



سخن‌جامعه

فصلنامه علمی - اطلاع رسانی

جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) استان تهران

سال چهارم / شماره هفتم / زمستان ۱۳۹۴

تحت نظارت دبیرخانه منشورات

معاونت پژوهش حوزه علمی استان تهران

صاحب امتیاز: جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) استان تهران

مدیرمسئول: حجت الاسلام و المسلمین محمدرضا کرباسی

سرمدیر: حجت الاسلام و المسلمین امیر حسن رفیعی

هیئت تحریریه:

یونس صفری.....استادسطح یک حوزه
 صدیف سالمی.....استادسطح یک حوزه
 حجت صفری.....استادسطح یک حوزه
 امیر حسن رفیعی.....استادسطح یک حوزه
 علی علی پور.....طلبه‌ی سطح دو حوزه
 هادی چراغ پور.....طلبه‌ی سطح دو حوزه
 بهنام آذری.....طلبه‌ی سطح دو حوزه

براساس مجوز شماره ۵۱۵۹ / ۹۰ / ۵ مورخ ۱۳۹۰/۰۴/۱۵ کمیته‌ی نظارت و ارزیابی شورای منشورات معاونت پژوهش مدیریت حوزه علمی استان تهران؛ نشریه‌ی سخن جامعه وابسته به جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) موفق به اخذ درجه‌ی علمی - اطلاع رسانی گردیده است.

طراح و صفحه آرا: سعید منیری

برگردان به انگلیسی: ش.م

نشانی: تهران، خیابان شهید رجایی، تقاطع اتوبان آزادگان

جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع)

تلفکس: ۰۲۱-۵۵۰۰۳۳۷۱

کد پستی: ۱۸۳۹۹۶۳۳۷۳

نشانی الکترونیک فصلنامه:

www.jea.ir

sokhanejameeh@jea.ir

رایانامه دبیرخانه منشورات استان: Manshoorat@yahoo.com

سایت معاونت پژوهش استان: pajoohesh.howzhtehran.com

شمارگان: ۳۰۰ نسخه

راهنمای نگارش

مشخصات کلی مقالات

۱. محتوای مقاله، در راستای علوم اسلامی و مرتبط با موضوعات مطرح شده از سوی فصلنامه باشد.
۲. مقاله باید علمی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتابشناختی معتبر باشد.
۴. مقاله پیش از این، در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده و یا به طور همزمان به مجلات دیگر ارسال نشده باشد.
۵. مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تهیه شده باشد.
۶. معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور، پس از عبارت مربوطه، داخل پرانتز درج شود.
۷. مقاله پس از تایپ (در محیط Word) در برگه A4 و همراه با سی‌دی مربوطه به دفتر فصلنامه فرستاده شده و یا تنها فایل آن به نشانی پست الکترونیکی فصلنامه ارسال گردد.
۸. مقاله با رعایت محورهای مندرج در راهنمای نگارش، تدوین شده باشد.
۹. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می‌باشد.
۱۰. حق رد یا قبول مقاله و نیز ویرایش و تلخیص آثار اسالی برای فصلنامه محفوظ است.

راهنمای نگارش مقاله

۱. ساختار مقاله شامل موارد ذیل می‌باشد:
 - الف) عنوان مقاله: روشن، گویا، جامع، مانع و تا حد امکان مختصر و ناظر به محتوا باشد.
 - ب) نام نویسنده یا نویسندگان (به علاوه مرتبه علمی، محل خدمت، نشانی و کد پستی محل سکونت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیک)
 - ج) چکیده مقاله: متنی کوتاه بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ کلمه که دربردارنده مسئله اصلی، شیوه تحقیق و نتایج مقاله است.
 - د) کلیدواژه‌گان: واژه‌های اصلی و کلیدی مقاله را بین ۳ تا ۱۰ واژه دربرمی‌گیرد.
 - ه) متن مقاله: شامل مقدمه (مشتمل بر تشریح مسئله، پیشینه و روش تحقیق و فرضیه‌ها)، بررسی ادبیات، ارائه یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری (گزارشی دقیق از دستاوردها و نوآوری‌های پژوهش) می‌باشد.
 - و) منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه و به صورت الفبایی در پایان مقاله ارائه شود.
۲. باورقی‌های توضیحی در انتهای مقاله آورده شود.
۳. روش ارجاع به صورت ارجاع درون متنی است: نام نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹)؛ (Weber، ۲۰۰۰: ۲۴۵)؛ (النمل: ۱۱)؛ (نهج البلاغه: حکمت ۳).
۴. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از چند اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا از یکدیگر متمایز می‌شوند: (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۵۴)؛ (مطهری، ۱۳۸۶ ب: ۱۳۱).
۵. پس از تمام ارجاعات، مشخصات منبع به طور کامل ذکر گردیده و از به کار بردن کلماتی؛ مانند «همان»، «همو»، «پیشین»، «ibid» و نظایر آن‌ها خودداری شود.
۶. منابع در پایان مقاله بدین صورت آورده شود:
 - الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر. نصرآبادی، عبدالله. (۱۳۸۳)، درآمدی بر مبانی جامعه‌شناسی دینی، قم: شفق.
 - ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه. شاملی، نصرالله. (۱۳۹۰)، «زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۳۰.
 - ج) مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل نشر: نام ناشر، شماره جلد.
 - د) نسخه خطی: زاهد رواجکی، سیف‌الدین ابونصر احمد بن حسین (ف ۵۴۹ق)، لطائف التفسیر، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نمره مسلسل ۴۶۶ [نسخه خطی]؛ تألیف: ۵۱۹ق، تاریخ کتابت: ۸۸۱ق.

فهرست مطالب

سخن نخست

۵.....امیر حسن رفیعی.....

تفاوت موضوع فلسفه با موضوع عرفان نظری

۷.....بهنام آذری.....

قسامه در نظام قضایی اسلام

۱۹.....سجاد خورشید.....

همجنس‌گرایی و تطابق یا عدم تطابق آن بر طبیعت انسانی

۳۱.....محمدامین صلواتی.....

واکاوی برخی دلایل قرآنی و عقلی پیرامون وجود امام زمان عجله تعالی فرجه

۵۹.....حسین مؤمنی.....

کنشهای اجتماعی مترفین از منظر قرآن

۷۳.....رسول رستم‌خانی - امیر محسنی.....

معیارهای ازدواج از دیدگاه اسلام

۸۷.....محمد امامی.....

اشتراکات و تفاوت های زن و مرد از نگاه اسلام

۹۷.....یاسر دالوند.....

۱۱۳.....Abstracts

سخن نخست

امیر حسن رفیعی*

با نگاه به تاریخ پر افتخار حوزه‌های علمیه جهان تشیع و تربیت یافتگان این مکتب به عنوان مهم‌ترین مرکز علمی اثر گذار در تمدن سازی اسلامی، آنچه موجب تمایز این مرکز علمی از دیگر مراکز همسو شده است تلاش در جهت پرورش و تربیت علمی افراد در سایه ایجاد فضای مناسب مباحثه و مناظره و تبادل نظر در عرصه‌های مختلف بوده است که توانسته با رویکرد تحقیق و پژوهش و با بهره‌گیری از عقل در خدمت وحی متناسب با نیازهای فکری زمان خود در مسیر تولید علوم دینی به پیشرفت‌های معرفتی دست یابد. اندیشمندان و فقیهان شیعه پیوسته در راستای پاسخ‌گویی به نیازهای جهان اسلام از هیچ کوشش محققانه فروگذار نکرده‌اند نمونه برجسته چنین کوشش‌هایی، انقلاب اسلامی ایران است. اما باید توجه داشت که موقعیت انسان معاصر و پیچیدگی‌های روابط و ساختار زندگی او و همچنین حجم‌های شبهات تئوری و عینی در جهان کنونی که توانسته دگرگونی عظیمی را در جهان بینی و نگرش‌های انسان معاصر پدید آورد، رسالت حوزه‌های علمیه را در مقام پاسخ‌گویی به نیازهای عمیق جهان اسلام نسبت به گذشته، سنگین‌تر کرده است.

اکتفا کردن به یک نظام آموزش حافظه محور در حوزه‌های علمیه با رویکرد القاء یک طرفه حجم عظیمی از معلومات و معارف دینی، بدون توجه به پرورش و تربیت علمی طلاب و نقش آن‌ها در فرآیند رشد علمی، در راستای انجام این رسالت خطیر، فوق‌العاده چالش‌زا و بحران‌آفرین خواهد بود. در واقع نباید به معرفت‌های دینی گذشته بسنده کنیم ولی در عین حال باید به مرزبندی‌های روشی

که در طول هزار سال گذشته، پرچمداران فرهنگ شیعه کاملاً به آنها توجه داشتند، توجه کرده و با حفظ این جهت گیری به سمت تکامل علوم دینی برویم. زیر بنای توسعه و حرکت به سوی تعالی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و... امر بسیار مهم پژوهش است. به یقین می‌توان گفت روحیه جستجوگری و کنجکاوی و در نهایت پژوهش، کلید تحرک و پویایی حوزه‌های علمیه خواهد بود که در حال حاضر به صورت یک فعالیت جنبی در کنار نظام آموزشی مدون حوزه علمیه مورد توجه قرار گرفته است و فقدان این امر مهم در هر مرکز علمی بنا به فرمایش رهبری ^{زیدعزه} نتیجه‌اش یک جا ایستادن و در جا زدن و با دنیای پیرامون خود به تدریج بیگانه شدن است.

البته با وجود فعالیت‌ها و موفقیت‌های بسیاری که در عرصه پژوهش در قالب تأسیس مراکز تخصصی و پژوهشکده‌های مختلف صورت گرفته است به طور خلاصه می‌توان گفت در حاشیه بودن پژوهش و نگاه غیر سیستمی و فردی به این عرصه از چالش‌های اساسی حوزه‌های علمیه می‌باشد.

این در حالی است که حوزه‌های علمیه با تقاضای مکرر جهان اسلام مواجه است و امروز هزاران پرسش اقتصادی، سیاسی، قضایی، حقوقی و اجتماعی روی میز پژوهش حوزه علمیه است و این امر رسالت طلاب جوان و حوزه‌های علمیه را بیش از گذشته سنگین می‌کند.

بنا به فرمایش رهبر فرزانه در جمع نخبگان حوزوی، حوزه علمیه باید علم محور بوده و با هدف ایجاد مرکزی، پرسش آفرین، آزاد اندیش و مجتهد پرور و برخوردار از ارتباط فعال با جوامع علمی داخل و خارج از کشور، جهت دهنده و فکر ساز در حوزه علوم انسانی، باشد و این زمانی محقق خواهد شد که عنصر پژوهش به صورت یک اصل در مجموعه کارها مورد توجه قرار گیرد.

تفاوت موضوع فلسفه با موضوع عرفان نظری

بهنام آذری*

چکیده

یکی از مباحث مهم در یک علم، بررسی رابطه آن علم با علوم دیگر است. از آنجا که موضوع فلسفه و عرفان «وجود» یا «موجود» است، بررسی تمایز و تشابهات این دو علم ضروری است تا از تداخل مباحث جلوگیری شده و نوع ارتباط این دو نیز روشن گردد. این نوشتار، با استفاده از روش کتابخانه‌ای به دنبال شرح و تبیین تفاوت و شباهت‌های این دو علم می‌باشد. فلسفه به احکام کلی وجود می‌پردازد. حال اگر همه این ویژگی‌ها، یعنی احکام کلی همه یا اکثر موجودات، و نیز احکام جزئی همه موجودات در یک علم جمع گردد، این علم همان «فلسفه» به معنای عام است که شامل همه علوم حقیقی می‌گردد، و می‌تواند فلسفه اعم، در مقابل فلسفه اخص، نامیده شود. موضوع فلسفه اعم عبارت از «مطلق وجود»، یعنی همه موجودات و همه احکام، چه احکام کلی و چه احکام جزئی، ولی موضوع فلسفه اخص، «موجود مطلق» است که به هر موجودی تنها از نظر احکام کلی و عام آن می‌پردازد و شامل احکام جزئی موجودات نمی‌گردد. در واقع، احکام جزئی هر موجود در علم خاصی مثل فیزیک، ریاضی، زیست‌شناسی و حتی خداشناسی بررسی می‌شود. حال اگر موضوع عرفان، خداوند باشد و عقیده عرفا این باشد که وجود منحصر در حضرت حق است و همه این عالم مظاهر و تجلیات این حقیقت واحد هستند، آن‌گاه همه علوم در واقع توصیف‌گر حق تعالی خواهند شد. از این رو می‌توان موضوع عرفان را «مطلق الوجود» برشمرد؛ با این توضیح، عرفان همچون فلسفه اعم خواهد بود که تنها تفاوتش با آن، در نوع نگاهش به هستی می‌باشد.

کلیدواژه

فلسفه، عرفان نظری، علم، عرض، واسطه.

مقدمه

فلسفه و عرفان دو علم مجزی از یکدیگر هستند که در عین تفاوت در برخی موارد مشترکاتی نیز با هم دارند؛ از آنجا که موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» دانسته شده و از سوی دیگر، همین تعبیر در مورد عرفان نیز بکار رفته است، این سوال قابل طرح است که فلسفه و عرفان چه تفاوتی باهم داشته و وجه تمایز آنها چیست؟ در این نوشتار، با استفاده از روش کتابخانه ای به بررسی این موضوع پرداخته شده است.

تعاریف

تفاوت: تفاوت الشیئان اختلفا و تباعد ما بینهما: تفاوت دو چیز یعنی اختلاف و فاصله میان آن دو بودن (معلوف، ۱۳۸۴: ص ۵۹۸).

فلسفه: الکلمه یونانیه مرکبه فی الاصل من فیلیا ای محبه، و سوفیا ای الحکمه فیکون تاویلها «محبه الحکمه»: ریشه این لغت یونانی می باشد و در اصل از فیلیا به معنای دوستداری، و سوفیا به معنای دانایی تشکیل شده است. در نتیجه، فیلسوفیا به معنای دوستدار دانایی می باشد و فلسفه، که مصدر جعلی عربی است، به معنای فیلسوفی گری است (معلوف، ۱۳۸۴: ص ۵۹۳).

عرفان: یدل علی سکون و الطمأنینه. تقول: عرف فلان فلانا عرفانا و معرفه، و هذا امر معروف، وهذا یدل علی ما قلناه من سکونه ایله، لان من انکر شیئا توخّش منه و نبا عنا. براساس این تعریف، عرفان بر سکون و آرامش دلالت دارد، و اینکه ما عرفان را به معنای شناخت می گیریم از این جهت است. موضوع علم: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». یعنی موضوع هر علمی، عبارتست از آن چیزی است که در آن از احوالات و عوارض ذاتیه آن بحث می شود. یعنی محور مباحث علم و نقطه مرکزی مسائل علم می باشد، و هر مسئله ای از مسائل علم به زاویه ای از زوایا و ابعاد آن می پردازد. مثلا در علم نحو از احوالات کلمه و کلام گفتگو می شود. پس موضوع علم نحو، کلمه و کلام است. در علم منطق از احوالات معرف و حجت یا تصور موصل و تصدیق موصل بحث می شود. پس موضوع منطق، معرف و حجت است. و ...

عوارض ذاتیه

قبل از تعریف عوارض ذاتیه، لازم است که این عبارت اندکی تحلیل شود؛ عوارض جمع عارض بوده که در مقابل ذاتی باب ایساغوجی می باشد. به قول قطب الدین رازی: «المحمول علی الشیء الخارج عنه». و به عبارت دیگر، مطلق چیزی که خارج از ذات و ذاتیات شیء «جنس و فصل» است و بر آن شیء حمل می شود.

ذاتیه نیز معانی مختلفی دارد که مرحوم مظفر در بحث برهان به پنج معنا برای ذاتی اشاره کرده اند و

از نظر مشهور، ذاتی در مقابل غریب است، ولی از نظر آخوند، معنای دیگری دارد. برای عرض به معنای مذکور هفت قسم ذکر کرده‌اند:

۱. عرضی که بدون هیچ واسطه‌ای بر معروض عارض می‌شود. مانند لوازم ذات و ماهیت از قبیل زوجیت برای اربعه، فردیت برای ثلاثه ... که خود ذات اقتضای این عوارض را دارد و چیزی واسطه در این عروض و اتصاف و حمل نیست.

۲. عرضی که به واسطه امر مساوی داخلی (مساوی با معروض و داخل در ذات معروض باشد) بر معروض عارض می‌شود، مانند تکلم که به سبب ناطق بودن بر انسان حمل می‌شود و انسان به علت ناطق بودن متکلم است.

۳. عرضی که به واسطه امر اعم داخلی بر معروض عارض می‌شود، مانند مشی که به سبب حیوان بودن بر انسان حمل می‌شود و انسان چون حیوان است، ماشی است. شق دیگری که واسطه یک امر اخص داخلی باشد وجود ندارد، زیرا امر داخلی یا جنس است که اعم از معروض می‌باشد و یا فصل است که مساوی با معروض می‌باشد و نه اخص از آن.

۴. عرضی که به واسطه امر مساوی خارجی بر معروض حمل می‌شود، مانند ضحک که به سبب متعجب بودن بر انسان حمل می‌شود. و الانسان ضاحک لکونه متعجبا.

۵. عرضی که به واسطه امر اعم خارجی بر شیئی حمل می‌شود، همانند تعب و رنجی که به سبب مشی و راه رفتن بر انسان عارض می‌شود.

۶. عرضی که به سبب امر خارجی اخص بر معروض حمل می‌شود، مانند ضحک که به سبب ناطق بودن بر حیوان حمل می‌شود و می‌گوئیم بعض الحیوان ضاحک لکونه ناطقا.

۷. عرضی که به سبب امر مباین با معروض، بر معروض عارض می‌شود. مانند حرارت که به سبب نار یا شمس بر آب عارض می‌شود.

حال در دیدگاه مشهور، قسم ۱ و ۲ و ۴، به اتفاق کلمه از عوارض ذاتیه هستند. (لاستنادها الی ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر و اما العارض للجزء فلان الجزء داخل فی الذات و المستند الی ما فی الذات مستند الی الذات فی الجملة و اما العارض للامر المساوی فلان المساوی یکون مستندا الی ذات المعروض و العارض مستند الی المساوی الخارج و المستند الی المستند الی الشئی مستند الی ذلك الشئیء فیکون العارض ایضا مستندا الی الذات) و قسم ۵ و ۶ و ۷، به اتفاق کلمه از عوارض غریبه‌اند.

[لما فیها من الغرابه بالقیاس الی ذات المعروض لانها و ان كانت عارضه لذات المعروض الا انها لیست

مستندا الیها و فیها غرابه بالقیاس الی ذات المعروض فلم ینسب الیها بل سمیت اعراضا غریبه]

و قسم سوم مورد اختلاف است؛ قدام آن را از أعراض غریبه و متأخرین از اعراض ذاتیه دانسته‌اند. اما از دیدگاه مصنف تمام این اقسام سبعة از عوارض ذاتیه هستند و ذاتیه در مقابل غریبه نیست بلکه در

مقابل واسطه در عروض است.

بیان مطلب مقدمه:

واسطه از یک نظر به سه نوع تقسیم می‌شود: الف) واسطه در ثبوت، ب) واسطه در اثبات، ج) واسطه در عروض. اما واسطه در ثبوت، که همان علت وجود و ثبوت چیزی باشد، آنست که عرض حقیقتاً منسوب به ذی الواسطه باشد. مانند سیاهی که به صورت نسبت داده می‌شود، ولی به واسطه تابش خورشید به وجود آمده است. اما واسطه در اثبات یا علم یا تصدیق، آن است که چیزی واسطه برای علم ما به چیز دیگری باشد. مانند مشاهده دود، که واسطه علم ما به وجود آتش است. و اما واسطه در عروض یعنی در مجرد اسناد و حمل و مجازی، یعنی عرض حقیقتاً مال واسطه است، و مجازاً به ذی الواسطه مستند می‌شود؛ مانند اسناد جریان به میزاب به واسطه آب، اسناد حرکت به جالس سفینه به سبب حرکت خود سفینه و ... از این مقدمه بدست می‌آید که عرض که عارض بر معروض می‌شود یا بلاواسطه است و یا با واسطه در ثبوت است که شش قسم از اقسام هفتگانه مشهور را شامل می‌شود، و یا با واسطه در عروض است. از نظر مرحوم آخوند، عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد (چه واسطه در ثبوت داشته باشد و چه نداشته باشد). از این رو، تمام اقسام مذکور از عوارض ذاتیه‌اند. (محمدی خراسانی، ۱۳۹۱: ج ۱/ص ۲۰-۲۳).

علم فلسفه: فلسفه به احوال موجود، از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، می‌پردازد. مثلاً به اینکه آن موجود جسم است یا کم است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۱/ص ۱۳۰).

موضوع علم فلسفه

گستره و شمول فلسفه از هر علم دیگری بیش تر است، زیرا موضوع آن، که «موجود» است، از عام ترین موضوعات بوده و همه چیز را شامل می‌شود. به همین دلیل، همه علوم در اثبات وجود و تحقق موضوعشان نیاز به فلسفه دارند ولی فلسفه در اثبات وجود و تحقق موضوع خود، به هیچ علمی نیازمند نیست، چرا که موضوع آن «موجود عام» است که هم تصورش بدیهی بوده و هم تصدیقش. زیرا تحقق و واقعیت همان موجود، یعنی موضوع فلسفه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱/ص ۵۷-۵۹).

در شرح عیون الحکمه، بعد از نقل قول از شیخ الرییس که موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» می‌داند، اینچنین آمده است:

فیه مذهبان آخران: أحدهما: أن موضوعه: هو الاله- سبحانه- و المراد: معرفه صفاته و أفعاله.

و الثانی: أن موضوعه: هو العلل الأربع.

[در رابطه با موضوع فلسفه دو قول دیگر وجود دارد که یکی از آن دو موضوع، فلسفه را «اله» سبحانه

دانسته و مرادشان شناخت صفات و افعال الهی است. و دیگری موضوع آن را «علل اربع» می داند]. البته ایشان نیز پس از بیان ادله خویش بر بطلان دو قول مذکور، موضوع فلسفه را همان «موجود بما هو موجود» بیان می فرمایند. (فخر رازی، ۱۳۷۳: ج ۳/ص ۸-۹).

علم عرفان

عرفان اسلامی شامل دو بخش می باشد: عرفان عملی و عرفان نظری؛ عرفان عملی شامل سیر و سلوک، طی مراحل رسیدن به مقامات و کشف حقایق است و عرفان نظری، تفسیر مشاهدات عارف و مدعیات اوست؛ بدین سان که آنها را تبیین نموده، به نفع آنها استدلال عقلی ارائه می دهد، و شبهات مربوط به آنها را پاسخ می دهد.

موضوع علم عرفان

موضوع عرفان «وجود بما هو وجود»، «وجود مطلق»، «مطلق الوجود» یا «وجود حق سبحانه» است و مسائل آن، صفات و افعال تجلیات و کامل ترین تجلی (انسان کامل) است؛ یعنی در عرفان دو محور اصلی وجود دارد: «چیستی توحید» و «کیستی موحد». در عرفان، «وجود» و «موجود» یک مصداق بالذات بیشتر ندارد و ماسوای وجود حق، همه تجلیات و ظهورات حضرت حق اند و متحقق بالتبع هستند؛ یعنی به وجود حق موجودند.

ویژگیهای موضوع عرفان

۱. اعم بودن موضوع عرفان: مفهوم «وجود»، که موضوع عرفان است، جامع ترین مفهوم در بین همه مفاهیم ذهنی است؛ یعنی مفهومی وجود ندارد که مفهوم وجود جزئی از آن مفهوم پنداشته شود، ولی در همه یا اکثر مفاهیم، می توان مفهوم وجود را به عنوان جزء عام آن به کار برد. برای مثال، در تعریف خداوند متعال گفته می شود وجود یا موجودی که واجب الوجود است. ممکن الوجود، وجودی است که ضرورت وجود ندارد. ولی در تعریف مفهوم «وجود»، از هیچ مفهومی که عام تر از وجود باشد نمی توان کمک گرفت؛ زیرا مفهومی عام تر از وجود که معرف وجود باشد در ذهن تحقق ندارد.

۲. وسعت دایره مفهوم عرفان: عمومیت مفهومی، وسعت دایره مصداق را به دنبال دارد؛ یعنی وقتی مفهومی عمومیت مفهومی یافت، وسعت مصادیق خواهد داشت. برای مثال، مفهوم وجود که مفهومی عام است، شامل همه مصادیقی می شود که مفاهیم دیگر را شامل می شوند؛ یعنی شامل همه مصادیق ممکن، واجب، مجرد، مادی، ثابت، متغیر، بالقوه، بالفعل و امثال آن می شود. به عبارت دیگر، هر چیزی مصداق واجب، ممکن، مجرد، مادی و... است، مصداق وجود و موجود هم هست؛ در حالی که عکس آن صادق نیست.

۳. روشنی و بدهت مفهومی موضوع عرفان: مفهوم روشن و بدیهی به مفهومی گفته می شود که

به تعریف و توصیف نیاز ندارد. برای مثال، مفهوم سیاه و سفید برای کسی که آن را دیده، کاملاً روشن است و به تعریف نیاز ندارد و برای کسانی که هنوز رنگ سیاه و سفید را ندیده اند، قابل تعریف نیست. موضوع عرفان؛ یعنی «وجود» نیز مفهومی روشن و بدیهی و بی نیاز از تعریف است.

۴. تقدم موضوع عرفان به لحاظ تصور و تعقل: هر مفهوم بدیهی، در تصور و ادراک ذهنی بر مفاهیم غیر بدیهی مقدم است؛ یعنی ذهن ابتدا با مفاهیم روشن آشنا شده، سپس به مفاهیم دیگر نایل می‌گردد و حتی مفاهیم غیر بدیهی و مجهول را از راه مفاهیم واضح و بدیهی تعریف می‌کند. پس مفهوم «وجود» که موضوع عرفان است، به لحاظ مفهومی، عام است و بیشترین مصداق را داراست، و به لحاظ روشنی، بدیهی ترین مفهوم بوده، و به لحاظ ذهنی بر همه مفاهیم تقدم دارد. (ابن ترکه، ۱۳۹۳: ص ۳۱-۳۳).

- اشکال

اگر حیثیت خارج از موضوع نیست و عین آن است و موضوع نیز اعم الاشياء است، یعنی «موجود بما هو موجود»، آن گاه موضوع عرفان، همان موضوع فلسفه خواهد شد، زیرا موضوع فلسفه نیز موجود بما هو موجود است. در این صورت، تفاوت فلسفه و عرفان چیست؟

- پاسخ:

موضوع فلسفه «موجود مطلق»، و موضوع عرفان «مطلق الوجود» یا «مطلق الموجود» است و بین این دو تفاوت های فراوانی هست.

توضیح: فرض کنید می‌خواهید درباره ویژگی های چوب واکاوی نمایید، که پس از بررسی، به دو نوع ویژگی در آن می‌رسید:

الف) ویژگی های چوب از آن نظر که چوب است؛ مثل وزن حجمی خاص یا فرو نرفتن در آب.
ب) ویژگی های چوب از آن نظر که موجود است؛ مثل اصالت داشتن، بالفعل بودن، وحدت و...
ویژگی های دسته نخست، ویژگی هایی جزئی و مربوط به چوب است. ولی ویژگی های دسته دوم به چوب اختصاص نداشته و کلی است که همه یا اکثر موجودات را در بر می‌گیرد. علمی که به ویژگی های دسته دوم می‌پردازد «فلسفه» نام دارد. پس فلسفه به احکام کلی وجود می‌پردازد و علمی را که به ویژگی های دسته نخست می‌پردازد، باید علم چوب شناسی نام گذاشت؛ البته اگر چنین علمی در کار باشد. حال اگر همه این ویژگی ها، یعنی احکام کلی همه یا اکثر موجودات، و نیز احکام جزئی همه موجودات همچون چوب در یک علم جمع گردد، این علم همان «فلسفه» به معنای عام است که شامل همه علوم حقیقی می‌گردد، و به فلسفه اعم در مقابل فلسفه اخص قابل نام گذاری است.

موضوع فلسفه اعم «مطلق الوجود»، یعنی همه موجودات و همه احکام؛ چه احکام کلی و چه احکام جزئی است، ولی موضوع فلسفه اخص «موجود مطلق» است که به هر موجودی تنها از نظر احکام کلی و عام آن پرداخته و شامل احکام جزئی موجودات نمی‌گردد. در واقع، احکام جزئی هر موجود در علم

خاصی مثل فیزیک، ریاضی، زیست‌شناسی و حتی خداشناسی بررسی می‌شود.

حال اگر موضوع عرفان، خداوند متعال باشد و عقیده عرفا این باشد که وجود و موجود منحصر در حضرت حق است و همه این عالم مظاهر و تجلیات این حقیقت واحد هستند، آن گاه همه علوم در واقع توصیف‌گر حق تعالی خواهند شد. از این رو، می‌توان موضوع عرفان را «مطلق الوجود» برشمرد؛ یعنی علمی که همه مظاهر و حقایق هستی را مطالعه می‌کند و به همه احکام آنها نیز می‌پردازد. با این توضیح، عرفان همچون فلسفه اعم خواهد بود و تنها تفاوتش با آن، در نوع نگاهش به هستی است. ممکن است گفته شود در این صورت، همه علوم زیر مجموعه عرفان قرار می‌گیرند؛ یعنی فیزیک، شیمی و علوم دیگر نیز زیرمجموعه عرفان نظری به شمار خواهند رفت.

در پاسخ باید گفت عرفان به همه ما سوی الله به عنوان تعینات حضرت حق می‌پردازد، نه با قطع نظر از آن؛ در حالی که علوم جزئی به ما سوی الله، با قطع نظر از حضرت حق و اینکه تعین او -جل و علا- هستند، می‌پردازد. بدین ترتیب، تفاوت در نوع نگاه می‌باشد؛ وگرنه، همه ویژگی‌های ما سوی الله، صفات حضرت حق است.

- اشکال:

این مطالب با تصریح بزرگان فلسفه ناسازگار است که موضوع فلسفه را شامل همه موجودات می‌دانند. از این رو، فرقی بین فلسفه و عرفان نخواهد بود؛ یعنی تقیید موضوع فلسفه به اطلاق درست نیست؛ زیرا موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است بدون هرگونه قیدی، حتی قید اطلاق.

- پاسخ:

«موجود بما هو موجود» در فلسفه، یعنی همه موجودات یا هر موجود، ولی صرفاً احکام کلی هر موجود؛ یعنی هر موجود، ولی از آن نظر که موجود است و وجود دارد؛ نه از آن نظر که جسم است یا کم است یا چوب است یا غیر آن؛ در حالی که در عرفان هر موجودی با هر حکمی موضوع است، در نتیجه، شامل جزئیات و تعینات نیز می‌گردد. راز مطلب نیز آن است که همه حقایق منحصر در ذات واحدند و همه ما سوی الله مظاهر یک حقیقت هستند. (ابن ترکه، ۱۳۹۳: ص ۴۳-۴۵)

موضوع علم عرفان نظری و تفاوت آن با موضوع فلسفه:

از دیدگاه استاد یزدان پناه

با توجه به تعریف ارائه شده از علم عرفان نظری، موضوع آن چیزی جز «حق» تعالی نیست. «حق» از دیدگاه عارف تنها حقیقت موجود در سراسر هستی است و آنچه جز او تصور می‌شود، چیزی نیست مگر جلوه‌ها، تعینات و شئون وی. گاهی گفته می‌شود موضوع علم عرفان عبارت است از «وجود من حیث هو هو». مقصود این است که «حق» تعالی که موضوع بحث در عرفان نظری است، حقیقتی

است که «وجود صرف» و به دور از هرگونه تعینی می باشد؛ در سراسر هستی تنها یک وجود است و آن، همان وجود صرف و بسیط است. از همین رو، اطلاق «وجود من حیث هو هو» به او درست است. این تعبیر نشان می دهد که پیوند وثیقی میان موضوع علم فلسفه و موضوع علم عرفان نظری موجود است. در این زمینه، به اختصار باید گفت تمام بحث های فلسفی (به معنای خاص مورد نظر در فلسفه اسلامی)، مورد بررسی عرفان نظری نیز قرار می گیرد؛ با این تفاوت که عارف به همه هستی با دید حقانی می نگرد و آنها را جلوه ها، شئون و احوال ذاتی حق تعالی می یابد. به بیان دقیق تر و با استفاده از مفاهیم دستگاه فلسفی صدرایی، موضوع علم فلسفه «وجود من حیث هو» به قید اطلاق قسمی است؛ یعنی «اطلاق» قید موضوع فلسفه است، اما موضوع علم عرفان نظری «وجود من حیث هو» به دور از هر قیدی، حتی قید «اطلاق» است که از چنین اطلاقی به «اطلاق مقسمی» تعبیر می شود. از این رو، صائن الدین در شرح خود بر قواعد التوحید تاکید می ورزد که تفاوت اساسی میان موضوع علم عرفان با موضوع علم مابعد الطبیعه (فلسفه)، همان تفاوت در اطلاق و تقیید است. گفتنی است همان گونه که موضوع در فلسفه، امر مفهومی (مفهوم وجود) نیست، بلکه محکمی وجود من حیث هو است. موضوع علم عرفان نظری نیز تنها مفهوم وجود من حیث هو یا مفهوم وجود حق نیست، بلکه این تعبیرها همچون اطلاق قسمی یا مقسمی، به حقایق خارجی ناظرند. صدر الدین قونوی نیز موضوع علم عرفان را «حق سبحانه» دانسته و می گوید: «فموضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه: موضوع خاص این علم، وجود حق سبحانه است». اما قیصری در باره موضوع علم عرفان، عنوان وجود حق سبحانه را تفصیل می دهد و در کنار ذات حق، به اسما و صفات حق نیز اشاره می کند: «والعلوم الهیه ما یکون موضوعه الحق وصفاته: علوم الهی، علمی هستند که موضوعشان حق و صفات وی است». همو در رساله توحید و نبوت و ولایت در این باره می گوید: «ولاشک ان هذه الطائفة انما تبحث وتبین عن ذات الله و اسمائه و صفاته من حیث انها موصله لكل من مظاهرها و مستویاتها الی الذات الالهیه: بی شک، تنها به بحث و تبیین ذات الهی و اسما و صفات وی می پردازند؛ از آن جهت که (اسما) مظاهر خود را به ذات الهی متصل می سازند» (یزدان پناه، ۱۳۹۲: ص ۷۶-۷۸).

از منظر استاد شهید مطهری

عرفان نظری به تفسیر هستی می پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث می نماید. عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است، و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می کند عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلال‌ات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف، لااقل به ادعای خودش، آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است، با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد. از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیا‌یی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیا‌ء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیا‌ء، اسماء و صفات و شئون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف، حد اعلا‌ی کمال انسان به این است که جهان را آنچنان که هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است: «صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی»، یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد؛ عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی، که خدا است، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد. ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است. ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است. (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۲/ص ۸۹-۹۱).

نسبت بین عرفان و فلسفه

یکی از مباحث مهم در نگاه کلی به یک علم، بررسی رابطه و داد ستد آن علم با علوم دیگر و چگونگی این تعامل است. از آنجا که موضوع فلسفه و عرفان «وجود» یا «موجود» است، بررسی تمایز و اشتراک این دو علم ضروری است تا از تداخل مباحث جلوگیری شده نحوه ارتباط این دو نیز روشن گردد. عرفان و فلسفه هر دو علم الهی هستند؛ البته فلسفه علم الهی خاص و عرفان علم الهی مطلق است. اطلاق عرفان به اطلاق موضوع آن است. موضوع عرفان لابشرط از هر قیدی، حتی قید اطلاق است،

ولی موضوع فلسفه مقید به نوعی اطلاق و کلیت است. اما چنان که گذشت، بدین معنا نیست که موضوع فلسفه یک وجود کلی و مطلق ذهنی یا خارجی باشد، بلکه موضوع فلسفه همه موجودات است، ولی از نظر وجودشان؛ نه از حیث ویژگی‌ها و صفات خاص و ماهوی و مقولی؛ یعنی موضوع فلسفه هر موجودی است، ولی فقط از حیث وجود داشتن، اما موضوع عرفان هر موجودی است، نه فقط از حیث وجود داشتن، بلکه از همه حیثیات و جهات. پس به یک معنا فرق بین عرفان و فلسفه، فرق بین مطلق و مقید است. (همان، ص ۵۳).

رابطه فلسفه با عرفان

عرفان که در لغت به معنای شناختن است، در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس (نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی) به دست می‌آید، و در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رؤیا» است، و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می‌کند، و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می‌آید.

مطالبی که عرفا به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته‌های وجدانی خویش بیان می‌کنند، «عرفان علمی» نامیده می‌شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلال‌ات و استنتاجاتی، به شکل بحث‌های فلسفی در می‌آید.

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می‌شود:

کمک‌های فلسفه به عرفان

الف) عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا و اطاعت از دستورات او حاصل می‌شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد؛ شناختی که نیازمند به اصول فلسفی است.

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع انجام می‌گیرد، و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی منتهی می‌شود.

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است، تفسیر ذهنی آن به وسیله مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می‌گیرد. با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است، باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود (چنان که متاسفانه در مواردی رخ داده است)، و تعیین مفاهیم دقیق، محتاج ذهن ورزیده‌ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی حاصل نمی‌شود.

کمک‌های عرفان به فلسفه

الف) چنان که اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می‌کند که به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه کمک می‌نماید.

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی اثبات می‌کند، شهود های عرفانی مؤیدات نیرومندی برای صحت آنها به شمار می‌رود، و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می‌فهمد، عارف با شهود قلبی می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ج ۱/ص ۱۲۶-۱۲۷).

نتیجه گیری

موضوع فلسفه «موجود مطلق» و موضوع عرفان «مطلق الوجود» یا «مطلق الموجود» است و بین این دو تفاوت های فراوانی وجود دارد. عرفان و فلسفه، هر دو علم الهی هستند؛ البته فلسفه علم الهی خاص و عرفان علم الهی مطلق است. اطلاق عرفان به اطلاق موضوع آن است. موضوع عرفان لا بشرط از هر قیدی، حتی قید اطلاق است، ولی موضوع فلسفه مقید به نوعی اطلاق و کلیت است. البته مطلب مذکور بدین معنا نیست که موضوع فلسفه یک وجود کلی و مطلق ذهنی یا خارجی باشد، بلکه موضوع فلسفه همه موجودات است، ولی از نظر وجودشان؛ نه از حیث ویژگی ها و صفات خاص و ماهوی و مقولی؛ یعنی موضوع فلسفه هر موجودی است، ولی فقط از حیث وجود داشتن، اما موضوع عرفان هر موجودی است، نه فقط از حیث وجود داشتن، بلکه از همه حیثیات و جهات. پس به یک معنا فرق بین عرفان و فلسفه، فرق بین مطلق و مقید است.

لذا پیوند وثیقی میان موضوع علم فلسفه و موضوع علم عرفان نظری موجود است. در این زمینه، به اختصار باید گفت تمام بحث های فلسفی (به معنای خاص مورد نظر در فلسفه اسلامی)، مورد بررسی عرفان نظری نیز قرار می‌گیرد؛ با این تفاوت که عارف به همه هستی با دید حقانی می‌نگرد و آنها را جلوه ها، شئون و احوال ذاتی حق تعالی می‌یابد. به بیان دقیق تر و با استفاده از مفاهیم دستگاه فلسفی صدرایی، موضوع علم فلسفه «وجود من حیث هو» به قید اطلاق قسمی است؛ یعنی «اطلاق» قید موضوع فلسفه است، اما موضوع علم عرفان نظری «وجود من حیث هو» به دور از هر قیدی، حتی قید «اطلاق» است که از چنین اطلاقی به «اطلاق مقسمی» تعبیر می‌شود.

کتابنامه

۱. ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۹۳)، *عرفان اسلامی در شرح تمهید القواعد*، به کوشش حسن معلمی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن فارس، احمد. (بی تا)، *معجم المقاییس فی اللغة*، بیروت: دار الفکر.
۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰)، *نهایه الحکمه*، ترجمه: علی شیروانی، قم: دارالفکر.

۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، تهران: موسسه الصادق علیه السلام.
۵. محمدی خراسانی، علی. (۱۳۹۱)، شرح کفایه الاصول، قم: الامام الحسن ابن علی (ع).
۶. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹)، کلیات علوم اسلامی، قم: صدرا.
۸. معلوف، لويس. (۱۳۸۴)، المنجد فی اللغه، قم: دارالعلم.
۹. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۲)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

قسامه در نظام قضایی اسلام

سجاد خورشید*

چکیده

این نوشتار به صورت اجمالی، قسامه را مورد بررسی قرار داده است و به مواردی مانند تعریف قسامه از نظر لغت و اصطلاح، کاربرد قسامه، اصل یا اماره بودن قسامه، وظایف قاضی، کیفیت اجرای قسامه و نیز دیدگاه حقوقی به قسامه در اسلام و در بین دیگر ملت‌ها می‌پردازد. این مقاله با روشی درون دینی و بر اساس قواعد فقهی اسلام و قوانین مصوب بعد از انقلاب اسلامی ایران به بحث در مورد قسامه پرداخته است. از آنجا که کیفیت اجرای این امر در حکومت اسلامی نیز مورد بررسی قرار گرفته، بخشی از مقاله، صورت حقوقی به خود گرفته است که در سیر مقاله بدان اشاره شده است.

کلیدواژه

سوگند، قصاص، دبه، اماره، بینه، اقرار، قتل.

مقدمه

دگرگونی‌هایی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در نظام قضایی کشور بوجود آمد موجب شد بعضی از احکام قضایی اسلام که مدت‌های طولانی به فراموشی سپرده شده بود، آشکار شده توانایی خود را در اصلاح بین مردم نشان دهد. از جمله این احکام، که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گرفته و به اجرا درآمد مسئله قسامه است. در این مقاله، تعریف‌های ارائه شده برای قسامه، تاریخچه قسامه، دلایل قسامه، کاربرد قسامه، و برخی موارد دیگر مربوط به آن مورد بررسی قرار گرفته است.

تعریف قسامه

الف) تعریف لغوی

قسامه اسم عربی است و در لغت بر معانی زیر دلالت دارد: ۱. در مواردی بکار می‌رود که جماعتی برای گرفتن چیزی قسم می‌خورند و آن چیز را می‌گیرند. ۲. سوگندی که بین اولیای دم اجرا شود هنگامی که کسی را قاتل معرفی کنند و شاهد نداشته باشند. ۳. در کاربرد کهن به معنی آشتی و متارکه جنگ (عمید، ۱۳۹۲ش: ص ۹۰۷).

همچنین، قسامه به ضم قاف مبلغی است که تقسیم‌کننده برای خود بر می‌دارد و قسامه به کسر قاف شغل تقسیم‌گری را می‌گویند (ابن اثیر، بی تا: ص ۶۲-۶۱).

ب) تعریف اصطلاحی

۱. در اصطلاح حقوقی، قسامه عبارت از سوگند‌هایی است که در صورت فقدان ادله دیگر غیر از سوگند منکر و وجود لوث شاکی برای اثبات جنایت عمدی یا غیر عمدی با خصوصیت آن، و متهم برای دفع اتهام از خود اقامه می‌کند (ماده ۳۱۴ قانون مجازات اسلامی).

۲. در اصطلاح فقهی، قسامه به معنی سوگند‌هایی که برای صاحبان خون تقسم می‌شود هرگاه صاحبان خون علیه کسی ادعا کنند که تو خویشاوند ما را کشته‌ای و شهادتی برای این مدعی نداشته باشی، خویشاوندان مقتول باید پنجاه قسم بخورند (شیروانی، ۱۳۹۱ش: ص ۸۹).

تاریخچه

در مورد اینکه قسامه قبل از اسلام وجود داشته یا مخصوص جزای اسلام بوده، اختلاف نظر است. ابن اثیر در نهاییه ادعا کرده که قبل از اسلام بوده و در اسلام فقط امضا شده، ولی صاحب جواهر ادعا کرده پیگیری این بحث فایده‌ای ندارد چون روایات زیادی وجود دارد که از طرف پیغمبر این مساله مورد پذیرش بوده (نجفی، ۱۳۶۰ش: ج ۴۲/ص ۲۲۶).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که قسامه قبل از اسلام وجود نداشته و جزو قانون‌هایی است که

در اسلام تأسیس شده است. ابوبصیر می گوید که از امام صادق(ع) در باره پیدایش قسامه سوال کردم. حضرت جواب دادند که قسامه پس از فتح خیبر از سوی پیامبر اکرم اجرا گردیده است(عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹، ص ۱۱۸). از آنجا که ابو بصیر از پاسخ امام قانع شده و دنباله سوال را رها کرده است، در می یابیم که او برای او هیچ ابهامی در این باره نمانده است. افزون بر این، سوال فرد عالمی مثل ابوبصیر از پیدایش قسامه، گویای این است که این مساله در زمان جاهلیت سابقه ای نداشته است. همچنین، چگونگی برخورد یاران پیامبر گویای آن است که آنان با شیوه تازه ای از قضاوت روبرو شده بودند. افزون بر این، چگونه ممکن است مساله ای مانند قسامه در جاهلیت متداول و سابقه داشته باشد ولی نمونه ای روشن در دست نباشد. چون اموری که در اسلام امضاء شده، مانند حج، قانون ماههای حرام و ... در روایات بدانها اشاره شده، در حالی که هیچ روایتی به اجرای قسامه در عصر جاهلیت اشاره نشده است.

اما برخی از روایات که بر پیدایش قسامه در اسلام دلالت دارد، شامل موارد زیر می باشند:

الف) «ان الله حکم فی دماءکم غیر ما حکم فی اموالکم: خداوند در خون به نحو دیگری حکم کرده غیر از آنچه در اموال حکم می کند»(عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹/ص ۱۱۵).

ب) «الحقوق کلها البینه علی المدعی و البیمین علی المدعی علیه فی الدم خاصه». این روایت بیان می کند که که اموال اول مدعی بینه و شاهد می خواهد اگر شاهی نداشت مدعی علیه قسم می خورد. اما در باب قتل، ابتدا از مدعی قسم می خواهند(عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹/ص ۱۱۴).

با اینکه از روایت اول این مطلب برداشت نمی شود که قسامه شیوه نویی در باب قتل و جرح است لا اقل اشاره بر این مطلب دارد که قبل از اسلام وجود نداشته است.

ج) «ان النبی (ص) بدا بالیهود بالقسامه و جعل الدیه علیهم لوجود القتیل بین اظہرهم»، که بیان می دارد پیغمبر اکرم(ص) برای نخستین بار قسامه را میان یهودیان اجرا نمود(جزایری، بی تا: ج ۵/ص ۳۸۵).

قسامه در ادیان گذشته

آنچه بیان شد نفی قسامه در میان جاهلیت بود. اما این امر منافاتی با این نکته ندارد که بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی به قسامه عمل کرده باشند. در بعضی روایات به این موضوع اشاره شده که به دنبال قتل که در بنی اسرائیل واقع شد، نخست به قسامه عمل کردند و پس از آن که قاتل با قسامه مشخص نگردید به امر خدا دستور خرید گاو پیش آمد و پاره ای از گوشت گاو را به مقتول زدند، که او زنده شده و قاتل را معرفی کرد(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۳/ص ۲۶۶-۲۷۳).

لازم به ذکر است که قسامه شاید در گذشته معتبر بوده، سپس با تحریفی که در ادیان گذشته به

وجود آمد، به فراموشی سپرده شد و در اسلام مجددا احیاء شد.

دلایل ثبوت قسامه

الف) قصاص در قتل عمد

نخستین دلیل برای ثبوت قصاص با قسامه، اجماع عملی و قولی است. ولی اجماع زمانی قابل استناد است که فاقد مدرک باشیم و در صورتی که اجماع مدرک داشته باشد به اجماع عمل می شود. پس معلوم می شود به آن دلیل یا مدرک عمل کرده اند یعنی عمل به اجماع، عمل به ان مدرک است. بنابراین، روایات زیادی در مورد اثبات قصاص توسط اجرای قسامه وجود دارد که مدرک و مستند اجماعات است. در زیر برخی از این روایات مورد بررسی قرار گرفته است.

روایت اول:

برید بن معاویه عجلی می گوید از امام صادق علیه السلام در مورد قسامه سوال کردم، فرمودند: در تمام مرافعات و دعاوی بینه بر مدعی و بعد قسم بر مدعی علیه است مگر در خون. چون پیامبر هنگامی که در خیبر بودند مردی از انصار مقفود شد و سپس او را کشته یافتند. یاران پیامبر اکرم (ص) گفتند: فلان یهودی رفیق ما را کشته است. پیامبر اکرم فرمودند: دو مرد عادل باید گواهی دهند و اگر گواه ندارید پنجاه نفر باید قسم بخورند تا قاتل را دست و پا بسته تحویل شما دهم. گفتند یارسول الله (ص) دو شاهد نداریم و نمی خواهیم در مورد کاری که ندیده ایم سوگند یاد کنیم. انگاه حضرت خودشان دیه آن مرد انصاری را پرداختند. امام صادق (ع) در ادامه فرمودند: با قسامه خون مسلمانان حفظ می شود، زیرا هنگامی که انسان فاسق و فاجری فرصت مناسبی برای از بین بردن دشمن پیدا کرد از ترس قصاص با قسامه، از کشتن او خودداری می کند. اگر مدعی قسم نخورد مدعی علیه قسم می خورد که من نکشته ام و قاتل او را نمی شناسم. چنانچه مدعی علیه از دای سوگند امتناع کرد باید غرامت دیه را بپردازد (عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹/ص ۱۱۴).

این روایت از نظر سند، اصطلاحا صحیح اعلائی است و از نظر دلالت، از چند مورد ان بدست می آید که قصاص توسط قسامه ثابت می شود.

مورد اول: امام صادق (ع) فرمود: اگر دو شاهد بیاورید و قاتل را مشخص کنید او را به شما می سپارم. بعد با همین تعبیر درباره قسامه فرمود: اگر پنجاه نفر قسم بخورند قاتل را دست و پا بسته تحویل شما می دهم. یعنی همانگونه که گواه و شاهد، قتل را برای قاتل ثابت می کند و به دنبالش حق قصاص محقق می شود، قسامه نیز می تواند مانند شاهد قصاص را ثابت کند.

مورد دوم: تعلیلی که امام صادق (ع) فرمودند، دلیل واضحی است بر اینکه قسامه قصاص را ثابت می کند، بلکه این استدلال مشتمل بر دو دلیل است:

۱. اصل اعتبار قسامه، و اینکه مانند بینه در محل خود قتل عمد را ثابت می کند.

۲. حضرت در آن به حکمتی که در قسامه نهفته است اشاره فرمودند..

روایت دوم:

قال زرارة: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس لكي ما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً، أو يقتل الرجال حيث لا يراه أحد، خاف ذلك، فامتنع من القتل: صدوق به طريق خود از زراره نقل کرد که امام صادق علیه السلام فرمود: قسامه برای حفظ و صیانت خون مردم قرار داده شده، زیرا وقتی فاسق تصمیم بر قتل کسی گرفت یا خواست او را پنهانی به قتل برساند بواسطه ترس از قسامه از قتل خودداری می کند» (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ج ۱۴/ص ۵۱۲).

بنابراین، تعبیراتی که در این روایت آمده، بیشتر به این جنبه توجه داشته که قسامه سبب نجات مردم از خونریزی و حفظ آنان می شود. این دلایلی که برای قسامه بیان شد همان علل و مصالحی است که قرآن کریم برای تشریح قصاص در جامعه به صورت کلی بیان فرموده است (و لكم في القصاص حياة يا اولي الابواب) (بقره: ۱۷۹).

ب- دلایل ثبوت قسامه در اعضاء و جوارح

همان طور که ثابت کردیم قسامه برای ثابت کردن قتل به کار می رود، و در جراحات نیز برای اثبات و تعیین شخص ضارب چنین کاربردی دارد که مستند آن، اجماع علمای شیعه از صدر اسلام تا زمان حاضر است. اگرچه در این مسأله یک روایت از طریق مختلف وارد شده است ولی اجماع به قدری قوی است که نمی تواند مستند آن فقط روایت باشد؛ چون افرادی مانند ابن ادریس حلی، که به خبر واحد عمل نمی کرد، نیز به قسامه در اعضاء معتقد شده و طبق آن فتوا داده است. این مبین قوت اجماع و نبود مخالف در مسأله است.

اکنون بعد از نقل اجماع، روایتی را که دلیل بر ثبوت اجرای قسامه برای اعضاء و جوارح است می آوریم:

«یونس بن عبدالرحمن از امام رضا -علیه السلام- نقل کرده که آنچه را امیرالمومنین -علیه السلام- در مورد جریان قسامه در اعضاء و جوارح به کار می برد، این است: آن را به شش بخش تقسیم کرده اند تمام تن، بینایی، شنوایی، نطق، نقص صدا و خشن شدن آن و فلج شدن دست و پاها. که برای هر یک از این امور ششگانه قسامه ای به نسبت کل دیه مقرر داشته اند: برای قتل عمد: پنجاه قسم، برای قتل غیر عمد: بیست و پنج قسم، برای هر یک از جروح و صدماتی که دیه اش هزار دینار (دیه کامل) باشد: شش سوگند، و دیه کمتر از دیه کامل به اندازه و نسبت دیه آن به کل دیه است؛ به این صورت که اگر کسی به یکی از اعضاء و جوارح او آسیبی وارد شود اول آن جرح را نسبت به کل دیه مقایسه می کنند،

هر گاه به اندازه یک ششم بینایی یا شنوایی یا تکلم او باشد شخص مجروح یک قسم می خورد، و اگر به اندازه یک سوم بینایی باشد در مجموع دو قسم یاد می شود، یعنی قسم خود مجروح و قسم شخص دیگر. اگر به اندازه یک دوم بینایی باشد مجروح به همراه دو نفر دیگر قسم می خورد. اگر به اندازه دو سوم باشد مجروح به همراه سه نفر دیگر، یعنی مجموعاً چهار قسم یاد می کنند. اگر به اندازه پنج ششم بینایی باشد مجروح به همراه چهار نفر دیگر قسم می خورد، یعنی مجموعاً پنج قسم. و اگر به اندازه تمام بینایی باشد او همراه پنج نفر مجموعاً شش قسم می خوردند و به همین نسبت کلیه جراحات حساب و تعداد قسم در آن مشخص می شود. هرگاه مجروح یا مصدوم همراه خود کسی ندارد که به او سوگند یاد کند تمام سوگند ها را به تنهایی اداء می کند، یعنی اگر به اندازه یک ششم دیه کامل باشد یک سوگند، و اگر به اندازه یک سوم باشد دو سوگند، و اگر به اندازه یک دوم باشد سه سوگند، و اگر به اندازه دو سوم باشد چهار سوگند، و اگر به اندازه پنج ششم باشد پنج قسم، و اگر به اندازه تمام دیه باشد شش مرتبه سوگند یاد می کند و به او دیه پرداخت می شود» (عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹/ص ۱۲۰). دلالت این روایت به اندازه ای قوی است که دیگر نیازی به توضیح ندارد.

اما روایت دیگری نیز در باب دیات، یعنی دیه بیضه و کوژ پستی و همچنین دیه فتح ناف و بیرون زدن آن و سفت شدن ناف وجود دارد که آن را بیان می کنیم: «که امیر المومنین در پاسخ به سوال محمد بن یعقوب فرموده است: هر بیضه پانصد دینار است؛ هرگاه مردی به گونه ای آسیب ببیند که مبتلا به فتح هر دو بیضه شود، دیه آن چهارصد دینار می باشد. اگر آسیب وارده باعث شود که پاشنه پاها از هم دور و زانو ها به هم نزدیک شود به گونه ای که نتواند به راحتی راه برود، چهار پنجم دیه کامله یعنی هشتصد دینار است. اگر باعث خمیدگی پشت هم بشود در این صورت دیه تمام یعنی هزار دینار می باشد. و قسامه در هر کدام از این امور جریان دارد به مقدار دیه ای که برای آن مقرر شده، به اندازه شش نفر دیه کامله و دیه نفخ ناف، وقتی در بالای عانه قرار داشته باشد و سخت شده باشد یک صد دینار یعنی یک پنجم دیه کامل. و اگر صدمه موجب نفخ ناف و پارگی صفاق شود و سبب نفخ یکی از دو بیضه هم گردد دیه آن یک صد دینار، یعنی یک پنجم دیه کامله است» (عاملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱۹/ص ۲۳۶).

همان طور که ملاحظه می شود در این روایت هم اشاره شده که این امور بوسیله قسامه ثابت می شود و دیه بر آن تعلق می گیرد.

- نکته:

لازم به ذکر است که قسامه در اعضاء و جوارح، فقط دیه را ثابت می کند و قصاص توسط قسامه در اعضاء و جوارح ثابت نمی شود. در قانون مجازات اسلامی، در بخش حدود و قصاص در ماده ۴۱ اشاره شده که قسامه در جراحات عضو، دیه را ثابت می کند نه قصاص را. از جمله دلایل قسامه در اعضاء و جوارح، اجماع می باشد که این اجماع در قصاص اعضاء و جوارح جاری نمی شود. یعنی اجماع بر این

است که در اعضاء و جوارح با قسامه، قصاص ثابت نمی شود؛ چون اولاً: مورد و معقد مشخص ندارد، از این رو موردی برای جریان ندارد؛ ثانیاً: اجماع جزء ادله لیبی است که فقط مقدار متیقن را ثابت می نماید و قدر متیقن از آن در قصاص نفس است نه قصاص در اعضاء و جوارح.

ج- دلیل ثبوت دیه در قتل خطایی با قسامه

اما در مورد قتل خطایی روایت معتبری بیان شده است که نوع قتل خطا را مشخص می کند. بزنتی می گوید: «از امام صادق -علیه السلام- از قتل خطایی، که در آن دیه و کفاره باید داد، سوال کردم آیا آن بدین گونه است که قصد زدن مردی را دارد ولی قصد کشتن او را ندارد؟ فرمود: آری. عرض کردم: اگر بسوی گوسفندی تیر انداخت و به انسانی اصابت کرد چه؟ فرمود: این خطای محض است که در آن دیه و کفاره است». از این روایت کاملاً معلوم می گردد که به شبه عمد خطا اطلاق شده، چون در ذیل روایت خطای محض را تفسیر کرده است. البته روایت دیگری نیز در این باره وجود دارد که به جهت طولانی نشدن بحث، به همین مقدار اکتفا می کنیم.

نتیجه بحث این می شود هر گاه روایت را در کنار دلایلی که تعداد سوگندهای لازم در اقسام قتل را مشخص می کند قرار دهیم عدد سوگندهای لازم در شبه عمد کاملاً معلوم می گردد که بیست و پنج سوگند است.

کاربرد قسامه

همان طور که در دلایل اشاره کردیم، با توجه به کیفیت مجازات ها، قسامه در قتل عمد برای قصاص و هم برای دیه مورد استناد قرار می گیرد که در قتل عمد اصل بر قصاص است مگر اینکه طرفین مصالحه نموده و دیه را قبول کنند. همچنین، قسامه در اعضاء و جوارح مورد استناد واقع می شود اما در جوارح و اعضاء دیه ثابت می شود. لازم به ذکر است در اموری که قتل یا صدمات اعضاء و جوارح وارد شده، ولی با قسامه ثابت نمی شود مانند معاونت در قتل. مثلاً فرض کنید الف ب را به قتل رسانده، اما معلوم نیست چه شخصی قاتل را به قتل تحریک کرده است و همچنین کسی که ممسک در قتل است؛ یعنی کسی که مقتول را نگه دارد تا قاتل به او برسد و او را به قتل برساند، یا در جایی حبس نماید سپس قاتل را به محل او راهنمایی کند. در این جا ممسک در قتل را نمی توان با قسامه ثابت کرد.

قسامه از دیدگاه حقوقی

از آنجا که هر قوم و ملتی دین، آیین و ضوابط مخصوص به خود را دارند که این قوانین از آن ها سرچشمه گرفته است، لذا قوانین حاکم بر آن ها نیز مختلف و گاهی متضاد خواهد بود که گاهی این قوانین شگفتی آدم را بر می انگیزد؛ مثلاً در انگلستان هم جنس بازی از سوی پارلمان این کشور رسمی و مجاز دانسته شده است در صورتی که این کار در اسلام بسیار زشت و ناپسند بوده و مجازات سختی

برای آن قرار داده شده است. زیرا قوانین اسلامی تحت تاثیر قرآن و سنت ائمه علیهم السلام است. با این وجود، هر ملتی قوانینی را پذیرفته و از آن‌ها پیروی می‌کند که مطابق ارزش‌های مورد احترام آنان می‌باشد. اما به رغم این تفاوت‌ها، همه انسان‌ها آن را پذیرفته‌اند که باید به حقوق دیگران احترام گذاشته شود. بنابر این، با توجه به این امور قضاوت‌ها فرق می‌کند؛ مثلاً در مورد قضاوت‌های حضرت داود -علیه السلام- گفته شده است که ایشان به علم خود در شکایت‌ها عمل می‌کردند، چون از طرف پروردگار موید بودند و به دستور الهی قضاوت می‌کردند (ص: ۲۶). یا برخی قضاوت‌های شگفت‌انگیز حضرت امیرالمومنین -علیه السلام- نیز اینگونه بوده است. همچنین، در برخی روایات‌ها وارد شده که حضرت بقیه الله صاحب العصر -ارواحنا له الفداء- پس از ظهور از طرفین حجتی نمی‌طلبند و به علم خود عمل می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ج ۱/ص ۳۸۵).

اسلام که آخرین دین الهی است، حاوی تمام مسایل دنیا و آخرت بشر بوده و دارای کامل‌ترین و شریف‌ترین روش قضایی می‌باشد که لازم است قوانین حقوقی و جزایی کشورهای اسلامی مطابق آن تنظیم و تدوین شود. از جمله مسایلی که اسلام در خصوص قوانین جزایی در قصاص و دیات بیان شده، قسامه است که مسلمانان به دلیل اینکه به اسلام و قوانین آن احترام می‌گذارند، آن را با جان دل می‌پذیرند. اگر اشکالی متوجه آن است این اشکال به نحوه اجرای آن مربوط می‌شود نه به ثبوت آن.

قسامه در قانون جزایی اسلامی ایران

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جمهوری اسلامی ایران خود را مصمم به اجرای قوانین اسلامی نمود که در این راستا بر طبق احکام فقهی و حقوقی اسلام، قسامه را جزو قوانین قضایی خود قرار داد. در اینجا به صورتی مختصر به برخی از قوانین مربوط به قسامه اشاره می‌شود:

ماده ۳۱۷: در صورت حصول لوث، نخست از متهم، مطالبه دلیل برای نفی اتهام می‌شود. اگر دلیلی ارایه شود، نوبت به قسامه شاکی نمی‌رسد و متهم تبریه می‌گردد.

ماده ۳۱۸: اگر شاکی اقامه قسامه نکند و از مطالبه قسامه از متهم نیز خودداری ورزد، متهم در جنایات عمدی، با تأمین مناسب و در جنایات غیر عمدی، بدون تأمین آزاد می‌شود لکن حق اقامه قسامه یا مطالبه آن برای شاکی باقی می‌ماند.

ماده ۳۳۴: اگر پس از اقامه قسامه و پیش از صدور حکم، دلیل معتبری بر خلاف قسامه یافت شود یا فقدان شرایط قسامه هتثبیت گردد قسامه باطل می‌شود. و چنان چه بعد از صدور حکم باشد موضوع آن از موارد اعاده دادرسی است.

ماده ۳۴۵: پس از اقامه قسامه توسط متهم، شاکی نمی‌تواند با بینه یا قسامه دعوی را علیه متهم تجدید کند.

ماده ۳۴۶: اگر پس از صدور حکم بطلان، همه یا برخی از سوگندها ثابت شود مانند آن که برخی از اداکنندگان سوگند از سوگندشان عدول کنند یا دروغ بودن سوگند یا سوگند بدون علم برای دادگاه صادر کننده حکم ثابت شود، مورد از جهات اعاده دادرسی است (نک به: قانون مجازات اسلامی).

مقایسه قسامه با سایر ادله

ترتیب با سایر ادله و نسبت آن با یکدیگر: بعد از این که ثابت شد قسامه به عنوان یکی از ادله چهارگانه پذیرفته شده است، حال بحث در این جا است آیا ترتیب میان ادله چهارگانه یعنی «بیّنه، اعتراف، علم، قسامه» وجود دارد یا نه؟

اما از آن جایی که سه دلیل اول، امری عقلایی است بدین گونه که تمام ملت ها و اقوام بشری با تمام مرام و مسلک های مختلفی که دارند آن را پذیرفته اند و با آن قضاوت می کنند، چگونه چنین چیزی را می توان منتفی کرد؟! برای روشن شدن مطلب، ابتدا بیان می کنیم که منظور از ترتیب بین ادله چیست؟ مثلاً، هرگاه در موردی قاضی علم دارد که حق با مدعی است و قاتل و مجروح کننده را شناخت، در این فرض آیا می تواند قسامه را اجرا کند یا با بودن علم حق اجرای قسامه را ندارد؟

در اصطلاح علم اصول فقه، هر گاه دو دلیل و دو حجت یا بیشتر را با یکدیگر مقایسه کنند برای تقدم و تاخر یکی از آن ها بر دیگری از این اصطلاح «تقدم و تاخر» استفاده می شود. برای روشن شدن این که آیا قسامه در طول دیگر ادله قرار دارد یا در عرض آن ها، باید دید قسامه اماره است یا اصل؟ تعریف اماره: در اصطلاح اصول به آن دلیلی می گویند که دارای جنبه طریقیّت و کاشفیّت از واقع باشد.

تعریف اصل: در اصطلاح علم اصول به آن دلیلی گفته می شود که کاشفیّتی ندارد و یا اگر دارد در مقام حجت لحاظ نمی شود (صدر، ۱۳۹۱: ج ۱، ص ۱۰۲، ۱۰۳).

بنابر این، برای این که روشن شود قسامه اصل است یا اماره، روایت امام صادق -علیه السلام- را بیان می کنیم: امام صادق -علیه السلام- فرمودند: «الحقوق كلّها البيّنة على المدعى و اليمين عاى المدعى عليه الا فى الدّم خاصة» (عاملی، ۱۳۸۲: ج ۱۹/ص ۱۱۴). این روایت دلالت بر این امر دارد که راه اثبات تمام دعاوی، اعم از حقوقی و جزایی، بدین گونه است که مدعی باید بیّنه اقامه کند. از طرف دیگر، قسم متوجه منکر است مگر در قتل و خون ریزی، که عکس است. در این مورد از ابو بصیر وارد شده که امام صادق -علیه السلام- فرمود: «إنّ الله حکم فى دماءکم بغیر ما حکم فى أموالکم، حکم فى أموالکم إنّ البيّنة على المدعى و اليمين على المدعى عليه و حکم فى دماءکم أنّ البيّنة على المدعى عليه و اليمين على المدعى» (عاملی، ۱۳۸۲: ج ۱۹/ص ۱۱۵). حضرت در این حدیث می فرماید که حکم الهی و واقعی این است و همین نشانه اماره بودن قسامه است.

پس از ملاحظه مجموعه نصوص و روایاتی که در این مورد وارد شده، به این نتیجه می‌رسیم که قسامه معتبر بوده و جزو دلایل اثبات دم به حساب می‌آید. بیّنه قوی تر از قسامه است. لذا پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله- ابتدا فرمودند بیّنه بیاورید، بعد از آن که بیّنه نداشتند فرمودند قسامه را اجرا کنید. این برخورد حضرت دلالت دارد که بیّنه در صورت حضور گواهان، از اجرای قسامه بهتر و مقدم بر آن است ولی این تقدم بدان گونه نیست که قسامه در طول بیّنه قرار داشته باشد. قسامه در عرض بیّنه قرار دارد و همان گونه که بیّنه در نزد خدا ادعا را ثابت می‌کند قسامه نیز واقعا ادعای مدعی را ثابت می‌کند. با توجه به این مطلب، حضرت درباره بیّنه فرمودند: «أَقِيمُوا رَجُلِينَ عَدْلِينَ مِنْ غَيْرِ كَمْ أَقْيَدَ بَرْمَتِهِ. وَ نِيزِ دِرْبَارِهِ قَسَامَهُ فَرْمُودَهُ اَنْد: «أَقِيمُوا قَسَامَةَ خَمْسِينَ رَجُلًا وَ اَقْيَدَهُ بَرْمَتِهِ» (عاملی، ۱۳۸۲: ج ۱۹/ص ۱۱۴). همان گونه که ملاحظه می‌شود به هر دو دلیل یک مطلب ثابت می‌شود. بنابر فرمایش امام صادق -علیه السلام- شیوه حکم الهی این گونه است و این نصوص ظهور در این امر دارد که قسامه تا مرز بیّنه بالا رفته و در عرض آن قرار گرفته است که این می‌تواند دلیلی بر اماره بودن آن باشد.

وظیفه قاضی

الف) قاضی قبل از هر نوع تصمیم‌گیری، نیاز به فحص و بررسی دارد و از راه صحیح و ممکن باید یک طرف قضیه را روشن کند؛ یعنی اگر معلوم شود که اقرار با تبانی و جهت استخلاص مدعی علیه انجام شده، یا هدف دیگر در بین است، مقتضای حکم به قسط و عدل این است که باید طبق قسامه ای که انجام شده انشای حکم نماید. اما اگر در اثناء گمان قاضی مبدل به شک شود اگر قبل از انشای حکم از صدور حکم باشد، طبق قسامه حکم صادر کند مشروعیت حکم او زیر سوال می‌رود. و اگر بعد از انشای حکم و قبل از اجرای آن باشد، طبق فرمایش امام صادق -علیه السلام- «فَائِتَةُ لَا يَسْتَدْرِكُ»، باید حکم نقض شود و اگر بعد از اجرای حکم باشد باید گفت تا علم به خلاف پیدا نشود هیچ ترتیب اثری به این گونه اقرارها داده نمی‌شود و قاعده اَصَالَةُ الصَّحَّةِ نیز جاری می‌شود.

ب) با بودن علم و اقرار، جریان قسامه چه حکمی دارد؟ اگر مدعی علیه از اقرار خود عدول نکرده باشد نیازی به اجرای قسامه نیست ولی اگر مدعی علیه از اقرار خود عدول کند و مورد به گونه ای است که احتمال اتهام نسبت به قاضی داده می‌شود، در این جا سزاوار است قسامه اجرا شود.

ج) در صورت اقامه بیّنه و علم قاضی، اجرای قسامه چگونه است؟ در صورتی که نزد قاضی بیّنه معتبر باشد نیازی به اجرای قسامه نیست.

کیفیت اجرای قسامه

کیفیت قسامه و حکمش آن است که هرگاه قرینه لوث باشد و به ویژه، وارث ادعا کند که فلان شخص مورث مرا کشته است و من به این امر علم داشتمت و قسم یاد می‌کنم. از خویشان و قبیله خود

را بعدد، قسامه جمع می کند و هریک قسم یاد می کنند فلان شخص مقتول را به عمد کشته است. و اگر در قتل عمدی، دعوای قتل، پنجاه شخص می آیند خواه وارث خون باشد و داخل مدعیان باشد و خواه نباشند. و اگر پنجاه شخص نباشد یا بعضی قبول قسم نکنند قسم را برایشان مکرر می کنند تا پنجاه تمام شود و در دعوای قتل خطایی، بنا بر قول اقوی، بیست و پنج شخص قسم یاد می کنند، و در اعضاء بنا بر قول اقوی، شش نفر، و اگر سه نفر باشند هریک دو قسم یاد می کنند و اگر بغیر مدعی هیچ شخصی نباشد همه قسم ها را او یاد می کند. اگر کسری در قسم واقع شود دور نیست که باید تمام کنند و ظاهر علماء آن است که قسامه فرق نمی کند میان آنکه مقتول مرد باشد یا زن باشد و در هردو پنجاه قسم است در قتل عمد. مشهور آن است که شرط است در قسامه ذکر کنند در قسم اسم کشنده را و اسم کشته شده را و با نسبشان به نحوی که اشتراکی نباشد و ذکر کند در قسم به تنهایی کشته است یا شریک داشته است و یا آن که به عمد کشته شده است یا به شبه عمد یا خطای محض.

نتیجه گیری

با توجه به بررسی که در مورد قسامه صورت گرفت قسامه در زمان جاهلیت وجود نداشت ولی احتمالاً در ادیان سابق بوده است. اما از آن جا که در آن ادیان تحریف صورت گرفته، این احکام نیز تعطیل شده است. البته پیامبر طبق قسامه حکم نکرده اند، ولی این امر نمی تواند دلیلی برای نپذیرفتن قسامه باشد. علت اینکه پیامبر(ص) طبق قسامه حکم نکرده اند چون در آن زمان شرایط قسامه مهیا نشده بود. همچنین، ثابت شد که قسامه در قتل عمد قصاص را ثابت می کند ولی در قتل خطایی دیه را ثابت می کند و در جراحات اعضاء نیز دیه را ثابت می کند نه قصاص را. همچنین، ثابت شد قسامه در معاونت جرم کاربرد ندارد. نیز در صورتی که شاهد باشد قسامه اجرا نمی گردد. بنا بر این، قسامه اماره است نه اصل، و در عرض سایر ادله قرار دارد. قسامه مورد قبول مسلمانان است و اگر هم اختلافی هست در چگونگی اجرای آن است نه در نفس ثبوت آن.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. عزالدین، ابن اثیر، (۱۴۰۶ ه ق) الکامل فی التاریخ، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۳. خمینی، روح الله (امام). (۱۳۶۹ ش)، تحریر الوسیله، نجف: مطبعة الآداب.
۴. جزایری، عبدالله، (۱۴۱۳ ه ق) الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵. شاملو احمدی، محمد حسین. (۱۳۹۰)، فرهنگ اصطلاحات و عناوین حقوقی و جزایی، تهران: دادیار.
۶. شیروانی، علی. (۱۳۹۱ ش)، ترجمه لمعه، دارالعلم.
۷. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۱ ش)، روش استنباط، قم.

۸. عاملی، شیخ حرّ (۱۳۸۳ش)، وسائل الشیعه، تهران: منشور المکتبه الاسلامیه.
۹. عمید، حسن (۱۳۹۲ش)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: اشج.
۱۰. فاضل، علی. (بی تا)، قصاص و دیات، نشر آثار اسلامی.
۱۱. ———. (۱۳۹۲ش)، قانون مجازات اسلامی، چاپ برازش، تصویب مجلس شورا اسلامی.
۱۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵ش)، کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۰ش)، جواهر الکلام، چاپ حیدری.

همجنس‌گرایی و تطابق یا عدم تطابق آن بر طبیعت انسانی

محمدامین صلواتی*

چکیده

با آغاز قرن بیستم، گفتمان‌های جدیدی درباره مسائل جنسی مطرح شد. یکی از مسائلی که حول آن دیدگاه‌های مختلفی پدید آمد، گفتمان‌های تازه‌ای بود که درباره همجنس‌گرایی مطرح شد؛ عده‌ای آن را برای انسان رفتاری طبیعی و فطری، و عده‌ای هم مغایر با فطرت انسانی می‌دانستند. در این مقاله تلاش شده است تا دیدگاه‌های این دو طیف بررسی شده و در حد توان به سؤالات زیر پاسخ داده شود: آیا همجنس‌گرایی، رفتاری مطابق با طبیعت انسانی است؟ آیا رفتارهای همجنس‌گرایانه حیوانات می‌تواند علت طبیعی بودن این رفتار در انسان باشد؟ علت رفتارهای همجنس‌خواهانه در کودکان چیست؟ وجود افراد همجنس‌باز را در اجتماع چگونه می‌توان توجیه نمود؟ آیا تاکنون کسی توانسته همجنس‌بارگی را درمان نماید؟ آیا همه آثار سوء همجنس‌بارگی، متوقف بر نگاه اجتماع به فرد همجنس‌گرا می‌باشد یا خیر؟

کلیدواژه

همجنس‌گرایی، مسائل جنسی، لواط، اخلاق جنسی.

مقدمه

امروزه با توسعه جامعه، روابط بین افراد وسعت پیدا کرده است. در هر جامعه ای بر اساس عقاید بر اساس عقاید غالب جامعه و رغبت به حرکت بسوی پیشرفت و تعالی قوانینی وضع شده است تا به این روابط بین افراد نظم داده و از تعدی به حقوق دیگر افراد جامعه جلو گیری نماید. یقیناً یکی از روابطی که در هر جامعه انسانی مطرح می شود، رابطه‌ی جنسی می باشد. هر اجتماع بر اساس بینشی که پذیرفته و هدفی که از ایجاد این روابط دنبال می نماید، ضوابطی را برای مرزبندی این روابط وضع نموده است؛ اصطلاحاً این ضوابط را قوانین جنسی می نامیم و رفتارهای جنسی را، که به تبع این قوانین به وجود می آید، اخلاق جنسی می نامیم.

همانگونه که اشاره شد یکی از قیودی که در تنظیم این قوانین مد نظر قانون گذاران قرار داشت رو به پیشرفت قرار دادن جامعه بواسطه‌ی تصویب قوانین می باشد؛ حال گاهی افراد با عقل محدود خود قصد دارند این پیشرفت را پیش بینی نمایند که برخی اوقات تلاشهای فکری آنها ناقص بوده، و تمام جوانب را در نظر نمی گیرند. گاهی هم برنامه ای الهی و نگرشی آسمانی این پیشرفت را بیان می نماید و بر اساس آن این قوانین را تنظیم می کنند. مسلماً وقتی نگرش به تنظیم این قوانین الهی باشد، کمالی که خداوند متعال برای بشر در نظر گرفته و مسیری که برای رسیدن به آن معرفی می نماید، از هرگونه نقص و کاستی بدور می باشد و تمام جوانب و نیازهای انسانی در آن در نظر گرفته شده است.

با آغاز قرن بیستم، در باره‌ی مسائل جنسی گفتمان‌های جدیدی پدیدار شده است؛ یکی از مسائلی که اختلافات عدیده ای در میان صاحب نظران در عرصه‌های مختلف علمی بوجود آورد، گفتمان‌های تازه ای در باره‌ی همجنس گرایی بود. «در مورد همجنس بارگی (هموکسوالیتی) می توان گفت که شاید هیچ مقوله ای تا این اندازه در تاریخ روانپزشکی محل مناقشه نبوده است. هرچند در طول تاریخ بشری، همواره این پدیده وجود داشته، و در آثار مختلف باقیمانده از قرون گذشته انعکاس یافته است، ولی نگرش به این مسئله به عنوان یک معضل پزشکی از نیمه‌ی دوم قرن ۱۹م شروع گردید. در اوایل قرن بیستم نظریه‌ی روان پویایی (۱) در مورد همجنس بارگی نظریه‌ی غالب بود.

از اواسط قرن بیستم، عمدتاً تحت تاثیر فشارهای سیاسی و نه پژوهش‌های علمی، تدریجاً نظریه جدیدی در روانپزشکی غرب شکل گرفت که همجنس بارگی را پدیده‌ای طبیعی می دانست. این موضوع با انتشار کتاب HUMANSEXUALITY توسط KINSEY شدت گرفت و نهایتاً در سال ۱۹۷۳م، انجمن روانپزشکی آمریکا (APA) طی نشستی با انجام رای گیری (با ۵۸در صد موافق)، آن را از فهرست اختلالات خارج نمود و به دنبال آن، این اختلال از DSM-IV هم حذف گردید» (یاسمی

و همکاران، ۱۳۸۵: ص ۲۲۳). پس از آن، همجنس‌گرایی در برخی کشورها به صورت قانون در آمده و حقوق و قوانینی برای افراد همجنس‌گرا وضع گردید.

حال سوالی که ذهن را به خود مشغول می‌کند این است که آیا این رفتار، رفتاری طبیعی است و با طبیعت انسانی سازگاری دارد؟ آیا افراد همجنس‌گرا مطابق فطرت و سرشتی که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است رفتار می‌نمایند؟

تاکنون مقالات زیادی با نگاهی درون دینی و برون دینی در این زمینه نگاشته شده است؛ تقریباً همه مقالاتی که به زبان فارسی و با نگاهی درون دینی در این باره نگاشته شده اند، تنها به نهی اکید دین بر این مسئله یا بیان گفتار برخی بزرگان مبنی بر غیر طبیعی بودن این رابطه پرداخته اند، و یا فقط جنبه حقوقی آن را بررسی نموده، و از جنبه های دیگر آن غافل مانده اند. در این مقاله تلاش شده است ابتدا برخی مبادی تصویری همجنس‌گرایی و نیز اصطلاحات مربوط بدان بررسی شده و سپس استدلال‌های مربوط به طرفداران و مخالفان همجنس‌گرایی مورد کنش قرار گیرد.

همجنس‌گرایی

همجنس‌گرایی را شاید بتوان رابطه شدید میان دو همجنس در تمام شئون زندگی از جمله عاطفی، روانی، جنسی و... بیان نمود؛ ولی این بیان، بیانی عام می‌باشد که شامل همه زوایای این رابطه را در بر می‌گیرد؛ اما آنچه ما در این مقاله قصد بررسی آن را داریم، همه شئون این رابطه نمی‌باشد، بلکه بحث ما فقط پیرامون رابطه جنسی میان دو همجنس می‌باشد؛ بنابر این، منظورمان از همجنس‌گرایی نیز رابطه جنسی موجود در میان دو همجنس می‌باشد. یکی از رفتارهای جنسی که ممکن است افراد برای ارضای میل خود به آن مراجعه کنند، همجنس‌گرایی می‌باشد. از دیدگاه ادیان آسمانی، این رفتار عملی زشت و قبیح بوده و منافی عفت شمرده می‌شود؛ ولی با توجه به کشفیات جدید علم پزشکی و روانشناسی، گفتمان‌هایی مبتنی بر بی‌عیب و نقص بودن این رابطه جنسی وجود دارد. در این نوشتار سعی می‌نماییم تا جایی که امکان دارد گفتمان‌های مطرح شده را نقد و بررسی نماییم.

نماد همجنس‌گرایان

یکی از نشانه‌های همجنس‌گرایان، پرچم رنگین کمان می‌باشد. در کشورهای غربی، رستوران‌ها، بارها، کافه‌ها، و یا مغازه‌هایی که گروه زیادی از همجنس‌گرایان از مشتریان‌شان هستند، از این نماد برای جلب مشتریان همجنس‌گرا استفاده می‌کنند.

انواع همجنس‌گرایی به شرح زیر است:

الف) تمایل جنسی فرد مذکر به فرد مذکر، که می‌تواند به صورت رفتار لواط فاعلی و مفعولی و یا

هر دو تظاهر کند. در لواط فاعلی، فرد هموسکسوال مایل به انجام لواط با دیگری جهت رسیدن به ارضاء جنسی است، در حالی که در لواط مفعولی، فرد هموسکسوال از انجام دخول مقعدی با خودش لذت می‌برد.

(ب) سافیسیم (لژیبانیسم): تمایل جنسی فرد مونث به فرد مونث دیگر است که اگر تمایل طرفین در میان باشد می‌تواند به صورت رفتار مساحقه تظاهر پیدا کند. به فرد مونث همجنس باز (لژیبین) گفته می‌شود. فرد لژیبین از انجام اعمال جنسی با فرد مونث دیگر به لذت می‌رسد.

طبق زدن، رفتاری است که در هنگام انجام همجنس بازی بین دو لژیبین (مساحقه)، یکی از لژیبین‌ها که به وی لژیبین تربیادیستی اطلاق می‌شود، نقش مرد را به عهده گرفته و اقدام به همجنس بازی می‌کند. (اکبری، ۱۳۹۱ش: ص ۱۵۴).

همجنس گرایی هنجار یا ناهنجار !!!..

به طور کلی دیدگاه‌های موجود در بحث همجنسگرایی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. دیدگاه افرادی که آن را رفتاری نا به هنجار تلقی می‌کنند.

۲. دیدگاه افرادی که آن را رفتاری هنجار و عاری از اشکال می‌دانند.

تعریف هنجار و نا هنجار از دیدگاه‌های متفاوت :

«هر جامعه ای برای دستیابی به تعادل و تحقق اهداف خویش، مرزهایی برای عقاید و رفتارهای پسندیده و ناپسند انتخاب یا تعیین می‌کند و از طریق قوانین جاری، آیین‌های دینی و اخلاقی، قواعد گروهی و سازمانی و سرانجام با مقررات خانوادگی بر آنها نظارت می‌کند. این مرزها که از ارزش‌ها بر می‌خیزند، هنجارهای جامعه، سازمان، گروه و در نهایت خانواده را نشان می‌دهند. رفتاری غیر عادی و نا به هنجار تلقی می‌شود که بر خلاف این هنجارها (بویژه برخلاف مقررات و قوانین رایج جامعه) باشد.

نظر جامعه شناسان

جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان رفتاری را نا به هنجار و منحرف می‌دانند که نه تنها باعث شکسته شدن و نقص هنجارهای اجتماعی می‌شود، بلکه باعث واکنش منفی شدید از طرف دیگران می‌شود. بنابر این، هر رفتاری بر خلاف معیارها، ضوابط و هنجارهای اجتماعی باشد، رفتار نا به هنجار و غیر عادی تلقی خواهد شد (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۵).

نظر روانشناسان

«در ملاک روانی به «غیر انطباقی بودن رفتار» و پریشانی شخص توجه می‌شود. عده ای عقیده

دارند که باید به تأثیر یک رفتار بر بهزیستی فردی و اجتماعی توجه کرد. طبق این دیدگاه، رفتاری نابه هنجار است که غیر انطباقی باشد؛ یعنی پیامدهای زیانباری برای فرد یا اجتماع داشته باشد. در این ملاک، به پریشانی شخصی نیز اشاره می‌شود. بیشتر کسانی که بیمار روانی شناخته می‌شوند، به شدت احساس رنج و ناراحتی می‌کنند. این گونه افراد مضطرب، افسرده یا تکانشی بوده و ممکن است دچار بی‌خوابی، بی‌اشتهایی و انواع دردهای بدنی باشند.» (نک به: فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۵).

کاپلان در تعریف نابه هنجار جنسی، ضمن اینکه آن را از تعریف هنجار جنسی آسان تر می‌داند، معتقد است که رفتار نابه هنجار جنسی رفتار جنسی ای است که به نحوی برای خود فرد یا اشخاص دیگر زیان آور و خطر زا باشد. چنین رفتاری به یک شریک جنسی معطوف نبوده و بگونه ای نامناسب با احساس گناه و اضطراب همراه است. در این نوع رفتارها، تحریک اعضای جنسی اولیه کنار گذاشته شده و به امور دیگری پرداخته می‌شود و فرد در انجام دادن آن رفتار احساس جبری دارد (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۳).

براساس دیدگاه کاپلان، هر رفتار جنسی که یکی از مشخصات زیر را دار باشد، رفتاری نابه هنجار است:

- ۱- برای خود یا شریک جنسی خطرناک باشد، مانند: سادیسم، مازوخیسم، بچه بازی.
- ۲- معطوف به یک شریک جنسی نیست، مانند: استمناء، مبدل پوشی، چشم چرانی، حیوان دوستی.
- ۳- در تحریک جنسی اعضای جنسی اولیه نقش نداشته باشند، مانند: عضو خواهی.
- ۴- به طور نامناسب با اضطراب و احساس گناه همراه است، مانند: انواع پارافیلیا (نابه هنجاری‌های جنسی).

۵- حالت جبری دارد، هر کدام از پرافلیاها و از جمله استمناء و همجنس گرایی نیز ممکن است این ویژگی را داشته باشند (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۳-۲۹۴)

به نظر می‌رسد با توجه به مفهوم هنجار و ناهنجار، که به معنای طبیعی و غیر طبیعی است، به هنجار عبارت است از: تمایل یا رفتاری که با طبیعت آدمی هماهنگی داشته و فرد بدون هر عامل بیرونی و عارضی بدان تمایل داشته و آن را انجام می‌دهد. ملاک تشخیص به هنجار چند چیز است: ۱- تمایل رفتار از طبیعت و فطرت آدمی سرچشمه گرفته است؛ ۲- نوع انسانها در تمام اعصار و قرون در بیشتر جوامع آن را پذیرفته اند؛ ۳- با بدیهیات اخلاقی و ادراکات بدیهی عقل عملی هماهنگ بوده و منافاتی با آنها ندارد؛ ۴- خداوند حکیم و آگاه به سرشت مخلوق خویش، آن را خوب و سازگار با فطرت آدمی دانسته و به آن توصیه کرده است؛ ۵- به زیان جسمی، روانی و معنوی عمل کننده و یا دیگری منتهی

نشود (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۵).

انحراف جنسی از دیدگاه اسلام به رفتار های جنسی گفته می شود که خارج از حدود فطرت و توأم با نگرانی و اضطراب است (کجیاف، ۱۳۸۴ش: ص ۱۳۱).

با توجه به تعابیر بالا، می توان رفتار نابه هنجار را به صورت زیر تعریف نمود: ۱- رفتاری که در ابتدا برای خود فرد مضر و خطر ناک باشد (اعم از بیماری روحی، جسمی و...، که در اثر انجام گرفتن کار منافعی فطرت از آدمی حاصل شود).

۲- رفتاری که برای سایر افراد موجود در اجتماع خطر آفرین باشد (از جمله برای شریک جنسی یا سایر افرادی که به نحوی با آن ها در ارتباط هستند و این خطرات اعم از بیماری یا رفتار آزار دهنده یا ... می باشند؛ و یا موجب اخلال در انجام مسؤلیت های اجتماعی، از جمله پدر و مادر بودن، می باشد).

ملاک تشخیص رفتار نا به هنجار نیز عبارت است از: ۱- هر تمایل یا رفتاری که با طبیعت و فطرت اولیه آدمی هماهنگی نداشته باشد؛ ۲- با مسائل اخلاقی که در سرشت انسان به ودیعه گذاشته شده، منافات داشته باشد؛ ۳- نوع انسانها در همه جوامع و در همهی زمان ها آن را نپذیرند؛ ۴- خداوند حکیم این گونه رفتارها را نهی کرده باشد؛ ۵- خواه ناخواه به زیان دیگری و حداقل به زیان خود در یکی از جنبه های روانی، شخصیتی، عاطفی، و معنوی است؛ زیرا اگر چنین نبود شرع از آن نهی نمی کرد و گناه نمی شمرد. (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۹۶). حال که رفتار نابهنجار مشخص شد، می توان به سادگی رفتار به هنجار را درست عکس رفتار ناهنجار تعریف نمود.

بی اختیاری در انجام ناهنجاری جنسی

برخی وقوع بعضی رفتار های ناهنجار جنسی را غیر ارادی و خارج از کنترل بشر می دانند و از غیر ارادی بودن آن به دنبال اثبات به هنجار بودن برخی از این سوء رفتار ها می باشند؛ اما نکته ی قابل توجه این است که از دیدگاه اسلام، همه رفتار های نابه هنجار جنسی گناه محسوب می شوند؛ زیرا با آگاهی و اراده از فرد صادر می شود و هیچ اجباری بر آن وجود ندارد. دلیل اجباری نبودن اینگونه رفتارها این است که: اولاً، در مواقع و شرایط خاصی انجام می پذیرد و چنین نیست که فرد در هر شرایطی آن کارها را انجام دهد؛ بلکه غالباً بدنال آن است که پنهانی و به دور از چشم دیگران انجام دهد؛ ثانیاً، بسیاری از افراد دیگر در همان شرایط تحریک قرار می گیرند، ولی به انجام نابه هنجاری ها اقدام نمی کنند، بلکه بر نفس خویش غلبه نموده، و در صدد بر می آیند تا در قالب ازدواج به نیاز جنسی خود پاسخ دهند؛ ثالثاً، در جامعه چیزی نا به هنجار تلقی می شود که افراد می توانند آن را ترک کنند؛ رابعاً، افراد در انجام دادن آنها مورد سرزنش و توبیخ قرار می گیرند. اگر رفتاری به صورت جبری از سوی کسی صادر شود، توبیخ

مفهومی ندارد. کسانی که در چارچوب قانون و ضوابط جامعه رفتار می نمایند و هیچ گونه تخطی ای از هنجارهای اجتماعی ندارند، از آن جهت مورد مدح و ستایش قرار می گیرند که از روی اختیار، هنجارها را انجام داده اند» (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۳۰۱).

بنابر این، در مواردی که فرد ادعا می کند که کنترل رفتاری خود را از دست می دهد، در فراهم کردن آن کاملاً مختار بوده است. یعنی افراد فراهم کردن مقدمات گناه کاملاً مختار می باشند، حال اگر این مقدمات را دنبال نمایند به جایی می رسند که خود را در معرض گناه قرار می دهند؛ به همین خاطر، اساتید اخلاق به شدت از نزدیک شدن به گناه و بر آوردن مقدمات آن نهی می کنند.

حال که منظور مان از هنجار و نا هنجار مشخص شد، اگر قائل به طبیعی بودن رابطه همجنس بازی برای نوع انسان بشویم، این رفتار جنسی رفتاری به هنجار، و در صورتی که نظر قائلین به طبیعی بودن را رد کنیم، این رفتار رفتاری نابه هنجار می باشد.

تعریف نقش جنسی: نقش جنسی نوعی انتظار فرهنگی است که چگونگی ارتباط مردان و زنان را با یکدیگر تعیین نموده، همچنین فعالیت افراد را بر اساس ارزش ها و علاقه آنها مشخص می کند. جان مانی نقش جنسی را اینگونه تعریف می کند: به هر آنچه فرد برای شناساندن خود به عنوان یک پسر یا مرد یا یک دختر یا زن انجام می دهد و انتظارات اجتماعی را برآورده می سازد، نقش جنسی گفته می شود ((کجباغ، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۸).

تعریف هویت جنسی: به برداشت هر فرد از جنسیت خود و آنچه که فکر می کند آن است، اعم از زن بودن یا مرد بودن، هویت جنسی می گویند.

نقش جنسی با هویت جنسی ارتباط دارد. عامل عمده در کسب نقش مناسب جنسی، یادگیری های فرد است. گاهی نقش جنسی با هویت جنسی تضاد دارد؛ ممکن است شخصی با یک فرد همجنس همانند سازی کند؛ اما با این وجود لباس، آرایش مو، یا سایر ویژگی های غیر همجنس را برگزیند. حتی ممکن است شخصی با جنس مخالف خود همانند سازی نموده و به اقتضای موقعیت، ویژگی های رفتاری فرد غیر همجنس را برگزیند. ((کجباغ، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۸). حال اگر این هویت متصوره فرد با آنچه اجتماع از هویت جنسی فرد تصور می نماید، یکی باشد، نقش جنسی و هویت آن یکی بوده و از سلامت روانی و روحی برخوردار می باشد؛ یعنی در هویت جنسی خود دچار اختلال نشده است. فردی که هویت او با آنچه اجتماع از وی انتظار دارد یکی نباشد، یعنی نقش جنسی وی با هویت جنسی وی متفاوت باشد، دچار اختلال در هویت جنسی گشته است. به عبارت دیگر، «اختلال هویت جنسی عبارت است از ترجیح نیرومند و پایدار فرد برای داشتن وضعیت و نقش جنس مقابل، یعنی همانند سازی پایدار

با جنس مقابل، که البته صرفاً شامل تمایل فرد به داشتن امتیازات فرهنگی- اجتماعی جنس مقابل نیست. ویژگی مهم این افراد ناراحتی مداوم در مورد جنسیت یا احساس ناهمخوانی با نقش جنسی خود است (واحدی، ۱۳۸۶ش: ص ۲۰).

مشخصه‌ی اختلال هویت جنسی، همانند سازی مداوم و شدید با جنس مقابل و نیز رنج مداوم از جنسیت خود است. از تظاهرات این اختلال، تمایل به داشتن خصائص جنس مخالف، زندگی کردن و رفتار همانند جنس مقابل، و نیز تلاش برای تبدیل به جنس مقابل است. این افراد همواره تأکید دارند که احساسات و واکنش‌های جنس مخالف را دارا هستند (ظهیرالدین و همکاران، ۱۳۸۴ش: ص ۳۷).

بیان نگرش‌ها به رفتار جنسی همجنس‌گرایی

در زمینه همجنس‌گرایی، همان‌طور که در ابتدای مباحث اشاره نمودیم، دو دیدگاه کلی وجود دارد؛ دیدگاهی که این رفتار جنسی را رابطه‌ای به‌هنجار می‌داند. و دیدگاهی که این رفتار را به‌هنجار نمی‌داند. می‌توان گفت که شاید هیچ‌مقوله‌ای تا این اندازه در تاریخ روانپزشکی محل مناقشه نبوده است. هرچند در طول تاریخ بشری، همواره این پدیده وجود داشته، و در آثار مختلف باقیمانده از قرون گذشته انعکاس یافته است، ولی نگرش به این مسئله، به‌عنوان یک معضل طبی، از نیمه‌ی دوم قرن ۱۹م شروع گردید. در اوایل قرن بیستم نظریه‌ی روان‌پویایی در مورد همجنس‌بارگی نظریه غالب بود. از اواسط قرن بیستم، عمدتاً تحت تأثیر فشارهای سیاسی و نه پژوهش‌های علمی، تدریجاً نظریه جدیدی در روانپزشکی غرب شکل گرفت که همجنس‌بارگی را پدیده‌ای طبیعی می‌دانست. این موضوع با انتشار کتاب HUMANSEXUALITY توسط KINSEY شدت گرفت و نهایتاً در سال ۱۹۷۳م، انجمن روانپزشکی آمریکا (APA) طی یک نشست با انجام رای‌گیری (با ۵۸در صد موافق) آن را از فهرست اختلالات خارج نمود که به دنبال آن، این اختلال از DSM-IV هم حذف گردید (یاسمی و همکاران، ۱۳۸۵ش: ص ۲۲۳).

همجنس‌گرایی و تطبیق آن با طبیعت انسانی

به‌طور کلی استدلال کسانی که همجنس‌گرایی را برای انسان رفتاری طبیعی و مطابق فطرت می‌دانند، به شرح زیر می‌باشد:

الف- این رفتار از حیوانات گوناگونی مشاهده شده است؛ از جمله می‌توان به قوی سیاه و یا انواع دیگر نظیر گاوها و برخی دیگر از انواع حیوانات اشاره کرد.

ب- مشاهدات زیست‌شناسان نشان داده است که مغز برخی افراد همجنس‌گرا با سایر افراد دگر جنس گرا تفاوت‌هایی دارند که این تفاوت‌ها احتمال دارد از زمان تولد فرد با وی بوده باشد؛ از این

مسأله می توان استنباط کرد که این رفتار، مادر زادی و طبیعت انسان بوده و انسان به اختیار خود آن را کسب نموده است.

ج- در میان کودکان برخی رفتار های همجنس گرایانه وجود دارد. بنا بر این، رفتار کودکان بر طبیعی بودن این رابطه دلالت دارد، چون کودکان تا رسیدن به سن تمیز به صورت فطری و بر اساس طبیعت خود رفتار می کنند.

فروید و روانشناسان دیگری در شاخه روانکاوی معتقد بودند که تجربیات دوران کودکی در شکل گیری گرایش های جنسی مؤثرند. فروید معتقد بود که نوجوانان همگی همجنس گرا هستند و پس از گذراندن مراحل، دارای حالات دگرجنس گرایی می شوند؛ آنانی همجنس گرا می مانند به علت مواجهه با یک مانع یا حادثه بازدارنده، تکامل جنسی خود را به اتمام نرسانده اند. او همچنین معتقد بود که بعضی افراد که این دوره تکامل جنسی را بدون هیچ مشکلی طی کرده اند نیز همچنان در درون خود به صورت پنهان و به درجات متفاوت دارای تمایلات همجنس خواهانه هستند (سازمان غیر انتفاعی بنیاد ویکی میدیا) (دائرة المعارف الکترونیک ویکی پدیا): (۱۳۹۲ش).

د- در میان افراد جامعه افرادی وجود دارند که گرایش جنسی آنها همجنس گرایی بوده و تمایلی به رابطه با جنس مخالف ندارند. صرف وجود چنین افرادی اقتضاء دارد تا حقوق این افراد نسبت به گرایش جنسی ای که دارند محترم شمرده شود.

ه- تاکنون کسی نتوانسته این اختلال را در مان نماید. بنابراین، درمانی برای کسانی که گرایش همجنس خواهانه دارند وجود ندارد.

و- همه ی عوارضی که برای افراد همجنس گرا بوجود می آید، به خاطر نگاه سوء اجتماع به این افراد است. اما خود همجنس گرایی به تنهایی عارضه سوئی ندارد.

یکی از عواملی که بر روی رفتار و اخلاق جنسی افراد اثر گذار می باشد، فرهنگ عمومی جامعه و ارزشهای موجود در جامعه می باشد. جامعه شناسان پزشکی معتقد هستند شناسایی نشانه های بیماری، احساس مریض بودن، تجربه درد، واکنش در برابر بیماری، اهمیت تندرستی و مدیریت خطر های تحدید کننده تندرستی، همگی تحت تأثیر معانی و تصاویر ذهنی برگرفته از فرهنگ جامعه شکل می گیرد. به همین خاطر، واکنش اقوام و ملل در برابر مؤلفه های یاد شده به طور معناداری متفاوت است (جواهری، ۱۳۸۷ش: ص ۶۹).

بنابراین، رفتار های جنسی که فرد از خود نشان می دهد، در بیشتر موارد تحت تأثیر معانی و تصاویر ذهنی برگرفته از فرهنگ عمومی جامعه می باشد؛ مثلا در جامعه اسلامی دیدگاه بیشتر افراد

جامعه بر قانونمند بودن روابط جنسی و پر هیز از بی بند و باری می‌باشد.

حال شما تصور نمایید در جامعه ای که مردم آن حتی از آوردن اسم همجنس گرای هم شرم دارند، به فردی که این عمل را انجام می‌دهد، به چه دیدی نگاه نگریده و چه برچسب‌هایی به او می‌زنند. تأثیر فرایند برچسب زنی این پیشگویی خودخواهانه را به دنبال دارد که فرد بر چسب خورده دارای ویژگی‌های برچسب می‌باشد. افرادی که برچسب می‌زنند، اعتقاد دارند که فرد برچسب خورده ممکن است به شیوه‌های مختلف رفتار انحرافی را تکرار کند، به همین دلیل به پیشداوری و پیشگویی روی می‌آورند. به همین دلیل فرد بر چسب خورده تأیید اجتماعی لازم شخصیت مورد نیاز(خود) را در میان افراد جامعه بدست نمی‌آورد و برای تأمین آن به میان افرادی می‌رود که با برچسب وی سازگار بوده و تأیید اجتماعی لازم را برای خود فراهم می‌کنند(بیانی، ۱۳۸۹ش: ص ۷). فرد در اثر طرد شدن از اجتماع به طور ناخود آگاه دچار عارضه‌های روانی خطرناکی می‌گردد که این عارضه‌ها را به این رفتار جنسی نسبت می‌دهند. اگر جامعه به عنوان مجرم به آنها نظر نکند لواط به تنهایی اثر مخربی بر رفتار و روان فرد مجرم ندارد. حال جادارد تا با بررسی تک تک این ادعاها صحت و سقم آن را مورد بررسی قرار دهیم.

الف) رفتار حیوانات الگوی رفتاری فطرت و غریزه‌ی انسانی

آیا رفتارهایی را که حیوانات انجام می‌دهند الگوی فطرت و غریزه انسان می‌باشد؟ در پاسخ باید گفت که غریزه و فطرت آدم با باقی موجودات متفاوت است؛ زیرا انسان دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که او را از سایر موجودات کره زمین متفاوت می‌کند، که از جمله می‌توان به قوه عقل، اختیار، روح، ظرفیت نامحدود و... اشاره کرد؛ همچنین، بسیاری از حیوانات کارهایی انجام می‌دهند که انسان انجام آن کارها را برای خود شایسته نمی‌داند. مثلاً، برخی حیوانات و علی‌الخصوص شترها نجاست خود و سایر حیوانات را می‌خورند، آیا این امر می‌تواند جوازی برای نجاست خواری انسان باشد؟ این نوع سنجش را قیاس می‌گویند که در علم منطق، آن را از درجه اعتبار ساقط می‌دانند.

پس سنجیدن و مقایسه انسان با سایر موجودات عالم، قیاس مع الفارق می‌باشد؛ چرا که سایر موجودات شأنیت مقایسه شدن با انسان را ندارند. شهید مطهری می‌نویسد: «اگر انسان در این زمینه‌ها مانند حیوانات ظرفیت محدود و پایان‌پذیری می‌داشت، نیازی به به مقررات سیاسی، اقتصادی و جنسی نبود؛ از نظر اخلاقی نیز نیازی به اخلاق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جنسی نبود؛ همان ظرفیت محدود طبیعی هم مشکلات را حل می‌کرد؛ اما همچنان که از مقررات و اخلاق محدود کننده در روابط اجتماعی و امور اقتصادی و از عفت و تقوای سیاسی و اجتماعی گریزی نیست، از مقررات و اخلاق محدود کننده جنسی و از عفت و تقوای جنسی نیز گریزی نمی‌باشد» (مطهری، ۱۳۹۱ش: ص ۷۶). همین وضع

محدودیت ها و مواخذه ها نشان دهنده ظرفیت نامحدود انسان می باشد که انسان را به طور کلی از سایر موجودات متمایز می نماید.

حال که تمایز انسان با موجودات دیگر عالم معلوم شد، متوجه می شویم که فطرت آدمی نیز با سایر موجودات جهان تفاوت اساسی دارد؛ چون در تمایلات، خواسته ها، ظرفیت ها، نیاز ها، و کمال طلبی ها با سایر موجودات مغایرت دارد. بنابراین، اساس قیاس، به ویژه این گونه قیاس کردن، باطل بوده و حیوانات نمی توانند الگوی فطرت و طبیعت انسان باشند.

ب) منشأ همجنس خواهی در دوران جنینی

آیا منشأ همجنس خواهی از قبل از تولد انسان (دوران جنینی) می باشد؟ اینکه زیست شناسان تفاوت هایی را در مغز افراد همجنس گرا با دگر جنس گرایان یافته اند، نیز می تواند ناشی از ایجاد حالت اغنایی باشد که در اثر تکرار آن عمل، این تفاوت ها به وجود آمده باشد. هنوز در حد احتمال است که این تفاوت ها مادر زادی باشد که احتمال آن هم بسیار پایین می باشد. احتمال اینکه با تکرار رابطه ی جنسی با همجنس این تفاوت ها به وجود آمده باشد، بسیار بالاتر می باشد؛ چون همان طور که گفته شد انسان فطرتاً و خلقتاً دگر جنس گرا می باشد، یعنی خداوند انسان را دگر جنس گرا آفریده، و لی افراد با انتخاب های اشتباه خود در این صفحه نگاشته شده دست می برند. از طرفی، از نظر علمی ثابت شده است که رفتار های پدر و مادر در دوران جنینی و حتی قبل از آن، یعنی هنگام بسته شدن نطفه فرد و حتی پیش از آن، در ویژگی های ساختاری و رفتاری فرد به شدت اثر گذار می باشد. احتمال دارد این تفاوت ها به دلیل رفتار نامناسب والدین حاصل شده باشند که این نیز از درصد احتمال بالایی برخوردار است. در آن صورت هم نمی توان بروز تفاوت را به طبیعت آدمی نسبت داد، بلکه این نیز عدول از طبیعت آدمی می باشد؛ فقط اینجا عامل این عدول پدر و مادر می باشند.

بنابر این، اینکه تعدادی از افراد همجنس گرا را بررسی نموده و به وجود تفاوت هایی در مغز این افراد با افراد دگر جنس گرا برسند، و این تفاوت ها و نیز تمایل به همجنس گرایی را به دوران جنینی فرد نسبت دهند، ادعایی بی پایه و اساس می باشد؛ چون وجود دو احتمال دیگر در کنار این احتمال با وجود درصد احتمال برابر را نادیده گرفته اند و فقط این احتمال را به عنوان نتیجه تحقیقات خود بی انصافانه مطرح نموده اند.

ج) علت واقعی رفتار های همجنس خواهانه در میان کودکان

آیا رفتار های همجنس خواهانه در میان کودکان که بر اساس طبیعت خود عمل می نمایند، می تواند شهادی بر طبیعی بودن این رابطه باشد؟ اینکه در کودکان نا بالغ رفتارهای همجنس خواهانه دیده

می‌شود، به دلیل عدم آگاهی و عدم توانایی والدین در انجام تربیت صحیح جنسی می‌باشد؛ چون رفتار های جنسی در کودکان، از سنین ۳-۴ سالگی آغاز می‌شود. «بازی های سکسی از حدود سه سالگی بین بچه ها شروع می‌شود و به صورت های ابتدایی، چون نگرستن به آلت های یکدیگر، به انجام می‌رسد و در پنج سالگی اگر بچه سینما رفته ای باشد در آغوش گیری و بوسه های داغ را یاد گرفته، و اگر نرفته باشد با پاهایشان بازی می‌کنند و به یکدیگر فشار می‌آورند. از همین سن است که نباید اجازه داد فراش بچه ها یکی باشد و در کنار یکدیگر بخوابند. دستور اسلام نیز چنین است» (پاک نژاد، ۱۳۵۵ش: ص ۲۴۲).

موریس دبس در کتاب مراحل تربیت می‌گوید: «اثر حیات جنسی در رفتار های گوناگون نوجوانان دیده می‌شود؛ وقتی این امر را از سایر جنبه های فعالیت او جدا می‌کنیم خطر این است که افکار و وسواسی و وحشت های دوره بلوغ در او پرورش یابد. حتی کودک هم، نوعی فعالیت جنسی از خود نشان می‌دهد که هنوز رنگ تناسلی ندارد و نادیده انگاشتن آن با خطرات جدی همراه است» (کجباف، ۱۳۸۴ش: ص ۱۲۲).

اگر چه این رفتار های جنسی برای کودک بیشتر جنبه‌ی بازی و تفریح دارد، چون سعی دارد با چیز های جدیدی آشنا شود. ولی زمانی که بچه ها بزرگتر شوند دیگر با این اعمال مانوس می‌باشند و هنگامی که بالغ شوند دیگر داخل در انحرافات هستند که از کودکی به آنها مشغول بوده اند؛ حال آنکه اگر تربیت صحیح پدر و مادر در همان ابتدای امر وارد کار می‌شد، دیگر فرد از همان ابتدا مسیر صحیح را می‌پیمود و داخل در انحرافات نمی‌شد. از طرفی، چون در دوران کودکی بیشتر کودکان همجنس با یکدیگر به بازی می‌پردازند طبیعتاً باید این شناخت ها و رفتار های جنسی در میان همجنس ها باشد.

مید و راکز در مورد تأثیر عوامل اجتماعی، به ویژه، عامل خانوادگی عدم حضور والدین در بروز اختلاف جنسی این گونه می‌نویسند: «والدین نقش مهمی در رشد و یادگیری بهنجار کنش های جنسی دارند، بطوری که غیبت یکی از والدین، فرآیند ایجاد رفتار های جنسی به هنجار را در کودکان با مشکل مواجه می‌کند، به عبارت دیگر، نبود پدر در خانواده برای کودک پسر، و فقدان مادر برای کودک دختر، جریان یادگیری به هنجار رفتار های جنسی را با مشکل مواجه می‌کند» (بیانی و همکاران، ۱۳۸۹ش: ص ۳).

ببیر می‌نویسد: «تا به حال بر روی ۱۰۰۰ همجنس‌گرا و ۵۰ جفت از والدینشان مطالعه کرده‌ام و الگوی مشابهی در ۹۰٪ آنان یافته‌ام. در تمام مدت آزمایش، حتی یک مرد همجنس‌گرایی که پدرش اخلاق سازنده و رفتار مهرورزانه داشته باشد ندیده‌ام. پسری که پدرش به او احترام گذاشته و عشق می‌ورزد، هرگز همجنس‌گرا نمی‌شود. من به این نتیجه رسیده‌ام که رفتار والدین بر انتخاب تمایل جنسی

کودکان بسیار تأثیر می‌گذارد». بیبر بعدها گفته‌های خود را این گونه ادامه داد: «ما همواره گفته‌ایم که یک پسر که پدری با اخلاق سازنده و مهرورزانه دارد هرگز همجنس‌گرا نمی‌شود. باید توجه داشت که عکس این گزاره صحیح نیست و هر پسری که پدرش اخلاق مخرب دارد، لزوماً همجنس‌گرا از آب در نمی‌آید» (سازمان غیر انتفاعی بنیاد ویکی میدیا (دائرة المعارف الکترونیک ویکی پدیا): ۱۳۹۲). (۲)

بنابراین، وجود رفتار های همجنس‌گرایانه با تربیت و نقش تربیتی والدین رابطه‌ی مستقیم دارد. «آموزش مسائل جنسی به صورت صحیح و کامل در هر دوره و فراگیری ارزشها و هنجارهای دینی و عملکرد افراد در مقاطع سنی، افراد را به سوی صلاح و پرهیز از فساد می‌کشاند و سلامت روان را برای آنان بدنبال دارد. در نتیجه، نسل جامعه سالم پرورش می‌یابد و جامعه سالم می‌شود» (فقیهی، ۱۳۹۱ش: ص ۲۲ و ۲۳).

والدین به این نکته باید توجه داشته باشند که فرزندان از ادراک و فهم لازم در زمینه های مختلف متناسب با سن خویش برخوردارند. بنا بر این، لازم است مراقب روابط خود با همسر خویش بوده و چه بسا شوخی‌ها، کنایات، اشارات و مطالباتی که والدین در حضور فرزندان با یکدیگر دارند، در شکل‌گیری رفتار های نامناسب در آنها مؤثر باشد. کودکان و نوجوانان در زمینه روابط جنسی و مقدمات آن کنجکاوی زیادی از خود نشان می‌دهند. آنها در نحوه روابط والدین، کیفیت پوشش آنها و ... دقت کرده و می‌خواهند از آن آگاه شوند. دختران و پسران در دوره کودکی و حدود ۶-۷ سالگی، و نوجوانان در حدود ۱۳-۱۴ سالگی از نقش خود به عنوان مادر و پدر اطلاع دارند، اگرچه از چگونگی نقش خود آگاهی نداشته و در برخی موارد نوعی تقلید و همانند سازی از زندگی یک زن و شوهر را نشان می‌دهند که مبین اهمیت آموزش و تربیت جنسی است. لازم است پدران و مادران فرزندان را در مورد مسائل جنسی به صورت تدریجی از حسن و قبح، منع و جوازها آگاه نمایند» (کجباف، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۹-۱۲۰).

فروید در مورد شکل‌گیری الگوهای رفتاری در کودک معتقد است که «کودک در جریان رشد شخصیت از طریق فرآیند همانند سازی، سعی در تکرار و یادگیری رفتار های افرادی دارد که آن افراد دارای منافع و قدرتهایی هستند که همین منافع انگیزه کودک برای تکرار رفتار های آنان است تا از طریق تقلید و یادگیری رفتار های آنان، بتواند از منافع و قدرت در اختیار آنان بهره مند شود. مهمترین افرادی که کودک در اوایل یادگیری رفتار هایش از آنها تقلید می‌کند، والدین است. کودک از طریق تکرار رفتار آنان سعی در داشتن موقعیت آنان دارد. اگر والدین در خانواده حضور کافی و بموقع نداشته باشند، فرآیند همانند سازی با مشکل و اختلال مواجه می‌شود. همین موضوع، جریان یادگیری رفتار کودک را با مشکل مواجه می‌کند (بیانی و همکاران، ۱۳۹۰ش: ص ۱۰).

خطرناک ترین زمان همجنس خواهی پسران در سنین ۸ تا ۱۳ می باشد. این سن بهترین و عالی ترین و نتیجه بخش ترین درمان و جلوگیری از فاعل بلکه بیشتر مفعول واقع شدن آنان می باشد. باید نگذارند خلوتی بیابند، یا در یک جا بخوابند. مهمتر از آن، اینکه فرزند خود را از محبت و آسایش دور نسازند که اگر مختصر محبت و آسایش از همجنس بزرگتری دید زود جذب می شود. درمان مهمتر اینکه اگر در خانه ای است که مادر تسلط بر پدر دارد و چه در خلوت و چه در برابر فرزندانش پدر را منکوب می سازد بدون شک عوارضی چند گریبانگیر فرزندان خاندان مذکور می شود که یکی از آنها تمایل به همجنس خواهی است؛ زیرا پسر از پدر متابعت می کند و در برابر دیگران عاری از غیرت و شجاعت، استقلال خود را تسلیم می نماید (پاکنژاد، ۱۳۵۵ش: ص ۲۴۳).

به طور کلی، در وهله اول در میان عوامل ناهنجاری های جنسی می توان نقش خانواده، کمبود محبت، استبداد و سلطه گری والدین، تحقیر، پنهان نداشتن روابط زناشویی از سوی والدین، و از همه مهم تر نا آگاه نگه داشتن فرزند را نام ببرد. بنابراین، نمی توان مدعی شد که رفتار های همجنس گرایانه در کودکان نشان دهنده طبیعی بودن این عمل می باشد.

(د) وجود افراد همجنس خواه علت قانونی شدن این رابطه

آیا وجود افرادی در جامعه با گرایش همجنس گرایانه می تواند دلیلی برای قانونی شدن آن باشد؟ اینکه در میان جامعه افرادی وجود دارند که گرایش جنسی آنها همجنس گرایی می باشد نیز دلیل نمی شود تا به آزاد شدن این رابطه رأی مثبت دهیم. چون همان طور که اشاره شد افرادی که به همجنس گرایی تن در می دهند پس از مدتی دیگر قادر به ایجاد رابطه با جنس مخالف خود نمی باشند. اینکه برخی از ابتدای بلوغ دارای این گرایش می باشند، به دلیل این است که بسیاری از افرادی که در کودکی دچار مشکلات رفتاری جنسی می باشند و تحت تربیت و در مان قرار نمی گیرند، در دوران بلوغ رفتار های ناهنجار جنسی آنها شدت می گیرد، به نحوی که «اکثر مفعولان (در سنین کودکی) در بزرگی فاعل می شوند. ۲۰ درصد همجنس بازان در زمان بلوغ به رفتار خود ادامه می دهند (پاکنژاد، ۱۳۵۵ش: ص ۲۴۳). حال آنکه اگر در همان کودکی مورد تربیت و درمان قرار می گرفتند، هم از مضرات آن در امان بودند و هم اینکه جامعه از خطراتی که اینان برایش ایجاد می نمودند در امان می بود. بنابراین، این نیز نمی تواند دلیل خوبی برای قانونی شدن این رابطه باشد. اگرچه این افراد جزو جامعه اند و نیاز هایی دارند؛ ولی اگر بخواهیم این رفتار را قانونی کنیم، مضرات سخت تر و شدید تری دامن جامعه را می گیرد که جبران آن ها شاید غیر ممکن و محال و یا بسیار دشوار باشد.

ه) درمان همجنس گرایی!!

آیا تا کنون کسی توانسته گرایش جنسی همجنس بارگی را درمان نماید؟ اینکه می‌گویند تاکنون کسی نتوانسته درمانی برای اصلاح همجنس گرایی ارائه نماید نیز به دلیل این می‌باشد که کسی روی آن کار نکرده، یعنی پس از آنکه طی یک رأی گیری و نه کار علمی در انجمن روانشناسی امریکا، و به تبع آن در سازمان بهداشت جهانی، همجنس گرایی از لیست بیماری ها و اختلالات روانی حذف شد، یک نگرش نوین نسبت به همجنس گرایی به وجود آمد که این «نگرش نوین نسبت به همجنس بارگی هم انگیزه درمانگران و هم بیماران را برای درمان تغییر می‌دهد که این تغییر نگرش با عدم موفقیت درمان همجنس بارگی در غرب بی ارتباط نیست» (یاسمی و همکاران، ۱۳۸۵ش: ص ۲۲۳). چون قبل از آن تلاش هایی که در این زمینه شده بود تا حدودی به نتیجه انجامیده بود. به عنوان نمونه، دکتر رابرت هیث از دانشگاه تولین تئو اورلثان توانسته الکتروود هایی در ناحیه مخصوصی از مغز بیماران همجنس خواه گذاشته، با برقراری جریان الکتریسیته ضعیف آن قسمت را که مربوط به سکس و لذت از جنس مخالف (یعنی از راه فطرت) است، تحریک و آنان را کاملاً درمان نماید (پاکنژاد، ۱۳۵۵ش: ص ۲۳۸). همچنین، در کشور خودمان گروهی از روانشناسان توانسته اند این بیماری به ظاهر درمان نشدنی را به سادگی و با روشهای تخصصی روان پزشکی درمان نمایند؛ از جمله اعضای این گروه روانشناسی می‌توان دکتر محمد تقی یاسمی، دکتر علی محمدی، دکتر جعفر کاملی، دکتر محمد رضا یوسفی و دکتر سید محمد مهدی صمیمی اردستانی را نام برد که طی مقاله ای، برخی روش های کار خود را نیز توضیح داده اند.

و) آثار سوءروانی ثمره‌ی دیدگاه جامعه به افراد همجنس گرا

آیا همه آثار سوء روانی حاصل از همجنس گرایی در اثر برخورد اجتماع و نگرش آن به فرد می‌باشد؟ اینکه دید اجتماع بر رفتار فرد اثر می‌گذارد و فرد خود را به چشم اجتماع می‌بیند، امری حتمی و قابل قبول است. ولی این نگاه که اگر دید اجتماع نسبت به افراد همجنس گرا تغییر نماید و مسأله همجنس گرایی امری عادی تلقی شود، همجنس‌گرایی هیچ اثر سوئی بر فرد و اجتماع نخواهد داشت، قابل پذیرش نیست. چون، اولاً اینکه جامعه دید سوئی به این امر غیر طبیعی نداشته باشد را، حتی در جوامعی که اینگونه روابط در آنها به صورت قانون شده و کسی را به خاطر این رابطه مجازات نمی‌نمایند، نیز نمی‌توان تحقق بخشید، کما اینکه هنوز در جوامعی که این رابطه را قانون کرده اند افراد همجنس گرا از دید برخی افراد جامعه، افرادی مشکل دار و دارای اختلال تلقی می‌گردند. این تنفر عمومی در این عصر و اعصار گذشته

خود می‌تواند شاهد دیگری بر غیر طبیعی بودن این رابطه باشد. علاوه بر آن، با وجود قانونی شدن و تغییر نگرش برخی افراد جامعه، ما شاهد آثار سوء بسیاری در زمینه‌های اجتماعی و فردی به صورت روانی و جسمی می‌باشیم؛ یعنی بسیاری از آثار سوء ناشی از این رابطه جنسی منشأیی متفاوت از اجتماع دارند که آن منشأ از دیدگاه دین مبین اسلام نفس رابطه می‌باشد. بنا براین، اینکه همجنس‌گرایی با فطرت و خلقت انسانی مطابقت داشته باشد، و اساساً طبیعت انسانی با آن سازگار باشد، به طور بنیادین ادعایی بی پایه و اساس می‌باشد که در مقابل عقل قرار دارد. درباره عدم مطابقت همجنس‌گرایی با فطرت دلایل زیادی وجود دارد که به طور خلاصه به برخی از آنها اشاره نمودیم. از طرفی، طبیعی نبودن این رابطه برای انسان، به واسطه مضرات بسیاری که دارد، نیز به طور واضح و آشکار معلوم است؛ چون اگر طبیعی بود آثار سوئی برای بشر و جامعه بشری به دنبال نمی‌داشت، حال آنکه جز این است. برای نمونه برخی مضرات فردی (جسمی و روانی) و اجتماعی را به طور اجمال و بضاعت بیان می‌نماییم.

آثار و مضرات فردی همجنس‌گرایی (جسمی و روانی)

الف) عوارض جسمی حاصل از رابطه‌های همجنس‌گرایانه

زیان‌های احتمالی در صورت عملکرد نادرست

۱. احتمال بروز خونریزی‌های کم یا زیاد در کانال مقعد و افزایش احتمال بیماری‌های عفونی
۲. بروز مشکلات در گیرنده‌های احساسی موجود در کانال مقعد.
۳. عوارض فیزیکی ناشی از رابطه جنسی مقعدی در دراز مدت
۴. درد شدید
۵. احتمال ابتلا به بعضی از بیماری‌ها از جمله ایدز
۶. در صورت عدم دقت زوجین در نحوه آمیزش، امکان شکستن آلت تناسلی فاعل یا پارگی در مقعد مفعول وجود دارد.

مشکلات گیرنده‌های کانال مقعد

گیرنده‌های زیادی در مجرای مقعد وجود دارد، منتها مشکلاتی را می‌تواند برای شخص مفعول ایجاد کند. از جمله اینکه عضلات حلقوی که مجرای مقعد را می‌بندد دچار اشکال می‌شوند. گیرنده‌هایی که در مجرای مقعد هستند بسیار حساس هستند. به همین خاطر، به محض اینکه مدفوع وارد انتهای رکتوم می‌شود فرد احساس می‌کند باید دستشویی برود. این گیرنده‌ها به حدی حساس هستند که فرد تفاوت وجود گاز و مدفوع را می‌فهمد؛ یعنی فقط کشش نیست که اینها را از هم تفکیک می‌کند. بنابراین، انجام

آمیزش مقعدی در دراز مدت حتما آسیب‌هایی به فرد وارد می‌کند و مشکلات ماندگار فیزیولوژیک ایجاد می‌کند.

عوارض رابطه جنسی مقعدی در دراز مدت

انجام رابطه جنسی مقعدی به صورت مکرر به تدریج سبب فراختر شدن مقعد شده و چین‌های مخاطی مقعد را از بین می‌برد و در موارد پیشرفته نارسائی عضله اسفنگتر مقعد و بی‌اختیاری مدفوعی نیز ایجاد خواهد شد.

عوارض رابطه جنسی مقعدی در کودکان

اگر کودکان با زور مورد تجاوز جنسی از مقعد قرار گیرند، چون مجرای مقعد تنگ و باریکی دارند علائم تروما مانند درد شدید نواحی مقعد، بالا کشیده شدن عضلات مقعد و قیفی شکل شدن آن، خون مردگی یا خراشیدگی و زخم در لابلاهی چین‌های مقعد و گاه پارگی‌های شدید مخاطی و عضلانی مشاهده خواهد شد. چون مقعد از نواحی رفلکس زای بدن است در موارد نادری حتی مرگ ناگهانی نیز گزارش شده است.

بیماری‌های احتمالی در صورت عملکرد نادرست

بیماری ایدز

بر اساس آمار، انتقال ویروس اچ. آی. وی. از طریق رابطه جنسی مقعدی، همچنان بالاترین میزان درصد خطر انتقال را به خود اختصاص می‌دهد. در بین افراد آلوده از طریق آمیزش جنسی، مردان همجنس‌گرایی که به رابطه مقعدی گرایش دارند، بیشترین قربانیان این ویروس را تشکیل می‌دهند. در صورتی که شریک جنسی در یک رابطه جنسی مقعدی چه زن و چه مرد، آلوده به ویروس اچ. آی. وی. باشد، قادر به انتقال آن به شخص فاعل بیشتر از رابطه واژینال می‌باشد.

دلایل میزان بالای خطر انتقال ویروس اچ. آی. وی. از راه نزدیکی مقعدی

۱. دیواره داخلی روده بزرگ (بخش داخلی مقعد) خود قابلیت جذب مستقیم مواد و انتقال مستقیم آن به خون را دارد.

۲. حلقه خروجی جداره مقعد به دلیل اینکه مانند واژن قابلیت ارتجاعی و انعطاف پذیری لازم برای نزدیکی و حرکت رفت و برگشتی آلت تناسلی مرد را ندارد، در نتیجه احتمال خراش برداشتن و خون ریزی آن بسیار بالا می‌باشد. این خراش‌ها و بریدگی‌ها اغلب در بافت و بسیار ریز می‌باشد و معمولاً با چشم غیر مسلح قابل دیدن نیستند.

۳. همچنین، نوک آلت تناسلی مردان نیز به دلیل عدم وجود محیطی مناسب برای حرکت رفت و

برگشتی احتمال دارد که دچار خراش در سطح گردد که این مورد خطر دریافت ویروس را در شخص فاعل هم افزایش می‌دهد.

۴. مایع منی قادر به حمل ویروس اچ. آی. وی. به میزان قابل توجهی می‌باشد. در صورتی که شخصی به صورت مفعول در آمیزش مقعدی شریک باشد، و مایع منی از طریق مقعد وارد بدن وی شود، در صورت آلوده بودن فاعل، خطر زیاد انتقال ویروس اچ. آی. وی. به وی وجود دارد. در این نوع رابطه، مهم‌ترین خطری که اشخاص را تهدید می‌کند تماس خونی مستقیم و همچنین مایعات درونی بدن با خون شریک جنسی می‌باشد که در صورت آلوده بودن هر یک از شرکای جنسی، احتمال سرایت ویروس اچ. آی. وی. به شریک سالم وجود دارد.

سرطان بوون

بیماری بوون (BOWEN) یکی از انواع سرطانهای پوستی (SCC یا سرطان سلول سنگفرشی) نادر می‌باشد که در مخاط انتهایی مقعد تظاهر پیدا می‌کند و در سنین بالا و جوانانی که زگیل مقعدی و فعالیت جنسی زیادی دارند، دیده می‌شود. علائم آن خارش دور مقعدی سوزش یا خونریزی هست. در معاینه، پلاک‌های مجزای قرمز پوسته‌دار دیده می‌شود. این بیماری در موارد نادری در هم‌جنس‌گرایان گزارش شده‌است. (اشرفیان، ۱۳۸۰: ص ۱۲۵).

ب) مضرات روانی حاصل از رابطه‌های همجنس‌گرایانه

۱- مغایرت با فطرت عامل اصلی تحیر و اضطراب

به طور کلی هر عملی که با فطرت انسان هم خوانی نداشته باشد، تأثیر سوء داشته و بر تحیر، سرگردانی، پریشانی و اضطراب در شخص افزوده می‌شود، حتی اگر به ظاهر از آن لذت برده و بدان خرسند باشد. محمد بن سنان گوید: «امام رضا -علیه السلام- در پاسخ به سوالات وی برای او نوشته است... تا آنجا که گوید: و علت حرمت مردان برای مردان و زنان برای زنان همان ترکیبی است که در زنان قرار داده شده و طبیعتی است که مردان بر آن آفریده شده‌اند. و نیز به این دلیل است که آمیزش مردان با مردان و زنان با زنان موجب انقطاع نسل و از بین رفتن فساد اندیشه و خراب شدن دنیا است» (بروجردی، بی تا: ج ۲۵/ج ۷۶۵). از طرفی، ویژگی‌های ساختاری جسمی موجود در مرد و زن به طور واضح و آشکارا نشان می‌دهد که دقیقاً فطرت و خلق آدمی مغایر با چیزی است که شما ادعا می‌کنید و به طور بارز مشهود است که مردان برای ارضای میل جنسی نباید به مردان و زنان به زنان مراجعه کنند، در آن صورت زنان باید ابزار جنسی متفاوت و با ویژگی‌هایی متفاوت از اینکه اکنون وجود دارد، می‌داشتند و عمل جنسی مردان با یکدیگر نیز نباید آسیب جسمی را ناشی می‌شد، در حالی که

پزشکان این عمل را عملی خطرناک و متحمل امراض گوناگون جسمی می دانند که در عوارض جسمی، این گناه بزرگ به طور مفصل بیان شد؛ همجنس گرایی خواه سحقی باشد و خواه لواط، مغایر با فطرت و خلق آدمی است. واضع خلقت، یعنی خداوند عزوجل، وضع خلقت بشر دوپا را طوری انجام داده که مردان برای ارضای جنسی به زنان و زنان به مردان روی می آورند.

۲- ارضای عاطفی ناقص عامل دیگر افزایش تحیر

از طرف دیگر، بحث ارضای عاطفی نیز در کنار ارضای جنسی مطرح می شود؛ این یک حقیقت واضح است که انسان یکی از اهدافش برای تشکیل زندگی مشترک ارضای نیاز عاطفی می باشد و فقط مسئله ی ارضای جنسی مطرح نیست. بر فرض محال که دو همجنس بتوانند یکدیگر را از نظر جنسی تأمین نمایند ولی از نظر عاطفی کمیت هردویشان لنگ می زند، و هر دو نیاز عاطفی شان بی پاسخ می ماند. در نهایت، مجبور می شوند که یکی از آن دو، چه برای رفع نیاز جنسی و چه رفع نیاز عاطفی، نقش جنس مخالف را بازی نماید. به عبارت دیگر، یکی مجبور می شود برای امتناع جنسی و عاطفی، رفتار هایی به خلاف ذاتش نشان دهد که این رفتارها به صورت قرار دادی نبوده، بلکه به وی القا می شود و در این مورد اختیاری از خود ندارد. مثلاً، در رابطه لواط فرد مفعول دچار احساس تأنت می شود تا بتواند بخشی از نیاز عاطفی خود را بر طرف نماید. ایجاد این احساس به رفع نیاز عاطفی در وی بر می گردد و روحش برای بهره مندی از آن به طور غیر طبیعی، بنا بر عملی که روی وی انجام شده، به احساس تأنت گرفتار شده، دچار اختلال در هویت جنسی می گردد که یکی از علل ایجاد این اختلال در هویت، همجنس گرایی می باشد. در همین رابطه، دکتر پاکنژاد می نویسد: «مفعول گاهی به آرایش ظریف زنانگی می پردازد و بسیاری از آنها تزلزل شخصیت مردانگی دارند و حتی همانند زنان یکی را انتخاب کرده و خود را تحت الحمایه وی قرار می دهند. برخی روانشناسان تا آنجا پیش رفته اند که می گویند: حتی نزد مفعولانی که باهوشند این مسئله اهمیت دارد که همه مفعولان در زندگی بی اراده شده، سرپرستی می خواهند. و پذیرفتن آلت یک مرد جبران بی ارادگی و کمی شخصیت به عنوان نیرو گرفتن می باشد. همانند کودکی که پستان می گیرد و اسپرم وی به جای شیر مادر است» (ص ۲۴۵). در مساحقه نیز برای ارضای کامل تر، یکی از دو نفر نقش مرد را بازی می کند و رفتار هایی فاعل گونه از خودش نشان می دهد (که به آن طبق زدن گویند) تا به حس ناقصی از ارضای عاطفی در کنار ارضای جنسی دست یابد. دکتر پاک نژاد می نویسد: «مبتلایان به سحقی دخترانی هستند که ادای مردان را در می آورند و به ویژه اسافل اعضا را مردانه می سازند» (ص ۲۲۹). عدم توانایی در ارضای عاطفی توسط همجنس خود، شاهد دیگری است برای این که عمل قبیح همجنس گرایی منافی فطرت آدمی است و در صورت انجام آن،

فطرت و روح انسان آسیب جدی می بیند، علاوه بر اینکه تبدیل در خلقت و اسراف و تجاوز به نفس است و از اعظم کبائر دین اسلام به حساب می آید.

آثار و مضرات اجتماعی همجنس گرایی

۱- احساس کاذب رضایت جنسی عامل زده شدن ریشه جامعه

این عمل شنیع موجب می شود فردی که درگیر آن است، در خود یک رضایت جنسی احساس کند که این احساس رضایت نسبت به احساس رضایت زناشویی کاذب است؛ چون علاوه بر اینکه فطرت انسان با عمل ازدواج مغایرتی ندارد، بلکه تنها چیزی که موافق فطرت آدمی است، ازدواج است. پس لذتی که انسان از ازدواج می برد لذتی کامل در روابط جنسی است. و هر گونه لذت بردن به خلاف فطرت، احساساتی، لحظه ای و لطمه زننده است. زیرا احساس، سیری کاذب می آورد و فرد پس از مدتی، دیگر از انجام عملی که منافات با فطرت ندارد، لذت کافی و کاملی نمی برد. حتی اگر این روابط و اعمال ادامه پیدا کند، دیگر حتی قادر نخواهد بود با جنس مخالف ارتباط برقرار کند، دیگر چه برسد به رابطه ی جنسی. مثل کسی که پفک می خورد، با آنکه غذای کاملی نخورده ولی احساس سیری می کند در حالی که هنوز انرژی لازم مورد نیاز بدنش را در یافت نکرده و حس می کند سیر است. چرا که حجم معده او ب چیزی بی ارزش سیر شده است. این احساس سیری کاذب است چون در حقیقت سیر نیست ولی با چیز حجمی حجم معده ی خود را پر کرده و معده اش دیگر جایی برای چیز دیگری ندارد.

در حقیقت، لواط نیز در رابطه جنسی همین حالت را دارد. خداوند فطرتاً انسان را طوری خلق کرده که انسان به غیر همجنسش گرایش پیدا کرده و نیاز های ذاتی را که خداوند در وجودش قرار داده، تأمین نماید؛ فرد با تأمین این نیازهای اساسی به آرامش و ثبات اخلاقی و رفتاری رسیده و به سوی کمال حرکت می نماید. حال اگر این نیاز انسان از راههای غیر صحیح و مغایر با فطرت تأمین شود، در حقیقت تأمین نشده بلکه احساسی کاذب موجب شده تا فرد احساس کند، این نیاز فطری او تسکین پیدا کرده است که در صورت ادامه این عمل، فرد برای تسکین غریزه اش به جای ازدواج به کرات به این عمل دست می زند. با این کار، غریزه فرد، که دارای ظرفیت محدودی است، احساس سیری نموده و دیگر نمی تواند از عملی غیر از آن لذت ببرد. بنابراین، وقتی فرد با فرد دیگری مشغول به این عمل می شوند، بعد از مدتی دیگر قدرت به برقراری ارتباط با جنس مخالف را نداشته و از ارتباط جنسی ای غیر از لواط ارضا نمی شود. حتی پس از مدتی-اگر متأهل باشد- قادر به برقراری ارتباط با همسر خود نمی باشد، در نتیجه زندگی اش به طلاق ختم می شود. همچنین، اگر چنین فردی مجرد باشد چون از طریق همجنس ارضا شده، دیگر نیازی به ازدواج در وجود خود نمی بیند.

«الْحَكَمِ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّوَاتِي بِاللَّوَاتِي مَا حُدُّهُنَّ فِيهِ قَالَ حَدُّ الزَّانَا أَنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُؤْتَى بِهِنَّ قَدْ أُلْبِسْنَ مَقَطَعَاتٍ مِنْ نَارٍ وَ قُنُنٍ بِمَقَانِعٍ مِنْ نَارٍ وَ سُرُولِنَ مِنْ نَارٍ وَ أُدْخِلَ فِي أَجْوَاهِنَ إِلَى رُءُوسِهِنَّ أَعْمِدَةٌ مِنْ نَارٍ وَ قُدْفَ بِهِنَّ فِي النَّارِ أَيُّهَا الْمَرْأَةُ أَنْ أَوَّلَ مَنْ عَمِلَ هَذَا الْعَمَلَ قَوْمٌ لُوطٍ - فَاسْتَعْنَى الرَّجَالُ بِالرِّجَالِ فَبَقِيَ النِّسَاءُ بِغَيْرِ رِجَالٍ فَفَعَلْنَ كَمَا فَعَلَ رِجَالُهُنَّ» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج: ۲۰/ص ۳۴۵)؛ «زنی به امام صادق علیه السلام گفت مرا آگاه کن از همجنس گرایی و حد همجنس گرایان. امام فرمودند همان حد زناکار است. هنگامی که روز قیامت فرا رسد آنها را می آورند، در حالی که با قطعه‌هایی از آتش پوشیده شده‌اند؛ روسری‌هایی آتشین بر سر آنهاست؛ لباسهایی آتشین پوشیده‌اند؛ عمودی آهنین و از آتش در اندرون آنها فرو رفته و به سر آنها رسیده است و با این حال آنها را در جهنم می‌اندازند. ای زن! این عمل برای اولین بار در میان قوم لوط انجام شد. مردان به یکدیگر اکتفا نموده و زنان بدون مرد ماندند. ب‌ههمین جهت کاری همچون کار مردان خود انجام دادند».

با توجه به این روایت شریف، می‌توان فهمید که مردان قوم لوط از این عمل اشیاء شده بودند و دیگر توان و میل بر قراری رابطه‌ی جنسی با زنان را نداشتند. علت نزول عذاب بر آنان این بود که زنان نیز مانند مردان به یکدیگر مشغول شدند، یعنی ظرفیت وجودی آنان با رابطه با همجنس تکمیل گردید. در حقیقت شاید علت اصلی اینکه اسلام این عمل را گناه کبیره به حساب می‌آورد، این است که فردی که این عمل را انجام می‌دهد پس از مدتی به استغنائی رابطه جنسی با همجنس رسیده و دیگر توان و میل برقراری رابطه جنسی با جنس مخالف را نخواهد داشت؛ کما اینکه وقتی لوط دختران خودش را به جای مهمانان اش به قومش پیشنهاد کرد، قوم وی به او گفتند ما میلی به دختران تو نداریم و تو می‌دانی ما چه می‌خواهیم.

«وَ جَاءَهُ قَوْمُهُ يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَ مِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْملُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ. قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ» (هود: ۷۸-۷۹).

همان طور که در آثار سوء دیگر این رفتار بر اجتماع اشاره خواهیم کرد، انجام این عمل خود عامل شیوع این کار می‌باشد و در صورت ادامه و آزاد بودن این رابطه جنسی، و شایع شدن آن در بلند مدت باعث قطع نسل می‌گردد. امام رضا -علیه السلام- در باب علت حرمت لواط می‌فرماید: «علت حرام بودن مردان بر مردان یعنی لواط و حرام بودن زنان بر زنان یعنی مساحقه کردن آنست که حق تعالی در آفرینش زنان و مردان گویا آنها را با یک دیگر مرکب قرار داده؛ یعنی زنان را از برای مردان

خلق کرده و بر طبق طبع مردان مقرر داشته است، یعنی در اصل آفرینش و وضع خلقت بنی آدم، زنان را به جهت رغبت و میل مردان آفرید و اجزاء آنها را مناسب میل مردان گردانید. جهت دیگر آنکه، اگر جایز باشد مردان با یکدیگر لواط کنند و یا اینکه زنان با یک دیگر مساحقه کنند سبب انقطاع نسل و فساد تدبیر در نظم عالم و خرابی دنیا شود (ابن بابویه، بی تا: ج ۲/ص ۳۳۰).

۲- انجام لواط عامل شیوع آن در اجتماع

این رابطه شوم اثرات فردی و روانی متفاوتی دارد. لکن این ثمرات و مضرات در جامعه نیز تأثیرات سوء و بسزایی دارد؛ از جمله می توان به عقده‌ی روانی که برای فاعل و مفعول بوجود می‌آید، اشاره کرد؛ به ویژه تأثیر سوء آن بر روی مفعول. بر اساس نظریه جرج هومنز، « شکل گیری و تکرار رفتار های اجتماعی بر این موضوع تأکید دارد که دریافت پاداش می‌تواند باعث تکرار رفتار شود، چنانچه در گذشته از فرد رفتاری سر زده باشد که متعاقب آن پاداشی دریافت کرده باشد، احتمال آنکه فرد آن را تکرار کند بیشتر می‌شود» (قضیه موفقیت) (بیانی، ۱۳۹۰ش: ص ۵).

گاهی فرد از مفعول واقع شدن خود بشدت لذت می‌برد و سعی در دوباره انجام گرفتن این عمل می‌نماید دکتر پاک نژاد در این رابطه می‌گوید: «بزرگ تر بودن گناه مفعول از فاعل، ناشی از ادامه کارش نیز هست که فاعل واقعی که داماد نشده از سی سالگی به بعد مرتب عملش کاهش یافته و حتی پس از مدتی قدرت انجامش را ندارد؛ اما مفعولان معتاد (ابنه دار) تا آخر عمر تقاضا دارند. به علاوه، برای فاعلان پس از پایان جوانی در صورت پایداری قدرت، به ندرت عمل صورت می‌گیرد در صورتی که مفعول می‌تواند روزانه چند نوبت عمل نماید؛ همچنین عادت می‌کند که در فاعل به آزمون در می‌آید، در مفعول با شدت بیشتری از معتادین مزمن شده می‌باشد» (پاک نژاد، ۱۳۵۵ش: ص ۲۴۶). نیز لذت کاذب ایجاد شده در فاعل و احساس سیری ناپذیری در وی، و قدرت در انجام دوباره آن، وی را ترغیب به انجام دوباره و چند باره می‌نماید. از طرفی، شیطان نیز دو طرف را ترغیب به انجام آن می‌نماید و برای شیوع این گناه به شیوه های مختلف و در افراد مختلف تلاش و کوشش می‌کند. همچنین، بر اساس احادیث وارده، فاعل بالاخره خود را مفعول قرار می‌دهد. پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله) فرمودند: «من الخ فی وطی الرجال لم یمت حتی یدعو الرجال الی نفسه» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۱/ص ۲۵۶)؛ «هر کس در نقش فاعلی لواط اصرار بورزد بالاخره خود نیز (از جهت روانی) به مفعول شدن در لواط گرایش پیدا می‌کند». اشخاصی که به انحراف لواط دچارند، پس از مدتی، احساس خواهند کرد خود نیز از نظر جنسی علاقه وافری به دیگران پیدا کرده‌اند و دوست دارند همچنانکه آنها از دیگران کام می‌گیرند، دیگران نیز آنها را مورد عمل قرار دهند تا جائیکه پس از چندی قادر نخواهند بود بدون همجنس موافق زندگی

کنند(جوهری زاده، ۱۳۵۴ش: ص ۳۱) این مطلب نیز بر شیوع این امر در اجتماع می‌افزاید که از تأثیرات سوء این رابطه می‌باشد؛ یعنی انجام این عمل زشت و گناه کبیره هرچند در خفا باشد، خود عامل مؤثری در شیوع خود به حساب می‌آید.

۳- ایجاد احساس تأنت شروع ناهنجاری‌ها اجتماعی

اثر دیگری که تأثیر به‌سزایی بر اجتماع می‌گذارد، احساس تأنت در فاعل و مفعول می‌باشد؛ یعنی همان‌طور که اشاره شد، مفعولی که خود را در اختیار فرد دیگری قرار می‌دهد به‌طور غیر ارادی دچار اختلال در هویت جنسی می‌گردد. در واقع، بر عهده گرفتن نقش‌های اجتماعی مخالف با جنسیت فرد، با خود انتظاراتی را می‌آورد که با جنسیت او متفاوت و گاه متضاد است؛ اما فرد متناسب با نقش اجتماعی که بر عهده گرفته است باید انتظارات آن را تأمین کند. همین موضوع می‌تواند باعث یادگیری رفتارهای اجتماعی متناسب با جنس مخالف در فرد شده و جریان یادگیری اجتماعی به‌نحاری را با مشکل مواجه کند(بیانی و همکاران، ۱۳۹۰ش: ص ۱۰). امام صادق -علیه السلام- از قول پیامبر گرامی اسلام -صلی الله علیه و آله- نقل می‌نماید: «من أمکن من نفسه طائعا یلعب به ألقى الله علیه شهوة النساء»(کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۵۴۹). و نیز به همان مضمون حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند: «هرکس که با اختیار، خود را در اختیار دیگران قرار داد، شهوت زنان بر او انداخته می‌شود»(بروجردی، بی تا: ج ۲۵/ص ۷۷). «مفعول و ملوط قرار گرفتن یعنی تحت تأثیر مراکز عالی مغزی قرار گرفتن؛ اما مراکز عالی را به انحراف فرماندهی متهم ساختن و از فطرت اطاعت نکردن است و عجیب نیست اگر توجیه کامل آن به وسیله‌ی علی مرتضی (علیه السلام) به عمل آمده باشد که فرمود پرورش استعداد مفعول واقع شدن با مقدمات و تشریفات قبلی که همانا تسلیم ملعبه قرار گرفتن است می‌باشد، یعنی گناه مفعول این است که با فرصت و طول مدت و داشتن مراکز عالی مغزی که همه برای بهتر فکر کردن و توجه به کمال است طبق نقشه و با عقل و آزادی رو به مفعول واقع شدن پیش رفته است»(پاکنژاد، ۱۳۵۵ش: ج ۱۶/ص ۲۴۵). این اختلال همان‌طور که اشاره شد پس از مدتی در فاعل نیز به وجود می‌آید.

اختلال بوجود آمده در فاعل و مفعول و عوارض جسمی و روانی حاصل از آن، می‌تواند به‌تنهایی عامل اثر گذاری در به وجود آمدن ناهنجاری‌های روانی و اجتماعی گردد. «که کم کم در مورد کسی که تن به این کار می‌دهد، احساسات زنانه تدریجا در او پیدا می‌شود، و هر دو-فاعل و مفعول- گرفتار ضعف مفرط جنسی، و به اصطلاح سرد مزاجی می‌شوند، به طوری که بعد از مدتی قادر به آمیزش طبیعی (آمیزش با جنس مخالف) نخواهند بود»(اسماعیل جلمبارانی، موسسه فرهنگی جام طهور، ۱۳۹۵). این عمل شنیع «مرد را از یک مرد کامل بودن، و زن را از یک زن کامل بودن ساقط می‌کند، بطوری که

چنین زنان و مردان همجنس باز، گرفتار ضعف جنسی شدید شده و قادر نیستند پدر و مادر خوبی برای فرزندان آینده خود باشند و گاه قدرت بر تولید فرزند را به کلی از دست می دهند. افراد همجنس‌گرا تدریجاً به انزوا و بیگانگی از اجتماع و سپس بیگانگی از خویشان رو می آورند» (اسماعیل جلمبارانی، موسسه فرهنگی جام طهور، ۱۳۹۵). این اختلال بوجود آمده را می‌توان به سادگی، از رفتارها و کردارهای این افراد و برخورد های آنان با دیگران و ضعف مفرط در انجام وظایف و انتظارات اجتماعی نسبت به آنها متوجه شد. به عنوان مثال، «مفعول گاهی به آرایش ظریف زنانگی می‌پردازد و بسیاری از آنها تزلزل شخصیت مردانگی دارشته و حتی همانند زنان یکی را انتخاب کرده و خود را تحت الحمایه وی قرار می‌دهند» (پاکنژاد، ۱۳۵۵ش: ج ۱۶/ص ۲۴۵). در حدیثی از امام صادق (ع) وارد شده: رسول خدا -صلی الله علیه و آله و سلم- مردانی را که شبیه زنان می‌شوند و زنانی را که شبیه مردان می‌شوند، لعنت نمود. اینان همان مردان زن صفت و زنانی هستند که با یکدیگر نزدیکی می‌کنند. بدون تردید خداوند فقط زمانی قوم لوط را هلاک کرد که زنان نیز مرتکب عمل مردان شده بودند و با یکدیگر نزدیکی می‌کردند (ابن بابویه، بی تا: ص ۵۷۵).

این احساسات زنانه باعث می‌شود تا فردی که گرفتار آن شده، مسؤلیت های اجتماعی خود را که از نظر اجتماع بر عهده اوست، نتواند به درستی انجام دهد. همچنین، این احساس موجب می‌شود تا فرد گرفتار، خود را بر اساس تحمیلات شخصیتی که بر خود وارد کرده، تغییر داده، مانند جنس مخالف برخلاف اصل وجودیش، که خداوند تبارک و تعالی خلق کرده، در آورد. در همین رابطه می‌توان به مواردی چون مدل های موی دخترانه، ابرو گرفتن، لباس های به شدت نامناسب که خود پوشیدن آن موجب ترویج فساد در جامعه می‌باشد، و... اشاره کرد. این افراد عموماً افرادی منزوی و گوشه گیر می‌باشند و عموماً مسؤلیت هایی که به آنها محول می‌شود با شکست مواجه می‌شود. آنها عموماً در برقراری ارتباط با دیگران، خواه جنس موافق و خواه جنس مخالف، نا موفق می‌باشند. شاید به همین دلیل نمی‌توانند از عهده مسؤلیتی که به آن ها محول می‌شود، برآیند. بنابراین، اگر بتوانند پدر یا مادر بشوند، پدر یا مادر خوبی برای فرزندان خود نخواهند شد. و عموماً فرزندان با عقده‌های روانی، چه نسبت به پدر و مادر خود و چه نسبت به کمبود هایی که به واسطه‌ی رفتار نا مناسب پدر و مادر برای آنها ایجاد می‌شود، تربیت می‌نمایند که ضرر این تربیت نامناسب علاوه بر خود شخص متوجه اجتماع نیز هست. زیرا این فرزندان با تمام احساسات و کمبود هایی که دارند، قرار است در آینده ای نه چندان دور مسؤلیت های اجتماعی -از جمله مشاغل و مسؤلیت های دولتی و غیر دولتی و نیز از همه‌ی مسؤلیت های اجتماعی مهمتر تربیت نسل آینده- را بر عهده بگیرند که این امر موجب سست شدن ستون اصلی اجتماع (یعنی

نسل آینده) می‌شود. این افراد اگر قدرت تولید نسل را به طور کلی از دست بدهند از همان ابتدا به تخریب ریشه ستون اصلی اجتماع پرداخته اند. چون عدم توانایی آنها بر تولید فرزند از تأثیرات گناه لواط می‌باشد. این عدم توانایی طبق احادیث رسیده از ائمه اطهار (علیهم السلام) موجب ضعیف شدن نسل و تعطیلی فرج، و مانعی برای تکثیر نسل می‌باشد. بنابراین، ضرر اصلی این گناه در هر دو صورت بزرگ متوجه پایه اصلی جامعه بوده و خطر آن نسل آینده را تهدید می‌کند. همچنین، آثار مخرب دیگری از جمله شیوع فساد، گسترش طلاق، گسترش قتل، تجاوز و... به دنبال داشته و باعث پایین آمدن امنیت اجتماعی و سست شدن بنیاد خانواده و... خواهد شد.

نتیجه گیری

باتوجه به شواهدی که ارائه گشت، رفتار جنسی همجنس گرایانه را به هیچ عنوان نمی‌توان عملی فطری و طبیعی برای انسان در نظر گرفت؛ چون در حقیقت نه الگوی رفتاری انسان رفتار هایی می‌باشد که از حیوانات سر می‌زند و نه به طور متیقن به اثبات رسیده که همه همجنس گرایان رفتار های همجنس گرایانه‌ی خود را از بدو خلقتشان به ارث برده اند؛ البته ما منکر تأثیر گذاری برخی عوامل در هنگام القاء و بوجود آمدن جنین و نیز عواملی در هنگام بارداری بر روی جنین نمی‌باشیم، ولی به هیچ وجه نمی‌توان به طور یقینی این حرف را زد که رفتار های همجنس گرایانه از عواملی می‌باشد که به هنگام خلقت به انسان منتقل می‌شود و در اثر رفتار هایی که هنگام شکل گیری هویت جنسی فرد در دوران کودکی پدید نمی‌آید. اما آنچه از آیات قرآن کریم، احادیث اهل بیت و مسائل علمی ارائه نمودیم، نشان می‌دهد که رفتار های همجنس گرایانه در همین دوران کودکی و نوجوانی (دوران شکل گیری هویت جنسی فرد) در نهاد انسان شکل می‌گیرد، و اگر تربیت صحیح جنسی پشتوانه تربیتی کودکان و نوجوانان نباشد، این افراد غالباً در بزرگ سالی نیز دارای انحرافات جنسی، از جمله همجنس گرایی خواهند شد، که به تبع آن، از تربیت فرزندان خود عاجز خواند شد و احتمال اینکه فرزندان آنها در رفتار گیری از والدینشان انحرافات آنها را نیز برداشت نمایند، بسیار وجود دارد. اینکه نگاه جامعه به فرد، در رفتار و کردار وی اثر مستقیم می‌گذارد، نمی‌توان انکار کرد، ولی از سوی دیگر نمی‌توان همه آثار سوء مترتب بر لواط را به نگاه جامعه به فرد مربوط دانست. از سوی دیگر، چون طرفی عقل بشری محدود می‌باشد، انسان باید در تمامی زمینه‌ها از دستورات خداوند اطاعت نماید که از تمام جنبه‌های وجودی وی آگاه است و از تمام گرایش‌ها و طبیعت مخلوق خویش آگاهی کاملی دارد. همان خدایی که همجنس بازی را عملی منافی فطرت انسانی دانسته و از آن نهی می‌نماید. اینجاست که می‌توان در باره‌ی مدافعان همجنس گرایی گفت: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ أَنَّهُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶).

پی نوشت :

۱. PSYCHODYNAMIC

۲. سازمان غیرانتفاعی بنیاد ویکی میدیا ((دائرة المعارف الکترونیک ویکی پدیا (۱۳۹۲).

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد علی. (بی تا)، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، ترجمه ابراهیم بندر ریگی، تهران: انتشارات اخلاق.
۲. ابن بابویه، محمد علی. (بی تا)، **عیون اخبار الرضا علیه السلام**، ترجمه محمدتقی آقا نجفی اصفهانی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۳. اشرفیان، مازیار، (۱۳۸۰)، **ضروریات پزشکی قانونی**، تهران: تیمورزاده.
۴. بروجردی، حسین. (بی تا)، **منابع فقه شیعه «ترجمه‌ی جامع احادیث شیعه»**، ترجمه عده ای از فضلا، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
۵. پاک نژاد، سید رضا. (۱۳۵۵)، **اولین دانشگاه و آخرین پیامبر**، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۶. حرعاملی محمد بن حسین. (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه‌ی آل البیت علیهم السلام.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴): **مفردات الفاظ قرآن**، تهران: انتشارات مرتضوی.
۸. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۵۷ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
۹. فقیهی، علی نقی (۱۳۹۱)، **تربیت جنسی: مبانی، اصول و روش ها از منظر قرآن و حدیث**، تهران: دارالحدیث.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق)، **کافی**، قم: دارالحدیث.
۱۱. مصطفوی، حسین. (۱۴۳۰ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، **اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب**، تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. مهنا، عبد الله علی. (۱۴۱۳ق)، **لسان اللسان**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

مقالات

۱. اکبری، حمید. (۱۳۸۸ش)، **قرآن و بهداشت جنسی**، پایان نامه کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی امام خمینی.
۲. بیانی فرهاد و همکاران. (۱۳۹۰ش)، «**عوامل اجتماعی مؤثر بر شدت اختلال هویت جنسی**»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره اول.
۳. جواهری، فاطمه. (۱۳۸۷ش)، «**بدن و دلالت فرهنگی - اجتماعی آن**»، نامه پژوهش فرهنگی، شماره ۱۱.
۴. العطار، زاهد. (۱۹۹۸م)، «**نقش آموزش اخلاق جنسی در بهداشت روانی نوجوانان و جوانان**»، ترجمه سیاوش نادری فارسانی، نشریه دانشگاه اسلامی، شماره ۱۲ و ۱۳.
۵. ظهیر الدین، علی رضا و همکاران. (۱۳۸۴ش)، «**روان درمانی موفقیت آمیز چهار مورد اختلال هویت جنسی**»، مجله علمی پزشکی قانونی، شماره ۳۷.

- ۶ کجبا، محمد باقر. (۱۳۸۴ش)، «رفتار شناسی جنسی در اندیشه دینی»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، شماره ۲۷.
۷. متقی فر، غلامرضا. (۱۳۸۳ش)، «آموزش جنسی در مدارس»، نشریه تربیت اسلامی، شماره ۸.
۸. واحدی، بهنام و همکاران. (۱۳۸۶ش)، «ویژگی تصویر برداری مغز افراد دچار اختلال هویت جنسی در مقایسه با افراد سالم»، نشریه تازه های علوم شناختی، شماره ۳.
۹. یاسمی، محمد تقی و همکاران. (۱۳۸۵ش)، «تجرباتی از درمان موفقیت آمیز همجنس بارگی خود ناپذیر، فرابارگی (پارافیلیا) و تبدیل خواهی جنسی با روش های شناختی - رفتاری»، مجله علمی پزشکی قانونی، شماره ۴.

تارنما

۱. سازمان غیر انتفاعی بنیاد ویکی میدیا، تارنمای غیر تخصصی (دائرة المعارف الکترونیک ویکی پدیا) آخرین دسترسی ۱۱ آبان ۱۳۹۲ و ۱۱ فروردین ۱۳۹۱).
۲. موسسه فرهنگی جام طهور، اسماعیل جلمبارانی، کارشناس ارشد ادیان، هم جنس گرایی از نظر اسلام، تارنمای غیر تخصصی (دائرة المعارف اسلامی طهور) (دسترسى ۲۹ اسفند ۱۳۹۱) (آخرین بازدید: دوشنبه ۶ اردیبهشت ۱۳۹۵).

واکاوی برخی دلایل قرآنی و عقلی پیرامون وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

حسین مؤمنی*

چکیده

انسان در عصر کنونی با وجود پیشرفت‌هایی که داشته، گاهی با سؤالات بنیادینی مواجه می‌شود که تا پاسخ آنها را به دست نیاورد، احساس بی‌قراری می‌نماید، به‌گونه‌ای که تمامی این امکانات عصر مدرن نیز نمی‌توانند او را در رسیدن به آرامش یاری نمایند. انسان با این همه پیشرفت در جنبه‌های مختلف، هنوز از زندگی خود رضایت خاطر نداشته و احساس نوعی گرفتاری می‌نماید. این مسأله، نیاز به وجود امام و رهبر در جامعه را برای بشر ضروری می‌سازد. بنابراین، در عصر حاضر، یکی از مسائل بسیار مهم، مسأله امامت و رهبری در جامعه می‌باشد؛ وجود امام در جامعه که هدایت تمام بشریت را بر عهده بگیرد، از ضروریات می‌باشد. به اعتقاد شیعیان، این امر، یعنی رهبری جهان در آینده و در عصر ظهور، در وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تبلور خواهد یافت. اما شبهاتی پیرامون وجود آن امام وجود دارد. در مقاله حاضر تلاش شده است با بهره‌گیری از آیات و نیز مطالبی از فلاسفه، به اثبات وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته شود.

کلیدواژه

امامت، مهدویت، استخلاف، برهان عنایت، علت غایی.

مقدمه:

مسئله اعتقاد به مهدویت ارتباط تامی با مسأله امامت و رهبری دارد. بدون شک، هر جامعه ای نیازمند رهبر و زعیم می باشد و در یک جامعه دینی، رهبری جامعه باید با امام و رهبری الهی باشد. شیعیان و سنی ها، هر دو، بر این دیدگاه تأکید داشته و در اثبات آن دلایل عقلی و نقلی اقامه نموده اند. اما از آنجا که در مذهب تشیع، امامت جزو اصول دین می باشد سنخ ادله آن در باره لزوم و ضرورت وجود امام در هر زمان با سنخ ادله ای که اهل سنت اقامه می کنند تفاوت اساسی دارد. در قرآن کریم، آیات بسیاری در موضوع مهدویت و ظهور منجی در آخرالزمان وجود دارد، فلاسفه نیز در موضوع امامت، مباحث و ادله عقلی قابل ملاحظه ای را به بحث گذارده اند. با وجود ادله قطعی فراوان در زمینه مهدویت در اسلام، و نیز اعتقاد پیروان ادیان ابراهیمی و نیز برخی ادیان دیگر به ظهور منجی بشریت در آخرالزمان، بعضی از روشنفکران اسلامی، به تبع مستشرقین، به انکار این مسأله روی آورده اند. در این مقاله تلاش خواهیم کرد با تشریح برخی آیات و اقامه ادله فلسفی و منطقی، پاسخهای مناسبی به منکرین این مسأله فراهم نماییم.

تاریخچه تشکیک در وجود امام زمان

در منابع تاریخی آمده است: معاویه زمانی به جماعتی از بنی هاشم خطاب کرده و گفت: «این که شما گمان می کنید پادشاهی هاشمی و مهدی قائم از آن شما است، عقیده ای باطل است، بلکه مهدی همان عیسی بن مریم است، امر خلافت به دست ماست تا آن را به او تسلیم کنیم» (اربلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱/ ص ۴۲۴، مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۳/ص ۲۵۶). ابن عباس از جمله کسانی بود که در آن جمع حضور داشت، در مقابل این تحریف تاریخی و بازی کردن با یکی از عقاید مسلم دینی سخت ایستادگی نموده و به مقابله پرداخت. او خطاب به معاویه گفت: «...اما این که گفتی ما گمان داریم که برای ما حکومتی است که مهدی (ع) حاکم آن است، پاسخ این است که این گمان شرک است، همان گونه که خداوند متعال می فرماید: «زعم الذین کفروا ان لن یبعثوا» (تغابن: ۷)؛ درحالی که همه شهادت می دهند که برای ما ملک و حکومتی است. اگر از عمر دنیا تنها یک روز باقی باشد خداوند متعال کسی از ما را می فرستد تا زمین را پر از عدل و داد کند همان گونه که پر از ظلم و جور شده باشد... و اما این که می گویی: مهدی همان عیسی بن مریم است، عیسی کسی است که برای مقابله با دجال فرستاده می شود، و هرگاه دجال او را می بیند نابود می شود، ولی امام از ما کسی است که عیسی بن مریم به او اقتدا کرده و نماز می خواند...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۳/ص ۲۵۷).

مستشرقین نیز در این زمینه اقوال و توجیهاتی را مطرح کرده اند که برخی از آنها در زیر مورد

بررسی قرار می گیرد.

الف) گروهی بر این عقیده اند که در جامعه اسلامی اعتقاد به مهدویت نتیجه فشارهای سیاسی است که در طول تاریخ بر مستضعفین، به ویژه جامعه شیعی وارد شده است.

ب) برخی از مستشرقین معتقدند که این حالت، یعنی انتظار نجات توسط منجی، عموماً مخصوص روحیه شرقی هاست، که اصل و اساس و حقیقتی ندارد.

ج) برخی نیز معتقدند که عقیده به مهدی و مهدویت از ادیان و فرهنگ های غیر اسلامی وارد جامعه اسلامی شده است.

د) برخی معتقدند که اعتقاد به مهدویت، ناشی از پیاده نشدن حکومت جهانی اسلام در عصر رسول اکرم (ص) بوده است.

دلایل قرآنی پیرامون پاسخ به شبهات

آیه اول

خداوند متعال می فرماید: «وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهما منا یعبدوننی لایشرکون بی شیئا و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون» (نور: ۵۵)؛ «خداوند به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند وعده می دهد که قطعاً آنها را خلیفه در روی زمین قرار می دهد، همان گونه که پیشینیان را خلافت بر روی زمین بخشید، و دین پسندیده را برپا خواهد کرد، و خوف آنها را به امنیت مبدل می کند، آن چنان که تنها مرا می پرستند و چیزی را بر من شریک نخواهند ساخت، و کسانی که بعد از آن کافر شوند فاسق اند».

بررسی آیه:

در این آیه به سه چیز وعده داده شده است: ۱- استخلاف در زمین، ۲- تمکین در زمین، ۳- تبدیل خوف به امن.

معنای «استخلاف»

راغب در «مفردات» می گوید: «خلافت نیابت از غیر است به جهت غیبت کسی که از طرف او نایب شده و یا به جهت مرگ و یا عجزش، و یا به جهت شرف او، و به همین معنای اخیر است که گفته می شود: خداوند اولیایی در زمین به عنوان خلیفه خود قرار داده است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۶ ش: ص ۱۷۴، ماده «خلف»).

در مقصود و مراد از «استخلاف» چند احتمال داده شده است:

۱- خداوند به مومنین و کسانی که عمل صالح به جای آورده اند، وعده داده که آنها را به خلافت الهیه برساند همان گونه که درباره حضرت آدم و داوود و سلیمان (ع) این معنا در قرآن وارد شده است. در مورد حضرت آدم (ع) می فرماید: «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره: ۳۰)؛ «من در روی زمین خلیفه قرار می دهم». و در مورد حضرت داوود (ع) می فرماید: «یا داود انا جعلناک خلیفه الارض» (ص: ۲۶)؛ «ای داوود! ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم».

با این احتمال، مقصود از «الذین من قبلهم»، انبیاء خواهد بود. این احتمال بعید است؛ زیرا این جمله، یا شبیه آن در قرآن بیش از پنجاه بار به کار رفته، ولی در هیچ کدام از آنها مقصود، انبیاء گذشته نبوده است.

۲- برخی دیگر می گویند: مراد از «استخلاف» آن است که آنها را بر زمین مسلط سازد و زمین را بر ایشان به ارث گذارد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ذیل آیه). همان گونه که در آیه دیگر می فرماید: «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده» (اعراف: ۱۲۸)؛ «زمین از آن خداست به هر کسی از بندگان که بخواهد آن را ارث می دهد». در این صورت، مراد از «الذین من قبلهم» مومنین از امت های گذشته خواهند بود که خداوند، کفار و منافقین آنها را نابود کرده و مومنین خالص را نجات داد. مانند قوم نوح، حضرت داوود، بنی اسرائیل، هود، صالح و شعیب. خداوند متعال می فرماید: «و قال الذین کفروا لرسلم لئن کنتم من ارضنا او لتعودن فی ملتنا فاوحی الیهم ربهم لنهلکن الظالمین و لنسکنکنم الارض من بعدهم ذلک لمن خاف مقامی و خاف و عید» (ابراهیم: ۱۳-۱۴)؛ «کافران به پیامبران خود گفتند: ما قطعاً شما را از سرزمین خود بیرون خواهیم کرد مگر این که به آیین ما بازگردید. در این حال، پروردگارشان به آنها وحی فرستاد ما ظالمان را هلاک می کنیم. و شما را بعد از آنان در زمین سکونت خواهیم داد و این موفقیت برای کسی است که از مقام عدالت من بترسد و از عذاب من بیمناک باشد».

معنای تمکین

تمکین نسبت به هر چیز به معنای برقرار کردن آن در مکان است، و این کنایه است از ثبات و اضطراب ناپذیری آن چیز به طوری که اگر اثری داشته باشد هیچ مانعی جلوگیری آن نباشد. مقصود از «تمکین دین»، آن است که خداوند دین را در جامعه مورد عمل مردم قرار دهد: «بعبدونی لایشرکون بی شیئا»، و اسلام را بر همه ادیان غالب سازد. و مراد از «دین مورد رضایت» همان دین اسلام است.

مقصود از کلمه «ارض»

در مقصود از کلمه «ارض» در آیه شریفه بین مفسرین اهل سنت اختلاف وجود دارد؛ برخی

مقصود از آن را زمین مکه، برخی زمین مدینه و برخی جزیره‌العرب دانسته‌اند. ولی در اعتقاد برخی دیگر، مقصود کل روی زمین است. این معنا با روایات متواتر فراوان در موضوع حکومت عدل جهانی سازگاری دارد. و مفسرانی مانند آلوسی و قرطبی آن را انتخاب کرده‌اند به ویژه اینکه، کلمه «ارض» با الف و لام آمده که ظهور در استعراق دارد، در نتیجه شامل کل کره زمین می‌شود.

تبدیل خوف به امنیت کامل

جمله «و لیبذلنهم من بعد خوفهم» نیز دلالت بر حکومت عدل جهانی در عصر ظهور دارد؛ چرا که مومنین در طول تاریخ، گرفتار مشکلات و مورد ظلم و جور سلاطین و دشمنان بوده و در خوف به سر می‌بردند. این خوف تبدیل به امن و امنیت کامل که ظهور آیه در آن است نمی‌شود مگر در صورتی که سلطه مومنین تمام روی زمین را فرا گیرد، که تاکنون چنین امری اتفاق نیافتاده است. در نتیجه، آیه به آینده‌ای درخشان و نویدبخش و دارای امنیت اشاره دارد که مومنین به آن خواهند رسید.

اقوال در مصداق آیه

۱- برخی معتقدند آیه در مورد اصحاب پیامبر اسلام (ص) نازل شده که در زمان خلفا به امنیت کامل رسیدند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۴/ص ۲۵؛ زمخشری، ۱۳۸۷ش: ج ۳/ص ۲۵۱).

۲- برخی دیگر آیه را شامل عموم امت پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند که زمین را به ارث خواهند برد (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق: ج ۲/ص ۶۱۴).

۳- مطابق برخی دیگر از تفاسیر، آیه مربوط به زمان ظهور حضرت مهدی (ع) و عصر حکومت جهانی توحیدی اوست. این قول از جهاتی بر دو قول دیگر ترجیح دارد:

الف) با آیات دیگر که در عصر ظهور و در آخرالزمان، اسلام بر سایر ادیان غلبه خواهد یافت، سازگاری و مناسبت دارد.

ب) کلمه «الارض» که با الف و لام جنس آمده، با نبود قرینه‌ای بر انصراف آن بر سرزمین معینی، حمل بر تمام روی زمین می‌شود (طبری، ۱۳۹۰ش: ذیل آیه).

ج) همان گونه که اشاره شد تبدیل خوف به امنیت کامل تا بحال محقق نشده، و این امر تنها با حکومت گسترده مومنین بر روی زمین محقق خواهد شد.

آیه دوم

خداوند متعال می‌فرماید: «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» (توبه: ۳۳)؛ «او کسی است که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه آیین‌ها غالب گرداند هر چند مشرکان کراهت داشته باشند».

بررسی آیه:

مقصود از هدایت در کلمه «بالهدی» هدایت الهی است که خداوند پیامبر اسلام(ص) را با آن مبعوث کرده است. و مراد از «دین حق»، همان دین اسلام است که شامل عقائد و احکام و مجموعه معارف الهی می گردد. مفسرین در مرجع ضمیر در «لیظهره» اختلاف نظر دارند. برخی آن را به رسول خدا(ص) بازگردانده اند. و برخی دیگر آن را به «دین الحق» مرتبط دانسته اند، به این معنا که دین اسلام بر همه ادیان غلبه خواهد نمود. قرائن و شواهد، موید احتمال دوم است؛ زیرا:

اولا: مطابق قاعده «الاقرب یمنع الابد»، ضمیر باید به «ضمیرحق» بازگردد که در مقایسه با «رسول» به ضمیر نزدیکتر است. ثانيا: بین غالب و مغلوب باید مناسبت باشد، به این معنا که اگر دین مغلوب ادیان غیر اسلامی است، دین غالب نیز باید از جنس دین باشد که همان اسلام است.

تطبیق آیه بر عصر ظهور

گروهی از مفسرین، آیه را بر عصر ظهور امام زمان(ع) تطبیق داده اند؛ زیرا تنها در آن زمان است که هیچ کس در روی زمین نیست، جز آن که وارد دین اسلام شده یا تحت سلطه اسلام قرار خواهد گرفت(ابن ابی حاتم، ج ۱/ص ۲۱۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق: ج ۸/ص ۱۲۱). و برخی نیز معنای آیه را عام دانسته که دارای مصادیق مختلفی بوده و کامل ترین مصداق آن، عصر ظهور حضرت مهدی(ع) می باشد(طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۵/ص ۳۸). فخر رازی نیز معتقد است که «این بشارت از طرف خداوند است و باید در آینده تحقق یابد. طبق روایات، این بشارت در زمان حضرت عیسی و حضرت مهدی(ع)تحقق خواهد یافت»(فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۲/ص ۱۰۴). طبری می گوید: «در زمان نزول حضرت عیسی (ع)، تمامی ادیان باطل و نابود شده و تنها دین اسلام بر همه ادیان غلبه خواهد کرد»(طبری، ۱۳۹۰ش: ج ۱۳/ص ۱۰۹). از سعیدبن جبیر در ذیل آیه شریفه روایت شده که فرمود: «آیه مربوط به مهدی از اولاد فاطمه(س) است که خداوند او را بر همه ادیان غالب خواهد کرد»(ابن صباغ، ۱۳۸۵ش: ص ۳۰۰). سیوطی از جابر در تفسیر آیه فوق نقل کرده که فرمود: «این امر تحقق نخواهد یافت تا آن که هیچ یهودی یا نصرانی در روی زمین نباشد مگر آن که اسلام را انتخاب کرده باشند».(سیوطی، ۱۳۶۵ش: ج ۴/ص ۱۷۶). از مجاهد و سدی و عکرمه نیز همین معنا و تفسیر رسیده است. سدی و عکرمه گفته اند: «آیه مربوط به زمان خروج مهدی(ع) است که در آن زمان هیچ کس باقی نمی ماند جز آن که داخل در اسلام شوند»(ابن ابی حاتم، ج ۴/ص ۱۷۸۶، ج ۱/ص ۲۱۱؛ ثعلبی، ۱۴۱۸ق: ج ۵/ص ۳۵). ابوبصیر از امام صادق(ع) در تفسیر آیه فوق نقل کرده که فرمود: «والله ما نزل تاویلها بعد و لاینزل تاویلها حتی یخرج القائم(ع)، فاذا خرج القائم(ع) لم یبق کافر بالله العظیم...»(بحرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۳/ص ۴۰۷)؛ «به

خدا سوگند، تاویل آیه هنوز تحقق نیافته و نخواهد یافت تا آن که قائم خروج کند، و هنگامی که خروج کرد کافر به خدای عظیم در روی زمین باقی نمی ماند». رسول خدا(ص) فرمود: «به زودی است که برای شما مشرق های زمین و مغرب های آن فتح خواهد شد» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق: ج ۲/ص ۱۳۷). محمد بن مسلم می گوید: شنیدم از امام باقر(ع) که می فرمود: «قائم از ما است که منصور به رعب و موید به نصرت است. زمین برای او جمع می شود. خداوند دین خود را به وسیله او بر همه ادیان غالب می گرداند. اگرچه مشرکین از این امر کراهت داشته باشند. در زمین جای ویرانی باقی نمی ماند جز آن که آباد گردد. روح الله، عیسی بن مریم فرود می آید و پشت سر او نماز خواهد گذارد» (حویزی، ۱۴۱۲ق: ج ۳/ص ۱۰۹)

دلایل عقلی پیرامون پاسخ به شبهات

۱. برهان علت غایی

قبل از تبیین برهان علت غایی لازم است که به مساله غایت‌مندی افعال خداوند اشاره ای نماییم که دخالت تامی در برهان دارد.

غایت‌مندی افعال الهی

یکی از مسائل عمومی افعال الهی که در علم کلام مطرح می شود این است که، آیا افعال خداوند دارای غایت و غرض است یا آن که بدون هیچ غایت خاصی انجام می پذیرد؟ با تأمل در افعال اختیاری و هدفمند خود، در می یابیم که ما در چنین افعالی ابتدا غایتی را برای خود در نظر می گیریم که از طریق وصول به آن می توانیم نیازی را از خود برطرف کنیم. تصور این غایت در ذهن ما قبل از انجام فعل، ما را بر می انگیزاند تا به انجام آن اقدام ورزیم و از این رهگذر به منفعتی دست یابیم. بنابر این، در افعال ما دست کم دو خصوصیت وجود دارد: نخست آن که غایت فعل در جهت رفع نیازها و کمبودهای فاعل است و فاعل از طریق انجام فعل استکمال می یابد. خصوصیت دوم آن است که تصور غایت قبل از انجام فعل، در انجام آن تأثیر می گذارد و فاعل را برای ارتکاب فعل بر می انگیزاند. اینک باید در نظر داشت وقتی سخن از غایت‌مندی افعال الهی در میان است مقصود ما مشابهت آن با افعال انسان ها نیست. به عبارت دیگر دو ویژگی یاد شده به هیچ وجه در فعل خداوند وجود ندارد؛ زیرا:

اولاً، غایت افعال خداوند رسیدن به کمال نیست؛ زیرا فاعل (یعنی ذات مقدس الهی)، کامل مطلق است و نقصی ندارد تا بخواهد از طریق فعل خود آن را برطرف سازد، بلکه غایت افعال الهی به مخلوقات او باز می گردد و در جهت استکمال مخلوقات اوست. ثانیاً، چنین نیست که تصور غایت فعل سبب انجام آن گردد، زیرا علم خداوند از سنخ علم حصولی که ملازم با تصور مفاهیم باشد،

نیست؛ بلکه ذات الهی به گونه ای است که به دلیل کمال مطلق خود مقتضی رساندن مخلوقات خود به کمال مطلوب آنها می باشد. بدین ترتیب، مقصود ما از غایتمند بودن فعل خداوند این است که فعل او مشتمل بر مصالح و منافی است که به مخلوقات او بازمی گردد و چنین نیست که انجام و ترک آن به لحاظ منافع آفریدگار او علی السویه باشد. از این رو، غایت در افعال الهی غایت فعل است نه غایت فاعل؛ زیرا ذات خداوند کامل مطلق و غنی است و هیچ غایتی برای آن قابل تصور نیست.

دلیل غایتمندی افعال الهی

متکلمین بر این ادعا که افعال خداوند دارای غایت و غرض است ادله متعددی اقامه کرده اند که به ذکر یکی از آنها بسنده می کنیم: فعلی که فاقد غایت باشد عبث و لغو است، و انجام فعل عبث عقلا قبیح می باشد، و از آنجا که براساس اصل حسن و قبح عقلی، ارتکاب کار قبیح از سوی خداوند محال است، ممکن نیست افعال او عبث باشد. در نتیجه، تمام افعال الهی غایتمند و دارای غرض است. عرفا و فلاسفه اسلامی غایتمند بودن افعال الهی و ترسیم غایت و هدف از افعال او را طور دیگری ترسیم می کنند، بدین سان که آنها با تمسک به قاعده «النهايات هي الرجوع الى البدايات»، و تمسک به آیه شریفه «انا لله و انا اليه راجعون»، علت خلق را ابتهاج ذاتی خداوند نسبت به تجلیات خود می دانند که در نتیجه، طبق نظر عرفا در باب افعال الهی علت غایی و فاعلی یکی است که همان خداوند متعال باشد و به تعبیر دیگر وحدت فاعل و غایت (ملاصدرا، ۱۳۸۶ ش: ج ۲، ص ۲۳۵).

قرآن و غایتمندی افعال خداوند

قرآن کریم در آیات متعددی بر حکیمانه بودن افعال الهی و عبث نبودن آن تاکید می کند. برای نمونه می توان به آیات زیر اشاره کرد. خداوند متعال می فرماید: «افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون» (مومنون: ۱۱۵)؛ «آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریدیم و اینکه به سوی ما باز نمیگردید؟» در آیه دیگر نیز، سخن از حکیمانه بودن آفرینش آسمان ها و زمین و موجودات میان آنها است: «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما لالعین» (دخان: ۳۸)؛ «و آسمان ها و زمین و آنچه را میان آن دو است به بازی نیافریدیم».

الف) تبیین برهان علت غایی

حکما و فلاسفه الهی در حکمت متعالیه می گویند: در قوس صعود از هیولی تا وجود محض هر مرتبه عالی، غایت و ثمره برای مرتبه دانی و پایین تر است. و به عبارت دیگر، در اجزاء، قوس صعود جزء متقدم مقدمه برای جزء متأخر است و هر جزء متأخر نیز ثمره برای جزء متقدم می باشد. طباطبایی، ۱۳۸۸ ش: ص ۱۸۶). مثلا، گیاه در قوس نزول مقدمه است، برای وجود حیوان، و حیوان مقدمه

است، برای وجود انسان؛ زیرا انسان اشرف از حیوان است. ولی در قوس صعود، انسان به منزله ثمره و غایت برای وجود حیوان است، و حیوان نیز به منزله ثمره و نتیجه برای گیاه و گیاه نیز به منزله ثمره برای جماد می باشد. و نیز در حکمت متعالیه ثابت شده که نتیجه، علت فاعلیت فاعل است. و به عبارت دیگر، علت غایی موخر در وجود و مقدم در تصور است و غایت نیز به وجود علمی اش مبدأ برای فاعلیت فاعل است (همان، ص ۱۷۸). بنابراین، هرگاه در عالم خلقت، انسانی نباشد خلقت حیوان و وجود او لغو است. و همچنین اگر حیوان موجود نباشد خلقت گیاه لغو است و همچنین...

ب) تطبیق برهان با اثبات وجود امام زمان (ع)

اختلاف در افراد انسان

هر فردی از افراد انسان، ولو در صورت، با افراد دیگر از انسان ها شبیه بوده و همگی از افراد نوع واحد منطقی می باشند. ولذا بر تمام افراد انسان حیوان ناطق اطلاق می گردد در حالی که در واقع و نفس الامر با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین، در روایات اسلامی می خوانیم که پیامبر (ص) فرمود: ان الانسان معادن كمعادن الذهب و الفضة (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۱/ص ۶۵): «جوهر انسان به مانند طلا و نقره با یکدیگر متفاوت اند». بنابراین، نسبت انسان کامل به بقیه افراد انسان به مانند نسبت انسان است به افراد حیوان. و همان طوری که در قوس صعود، انسان ثمره وجود حیوان است، و حیوان نیز ثمره وجود گیاه، و گیاه نیز ثمره وجود جماد، همچنین است نسبت به افراد انسان، زیرا انسان درختی است که میوه آن وجود انسان کامل است، و او کسی نیست جز وجود حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه و همان طور که خلقت درخت برای میوه دادن است نه بالعکس، همچنین هدف از خلقت افراد انسان همان انسان کامل است نه بالعکس.

علت غایی، وجود خاتم الانبیاء

بنابر آنچه گفتیم خلقت انسان تکویناً برای انسان کامل اعم از انبیاء و اوصیاء است، نه آن که انسان کامل برای خلقت تکوینی انسان باشد؛ زیرا انبیاء (ع) ثمره درخت انسانیت اند و درخت برای ثمره کاشته می شود نه بالعکس. بنابراین، معقول نیست که انسان فدای حیوان شود، بلکه حیوان را برای انسان ذبح می کنند؛ زیرا انسان به منزله ثمره، و حیوان به منزله درخت است. همچنین معقول نیست فدا شدن حیوان برای گیاه، بلکه گیاه را برای خوردن حیوان آماده می کنند، و این همان چیزی است که آن را فدا شدن اخص و پست تر برای اشرف می نامند. این مطلب بعینه برای تمام افراد انسان و حجت های الهی جاری است؛ زیرا آنها -طبق این برهان عقلی- تکویناً برای ما خلق نشده اند بلکه ما برای آنان خلق شده ایم؛ زیرا انسان کامل که همان حجت خدا در روی زمین است ثمره درخت انسانیت بوده و انسان نیز برای خلقت تکوینی او خلق شده است. از این رو، در روایات می خوانیم: (لو بقیت الارض بغير

امام لساخت)(کلینی، ۱۳۸۷ش: ج ۱/ص ۱۷۹): «اگر زمین بدون امام شود هرآینه دگرگون خواهد شد». پس پیامبر اسلام(ص) اگرچه از اولاد آدم و از ذریه اوست، ولی در واقع حضرت آدم(ع) برای او خلق شده نه بالعکس؛ زیرا حضرت خاتم در قوس صعود اشرف و افضل از حضرت آدم(ع) است. و به تعبیر دیگر حضرت خاتم الانبیاء محمد(ص) به منزله ذی المقدمه و ثمره، و حضرت آدم(ع) به منزله مقدمه و درختی است برای حضرت خاتم(ص).

لازم به تذکر است که بدانیم این بیان منافاتی با این که گفته می شود انبیاء برای هدایت بشر مبعوث شده اند ندارد؛ زیرا بعثت انبیاء برای هدایت بشر صرفا به جهت تربیت بشر است. خلاصه برهان این شد که انسان کامل که از او تعبیر به حجت خدا بر خلق می شود چون علت غایی وجود انسان بوده و حیوان نیز علت غایی وجود گیاه، و گیاه نیز علت غایی وجود جماد است، پس تا مادامی که جماد و گیاه و حیوان و افراد انسان موجود است این نکته از طریق برهان ائی کشف می شود که باید انسان کامل نیز در خارج موجود باشد.

ضرورت وجود حجت در عالم مادی

حجت خدا باید در عالم مادی موجود باشد؛ به جهت این که انسان موجودی مادی بوده و تناسبی با موجود مجرد ندارد. بنابراین نمی تواند با او ارتباط حاصل نموده و از او استفاده نماید؛ زیرا در عالم امکان باید بین مفید و مستفید تناسب و سنخیت باشد، در حالیکه بین موجود مادی محض و موجود مجرد محض هیچ نوع تناسب و سنخیتی نیست. از این بیان نتیجه می گیریم که حجت خدا باید در زی مادی و جسم باشد تا برای عموم بشر قابل استفاده باشد. لذا در قرآن کریم می خوانیم: که خداوند در جواب کسانی که درخواست فرشته نموده اند فرمود: «ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا و لبسنا علیهم ما یلبسون»(انعام: ۹)؛ «و اگر او را فرشته ای قرار می دادیم حتما وی را به صورت مردی در می آوردیم و امر او را همچنان بر آنان مشتبه می ساختیم». آیت الله حسن زاده آملی در این رابطه می فرماید: عالم کارخانه عظیم انسان سازی است که اگر این چنین انسان؛ یعنی انسان بالفعل که از آن تعبیر به انسان کامل می شود تولید نکند عبث در خلقت لازم می آید، اما خلقت سایر مکونانات به طفیل اوست.

تو اصل وجود آمدی از نخست دگر هرچه باشد همه فرع توست

شیخ الرئیس در «مبدأومعاد» کلامی را به کمال در این مطلب بیان نموده است: «حاصل این که مقصود از خلقت منحصر در انسان کامل است، و خلقت سایر اکوان از جمادات و نباتات و حیوانات از جهت احتیاج به ایشان در معیشت و انتفاع به آنها در خدمت است و تا آنکه مواد ضایع و مهمل نگردد صاف و زبده مواد خلقت انسان گردیده است؛ چه حکمت الهیه و رحمت ربانیه اقتضا می کند که هیچ

حقی از حقوق فوت نشود، بلکه هر مخلوقی به قدر استعداد خود به سعادت برسد. پس مبنای قویم حکیم، انسان کامل غایت عالم کونی است، و نشأت عنصری هیچگاه از چنین انسانی خالی نیست» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵ ش: ص ۲۲-۲۳)

۲. برهان عنایت

الف) تبیین برهان عنایت

یکی از براهینی که بر وجود امام زمان(ع) استدلال می شود برهان «عنایت» است، یعنی عنایت خداوند تبارک و تعالی نسبت به تکوین و تشریح.

عنایت در لغت و اصطلاح

«عنایت» در لغت به معنای اراده و قصد آمده است و در اصطلاح برای تعریفات گوناگونی بیان شده است: عنایت در مورد انسان به معنای اعتنا داشتن، کوشش کردن، همت گماردن به این که کار به بهترین وجه انجام گیرد تفسیر شده است، به حیثی که هیچ نقطه ای از نقاط آن ولو بسیار اندک و جزئی از هیچ جهت مبهم باقی نمی ماند و به فراموشی سپرده نمی شود. مثل عنایت معمار به تمام ساختمان حتی شیب گوشهء حیاط خانه. و عنایت در مورد خداوند متعال به معانی گوناگون تفسیر شده است. شیخ اشراق می گوید: «عنایت، احاطه حق تعالی به چگونگی نظام کل و به آنچه که تمام این مجموعه بر آن است می باشد.....» (سهروردی، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۶۶). فخر رازی می نویسد: «عنایت، یعنی علم خداوند به این که اشیاء به چه حالتی باشند تا بر بهترین و کاملترین وجه واقع شوند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۲/ ص ۵۱۶). صدر المتاهلین می نویسد: «نظام معقول که نزد حکما عنایت نام دارد مصدر همین نظام موجود است، پس این عالم موجود در نهایت خیر و فضیلت ممکن است» (ملاصدرا، ۱۳۸۶ ش: ج ۷/ ص ۱۱۱).

فرق عنایت خداوند حکیم با عنایت انسان

انسان در عنایت به کار خود می تواند احتیاجات خود را مرتفع و نقایص خود را تکمیل نماید، ولی عنایت در مورد خداوند سبحان که واجب الوجود است از تمام جهات و مستجمع جمیع کمالات، و جهان امکان عنایت اوست معانی دیگری دارد.

عنایت خداوند در علم و قدرت

حکمای اسلامی عنایت را به دو نوع تقسیم کرده اند:

۱- عنایت در علم که به آن علم عنائی می گویند.

۲- عنایت در فعل که به معنای اتقان و محکم نمودن آن کار است.

علم عنائی خداوند آن است که خداوند متعال به غایت فعل و نتیجه کارش عالم است و همین

علم به نظام هستی، موجب صدور آنها از خدای متعال شده است. این اصطلاح را پیروان حکمت مشاء، مانند ابو علی سینا، مطرح ساخته اند. اینان قائلند که مجرد علم حق تعالی به آفرینش در خلقت آنها کافی است و به قصد و انگیزه ای زائد بر ذات نیازی نیست.

بخش دوم عنایت خداوند، متعال عبارت است از قدرت او در خلقت اشیاء و تنظیم این جهان است. به عبارت دیگر، مراد از عنایت در فعل آن است که نظام تکوین در کمال حسن و اتقان و جمال و زیبایی آفریده شده است و همان گونه که نظام تکوین بهترین و کاملترین نظامی است که می توان تصور نمود، نظام تشریح و تربیت انسان ها نیز بهترین نظام متصور است. می توان گفت که عنایت خداوند به نظام تشریح بیشتر از عنایت او نسبت به نظام تکوین است؛ زیرا همه ی تشریحات و تکوینات برای استکمال انسان است. از این رو، نظام تکوین مقدمه تربیت انسان هاست و امروز بزرگترین معلم مدرسه ی خدانشناسی و انسانیت حضرت حجت بن الحسن المهدی(ع) است. ونیز می دانیم که اگر معلم وجود نداشته باشد فلسفه ی وجود کلاس و مدرسه لغو و بی معناست.

عنایت خداوند حکیم به آفرینش

خداوند حکیم نظام آفرینش را با اتقان و زیبایی کامل آفریده است و همانطور که به نظام تکوین عنایت فرموده است، به نظام تشریح و تربیت آدمیان نیز عنایت ویژه ای دارد. به عبارت دیگر، می توان گفت که نظام تکوین مقدمه ای برای نظام تشریح و شریعت و رشد و تربیت انسان هاست، تا آنان به هدف و غرض حکیمانه ای که از آفرینش ایشان مد نظر بوده، برسند. خداوند حکیم تمام امکانات و وسایل لازم را آماده فرموده است.

نظام تکوین

اگر از باب مثال، ساختمان بدن را با ساختمان خانه مقایسه کنیم می بینیم که معمار خانه سعی کرده تمام پیش بینی های لازم را به کار برد تا در مقابل حوادث طبیعی ایستادگی کند. معمار این جهان نیز در حد کمال و بدون هیچ نقصی در بخشش و عطای تمام وسایل حیاتی مضایقه نکرده و هرآنچه را برای ادامه زندگی و رسیدن به کمال انسان نیاز بوده به ما عنایت نموده است. یکی از اصول مهم ساختمان بدن ما این است که اکثر اعضای بدن ما جفت آفریده شده است... خلاصه اینکه بشر به روشنی دریافته است که سراسر جهان مملو از قانون و نظم و هماهنگی و پیوستگی علت ها و سبب هاست و همه به سوی یک هدف معین حرکت می کنند، و آنچه در کاربری تکامل و فعالیت آنها لازم است با کمال وجود و سخاوت به آنها داده شده است. این همه بیانگران است که خداوند حکیم نسبت به فعل خود اهتمام کامل دارد. وقتی همه چیز در همان جهت که باید بطور تکوینی هدایت شوند، از جانب حق

تعالی رهبری می شوند آیا بی انصافی نیست که اشرف مخلوقات یعنی انسان را بدون هادی و سرپرست، رها شده به حال خود بدانیم؟ آری، همچنان که همه موجودات به سوی هدف معین و حکیمانه ای تحت تدبیر خدای سبحان حرکت می کنند، انسان نیز با هدایت و سرپرستی و زعامت حجت حق تعالی، راه کمال را می پیماید. و نظام جامعه بدون رهبری عادل و امامی معصوم به دور از هرگونه لغزش و خطا متزلزل است.

ب) تطبیق برهان با اثبات وجود امام زمان(ع)

برهان «عنایت» بر وجود امام زمان(ع) را با دو تقریر می توان بیان کرد: تقریر اول: آفرینش هستی بهترین و نیکوترین نظام ممکن است. لازمه ی این گفتار، لزوم وجود امام در آفرینش است، وگرنه نظام، احسن نخواهد بود. لذا به همان دلیل و برهانی که تکلیف و بعثت ضرورت دارد. وجود مستمر امام نیز ضرورت دارد. تقریر دوم: خداوند که برای کمال یابی هر موجودی که در این عالم رنگ هستی می گیرد همه نوع ابزار ضروری و غیر ضروری را در اختیارش قرار داده تا به کمال برسد، چگونه ممکن است انسانی که در دامان همین طبیعت است از این قانون استثناء شود و ارتقاء معنوی او نادیده گرفته شود.

نتیجه گیری

با بررسی شواهد و دلایل نقلی، اعم از آیات و روایات، و نیز دلایل عقلی، می توان به تمام شبهاتی که پیرامون وجود امام مهدی عجل الله تعالی فرجه از تولد او گرفته تا زندگی او در غیبت و نیز ظهور آن حضرت، شکل گرفته، پاسخ داد. فقط کافی است که انسان در این زمینه در این زمینه به پژوهش بپردازد تا پرده هایی که در اثر فقدان علم بر قلب ها چیره گشته، برطرف گردند. زیرا به تعبیر روایات وجود حضرت حجت مانند خورشید پشت ابر می باشد که تمامی انسان ها از نور و گرمای آن منتفع می شوند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن صباغ، علی بن محمد، (۱۳۸۵ ش) الفصول المهمه فی معرفه الایمه علیهم السلام قم: سازمان چاپ و نشر.
۳. ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر، (۱۴۱۲ق)، تفسیر، بیروت: دارالمعرفه.
۴. اربلی، علی بن عیسی، (۱۴۲۷ق)، کشف الغمه فی معرفه الائمة، بی جا، مکتبه الحیدریه.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، ایران: بنیاد بعثت.
۶. ثعلبی، ابو اسحاق، (۱۴۱۸ق)، تفسیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۵ش)، نهج الولاية: بررسی مستند در شناخت امام زمان عجل الله تعالی فرجه قم، نشر الف. لام. میم.
۸. حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۲ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: موسسه اسماعیلیان.

۹. رازی، ابن ابی حاتم رازی.(۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد.(۱۳۶۶ش)، مفردات، تهران: مرتضوی.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر.(۱۳۸۷ش)، تفسیر الکشاف، به کوشش مصطفی البابی الحلبي، مصر.
۱۲. سهروردی، یحیی،(۱۳۸۶ش) اللمحات، قم: نشر انوار الهدی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین.(۱۳۶۵ش)، تفسیر الدر المنثور، بیروت: دار المعرفة.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر،(۱۴۲۰ق) تفسیر کبیر، مصر: المطبعة البهية.
۱۵. قرطبي، محمد بن احمد.(۱۴۰۵ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین(۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبائی، محمد حسین،(۱۳۸۸ش)، نهیایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن.(۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. طبری، محمد بن جریر،(۱۳۹۰ش) جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب.(۱۳۸۷ش)، اصول کافی، تهران: جهان آرا.
۲۱. مجلسی، محمد باقر.(۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۲. مطهری، مرتضی.(۱۳۶۹ش)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.
۲۳. ملاصدرا، اسفار.
۲۴. ملاصدرا(۱۳۸۶)، الحکمه المتعالیه، ج ۱، مترجم: جوادی آملی، قم: اسراء.

کنشهای اجتماعی مترفین از منظر قرآن

رسول رستم‌خانی* - امیر محسنی**

چکیده

نوشتار حاضر تلاشی است در راستای تحلیل کنش‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم. بحث مترفین یکی از مباحث مهم قرآنی و جامعه‌شناسی می‌باشد. حل مسأله فوق، ثمرات علمی و عملی مهمی را در پی دارد. این نوشتار به ویژگی‌های مترفین در علم قرآن و ابزارهای تبلیغاتی مترفین پرداخته است. روش این نوشتار، اسنادی و تحلیلی است، یعنی ویژگی‌های فردی و اجتماعی مترفین را جمع‌آوری کرده، سپس ابزارهای تبلیغاتی آنها را ذکر کرده و در آخر به پیامدهای مترفین پرداخته است. این موضوع را از دو حیث می‌توان بررسی کرد: ۱. مترفین از منظر فردی، ۲. مترفین از منظر اجتماعی. مترفین را می‌توان از مفاهیمی دانست که تأثیر بسزایی در اجتماع دارد، از این حیث که اگر جلوی آنان گرفته نشود، جامعه رو به اضمحلال می‌رود. در این مقاله، ابتدا موضوع بحث به‌طور دقیق از لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی شده، سپس بعد از ذکر ویژگی‌های مترفین، به پیامدهای اتراف پرداخته شده و ابزارهای تبلیغاتی مترفین از جمله تکذیب، تهمت، اتهام و قدرت‌طلبی مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت، با تبیین پیامدهای اتراف، به عاقبت مترفین پرداخته شده است.

کلیدواژه

مترفین، ویژگی‌های مترفین، اجتماع، قرآن.

* طلبه سطح یک جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

** طلبه سطح دو جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

مقدمه

قرآن کریم سرشار از بیانات و دستور العمل های عینی و همیشگی است که وابسته به گذشته نبوده، بلکه فراتر از زمان و مکان می باشد. یکی از مهم ترین دغدغه های جوامع امروز، بررسی کنش های اجتماعی مترفین (مرفهین بی درد جامعه) است؛ زیرا معیار پیشرفت و کمال حقیقی یک جامعه، سبک صحیح و سالم زندگی است. ویژگی یک جامعه ایده آل عبارت است از: پیشرفت در مباحث اقتصادی، نظامی، سیاسی و فرهنگی. اما قدرت، سیاست و ثروت بدون اخلاق می تواند باعث نابودی یک جامعه شود. از این رو، اهمیت بحث اخلاق در جامعه روشن است.

بدون شک، برای اصلاح کل باید به اصلاح جزء پرداخت. جامعه از لحاظ ثروت به طبقات مختلفی تقسیم می شود، و از سوی دیگر، یکی از مشکلات اخلاقی و روانی جامعه وجود این اختلاف طبقاتی است. خداوند برای رشد و تکامل انسان، پیامبرانی را برانگیخت تا سهل الوصول ترین راه را برای رسیدن به سعادت دایمی به آنان نشان دهند. اما عده ای به دلیل گرفتار شدن در دنیای مادی، وعده های راست آنان را تصدیق نکردند. بنابراین، برای اصلاح اخلاقی جامعه و سوق دادن آن به سمت یک جامعه ایده آل، باید دنبال متد و راهکاری باشیم که جلوی مترفین جامعه را بگیرد. واضح است که قرآن و روایات بهترین متد و راه کار را برای مقابله با این گروه معرفی کرده است. در منظر قرآن کریم، عمده ترین گروهی که با پیامبران به مخالفت برخاستند، مترفین جامعه بودند. در نتیجه، این مطلب جای بررسی دارد که کنش های اجتماعی مترفین از منظر قرآن چیست؟ کنش های اجتماعی مترفین می تواند از منظر روایی، جامعه شناختی، روان شناختی، فقهی و اخلاقی نیز بررسی شود. اما ما در این نوشتار، آن را از منظر قرآن کریم بررسی نموده ایم.

بخش اول: کلیاتی در معنای لغوی و اصطلاحی مترف

۱. مترف در لغت:

با مراجعه به لغت در می یابیم که واژه مترف از ریشه «ترف» می باشد. این واژه از لحاظ لغوی و اصطلاحی دارای معانی متعددی می باشد که ابتدا به بیان معانی لغوی این واژه می پردازیم:

الف) ترف در لغت یعنی تعمیم الغذاء، و صبی مترف، و المترف: الموسع علیه عیشه، القلیل فیه همه، و أترفه الله (فراهیدی، ۱۴۲۴ق: ج ۸/ص ۱۱۴). یعنی نعمت دادن به وسیله غذا، و بچه مترف یعنی بچه ای که به او غذا داده می شود. المترف: کسی که در زندگی اش وسعت داده شود در حالی که همش در به دست آوردن آن کم است و خداوند او را متنعم کرده است.

ب) التاء و الرء و الفاء کلمة واحدة، و هی الترفة. یقال رجلٌ مُترفٌ مُنعمٌ، و ترفه أهله إذا نعمة

بالطعام الطيب و الشيء يُخصُّ به (ابن زكريا، ۱۰۰۵ق: ج ۱/ص ۳۴۵). یعنی، رفاه، و گفته شده مترف یعنی «نعمت فراوان داده شده» و دارای نعمت فراوان، و هنگامی که اهلش را به وسیله طعام پاک و چیزی که اختصاص به او دارد نعمت دهد و در رفاه قرار دهد

ج) یقال: أُتْرِفَ فلان فهو مُتْرِفٌ. أُتْرِفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا [المؤمنون: ۳۳]، وَ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ (هود: ۱۱۶)، و قال: ارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ [الأنبياء: ۱۳]، وَ أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ (المؤمنون: ۶۴) و هم الموصوفون بقوله سبحانه: فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ (فجر: ۱۵) (راغب اصفهانی، بی تا: ص ۱۶۶).

۲. مترف در اصطلاح:

«مترفین» اسم مفعول از باب افعال و از کلمه «تُرفه»، به معنی وسعت دادن در نعمت است. وقتی گفته می‌شود: «أُتْرِفَ فلان»، معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است. این واژه و مشتقات آن هشت بار در قرآن مجید آمده است. اصل این واژه در کلام خدای سبحان و اولیای خدا یاد نشده مگر با ملامت و مذمت. در آیات قرآن کریم، مترف کسی است که در لذت‌های مادی غوطه ور باشد، و در نتیجه از امور معنوی رویگردان بوده، و در انجام وظایف الهی غافل است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱/ص ۳۶۵). از آنجایی که بسیاری از متعلمان، غرق شهوات و هوسها می‌شوند، واژه «مترفین» در قرآن به معنی کسانی که مست و مغرور به نعمت شده و طغیان کرده‌اند، آمده است که مصداق آن غالباً پادشاهان و جباران و ثروتمندان مستکبر و خود خواه می‌باشند؛ آنهایی که با قیام انبیاء به دوران خود کامگیشان پایان داده می‌شد و منافع نامشروعشان به خطر می‌افتاد و مستضعفان از چنگال آنها رهایی می‌یافتند. به همین دلیل، با انواع حيله‌ها و بهانه‌ها، به تخدیر و تحمیق مردم می‌پرداختند. امروزه نیز، بیشترین فساد دنیا از همین «مترفین» سر چشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ج ۲/ص ۳۸). واژه «بטר» نیز با زندگی این قشر ارتباط تنگاتنگی دارد. این واژه به معنای تجاوز از حق، خروج از حالت اعتدال، و در نهایت، خروج از حق و طغیان آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱/ص ۲۷۱).

بخش دوم: اوصاف و ویژگیهای طبقه مترف در قرآن:

۱- انکار توحید و معاد:

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ اتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ» (مؤمنون: ۳۳)؛ «ولی اشرافیان (خودخواه) از قوم او (نوح) که کافر بودند، و دیدار آخرت را تکذیب می‌کردند، و در زندگی دنیا به آنان ناز و نعمت داده بودیم، گفتند: این بشری است مثل شما از آنچه می‌خورید می‌خورد و از آنچه

می نوشید می نوشد! (پس چگونه می تواند پیامبر باشد؟!)

از استدلال آنهاست که گفتند: او مانند سایر مردم است چون مثل انسان می خورد و می نوشد، معلوم می شود که برای انسان غیر از خوردن و نوشیدن که از خواص حیوانات است کمال و فضیلت دیگری سراغ نداشتند. تنها خوشبختی بشر را در این می دانستند که همانند حیوانات در بهره وری از انواع لذات آزاد باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱۵/ص ۴۲). همانگونه که قرآن کریم در وصف این گونه مردم فرموده «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ» (اعراف: ۱۷۹)؛ «آنان همچون چهارپایانند». و نیز فرموده: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ...» (محمد: ۱۲)؛ «کافران از متاع زودگذر دنیا بهره می گیرند و همچون چهارپایان می خورند...».

۲- تقلید کور کورانه از آئین گذشتگان خود:

مترفین جوامع به هنگام خطر افتادن اسباب عیش و نوش و خوشگذرانی خویش، بدون توجه به منطق و براهین و حیانی پیامبران الهی، از سنت های متجسس گذشتگان خود دم می زدند: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳)؛ «و این گونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر انذار کننده ای نفرستادیم مگر اینکه ثروتمندان مست و مغرور گفتند: ما پدران خود خود خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می کنیم». در آیه مورد بحث، این گفتار «إِنَّا وَجَدْنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ...» را از توانگران اهل آبادیها نقل کرده است. به این خاطر که طبع تنعم و ناز پروردگی، انسان را وادار می کند از بار سنگین تحقیق، شانه خالی نموده، دست به دامن تقلید کور کورانه شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱۸/ص ۱۳۸). همچنین، از گفتار ذکر شده معلوم می شود که گرایش به مادیگری و دنیا طلبی قدرت اندیشه (خرد) را تضعیف، و آدمی را به سمت تقلید کور کورانه سوق می دهد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۱۷/ص ۴۵). از اینکه در جوامع شرک پیشه، تنها سخن مرفهان ذکر گردیده با آنکه اندیشه شرک مختص آنان نبوده است، می توان استفاده کرد که آنان، نقش اصلی را در تعیین گرایشهای جامعه داشته اند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱ ش: ج ۱۷/ص ۴۵). همچنین، از این آیه استفاده می شود که اشرافگرایی در نسل آدمی تأثیر می گذارد و اخلاق و اعتقاد آنان را طوری می سازد که در مقام مخالفت با جریانهای برخاسته از عقل و وحی بر می آیند و هر سخن حقی را که با هواهای نفسانی آنان همسویی نداشته باشد، نمی پذیرند.

۳- ملاک و معیار قرار دادن ثروت و امکانات مادی:

«وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ» (سبأ: ۳۵)؛ «و (آنها که مسرت ناز و نعمت بودند) گفتند اموال و اولاد ما (از همه) بیشتر است (و این نشانه علاقه خدا به ماست) و ما هرگز مجازات

نخواهیم شد!».

۴- ظلم و جرم:

«وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ» (هود: ۱۱۶)؛ و آنان که ستم می‌کردند، از تنعم و کامجویی پیروی کردند و گناهکار بودند (و نابود شدند!)». از جمله «کانوا مجرمین» بر می‌آید که مردمان خوشگذران و پیرو لذات، مردمانی بودند که به جرم و بزهکاری عادت کرده و در انجام آن پافشاری می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۵/ص ۳۰۹).

۵- فسق و فجور طبقه مترف:

از خصوصیات دیگر مترفین، فسق، یعنی از حد و حقوق حقه خارج شدن است: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶)؛ «و هنگامی که بخواهیم، شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای «مترفین» (و ثروتمندان مست شهوت) آنجا، بیان می‌داریم، سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند و استحقاق مجازات یافتند، آنها را به شدت درهم می‌کوبیم».

بخش سوم: رویکرد اشراف و مرفهان بی‌درد در مقابل رهبران و مصلحان جامعه

مترفین در مواجهه با پیامبران و مصلحان جامعه، انگشت روی حکم و تعلیم خاصی نمی‌گذاشتند، بلکه می‌گفتند ما به تمام آنچه شما برای آن که مبعوث شده‌اید کافریم. از این رو، شیوه معمول آنان، مخالفت با کلیه اقدامات پیامبران و مصلحان در طول تاریخ حیات بشری بوده است. اکنون نیز با کلیه مظاهر و نماد حق و دینداری مخالفت می‌ورزند. در این باره می‌خوانیم: «وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سبا: ۲۴)؛ «و ما در هیچ شهری هشدار دهنده‌ای نفرستادیم جز آنکه خوشگذرانان آنها گفتند ما به آنچه شما بدان فرستاده شده‌اید کافریم». آنان در مخالفت با رهبران، هیچ نکته‌ای را از نظر دور نمی‌دارند. برخی از اقدامات آنان به شرح ذیل است:

۱. نسبت فساد به رهبران جامعه

اشراف و مرفهان بی‌درد، در برابر اقدامات موثر و نفوذ روزافزون رهبران و مصلحان، آنان را به انواع صفاتی که خود به آن مبتلا هستند، متهم می‌نمایند. مانند: افساد، گمراهی، قدرت طلبی، دروغ‌گویی، تغییر دین مردم... فرعون و سران قومش درباره موسی (ع) چنین می‌گفتند: «وَ قَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَ لْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» (غافر: ۲۶)؛ «و فرعون گفت مرا بگذارید موسی را بکشم تا پروردگارش را بخواند من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این

سرزمین فساد کند». «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرَكَ وَ آلِهَتَكَ» (اعراف: ۱۲۷)؛ «و سران قوم فرعون گفتند آیا موسی و قومش را رها می کنی تا در این سرزمین فساد کنند و موسی تو و خدایانت را رها کند». گاهی نیز آنان را گمراه معرفی می کردند: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (اعراف: ۶۰)؛ و سران قوم نوح گفتند واقعا ما تو را در گمراهی آشکاری می بینیم».

۲. نسبت دیوانگی و سفاقت به رهبران و مصلحان

قوم نوح (ع) برای جلوگیری از فعالیت او چنین می گفتند: «إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ» (مومنون: ۲۵)؛ «او نیست جز مردی که [نوعی] دیوانگی به اوست؛ بنابراین نسبت به او تا مدتی منتظر بمانید [که بمیرد یا از دیوانگی رهایی یابد]». قوم هود (ع) نیز چنین می گفتند: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَ إِنَّا لَنُظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (اعراف: ۶۶)؛ «اشراف و سران قومش که کافر بودند گفتند: ما تو را در سبک مغزی و نادانی می بینیم و تو را از دروغگویان می پنداریم!!».

۳. استکبار

روحیه استکباری که قرآن، آن را به عنوان اصلی ترین عامل انحراف بشر معرفی می نماید، از ویژگی های بارز اشراف و مرفهان بی درد در مواجهه با رهبران و مصلحان است. آنان عامل گمراهی دیگران و مانع رشد و آگاهی انسانهای ضعیف هستند. آنان در اجرای سیاست سلطه و استثمار مردم، با ایجاد شک و تردید مانع پیوستن مردم به جریان حق می شوند؛ و از سوی دیگر، سد راه مصلحان و رهبران می شوند: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَ تَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۷۵)؛ اشراف و سران قومش که تکبر و سرکشی می ورزیدند به مستضعفانی که ایمان آورده بودند، گفتند: آیا شما یقین دارید که صالح از سوی پروردگارش فرستاده شده؟ گفتند: به طور یقین ما به آیینی که فرستاده شده مؤمنیم».

۴. برتری جویی

مرفهان بی درد سعی می کنند امکانات خود را به رخ دیگران کشیده و آن را وسیله برتری جویی قرار دهند. از طرفی، جمع شدن افراد طماع و چاپلوس در کنار خود را نیز، دلیل بر نفوذ خویش در دلها قرار می دهند. این همان است که قرآن با جمله «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا» (کهف: ۳۴)؛ «من مال و ثروتم از تو بیشتر است و از جهت نفرات نیرومندترم» بیان کرده است. در مورد برتری جویی فرعون و اطرافیانش آمده است: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَ أَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مومنون: ۴۶ و ۴۵)؛ «سپس موسی و برادرش هارون را با معجزات و آیات خود و دلیلی روشن

فرستادیم، به سوی فرعون و سران و اشراف قومش، پس تکبر ورزیدند؛ و آنان قومی برتری جو بودند».

۵- افتخار به گذشته

اشراف و مرفهان بی درد- و یا هر کسی که روحیات آنان را داشته باشد- به هنگام به خطر افتادن اسباب کسب درآمدهای نامشروع و کاهش زمینه های خوشگذرانی، شیوه رهبران و مصلحان را زیر سوال می برند و از نکات مثبت و شیوه های رایج حکومت های گذشته سخن می گویند. همچنان که با پیامبران و مصلحان پیشین چنین می کردند. در این مورد می خوانیم: «وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳): «پیروی کورکورانه و جاهلانه مخصوص اینان نیست] و به همین گونه پیش از تو در هیچ شهری بیم‌دهنده‌ای نفرستادیم، مگر آنکه سران خوشگذران و مست و مغرورش گفتند: ما پدرانمان را بر آیینی یافتیم و ما هم حتماً به آثارشان اقتدا می‌کنیم». در نمونه های دیگر، فرعون در مقابل موسی(ع) می‌گفت: «موسی می‌خواهد شما را از سرزمینتان بیرون کند؛ اینک [درباره او] چه رأی و نظری می‌دهید؟» (اعراف: ۱۱۰). گاهی احساسات مذهبی مردم خود را تحریک نموده، می‌گفت: «من می‌ترسم دین شما را تغییر دهد، یا در این سرزمین فساد و تباهی به بار آورد!» (غافر: ۲۶).

بخش چهارم: ابزارهای تبلیغاتی اشراف و مرفهان بی درد

شیوه معمول پیروان باطل در مواجهه با جریان حق، استفاده از ابزارهایی است که خود چارچوب ذهنی خود را بر اساس همان ها شکل داده اند و نگرش شان به رهبران الهی نیز از همان منظر می باشد. چنان که قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴)؛ بگو: هر کس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود عمل می‌کند».

برخی از ابزارهای تبلیغاتی اشراف گرایان و مرفهان بی درد علیه رهبران و مصلحان برای منفعل ساختن آنان، به شرح زیر است:

۱. تکذیب:

درباره روش قوم نوح (ع) آمده است: «فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ» (اعراف: ۶۴)؛ «پس او را تکذیب کردند، ما هم او و کسانی که در کشتی همراهش بودند، نجات دادیم و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، غرق نمودیم؛ زیرا آنان گروهی کوردل بودند». «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَ إِنَّا لَنُنْظُرُكَ مِنَ الْكَادِبِينَ» (اعراف: ۶۶)؛ اشراف و سران قومش که کافر بودند گفتند: ما تو را در سبک مغزی و نادانی می‌بینیم و تو را از دروغگویان می‌پنداریم!!».

۲. تهمت:

تهمت یعنی عیبی که شخص متهم نداشته باشد، ولی به او نسبت دهند. آنان انواع عیب ها را به پیامبران و رهبران نسبت می دهند: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (اعراف: ۶۰)؛ «اشراف و سران قومش گفتند: مسلماً ما تو را در گمراهی آشکار می بینیم!».

۳. اتهام قدرت طلبی:

مرفهان بی درد در مواجهه با رهبران و مصلحان جامعه، ابتدا مقام معنوی آنان را منکر می شدند و آنان را به جهت بشر بودنشان به سطح خود تنزل می دهند. و با توجه به فعالیت های شبانه روزی رهبران، آنان را افرادی سلطه جو که برای تسلط و حکومت بر مردم کوشش می کنند، معرفی نموده و سخنان آنان را از مبدأ و معاد، و سایر آموزه های دینی، مقدمه ای برای رسیدن به این مقصود نشان می دهند: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ» (مومنون: ۳۴)؛ «پس سران و اشراف قومش که کافر بودند، گفتند: این جز بشری مانند شما نیست که می خواهد بر شما برتری جوید».

۴. مجادله:

جدال به معنای استحکام کلام است تا شخص بتواند آن را بدون توجه به حق و حقیقت به کرسی بنشانند (مصطفوی، ج ۲/ص ۶۵). هود(ع) به اشراف قوم خود می گفت: «أَتَجَادُلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَضِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَضِرِينَ» (اعراف: ۷۱)؛ «آیا درباره ی نام هایی که خود و پدرانتان (برای بت ها) نامگذاری کرده اید و خداوند (حقانیت) آنها برهانی نفرستاده با من مجادله می کنید پس منتظر باشید که من هم با شما از منتظرانم».

۵. تحقیر:

از آنجا که در نظر مترفین، مقیاس شخصیت افراد تنها به زر و زور است، طرفداران حاکمیت دینی و تعالیم آسمانی را که همان طبقه مستضعف جامعه هستند، افرادی پست و حقیر و ظاهر بین، به شمار می آورند. قرآن کریم در آیات مختلفی به اسلوب استدلال مترفین برای تحقیر پیامبران(ع) و ایمان آوردگان به آنها، اشاره می نماید: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشْرًا مِثْلَنَا وَ مَا نَرَاكَ إِلَّا الَّذِي نَرَى هُمْ أَرَادْنَا بِادِي الرَّأْيِ وَ مَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَنْظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷)؛ «اشراف و سران کافر قومش گفتند: ما تو را جز بشری مانند خود نمی بینیم، و کسی را جز فرومایگان که نسنجیده و بدون اندیشه از تو پیروی کرده باشند مشاهده نمی کنیم، و برای شما هیچ برتری و فضیلتی بر خود نمی بینیم، بلکه شما را دروغگو می پنداریم». در آیه دیگری، سیاست هویت زدایی و شخصیت زدایی فرعونیان چنین

به تصویر کشیده است: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴)؛ «پس او قومش را سبک مغز شمرد [و آنان را با وسوسه و اغواگری فریفت و خواریشان کرد] در نتیجه از او اطاعت کردند؛ زیرا آنان مردمی فاسق و نافرمان بودند».

۶. تمسخر و استهزا:

یکی از اقدامات اشراف و مرفه‌ان بی‌درد در رویارویی با رهبران و مصلحان، به مسخره گرفتن تعالیم، توصیه‌ها و عملکرد آنهاست. کاری که غالباً باطل‌گرایان - همچون معاصران موسی - به آن متوسل می‌شدند: «وَ يَصْنَعُ الْفُلْكَ وَ كَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ» (هود: ۳۸)؛ «و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هرگاه گروهی از [اشراف و سران] قومش بر او عبور می‌کردند، او را به مسخره می‌گرفتند. گفت: اگر شما ما را مسخره می‌کنید، مسلماً ما هم شما را [به هنگام پدید آمدن توفان] همان گونه که ما را مسخره می‌کنید، مسخره خواهیم کرد».

۷. مغالطه:

از آنجا که انسان فطرتاً خواهان حق است و باطل را نمی‌پذیرد، اهل باطل سخن خود را در لفافه‌ای از حق بیان نموده و به آن ظاهر حق می‌دهند تا عامه مردم سخنان آنان را پذیرفته، و بدین وسیله عده‌ای را در کنار خود داشته باشند. قرآن در موارد متعددی به این نوع از استدلال باطل‌گرایان □ که از یک مقدمه حق و دیگری باطل، نتیجه باطلی می‌گیرند - اشاره می‌نماید: «وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَنْتَرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» (مومنون: ۳۳-۳۴)؛ «و از سران و اشراف قومش که کافر بودند و دیدار آخرت را تکذیب می‌کردند، و آنان را در زندگی دنیا از وسایل و ابزار مادی فراوانی برخوردار کرده بودیم، گفتند: این جز بشری مانند شما نیست که از آنچه شما می‌خورید می‌خورد، و از آنچه شما می‌آشامید می‌آشامد. و بی‌تردید اگر بشری مانند خود را اطاعت کنید، یقیناً زیانکارید». در آیه فوق، صغرای قیاس چنین است: «پیروی انسان از فردی که در عقاید و افکار هم سطح او باشد کاری لغو بیهوده است». کبرای باطل قیاس نیز، بدین صورت است: «مشابهت در خوردن و آشامیدن دلیل بر مشابهت جنبه‌های روحی و معنوی است». و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرند عبارت پایانی آیه، یعنی: «وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» می‌باشد.

۸. تهدید:

اشراف متکبر همانند سایر متکبران مغرور، همواره روی زور و قدرت خویش تکیه می‌کنند و به تهدید دیگران - خصوصاً کسانی را که یوغ بردگی آنان را بر نمی‌تابند - می‌پردازند. اشراف قوم شعیب نمونه

بارز این تهدید و نا امنی هستند: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۲)؛ «اشراف و سران قومش که [از پذیرفتن حق] تکبر ورزیدند، گفتند: ای شعیب! مسلماً تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند از شهرمان بیرون می‌کنیم یا اینکه بی‌چون و چرا به آیین ما بازگردید. گفت: آیا هر چند که نفرت و کراهت [از آن آیین] داشته باشیم؟!».

بخش پنجم: کنش‌های اجتماعی اشراف و مرفهان بی درد

۱. افتخار به ثروت:

«وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (سبا: ۳۵)؛ و گفتند ما دارایی و فرزندانمان از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد». اشراف و مرفهان بی درد از سویی، مال و ثروت فراوان و نیروی انسانی تحت امر خود را نتیجه‌ی علم و تدبیر، و دور اندیشی خود دانسته، و از سوی دیگر آن را در مواجهه با رهبران آسمانی و مصلحان، دلیلی بر عنایت خداوند، و نشانه مقام و منزلت والا در نزد او می‌دانند و گویند اگر ما مطرود درگاه او بودیم این همه نعمت به ما ارزانی داشته نمی‌شد. و با این استدلال، آبادی دنیای خویش را دلیل روشنی بر آبادی آخرت خود می‌دانند. حضرت نوح(ع) نیز با توجه به پیامدهای زیانبار این نگرش و آثار منفی آن بر افکار و اندیشه مردم، شکوه به درگاه خداوند می‌برد: «وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (یونس: ۸۸)؛ «و موسی گفت پروردگارا تو به فرعون و اشرافش در زندگی دنیا زیور و اموال داده‌ای پروردگارا تا (خلق را) از راه تو گمراه کنند. پروردگارا اموالشان را نابود کن». استدلال قارون، زبان حال همه ثروتمندان عیاش است. در این باره می‌خوانیم: «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوْ لَمْ يَعْلَمِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعًا وَ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» (قصص: ۸۷)؛ «(قارون) گفت: من اینها را در نتیجه دانش خود یافته‌ام آیا وی ندانست که خدا نسل‌های را پیش از او نابود کرد که از او نیرومند تر و مال اندوز تر ولی مجرمان را نیازی به پرسیده شدن از گناهشان نیست».

۲. ایجاد خوف و فتنه:

آنان همواره، پیروان رهبران دینی را با تهدید و ارعاب و شکنجه مواجه می‌سازند: «فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ أَنْ يُقْتِلَهُمْ وَ إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس: ۸۳)؛ «سرانجام کسی به موسی ایمان نیاورد مگر فرزندان از قوم وی، در حالی که بیم داشتند از آنکه مبادا فرعون و سران آنها ایشان را آزار رسانند و در حقیقت فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسرافکاران بود».

۳. تصمیم سازی:

آنان همواره آرای خود را به دیگران تحمیل می کنند چنان که اشراف دربار فرعون، نسبت به فرعون چنین می کردند: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنَّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ» (قصص: ۲۰)؛ «و از دور افتاده ترین نقطه شهر مردی دوان دوان آمد و گفت ای موسی سران قوم درباره تو مشورت می کنند، تا تو را بکشند پس از شهر خارج شو من جدا از خیر خواهان توام». قرآن در آیه دیگر، به عملکرد اشراف و مرفهان بی درد، در تحمیل آرای خود بر سایرین، چنین اشاره می نماید: «وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ» (ص: ۶)؛ «و بزرگانشان روان شدند و گفتند بروید و برخدایان خود ایستادگی نمایید که این امر قطعاً هدف ماست». «قَالُوا أَرْجِهْ وَ أَخَاهُ وَ ابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ» (شعرا: ۳۶)؛ «گفتند او و برادرش را در بند دار و گردآورندگان را به شهرها بفرست».

۴. گمراه ساختن مردم:

ستمگران و تبهکاران برای تضمین ثبات و دوام قدرت خود چاره ای جز دخل و تصرف در باورهای مردم و تغییر دیدگاه های آنان ندارند، تا بتوانند به دنبال آن، اقتدارشان را تضمین نمایند، چرا که میزان دوام هر سلطه ای به مقدار تاثیر آن در افکار عمومی بستگی دارد. از این رو، مترفین با سوء استفاده از قدرت و ثروت خود سعی می نمایند حقانیت سلطه خود را به مردم بیاوراند. آنان بدین وسیله ضمن شستشوی مغزی مردم، آنان را گمراه ساخته تا از این طریق، زبون و برده خود سازند: «وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» (یونس: ۸۸)؛ «و موسی گفت: پروردگارا تو به فرعون و اشرافش در زندگی دنیا زیور و اموال داده ای پروردگارا تا خلق را از راه تو گمراه کنند».

۵. عصیان و سرکشی:

اشراف و مرفهان بی درد با توجه به زندگی اشرافی و پرناز و نعمتی که دارند تمایل به عصیان و آزادی بی قید و شرط برای هرگونه کامجویی و بهره گیری از لذائذ حیوانی دارند. پر واضح است که آنان حسابرسی روز قیامت را مانع مهمی در این راه می دانند، به گونه ای که موجب سلب آرامش وجدانشان می شود. از سوی دیگر، فراهم ساختن چنان زندگی ای، بدون استثمار و غصب حقوق دیگران ممکن نیست، علاوه بر آن، لازمه زندگی اشرافی و کامجویی و بهره گیری از همه لذائذ، ارتکاب برخی از گناهان و اصرار بر آنها را به دنبال دارد. از این رو، برای سهولت کار و آرامش وجدان، معاد را انکار می نمایند. قرآن کریم طی آیات متعددی فرایند انکار معاد را توسط مترفین چنین بیان می فرماید: «وَوَكُنَّا نُكَذِّبُ بَاطِلَ آلِهَتِكُمْ إِذْ كُنَّا قَوْمًا سَافِلِينَ» (سجده: ۲۵)؛ «و ما بودیم از این ناز پروردگان بودند، و بر گناه بزرگ پافشاری می کردند، و می گفتند آیا چون مردیم و خاک و استخوان شدیم واقعا باز زنده می گردیم».

نتیجه گیری

پس از تبیین تفکر، عملکرد و موضع گیری اشراف و مرفهان بی درد در مقابل پیامبران و مصلحان جامعه در می یابیم که هم اکنون نیز جوامع انسانی از این گروه خالی نیست. خوش گذرانی و عیاشی در قشر عظیمی از ملت ها و دولت ها وجود دارد. ثروت های کلان، که چیزی جز دست رنج محرومان و مستضعفان نیست، به وسیله اقلیتی از مردم جامعه، صرف عیاشی و تجملات می شود. این امر، علاوه بر ضررهای فردی که دارد منابع طبیعی را که متعلق به همه مردم جامعه است، در معرض نابودی قرار می دهد؛ و از طرفی شیوع اخلاق رفاه طلبی، توان هر گونه مقابله را از ملت ها سلب می نماید. بیگانگان را برای تصاحب منابع جامعه به طمع می اندازد. و آنان را مطیع قدرت های بزرگ ساخته، جامعه را در سراسیمگی سقوط قرار می دهد. هر چند که قدرت های بزرگ جهانی نیز از عاقبت دردناک «اتراف» بی بهره نمی مانند، با چپاول ثروت های محرومان، به عیاشی و عیش و نوش خود وسعت می بخشند. این خود ظلم آشکار است و نتیجه ظلم نیز همان است که قرآن کریم فرموده است: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ»؛ «و چه بسیار از شهرهایی که [اهلش] ستمکار بودند، درهم شکستیم، و پس از آنان قومی دیگر پدید آوردیم» (انبیاء: ۱۱).

- به طور اجمال، می توان برخی ساز و کارهای مهار مترفین (مرفهان بی درد) را چنین برشمرد:
۱. توزیع عادلانه سرمایه و جلوگیری از تمرکز و تکاثر ثروت، رفاه زدگی های مالی افراد و مهار سرمایه های کلان
 ۲. تاکید بر عدالت، به عنوان رمز بقا و ضامن ثبات و امنیت جامعه، و عینی کردن آن در امور اقتصادی مردم
 ۳. توجه ویژه به فریضه ایمانی امر به معروف و نهی از منکر
 ۴. جلوگیری از اسراف و تبذیر و توصیه به میانه روی و زندگی مدبرانه اقتصادی
 ۵. تاکید بر اصل کرامت و ارزش والای همه مردم و مخالفت با هر گونه تعدی به این موهبت الهی
 ۶. پند گیری از فرامین قرآن کریم در جلوگیری از رفتارهای امنیت ستیز.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن زکریا، فارس، (۱۰۰۵ق)، مقایس، بیروت: علمی.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۸ه ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: علمی.
۴. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۵. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن ، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۶. فراهیدی، خلیل بن احمد.(۱۴۲۴ق)، العین، بیروت: اعلمی.
۷. مصطفوی، سید حسن.(۱۳۶۰ق)، التحقیق، بیروت.
۸. مکارم شیرازی، ناصر.(۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر.(۱۳۸۱ش)، تفسیر راهنما، قم: بوستان کتاب.

معیارهای ازدواج از دیدگاه اسلام

محمد امامی*

چکیده

انتخاب همسر مناسب مرحله‌ای مهم و سرنوشت‌ساز در تحقق ازدواج موفق محسوب می‌شود. روند رو به تزاید طلاق در سال‌های نخست زندگی مشترک، بیانگر نقصان بیش داوطلبان ازدواج در مسائل گوناگون از جمله امور مربوط به انتخاب همسر می‌باشد. اسلام که به عنوان یک مکتب حیات‌بخش، سعادت انسان را تضمین می‌کند، در خصوص موضوع انتخاب همسر، معیارهای متعددی را ارائه کرده که توجه به آنها می‌تواند زمینه‌های لازم برای تشکیل خانواده مطلوب را فراهم نماید. در این مقاله، معیارهای انتخاب همسر از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه

ازدواج، انتخاب همسر، خانواده، اسلام.

مقدمه

ازدواج، تاریخچه ای به قدمت پیدایش انسان در کره زمین دارد. در تمامی مکاتب و ادیان به این مسأله پرداخته شده، اما به جرأت می توان گفت که هیچ مکتبی به اندازه اسلام به این موضوع اهمیت قایل نبوده است. اسلام اساس ترقی، رشد و تکامل در تمامی شوون زندگی را در چگونگی تشکیل خانواده ها می داند و برای این مهم اهدافی در نظر گرفته است؛ قرآن مجید خلقت همسرانی از جنس خود انسان برای او و ایجاد رشته مودت و دوستی بین زن و مرد را از نشانه های شناخت خداوند تلقی نموده و به برخی از فواید ازدواج، مانند آرامش روحی و جسمی، ارضای غریزه جنسی، ایجاد دوستی و علاقه، بقای نسل و تکامل فرد اشاره می کند: «از جمله نشانه های وجود خداوند این است که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفریده تا بدان ها آرام گیرید و میان شما و آن ها دوستی و مهربانی قرار داد. در این (دوستی و محبت) برای کسانی که تفکر می کنند، نشانه هایی وجود دارد.» (روم: ۲۱)

اسلام برای تحکیم کانون خانواده و جلوگیری از فروپاشی آن، قوانین خاصی وضع نموده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

- ۱- مقرراتی که مربوط به پیش از تشکیل خانواده است و از زمان خواستگاری باید رعایت گردد.
- ۲- وظایف و حقوقی که هر یک از افراد خانواده پس از تشکیل خانواده باید رعایت کنند.
- ۳- مقرراتی که در صورت عدم توافق زن و مرد و انحلال خانواده و یا فوت یکی از افراد آن، باید عمل شود.

با توجه به گستردگی مطالب، در این نوشته تلاش شده است به مورد اول پرداخته شود.

ازدواج ازدیدگاه اسلام

در اسلام در زمینه ازدواج مناسب راهکارها و سفارش های زیادی بیان شده است. در روایتی آمده است که حضرت امام صادق علیه السلام از ابی بصیر پرسید: یکی از شما که قصد ازدواج دارد چه می کند؟ گفت: نمی دانم. امام فرمود: چون به این کار تصمیم گرفت دو رکعت نماز گزارده، خدا را حمد کند و بگوید: «خداوند من قصد ازدواج دارم؛ زیباترین و خوشخو ترین و عقیف ترین زنان را نصیب من کن که مال من و ناموس خود را بهتر حفظ کند. رزق و برکت او از همه وسیع تر باشد، و از او فرزندی پاک، که در حیات و مرگ من یادگاری صالح باشد، به من عنایت کن (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱/ص ۳۹۰). امام صادق - علیه السلام - فرمود: «امیرالمؤمنین (ع) فرمود: ازدواج کنید. رسول خدا(ص) فرمود: هرکس که دوست دارد از سنت من پیروی کند، تزویج سنت من است (بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵/ص ۱۸۹). امام صادق (ع) فرمود: «رسول خدا(ص) فرمود: ازدواج کنید و به ازدواج درآورید، آگاه باشید که از بهره و شانس

مرد مسلمان این است که برای دختر و خواهرش که تحت قیمومت اوست، خواستگار بیابد. هیچ چیز نزد خداوند محبوب‌تر از خانه‌ای نیست که در اسلام با ازدواج آباد شود و هیچ چیز نزد خداوند مبعوض‌تر از خانه‌ای نیست که با جدایی (منظور طلاق است) خراب شود. سپس امام صادق(ع) فرمود: خداوند - عز و جل - تنها در مورد طلاق سختگیری کرده و مکرر درباره اش سخن گفته است از این جهت که جدایی را مبعوض می‌دارد» (بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵ / ص ۱۸۹). ابو بصیر در روایتی طولانی از امام صادق(ع) آورده است: «نزد خداوند چیزی مباح محبوب‌تر از ازدواج نیست و چون مؤمن از همسر حلال خویش غسل می‌کند شیطان می‌گرید و می‌گوید: وای بر من این بنده از خدایش اطاعت کرد و خداوند گناهش را آمرزید (بروجردی، ج ۲۵ / ص ۱۸۹). در روایتی نیز امام باقر(ع) فرموده است: «رسول خدا(ص) فرمود: در اسلام، نزد خداوند متعال بنایی محبوب‌تر از ازدواج ساخته نشده است.» (بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵ / ص ۱۸۹).

معیارهای انتخاب همسر از دیدگاه اسلام

۱. داشتن ایمان، تقوا و حسن خلق

ایمان و تقوا ملاک اصلی انتخاب همسر است. در سایه ایمان و تقواست که روابط عمیق عاطفی بین زوجین ایجاد می‌شود. نزد چنین همسرانی، زمینه تا حدود زیادی برای پرورش صحیح فرزندان فراهم است و زن و شوهر می‌توانند بر همه مشکلات زندگی، اعم از اقتصادی و روانی، فایق آمده و فرزندان خود را مطابق موازین و برنامه های دینی تربیت نمایند. در این زمینه، رسول اکرم -صلی الله علیه و آله- می‌فرمایند: «زن را برای زیبایی اش به همسری مگیر؛ چون ممکن است جمال زن باعث پستی و سقوط اخلاقی اش بشود. همچنین به انگیزه مالش، با او پیوند زناشویی برقرار مکن؛ زیرا مال می‌تواند موجب طغیان او گردد. بلکه به سرمایه دینی اش متوجه باش و با زن با ایمان ازدواج کن (فیض کاشانی، بی تا: ج ۳ / ص ۸۵). مردی به امام حسن(ع) عرض کرد: دختری دارم، او را به ازدواج چگونه فردی درآورم؟ حضرت فرمودند: «او را به ازدواج مردی با تقوا درآور؛ که اگر دوستش داشته باشد، او را گرامی می‌دارد و اگر هم دوستش نداشته باشد، به او ستم نمی‌کند» (ابشیهی، بی تا: ج ۲ / ص ۲۱۸).

دو اصل دین و اخلاق نیک، ملاک های اصلی برای شایستگی زن و شوهر می‌باشد که این دو اصل چه در دوران جنینی و شیر خوارگی، و چه در سایر مراحل زندگی کودک و تربیت او نقش بسزایی دارد. پیامبر گرامی اسلام(ص) می‌فرمایند: «بهترین زنان شما زنی است که وقتی همسرش به او می‌نگرد، شاد و مسرورش گرداند» (ابشیهی، بی تا: ج ۲ / ص ۲۱). مردی در این زمینه با حضرت ابوالحسن(ع) مشورت نمود و عرض کرد: یکی از بستگانم از دخترم خواستگاری کرده، ولی او اخلاق بدی دارد. حضرت

فرمود: «اگر بد خلق است، دخترت را به ازدواج او درنیاور» (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ص ۱۰۳). حسین بن بشار به حضرت باقر(ع) می نویسد که مردی از دختر من خواستگاری کرده، حضرت در پاسخ او نوشت: اگر از دین و امانت خواستگاری کننده راضی هستید، هر که باشد با ازدواج دخترتان با او موافقت نمایید (یعنی اگر دیندار نباشد به او زن ندهید که غیر دین و درستی را در نظر داشتن، فتنه و فساد بزرگ در زمین خواهد بود) (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ص ۳۸۸).

۲. خوب و شایسته بودن

جابر بن عبدالله انصاری می گوید: در محضر رسول خدا(ص) بودم. آن حضرت درباره همسر شایسته چنین فرمود: «بهترین همسران شما کسانی هستند که دارای ده خصلت باشند:

- ۱- برای آمدن فرزندان متعدد آمادگی داشته باشند (زایا باشند).
- ۲- مهربان باشند.
- ۳- عفت و پاک دامنی خود را رعایت کنند.
- ۴- در میان بستگان خود عزیز و سربلند باشند.
- ۵- نزد شوهر فروتن باشند.
- ۶- خود را برای شوهر بیارایند و خود را به او بنمایانند.
- ۷- نسبت به نامحرمان خود نگه دار باشند و پوشش خود را حفظ کنند.
- ۸- از شوهر حرف شنوی و اطاعت داشته باشند.
- ۹- در مسائل جنسی، میل شوهر را جلب کنند.
- ۱۰- در عشق و علاقه به شوهر، افراط نکنند و حد اعتدال را حفظ نمایند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۴/ص ۱۴).

در جایی دیگر، رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند: «من سعادة المرأة الزوجة الصالحة»: سعادت مرد این است که دارای همسری شایسته و خوب باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۳۲۷).

۳. اصالت خانوادگی

از دیدگاه اسلام، شایستگی داوطلب ازدواج برای تشکیل خانواده موفق کافی نیست، بلکه لازم است علاوه بر دختر و پسر، خانواده آنان نیز از صلاحیت برخوردار باشند. اسلام تاکید دارد که درباره سابقه خانوادگی همسر، تحقیق لازم صورت گیرد و به ویژه، مراتب ایمانی و اخلاقی او در نظر گرفته شده و نیز تا حد امکان، همسر از خانواده ای پاک و عقیف انتخاب گردد. این اصالت خانوادگی در نحوه زندگی جدید و در نسل بعد تاثیر دارد. اگر نطفه، که متاثر از خصایص وراثتی والدین است، ناسالم باشد، دیگر

امیدی به اصلاح فرزند نیست. به همین دلیل امام صادق علیه السلام می فرماید: «تزوجوا فی الحجر الصالح، فان العرق دساس»: «با خانواده شایسته ازدواج کنید؛ زیرا ژن ها خصایص والدین و اجداد را به نسل بعدی سرایت می دهند» (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ص ۱۳۷۰).

پیامبر گرامی اسلام (ص) در این مورد به مردم آگاهی می دهند و می فرمایند: «ایها الناس ایاکم و خضراء الدمن»: «ای مردم بپرهیزید از گیاهان سبز و خرمی که در مزبله دان ها پرورش یافته است» (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ص ۳۳۲). ایشان در توضیح آن، مقصودشان را زنان زیبا و خوب رویی دانستند که در محیط فاسد و خانواده بد پرورش یافته اند.

۴. توجه به کفویت

ازدواج با افراد هم کفو و هم شان باعث توافق بیش تر در زندگی می شود؛ زیرا درصد بالایی از اختلافات بین زن و شوهرها در نتیجه هم شأن و هم طبقه نبودن آنها پدید می آید. کفویت در جنبه های ایمانی، فکری، اقتصادی و... مطرح است، اما تکیه اساسی اسلام در کفویت، بیش تر بر مساله ایمان و اعتقاد است. علت این که پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) را برای همسری دختر خود انتخاب نمودند، همین مساله بوده است. بعضی روایات، کفویت، را شامل دو چیز دانسته اند: یکی عفت ناشی از ایمان و اعتقاد و دیگری تأمین امکانات زندگی (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۴).

اگر سختی و تناسب در علم، دین، ایمان، فرهنگ، فکر، اخلاق، سن و مال باشد، مشکلات خانوادگی کم تر خواهد بود. هر قدر روحیات دختر و پسر به یکدیگر نزدیکتر باشد پیوند ازدواج آن دو از استحکام بیش تری برخوردار خواهد بود. دختر دیندار باید با شخص دیندار ازدواج کند زیرا دیندار و بی دین به طور طبیعی در مواردی با یکدیگر اصطکاک و درگیری خواهند داشت. فرد تحصیل کرده هم باید با شخص درس خوانده ازدواج کند تا یکدیگر را درک کنند. همچنین، تجربه نشان داده است که وقتی اختلاف سن بین دختر و پسر زیاد باشد پس از گذشت سالیانی چند استحکام خانواده دچار تزلزل می شود. البته همانندی کامل امکان پذیر نیست و نباید در انتخاب همسر وسواسی بود، ولی همانندی نسبی لازم است. ملاکها و معیارها و مسائل دیگری که بیشتر مربوط به سلیقه و موقعیت افراد می باشد، در دسته دوم قرار می گیرند و می توان از آنها صرف نظر کرد. مانند: هم نژاد بودن یا هم شهری و یا هم زبان بودن. امام صادق علیه السلام می فرماید: «الکفو ان یکون عقیفا و عنده یسار»: «کفو (هم ردیف در ازدواج) کسی است که عقیف باشد و مالی هم داشته باشد» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۳/ص ۱۸). فرمایش پیامبر گرامی اسلام (ص) که «هر زن مسلمانی، کفو هر مرد مسلمان است»، در ماجرای ازدواج جویرب تحقیق یافته است. جویرب مردی از اهل یمامه، تازه مسلمان شده و به مدینه آمده بود. او مؤمن و مخلص،

ولی سیاه پوست و مستمند بود و در مسجد زندگی می کرد. روزی پیامبر(ص) به او فرمودند: چرا ازدواج نمی کنی؟ جواب داد: چه کسی به من بینوا زن می دهد؟ پیامبر(ص) فرمودند: اسلام هر خوار و ذلیلی را عزیز کرده است. برو نزد زیاد بن ولید - از اشراف انصار - و دختر او را خواستگاری کن. جویبر فرمایش پیامبر(ص) را به زیاد گفت. زیاد پاسخ داد: ما دخترانمان را به هم ردیفان خود - از انصار - می دهیم. پیامبر(ص) که ماجرا را متوجه شدند، فرمودند: «ای زیاد، جویبر مؤمن است، هر مؤمنی کفو زن مؤمنه و هر مرد مسلمانی کفو زن مسلمان می باشد. زیاد پس از این فرمایش پیامبر(ص) با ازدواج دخترش با جویبر موافقت نموده و دخترش را با تشریفات، به ازدواج جویبر درآورد. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۳۴).

امام صادق(ع) فرموده است: خداوند متعال هیچ چیزی را که مورد نیاز باشد، رها نکرده مگر آنکه به پیامبر خود آموخته است. از جمله آموزش های خداوند این بود که روزی پیامبر به منبر رفت و پس از نیایش و ستایش خداوند چنین فرمود: «ای مردم! جبرئیل از سوی خداوند مهربان و آگاه پیش من آمد و گفت دوشیزگان مانند میوه های درختند که چون هنگام چیدن آن فرا رسد و چیده نشوند، خورشید آنرا فرو می ریزد. دوشیزگان هم همانگونه اند که چون به حد بلوغ رسند، دارویی بهتر از شوهر کردن برای آنان نیست و گرنه از فساد و تباهی ایشان نمی توان در امان بود که به هر حال بشرند. مردی برخاست و گفت: ای رسول خدا! با چه کسانی ازدواج کنیم؟ فرمودند: با کسانی که شایسته و کفو شما باشند. پرسید: آنان کیستند؟ فرمودند: مؤمنان، شایسته و کفو یکدیگرند(ابن بابویه، ۱۳۷۷ش: ج ۲/ص ۲۵۷). همچنین، حضرت فرمودند: دختران خود را به همردیفان آنها بدهید و برای نفوس خود معالی امور را بجویید و زیبایی زنان، شما را از صحت باز ندارد که ازدواج با زنان کریمه از مدارج شرف است و با قوم خود فروتن باشید... (ابن بابویه، ۱۳۷۷ش: ج ۲/ص ۳۸۶).

۵. مهریه کم

اسماعیل بن مسلم سکونی از جعفر بن محمد از پدرش از پدرانش -علیهم السلام- روایت کرده که رسول خدا(ص) فرمود: با ارزش ترین زنان امت من، آن زنی است که از نظر سیما خوشروترین، و از حیث مهریه کمتر از دیگر زنان باشد(ابن بابویه، ۱۳۶۷ش: ج ۵/ص ۱۳).

۶. سلامت جسم و روان

عدم سلامت، مانع ازدواج نیست، ولی در تداوم زندگی مشترک اثر منفی دارد. بر همین اساس، علمای اخلاق با استفاده از روایات اسلامی، گفته اند: با شش گروه از زنان ازدواج نکنید؛ یک گروه از این ها زنان انانه هستند، یعنی بسیار ناله می کنند، مریض احوالند و خود را به بیماری می زنند(ابن بابویه، ۱۳۶۷ش: ج ۵/ص ۳۲۵). پیامبر اسلام(ص) به مغیره بن شعبه، که دختری را برای همسری خود نامزد

کرده بود، فرمود: «پیش از ازدواج، درباره مزایای جسمی دختر مورد نظرت تحقیق کن؛ زیرا این بررسی در ایجاد الفت و محبت و توافق های بیش تر بین تو و همسرت پس از ازدواج، تاثیر زیادی دارد(حر عاملی، ۱۴۰۹ق: باب ۳۵). همچنین امیر المؤمنین علی(ع) در باره مردی که به زیبایی های زنی که می خواهد با او ازدواج کند، نگاه می کند، فرمود: «اشکالی ندارد چرا که بی گمان آن مرد می خواهد یک نوع معامله ای را سامان دهد و اگر ازدواج شان مقدر باشد، انجام می پذیرد»(بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵/ص ۱۸۹). به همین دلیل، به مرد اجازه داده شده در انتخاب همسر، برای به دست آوردن اطلاعات بدنی، یک بار به زن نظر بیفکند.

سلامت فکر و اندیشه نیز بر سلامت رفتار و اعتدال در برخوردها، اثر بسزایی دارد؛ زیرا روابط انسانی زوجین، تابع شرایط نفسانی و روانی آن هاست و با عدم وجود سلامت روان، نمی توانند روابط مستحکم خانوادگی را بنیان گذارند. امام صادق(ع) از رسول اکرم(ص) نقل کرده اند که آن حضرت فرمودند: «از ازدواج با احمق پرهیزید که هم نشینی با او مایه اندوه و بلاست». همچنین در حدیثی نقل است که پیامبر خدا(ص) به زید فرمود: ای زید آیا همسر داری؟ عرض کرد: نه. فرمود: زن بگیر تا پاکدامنی ات را محفوظ بداری، ولی با پنج گروه از زنان زناشوئی مکن. زید پرسید: آن زنان کدامند؟ فرمود: اصلا با زنی که «شهبیره» و «لهیره» و «نهبیره» و «هیدره» و «لفوت» می باشد، ازدواج نکن! زید گفت: ای پیامبر خدا! از این نامها که فرمودی کسی را نشناختم، و کلمه آخرش «لفوت» را هم نفهمیدم، پیغمبر خدا(ص) فرمود: مگر شما عرب نیستید! «شهبیره» زن پیر و ضعیف و کبود چشم بی شرم و بد زبان است، و «لهیره» زن بلند قامت لاغر اندام، و «نهبیره» زن کوتاه قد زشت روی، و «هیدره» پیر زن گوژ پشت فریبکار، و اما «لفوت» زنی است که از غیر تو فرزند دارد(ابن بابویه، ۱۳۷۷ش: ج ۲/ص ۲۵۵). همچنین امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «هر زمان که کسی از شما می خواهد با زنی ازدواج کند درباره مویش بپرسد آن گونه که درباره چهره اش سؤال می کند چرا که مو یکی از دو زیبایی است(بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵/ص ۱۸۹). و رسول خدا(ص) فرمودند: «بر شما باد به کوچک تنان؛ چرا که اینان در ارتباط با آنچه منظور دارید قوی ترند(بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵/ص ۱۸۹). همچنین رسول خدا(ص) در جایی دیگر فرمود: «خداوند به ظرف های امت من و زنان کم جُته امت من برکت داده است(بروجردی، ۱۳۸۶ش: ج ۲۵/ص ۱۸۹).

۷. خصوصیات اقتصادی

در منابع اسلامی به جنبه های اقتصادی انتخاب همسر توجه ویژه ای شده است. بر این اساس، توان اقتصادی مرد و زن آماده ازدواج، نباید ملاک گزینش و یا رد آنها قرار گیرد. چنانچه قرآن کریم اعضای

جامعه اسلامی را به زمینه سازی برای ازدواج مردان و زنان بی همسری که از شایستگی لازم برای ازدواج برخوردارند، فرا خوانده است. در عین حال، نه تنها تمکن مالی را شرط این شایستگی ندانسته، بلکه ازدواج را برای افراد بی بضاعت موجب استغنا و برخورداری آنان از فضل الهی دانسته است. بر اساس این نگرش، اولیای الهی مردان بدون همسر را به ازدواج ترغیب کرده، و ترک ازدواج از ترس فقر را بد گمانی به خدا دانسته و آن را موجب جدا شدن از مسیر پیشوایان دین به حساب آورده‌اند. سیره عملی اولیای دین نیز حاکی از آن است که ایشان بدون کمترین نگرانی و با اعتماد کامل به فضل الهی، اصحاب بی بضاعت خویش را برای خواستگاری می فرستاده‌اند و به اولیای دختران نیز توصیه می کرده‌اند که مسایل اقتصادی را مانع ازدواج دخترانشان با افراد یاد شده قرار ندهند.

۸. ملاک‌های غیر ضروری در انتخاب

در امر ازدواج، باید مسائل جزئی و ظاهری از قبیل ثروت، زیبایی، مقام و دلبری کم تر مورد توجه قرار گیرد و در مقابل، سعی شود ملاک های ضروری و اصلی همچون ایمان، تقوا و اصالت خانوادگی بیش تر مورد اهمیت قرار گیرد. پیامبر اسلام(ص) نهی فرمودند که مرد با زنی به خاطر مال یا جمالش ازدواج نماید؛ زیرا مالش موجب طغیان و جمالش مایه تباهی اوست. ملاک اصلی برای زن، دین و ایمان اوست.

۹. دیگر معیارها

از معیارهای دیگری که در احادیث اسلامی به چشم می خورد و باید پس از موارد مزبور مورد نظر قرار گیرد، عبارت است از: دوشیزگی همسر، نداشتن قرابت و فامیلی نزدیک، زیبایی و... (رسول خدا(ص) فرمودند: «بهترین زنان شما، زنی است که بچه آور، مهربان، پاک دامن، نزد فامیل محترم و در برابر شوهر متواضع باشد، خود را برای شوهر بیاراید، به دیگران بی اعتنا و در خلوت، در اختیار همسر خود بوده و مثل برخی از مردان مبتذل نباشد».

نتیجه گیری

توجه به بیان معیارهای فوق، تمایز بین رویکرد اسلام و رویکرد علوم اجتماعی به مسئله همسان همسری تا حدودی آشکار می شود. متخصصان مسائل خانواده در حوزه های جامعه شناسی و روان شناسی معمولاً تأثیر منفی انواع گوناگون ناهمسانی را در انتخاب همسر به عنوان واقعیتی اجتماعی مفروض گرفته و بر این اساس، افراد را به احراز بالاترین سطوح همسانی توصیه و تشویق می کنند. اما در برابر این برخورد نسبتاً محافظه کارانه، اسلام به عنوان مکتب دینی و الهی، رویکردی اصلاحی را به نمایش گذاشته و در جهت تغییر پندارهای فرهنگی نا درستی مانند لزوم همسانی خانوادگی، قومی و طبقاتی

کوشیده است. در اسلام، بر اصل همسان همسری، به عنوان معیار همسرگزینی و ضامن انسجام خانواده، در ذیل عنوان «کفویت» تأکید شده است، اما دیدگاه‌های ارزشی اسلام به ارائه تعریف خاصی از کفویت زن و شوهر انجامیده است. برخورد ایجابی با برخی جنبه‌های همسان همسری و برخورد سلبی با جنبه‌های دیگر بیانگر کوشش قانون‌گذار اسلام در جهت تغییر نگرش‌های فرهنگی نسبت به موضوع همسان همسری است. همچنین، از مباحث فوق روشن گشت که مهم‌ترین معیارهای انتخاب همسر از دیدگاه اسلام، دینداری و ایمان، ارزش‌های اخلاقی و صلاحیت خانوادگی است خصوصیات جسمی، اقتصادی و اجتماعی در درجه دوم اولویت قرار داشته یا اساساً معیاری برای انتخاب یا عدم انتخاب همسر به شمار نمی‌روند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۷ ش)، *معانی الأخبار*، ترجمه محمدی، تهران.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۰)، *کمال الدین*، ترجمه پهلوان، قم.
۴. ایشیعی، محمد. (بی تا)، *المستطرف*، بیجا.
۵. بروجردی، حسین. (۱۳۸۶ق)، *منابع فقه شیعه*، تهران.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۷. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۶۵)، *مکارم الأخلاق*، ترجمه میر باقری، تهران.
۸. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام‌امیرالمؤمنین (ع).
۹. فیض کاشانی، محمد محسن (بی تا)، *محجة البیضاء*، بی جا.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

اشتراکات و تفاوت های زن و مرد از نگاه اسلام

یاسر دالوند*

چکیده

عده‌ای از مردم در زمان گذشته بر این باور بودند که زن، هویت انسانی ندارد. حتی برخی او را تا حد چهارپایان پایین برده‌اند تا این که اسلام برای زن، ارزش بالایی قائل گردید و او را هم ردیف مرد قرار داده و تنها ملاک ارزش و تقرب به خدا را تقوا قرار داد: «إن أكرمکم عند الله أتقیکم» (حجرات: ۱۳). ما در این مقاله درصدد هستیم که ابتدا اشتراکات زن و مرد را بیان کنیم، سپس به بررسی تفاوت‌ها بپردازیم. زن و مرد از نگاه دین مساوی‌اند. البته منظور از مساوات این نیست که زن و مرد در تمام جهات باید یکسان باشند. نظریه صحیح در مورد آفرینش زن و مرد، این است که زن و مرد در اصل آفرینش از یک گوهر هستند که این برخورداری از گوهر مساوی، نتایج یکسانی را دربردارد؛ همچون خداشناسی، سازگاری با دین و همچنین معرفت خیر و شر اخلاقی و غیره. از سوی دیگر، زن و مرد از لحاظ عقلی تفاوت‌هایی با همدیگر دارند که باعث شده مرد به عنوان مدیر زن قلمداد شود. همچنین مرد از لحاظ جسمی برای کارهای سخت، توانایی بیشتری دارد. اما در بحث عواطف و احساسات، زن از مرد قوی‌تر می‌باشد. همچنین از لحاظ جنسی، مرد طغیانی بوده و زن داری شهوت قوی‌تری می‌باشد. همه این تفاوت‌ها و اشتراکات باعث شده که زندگی زن و مرد درکنار همدیگر با آرامش سپری شود. شاهد این مدعا آیه «و من... أزواجاً من أنفسکم لتسکنوا إلیها» (روم: ۲۱) می‌باشد.

کلیدواژه

زن، مرد، تفاوت‌ها، اشتراکات، آفرینش، اسلام.

مقدمه

مسئله ارزش زن و توجه به حقوق و مسئولیت های او سابقه ای به اندازه تاریخ بشریت دارد. و در این موضوع اندیشه های گوناگونی مطرح بوده است. قبل از اسلام، زن در جامعه از ارج و قرب والایی برخوردار نبوده است اما با ظهور اسلام، زن ارزش واقعی خود را به دست آورد. مسلمانان نیز با توجه به قرآن، کتابهای زیادی را در تاریخ، در این باره تألیف نموده اند. البته افکار نادرستی که درباره زن وجود دارد، هم اکنون نیز به جامعه ما رسوخ پیدا کرده است و لازم است که با تکیه بر قرآن و نیز روایات و احادیث، در این باره به بحث پرداخته شود تا دیدگاه اسلام نسبت به زن و نیز اشتراکات و تفاوت هایی که با مرد دارد، تبیین شده و نقش او در جامعه بهتر شناخته شود. چرا که شناخت درست و منطقی این موارد می تواند کمک زیادی برای بهتر زندگی کردن به ما بدهد. و پاسخی باشد برای کسانی که به دلیل نادیده گرفتن این اشتراکات و تفاوت ها، نگاه نادرستی به زن داشته اند. که این امر، ناهنجاری هایی را به وجود آورده است. به ویژه در عصر جدید، که کسانی به صورت صوری، بدون در نظر گرفتن خصوصیات زنان، به دفاع از حقوق زن برخاسته اند. که این مسأله باعث شده نقش زن تغییر کند و جوامع از رسیدن به آن خواسته و هدفی که خداوند برای انسانها در نظر گرفته، که رسیدن به قرب و منزلتی عظیم است، دور شود. لذا در این مقاله در حد امکان و توانایی از منابع قرآن و روایات و سخن عالمان دینی استفاده شده است تا ابتدا اشتراکات و سپس تفاوت ها را بررسی کنیم و به شناخت صحیح از نقش زن در جامعه دست بیابیم.

زن و مرد از نگاه دین

الف) اشتراکات

قرآن درباره زن و مرد بدون هیچ اغراقی و سیاست بازی، اندیشه ی به حق خود را گفته و موقعیت حقیقی هر یک را به طور مشخص بیان می کند: «اعطی کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُمْ هَدًی» (طه: ۵۰)، خداوند هر چه را که برای خلقت مخلوقات ضروری بوده به آنها عطا کرده و تمامیت در خلقت و هدایت را به طور مشترک به زن و مرد عطا کرده است. همچنین خداوند می فرماید: «تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)، که نیکو بودن را به همه مخلوقات داده است. همچنین در آیه «مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (مؤمنون: ۱۴)، زن و مرد را یکسان مورد خطاب قرار داده است. اسلام برای هر یک از زن و مرد وظایفی مشخص کرده تا در مقابل یکدیگر مسئول باشند. شریعت نیز هم نوا با عقل، حاکمیت محدود در مدیریت را برای مرد قرار داده و زن را به منظور ایجاد وحدت حقیقی تابع مرد شمرده ولی زور و ظلم و مرد سالاری و فرعون مآبانه بودن را در امور زندگی نفی کرده و موقعیت های برجسته و

زمینه های خاص ارزشی زن را به طور شفاف بیان نموده است. تنها چیزی که در امور اجتماعی و زندگی زناشویی باید حاکم باشد عقل و شریعت است. در واقع زن و مرد باید در رفتارشان تابع حق و عقل باشند؛ پس حق تعالی زن را در امور خاصی تابع مرد قرار داده و همان گونه که در دسته یی از امور زن را موقعیت ممتاز بخشیده است. لذا مرد نمی تواند ظالمانه حکم کند و زن نیز نباید در معصیت الهی از مرد تبعیت کند (نکونام، ۱۳۸۴ ش: ج ۲/ص ۱۲۵).

۱. مساوات زن و مرد در پیشگاه خدا

گاهی بعضی افراد اینگونه تصور می کنند که اسلام برای مرد شخصیت بالاتری نسبت به زن قائل شده و برای زن جایگاهی قائل نشده است. شاید منشاء این اشتباه، پاره ای از تفاوت های حقوقی است که هر کدام فلسفه و دلایل خاصی دارد. ولی بدون شک، با قطع نظر از این تفاوت ها که با موقعیت اجتماعی و شرایط طبیعی ارتباط دارد، هیچ فرقی از نظر جنبه های انسانی و مقاومت معنوی میان زن و مرد در برنامه های اسلام وجود ندارد. خداوند در آیه «إِنَّا لَمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْقَانِتِينَ وَ الْقَانِتَاتِ...» (احزاب: ۲۵)، در بیان ویژگی مؤمنان و اساسی ترین مسائل اعتقادی و اخلاقی و عملی، زن و مرد را در کنار یکدیگر همچون دو کفه یک ترازو قرار داده و برای هر دو پاداشی یکسان و بدون کمترین تفاوتی قائل است. به تعبیر دیگر، تفاوت جسمی مرد و زن را همچون تفاوت روحی نمی شود انکار کرد. بدیهی است که این تفاوت برای ادامه زندگی و نظام جامعه اسلامی ضروری بوده، آثار و پیامدهایی در بعضی از قوانین حقوقی زن و مرد ایجاد می کند. ولی اسلام هرگز شخصیت انسانی زن را همچون جمعی از روحانیون مسیحی در قرون پیشین زیر سؤال نمی برد که آیا زن واقعاً انسان است و آیا روح انسانی دارد یا نه؟ نه تنها زیر سؤال نمی برد، بلکه هیچ گونه تفاوتی از نظر روح انسانی در میام این دو قائل نیست. لذا خداوند در آیه «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ...» (نحل: ۹۷) می فرماید هر کس عمل صالحی انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد ما او را زنده می کنیم و حیات پاکیزه به او می بخشیم و پاداش وی را به بهترین اعمالی که انجام داده می دهیم. اسلام برای زن همان استقلال اقتصادی را قائل شده که برای مرد قائل شده است، بر خلاف بسیاری از قوانین دنیای گذشته و حتی امروز که برای زن استقلال اقتصادی قائل نیستند. به همین دلیل در علم رجال اسلامی به بخشی بر می خوریم که مربوط به زنان دانشمندی است که در صف روات و فقها بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش: ج ۱۷/ص ۲۴).

حال اگر نگاهی کوتاه به تاریخ قبل از اسلام بیندازیم خواهیم دید که زن چه جایگاهی داشته است. مثلاً در روسیه هنگام ازدواج تازه یانه ای به داماد می دادند که زن خود را بزند. در مصر، غالباً شاه با خواهر

و دختر خود ازدواج می کرد. در بابل، دختران را به محلی می بردند تا بفروشند. در یونان، زنان در اموالی که بیشتر از ۲۰ من جو بود، حق معامله نداشتند (ویل دورانت، ۱۳۸۲ش: ج ۱/ص ۴۳۳، ۱۹۶۶). همچنین امروز نیز گروهی از انسان های مدعی تمدن، از زن به عنوان یک عروسک بدون اراده برای مقاصد پلید خود استفاده می کنند. اما اسلام ارزش والایی برای زن قائل بوده و او را در حد مرد و مساوی با آن قرار می دهد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ...» (نحل: ۹۷)، می فرماید خداوند وعده نیکویی به زنان و مردان مؤمن می دهد که عمل صالح انجام دهند و در این وعده فرقی بین زنان و مردان، در قبول ایمانشان و در اثر عمل صالحه، که همان حیات طیبه است، و اجر به احسن عمل نگذاشته است. این تسویه میان زن و مرد علی رغم این است که بیشتر غیر موحدین و اهل کتاب زنان را از تمام و یا بیشتر مزایای دینی محروم می کردند و رتبه آنان را از رتبه مردان پایین می پنداشتند که به هیچ وجه قابل ارتقاء نبود (طباطبایی، ۱۳۵۷ش: ج ۱۲/ص ۴۹۱). خلاصه اینکه اسلام زن و مرد را به عنوان ارکان اساسی خانواده می شمرد و فرقی بین این دو نگذاشته است.

معنی تساوی

در اسلام روی این مسئله تأکید شده است که مرد و زن تفاوت های روحی و جسمی ... دارند که وظایفشان نیز بر این اساس مشخص شده است. اما بعضی ها از روی احساسات افراطی آن را انکار می کنند در حالی که نمی توان آن ها را انکار کرد. خلاصه این که زن چون پایگاه پیدایش وجود انسان است و رشد و پرورش کودکان در دامن او انجام می پذیرد، همان طور که از لحاظ جسمی متناسب با حمل و پرورش آفریده شده است، از نظر روحی هم سهم بیشتری از عواطف و احساسات دارد. حال سؤال این است که با وجود این اختلافات دامنه دار، آیا می توان گفت زن و مرد باید در تمام شؤون همراه گام بر دارند و در تمام کار ها صد درصد مساوی باشد. مگر نه اینکه باید طرفدار عدالت بود؟ آیا عدالت غیر از این است که هر کس به وظیفه خود پیر دازد. و از مواهب و مزایای وجود خویش بهره ببرد. بنابر این، دخالت دادن زن در کارهایی که خارج از تناسب روحی و جسمی اوست بر خلاف عدالت می باشد. این جاست که اسلام در عین طرفداری از عدالت، ا در پاره ای از کار های اجتماعی که به خشونت و دقت بیشتری نیازمند است، مانند سرپرستی کانون خانواده و...، مرد را مقدم داشته و زن را معاون او قرار داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ج ۲/ص ۱۱۵).

۲. آفرینش زن و مرد

در مورد این که آفرینش زن و مرد چگونه بوده است موارد زیر مطرح می شود :

۱) هر کدام به صورت جدا گانه از دو گوهر متفاوت خلق شده اند.

۲) هر دو از یک گوهر خلق شده و هیچ امتیازی بین آن ها از لحاظ گوهر وجودی نیست مگر با صفت هایی که به دست می آورند.

۳) مرد اصل است و زن از آن خلق شده است.

۴) عکس نظریه سوم.

با توجه به آیات و روایات، نظریه دوم صحیح می باشد. مانند آیه اول سوره نساء: «یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده وخلق منها زوجهاو...»، که منظور از نفس، همان گوهر و ذات و اصل شیء، و مراد از آن روح جان و روان نیست چنانچه که بعضی از روانشناسان غربی گفته اند که منظور از نفس همان جان و روان است (جوادی املی، ۱۳۸۲: ص ۴۳). آیت الله جوادی می فرماید: منظور از نفس در آیه، همان گوهر و ذات و اصل واقعیت عینی شیء است و مراد از آن معنای روح، روان و جان و مانند آن نیست، پس روا نیست مباحث علم النفس کهن یا تازه را به آیه ربط داد. با تحقیق در مورد آیه مورد بحث، می توان آن را به آیات ناظر به پیدایش نفس و نفع آن در انسان و رجوعش به سوی پروردگار ربط داد (جوادی املی، ۱۳۸۲: ج ۱/ص ۴۳). همچنین، در روایتی که از امام صادق -علیه السلام- نقل شده، آن حضرت این که حوا از دنده چپ آدم خلق شده باشد را رد کرده، و می فرماید: آیا خداوند نمی توانست او را چیزی غیر از بدن آدم خلق کند که موجب این نشود که بعضی ها بگویند بعضی از اعضای آدم با بعضی دیگر ازدواج نموده است. و در ادامه می فرماید: که خداوند حوا را به طور نوظهور پدید آورد که آدم بعد از آگاهی به آن، از خداوند سؤال می کند که این کیست که نگاهش موج قرب و انس من شده است. خداوند به او می فرماید: آیا دوست داری تا با تو باشد و مایه انس تو باشد و با او سخن بگویی؟ آدم می گوید: آری. پس خداوند می گوید: او را از من خواستگاری کن ... (ابن بابویه، ۱۳۹۰ش: ج ۱/ص ۷۱). از این حدیث چند چند نتیجه استخراج می شود:

۱- خلقت حوا از دنده چپ آدم نبوده است.

۲- آفرینش حوا مستقل بوده است.

۳- نزدیکی و نگاه آدم به حوا مایه انس شده است که خداوند همین را پایه برقراری ارتباط قرار داده و انس قبل از غریزه جنسی بوده و سپس غریزه جنسی القا شده است.

۴- بعد از ازدواج، آدم به حوا گفت: به طرف من بیا، که حوا می گوید: تو به طرف من بیا. خداوند نیز به

همین کار امر می کند که این همان راز خواستگاری مرد از زن می باشد (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش: ص ۱۴۶). بنابراین، زن و مرد در اصل ذات دارای هویت مشترک هستند اما از نظر روانی و جنسی متفاوتند. و این

تفاوت ها هرگز به معنای این نیست که دارای عیب و نقص می باشند. بنت الهدی صدر در مورد هویت زن می نویسد: هویت زن بر اساس اصل انسانیت و مسئولیت هایی که از این رهگذر متوجه او می شود مانند مرد خواهد بود، با این تفاوت که با دو جهت وضع فیزیکی، خلقی و روانی او، برخی از مسئولیت های حیاتی وی با مرد متفاوت می باشد (معین السلام، ۱۳۸۳ش: ص ۳۶).

آثار برخورداری از یک گوهر

مشخص شد که زن و مرد از یک گوهر مشترک هستند. شاهد بر این مدعا، آثار مشترکی است که بین زن و مرد وجود دارد و در این آثار تفاوتی بین زن و مرد یافت نمی شود.

۳. خدا شناسی

انسان نسبت به آفریدگار خود بیگانه و نامانوس نیست بلکه از نوعی آگاهی غیر اکتسابی برخوردار است که از آن به فطرت خدا شناسی تعبیر می شود. در این موضوع تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد. در این مورد آیه «و اذ اخذ ربك» (اعراف: ۱۷۲) شاهد مدعا می باشد. در این آیه، به این موضوع اشاره شده است که انسان نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده در موقفی که آن را به یاد ندارد. همچنین روایتی از امام صادق - علیه السلام - در این مورد وجود دارد که می فرمایند: این سخنان در محضر الهی انجام گرفت و به زودی بنی آدم مکان آن را فراموش کرد. و به زودی به یاد می آورند که اگر آن معارفه نبود هیچ کس آفریننده و روزی دهنده خود را نمی شناخت. پس، بعضی در آن جایگاه فقط به زبان اقرار کردند نه با قلب. آنچه در آیه فوق آمده است به صورت مطلق بنی آدم است که شامل مرد و زن می شود و جنسیت در آن مطرح نمی شود (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۳ش: ص ۳۰).

۴. سازگاری با دین

یکی از ویژگی های سرشت انسان، سازگاری با دین است. زیرا خداوند نیاز هایی در درون انسان قرار داده که به صورت مطلوب و بدون عوارض در چهار چوب دین بر طرف می شوند. شاهد بر این مدعا آیه «فاقم وجهک للدين حنیفاً...» (روم: ۳۰) می باشد. مراد از فطرت، مبانی و اصول دین است. به همین دلیل، جنسیت دخالتی در این موضوع ندارد و زن و مرد در آن مشترک هستند. آیه تاکید می کند که دین حنیف و خالص و خالی از هرگونه شرک دینی است که خداوند در سرشت همه انسان ها قرار داده است. سرشتی جاودان و تغییر ناپذیر، هرچند بسیاری از مردم توجه به این واقعیت نداشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش: ج ۱۶/ص ۴۱۸). دلیل بر این ادعا که سازگاری با دین در همه ی انسان ها قرار داده شده و بین زن و مرد تفاوت نیست، کلمه «الناس» می باشد که هم شامل مرد و هم شامل زن می شود.

۵. معرفت خیر و شر اخلاقی از نظر قرآن

سرشت انسان به گونه ای آفریده شده که آگاهی غیر اکتسابی به ارزش ها و ضد ارزش ها دارد. خداوند افعالی را که سبب کمال یا انحطاط انسان می شود به او الهام کرده و با الهام این امور، نفس آدمی را توازن بخشیده است. چنانچه از آیه ی شریفه ی «وَنَفْسٍ و ما سَوَّيْهَا فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيَهَا» (شمس: ۸و۷) روشن می شود الهام خیر و شر اخلاقی بعد از موزون ساختن نفس آدم می باشد. به همین دلیل مرحله ایی از تکوین است، پس در همه ی انسان ها و در همه ی دوران ها وجود دارد. زن و مرد نیز به اقتضای اشتراک در گوهر انسانی، در این ویژگی نیز مشترک هستند (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۲ش: ص ۴۳).

۶. جاودانگی طلبی

از جمه کمال طلبی انسان، میل به جاودانه بودن و گریز از نیستی است که این میل به صورت های گوناگون در زندگی انسان خود نمایی می کند و کاملترین تجلی آن، اعتقاد به حیات ابدی در جهان آخرت می باشد. از آنجا که این میل از ویژگی های انسانی است، بین زن و مرد در این مورد تفاوتی نمی باشد. شیطان نیز با همین دستاویز، حضرت آدم - علیه السلام - و حوا را وسوسه کرد. شاهد بر این مدعا آیه «فوسوس لهما شیطان... ان تکونا ملکین او تکونا الخالدین» (اعراف: ۲۰) می باشد که اشاره به این کمال طلبی دارد. همچنین آیه «تلك حدود الله... خالدین فیها ذلک الفوز العظیم» (نساء: ۱۳) اشاره به این دارد که وعده بهشت جاویدان، شاهد دیگری بر وجود میل به خلود است زیرا اگر مطلوب انسان ها نبود نباید به سوی آن بر انگیخته می شدند. در این موارد نیز هیچ جا اشاره نشده که جاودانگی طلبی مربوط به جنس خاصی است. بنا براین، زن و مرد در این نیاز با همدیگر مشترک هستند (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۲ش: ص ۴۵).

۷. فضیلت خواهی:

یکی دیگر از اشتراکات، فضیلت خواهی است که مراد از فضیلت خواهی اموری است که نفع مادی ندارد؛ مثل عدالت، صداقت و غیره. پیش تر گفته شد که انسان علم غیر اکتسابی به خیر و شر اخلاقی دارد، به عبارت دیگر، علم به فضایل و رذایل دارد. می توان گفت این آگاهی درونی در واقع زمینه ساز گرایش های انسان بوده و می توان از آن، تمایل انسان ها به فضایل و رذایل را استنباط کرد. بنابراین، زن و مرد در این ویژگی مساوی بوده و خداوند هر دو دسته را در صورت اتصاف به این ویژگی مورد لطف و احسان قرار می دهد (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۲ش: ص ۵۰).

۸. بهره مندی از آفرینش زمین و آسمان:

خداوند متعال عالم طبیعت را آفریده، در خدمت بشر قرار داد تا انسان از آن به نفع خویش بهره برداری کند و راه سعادت را در پیش گیرد. چنان چه آیه «و الارضُ وَصَعَهَا لِلانام فيها فاكهه...» (الرحمن: ۱۰-۱۲) و همچنین آیه «وَاللَّهُ سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرَى...» (جاثیه: ۱۲-۱۳) معلوم می شود که آفرینش زمین و آسمان و اشیاء به خاطر انسان بوده است. بنابر این، او را اشرف مخلوقات گویند. این همه امکاناتی که خلق شده، برای انسان، زن و مرد می باشد و تفاوتی میان این دو نمی باشد (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۲ش: ص ۵۲). البته در هدف غایی از آفرینش که با عناوینی چون آزمایش، رحمت، قرب، بندگی و... آمده است مثل آیه ی «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَكُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷)، همچنین آیه «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶)، همگی بر مساوی بودن و عدم تفاوت زن و مرد دلالت دارند. شاهد بر این مدعا حدیث امام صادق(ع) است که در باره ی آیه «ما خلقت...» سؤال شد. حضرت می فرمودند: یعنی برای بندگی کردن خلق شده اند. راوی می گوید: گفتم همه یا بعضی؟ حضرت فرمودند: خیر، همه ی بندگان (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵/ص ۳۱۴). همچنین، حضرت علی (ع) می فرمایند: مردم در این دنیا با فتنه ها آزمایش می شوند (نهج البلاغه: خطبه ۶۳). بنابراین، نتیجه می گیریم که از دیدگاه روایات، زن و مرد در هدف نهایی آفرینش مشترک هستند.

ب) تفاوت های میان زن و مرد

افراد مختلف با توجه به دیدگاه هایشان، نظرهای مختلفی در این مورد ارائه نموده اند که این مسأله تبعیض بین زن و مرد را پدید آورده است. حال این بحث مطرح است که آیا واقعا تفاوتی وجود دارد یا نه؟ با توجه به پیشرفت های علمی، ثابت می شود که این تفاوت ها واقعیت دارند؛ اما نباید این گونه استفاده شود که این تفاوت ها باعث برتری یک جنس نسبت به دیگری باشد، بلکه این تفاوت ها هستند که باعث به وجود آمدن زندگی و جریان پیدا کردن آن می شوند. وگرنه اگر تفاوتی نبود، محال بود زن و مرد در پی تسخیر قلب همدیگر باشند. بنابراین، تفاوت ها نه تنها که نقص محسوب نمی شوند بلکه نوعی کمال هستند. برای این که با پیوند تفاوت های بین زن و مرد، به کمال نهایی که هدف مقصود آفرینش است، دست یابند. امام علی -علیه السلام- در بیان تفاوت های بین زن مرد می فرمایند: «زن گل بهاری است نه پهلوانی سخت کوش، پس بیشتر از طاقت او بر او کار حمل نکن» (نهج البلاغه: نامه ۳۱۰). بنابراین، قطعا بین زن و مرد تفاوت وجود دارد.

تفاوت های میان زن مرد امری قهری است و به ویژگی های اختصاصی آن دو بر می گردد؛ به طوری که اگر این مسأله بررسی شود آدمی می یابد که این قانون در راستای فطرت آدمی بوده و حرکت

برخلاف آن، حرکت در بیراهه ای است که غیر از ضرر و زیان برای مرد و زن چیز دیگری در پی ندارد. بر همین اساس، لازم است که همیشه دو قانون کلی فلسفی و روانی در رابطه با انسان و چهره متفاوت زن و مرد مراعات شود: ۱. قانون طالب و مطلوب؛ اصل رونکاو می گوید که ویژگی جنسی زن با مرد در طالبیت و مطلوبیت متفاوت است. نظام احسن خلقت در هویت زن، مطلوبیت و روح بخشی و در مرد، طالبیت و پیگیری را قرار داده است. ۲. سراسر وجود زن را احساس فرا گرفته است به طوری که اندیشه زن هم توان درک تمام احساس او را ندارد. و از همین امر به ضعف اندیشه تعبیر شده است. ضعف و مغلوبیت اندیشه و یا هر تعبیر دیگری در زن موجب کمال اوست نه نقص، زیرا این احساس قوی و چپش خاص اندیشه و تعقل، زن را به کمال خود رسانده و او را برای وظیفه پر اهمیت شوهرداری، مادری، فرزند پروری و... آماده می کند. در نتیجه، باید گفت که در اسلام برای هیچ کس به خصوص زن، قانون مضر وجود ندارد و اگر قوانینی که با توجه به ویژگی های زن وجود دارد کوچکترین تغییری پیدا کند موجب ضرر و زیان برای زن و جامعه می شود (نکونام، ۱۳۸۴ش: ج ۳/ص ۱۶۳).

۱. تفاوت های جسمی

زنان به طور متوسط از مردان کوچک اندام ترند. مردان خشن تر و زنان ظریف ترند. صدای زن لطیف تر و نازکتر است. رشد بدنی زنان سریع تر است و گفته شده که نوزاد دختر از نوزاد پسر سریع تر رشد می کند (مطهری، ۱۳۸۷ش: ص ۱۷۸). نوزاد دختر زودتر حرف می زند ولی استحکام استخوان مردان بیشتر است (کمالی، ۱۳۷۴ش: ص ۲۱۹). مقاومت زنان در برابر بیماری از مردان بیشتر است ولی زنان بیشتر مریض می شوند. زنان زودتر از مردان به بلوغ می رسند و زودتر قدرت تولید مثل را از دست می دهند (کمالی، ۱۳۷۴ش: ص ۲۲۰). قد مرد ۱/۲۳ برابر قد زن می باشد. شانه مردان پهنتر از شانه زنان می باشد. زنان از نظر لطافت پوست، گوشت و استخوان نسبت به مردان ظریف ترند. خون مردان غلیظ تر از خون زنان است و زنان قدرت شنوایی قوی تری از مردان دارند. در واقع، زنان تمام صداها را می شنوند ولی مردان صداهای انتخاب شده را می شنوند. به همین خاطر، حالات عصبی در زنان ایجاد می شود (معین الاسلام، ۱۳۸۳ش: ص ۷۵). حس تشخیص طعم غذا در زنان ظریف تر است و قدرت بویایی زنان قوی تر است. زنان نسبت به ضربه، فرورفتگی و برآمدگی ها از مردان ضعیف ترند.

۲. تفاوت های حقوق جنسی زن و مرد

پیامبر (صلی الله علیه وآله) می فرمایند: «از دنیای شما سه چیز نزد من محبوب گردانیده شده است: بوی خوش، زن و نور چشم من نماز» (فضل الله، ۱۳۸۷ش: ص ۱۹۸). پیامبر در این حدیث، توجه و عنایت خویش را نسبت به این نیاز جسمانی بیان کرده اند. یکی از کارکرد های خانواده، ارضای نیازهای جنسی

می باشد. در جوامع گذشته، حتی در کشورهای غربی تا اوایل قرن بیستم این تصور حاکم بوده که زنان از آمیزش جنسی لذت نمی برند (بستان، ۱۳۸۸ش: ج ۱/ص ۲۵). اما تحقیق هایی که صورت گرفته خلاف این را نشان می دهد. اکنون به این موضوع می پردازیم که اسلام چگونه به این موضوع پرداخته است. از بررسی روایات و آیات به این نتیجه می رسیم که اسلام حق بهره گیری از همسر را مهمترین حق شوهر بر زن قرار داده به جز در مواردی مانند احرام یا روزه واجب و... حق بهره گیری را به مرد داده است. ولی در مقابل، حق زن محدودتر می باشد. در حق جنسی، مرد بر زن تمکین دارد. و این بدان معناست که زن باید امکان بهره گیری را برای شوهر بدون محدودیت های زمانی یا مکانی فراهم آورد (نک به: وسائل الشیعه). دلیل بر این کار، آیه ۳۴ سوره نساء می باشد که به مرد اجازه داده است که در برابر ترک طاعت از موعظه، قهر و تنبیه استفاده نماید. از مصادیق ترک طاعت، خودداری از تمکین جنسی می باشد. همچنین، روایت هایی وارد شده است مبنی بر اینکه اگر زن به سبب بیماری یا کاستی نتواند نیاز شوهر را بر آورده کند، شوهر حق فسخ و بر هم زدن ازواج را دارد. در مورد حق زن، اسلام آن را به رسمیت شناخته است، گرچه این مقدار از مقداری که برای مرد در نظر گرفته شده، کمتر است؛ مانند این که حداکثر مدت مجاز برای ترک زن را چهار ماه قرار داده، و علاوه بر این موارد، توصیه هایی نیز نموده است. برای توجیه این نیاز باید بگوییم که علت این تفاوت ها در نیاز متفاوت بین زن و مرد می باشد که پاره ای از آنان روشن شده است. از جمله این که، برخی از روان شناسان در بیان تفاوت ها این گونه بیان کرده اند که مدت زمان رسیدن مرد به آمادگی ۳ دقیقه می باشد و این مدت در زنان ۱۸ دقیقه می باشد (معین الاسلام، ۱۳۸۳ش: ج ۱/ص ۷۷). در پاره ای از موارد، در اسلام نیز به این موارد اشاره شده است (نک به: وسائل الشیعه). بنابر این، روشن می شود که به دلیل اختلاف در نیازها و طبیعت بین زن و مرد، این گونه تفاوت ها زمینه رشد و تکامل انسان را فراهم می آورد.

با آن که میل جنسی در زن و مرد وجود دارد اما کیفیت آن متفاوت است. هماهنگی در این میل و جذب کردن دو طرف، موجب سرور و مهر و محبت و... می شود؛ و عدم هماهنگی در آن به طور قهری مشکلات فراوانی را به بار می آورد. تمایلات نفسانی کوتاه، احساس است که زمینه ی سطحی دارد و برد بلند کشش های روحی عشق است که هرگز طغیان ندارد. بروز این میل در مرد بعد از تحقق زمینه ی سلامت و فعلیت در بسیاری از موارد طغیانی قهری در برد کوتاه و بلند دارد شتاب و سرعت هم در جهت بروز و ظهور و هم در جهت انصراف، از خصوصیات دیگر این میل است، در حالی که زن حالتی بر عکس مرد دارد. در حدیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده: چون کسی می خواهد با زن خود جماع کند به روش مرغان به نزد او نرود (مجلسی، ۱۳۸۵ش: ص ۱۰۰). این حدیث اشاره به

آمادگی زن دارد که همچنان که گذشت، اگر این عمل با سرعت انجام پذیرد باعث بی بهرگی زن شده، مشکلاتی را در پی دارد. زن با آن که در عشق کم ثبات تر است ولی در شهوت عمیق است. شاهد بر این مدعا نیز احادیثی است که در این مورد وارد شده است. مانند این حدیث که اصبح بن نباته می گوید: حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید: خداوند میل جنسی را ده جزء آفریده، پس نه جزء آن در زنان و یک جزء آن در مردان قرار دارد و اگر خداوند به اندازه اجزای شهواتشان در آنان حیاء و شرم قرار نداده بود با هر مردی نه زن در می آویختند (ابن بابویه، ۱۳۸۸ش: ص ۴۳۸). همچنین، آیه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور: ۲) اشاره به همین نکته دارد. مفسران در خصوص اینکه چرا زانیه مقدم شده، وجوهی گفته اند؛ برخی از این آیه استفاده کرده اند که شهوت زن از شهوت مرد شدیدتر است (جمشیدی و دیگران، ۱۳۸۲ش: ص ۱۸۶). همچنین، امام صادق (ع) در روایتی می فرمایند: به درستی که خداوند عزوجل برای زن صبر ده مرد را قرار داده است پس زمانی که تهییج شوند برای او نیروی ده مرد می باشد (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۵/ص ۳۳۸).

۳. تفاوت های عقلی

موضوعی که در مورد تفاوت های عقلی بین زن و مرد باید بررسی شود، این است که عقل در جنسیت ها متفاوت است یا خیر، در این مورد سه نظریه وجود دارد:

- ۱- عدم تفاوت توانمندی های هوشی و عقلی بین زن و مرد، که ادعا می شود مساوی اند و از اندک برتری مرد چشم پوشی می شود.
 - ۲- عدم توانمندی هوشی زنان، که ادعا می شود زنان نسبت به مردان دارای کاستی می باشند. ژان ژاک روسو در این مورد معتقد است که تقریباً تمام دخترها خواندن و نوشتن را با اکراه می آموزند اما کاربرد سوزن را همیشه داوطلبانه یاد می گیرند (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش: ج ۱/ص ۲۴۰).
 - ۳- متفاوت بودن توانمندی های هوشی، که به دو عامل ذاتی - اولیه و محیطی - ثانویه بر می گردد. و در مورد هوش، کلیه زنان و مردان تا حد زیادی به هم نزدیک می باشند.
- عده ای گفته اند عقل در انسان ملاک کمال انسانی می باشد و چون عقل مرد از زن بیشتر است پس مرد به کمال نزدیک تر و مقرب تر می باشد. در جواب باید گفت که عقل مرد به موارد مختلفی اطلاق می شود و معانی متفاوتی از آن برداشت می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ص ۲۵۰). گاهی منظور از عقل، عقل اجتماعی است؛ یعنی عقل در مدیریت سیاسی، اقتصادی، علمی و... و گاهی از عقل این سخن پیامبر - صلی الله علیه و آله - برداشت می شود که عقل چیزی است که به وسیله آن خداوند عبادت شود و بهشت به دست آورده شود. اکنون اگر بتوانیم مورد اول را اثبات کنیم، این سؤال پیش می آید که

کدام عقل در سخن پیامبر -صلی الله- مورد توجه قرار گرفته است. آیت الله جوادی آملی می فرماید: «عقل چیزی است که به وسیله ی آن امیال و غرایز را عقل می کنند و عقل زانو بندی است که وقتی بخواهند شتر سرکش را یک جا ببندند زانو های آن را بسته تا چموشی نکند و از جا بیرون نرود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ج ۱/ص ۲۴۰). بنابراین، اگر کسی بتواند امیال و غرایز را تعدیل کند و خداوند را عبادت و بهشت را کسب کند، عاقل است و فرقی بین زن و مرد در این مورد نمی باشد. خداوند فرموده اند که گرامی ترین افراد با تقوا ترین آنان می باشند، و نفرموده اند که با علم ترین آن ها. و اگر تفاوتی نیز از نظر عقلی وجود دارد از جانب عقل نظری است نه از جانب عقل عملی. اکنون که روشن شد تفاوت از کدام جانب می باشد، به این نتیجه می رسیم که انسان با پیوند بین عقل نظری و عقل عملی، که ثمره ی عقل عملی ایمان می باشد، به سعادت نائل آمد.

۴. تفاوت عقلانیت با علمیت

مرد توانایی های فراوانی دارد و از جهت عقلانی و جسمانی بر زن برتری دارد، ولی اینگونه نیست که زن موجودی ناتوان باشد. حال ممکن است این سوال مطرح شود که چگونه زن از نظر عقلانی از مرد پایین تر است در حالی که در جامعه زنانی یافت می شوند که به مراتب از لحاظ هوش و ذکاوت از مردان بالاتر هستند؛ چه بسا زنانی که دارای تحصیلات بالاتری بوده و در جامعه صاحب منصب می باشند. در پاسخ این اشکال باید گفت که ممکن است زنی از لحاظ علمی بر مردان برتری داشته باشد، ولی باید دانست که علم فرد با عقل او تفاوت دارد. چه بسا زنانی که دارای علم و فنون متعددی هستند ولی باز اندیشه آنان مغلوب و مقهور احساس شان می باشد. پس جنس زن همواره موجودی احساسی، لطیف و زیباست هر چند مراتب علمی را هم طی کند. بنابر این، در یک نتیجه گیری کلی می توان گفت زن موجودی احساسی عقلانی و مرد موجودی عقلانی احساسی است. به این معنا که در زن احساس و در مرد عقل غلبه دارد که می توان این امر را به عنوان یکی از مهمترین امتیازات هر یک از زن و مرد نسبت به یکدیگر تلقی نمود (نکونام، ۱۳۸۴ش: ج ۳/ص ۱۲۳).

مدیریت مرد و تبعیت زن:

گفته شده که زن باید تابع مرد باشد. منظور از این تابعیت، حاکمیت محدود در جهت مدیریت خانواده و رهبری جامعه است که به مرد داده شده است. و این بدین خاطر است که زن در تصمیم گیری های کلی گرفتار عواطف و احساسات نگردد تا زندگی مسیر درست منطقی و طبیعی خود را دنبال نماید. تابعیت زن فقط در امور اجرایی است (نکونام، ۱۳۸۴ش: ج ۳/ص ۱۲۶). بنابراین، معلوم شده است که زن باید تابع مرد باشد تا با مشکلات روبه رو نشود. دین اسلام نیز بنا بر مبنای فطرت و عقل سلیم و بر پایه ی

ضرورت، این اختیار را به مرد داده است. شاهد بر این مدعی آیه «الرجال قوامون على النساء...»(نساء: ۳۴) می باشد که نوع مرد را قوام بخش زن می داند. منظور از قوام در این جا قیّم بودن و سرپرستی می باشد. همچنین طبق آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»(بقره: ۲۲۸)، در اسلام هر چیزی که به سود و یا در ظاهر به ضرر زن و مرد است، همه با هویت حقیقی و موقعیت ارزشی افراد تناسب دارد و در بیان هر حکم، تمام خصوصیات و شئون مورد ملاحظه قرار گیرد. جمله «للرجال عليهنّ درجّة» نشان می دهد که زن و مرد در تمام شئون خود احکام عادلانه و یکسانی دارند. حتی برتری و درجه ای که مرد بر زن دارد جانبدارانه نبوده، بلکه بیانگر تکلیف، مسئولیت و مدیریت مرد در جامعه و زندگی زناشویی و خانوادگی است(نکونام، ۱۳۸۴ش: ج ۳/ص ۱۴۲). همچنین، پیامبر (ص) می فرماید: سعادت مرد مسلمان در داشتن زن شایسته ای است که سه صفت بارز داشته باشد؛ ۱. حضورش در هر زمان مرد را مسرور کند. ۲. در نبود و دوری اش حامی و حافظ منافع مرد باشد. ۳. هر گاه فرمان دهد از همسر خویش اطاعت معقول داشته باشد(کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۵/ص ۳۲۷).

۵. تفاوت های روانی

زنان نسبت به مردان، عواطف بیشتری دارند که برای بقای نسل ضروری می باشد. از مزایای بیشتر بودن عواطف و احساس زن، می توان به تحمل او در برابر مشکلات و سختی های دوران بارداری، تولد و رشد نوزاد اشاره کرد(فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش: ص ۲۳۹). زن آرام تر است، به همین دلیل خود کشی در میان زنان کمتر است(مطهری، ۱۳۸۷ش: ص ۱۷۸). زن زودتر دچار هیجان می شود؛ یعنی در مواردی که از آن ترس دارد و یا چیزی مورد علاقه اش می باشد، زودتر تحت تاثیر قرار می گیرد. زن به زیور و زینت و مدهای مختلف علاقه زیادی دارد(مطهری، ۱۳۸۷ش: ص ۱۷۸). همچنین، قدرت کتمان زن از مرد کمتر است.

روان شناسان معتقدند زنان حساب گر های یزرگی هستند که حساب همه چیز را دارند. امام علی -علیه السلام- می فرمایند: بارهای زندگی خود را به دوش زن ها نگذارید و تا می توانید خود را از آنها بی نیاز کنید زیرا آنها بسیار منت گذار هستند(تمیمی آمدی، ۱۳۸۹ش: ص ۸۲۶). زن ها به دلیل آنکه در یک لحظه حواس خود را به چند موضوع جمع می کنند در تعیین اولویت ها سریعتر توانایی خود را از دست داده و ذهن شان زودتر مشوش و آشفته می شود.

حضرت امیر -علیه السلام- در نامه خود به امام حسن -علیه السلام- می فرمایند: بر زن ها بیشتر از تحمل آن ها بار سنگین روحی و روانی وارد نکنید زیرا آن ها موجود های لطیفی اند و نیاز به مراقبت دارند. همچنین، ایشان خطاب به لشکریان خود می فرمایند: زنان را با آزار دادن تحریک نکنید هر چند

آبروی شما را بریزند و امیران شما را دشنام دهند، زیرا آن‌ها در نیروی بدنی و روانی کمتر از مردان می‌باشند (نهج البلاغه: نامه ۱۴). از بیان امام (ع) روشن می‌شود که زنان در برابر دشمن کم تحمل‌اند و زودتر تحت تاثیر احساس واقع می‌شوند. زن در بند محبت مرد است و می‌خواهد دل مرد را به دست بیاورد. امام صادق -علیه السلام- می‌فرماید: از خانواده‌هایی که در حقانیت شما شیعیان تردید دارند زن بگیرد اما به آن‌ها زن ندهید؛ زیرا زن تربیت و خلق و خوی مرد را به خود می‌گیرد و مرد او را تحت تاثیر دین خود قرار می‌دهد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰ش: ص ۹۳).

پرفسور ریگ می‌گوید برای یک زن همان مقدار که عوض کردن نام خانوادگی اش بعد از ازدواج آسان می‌باشد عوض کردن دین و ملیتش به خاطر مردی که دوست می‌دارد، آسان می‌باشد (معین الاسلام، ۱۳۸۳ش: ص ۸۳). از این نکته معلوم می‌شود که چرا اسلام و تشیع از ازدواج زن با مرد غیر مسلمان جلوگیری نموده، ولی از ازدواج مردان مسلمان با زنان غیرمسلمان ممانعت به عمل نمی‌آورد.

نتیجه گیری

در نگاه دین، زن و مرد مساوی هستند و خداوند هر آنچه برای زندگی و سعادت‌مندی آنها نیاز بوده، در اختیار آن‌ها قرار داده، و برای هر کدام وظایفی را مشخص کرده است. مثلاً، گاهی زن را در مسائل مدیریتی تابع مرد قرار داده تا مسیر زندگی به درستی پیموده شود. البته منظور از مساوات این نیست که هر دو به صورت کاملاً مساوی و هماهنگ در تمام شئون زندگی باشند. بلکه در بعضی موارد، یکی را بر دیگری برتری داده و این تفاوت‌ها و اشتراکات و مکمل بودن باعث انجام شدن کارها می‌شود و این هرگز به معنای بی‌عدالتی و ظلم به شخصی نیست. همچنین نظر صحیح این است که اصل خلقت زن و مرد از یک گوهر می‌باشد اما از جهاتی نیز با همدیگر تفاوت دارند. این بر خورداری از یک گوهر مشترک آثار مشترکی همچون خداشناسی، سازگاری با دین، معرفت خیر و شر اخلاقی، جاودانگی طلبی، فضیلت خواهی و... در پی داشته است. شاهد بر بسیاری از این موارد، آیات و روایاتی می‌باشند که بین زن و مرد تفاوتی نگذاشته است. اما در بحث تفاوت‌ها نیز باید گفت که واقعاً بین زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارند که این تفاوت‌ها باعث برتری یک جنس بر دیگری نبوده، بلکه به کمال آن دو دلالت دارد. تفاوت‌ها امری قهری است که در این اصل تفاوت، زن جنبه مطلوبیت و مرد جنبه طالبیت را دارد. بنابراین، زن دارای عواطف و احساسات بیشتری می‌باشد. از نظر جسمی، زنان ظریف‌تر و لطیف‌تر بوده و در بیماری‌ها مقاوم‌تر می‌باشند. با این حال، زودتر دچار بیماری می‌شوند. از نظر عقلی، مرد قوی‌تر می‌باشد یعنی مرد عقلانی - احساسی و زن احساسی - عقلانی می‌باشد. از لحاظ روانی، زنان دارای عواطف بیشتری هستند که همین ویژگی برای پرورش کودکان ضروری به نظر می‌رسد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۸ش)، توحید، ترجمه علی اکبر میرزایی، قم: علویان
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۱ش)، الخصال، ترجمه صادق حسن زاده آملی، تهران: ارمغان طوبی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۰ش)، علل الشرایع، ترجمه محمد علی سلطانی، تهران: ارمغان طوبی.
۵. بستان، حسین (۱۳۸۸ش)، اسلام و تفاوت های جنسیتی، قم: پژوهشگاه.
۶. تیمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۳۸۹ش)، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قم: پیام علمدار.
۷. جمشیدی، اسدالله، و دیگران (۱۳۸۲ش)، جستاری در هستی شناسی زن، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۸. جوادی آملی، عبدالل (۱۳۸۲ش)، زن در آئینه جمال و جلال، قم: نشر اسراء.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶ق)، وسائل الشیعه، بیروت: احیاء تراث عربی.
۱۰. دوران، ویل (۱۳۸۲ش)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۷ش)، تفسیر المیزان، تهران: دارا الکتاب الاسلامیه.
۱۲. فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷ش)، زن در تاریخ و اندیشه اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. فضل الله، محمد حسین (۱۳۸۷ش)، اسلام، زن و جستاری تازه، قم: بوستان کتاب.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، اصول کافی، تهران: دارالکتاب اسلامیه.
۱۵. کمالی، سید علی (۱۳۷۴ش)، قرآن و مفاهیم زن، قم: اسوه.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: الوفاء العربی.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۵ش)، حلیه المتقین، تهران: ولی عصر.
۱۸. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۰ش)، میزان الحکمه، ترجمه حمید رضا شیخی، قم: دارالحديث.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ش)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۲۰. معین الاسلام، مریم و ناهید طیبی (۱۳۸۳ش)، روان شناسی زن در نهج البلاغه، قم: بهشت بینش.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارا الکتاب الاسلامیه.
۲۲. نکونام، محمد رضا (۱۳۸۴ش)، زن مظلوم همیشه ی تاریخ، قم: ظهور شفق.
۲۳. نهج البلاغه (۱۳۸۸ش)، به کوشش سید رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: اشکذر.

Abstracts

The Difference between Philosophy and Theoretical Mysticism

Behnam Azari

Abstract

Investigation of the relationship between a science and the others is among the impotent topics in that arena. Since “existence” or “existent” are raised as the subject of philosophy and mysticism, it is necessary to investigate the differences and similarities between these two sciences in order to avoid confusions and clarify the relationship between them. This is a desk study, in which the differences and similarities between these two sciences are described and explained. General rules of existence are discussed in philosophy. If all of these characteristics including the general rules related to all or most of the existents and also the minor rules for all existents are put together in one single science, this can be called general “philosophy” that includes all natural sciences. It can also be referred as general philosophy vs. specific philosophy. General philosophy includes “absolute being”, i.e. all creatures and all general and minor rules, while the specific philosophy is “the absolute” and only studies the existent in respect to general rule, and it does not cover the minor rules. In fact, the minor rules of each existent is investigated in a specific science such as physics, mathematics, biology, or even theology. Now, if God is the subject of mysticism and the mystics believe that the existence is limited to God (Al-Haqq) and the whole universe is the symbol and glory of this unique truth, all sciences

are in fact describing the supreme God (Al-Haqq). Therefore, mysticism can be considered as “the absolute”; that’s why mysticism is as general as philosophy and the only difference is in their .view-point on the existence.

Keywords: Philosophy, theoretical mysticism, science, accident, medium

Qasamah in Islamic Juridical System

Sajjad Khorshid

Abstract

Qasamah is concisely investigated in this essay. It includes the definition of Qasamah both lexicologically and terminologically, being original or Amarah (circumstantial evidence), duties of the judge, the performance quality, and the legal viewpoint on Qasamah both in Islam and among other nations. In order to discuss Qasamah, this paper takes an inter-religious approach based on the jurisprudential regulations Islam and the acts approved the Islamic Revolution in Iran. Since the quality of performing this affair has also been investigated within an Islamic government, some parts seem to be legal, which are mentioned along the paper.

Keywords: Oath, Qisas (retaliation in kind), Diyya (blood money), Amarah, Bayyina (clear proof), confession, homicide

Homosexuality and its Compatibility or Incompatibility with Human Nature

Muhammad Amin Salavati

Abstract

New discourses on sexual issues were developed at the beginning of twentieth century. Among these were the new arguments about homosexuality that developed various points of view. Some believed it as a natural and inborn behavior, while others claimed that homosexuality is against human nature. This essay tries to investigate the viewpoint from both sides to answer the following questions: Are homosexual behaviors in accordance with human nature? Can homosexual behaviors by animals be offered as reason to also call it natural among human beings? What is the reason of homosexual behaviors expressed by children? How can we justify the presence of homosexuals in the society? Has anybody cured homosexuality so far? Are the bad effect of homosexuality limited to the social attitude towards the homosexual?

Keywords: Homosexuality, sexual issues, Pederasty, sexual ethics

Analysis of Some Quranic and Rational Reasons for the Existence of Muhammad al-Mahdi Imam of the time

Hossein Momeni

Abstract

Considering human's improvements today, some basic questions are raised. One eagerly wants to answer such question, otherwise he cannot find piece in spite of the all modern facilities. Despite all developments in different arenas, there human is not still satisfied with his life and there is sense of confusion. This necessitates the presence of an Imam or leader in the society. Therefore, Imamate and leadership of the society is one of the most important issues today. The presence of an imam who governs all human beings is a necessity. According to the Shias, the universal leadership is incarnated in Muhammad al-Mahdi at the time of reappearance. But, there are some doubts about the existence of such imam. The present paper aims to prove the presence of Imam of the time, applying the verses of Quran and also some discussions by philosophers.

Keywords: Imamate, Mahdism, substituent, the argument given, the ultimate reason

Social Actions of Mutrafin* from the Viewpoint of Quran

Rasool Rostamkhani - Amir Mohseni

Abstract

The present essay tries to analyze social actions from the viewpoint of the Noble Quran. The discussion on Mutrafin is among the most important Quranic and sociological issues. It is useful, both scientifically and practically, to resolve the aforesaid issue. This is an analytic and documentary essay, i.e. the individual and social characteristics of Mutrafin were collected, then their advertising tools were mentioned, and finally the consequences were discussed. This can be investigated in two aspects: 1. Mutrafin from an individual perspective, and 2. Mutrafin from a social perspective. This can be known as a concept that considerably affects the society. Therefore, the society may collapse if no one stops them. Firstly, the issue is accurately studied both lexicologically and terminologically in this essay, then after mentioning the characteristics of Mutrafin, the consequences of Etraf (luxuriousness) and the ultimate destiny of Mutrafin is discussed.

Keywords: Mutrafin, characteristics of Mutrafin, society, Quran



* Too rich, people rolling in luxury

Marriage Standards from the Viewpoint of Islam

Muhammad Imami

Abstract

One of the important and definitive steps in realization of a successful marriage is to choose a suitable spouse. The increasing trend of divorce in the first years of marriage indicates the lack of volunteers' insight in different affairs like choosing their mates. As a reviver ideology, Islam ensures human's prosperity. When it comes to choosing a spouse, there are many standards presented by Islam. Paying attention to these standards paves the way for a desirable marriage. The standards of choosing a spouse from the viewpoint of Islam are investigated in this paper.

Keywords: Marriage, choice of spouse, family, Islam.

The Similarities and Differences between Men and Women from an Islamic Point of View

Yaser Dalvand

Abstract

In the past, some believed that a female has no identity as human beings. Some even underestimate her down to livestock, while Islam considered a high value for women and place them in the same level as men. According to Islam, the only scale to measure one's value and his closeness to God is piety: "The most honorable among you in the sight of God is the most pious of you" (Al-Hujurat: 13). This paper firstly aims to study what men and women have in common and then it comes to the difference between them. According to the religion, men and women are equal. Of course, equality doesn't mean that they are similar in all aspects. When it comes to creation of male and female, the right assumption is that they both come from the same nature. This equality leads to equal results, for instance, knowing god, religion compatibility, the knowledge of good and evil, etc. on the other hand, there are some intellectual differences causing men to be considered as women's director. Moreover, man is physically more capable of doing hard tasks. As to emotions and feeling, women are pretty stronger. Also when it comes to sexual desire, men are usually rebellious and stronger than women. All these difference have led men and women to live together peacefully. The verse "... mates from your own selves that you may take comfort in them" (Al-Rum: 21) is a case in point.

Keywords: female, male, differences, similarities, creation, Islam

