثالث از شاعران طراز اول شعر نو و به ویژه شعر جریان سمبولیسم اجتماعی است، که توانست با استفاده از ظرفیت‌های زبانی و فرهنگی فارسی و خراسانی و همچنین هنرنمایی خویش، بهترین سال‌های شکفتگی شعری خود را وقف تبیین اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران و وضع و حال مردم و روشنفکران در طول سال‌های سیاه پس از کودتا کند. او حقیقتاً این اوضاع و احوال را با زیبایی و ظرافت خاصی در پیش خوانندگان و آیندگان مجسم کرده و به تصویر کشیده است. در واقع او در شعر نو به آن چنان

تشخص فکری و هنری رسید که توانست در ذهن و زبان شاعران پس از خود، به ویژه شاعران تازه کار خراسانی رسوخ کند و به عنوان ساربان‌ی آگاه برای شیوه‌ی شاعری آن‌ها باشد.

اما در پایان باید اضافه کنیم که شعر اخوان ثالث، این توانایی را در گذر زمان به دست آورده است که به صورت‌های مختلف خوانش و بررسی شود. و بی‌گمان از رهگذر چنین خوانش‌هایی می‌توان به عمق و ژرفای ادبیات غنی او پی برد. ادبیاتی که گویی هیچ وقت کهنه نمی‌شود. و همواره می‌توان آن را بسته به شرایط و موقعیت‌های تاریخی، بازخوانی و تجزیه و تحلیل کرد.

خواننده این تحقیق در می‌یابد از لحاظ اندیشه و آنچه ما ذهن می‌نامیم، شعر اخوان از تنوع مضامین و درون‌مایه‌های معنای چندانی برخوردار نمی‌باشد و عمده‌ترین دلمشغولی ذهن او را مسایل اجتماعی، یأس و نومیدی، ایران دوستی و عشق شکل می‌دهد که با شگردهای زبانی به طرق مختلف بیان شده است و از نظر زبانی بیش از هر چیز به نمادگرایی و باستانگرایی با بیانی روایت‌گونه علاقمند است.

منابع و مأخذ

۱. آژند، یعقوب (۱۳۶۳)، ادبیات نوین ایران، چاپ سوم، تهران، طهوری.
۲. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۶۲)، از این اوستا. چاپ دهم. تهران: مروارید.
۳. ----- (۱۳۷۵)، آخر شاهنامه، چاپ سیزدهم، تهران: مروارید
۴. ----- (۱۳۷۶)، ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم، چاپ چهارم، تهران: مروارید.
۵. ----- (۱۳۷۹)، ارغنون، چاپ یازدهم، تهران: مروارید.
۶. ----- (۱۳۷۹)، در حیاط کوچک پاییز در زندان، چاپ یازدهم، تهران: زمستان.
۷. ----- (۱۳۷۹)، دوزخ، اما سرد، چاپ نهم، تهران: زمستان.
۸. ----- (۱۳۹۰)، زمستان، چاپ بیست و هشتم، تهران: زمستان.
۹. شمیسا، سیروس (۱۳۷۲)، آشنایی با عروض و قافیه، چاپ ششم، تهران: انتشارات فردوس.
۱۰. طاهباز، سیروس (۱۳۴۷)، گفت و شنودی با م. امید. دفترهای زمانه، شماره ۲.
۱۱. کاخی، مرتضی (۱۳۷۱)، صدای حیرت بیدار (گفتگوهای مهدی اخوان ثالث)، چاپ اول، تهران: انتشارات زمستان.
۱۲. مختاری، محمد (۱۳۷۸)، انسان در شعر معاصر، چاپ دوم، تهران: توس

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

Mystical Spiritual Dangers in Poem Concepts in Brotherhood Poems

Leila Sayegani

Habib Jadidol-eslami Ghale No

Abstract

Undoubtedly, Mehdi Akhavan Saleh is one of the most important post-half-generation poets whose poems, according to most scholars of contemporary Iranian literature, are a poetic and artistic combination of the classical Persian poetry tradition and new poetry. Akhavan Saleh is a representative of a generation of poets who is committed to the community and its developments, and literally, his poetry enjoys particular ghana. In fact, he is a poet who cares both in literary form and in his poetry content. Hence, by understanding such features in his poetry, many have tried to discover and examine the dimensions of the Akhavan-Sale literature with new readings.

Keywords

Brotherhood, Contemporary Literature, Themes, New Poetry, Inside Themes.

Examining the Role of Religious Beliefs in Protecting the Rights of Women Focused on Family Protection Law

*Nafiseh Nekouie Mehr
Atefeh Hosseini Far*

Abstract

Although Islam strongly opposes discrimination against women, but does not advocate for their absolute equality. The nature has created men and women as complementary beings in life and in society. Therefore, contrary to Western civilization, Islam has given women and men natural rights not the same rights. However, Islam does not oppose the equality between women and men but it opposes the similarity of their rights. The constitution of the Islamic Republic of Iran has set a high status for women, and in this connection the government is obliged to observe women's rights in all respects according to Islamic standards and guarantee the full rights of all persons, including men and women, and equality of the law of the Supreme Court has been emphasized. In accordance with the Islamic rules governing the country, the current paper examines the new law on the protection of the family adopted in 2013, for the protection of women's rights, as well as three important issues that directly address the challenges of women's rights. The main question of the current paper is whether this law has taken a more effective step towards the stability of the family, rather than the previous law, and has been responding to the question and has also examined the compliance of this law with the Iranian religious beliefs.

