

معرفت ۳۰۸

ماهنامه علمی در زمینه علوم انسانی
سال سی و دوم - شماره پنجم - مرداد ۱۴۰۲
ISSN 1023-6015 / قیمت ۷۵۰۰۰ تومان

- **تقابل ایمان و کفر**
آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی
- **رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی در رابطه با جنسیت زن و خانواده**
مه‌ری ایمانی
- **واکاوی شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی**
محمدناصر سقایی بی‌ریا
- **توصیه‌های اخلاقی طلاق از منظر آیات و روایات**
اسماعیل چراغی کوتیانی - اعظم شیری
- **بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و تأثیرات آن بر نهاد خانواده**
محمدرضا شکیبیا - حیدر اسماعیل‌پور
- **راهکارهای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی در ادب فارسی**
پروین جوادی - فرشاد میرزایی مطلق - علی فرداد
- **جایگاه آگاهی در نظریات جامعه‌شناختی با تأکید بر دو رویکرد کل‌گرایی و تفسیرگرایی**
مجید مفید بجنوردی
- **بررسی آثار و پیامدهای تکوینی و تشریحی حرام‌خواری از منظر آموزه‌های قرآن کریم**
حسن نورمحمدی - محمد مهدی فیروزمهر
- **بازخوانی انتقادی انگاره آزادی‌خواهی فمینیستی در جوامع اسلامی با تأکید بر دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان**
جليله صالحی - محمدعلی وطن‌دوست

ویژه جامعه‌شناسی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیرمسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه جامعه‌شناسی: محمد فولادی

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت‌الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir

وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزوی در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۷۵۰۰۰ تومان، و اشتراک ۱۲ شماره آن در یک سال، ۹۰۰/۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای **IR910600520701102933448010** بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

تقابل ایمان و کفر / ۵

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله

ویژه جامعه‌شناسی

رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی در رابطه با جنسیت زن و خانواده / ۹

مهری ایمانی

واکاوی شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۱۹

محمدناصر سقایی بی‌ریا

توصیه‌های اخلاقی طلاق از منظر آیات و روایات / ۳۱

اسماعیل چراغی کوتیانی / کله اعظم شیری

بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و تأثیرات آن بر نهاد خانواده / ۴۳

کله محمدرضا شکبیا / حیدر اسماعیل‌پور

راهکارهای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی در ادب فارسی / ۵۳

سیده‌پروین جوادی / کله فرشاد میرزایی مطلق / علی فرداد

جایگاه آگاهی در نظریات جامعه‌شناختی با تأکید بر دو رویکرد کل‌گرایی و تفهیرگرایی / ۶۳

مجید مفید بجنوردی

بررسی آثار و پیامدهای تکوینی و تشریحی حرام‌خواری از منظر آموزه‌های قرآن کریم / ۷۳

کله حسن نورمحمدی / محمد مهدی فیروزمهر

بازخوانی انتقادی انگاره آزادی‌خواهی فمینیستی در جوامع اسلامی با تأکید بر دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان / ۸۱

کله جلیله صالحی / محمدعلی وطن‌دوست

۹۲ / ABSTRACTS

تقابل ایمان و کفر*

آیت‌الله علامه محمد تقی مصباح یزدی رحمته

چکیده

بحث ما درباره ملاک ارزش‌های اخلاقی از نظر اسلام و سایر مکاتب اخلاقی بود و اینکه این ارزش‌ها در چه شرایطی ثابت می‌شود. ارزش‌های اخلاقی می‌توانند مطلوب، نامطلوب، مثبت یا منفی باشند و دارای مراتب‌اند و اسلام برای آنها حد نصابی قائل است که همه موظفند آن را شناخته، با توجه به آن، برنامه‌های خود را تنظیم کنند. حد نصاب ارزش‌ها مؤیدات و مقدمات ارزش‌های اصلی محسوب می‌شوند. بعضی از مراتب نیز مخصوص انبیا و اولیای خاص خداست که امثال ما از درک آنها عاجزیم، اما بسیاری از مراتب ارزش‌ها را می‌توان درک و تعریف کرد و لوازم آن را برشمرد. روح همه ارزش‌هایی که مورد قبول اسلام است، ایمان به خداست. به میزان دخالت ایمان در هر کاری، ارزش آن کار معین می‌شود. البته ایمان با علم (دانستن) تفاوتی ظریف دارد؛ زیرا علم با کشف واقعیت برای انسان - هرچند بی‌اختیار و بدون تلاش - حاصل می‌شود، اما در ایمان عنصر اختیار وجود دارد؛ یعنی بعد از علم، انسان باید آن را بپذیرد و به لوازم آن ملتزم باشد. از این رو ممکن است با وجود علم، ایمان وجود نداشته باشد. همچنان که فرعون می‌دانست حضرت موسی علیه السلام پیامبر است، اما می‌گفت: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸) یا «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴).

کلیدواژه‌ها: ایمان، کفر، تقابل ایمان و کفر، مراتب ایمان.

ایمان و مراتب آن

ممکن است برخی از کسانی که تازه با مفاهیم اسلامی آشنا شده اند، تحت تأثیر تبلیغات انحرافی و القائات رسانه‌های مختلف، دین را امری حاشیه‌ای تصور کنند و ایمان به آن را ضروری نشمارند و این ادعا (شبهه) را مطرح کنند که پیشرفت زندگی انسان در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و... و کسب دستاوردهای علمی و تکنولوژی، بدون دین و مسلمانی نیز امکان‌پذیر است؛ کما اینکه کشورهایی همچون امریکا، که از پیشرفته‌ترین کشورهای جهان شمرده می‌شود، مسلمان نیستند، بنابراین چه لزومی دارد که حتماً مسلمان بود و به خدا، قیامت، پیامبر و توسل به ائمه و امثال آن عقیده داشت؟ شکی نیست که این امور، همه خوب و دارای ارزش اخلاقی‌اند، اما لازم نیست همه مردم به دنبال کسب همه ارزش‌های اخلاقی بروند؛ کما اینکه شجاعت، سخاوت، عدالت و... دارای ارزش اخلاقی‌اند، ولی بسیاری از افراد، از آن ارزش‌ها کم‌بهره یا بی‌بهره‌اند.

ایمان نیز مانند دیگر ارزش‌هاست و همان‌طور که لازم نیست همه تمام ارزش‌ها را داشته باشند، ما هم نمی‌خواهیم ارزشی به نام ایمان داشته باشیم.

بدیهی است چنین منطقی، که همه چیز را تابع خواست خود می‌داند و به چیزی پایبند نیست، جاهلانه است و نیازی به پاسخ ندارد. اما بیان این نکته ضروری است که ارزش‌ها صرفاً مجموعه اموری مستحبی نیستند تا در صورت عدم رعایت آنها، هیچ اتفاق خاصی رخ ندهد و عقوبتی در کار نباشد. ارزش‌ها مراتب بسیار مختلفی دارند که برای برخی از آنها، هیچ جایگزینی وجود ندارد، و کسب نکردن آنها موجب خساراتی جبران‌ناپذیر است که هیچ انسان عاقلی این خسارات را نمی‌پذیرد.

ممکن است بی‌اعتنایی به دیگر ارزش‌های اخلاقی، تا حدودی توجیه‌پذیر باشد؛ اما نداشتن ایمان، انسان را از بی‌نهایت منفعت محروم می‌کند و جای‌گزینی هم برای آن متصور نیست؛ زیرا ایمان، انسان را تا ابد غرق در نعمتی می‌کند که هرگز تمام‌شدنی نیست. بنابراین هیچ انسان عاقلی حاضر نیست چنین نعمتی را از دست بدهد.

ممکن است سؤال شود که چرا ایمان از چنین ارزشی برخوردار است. پاسخ این است که بدیهی است که عقلاً برای انتخاب یکی از دو کار اختیاری، می‌کوشند کاری را که احتمال موفقیت در آن بیشتر

است، برگزینند. چنین نیست که کارهای اختیاری انسان، حتماً نتیجه‌یقینی داشته باشد. بنابراین انسان عموماً براساس احتمال کار می‌کند. در مقابل، انجام ندادن کار نیز عواقبی خاص خود دارد؛ یعنی همان‌گونه که نتیجه‌ی ایمان به خدا، برخورداری از نعمت‌های بی‌کران بود «سَنَدُخَلْمِهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نساء: ۱۲۲) عدم ایمان به خدا نیز که به منزله کفر است، عذاب‌های بی‌نهایت در پی دارد: «يُرْذَوْنَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ» (بقره: ۸۵)؛ «لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (هود: ۱۰۶-۱۰۷)، و بر این اساس، انسان در انتخاب ایمان مصمم‌تر می‌شود.

بنابراین بر پایه عقل، ایمان به خدا و دین الهی و ارزش مترتب بر آن از اوجب واجبات است و با هیچ چیز قابل قیاس نیست؛ بلکه بر تمام ارزش‌های دیگر، مانند سخاوت و شجاعت، که نتایج محدودی دارند، اولویت دارد.

کفر و کاربردهای آن

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مراد از کفر چیست و کفاری که به عذاب ابدی مبتلا می‌شود، کیست. مسلماً مصداق اتم کافر کسی است که با وجود علم به یک مسئله، از سر عناد و لجاجت آن را انکار کند. اما کفر فقط این نیست. برای روشن شدن مطلب، لازم است واژه کفر و کاربردهای آن توضیح داده شود:

کفر واژه‌ای عربی با کاربردهایی متفاوت است. بعضی از بزرگان، معنای مشترک بین همه کاربردهای کفر را «ستر و پوشاندن» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۳). از نظر آنان، کافر چون حق یا نعمت خدا را می‌پوشاند، کافر خوانده می‌شود (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۱۴۴). کفر و کفران، هر دو مصدر فعل «كَفَرَ»‌ند.

یکی دیگر از کاربردهای کفر، ناظر به ناسپاسی و کفران نعمت است؛ زیرا وقتی کسی شکر نعمت را به جای نیامورد و حق آن را ادا نکرد، درحقیقت آن نعمت را نادیده گرفته و پوشانده است.

اما کفر در کاربرد موردنظر ما، نقطه مقابل ایمان است. در این کاربرد، مراد از کفر، هرگونه ستر یا حتی کفران نعمت نیست. در مواردی، کفر در قرآن در مقابل شکر به کار رفته است: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷). اما این کاربرد

با کاربرد مقابل اسلام با ایمان متفاوت است. به هر حال، روشن است که بین کفر و ایمان نوعی تقابل وجود دارد که می‌تواند از نوع تضاد یا ملکه و عدم ملکه باشد.

تقابل ایمان و کفر

چون ایمان عملی اختیاری است، قاعداً کفر نیز که ضد آن است، عملی اختیاری خواهد بود و در این صورت، کفر نیز امری وجودی است و تقابلش با ایمان از نوع تضاد است. به عبارت دیگر، مؤمن کسی است که در دل تصمیم می‌گیرد به لوازم اعتقادش عمل کند. در نقطه مقابل، کافر کسی است که دانسته یا ندانسته، در دل بنا می‌گذارد که این اعتقاد را نادیده بگیرد و به آن عمل نکند. در این موقعیت، که تقابل از نوع تضاد است، به کسی که اصلاً ایمان به خدا برایش مطرح نشده و طبعاً آن را قبول هم نکرده است، کافر اطلاق نمی‌شود. اما اگر تقابل از نوع ملکه و عدم ملکه باشد، چنین فردی کافر، اما کافر معذور است، و معذور عذاب نخواهد شد؛ کما اینکه در بهشت نیز جایگاهی نخواهد داشت. البته به اندازه ایمان ضعیفی که به اصل خدا داشته باشد - هرچند پیغمبر را نشناخته یا احکام را نیاموخته و به آنها عمل نکرده است - مستحق پاداش خواهد بود.

بنابراین، بهشت مراتب مختلفی دارد. بعضی از مراتب آن مختص کسانی است که به دنبال خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و لذت‌هایی از این قبیل‌اند. بعضی از مراتب نیز - مانند مراتب اولیاء الله - وجود دارد که برای ما قابل تصور نیست. به هر حال لازمه دخول به بهشت و حد نصاب ارزش در اسلام، عمل اختیاری خداپسندانه است. اما کودکان نابالغ، و نیز کسانی که عقل آنها قدرت تشخیص خوب و بد را نداشته، یا کسانی که به دلایل مختلف، امکان تشخیص حق و باطل برایشان فراهم نبوده است، مستضعفانی هستند که وضعی متفاوت دارند. در بعضی روایات وارد شده که آنها در مقامی بین بهشت و جهنم قرار می‌گیرند، که در آنجا نه نعمت‌های بهشتی وجود دارد و نه عذاب‌های جهنم.


منابع

ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۳۰۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
راغب اصفهانی، محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، مصر، دفتر نشر
الکتاب.

نوع مقاله: ترویجی

رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی در رابطه با جنسیت زن و خانواده*

مهروی ایمانی / سطح ۴ فقه خانواده جامعه الزهراء

mhryaimani098@gmail.com  orcid.org/0009-0009-8118-6612 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

چکیده

یکی از مسائلی که امروزه در مورد آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد بحث از حقوق و تکالیف زن و مرد است. مدعیان این باور، زنانگی و مردانگی را نقش‌های اعتباری می‌دانند که جامعه به افراد بخشیده است. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است. براساس رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی به مسئله جنسیت زن و خانواده که رویکردی کلامی و اجتهادی است، به اثبات حقیقت جنس مذکر و مؤنث براساس تفاوت‌های روحی و جسمی که در هر یک از این دو دسته وجود دارد، پرداخته و سپس آثار ناشی از این تفاوت‌ها را که منجر به تعیین حقوق و تکالیفی برای هر یک از دو جنس می‌شود ذکر می‌کنیم. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که این تفاوت‌ها هرگز به معنای ظلم در حق زن و برتر بودن مرد نیست؛ بلکه هر دوی آنها در حقیقت و روح انسانی واحدند و تنها تفاوتشان در جهات جسمی و روانی است که خداوند متناسب با این تفاوت‌ها برای تکامل آنها حقوق و وظایف متقابلی را مشخص کرده و مسیر تکامل و سعادت را برای همه انسان‌ها مهیا کرده است.

کلیدواژه‌ها: جنسیت، زن، خانواده، حقوق، تکالیف.

مقدمه

مقالات متعددی نیز در زمینه زن و حقوق و تکالیف او به نگارش درآمده است که از جمله «نگاهی به شخصیت حقیقی زن از منظر آیات و روایات با تأکید بر بحث تعارض دلیل‌ها» (توحیدی، ۱۳۹۲)؛ «جنسیت در خانواده از دیدگاه جامعه‌شناسی» (بستان نجفی، ۱۳۹۷) اشاره کرد. جنبه نوآوری این تحقیق در آن است که با تکیه بر آیات قرآن، رویکرد علامه مصباح یزدی را نسبت به مسئله زن و خانواده مورد بررسی قرار دهیم.

۱. زن در اندیشه علامه مصباح یزدی

برخی از افراد با انکار مسئله جنسیت و اعتباری دانستن نقش‌ها به دنبال زیرسؤال بردن حقوق و تکالیف هستند. علامه مصباح یزدی در پاسخ به این ادعا ابتدا براساس منطق فطرت به منزله راه‌حل اساسی برای مسائل اجتماعی اشاره می‌کنند سپس تفاوت‌های سرشت زن با مرد و نیز امتیازات فطری زن بر مرد را مورد بررسی قرار می‌دهند.

ایشان می‌فرمایند: سه عامل اساسی در پیدایش و رشد نهضت‌های دفاع از زن بیشترین تأثیر را داشته است؛ اول: عامل شهوانی؛ که درصد برآمدند که تحت عنوان فریبده حقوق و آزادی زن، او را از قید و بند عفت‌رهایی دهند و زمینه ارضای هرچه بیشتر شهوات حیوانی خود را فراهم کنند. دوم: عامل اقتصادی؛ سرمایه‌داران و کارفرمایان درصد دستیابی به نیروی کار ارزان برآمدند؛ زنان را به محیط کارخانه‌ها کشاند و از آنان بهره‌برداری اقتصادی کردند. سوم: عامل سیاسی؛ در نظام‌های مردمسالار که مدعی اتکای حکومت بر آرای مردم بودند، از زنان به علت انعطاف‌پذیری در اثر تبلیغات، سوءاستفاده می‌کردند تا به قدرت دست یابند. اما متأسفانه این سوءاستفاده از زنان با نام فریبده آزادی دادن به آنها آثار نامطلوبی از خود به‌جای گذاشت که از جمله آنها ابتذال و نابودی کرامت زن‌ها، رواج همجنس‌بازی، فروپاشی نظام خانواده، افزایش تعداد دختران و زنان بیوه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۵-۵۸). بر این اساس ایشان تأکید دارند که حقوق زن از دیدگاه اسلام مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا با مشخص شدن آن حقوق، شخصیت حقیقی زن به‌عنوان یک انسان و خصوصاً یک مسلمان به‌طور دقیق شناخته شود تا کرامت انسانی او در سایه شناخت این حقوق و اجرای آن حفظ گردد. به‌همین دلیل به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های زن و مرد در جنبه‌های مختلف می‌پردازند. ابتدا مباحث جنسی مربوط به زن را از دیدگاه این عالم بزرگوار مورد بررسی قرار می‌دهیم (همان، ص ۷۵).

پرداختن به مسئله جنسیت زن و حقوق و تکالیفی که به زن به‌عنوان عضوی از پیکره اجتماع تعلق می‌گیرد، از مسائلی است که سالیان درازی متفکران اسلامی و غیراسلامی، نظرات متعددی را پیرامون آن مطرح کرده‌اند. اما شاید بتوان گفت در یک قرن اخیر رویکردهای مختلفی نسبت به این موضوع مورد بحث و بررسی قرار گرفته باشد.

منظور از رویکرد همان روش فکری علما پیرامون یک مسئله است. از جمله علماء، آیت‌الله مصباح یزدی است که با رویکردی کلامی و اجتهادی برای تفسیر حقوق زن و خانواده از مباحث فلسفی و اجتماعی استفاده می‌کنند. ایشان دین را با توسعه در تضاد نمی‌دانند و دیگران را هنگام هجوم شبهات دعوت به پاسخ‌گویی براساس عقل و منطق می‌کنند و از لجاجت و تعصب پرهیز می‌دهند. از طرفی منابع دین اسلام یعنی آیات و روایات را صحیح دانسته و معتقدند که احادیث باید مورد بررسی قرار گیرد و در عین حال معتقدند پاسخی که عقل به خیلی از شبهات می‌دهد، می‌تواند پاسخی متقن و مستدل باشد. ایشان معتقدند زن و مرد به جای دریافت این حقوق از دادگاه‌ها، بهتر است در سایه یک زندگی الهی و اخلاقی با پایبندی به تقیدات این حقوق را برآورده سازند.

اهمیت بحث در موضوع جنسیت زن، آنجاست که بعد از روشن شدن نگاه اسلامی به تفاوت‌های موجود در زن و مرد تکالیف و حقوقی به عهده هریک از آنها مشخص می‌شود که با انجام آن وظایف و حقوق، بستر رشد و تکامل آنها در مسیر عبودیت فراهم می‌شود. جنبه نوآوری تحقیق، پرداختن به واقعیت جنسیت زن و آثار آن با رویکرد علامه مصباح یزدی است. این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که رویکرد علامه مصباح یزدی به جنسیت زن و خانواده چه رویکردی است؟

در رابطه با مسئله زن و خانواده مفسران بزرگ قرآن همچون علامه طباطبائی در تفسیر المیزان و آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، در آیات متعددی (نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ آل عمران: ۱۹۵) ضمن پرداختن به ماهیت وجودی زن و ذکر این نکته که میان زن و مرد از بعد انسانی و معنوی تفاوتی وجود ندارد، به ذکر وظایف و تکالیفی که بر عهده زن هست و حقوقی که در قبال آن تکالیف برخوردار می‌شوند، می‌پردازند. رویکرد مفسران به آیات وارده در رابطه با زن و حقوق و تکالیف او، متنوع است. برخی با رویکردی فقهی و حقوقی، عده‌ای کلامی و فلسفی و... آیات را تفسیر کرده‌اند.

۲. ماهیت و حقیقت انسانی زن

علامه مصباح یزدی در بررسی ماهیت و حقیقت انسانی زن معتقدند از لحاظ فلسفی، زن در حقیقت انسانی با مرد اشتراک دارد؛ یعنی زن مانند مرد، انسان است. پس همهٔ اموری که از نظر تکوینی و تشریحی برای انسان به لحاظ انسان بودنش ثابت است، برای زن نیز ثابت خواهد بود. موارد تکوینی و تشریحی که زن در آنها با مرد تفاوت و اختلاف دارد، به یقین ربطی با انسانیت که وجه اشتراک مرد و زن است، ندارد. اوج مقامات معنوی فاطمه زهرا^{علیها السلام} جای هیچ شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که در سیر و سلوک به‌سوی حق، محدودیت جنسی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۲).

زن و مرد، از جهت ارزش ذاتی و حقیقت انسانی، در پیشگاه الهی یکسان‌اند و در سیر بندگی و امکان رسیدن به مقامات عالی معنوی هیچ مزیت و رجحانی بر یکدیگر ندارند. خداوند می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). ایشان معتقدند تفاوت‌هایی که سبب تنوع حقوق و احکام می‌شوند به دو بخش کلی قابل تقسیم است:

الف. تفاوت‌های جسمانی که با تجربه حسی قابل درک است و در فیزیولوژی و آناتومی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

ب. تفاوت‌های روحی که آگاهی به آن از طریق تجربه حسی مقرون به تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، امکان‌پذیر است و در علم روان‌شناسی از آن بحث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۵).

۳. تفاوت جسمانی زن و مرد

۱. دستگاه تناسلی: دستگاه تناسلی مرد و زن اختلاف روشنی دارند. یاخته‌های جنسی مرد (اسپرم) با یاخته‌های جنسی زن (تخمک) نیز دارای تفاوت‌های اساسی هستند و مردان نقش مهمی در تولیدمثل دارند. ۲. تفاوت در شکل پستان: پستان‌های زن به‌گونه‌ای طراحی شده که نوزاد به راحتی می‌تواند از آن تغذیه کند.

۳. دورهٔ قاعدگی در زنان: حکمت الهی، اندام زن را به‌گونه‌ای پی‌ریخته است که در هر ماه، چند روزی، مقداری از خون خود را دفع کند. زن در این مدت به‌طور معمول حالتی بیمارگونه دارد؛ دچار ضعف جسمی است؛ به‌همین جهت نیازمند استراحت نسبی است.

۴. نیازهای جنسی و توانایی تولیدمثل: زن از لحظه‌ای که آبستن می‌شود تا زمانی که وضع حمل کند و اغلب حتی مدتی که فرزند را

شیر می‌دهد، آمادگی برای آبستنی دوباره ندارد و میل جنسی او کاهش می‌یابد.

۵. نیروی بدنی: آمارها نشان می‌دهد که نیروی بدنی مرد به‌طور میانگین از نیروی بدنی زن بیشتر است.

۴. تفاوت‌های روحی و نفسانی زن و مرد

۱. برخورداری زن از عواطف، انفعالات و احساسات بیشتر: این ویژگی باعث می‌شود که زن خیلی زودتر از مرد بخندد و بگرید و دستخوش سایر انفعالات شود؛ همان‌طور که عاطفهٔ بیشتر زن نیز سبب مهر و محبت، رقت قلب و عطوفت مادری می‌شود.

۲. میل زن به محبوبیت و توجه بیشتر: میل بیشتر زن به محبوبیت و مورد توجه قرار گرفتن است و در برابر، مرد به مهر ورزیدن و دوست داشتن تمایل دارد.

۳. میل افزون زن به خودآرایی و خودنمایی: زن با زیرکی خاصی می‌کوشد تا آراستگی و زیبایی خود را به دیگران، به‌ویژه مردان بنمایاند تا مردان را شیفته خود کند.

۴. میل زن به حامی داشتن: میل زن به تحت حمایت قرار گرفتن است؛ درحالی‌که مرد به‌طور معمول به حمایت کردن از دیگران میل دارد.

بعد از مشخص شدن تفاوت‌های بین زن و مرد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تفاوت‌ها می‌تواند منجر به تفاوت در تکالیف و حقوق گردد؛ یا تنها باید به تفاوت جسمانی و روحی قائل شد؟

علامه مصباح یزدی می‌فرمایند: این تفاوت‌ها منجر به تفاوت در تکالیف و حقوق می‌گردد؛ اما از آنجاکه بشر اساساً بر شناسایی همهٔ مصالح و مفاسد واقعی توانا نیست؛ لذا لازم است به وحی و نبوت رجوع کند؛ وگرنه می‌توانست احکام و قوانینی اخلاقی و حقوقی وضع کند که تأمین‌کنندهٔ سعادت و کمال راستین همگان باشد و در این صورت از وحی، نبوت و دین بی‌نیاز می‌شد. رمز نیاز دائم بشر به وحی و نبوت همین ناتوانی عقل اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ ب، ص ۹۷).

۵. عدالت در تشریح و تکوین

با توجه به تفاوت‌های جسمی که در زن و مرد وجود دارد؛ برخی گمان کردند این تفاوت‌ها سبب شده در حق زن ظلم و ستمی صورت گیرد و اشاره به آیاتی دارند؛ مانند آیهٔ «لِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ»

سوم نشده، هیچ دشوار نیست. اگر اشکالی وجود دارد فقط در فهم این مطلب است که وی مرتکب ستمی از قسم اول (ظلم در مقام تکلیف) هم نشده است.

خداوند می‌فرماید: «وَأَلْهَنَّا مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸).

معنای قسمت اول جمله این است که حقوق و تکالیف زنان با هم متعادل است. این قاعده کلی حقوقی است که همیشه اگر برای کسی حقی جعل شود، تکلیفی نیز متناسب با آن حق بر او وضع خواهد شد؛ و برعکس اگر بر کسی تکلیفی قرار داده شود، حقی نیز متناسب با آن تکلیف برای او جعل خواهد شد. البته عین این مطلب در مورد مردان هم صدق می‌کند.

دقتی که اینجا باید به کار برد این است که متعادل بودن حقوق و تکالیف زنان، و متوازن بودن حقوق و تکالیف مردان، یک چیز است و تساوی و هم‌رتبه بودن زن و مرد چیز دیگر. قرآن کریم اولی را می‌پذیرد و دومی را رد می‌کند. جمله دوم آن، بر رد مطلب دوم دلالت دارد. اگر به مقتضای نیروها و توانایی‌های بیشتری که مرد به‌طور تکوینی داراست، تکالیف و مسئولیت‌های سنگین‌تری بر عهده‌اش گذاشته شود؛ در بخش تکلیف، بر او ستمی نشده است. حال اگر به‌ازای این تکالیف و مسئولیت‌ها، حقوق و مزایای بیشتری برایش معین شود، باز هم بدون شک در مقام تکلیف، بر او ستمی نرفته؛ زیرا تعادل میان حقوق و تکالیف او رعایت شده است.

از سوی دیگر، به زن نیز ظمی نشده است؛ اگر بنا به اقتضای توانایی کمتر او، تکالیف سبک‌تری از وی بخواهند و متناسب با این تکالیف، حقوق کمتری برایش تعیین کنند. تا اینجا مطلب روشن است؛ اما اگر حقوق بیشتر مرد با اختیارهای کمتر زن مقایسه شود، ممکن است توهم شود که به زن ظلم شده است؛ درحالی‌که اگر حقوق و اختیارهای مرد بیشتر نمی‌بود، در آن صورت به مرد ستم شده بود؛ پس برتری مرد بر زن در مقام تشریح ظلم نیست؛ بلکه عین عدل است (مصباح یزدی، ۱۳۴۳، ص ۶۷).

۶. تکالیف و حقوق متقابل زن و مرد

اسلام به‌منظور استحکام بنیان خانواده، نوعی تقسیم کار میان زن و مرد را توصیه می‌کند و هر کدام را سفارش به اموری می‌کند. این تقسیم وظایف در تقویت و استحکام خانواده تأثیر بسزایی دارد.

و «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (بقره: ۲۲۸)؛ که در این آیات به برتری مردها بر زنان اشاره دارد.

آیت‌الله مصباح یزدی در تحلیل این مسئله که این تفاوت‌ها در انجام تکالیف، ظلم در حق زن نیست؛ نظام عالم را به دو دسته عالم تکوین و تشریح تقسیم کردند و انواع ظلم را بیان کرده و مشخص می‌کنند در هیچ‌یک از این حالات، ظمی در حق زن صورت نمی‌گیرد.

الف) نظام تکوین: اساساً فقط در جایی می‌توان از عدل و ظلم سخن گفت که حقی وجود داشته باشد. موجود، پیش از اینکه موجودیت یابد، وجود ندارد تا حقی داشته باشد؛ یعنی حق اینکه از پدیدآورنده خود بخواهد که او را پدید آورد یا نیاورد؛ با این ویژگی‌ها یا با آن ویژگی‌ها به‌وجود آورد؛ بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند درباره اصل آفرینش یا کیفیت آفرینش خود اعتراضی داشته باشد؛ چراکه برای هیچ آفریده‌ای حقی نیست. هیچ مخلوقی نمی‌تواند به خدای متعالی اعتراض کند که چرا مرا آفریدی و از دیار عدم بیرون کشیدی. اعطای وجود، تعیین حد و چگونگی وجود در اختیار خدای متعالی است و بس. اختلاف‌های تکوینی اجناس، انواع و اصناف موجودات گوناگون، لازمه نظام تکوینی و به خیر و صلاح همه آفریدگان است. بنابراین در اصل آفرینش هر موجود و ویژگی‌هایی که به آن داده شده، سخن از حق، عدل، ستم و اعتراض نمی‌توان گفت و آنجا جای خیر و مصلحت کل نظام آفرینش است و بس.

ب) نظام تشریح: در تشریحات سه قسم عدل و ظلم ممکن است: ۱. در مقام تکلیف؛ ۲. در مقام داوری؛ ۳. در مقام اعطای پاداش و کیفر. اگر خداوند، تکلیفی را بر عهده کسی می‌گذاشت که قدرت انجام آن را نداشت، یا تکلیفی را بر دوش کسی می‌نهاد، ولی در برابر آن تکلیف، حقی به او نمی‌داد؛ در این دو صورت، در مقام تکلیف، ستم کرده بود. اگر خدای بزرگ پس از اینکه تکالیفی عادلانه براساس مصالح و حکمت‌ها بر انسان‌ها وضع کرد، برای هر کسی پاداش یا کیفری نامتناسب با کاری که کرده بود، تعیین می‌کرد؛ در این صورت در مقام داوری و تعیین پاداش و کیفر ستم روا داشته بود.

سرانجام اگر خدای متعالی پس از اینکه پاداش‌ها و کیفرها را عادلانه تعیین کرد، در عمل نه پاداش نیکوکاران را می‌داد و نه کیفر بدکاران را؛ یا اینکه نیکوکاران را کیفر، و بدکاران را پاداش می‌داد؛ در این صورت در مقام اعطای پاداش و کیفر، ظالمانه رفتار کرده بود.

فهم اینکه خداوند بزرگ مرتکب هیچ‌یک از ستم‌های دوم و

حکمت الهی اقتضا دارد که مصالح اعضای یک خانواده از بهترین راه استیفا شود. بنابراین طبیعی است که خدای متعال از هریک از زن و شوهر کارهایی را بخواهد که توانایی انجام آنها در او بیشتر باشد. بدون شک هریک از زن و مرد در برابر تکالیف و مسئولیت‌هایی که بر عهده دارد، حقوق و اختیاراتی نیز خواهد داشت.

۱-۶. وظایف زن

حمل و بارداری وظیفه‌ای است که به حکم تکوین، نه به امر شرع، بر عهده زن نهاده شده است. رضاع و شیردهی به لحاظ اینکه از شخص پدر بر نمی‌آید، همانند بارداری است؛ در عین حال، زن می‌تواند به فرزند خود شیر بدهد یا ندهد. خدای متعال مادر را به این کار توان فرسا الزام نرموده است؛ بلکه وی را بدین کار در سوره «بقره» آیه ۲۳۳ توصیه اخلاقی کرده است: «يَرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ»؛ مادران فرزندان خویش را دو سال تمام شیر می‌دهند؛ برای کسی که می‌خواهد شیر دادن را به انجام برساند.

شریعت اسلام به مادر حق داده است که در برابر این کار از شوهرش درخواست اجرت کند و اگر پدر از پرداخت آن امتناع ورزد، مادر می‌تواند از شیر دادن خودداری کند.

حضانت و نگهداری کودک اگرچه برای پدر محال و نامقدور نیست و گاهی به سبب بیماری یا مرگ یا جدا شدن همسر یا عوامل گوناگون دیگری بر عهده او قرار می‌گیرد؛ لکن بی‌شک برای مادر آسان‌تر است. پس حکمت اقتضا می‌کند که این کار از زن خواسته شود؛ اما نه به صورت الزام و تکلیف؛ که اگر از انجام دادن آن سر باز زند، تحت پیگرد قانونی قرار گیرد. خانه‌داری یعنی کارهایی از قبیل شست‌وشوی خانه، شستن لباس‌ها و فراهم آوردن غذا، اگرچه عملاً در همه جوامع بر عهده زن است، لکن از نظر اسلام تکلیف الزامی وی نیست. اگر زن داوطلبانه و با رضا و رغبت کارهای خانه را بر عهده بگیرد، امری پسندیده است و در غیر این صورت می‌تواند در برابر انجام دادن این گونه امور مزد بخواهد و اگر شوهر از پرداخت آن خودداری کند، زن می‌تواند کارهای خانه‌داری را انجام ندهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ب، ص ۶۲).

۲-۶. وظایف مرد

در برابر وظایفی که زن در عرصه زندگی خانوادگی بر عهده می‌گیرد، شوهر نیز مکلف به یک سلسله تکلیف‌های وجوبی و استجابی است؛

که مهم‌ترین آنها پرداخت هزینه زندگی زن و فرزندان است. بر شوهر واجب است که هزینه خوراک، پوشاک، مسکن و سایر ضروریات زندگی همسر خود را بپردازد؛ بچه‌دار باشد یا نباشد. نباید گفت چون پرداخت هزینه زندگی زن در مقابل رنج‌هایی است که وی در دوران بارداری، شیردهی، بچه‌داری و خانه‌داری متحمل می‌شود، پس پرداخت هزینه زندگی زنی نازا، مریض یا معلول بر شوهر واجب نیست؛ زیرا در مقام وضع احکام و قوانین اجتماعی و تعیین حقوق و تکالیف افراد جامعه، همیشه باید اوضاع و احوال اغلب را لحاظ کرد و موارد استثنایی نمی‌تواند ملاک باشد. پرداخت هزینه زندگی زن نیز بر اساس حکمت‌های نوعی، واجب است؛ یعنی چون در نوع خانواده‌ها زن متکفل تکالیفی از قبیل بارداری، شیردهی، بچه‌داری و خانه‌داری است؛ ضرورت دارد که پرداخت هزینه زندگی او بر شوهر واجب شود.

اگر پرداخت هزینه زندگی زن بر شوهر واجب باشد، نفقه فرزندان نیز به طریق اولی واجب خواهد بود. به همین دلیل، زن حق دارد در برابر شیر دادن به بچه و پرستاری و مراقبت از وی، از شوهرش مطالبه مزد کند. البته زنانی هم هستند که شوهر ندارند و مجبورند برای ادامه زندگی خودشان کار کنند یا زانی هم هستند که می‌خواهند اضافه بر خانه‌داری در بیرون از منزل نیز فعالیت اقتصادی و درآمد داشته باشند؛ اما به هر حال باید پذیرفت که در هر جامعه، و به ویژه در جامعه مطلوب و آرمانی اسلام، مردان بیش از زنان عهده‌دار تأمین هزینه زندگی هستند. دین مبین باید طرحی ارائه کند که بر اساس آن مرد بتواند به خوبی از عهده پرداخت هزینه زندگی خانواده‌اش برآید تا زن مجبور به فعالیت اقتصادی در بیرون از خانه نشود و بتواند رسالت مادری را به خوبی انجام دهد. فقط در این صورت نظام خانوادگی مطلوب و پایدار خواهد بود.

علامه مصباح یزدی بعد از بیان کلیت وظایف و حقوق زن و مرد نسبت به یکدیگر، اشاره به نکات مورد اهمیت و مصداقی در عدم ظلم نسبت به زن مطرح می‌کنند:

۱. مرد و زن از لحاظ ماهیت انسانی و لوازم آن، یکسان‌اند؛ یعنی هر دو «انسان» هستند. نهایت اینکه در عین داشتن وحدت نوعی، به دو صنف منطقی یا (به تعبیر عرفی) به دو جنس تعلق دارند. در آیه اول سوره «نساء» می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»؛ ای مردم! از پروردگارتان که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید، بترسید.

مثال، عبارت «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام» (بقره: ۱۸۳).
 ۶. بین مرد و زن، هیچ تفاوت ناروا و ظالمانه‌ای نباید وجود داشته باشد. اعراب جاهلی دختران را زنده به گور می‌کردند که قرآن کریم در سوره «نحل» (آیه ۵۹ و ۵۸) و «تکویر» (آیه ۹۰) این رسم را به‌سختی نکوهش می‌کند یا بچه‌های چارپایان را اگر زنده می‌ماندند، فقط از آن مردان می‌دانستند و آنها را بر زنان حرام می‌پنداشتند.
 ۷. همان‌گونه که مردان در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مستقل‌اند، زنان نیز استقلال اجتماعی و سیاسی دارند؛ نه اینکه تابع مردان باشند. تا آنجا که تفاوت‌های جسمی و روانی و حکمت الهی چیزی را اقتضا نکند، آنان به‌طور یکسان در شئون اجتماعی، حق مشارکت دارند. بهترین آیه‌ها بر استقلال زنان در امور اجتماعی سیاسی دلالت می‌کند (ممتحنه: ۱۲).

۳-۶. حقوق زن

براساس رویکرد علامه مصباح یزدی که مبنی بر آیات الهی است، اسلام در قبال وظایفی که زن در خانواده به‌عهده دارد برای او حق و حقوقی قائل است که ذکر می‌کنیم:

الف. حق مهریه

اسلام برای تشکل و استمرار نظام خانواده، پاره‌ای حقوق اقتصادی را برای زن قرار داده است. اگر در ازدواج، مهریه ذکر نشود، در صورتی که نکاح دائم باشد، مهرالمثل بر عهده مرد می‌آید و در صورتی که نکاح، موقت باشد، اساساً باطل می‌شود. البته زن می‌تواند پس از انجام عقد نکاح، مهریه خود را به شوهر ببخشد؛ چنان‌که ممکن است از ابتدا، زن مالی را به مرد ببخشد تا مرد از آن مال، مهریه‌ای برای نکاح با آن زن قرار دهد.

قرآن کریم از حق مهر یا صدق در آیات متعددی سخن می‌گوید؛ از جمله آیه ۴ سوره نساء، «مهر زنان را به‌طور کامل به آنان پرداخت کنید؛ ولی اگر آنها چیزی از آن را با رضایت خاطر به شما بخشیدند، حلال و گوارا مصرف کنید!»

در این آیه به اهمیت مهریه و اینکه از حقوق زن است، اشاره می‌کند و عدم پرداخت مهریه را در صورت رضایت زن اجازه می‌دهد؛ به این معنا که اگر زنی راضی به بخشش مهر نباشد، بر مرد جایز نیست که مهریه او را تصاحب کند.

شبهه‌کنندگان و به‌ظاهر طرفداران از حقوق زن گاهی به آیات ۲۱ و ۲۲ سوره «نجم»، استناد می‌کنند: «الکم الذکر و له الأثی تلک ایداً قسمة صیزی»؛ آیا پسر خاص شماسست و دختر خاص خداوند! این قسمتی ظالمانه است؛ و می‌گویند: مفاد این آیه‌ها این است که به هر حال، زن از مرد پست‌تر است؛ زیرا در این آیه‌ها، مشرکان سرزنش می‌شوند که چرا درحالی که خدا پسران را دوست می‌دارد، فرشتگان الهی را دختران خدای متعالی می‌انگارند. اگر دختر هم‌عرض پسر می‌بود، چرا خداوند این تقسیم را نمی‌پذیرد و آن را ستم‌گرانه می‌داند؟ در پاسخ باید گفت: قرآن کریم، روش محاوره و گفت‌وگوی جدلی را می‌پذیرد و خود، از این شیوه که برای ساکت کردن خصم و مخالف است، بر مبنای آنچه خود وی پذیرفته، استفاده می‌کند. آنچه در آیه‌های مذکور آمده، در واقع سخنانی جدلی است، نه برهانی؛ یعنی محکومیت مشرکان را براساس آنچه نزد خودشان مسلم است، معلوم می‌دارد، نه بر پایه آنچه از دیدگاه خود قرآن درست است.

برتری پسر و مرد بر دختر و زن، اصلی است که نزد مشرکان مسلم بوده، نه قرآن. قرآن کریم به مشرکان نشان می‌دهد که بر مبنای این اصل مسلم‌شان، محکوم هستند و سخنی ظالمانه می‌گویند. قرآن ناقص‌تر بودن زن از مرد را به لحاظ انسانیت و لوازم آن مردود می‌داند.

۲. مرد و زن بر اثر عبودیت خدای متعالی و انجام تکالیفی که برعهده آنان است، به‌طور مساوی و یکسان استکمال می‌یابند. چنین نیست که بعضی از انواع و مراتب کمالات انسانی، به مردان اختصاص داشته باشد و زنان را در آن سهمی و مشارکتی نباشد، یا بعکس.

۳. در هریک از دو جناح حق و باطل، هم مرد و هم زن وجود دارد و چنین نیست که تکیه جناح حق یا جناح باطل بر مردان یا زنان باشد؛ آنچه انسان‌ها را (اعم از مرد و زن) در دو جناح حق و باطل جای می‌دهد.

۴. بسیاری از تکالیف و مسئولیت‌ها میان مردان و زنان مشترک است؛ چه در آیاتی که فقط صیغه مذکر آمده و چه در آیاتی که هر دو صیغه به‌کار رفته است؛ مانند: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور: ۳۵).

۵. بیشتر خطاب‌های قرآنی و اوامر و نواهی آن، متوجه مردان و زنان با هم است و هیچ اختصاصی به مردان ندارد؛ اگرچه به‌دلیل ویژگی زبان عرب از جهت صرفی با صیغه‌های مذکر آمده باشد؛ برای

کارهای مشترک خانواده، از شوهر درخواست دستمزد کند. زن می‌تواند به فرزند خود شیر نهد و نیز حق دارد که در برابر شیر دادن از شوهر خود مزدی بطلبد (بقره: ۲۳۳).

آیت‌الله مصباح یزدی در مورد نحوه دریافت این حق می‌فرماید: البته قابل ذکر است که زن در قبال برخورداری از این حق، باید حقوق شوهر خود را از حق تمکین و اجازه خروج از منزل به‌جا آورد. علاوه بر آن، هرچند می‌تواند در قبال این کارها از مرد مزد بگیرد و در صورت کوتاهی این وظایف از مرد، اقامه دعوا کند؛ اما از آنجایی که اساس زندگی در اسلام بر محور مدارا و سازش و تقدم اخلاق بر اقامه حق در دادگاه قضایی است؛ سعی بر سازش و مدارا داشته باشند.

در حقیقت علامه مصباح یزدی در این موارد توصیه به سازش و مدارا دارند و طرفین را به گذشت در اجرای حقوق و پیگیری از دادگاه‌های قضایی توصیه می‌کنند؛ زیرا صبر و مدارا در این مسائل موجب قوام خانواده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۲).

د. حق ارث

زنان همچون مردان حق مالکیت دارند و از استقلال اقتصادی بهره‌مندند. در دنیای غرب تا چند دهه اخیر، زنان استقلال اقتصادی نداشتند؛ اما در جهان اسلام به موجب تعالیم قرآنی از چهارده قرن پیش، حق مالکیت و سهم ارث زنان به رسمیت شناخته شد (نساء: ۷). در نظام حقوقی اسلام، سهم‌الارث مرد دو برابر سهم‌الارث زن است؛ البته در پاره‌ای از فروع و شقوق مبحث میراث، سهم مرد یا کمتر از موارد یاد شده است، یا بیشتر از آن؛ و به‌هرحال همواره سهم مرد دو برابر سهم زن نیست.

علامه مصباح یزدی معتقدند در حق ارث نه تنها بر زن ظلمی نرفته، بلکه برعکس، سودی که از سرمایه بیشتر نصیب مرد می‌شود، اغلب عاید زن می‌شود. بگذریم از اینکه زن می‌تواند سرمایه خود را نیز به‌کار اندازد و از آن سودی به‌دست آورد.

ایشان علاوه بر اینکه زنان را دارای استقلال مالی می‌دانند، میزان ارث زن را به معنای بی‌ارزشی و نادیده گرفتن حقوق زن نمی‌شمارند؛ بلکه چون زن نسبت به مرد از مسئولیت‌های اقتصادی کمتری برخوردار است، به‌تناسب، از ارث کمتری هم برخوردار می‌شود؛ از طرفی در امور دیگر مثل دریافت نفقه و مهریه این مسئله جبران می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۸۹).

همچنین از مردان خواسته است که مهریه زن‌ها را بپردازند و در پرداخت حيله و نیرنگ به کار نبرند (نساء: ۲۱۰ و ۲۱۱).

این آیه تأکید دیگری بر این مسئله است که مبدا برای عدم پرداخت این حق از راه‌های فریب و نیرنگ بر آنها وارد شوند.

ب. حق نفقه

آیت‌الله مصباح یزدی در توصیه‌ها و سفارشات اخلاقی و بیان مسائل حقوقی در ضمن پاسخ به شبهات در مسئله زنان، بارها بر مسئله نفقه زن تأکید داشته و براساس برداشت از آیات قرآن (بقره: ۲۳۳) قائل‌اند که شوهر موظف است همه هزینه‌های زندگی زنش را بپردازد. بدون شک بعضی از کارهای خانه، مانند آبستنی و زایمان و شیردهی جز از زن بر نمی‌آید. درباره سایر کارها نیز که مرد هم می‌تواند آنها را انجام دهد، باید گفت که اولاً معمول و متعارف آن است که زن کارهای مربوط به محیط خانه، و مرد فعالیت‌های بیرون از خانه را بر عهده می‌گیرد. البته این قبیل کارها ربطی به پرداخت نفقه ندارد تا گفته شود که مرد حق امتناع از انجام دادن آنها را ندارد. ثانیاً اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی نیز اقتضا دارد که کارهای مشترک اعضای خانواده به دو قسم تقسیم شود: کارهای درونی بر عهده زن گذاشته شود و کارهای بیرونی از مرد خواسته شود. این‌گونه تقسیم کار تقریباً در همه جوامع معمول و متعارف است و مورد پسند شارع مقدس اسلام نیز هست. اگرچه این تقسیم کار عادلانه است و نفعش عاید مرد و زن می‌شود و اگرچه زن حق دارد که هیچ‌یک از کارهای درون خانه، یعنی شیردهی، بچه‌داری و خانه‌داری را نیز انجام ندهد؛ یا برای به انجام رساندنشان از شوهر مزد بخواهد؛ اما به‌هرحال شکی نیست که فعالیت‌های اقتصادی زن هیچ‌گاه نمی‌تواند به فراوانی و گستردگی فعالیت‌های اقتصادی مرد باشد؛ دست‌کم به این سبب که زن در دوران بارداری و عادت ماهانه دچار ناتوانی بدنی و روحی می‌گردد، که از نشاط او می‌کاهد. به‌همین جهت از شوهر خواسته شده که مخارج خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر احتیاجات همسر خود را لزوماً بپردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۲).

ج. حق اجرت

سومین حق اقتصادی زن بر شوهر این است که می‌تواند در ازای هریک از کارهای شیردهی، حضانت و پرستاری و خانه‌داری و سایر

ه. حق مشارکت سیاسی و اجتماعی

از دیدگاه اسلام زن موجود طفیلی و تابع مرد نیست؛ بلکه عضو اصلی جامعه به‌شمار می‌رود و در ترقی و انحطاط آن نقش دارد. همان‌گونه که مرد حق مشارکت در فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی دارد، زن نیز در این عرصه مستقل است؛ مگر در مواردی که مربوط به تفاوت‌های جسمی و روانی آنان می‌گردد. بنابراین زن در پذیرش اسلام، هجرت، بیعت، شرکت در انتخابات و اظهارنظر در مسائل و مشکلات اجتماعی و نظایر آن استقلال کامل دارد. آیتی در قرآن بر استقلال زنان در این‌گونه فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی دلالت دارند؛ در آیه ۱۲ سوره «ممتحنه» نسبت به این مسئله اشاره شده است: «یا ایها النبی اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ یَبَاغِنَكَ عَلٰی اَنْ لَّا یَشْرُکَنَّ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَّلَا یَزْنِیْنَ وَّلَا یَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَّلَا یَأْتِیْنَ بِبُهْتَانٍ یَفْتَرِیْنَهٗ بَیْنَ اَیْدِیْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ وَّلَا یُعْصِبْنَ فِیْ مَعْرُوفٍ فَبَاغِعْنَ وَاَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ»؛ ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند تا با تو بیعت کنند که چیزی را همتای خدا قرار ندهند، و دزدی و زنا نکنند، و فرزندان خود را نکشند، و تهمت و افتزایی را که ساخته‌اند به کسی نسبت ندهند و در هیچ کار شایسته‌ای مخالفت فرمان تو نکنند؛ با آنها بیعت کن و برای آنان از درگاه خداوند آموزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است.

خداوند در این آیه خطاب به پیامبر خود می‌فرماید هرگاه زنان مؤمنان نزد تو آمدند که با تو بیعت کنند که به خدا شرک نوزند و سرقت و زنا نکنند و اولاد خود را نکشند و مرتکب عصیان نشوند؛ با آنها بیعت کن. علامه مصباح یزدی با استناد به این آیه قرآن معتقدند که زنان از حقوق سیاسی و اجتماعی مستقلی برخوردارند و در مسائل مهم اخروی و دنیوی تصمیمات و نظرات آنها دارای اهمیت است؛ به‌حدی که خداوند رسول خود را مقید به بیعت با این زنان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۵۴). به‌همین دلیل در روش زندگی ایشان، شرکت زنان در رأی‌گیری و راهپیمایی و شرکت در مشاغل و مناصب مختلف از ناحیه زنان با حفظ و تأکید بر رعایت شئون و حدود اسلامی مورد تأیید بوده است.

و. حق شهادت دادن

از نظر قرآن کریم، شهادت دو زن معادل با شهادت یک مرد است. البته در این زمینه مسائل فراوانی قابل طرح است؛ از جمله اینکه چرا

اصل بر شهادت و گواهی دادن مرد است؟ اگر مرد برای ادای شهادت اولی و اصلح است، چرا قرآن کریم شهادت زن را پذیرفته و آن را معادل نصف شهادت مرد دانسته است؟ در پاسخ این پرسش‌ها می‌توان گفت که شاهد گرفتن و ادای شهادت بدین منظور است که حقی پایمال نشود. از این‌رو دو صفت، شرط لازم هر شهادت است: یکی اینکه شاهد در مقام تحمل شهادت هوشیار و زیرک باشد و موضوع را به‌دقت و درستی ضبط کند؛ دیگر آنکه در مقام ادای شهادت تحت تأثیر احساسات و عواطف واقع نشود و هرچه را شاهد و ناظر بوده، بی‌کم و کاست و افزایش و پیرایش بازگو کند و شهادت دهد. چنان که ممکن است شاهد تحت تأثیر احساسات و عواطف خود قرار گیرد و به‌هر دلیلی حق را زیر پا بگذارد و برخلاف واقع شهادت بدهد. با توجه به این دو وصف، اگر جنس مرد و زن مقایسه شوند، معلوم خواهد شد که مردان در هر دو جهت، قوی‌تر از زنان هستند. بنابراین مردان برای تحمل و ادای شهادت از زنان شایسته‌ترند. به‌همین جهت، اصل بر این است که مرد شهادت دهد؛ کما اینکه در کار قضا و داورى نیز امر بر همین منوال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

اما اینکه چرا شهادت زن نیز پذیرفته است، دلیلش روشن است؛ زیرا در بسیاری از موارد اگر شهادت زن مقبول و معتبر نباشد، حقوق فراوانی پایمال خواهد شد. معمولاً کسی را شاهد می‌گیرند که همواره در دسترس طرفین معامله باشد تا اگر اختلافی و نزاعی میان طرفین پیش آمد، بتوانند او را احضار و از وی درخواست شهادت کنند. پیداست که در هر اوضاع و احوالی امکان دسترس به شهادت مردان نیست. بنابراین به ناچار باید شهادت زن را هم فی‌الجمله معتبر انگاشت تا در صورت عدم دسترسی به مردان واجد شرایط شهادت، بتوان زنان را به تحمل و ادای شهادت فراخواند. پرسش دیگری که مطرح است، این است: اگر شهادت زن مقبول است و لازم، چرا شهادت زن هم‌ارز شهادت مرد نیست؟ چرا قرآن کریم شهادت دو زن را هم‌تراز شهادت یک مرد قرار داده است؟ پاسخ این است که زن در تحمل و ادای شهادت همانند مرد نیست. از آنجاکه ممکن است زنی واقعه را فراموش کرده یا تحت تأثیر احساسات و عواطف و یا هر دلیلی از حق عدول کند؛ احتیاط حکم می‌کند که زن دیگری را همراه و قرین وی سازیم تا زمینه انحراف از شهادت عادلانه به حداقل کاهش یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۵۷).

زن و مرد را توصیه می‌کند و هر کدام را سفارش به اموری می‌کند. این تقسیم وظایف، در تقویت و استحکام خانواده تأثیر بسزایی دارد. بدون شک هریک از زن و مرد در برابر تکالیف و مسئولیت‌هایی که بر عهده دارد، حقوق و اختیاراتی نیز خواهد داشت. از جمله وظایف مرد، مدیریت خانواده و پرداخت حقوق مالی زن و فرزندان است؛ در قبال این وظیفه، مرد از حقوقی برخوردار است که زن باید حق تمکین او را به‌جای آورد و بدون اجازه او از منزل خارج نشود. از طرفی زن نیز حقوقی دارد که مرد باید در انجام آنها کوتاهی نکند؛ از جمله، پرداخت نفقه و مهریه و

منابع.....

- بستان نجفی، حسین، ۱۳۹۷، «جنسیت در خانواده از دیدگاه جامعه‌شناسی اسلامی»، *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ش ۱۳، ص ۳۷-۶۲
- توحیدی، مریم، ۱۳۹۲، «نگاهی به شخصیت زن از منظر آیات و روایات با تأکید بر بحث تعارض دلیل‌ها»، *مطالعات زنان*، دوره اول، ش ۱، ص ۴۰-۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۲ق، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۴۳، «زن یا نیمی از پیکره اجتماع»، *مکتب تشیع*، ش ۱۱، ص ۱۶۱-۱۹۶.
- _____، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ب، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲الف، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲ب، *جامی از زلال کوتر*، تحقیق و نگارش محمدباقر حیدری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پیداست که در هر اوضاع و احوالی، همیشه یک یا دو مرد در دسترس نیست؛ بنابراین ناگزیر باید شهادت زن را هم معتبر دانست تا هرگاه مردی با آن اوصاف یافت نشد، بتوان زنان را به تحمل و ادای شهادت فراخواند. اما در پاسخ به این پرسش که چرا شهادت زن هم‌عرض شهادت مرد نیست؟ باید گفت که زن نه در مقام «تحمل» شهادت، قدرت لازم را داراست، و نه در مقام ادای آن؛ در نتیجه به سبب آنکه ممکن است زنی واقعه را فراموش کرده یا تحت تأثیر احساسات و عواطف خود قرار گیرد و به‌رحال از حق عدول کند و به گمراهی بیفتد؛ احتیاط حکم می‌کند که زن دیگری را همراه وی سازیم تا احتمال حق‌کشی و خطا کاهش یابد.

نتیجه‌گیری

براساس رویکرد علامه مصباح یزدی، توجه به مسئله زنان و حقوق آنها به‌عنوان نیمی از پیکره اجتماع، از اهمیت بسزایی برخوردار است. با شناخت حقوق زن، شخصیت حقیقی زن به‌عنوان یک انسان و خصوصاً یک مسلمان، به‌طور دقیق شناخته می‌شود و کرامت انسانی او در سایه شناخت این حقوق و اجرای آن حفظ می‌گردد. به‌همین دلیل بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های زن و مرد در جنبه‌های مختلف ضروری است.

زن در ماهیت انسانی با مرد اشتراک دارد؛ یعنی زن مانند مرد، انسان است؛ پس همه اموری که از نظر تکوینی و تشریحی برای انسان به‌لحاظ انسان بودنش ثابت است، برای زن نیز ثابت خواهد بود. موارد تکوینی و تشریحی که زن در آنها با مرد تفاوت و اختلاف دارد، به‌یقین با انسانیت که وجه اشتراک مرد و زن است، ربطی ندارد.

زن و مرد از جهت ارزش ذاتی و حقیقت انسانی در پیشگاه الهی یکسان‌اند و در سیر بندگی و امکان رسیدن به مقامات عالی معنوی هیچ مزیت و رجحانی بر یکدیگر ندارند.


اما تفاوت‌های موجود در زن و مرد سبب تنوع حقوق و احکامی میان آن دو می‌گردد. این امر به دو بخش کلی قابل تقسیم است: تفاوت‌های جسمانی که با تجربه حسی قابل درک است؛ و تفاوت‌های روحی که آگاهی به آن از طریق تجربه حسی مقرون به تجزیه و تحلیل‌های عقلائی، امکان‌پذیر است و در علم روان‌شناسی از آن بحث می‌شود.

اسلام به‌منظور استحکام بنیان خانواده نوعی تقسیم کار میان

نوع مقاله: ترویجی

واکاوی شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی*

محمدناصر سقایی بی‌ریا / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

biria1390@gmail.com  orcid.org/0000-0001-9243-4815 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰

چکیده

هدف مقاله حاضر واکاوی شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی، از جمله ماهیت مسئله جمعیت و ارتباط آن با سایر علوم، دیدگاه اسلام راجع به تکثیر جمعیت، عوامل مؤثر در پدیدآیی مشکل جمعیت در ایران، شیوه و راهبرد برون‌رفت از این مشکل است، که با روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا به آن پرداخته شده است. نتیجه آنکه از دیدگاه علامه مصباح یزدی ۱. مسئله جمعیت ماهیتی میان‌رشته‌ای دارد و با علوم جمعیت‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و فقه مرتبط است؛ ۲. مطلوبیت تکثیر نسل منطبق بر فلسفه آفرینش و یک اصل موضوع کلامی و با توجه به روایات، نزدیک به بدیهی است؛ ۳. عوامل مؤثر در پدیدآیی مشکل جمعیت شامل توطئه دشمنان خارجی، خطای روحانیان، خطای دولت‌مردان، عقب‌ماندگی‌های علمی و رواج فرهنگ راحت‌طلبی جهانی است؛ ۴. تعیین روش در آغاز، بررسی جنبه‌های مختلف موضوع و توجه به نقش عوامل متعدد و جمع‌بندی و اولویت‌بندی مشکلات ضروری است؛ ۵. راهبرد حل مسئله جمعیت، برنامه‌ریزی در جهت تقویت پایه‌های علوم مرتبط با مسئله جمعیت به‌ویژه جمعیت‌شناسی، جامعه‌شناسی جمعیت، اقتصاد جمعیت و فقه جمعیت؛ برملاساختن توطئه‌های دشمن، نقد روشنگرانه جنگ فمینیسم علیه خانواده و نیز برنامه‌های تقویت دینداری به‌ویژه تقویت اعتقاد به ارزش‌های خانوادگی در زمینه فرزندآوری و فرزندپروری، از مجموعه دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی نتیجه‌گیری می‌شود. نقش حوزه‌های علمیه در انجام فعالیت‌های فرهنگی، پژوهشی و آموزشی، معرفی نتایج و ارائه تحلیل‌های درست، برجسته است.

کلیدواژه‌ها: جمعیت، جمعیت ایران، شاخصه‌ها، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

پیش‌بینی و برنامه‌ریزی دقیق و مستمر را ضروری می‌سازد. همچنین خطر پیری جمعیت، تعدادی از کشورهای جهان از جمله ایران را تهدید می‌کند. برای مثال کشور ژاپن با وجود پیشرفت علمی، تجربه سیاسی و موقعیت بین‌المللی برای جبران عواقب پیری جمعیت که گریبان‌گیر آن شده است، درصدد تأمین نیروی انسانی از کشورهای دیگر است. خطر پیری به دنبال کاهش شدید جمعیت، ضرورت بررسی دقیق عوامل مؤثر در پدیدآیی وضعیت موجود و راهبردها و راهکارهای برون‌رفت از آن را آشکار می‌سازد (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار اعضای کارگروه جمعیت، ۱۳۹۷/۴/۹). علامه مصباح یزدی در زمینه اقتضای رشد جمعیت و تأثیر آن در ابعاد و نهادهای جامعه، بیاناتی دارند که به فهم ماهیت مسئله جمعیت کمک می‌کند. یکی، ارتباط دگرگونی‌های نهاد اقتصاد با رشد سریع جمعیت و دیگری، تأثیر این دگرگونی‌ها در نهاد خانواده و نهاد آموزش و پرورش است.

استاد در زمینه تأثیر رشد جمعیت در نهاد اقتصاد می‌فرمایند:

رشد سریع جمعیت ایجاب می‌کند که برای تأمین معیشت مردم هر چه زودتر، برنامه‌های اقتصادی جدیدتری به کار بسته شود. همچنین بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که برای هر مرحله و حالت خاصی از رشد شیوه‌های صنعتی و فلاحی «جمعیت متناسب» وجود دارد که موجب می‌شود همه افراد جامعه از حداکثر ممکن لوازم رفاه مادی استفاده کنند؛ و هرگونه دگرگونی‌ای در این حد متناسب، اعم از افزایش و کاهش آن، موجب کاهش بهره‌افراد می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۷۴-۳۷۵).

ایشان در باب تأثیر دگرگونی‌های نهاد اقتصاد در نهاد خانواده و در نتیجه آموزش و پرورش می‌فرمایند:

در تأثیر خانواده در آموزش و پرورش کافی است توجه کنیم که کسر قابل ملاحظه و چشم‌گیری از کج‌روان و جنایت‌کاران، به خانواده‌های ازهم‌گسسته تعلق دارند. تأثیر دگرگونی‌های نهاد اقتصاد در نهاد خانواده و در نتیجه در آموزش و پرورش به این گونه است که میزان درآمد افراد، در سبک زندگی، شیوه ازدواج و زناشویی، میزان میل به خشونت بدنی و استفاده از نیروی فیزیکی، سن ازدواج و زناشویی، تعداد

در سالیان اخیر مسئله جمعیت، خطر پیری جمعیت و لزوم اقدام لازم برای تکثیر جمعیت بارها توسط رهبر معظم انقلاب مطرح شده است. هدف مقاله حاضر واکاوی شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی است. روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش پژوهش تحلیل محتواست.

در این مقاله به بیان شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی خواهیم پرداخت. ماهیت مسئله جمعیت و ارتباط آن با سایر علوم، دیدگاه اسلام راجع به تکثیر جمعیت، عوامل مؤثر در پدیدآیی مشکل جمعیت در ایران، شیوه برخورد با مشکل جمعیت و راهبرد برون‌رفت از این مشکل، به‌ویژه نقش حوزه‌های علمیه در این زمینه، عمده‌ترین شاخصه‌هایی است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. اولین مسئله آن است که اساساً مسئله جمعیت چه ماهیتی دارد و چه علمی متکفل بیان مسائل آن هستند.

اسناد و مدارک موجود پیش از این پژوهش، به بخش‌های متفرقی از برخی آثار و سخنرانی‌های ایرادشده توسط علامه مصباح یزدی پیرامون جمعیت خلاصه می‌شدند که نیازمند واکاوی به منظور استخراج نقطه‌نظرات جمعیتی ایشان بودند. در این پژوهش تلاش شده است تا به صورت جامع به این شاخصه‌ها پرداخته شود. بنابراین، در محورهای مختلف آن، از بیان ماهیت مسئله جمعیت آغاز و تا بررسی راه برون‌رفت از مشکل جمعیتی از دیدگاه علامه مصباح یزدی پیش رفته‌ایم که ارائه این مطالب در یک پژوهش از خلال آثار این مفسر و فیلسوف مغتنم است.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که شاخصه‌های مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی کدام‌اند؟

سؤال‌های فرعی آن نیز بدین قرارند: ۱. ماهیت مسئله جمعیت چیست و علوم مرتبط با آن کدام‌اند؟ ۲. آیا تکثیر جمعیت از دیدگاه اسلام مطلوبیت دارد؟ ۳. عوامل پدیدآیی مشکل جمعیت در ایران از چه قرارند؟ ۴. شیوه برخورد با مشکل جمعیت چیست؟ ۵. راهبرد برون‌رفت از مشکل جمعیتی چیست؟

۱. ماهیت مسئله جمعیت و علوم مرتبط با آن

تأثیرگذاری تغییرات جمعیتی بر جامعه و نهادهای مختلف، کاهش یا افزایش جمعیت را در عداد امور مهم قرار می‌دهد؛ امری که مراقبت،

افزایش یا کاهش تعداد نفوس ممکن است دگرگونی‌هایی در امور و شئون مختلف جامعه ایجاد کند و این بخصوص در رشد جمعیت نمایان است؛ زیرا افزایش نفوس غالباً ایجاب می‌کند که سازمان اجتماعی پیچیده‌تر گردد (همان، ص ۳۸۰). در عین حال، ایشان این افزایش یا کاهش را نتیجه رفتار اجتماعی همه یا اکثر افراد برای رسیدن به هدفی واحد نمی‌دانند؛ زیرا هر زن و شوهری به‌انگیزه‌های خاص، به تحدید موالید اقدام می‌کنند یا سر باز می‌زنند و غالباً توجه به آثار و نتایج اجتماعی رشد منفی یا مثبت جمعیت ندارند (همان). بنابراین یک وجه عمده مسئله جمعیت جنبه اجتماعی آن و بیشتر در گرو اقدامات متولیان جامعه است؛ یکی از ابعاد این اقدامات اقتصادی است.

۱-۳. اقتصاد

از دیدگاه علامه مصباح یزدی، تأثیر این موضوع بر وضع اقتصادی جامعه، به‌خوبی ارتباط آن را با رشته اقتصاد نشان می‌دهد (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹). به‌عنوان مثال یکی از مسائلی که ارتباط با اقتصاد و تغذیه جهانی دارد این است که: آیا غذای تولیدی در جهان کفاف جمعیت را می‌دهد؟

برخی از اندیشمندان مثل مالتوس لزوم کاهش جمعیت را با ادعای کمبود غذا توجیه می‌کردند. علامه مصباح یزدی در این زمینه معتقد است که عدم توزیع امکانات جهانی به شکل عادلانه علت این امر است. اگر توزیع غذا و امکانات به شکل عادلانه صورت می‌گرفت، میلیون‌ها انسانی که گرسنه هستند از گرسنگی نجات می‌یافتند (همان).

این دیدگاه منطبق بر دیدگاه ناقدان مالتوس نظیر اقتصاددانانی همچون گادوین و کنلورسه است. کارل مارکس نیز معتقد بود که منابع در اثر رشد علم و فناوری می‌تواند همگام با رشد جمعیت، رشد کند. جان استوارت میل یکی از بزرگ‌ترین اقتصاددانان قرن نوزدهم میلادی این مشکل را کوتاه‌مدت می‌دانست. گری بکر استاد دانشگاه شیکاگو (برنده نوبل اقتصاد در سال ۱۹۹۲) نیز معتقد است که مشکل اساسی در واقع جمعیت نیست، بلکه مدیریت اقتصاد است (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۵).

علامه مصباح یزدی در نقد این نظریه آن را ناشی از تنگناهای اقتصادی ارزیابی نمی‌کنند؛ بلکه ریشه آن را سیاست‌های استعمارگرانه می‌دانند:

فرزندان، میزان مرگ‌ومیر، میزان و نوع بیماری‌های جسمی و روانی، میزان و نوع تغذیه، میزان بهداشت، چگونگی مسکن و لباس، و امور و شئون دیگر مربوط به زندگی خانوادگی آنان تأثیر دارد. از جمله اینکه افراد فقیر امکان استفاده از آموزش و پرورش مطلوب و تحصیلات عالی را به مراتب کمتر از اغنیا دارند (همان).

بنابراین، مسئله جمعیت دارای ابعاد مختلفی است که آن را با علوم مختلفی مرتبط می‌سازد. از دیدگاه علامه مصباح یزدی مسئله تغییرات جمعیتی موضوعی ذو ابعاد و مرتبط با چندین علم است (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹).

۱-۱. جمعیت‌شناسی

در بین علوم اجتماعی، رشته جمعیت‌شناسی با مسئله جمعیت ارتباط مستقیم دارد. شرط تأثیرگذاری بر همه ابعاد وجودی انسان، آگاهی نسبت به جمعیت‌شناسی و رابطه آن با مسائل دیگر انسانی است. علامه مصباح یزدی در این مورد اظهار می‌کنند: «اگر کسی تنها جمعیت‌شناسی بداند و رابطه این مسئله را با دیگر مسائل انسانی نداند، نمی‌تواند با استفاده از این علم بر کل حقیقت انسان و ابعاد وجودی مختلف او تأثیر بگذارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹).

جمعیت‌شناسی به مطالعه علمی، توصیف و تحلیل آماری ترکیب و حرکات جمعیت‌های انسانی، بررسی سیاست‌های جمعیتی و روابط متقابل که میان پدیده‌های جمعیتی و عوامل اقتصادی - اجتماعی و زیستی وجود دارد، تعریف شده است (تقوی، ۱۳۹۹، ص ۸؛ سرایی، ۱۳۶۸). دلیل نیاز به جمعیت‌شناسی آن است که متغیرها و عوامل مؤثر در جمعیت و اصول و قواعد آن در این علم بررسی می‌شود.

۱-۲. جامعه‌شناسی

دگرگونی‌های جمعیت یکی از مصداق‌های دگرگونی شکل و ریخت جامعه به‌عنوان یکی از مباحث جامعه‌شناختی است. علامه مصباح یزدی از دیدگاه جامعه‌شناختی سه چیز را دگرگونی‌پذیر می‌دانند: یکی شکل و ریخت جامعه؛ دوم آنچه در چارچوب هریک از نهادهای جامعه قرار می‌گیرد؛ و سوم کم‌وکیف ربط و پیوندهای متقابل نهادها (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۰-۳۶۱). وی در این زمینه می‌فرماید:

در برخی از کشورها اقلیت‌هایی هستند که افراد خانواده آنها هر کدام علاوه بر ماشین‌های شخصی، هواپیمای شخصی هم دارند و در کنار آنان میلیون‌ها مردم هستند که یک وعده غذای کامل هم در روز نمی‌خورند. طبعاً اگر سود فعالیت‌های اقتصادی به صورت عادلانه تقسیم شود جمعیت‌های میلیونی مردم گرسنه هم سهمی از این بهره‌ها خواهند برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۶۸).

اقلیت سرمایه‌دار زورگو که یک‌دهم درصد جمعیت روی زمین نیز نیستند، حاضرند بقیه فاسد و نابود شوند؛ اما به منافع خودشان صدمه‌ای وارد نشود. علامه مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید: دشمن اصلی اخلاق، اقلیت سرمایه‌دار زورگویی هستند که همه چیز را در خدمت منافع شخصی خودشان گرفته‌اند؛ آنان که حتی یک‌هزارم جمعیت روی زمین را هم تشکیل نمی‌دهند؛ حاضرند نهصد و نود و نه هزارم جمعیت بشری فاسد شوند تا خود به منافع بیشتری برسند. آنان برای تأمین منافع و به فروش رساندن کالاهای ضد اخلاقی خود حاضرند جوانان را در سراسر جهان به بیماری‌های روحی، روانی و جسمانی مبتلا کنند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲).

۱-۴. فقه

از دیدگاه علامه مصباح یزدی یکی از ابعاد مسئله جمعیت جنبه فقهی آن است که از حوزه‌های علمیه انتظار می‌رود نسبت به آن تحقیق و اظهار نظر کنند (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹). منظور از جنبه فقهی مسئله جمعیت آن است که احکام پنج‌گانه، یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه درباره جمعیت بیان شود. مسئله مطلوبیت تکثیر نسل از دیدگاه اسلامی در همین رابطه مطرح می‌شود.

۲. مطلوبیت تکثیر جمعیت از دیدگاه اسلام

مطلوبیت تکثیر نسل در اسلام از دو جنبه قابل بررسی است: یکی فلسفه آفرینش انسان و دیگری اصول موضوعه کلامی در آفرینش انسان.

۲-۱. فلسفه آفرینش انسان و تکثیر نسل

آفرینش جمعیت‌های بسیار انسان از یک زن و مرد، ریشه در فلسفه آفرینش انسان دارد. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا

النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱)؛ ای مردم از پروردگارتان پروا کنید آن کسی که شما را از یک نفس آفرید و از آن زوجش را آفرید و از آن دو، مردان بسیار و زنانی را پراکنده کرد.

علامه مصباح یزدی در اقتضای قدرت توالد و تناسل برای مطلوب بودن تکثیر نسل در اسلام می‌فرماید:

چنین اقتضایی در طبیعت انسان هست، که به‌عنوان موجودی که قدرت توالد و تناسل دارد، افزایش جمعیت یابد (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹).

البته در این میان در اثر افزایش جمعیت و پدیدآمدن شرایط پیچیده‌تر اجتماعی به ایجاد نهادهای فزون‌تر اجتماعی نیاز است؛ که نهایتاً می‌تواند عاملی برای برنامه‌های کاهش از نظر اجتماعی قرار گیرد، ایشان در این زمینه می‌گویند:

هرچه جمعیت بشر رو به فزونی نهد، طبعاً ارتباطات اجتماعی هم بیشتر می‌شود؛ چنان‌که فی‌المثل، ارتباطات اجتماعی جامعه شهری به مراتب، بیشتر و پیچیده‌تر از ارتباطات جامعه روستایی یا قبیله‌ای است؛ از این رو جامعه شهری به مؤسسات و دوایری نیازمند است که جامعه روستایی یا قبیله‌ای را به آنها حاجتی نیست. رشد تدریجی جمعیت بشر، کار را به جایی رساند که به سازمان‌ها و ادارات بین‌المللی، نظیر دادگاه‌های بین‌المللی نیاز افتاد؛ و چه بسا در آینده، ارتباطات چنان بیشتر و پیچیده‌تر شود که برای رفتن و رفتن آنها، به مؤسسات و ادارات بسیار عظیم‌تری، که امروزه بیش‌بینی ناپذیر و ناشناخته است، احتیاج باشد. تأکید می‌کنیم که اینها همه معلول رشد مثبت جمعیت است که خود چیزی بیش از یک «میل» نیست. چه بسا تصاعد جمعیت موجب شود عواملی به وجود آیند که جمعیت را از آن پس کاهش دهند؛ یا علل دیگری در کار آیند و رشد منفی جمعیت را باعث شوند، یا وقایع و حوادثی همچون طوفان نوح، بخشی عظیم یا اعظم از انسان‌ها را از میان بردارند. پیداست که در هر یک از این موارد، افزونی و پیچیدگی ارتباطات، متوقف یا کمتر خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۸۹).

صورت علم به غرض مولی، در صورت عدم نص، پیوند می‌زنند و به نقل از مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر کسی غلام زرخیدی دارد که باید از او اطاعت کند. او می‌داند که مولا الان تشنه است؛ شرایط نیز به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند تشنگی خود را ابراز کند و نیاز خویش را به آب بیان کند؛ چنین عبدی که به غرض مولا علم داشته باشد، ولو نصی به آن هم نرسیده باشد، باید غرض مولا را تحقق ببخشد. در مورد تکثیر نسل نیز حکمت خدای متعال در ربوبیت و خلقت انسان روشن است. علامه مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید: اگر کسی بداند غرض خداوند چیست، حق ندارد آن را پشت گوش بیندازد و بگوید که به من چه؟! اگر بدانیم خداوند چیزی را دوست دارد، و حکمت و غرض آفرینش او این اقتضا را دارد، نباید در مطلوبیتش شک کنیم.

در مورد عناوین ثانویه در مسئله جمعیت و اینکه ممکن است مطلوبیت تکثیر نسل تحت تأثیر عناوین ثانویه قرار گیرد، با توجه به اینکه عالم طبیعت، عالم تراحم‌هاست؛ می‌فرماید: گاهی چیزی که ابتدا حلال است، حرام می‌شود و یا حرام است، ولی واجب می‌شود. به نظر ایشان این مسائل به‌منزله اصول موضوعه کلامی است که ابتدا با دلیل عقلی در علم کلام اثبات می‌شود، و افق جدیدی برای اثبات برخی احکام فقهی در مسئله جمعیت، به روی ما باز می‌کند (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹).

بعد از بررسی اصل مطلوبیت تکثیر نسل به بررسی سومین شاخصه مسئله جمعیت از دیدگاه علامه مصباح یزدی، یعنی عوامل تأثیرگذار در کاهش جمعیت ایران می‌پردازیم.

۳. عوامل پدیدآیی مشکل جمعیت در ایران

استاد عوامل به‌وجود آمدن و استمرار کاهش جمعیت در ایران اسلامی و رسیدن آن به مرحله بحرانی را موارد زیر می‌داند:

۳-۱. توطئه دشمنان

از دیدگاه علامه مصباح یزدی توطئه‌های دشمنان اسلام، انقلاب و تشیع، یکی از مشکلات اصلی است. گرچه کار طبیعی دشمن، دشمنی کردن است؛ باید کمبودها و فرصت‌هایی که زمینه‌ساز اجرای نقشه‌های دشمن شده، مورد بررسی قرار گیرد (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار اعضای کارگروه جمعیت، ۱۳۹۷/۴/۹).

بنابراین از دیدگاه علامه مصباح یزدی عوامل مقتضی افزایش یا کاهش جمعیت تنها اقتضای قدرت تولید نسل نیست و عوامل دیگری از جمله عوامل اجتماعی نیز می‌توانند در این زمینه نقش‌آفرین باشند. ایشان همچنین از برخی روایات به اهداف اجتماعی امت اسلام در تکثیر از دیدگاه پیامبر اسلام ﷺ اشاره می‌فرمایند:

ایشان با تمسک به روایت «أَكْثِرُوا الْوَلَدَ، أَكْثَرُ بِكُمْ الْأُمَمَ غَدًا»، فرزند را زیاد کنید؛ من به دلیل کثرت اولاد شما در روز قیامت بر امت‌های دیگر مباحثات خواهم کرد؛ به چرایی مطلوبیت تکثیر نسل و دلیل مطلوبیت آن اشاره می‌کنند. همچنین به روایت امام صادق ﷺ در این زمینه اشاره می‌کنند که فرمود هنگامی که یوسف برادرش را ملاقات کرد به او گفت ای برادر چگونه توانستی بعد از من ازدواج کنی؟! بنیامین پاسخ داد به‌راستی پدرم مرا امر کرد و فرمود اگر می‌توانی از خودت فرزندی داشته باشی که زمین را به تسیح وزین کنند، این کار را انجام بده، همچنین روایتی که به انتخاب همسر ولود که زیاد فرزند می‌آورد «تَزَوَّجُوا بِكْرًا وَلَوْ دَأ» اشاره می‌کنند (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹).

در نهایت، نتیجه می‌گیرند که: «قطعاً فرزند زیاد در ازدیاد گوینده لاله‌الله تأثیر دارد و حتماً مصلحت و حکمتی در آن نهفته است. شبیه آنچه در قواعد اصول فقه انجام شده، باید از اصول موضوعه کلامی برای غنای بیشتر بحث و استخراج و استنباط فروع بیشتر استفاده کنیم (همان).

۲-۲. اصول موضوعه کلامی در تکثیر نسل

علامه مصباح یزدی با استفاده از قاعده کلامی مبتنی بر یک قاعده فلسفی، یعنی افاضه جود و فیاضیت مطلق الهی، به‌عنوان هدف آفرینش، هدف الهی از آفرینش انسان از موجودات پستی مانند خاک، گیاه و اسپرم را، پدیدآوردن موجودی باشعور، فهم، اراده و عشق به خدا می‌داند و به هدف والای تکثیر جمعیت از طریق اسپرمی که «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَدْكُورًا» (انسان: ۱)، آفرینش انسانی می‌داند که شخصیتی بزرگ از نظر علمی، اخلاقی، سیاسی و مصلح جامعه‌ای باشد. از دیدگاه ایشان، ارزش بالقوه انسانی که مانند حیوانات زندگی می‌کند (حجر: ۳)، برای همه انسان‌ها یکسان است؛ اما اگر انسان موحد و خدانشناس شد، هیچ عددی نمی‌تواند این فاصله را تعیین کند و نباید در مطلوبیت آن شک کرد. همچنین ایشان قاعده فیاضیت خدای متعال را به قاعده اصولی تنجز تکلیف در

۳-۲. خطای روحانیان

به‌طور طبیعی اولین چیزی که برای دولت‌ها اولویت دارد رفع مشکلات اقتصادی کشور است، و آنچه به یک دولت یا نظام ضربه می‌زند اینکه وضع اقتصادی مردم خراب باشد. بر همین اساس، دولت همیشه پرهیز دارد از اینکه هزینه‌هایش زیاد شود تا منابع در اختیار را صرف کارهایی کند که مردم را بیشتر خوشحال می‌کند. اگر خیلی به دولت مردان حسن ظن داشته باشیم و بپذیریم که خودشان و مشاورانشان صادقانه در این زمینه کار کرده و می‌کنند؛ باید بگوییم اشتباه آنها این است که در کنار منافع اقتصادی، خطر رکود و بعد از آن سقوط جمعیت را به حساب نمی‌آورند؛ مسئله‌ای که در درازمدت به منافع اقتصادی آنها نیز ضرر خواهد زد (همان).

۳-۳. عقب‌ماندگی علمی

یکی از رخنه‌های جامعه ما که دشمنان توانستند از آن نفوذ و سوءاستفاده کنند، کمبودهای علمی بود. ما در رشته‌های علوم انسانی و حتی برخی رشته‌های علوم تجربی به‌رغم پیشرفت‌هایی که در بعضی رشته‌ها مانند فیزیک اتمی داشته‌ایم، در اغلب رشته‌های دانشگاهی دچار عقب‌ماندگی هستیم و اساتید به ترجمه مقالات و کتاب‌های دیگران و درس‌هایی که غالباً از دانشگاه‌های خارجی آموخته‌اند و می‌پندارند که وحی منزل است، بسنده می‌کنند؛ و هنرشان این است که همین متون را در دانشگاه تدریس کنند. پس عامل دیگر، ضعف علمی فرهیختگان کشور، به‌ویژه اساتید دانشگاه، و بالأخص در رشته‌های خاص مرتبط با مسئله جمعیت است (همان).

۳-۴. فرهنگ راحت‌طلبی جهانی

عامل دیگر که به‌ظاهر عامل تأثیرگذار و فعالی نیست، ولی زمینه‌ساز است و ضرر آن نه تنها کمتر از عوامل دیگر نیست و شاید بیشتر هم باشد، فرهنگ عمومی جهانی، یعنی راحت‌طلبی و آسایش و فرار از مسئولیت پرورش و تربیت فرزند است. نفوذ مدرنیته، تجدد و پیشرفت، فرهنگ راحت‌طلبی را نیز به‌همراه خود آورده است. زن و مرد می‌خواهند شبانه‌روز به هر جایی بروند، شب‌نشینی‌ها و ارتباطات جایز و غیرجایز، مشروع و نامشروع داشته باشند و بچه مزاحم آنها نباشد. زن می‌خواهد فارغ از زحمت دوران بارداری، شیردهی و پرورش و تربیت فرزند، راحت باشد. این آفت در درون کشورهای اسلامی نیز وجود دارد؛ به‌ویژه در قشر تحصیل‌کرده و بالاخص در

علامه مصباح یزدی به خطبه‌های نماز جمعه و سخنرانی‌های رسمی در دهه اول انقلاب توسط برخی از بزرگان و استفاده از برخی از روایات با توجیه ظاهری، وضع نامناسب اقتصادی کشور، و اولویت جبران خرابی‌ها و خسارت‌های ناشی از جنگ و بمباران‌ها، با اشاره به اینکه برخی افراد حسن نیت نیز داشتند، می‌فرمایند: «دیدگاه این افراد آن بود که یکی از راه‌ها این است که به‌طور موقت جلوی رشد جمعیت گرفته شود تا هزینه جدیدی بر دوش دولت و نظام گذاشته نشود» (همان). استاد معتقدند که برای مشکلاتی که پیش می‌آید با توجه به اهمیت ارزش‌های دینی باید به فکر راه‌حل بود؛ نه آنکه به عنوان مثال، اقدام اشتباه به کاهش جمعیت کرد. ایشان با طرح این سؤال که آیا باید با توجه به مشکلاتی که با ازدیاد جمعیت همراه است، اقدام به کاهش جمعیت کرد، یا برای آن مشکلات راه‌حلی یافت؟ می‌فرمایند: «معمولاً در مسائل متزاحم، اهم مالاک عمل قرار می‌گیرد و موضوع مهم تعدیل می‌شود. در مسئله جمعیت هم به لحاظ اهمیتش لازم است مشکلات ناشی از آن به گونه‌ای تدارک شود. این اقدامات فراتر از احکام اولیه اسلام، به احکام ثانویه که از اختیارات ولی فقیه مسوول‌الید است، نیاز دارد» (همان).

از دیدگاه ایشان در حوزه مسائل جدید جامعه اسلامی با توجه به نیازهای جدید در اثر تغییر شرایط اجتماعی، که در اثر پیچیده بودن شرایط اجتماعی و فراوانی جمعیت و سایر عوامل اجتماعی و زیست محیطی، امکان برآورده شدن آنها توسط خود مردم وجود ندارد، ضرورت دارد که از سوی مراجع ذی صلاح مقررات خاصی وضع گردد: «سخن ما این است که این مقررات بی‌ریشه نیستند و بی‌حساب و به‌دلخواه افراد تنظیم نمی‌گردند؛ بلکه این مقررات و احکام ثانویه باید در چارچوب قوانین کلی اسلام قرار گیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸).

ایشان ابتلا به آسیب کاهش جمعیت از طریق بهترین و معتمدترین شخصیت‌ها، مانند ائمه جمعه - که کسی در سخن آنها شبهه‌ای نمی‌کرد - را درسی می‌دانند که افراد در اظهارات خویش، بخصوص در موضوعاتی که تخصص ندارند، بیشتر دقت کنند (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار اعضای کارگروه جمعیت، ۱۳۹۷/۴/۹).

۳-۳. خطای دولت‌مردان

شبهه این توجیه برای دولت مردان و سیاست‌مداران داخلی هم هست.

ما از امام، اسلام و منابع دینی فراگرفته‌ایم؟! (همان) پیش از انقلاب، برای مثال، علما نامه‌ای برای اعلیحضرت می‌نوشتند که در جایی چنین اشکالی وجود دارد، و نماینده‌ای می‌فرستند؛ یا اینکه گاهی چند عالم از شهری مهاجرت می‌کردند و غالباً هم به شهر ری می‌رفتند؛ مثل مرحوم حاج آقا حسین قمی از مشهد و برخی دیگر از شهرهای دیگر، در شهر ری بست نشستند. آنها مدتی می‌ماندند و بعد هم می‌رفتند و تمام می‌شد. اوائل نهضت روحانیت در کل کشور همین‌طور بود. هنگامی که امام و سپس آقایان دیگر را دستگیر کردند؛ یک عده از روحانیون چنین کردند. نتیجه چنین حرکتی این بود که نماینده‌ای از طرف شاه تعیین شود، جلسه‌ای تشکیل شود، دولت با آنها مذاکره کند، و امتیازات کوچکی به آنها بدهند.

اما امام راه دیگری را پیشنهاد کردند و آن اینکه روی مسائل جزئی تکیه نکردند؛ بلکه گفتند ریشه مشکلات شاه است و باید همه نیروها روی این مسئله متمرکز شوند و این رژیم باید عوض شود؛ با این رژیم نمی‌توان کار کرد. اگر امروز یک بخش آن را درست کنید، فردا از یک جای دیگر سر درمی‌آورد. امام حتی مارکسیست‌ها را هم در این مبارزه طرد نکرد. شعار امام این بود که همه باهم باشید و باید کاری کنید که رژیم ساقط شود.

وقتی امام در پاریس بودند، افرادی از گروه‌های سیاسی خدمت ایشان رسیدند و پیشنهادهایی مطرح کردند؛ برخی گفتند شاه فقط سلطنت کند و...؛ یکی از افراد فعالی که هم به او اعتماد داشتند و هم سابقه سی یا چهل سال رفاقت با امام داشت، مرحوم آقای صدوقی بود. بعد از همه گفت‌وگوها و پیشنهادها، امام یک جمله گفتند و آن اینکه برگردید و با پهلوی مبارزه کنید. آنها هم هیچ جواب دیگری نداشتند و راه هم همین بود. اگر امام این کار را نکرده بود، فعالیت‌های آنها به هیچ‌کجا نمی‌رسید (همان).

۵. راهبرد برون‌رفت از مشکل جمعیتی

حال سخن این است که با توجه به این آسیب‌ها چه راهبرد و راهکارهایی برای افزایش جمعیت وجود دارد؟ باید توجه داشت که راه‌حل‌ها در یک امر خلاصه نمی‌شود؛ شاید راه‌حل‌هایی وجود داشته باشد که اگر به منابع اسلامی مراجعه کنیم به برخی از آنها دست می‌یابیم.

بانوان؛ اولاً دیر ازدواج می‌کنند و بعد از ازدواج کردن دنبال راحتی هستند و به‌زودی بچه‌دار نمی‌شوند و حتی گاهی با نامزد خود شرط می‌کنند که تا چند سال نباید فرزندآوری داشته باشند. این نه توطئه خارجی، و نه نقص در مدیریت داخلی؛ بلکه یک عامل فرهنگی است. راه‌حل این مشکل نیز مبارزه با امریکا و عوض کردن دولت و استیضاح وزیر و چیزهایی از این قبیل نیست. این مشکل، فرهنگ راحتی‌طلبی و عدم مسئولیت‌پذیری برای فرزندآوری در اکثریت جامعه وجود دارد. به‌همین دلیل، مؤسسات تربیت کودک، شیرخوارگاه‌ها و امثال اینها روزبه‌روز بیشتر می‌شود. به هر حال، همه اینها یک عامل فرهنگی دارد که همان راحتی‌طلبی است (همان).

۴. شیوه برخورد با مشکل جمعیت

از نظر علامه مصباح یزدی لازم است با توجه به امکانات مالی و نیروی انسانی فعال و نیز اهمیت و اولویت مسائل مختلف جمعیت، با تأمل و برنامه‌ریزی دقیق و منطقی ورود کرد. به‌عنوان مثال مشکلات ناظر به مسائل بهداشتی و پزشکی موضوع جمعیت، نمونه‌ای از مشکلات کشور است و در سایر بخش‌های کشور نیز مشکلات کمتر از این نیست. نوع برخورد صحیح با این مشکلات چگونه باید باشد؟ حکم فقهی این مسائل را می‌توان با رجوع به مراجع دریافت کرد. از مقام معظم رهبری سؤال شده و پاسخ آن روشن است؛ هرچند در عمل به آن عزم جدی وجود نداشته است. البته این اختصاص به مسئله جمعیت ندارد؛ بلکه در مسائل اقتصادی مانند ربا هم هست (سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار با جمعی از پزشکان و کارشناسان عرصه جمعیت و سلامت، ۱۳۹۷/۱۰/۶).

۴-۱. تمرکز بر مشکل اصلی

پرسش اساسی این است که با این مشکلات باید چگونه مواجه شد؟ روش‌هایی را امروز در اروپا و نمونه بارزش در فرانسه، بلژیک و مجارستان می‌بینید. در فرانسه که انقلاب کبیر آن گوش و چشم دنیا را پر کرده، وضعشان این‌طور است که مردم در خیابان‌ها در حال اعتراض به نظام سرمایه‌داری‌اند. در امریکا بیش از هشتاد درصد مردم با رئیس‌جمهورشان مخالف‌اند و ضمن گفتن ناسزا به او می‌گویند ما عارمان می‌شود بگوییم امریکایی هستیم. با این شرایطی که دارند، آیا ما باید از آنها کار یاد بگیریم؟!... آیا این است راهی که

۵.۱. لزوم تعیین روش در آغاز

اگر این بخش اصلاح شد، همه چیزهای دیگر قابل اصلاح است، ولی اگر این مسئله حل نشود، کار به نتیجه نمی‌رسد؛ زیرا چه بسا قانونی هم وضع کنند و چند صباخی هم به این مسئله بپردازند و پس از مدتی هم فراموش می‌شود و آتش همان آتش و کاسه همان کاسه (همان).

امروز هم باید بنشینید و در این باره بیندیشید. اولین راه این است که باید کار را پلکانی دید؛ اولویت بندی کرد و مرحله به مرحله انجام داد. در این بخش، یک مسئله ای که اولویت دارد، ریشه مشکل است که باید آن را حل کرد و بعد به کارهای بعدی پرداخت. من نمی‌گویم هیچ کار نکنید؛ اما راه باید مشخص باشد. یا باید مسائل را دسته‌بندی و اولویت بندی کرد و اول کوشید همه نیروهای فعال را در حل مسئله مادر صرف کرد. اگر این مسئله اصلی حل شود، راه برای حل دیگر مسائل باز می‌شود؛ ولی اگر این حل نشود، مشکل در برهه‌ای دیگر خود را به شکلی بروز می‌دهد.

۵-۲-۱. جمع‌بندی و اولویت‌بندی مشکلات
با توجه به تعداد نیروی فعال، دلسوز و مخلص که در کشور داریم، اگر اینها بخواهند در کارهای مختلف پخش شوند، چندان امیدی برای رسیدن به هدف نمی‌توان داشت. ما باید بکوشیم در بخش‌های مختلف این مسئله، مانند عرصه‌های پزشکی، اجتماعی، جمعیت و خانواده، اختیارات زن و شوهر، تربیت فرزند، مسائل اخلاقی، نظامی، سیاسی و... که مطالعاتی داریم، باهم تبادل نظر کنیم و به راهکاری برسیم. انجام این کار از دو طریق ممکن است:

افزون بر این، باید اختلاف سلیقه‌ها و تبدل آرای نیروها را نیز در نظر گرفت. ببینید که طی چند سال گذشته چه قدر نوسان در افکار و موضع‌گیری‌های افراد پیدا شده است. برای مثال، در عرصه سیاسی عده‌ای امروز اصلاح‌طلب‌اند؛ فردا اصولگرا؛ و گاهی جزء نیروهای مستقل و...! در هر زمان، به تناسب موقعیت دیدگاه‌های مختلفی را مطرح می‌کنند؛ و با این وضع دیگر چه کاری پیش می‌رود؟!

یک راه این است که گروهی از متخصصان رشته‌های مختلف گرد هم آیند و همه مسائل مربوط را بررسی کنند. در این روش، فرض بر این است که مسائل در عرض هم هستند و اگر ما صد گروه داشته باشیم، هر کدام باید در یکی از این عرصه‌ها تلاش کنند. رویکرد دوم این است که مجموعه مشکلات در هر بخش را فهرست کنیم؛ برای مثال، ده نماینده از ده گروه اجتماعی داشته باشیم که هر کدام به کمک یاران خود که شامل صدها نفر از دوستان، همکاران و همفکران ایشان هستند، مشکلات بخش خود را استخراج کنند؛ یعنی مشکلات هریک از بخش‌های دانشگاه، اقتصاد، پزشکی، اخلاق، و... را جمع‌آوری، و سپس اولویت‌بندی کنند. این در امور پلکانی است و درجه‌بندی دارد که اگر برخی از آنها حل شود، راه برای حل بعضی دیگر باز می‌شود؛ اما اگر برعکس عمل شود و بخواهیم شیپور را از طرف دهان گشادش بزنیم، تا آخر به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم (همان).

به نظر من کارهای پراکنده چندان نتیجه قابل توجهی ندارد؛ بلکه باید مسئله اصلی‌تر را در این میان شناسایی کنیم. نمی‌گویم همه مسائل حتماً پلکانی است؛ زیرا در مواردی دوشاخه یا پنج‌شاخه و... می‌شود؛ ولی اینها یک مسئله ریشه‌ای دارند که اگر آن حل نشود، هیچ کدام از اینها حل نمی‌شود (همان).

۵.۲. بررسی ابعاد موضوع و نقش عوامل متعدد

۵-۲-۲. مشکل اصلی کم‌رنگ شدن ارزش‌های الهی
مشکل اصلی اجمالاً این است که ما بعد از دوران انقلاب و شکوفایی و پیروزی انقلاب، به دلایل مختلف جامعه‌شناختی، مردم‌شناسی و دلایل مختلف دیگر، به سمت دنیاگرایی سوق پیدا کردیم و ارزش‌ها کم‌رنگ شد؛ تا به اینجا رسیده است که چیزهایی را که در دهه دوم انقلاب خواش را هم نمی‌دیدیم، با چشم خود می‌بینیم؛ خیلی هم

بنابراین ابتدا با فکر کردن، باید مسائل را دسته‌بندی کنید. مسئله جمعیت فقط یک مسئله پزشکی نیست؛ بسیاری از جوان‌ها خودشان نمی‌خواهند فرزندآوری داشته باشند و می‌خواهند راحت و بدون زحمت زندگی کنند. یعنی همه مشکلات ناشی از این نیست که عده‌ای در عرصه پزشکی مانع از فرزندآوری می‌شوند؛ بلکه فرهنگ امروزی جامعه این است. زن، خودش می‌خواهد مستقل باشد و به دنبال کار می‌رود و نمی‌خواهد بچه‌داری کند. عده زیادی خودشان به دکتر پول می‌دهند تا فرزندشان را سقط کنند، یا از بارداری جلوگیری کنند.

موانع متعددی بر سر راه رشد جمعیت وجود دارد که ریشه همه آنها فرهنگ غلط و بی‌دینی است. پس باید کاری کرد که دین زنده شود، اعتقاد به خدا، معنویت، زندگی ابدی و ارزش‌های انسانی پررنگ شود.

قرن بیست و یکم و عصر به اصطلاح، اوج شکوفایی تمدن بشری است! همه اینها بر اثر ناسپاسی آن نعمت الهی است که خداوند به‌طور فطری و طبیعی در بشر قرار داده و تحت تأثیر آن، زن و مرد با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و در نتیجه ازدواج آنها فرزندان به‌وجود می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۴-۵. پیامدهای جمعیتی فمینیسم

علامه مصباح یزدی، همچنین در مورد فعالیت‌هایی که تحت عنوان دفاع از حقوق زن (فمینیسم) در دنیا انجام می‌شود و پیامدهای جمعیتی نهضت به اصطلاح طرفدار حقوق زن می‌فرمایند:

متأسفانه باید پذیرفت که نتایج به‌دست‌آمده از نهضت‌های دفاع از آزادی و حقوق زن، منفی بوده است و این واقعیتی است که محققان و متفکران غربی نیز به آن اعتراف دارند. اهم این پیامدها عبارتند از:

۱. نابودی کرامت زن: زنان به‌صورت ابزار هوسرانی برای مردان درآمدند و کرامت خود را از دست دادند.

۲. رواج همجنس‌بازی: در دسترس بودن بیش از حد زنان و نیز رفتار غیرطبیعی آنان سبب شده که مردان کم‌کم از آنان روی گردان و حتی متنفر گردند. این امر به سهم خود باعث شده که مردان برای ارضای غریزه جنسی به هم‌جنسان خود روی آورند. سردی و بی‌مهری مردان نیز زنان را واداشته که عطش جنسی خود را به وسیله هم‌جنسان خود فرو بنشانند. رواج همجنس‌بازی در کشورهای غربی به‌طور عمده معلول همین علت است که خود منشأ بسیاری از بیماری‌های روان‌تنی شده است؛ به‌گونه‌ای که امروزه این پدیده به‌صورت یکی از مشکلات بزرگ برای تمدن غرب درآمده است.

۳. فروپاشی نظام خانواده: فعالیت افراطی زنان در بیرون از خانه موجب گشت تا آنان نتوانند به کارهای خانه، چنان‌که باید و شاید، رسیدگی کنند و عدم توفیق زنان در امور خانهداری، زمینه‌ساز تشدید اختلافات خانوادگی گردید. از سوی دیگر استقلال اقتصادی و داشتن درآمد سبب گستاخ‌تر شدن زنان شد، و بیم آنان را از متارکه و طلاق کاهش داد. در نتیجه دامنه نزاع‌های خانوادگی گسترش

عادی شده است و هیچ‌هم‌نگران نمی‌شویم! ریشه اصلی این است که دین فراموش شده است و بسیاری از کسانی هم که از دین سخن می‌گویند، از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای دنیایشان استفاده می‌کنند. دین را هم برای این می‌خواهند که چند روز راحت زندگی کنند و استفاده بیشتری ببرند. اصلاً دین چیست؟ برای چه باید بدان پایبند باشیم؟ ما برای چه آفریده شده‌ایم؟ انبیا برای چه آمدند؟ اگر دین خراب شود، کجاها خراب می‌شود؟ یک احتمال هم بدهید که اگر دین خراب شود، همه چیز خراب می‌شود، و هیچ چیزی باقی نخواهد ماند (همان).

ما خودمان را هم گم کرده‌ایم، و فراموش کرده‌ایم که برای چه آمده‌ایم، برای چه می‌جنگیم، برای چه مبارزه کردیم، برای چه انقلاب کردیم، آفتش از کجاست، و راه مبارزه‌اش چیست (همان).

۳-۵. ریشه جهانی مشکل خانواده

به عقیده علامه مصباح یزدی مشکل خانواده و جمعیت نتیجه تضعیف نهاد خانواده در جهان است؛ ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

بشر این عصر قدر این نعمت و رحمت‌گران بهای الهی را نمی‌شناسد و برای رسیدن به لذت‌های زودگذری که از راه‌های دیگری برایش پیدا می‌شود و در تعارض با مسائل مربوط به زندگی خانوادگی است، به خانواده پشت پا زده و بنیان آن را بسیار سست کرده است. امروزه بسیاری از زن و شوهرها برای کسب درآمد، دور از یکدیگر در محیط بیرون از خانه به کار و فعالیت می‌پردازند. پیداست که در چنین اوضاع و شرایطی روابط خانوادگی و انس و الفت همسری به‌تدریج تضعیف و گسسته می‌شود و عملاً دیگر خانواده‌ای وجود نخواهد داشت. متأسفانه کار خانواده و سستی و ویرانی آن به‌جایی رسیده که در زمان ما در بسیاری از کشورها دو نفر هم جنس با هم ازدواج می‌کنند! این افراد برای بچه دار شدن نیز کودکی را از پرورشگاه‌ها و مکان‌های دیگر پیدا می‌کنند و در مراکز ثبت اسناد رسمی به‌ثبت می‌رسانند که او فرزند آنهاست و از آنان ارث می‌برد! دولت‌های این کشورها، بخصوص کشورهایی که رشد جمعیت‌شان منفی است، نیز به این خانواده که اکنون به اصطلاح بچه‌دار شده کمک مالی می‌کنند تا از فرزندشان نگهداری کنند! این وضع خانواده در

مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید: «ما در مقابل آن باید عاملی ایجاد کنیم که اینها را خنثا کند و جای آن را بگیرد. باید با زبان هنر با مردم سخن بگوییم؛ باید در مقابل این طیف، هنرمندانی تربیت کنیم که با زبان بازی، نمایش و فیلم به فرزندان دین بیاموزند» (همان)؛ متأسفانه کمبودهای فراوانی از نظر نیرو، راهکار و انگیزه لازم وجود دارد؛ ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «راه‌حل اساسی این است که ابتدا خودمان فکرمان را عوض کنیم و بفهمیم ریشه همه این مسائل باورها و ارزش‌هاست؛ یعنی دین. پس باید هرچه در توان داریم در این بخش سرمایه‌گذاری، و حد نصابی از آن را تأمین کنیم و سپس به مسائل دیگر بپردازیم» (همان).

الحمدلله خداوند تاکنون گرایشی به دین در بین جوان‌های ما قرار داده؛ به‌گونه‌ای که میان عوامل فساد و گرایش‌های ارزشی و دینی توازنی ایجاد شده که این هم به برکت خون‌های شهداست. اما باید برای مقابله با نفوذ فرهنگی غرب چاره‌ای اندیشید. نسلی که با این ابزارها مأنوس و تربیت شده، هنگامی که بر سر کار بیاید، بسیار خطرناک است و خیلی باید برای آینده انقلاب نگران باشیم؛ مگر آنکه تلاشی جدی برای تقویت فرهنگ دینی و تربیت معنوی اسلامی و تأمین حد نصاب آن در جامعه صورت دهیم.

علامه مصباح یزدی نقش اصلی حوزه علمیه را فعالیت‌های فرهنگی و اسلامی، پژوهش و آموزش می‌داند و در این زمینه می‌فرماید:

اهمیت کار علمی زمانی دوچندان می‌شود که شاید هیچ نهاد دیگری به‌اندازه ما توان این کار را نداشته باشد. پس باید در ابتدا بیندیشیم که در این زمینه هر کار علمی که می‌توانیم انجام دهیم و کوتاهی نکنیم؛ راه‌ها و منابع آن را بشناسیم، از شگردهای دشمن آگاهی یابیم و موضع مناسبی در مقابل آنها اتخاذ کنیم (بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار اعضای کارگروه جمعیت، ۱۳۹۷/۴/۹).

ایشان معرفی آثار علمی و نتایج آن به دیگران و عموم مردم با روش‌های مشروع و عقلایی مانند برگزاری نشست‌ها، استفاده از ظرفیت‌های هنری و رسانه‌ها را مکمل کار علمی به‌شمار می‌آورند و درباره کاستی‌های ما در این زمینه می‌فرمایند:

ما برای مهم‌ترین کارها هیچ برنامه تبلیغی نداریم؛ برای کاری که مهم‌ترین عامل در بقای نظام و اسلام است و شخص مقام معظم رهبری بارها بر آن تأکید کرده‌اند! برای چنین کار

یافت. ناگفته پیداست که پیامد تشدید این‌گونه اختلافات در غالب موارد، چیزی جز طلاق و جدایی زن و شوهر نیست.