Keywords

Women rights, Law, legal challenge, Family foundation.

The Place and Importance of Corona (Compassion) in the Madagasian School of Buddhism and the Khorasan School of Islamic Sufism

*Fereshteh Naeimi
Abolfazl Mahmoudi*

Abstract

Corona (compassion) is one of the most important elements of Buddhist thought and is of particular importance in all schools. In the sect of Humayaneh (Tourvadeh), Corona is one of the four supermarket (transcendental attitude). Although Corona is one of the officials in the army, his main characteristic is not. In the sect, the emphasis is on the importance of corona. In this sect, with the exception of the eighth ways to stop the suffering, they bring their way to life, the goal is to rid all beings of suffering. For this reason, the Mecanique Savior suspends his nose and uses his all-powerful heart to use all manner of ways to save people who are still in the dark. The immortal mark and the desire for salvation and goodness that emanates from the feeling of sympathy and belief in the same essence of all beings is a special feature of the dictators. In Islamic mysticism, the concepts corresponding to Corona (compassion, kindness, mercy, etc.) are of great importance and one of the most important and most important mystic qualities. In this article, the importance of the Corona and its corresponding concepts in the school of the Buddhists and the Khorasan Sufi School Islam has been dealt with.

Keywords

Corona, Compassion, All over ,Wahara, Come on.

The basis of philosophy of contract realization

Jalil Ghanavati

Omid Gholam-Ali-Tabar Firozjaei

Abstract

Basically, the philosophy of contract realization is based on two theories: a view based on formalism and the restraints of the words and specific forms for conclusion of the contract, and the other is based on the freedom of will in concluding the contract. However, after the Renaissance, intense oppositions to formality began and the sovereignty of will has grown steadily, and this transformation and attitude has also become more objective in the legal system of Iran after the constitutional revolution, but after a while a lot of criticism, philosophically or legally, appeared regarding it and its severity and intensity has been reduced. In Iran's law, by setting Article 10 of the Civil Code as well as Article 957, the legislator has shown tendency to the principle of sovereignty of will, but this does not mean that we interpret the traditional and jurisprudential texts according to modern interpretations.

Key Words

formation, sovereignty of will, individualism, article 10, article 957.

The role of religious beliefs in the custody of women and the goodwill of couples

*Ilnaz Ali Nejad
Seyyed Mehdi Salehi
Reza Nikkhah Saranaghi*

Abstract:

In the religious belief of man in the direction of the kind of being, "there is" a god, derived from him and his ultimate destination is to reach God, and the purpose of his life and purpose is to "receive Allah; in the religious texts, There is a lot of commitment that empowers them to strengthen and strengthen the goodness of couples. Couples, through the pattern and assumption of children, play a large role in the tendency of children to worship and spirituality; among couples who have a practical commitment to beliefs and worship, psychological relaxation, inner luminance, and ethical issues, hope, material and spiritual progress And the sense of conscientiousness towards others amongst couples who believe in religious beliefs and worship is very high. Although women are the main pillars of the family and make up half the population of the country, it is less visible that attention to the human rights of women is reflected in the laws, and many of the rights of this group of society are not only women but also as Mother is overlooked. In other words, it can be said that women are deprived of many natural, social and other rights due to being women. The purpose of this article is to examine the role of religious beliefs about the right of custody of women, the right of women to custody in Islamic law and international law and good socialization. For this purpose, the library method has been used.

Keywords

Religious beliefs, disbelief, atheism, certainty, nature, intuition, proof.

The aim of the present study is surveying the relationship between doing religious belief with sense of social security among the students of Arak university in 1394-95

AbbasAli Shahidi

Abstract:

The impact of the religious in the security of society, emphasis on the theoretical functions on this subject, inability of the police to create sense of security and control , especially on the young people and student are topics which have always been considered.

The aim of the present study is surveying the relationship between doing religious belief with sense of social security among the students of Arak university in 1394-95. Our method was descriptive-correlative. Our population was all of the bachelor student of arak university. Samples were estimated with the randomized random sampling , according to the Morgan and Kerjsi table. They are 366. The collecting tools was questionnaire about doing religious beliefs, sense of social security.

Data analysis was performed on 366 subject, with use of multivariate correlation method and regression (85 students of arak university, 111 students from payame noor university, 50 students from faculty of medical sciences , 117 people from arak azad university).

Our finding show that, there is positive relation between doing religious belief and sense of social security among students. Considering the subject that doing religious beliefs is a good predicator for sense of security, so; we can reinforce the belief among the students with offering the best solution. Doing the religious orders is one of the best way for sense of security among students.

Keywords

religious commitment, security, social security sense.