۴. افزایش تعداد دختران و زنان بدون شوهر: یکی از نتایج نهضت‌های طرفدار زنان، منع تعدد زوجات بود؛ زیرا آن را بی‌حرمتی به شخصیت زنان و موجب تضییع حقوق آنان می‌انگاشتند. از سوی دیگر، ازدواج موقت را هم با استدلال‌هایی مشابه منع کردند؛ به‌رغم ارتباط‌های آزادی که خارج از چارچوب ازدواج، شایع بود. مجموع عواملی چون همجنس‌بازی، ازدیاد طلاق، ممنوعیت چندهمسری و ممنوعیت نکاح موقت، نتیجه‌ای جز افزایش سریع تعداد جمعیت دختران شوهرنکرده و زنان بیوه نداشت. این امر در کشورهایی که مبتلا به جنگ‌های شدید خانگی یا برون‌مرزی می‌شدند و تعداد زیادی از مردان خود را از دست می‌دادند، شکل مصیبت‌بارتر و چاره‌ناپذیرتری به‌خود می‌گرفت و از صورت یک امر موقت و گذرا خارج می‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۷۸-۱۸۰).

۵.۳. راهکارهای حل مشکل جمعیت

علامه مصباح یزدی راهکارهایی را برای حل مشکل جمعیت بیان می‌کند که مهم‌ترین آنها تربیت فرهنگی، به‌ویژه فعالیت‌های فکری فرهنگی حوزه‌های علمیه است.

استاد در مورد بهترین روش برای حل ریشه‌ای مشکل جمعیت می‌فرماید: «به‌نظر من باید بیشتر برای کار فرهنگی سرمایه‌گذاری کنیم. قدم اول و پله اصلی همین است. اگر این اصلاح شود، همه چیز دیگر در سایه آن قابل اصلاح خواهد بود. متأسفانه در دهه‌های اخیر، بخصوص این دهه آخر، ارزش‌های دینی به‌شدت در حال ضعیف‌شدن است. این کار به‌ویژه توسط سایت‌ها، کانال‌ها، و برنامه‌هایی انجام می‌شود که به‌طور دائم جوان‌ها و حتی بچه‌های هفت یا هشت ساله را نه‌تنها نسبت به دین، بلکه نسبت به ارزش‌های خانوادگی بی‌علاقه می‌کنند» (سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار با جمعی از پزشکان و کارشناسان عرصه جمعیت و سلامت، ۱۳۹۷/۱۰/۶). برای مثال، رواج استفاده طولانی از موبایل در خانه‌ها، تضعیف رابطه با پدر و مادر و در نتیجه به محاق رفتن ارزش‌های خانوادگی حاکی از یک تغییر فرهنگی عمیق است. علامه

نتیجه‌گیری

از دیدگاه علامه مصباح یزدی مسئله جمعیت یک موضوع میان‌رشته‌ای است که در درجه اول با جمعیت‌شناسی و سپس با جامعه‌شناسی و اقتصاد و فقه مرتبط است. از دیدگاه ایشان از اصول موضوعه کلامی به‌خوبی مطلوبیت تکثیر نسل استفاده می‌شود. عوامل تأثیرگذار در کاهش جمعیت را توطئه دشمنان خارجی، خطای روحانیان و دولت‌مردان و عقب‌ماندگی‌های علمی می‌دانند و ریشه‌های اصلی روان‌شناختی آن را رواج فرهنگ راحت‌طلبی عمومی جهانی، تضعیف جهانی پایه‌های خانواده به‌عنوان پیامدهای فمینیسم و تضعیف ارزش‌های دینی، در نتیجه همه این عوامل می‌دانند. در چگونگی برخورد با مشکلات جمعیتی در درجه اول تعیین روش در ابتدای کار، بررسی جنبه‌های مختلف و به‌دنبال آن اولویت بندی اقدامات براساس اهمیت هر بعد از مشکل را ضروری می‌دانند و نقش اصلی حوزه‌های علمیه را فعالیت‌های فرهنگی و اندیشه‌ای در این موضوع و ارائه تحلیل‌های علمی مستند می‌دانند. ایشان معتقدند اصلی‌ترین راهکار، برخورد ریشه‌ای با مشکل یعنی عوامل ضعف دین‌داری و اعتقاد به ارزش‌های الهی در این زمینه است. می‌توان لزوم برنامه‌ریزی در جهت تقویت پایه‌های علوم مرتبط با مسئله جمعیت به‌ویژه جمعیت‌شناسی، جامعه‌شناسی جمعیت، اقتصاد جمعیت و فقه جمعیت؛ برملا ساختن توطئه‌های دشمن، نقد روشنگرانه فمینیسم به‌ویژه تأثیر آن در تضعیف جایگاه خانواده و نیز برنامه‌های تقویت دینداری به‌ویژه ارزش‌های خانوادگی در زمینه فرزندآوری و فرزندپروری را از مجموعه دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی برای مواجهه با مشکل جمعیت نتیجه‌گیری کرد.

مهمی، اگر خیلی تلاش کنیم این است که اطلاعیه‌ای می‌زنیم که فلان روز جلسه‌ای درباره جمعیت هست! این بیشترین تبلیغی است که برای این کار انجام می‌شود (همان). یکی از مصداق‌های تبلیغ، ارائه تحلیل‌های علمی و مستند به منابع علمی است. در این زمینه ایشان می‌فرمایند:

در کشور ما هنوز بسیاری از مردم وقتی مطلبی را از یک پرفسور انگلیسی نقل می‌کنید خیلی بیشتر در آنها اثر می‌گذارد؛ برای مثال، در بین جمعیت‌شناسان دنیا کسانی هستند که دیدگاه‌های علمی دارند که باید آنها را شناسایی کرد و در کنار مطالب دینی و وحیانی، به دیدگاه‌ها و تجربه‌های آنها نیز استناد کرد (همان).

استاد در ضرورت استفاده از ابزاری که خداوند در اختیار ما قرار داده و اقشار دیگر کمتر از آن بهره‌مندند، یعنی شناخت صحیح اسلام، و مبانی و استلزامات آن، می‌فرمایند:

از کسی که از ابتدای جوانی و نوجوانی در امریکا زندگی کرده و حالا در ایران پست و مقامی پیدا کرده است، نباید توقع داشت که مانند یک آیت‌الله اسلام را شناخته باشد و مانند او فکر کند. اما پرسش این است که چرا ما روحانیان نصوص قرآن و آموزه‌های امام را به این زودی فراموش کردیم و به این آفت‌ها مبتلا شدیم؟ اگر ما این بستر را فراهم نکرده بودیم و به وظیفه خود عمل می‌کردیم؛ آمریکایی‌ها و شبکه‌های مافیایی نمی‌توانستند این‌گونه نفوذ کنند. بنابراین باید بیشتر با توجه به خودمان نقص‌های مان را جبران کنیم و بکوشیم قدم‌هایی برای رفع کمبودها برداریم (همان).

استاد معتقدند منحنی سیر ارزش‌های احیاشده توسط امام راحل و یاران‌شان متأسفانه نزولی است؛ به‌گونه‌ای که افراد متدینی که بعد از چند سال به ایران می‌آیند، این تغییر را حس می‌کنند. ایشان با توجه به آفت‌ها و آسیب‌هایی که در مسئله جمعیت وجود دارد و لزوم ارائه تحلیل درست از آنها می‌فرمایند: «آنچه برای ما مهم است، توجه به روش انبیاء، یعنی انذار است: «ألم یأتکم نذیر». ما باید بترسیم از خطرهایی که هست و از اینکه اگر کوتاهی کنیم چه عقوباتی به‌دنبال خواهد داشت» (همان).

منابع.....

- بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار اعضای کارگروه جمعیت، ۱۳۹۷/۴/۹.
- بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در همایش ملی تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات جامعه، ۱۳۹۲/۸/۹.
- تقوی، نعمت‌الله، ۱۳۹۹، مبانی جمعیت‌شناسی، تهران، آیدین.
- توکل، محمدجواد، ۱۳۹۵، اقتصاد جمعیت، قم، وثوق.
- سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی در دیدار با جمعی از پزشکان و کارشناسان عرصه جمعیت و سلامت، ۱۳۹۷/۱۰/۶.
- سرای، حسن، ۱۳۶۸، «موضوع و منزلت علمی جمعیت‌شناسی»، رشد آموزش علوم اجتماعی، ش ۲، ص ۲۶-۳۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸ الف، رستگاران، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۸ ب، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۹، درباره پژوهش، تدوین و نگارش جواد عابدینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۱ الف، به پیشواز خورشید غرب: گزارش سفر آیت‌الله مصباح یزدی به اسپانیا و امریکای لاتین، تدوین و نگارش مرتضی موسی‌پور، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۱ ب، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴، پاسخ به جوانان پرسشگر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

نوع مقاله: ترویجی

توصیه‌های اخلاقی طلاق از منظر آیات و روایات

esmaeel.cheraghi@gmail.com

اسماعیل چراغی کوتیانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

کج اعظم شیرازی / دانشجوی دکتری حقوق زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب

azamshiri@gmail.com  orcid.org/0009-0003-2589-5445 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

چکیده

طلاق در طول تاریخ به‌عنوان یک راه‌حل برای برون‌رفت از مشکلات زناشویی مطرح بوده است؛ اما شیوه برخورد با آن در هر جامعه‌ای متفاوت است. امروزه از طلاق به‌مثابه عاملی تنش‌زا و تهدیدکننده برای خانواده و نیز «آسیب اجتماعی» یاد می‌شود که نیازمند نگاهی متفاوت است. آن نگاه متفاوت از دیدگاه اسلام آمیختگی حقوق و توصیه‌های اخلاقی در طلاق است. در این پژوهش تلاش شده است داده‌های تحقیق با روش کتابخانه‌ای گردآوری و با روش پردازش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گیرد. در فرایند واکاوی آیات و روایات مربوط به طلاق دریافتیم که اسلام مراحل دوگانه‌ای را برای این توصیه‌ها ترسیم می‌کند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان توصیه‌های اخلاقی ناظر بر طلاق را به دستورالعمل‌های هنگام (حین) و دستورالعمل‌های بعد از طلاق تقسیم کرد. در گونه نخست، به زوجین توصیه می‌شود که اگر در زندگی زناشویی دچار اختلاف و مشکل شدند، باید با صبر، گذشت، مدارا و تغافل مشکل را حل کنند؛ اما اگر به هر دلیلی گذشت و صبر نتیجه نداد، طلاق تنها راه‌حل برای پایان دادن به این اختلافات خواهد بود. در این مرحله راهکار اسلام حقوق آمیخته با اخلاق است؛ لذا احکام طلاق را به قیود اخلاقی ویژه‌ای مثل معروف، احسان، تقوا، پرهیز از اذیت و آزار و... مقید کرده است. نوع دوم دستورات اخلاقی طلاق، معطوف به بعد از طلاق است، تا عوارض ناشی از آن کاهش پیدا کند و یا زمینه برای رجوع به زندگی زناشویی فراهم شود.

کلیدواژه‌ها: طلاق، اخلاق طلاق، امساک به معروف، تسریح به احسان.

مقدمه

را می‌توان یافت که به آداب اخلاقی طلاق پرداخته باشد؛ اما با این همه، آثاری را می‌توان یافت که اندکی به توصیه‌های اخلاقی در باب طلاق اشاره کرده‌اند؛ که در ادامه به معرفی برخی از آنها می‌پردازیم:

کتاب *طلاق از دیدگاه اخلاق و قانون* (انارکی اردکانی، ۱۳۸۵)؛ نویسنده ضمن تعریف طلاق، به اقسام طلاق، احکام آن و معرفی عوامل افزایش طلاق پرداخته و بیشترین تمرکز کتاب بر این بخش‌ها و نیز مباحث حقوقی بوده و به دستورالعمل‌های اخلاقی حاکم بر طلاق هیچ اشاره‌ای نکرده است.

کتاب *طلاق: بایدها و نبایدها* (زرین‌جویی، ۱۳۹۵)؛ نویسنده ضمن تعریف طلاق و بیان اقسام آن، طیف گسترده‌ای از هنجارهای اخلاقی قبل و بعد از طلاق را ذکر کرده‌اند. کتاب مذکور را می‌توان تلفیقی از هنجارهای اسلامی و مهارت‌های روان‌شناختی دانست؛ درحالی‌که پژوهش موردنظر ما متمرکز بر بحث آیات و روایات مربوط به طلاق بوده است.

مقاله «علل طلاق و راهبردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن با روش ترتیب نزول» (حکیم و زاهدی‌فر، ۱۳۸۹)؛ نویسندگان ضمن ارائه تعریف طلاق، اقسام آن، به بررسی عوامل مؤثر بر طلاق از دیدگاه آیات قرآن کریم پرداخته‌اند. مقاله در خلال بحث پیرامون عوامل طلاق به بیان بخشی از دستورالعمل‌های اخلاقی اسلام در امر طلاق می‌پردازد. اما تمامی اشارات و بیانات فهرست‌وار و گذراست و اساساً موضوع اصلی مقاله نیز بیان عوامل مؤثر در طلاق است که با موضوع این نوشتار متفاوت است.

مقاله «اخلاق طلاق» (داودی، ۱۳۸۹)؛ نویسنده کوشیده تا دستورات اخلاقی طلاق در اسلام را بیان کند. اما به‌جهت رعایت ظرفیت محدود مقاله، موضوع را به‌صورت گذرا و بدون ارائه دسته‌بندی روشن به سرانجام رسانده است.

به‌هرروی، نوآوری این نوشتار نسبت به آثار دیگر را می‌توان در پردازش جامع‌تر و کامل‌تر و نیز تکیه آن بر منابع دست اول دین، یعنی قرآن و روایات دانست؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، برخی از آثار پیش‌گفته، بیش از آنکه به مباحث اخلاقی طلاق بپردازند، به مباحث حقوقی و روان‌شناختی طلاق پرداخته‌اند. برخی دیگر هرچند به مباحث اخلاقی اشاراتی داشته‌اند؛ اما پژوهش آنها با قرآن و روایات نیست؛ افزون بر اینکه بیشتر این آثار در حد گنجایش یک مقاله به این موضوع پرداخته‌اند.

طلاق در طول تاریخ به‌عنوان یک راه‌حل برای خاتمه دادن به اختلافات زناشویی مطرح بوده است. بااین‌حال طلاق یکی از مسائل اجتماعی و خانوادگی به‌شمار می‌رود؛ چراکه در بسیاری از موارد موجب عدم تعادل خانواده گشته و به‌عنوان یکی از عوامل تنش‌زا ثبات خانوادگی را درهم‌شکسته و سلامت روانی اعضای آن را خدشه‌دار می‌کند.

اگرچه طلاق به‌حکم ضرورت برای اجتناب از پیامدهای نامطلوب در خانواده پذیرفته شده است؛ ولی چون از عوامل آسیب‌زایی کانون خانواده است، خود آسیبی اجتماعی است که دارای پیامدهای اجتماعی بسیاری است. پیامدهایی که علاوه بر طرفین دعوا، خانواده‌ها و فرزندان؛ گریبان اجتماع را نیز خواهد گرفت. ازاین‌رو طلاق به‌عنوان راه‌حل خروج از بحران، نیازمند مدیریتی ویژه است. در این میان توجه به توصیه‌های اخلاقی اسلام نه‌تنها موجب کاهش طلاق و عوارض ناشی از آن می‌شود؛ بلکه به ارتقای کیفیت زندگی فرد پس از طلاق و همچنین کاهش آسیب‌های روانی، اقتصادی، اجتماعی کمک می‌کند.

در این نوشتار تلاش شده است که با واکاوی آیات و روایات، به این توصیه‌ها جهت مدیریت طلاق و کاهش آسیب‌های فردی و اجتماعی ناشی از آن، دست یابیم؛ تا از این رهگذر طلاق به تعبیر قرآن به‌گونه‌ای زیبا (سراخا جمیلا) (احزاب: ۲۸) تحقق یافته و کم‌ترین آسیب را برای طرفین دعوا و جامعه داشته باشد. پرسش اصلی پژوهش این است که توصیه‌های اخلاقی ناظر بر آسیب اجتماعی طلاق از منظر اسلام چه هستند؟

افزایش آمار طلاق امروزه به عاملی برای تهدید ثبات و استحکام خانواده تبدیل شده است. رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها که حاصل نوع تفکر و جهان‌بینی افراد جامعه است، آن را از مسیر طبیعی خود منحرف کرده و جامعه با پیامدهای تلخ آن روبه‌روست. ازاین‌رو در اسلام در کنار نظام حقوقی مربوط به حیات خانوادگی زن و شوهر، نظامی از بایسته‌های اخلاقی وجود دارد، تا ضمن نرم کردن فضای تنش‌آلود بین همسران، آنان را از طلاق بازداشته و یا دست‌کم از آسیب‌های طلاق در ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی بکاهد. امروزه با توجه به افزایش طلاق، پردازش این دستورالعمل‌های اخلاقی با هدف کاهش طلاق و آسیب‌های آن امری ضروری است.

به‌طور کلی پژوهش‌های انجام‌یافته در مورد طلاق بیشتر به معرفی طلاق، اقسام، آثار، عوامل افزایش و کاهش آن پرداخته و کمتر پژوهشی

۱. مفهومی‌شناسی

۱-۱. طلاق

طلاق در لغت به معنای جدایی (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۱) جدا شدن زن از مرد، رها شدن از قید نکاح (معین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷۹) رها شدن از قید، رها شدن از عقد نکاح، رها کردن، فسخ کردن عقد نکاح (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۸۳) تعریف شده است.

در اصطلاح فقهی نیز طلاق به معنای گسستن پیوند زناشویی با واژه مخصوص - و یا اشاره و نوشته‌ای که جایگزین آن باشد - تعریف شده است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۸). طلاق را اغلب راه‌حل رایج و قانونی عدم سازش زن و شوهر، فروریختن ساختار زندگی خانوادگی، قطع پیوند زناشویی و اختلال ارتباط والدین با فرزندان تعریف کرده‌اند در حقیقت همان‌گونه که پیوند بین افراد طبق آیین و قراردادهای رسمی و اجتماعی برقرار می‌شود؛ چنانچه طرفین نتوانند به دلایل گوناگون شخصیتی، محیطی و اجتماعی و... با یکدیگر زندگی کنند، به ناچار طبق مقررات و ضوابطی از هم جدا می‌شوند (امامی و صفایی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳).

۲. توصیه‌های اخلاقی طلاق

اخلاق به صفات درونی انسان گفته می‌شود که در درون نهادینه شده است. این واژه، هم خوی‌های نیکو و پسندیده، مانند جوان‌مردی و دلیری را شامل می‌شود و هم خوی‌های زشت و ناپسند همچون فرومایگی و بزدلی را (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹). گاهی نیز واژه اخلاق صرفاً در مورد اخلاق نیک و فضایل اخلاقی به کار می‌رود (همان، ص ۲۱). طلاق نیز به معنای گسستن پیوند زناشویی است؛ از این رو ترکیب «توصیه‌های اخلاقی طلاق» در این نوشتار به معنای گزاره‌هایی است که اسلام در خصوص رعایت اخلاق نیکو و فضائل اخلاقی در مواجهه با وضعیت گسست پیوند زناشویی، به مؤمنان سفارش می‌کند.

رابطه بین گزاره‌های اخلاقی و حقوقی از مباحث مهمی است که روشن شدن آن می‌تواند به تعریف دقیق از اخلاق طلاق، راهگشا باشد. آیت‌الله مصباح یزدی درباره تفاوت‌های گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، و فلسفه و هدف هر یک از آنها معتقدند که بین این دو دسته از قضایا تفاوت‌های متعددی وجود دارد؛ زیرا هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیاست که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرایی دولت، تأمین می‌شود؛ ولی هدف

نهایی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن، وسیع‌تر از مسائل اجتماعی است و از این‌روی موضوعات حقوقی و اخلاقی تداخل پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۶-۲۶۷).

اخلاق در پی اصلاح فرد است؛ ولی نتیجه مستقیم آن، تأمین نظم عمومی است؛ زیرا در اجتماعی که اعضای آن پرهیزگار و راستگو باشند، نظم نیز آسان‌تر به دست می‌آید. بسیاری از قواعد اخلاقی نیز هدف اجتماعی دارند؛ مثلاً تکلیف امین در رد مال امانت و توانگر در دست‌گیری از خویشان؛ و غاصب در جبران زیان‌های مالک، به خاطر حفظ صلح در جامعه مقرر شده (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۰). از سوی دیگر، اگر حقوق، به اصلاح اخلاقی مردم نپردازد، تنها به زور پلیس نمی‌تواند نظم برقرار سازد. قانون‌گذار عاقل از تربیت مردم غافل نمی‌ماند و برای رسیدن به هدف نهایی خود از این وسیله استفاده می‌کند. هدف حقوق، استقرار عدالت است و اقامه عدل بیش از هر چیز جنبه اخلاقی دارد. باید دانست که غرض اصلی حقوق حفظ نظم اجتماعی است و توجه به حسن نیت و اصلاح فرد در آن جنبه فرعی دارد؛ در حالی که اخلاق به تکالیف وجدانی اهمیت خاص می‌دهد و از این راه در پی سود عمومی است (همان). از این‌رو مسائل حقوقی در بسیاری موارد با اخلاق ارتباط پیدا می‌کنند. بعضی از مسائل، هم جنبه اخلاقی و هم جنبه حقوقی دارند. البته دایره اخلاق اسلامی مسائل حقوقی را نیز شامل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۶۰).

در حوزه روابط خانوادگی و مسائل زناشویی در همه مواردی که احکام حقوقی بیان شده، احکام اخلاقی نیز ذکر شده است؛ و علت این امر این است که احکام حقوقی به تنهایی نمی‌توانند سعادت بشر را تأمین کنند؛ چراکه هدف اصلی قرآن از بیان احکام حقوقی، تنظیم روابط نیست؛ بلکه هدف بالاتری را دنبال می‌کند و آن رسیدن به کمالات والای انسانی است. در این میان قوانین طلاق نیز به توصیه‌های اخلاقی آمیخته شده‌اند؛ به گونه‌ای که برخی از این دستورات به تغییر نگرش انسان در رابطه با اختلافات و مشکلاتی که در زندگی زناشویی ایجاد می‌شود، منجر می‌گردد؛ و برخی نیز به رعایت این توصیه برای دستیابی به سعادت بیشتر و کاهش مشکلات ناشی از طلاق توصیه می‌کند؛ زیرا قوانین خشک حقوقی نمی‌توانند حتی نظم را در زندگی مادی و دنیوی به تنهایی تأمین کنند؛ بلکه زمانی می‌تواند تأثیر مطلوب داشته باشد که نظام اخلاقی پشتوانه‌ی آن باشد (همان، ص ۶۲).

۳. توصیه‌های اخلاقی ناظر بر طلاق

توصیه‌های اخلاقی قرآن در خصوص طلاق را از یک منظر می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: توصیه‌های اخلاقی هنگام طلاق و توصیه‌های پس از طلاق. عمل به هر کدام از این توصیه‌ها، بازدارنده آسیب‌های طلاق و در پی آن کاهش آسیب‌های اجتماعی است. در ادامه به توضیح این توصیه‌ها می‌پردازیم.

در آموزه‌های اسلام همواره به حفظ زندگی زناشویی و دوری از جدایی تأکید می‌شود. اما گاه به دلایلی، زندگی مشترک زن و مرد غیرممکن، یا طاقت‌فرسا شده و اصرار بر پایداری این قرارداد، سرچشمه مشکلات زیادی می‌گردد. از این رو اسلام با اصل طلاق موافق بوده و به صورت کلی آن را منع نکرده است. بنابراین اصل مسئله طلاق یک ضرورت است؛ اما ضرورتی که باید به حداقل ممکن تقلیل یابد. به همین دلیل در روایات اسلامی، طلاق مذمت شده و به عنوان مبعوض‌ترین حلال‌ها (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۲، ص ۷) از آن یاد شده است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «هیچ عمل منفورتر، نزد خداوند متعال از این نیست که اساس خانه‌ای در اسلام با جدایی (یعنی طلاق) ویران گردد» (همان).

۳-۱. توصیه‌های اخلاقی هنگام طلاق

الف. امساک به معروف یا تسریح به احسان

امساک به معنای پیوستن بعد از گسستن و بازگشت بعد از جدایی است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۷۶۸). در تمامی مواردی که قرآن از بازگشت مرد به زندگی زناشویی سخن می‌گوید، از دو لفظ امساک و معروف استفاده می‌کند؛ گاه با عبارت امساک به معروف «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۲۲۹)؛ و در زمانی با عبارت «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (بقره: ۲۳۱) آن را بیان می‌کند. آنچه از این آیات به دست می‌آید این است که مرد نمی‌تواند به قصد ضرر زدن به زن رجوع کند؛ بلکه بازگشتی قابل پذیرش است که به قصد اصلاح باشد؛ لذا امساک به معروف، به بازگشتی می‌گویند که مرد در آن قصد اصلاح دارد؛ ولیکن برای پایدار ماندن این رجوع باید شرایطی را رعایت کند.

اینکه خداوند طلاق را به احسان مقید کرده و به صرف معروف بودن آن اکتفا نکرده است، به این علت است که در زندگی اجتماعی اصل عدل به تنهایی کفایت نمی‌کند و کنار آن اصل احسان مطرح

می‌شود. اصل احسان برای جبران کمبودها و نیاز افرادی است که در هر جامعه‌ای وجود دارند. از آنجاکه زن در امر طلاق مزیت‌های زندگی زناشویی را از دست می‌دهد، و با شرایط ویژه‌تری از مرد روبه‌رو خواهد بود؛ قرآن، با معیار قرار دادن احسان در مقوله طلاق، خواستار جبران و جلوگیری از آسیب هر چه بیشتر به زن است؛ زیرا احسان در لغت، هر عملی که توأم با عفو و گذشت باشد را شامل می‌شود. احسان در اصطلاح نیز به هر فعل خوب که از نظر عقل و شرع مورد تأیید باشد و به گونه‌ای شایسته انجام گیرد و از جهت پایداری و ثبات، خوب و بدون عیب باشد، و نیز مورد رضای حضرت حق باشد، گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۶-۲۳۷) از این رو زمانی که مرد همسر خود را طلاق می‌دهد، برای زدودن کینه‌ها و پرهیز از برتری خود در نزاع، سفارش به احسان شده است؛ چراکه ممکن است روزی مرد از طلاق همسر خود پشیمان شود و خواهان بازگشت به زندگی گذشته خود باشد. در این صورت، احسان می‌تواند بستر بازگشت را فراهم آورد. به هر روی، امساک به معروف و تسریح به احسان، معنای وسیعی دارد که هرگونه شرایط واجب و مستحب و برنامه‌های اخلاقی را دربر می‌گیرد و مجموعه‌ای از آداب اسلامی و اخلاقی را در ذهن مجسم می‌کند.

ب. پرهیز از اذیت و آزار

در اسلام هرگونه آزاری نکوهیده و شخص آزاردهنده سخت سرزنش می‌شود. به تعبیر قرآن «کسانی که مردان و زنان مؤمن را در رابطه با آنچه انجام نداده‌اند، برنجاندند [بدون اینکه کاری سزاوار ایداء مرتکب شده باشند]؛ پس اینان بهتان و گناه آشکاری را به گردن گرفته‌اند (احزاب: ۵۸). از منظر اسلام، تجاوز به حقوق دیگران ممنوع بوده و هر چیزی که موجب ناراحتی دیگری شود، خواه گفتاری، مثل اهانت، تهمت؛ و خواه رفتاری، مثل زدن، حبس مهریه و... زشت و ناپسند است. در این میان، آزار زن به‌عنوان یکی از اعضای خانواده‌ای که اکنون به هر دلیلی از هم‌پاشیده شده و حقوقی در مقابل مرد داشته است، نکوهشی دوچندان دارد.

از آنجاکه طلاق برای هریک از زن و شوهر دارای پیامدهایی است؛ لذا هر طرف تلاش می‌کند که طرف بازنده نباشد؛ لذا از هیچ عملی فروگذاری نمی‌کند. مرد با حبس مهریه زن و یا طلاق ندادن او؛ و زن نیز با دروغ و تهمت‌هایی که در حق مرد روا می‌دارد، در این

و جوانمردانه به پایان برسانند؛ به گونه‌ای که در پایان هر دو، دست‌کم، از جدایی خاطره‌ای خوب داشته باشند.

ج. رعایت حدود الهی

تمامی آیاتی که در باب طلاق نازل شده‌اند، در کنار بیان احکام طلاق، همواره بر رعایت حدود اخلاقی تأکید کرده و از راه‌های گوناگون، مسلمانان را هشدار می‌دهد که مبادا برخلاف احکام الهی، در فکر آزار و یا اضرار به همسران خود باشید.

یکی از تعبیر قرآن در خصوص رعایت حقوق فردی و اجتماعی انسان‌ها (خانواده و اجتماع)، «حد» و «مرز» است. بدین معنا که معصیت و مخالفت با این قوانین، تجاوز از حد و مرز الهی تلقی شده است. از این رو رعایت اخلاق به هنگام اجرای دستورات دینی و احکام الهی موجب حفظ حدود الهی می‌شود. خداوند می‌فرماید: «طلاق (طلاق) که رجوع و بازگشت دارد) دو مرتبه است؛ (و در هر مرتبه،) باید به‌طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود) و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه زوجین بترسند که حدود الهی را برپا ندارند؛ اگر بترسند که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیّه و عوضی بپردازد (و طلاق بگیرد)؛ اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن تجاوز نکنید؛ و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است» (بقره: ۲۲۹).

جدایی انداختن میان احکام فقهی و اصول اخلاقی، و جمود بر ظواهر احکام، درست نیست. این کار مصالح شریعت اسلامی را باطل می‌کند و سعادت حیات انسانی و هدف دین را می‌میراند. این آیه بیان می‌کند که هرگونه سوءاستفاده از احکام، تعدی از حدود ستم به نفس و مسخره کردن آیات الهی است. ستم بر زنان و اجبار آنان بر بخشیدن مهریه، طلاق دادن‌های پیاپی و رجوع‌های متعدد به همسر پس از طلاق، از مصادیق سوءاستفاده از احکام الهی و دوری از حکمت احکام و باطن شریعت است (علاسوند، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۱).

از آنجاکه همیشه زمینه سوءاستفاده از قوانین وجود دارد و بسیاری کسانی که در دادگاه‌ها با آگاهی از پیچ‌وخم قانون، از آنها به نفع خود سوءاستفاده کرده و علی‌رغم آنکه می‌دانند حق با طرف مقابل است، قاضی را وامی‌دارند تا براساس قراین و اصول ظاهری، به نفع آنها حکم کند؛ بر این امور تأکید شده است. بنابراین اگر کسی پایبند به ارزش‌ها و اصول

بین، توجه به دستورات دین می‌تواند چراغ راه هدایت زن و مرد باشد. امیرمؤمنان علی^ع در این خصوص می‌فرماید: «إِنَّهُنَّ أَمَانَةٌ لِلَّهِ عِنْدَكُمْ، فَلَا تُضَارُوهُنَّ وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸)؛ زنان امانت الهی نزد شما هستند؛ پس به آنان آسیب و زیان نرسانید و بر ایشان سخت‌گیرید و عرصه را بر آنها تنگ نکنید. در این کلام، زنان به‌عنوان امانت الهی در دستان مرد معرفی شده‌اند؛ پس شرط امانت‌داری این است که آن را به‌خوبی نگه دارد و اگر نمی‌تواند یا مدت امانت‌داری او به پایان رسیده، امانت را بدون هیچ آسیب و آزاری به صاحبش بازگرداند.

بدیهی است که در عینیت اجتماعی، مهریه کارکرد حمایتی برای زن دارد و زن پس از طلاق می‌تواند از مهریه به‌عنوان نوعی از حمایت اقتصادی بهره بگیرد؛ هرچند مهریه امری است حقوقی؛ اما قوانین اسلام براساس اخلاق نیز شکل گرفته است. موازنه اخلاق و حقوق در زندگی زناشویی و طلاق، تضمینی است برای طرفین که زندگی خانوادگی خود را به‌خوبی و بدون هیچ آسیبی پایان دهند. زنان در گذشته به دلیل مهریه کمتر از جانب مرد، طلاق داده می‌شدند؛ ولی امروزه زنان طلاق را بدون مهریه نیز می‌پذیرند و با این کار مجموعه‌ای از مسائل اجتماعی و مشکلات اقتصادی برای خود، پس از طلاق پیش می‌آورند. قانونی که اسلام برای جلوگیری از سوءاستفاده مرد از طلاق زن تشریح کرده، این است که مرد حق ندارد طلاق را وسیله‌ای برای به‌چنگ آوردن مال زن قرار دهد؛ به‌طوری که او در فشار و ناراحتی قرار گیرد و همه یا بخشی از مهریه خود را ببخشد. خداوند در آیه ۲۰ سوره «نساء» می‌فرماید: «وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ حَدِّكُمْ فَارْتَدُّوا عَنْهَا وَ لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» (و اگر خواستید زنی را رها کرده و زنی دیگر اختیار کنید و مال بسیار مهر او کرده‌اید؛ نباید چیزی از مهر او بازگیرید؛ آیا به‌وسیله تهمت زدن به زن و گناهی آشکار، مهر او را می‌گیرید؟!» پیامبر در آخرین خطبه پیش از وفات، فرمودند: هر کس همسر خود را آزار و اذیت کند تا او حاضر شود با بخشش مهریه، خودش را نجات بخشد، خداوند برای او به عقوبت و مجازاتی جز آتش راضی نمی‌شود؛ زیرا خداوند در حمایت از زن غضب می‌کند، همان‌گونه که در حمایت از یتیم غضب می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۶۵).

به‌هرحال اگر زن و شوهر نتوانستند در کنار هم زندگی مشترک موفقی داشته باشند، باید با آرامش و به دور از هرگونه جنجال و بدون اذیت و آزار یکدیگر، زندگی مشترک خود را به شکلی اخلاقی

اخلاقی و حدود الهی نباشد، هیچ چیز، از جمله قانون قادر نیست جلوی حق کشی و تجاوز او را بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۸).

د. توجه به سرنوشت فرزندان

مسئله سرنوشت فرزندان در طلاق، مقوله‌ای حقوقی، اما دارای بنیان‌های اخلاقی است. سرنوشت فرزندان از آن جهت جنبه اخلاقی را در طلاق متوجه خود می‌کند؛ که ممکن است وسیله‌ای جهت فشار، آزار، اذیت و خروج از حدود و مرزهای الهی را به دنبال داشته باشد.

زن و مرد هر کدام به تناسب نقشی که در خانواده داشته‌اند، می‌توانند از منفعت و سرنوشت فرزندان خود به جهت خصومت‌های شخصی و انتقام‌جویی چشم‌پوشی کرده و حدود مرزهای اخلاقی و رفتاری - که رعایت آنها مصالح فرزندان را فراهم می‌آورد - را زیر پا بگذارند. به‌عنوان مثال، بحث حضانت فرزند - هرچند از مسائل مربوط به بعد از طلاق است؛ اما از جهتی می‌توان این بحث را مربوط به زمان طلاق نیز دانست - زن ممکن است به بهانه تصمیم بر طلاق و یا ضرر به مرد و تحت فشار قرار دادن او، منافع کودک را با خطر روبه‌رو کند. لذا اسلام اهتمام ویژه‌ای به توجه به مسئله حضانت و نفقه فرزند شیرخوار در زمان طلاق دارد (بقره: ۲۳۳). یکی از کارکردهای مهم این توجه داشتن به سرنوشت فرزندان در زمان طلاق، این است که گاه زمینه را برای تغییر تصمیم درباره طلاق فراهم می‌آورد.

هـ. حمایت مالی از زن مطلقه حامله

از منظر اسلام اگر زنان طلاق داده‌شده حامله باشند، باید نفقه آنان را تا زمان زایمان پرداخت کرد. قرآن می‌فرماید: «و به زنان مطلقه اگر حامله باشند تا وقت وضع حمل نفقه دهید» (طلاق: ۶). قرآن بر مبنای رعایت اخلاق در طلاق بر این مسئله تأکید دارد که اگر این زنان حاضر نشدند بعد از وضع حمل فرزندان خود را شیر دهند، با آنها مصالحه کرده و رضایت‌شان را جلب کنید؛ پس اگر حاضر شدند نوزاد خود را شیر دهند، بر شماست که اجرت شیر دادنشان را بدهید؛ چون اجرت رضاع در حقیقت نفقه فرزند است که به گردن پدر است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۵۳۷).

در روایات فراوانی نیز به این مسئله اشاره شده است. هرگاه مردی همسرش را که آبستن است طلاق دهد، باید نفقه او را بپردازد تا فرزند به دنیا آید؛ همین که فرزندش را زایید، مزد شیر دادنش را

می‌دهد و نباید به او ضرر بزند؛ مگر آنکه زن شیردهی پیدا شود که مزد کمتری بگیرد. اگر مادر طفل حاضر شد با مزد کمتری فرزندش را شیر دهد؛ او مقدم بر بیگانه است؛ چون مادر کودک است. لذا تا روزی که بچه از شیر گرفته می‌شود، مزد می‌گیرد و شیر می‌دهد (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۱۹۱، ح ۲). این توصیه‌ها هرچند سوبه حقوقی دارند؛ اما بر اصول اخلاقی بنا شده است و بر رعایت عدالت و احسان در حق دیگران تأکید دارند. این اصول اخلاقی است که انسان اجازه نمی‌دهد حتی در بدترین شرایط حقوق دیگران را پایمال کند. به تعبیر قرآن «ای اهل ایمان، برای خدا پایدار و استوار بوده و به عدالت و راستی و درستی گواه باشید؛ و البته شما را نباید عداوت گروهی بر آن دارد که از راه عدل بیرون روید؛ عدالت بورزید که (از هر عملی) به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده: ۸).

و. مشورت با یکدیگر در خصوص فرزندان

یکی از دستورالعمل‌های اخلاقی در زمان طلاق، مشورت همسران در خصوص فرزندان است. خداوند می‌فرماید: «وَ اَتْمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ» (طلاق: ۶) واژه ائتمار که فعل ائتمرو از آن مشتق است، به معنای مشورت کردن درباره چیزی است. در آیه مورد بحث، ائتمار به صیغه امر آمده است؛ یعنی اینکه به مرد و زن امر می‌کند که در مورد فرزند خود باید مشورت کنید که آنچه به صلاح اوست اتفاق بیافتد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۵۳۲).

اسلام به این نکته که شیر مادر بهترین و مناسب‌ترین غذا برای کودک است، توجه دارد؛ زیرا در این دوران علاوه بر ساختار جسمی، ساختار روحی او نیز شکل می‌گیرد. از این رو تأکید دارد که زن و مرد باید به توافق برسند تا فرزند آسیبی نبیند. اهتمام قرآن به سال‌های اولیه زندگی کودک و امر زن و مرد به مشورت درباره سرنوشت او، باید زن و مرد را به فکر وادارد که چرا آنها با در پیش گرفتن رویه طلاق و پافشاری بر آن، نسبت به آینده فرزند خود بی‌توجه هستند. اگر زن و مرد اندکی تأمل کرده و نیازها و مصلحت کودک را بر خواسته‌های خود ترجیح دهند و اندکی روحیه ایثار و فداکاری را در خود تقویت کنند، می‌توانند به‌خاطر فرزند خود، مشکلات زناشویی را حل کنند.

به‌هرروی، این توصیه اخلاقی نیز در کاهش زمینه‌های بروز آسیب در خصوص زن و فرزند تأثیرگذار است. اهمیت این مسئله آنگاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم بی‌توجهی به نیازهای جسمی و

با سخنان غیرواقعی خود را نزد دیگران بی‌گناه جلوه دهد؛ اما از مرزهای اخلاقی عبور نمی‌کند. به همین دلیل است که خداوند در این آیه خطاب به زنان می‌فرماید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، حقیقت را کتمان نکنید. ایمان به خدا و روز قیامت ضامن انجام تکلیف الهی است. دو رکن ایمان به خدا و روز قیامت در همه ادیان الهی جایگاه ممتازی دارد و بهره‌گیری قرآن از این دو رکن برای خودداری زنان از کتمان حقیقت، نشان از اهمیت آن دارد. در قرآن آنگاه که توصیه به رفتار انسانی و اخلاقی می‌شود، از این دو رکن سخن به میان می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۱۳).

۳-۲. توصیه‌های اخلاقی پس از طلاق

بخش دوم توصیه‌های اخلاقی حاکم بر طلاق، مربوط به زمان بعد از طلاق است. با اینکه دیگر رابطه زناشویی وجود ندارد؛ اما رعایت اخلاق همچنان توصیه می‌شود و این نشان از اهمیت اخلاق در حیات بخشی به جامعه و خانواده و مصون‌سازی آنها از آسیب‌های اجتماعی است. در ادامه به توضیح این دستورالعمل‌ها می‌پردازیم.

الف. برداشتن موانع ازدواج مجدد

یکی از امور اجتماعی مهم که در دیدگاه اسلام مورد توجه قرار گرفته، مسئله ازدواج مجدد افراد طلاق گرفته است، که می‌تواند در کاهش آسیب‌های ناشی از طلاق، نقش برجسته‌ای را ایفا کند. ازدواج مجدد در نظام اجتماعی مطلوب اسلام، تقریباً از همان جایگاهی برخوردار است که ازدواج نخست دارد؛ زیرا تمام توصیه‌ها و تأکیداتی که در مورد ازدواج صورت گرفته، ازدواج مجدد را نیز شامل می‌شود. نکوهش مجرد در روایات، مجرد پس از طلاق را نیز شامل می‌شود. افزون بر آن، در خصوص زنان مطلقه به آیات و روایاتی برمی‌خوریم که مردان را به ازدواج با آنان تشویق کرده و از بی‌شوهر رها کردن این دسته از زنان برحذر داشته است. از جمله آیاتی که به ازدواج مجدد بعد از جدایی می‌پردازد، آیه ۲۳۲ سوره «بقره» است؛ که خداوند می‌فرماید: «و هنگامی که زنان را طلاق دادید و آنها عده خود را به پایان رساندند، مانع آنها نشوید که با همسران (سابق) خویش ازدواج کنند؛ اگر در میان آنان به طرز پسنیده‌ای تراضی برقرار گردد. این دستوری است که تنها افرادی از شما که ایمان به خدا و روز قیامت دارند، از آن پند می‌گیرند (و به آن عمل می‌کنند).

عاطفی کودکان سبب شکل‌گیری نخستین زمینه آسیب‌های اجتماعی در آنان است.

ز. پرهیز از پنهان‌کاری

بسیاری از دستورات اخلاقی حیطه‌ای گسترده دارد و همه ابعاد زندگی انسان را دربر می‌گیرد. مثلاً سفارش به راست‌گویی و پرهیز از دروغ‌گویی منحصر در زمان منفعت نیست؛ بلکه حتی در هنگامه‌ای که انسان از راست‌گویی سودی نمی‌برد و حتی ممکن است برایش ضرر هم داشته باشد، کاربرد دارد. آنچه از اهمیت فراوانی برخوردار است، رفتار صادقانه و پرهیز از دروغ و نیرنگ است. اگر هرکدام خود را بدون نقص بدانند و همه کاستی‌ها را در طرف مقابل ببینند، به هر شکل ممکن می‌کوشد خود را تبرئه و گناه را به گردن دیگری بیندازد. ریشه بسیاری از دروغ‌گویی‌ها و زیاده‌روی و کم‌رویی‌ها در همین امر نهفته است. این رفتار ناعادلانه است که بستر کینه و دشمنی را بین همسران به وجود می‌آورد. اگر افراد یک خانواده بپذیرند که هرکدام خطاهایی دارند و بکوشند آن خطاها را برطرف کنند، بسیاری از آسیب‌های ناشی از طلاق کاهش می‌یابد.

در قرآن به برخی از نمونه‌های پنهان‌کاری و حق‌پوشی - که در طلاق امکان وقوع دارد - اشاره کرده است: «و لا یحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِیْ أَرْحَامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ...» (بقره: ۲۲۸)؛ اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارند، برای آنان روا نیست که آنچه خداوند در رحم آنان آفریده، پوشیده دارند. پاک بودن زن از حیض و نفاس از شرایط طلاق است؛ یعنی طلاق در این زمان‌ها واقع نمی‌شود. آغاز و پایان عده حیض و نفاس مربوط به زنان است و از امور شخصی و خصوصی است. بدیهی است که هر کس نسبت به دیگری از احوال خودش بیشتر آگاهی دارد. خداوند گزارش از این مسائل را بر عهده خود زن قرار داده و گفته او را معتبر دانسته است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۵۷۴).

جنین از آن چیزهایی است که خدا در رحم زن قرار داده و امکان دارد زن حامله باشد اما آن را کتمان کند تا مرد را از فرزندش محروم کند. در این مورد نیز به گفته زن اعتماد می‌شود. در این وضعیت، خداوند زن را متوجه وجدان درونش می‌کند. برجسته‌ترین عامل در رعایت دستورات اخلاقی وجدان است. با تقویت این عامل درونی است که انسان براساس موازین اخلاقی عمل می‌کند و گرچه بتواند

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که اسلام ازدواج مجدد زن مطلقه با همسر سابق خود و یا غیر از او را به‌عنوان راه‌حلی برای کاهش آسیب‌های بعد از طلاق معرفی می‌کند؛ به‌صورتی که این راه‌حل می‌تواند تا حدودی مشکلات و آسیب‌های اقتصادی، اجتماعی، عاطفی ناشی از طلاق را برای طرفین جبران کند. لذا دستور اسلام به ازدواج مجدد و سیاست حمایت اقتصادی کوتاه‌مدت بعد از طلاق در مورد زنان، همه و همه برای رسیدن به این مهم هست که ازدواج مجدد می‌تواند تا حدودی مشکلات و آسیب‌ها و بحران‌های ناشی از طلاق را کاهش دهد.

ب. امیدواری نسبت به آینده

شاید یکی از عمده‌ترین نگرانی‌های و یا سؤالات برای همسرانی که با دشواری‌های بزرگی در زندگی روبه‌رو هستند و فکر طلاق به ذهنشان خطور می‌کند این است که آیا با انجام طلاق، وضعیت موجود به‌مراتب بهتر می‌شود یا بدتر؟ بنابراین آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد و سرنوشتی که در انتظار فرد خواهد بود، ذهن هریک از همسران و حتی فرزندان و خانواده‌های طرفین و افرادی که به‌نوعی با آنها در ارتباط هستند را به خود مشغول می‌کند؛ که آینده و سرنوشت، چه وقایعی را برای آنها به همراه خواهد داشت. مثلاً ترس زن از اینکه نتواند بدون یک مرد زندگی کند و فرزندان خویش را به‌تنهایی بزرگ کند و یا شغلی بیابد و از نظر مالی زندگی خود و فرزندان را تأمین کند، همواره همراه یک زن مطلقه خواهد بود. در میان تمامی این مشکلات باید طعنه‌ها و نگاه‌های کنجکاوانه اطرافیان را نیز تحمل کند.

این در حالی است که اگر بحث جدایی به‌حق، مطرح شود و زن و مرد براساس اصول اسلامی و اخلاقی یکدیگر را رها و حقوق همسران را رعایت کنند و در طلاق ردپایی از وسوسه‌های شیطانی نباشد، خداوند وعده داده است که هر دوی آنها خوشبخت می‌شوند. خداوند در آیات قرآن کریم سرنوشت زن و شوهری که طلاق گرفته‌اند را چنین توصیف می‌کند «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ» (نساء: ۱۳۰)؛ یعنی اگر کارشان به جدایی و طلاق کشید، خدای تعالی به فضل واسع خود، هم آن مرد را بی‌نیاز می‌کند و هم آن زن را. منظور از بی‌نیاز کردن به قرینه‌ی مقام، این است که هر دو را در همه‌ی امور مربوط به ازدواج بی‌نیاز می‌کند؛ به آن مرد، زنی

این (دستور) برای رشد (خانواده‌های) شما مؤثرتر و برای شستن آلودگی‌ها مفیدتر است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید». اغلب مفسران، این آیه را در مورد زن و شوهری می‌دانند که از هم طلاق گرفته‌اند و بعد از گذشت عده، تصمیم به ازدواج گرفته‌اند. آیه، ولایت اولیای زن در مسئله را نمی‌پذیرد و اطرافیان را ارشاد می‌کند که اگر زن و مرد قصد بازگشت به زندگی دارند، شما نمی‌توانید مانع شوید. همان‌گونه که در زندگی زناشویی امکان ضربه زدن و آسیب‌رسانی همسران به یکدیگر وجود دارد؛ پس از طلاق نیز امکان دارد زن یا مرد بکشند یا حیل‌های گوناگون مانع از ازدواج مجدد زن شوند؛ یا اینکه اطرافیان زن یا مرد مانع از ازدواج این زن یا مرد با همسر سابقش شوند. این کار از جانب هرکس صورت پذیرد عملی غیراخلاقی است و با قوانین شرع ناسازگار است.

زن و مرد وقتی از همدیگر جدا می‌شوند، از نظر روحی و عاطفی آسیب می‌بینند در این زمان اطرافیان هر دو، وظیفه دارند بکشند مشکلات آن دو را حل کنند؛ و اگر می‌دانند کدام ویژگی اخلاقی و رفتاری آنان باعث جدایی گردیده آنها را با نصیحت و مشورت اصلاح کنند تا این تجربه تلخ بار دیگر تکرار نشود و زمینه‌ی ازدواج موفق را برای آنها فراهم آورد. نقش ازدواج مجدد در کاهش مشکلات ناشی از طلاق و همچنین مشکلات پرورش و کنترل فرزندان، انکارناپذیر خواهد بود؛ همان‌گونه که ورود به یک رابطه‌ی زناشویی جدید می‌تواند التیام‌بخش بسیاری از زخم‌های روحی ناشی از طلاق باشد؛ بدون شک برای رفع نیازهای جنسی ناشی از طلاق نیز هیچ گزینه‌ای بهتر از ازدواج مجدد نیست. در این میان ممکن است زن و شوهر مایل به بازگشت به همسران خود باشند؛ که نباید مانع شوید و با یادآوری اشتباهات گذشته آنان را سرزنش و یا از تصمیم به بازگشت منصرف کنید (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۷)؛ زیرا چنین رجوعی، رجوع از دشمنی و جدایی به التیام و اتصال است و غریزه‌ی توحید در نفوس را تقویت می‌کند و براساس آن، همه‌ی فضائل دینی رشد کرده، ملکه‌ی عفت و حیا در میان زنان تربیت می‌شود و نمو می‌کند؛ و معلوم است که چنین تربیتی در پوشاندن معایب زن و پاک‌ی دل‌هایشان مؤثرتر است. از جهت دیگر در این رجوع فوایدی دیگر نهفته است و آن اینکه قلب‌های زنان را از تمایل پیدا کردن به شخصی غیر از شوهر سابق خود محفوظ می‌دارد. این برخلاف زمانی است که اولیا و بستگان زن او را از ازدواج دوباره با این مرد منع می‌کنند (همان، ص ۳۵۸).

تحقق پیدا می‌کند و همین امر نیز زمینه بسیار مساعدی برای سازش زن با شوهرش به‌وجود می‌آورد. مخصوصاً با توجه به اینکه طبق روایات معتبر، برای زن در مدت طلاق رجعی، جلب محبت شوهر با انواع مختلف و به طرق گوناگون، مثل زینت کردن و به سرو وضع خود رسیدن و خویش را در اختیار شوهر گذاشتن و نظایر آن، نه تنها مانعی ندارد؛ بلکه مستحب است. زیرا این کار در ایجاد صمیمیت بین زن و شوهر و احیای زندگی مشترک آن دو، تأثیر بسزایی دارد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۲، ص ۳۵۴).

اسلام به‌منظور جلوگیری از انحلال حیات خانوادگی و به‌خاطر بازگشت زن به حیات خانوادگی، مقرر داشته که با اجرای صیغه طلاق پیوند زناشویی به‌طور کامل قطع نمی‌گردد؛ بلکه مرد می‌تواند قبل از انقضای عده زن، به زندگی زناشویی (طلاق رجعی) بازگردد. در حقیقت اسلام این مدت را برای تفکر و مطالعه وضعیت خود برای بازگشت به زندگی زناشویی داده است.

اسلام با دستور تأمین نفقه و مسکن زن مطلقه، خواستار این مهم است که دغدغه و نگرانی زن مطلقه فقط در تأمین و بازیابی آرامش از دست‌رفته بعد از طلاق متمرکز باشد. اسلام احکام اخلاقی و حقوقی را آمیخته با هم بیان کرده است. این آمیختگی حقوق و اخلاق ویژگی مثبتی است که تأثیر عمیقی در درک شرایط و موقعیت‌های ویژه زندگی دارد؛ لذا می‌بینیم که این دستور، به مرد این نگاه عمیق را می‌دهد که با اندکی گذشت و تأمین نفقه و مسکن زن در زمان عده می‌تواند تا حدود زیادی به آرامش روانی او کمک کند. در واقع ادامه‌دار بودن نقش حمایت‌گری مرد حتی بعد از طلاق برای زن را می‌توان یکی دیگر از راهکارهای اسلام در جهت زمینه‌سازی و تفکر در مسیر رجوع و در پی آن، کاهش آسیب‌های اجتماعی دانست.

د. هدیه دادن زن

مسئله مهرورزی و اظهار عشق و محبت همسران نسبت به یکدیگر از مسائل مهم اخلاقی و اسلامی است که نقش مهمی در حیات انسانی دارد. امام موسی بن جعفر علیه السلام خطاب به هشام بن حکم می‌فرماید: «یا هشام! مکتوب فی الأئجیل: طوبی للمترجمین، أولیک هم المرخومون یوم القیامة» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، باب ۲۸، ح ۱۳۰۸۸)؛ ای هشام! در انجیل نوشته شده: خوشا به حال آنان که به یکدیگر مهر و محبت می‌ورزند؛ اینان در قیامت مورد مهر

سازگار و شوهر دوست و... می‌دهد و به آن زن، نیز شوهری دیگر می‌دهد که بهتر از اول به وی نفقه بدهد و با او انس داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۷۴).

در آیات دیگر می‌فرماید: هر کس از محرمات الهی به‌خاطر ترس از خداوند، پرهیزد و حدود الهی را نشکند و حرمت شریعت را هتک نکند و به آنچه خداوند فرموده، عمل کند؛ خداوند تعالی برایش راه نجاتی از تنگنای مشکلات زندگی فراهم می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۵۲۵). این محرماتی که در آیه فوق موردنظر است، همان اذیت و آزارهایی است که زن و شوهر ممکن است در هنگام طلاق در حق هم انجام دهند.

ج. تأمین نیاز اقتصادی زن در زمان عده

مسئله تأمین مسکن زن مطلقه و نفقه او در دوران عده، جدای از اینکه مسئله حقوقی است، جنبه‌های اخلاقی ویژه‌ای را در خود نهفته دارد. نگاه ویژه‌ای که اسلام به بحث تبرج در زمان عده و بحث مسکن مشترک و نفقه زن و مرد داشته، گواهی روشن بر مطلب فوق است. اسلام مسئولیت تأمین مسکن و نفقه در مدت عده را بر عهده مرد گذاشته و از طرفی به زن توصیه می‌کند که در زمان عده در مسکنی که مرد تهیه کرده است، در کنار هم زندگی کنند؛ تا بدین وسیله به سبب نزدیکی مکانی و ملاقات پیاپی، هم‌زمینه را برای تفکر در مورد آینده و گذشته فراهم بیاورد و هم تا حدودی دغدغه زن برای تأمین مسکن و نفقه بعد از طلاق را کاهش دهد و به آنها فرصت بدهد که با آرامش بیشتر به سرنوشت خویش فکر کنند. خداوند در این آیه می‌فرماید: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ...» (طلاق: ۶)؛ زنان خود را در خانه‌های خود اسکان دهید و به آنها آسیب و آزار نرسانید. معنای آیه این است که زنانی را که طلاق داده‌اید، باید در همان مسکن که خودتان ساکن هستید، سکونت دهید؛ البته هر کس به مقدار وسعش، آن کس که توانگر است، به‌قدر توانش و آنکه فقیر است، باز به مقدار توانایی‌اش.

بدیهی است اگر اختلافات زن و شوهر، سطحی و کم‌عمق باشد و به حد تنفر روحی شدید نرسیده باشد، شب و روز در یک محل سکونت کنند و همواره با هم روبه‌رو و در تماس باشند، ممکن است که تمام آنها از بین رفته و به صلح و صفا و آشتی مبدل گردد. بخصوص که رجوع مرد در زمان عده، بسیار سهل و آسان بوده و با هرگونه بهره‌جویی مرد و حتی با اظهار تمایل از جانب شوهر به زن،

«متعوهن» معنایش این است تا آنجاکه می‌توانید به ایشان نیکی کنید؛ چون زن مطلقه، زنی طلاق گرفته با نکبت، وحشت، اندوه بزرگ و شماتت دشمنان است که به خانه خود برمی‌گردد و چون خدا خودش کریم و با حیاست، اهل کرامت و حیاء را دوست می‌دارد و گرامی‌ترین شما کسی است که نسبت به همسر خود کرامت و بزرگواری بیشتری داشته باشد (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۲۷، ح ۲).

بعضی از مفسران عنوان کرده‌اند که متاع چیزی غیر از پول و وجه نقد است؛ زیرا به‌طور مستقیم از پول نمی‌توان استفاده کرد، بلکه باید تبدیل به کالا شود و به‌همین جهت، قرآن از هدیه به متاع تعبیر کرده است؛ زیرا کالا اثر روانی خاصی دارد. در بسیاری از مواقع که هدیه قابل‌استفاده‌ای، مانند خوراکی یا پوشاک به اشخاص داده می‌شود، اگر کم‌قیمت هم باشد، در روح آنها اثر مطلوبی می‌گذارد. به‌همین جهت در روایاتی که از ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} ما به رسیده، هدیه مرد به زن را امثال لباس، مواد غذایی و زینتی، زراعتی شمرده‌اند که در جهت تأمین ضروریات زندگی زن صرف می‌شود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴).

از مجموع کلام مفسران در مورد متاع چنین برمی‌آید که شایسته است مردی که نفقه همسر خود را تا الان می‌پرداخته، حال به هر دلیلی می‌خواهد از او جدا شود، متناسب با نیازهای اساسی او در زندگی، این متاع را پرداخت کند. بنابراین منظور از معروف در این آیه، کمیت و کیفیت متاعی است که مرد به زن می‌دهد و آن را عرف عموم مردم مشخص می‌کند (احمدیه، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵). روشن است که همین مسئله می‌تواند زمینه رجوع همسر را فراهم آورده و خانواده را از دچار شدن به آسیب‌ها برهاند. همان‌گونه که بر فرض عدم مراجعه همسر، دست‌کم جامعه‌ای ساخته خواهد شد که در آن اخلاق اجتماعی حکم‌فرما شده و زمینه‌های بروز آسیب‌های اجتماعی در آن کاهش می‌یابد.

هـ. پرداخت هزینه‌های فرزند و زن مطلقه

وجود فرزند شیرخوار پس از طلاق می‌تواند زمینه‌ساز ارتباط مالی زن و شوهر طلاق گرفته باشد. خداوند در مورد توسعه رزق بر زن و فرزند طلاق داده‌شده می‌فرماید: «لَيُنْفِقَنَّ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» (طلاق: ۷)؛ باید مرد به اندازه توانایی‌اش انفاق کند؛ و انفاق از سعه به معنای توسعه‌دادن در انفاق است، و امر در این جمله متوجه توانگران است؛

و رحمت‌اند. این فرهنگ ارزشمند و اخلاق پسندیده زمانی جلوه بیشتر خواهد داشت که به شخصی محبت و مهرورزی کرد که از او کدورت یا دل‌خوری وجود دارد؛ وگرنه محبت در حق کسی که دوستش دارد یا عزیز است، کار شواری نیست. در این میان محبت مرد به زنی که او را طلاق داده و ممکن است در این جدایی مقصر صرف باشد، می‌تواند همگان را شگفت‌زده بکند. آنجا که همه توصیه به انتقام و آزار زن می‌کنند، اسلام با توصیه به مرد در محبت به زنی که طلاق داده‌شده و هیچ مسئولیتی نسبت به این زن ندارد، خواهان آرامش هر دو طرف بعد از طلاق است.

این امر ما را به یک اصل اخلاقی راهنمایی می‌کند؛ که مرد علاوه بر بخشش خطاهای زن با دادن هدیه‌ای زن را در تأمین مالی بعد از طلاق یاری کند و زمینه آرامش بیشتر او را فراهم آورد؛ چون همان‌طور که قبلاً گفته شد، طلاق برای زنان عواقب و پیامدهای بیشتری دارد. قرآن کریم در سوره «بقره» با اشاره به این فرهنگ می‌فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»؛ اگر زنان را مادامی که با آنان نزدیکی نکرده و بر ایشان مهری [نیز] معین نکرده‌اید، طلاق دهید، بر شما گناهی نیست؛ و آنان را به‌طور پسندیده به‌نوعی، بهره‌مند کنید. توانگر به‌اندازه [توان] خود و تنگ‌دست به‌اندازه [وسع] خود؛ [این کاری است] شایسته نیکوکاران.

علامه طباطبائی پرداخت متاع در آیه شریفه را شامل تمام زنان مطلقه می‌داند و معتقدند هدیه دادن به‌تمامی زنان که طلاق می‌گیرند مستحب است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۷۱). درواقع آیه به برخورد انسانی با زنان مطلقه از جانب شوهران اشاره دارد و باوجودی که رابطه زوجیت قطع شده، برای اینکه از انتقام‌جویی و ابراز کینه جلوگیری شود، به همه مردان پرهیزکار توصیه می‌کند که چه زمان عده و چه پس از آن، به همسر مطلقه خود هدیه‌ای بپردازند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۳). البته طبق روایتی از امام صادق^{علیه‌السلام}، زمان پرداخت کالا به زن در آیه، بعد از گذشتن عده است، که باید مطابق با تمکن مالی مرد پرداخت شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۳۵۷).

در معنای متاع گفته شده که متاع اندک مالی است که به کسی داده می‌شود تا از آن بهره‌مند گردد. امام باقر^{علیه‌السلام} در ذیل این آیه می‌فرماید:

است که از دیدگاه اسلام طلاق به‌عنوان آخرین راه‌حل و گزینه انتخابی برای پایان دادن به مشکلات زناشویی است. به‌هرروی، زن و شوهر نباید از آن به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای برای اذیت و آزار طرف مقابل استفاده کنند. رعایت اخلاقیات و حدودی که برای طلاق تعیین شده است، به‌هنگام جدایی می‌تواند به عاملی برای کم‌اثر شدن و در برخی موارد بی‌اثر شدن عواقب تلخ طلاق و حتی انصراف از طلاق مبدل گردد. یافته‌های تحقیق گویای این حقیقت است که دستورالعمل‌های اخلاقی حاکم بر طلاق در دو مرحله قبل و بعد از طلاق قابل صورت‌بندی است. امساک به معروف و تصریح به احسان، پرهیز از آزار همسر، رعایت حدود الهی و توجه به سرنوشت فرزندان از توصیه‌های اخلاقی در زمان وقوع طلاق است. برداشتن موانع ازدواج مجدد زن و مرد، امید به گشایش در آینده، تأمین نیاز اقتصادی زن در زمان عده و بروز فرهنگ مهرورزی در بخشیدن مال اضافه به زن نیز از دستورالعمل‌های اخلاقی پس از طلاق است. آنچه در این میان باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که رعایت اخلاق طلاق، ضمن آنکه زمینه را برای ترمیم خانواده از هم‌گسیخته فراهم آورده و مانع تحقق طلاق به‌عنوان آسیبی اجتماعی می‌شود، می‌تواند به کاهش آسیب‌های طلاق کمک کند.

می‌فرماید مردان توانگر وقتی همسر بچه‌دار خود را طلاق می‌دهند، باید در ایام عده و ایام شیرخواری کودکشان، به زندگی مطلقه و کودک خود توسعه دهند؛ و در ادامه آیه به کسانی که از نظر مالی توانایی بر توسعه رزق ندارند، می‌فرماید بر شما حرجی نیست؛ آنها را دلداری می‌دهد به اینکه به‌زودی خداوند برای شما گشایش و رفاه قرار می‌دهد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲۴، ص ۲۴۸).

اهتمام شارع راجع به سرنوشت فرزندان در کلام معصومان علیهم‌السلام به‌وضوح دیده می‌شود. امام باقر علیه‌السلام ذیل جمله «وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» (طلاق: ۶)، فرمود: منظور خرج است؛ اگر شوهر در همین ایام از دنیا برود، نفقه زن مطلقه‌اش را باید ورثه او بدهند (عیاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱)؛ و نیز در روایت دیگری امام صادق علیه‌السلام در معنای همین جمله فرمود: وارث هم مانند خود متوفی نباید زن مطلقه را آزار دهد؛ مثلاً بگوید نمی‌گذارم بچه‌اش به دیدنش برود و زن مطلقه هم وارث را نباید آزار دهد؛ مثلاً اگر ورثه چیزی نزد او دارند، از دادنش مضایقه نکند و ورثه نباید بر آن کودک سخت بگیرند (همان، ص ۳۸۲).

اسلام بر مشورت و هم‌فکری پسندیده میان زن و شوهر طلاق گرفته و نیز نکوهش آسیب رساندن به همسران به‌عنوان یک قاعده کلی ترغیب زن و مرد به عفو و گذشت، تأکید دارد؛ تا ضمن کاستن از آسیب‌های گوناگون پس از طلاق، زمینه را برای تفاهم زوج‌های طلاق گرفته در جهت حل و فصل مسائل مربوط به حضانت و دیدار فراهم می‌آورد؛ و این نشانه و تأکیدی دوباره بر این مطلب خواهد بود که احکام اسلامی دائرمدار مصلحت انسان در این دنیای خاکی است (بستان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۵۹).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار در پی آن بودیم تا با نگاهی نو به آیات و روایات، به دستورالعمل‌های اخلاقی اسلام در خصوص طلاق دست یابیم. نتیجه به‌دست‌آمده حاکی از آن است که خداوند در کنار هر مسئله حقوقی از طلاق، اصول اخلاقی را برای کنترل عوارض و آسیب‌های آن ذکر کرده است. از آنجاکه انسان در هنگام خشم و آنگاه که منافش به‌خطر می‌افتد، نمی‌تواند تصمیم درستی را اتخاذ کند؛ خداوند با بیان اصول اخلاقی ناظر بر طلاق، خواهان کنترل نفس انسان و توانایی برای تصمیم‌گیری درست است.

آنچه از دقت در مجموعه آیات و روایات به‌دست می‌آید، این

منابع.....


- احمدیه، مریم، ۱۳۸۲، *موازنه حقوق و اخلاق در خانواده*، قم، روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی.
- امامی، اسدالله و حسین صفایی، ۱۳۹۱، *حقوق خانواده*، تهران، دانشگاه تهران.
- انارکی اردکانی، حسین، ۱۳۸۵، *طلاق از دیدگاه اخلاق و قانون*، قم، پیام مقدس.
- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۸، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۶ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- حکیم، سیدمنذر و بتول زاهدی‌فر، ۱۳۸۹، «علل طلاق و راهبردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن با روش ترتیب نزول»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال سیزدهم، ش ۴۹، ص ۲۹۳-۳۵۰.
- داودی، احمدرضا، ۱۳۸۹، «اخلاق طلاق»، در: rasekhoon.net/article/show
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۸۸، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، چ چهارم، قم، مرتضوی.
- زرین‌جویی، نرگس، ۱۳۹۵، *طلاق: بایدها و نبایدها*، قم، بوستان کتاب.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۵ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق محمدباقر خراسان، بیروت، دار الاضواء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۶۰، *تفسیر مجمع‌البیان*، تحقیق و نگارش علی کرمی، تهران، فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۳ق، *الخلافا فی الفقه*، تحقیق محمدحسین کوشانیور، تهران، فرهنگ معاصر.
- علاسونده، فریبا، ۱۳۹۰، *زن در اسلام*، قم، هاجر.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تحقیق هاشم رسولی، تهران، مکتب العلمیه الاسلامیه.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کاتوزیان، ناصر، ۱۳۹۱، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البتیت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، معین.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۲، *تفسیر نمونه*، چ بیست و یکم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۲، *جواهر الکلام فی تشریح شرائع الاسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و تأثیرات آن بر نهاد خانواده


محمد رضا شکبیا / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان

mohammadrezashakiba9@gmail.com

 orcid.org/0009-0000-6321-8988

haydar592001@yahoo.com

حیدر اسماعیل پور / استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه پیام نور واحد نی‌ریز

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸

چکیده

عصر اینترنت و فضای مجازی با سرعتی غیرقابل کنترل در حال پیشرفت و گسترش است و قطعاً تمامی مناطق جهان با اینترنت سروکار دارند و زندگی بدون آن مشکلات زیادی را به همراه خواهد داشت. اینترنت همچنین مسائل و مشکلاتی را برای نهاد ارزشمند خانواده ایجاد کرده است. یکی از این مسائل خیانت اینترنتی است؛ که این مفهوم به روابط پنهانی یکی یا هر دوی زوجین خارج از بستر ازدواج با شخصی دیگر از طریق اینترنت و فضای مجازی می‌انجامد. پژوهش حاضر با هدف بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و تأثیرات آن بر نهاد خانواده انجام شده است. با توجه به هدف پژوهش، روش تحقیق توصیفی است. نتایج این پژوهش نشان داد که خیانت اینترنتی موجب کاهش صمیمیت و به سردی گراییدن روابط زوجین و همچنین طلاق عاطفی و کاهش اعتماد و بدبینی میان زوجین می‌شود؛ که لازم است اقداماتی جهت درمان و پیش‌گیری و مقابله با آسیب‌های این معضل توسط مراجع ذی‌صلاح انجام پذیرد.

کلیدواژه‌ها: اینترنت، خیانت اینترنتی، خیانت، خانواده، زوجین.

مقدمه

اعتماد بین زوجین خدشه‌ای عمیق وارد کند و باعث مشکلات زناشویی، عاطفی و همچنین طلاق گردد (کوپر، ۱۳۸۸، ص ۳۹). با استناد به سخنان زوج‌هایی که به علت مشکلات ناشی از چنین روابطی، به درمان‌گران و مشاوران رجوع کرده‌اند؛ این‌گونه از روابط نیز مانند سایر ارتباطات عاشقانه و صمیمانه در فضای حقیقی، برای آنان ضروری و لازم توجه بوده است (آندروود و فیندلی، ۲۰۰۴).

با جست‌وجو و مطالعه‌ای که در پژوهش‌های انجام‌شده در رابطه با مفهوم خیانت اینترنتی و پیامدهای آن بر خانواده و روابط زوجین انجام پذیرفت، مشخص شد که مطالعات نسبتاً خوبی در این زمینه انجام شده است؛ اما بیشتر این مطالعات به صورت ضمنی و یا اجمالی و بیشتر به صورت کمی یا در خلال مطالب دیگر به این موضوع پرداخته‌اند؛ در نتیجه هنوز جای پژوهش‌های دیگری در این موضوع خالی است. بعضی از تحقیقاتی که به نوعی با موضوع مورد بحث مرتبط است، به قرار زیر هستند:

عظیمی و همکاران (۱۴۰۰)، در پژوهشی با عنوان «پدیدارشناسی رفتارهای توجیه‌گر خیانت اینترنتی: سازوکارهای رویارویی با تعارضات زناشویی» نشان داده‌اند که راهبردهای توجیهی خیانت اینترنتی تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با خیانت در مفهوم سنتی تر آن دارد.

کلایتون (۲۰۱۴)، در پژوهشی با هدف تأثیر استفاده از شبکه‌های اجتماعی و به طور خاص توئیتر بر خیانت و طلاق؛ به این نتیجه دست یافت که استفاده افراطی از فضای مجازی به جنگ میان شرکای عاشقانه و آن نیز به نوبه خود به طلاق و خیانت زوجها منجر می‌شود.

آنزولا (۲۰۱۴)، در پژوهشی درباره آمریکایی‌هایی که از فیس بوک استفاده می‌کنند؛ به این نتیجه دست یافت که بین استفاده از اینترنت و طلاق زوجها، رابطه معناداری وجود دارد.

بنابراین سؤال اصلی این پژوهش این است که خیانت اینترنتی و عوامل

مؤثر بر آن چیست و چه تأثیری بر نهاد خانواده و روابط زوجین دارد؟

با توجه به مباحث مذکور و نیز گسترش روزافزون میزان استفاده افراطی از اینترنت در خانواده‌ها و افزایش بسیار مخاطبان فضای مجازی، ضرورت تحقیق و پژوهش بیشتر در این حوزه بیش از پیش احساس می‌شود؛ بخصوص در زمینه تأثیرات منفی و مخرب خیانت اینترنتی بر خانواده و رابطه زوجین و نیز عوامل مؤثر بر شکل‌گیری خیانت اینترنتی، تحقیقات بیشتری لازم است تا انجام پذیرد.

خیانت گذشتن شخص از مرزهای ارتباطات زناشویی و ایجاد رابطه صمیمی، فیزیکی و عاطفی با شخصی دیگر در خارج از رابطه زناشویی است (اگزون، ۲۰۱۰) که فرد امیدوار است به کمک آن بتواند نیازهای روانی یا جنسی خود را برطرف کند (آپستولو، ۲۰۱۹). اکثر زوج‌هایی که با خیانت روبه‌رو می‌شوند، اعتقاد دارند که هیچ‌گاه اینچنین هیجاناتی را تجربه نکرده‌اند. آنها احساس خشم، افسردگی، ترس، گناه، تنهایی و شرمساری و ترکیب آشفته این هیجانات را گزارش می‌کنند (گوردن، باکوم و اشنايدر، ۲۰۰۸). بعضی مواقع داشتن روابط متعدد پیش از ازدواج، گشودگی به روابط صمیمی و کیفیت نگرش به رابطه خارج از ازدواج، می‌تواند فرد را در برابر خیانت آسیب‌پذیر کند (ویزر، ویگل، لالاز و ایوان، ۲۰۱۷). امروزه اینترنت و رسانه‌های اجتماعی (فیس‌بوک، توئیتر و...) قسمتی از زندگی روزمره برای اکثر مردم است. در ادبیات مفهوم خیانت اینترنتی شامل سکس‌سایبری، تبادل تصاویر جنسی از خود، دوستیابی آنلاین، معاشرت و تماشای پورنوگرافی آنلاین تعریف شده است (هرتلین، وبستر، ۲۰۰۶). این مفهوم برای زوجها و خانواده‌ها مشکلات جدیدی را به ارمغان می‌آورد و این، به شدت نگران‌کننده است؛ چراکه خیانت جنسی و عاطفی خارج از خط، سکس‌سایبری و غیره، از اشکال خیانت اینترنتی به عنوان واقعی دیده و تجربه می‌شوند و اعمال خیانت باعث می‌شود رابطه‌های زوجین پریشان‌تر، منفی‌تر و غیرقابل تحمل‌تر شود. در سال‌های اخیر، تعداد کاربرانی که در اینترنت فعالیت دارند به طور محسوسی افزایش داشته و اینترنت و فضاهای اجتماعی افراد بیشتری را درگیر خود کرده است. این وسایل ارتباطی، زمان زیادی از زندگی افراد و فضای شغلی و تحصیلی، نظام خانوادگی و رابطه زوجین را تحت تأثیر خود قرار داده است. در این دوران، اینترنت قسمتی از زندگی روزمره انسان‌ها شده است و رشد بی‌سابقه تکنولوژی و توسعه فناوری اطلاعات در زمینه اینترنت و فضای مجازی، موجب آسانی ارتباط‌گیری و افزایش برقراری روابط اینترنتی در میان انسان‌ها در اقصا نقاط جهان شده است (آندروود و فیندلی، ۲۰۰۴). یکی از معضلاتی که در این زمینه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، روابط اینترنتی خارج از زندگی زناشویی و به اصطلاح، خیانت مجازی است که افراد و خانواده‌های بسیاری را مشغول به خود کرده است (مایلهام، ۲۰۰۷). تحقیقات نشان می‌دهد که ارتباطات نامناسب و غیراخلاقی اینترنتی و مجازی می‌تواند به

ج ۲، ۳۱۴؛ و در کل به معنای اجتناب از پرداخت حقوقی است که انسان پرداختن و عمل به آن را متعهد شده و آن ضد امانت است. *راغب اصفهانی* می‌گوید: خیانت و نفاق یکی هستند؛ اما به‌وسیلهٔ پیمان‌شکنی پنهانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۰۵). همچنین به معنای بی‌وفایی نیز مطرح شده است. در کتاب هدایت، خداوند برای افرادی که راه کفر را پیش گرفتند، به زنان نوح و لوط اشاره فرموده است؛ که این دو زن تحت سرپرستی این دو رسول که از بندگان شایسته ما بودند، قرار داشتند؛ اما به آن دو خیانت کردند و همراهی و همنشینی با این دو (پیامبر) نفعی به حالشان (در برابر عذاب الهی) نداشت؛ و به آنها گفته شد: به دوزخ وارد شوید، به‌همراه کسانی که داخل می‌شوند (تحریم: ۱۰). این دو زن به این دو پیامبر خیانت کردند؛ البته خیانت آنها هیچ‌گاه منحرف‌شدن از مسیر عفت نبود؛ چون که هیچ‌گاه همسر هیچ پیامبری آلوده بر گناه بی‌عفتی نبوده است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۶۸). پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: شخصی که امانت‌دار نیست، ایمان ندارد (مجلسی، ۱۹۶۵، ج ۷۴، ص ۱۷۱). همچنین امیرمؤمنان علیؑ می‌فرمایند: امانت موجب رزق و روزی می‌شود و خیانت باعث فقر می‌شود (همان). در اسلام عوامل و زمینه‌های مختلفی در بروز خیانت بیان شده است؛ از جمله:

- تضعیف ایمان و عقیده؛
- غلبهٔ هوا و هوس در دنیاپرستی؛
- غلبهٔ حرص و طمع بر انسان؛
- دل‌بستگی به دنیا و مال و فرزند.

همچنین خیانت، ابعاد گوناگونی را تحت پوشش خویش قرار می‌دهد؛ از جمله خیانت در امانت، خیانت زناشویی، خیانت اینترنتی که محل بحث ماست. دین مبین اسلام برای پیش‌گیری از وقوع خیانت زناشویی، به این موارد تأکید دارد: تأمین نیازهای معقول و مشروع، تقویت پایه‌های ایمان، توجه به عواقب شوم خیانت در دنیا و آخرت، اصلاحات اجتماعی، تقویت بنیان‌های فکری و فرهنگی. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: چهار چیز است که اگر یکی از آنها در خانه‌ای وارد شود، ویران گردد و هرگز برکت الهی آن را آباد نخواهد کرد: خیانت، سرقت، شرب خمر و زنا (مجلسی، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۱۷۲). بنابراین خیانت از هر نوع آن، بنا به فرمودهٔ پیامبر اکرم ﷺ موجب تباهی و ویرانی بنیان خانه و خانواده می‌گردد و چه‌بسا در روزگار ما نیز علل بسیاری از عدم تفاهات و ناسازگاری‌های زندگی زناشویی، همین خیانت‌های کوچک

این مباحث و موضوعات ما را بر آن داشت که به‌بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و عوامل مؤثر بر آن و تأثیرات خیانت اینترنتی بر نهاد خانواده و روابط زوجین بپردازیم. بی‌شک در مسیر این پژوهش، کتب و مقالات داخلی و خارجی بسیاری راهگشای کار ما بود.

تحقیقاتی از این دست که به‌بررسی مفهوم و ماهیت خیانت اینترنتی و ارتباط آن با نهاد خانواده پرداخته، در نوشتارها و موضوعات و عناوین خارجی به‌وفور یافت می‌شود؛ هرچند که این موضوع تا حدود زیادی تازگی دارد. اما بی‌شک در تحقیقات و نوشتارهای داخلی تعداد تحقیقاتی که به این موضوع مهم و ضروری پرداخته‌اند، بسیار اندک است و آن تعداد کم هم، بیشتر از جنس مطالعات کمی بوده و به‌صورت جزئی به این مسئله پرداخته‌اند. مقاله حاضر به‌صورت کیفی به این موضوع پرداخته است و از این منظر، کاری نسبتاً جدید در این حوزه به‌شمار می‌آید. اصولاً در هر موضوع و زمینه‌ای، ابتدا باید با مبانی و اصول مخصوص به آن حوزه آشنا شد. بنابراین لازم است محققان به‌صورت عمیق به این موضوع پرداخته و تحقیقات کیفی و بنیادی مناسبی در این زمینه انجام دهند؛ زیرا عصر اینترنت، معضلات و مسائل خاص خود را به‌همراه دارد و غفلت از این موضوع مهم می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری، از جمله آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی، خودباختگی فرهنگی، تضعیف بنیان خانواده، طلاق عاطفی، بی‌بندوباری‌های جوانان و اقدامات هنجارشکنانه را در پی داشته باشد.

۱. خیانت از منظر اسلام و قرآن

آنچه مسلم است قرآن و اسلام در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، و همیشه هدایت‌گر بشر بوده و هستند. بنابراین با توجه به محدودیت‌ها، به اختصار این مبحث را از منظر اسلام پیش خواهیم برد. لازم به ذکر است هرچند اسلام و قرآن در رابطه با خیانت در بستر اینترنت به‌مفهوم خاص کلمه صحبتی به‌میان نیاورده‌اند؛ اما بی‌شک توصیه‌ها و مفاهیمی که در رابطه با خیانت به‌مفهوم عام کلمه و همچنین خیانت زناشویی به‌مفهوم خاص کلمه در اسلام شده است، در رابطه با خیانت اینترنتی نیز کارساز و راهگشا خواهند بود.

خیانت از جمله مفاهیمی است که قدمت آن به‌اندازهٔ تاریخ زندگی بشر است. در قرآن و سایر روایات اسلامی به این مفهوم اشاره شده است. خیانت در لغت به معنای ممانعت از حق است (قرشی، ۱۳۷۱،

کاستی‌هایی که در روابط خود با دیگران برقرار ساخته، نگرش و تعریف خاصی نسبت به این موضوع دارد. همچنین می‌توان بیان کرد که علاوه بر نگرش شخصی زوجین و افراد جامعه در تعریف مفهوم خیانت اینترنتی، نگرش مذهبی و دینی و همچنین بافت فرهنگی جامعه نیز در ارائه تعریف این مفهوم تأثیرگذار است. در حقیقت، خیانت اینترنتی جزئی از خیانت زناشویی است که در بستر محیط خانه و خانواده و در رابطه زوجین با هم نمود می‌یابد (زولا، ۲۰۰۷). اما یکی از مهم‌ترین جنبه‌های خیانت، که خیانت اینترنتی هم از آن مستثنا نیست، پنهانی و مخفیانه بودن آن است (ویتسی، ۲۰۰۳). طیف وسیعی از فعالیت‌ها، از سکس سایبری و چت جنسی گرفته تا درگیری عاطفی آنلاین، معاشقه، گپ‌زدن با افراد تصادفی، دروغ گفتن به تماس آنلاین و فعالیت‌هایی که با زندگی واقعی تداخل دارند، می‌توانند مفهوم خیانت اینترنتی را پوشش دهند. ارتباط اینترنتی در واقع به رابطه جنسی و عاشقانه‌ای تعریف می‌گردد که از راه ارتباط و تماس‌های سایبری شروع می‌شود و از طریق گفت‌وگوهای الکترونیکی به وسیله ایمیل، تجمعات اینترنتی مانند برگزاری گفت‌وگوهای زنده مجازی در قالب پیام‌رسان‌ها و سایر برنامه‌های مجازی، اتاق‌های گفت‌وگو، بازی‌های چندجانبه و مشارکتی یا گروه‌های خبر و... تداوم پیدا می‌کند (کوپر، ۱۹۹۸). این ارتباط می‌تواند به‌طور پایدار با شخصی دیگر یا با افراد مختلف در فضای مجازی انجام پذیرد. این رابطه، هنگامی می‌تواند خیانت به حساب آید که فرد به‌رغم داشتن یک رابطه متعهدانه با فردی در دنیای واقعیت، هم‌زمان، به‌طور پنهانی و فارغ از آگاهی شریک زندگی خویش با شخصی دیگر در بستر اینترنت نیز ارتباط عاطفی یا جنسی برقرار کند (خدمت‌گزار و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

محققان تلاش‌های خود را بر روی ویژگی‌های خاصی متمرکز کرده‌اند که خیانت اینترنتی را از تجربیات مشابه آفلاین متمایز می‌کند. به‌عنوان مثال (گرسون، ۲۰۱۱) در مقاله نظری خود، چهار ویژگی خیانت در فضای مجازی را شناسایی کرد:

۱. ناگهانی قرار گرفتن در معرض کشف فعالیت‌های پنهانی اغلب ناگهانی و آسیب‌زا برای شرکاء؛

۲. مسائل مربوط به حریم خصوصی خاص به‌عنوان خیانت اینترنتی از زندگی مشترک به‌طور معمول که در فضای مجازی اتفاق می‌افتد؛

۳. ماندگاری سابقه خیانت آنلاین که می‌تواند حرکت و بازسازی

و بزرگی است که بسیاری از ما از انجام آنان به‌خاطر نسیان و اشتغالات رومزه خویش ناآگاهییم؛ چراکه در روایات اسلامی آمده است که اگر حتی یکی از زوجین در زندگی مشترک خویش به استعمال بیش از اندازه عطر بپردازد و پس از آن از خانه خارج شود و استشمام این عطر را در معرض حس بویایی افراد نامحرم و عابران قرار دهد، او به همسر خویش خیانت کرده است. بنابراین خیانت از کوچک‌ترین کارها که شاید در نظر عده‌ای خطا و خیانت محسوب نمی‌گردد، آغاز می‌شود و تا رسیدن به اوج خود ادامه می‌یابد.



مدل مفهومی خیانت اینترنتی از منظر اسلام

۲. تعاریف و درک خیانت اینترنتی

تعریف خیانت اینترنتی زاینده پیچیدگی و تازگی این مفهوم است. هرتلین و پیرسی در مطالعات خود در سال (۲۰۰۶) به این نتیجه رسیدند که تعریف خیانت اینترنتی متفاوت است و از فردی به فرد و حتی فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. از جمله نظراتی که لازم است در خصوص خیانت اینترنتی مورد مطالعه و دقت قرار گیرد، دیدگاه پست‌مدرنیسم است. براساس این دیدگاه، حقیقت عینی و بیرونی معینی وجود ندارد. در واقع حقیقت بر طبق مرجع قیاس درونی خود فرد بیان می‌شود و به‌همین سبب افراد قادر نیستند تجربیات ذهنی همدیگر را به‌نحو صحیح درک کنند. با توجه به این دیدگاه، تعریف اشخاص در رابطه با خیانت اینترنتی متفاوت است و نمی‌توان تعریف خاص و ثابتی از خیانت ارائه کرد. به‌عنوان مثال، شخصی عواملی همچون رابطه جنسی، برقراری مخفیانه رابطه یا ارتباطات عاطفی همسرش با نامحرم در فضای اینترنت را خیانت بداند (هرتلین و پیرسی، ۲۰۰۶)؛ در حالی که فرد دیگری این موارد را خیانت به حساب نمی‌آورد. بر همین منوال، هر زوجی بر طبق تعهد و

نام‌های مستعار و جعلی فعالیت کنند و همین امر موجب افزایش جرایم در بستر این فضا شده است. کاربران می‌توانند بدون هیچ نگرانی از شناسایی توسط همسر و یا اطرافیان، در تعاملات آنلاین شرکت کنند و خود به چیزی تظاهر کنند که در دنیای واقعی آن نیستند و همچنین نقش‌های گوناگونی را ایفا کنند و تمامی واقعیت و حقایق را در رابطه با خویش مخفی کنند (پلیزو، ۲۰۰۷).

آری در حقیقت هر آنچه که به‌سهولت در دسترس بشر قرار بگیرد و ارزان و باصرفه باشد و فعالیت در آن هم به‌صورت ناشناس و حتی با نام‌های جعلی و تقلبی امکان‌پذیر باشد و نظارت جدی و قانونی از سوی مراجع ذی‌صلاح قانون‌گذار و مجریان آنها به‌درستی انجام نپذیرد، در رشد خیانت اینترنتی و سایر آسیب‌های اینترنتی مؤثر است. ضمن اینکه فضای اینترنت به‌دلیل جذابیت و جاذبه فوق‌العاده آن بسیار اعتیادآور است و امروزه بسیاری از افراد چندین ساعت از وقت خویش را ناخواسته در این فضا صرف می‌کنند، بی‌آنکه برنامه‌ای جهت این کار داشته باشند.

۴. دلایل رشد و افزایش خیانت اینترنتی

می‌توان عواملی را که بالا اشاره شد را به‌صورت زیر نیز بیان کرد: دلایلی که در رشد خیانت اینترنتی مؤثرند:

۴-۱. مقبولیت

بسیاری از فعالیت‌ها و رفتارهایی که در دنیای واقعی نامناسب و خلاف واقع محسوب می‌شوند و از نظر اجتماعی و مذهبی و فرهنگی ضدفرهنگ و ضدارزش محسوب می‌شوند، در فضای آنلاین و اینترنت قابل قبول هستند (به‌عنوان مثال، دسترسی به موضوعات جنسی، مشاهده پورنوگرافی اینترنتی) (دانیک، کوپر و منسون، ۲۰۰۳).

۴-۲. ابهام

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، برای تعریف مسائل مشکل‌آفرین و چالش‌هایی که اینترنت و فضای مجازی و آنلاین برای مردم و جامعه ایجاد کرده است، هنوز تعاریف مناسبی وجود ندارد و این مسائل در حاله‌ای از ابهام قرار دارند و همین ابهام موجب شده که کاربران این فضا تحریک بیشتری جهت فعالیت در این فضا داشته باشند و با این آسیب‌ها کاملاً آشنا نباشند.

و اعتماد را بین شرکاء و زوجین دشوارتر سازد؛

۴. کیفیت اعتیادآور اینترنت که دسترسی آسان و هیجان‌بالای آن و همچنین ناشناس بودن و عدم ارتباط حقیقی و واقعی، باعث افزایش استفاده و خاصیت اعتیادی آن می‌شود.

بالین‌حال به نظر نمی‌رسد که همه این ویژگی‌ها مختص اینترنت باشد. بنابراین تعریف دقیق و ثابتی نمی‌توان از مفهوم خیانت اینترنتی داشت؛ چراکه این پدیده نسبتاً جدید است و هنوز راه‌ها و قوانین مشخصی برای درک و قضاوت رفتار آنلاین مردم به‌طور کاملاً مشخص و بدون ایراد و خطا وجود ندارد و هنوز این معیارها به مرحله جامع و کاملی نرسیده‌اند و هنوز در دوران کودکی خود به‌سر می‌برند. پس یک تعریف جامع و عینی که مورد توافق همگان باشد، وجود ندارد و مفهوم خیانت اینترنتی هنوز به‌طور نسبی تعریف و تفسیر می‌شود.

۳. عوامل مؤثر در خیانت اینترنتی

در بحث پیرامون عوامل مؤثر بر خیانت اینترنتی و مشارکت افراد در فعالیت‌ها و رفتارهای آنلاین، به‌طور خاص می‌توان به مدل‌هایی از آسیب‌پذیری‌های مرتبط با اینترنت اشاره کرد که این عوامل شامل مقرون به صرفه‌بودن، ناشناس بودن و جنبه تقریبی داشتن و... است. به عقیده کوپر (۱۹۹۸) سه عامل اصلی وجود دارد که باعث افزایش گرایش افراد به استفاده از فضای‌های ارتباطی اینترنتی شده و موجب جذابیت این فضا برای انجام فعالیت‌های عاطفی و جنسی می‌گردد. کوپر این سه عامل را موتور سه‌گانه امید که عبارتند از:

۱. در دسترس بودن: تعداد زیادی سایت اینترنتی در تمامی ساعات شبانه‌روز در دسترس هستند؛ این ویژگی مهم به کاربران اینترنتی این قابلیت را می‌دهد که در هر زمانی و در هر ساعتی از شبانه‌روز و در هر نقطه‌ای از جهان، به‌وسیله اینترنت با هم به‌سرعت ارتباط برقرار سازند.

۲. کم‌هزینه بودن: با عنایت به این شاخصه، بیشتر سایت‌ها و برنامه‌های گفت‌وگو در اینترنت، رایگان هستند و یا حداقل با پرداخت هزینه‌ای بسیار ناچیز در اختیار کاربران قرار می‌گیرند؛ بنابراین هزینه دسترسی به اینترنت، نسبت به سایر هزینه‌ها در زندگی واقعی، به‌مراتب بسیار پایین‌تر است (آندروود، ۲۰۰۵).

۳. عدم احراز هویت واقعی: بنا بر این ویژگی از فضای مجازی، کاربران این بستر قادر هستند که بدون آنکه نام و هویت واقعی خود را در حساب مجازی خود منتشر کنند، با نام‌های جایگزین، مانند

۴-۳. انطباق

برآوردن نیازها و خواسته‌ها از طریق فعالیت‌های اینترنتی به‌طور بالقوه به کاربران اجازه می‌دهد تا جنبه‌های هویتی متضاد، مانند زندگی الکترونیکی را تطبیق دهند (مثلاً در بستر اینترنت، رابطه چندهمسری آنلاین دارند؛ درحالی‌که تک‌همسری را حفظ می‌کنند و با آن تطبیق و سازگار می‌شوند). عوامل یادشده که سه مورد از مهم‌ترین عوامل مؤثر در خیانت اینترنتی است، در گسترش این نوع از خیانت نقش دارند و موجب می‌شود افراد بدون دغدغه و نگرانی خاصی در آن فضا فعالیت کنند.

بنابراین همان‌طور که اشاره شد، خیانت در بستر اینترنت رو به گسترش و فزونی است که دلایل این گسترش و فزونی هم به‌صورت اجمالی بیان گردید؛ اما علاوه بر این دلایل، باید ویژگی‌های روان‌شناختی و شخصیتی افرادی که خیانت اینترنتی کرده‌اند یا حتی خیانت دیده‌اند نیز بررسی شود؛ چراکه قطعاً هر خیانتی، از جمله خیانت اینترنتی در اثر کمبودها و ناکامی‌ها و... آغاز می‌شود و تداوم می‌یابد.

۵. تأثیر خیانت اینترنتی بر زوجین و خانواده

خیانت یکی از شوک‌آورترین مفاهیم در روابط زوجین و خانواده‌ها و همچنین یکی از مسائل و مشکلات رایج امروز در روابط زناشویی است. در گذشته بیشتر ماهیت خیانت را بر خیانت جنسی تعریف می‌کردند؛ اما بعدها مفهوم خیانت عاطفی نیز به خیانت جنسی اضافه شد که در این نوع از خیانت، از صفا و صمیمیت عاطفی میان زوجها کاسته می‌شود و روابط رو به سردی می‌رود. همچنین با پیشرفت فناوری، خیانت از مفهوم سنتی خود فراتر رفته و به خیانت اینترنتی و سایبری گسترش یافته است. خیانت اینترنتی علی‌رغم تفاوت‌های خود با خیانت در مفهوم سنتی‌تر آن شباهت‌های بسیاری با این مفاهیم از خیانت را دارد (عظیمی و همکاران، ۱۴۰۰).

خیانت از هر نوع می‌تواند اعتماد را از میان انسان‌ها از بین ببرد. به‌ویژه در خیانت اینترنتی این مورد اهمیت فراوانی پیدا می‌کند؛ زیرا رفتار خیانت‌آمیز در اغلب موارد در خانه و در کنار خانواده و همسر و به‌صورت مخفیانه و پنهانی و دور از چشم بقیه اعضا خانواده در حال انجام است (آتوود و شوآرتز، ۲۰۰۲). روابط اینترنتی موجب ایجاد نوعی صمیمیت کاذب و زودگذر خیلی بالا در افراد می‌شود؛ به‌طوری‌که آنها گمان می‌کنند رابطه و احساس آنها خاص‌ترین و

بهترین رابطه است (بان‌بریک، ۲۰۰۲)؛ درحالی‌که اکثر زوجین داشتن رابطه و فعالیت جنسی را در فضای اینترنت رد می‌کنند؛ اما تأثیر این فعالیت‌ها که در فضای اینترنت انجام می‌پذیرد بر خانواده و روابط آنها غیرقابل چشم‌پوشی است. شاید بتوان گفت که روابط خانوادگی گرم و صمیمی با فناوری سر ناسازگاری دارد و این دو با هم همچون آب و آتش هستند؛ اما با آموزش صحیح و فرهنگ‌سازی نحوه استفاده صحیح و مطلوب از این فضا می‌توان خانواده و جامعه را تا حدودی از پیامدهای نامطلوب آن، ایمن نگه داشت. بنابراین خیانت آنلاین می‌تواند موجب سلب اعتماد زوجین، ایجاد آشفتگی و پریشانی در رفتار آنها، احساسات دوسوگرا، شوک و عصبانیت، مبارزه و کشمکش درونی با خود برای تداوم یا پایان دادن به این رابطه (رابطه اینترنتی)، واکنش‌های عاطفی تلخ از تأثیرات کلی خیانت اینترنتی بر زوجها و کانون خانواده است (اشنایدر، وایس و سامنو، ۲۰۱۲). همچنین مطالعات نشان داده است که تفاوت در جنسیت، در نوع نگاه و دیدگاه افراد به خیانت اینترنتی مؤثر واقع می‌شود. مردان بیشتر در پی ارتباط جنسی و زنان بیشتر به دنبال روابط عاطفی و احساسی و دوستانه با فردی در بیرون از روابط زناشویی خود هستند (شپرد و همکاران، ۱۹۹۵). علاوه بر این، زنان رفتارهای بیشتری را به‌عنوان خیانت در بستر اینترنت به حساب می‌آورند (ویتسی، ۲۰۰۳). همچنین افراد در محیط خانواده، نگرش خیلی بدتری نسبت به فعالیت‌های جنسی سایبری شریک زندگی خود در قیاس با فعالیت‌های احساسی و دوستانه اینترنتی دارند (آلج، ۲۰۰۹). علاوه بر این، دلایلی برای اینکه به‌چه دلیل مردان در قیاس با زنان، به‌نحو مضاعف‌تری وابسته و گرفتار روابط اینترنتی می‌شوند، گفته شده است. برخی معتقدند که مردان به‌خاطر فشار حاصل از نقشی که در گذشته خودشان در ایجاد ارتباط عاشقانه در دنیای واقعی و مشقات و مشکلات این کار داشتند، بیشتر به روابط و ارتباط در فضای مجازی علاقه‌مند می‌شوند؛ چراکه این ارتباط‌گیری نسبت به فضای واقعی بسیار ساده و راحت و ارزان است و با متحمل شدن فشار به‌مراتب کمتری ارتباط‌گیری می‌کنند (کوپر و اسپورتالری، ۱۹۹۷). موارد دیگر مبنی بر اینکه مردان به دلایلی از جمله احساس تنهایی، عدم رضایت جنسی کافی در زندگی خود به خیانت اینترنتی روی می‌آورند؛ به‌ویژه برای آن دسته از مردانی که تعهد و مسئولیت خود را نسبت به خانواده و کار خود حفظ می‌کنند و نسبت به آن متعهد هستند،

۶. راه‌حل و درمان خیانت اینترنتی

جهت حل معضل خیانت اینترنتی در درجه اول باید به فرهنگ‌سازی بپردازیم و قبل از توزیع گسترده یک محصول و یا یک تکنولوژی، نحوه استفاده از آن، معایب و مزایا و آسیب‌های استفاده از آن را در اختیار تمامی افراد جامعه قرار دهیم. برای این منظور باید از مدارس، رسانه‌ها و سایر کانون‌های فکری و فرهنگی و اجتماعی جامعه کمک بگیریم و پژوهشگران به تحقیقات بیشتری در این زمینه بپردازند. تقویت نگرش دینی و مذهبی نیز در افراد جامعه می‌تواند در کنترل این معضل کارساز گردد. کانون خانواده باید مملو از آرامش و خوش‌بینی و امیدواری به آینده باشد و در آن اثری از یأس و خودکم‌ترینی و نومیدی نباشد، مطالعات نشان داده‌اند که هرچه زوجین دارای باورها و اعتقادات عمیق‌تر مذهبی باشند، کمتر مرتکب خیانت، از جمله خیانت اینترنتی می‌شوند. باید در کلاس‌های آموزش خانواده و حتی کلاس‌های قبل از ازدواج، مفهوم خیانت اینترنتی جایگاه مهمی در سرفصل‌های این دروس داشته باشد، تا درخت استوار خانواده از ریشه مستحکم بنا شود. مفهوم خیانت اینترنتی در کشور ما مفهومی تازه و جدید است و هنوز از مبانی نظری کافی برخوردار نیست و باید در این زمینه بیش از سایر موضوعات کار پژوهشی انجام گیرد و در اولویت قرار گیرد. نهادهای قانونگذار باید قوانین مناسبی جهت استفاده از اینترنت تدوین و اجرا کنند تا این فضا به فضایی امن‌تر و مناسب‌تری تبدیل شود و از ناهنجاری‌های این فضا کاسته شود. مشاوران مدارس و روان‌شناسان و پزشکان و همچنین کارشناسان مذهبی بایستی با این معضلات به نحو احسن آشنا باشند، تا بتوانند مراجعین و زوج‌هایی که جهت درمان این مشکل به آنان مراجعه می‌کنند را به درستی راهنمایی کنند.

بنابراین می‌توانیم با انجام پاره‌ای از امور، آسیب‌های این معضل را کاهش دهیم و آن را درمان کنیم؛ حتی می‌توانیم با انجام به‌موقع و با برنامه این اقدامات، نقش پیش‌گیرانه در بروز آسیب‌های ناشی از مشکلات خیانت اینترنتی داشته باشیم. چنان که گفته‌اند، پیش‌گیری مؤثرتر از درمان است. بنابراین در تکمیل راه‌حلی‌هایی که در این قسمت ذکر گردید، جهت اختصار راهکارهایی را جهت کاهش و پیش‌گیری از خیانت آنلاین به‌صورت اجمالی بیان می‌کنیم و توضیحات و بحث‌های مفصل‌تر در این باب را به تحقیقات آتی موکول می‌کنیم. این راهکارها عبارتند از:

پی‌گیری روابط اینترنتی، یعنی روابط زناشویی در این فضا بسیار مناسب به‌نظر می‌رسد؛ چراکه از نظر آنان این روابط به‌دلیل مخفیانه و پنهانی بودن و همچنین ناشناس بودن آنها در این فضا با برخی طرف‌ها و همچنین دسترسی راحت و فقدان مسئولیت و تعهد در فضای اینترنت مناسب است. ویژگی‌های شخصیتی افراد نیز در بروز خیانت اینترنتی مؤثر است.

تحقیقات انجام شده نشان داده که عوامل شخصیتی افراد، مثل سطح کم وظیفه‌شناسی، (آویرام، آمچای و همبرگر، ۲۰۰۵) میزان بالای خودشیفتگی مخصوصاً در خانم‌ها (همان)، روان‌پریشی، عوامل محیطی و فرهنگی، (خدمت‌گزار و همکاران، ۱۳۸۷)، میزان و سبک دل‌بستگی زوجین (آندروود، ۲۰۰۵) و عوامل بین‌فردی اختلافات و تعارضات میان زن و مرد (آویرام، آمچای و همبرگر، ۲۰۰۵)، ناسازگاری و فقدان رضایت جنسی، داشتن فانتزی‌ها و علاقه‌های جنسی زیاد یکی از زوجین در رابطه زناشویی، داشتن گرایش جنسی خاص و متفاوت یکی از زوج‌ها (دوکان و مورگان، ۲۰۰۷)، مصرف مواد مخدر و الکل و دارو توسط هر دو یا یکی از آنها، عوامل جمعیت‌شناختی به‌ویژه جنسیت (آویرام، آمچای و همبرگر، ۲۰۰۵) میزان خودتمایز یافتگی طرفین (هرتلین و پاپرسی، ۲۰۰۵)، نبود صمیمیت بین طرفین (شای، ۱۹۹۷) و نیز نبود مهارت کلامی و گفتاری و حل مسئله در بین زوجین (یانگ و همکاران، ۲۰۰۰). به‌علاوه افرادی که از لحاظ شغلی و مالی در وضعیت مناسب‌تری به‌سر می‌برند، نسب به افرادی که در این وضعیت نیستند، بیشتر مرتکب جرایم مربوط به خیانت اینترنتی و جنسی و روابط فرازناشویی می‌شوند (اتکینز و همکاران، ۲۰۰۱). همچنین تحقیقات انجام‌شده تأکید کرده‌اند که خیانت اینترنتی در میان زوجینی که در سنین پایین ازدواج کرده‌اند، بیشتر بوده است (آلج، ۲۰۰۹). البته این موضوعات را نمی‌توان به همه فرهنگ‌ها و اجتماعات تعمیم داد؛ چراکه تفاوت‌های فرهنگی هنوز هم وجود دارند؛ ضمن اینکه به این دلیل که موضوع خیانت اینترنتی موضوعی نسبتاً جدید است، باید پژوهشگران در فرهنگ‌ها و جامعه‌های مختلف روی این موضوع پژوهش انجام دهند تا درستی این ادعاها به استدلال مبدل شود. همچنین جامعه آماری و نمونه‌های آماری این پژوهش محدود و اغلب گزینشی و در دسترس بودند.

مشکل می‌نماید؛ اما در تعریف این مفهوم باید به شاخصه‌هایی همچون سکس سایبری، تبادل تصاویر جنسی، دوستیابی آنلاین و عاشقه و تماشای پورنوگرافی آنلاین توجه کرد. اثراتی که خیانت اینترنتی بر خانواده و زوجین می‌گذارد را مورد بررسی قرار دادیم؛ از جمله نگرانی و پریشانی، افسردگی، عدم اعتماد به یکدیگر، بدبینی و شکاکیت، منفی‌بافی که در اغلب اطراف درگیر به خیانت اینترنتی مشاهده شده است. همچنین نتایج این پژوهش همسو با نتایج پژوهش‌های گذشته، تأکید می‌کند که خیانت اینترنتی موجب کمرنگ شدن و به سردی گراییدن روابط عاطفی میان زوجین می‌شود. همچنین عوامل مؤثر بر انجام خیانت اینترنتی را از نظر گذرانیدیم که این عوامل شامل دسترسی راحت، هزینه کم، ناشناس ماندن کاربران، مقبولیت، مبهم بودن و انطباق است؛ و بنا بر همین عوامل، استفاده از این فضا و جذابیت آن بسیار زیاد است. در این میان راهکارهایی کلی و به صورت اجمالی جهت درمان و حتی پیش‌گیری از آسیب‌های ناشی از خیانت اینترنتی مطرح گردید. در جامعه ما نیز استفاده از اینترنت و فضای مجازی با شتاب فزاینده‌ای در حال گسترش است و چون بیشتر کاربران از نسل نوجوان و جوان هستند و همچنین قوانین و فرهنگ‌سازی درستی در این زمینه انجام نپذیرفته، مشکلات و چالش‌هایی بزرگی برای جامعه و فرهنگ کشور ایجاد می‌شود که هزینه‌های سنگینی را به ارمغان خواهد آورد. بنابراین انجام اقدامات در این زمینه و برنامه‌ریزی صحیح برای آن از الزامات است.

- ایجاد و تدوین سرفصل‌هایی درباره خیانت اینترنتی در کتب آموزش خانواده مدارس و دانشگاه‌ها؛
 - موشکافی و واکاوی و بسط این موضوع و انجام تحقیقات بیشتر توسط محققان و ارائه نتایج پژوهش‌ها به همه افراد بخصوص زوجین؛
 - اختصاص دادن مبحث خیانت آنلاین به یکی از مباحث اصلی کلاس‌های قبل از ازدواج و اجبار جهت شرکت در این کلاس؛
 - آموزش و فرهنگ‌سازی استفاده صحیح و بجا از فضای مجازی توسط نهادهای مربوطه؛
 - مدیریت زمان استفاده از فضای مجازی و محاسبه اتلاف و سوختن زمان‌هایی که در این فضا سپری شده است و اختصاص این زمان به‌هدر رفته به سایر کارهای مفید و با ارزش؛
 - بومی‌سازی و متناسب‌سازی برنامه‌های پرکاربرد و پر استفاده اینترنتی متناسب با فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی، جهت فرهنگ‌سازی بیشتر در استفاده و اجرای این برنامه‌ها و همچنین تشدید کنترل و نظارت نهادهای امنیتی فضای مجازی، جهت رصد و پی‌گیری مجرمان سایبری و... تا احساس امنیت مجرمان اینترنتی در این فضا به پریشانی و اضطراب بدل شود.
 بنابراین ما می‌توانیم با برنامه‌ریزی صحیح و مدیریتی مطلوب در این عرصه، بیشتر محدودیت‌ها و تهدیدات را به فرصت‌هایی جهت رشد افراد جامعه مبدل سازیم و مشکلات و معضلات اجتماعی را به حداقل برسانیم.

نتیجه‌گیری

امروزه بستر اینترنت و فضای مجازی در زندگی اکثر انسان‌ها در سرتاسر جهان رسوخ کرده و زندگی بدون آن غیرممکن و دست‌کم تا حدودی زیادی دشوار شده است و اهمیت و کاربردهای این فضا بر کسی پوشیده نیست. در این نوشتار به مطالعه مفهوم خیانت اینترنتی و ارائه تعریفی از چیستی این مفهوم و تأثیرات خیانت اینترنتی بر خانواده پرداختیم و مؤلفه‌های مربوط به این مفهوم را مطرح کردیم و به توضیح و تبیین آن پرداختیم.

فضای اینترنت تمامی ابعاد زندگی انسان از جمله خانواده را نیز تحت تأثیر خود قرار داده؛ به گونه‌ای که مشکلات و چالش‌های خاصی را برای خانواده به ارمغان آورده است. ارائه تعریفی دقیق و ثابت از خیانت اینترنتی که مورد توافق همگان باشد، تا حدودی

Mileham, B. L. A., 2007, "Online infidelity in Internet chat rooms: an ethnographic exploration", *Computers in Human Behavior*, N. 23(3), p. 11-31.

Özgül, S., 2010, *The predictors of the traumatic effect of extramarital infidelity on married women: Coping strategies, resources, and forgiveness*, PhD Dissertation, Orta Doğu Üniversitesi, Ankara.

Peluso, P. R., 2007, "Infidelity: A Practitioner's Guide to Working with Couples" in *Crisis*, New York, Routledge Press.

Schneider, J. P., Weiss, R., & Samenow, C., 2012, "Is it really cheating? Understanding the emotional reactions and clinical treatment of spouses and partners affected by cybersex infidelity", *Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment & Prevention*, N. 19, p. 123-139.

Shaw, J., 1997, "Treatment rationale for Internet infidelity", *Journal of Sex Education and Therapy*, N. 22(1), p. 29-34.

Sheppard, V. J; Nelson, E. S & Andreoli-Mathie, V., 1995, "Dating relationships and infidelity: Attitudes and behaviors", *Journal of Sex and Marital Therapy*, N. 21(3), p. 202-212.

Underwood, H & Findlay, B., 2004, "Internet relationships and their impact on primary relationships", *Behaviour Change*, N. 21, p. 127-140.

Underwood, H., 2005, *Who goes there? Demographics, personality and attachment style of those involved in Internet affairs*, Unpublished Doctoral dissertation, Swinburn University, Australia.

Weiser, D. A., Weigel, D. J., Lalasz, C. B., & Evans, W. P., 2017, "Family background and propensity to engage in infidelity", *Journal of Family Issues*, N. 38(15), p. 2083-2101.

Whitty, M. T., 2003, "Pushing the wrong buttons: Men's and women's attitudes toward online and offline infidelity", *CyberPsychology & Behavior*, N. 6, p. 569-579.

Young, K. S; Griffin-Shelley, E; Cooper, A., OMara, J & Buchanan, J., 2000, "Online infidelity: A new dimension in couple relationships with implications for evaluation and treatment", *Sexual Addiction & Compulsivity*, N. 7, p. 59-74.

Zola, M. F., 2007, "Beyond infidelity-related impasse: An integrated, systemic approach to couples therapy", *Journal of Systemic Therapies*, N. 26(2), p. 25-41.

منابع

خدمتگزار، حسین و همکاران، ۱۳۸۷، *بی‌وفایی همسران: روش‌های پیش‌گیری و رویارویی با بی‌وفایی*، تهران، قطره.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.

عظیمی، بی‌تا و همکاران، ۱۴۰۰، «پدیدارشناسی رفتارهای توجیه‌گر خیانت اینترنتی: سازوکارهای رویارویی با تعارضات زناشویی»، *مجله علوم پژوهشی رازی*، ش ۲، ص ۱۰۴-۱۱۶.

قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، *تفسیر نور*، چ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کوپر، مانکوم، ۱۳۸۸، *اینترنت: کمین اخلاقی*، ترجمه حمید مرتضوی و بتول جباریان، تهران، دانژه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۹۶۵م، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.

Alge, S. B. A., 2009, *Lithuanians' attitudes toward internet infidelity and its correlates [Dissertation]*, Denton, Texas, Texas Woman's University.

Apostolou, M., 2019, "Why Greek-Cypriots cheat? The evolutionary origins of the big-five of infidelity", *Evolutionary Behavioral Sciences*, N. 13(1), p. 71-83.

Atkins, D. C; Jacobson, N. S & Baucom, H., 2001, "Understanding infidelity: Correlates in a national random sample", *Journal of Family Psychology*, N. 15, p. 735-749.

Atwood, J. D & Schwartz, L., 2002, "Cybersex: The new affair treatment considerations", *Journal of Couple and Relationship Therapy*, N. 1(3), p. 37-56.

Aviram, I & Amichai-Hamburger, Y., 2005, "Online infidelity: Aspects of dyadic satisfaction, self-disclosure, and narcissism", *Journal of Computer-Mediated Communication*, N. 10(3), article 1.

Alenzuela, S., Halpern, D., James, E. and Katz, b., 2014, "Social network sites, marriage well-being and divorce", Survey and state-level evidence from the United States *Journal of Computers in Human Behavior*, N. 36, p. 94-101.

Bonebrake, K., 2002, "College students' Internet use, relationship formation, and personality correlates", *CyberPsychology and Behavior*, N. 5 (6), p. 551-557.

Clayton, R. B., 2014, "The third wheel: The impact of Twitter on relationship infidelity and divorce", *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking*, N. 17, p. 425-430.

Cooper, A & Sportolari, L., 1997, "Romance in cyberspace: Understanding online attraction", *Journal of Sex Education and Therapy*, N. 22, p. 7-14.

Cooper, A., 1998, "Sexuality and the Internet: Surfing into the new millennium", *CyberPsychology & Behavior*, N. 1, p. 181-187.

Cooper, A; Mansson, S; Daneback, K; Tikkanen, R & Ross, M. W., 2003, "Predicting the future of Internet sex: Online sexual activities in Sweden", *Sexual and Relationship Therapy*, N. 18, p. 277-291.

Docan-Morgan, T & Docan, C. A., 2007, "Internet infidelity: Double standards and the differing views of women and men", *Communication Quarterly*, N. 55, p. 317-342.

Gerson, M., 2011, "Cyberspace betrayal: Attachment in an era of virtual connection", *Journal of Family Psychotherapy*, N. 22, p. 148-156.

Gordon, K. C, Baucom, D. H., Snyder, D. K., 2008, "An integrative intervention for promoting recovery from extramarital affairs", *Journal of Marital and Family Therapy*, N. 30(2), p. 213-231.

Hertlein, K. M, & Piercy, F. P., 2006, "Internet infidelity: A critical review of the literature", *The Family Journal: Counseling and Therapy for Families and Couples*, N. 74, p. 366-371.

نوع مقاله: ترویجی


راهکارهای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی در ادب فارسی

parvinjavadi8667@gmail.com

سیده پروین جوادی / دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

کچ فرشاد میرزایی مطلق / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

mirzaei.farshad@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-0589-8414

a.fardad1351@gmail.com

علی فرداد / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۳۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

چکیده

بسیاری از بزرگان ادب فاخر فارسی به‌منظور ترویج سبک زندگی اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های دینی، در آثار منظوم و منثور خویش راهکارهای بسیاری برای مصون ماندن از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی ارائه کرده‌اند. در مقاله حاضر به شیوه مطالعات کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تحلیلی، مصادیق ترویج عفاف و حجاب در برخی از متون نظم و نثر فارسی مورد بررسی قرار خواهد گرفت، و راهکارهایی برای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی در سطح جامعه، از هفت پیکر نظامی، بوستان سعدی، چهار مقاله عروضی سمرقندی، تاریخ بیهقی، دیوان حافظ و حدیقه الحقیقه سنایی آورده خواهد شد. مواردی همچون برجسته‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف، تأکید بر خداترسی، استعاذه، توصیه به حزم و هشیاری والدین در حراست خردمندان از نسل جوان، آگاهی بخشیدن به جوانان، ارزشمند جلوه دادن حُسن خداداد، فطانت بانوان و معرفی «غیرت» به‌عنوان خصیصه‌ای ارزشمند از دستاوردهای پژوهش حاضر هستند. در نهایت بیان خواهد شد که به‌طور کلی مباحث حجاب و عفاف در حوزه ادب فارسی از چنان اهمیتی برخوردار هستند که عروزی سمرقندی در چهار مقاله به نقل از ابن‌سینا آورده است که طیبی حاذق، کنیزکی را به واسطه شرم از کشف حجاب، درمان نموده؛ و محمد عوفی در جامع‌الحکایات آورده است که دختری علوی جان بر سر حفظ عفاف خویش نهاده است.

کلیدواژه‌ها: ادب فارسی، حجاب، عفاف، حیا، استعاذه، فطانت، غیرت.

مقدمه

انسانیت را در هم شکسته و انسان‌ها را به سمت حیات حیوانی سوق می‌دهند؛ و بیم آن می‌رود که سرانجام حیواناتی انسان‌نما، زمام اوضاع جهان را به دست گرفته و آن را به قهقرا ببرند. یکی از معضلات روزگار معاصر، ترویج برهنگی و بی‌عفتی است و این زخمی عمیق بر پیکره هستی خواهد بود. پس این زخم را پادزهری می‌باید؛ و آن نوش دارویی است که طی قرون متمادی در جوامع اسلامی به دست حکما، و با تکیه بر آیات و روایات اسلامی ساخته شده است، و استفاده مکرر و مستمر از آن، انسان را در برابر هر هجمه‌ای مصون می‌سازد. جرعه‌ای از این نوشدارو با شعر و ادب فارسی درآمیخته است. بر همین اساس بیان مصادیقی از حجاب و عفاف در اشعار بزرگان این حوزه، با هدف ترویج فرهنگ حجاب و عفاف در سطح جامعه اسلامی ضروری است.

کتاب و مقالات بسیاری در رابطه با حجاب، عفاف و حیا، چاپ و منتشر شده که می‌توان از میان آنها به موارد زیر اشاره کرد:

کتاب *مسئله حجاب* (مطهری، ۱۳۹۸)؛

کتاب *بررسی ریشه‌ها در قوانین حجاب* (اصغری، ۱۳۹۵)؛

نویسنده، کتاب فوق را در دو بخش کلی «بررسی ریشه‌های حجاب» و «قوانین حجاب» تدوین کرده است. بخش اول آن شامل ۶ فصل: «ریشه فلسفی حجاب»، «ریشه اجتماعی»، «ریشه اخلاقی»، «ریشه اقتصادی»، «ریشه روانی»، «ریشه فرهنگی» است. بخش دوم کتاب نیز به تبیین «قوانین پس از انقلاب»، «سیاست‌ها و راهکارهای اجرایی حجاب و عفاف پس از انقلاب» و «چه باید کرد؟» اختصاص دارد.

کتاب *پوشش و حجاب زن در ادبیات فارسی از انقلاب مشروطه تا امروز* (مجتبی، ۱۳۸۹)؛ نویسنده در این کتاب، توضیح داده است که در روزگار معاصر، موضوع پوشش، گستره وسیع‌تری به خود اختصاص داده، و رویارویی جامعه ایرانی با فرهنگ مدرن به شکل قابل ملاحظه‌ای در تحولات پوششی مردان و زنان در این دوران مؤثر بوده است.

کتاب *حجاب؛ آموزه اسلامی - ایرانی* (نصیرزاده، ۱۳۹۵)؛

مقاله «بازتاب فرهنگ پوشاک و لباس در ادبیات ایران با نگاهی به دیوان حافظ» (زارعی، ۱۳۹۲)؛ نویسنده بعد از مقدمه‌ای موجز و مختصر، به ارائه مصادیقی از نوع پوشش در دیوان حافظ می‌پردازد.

مقاله «حجاب در آیین شعر معاصر» (چال‌دره، ۱۳۹۸)؛ نویسنده به

مباحث «حجاب»، «عفاف» و «حیا» در طول تاریخ، مورد توجه اندیشمندان بسیاری، از جمله شاعران و نویسندگان حوزه زبان و ادبیات فارسی بوده است؛ و آنان که همواره دغدغه دین داشته‌اند، با تکیه بر آموزه‌های الهی، در آثار خویش به ترویج حجاب و عفاف پرداخته‌اند.

در دوران مشروطه، برخی شاعران همچون بهار، میرزاده عشقی، عارف قزوینی و ایرج میرزا، بر این باور بوده‌اند که میان «حجاب»، «عفاف» و «حیا» هیچ سنخیتی وجود ندارد و حجاب لازمه عفاف نیست؛ و با همین تفکر، اشعاری در ذم حجاب و ضرورت کشف آن، سروده‌اند (ر.ک: جوادی یگانه و عزیززی، ۱۳۸۸). بالعکس، برخی دیگر از شعراء همچون نسیم شمال و امیری فیروزکوهی، دیدگاهی متفاوت نسبت به حجاب و عفاف داشته و بر حفظ هر دوی آنها، پای فشرده‌اند (همان).

به نظر می‌رسد برخلاف عقیده شاعران حجاب‌ستیز، حجاب و عفاف و حیا هر سه، ملازم یکدیگرند و هر سه نیز از عقل تبعیت می‌کنند.

در رابطه با ملازمت عقل، حیا و دین از امیرمؤمنان علی علیه السلام روایت شده است که: «الحیاء قرین العفاف و لاینفک» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۳)؛ شرم و حیا ملازمان جدایی‌ناپذیر یکدیگرند.

بدیهی است که «حجاب» بر پوشش ظاهر دلالت می‌کند، و «عفاف» امری باطنی محسوب می‌شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۳)؛ اما در واقع هیچ مرز مشخصی میان حجاب، عفاف و حیا وجود ندارد و هر سه، چنان درهم تنیده‌اند که تفکیک آنان از یکدیگر میسر نیست؛ زیرا «حجاب» آینه تمام‌نمای عفاف و حیا، و پاسدار مرزهای این دو وادی است (همان)؛ و آنان که راه عفاف در پیش گرفته‌اند و خود را به زیور حیا آراسته‌اند، به رعایت حجاب نیز پایبند هستند، و برخلاف تصورات عامه (که به خطا می‌پندارند در غرب هیچ مرزی میان حجاب و عفاف وجود ندارد) در کشورهای غیراسلامی نیز حجاب زنان و مردان حدود مشخصی دارد و چنانچه فردی پای از دایره آن حدود فراتر نهد، به بی‌عفتی متهم خواهد شد. از نظر مقاله حاضر نیز هیچ مرز مشخصی میان حجاب، عفاف و حیا وجود ندارد و مصادیقی که بیان شده‌اند نمایانگر هر سه مورد فوق هستند. به علاوه، این پژوهش بر آن است تا پاسخی برای این پرسش بیابد که بازتاب مسئله حجاب در متون نظم و نثر فارسی چگونه است؟ روزگار معاصر، روزگار سلطه رسانه‌ها بر بشریت است. رسانه‌هایی که با تبلیغات زهرآگین خود، به نام آزادی، مرزهای

او نیز از ورود آنان به باغ، ممانعت نکرده است. زنان عربیانی که مشغول آب‌تنی هستند، جوان را دزد پنداشته و هریک زخمی بر او می‌زنند. او خود را صاحب باغ معرفی می‌کند؛ دخترکان با او مهربان شده و پیشنهاد می‌کنند که یکی از آنان را برگزیند

هر بتی را که دل در او بندی مهر بر وی نهی و بپسندی
 آوریمش به کنج خانه تو تا نهد سر بر آستانه تو

(نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

جوان به دلیل غلیان شهوت، پیشنهاد آنان را می‌پذیرد و دختری را انتخاب می‌کند (آن دختر پیش از آن نیز شیفته جوان بوده و قوادین، به همین منظور او را به این باغ آورده‌اند)؛ اما خواست خدا بر آن است که این جوان به فعل حرام آلوده نگردد؛ بنابراین برای بازداشتن وی از این کار، حوادثی را برایش رقم می‌زند. نخستین بار، دیوار خانه خشتی فرو می‌ریزد؛ سپس گریه‌ای وحشی که در کمین مرغی نشسته، جستی زده و آنان را بازمی‌دارد؛ سومین بار موشی در بالای درخت، بند کدوها را جویده، آنها بر زمین افتاده و صدایی مهیب برمی‌خیزد؛ و آخرین بار، گرگی چند روباه را تعقیب کرده و خلوت آنها را به هم می‌زند (ر.ک: نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۵۹).

نظامی در این گنبد، اشاره‌ای به «قیادت قوادین» و ترغیب جوان و آن دختر، به ارتکاب فعل حرام دارد. قوادین چنان بر قیادت خویش پای می‌فشارند که پس از هر حادثه‌ای، طرحی نو در انداخته و پس از تمام آن حوادث، به تنبیه و سرزنش دختر می‌پردازند؛ و جوان که چنین می‌بیند...

گفت زنه‌ار دست از او دارید یار آزرده را میازارید
 به حلالش عروس خویش کنم خدمتش ز آنچه بود بیش کنم

(نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

و هنگامی که قوادین به عقیده پاک و خداترسی جوان پی می‌پزند، آنها نیز توبه کرده و سر به سجده می‌نهند:

کاربینان که کار او دیدند از خدا ترسیش بترسیدند
 سر نهادند پیش او بر خاک کافرین بر چنان عقیدت پاک

(همان).

نظامی در نخستین اقلیم هفت پیکر خویش و در حکایت «پادشاه سیاهپوش» نیز به سودمندی «خداترسی» اشاره کرده است:

هیچ سودم نه زان پشیمانی جز خداترسی و خداخوانی

(نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

مقایسه تطبیقی حجاب در ادبیات معاصر فارسی و عربی پرداخته است. مقاله «پوشش معشوق در غزلیات سعدی» (امین و احمدی، ۱۳۹۳)؛ که به بررسی نوع حجاب و پوشش در آثار سعدی شیرازی پرداخته است. اما به نظر می‌رسد تا به امروز، در هیچ کتاب یا مقاله‌ای، به «راهکارهای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی در ادب فارسی» پرداخته نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی

در مباحث مربوط به عفاف و حجاب، پیش از هر مسئله‌ای، باید به معرفی مروجان فرهنگ برهنگی و بی‌عفتی، و اهداف شوم آنها پرداخت. بنابراین در این بخش، به بررسی مفاهیم زیر پرداخته شده است:

- ۱.۲. قیادت: قیادت از مکاسب محرمه در دین مقدس اسلام محسوب می‌شود و عبارت است از وساطت و تلاش در جمع دو نفر در وطی حرام، مانند؛ زنا، لواط، و مساحقه (انصاری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۲).
- ۲.۲. قوادین: عامل قیادت را قواد، و جمع آنها را قوادین گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۸، ص ۶۷).

۲. راهکارهای مصونیت از آسیب‌های بی‌حجابی و بی‌عفتی

۲-۱. سوق دادن جوانان به سمت خداترسی

«خداترسی» یکی از عوامل بازدارنده بی‌عفتی و بی‌حجابی در سطح جامعه است. در حکمت ۲۰۱۰ *عمر الحکم و درر الکلم* در مورد ثمره خداترسی چنین آمده است: «الْخَوْفُ سِجْنُ النَّفْسِ مِنَ الذُّنُوبِ وَ رَادِعُهَا عَنِ الْمَعْصِيَةِ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۰)؛ خوف، نفس را محبوس می‌کند تا به معاصی آلوده نگردد.

در وادی ادب فارسی نیز، نظامی گنجوی در اقلیم هفتم *هفت پیکر خویش*، جوانی خداترس را معرفی کرده است، که به سبب خداترسی، از دامی که «قوادین» بر راهش گسترده‌اند، رهایی می‌یابد. وی که به حفظ روابط میان محرم و نامحرم بسیار پایبند بوده، برای استراحت به باغ خویش می‌رود؛ از داخل باغ صدای خنده، پایکوبی و آوای چنگ و عود به گوش می‌رسد. چشم بر روزنی می‌نهد و زانی عربیانی می‌بیند که مشغول آب‌تنی‌اند. آنان از فواحش همان شهر هستند که توسط دو قواد، برای تن‌فروشی به آن باغ آورده شده‌اند. به نظر می‌رسد قوادین، که نظامی از آنان تحت عنوان «دو گاز» و یا «کاربینان» یاد می‌کند، به باغبان حق‌السکوت داده و

بنابراین برای رهایی از وسوسه‌های شیطانی، عزم سفر به بیت‌المقدس می‌کند و چنین می‌گوید:

به، که محمل برون برم زین کوی سوی بیت‌المقدس آرم روی
(همان).

وی در این سفر با مردی به نام *ملیخا*، که خود را عالم می‌داند، اما در واقع جاهل و بدطینت است، همسفر می‌شود. در پایان سفر، *ملیخا* در چاهی غرق شده و بشر اموال وی را برداشته تا به خانواده او تحویل دهد. خانه *ملیخا* را می‌یابد و ماترک او را به بانوی خانه تحویل می‌دهد. همسر *ملیخا* از او درخواست ازدواج می‌کند و سپس نقاب از چهره برمی‌گیرد. بشر متوجه می‌شود که همسر *ملیخا* همان ماهرویی است که روزی در گذرگاهی، باد برقع از رویش برگرفته بود. سپس با او ازدواج می‌کند (ر.ک: نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴). و این سرانجام خوش استعاده است که نظامی آن را با زیبایی تمام به تصویر کشیده است.

البته مکان استعاده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و اگر استعاده‌کننده مکان مناسبی را برای استعاده انتخاب نکند چه بسا به گمراهی کشیده شود. پس بهترین اماکن برای استعاده، کعبه، و حرم‌های مطهر ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند.

به نظر می‌رسد بشر از ترسایان گنجه بوده؛ چراکه نظامی وی را به بیت‌المقدس رهنمون شده است. حال آنکه وی در *لیلی و مجنون*، مجنون را برای رهایی از جنون عشق به مکه می‌فرستد؛ اما مجنون درمان نمی‌شود؛ زیرا خود خواهان درمان نیست و زمانی که حلقه کعبه را در دست می‌گیرد از صاحب‌خانه درخواست می‌کند که «عاشق‌تر از این کنم که هستم» (نظامی، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

در هر صورت، یکی از مهم‌ترین اماکن استعاده، مکه و یکی از مهم‌ترین احکام اسلامی، «حج» است که در روزگار معاصر، عده‌ای به شدت بر آن می‌تازند و بر آن باورند که رسیدگی به نیازمندان، بسیار پرفضیلت‌تر از حج است. و این بدان معناست که آنان قصد دارند «زکات» را جایگزین «حج» کنند؛ حال آنکه «زکات» هرگز نمی‌تواند جایگزین «حج» شود؛ زیرا فلسفه اصلی از تشریح حج و سایر زیارات، تقویت بُعد روحانی انسان است و تکالیف و فریض الهی از نظر خاصیت اثرگذاری روح و جان انسان مختلف است. بعضی اثر تطهیر و تخلیه دارند و ظلمت را از فضای روح و جان بشر دور می‌کنند؛ و بعضی دیگر موجب تخلیه، تزئین

سعدی نیز در بوستان خویش، خداترسی حضرت یوسف را به نظم کشیده است؛ هنگامی که حضرت یوسف به فتنه *زلیخا* مبتلا می‌شود، بر اثر خداترسی و پیشه کردن عفاف، از معرکه می‌رهد:

زلیخا چو گشت از می عشق مست به دامان یوسف درآویخت دست
بتی داشت بانوی مصر از رخام بر او معتکف بامدادان و شام
در آن لحظه رویش ببوشید و سر مبادا که زشت آیدش در نظر
(سعدی، ۱۳۸۷، ص ۴۵۴).

و یوسف چون چنین می‌بیند غم‌آلوده به کنجی می‌نشیند و از نفس ستم‌کاره دست بر سر خویش می‌نهد و خطاب به *زلیخا* می‌گوید:

تو در روی سنگی شدی شرمناک مرا شرم باد از خداوند پاک
(همان).

۲-۲. استعاده

در حریم حجاب و عفاف، استعاده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند رهایی‌بخش جوانان از بسیاری از وسوسه‌های شیطانی باشد. در قرآن کریم آمده است که حضرت یوسف علیه‌السلام با گفتن «معاذالله» به درخواست کام‌جویی همسر عزیز مصر پاسخ گفت (یوسف: ۲۳)؛ و نیز آمده است که حضرت مریم علیها‌السلام همچون حضرت یوسف علیه‌السلام از بیم آنکه مبادا به گناه آلوده شود، به خداوند رحمان پناه جسته است (مریم: ۱۸).

استعاده در لغت «مصدر باب استفعال و از ریشه «ع - و - ذ» به معنای پناه بردن است؛ و «عُوذَه» از همین ریشه، به چیزی گفته می‌شود که به وسیله آن از چیزی پناه برده شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۲). بر حسب کاربرد واژه استعاده و مشتقات آن، تعابیری چند ارائه کرده‌اند:

همچون «اعتصام به خدا برای درخواست نجات، و رهانشدن به حال خویش» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۶)؛ و نیز «اتصال به حضرت حق برای حفظ از شر هر اهل شری» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶).

در اقلیم دوم هفت بیکر نظامی و در گنبد سبز، بادی وزیدن می‌گیرد و برقع از رخسار پری چهره‌ای فرو می‌گیرد و تنها با یک نظر، در سینه مردی پاک‌چشم به نام بشر غوغایی برپا می‌سازد. او رفتن در پی زن را خطا می‌داند؛ اما طاققت صبر نیز ندارد:

گفت گر بر بی‌اش روم نه خطاست و ر شکبیا شوم شکیب کجاست
چاره کار هم شکیبایی است هرچه زین درگذشت رسوایی است

(نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳).

کمال و صاحب جمال و از خانواده‌ای ثروتمند معرفی کرده، از آن حوالی می‌گذرد. او چشم‌های جوان را که هنوز گرم‌اند، بر جای خود نهاده و محکم می‌بندد. پس از آن، خادم خانه، جوان را با خود به خانه می‌برد، و دختر به یاری پدرش، با برگ‌های صندل، چشم‌های از حدقه درآمده جوان را به او بازمی‌گرداند (ر.ک: نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰-۱۵۰).

باز کرد از درخت مشتی برگ
نوشداروی خستگان از مرگ
آمد آورد نازنین برداشت
کوفت چندانکه مغز باز گذاشت
کرد صافی چنان که درد نماند
در نظرگاه دردمند فشاند
(نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴).

پس از مدتی جوان آسیب‌دیده بهبود یافته و چشمان خویش را می‌گشاید
آنگاه اهل خانه، روی خود را از وی که نامحرم محسوب می‌شود، می‌پوشانند:
اهل خانه ز رنج دل رستند
دل گشادند و روی بر بستند
(همان).

اما دختر با روی و مویی پوشیده، همچنان به پرستاری از بیمار
خویش، ادامه می‌دهد:

داشتندش چنان که باید داشت
نازنین خدمتش به کس نگذاشت
روی بسته پرستشی می‌کرد
آب می‌داد و آتشی می‌خورد
(همان، ص ۱۴۴).

و جوان با وجود اینکه هنوز روی دختر را ندیده، بر مهربانی او دل می‌بازد:
گرچه رویش ندیده بود تمام
دیده بودش به وقت خیز و خرام
لفظ شیرین او شنیده بسی
لطف دستش بدو رسیده بسی
دل درو بسته بود و آن دل‌بند
هم درو بسته دل زهی پیوند
(همان، ص ۱۴۵).

اما جوان که از فقر خویش شرمسار است، با خود می‌اندیشد که در
صورت خواستگاری، چنین دختری را به وی نخواهند سپرد؛ بنابراین
گفت ممکن نشد که این دل‌بند
با چو من مفلسی کند پیوند
دختری را بدین جمال و کمال
توان یافت بی‌خرینه و مال
(همان).

پس وی که جوانی عقیف و به حق نان و نمک پایبند بوده، برای رهایی
از عشق دختر، قصد ترک آن خانه می‌کند و با خود چنین می‌گوید:
من که نانشان خورم به درویشی
کی نهم چشم خویش بر خویشی
به ازان نیست کز چنین خطری
زیرکانه برآورم سفری
(همان).

جان، و وسیله جلب نورانیت می‌گردند؛ و دسته دیگر، جامع هر دو اثر
«تخلیه و تخلیه» هستند؛ و حج از آن دسته سوم است. درواقع خانه خدا
بهترین مکان برای استعاذه و حج یک معجون الهی است که جمیع
امراض قلوب، مثل بخل، استکبار، تنبلی، وسواس‌های شیطانی، و... را که
مانع نورانیت قلب‌ها هستند، علاج می‌کند.

مورد دیگر آنکه نظامی در سراسر **هفت پیکر**، به‌ویژه گنبد سبز
اقلیم سوم، بر حفظ عفاف و خویش‌داری مردان، تأکید کرده است
(ر.ک: نظامی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰-۱۲۴). این مورد نشان‌دهنده آن
است که در سبک زندگی اسلامی، مردان مسلمان باید بیش از زنان
در حفظ عفاف خویش بکوشند.

۲-۳. ارائه خدمات درمانی با رعایت حجاب و عفاف

از جمله عرصه‌هایی که حضور فعال بانوان را می‌طلبد، عرصه‌های
پزشکی و پرستاری است. عده‌ای می‌پندارند که ارائه خدمات درمانی با
رعایت حجاب اسلامی میسر نیست؛ حال آنکه عفاف و حجاب از اصول
شریعت اسلام و از نمادهای بارز جامعه اسلامی است و بسیار ضرورت
دارد که این موضوع در دو حوزه بهداشت و درمان نیز مورد توجه ویژه
قرار گیرد؛ زیرا هیچ آیه یا روایتی وجود ندارد که بر معافیت از رعایت
حجاب و عفاف پزشکان و پرستاران در مراکز درمانی دلالت کند.

کتاب **مسئله حجاب شهید مطهری**، به سلسله سخنرانی‌های
ایشان در انجمن اسلامی پزشکان اختصاص دارد (ر.ک: مطهری،
۱۳۹۸، ص ۱-۲۵)؛ و همین موضوع نمایانگر اهمیت حفظ حجاب و
عفاف در حوزه‌های درمانی است.

در هر صورت، در رابطه با موضوع فوق، **نظامی** در قرن ششم
هجری و در اقلیم ششم **هفت پیکر** خویش، دختری را در کسوت
پزشک و پرستار معرفی کرده است که با رعایت کامل حجاب و
عفاف، پیوند چشم بر روی جوانی نابینا انجام داده، و سپس به
پرستاری از آن جوان پراخته است (ر.ک: نظامی، ۱۳۸۰، ص ۲).

در اقلیم ششم **هفت پیکر نظامی** دو جوان در بیابانی با یکدیگر
همسفر می‌شوند؛ عطش بر یکی از آن دو غالب شده، و او با اکره و از
روی اضطرار، چشم‌هایش را در ازای جرعه‌ای آب به همسفرش واگذار
می‌کند؛ اما همسفر بدطینت او پس از برکندن چشم‌ها، آب ناداده او را در
بیابان رها می‌کند. دختری که **نظامی** در سراسر داستان، او را صاحب

اما پدر دختر که از نیت وی آگاه می‌شود، دختر خویش را به او می‌سپارد و چنین می‌گوید:

بر چنین دختری به آزادی
اختیارت کنم به دامادی

(همان).

نظامی در حکایت فوق، به صراحت بر حجاب و عفاف پزشکان و پرستاران در حوزه درمان تأکید کرده است. از نظر وی رعایت حجاب و عفاف در این حوزه، کوچک‌ترین محدودیتی در خدمات‌رسانی به بیماران ایجاد نمی‌کند.

۲-۴. اجتناب مبتنی بر عقل دختران زیبا از حضور در محافل

مردانه

سعدی در مورد اجتناب مبتنی بر عقل زنان، به‌ویژه زنان و دختران زیبارو و خوش‌اندام، از حضور در محافل مردانه چنین گفته است:

شبی دعوتی بود در کوی من	زهر جنس مردم در او انجمن
چو آواز مطرب در آمد ز کوی	به گردون شد از عاشقان های و هوی
پری‌چهره‌ای بود محبوب من	بدو گفتم ای لعبت خوب من
چرا با رفیقان نیایی به جمع	که روشن کنی بزم ما را چو شمع
شنیدم سهی قامت سیم‌تن	که می‌رفت و می‌گفت با خویشان
محاسن چو مردان ندارم به دست	نه مردی بود پیش مردان نشست

(سعدی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۱).

۲-۵. منع پسران نوجوان از حضور در محافل زنانه

سعدی در ضرورت منع حضور پسران تازه‌بالغ در مجالس زنانه چنین گفته است:

پسر چون ز ده بر گذشتش سنین	ز نامحرمان گو فراتر نشین
بر پنبه آتش نشاید فروخت	که تا چشم بر هم زنی خانه سوخت

(سعدی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۰).

فردوسی نیز در داستان «سیاوش و سودابه»، فتنه سودابه برای کشاندن سیاوش به حرمرای کیکاووس را به تصویر کشیده است. نکته قابل تأمل در این قصه آن است که سیاوش هیچ تمایلی برای حضور در حرمرای نداشت و به پدرش چنین می‌گوید:

بدو گفت مرد شبستان نی‌ام
مجویم که با بند و دستان نی‌ام

(فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۶).

همو در جای دیگری می‌گوید:

مرا همشین ساز با بخردان	بزرگان و کارآزموده ردان...
-------------------------	----------------------------

چه آموزم اندر شبستان شاه	به دانش زنان کی نمایند راه
--------------------------	----------------------------

(همان).

اما حیلۀ سودابه و جهل کیکاووس کار خویش می‌کنند و سیاوش با اکراه و اضطراب به حرمرای فرستاده می‌شود. به‌نظر می‌رسد فردوسی تهمت سودابه به سیاوش، در آتش رفتن سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خویش، پناهنده شدن او به افراسیاب، و کشته‌شدنش در سرزمین دشمن را از عواقب شوم و جبران‌ناپذیر راهیابی پسران نوجوان به محافل زنانه دانسته است (ر.ک: فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۶).

۲-۶. حزم و هوشیاری والدین

حزم و هوشیاری والدین و نظارت سخت‌گیرانه اما خردمندانه آنها بر روی فرزندان جوان خویش می‌تواند مانع بروز بسیاری از معضلات ناشی از بی‌حجابی و بی‌عفافی در سطح جامعه شود. در تاریخ بیهقی آمده است که مسعود غزنوی در روزگار جوانی که حکومت هرات را بر عهده داشت، برای گذران ایام فراغت، خیش‌خانه‌ای ساخته بود: «... و این خانه را از سقف تا به پای زمین صورت کردند؛ صورت‌های آلفیه، از انواع گردآمدن مردان با زنان، همه برهنه. چنان که جمله آن کتاب را صورت و حکایت و سخن نقش کردند، و بیرون این صورت‌ها نگاشتند فراخور این صورت‌ها؛ و امیر به‌وقت قیلوله آنجا رفتی و خواب آنجا کردی و جوانان را شرط است که چنین و مانند این بکنند (بیهقی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲).

بیهقی در ادامه و در وصف حزم و هوشیاری سلطان محمود غزنوی و سخت‌گیری او بر پسرش گفته است که محمود کسانی را مأمور کرده بود تا به صورت پنهانی بر اعمال مسعود نظارت کنند. آن مشرفان، خبر خیش‌خانه مسعود را به اطلاع محمود رسانیدند؛ «و امیر به خط خویش گشادنامه‌ای نوشت برین جمله: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. محمودین سبکتکین را فرمان چنان است این خیل‌تاش را که به هرات به هشت روز رود، چون آنجا رسد یکسر تا سرای پسر مسعود شود و از کس باک ندارد و شمشیر برکشد و هرکس که وی را از رفتن باز دارد، گردن وی بزند؛ و همچنان به سرای فرود رود و سوی پسر ننگرد و از سرای عدنانی به باغ فرود رود و بر دست راست باغ حوضی است و بر کران آن خانه‌ای بر چپ. درون آن خانه

رود و دیوارهای آن نیکو نگاه کند تا بر چه جمله است و در آن خانه چه بیند و در وقت بازگردد؛ چنان که با کس سخن نگوید و به‌سوی غزنین بازگردد؛ و سَبِيلِ قُتْلُغِ تَنگینِ حَاجِبِ بَهشتی آن است که برین فرمان کار کند، اگر جانس را به کارست و اگر محابائی کند، جانس برفت. و هر یاری که خيلتاش را ببايد داد، بدهد؛ تا بموقع رضا باشد و بِمَشِيَةِ اللَّهِ و عَوْنِهِ و السَّلَامِ» (همان).

از آن سوی مسعود نیز که هشيارتر از پدر بوده و او نیز مشرفانی بر پدر داشته؛ از آمدن خيلتاش مطلع شده و به نقل از بيهقي «در ساعت فرمود که تا گنج‌گران را بخوانند و آن خانه سپید کردند و مهره زدند که گویی هرگز بر آن دیوارها نقش نبوده است؛ و جامه افکندند و راست کردند و قفل بر نهادند و کس ندانست که حال چیست» (همان)

۲-۷. فطانت بانوان

مردان بیماردل بسیاری در کمین تاراج عصمت و عفت بانوان هستند و از مهم‌ترین عوامل مصون ماندن در برابر فتنه‌های آنان، فطانت بانوان است. سنایی غزنوی در بخش «التمثل فی احتراق العشق و اظهاره» *حَدِيثُهُ الْحَقِيقَةُ*، داستانی را به نظم کشیده است که در آن بانویی عفیف و هشيار با تکیه بر فطانت خویش، از دام مردی چشم‌چران و هوسباز می‌رهد؛ و آن حکایت چنین است:

رفت وقتی زنی نکو در راه شده از کارهای مرد آگاه
دید مردی جوان مرآن زن را کرد پیدا در آن زمان فن را
(سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

مرد حيله‌گر از پی زن روان می‌شود و پس از آن:

مرد گفتا که عاشق تو شدم ای چو عذرا چو وامق تو شدم
بیم آنست کز غم تو کنون بدوم در جهان شوم مجنون
(همان).

اما آن زن که داناست و بر خرد خویش تکیه دارد، برای آزمودن مرد کذاب نادان دغل‌باز، حیلتی در کار می‌کند، و به او می‌گوید: خواهرم در پی من است و در جمال چنان است که اگر وی را ببینی، ساعتی الکن خواهی شد:

کرد حیلت بر او زن دانا زانکه آن مرد بود بس کانا
گفت زن گر جمال خواهر من بنگری ساعتی شوی الکن
(همان).

مرد جاهل، به عقب بازمی‌گردد تا خواهر صاحب‌جمال آن زن را ببیند، و زن که چنین می‌بیند، بر او سیلی می‌زند و خطاب به وی

چنین می‌گوید:

زد ورا یک طپانچه بر رخسار زرد ورا یک طپانچه بر رخسار
گفت کای فن فروش دستان خر گفت کای فن فروش دستان خر
ور وجودت به من بُدی مشغول وری غیر من برت مقبول
(همان).

۲-۸. ترویج غیرت خردمندان

ترویج غیرت خردمندان از دیگر عواملی است که می‌تواند از اشاعه فرهنگ بی‌حجابی و بی‌عفتی در سطح جامعه جلوگیری کند. البته غیرت بر دو نوع است.

در *میزان الحکمه* از رسول اکرم ﷺ در این زمینه، نقل شده است که: «من الغيرة ما يُحِبُّ اللَّهُ، و منها ما يُكْرَهُ اللَّهُ، فَمَا مَا يُحِبُّ فَالْغَيْرَةُ فِي الرِّيَّةِ، و اما ما يَكْرَهُ فَالْغَيْرَةُ فِي غَيْرِ الرِّيَّةِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۲۵، ص ۴۴۸۲)؛ دو نوع غیرت وجود دارد: آنکه خداوند آن را دوست می‌دارد، و آنکه خداوند آن را دوست نمی‌دارد. غیرتی که خداوند آن را دوست دارد غیرت در ربه است؛ و غیرتی که دوست ندارد، نشان دادن غیرت در جایی است که ربه در میان نباشد.

در همین زمینه، و در *آثارالصادقین* از امیرمؤمنان علی ﷺ نقل شده است که: «غیرت بر دو گونه است: غیرت خوب، که مرد با داشتن آن، اطرافیان خویش را اصلاح می‌کند و غیرتی که با داشتن آن وارد آتش می‌گردد» (احسان‌بخش، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۲۹).

امیرمؤمنان علی ﷺ نیز در بخشی از شرح حکمت ۴۷ *نهج البلاغه*، ارزش پاکدامنی مرد را به اندازه غیرت او دانسته و چنین فرموده است: «قَدَّرَ الرَّجُلُ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ وَ عِفَّتِهِ عَلَى قَدْرِ غَيْرَتِهِ»؛ ارزش مرد به اندازه همت اوست، و پاکدامنی او به اندازه غیرت اوست.

در *من لا یحضره الفقیه* و در ارتباط با غیرت پسندیده، به نقل از رسول اکرم ﷺ آمده است که: «إِنَّ الْغَيْرَةَ مِنَ الْإِيمَانِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۴۴)؛ غیرت از ایمان بر می‌خیزد.

سعدی نیز در *دیوان غزلیات* خویش، غزلی دارد با مطلع زیر، که نمایانگر غیرت اوست:

دوست دارم که بیوشی رخ هم‌چون قمرت تا چو خورشید نبیند به هر بام و درت
(سعدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

وی در همین غزل، با تحکمی غیرتمندانه، خطاب به محبوب خود چنین می‌گوید:

بارها گفته‌ام این روی به هر کس منمای تا تأمل نکند دیده هر بی‌بصرت

(همان).

مقصود از بیان مصادیق فوق، ترویج غیرت پسندیده و مورد تأیید ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} است. اما در روزگار معاصر، معاندان اسلام و حجاب‌ستیزان، غیرت مورد تأیید روایات اسلامی را «تعصب خشک» و «تجبر» معنا کرده؛ عربانی زنان را ارزش، و «غیرت» را ضدارزش قلمداد می‌کنند؛ حال آنکه همان افراد به‌ظاهر روشنفکر، تمام زندگی، از جمله خانه و ماشین خویش را به دوربین‌های مداربسته و دزدگیرهای پیشرفته، مجهز کرده، و اموال ارزشمند خود را در گاوصندوق‌هایی قرار می‌دهند که هیچ سارقی قادر به سرقت آنها نباشد.

و این بدان معناست که آنان ارزش زن را از ارزش یک ماشین، منزل مسکونی و... کمتر می‌دانند؛ که اگر چنین نبود، در مقابل پوشش زنان، خصمانه جبهه نمی‌آراستند.

در هر صورت، «غیرت از ارزش‌های انسانی به‌شمار می‌رود که از اراده اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. هر قدر که انسان در گرداب تمایلات نفسانی و حیوانی فرو رود، به‌همان میزان، از جاده تقوا، عفاف و غیرت دور می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۳).

۲-۹. نصایح خیرخواهانه

هوشیار کردن جوانان و نصیحت خیرخواهانه و مهربانانه آنها، سبب پیشگیری از بسیاری از عواقب شوم بی‌عافی خواهد شد. به‌نظر می‌رسد نظامی برای جلوگیری از بروز عواقب شوم بی‌عفتی، استفاده از زبانی نصیحت‌گرانه، توأم با مهربانی را توصیه کرده است. وی در **خسرو و شیرین** و در بخش «نصیحت کردن عمه شیرین» چنین آورده است:

مهین بانو که پاکی در گهر داشت	ز حال خسرو و شیرین خبر داشت
به شیرین گفت کای فرزانه فرزند	نه بر من بر همه خوبان خداوند
گر این صاحب جهان دلداه تست	شکاری بس شگرف افتاده تست
ولیکن گرچه بینی ناشکیبش	نیبم گوش داری بر فریش
نباید کز سر شیرین زبانی	خورد حلوی شیرین رایگانی
فرو ماند تو را آلوده خویش	هوای دیگری گیرد فرایش
چنان زی باخ خورشیدنورش	که پیش از نان نیفتی در تنورش
چو تو در گوهر خود پاک باشی	به جای زهر او تریاک باشی
و گر در عشق بر تو دست یابد	تو را هم غافل و هم مست یابد
چو ویس از نیکنمای دور گردی	به زشتی در جهان مشهور گردی

(نظامی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷).

۲-۱۰. ترویج حُسن خداداد

یکی از آفات حجاب و عفاف در روزگار معاصر، ارزشمند شدن حُسن عاریت، و غریب ماندن حُسن خداداد، و در پی آن، رونق روزافزون بازار جراحان زیبایی و نیز باشگاه‌های پرورش اندام است.

نمونه‌های بسیاری از ترویج حُسن خداداد در ادب فارسی دیده می‌شود؛ از جمله ابیاتی از غزلیات سعدی:

هیچ مشاطه نیاراید از این خوبترت هیچ پیرایه زیادت نکند حسن تو را

(سعدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

اما در میان تمام شاعران، حافظ در دیوان خود بیتی دارد، که اگر فعالان عرصه حجاب و عفاف، تنها در ترویج همان یک بیت بکوشند، این معضل اجتماعی ریشه‌کن خواهد شد؛ و آن همان بیت بسیار مشهور است که حافظ در آن، به حسن خداداد دلبر خویش اشاره است:

دلبر ماست که با حُسن خداداد آمد دلفریبان نباتی همه زیور بستند

(حافظ، ۱۳۹۸، ص ۷۹).

۳. مصادیقی از اهمیت حفظ حجاب و عفاف در ادب فارسی

۳-۱. درمان درد به واسطه حفظ حجاب

حجاب نزد بزرگان ادب فارسی از چنان اهمیتی برخوردار است که *نظامی عروضی سمرقندی* در قرن ششم هجری، و در حکایت سوم مقالات چهارم (طب) کتاب *چهار مقاله* به نقل از *ابن سینا* آورده است: «شیخ رئیس حجة‌الحق ابوعلی سینا حکایت کرد اندر کتاب *مبدء و معاد* در آخر فصل امکان وجود امور نادره عن هذه النفس همی گوید که به من رسید و بشنودم که حاضر شد طیبی به مجلس یکی از ملوک سامان و قبول او در آنجا به درجه‌ای رسید که در حرم شدی و نبض محرمت و مخدرات بگرفتی روزی با ملک در حرم نشست بود به جایی که ممکن نبود که هیچ نرینه آنجا توانستی رسید ملک خوردنی خواست کنیزکان خوردنی آوردند کنیزکی خوانسالار بود خوان از سر بر گرفت و دو تا شد و بر زمین نهاد خواست که راست شود نتوانست شد همچنان بماند به سبب ریخی غلیظ که در مفاصل او حادث شد ملک روی به طیب کرد که در حال او را معالجت باید کرد به هر وجه که باشد و اینجا تدبیر طبیعی را هیچ وجهی نبود و مجالی نداشت به سبب دوری ادویه روی به تدبیر نفسانی کرد و بفرمود تا

نتیجه‌گیری

از برجسته‌ترین خصایص ادب کهن فارسی، ارتباط تنگاتنگ آن با مسائل فرهنگی و اجتماعی است. به عبارتی دیگر ادبیات با اهداف و آرمان‌های بشر در ارتباط است. در روزگار کنونی که اسلام‌ستیزان به ترویج بی‌حجابی و بی‌عفتی همت گمارده و در این راه، رسانه‌ها را به خدمت گرفته‌اند، دانشکده‌های زبان و ادب فارسی که از بازوان قدرت‌مند فرهنگ انسان‌ساز اسلام هستند، باید برای بی‌اثر ساختن زهر مهلک رسانه‌ها، روشداری تدارک ببینند و آن روشداری، ارائه مصادیقی از حجاب و عفاف در آثار بزرگان ادب فارسی است.

شاعران، نویسندگان و مورخان بسیاری، از جمله ستایی، نظامی، سعدی، عروضی سمرقندی، و بیهقی در ترویج و اشاعه فرهنگ عفاف و حجاب کوشیده‌اند؛ که می‌توان ابیات و عبارات آنها را به‌عنوان راهکارهایی برای مصونیت از آسیب‌های ناشی از بی‌حجابی و بی‌عفتی در سطح جامعه، ترویج کرد. حاصل این پژوهش نمایانگر آن است که اکثر شاعران و نویسندگان نامدار ادب فارسی، حجاب و عفاف را از دستورات شریعت اسلام و سفارشات قرآن کریم دانسته و بر آن باور بوده‌اند که حجاب مانع کسب علم و دانش، به‌ویژه در حوزه‌های درمانی نیست؛ و نیز انسان‌های غیرتمند از مدافعان حجاب و عفاف زنان هستند.

مقنعه از سر وی فرو کشیدند و موی او برهنه کردند تا شرم دارد و حرکتی کند و او را آن حالت مستکره آید که مجامع سر و روی او برهنه باشد تغییر نگرفت دست به شنیع‌تر از آن برد و بفرمود تا شلوارش فرو کشیدند شرم داشت و حرارتی در باطن او حادث شد چنان که آن ریح غلیظ را تحلیل کرد و او راست ایستاد و مستقیم و سلیم بازگشت» (عروضی سمرقندی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

حکایتی که ابن‌سینا و سپس عروضی سمرقندی از زبان وی نقل کرده نمایانگر آن است که در قرون پیشین، کشف حجاب چنان شنیع بوده است که بانوان حتی نزد اطبا نیز از انجام چنین عملی احتراز می‌جست‌اند.

۲-۳. جانفشانی در راه حفظ عفاف

عفاف در وادی ادب فارسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و بسیار کسان جان بر سر حفظ آن نهاده‌اند. محمد عوفی در جامع‌الحکایات به نمونه‌ای از آن جانبازی‌ها، چنین اشاره نموده است: «در آن وقت که در بصره برقیی خروج کرد و جماعتی زنگیان و اوباش بر وی جمع آمدند و او غوغا را دست گشاده کرد و جان و مردم را به زنگیان بخشید آعین‌بن محسن از جمله زنگیان بود و بر برقیی مسلط شد، وقتی آن جماعت برفتند و در بصره دختر علوی را بگرفتند و بیاورند و می‌خواستند که با وی ناحفاظی [تجاوز] کنند برقیی ایشان را باز نتوانست داشت و منع نکرد آن دختر گفت یا امام مرا از دست زنگیان بستان تا تو را دعایی آموزم که شمشیر بر تو کار نکند، برقیی او را پیش خود خواند و گفت آن مرا بیاموز. دخترک گفت: دعایی هست، اما تو چه دانی که این دعا مُسْتَجَاب است یا نه، نخست شمشیر را بر من بیازمای به هر زور که داری تا چون بر من کارگر نیاید، تو یقین بدانی که این به سبب دعاست و آنگاه قدر این دعا بدانی. برقیی شمشیر بر او راند و در حال بیفتاد و از دنیا رحلت کرد، برقیی پشیمان شد و بدانست که غرض او عفت بوده است تا بر او زنا نرود و جمله از آن حرکت پشیمان شدند و بر او آفرین کردند» (عوفی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۸).

در هر روزگاری، باید سرگذشت چنین افرادی را پیوسته در گوش دختران جوان زمزمه نمود، تا عبرت گیرند. قدر امنیت بدانند و در حفظ عفاف خویش بکوشند.

نظامی عروضی سمرقندی، احمدین عمر، ۱۳۷۷، *چهار مقاله*، به اهتمام سعیدالله قره‌بگلو، رضا انزابی‌نژاد، تصحیح محمدکاظم فروزینی، تهران، جامی.

نظامی، الیاس بن یوسف، ۱۳۸۰، *خسرو و شیرین*، تصحیح حسن وحید دستگردی، به اهتمام سعید حمیدیان، تهران، قطره.

_____، ۱۳۸۹، *هفت پیکر*، تصحیح مجید سرمدی، تهران، علمی و فرهنگی.

_____، ۱۳۹۴، *لیلی و مجنون*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، قطره.

منابع.....

ابن کثیر، عمادالدین، ۱۴۱۲ق، *تفسیر ابن کثیر*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.

احسان‌بخش، صادق، ۱۳۷۴، *آثار الصادقین*، تهران، ستاد برگزاری نماز جمعه.

اصغری، هاجر، ۱۳۹۵، *بررسی ریشه‌ها در قوانین حجاب*، تهران، حق شناس.

امین، احمد و مهدی احمدی، ۱۳۹۳، «پوشش معشوق در غزلیات سعدی»،

پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال دوم، ش ۴ (۸)، ص ۷۳-۸۶

بیهقی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *تاریخ مسعودی*، به اهتمام خلیل خطیب رهبر، تهران،

مهتاب.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح

سیدمهدی رجایی، قم، دارالکتاب الاسلامی.

جوادی یگانه، محمدرضا و فاطمه عزیزی، ۱۳۸۸، «زمینه‌های فرهنگی و ادبی

کشف حجاب در ایران؛ شعر مخالفان و موافقان»، *جامعه‌شناسی ایران*،

دوره دهم، ش ۱، ص ۱۰۰-۱۳۷.

چال‌دره، طاهره، ۱۳۹۸، «حجاب در آیینة شعر معاصر»، *زبان و ادبیات فارسی*

شقایق دل، سال دوم، ش ۴، ص ۶۳-۷۶.

حافظ، شمس‌الدین، ۱۳۹۸، *دیوان*، تهران، شبگیر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران،

نشر کتاب.

زارعی، اسداله، ۱۳۹۲، «بازتاب فرهنگ پوشاک و لباس در ادبیات ایران»، *هنر*

علم و فرهنگ، ش ۱، ص ۶۳-۷۲.

سعدی، مصلح‌الدین، ۱۳۸۲، *غزلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی،

تهران، ققنوس.

_____، ۱۳۸۷، *بوستان*، قم، نسیم حیات.

سنایی غزنوی، محدودین آدم، ۱۳۷۵، *حدیقة الحقیقه*، به اهتمام منوچهر

دانش‌پژوه، تهران، علمی و فرهنگی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر

غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۱۵ق، *تفسیر مجمع‌البیان*، بیروت، مؤسسه

الاعلمی للمطبوعات.

عوفی، سدیدالدین محمد، ۱۳۸۲، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، به

کوشش جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۶، *شاهنامه*، به اهتمام جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا،

مزد.

محبتی، مهدی، ۱۳۸۹، *پوشش و حجاب زن در ادبیات فارسی از انقلاب*

مشروطه تا امروز، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۲۵، *میزان‌الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی،

قم، دارالحديث.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۸، *مسئله حجاب*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۴ق، *النکاح*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (ع)


نصیرزاده، قاسم، ۱۳۹۵، *حجاب آموزه اسلامی - ایرانی*، قم، خادم‌الرضا.

نوع مقاله: ترویجی

جایگاه آگاهی در نظریات جامعه‌شناختی با تأکید بر دو رویکرد کل‌گرایی و تفسیر‌گرایی

مجید مفید بجنوردی / کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

3011367@gmail.com  orcid.org/0000-0002-0994-8354

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۳۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۲

چکیده

مسئله آگاهی انسان، زمانی به کانون بحث در نظریات جامعه‌شناختی تبدیل شد که نظریات کل‌گرایانه‌ای همچون آگوست کنت، دورکیم، کارکردگرایان و... این عنصر را در مطالعه جامعه نادیده گرفته و سبب شکل‌گیری رویکرد تفسیر‌گرایی و تأکید آن بر اهمیت آگاهی در مطالعه جامعه‌شناختی شدند. دو رویکرد کل‌گرایی و تفسیر‌گرایی با تقابل با هم، اکثر نظریات جامعه‌شناختی را دربرمی‌گیرند و پژوهش حاضر با روش تحلیلی و با هدف شناسایی کاستی‌های دو رویکرد در تحلیل آگاهی، به بررسی جایگاه این مسئله در نظریات برخاسته از این دو رویکرد می‌پردازد؛ و درنهایت، نگاهی انتقادی از منظر فلسفه اسلامی دارد. نظریات کل‌گرا با رویکرد طبیعت‌گرایی، آگاهی را از تحلیل جامعه‌شناختی کنار نهاده و به دنبال عوامل زیربنایی شکل‌دهنده آگاهی هستند. تفسیر‌گرایان نیز که از آگاهی آغاز و بر عاملیت ذهن و فهم کنشگر تأکید دارند؛ سرانجام قائل به سلطه جامعه بر آگاهی و حرکت به سمت نوعی ایده‌آلیسم می‌گردند. فلسفه اسلامی با مباحثی چون اتحاد علم و عالم و معلوم، تجرد ادراک و حرکت جوهری نفس، بدون آنکه دچار ایده‌آلیسم شود، به تحلیل آگاهی و جایگاه کانونی آن در نظریه اجتماعی می‌پردازد؛ به گونه‌ای که ماهیت و هستی جامعه و نظریه‌پردازی اجتماعی، منوط به تحلیل این عنصر بنیادی است.

کلیدواژه‌ها: آگاهی، تفسیر‌گرایی، کل‌گرایی، نظریه جامعه‌شناسی، فلسفه اسلامی.

مقدمه

علوم اجتماعی مدرن، و به‌طور خاص جامعه‌شناسی، با سودای آگوست کنت برای بنا نهادن علمی اثباتی در تبیین پدیده‌های اجتماعی شکل گرفت. کنت با پیشرفت روزافزون علوم طبیعی «می‌پنداشت که جامع، بشری نیز باید با همان روشی مورد بررسی قرار گیرد که در جهان طبیعی به کار برده می‌شود» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۲۳). این رویکرد که به پوزیتیویستیم معروف است، ابتدا رویکرد مسلط در علوم اجتماعی بود و توسط خلف کنت، امیل دورکیم، به اوج خود رسید؛ اما دیری نپایید که ضعف اساسی خود در بررسی پدیده‌های انسانی را آشکار کرد. کشف قوانین کلی با استفاده از داده‌های قابل مشاهده و تجربی در عالم انسانی، مستلزم نگاهی شیء‌انگارانه به انسان و در نتیجه، حذف عنصر اساسی مطالعه، یعنی نیت و آگاهی انسان می‌شود. بدین جهت، اندیشمندانی چون ویلهلم دیلتای به مخالفت با رویکرد پوزیتیویستی در علوم انسانی پرداخته و بر تفکیک میان روش مطالعه انسان و مطالعه طبیعت تأکید کردند (همان، ص ۳۳۳؛ بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۳۲). این رویکرد دوم که به تفسیرگرایی معروف شد و توسط ماکس وبر در جامعه‌شناسی تثبیت شد، معتقد است که «موضوعات علوم اجتماعی - انسان‌ها - دارای خصیصه‌ای هستند که ما خود آگاهی می‌گوییم. آنان می‌توانند درباره خود و موقعیت و روابطشان بازاندیشی کنند. حیات انسانی اساساً حیات معنا، حیات زبان و اندیشه تاملی و ارتباط است» (کرایب و بتتون، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). بنابراین در تقابل این دو رویکرد، آگاهی کنشگر، کانون توجه نظریات جامعه‌شناختی قرار گرفته و به یکی از موضوعات مهم بررسی جامعه‌شناختی تبدیل گردید.

مسئله آگاهی، از جهات مختلفی در نظریه جامعه‌شناختی اهمیت محوری دارد؛ چراکه هم مرتبط با دوگانه‌های اساسی جامعه‌شناختی، یعنی خرد / کلان (عاملیت / ساختار یا فرد / جامعه) و عینی / ذهنی است، و هم در ارتباط با حوزه مهم جامعه‌شناسی معرفت و مسئله بر ساخت آگاهی و حقیقت است؛ علاوه بر اینکه نقش فهم عامه و تصورات کنشگران از واقعیت اجتماعی نیز یکی از مسائل مورد مناقشه در نظریات مختلف اجتماعی است. از این جهت، بررسی نقش و جایگاه این مقوله در نظریات جامعه‌شناختی، در مباحث مختلف این حوزه، قابل کاربرد بوده و از این جهت، هدف این پژوهش واقع شده است.

این موضوع به‌صورت عام، در حوزه فلسفه علوم اجتماعی و منابع این رشته مورد بحث واقع می‌شود؛ اما به‌طور خاص، هنری استیوارت هیوز (۱۳۶۹) در جامعه و آگاهی با بررسی بنیادهای فکری بنیان‌گذاران علوم انسانی مدرن، همچون دورکیم، وبر، فروید و... تأثیرات پوزیتیویسم قرن نوزدهمی و نیز ایده‌آلیسم در نظریات این حوزه را روشن کرده که بخش مهمی از آن به جایگاه آگاهی انسانی مربوط می‌شود. شهرستانی (۱۳۹۱) نیز به بررسی تجدد و تراژدی آگاهی، از درک استعلایی تا تبیین تجربی پرداخته و با اشاره به بنیان‌های فلسفی علم اجتماعی، نتیجه می‌گیرد که اندیشه غربی از دورکیم تا پست‌مدرنیسم و فوکو، به فروپاشی سوژه انسانی و آگاهی او انجامیده است؛ اما این اثر در طرح منظر دینی به مسئله آگاهی و جامعه، سرخ‌هایی بسیار کلی و مجمل به‌دست می‌دهد. در منابع اسلامی نیز منبع ویژه‌ای که به بررسی جایگاه آگاهی در نظریه جامعه‌شناختی پردازد، وجود ندارد؛ اما استاد پارسایا (۱۳۹۲) در جهان‌های اجتماعی، در کنار طرح مباحث مختلف نظریه اجتماعی، منطقی حکمی به علم اجتماعی می‌گشاید که به‌نوعی، آگاهی را در کانون نظریه اجتماعی قرار می‌دهد و در این پژوهش تلاش می‌شود تا توضیحی مختصر از این منظر ارائه شود. البته در حوزه جامعه‌شناسی معرفت، منابع مختلفی وجود دارد که گرچه با موضوع این پژوهش ارتباطی می‌یابد؛ اما حوزه مستقلی است که به رابطه معرفت و زمینه‌های اجتماعی می‌پردازد و نه جایگاه آگاهی انسانی در نظریه اجتماعی.

پژوهش حاضر می‌کوشد تا اولاً با نگاهی انتقادی از منظر فلسفه اسلامی، ظرفیت‌های موجود آن را نیز تا حد امکان پژوهش، مطرح کند و ثانیاً جایگاه آگاهی را در اکثر نظریات جامعه‌شناختی که ذیل دو رویکرد کلان جامعه‌شناسی، یعنی کل‌گرایی و تفسیرگرایی، جای می‌گیرند را بررسی می‌کند. کل‌گرایی، بر حکمرانی پدیده‌های بیرونی و کلان اجتماعی و عوامل زیربنایی، مانند ساختارها و نظام‌ها بر فعالیت انسانی تأکید می‌کند که خارج از اراده کنش‌گران، سرنوشته جامعه را رقم می‌زند. کل‌گرایی «جامعه را به‌عنوان نظامی ترسیم می‌کند که چگونگی رفتار و روابط اعضایش را تعیین می‌کند» (فی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). نظریات دورکیم، مارکس، کارکردگرایی و ساختارگرایی که محور کار خود را پدیده‌های کلان اجتماعی قرار می‌دهند، در این رویکرد قرار می‌گیرند. رویکرد دوم، تفسیرگرایی است که با تلقی شیئی‌انگارانه از انسان و نگاه بیرونی کل‌گرایان

متمایزند» (الیاس، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵). جامعه‌شناسی دورکیم در ضدیت تمام با روان‌شناسی‌گرایی و فردگرایی قرار دارد. از نظر وی، موضوع جامعه‌شناسی عبارت است از: «واقعیت‌های اجتماعی» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). واقعیت‌های اجتماعی نیروها و ساختارهای اجتماعی هستند که نسبت به فرد خارجی، الزام‌آور و پایدارند. وی این واقعیت‌های اجتماعی را به دو گونه مادی (عینی)، مانند قانون؛ و غیرمادی (ذهنی)، مانند هنجارها تقسیم می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۶۴۰). بنابراین اساساً رهیافت دورکیم با پدیده‌های فردی، چون آگاهی بیگانه است و زمانی هم که از پدیده‌های ذهنی و فکری سخن می‌گوید، اشاره به پدیده‌های کلان فرهنگی، نظام اعتقادات، اخلاقیات مشترک و آگاهی جمعی دارد. «رابطه معرفت و ساختار اجتماعی از دیدگاه دورکیم را می‌توان با استفاده از تمثیل ارتباط روبنا با زیربنا تشریح کرد. «دورکیم ساختار اجتماعی را بر مقوله‌های علمی و شکل‌های فکری ارجح می‌داند» (کنوبلاخ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). از نظر وی زیربنا عبارت است از ساختار اجتماعی متصلب و وادارکننده، و روبنای آن نیز نظام اعتقادی و فکری به‌عنوان یک پدیده کلان و بیرونی است و آگاهی فرد نیز توسط این عوامل رقم می‌خورد. وی مصر است تا ایده‌ها را پدیده‌هایی فرعی نسبت به ساختار سازمان اجتماعی نشان دهد (روبینشتاین، ۱۳۸۶، ص ۹۲). دورکیم جهت وفاداری به معیارهای علم اثباتی، فهم متعارف را به‌عنوان تصورات پیشین از قلمرو بررسی علمی خود حذف کرده (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۸۳ و ۷۰) و به‌عنوان یک دانشمند به‌دنبال سازوکارها و نظم‌هایی است که خارج از حد فهم عامه و آگاهی کنش‌گران آنها را هدایت می‌کند. او به صراحت تمام «جامعه» را در مقام خدای خالق هر آنچه در جهان انسان موجود است - از جمله آگاهی - قرار داده و حتی درصدد است تا برای «مقولات فاهمه» کانتی نیز - که چارچوب پیشینی آگاهی و نه متن آگاهی است - بنیانی جامعه‌شناختی فراهم آورد (شهرستانی، ۱۳۹۱). البته به‌نظر می‌رسد تأکید دورکیم بر ساختارهای نامرئی و پدیده‌های روحی با رویکرد پوزیتیویستی وی در تناقض است و شاید به‌همین دلیل عده‌ای معتقدند که «دورکیم به این عقیده رسید که جامعه فقط در ذهن افراد جامعه وجود دارد و بدین ترتیب آن قدر عقب رفت که به ورطه ایده‌آلیسم درغلطید» (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳).

یکی از نظریه‌های کلان که آن نیز ریشه در اندیشه‌های کنت و

اثباتی که کنشگر را از مطالعه حذف می‌کند، مخالفت کرده و بر نقش فعال کنشگر و فعالیت درونی و ذهنی او - به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در مطالعه انسان - تأکید دارد و شامل نظریاتی چون ماکس وبر، مکتب کنش متقابل نمادین و پدیدارشناسی می‌شود.

بنابراین سؤال اصلی پژوهش این است که: «هریک از دو رویکرد جامعه‌شناختی کل‌گرا و تفسیرگرا و نظریاتی که ذیل هر یک قرار می‌گیرند، در تبیین‌های خود از پدیده‌های اجتماعی، چه نقش و جایگاهی برای آگاهی قائل هستند؟»

سؤال‌های فرعی پژوهش نیز عبارتند از:

۱. هر یک از نظریات کل‌گرا، چه جایگاهی برای آگاهی قائل بوده و آیا آن را عنصری اساسی در نظریه و تبیین وقایع می‌دانند یا عنصری فرعی و معلول عوامل دیگر (ساختار و...) می‌دانند؟
۲. هر یک از نظریات تفسیرگرا چه جایگاهی برای آگاهی قائل هستند؟
۳. از منظر فلسفه اسلامی، چه نقدهایی به هر دو رویکرد وارد بوده و ظرفیت‌های کنت با رویکرد طبیعت‌گرایانه خود به علوم اجتماعی، به دنبال قوانین کلی حاکم بر پدیده‌های اجتماعی بود. همین رویکرد کل‌گرایانه او بود که زمینه‌ای برای کلی‌نگر به پدیده‌های اجتماعی را فراهم کرد. کنت در جست‌وجوی عاملی بنیادین و زیربنایی در شکل‌گیری انواع جامعه‌ها و تحول آنها بود؛ اما این را دریافته بود که این عنصر اساسی، اندیشه و شیوه تفکر انسان است و لذا در ارائه مدل تکاملی خود به این عنصر تکیه کرده و «بر این نظر بود که نابسامانی‌های فکری، علت نابسامانی‌های اجتماعی است» (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۱۸). بنابراین، از نظر وی نوع جامعه و تحولات مربوط به آن، مربوط به نوع اندیشه و تفکری است که انسان‌ها درباره جهان و علت پدیده‌ها دارند و اندیشه و تفکر انسان سازنده نوع جامعه است.

۱. جایگاه آگاهی در نظریات کل‌گرایانه

به‌تبعیت از روش‌شناسی کنت و امیل دورکیم نیز به‌دنبال کشف قوانین کلی حاکم بر پدیده‌های اجتماعی بود. دورکیم گرچه «قصدها» داشت تا از شیوه‌های تبیین زندگی اجتماعی مبتنی بر تجزیه و ترکیب ایده‌ها فاصله گرفته» (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۵) و این قوانین را با تجربه و مشاهده افراد به‌دست آورد؛ اما برای پدیده‌های اجتماعی واقعیتی خارجی قائل بود: «ما باید پدیده‌های اجتماعی را به‌عنوان امری تلقی کنیم که نسبت به آگاهی شناسنده‌ها کاملاً

در اواخر کار خود با توجه ویژه به پدیده‌های روحی، بیشتر به عاملیت پدیده‌های کلان ذهنی مایل‌اند. اما ساختارگرایان بیشتر بر عاملیت ساختارهای عینی تأکید دارند که به‌وسیله پارامترهای آن نظیر سن، جنس، نژاد، پایگاه اقتصادی - اجتماعی توصیف می‌شود. به‌طور کلی، دو گونه ساختارگرایی مطرح است؛ «یکی به جامعه‌شناسی دورکیم برمی‌گردد و دیگری به زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور. در جریان اول، ساختار اجتماعی به‌منزله ساختاری الزام‌آور در نظر گرفته می‌شود که افکار و واکنش‌های افراد را تحت الگوی خاصی درمی‌آورد» (برت، ۱۳۸۹، ص ۳۴). گونه دوم محل بحث ما نیست؛ اما در گونه اول «کار پیتر بلاو را باید به‌عنوان مهم‌ترین نمونه این نوع ساختارگرایی به‌شمار آورد. بلاو (در تعریف خود از وظیفه جامعه‌شناسی)، متغیرهای سطح فرهنگی و فردی را صریحاً از جامعه‌شناسی حذف می‌کند. از دیدگاه بلاو، اجزای جامعه، گروه‌ها یا طبقات مردم‌اند، نه کنش‌گران و اندیشه‌ها و کنش‌هایشان» (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۵۶۹). منظور بلاو از ساختارهای اجتماعی، نه ساختارهای نامرئی که لوی اشتراوس مدعی بود؛ بلکه جنبه‌های مشاهده‌پذیر و تجربی زندگی اجتماعی است. «ساختار کلان اجتماعی از طریق ایجاد یا محدود ساختن فرصت‌های کنش متقابل فیما بین، این کنش‌ها را تحت تثیر الزام‌آور خود قرار می‌دهد» (همان، ص ۵۷۴). بنابراین بلاو نیز معتقد است که جنبه‌های فردی، از جمله آگاهی و اندیشه کنش‌گران را باید تحت سلطه ساختار کلان اجتماعی دیده و با رجوع به آن تبیین کرد. لوی اشتراوس نیز یکی دیگر از ساختارگرایانی است که به بررسی ساختارهای مسلط بر انسان علاقه‌مند است؛ اما تلاش دارد تا با بررسی ساختار اجتماعی به ساختارهای مسلط ذهنی که مهم‌ترین ساختارهای موردنظر اوست، دست یابد؛ لذا «به نظر او، انسان‌ها تحت الزام ساختارهای ذهن به‌سر می‌برند» (همان، ص ۵۴۷). به‌طور کلی، ساختارگرایان می‌خواهند انسان‌ها را از کانون علوم اجتماعی بیرون برانند و ساختارهای گوناگونی همچون ساختار منطقی ذهن، زبان، عناصر مختلف سازنده جامعه یا جامعه به معنای عام آن را جایگزین انسان‌ها سازند (همان، ص ۵۴۹).

به‌عنوان آخرین رویکرد کل‌گرایانه ساختارگرا، می‌توان به مارکس و وارثان آن اشاره کرد. در رابطه با مارکس، قرائت‌های متعددی وجود دارد. عده‌ای با تأکید به کارهای اولیه او، سعی در ارائه تصویری

دورکیم دارد، کارکردگرایی ساختاری است. «کارکردگرایان ساختاری موضوعات کلان‌مقیاسی، چون نظام‌های اجتماعی، خرده‌نظام‌ها، روابط بین خرده‌نظام‌ها و نظام‌ها، توازن و دگرگونی نظام‌مند را مورد بررسی قرار می‌دهند» (ریتزر و گودمن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱). جامعه به‌عنوان یک کل ارگانستی مانند یک موجود زنده، دارای نیازهایی است که توسط اجزای آن و روابط متقابل این اجزاء فراهم می‌شود. اجزای سازنده این کل، نه افراد، بلکه نظام‌ها و خرده‌نظام‌هایی هستند که در یک ساختار منسجم به هم پیوند می‌خورند. «هر ساختار تفکیک‌یافته، کارکرد متمایزی برای حفظ زندگی کل نظام دارد» (ترنر، ۱۳۹۳، ص ۶۷)؛ بنابراین هر عضوی از جامعه باید نیازی از نیازهای کل را برطرف سازد. اساساً زمانی که جامعه به‌عنوان موجودی زنده در نظر گرفته شود که دارای کارکردها و سازوکارهای درونی برای بقای خود بوده و نیازهای خود را برآورده می‌کند. فرد و اراده و آگاهی فردی هیچ نقشی نخواهد داشت و جامعه تعیین‌کننده کنش‌های افراد می‌گردد. این موضوع، زمانی شدیدتر می‌شود که رابرت مرتون میان کارکرد پنهان و کارکرد آشکار تمایز می‌نهد (گروترز، ۱۳۷۸، ص ۸۵)؛ چراکه این به آن معناست که «نهاد می‌تواند با نحوه‌ای که اعضایش آن را درک می‌کنند، متفاوت باشد. آنان ممکن است به یک دلیل از آن حمایت کنند؛ حال آنکه چه‌بسا درواقعیت دارای کارکردهایی کاملاً متفاوت باشد» (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲)؛ بنابراین اولاً آگاهی فرد از نحوه عملکرد و کارکردهای ساختار اجتماعی چندان ارتباطی به واقعیت عملکرد آن نداشته و ثانیاً این کل نظام اجتماعی است که اهمیت داشته و برای بقای خود در فرایند جامعه‌پذیری نوع آگاهی فرد را معین می‌کند.

ساختارگرایی یکی دیگر از چشم‌اندازهای کلان است که «به وجود لایه عمیق‌تری از واقعیت، در سطحی به‌مراتب ژرف‌تر از سطح ظاهری پدیده‌های قابل مشاهده اذعان می‌کند» (برت، ۱۳۸۹، ص ۳۳). ساختارگرایی یک مدل نظری است و «بسیاری از اندیشمندان در قلمروهای مختلف علوم انسانی آگاهانه یا ناآگاهانه از روش ساختارگرایی استفاده می‌کنند» (عبدی، ۱۳۹۱، ص ۸۹)؛ بنابراین دورکیم و کارکردگرایان نیز درواقع ساختارگرا محسوب می‌شوند؛ با این تفاوت که کارکردگرایی با تأکید بر نظام فرهنگی به‌عنوان تأمین‌کننده نیاز حفظ الگو (اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲) و دورکیم نیز - گرچه به هر دو سطح ساختار عینی و ذهنی می‌پردازد - لااقل

ساده بر همه چیزهای دیگر اعمال می‌کند» (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱)؛ اما آلتوسر برای ساختارهای ایدئولوژی و سیاست نیز علیت قائل بود. به نظر وی، «ایدئولوژی در هر جامعه‌ای اجتناب‌ناپذیر است، تا به انسان‌ها شکل دهد، تغییر دهد و آماده پاسخ‌گویی به مقتضیات حیات سازد. فقط از طریق و درون ایدئولوژی است که سوژه آگاه وجود دارد» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳). به هر تقدیر، ساختارگرایان اجتماعی، اعم از مارکسیست و غیرآن با گردن نهادن به تسلط کامل ساختارهای عینی بر کنش‌گران، آگاهی فردی را زاییده این ساختارهای اقتصادی یا ایدئولوژیکی یا سیاسی یا اجتماعی می‌دانند.

۲. جایگاه آگاهی در نظریات تفسیرگرایانه

درحالی‌که رویکردهای کل‌گرا، آگاهی را پدیده‌ای فرعی و معلول ساختارها و نظام‌های اجتماعی کلان می‌بینند که احتمال کاذب بودن آن هم وجود دارد؛ رویکرد تفسیری مدعی است که آگاهی را به‌عنوان عاملی اساسی و تعیین‌کننده جهان اجتماعی، بر تارک خود نهاده و در قلب نظریه اجتماعی جای می‌دهد. این رویکرد با مخالفت ایده‌آلیسم کانتی آلمان (توسط کسانی چون دیلتای، ریکرت، ویندلبانند و...) بر رویکرد پوزیتیویستی به علوم انسانی شکل گرفت و سپس توسط وبر تئوریزه و تثبیت شد. چکیده ادعای این افراد، تأکید بر روح و ذهن به‌عنوان بعد اصلی وجود انسان است که توسط معیارهای پوزیتیویستی قابل مطالعه نبوده و تحت قوانین کلی و علمی در نمی‌آید. رگه‌ای از این اهمیت دادن به ذهن در تمام نظریات وبر نمایان است. در همین راستا وبر به معناداری رفتارهای انسانی توجه کرده و بررسی جامعه‌شناختی را به فهم و تفسیر همین وجه ذهنی رفتار فردی فرو می‌کاهد و موضوع آن را کنش اجتماعی معنادار می‌داند (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۹۷)؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که جامعه‌شناسی وبر، واکاوی ذهن و آگاهی معنابخش افراد در کنش‌های اجتماعی‌شان است. همچنین وبر در تحلیل خود از سرمایه‌داری، بر عامل فکری و ذهنی آن، یعنی تفکر عقلانی برخاسته از جهان‌بینی کالوینیتیسی انگشت گذاشته و ثابت کرد که چگونه ممکن است یک طرز تفکر مسیر کنش‌ها را مشخص کرده (آرون، ۱۳۹۰، ص ۶۱۴) و یک نظام اقتصادی بر پایه آن شکل گیرد. نظریه بوروکراسی، انواع اقتدار و... او نیز بر محور عنصر فکری عقلانی - غیرعقلانی شکل گرفته است.

انسان‌گرایانه از او دارند. اما قرائت مشهور، تصویری جبرگرایانه از او به‌دست می‌دهد که تأکید می‌کند «دریافت ماتریالیستی او از تاریخ، ایده‌ها را، از نظام‌های فلسفی گرفته تا فهم متعارف، محصول مناسبات اجتماعی و اقتصادی و نه برخلاف آن تلقی می‌کرد» (کرایب و بتون، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴). «در این خوانش مارکس، ایدئولوژی‌ها و ایده‌ها صرفاً پدیده‌های فرعی‌اند» (روبینشتاین، ۱۳۸۶، ص ۹۴). مارکس فهم متعارف - که دورکیم تصورات پیشین می‌خواند - را به‌عنوان ایدئولوژی گمراه‌کننده از بررسی علمی خود کنار می‌نهد (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۸۳) و آنها را در بهترین شرایط، فقط بازتاباننده ساختارهای اجتماعی عینی و در بدترین شرایط، تحریف‌گر واقعیت اجتماعی می‌داند (روبینشتاین، ۱۳۸۶). هرچند برخی، از جمله دیوید روینشتاین، تلاش دارند تا مثلاً با نسبت‌دادن آگاهی و معنا به پراکسیس اجتماعی، به ادغامی از ذهن و عین در نظرات مارکس دست یابند؛ اما جمله‌ای مشهور از مارکس که نظایر آن بسیار است، طیفی از نظریه‌پردازان ساختارگرای دترمینیست را به‌وجود آورده است: «آگاهی انسان‌ها وجود آنان را تعیین نکرده؛ بلکه وجود اجتماعی‌شان، آگاهی آنان را تعیین می‌کند» (مارکس، ۱۳۵۸، ص ۲). «مارکس در این تعبیر تاریخی، تنها زیربنا را از روبنا تفکیک نمی‌کند؛ بلکه واقعیت اجتماعی را نیز در برابر آگاهی قرار می‌دهد» (آرون، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴). مارکس یا لاقول مارکس پیر، انسان را اسیر ساختارهای خودساخته‌ای می‌بیند که اساس آن با فعالیت مادی شکل می‌گیرد. این فعالیت مادی انسان ابتدایی، به‌تدریج مستلزم مناسبات اجتماعی چون مالکیت، دستمزد و... می‌گردد و این مناسبات اقتصادی - اجتماعی مقتضی یک روساختار توجه‌گری چون دین یا دولت می‌شود که به‌عنوان چشم‌بندهایی، منافع راستین افراد را پنهان می‌دارد. «جامعه» در دل خود دو طبقه‌ی ممتاز را می‌پروراند و اندیشه آن، حریر نرمی است که این حقیقت را با تمام خشونتش پنهان می‌کند» (شهرستانی، ۱۳۹۱). این روبنای ایدئولوژیکی یا سیاسی، تمام آگاهی و اندیشه فردی و تصور او از جهان را رقم می‌زند. لویی آلتوسر، نیکوس پولاتزاس و موریس گودلیه از جمله کسانی‌اند که ساختارگرایان مارکسیستی را شکل می‌دهند (ریترز، ۱۳۹۳، ص ۲۱۵). اینان برداشت انسان‌گرایانه و ذهن‌گرایانه از مارکسیسم را به‌شدت رد کردند (همان، ص ۲۱۷) و گرایش به بررسی ساختارهای پنهان و مسلط جامعه سرمایه‌داری دارند. گرچه «مارکسیست‌ها همیشه گرایش به این داشته‌اند که اقتصاد را مقوله‌ای تلقی کنند که نوعی نفوذ علی خطی و

را می‌توان در بازنمایی دادوستد سازنده آگاهی و نظم اجتماعی خلاصه کرد؛ آن هم نه آگاهی استعلائی کانتی، که آگاهی محدود به حدود اجتماعی و تاریخی» (شهرستانی، ۱۳۹۱؛ فروند، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰). در واقع وبر با تحلیل‌های خود می‌خواهد بفهماند که تحلیل‌های ماتریالیستی و تحلیل‌های ایده‌آلیستی هیچ‌یک به‌تنهایی نمی‌تواند ادعای واقع‌نمایی تمام را داشته باشد (فروند، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰)؛ همین و نه بیشتر. به‌علاوه اگر کنشگر خلاق و آزاد است، چرا باید انسان مدرن در قفس آهنین خودساخته‌ای گرفتار شده و راهی برای خروج از آن نیابد؟ «می‌توانیم در آثار وبر برخلاف سخنان صریح او، دریافتی از جامعه بیابیم که فراتر از افرادی است که آن را تشکیل می‌دهند» (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴).

یکی از ویژگی‌های اصلی تفسیرگرایان، تأکید آنان بر ساخته‌شدن دنیای اجتماعی توسط کنشگر و ذهن اوست. کولی بینگذار مکتب کنش متقابل نمادین، معتقد است که جامعه در روح من و نتیجه ارتباط و تأثیر افکار معین است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴). به همین سان، پیتر وینچ معتقد است که «جامعه - یا مناسبات اجتماعی - و شیوه‌ای که ما مناسبات اجتماعی را درک می‌کنیم، یک چیز واحدند؛ و تشریح شکلی از زندگی، تشریح قواعد حاکم... بر شیوه‌ای است که ما دنیای خود را درک و خلق می‌کنیم» (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹). از دیدگاه وی «علوم اجتماعی به‌خلاف علوم طبیعی دارای قواعدی است که خلق و نه کشف می‌شود (ابراهیمی پور، ۱۳۹۰)؛ بنابراین در این دیدگاه، تقدمی رتبی برای آگاهی کنشگر بر ساختار و مناسبات اجتماعی لحاظ می‌شود. این تأکید بر نقش کنشگر و آگاهی، این رویکرد را به توجه به فهم متعارف به‌عنوان منبع اصلی شناخت اجتماعی سوق داده است. درحالی‌که کل‌گرایان بر اتخاذ رویکردی علمی برای شناخت اجتماعی و طرد فهم عامه از نظریه به‌عنوان ایده‌های گمراه‌کننده پافشاری می‌کردند، تفسیرگرایان دقیقاً برعکس این موضع، واقعیت اجتماعی و شناخت علمی جامعه را اساساً مبتنی بر تصورات کنش‌گران اجتماعی، و وظیفه علم اجتماعی را بازسازی این تصورات دانسته و اصطلاحات تکنیکی علم اجتماعی چون ساختار و کارکرد را تحریف‌کننده واقعیت اجتماعی می‌دانند (روبینشتاین، ۱۳۸۶، ص ۳۵ و ۳۶). بلومر مکتب کنش متقابل نمادین را بررسی فعالیت گروهی از میان نگاه و تجربه مردمی که آن فعالیت را توسعه داده‌اند، می‌داند

بر پایه نکات فوق، عده‌ای وبر را «همچون کسی معرفی می‌کنند که تأکید شدید بر نقش مستقل ایده‌ها در زندگی اجتماعی می‌ورزد» (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۵۵). وبر به‌لحاظ روش‌شناختی بر نقش آگاهی و ذهن در کنش تأکید می‌کند و در تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود نیز بر این عنصر اهمیت می‌دهد. وی دو تأثیر را برای افکار مذهبی پروتستان تشخیص داد: یکی گسترش کنش عقلانی و نظام سرمایه‌داری و دیگری تسریع روند افسون‌زدایی از طریق گرایش به فهم نظم طبیعی به‌جای توسل به مناسک (آرون، ۱۳۹۰، ص ۶۰۸). وی برخلاف گرایش مارکسیستی و داروینیستی، اصرار داشت که ایده‌ها و رفتارهای فردی بعدی کاهش‌ناپذیر نیز دارند (بندیکس، ۱۳۸۲، ص ۵۱۳) و «در اعتراض به مارکس و نیچه، بر این باور بود که افکار تنها بازتاب‌های علایق روانی یا اجتماعی نیستند» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۳۳۹). با همه این تأکیدات، وی در تحلیل‌های خود، آگاهی فردی را به حاشیه رانده و به‌گونه فاجعه‌بارتری از مارکس، کنشگر و آگاهی فردی را گرفتار ساختارهای خودساخته می‌کند. «جامعه‌شناسی وبر آنتی‌تزی بنیادی در برابر هر دیدگاهی که تاریخ را تحقق ایده‌ها یا ثمره تلاش‌های آگاهانه آدمیان یا گروه‌ها می‌داند، به‌دست می‌دهد.» (برگر، ۱۳۹۳، ص ۵۵). وبر معتقد است که «نه افکار، بلکه علایق مادی و آرمانی‌اند که بر رفتار انسان‌ها مستقیماً تسلط دارند. بنابراین این نه خود افکار، بلکه منافع انسان‌ها هستند که دگرگونی را برمی‌انگیزند» (همیلتون، ۱۳۹۰، ص ۲۴۲). به‌علاوه تأکید وبر بر عاملیت افکار در کار اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، نه تأکید بر اهمیت آگاهی فردی؛ بلکه تأکید بر عاملیت نظام فکری حاکم بر جامعه به‌عنوان پدیده‌ای کلان و بیرونی است که این طرز فکر (عقلانیت) از آنجا نشئت می‌گیرد و به‌صورت جبری همه وجوه جهان اجتماعی را درنوردیده و کنش‌ها و آگاهی فردی را تسخیر می‌کند و فرد، راه‌گیزی از آن ندارد. «اینجا دترمینیسم حیرت‌آوری را در دیدگاه وبر می‌یابیم. (این) فرایند عقلانیت است که همه چیز را تعیین می‌کند» (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰ و ۲۴۴). بنابراین چه تفاوتی میان وبر فردگرا و پارسونز کارکردگرا باید دید، که فرهنگ را به‌عنوان مهم‌ترین نظام اجتماعی تعیین‌بخش نظام‌های دیگر و کنش‌ها و اندیشه فردی می‌داند؟ اگر آگاهی فردی عاملیت دارد؛ این آگاهی آیا می‌تواند ساحت مستقلی از جامعه داشته باشد؟ وبر پاسخ منفی می‌دهد و به‌عبارت دیگر «اساساً کل پروژه او

آن آگاهند وجود دارد» (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲)؛ و در یک نگرشی ایده‌آلیستی عین و ذهن را یکی کرده و نه تنها جهان اجتماعی، بلکه اصل واقعیت را ساخته آگاهی و ذهن بدانند و از سوی دیگر آگاهی و معرفت را نیز در سلطه جهان خودساخته انسان بدانند. آنان معتقدند که انسان‌ها گرایش دارند تا زندگی روزانه که فرایندی ذهنی است را به‌عنوان واقعیتی سامانمند و عینی که مستقل از درک آنان است، در نظر گیرند (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۳۴۹). بنابراین هرگونه واقعیت اجتماعی فرایندی ذهنی است که توسط انسان و ذهن او عینیت می‌یابد. برگر در اثر دیگرش با تأکید بر اینکه «ساختارهای جامعه ساختارهای آگاهی ما می‌شوند» (برگر، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲)، «خود» و آگاهی را بازتاب جامعه می‌داند و جامعه را نیز به درون «خود» منتقل کرده و این دو را به وحدت می‌رساند؛ و هرچند تلاش می‌کند تا اختیار کنشگر را ثابت کند، نهایتاً نتیجه می‌گیرد که جامعه از یکسو نیرنگی است برای فرار انسان از آزادی و از سوی دیگر توجیه‌گر جهانی بی‌معنا و هولناک است که «با درز گرفتن پرسش‌های متافیزیکی که رویاروی ما می‌ایستند، ما را به زندگی کردن دروغین توانمند می‌سازد (همان، ص ۱۷۱).

۳. تحلیل و جمع‌بندی

می‌توان گفت منشأ دیدگاه‌های کل‌گرایانه، واکنشی بود به ماتریالیسم - پوزیتیویسم قرن نوزدهم که همهٔ وجوه انسانی، چون آگاهی را با ارجاع به طبیعت مادی یا ارگانیسم زیستی تبیین می‌کردند. بنیان‌گذاران علوم اجتماعی علیه این موضع خشک، شوریدند و جامعه را به‌عنوان سطح میانجی بین لایهٔ آشکار آگاهی با لایهٔ پنهان و زیربنایی هستی طبیعی - مادی انسان مطرح کردند که طبق آن، جهان انسانی دیگر پژوهاک مستقیم مکانیکی شرایط مادی نیست؛ بلکه لایه‌ای میانی وجود دارد که گرچه خود بر بنیادی مادی متکی است؛ لیکن مبنایی برای خصلت ویژهٔ حیات انسانی فراهم می‌کند و بدین ترتیب، وجدان جمعی دورکیم، ایدئولوژی مارکس و در روان‌کاوی ضمیر ناخودآگاه فروید، سه نمونه از این سطح میانجی به دست دادند (شهرستانی، ۱۳۹۱). این دیدگاه‌ها گرچه نگاه خشک مکانیکی را تعدیل کردند؛ اما در چارچوب آن باقی‌مانده و نگاه طبیعت‌انگاران و بررسی انسان با روش‌های علوم طبیعی را سرلوحه کار خود قرار دادند. بنابراین در رویکرد کل‌گرایان، گرچه ماده و طبیعت، علت مستقیم

و کولی می‌گوید: تصویری که مردم از یکدیگر دارند واقعیت‌های محض جامعه‌اند (همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

در این میان، روایت پدیدارشناختی و به‌تبع آن، روش‌شناسی مردم‌نگر از آگاهی جالب توجه است. پیش فرض اصلی آن، این است که «دنیا بی که ما در آن زندگی می‌کنیم، در آگاهی ما یا در کله‌های ما خلق شده است» (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴). بنابراین ما باید به بررسی چگونگی خلق یا به‌عبارتی معنادهی این جهان اندرون، آگاهی بپردازیم و برای چنین بررسی مرحلهٔ ابوخه (در پراتنز نهادن هرگونه معرفت قبلی) را ضروری می‌دانند. درواقع پدیدارشناسی، جامعه‌شناسی است که بررسی جامعه را با بررسی آگاهی برابر می‌داند (روبینشتاین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰). *آلفرد شوٲس* تلاش می‌کند تا با درآمیختن بینش‌های وبر دربارهٔ کنش با فلسفهٔ پدیدارشناختی و بینش‌های پراگماتیستی، به تبیینی از این مکانیسم دست یابد. کنش اجتماعی و به‌تبع آن دنیای اجتماعی، طی فرایندی به‌نام «سنخ‌بندی» در آگاهی کنشگر خلق می‌شود. ما در تجربهٔ حسی خود با پدیدارهای مختلفی مواجه می‌شویم که درمی‌یابیم برخی با برخی دیگر تمایزات یا اشتراکاتی دارند و از طریق همین تمایز و اشتراک، آنها را طبقه‌بندی و دسته‌بندی و چیزی به‌نام «بافت معنا» را ایجاد می‌کنیم؛ مجموعه معیارهایی که به‌وسیلهٔ آنها تجارب حسی خود را در قالبی معنادار سازماندهی کرده و ذخیره‌های معرفت‌مان را شکل می‌دهند و این ذخیره معرفتی، نه دربارهٔ جهان؛ بلکه به‌لحاظ مقصد عملی، خود جهان‌اند (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶). بنابراین کنش و کنش اجتماعی در آگاهی رخ می‌دهد نه در جهان؛ کنش «کرداری است که از پیش به‌وسیلهٔ کنشگر طراحی شده است» (روبینشتاین، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷)؛ اما *شوٲس*، سپس که در بیان منشأ این ذخیره معرفتی بحث زیست‌جهان، وابستگی به وضعیت، زبان و نمونه‌سازی‌ها را مطرح می‌کند؛ آن آگاهی نابی که *هوسرل* دنبال می‌کرد را «تحت ساخت و سرشتی اجتماعی فهم می‌کند و بنیان استعلایی آن را به محاق می‌برد» (شهرستانی، ۱۳۹۱) و همانند وبر وجود منبعی مستقل از جامعه را برای اندیشه و آگاهی فرد مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی زمانی که به بررسی قلمروهای فرهنگی می‌پردازد، عملاً فرد را تحت الزام‌های فرهنگی قرار می‌دهد (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۹۴ و ۳۴۹). اما همین تقدیمی که وی به آگاهی می‌دهد، کافی بود تا برگر و لاکمن ادعا کنند: «جامعه تنها از آنجاکه افراد از

پیدا خواهد کرد. گرچه در این مقال، مجال کافی برای بحث تفصیلی در این باره وجود ندارد؛ اما به برخی ظرفیت‌ها و یافته‌ها اشاره می‌شود. جهان اجتماعی و پدیده‌های آن، در هر حال، محصول کنش اجتماعی افراد است و هسته اصلی کنش اجتماعی نیز فعل ارادی انسان است. طبق فلسفه اسلامی، در میان مبادی فعل ارادی، علم و آگاهی، عنصری محوری و مقدم بر همه مبادی دیگر؛ یعنی میل، اراده و قوه فاعله است و انسان نسبت به افعال ارادی خویش، فاعلی علمی است (طباطبائی، بی تا، ص ۱۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۴۵)؛ یعنی با ابزار علم فعالیت می‌کند و اساسی‌ترین مرحله صدور افعال ارادی، علم انسان به فعل، هدف و مطلوبیت آن است. از این رو هرگونه کنش فردی انسان وابسته به درک و تجزیه و تحلیل ذهنی او از محیط و متعلقات فعل خویش است. اما کنش متقابل اجتماعی، از آگاهی مضاعف و دوسویه برخوردار است؛ چراکه انسان در قلمرو اجتماعی، برخلاف قلمرو طبیعی، با سایر انسان‌ها سروکار دارد که همچون او دارای ذهن، آگاهی و انگیزه‌های درونی بوده و کنش متقابل افراد با یکدیگر منوط به فهم و آگاهی از این ابعاد درونی و سردرآوردن از کارها، اهداف و مقاصد یکدیگر است. با این بیان، برخلاف نگاه کل‌گرایان و پوزیتیویست‌ها، انسان‌ها همچون اجزای ماشینی نیستند که به اجبار پیچ و مهره یا هر عامل خارجی دیگر به هم بیبوندند؛ بلکه جهان اجتماعی اساساً جهان آگاهی و پیوند آگاهی‌های افراد است؛ و به عبارت دیگر، پیچ و مهره این جهان (اعتباریات، معانی، ارزش‌ها...) از سنخ آگاهی و علم است (مفید بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷).

برخی اندیشمندان کوشیده‌اند تا با بهره‌گیری از مباحث حکمت صدرایی، توضیح دهند که فرایند شکل‌گیری آگاهی در جهان اجتماعی و نحوه فهم افراد از یکدیگر و فهم جامعه و ساختار اجتماعی چگونه است. از نگاه آنان، انسان‌ها در جریان حرکت جوهری خود، پس از پشت سر نهادن حیات نباتی و حیوانی، وارد جهان انسانی شده و به ادراک صور و معانی متنوعی که در این قلمرو قابل وصول است، می‌پردازند و طبق نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم»، نفوس انسانی با این معانی متحد شده و از این رهگذر، هم این معانی را به عرصه حیات انسانی وارد می‌کنند و هم از طریق اتحاد با معلوم خود، با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند. بنابراین آگاهی‌ها و معرفت‌های عام اجتماعی، نقطه اتصال و وحدت افراد جامعه و در حکم روح واحدی

آگاهی و فعالیت انسان نیست؛ اما علت باواسطه و تعیین‌کننده آن است. این رویکرد به دلیل پایبندی به معیارهای پوزیتیویستی - ماتریالیستی علم، از تبیین و بررسی ذهن و آگاهی به عنوان پدیده‌ای غیرقابل بررسی علمی، طفره رفته و همواره آن را براساس متغیری دیگر و به عنوان پدیده‌ای فرعی و ساخته علل دیگر مطرح می‌کند. اما رویکرد تفسیری که تلاش دارد آگاهی و کنشگر را به عنوان خالق اصلی جهان اجتماعی مطرح کند، از یک سو گرفتار همان رویکرد غالب پوزیتیویستی شده و نهایتاً آگاهی که قرار بود خالق باشد، در این رویکرد نیز بنیادی اجتماعی یافته و استقلال - یا به عبارتی، بنیان استعلایی - آن محو می‌شود و از سوی دیگر، منجر به نوعی ایده‌آلیسم و نفی واقعیت عینی می‌گردد. علاوه بر اینکه مشکلات دیگری از جمله مسئله فهم افراد و جامعه‌های دیگر را خواهد داشت؛ به ویژه زمانی که ویژگی بین‌الذهانی بودن آگاهی مورد مناقشه قرار گیرد. به نظر می‌رسد هر دو رویکرد از پرداختن به مسئله آگاهی طفره رفته‌اند. «گویی آگاهی بنا نیست بیشتر تبیین شود؛ چه پدیدآورنده جامعه باشد، چه از رهگذر آن پدید آید» (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). کل‌گرایان که اساساً آن را نادیده می‌گیرند و تفسیرگرایان نیز آگاهی را سرآغاز قرار می‌دهند؛ اما چیزی درباره ماهیت و چیستی آن نمی‌گویند و بنابراین دچار چالش‌های فراوانی، چون نسبت، انعکاس‌پذیری و... می‌گردند.

۴. نگاهی انتقادی به مسئله از منظر فلسفه اسلامی

به نظر می‌رسد ابهام در ماهیت جامعه و چگونگی تعامل آگاهی با آن، ناشی از ابهام در ماهیت انسان است که در این خصوص، مباحث مطرح‌شده در فلسفه اسلامی، همچون چیستی نفس و رابطه آن با بدن و خارج و نحوه ارتباط اذهان با یکدیگر، ماهیت مجرد ادراک و صور علمی و مکانیسم حصول علم، اتحاد عالم و معلوم، انواع ادراک، وجود حوزه مستقلی برای معرفت عقلی، وجود حوزه مشترکی مانند ادراکات فطری برای انسان‌ها و... می‌تواند راهگشای مسائل مربوط به آگاهی در حوزه جامعه‌شناسی باشد؛ که در عین تأکید بر بعد ذهنی جامعه و پدیده‌های انسانی، از ایده‌آلیسم و ذهن‌گرایی مطلق نیز اجتناب می‌ورزد. اگر واقعیت، مساوی با مادیت و قابل تجربه‌بودن لحاظ نشده و وجود نفس مجرد و احکام خاص آن در کنار ماده پذیرفته شود؛ آگاهی انسان تبیین مناسبی یافته و نقش محوری در نظریه اجتماعی

یک نظام معنایی از مسیر آگاهی و اراده افراد تحقق اجتماعی یابد، الزامات اجتماعی خود را داشته و یک جهان اجتماعی با پیامدهای تاریخی خود شکل می‌دهد (همان، ص ۱۴۵)؛ بدین لحاظ، برخلاف دیدگاه تفسیرگرایان که جهان اجتماعی را به فهم کنش‌گران آن تقلیل می‌دهند، جهان اجتماعی و ساختارهای آن لزوماً منطبق با فهمی نیست که کنش‌گران از آن داشته و این علم اجتماعی است که باید پیامدهای معانی اجتماعی را تبیین کند. بنابراین علم اجتماعی، دانشی است که به شناخت احکام و مناسبات معانی و صور آگاهی موجود در جهان اجتماعی می‌پردازد (همان، ص ۱۳۷).

نتیجه‌گیری

آگاهی به‌عنوان یکی از وجوه تمایز انسان با سایر موجودات، یکی از بنیادی‌ترین مسئله‌ها در علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی است و تحلیل و نظریه‌پردازی در خصوص آن، مسیر بسیاری از مسائل این علوم را مشخص خواهد کرد. دو رویکرد کل‌گرایانه و تفسیرگرایی مبتنی بر دوگانه‌انگاری‌های فلسفه‌های غربی، از تحلیل بایسته و صحیح این مسئله عاجز بوده و هریک، مسیری را پیش رفته‌اند که یا به نفی ابعاد غیرتجربی آگاهی یا به نفی حقیقت و تأکید بر بساختگی آن انجامیده است. فلسفه اسلامی با رویکرد وحدت‌گرایانه و تأکید بر ارتباط خاص نفس و بدن و ذهن و عین و نحوه اتصال انسان به معانی و صورت‌های علمی به‌عنوان بخشی از آگاهی‌های انسانی، می‌تواند تحلیلی منسجم و بسنده از این مسئله ارائه کرده و نتایج پربار و بی‌سابقه‌ای در تحلیل جهان اجتماعی و پدیده‌های آن به‌دست دهد که البته این موضوع، هم نیازمند کندوکاوهای بیشتر فلسفی در ماهیت آگاهی و گشودن گره‌های موجود در این عرصه است و هم نیاز به بسط مباحث اجتماعی مبتنی بر آن و نظریه‌پردازی در حوزه جامعه‌شناسی و سطوح مختلف تجربی، تاریخی و عقلانی جهان اجتماعی دارد. به‌نظر می‌رسد نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبائی امتدادبخش مباحث فلسفه اسلامی به حوزه اجتماعی و پدیده‌های مهمی همچون زبان، نمادها و ارتباطات اجتماعی باشد که همگی در حوزه آگاهی قرار دارند.

برای نفوس متعددی خواهد بود که با آنها اتصال وجودی یافته‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). با این بیان، جامعه صورت نوعیه‌ای است که افراد با آن وحدت پیدا کرده و این صورت نوعی، افراد متکثر را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. طبق اصل مجرد علم و آگاهی، صور علمی مقید به امور مادی نبوده و تغییر و حرکتی در آنها راه ندارد. بنابراین صورت نوعیه (جامعه) نیز که صورتی از آگاهی است که به‌واسطه افراد به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی راه یافته، محکوم به احکام مادی نیست (همان، ص ۱۲۰، ۱۲۱ و ۱۲۵).

درواقع، صور علمی دارای سه مرتبه هستند؛ مرتبه اول، نفس الامر و ذات این صور است که احکام و مناسباتی فارغ از زمان و مکان خاص دارند؛ در مرتبه دوم، افراد با حرکت جوهری خود در فرایند گفت‌وگو، تفکر و... به آن صور آگاهی یافته و با آنها متحد می‌شوند و از آنجا که کنش انسانی مسبوق به علم و آگاهی اوست، این معانی، مبنای کنش فرد و در عرصه رفتار و عمل انسان قرار می‌گیرند؛ در مرتبه سوم، این معانی و صور علمی به‌واسطه کنش متقابل افراد، به عرصه زندگی مشترک انسان‌ها وارد شده و با یافتن هویتی بین‌الذاتی و عمومی، از گوشه ذهن و رفتار فرد خارج و به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند (همان، ص ۱۲۵). بنابراین همان‌گونه که تداوم حیات فردی به آگاهی شخصی وابسته است، تداوم حیات اجتماعی نیز به آگاهی مشترک و جمعی وابسته است (همان، ص ۱۲۷).

با این تحلیل، برخلاف رویکرد کل‌گرایانه که آگاهی انسانی را عنصری فرعی لحاظ کرده و برای آن جایگاهی در نظریه اجتماعی قائل نیست، آگاهی نه‌تنها بخش مهمی از نظریه اجتماعی است؛ بلکه اساساً وجود جامعه، خود سنجی از آگاهی بوده و هرگونه تحلیل و نظریه‌پردازی درباره هستی و ماهیت جامعه و جهان اجتماعی، ناگزیر باید به تحلیل این عنصر و احکام مختلف آن بپردازد. به‌همین‌سان، برخلاف رویکرد تفسیرگرایی که به‌جهت کاستی در تحلیل آگاهی و ارتباط آن با واقعیت و نفس الامر، دچار ایده‌آلیسم و تقلیل جامعه و ساختار اجتماعی به ذهن افراد شد، جامعه به‌مثابه صورتی از آگاهی، ساخته ذهن افراد نیست؛ بلکه صورت تنزل‌یافته معنا و آگاهی به جهان مشترک انسانی است و بدین لحاظ، در همان حالی که توسط افراد وارد جهان اجتماعی می‌شود، در مرتبه اول، دارای نفس الامر و واقعیتی است که آثار و پیامدهایی مستقل از فهم افراد به‌همراه دارد و زمانی که

منابع.....

- آرون، ریمون، ۱۳۹۰، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابراهیمی‌پور، قاسم، ۱۳۹۰، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبائی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- الیاس، نوربرت، ۱۳۹۲، *چیستی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران، جامعه‌شناسان.
- اسکیدموور، ویلیام، ۱۳۸۵، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- برت، پاتریک، ۱۳۸۹، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در قرن بیستم*، ترجمه محمد خانی، تهران، رخداد نو.
- برگر، پیتر ال. و توماس لوکمان، ۱۳۸۷، *ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی معرفت)*، ترجمه فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر ال، ۱۳۹۳، *دعوت به جامعه‌شناسی (نگاهی انسان‌گرایانه)*، ترجمه رضا فاضل، تهران، ثالث.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه حمیدرضا حسینی و دیگران، قم، حوزه و دانشگاه.
- بندیکس، راینهار، ۱۳۸۲، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران، هرمس.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
- پارکین، فرانک، ۱۳۸۴، *ماکس وبر*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.
- ترنر، جان‌تان، اچ، ۱۳۹۳، *نظریه‌های نوین جامعه‌شناسی*، ترجمه علی‌اصغر مقدس و مریم سروش، تهران، جامعه‌شناسان.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چ دوم، تهران، نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مخنوم*، تحقیق حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- روینشتاین، دیوید، ۱۳۸۶، *مارکس و وینگشتاین (پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی)*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر نی.
- ریتزر، جرج و داگلاس جی. گودمن، ۱۳۹۰، *نظریه جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، جامعه‌شناسان.
- ریتزر، جرج، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ نوزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شهرستانی، حسین، ۱۳۹۱، «تجدد و تراژدی آگاهی از درک استعلایی تا تبیین تجربی»، *سوره اندیشه*، ش ۶۵، ص ۹۲-۸۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکمة*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- عبدی، حسن، ۱۳۹۱، *بررسی و نقد ساختارگرایی سوسور و دلالت‌های آن در علوم اجتماعی از منظر فلسفه صدرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۲، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، چاپخانه بهمن.
- فی، برایان، ۱۳۸۳، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کرایب، یان و تد بتون، ۱۳۸۴، *فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی)*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- کرایب، یان، ۱۳۸۶، *نظریه اجتماعی مدرن؛ (از پارسونز تا هابرماس)*، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران، آگه.
- _____، ۱۳۸۹، *نظریه اجتماعی کلاسیک (مقدمه‌ای بر اندیشه ماکس وبر، دورکیم، زیمل)*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چ پنجم، تهران، آگه.
- کنوبلاخ، هوبرت، ۱۳۹۰، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
- کوزر، لوئیس آلفرد، ۱۳۷۳، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- گروفرز، چارلز، ۱۳۷۸، *جامعه‌شناسی مرتون*، ترجمه زهره کسای، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۴، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی (کنش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی)*، ترجمه محمد رضایی، تهران، سعادت.
- مارکس، کارل، ۱۳۵۸، *نقد اقتصاد سیاسی*، تهران، سازمان چریک‌های فدای خلق ایران.
- مفید بجنوردی، مجید، ۱۳۹۶، *بررسی افعال ارادی انسان از منظر حکمت متعالیه و دلالت‌های آن در تحلیل کنش اجتماعی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چ سوم، تهران، ثالث.
- هیوز، استیوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی آثار و پیامدهای تکوینی و تشریحی حرام خواری از منظر آموزه‌های قرآن کریم


حسن نورمحمدی / طلبه درس خارج حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

hasannornor66@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7854-5228

m.firoozmehr@gmail.com

محمد مهدی فیروز مهر / استادیار گروه تفسیر پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴

چکیده

سعادت و سلامت انسان از جمله مسائل مهمی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است؛ و از سویی دیگر در جامعه کنونی با توجه به وجود آسیب‌ها و تهدیدهای مختلف، سعادت و سلامت انسان معاصر بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. لذا حرام خواری و آثار آن از جمله مواردی است که سعادت و سلامت انسان، بخصوص انسان کنونی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مقاله حاضر به بررسی مفهوم حرام خواری از دیدگاه قرآن پرداخته و پیامدهای حرام خواری از حیث تکوینی و تشریحی آن را با تکیه بر آیات الهی بیان می‌کند. در این اثر با روش اسنادی با مراجعه به آیات قرآن کریم و تفاسیر در ذیل آیات با رویکردی توصیفی - تحلیلی حرام خواری و پیامدهای حرام خواری تبیین شده است. حرام خواری دو گونه است: نخست آنکه خوردن و تصرف در چیزهایی که خوردن آنها حرام ذاتی است؛ مانند حیوانات حرام گوشت، مردار و خون. موارد دیگر تصرف و خوردن چیزهایی که به صورت فی نفسه حرمت ذاتی ندارد؛ اما چون با حرام خواری ارتباط صحیح و مشروعی ندارد و شارع همه راه‌های تصرف آن را حلال نمی‌داند و بعضی راه‌های کسب و اکل آن را حرام می‌داند؛ لذا تصرف و خوردن آن حرام عرضی است، مانند ربا، رشوه و کم‌فروشی.

نتایج به دست آمده از تحقیق نشان می‌دهد که حرام خواری فرد را در حیث تشریحی با چالش‌های چون خروج از فطرت دینی و الهی، تبعیت از اعمال و اهداف شیطان و تکذیب و عدم ایمان به روز جزا و از حیث تکوینی با چالش‌هایی چون ضرر به بدن و افساد آن، زایل شدن عقل، قساوت قلب، ابتلا به انواع بلاها، مرگ ناگهانی و انقطاع نسل مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حرام خواری، آثار (پیامد)، تشریحی، تکوینی.

مقدمه

انسان به صورت طبیعی اولین نیازهای خود را در تأمین خورد و خوراک می‌داند و در این راستا تلاش می‌کند لذا باید دانست که چه خوردن و خوراک‌های در این مسیر هم نیازهای انسان را رفع می‌کند و هم اینکه سعادت و سلامت او را تأمین می‌کند. از سویی دیگر حرام‌خواری و آثار تکوینی و تشریحی جز مسائلی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است. این توجه و پرداختن قرآن کریم اهمیت و تأثیر این مسئله را در سعادت و سلامت افراد جامعه را بیان می‌کند.

از سویی دیگر با توجه به پیچیدگی امور، به‌ویژه برای انسان کنونی و آگاهی کافی نداشتن به مسئله حرام‌خواری و توجه نداشتن بر آثار مخرب تکوینی و تشریحی و دیده شدن و بروز آثار حرام‌خواری در جامعه کنونی، ما را بر این داشت که به بررسی حرام‌خواری و آثار آن بپردازیم. به عبارت دیگر حرام‌خواری و آثار آن از اموری است که گریبانگیر افراد جامعه است؛ و از سوی دیگر مسئله دوری از حرام‌خواری از دغدغه‌های اسلام برای سعادت و سلامت آحاد امت اسلام است. نبود اثری مستقل در ابعاد تکوینی و تشریحی و لزوم آگاهی کافی در این مسئله، ما را بر این داشت که به بررسی حرام‌خواری و آثار تکوینی و تشریحی آن بپردازیم.

روش مورد استفاده در این تحقیق، روش توصیفی - تحلیلی است. در بخش توصیفی، محقق می‌کوشد آیات مطرح در زمینه حرام‌خواری را از بیان قرآن کریم و تفسیرهای مفسران مورد بررسی و جمع‌آوری قرار دهد. همچنین پیامدهای حرام‌خواری را که در آیات قرآن کریم مطرح شده و یا در بیان مفسران آمده، توصیف کرده، آنگاه ابعاد تکوینی و تشریحی هر یک از آنها را روشن سازد. در این قسمت، محقق دیدگاه قرآن کریم را در رابطه با مفهوم حرام‌خواری مشخص می‌سازد. در ادامه در بخش تحلیلی نیز با توجه به بیان آثار حرام‌خواری در آیات قرآن کریم و تفسیر مفسران و جمع‌بندی عبارات آنها، به پیامدهای تشریحی و تکوینی حرام‌خواری از منظر قرآن کریم پرداخته شده است.

در کتب تفسیری مانند *مجمع البیان، البرهان، نورالتقلین، المیزان و تسنیم*، در ذیل آیاتی که حرام‌خواری یا واژگان همسو با حرام‌خواری در آنها آمده، مطالبی در خصوص عنوان حرام‌خواری بیان شده؛ و در مواردی به بیان راهکارهای جلوگیری از حرام‌خواری اشاره شده است. در مواردی بر روی یک مصداق خاصی تمرکز شده

و در بعضی موارد نگاه تک‌بعدی به مفهوم حرام‌خواری صورت گرفته است. همچنین در کتب روایی، تعداد زیادی احادیث مربوط به حرام‌خواری بیان شده‌اند؛ و در کتب اخلاقی مانند *جامع السعادات* و *گناهان کبیره* نیز مباحث مربوط به حرام‌خواری مورد بررسی قرار گرفته است. در تمامی این موارد به بخشی از پیامدها پرداخته شده و یا ابعاد دیگری را مورد تحلیل و تحقیق قرار داده‌اند. برخی دیگر از پژوهش‌هایی که با موضوع حرام‌خواری یا عناوینی همسو با حرام‌خواری انجام شده، اشاره می‌شود:

کتاب *ربا و حرام‌خواری (سبک زندگی شیطنی)* (نوری همدانی، ۱۳۹۳)؛ در این اثر اصالت و شرافت انسانی و رابطه انسان با دنیا مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته و ابعاد گوناگون آن مورد تحلیل قرار گرفته؛ سپس به بیان عنوان حرام‌خواری پرداخته شده و حرام‌خواری به عنوان کسب حرام مدنظر قرار گرفته است.

مقاله «مال حرام و آسیب‌های اجتماعی» (پورعیسی، ۱۳۹۵)؛ در این پژوهش با پرداختن به مصادیق حرام‌خواری به این امر اشاره می‌کند که حرام‌خواری در معنا و مفهوم، نوعی کسب و اکتساب است. آنگاه آثار و آسیب‌های اجتماعی حرام‌خواری برشمرده و رویکردی آسیب‌شناسانه بر مصادیق اجتماعی روز دارد. نویسنده در این اثر سعی دارد که با توسعه در مصادیق حرام‌خواری به بررسی به‌روزتر مصادیق و تطبیق آنها در عناوین مطرح در جامعه امروزی بپردازد.

مقاله «حرام‌خواری» (همدانی، ۱۳۹۳)؛ در این مقاله معنای حرام‌خواری بیان شده و حرام‌خواری را در لغت کسب درآمد از راه‌های غیرشرعی، مانند رشوه، نزول، کم‌فروشی معنا کرده است. در ادامه به آثار دنیوی و اخروی حرام‌خواری پرداخته و به راهکارهای پرهیز از حرام‌خواری اشاره شده است.

مقاله «آثار مال حرام بر تربیت با تأکید بر آیات و روایات» (هادوی و دهقانی، ۱۳۹۵)؛ نویسندگان در این مقاله به بررسی مال حرام و آثار آن بر تربیت و نیز تحلیل آثار تربیتی مال حرام در ابعاد فردی و اجتماعی پرداخته‌اند.

وجه امتیاز پژوهش حاضر با پژوهش‌های گذشته را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در این پژوهش تعریفی جامع از مفهوم حرام‌خواری بیان شده که حرام‌خواری عرضی (با واسطه) و ذاتی (بی‌واسطه) را شامل می‌شود.

۲. تمام پیامدهای تشریحی و تکوینی حرام‌خواری تبیین شده، و صرفاً به پیامد خاصی از موارد حرام‌خواری تمرکز نکرده است.
 ۳. در این مقاله تمرکز بحث بر محور خود قرآن کریم است و سعی بر آن شده که در تحلیل حرام‌خواری و بیان پیامدهای آن به خود قرآن کریم رجوع شود. در مواردی هم که به روایات رجوع می‌شود، روایات تفسیری مدنظر هستند که ذیل آیات و برای تفسیر خود آیات حرام‌خواری از طرف معصومان علیهم‌السلام به کار گرفته شده است.

۱. معنای حرام‌خواری

حرام‌خواری یک واژه ترکیبی است؛ اهل لغت کسی را که مال حرام می‌خورد (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸۴) را حرام‌خوار می‌گویند. دهخدا، حرام‌خوار را کسی معرفی می‌کند که از کسب درآمد از راه‌های غیرشرعی، مانند: رشوه، ربا، کم‌فروشی و امثال آن را انجام می‌دهد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۱۲۰). این واژه دلالت بر مطلق تصرف در مال غیر می‌کند و چون اولین احتیاج طبیعی انسان در خوردنی‌هاست، نخست در خوردنی‌ها فهم می‌شود؛ حال آنکه اختصاصی به خوردن ندارد و در تمام استعمال‌های زبانی نیز این‌گونه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۱).

معنای اصطلاحی حرام‌خواری همسو با معنای لغوی است. منشأ حلیت و حرمت خوردن در ارتباط با حلیت و حرمت خوردنی‌هاست. با توجه به این منشأ، حلیت و حرمت خوردنی‌ها خود دارای دو قسم است: نخست «خوردن برخی چیزها حرام ذاتی است؛ مانند خبائث و حیوانات حرام‌گوشت؛ دوم چیزی که حرمت ذاتی ندارد، بلکه فی‌نفسه حلال است؛ لیکن چون با خوردنده ارتباط صحیح و مشروعی ندارد و از آن وی نیست، تصرف و خوردن آن حرام است؛ مانند اینکه تصرف غاصبانه در مال دیگران حرام است؛ هرچند آن دیگری شخصیت حقیقی باشد. جامع همه اقسام خوردنی‌هایی که به‌عنوان ثانوی حرام است؛ نظیر آکل مال ربوی و مانند آن؛ آکل به باطل است و این‌گونه خوراکی‌های حرام تحت این عنوان تحریم شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۸۹). حرام‌خواری در خوردن این دو نوع حرام صورت می‌گیرد و خوردنده این موارد حرام‌خوار گفته می‌شود؛ لذا در تمام این موارد گفته می‌شود که حرام‌خواری صورت گرفته است و مال حرام خورده شده است؛ همان‌طور که به این معنا در کتب اخلاقی نیز اشاره شده است (دستغیب، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۸۴).

۲. معنای اثر (پیامد)

متخصصان اهل لغت معنای اثر را باقی‌مانده چیزی گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵). عده‌ای به‌نحو اطلاق، باقی‌مانده را معنا کرده‌اند و باقی‌مانده هر چیزی را اثر گفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۲۳۶). در تمام موارد، باقی‌مانده مطرح است؛ یعنی حصول چیزی که دلالت بر وجود آن می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲). این معنای لغوی نیز در استعمالات قرآنی مورد تأیید است؛ لذا در بیان آثار، به اعمالی اشاره کرده‌اند که از انسان باقی می‌ماند و آثارش در محیط منعکس می‌شود؛ مانند صدقات جاریه، بناها، اوقاف و مراکزی که بعد از انسان باقی می‌ماند و مردم از آن منتفع می‌شوند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۳۲). همین‌طور در بیان صاحب قاموس قرآن، مراد از اثر، باقی‌مانده آنهاست (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲). لذا «به‌طور کلی اثر عبارت است از علامت و نشانه‌ای که از چیزی یا از کسی باقی ماند، خواه بنائی باشد یا دینی، یا بدعتی یا جای پائی و غیر از اینها» (همان).

۳. انواع آثار

آثار حرام‌خواری را با توجه به پیامدهایی که در بیان قرآن کریم و تحلیل و تفسیر مفسران به آن اشاره کرده‌اند، به دو دسته تکوینی و تشریحی تقسیم می‌گردد. در این مقام، نخست به بیان تحلیل آثار تشریحی اشاره می‌گردد و سپس از آثار تکوینی بحث خواهد شد.

۳-۱. آثار تشریحی

الف. خروج از فطرت دینی و الهی

نخستین و بنیادی‌ترین پیامد حرام‌خواری تشریحی، خروج انسان از فطرت دینی و الهی است، طبق بیان قرآن انسان بر فطرت دینی و الهی خلق شده است (روم: ۳۰) و خدا انسان را بر پیروی کردن از فطرت امر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۸). از سوی دیگر زبان وحی و سخن قرآن نیز به لسان فطرت است (همان، ص ۴۰۶)؛ و بیان احکام الهی بر پایه ملاک‌های فطری و مطابق با آن است (همان، ص ۸۲).

طبق مطالب گفته‌شده، برای فطرت در دین الهی جایگاه خاصی در نظر گرفته شده است و فطرت جایگاه ویژه‌ای در بیان قرآن کریم دارد. باتوجه به این اهمیت در تفسیر آیات حرام‌خواری از مفسران بیان شده است که حرام‌خواری باعث خروج حرام‌خوار از فطرت دینی و الهی می‌گردد.

است که ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به تحقیق شراب و قمار و بت‌ها، یا سنگ‌هایی که برای قربانی نصب شده و چوبه‌های قرعه، پلید و از عملیات شیطان است؛ پس از آنها دوری کنید، شاید که رستگار شوید.

در آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۱) نیز به اهداف شیطان اشاره دارد، که شیطان می‌خواهد در میان شما به وسیله شراب و قمار عداوت ایجاد کند و شما را از ذکر خدا و از نماز باز دارد؛ آیا با این همه زیان و فساد و با این نهی آکید خودداری خواهید کرد.

در این آیات به تصریح به اهداف و اعمال شیطان اشاره شده است و بیان‌کننده این مطلب است که حرام‌خوار با حرام‌خواری پیرو و دنباله شیطان است و اهداف و اعمال شیطان را تبعیت می‌کند.

از طرف دیگر نیز به این مطلب تصریح شده است که از حلال و طیبات استفاده کنید تا از خطرات شیطان در امان باشد؛ لذا در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره: ۱۶۸) به مردم گفته شده که ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید؛ زیرا اینکه او دشمن آشکار شماست.

در این آیات به پیامد کلی حرام‌خواری، یعنی تبعیت از اعمال و اهداف شیطان اشاره شده است و در ادامه به بیان مواردی که از اهداف و اعمال اشاره می‌گردد.

ج. بدعت‌گذاری

بدعت‌گذاری یکی از موارد پیروی اعمال و اهداف شیطان است که در آیه حرام‌خواری «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۸۸) به آن پرداخته شده است؛ که قرآن کریم در توصیف حرام‌خواری به ادلاء تعبیر آورده است. در این تعبیر به این نکته اشاره شده است که رشوه دادن موجب تحقق یک حکم نامشروع می‌گردد.

«طبق این آیه شریفه، قاضی رشوه‌گیر، در حکم چاه پرلجن درسته‌ای است که رشوه دهنده با پرداخت رشوه، دلوی تهی به درون چاه دل او می‌افکند تا با این دل‌ء، یعنی دلواندازی از درون آن چاه ظرفی لجن، یعنی حکم برخلاف شرع بیرون آورد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۹۹).

مشابه این مطلب در مورد بدعت‌گذاری، درباره رباخواری نیز

در ذیل آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِيرِ وَمَا أُهْلٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذِيحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ تُسْتَفْسِمُوا بِالْأَرْزَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ» (مائده: ۳) بیان شده است که اسلام به گوشت‌هایی که با طبیعت سازگاری دارد حکم حلیت را جعل کرده است و آنها را تحت عنوان طیبات حلال قرار داده است و دلیل و غایت این امر احیای فطرت بشری است و «در احکام الهی هم، بجز احیاء آثار فطرت که در پس پرده جهل بشر قرار گرفته، ندارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۹۹). و از سوی دیگر قرار دادن حکم حرمت برای برخی خوردنی‌ها باز در راستای فطرت است که خوردن آنها فطرت الهی و دینی را از بین می‌برد.

لذا از سویی شارع جعل احکام حلیت را برای شکوفایی فطرت دنبال می‌کند و به چیزهای امر می‌کند که در پی آن، فطرت را شکوفا کند و این امر در تمام احکام الهی یک قانون و قاعده است و به تبع همین شکوفایی، احکامی را تحریم می‌کند که فطرت را نابود می‌کند و نهی به دوری کردن از حرام‌های نافی فطرت می‌کند.

با توجه به این نکته مطرح‌شده، شکوفایی و از بین رفتن فطرت دینی و الهی همچون یک ترازویی است که هر قدر یک طرف آن سنگین گردد، طرف دیگر آن کم‌رنگ و از بین خواهد رفت.

همچنین در تفسیر آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّبَعَهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵) نیز به این مطلب تأکید شده است که رباخواری باعث انهدام فطرت دینی و الهی می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۱). رباخوار با حرام‌خواری خود از راه و روش صحیح که همان راه و روش فطری است، دور می‌گردد و رفته‌رفته با حرام‌خواری حکم فطرت را ساقط می‌کند.

ب. پیروی از اعمال و اهداف شیطان

دومین پیامد تشریحی حرام‌خواری که در آیات به آن پرداخته شده، پیروی از اعمال و اهداف شیطان است. از جمله آیاتی که به این امر به تصریح پرداخت کرده‌اند، موارد ذیل است.

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْزَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰) آمده

طرف دیگر از یاد خدا دور می‌گردد و این امری که شیطان برای این کار از خدا تا روز قیامت فرصت گرفته است و این را هدف خود می‌داند و بر آن قسم یاد کرده است.

لذا «مؤمنان باید به ذکر خدا و اقامه نماز بپردازند (احزاب: ۴۱): اما شیطان آنها را از یاد خدا منصرف می‌سازد؛ حتی از نماز که بارزترین مصداق ذکر خداست. ذکر خدا یعنی یاد حق و حقیقت محض که تمام خیرها اثر اوست. مسدود و منصرف شدن از یاد حق همان نسیان حقیقت است که همه شرور از فراموشی آن ناشی می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۵۲۸).

و. تکذیب و عدم ایمان به روز جزا (معاد)

مورد سوم از پیامدهای تشریحی حرام‌خواری تکذیب و عدم یقین به روز جزاست. برای تحلیل این پیامد توجه به دو نکته نیاز است؛ نخست اینکه در تفسیر آیه «أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ» (مطففین: ۱-۴) خطاب به کم‌فروشان است. واژه ظن در همان معانی معروف خود استعمال شده است و ضمیر اشاره اولئک در آیه، به مطففین بازمی‌گردد از طرف دیگر باید توجه داشت که کلمه اولئک برای اشاره به دور، استفاده شده تا بفهماند که «کم‌فروشان از رحمت خدا دورند و منظور از یوم عظیم، روز قیامت است که در آن به عملشان کیفر داده می‌شوند و اگر با ظن و گمان به مسئله قیامت و حساب اکتفا کرد؛ با اینکه اعتقاد به معاد باید علمی و یقینی باشد، برای اشاره به این حقیقت است که در اجتناب از کم‌فروشی احتمال خطر و ضرر آخرتی هم کافی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۱)؛ و با وجود همین احتمال باید از کم‌فروشی دست بردارد.

دوم اینکه در ادامه آیات خطاب به مطففین ظاهر آیه «الَّذِينَ يُكذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ» (مطففین: ۱۱)، تکذیب به زبان و قولی صریح را نشانگر است. به تبع این بیان، آیه مذمت و سرانجام را شامل کفار می‌کند و فاسقان اهل ایمان داخل در این سرنوشته نمی‌شوند؛ «پس باید بگوییم منظور از مطففین هم، همه کم‌فروشان نیست؛ بلکه مراد کفار کم‌فروش است» (همان). اما آنچه با نکته اول در مورد ظن کم‌فروشان به وقوع قیامت هماهنگ است، بیانگر این نکته است که تکذیب روز قیامت فراگیر است و شامل تکذیب عملی نیز می‌گردد و تنها به تصریح و اشاره لسانی مقید نمی‌گردد. در این صورت مختص کفار نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳۳).

آمده است؛ کسانی که ربا می‌خورند، در میان مردم قیام و رفتاری ندارند؛ مگر مانند رفتار کسی که شیطان او را به برخورد خود دیوانه کرده و تعادل رفتار او را به هم زده. این بدان سبب است که آنها گفتند: بی‌تردید دادوستد نیز مانند ریاست (بقره: ۲۷۵).

لذا حرام‌خوار، گاهی در بدعت‌گذاری و جعل حکم پیرو و دنباله‌رو شیطان است؛ همان‌طور که شیطان طبق آیه «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۶۹) به‌سوی تشریح و بدعت تشویق می‌کند.

د. قطع رابطه انسانی

یکی دیگر از موارد پیروی حرام‌خوار از اعمال و اهداف شیطان، قطع رابطه انسانی است؛ لذا در آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ» (مائده: ۹۱) به این مورد تصریح شده، که شیطان تنها بر آن است تا با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه افکند و از یاد خداوند و از نماز بازتان دارد. از جمله اهداف شیطان ایجاد دشمنی بین مردم است تا از این طریق بتواند روابط بین آنها را از بین ببرد.

لذا خداوند خمر و میسر از اعمال شیطان معرفی می‌کند و «هدف شیطان در وسوسه به خمر و میسر، ایجاد عداوت و کینه میان انسان‌ها و قطع شدن رابطه مردمی و به تبع آن فاسد شدن جامعه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ص ۵۲۶).

هـ. قطع رابطه الهی

قطع رابطه الهی، مورد دیگری از اعمال و اهداف شیطان است که حرام‌خوار از آن پیروی و تبعیت می‌کند؛ به نوعی از اهداف و اعمال، یعنی قطع رابطه الهی به صورت کلی در آیات وارد شده است. در آیه آمده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (مجادله: ۱۹)؛ هدف شیطان به فراموشی سپردن یاد خداست. در اینجا نیز شیطان بر آنها چیره شده و یاد خدا را از خاطر آنها برده است؛ آنها حزب شیطان‌اند، بداندید حزب شیطان زبان کاران‌اند.

اما در مورد خصوص تبعیت و پیروی حرام‌خوار از شیطان در آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۱) آمده است که شیطان حرام‌خوار را از یاد و ذکر خدا دور می‌کند. هر قدر حرام‌خوار در این مسیر قدم بردارد از

از جمله موارد دیگر افساد و ضرر حرام‌خواری، وجود انواع مریضی‌ها و انگل‌هایی است که اسلام خوردن آنها را حرام کرده است؛ از جمله گوشت خوک که دارای انواع انگل‌های مضر و خطرناک برای بدن انسان است.

طبق گفته محققان، تنها کرم تریشین کافی است که در یک ماه ۱۵ هزار تخم‌ریزی کند و در انسان سبب پیدایش امراض گوناگونی مانند کم‌خونی، سرگیجه، تب‌های مخصوص اسهال، دردهای روماتیسمی، کشش اعصاب، خارش داخل بدن، تراکم پیه‌ها، کوفتگی و خستگی، سختی عمل جویدن و بلعیدن غذا و تنفس و غیره گردد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۸۷).

اینها بخشی از ضررهای حرام‌خواری و افساد آن در بدن انسان است. در همین راستا روایتی از امام صادق^ع در تفسیر آیات حرام‌خواری وارد شده است که از امام سؤال شد که خداوند به چه علت و چرا خوردن مردار و خوک و خون را تحریم کرده است؟ امام صادق^ع فرموده‌اند علت اینکه خدای متعال این‌گونه موارد را بر بندگان خود تحریم کرده، این است که خداوند متعال که انسان را خلق کرده بهتر از هر کسی با ساختمان بدن بندگان و مخلوقات خود آشناست و بهتر از هر کسی می‌داند که چه چیزی برای آنها مضر و چه چیزی سودمند و مفید و مایه قوام آنهاست؛ لذا خداوند آنچه را مفید بوده حلال کرده و آنچه را مضر بوده حرام کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۹۲).

۴-۲. انقطاع نسل

از دیگر پیامدهای شوم تکوینی حرام‌خواری انقطاع نسل انسانی است. در ذیل تفسیر آیه ۳ سوره «مائده» مربوط به حرام‌خواری، از امام صادق^ع در مورد علت حرمت مصادیق حرام‌خواری سؤال شده است؛ ایشان به این اثر حرام‌خواری این‌گونه اشاره کرده‌اند: اما میت‌ه بدین جهت تحریم شده که هر کس از آن بخورد، نسلش قطع می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۲۲).

در مورد چگونگی انقطاع نسل و علل آن توسط حرام‌خواری، به این مورد نیز اشاره شده است که مطلب را روشن‌تر می‌کند: طبق گفته محققان در ذیل آیات خمر و میسر، «کسی که در حین انعقاد نطفه مست است، ۳۵ درصد عوارض الکلی حاد را به فرزند خود منتقل می‌کند و اگر زن و مرد هر دو مست باشند، صددرصد عوارض

با توجه به این دو نکته که از طرفی ظن به مسئله قیامت در مورد مطفین مطرح می‌گردد و اینکه تکذیب عملی مطرح است، فقط کفار را شامل نیست؛ بیانگر این نکته است که حرام‌خواری باعث تکذیب روز قیامت است. حرام‌خوار همواره در گناه خود غوطه‌ور است و به تجاوزها پیوسته دامن می‌زند و منکر قیامت است. اگر منکر قیامت نبود، پیوسته به‌سوی تجاوزگری نمی‌رفت و قانون‌های الهی را به رسمیت می‌شناخت و باورداشت که برای همه کردارهای خود باید جوابگو باشد.

۴. آثار تکوینی

۴-۱. ضرر به بدن و افساد آن

ضرر به بدن و افساد آن، اولین پیامد تکوینی حرام‌خواری است که در ذیل آیات حرام‌خواری به آن اشاره شده است. طبق آنچه در ذیل امثال آیات «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ» به آن اشاره شده، انسان نیز مانند دیگر حیوانات دارای دستگاه گوارش است؛ یعنی دارای دستگاهی است که مواد را هضم و در خود جذب می‌کند. این عمل در تمام حیوانات رخ می‌دهد تا بتواند ادامه حیات دهد و بقای خود را تضمین کند.

از لحاظ طبیعی، مانعی نیست که هر چیزی را بخورد؛ اما «تنها مانعی که از نظر طبع تصور دارد، این است که آن غذا برای آن موجودات ضرر داشته باشد و یا مورد تنفر آنها باشد. از طرف دیگر حکم عقل است که اجتناب از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد را واجب دانسته است. اسلام هر گوشتی که به نمو جسم ضرر برساند را حرام کرده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۹۹).

لذا با وقوع حرام‌خواری ضرر و افساد بدن حاصل می‌شود. در مورد چگونگی ضرر به بدن و افساد آن، می‌توان به مطلبی که در ذیل دیگر آیات حرام‌خواری آمده، اشاره کرد که به بیان مضرات می‌گساری اشاره می‌کند. این عمل حرام‌خواری آثار فراوانی، همچون اختلال «در معده، و روده، و کبد، و شش، و سلسله اعصاب و شرایین و قلب و حواس ظاهری، چون بینایی و چشایی و غیر آن پدید می‌آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید، تألیفات بسیاری در مضرات آن نوشته و آمارهای عجیبی در این زمینه ارائه داده‌اند که از کثرت مبتلایان به انواع مرض‌های مهلکی که از این سم مهلک ناشی می‌شود، خبر می‌دهد» (همان، ج ۲، ص ۲۹۰).

از انتظار نیست؛ دیگر کسی که همنشین و دوست اوست، از دست او در امان نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۰۹). از سویی دیگر به این تأثیر در علم تغذیه نیز اشاره کرده است. در علم غذائشناسی نیز به این وجه که انسان با غذاهایی که می‌خورد باعث گرفتن خصوصیات آنها می‌شود، این‌گونه اشاره شده است: «امروزه در علم غذائشناسی ثابت شده که غذاها از طریق تأثیر در غده‌ها و ایجاد هورمون‌ها در روحيات و اخلاق انسان اثر می‌گذارند. از قدیم نیز تأثیر خون‌خواری در قساوت و سنگ‌دلی به تجربه رسیده و حتی ضرب‌المثل شده است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۸۷). در این پیامد از حرام‌خواری می‌توان ریشه‌های ناهنجاری‌ها و وقوع قتل فرزندان توسط والدین و یا والدین توسط فرزندان را در جامعه کنونی نیز ردیابی کرد.

۴-۳. زایل شدن عقل

مورد دیگری که از پیامدهای تکوینی حرام‌خواری زائل شدن عقل حرام‌خوار است. یکی از شاخص‌های متمایزکننده انسان از سایر حیوانات، عقل انسان است که در قرآن کریم نیز به شدت به آن تأکید شده است. با توجه اهمیت و جایگاه عقل و تعقل برای انسان، مشاهده می‌کنیم که عقل در صورت حرام‌خواری در تصرفات خود، به صورت نامنظم عمل می‌کند؛ ادراک انسان حرام‌خوار در حال مستی و خمار بودن، مختل می‌گردد و این امر به وضوح دیده می‌شود و قابل رد و انکار نیست: «اگر در قرآن کریم از شراب، قمار، تقلب، دروغ و امثال این گناهان نهی شده است برای این است که این‌گونه اعمال ویرانگر عقل اند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می‌سازد، در میان اعمال، شرب خمر و در میان اقوال، دروغ است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۹۰).

این‌گونه اعمال، خط بطلانی بر حکومت و سازمان عقل می‌کشد. حرام‌خواری بنیان انسانیت را منهدم کرده و تهدیدی برای انسانیت انسان است. خمر مانند آب دریا شور است. حرام‌خوار هر قدر از آن می‌نوشد بیشتر مشتاق نوشیدن می‌گردد و حال آنکه سیرابی در کار نیست و آخر کار هلاکت و زوال عقل انسان است.

۴-۴. ابتلاء به انواع بلاها

ابتلاء به انواع بلاها از دیگر پیامدهای تکوینی حرام‌خواری است، که

حادث در بچه ظاهر می‌شود؛ برای اینکه به اثر الکل در فرزندان بهتر توجه شود، آماری زیر قابل توجه است: کودکانی که زودتر از وقت طبیعی به دنیا آمده‌اند، از پدران و مادران الکی ۴۵ درصد، و از مادران الکی ۳۱ درصد، و از پدران الکی ۱۷ درصد بوده‌اند. کودکانی که هنگام تولد توانایی زندگی را ندارند، از پدران الکی ۶ درصد، و از مادران الکی ۴۵ درصد؛ کودکانی که کوتاه‌قد بوده‌اند، از پدران و مادران الکی ۷۵ درصد و از مادران الکی ۴۵ درصد بوده است؛ کودکانی که فاقد نیروی کافی عقلانی و روحی بوده‌اند، از مادران و از پدران الکی نیز ۷۵ درصد بوده است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۵). با توجه به آنچه که هم علم طب و هم تفسیر آیات از زبان مفسران واقعی قرآن آن را بیان می‌کند، انقطاع نسل از جمله پیامدهای تکوینی حرام‌خواری است.

۴-۳. مرگ ناگهانی

مرگ ناگهانی از دیگر موارد پیامدهای تکوینی حرام‌خواری است که به آن اشاره شده است. طبق آنچه در ذیل تفسیر آیات حرام‌خواری وارد شده، حرام‌خواری باعث مرگ ناگهانی فرد حرام‌خوار می‌گردد. از امام صادق علیه السلام در مورد عاقبت کسی که مردار می‌خورد، سؤال شد؛ ایشان در جواب این‌گونه فرمودند که کسی که مردار می‌خورد به مرگ ناگهانی می‌میرد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۴۹۷). این‌گونه موارد که از بیان مفسران قرآن کریم به این حقیقت اشاره می‌گردد، کاشف از علل ناگهانی مرگ‌ومیر در جامعه حرام‌خوار است.

۴-۴. قساوت قلب

قساوت قلب مورد دیگری از آثار و پیامد حرام‌خواری است که ذیل آیات حرام‌خواری به آن اشاره شده است. طبق آنچه از کلام نورانی ائمه اطهار علیهم السلام در تفسیر آیات بیان شده، خون‌خواری باعث بروز قساوت قلب در انسان می‌گردد و انسان را قسی‌القلب می‌گرداند و خوی انسانی انسان را از او گرفته و آن را به سوی خوی حیوانات درنده سوق می‌دهد و انسان را چون سگ‌ها می‌گرداند.

در این رابطه از امام صادق علیه السلام روایت شده اگر انسان خون بخورد؛ مانند حیوانات درنده و سگ‌ها درنده شده و لطافت قلب خود را از دست می‌دهد و قسی‌القلب می‌گردد. این روند کاسته شدن رحمت و رأفت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که دیگر کشتن والدین و فرزند، دور

در آیات حرام‌خواری به آن اشاره شده است. در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰)، از وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ روایتی وارد شده که فرموده‌اند برای کسی که مال یتیم را به ظلم می‌خورد دو نوع عقوبت در نظر گرفته شده است؛ نخستین عقوبت آن در همین دنیا محقق می‌گردد که آن خوف ابتلا به انواع بلاهاست. عقوبت دیگر آنکه در آخرت روی می‌دهد، آتش جهنم است (حسینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۳)؛ لذا کسانی که مال یتیم را به صورت ظلم کردن می‌خوردند، حرام‌خواری‌اند که به انواع بلاها مبتلا می‌گردند و وبال خوردن مال یتیم در این دنیا گریبانگیر حرام‌خوار می‌گردد.

در مورد دیگر در ذیل آیه «وَالَّذِينَ يَدِينُونَ آخَاهُمْ سَعِيًّا قَالُوا يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أُرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ» (هود: ۸۴) نیز آمده است که خدا به حضرت شعیب وحی کرد تا به مردم خود بگوید در معاملات، ترازو و قاپان را به سود خود، زیاد و به ضرر مردم، کم نگیرید؛ که سزای این عمل شما عذابی دردناک است. در تفسیر این آیه از لسان امام صادق ﷺ از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که در میان خود از مکیال و موزون کم مگذارید؛ که در این صورت عقوبت الهی شما را فرا خواهد گرفت و از جمله عقوبت الهی قحطی و نقصان است (عباشی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰). در این بیان نیز به یکی از مصادیق ابتلا به بلاها، یعنی قحطی اشاره شده، که نشان‌دهنده پیامد حرام‌خواری است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم یکی از منابع اصلی برای فهم شریعت مقدس اسلام و از منابع اربعه شریعت است و در همین راستا برای فهم مطالب غنی اسلام یکی از طرق نورانی و پرارزش است؛ که در این منبع نورانی از ابعاد گوناگون شریعت مقدس سخن به میان آمده است. سعادت و سلامت انسان از موضوعات ویژه مورد نظر شارع و شریعت است؛ لذا بحث حرام‌خواری و پیامدهای تشریحی و تکوینی آن در جای‌جای این منبع نورانی اشاره شده است.

حرام‌خواری اصطلاحی شامل حرام‌خواری ذاتی و عرضی، در تمام مواردی گفته می‌شود که حرام‌خواری صورت گرفته و مال حرام خورده شده است؛ همچنان که مراد از خوردن مال یتیم و مال ربوی، منظور از حرام بودن، تمام تصرفات است.

حرام‌خواری دارای پیامدهای تکوینی و تشریحی در بیان قرآن کریم است و پیامدهای حرام‌خواری در بعد تشریحی دارای پیامدهای خروج از فطرت دینی الهی و پیروی از اعمال و اهداف شیطان (همچون بدعت‌گذاری، قطع رابطه انسانی، قطع رابطه الهی)، عدم ایمان به روز جزاست؛ و در بعد تکوینی، پیامدهای ضرر به بدن و افساد آن، انقطاع نسل، مرگ ناگهانی، قساوت قلب، زایل شدن عقل و ابتلا به انواع بلاها را به همراه دارد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
 بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
 پورعسی، حمید، ۱۳۹۵، «مال حرام و آسیب‌های اجتماعی»، *علوم انسانی اسلامی*، ش ۱۰، ص ۶۷-۵۷.
 جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *وحی و نبوت در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، چ دوم، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
 حسینی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اتنا عشری*، تهران، میقات.
 دستغیب، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *گناهان کبیره*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، چ دوم، تهران، روزنه.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق و تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان، دارالعلم.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
 _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
 عروسی حویزی، عبدعلی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالقلوب*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
 عباشی، محمد بن مسعود، ۱۴۱۵ق، *تفسیر عباشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، تحقیق و تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چ دوم، قم، هجرت.
 قرشی، علی‌اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 محمد، معین، ۱۳۸۱، *فرهنگ معین*، چ چهارم، تهران، کتاب راه نور.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 نوری همدانی، محمدجواد، ۱۳۹۳، *ربا و حرام‌خواری (سبک زندگی شیطانی)*، قم، برگ فردوس.
 هادوی، اصغر و روشن دهقانی، ۱۳۹۳، «آثار مال حرام بر تربیت با تأکید بر آیات و روایات»، *پژوهشنامه تقلین*، دوره اول، ش ۴، ص ۶۷۲-۶۵۵.
 همدانی، مصطفی، ۱۳۹۳، «حرام‌خواری»، در: سایت پژوهشکده باقرالعلوم.

نوع مقاله: ترویجی


بازخوانی انتقادی انگاره آزادی خواهی فمینیستی در جوامع اسلامی با تأکید بر دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان

کلیدواژه‌ها: جلیله صالحی / کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

jalilesalehi@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5695-4183

Ma.vatandoost@um.ac.ir

محمدعلی وطن دوست / استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

چکیده

فمینیست‌ها زنان را در موقعیت‌های فرودستانه‌ای نسبت به مردان می‌بینند و برای رهایی از این تبعیض، ندای آزادی خواهی و برابری را فریاد می‌زنند. برخی دگراندیشان مسلمان نیز با تأسی به این مکتب بر این باور شدند که به دلیل وجود قوانین مردسالارانه دین اسلام، آزادی از زن مسلمان سلب شده و برای رفع این تبعیض نیاز به تقلیل حاکمیت دین در عرصه اجتماع است و در این راستا به بازخوانی قوانین اسلامی پرداختند. در پژوهش حاضر، با شیوه توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی، تلاش شده است این انگاره در ترازوی نقد و ارزیابی قرار گیرد. در پایان این نتیجه به دست آمده است که آزادی خواهی به معنایی که فمینیست‌ها در طلب آن هستند، با قوانین نظام اسلامی که برگرفته از وحی الهی و مطابق با فطرت و طبیعت انسان هاست، ناسازگار است. در واقع، سوءبرداشت برخی از دگراندیشان به دلیل درک نادرست از آموزه‌های اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: فمینیسم، اسلام، آزادی خواهی، زنان، اندیشمندان مسلمان.

مقدمه

تمام فمینیست‌ها اذعان دارند که زنان در تمام عرصه‌های اجتماعی در موقعیت فرودست نسبت به مردان قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، فمینیست‌ها در به چالش کشیدن ارتباط میان زن و مرد، مخالفت در برابر قدرت‌ها و تمام قوانینی که به زنان به‌عنوان موجود درجه دوم نگاه می‌کند در عرصه‌های عمومی و خصوصی، دارای نقاط اشتراک هستند و در زمینه احقاق حقوق خود فعالیت می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت، فمینیسم ایدئولوژی آزادی زنان است؛ زیرا این اندیشه که زنان به دلیل جنسیت خود، اسیر بی‌عدالتی هستند، در همه رویکردهای آنان به چشم می‌خورد. فمینیسم در گذر زمان با طی کردن سه موج، به گرایش‌های متفاوتی تقسیم و با گسترش ارتباطات به آثار و نظرات اندیشمندان دیگر جوامع رسوخ کرد و مطابق با دین و فرهنگ هر جامعه شاخه‌های گوناگونی پیدا کرد. این اندیشه با نفوذ در جوامع اسلامی، برخی از اندیشمندان مسلمان را به‌خود جذب کرد و شاخه «فمینیسم اسلامی» را به‌وجود آورد.

اغلب عقاید فمینیست‌ها ریشه در تفکرات و مبانی فلسفی، همانند اومانیزم، سکولاریسم، لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و... دارد. فمینیست‌های مسلمان نیز به پیروی از دیگر فمینیست‌ها در اندیشه‌های فمینیستی خود از همین مبانی استفاده کرده‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا آزادی خواهی موردنظر فمینیست‌ها امکان راهیابی به جوامع اسلامی را دارد یا خیر؟! برای پاسخ مستدل به پرسش یادشده، بایسته است تا مبانی فکری فمینیست‌ها با رجوع به آموزه‌های دین اسلام در ترازوی سنجش و ارزیابی قرار گیرد.

تا کنون تحقیقات زیادی در مورد فمینیسم و آزادی خواهی زنان انجام شده است؛ که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های همانند: *آزادی و زنان* (حکمت‌منش، ۱۳۸۲)؛ *فمینیسم: جنبش‌های آزادی‌بخش زنان* (عمار، ۱۳۸۸)؛ *جریان‌شناسی فمینیسم اسلامی و رویکرد آن به نظام خانواده* (عقدائی، ۱۳۹۶)؛ *تاریخ سیاسی زنان: مبارزه طبقاتی و آزادی خواهی زنان* (کلیف، ۱۴۰۰) و مقالاتی همانند: «نقد و بررسی مبانی فکری و شاخصه‌های فمینیسم اسلامی» (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴)؛ «فمینیسم لیبرال و حقوق دینی زنان مسلمان: مناسبات سیاست، جنسیت و دین» (داورپناه، ۱۳۹۹)؛ «فمینیسم و لیبرالیسم» (کوهی و دیگران، ۱۴۰۰) اشاره کرد؛ که اغلب این تحقیقات به‌طور کلی آزادی خواهی فمینیستی را بررسی کرده‌اند. اما

این جستار به‌صورت خاص و با رویکرد انتقادی، تنها انگاره آزادی خواهی زنان در جوامع اسلامی را بازخوانی کرده و اعتبار این انگاره را با توجه به آموزه‌های دینی و نظرات برخی از متفکران مسلمان مورد سنجش قرار داده است.

۱. آزادی خواهی

همزمان با مطرح شدن واژه برابری، مفهوم آزادی خواهی نیز در مغرب زمین رخ نمود. واژه آزادی نیز همانند واژه برابری دارای چنان محدوده وسیعی است که قابلیت در برگرفتن تعاریف خاص با شروط و قیود متفاوت و گاه متعارض را داراست (دولتی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۹۲). «آزادی» در لغت به معنای «حریت» (نقیسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)، اختیار، قدرت و ترک عمل است (دهخدا، ۱۳۴۳، ج ۱۰، ص ۷۸۹). «آزادی» را در ساده‌ترین وجه می‌توان چنین تعریف کرد: «آزادی به معنای رهایی افراد یا فرد از قید و بند فرد یا افراد دیگر جهت انجام کار یا عملی خاص» (قبری، ۱۳۸۳، ص ۱۲) و یا «آزادی به معنای قدرت و اختیار انجام دادن هر عملی که فرد به آن تمایل دارد، بدون مداخله دیگران» (کوئتین، ۱۳۷۴، ص ۲۶۴).

«آزادی»، در وسیع‌ترین معنا، حالتی است که اراده شخص جهت دستیابی به مقصود و هدف خود به مانعی برخورد نکند (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۲۰). آزادی دارای انواع گوناگونی است؛ از جمله آزادی اجتماعی، جنسی، اقتصادی، سیاسی، بیان، رسانه و مطبوعات، مذهبی و... آزادی خواهی یا لیبرالیسم، مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها و روش‌هایی است که درصدد فراهم کردن آزادی در عرصه‌های مختلف در برابر هدایت و یا سلطه دولت و یا هر سازمان دیگر برای فرد است (افشاری‌راد و دیگران، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴). پیروان این مکتب را غالباً آزادی خواه یا لیبرال می‌نامند (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۰).

لیبرالیسم هم همانند دیگر مکتب‌های غربی دارای اصول و مبانی است؛ از جمله اومانیزم (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۳-۱۰؛ پازرگاد، ۱۳۵۹، ص ۵۵۰-۶۱۰)، فردگرایی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳)، آزادی (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۳؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۴۲)، سکولاریزم، خردگرایی (بصیرنیا، ۱۳۸۱، ص ۷۴)، برابری طلبی (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱-۱۰۵)، و...

۲. آزادی‌خواهی در اندیشه فمینیست‌های مسلمان

برخی از فمینیست‌های مسلمان غرب‌گرا به دلیل اینکه درک درست و دقیقی از آنچه که در آموزه‌های دینی در مورد زنان مطرح شده، پیدا نکرده‌اند؛ تنها از دریچه و اندیشه تفکرات غربی، همانند سکولاریزاسیون و لیبرالیسم به حقوق زنان می‌نگرد و تنها راه احقاق حقوق زنان را در پذیرفتن بی‌قید و شرط الگوهای متناسب با فمینیسم غربی می‌داند (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰-۱۱۱). از اهداف مهم فمینیست‌های غربی رسیدن به آزادی فردی است (کوئتین، ۱۳۷۴، ص ۲۶۴). این جریان فکری و اجتماعی که به دنبال آزادی‌بخشی عمومی برای زنان و ایجاد تساوی حقوقی میان زنان و مردان بود، تلاش می‌کرد که با آزادی‌خواهی تفاوت‌های موجود میان دو جنس را کاهش دهد (هام و گمبل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۷۰؛ وودهد، ۲۰۰۳، ص ۶۹).

بنابراین آزادی‌خواهی یکی از مفاهیم اصلی جریان فمینیستی است که فمینیست‌های مسلمان نیز بر آن پای می‌فشارند و در برخورد با مؤلفه فکری آزادی‌طلبانه فمینیستی مواضع گوناگونی گرفته‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. در ادامه این دیدگاه‌ها ذکر می‌شود:

۲-۱. جریان تجددگرا

عده‌ای از فمینیست‌های مسلمان در حالی که اظهار تدین می‌کنند، با حاکمیت مطلق دین و ارزش‌های اسلامی در جامعه مخالف هستند و بر این باورند که تجددگرایی و اصلاح‌طلبی تنها راه‌های اصلاح جامعه و دستیابی به عدالت اجتماعی است. آنان تنها راه پیشرفت زنان را از بین بردن فرهنگ مردسالارانه حاکم در جوامع اسلامی از طریق بازخوانی دوباره و تفسیر زن‌مدارانه متون اسلامی می‌دانند. همچنین این گروه، رهایی و آزادی زنان را در تحقق الگوهای برآمده از فرهنگ غرب می‌شمارند (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰). آزادی موردنظر این جریان، پیوند عمیقی با فردگرایی غربی برگرفته از فرهنگ لیبرالیستی دارد. اساس این نوع از آزادی در به چالش کشیدن مبانی دین اسلام و احکام ثابت آن است. براساس این دیدگاه، همه انسان‌ها آزاد هستند که هر چیزی که به آن تمایل دارند را انجام دهند؛ تا آنجاکه به آزادی دیگران خدشه وارد نکنند. البته به علت انتقاد برخی از فمینیست‌های مسلمان از فردگرایی افراطی و تأکید بر حفظ ارزش‌های معنوی توسط آنان،

می‌بایست دیدگاه این جریان را تا حدودی از لیبرالیست‌های افراطی در غرب جدا کرد (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴).

۲-۲. جریان سکولار میانه‌رو

جریان سکولار میانه‌رو بر این باور است که سیطره هرچه بیشتر آموزه‌های دینی در سطح اجتماع، سبب می‌شود تا زنان از حوزه اجتماعی رانده شوند و نقش آنان به شوهرداری و بچه‌داری محدود گردد. راه‌حل این مسئله، کاهش سیطره آموزه‌های دینی در سطح اجتماع و دخالت نسبی دین در اجتماع است. آنان برخی از قوانین اسلامی را با هویت و حقوق زنان ناسازگار می‌دانند. به گمان آنان، با تفاسیر زن‌مدارانه از متون و آموزه‌های دینی هم نمی‌توان بر ماهیت و هویت زن‌ستیزانه اسلام سر پوش گذاشت (ر.ک: کشاورز، ۱۳۷۵).

۲-۳. جریان سکولار افراطی

جریان سکولار افراطی بر این باورند که آموزه‌ها و آموزه‌های دینی و رواج و رسوخ آن در فرهنگ و باورهای مردم، از جمله منابع بازتولید تبعیض و ستم علیه زنان و ممانعی برای مبارزات فمینیستی است (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۶، ص ۸۵-۹۰) و امر آزادی زنان از ستم‌های جنسی، امری غیردینی است؛ به دلیل اینکه زنان برای رسیدن به حقوق خود، راهی جز مبارزه با نظام‌های اسلامی و همچنین مبارزه با قوانین اسلامی برگرفته از آموزه‌های دینی، همانند قوانین نظام‌های اسلامی در حوزه پوشش و خانواده و اشتغال و... ندارند (ر.ک: شهیدیان، ۱۳۷۵). البته به نظر می‌رسد که تأکید بیش از اندازه این گروه بر روابط آزاد زن و مرد، آزادی زنان، همجنس‌گرایی و انتقاد از خانواده براساس تئوری‌هایی است که نظریه‌پردازان نظم نوین جهانی برای مهار پدیده اسلام‌گرایی پیش می‌نهند (کافی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۰۸).

آزادی‌خواهی فمینیستی در جوامع اسلامی به صورت مخالفت با ساختار پدرسالاری (ر.ک: مولرآکلین، ۱۳۸۲) در خانواده‌های سنتی و اسلامی، انحصارگرایی جنسی زنان (اچ یورک، ۱۳۷۸، ص ۴۶۶؛ شهیدیان، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰)، محدودیت‌های حجاب (حجاب اجباری)، قوانین سقط جنین، موانع اشتغال زنان و (توحیدی، ۱۳۷۴) مشارکت‌های اجتماعی (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴) زنان در نظام اسلامی و... در متن جامعه ظهور کرده و آنان برای رسیدن به این هدف، وجود احکام ثابت در دین اسلام را انکار کرده‌اند و خواهان

۳. نقد دیدگاه فمینیست‌های مسلمان دربارهٔ انگارهٔ

ناسازگاری اسلام و آزادی زنان

برای روشن شدن این مسئله که آیا آموزه‌ها و قوانین اسلام در حوزهٔ زنان، روابط خانواده و زن و مرد ناشی از بینش مردسالارانه و موجب سلب آزادی زنان و ستم به ایشان است، بهترین راه این است که ادعاهای فمینیست‌های مسلمان در مورد آزادی‌خواهی را براساس آموزه‌های دینی و دیدگاه اندیشمندان اسلام‌شناس در ترازوی نقد و بررسی قرار گیرد. اندیشمندانی مانند علامه طباطبائی، شهید مطهری، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود به برخی از این ادعاها پاسخ داده‌اند. آنان نخست به تبیین مفهوم صحیح آزادی و حدود آن در اسلام پرداخته‌اند و سپس در چارچوب همان مفهوم، فلسفهٔ برخی از محدودیت‌ها در دین اسلام را بیان کرده‌اند.

۳-۱. مفهوم صحیح آزادی در اسلام

بنا بر نظر اندیشمندان مسلمان مفهوم واقعی آزادی بشر؛ رهایی از بندگی غیر از خداوند است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۰). به عبارت دیگر آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی بجز عبودیت خدای سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۷-۳۸) و ریشهٔ تکوینی که مفهوم آزادی از آن منشعب می‌گردد، همان اراده‌ای است که انسان را برای انجام عمل برمی‌انگیزاند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ زیرا انسان موجودی اجتماعی است و طبیعت و فطرتش او را به سوی زندگی اجتماعی سوق می‌دهد و لازمهٔ این امر آن است که در برخی مواقع اراده و فعل یک انسان با اراده و فعل دیگران تداخل پیدا می‌کند؛ لذا برای حفظ آرامش جامعه باید قانونی باشد که تمام اراده‌ها در مقابل آن خاضع باشند و برای افعال حد و مرز تعیین کند و یعنی همان طبیعت که آزادی در اراده و عمل را به انسان هدیه داد، دوباره همان طبیعت اراده و عمل انسان را محدود و مقید می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۲۰).

استاد شهید مطهری نیز معنای آزادی را این گونه بیان می‌کند: «آزادی به این معناست که انسان از تمام قید و بندهایی که مانع رشد و تکامل او به سوی کمال است، آزاد و رها باشد». وی آزادی را بر دو نوع می‌داند: یکی آزادی معنوی و دیگری آزادی اجتماعی؛ که هر دو قسم وابسته به هم و توأم با یکدیگر هستند و تا هر دو در

تغییر و اصلاح قوانین و احکام برگرفته از آموزه‌های دینی هستند و این امر را در گروه بازخوانی آموزه‌های دینی مردسالارانه حاکم بر نظام اسلامی می‌دانند (توحیدی، ۱۳۷۴؛ حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴). به‌عنوان نمونه در نگاه برخی از فمینیست‌های مسلمان، منوط شدن خروج زن از خانه به اذن همسر، یا به‌عبارت دیگر تمکین از همسر و همچنین سرپرستی مرد در خانواده را سبب محدود کردن آزادی زن مردود و برگرفته از جامعهٔ مردسالار می‌دانند و مخالفت خود را با این امر اعلام می‌کنند و اصلاح نظام حاکم بر روابط زن و مرد در اسلام را ضروری می‌دانند (توحیدی، ۱۳۷۴؛ توحیدی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۴-۱۰۵).

البته قابل ذکر است در اندیشهٔ فمینیست‌های مسلمان ایرانی، آزادی‌طلبی بیشتر در ضدیت با حجاب (احمدی خراسانی، ۱۳۷۸، ص ۱۵) و تضعیف خانواده و جایگاه مادری (قهرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۳) جلوه‌گر شده است. به‌عنوان نمونه آنان حجاب اجباری را مخالف آرمان‌های آزادی‌طلبی خود می‌دانند و بر این باورند که در جامعه اسلامی باید حجاب اختیاری گردد (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴).

نمودار جریان‌شناسی آزادی‌خواهی فمینیست‌های مسلمان

جریان‌های آزادی‌خواه	تفکرات	علت سلب آزادی	راهکار رسیدن به آزادی
تجددگرایی دینی	اظهار تدین + تجددگرایی و اصلاح‌طلبی	حاکمیت مطلق دین و ارزش‌های دینی در جامعه + فرهنگ مردسالارانه حاکم بر جوامع اسلامی	تنها راه پیشرفت بازخوانی دوباره و تفسیر زن‌مدارانه از متون اسلامی است + رهایی و آزادی زنان در گروه محقق شدن الگوهای برآمده از فرهنگ غرب است.
سکولار میانه‌رو	جدای نسبی دین از اجتماع	برخی از قوانین با هویت و حقوق زن سازگار نیست.	کاهش سیطرهٔ آموزه‌های دینی در سطح اجتماع
سکولار افراطی	جدایی کامل دین از اجتماع + آزادی زنان امری غیردینی است	آموزه‌های دینی منابع بازتولید تبعیض و ستم علیه زنان و مانعی برای مبارزات فمینیستی هستند.	مبارزه با قوانین اسلامی برگرفته از آموزه‌های دینی در قالب مبارزات سیاسی

تدوین نظام حقوقی، به معنای گذاشتن حد و مرز برای آزادی افراد جامعه است و هیچ نظامی بدون قانون وجود ندارد.

آیت‌الله مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش که حد آزادی چیست؛ ابتدا با آزادی لیبرالیستی متداول در جوامع غربی مخالفت می‌کند و سپس به تبیین حد آزادی موردنظر دین اسلام می‌پردازد:

حد آزادی بر اساس مصالح مادی و معنوی انسان‌هاست؛ یعنی شرط اصلی آزادی در یک عمل، تأمین‌کننده بودن مصالح انسان (اعم از مادی و معنوی) است؛ یا حداقل باید آن عمل تضادی با مصالح او نداشته باشد. اسلام در قانون‌گذاری و مشخص کردن حد و مرز برای رفتار و اعمال افراد، مصالح و مفاسد واقعی انسان‌ها اعم از مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی را در نظر می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۳۳۱).

اما برخی از نواندیشان دینی به «آزادی عادلانه» باور دارند؛ یعنی حد آزادی توسط عدالت تعیین می‌شود و تنها عدالت شایسته است تا حد آزادی را تعیین کند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۹).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد نظریه «آزادی عادلانه» بیان می‌کند که عدالتی که آزادی را تحدید و مرزبندی کند، مفهومی است که باید معنا و تفسیر گردد. اگر ما آزادی را آزاد و رها کنیم؛ یعنی همه چیز به میل خود و به سود خود در نظر گرفته شود، این آزادی می‌تواند عدالت را معنا و مفهوم بخشد؛ به این صورت که هر آنچه به سود اوست و برای او منفعت دارد، عدل می‌داند و هرچه به زیانش است قبح و ستم می‌خواند. بنابراین آزادی و عدل توان تحدید و مرزبندی هم دیگر را ندارند؛ لذا باید مرز آزادی را در قلمرو تکوین و تشریح بررسی کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳). حد آزادی در نظام تکوین در دایره نظم علی و معلولی است؛ یعنی ممکن نیست موجود امکانی، کاری خارج از قانون علیت و معلولیت انجام دهد و حد آزادی در نظام تشریح، در محدوده و قلمرو تعالیم الهی، حکمت و تزکیه نفوس است؛ یعنی امکان ندارد انسان در خارج از محدوده وحی الهی به کمال مطلوب دست پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۵۱۹؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۵۳). پس مرز عدالت و سایر اوصاف و مفاهیم، همانند حقوق و تکالیف، تنها به دست خداوند متعال تعیین و مشخص می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۴).

جامعه بشری تحقق پیدا نکند، آزادی به معنای واقعی به وجود نمی‌آید (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲۵، ص ۱۶۹-۱۷۰). آزادی معنوی یعنی انسان در درون و نهاد خود موجودی آزاد باشد و از قید و بند خود رها باشد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۲۵، ص ۱۷۱). به عبارت دیگر، آزادی در فکر و اراده و وجدان داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲۵، ص ۱۷۲). اما آزادی اجتماعی یعنی رهایی از قیود، محدودیت‌ها و مانع‌هایی که افراد بشر برای خودشان به وجود می‌آورند. در رسالت قرآن، سلب آزادی اجتماعی به این معناست که بعضی افراد بعضی دیگر را به استعباد و استثمار بگیرند (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲۵، ص ۱۷۵)؛ که این عمل در اسلام به صورت صریح، ممنوع اعلام شده است: «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴)؛ «و بعضی از ما بعضی را اربابانی به جای خدا نگیرد». آزادی اجتماعی بدون برخورداری از آزادی معنوی میسر و عملی نیست و چه بسا آزادی معنوی برتر از آزادی اجتماعی و سبب و منشأ آن است. روح انسان هنگامی شاد و زنده است که از بندگی شهوت و غضب نجات پیدا کند و بنده هوای نفسش نباشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۴۳). همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰)؛ و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است!

در جوامع غربی مفهوم آزادی یعنی مردم در غیر از محدودیت‌های قانونی، در بقیه موارد آزاد هستند. این مفهوم از آزادی خلاف دیدگاه اسلام است؛ که قوانین آن بر اساس توحید بنا شده و اخلاق فاضله را پایه مفهوم آزادی بشر قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۲۰). در جوامع غربی پایه و اساس احکام و قوانین اجتماعی بر بهره‌مندی از مادیات بنا نهاده شده و حوزه دخالت دین در امور اجتماعی محدود است؛ به همین دلیل در این جوامع تنها به دنبال دستیابی به آزادی اجتماعی هستند و از آزادی معنوی غافل شده‌اند؛ بلکه درک صحیحی هم از این نوع آزادی ندارند؛ زیرا بشر تنها از طریق تمسک به دین، انبیاء و کتاب‌های آسمانی توانایی دسترسی به آزادی معنوی را پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲۳، ص ۱۶-۱۷).

۳-۲. حدود آزادی در اسلام

در اینکه حقوق و آزادی‌ها مطلق نیستند و باید محدود شوند؛ همه نظام‌های حقوقی در دنیا اتفاق نظر دارند. زیرا خود وضع قانون و

نمودار مقایسه مفهوم آزادی در اسلام و اندیشه فمینیستی

مفهوم آزادی در اسلام	مفهوم آزادی در اندیشه فمینیستی
رهایی از بندگی غیر از خداوند	آزادی به معنای رهایی افراد یا فرد از قید و بند فرد یا افراد دیگر
اخلاق فاضله پایه مفهوم آزادی بشر	آزادی به معنای قدرت و اختیار انجام دادن هر عملی که فرد به آن تمایل دارد بدون مداخله دیگران
آزادی از هر عبودیتی بجز عبودیت خداوند	آزادی فرد در عرصه‌های مختلف در برابر هدایت و یا سلطه دولت و یا هر سازمان دیگر
آزادی از استثمار و استعمار	همه انسان‌ها آزاد هستند که هر چیزی که به آن تمایل دارند را انجام دهند؛ تا آنجاکه به آزادی دیگران خدشه وارد نشود.
آزادی از تمام قید و بندهایی که مانع رشد و تکامل به‌سوی کمال آزادی در فکر و اراده و وجدان	
آزادی از طریق نبوت، انبیاء، دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی تأمین می‌شود	

مقایسه حد آزادی در اسلام و اندیشه فمینیستی

حد آزادی در اسلام	حد آزادی در اندیشه فمینیستی
- حد آزادی، براساس مصالح مادی و معنوی انسان‌هاست.	- حد آزادی نسبت به آزادی دیگران است.
- حد آزادی در نظام تکوین در دایرة نظم علی و معلولی است و در نظام تشریع، در محدوده و قلمرو تعالیم الهی، حکمت و تزکیه نفوس است.	- حد آزادی توسط عدالت عرفی تعیین می‌شود.
- حد آزادی تنها به‌وسیله خداوند تعیین می‌شود.	- حد آزادی را عدالت تعیین می‌کند.

محدود و متناهی است، به‌ناچار اوصاف کمالی او نیز مانند حیات و آزادی و علم و قدرت و اراده نیز باید محدود و متناهی باشد. اگر هستی وجود یک شیء محدود باشد و برای او اوصاف نامحدودی فرض گردد؛ این امر منجر به تجاوز وصف از موصوف می‌گردد که امر محال و نشدنی است؛ یعنی وصف در جایی می‌تواند حضور داشته باشد، که موصوفش نمی‌تواند حضور پیدا کند و این محال است. بنابراین امکان ندارد انسان محدود، آزادی نامحدود داشته باشد و وصفش تابع خود او نباشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ص ۲۶).

این موضوع صحیح است که خداوند انسان را آزاد خلق کرده و به او اراده و اختیار داده است؛ اما مطابق طبیعت و با شأن وجودی او اراده و اختیاری او محدود است؛ لذا انسان توانایی ندارد که هرچه بخواهد با اراده خود محقق سازد. همانند محدودیت طبیعی و تکوینی انسان، هنگامی که انسان در محیط‌های اجتماعی زندگی می‌کند، محدودیت قانونی و اجتماعی نیز مانع رهایی مطلق و آزادی بی‌قید و حصر او می‌شود. زیرا اگر افراد در اجتماع آزادی نامحدود داشته باشند، جامعه دچار هرج و مرج می‌گردد و به اهداف عالی خود نائل نمی‌شود (همان، ص ۲۷).

بر طبق نظر اندیشمندان مسلمان کسی مجاز است حدود آزادی انسان را تعیین کند که اصل هستی خود او حد و مرزی ندارد و انسان را محدود و متناهی آفریده است؛ زیرا تنها او به مخلوق خویش احاطه کامل دارد و می‌تواند آزادی مطابق و متناسب با کمال را برای او مشخص کند: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۹-۳۰).

پس آزادی، ملک انسان نیست؛ بلکه ودیعه الهی است که به انسان سپرده شده است؛ لذا انسان موظف است در صیانت از او کوتاهی نکند و هیچ‌گاه آن را تفسیر به رأی خویش نکند و به‌خاطر هوای نفس آن را تحریف نسازد و مطابق با هوس خود، آن را تبدیل و تحویل نکند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۶۱).

اگرچه انسان تکویناً موجودی آزاد است؛ اما آزادی او در محدوده دین الهی و تعالیم آن است، نه فراتر از آن. اسلام برای انسان‌ها دو حق حیات و آزادی قائل است؛ ولی این نکته را نیز بیان کرده که حیات روح، مهم‌تر از حیات جسم است و آزادی معنوی، برتر و والاتر از آزادی اجتماعی است. روح انسان هنگامی زنده است و حیات دارد که از بردگی شهوت و غضب رها باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵-۴۴).

۳-۳. محدودیت وجودی انسان دلیلی بر محدودیت آزادی او بهره‌مندی از آزادی یکی از آرمان‌های بشر در طول تاریخ بوده و هست. اگرچه مفهوم اجمالی این دو واژه روشن است؛ اما تفسیر دقیق آزادی و تعیین محدوده و مصادیق آن، عمل آسانی نیست. آیت‌الله جوادی آملی در بیان علت محدودیت آزادی انسان چنین می‌نویسد: «بواضح است که آزادی انسان، هرگز نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد؛ زیرا اوصاف وجودی هر موجودی، تابع خود آن موجود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۵۹-۲۶۹).

موجود محدود، وصف محدودیت دارد و موجود نامحدود، وصف نامحدود بودن. مثلاً ذات خداوند مطلق و نامحدود است، لذا تمام اوصاف ذاتی او نیز مطلق و نامحدود است؛ بنابراین انسان که موجودی

است. البته احکام اسلام همانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته است و زمانی روش اسلام مؤثر است که در همین سلسله حلقه‌ها اجرا گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۷). به عنوان نمونه، در دورانی که زن در جامعه از ارزش و جایگاه خاصی برخوردار نبود، خداوند متعال در قرآن کریم در آیه ۲۳۲ سوره «بقره» به زنان در انتخاب همسر و تشکیل خانواده آزادی می‌دهد و دیگران را از مانع‌افکنی در مقابل حق انتخاب آزادانه آنان نهی می‌کند و این آزادی را به صلاح جامعه می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۳).

«هنگامی که زنان خود را طلاق دادید و آنان عده را به پایان رساندند، مانع نشوید که آنها با همسران (سابق) خویش، ازدواج کنند! اگر در بین آنان به‌طور شایسته‌ای رضایت برقرار گردد، این دستوری است که فقط افرادی که ایمان به خدا و روز قیامت دارند، از آن، پند و عبرت می‌گیرند (و به آن، عمل می‌کنند) این (دستور)، برای رشد (خانواده‌های) شما مؤثرتر و بهتر، و برای شستن آلودگی‌ها مفیدتر است» (بقره: ۲۳۲).

۳-۷. آزادی جنسی مخالف طبیعت انسان

آزادی جنسی مانند حیوانات عمل کردن است؛ این‌گونه آزادی روش حیوانات است که احتیاجی به ازدواج و اختصاص ندارند. این در حالی است که فطرت بشر طوری سرشته شده است که با آزادی بی‌قید و شرط او منافات کامل دارد. خروج از مقتضای طبیعت و سنت خلقت به خیال بهره‌گیری هرچه بیشتر از لذای زندگی مادی از بزرگ‌ترین اشتباهات بشر است؛ زیرا هر کدام از این سرشته‌های طبیعی از اجزای بسیاری تشکیل شده و باید این اجزا در جای مخصوص خود قرار گیرد و با غرض و هدفی که طبیعت برای آن در نظر گرفته، سازگار باشد؛ در غیر این صورت او از راه طبیعت و مسیر خلقت منحرف گشته و نتیجه این انحراف، از بین رفتن هدفی است که برای آن آفریده شده است. اگر در بلاها و مصیبت‌های عمومی جهان امروز که انسانیت را به سقوط و انهدام تهدید می‌کند و بی‌نتیجه بودن تلاش‌های انسان برای رسیدن به آسایش و سعادت، تأمل کنیم؛ درک خواهیم کرد که یکی از مهم‌ترین عوامل این انحراف و گمراهی؛ آزادی افسار گسیخته و بی‌حد و نادیده گرفتن نوامیس طبیعت در زمینه زوجیت است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۷).

اما در پاسخ آنان که گمان کرده‌اند می‌توان این آثار شوم را با فکر و اندیشه از بین برد؛ باید گفت: امکان ندارد با فکر و اندیشه بتوان آثار شوم آزادی جنسی را از بین برد؛ زیرا فکر، وسیله و ابزاری

۳-۴. لازمه زندگی اجتماعی، محدودیت در آزادی‌های فردی هیچ‌کس تردید ندارد که آزادی مطلق انسان در اجتماع انسانی باعث به‌وجود آمدن اختلال در نظام اجتماعی می‌شود. اما این مسئله که آزادی فطری و مربوط به طبیعت بشر است، باعث نمی‌گردد که افراد برهم زدن نظم اجتماعی آزاد باشند؛ زیرا تنها آزادی یک مسئله فطری نیست؛ بلکه احتیاج به تشکیل اجتماع نیز امری فطری و جزو طبیعت انسان‌هاست و همین فطری و طبیعی بودن تشکیل اجتماع و موهبت شعور و اراده انسان، آزادی مطلق انسان را مقید و محدود می‌سازد؛ زیرا همان‌طور که اجتماع با نبود و بطلان اصل آزادی باقی نمی‌ماند، آزادی‌های فردی هم بدون قید و شرط قابل دوام نخواهد بود. پیکره اجتماع مانند یک بدن است؛ همان‌گونه که قوای یک فرد یکدیگر را محدود می‌کنند و بعضی از قوا به‌خاطر قوا دیگر از فعالیت دست می‌کشند اجتماع بشری هم که امری فطری است، هیچ‌گاه تشکیل نمی‌شود؛ مگر اینکه برخی از افراد، مقداری از آزادی خود را فدای دیگران کرده و به محدودیت تن در دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۵۰۵-۵۰۶).

۳-۵. اشتراک زنان با مردان در آزادی و اختیار

علامه طباطبائی در خصوص حدود آزادی زنان بر این باور است که به دلیل اشتراک زن و مرد در برخورداری از اصول مواهب وجودی، همانند اندیشه، اراده و اختیار، زنان در آزادی فکر و اراده و در داشتن اختیار، با مردان شریک هستند؛ به همان صورت که مرد در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی - بجز موارد ممنوع - آزادی و استقلال کامل دارد، زن نیز باید استقلال داشته باشد. دین مبین اسلام که مطابق با فطرت بشری است، این استقلال و آزادی را به کامل‌ترین وجه به زن هدیه داده است. زنان به برکت تعالیم اسلام مستقل و متکی بر خویش‌اند. تا پیش از ظهور اسلام، زنان هیچ اراده‌ای نداشتند و عمل آنان در گرو اراده مردان بود. اما با طلوع اسلام و رهنمودهای آن، عمل و اراده زن از مرد جدا گشت و در موارد بسیاری از تحت ولایت و قیمومت مرد درآمد و به مقامی دست یافت که در طول تاریخ هیچ جامعه‌ای، چنین مقامی به زن نداده بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۴).

۳-۶. اسلام پیشتان در اعطای آزادی به زنان

تردیدی نیست که اسلام پیشتان آزاد ساختن زن از بند اسارت بوده

اجتماع و محیط کار و فعالیت محل این گونه لذت‌ها باشد؟ اسلام طریق اول را توصیه کرده است و بر این اصل مهم تأکید دارد که محیط خانوادگی می‌بایست آمادگی کامل برای بهره‌مندی زوجین از یکدیگر را فراهم کند و محیط اجتماع باید تنها محیط کار و فعالیت بوده و لازم است در آن، از کامیابی جنسی از هر نوع که باشد، خودداری گردد.

استاد شهید مطهری بر این باور است که یکی از مسائل مهم اجتماعی امر ازدواج و تشکیل خانواده است. ازدواج تنها برای مصاحبت زن و مرد و برخورداری از لذت جنسی آنان نیست؛ بلکه هدف از تشکیل کانون خانوادگی ایجاد محل امن و توأم با آرامش برای پذیرایی از نسل آینده است؛ زیرا عواطف اجتماعی و انسانی در محیط خانواده رشد می‌کنند. سعادت نسل آینده به وضعیت خانواده امروز و روابط درون آن بستگی دارد (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۶۴۶-۶۴۹).

۳-۹. سرپرستی مرد در خانواده، سلب آزادی زن نیست
علامه طباطبائی در تفسیر آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) چنین بیان می‌دارد که قیمومت و سرپرستی مرد بر زن به معنای سلب آزادی از زن نیست؛ همچنین منظور این آیه سلب تصرف زن در ملک خود و سلب استقلال زن از حقوق فردی و اجتماعی خود نیست؛ بلکه از منظر اسلام زن مانند مرد استقلال و آزادی دارد و می‌تواند در کنار مرد از حقوق فردی و اجتماعی خود دفاع کرده و آن را حفظ کند. معنای صحیح و درست قیموم بودن مرد نسبت به زن آن است که مرد به دلیل اینکه هزینه‌های زندگی و مهریه زن را باید بپردازد تا از او بتواند استمتاع ببرد؛ پس بر زن نیز لازم است در همه چیزهایی که مربوط به مسائل جنسی مرد است از او اطاعت کند و همچنین ناموس او را در غیاب او حفظ کرده و در اموال شوهرش خیانت نکند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۴۵).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز معتقد است سرپرستی مرد به معنای مطلق بودن و رها بودن فرمان‌روایی مرد در محیط خانواده نیست؛ تا زن مانند برده مطیع و تسلیم او باشد و استقلال و آزادی از او سلب گردد. در هیچ‌یک از منابع معتبر اسلامی، چنین حقی برای مرد بیان نشده است؛ اما امکان دارد افرادی با استفاده از تشابهات و بدون توجه به مقیدات، محصنات و معارضات چنین حقی برای مردان قائل شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۰۹).

طبیعی برای برگرداندن به مسیر طبیعی هر چیزی است که از مسیر طبیعی خود خارج شده است؛ نه برای باطل کردن حرکت طبیعی و مطابق با خلقت آن چیز. بنابراین امکان ندارد با شمشیر طبیعت، خود طبیعت را از پای درآورد. به‌همین سبب، انسان امروزی هر چه می‌خواهد با نیروی فکر و اندیشه خود، مفساد اجتماع را اصلاح کند، وضعیت بدتر می‌شود و همین اصلاح نتیجه‌ای تلخ‌تر و بلایی دردناک‌تر را به دنبال می‌آورد (همان).

۳-۸. آزادی جنسی، مانع تکامل و سعادت نسل آینده بشر
طرفداران آزادی جنسی این ادعا را مطرح می‌کنند که آزادی جنسی در افراد، به حقوق افراد دیگر خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ تنها در جایی که پای تولیدمثل و فرزند به میان می‌آید، شوهر حق پیدا می‌کند و لازم می‌شود زن از باردارشدن از غیر شوهر قانونی خود جلوگیری کند؛ و این موضوع هم تا وقتی که علم ژنتیک و... وجود نداشت، لازم بود زن عفاف و تقوا را برای صیانت این حق، رعایت کند؛ ولی در جامعه پیشرفته امروزی دیگر چنین ضرورتی وجود ندارد!

برای پاسخ به این شبهه باید در دو مورد تحقیق شود:
اول: آیا آزادی را فقط آزادی دیگران و لزوم رعایت آن می‌تواند محدود کند؟
دوم: آیا روابط جنسی تنها از ناحیه حق اطمینان پدر و فرزند با حقوق اجتماعی ارتباط دارد؟

اما پاسخ قسمت اول: باید ببینیم آن چیزی که آزادی را به اصطلاح حق مسلم بشر قرار می‌دهد، چیست؟ برخلاف باور برخی از اندیشمندان غربی، مبنا و اساس حق آزادی و آنچه باعث می‌گردد رعایت آن لازم شود، میل و اراده فرد نیست؛ بلکه مبنای آزادی، استعدادی است که خداوند متعال برای سیر مدارج ترقی و تکامل، به انسان داده است. اراده بشر تا هنگامی محترم است که با استعدادهای عالی و مقدس درونی بشر هماهنگ باشد و انسان را در مسیر تعالی نگه دارد؛ اما در جایی که بشر را به سمت فنا و نیستی سوق دهد و استعدادها را از بین ببرد، دیگر محترم نیست. بنابراین علاوه بر آزادی‌ها و حقوق دیگران مصالح عالی خود فرد نیز می‌تواند آزادی او را محدود کند.

پاسخ قسمت دوم: بدون شک در ازدواج و تشکیل خانواده، تمتع و مسرت فردی وجود دارد؛ حال باید دید بهتر آن است که زن و مرد کانون خانوادگی را کانون خوشی‌ها و کامیابی‌های جنسی قرار دهند؛ یا

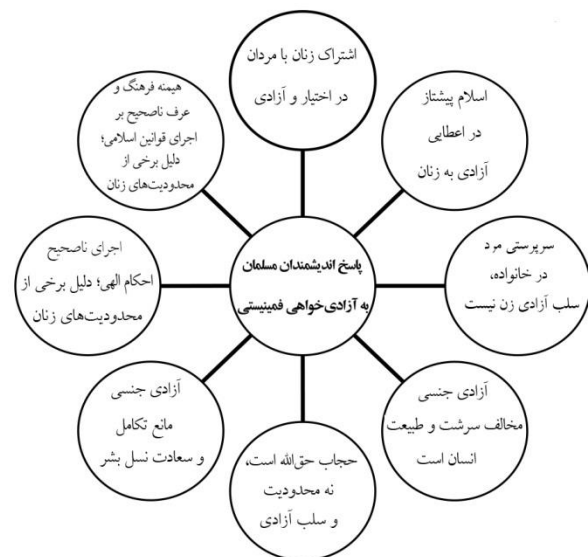
آینده بشر است، همانند آزادی‌های نامحدود و آزادی جنسی، به شدت مخالف است.

در بینش اسلامی همه انسان‌ها فارغ از جنسیت، از مواهب الهی به صورت یکسان برخوردار هستند؛ بنابراین در اختیار و آزادی نیز زنان و مردان با هم برابر هستند و اگر در برخی احکام الهی تفاوت‌های مشاهده می‌شود، محدودیت و مانعی برای آزادی جنس مؤنث نیست؛ بلکه خداوند حکیم با توجه به تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد، آنها را وضع کرده تا مسیر تکامل برای انسان‌ها مطابق با ویژگی‌های خاص هر جنس هموارتر گردد.

بنابراین از منظر متفکران اسلامی، انگاره آزادی خواهی موردنظر فمینیسم‌ها در جوامع اسلامی تصویری اشتباه است و از اساس موضوعیت ندارد؛ زیرا اسلام خود مدافع و مروج آزادی مطابق با طبیعت و فطرت انسانی است و در تشریح قوانین اسلامی توسط خداوند هیچ گونه تبعیض و ستمی به مرد و زن تحمیل نشده و اگر در جامعه‌ای هم نگاه فرودستی به جنس خاصی می‌شود، ناشی از قوانین آداب و رسومی قومی و قبیله‌ای نادرستی است که بر اجرای قوانین سایه افکننده و موجب سلب آزادی و نگاه فرودستی به جنس مؤنث در این نوع جوامع شده است.

نتیجه آنکه این سرپرستی برای مرد مزیت و فضیلت شمرده نمی‌شود؛ بلکه این یک کار اجرایی بوده و برای او وظیفه محسوب می‌شود؛ نه فضیلت! خلاصه آنکه اولاً قیومیت مرد نسبت به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد؛ ثانیاً این قیومیت معیار فضیلت نیست؛ بلکه وظیفه است؛ ثالثاً قیوم بودن زن و مرد در محور اصول خانواده است؛ گاهی زن قیوم مرد است و گاهی مرد قیوم زن؛ رابعاً این قیومیت طبق شرایط ضمن عقد قابل تحدید و یا واگذاری است.

نمودار پاسخ اندیشمندان مسلمان به آزادی خواهی فمینیستی



نتیجه‌گیری

اسلام موافق آزادی، بلکه ترویج‌کننده آن در جامعه است؛ اما آزادی که مطابق با طبیعت انسانی و برخاسته از حکمت و مصلحت‌اندیشی خالق یکتاست. در بینش اسلامی انسان موجودی محدود و اجتماعی است؛ لذا آزادی بدون محدودیت و قید و شرط مخالف سرشت انسان و همچنین مصالح جامعه است.

به عقیده برخی از اندیشمندان مسلمان، اختلافات موجود در حدود آزادی، ناشی از عدم آگاهی نسبت به مفهوم صحیح آزادی در اسلام است؛ از این رو به تبیین مفهوم واقعی آزادی می‌پردازند.

آنان مفهوم واقعی آزادی را رهایی از تمام قید و بندهایی که مانع رشد و تکامل انسان به سوی کمال است، بیان می‌کنند و تنها خالق انسان را شایسته تعیین حدود آزادی می‌دانند. بنابراین اسلام با آزادی‌های که مخالف طبیعت انسان و مانع تکامل و سعادت نسل

منابع.....

- اچ‌پورک، رابرت، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم مدرن در سرائیبه به سوی گومورا*، ترجمه الهه هاشمی حائری، تهران، حکمت.
- احمدی خراسانی، نوشین، ۱۳۷۸، *جنس دوم؛ نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن عربی*، تهران، توسعه.
- افشاری‌راد، مینو و علی‌اکبر آقابخش، ۱۳۸۷، *فرهنگ علوم سیاسی*، چ دوم، تهران، چاپار.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۳، *دانشنامه سیاسی*، چ دهم، تهران، مروارید.
- بصیرنیا، غلامرضا، ۱۳۸۱، *نسبت دموکراسی و مکتب‌های سیاسی*، قم، دفتر نشر معارف.
- پازرگاد، بهاء‌الدین، ۱۳۵۹، *تاریخ فلسفه*، تهران، کتابفروشی زوار.
- توحیدی، نیره، ۱۳۷۴، «جنس دوم؛ جنسیت، مدرنیت و دموکراسی»، *جنس دوم*، ش ۳، ص ۱۰۵-۶۵.
- _____، ۱۹۹۶م، *فمینیسم، دموکراسی و اسلام‌گرایی*، لس‌آنجلس، کتاب سرا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *نسیم اندیشه*، چ چهارم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳ الف، *زن در آینه جمال و جلال*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳ ب، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳ ج، *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۷، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۸، *ولایت فقیه (ولایت فقاقت و عدالت)*، چ نوزدهم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده، ابوالحسن و دیگران، ۱۳۹۴، «تقد و بررسی مبانی فکری و شاخصه‌های فمینیسم اسلامی»، *انسان پژوهی دینی*، سال دوازدهم، ش ۳۴، ص ۲۲۸-۲۰۷.
- حکمت‌منش، غلامعباس، ۱۳۸۲، *آزادی و زنان*، تهران، گلبرگ.
- داورپناه، زهرا، ۱۳۹۹، «فمینیسم لیبرال و حقوق دینی زنان مسلمان: مناسبات سیاست، جنسیت و دین»، *سیاست متعالیه*، ش ۲۹، ص ۳۱۸-۲۹۷.
- دولتی، غزاله و دیگران، ۱۳۸۸، *بررسی مبانی فلسفی و اخلاقی و کلامی آثار علمی فمینیسم*، تهران، معارف.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۳، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲ الف، *آزادی و دموکراسی از دیدگاه اسلام و لیبرالیسم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲ ب، *نقد مبانی سکولاریزم*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی، ۱۳۷۹، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، دارالتقلین.
- ساندل، مایکل، ۱۳۷۴، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، «آزادی عادلانه»، *کیان*، ش ۵۱، ص ۱۰-۴.
- شاپیرو، جان سالوین، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم معنا و تاریخ آن*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز.
- شفیعی سروسرستانی، ابراهیم، ۱۳۹۶، *جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان*، قم، طه.
- شهیدیان، حامد، ۱۳۷۵، «چرا تشکل مستقل زنان؟»، سوئد، آرشیو مجله *آوای زنان*، ش ۲۵.
- _____، ۱۳۷۸، *جنس دوم؛ نسبی‌گرایی فرهنگی و ستم جنسی*، تهران، توسعه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- عقدائی، نفیسه، ۱۳۹۶، *جریان‌شناسی فمینیسم اسلامی و رویکرد آن به نظام خانواده*، تهران، نظری.
- عمار، محمد، ۱۳۸۸، *جنس‌های آزادی‌بخش زنان*، ترجمه عبدالظاهر سلطانی، مشهد، حافظ ابرو.
- قنبری، آیت، ۱۳۸۳، *نقدی بر ارومانیسم و لیبرالیسم*، قم، فراز اندیشه.
- قهرمانی، مهوش، ۱۳۷۶، *جامعه مدنی و خانواده هسته‌ای*، تهران، فرهنگ توسعه.
- کافی، مجید، ۱۳۸۲، «گذری بر فمینیسم ایرانی»، به اهتمام هادی و کیلی، در: *مجموعه مقالات همایش علمی اسلام و فمینیسم*، مشهد، نهاد رهبری در دانشگاه فردوسی.
- کشاوری، ناهید، ۱۳۷۵، «فمینیسم اسلامی»، آمریکا، آرشیو اسناد اپوزیسیون ایران، *راه آزادی*، ش ۴۶، ص ۱۲-۱۳.
- کلیم، تونی، ۱۴۰۰، *تاریخ سیاسی زنان: مبارزه طبقاتی و آزادی‌خواهی زنان*، ترجمه نیکزاد زنگنه، تهران، افکار جدید.
- کوئین، آنتونی، ۱۳۷۴، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، به آور.
- کوهی، کمال و دیگران، ۱۴۰۰، «فمینیسم و لیبرالیسم»، در: *همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران*.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *اخلاق در قرآن*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *نظریه حقوق اسلام*، تحقیق محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی‌نیا، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *مجموعه آثار (اخلاق جنسی)*، چ سوم، تهران، صدرا، ج ۱۹.
- _____، ۱۳۶۷، *مجموعه آثار (پانزده گفتار: نجات و آزادی بشر)*، چ سوم، تهران، صدرا، ج ۲۵.
- _____، ۱۳۷۶، *گفتارهای معنوی*، تهران، صدرا.
- مولر اکلین، سوزان، ۱۳۸۲، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه ن، نوریزاد و مونتریال، تهران، قصیده سرا.
- نفیسی، علی‌اکبر، بی‌تا، *فرهنگ نفیسی*، تهران، خیام.
- هام، مگی و سارا گمبل، ۱۳۸۲، *فرهنگ نظریه فمینیستی*، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، توسعه.
- Woodhead, Linda, 2003, "Feminism and the Sociology of Religion: from Gender-blindness to Endearred Difference", in *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (ed), Richard K. Fenn, Malden, USA, Blackwell Publishing.

the verses of the Holy Qur'an and their interpretations. Eating haram food falls into two categories: first, eating things that are intrinsically haram such as animals with forbidden meat, carrion and blood. There are also some other cases of appropriating and eating things that are not intrinsically haram, but because of not having a valid and legitimate relationship with the person eating haram food, the Shariah does not consider all the ways of acquiring it as halal. Therefore, appropriating or eating them is haram non-essentially, like usury, bribery and selling underweight. The research results show that consuming haram makes the person face some challenges legislatively such as losing one's religious and divine nature, obeying the actions and goals of the Satan, denying and not believing in the Day of Judgment. It also causes existential challenges such as harming the body and corrupting it, Loss of intellect, hard-heartedness, suffering from different calamities, sudden death and being deprived of offspring.

Keywords: the Qur'an, eating haram food, effects (consequence), legislative, existential.

A Critical Review of Feminist Libertarianism in Islamic Communities with Emphasis on the Views of some Muslim Thinkers

✉ **Jalileh Salehi** / MA in Islamic Philosophy and Islamic Speculative Theology (Kalam), Ferdowsi University of Mashhad

jalilesalehi@gmail.com

Muhammad Ali Watandoost / Assistant Professor of Philosophy and Islamic Speculative Theology (Kalam), Ferdowsi University of Mashhad

Ma.vatandoost@um.ac.ir

Received: 2023/04/08 - **Accepted:** 2023/07/06

Abstract

Feminists see women in inferior positions compared to men and call for freedom and equality to get rid of this discrimination. Following this school, some Muslim dissidents believe that due to the existence of patriarchal laws of Islam, Muslim women have been deprived of freedom, and to eliminate this discrimination, it is necessary to reduce the authority of religion in the social arena, so they started reconsidering the Islamic laws in this regard. Using the descriptive-analytical method and critical approach, the present research attempts to review and evaluate this idea. It is concluded that libertarianism, in the sense that feminists are looking for, is incompatible with the laws of the Islamic system, which are derived from divine revelation and are in accordance with human nature. In fact, the misunderstanding of some dissidents is due to a misunderstanding of Islamic teachings.

Keywords: feminism, Islam, libertarianism, women, Muslim thinkers.

Finally, it is stated that, in general, hijab and chastity are of such importance in the field of Persian literature that Samarkandi quoted Ibn Sina, in four prosodic essays, as saying that a skilled doctor treated a maid because of the shame of removing the hijab, and Muhammad Aufi mentioned in Jame al-Hakayat that an Alavi girl sacrificed her life to preserve her chastity.

Keywords: Persian literature, hijab, chastity, modesty, taking refuge in God, virtue, zealously.

The Position of Consciousness in Sociological Theories with Emphasis on the Two Approaches of Holism and Interpretivism

Majid Mufid Bojnurdi / MA in the Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Uloom University 3011367@gmail.com

Received: 2023/05/12 - **Accepted:** 2023/07/21

Abstract

The issue of man's consciousness became the focus of discussion in sociological theories when holistic theories by August Comte, Durkheim, functionalists, etc. ignored this element in the study of society and caused the formation of interpretive approach and emphasis on the importance of consciousness in sociology. The two opposing approaches of holism and interpretivism are present in most of the sociological theories. Using the analytical method and aiming at identifying the shortcomings of these two approaches in the analysis of consciousness, the present research examines this issue in the theories arising from them and offers a critical evaluation from the perspective of Islamic philosophy. With their naturalistic approach, holistic theories exclude consciousness from sociological analysis and look for the underlying factors that shape consciousness. The interpretivists, who start from consciousness and emphasize on the agency of the mind and understanding of the doer believe in the dominance of society over consciousness and favor a kind of idealism. Without favoring idealism, the Islamic philosophy analyzes consciousness and its central position in social theory with topics such as the union of knowledge, knower and known and the separation of perception and the substantial motion of the soul, and deals with the analysis of consciousness and its focal position in social theory. The nature and existence of society and social theorization depends on the analysis of this basic element.

Keywords: consciousness, interpretivism, holism, sociological theory, Islamic philosophy.

Investigating the Effects and Consequences of the Development and Legislation of Eating Haram Food from the Perspective of the Holy Qur'an

✉ **Hasan Noormohammadi** / The Highest level of the Qum Seminary and MA in the Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Uloom University hasannornor66@gmail.com

Muhammad Mahdi Firouzmehr / Assistant Professor of Interpretation, Research Center for the Qur'anic Sciences and Culture, Qum m.firoozmehr@gmail.com

Received: 2023/05/14 - **Accepted:** 2023/07/20

Abstract

Human happiness and health are among the important issues discussed in the Holy Qur'an. On the other hand, in today's society, the happiness and health of the contemporary man is given more attention due to the existence of various harms and threats. Therefore, eating haram food and its consequences are among the factors that affect the happiness and health of people, especially in today's world. The present paper examines the concept of eating haram food from the perspective of the Qur'an and explains its consequences existentially and legislatively by relying on the verses of the Qur'an. This issue is investigated using the descriptive-analytical approach and referring to

solution is law mixed with ethics; therefore, it has imposed some conditions on divorce including special moral restrictions such as goodness, beneficence, piety, avoiding maltreatment and abuse, etc. The second group of moral recommendations in divorce is related to after the divorce, so that the complications caused by it are reduced or the ground is paved for returning to married life.

Keywords: divorce, ethic of divorce, retain the wife with honor, separate from wife with grace.

Examining the Concept of Online Cheating and its Effects on the Family Institution

✉ **Muhammad Reza Shakiba** / Ph.D. Student of the Philosophy of Education, Isfahan University

mohammadrezashakiba9@gmail.com

Haider Ismailpour / Assistant Professor, the Department of Educational Sciences, Payam Noor University, Neiriz Branch

haydar592001@yahoo.com

Received: 2023/05/08 - **Accepted:** 2023/07/16

Abstract

The age of Internet and cyberspace is progressing and expanding at an uncontrollable speed. All regions of the world are definitely dealing with the Internet, and life without internet will be full of problems. Internet has also created issues and problems for the valuable institution of the family. One of these issues is online cheating, which leads to secret relationships of one or both spouses outside of marriage with another person through the Internet and virtual space. The present study was conducted with the aim of investigating online cheating and its effects on the family institution. According to the purpose of the research, descriptive method is used. The research results showed that online cheating causes a decrease in intimacy and leads to coldness in couples' relationships, as well as emotional divorce, distrust and cynicism between couples. Competent authorities should regard it necessary to take measures for treating and preventing this problem.

Keywords: Internet, online cheating, infidelity, family, couples.

Immunity from the Harm of Being Hijabless and Unchaste Based on Persian Literature

Parveen Javadi / Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Khurramabad Branch

✉ **Farshad Mirzaei Mutlaq** / Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Khurramabad Branch

mirzaei.farshad@yahoo.com

Ali Fardad / Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Khurramabad Branch

Received: 2023/04/25 - **Accepted:** 2023/07/21

Abstract

In order to promote the Islamic way of life, many experts in the area of the noble Persian literature have relied on religious teachings and provided many solutions in their poetry and prose to stay safe from the harms of being hijabless and unchaste. Using the library method and descriptive-analytical approach, this paper investigates some examples of promoting chastity and hijab in some Persian poetry and prose texts. Solutions for immunity from the harm of being hijabless and unchaste in society will be presented from the Haft Paikar of Nizami, The Bostan of Saadi, Four prosodic essays of Samarqandi, Tarikh-e Beihaqi, The Divān of Hafez and Sanai's Hadiqah al-Haqiqah. The findings of the present research include highlighting the culture of hijab and chastity, emphasizing the fear of God, taking refuge in God, recommending parents to be wise, firm and vigilant in protecting the young generation, giving awareness to the youth, showing the value of natural beauty, the virtue of women and introducing "zealousness" as a valuable feature.

Analyzing the Indicators of Population from the Point of View of Allameh Misbah Yazdi

Muhammad Nasser Saqqa-e Biria / Assistant Professor of Psychology, the IKI

birial390@gmail.com

Received: 2023/04/09 - **Accepted:** 2023/07/09

Abstract

Using library method and content analysis, this article seeks to analyze the characteristics of the issue of population from the point of view of Allameh Misbah Yazdi, including the nature of population and its relationship with other sciences, Islam's view on population growth, the factors influencing the emergence of the population problem in Iran, and the way to overcome this problem. The results show that from Allameh Misbah Yazdi's point of view, 1. The issue of population has an interdisciplinary nature and is related to the sciences of demography, sociology, economics and jurisprudence; 2. The desirability of reproduction is in accordance with the philosophy of creation; it is a theological principle that is almost self-evident according to the narrations; 3. The factors effective in the emergence of the population problem include the conspiracy of foreign enemies, the mistakes of clerics, the mistakes of statesmen, scientific backwardness, and the spread of the global convenience culture; 4. Determining the method at the beginning, examining different aspects of the issue, paying attention to the role of multiple factors, summarizing and prioritizing the problems are necessary steps in this regard; 5. The strategy for solving the population problem, planning to strengthen the foundations of sciences related to the population problem, especially demography, sociology of population, economics of population and jurisprudence of population; exposing the enemy's conspiracies, enlightening criticism of feminism's war against family, as well as programs to strengthen religiosity, especially the strengthening of belief in family values in the field of childbearing and child rearing are concluded from Allameh Misbah Yazdi's collection of views. The seminaries have an outstanding role in carrying out cultural research and educational activities and presenting the results and correct analysis.

Keywords: population, population of Iran, indicators, Allameh Misbah Yazdi.

Moral Recommendations about Divorce from the Perspective of the Qur'anic Verses and Traditions

Ismail Chiraghi Kutiani / Assistant Professor of Sociology, the IKI

esmaeel.cheraghi@gmail.com

✉ **A'zam Shiri** / Ph.D. Student of Women's Rights, the University of Religions and Denominations

azamshiri@gmail.com

Received: 2023/05/15 - **Accepted:** 2023/07/18

Abstract

Throughout history, divorce has been considered as a solution for coping with marital problems; but the way to deal with it is different from society to society. Nowadays, divorce is mentioned as a stressful and threatening factor for the family as well as a "social damage" that requires a different treatment, which from the Islamic view, is the fusion of rights and moral recommendations in divorce. In this research, data has been collected using the library and descriptive-analytical methods. In the process of analyzing the verses and narrations related to divorce, we found that Islam proposes two stages for these recommendations, so the moral recommendations related to divorce can be divided into those during the divorce and those after the divorce. In the first stage, it is recommended to couples with problems in married life to solve the problem with patience, forgiveness, tolerance and clemency; but if, for any reason, patience does not work, divorce will be the only solution for ending the conflicts. At this stage, Islam's

ABSTRACTS

The Confrontation of Belief and Unbelief

Ayatullah Allameh Muhammad Taqi Misbah Yazdi

Abstract

This paper deals with the criteria of moral values from the point of view of Islam and other schools of ethical thought and the conditions in which these values are proven. Moral values have different levels and can be favorable and unfavorable, positive and negative. Everyone must know the rules and quorums Islam has set for moral values and organize their plans accordingly. The quorum of values is considered as support for and prerequisite of the main values. Some of the levels are specific to the prophets and special Friends of God, which people like us are unable to understand, but many levels of values can be understood and defined and their requisites can be enumerated. Faith in God is the soul of all the values accepted by Islam. The value of each work is determined by the faith in it. Of course, faith has a subtle difference with knowledge; knowledge is achieved by discovering the realities - although without choice or effort - but there is an element of choice in faith; that is, after knowledge, man must accept it and adhere to its principles. Therefore, faith may not exist despite the existence of knowledge, just as Pharaoh knew that Moses was a prophet, but said: " I know of no other god for you but myself. " (Qisas: 38) or "I am your Lord, the Highest" (Nazi'at: 24).

Keywords: faith, unfaith, the confrontation of faith and unfaith, the levels of faith.

Ayatullah Misbah Yazdi's Approach to Women's Gender and Family

Mehri Imani / Level 4 of Family Jurisprudence (Fiqh), Jami 'at al-Zahra

mhryaimani098@gmail.com

Received: 2023/04/05 - **Accepted:** 2023/07/19

Abstract

One of the highly controversial issues today is concerned with the rights and duties of men and women. Some believe that femininity and masculinity are mentally-positated roles given to people by society. Using library and descriptive-analytical methods and based on Ayatollah Misbah Yazdi's theological and ijtihad approach to the issue of the gender and family, this paper seeks to prove the truth of the male and female gender based on the spiritual and physical differences and address the effects of these differences resulting in different rights and duties for each of the two sexes. The findings of the research indicate that these differences never mean women's oppression or men's superiority. Male and female sexes are the same in human truth and spirit, and their only difference is in the physical and mental aspects. God has determined mutual rights and duties for their evolution according to these differences and provided the path of perfection and happiness for all human beings.

Keywords: gender, woman, family, rights, duties.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 32, N. 5, Special of Sociology, Aug 2023

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Sociology Department: Muhammad Fooladi

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamli (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383