Indicators of Mahdavi's rule of peace and security

Ehsan Samani

Abstract

from a long time ago, one of the basic concerns of mankind has been the creation of a safe environment and free of conflict, and in that regard, he has taken measures and efforts, including the establishment of institutions such as the Community of Nations, the United Nations, the Security Council... but he has not only failed to provide world peace that we saw more and more terrible wars. The roots of insecurity and war should be sought in the kind of political systems. Poverty, ignorance and despotism are the roots of insecurity, oppression and international conflict. Liberal democracy has also failed to eliminate these factors. It seems that the supreme goal can be approached with the pattern of Mahdavi's universal government and its special features. Of course, these attributes Completely are dedicated to the Mahdavi's universal government, but Islamic governments, before they emerge, by pattern of that government, can -According to their efforts- achieve a certain degree of this attributes , and equally bring peace and security to their communities.

Keywords

peace, security, justice, government structure, government characteristics...

The study of belief components of in Mehdi Akhavan Sales and Ahmad Shamlou poetry from the perspective of intertextual critique

*Elham badloo
Abol-Ghasem Amir-Ahmadi
Ali Eshghi Sardehi*

Abstract

intertextuality is a concept that implies the existence of a basic text in the field of literature, critique, or science in relation to texts, that these texts deal directly or indirectly with the original text over time. Intertextuality and, in a sense the theory of interacting texts, is an important topic of attention of scholars and literary critics, and this new achievement in the field of literature studies the similarities, differences and the impact of a text from other texts, both in poetry and prose. The current paper aims at examining the poetic words of Mehdi Akhavan Sales and Ahmad Shamlou based on their relationship with the Qur'anic verses and narratives based on the intertextual theory of the direct or indirect borrowings of the terms. This is an applied analytical-descriptive paper based on intertextual theorists theoretical foundations to revealing the coherent structure of the work, the audience understands how the poets, with what literary tricks, include these revelatory themes in their poems and contrary to the beliefs of some critics, they have given their words a Quranic and religious tinge. In the end, it is concluded that, in spite of the critics' opinion about the thinking governing the poetry of Mehdi Akhavan Sales and especially Ahmad Shamlou, the Qur'anic and Islamic and religious beliefs are evident in their works.

Key words

Holy Quran, religious narrations, intertextual critique, Akhavan-Sales, Shamlou.

Intermediary Death from the View of the Holy Quran

Nader Mokhtari Efrakati

Rezwaneh Najafi Sawad Roodabadi

Abstract

We all clearly know the educational role of believing in the world after death and understanding its issues. Therefore, all divine religions discuss about resurrection after talking about monotheism. An issue related to the world after death is the intermediary world to which men enter after meeting their determined death and experience a new life called intermediary life. The main question is whether all people of intermediary world re-experience death. Supposing that there is kind of death in intermediary world, do all creatures including men, angels and jinn experience it, or is a group immune from it? Contrary to most interpreters who deny death in intermediary world and exception of a group from such a death, the present paper analyzes the related Quranic verses, uses relevant hadiths, and tries to prove that in addition to this worldly death which is related to all creatures in the natural world, men and immaterial creatures such as angels experience death in the intermediary world, resurrect and depart toward the Resurrection, except a group of saints who are immune from the death in the intermediary world and its hardships.

Keywords

intermediary death, the purifying, blowing of Trumpet, intermediary life.

Comparative Study on the infallibility of the Prophet from the viewpoint of Allame Tabatabaie and Fakhr Razi

Mohammad Reza Aram

Abstract:

One of the most important issues about the Prophet is the infallibility of the Prophet. Although, this is an ancient issue in the theological and ideological discussions, but it is the most important Islamic theological discussions among the theologians and Islamic commentators. Some scholars believe that the infallibility of the Prophet is necessary for the mission of the Prophet, either before or after his appointment .

This study intends to present an overview about the infallibility, definition of the problem, the history of infallibility, the main questions and sub-questions, hypotheses, research purposes and methodology. Then the research will involve in the theoretical foundations which include the scientific biography of Allame Tabatabaie and Fakhr Razi , research literature which comprises of semantics of infallibility, the literal and technical meaning of infallibility, infallibility in the Quran and infallibility from the viewpoint of two commentators as well. The conducive and origin of infallibility from the view of Shiite and Sunni commentator, the reasons for the need of infallibility of the Prophet and the comparative study between two views will be discussed here as well .

At the end, the most important reasons about the mistakes and forgetfulness which attributed to the Prophet and a comparison between two views will be discussed.

Key Words

Comparative study, Infallibility, the Prophet, Allame Tabatabaie, Fakhr Razi.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
8th Year. No. 31, Autumn 2018

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti , Ahmad Bagheri , Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi , Abdul Hosein Khosro Panah , Mohammad Zabihi ,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki , Mahmud Ghayum Zadeh ,
Ali Mahamed , Mohammad Mohammad Rezaei , Abulfazl Mahmudi ,
Abbasali Vafae

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer , Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: RIs 150 ,000

Address: Islamic Teachings Department , Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square , Saveh , Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 , 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی