

جاگاه روش در فلسفه دکارت

عبدالعظیم اردوا

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه مفید

چکیده

تفکرات فلسفی دوره مدرنیته در رشد و تمدن مغرب زمین نقش اساسی به عهده داشته است، و در این میان فیلسوفانی که به دنبال پیشنهاد روشی کارآمد در مطالعه پدیده های طبیعی و انسانی بوده اند تأثیر بیشتری در رشد این تمدن داشته اند. دکارت از جمله فیلسوفانی است که به بحث روش پرداخته است. وی معتقد است که پیشینیان به دلیل فقدان روش صحیح و درست در مسیر تفلسف خویش، هیچ گونه پیشرفت علمی و عملی نداشته اند و روش آنها منشاء هیچ نوع تحول و دگرگونی در عالم نشده است. دکارت روشی را پی ریزی کرد که به باور خودش با روش او همه علوم در ذیل این روش وحدت می یابند و در پی آن یقینی بودن علوم اثبات می شود. در این مقاله ضمن بحث از روش دکارتی، به بررسی شک و وحدت علوم در فلسفه دکارت که مقدمه ای برای روش هستند، پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: رنه دکارت؛ روش؛ وحدت علوم؛ شک دکارتی؛ فلسفه جدید غرب.

مقدمه

دوره جدید تفکر غرب از رنسانس^۱ آغاز می‌شود. رنسانس از نظر لغوی به معنای «تجدید حیات» یا «نوزایی» است. این کلمه به این معنا است که فرهنگ و علم و ادب در دوره‌ای زنده و پویا بوده است و پس از آن دچار رکود و خاموشی شده است و اکنون باید دوباره زنده شود. متفکران عصر رنسانس معتقد بودند که در دوره یونان علم و هنر و ادب زنده بود ولی در قرون میانه با حاکمیت کلیسا چراغ علم و ادب به خاموشی گرایید و پس از اضمحلال حاکمیت کلیسا حیاتی دوباره به کالبد جهان غرب دمیده شد. چند عامل را در پیدایش رنسانس موثر می‌دانند که از میان آنها می‌توان به اختراع دستگاه چاپ، کشف امریکا، دستیابی اروپا به آثار قدیمی فلسفه یونان از طریق جنگ‌های صلیبی و هجوم پناهندهگان یونانی به دربارهای اروپا اشاره کرد. در نهایت تاسیس مذهب پروتستان در برابر مذهب کاتولیک و کاهش قدرت عظیم دستگاه کلیسا از یک طرف و ظهور مکتب‌های جدید از طرف دیگر، زمینه را برای حصول استقلال و آزادی اندیشه فراهم آورد و بدین گونه دوره جدید که به عصر رنسانس یا نوزایی علم مشهور است آغاز شد. مشخصه‌هایی هم برای دوره رنسانس ذکر

^۱ Renaissance

شده است تا تفاوت های آن را با قرون وسطی مشخص نماید، مهمترین آنها یکی کاهش حاکمیت کلیسا و دیگری افزایش قدرت علم است. دین و نهاد های دینی در عصر جدید به تدریج از صحنه های اجتماعی و سیاسی کنار رفته و جای خود را به دولت می دهند و می توان گفت گوهر رنسانس رواج انسانگرایی^۱ در این دوره است.

فرهنگ مغرب زمین مظاهر خود را در چند سده اخیر در زیر چتر مدرنیته جلوه گر ساخته اما خود مدرنیته مبتنی بر اصولی بر خاسته از تفکرات فلسفی است که از جمله آنها می توان به انسان گرایی اصالت عقلانی دوره تجدد و نوحواهی متکی بر نقد سنت ها اشاره کرد. در این میان یکی از کسانی که نقش اساسی در شکل دهی مدرنیته داشته رنه دکارت^۲ است. تاثیر گذاری او تا حدی است که او را پدر دوره جدید می نامند. در بین فیلسوفان رنسانس دکارت به دنبال این بود که روشی برای پیشبرد معرفتی علمی بشر ارائه دهد. در این مقاله روشی که دکارت ابداع کرده بررسی شده است. از آنجا که شک دکارتی و نظریه وحدت علوم نقش اساسی در طرح روش او دارند قبل از بیان روش، این دو را مورد بحث قرار داده ایم. در پایان هم به طور خلاصه انتقاداتی که به دکارت شده بررسی و سپس نتیجه گیری شده است.

گفتار اول: شک دکارت

اشتباه متاخرین در این بود که علم را تمام شده می دانستند غافل از اینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمی شود بلکه بشر در هر درجه از فهم باشد نسبت معلوماتش به مجهولات مانند قطره و دریاست (فروغی، ۱۳۸۸: ۱۳۹). آنچه به نظر می رسد این است که پیشینیان گمان می کردند هر چه به آنها رسیده درست و کافی است و تنها باید به دنبال شرح گفته های قدما باشند. به علت نو آری های قرن و باز شدن در جدیدی به روی علم و آمدن مکاتب نو که تفکر قدما را مورد نقد قرار داد شکاکیتی در عصر دکارت پیش آمد. دکارت برای رها شدن از این شک مکتب جدیدی تاسیس کرد. به نظر می رسد که دکارت بخاطر

^۱. Humanism

^۲. Rene Descartes

همین روح حاکم بر عصرش نظام فلسفی خود را با شک شروع کرد و مؤید آن، این گفته او است که: «برای آزمون حقیقت هر کس باید در طول زندگی خود، تا آنجا که ممکن است یک بار در همه چیز شک کند.»

متفکران عصر رنسانس معتقد بودند که در دوره یونان علم و هنر و ادب زنده بود ولی در قرون میانه با حاکمیت کلیسا چراغ علم و ادب به خاموشی گرایید و پس از اضمحلال حاکمیت کلیسا حیاتی دوباره به کالبد جهان غرب دمیده شد. چند عامل را در پیدایش رنسانس موثر می‌دانند که از میان آنها می‌توان به اختراع دستگاه چاپ، کشف امریکا، دستیابی اروپا به آثار قدیمی فلسفه یونان از طریق جنگ‌های صلیبی و هجوم پناهنده‌گان یونانی به دربارهای اروپا اشاره کرد

(دکارت، ۱۳۷۱: ۳۹). دکارت خودش در همه چیز شک کرد و فلسفه اش را بر همین اساس بنا نهاد، البته شک دکارت تقلید از شک شکاکان نبود بلکه شک او دستوری بود. شکی که در آخر به یقین و کسب معرفت منتهی می‌شود. او در کتاب *تاملات* می‌گوید: «من از شکاکانی که فقط محض شک کردن شک می‌کنند و وانمود می‌کنند که هیچ اطمینانی ندارند تقلید نکردم.» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۴). شکی که دکارت آن را توصیه و تجویز و بدان

عمل کرده است شکی است عام؛ بدین معنی که به نحو عام در همه اموری که قابل شک باشد به کار می‌رود. شک او شکی است روشی، بدین معنی که شک او نه به جهت شک کردن، بلکه به عنوان مرحله مقدماتی برای حصول یقین و نیز برای تمیز حق از باطل است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

آنچه که راجع به شک دکارت می‌توان گفت این است که دکارت دچار شک نمی‌شود بلکه شک او عمدی و فعال است. او عمداً شک می‌کند تا به یقین برسد. بنابر این شک دکارت نشان از نومییدی از دستیابی به شناخت نیست بلکه سرشار از شوق رسیدن به حقیقت است.

دکارت مسئله شک دستوری را برای کشف این مسئله به کار برد که به حقیقتی برسد که دیگر نتوان در آن شک کرد و نهایتاً این حقیقت را در قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» یافت. خودش می‌گوید که: «تا بدانجا که شک میکنم، باید وجود داشته باشم و گرنه نمی‌توان شک کنم. در همین فعل شک کردن وجود من آشکار میشود... و این تنها حقیقت ممتازی است که ایمن از خطر شک است.» (دکارت، پیشین: ۴۳).

گفتار دوم: وحدت علوم

از مطالعه تاریخ فلسفه به دست می‌آید که ارسطو معتقد بود موضوعات مختلف در علوم مختلف مقتضی روش‌های مختلف است. اما این نظر ارسطو شدیداً مورد حمله دکارت قرار گرفته است و او فقط برای علومی که کلاً مبتنی بر فعالیت معرفتی ذهنی است و نیز صناعات و فنونی که مبتنی بر ممارست و ملکه غیر ارادی بدن است امتیاز قایل است. اما از نظر او فقط یک علم وجود دارد که با تمایز موضوعات از یکدیگر متمایز نمی‌شود. بدین گونه دکارت از نظریه ارسطویی اعراض کرد و تصور علم کلی واحد و روش کلی واحد را جانشین آن ساخت. دکارت از دوره تحصیل خود به ریاضیات علاقه زیادی داشت و با ادامه تحول و ابداع در این علم سودای نوعی ریاضی کلی در سر داشت که به وحدت علوم تحقق بخشید. از آنجا که دکارت علم را فقط به معلوماتی اطلاق می‌کند که کاملاً مبرهن و یقینی بوده و جای شک و شبهه نسبت به آن در ذهن باقی نباشد ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم می‌داند و می‌گوید: «پس همچنان که عقل انسان یکی است علم هم یکی بیش نیست... پس راه کسب علم آن هم یکی است؛ یعنی همان روش ریاضی است.» (فروغی، پیشین: ۱۴۳).

دکارت نگرش کیفی را به کمی تغییر داد و سبب شد که طرح ریاضیات عام به فلسفه او وارد شود. کمیت از نظر دکارت یعنی هر چیزی که قابل اندازه‌گیری باشد. دکارت طرح درخت معرفت را پی‌ریزی کرد که از نظر او کل دانش به مثابه یک درخت است که تشکیل شده از ریشه و تنه و شاخه. با طرح این درخت می‌توان گفت که همه علوم باهم ارتباط تنگاتنگی دارند. و علوم چنان به هم پیوسته‌اند که مطالعه همه آنها بسیار آسان‌تر از تفکیک

برخی علوم از علوم دیگر است. بنابراین اگر کسی بخواهد با اشتیاق و جدیت در جستجوی حقیقت اشیا باشد نباید یک علم خاص را انتخاب کند، زیرا تمام علوم با یکدیگر پیوستگی و ارتباط درونی دارند. (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۰).

گفتار سوم: روش دکارتی

دکارت معتقد بود همه علوم چیزی جز حکمت نیست که همیشه واحد و یکسان است، اگرچه موضوعات آن متفاوت و مختلف است. بنابراین اگر از روش واحدی در علوم استفاده شود همه آنها همانند ریاضیات علمی یقینی خواهند شد. پس در نظر دکارت، برخلاف نظر ارسطوییان، همه علوم علمی واحد هستند و فقط یک روش کلی و عام علمی وجود دارد و ما برای رسیدن به یقین و شناخت علمی یقینی فقط تابع آن روش بوده و باید همه علوم را ذیل آن روش قرار دهیم. برای رسیدن به وحدت علوم باید از «روش» استفاده کرد. دکارت معتقد است که همه مردم از حداقل لازم عقل و درک برای شناخت واقعیت‌ها برخوردارند و فقط کافی است یک روش درست را اتخاذ کنند. هنر دکارت این بود که غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت و به دنبال آن رفت. نکته قابل توجهی که



در روش دکارت کاملاً مشهود است، «سادگی» روش اوست و شاید بتوان گفت سادگی یکی از اصول موضوعه مبتنی بر اصالت عقل است. دکارت در بخش دوم رساله گفتار در روش، این سادگی را مورد بحث قرار داده و گفته است که شرط سادگی این است که مفاهیم به صورت

گمی بیان شود، زیرا در مفاهیم کمی حد یک مفهوم از مفهوم دیگر کاملاً متمایز است (فروغی، پیشین: ۱۸۸). در نظر دکارت، روش ریاضیات عام روشی است که تمامی مزایا و فواید منطق و جبر هندسه را دارا و در عین حال، از معایب آنها عاری است. بدین ترتیب دکارت با تأکید بر اینکه ریاضیات و قواعدش علمی متقن و خطا ناپذیر است و خداوند این قوانین را در طبیعت وضع کرده است و چون او کمال مطلق است، اراده اش هیچ گاه تغییر نخواهد کرد، به ابداع روش قانون مند در روش علوم همت گماشت. در این زمینه او به چند قاعده توجه داشت که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱. قاعده بداهت

قاعده نخست آن است که هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر آنکه بر من بدیهی باشد. در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل پرهیزم و چیزی را نپذیرم مگر آنکه چنان روشن و متمایز باشد که هیچ گونه شک و شبهه در آن نباشد (فروغی، پیشین: ۱۹۳).

مراعات این اصل متضمن شک روشی است. یعنی باید به گونه‌ای منظم همه عقایدی را که قبلاً داشته را در معرض شک قرار دهیم تا بتوانیم آنچه غیر قابل شک است و بنابر این آنچه می‌تواند به عنوان اساس و شالوده بنای معرفت مفید باشد، کشف کنیم (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۷). نکته اساسی این قاعده آن است که دکارت معلوم واقعی را آن می‌داند که در نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را به «شهود» تعبیر کرد. اموری که عقل آنها را با بداهت، شهود و وجدان می‌یابد بساطت اند. شهود فعالیت عقلانی است که در آن امری را به طور واضح و متمایز در می‌یابیم و از آنجا به مبادی والای معرفت می‌رسیم. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

این اصل ما را به یاد آن اصلی که در قاعده دوم کتاب قواعد آمده می‌اندازد که: «توجه ما باید معطوف به اشیایی باشد که قوای ذهنی ما برای شناخت یقینی و نا مشکوک آنها به نظر می‌رسد» (دکارت، پیشین: ۹۱).

۲. قاعده تحلیل

قاعده دوم آنکه هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه در می آورم تا می توانم و به اندازه ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزا نمایم (فروغی، پیشین: ۹۳). این همان روشی است که دکارت آن را «روش تحلیل» یا تجزیه می نامد. می توان گفت تحلیل یعنی خرد کردن معطیات عناصر معرفت به بسیط ترین اجزاء و عناصر. به عبارت دیگر، چون مجهول امری مرکب است، برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه



می کنیم تا به جزئی بسیط که معلوم است برسیم و گره را بگشاییم. دکارت در قاعده پنجم میگوید: «روش، اگر بناست ما به حقیقتی برسیم، کلا عبارت است از نظم و ترتیب اشیا یی که بینش ذهنی ما باید متوجه آنها باشد. اگر قضایای پیچیده را قدم به قدم به قضایای ساده تبدیل کنیم و آنگاه در حالی که تحقیق خود را با درک شهودی

تمام قضایایی که مطلقا ساده اند شروع می کنیم، بکوشیم تا از طریق گام های دقیقا مشابهی به شناخت تمام قضایای دیگر ارتقا یابیم، این روش را دقیقا اجرا کرده ایم. (دکارت، پیشین: ۱۰۷). دستور دوم تقریبا با قواعد هفتم و سیزدهم و چهاردهم مطابقت دارد، یعنی روش های که بر اساس آنها معادله سازی^۱ می شود. به عقیده دکارت باید مجهول را مشخص و معین کرد و در مسائل پیچیده و مرکب، اول باید آنچه مربوط به آن ها نیست را کنار

^۱. mise en equation

گذاشت، یعنی در واقع باید به آن روشی متوسل شد که دکارت «تحلیل» می‌نامد (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

۳. قاعده ترکیب

قاعده سوم آنکه افکار خود را به ترتیب جاری سازیم و از ساده‌ترین چیزهایی که معرفت به آن‌ها آسان‌تر باشد آغاز کرده کم‌کم به معرفت مرکبات برسیم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تاخر ندارند ترتب فرض کنیم (فروغی، پیشین: ۱۹۳). در این جا در افکار خود نوعی ترتیب را ملاحظه می‌کنیم که بر اساس آن از ساده‌ترین امور آغاز کرده و به شناخت مرکبات می‌رسیم. دکارت این عمل را «استنتاج» می‌نامد و آن را وسیله رسیدن به شناخت مرکبات مجهول می‌داند. باور دکارت بر این است که انسان دو راه برای رسیدن به یقین دارد: اول شهود نسبت به بسائط مطلق و قضایایی که نزدیک به آنها باشد، و دوم استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب که به دستور فوق در آن عمل شود. در روش تالیف ما از اصول و مبادی اولی یا ساده‌ترین قضایا که از طریق شهود بر ما معلوم است آغاز می‌کنیم و با شیوه‌ای منظم به استنتاج می‌پردازیم و اطمینان حاصل می‌کنیم که هیچ مرحله‌ای حذف نشده و نیز آنکه در این عمل هر قضیه بعدی از قضیه قبلی به نحو ضروری لازم می‌آید (کاپلستون، پیشین: ۹۸).

قاعده ششم در قواعد نیز مطابق با اصل سوم در گفتار در روش است، آنجا که می‌گوید: برای اینکه بتوانیم بسائط را از مرکبات تفکیک کنیم و این مطالب را بر اساس روش مرتب کنیم، باید در مورد هر سلسله از اشیا که در آنها بعضی واقعیت‌ها را از بعضی دیگر استنتاج کرده ایم، بدانیم که کدام واقعیت بسیط است و واقعیتی را که واسطه، بزرگ‌تر، کوچک‌تر، یا مساوی آن است و موجب تمایز تمام واقعیت‌های دیگر از آن می‌شود، مشخص کنیم (دکارت، پیشین: ۱۰۷).

۴. قاعده استقضا

قاعده چهارم آن که در هر مقام شماره امور و استقضا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل

را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فرو گذار نشده است (فروغی، پیشین: ۱۹۳). دکارت روش خود را با این قاعده کامل کرد. شرح قاعده چهارم را می‌توان به این شکل بیان کرد که یک مسئله مرکب همچون زنجیره‌ای است مرکب از حلقه‌های متعدد، می‌توان اجزای حلقه را یکان یکان دید و پیوستگی آنها را با یکدیگر سنجید، اگر چه نتوان در یک نظر پیوستگی همه حلقه‌ها را به یکدیگر مشاهده کرد. کمال و تمامیت حصول نتیجه نیز به آن است که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب، جمیع مراحل امر را ببینیم و استقصای کامل به عمل آوریم و گرنه رشته استنتاج گسیخته می‌شود و چنانچه در زنجیر اگر یک حلقه بگسلد پیوستگی محال خواهد بود، در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل باقی بماند، مطلوب از دست می‌رود و نتیجه حاصل نمی‌گردد.

قاعده هفتم نیز در واقع تعبیر دیگری از اصل چهارم گفتار در روش است که می‌گوید: «اگر ما می‌خواهیم علم مان کامل باشد، موضوعاتی که غایت نظریه ما را پیش می‌برند باید تماما با یک حرکت فکر حرکتی پیوسته باشد و هرگز گسسته نشود و مورد تحقیق و تدقیق واقع شوند و نیز مشمول چنان استقصایی قرار گیرند که هم کافی وهم روش مند باشند» (دکارت، پیشین: ۱۱۵). به عقده لاپورت، وقتی تحقیق به مرحله آخر می‌رسد، دیگر از صورت ریاضی خارج می‌شود و منظور اصلی به دست آوردن و اطاعت کردن از نوعی «نظم حقیقی» و «شمارش تام» مواردی است که پیرامون مسئله مورد نظر دیده می‌شود (مجتهدی، پیشین: ۱۱۲).

جمع بندی

در روش دکارت نقص‌هایی دیده شده و ایراداتی هم بر آن گرفته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. درست است که دکارت همه چیز را مورد شک قرار داد، اما او این کار را تنها برای این کرد که شک را با تملک معرفتی مطلقا یقینی به پایان رساند و چون ثابت کرد که شک کلی و عمومی محال است، نتیجه گرفت که با اطمینان می‌توانیم دانا و حکیم شویم. وی از طریق تمایز گذاشتن میان اندیشه‌های روشن و متمایز که سرچشمه آن‌ها خداست و

اندیشه‌های دیگر که منشا آنها تخیلِ آلودهٔ خود ماست، به چنین نتیجه‌ای رسید. اما این دیدگاه درست از آب در نمی‌آید، زیرا می‌دانیم که فیزیک دکارت، با وجود عالی بودن، از بعضی جهات آمیخته به اشتباه بود، اگر چه مبتنی بر اندیشه‌هایی بود که به گفته خود وی روشن و متمایز بودند و باید درست و قطعی می‌بودند (پوپر، ۱۳۶۸: ۲۰-۲۱).

اشکال بزرگی که به روش دکارت در تحصیل علم گرفته اند این است که در بخش دوم از رساله گفتار آنجا که قواعد روش خود را به دست می‌دهد از مشاهده و تجربه سخنی به میان نیاورده و مانند اصحاب مدرسه تنها تعقل را اساس تحصیل علم قرار داده است. اما باید گفت دکارت در بخش پنجم همان رساله به لزوم تجربه اشاره می‌کند و عنوان می‌کند که استقرا باید به وسیله آزمایش ثابت و کامل شود و نیز جهان را تشبیه به معمایی می‌کند که برای حل آن محتاج به فرضیه هستیم و پس از آنکه فرضیه داشتیم، باید درستی آن را به تجربه آزمایش کنیم. بنابر این، هر چند دکارت در بیان قواعد روش خود را مسکوت گذاشته، لیکن از آن هم غافل نبوده است.

دکارت با همه انتقاداتی که به روش ارسطویی داشت و نیز با همه ادعاهایی که راجع به ابداع روشن‌نویین خود در فلسفه و وحدت علوم بخشیدن همه علوم در ذیل روش ریاضیات عام خود داشت، نه تنها نتوانست هیچگاه و در هیچ قلمرو و حوزه‌ای نمود این روش یقینی خود را در علوم نشان دهد، بلکه مبدع شک‌گرایی دوره مدرن گردید و ناخواسته پروژه بی‌خانمانی و نیست‌انگاری انسان دوره مدرن را کلید زد. در تفکر ارسطویی، انسان بخشی از عالم است، اما با روش دکارتی و یقین معرفت‌شناختی منتج از ریاضیات دکارت عالم به نحو معرفت‌شناسانه نگریسته می‌شود، و ما از «من» و از درون خود شروع به شناخت عالم می‌کنیم. از این رو، «من» مبنای شناخت عالم هستم. شکی نیست که به واسطه این روش دکارت دروازه بزرگی برای علم گشود و دانش‌طلبان را رهبری به سزا نموده، مخصوصاً از دو جهت: یکی اینکه همگان را متوجه کرد که منطق وسیله کشف معلومات نیست و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است. دیگر آن که اصرار و تاکید می‌کرد که هر کس باید خودش به حقیقت برخورد و اکتفا به اخذ و ضبط گفته‌های دیگران نکند و به تکرار عبارت قالبی که

غالباً زبان می‌گوید و دل نمی‌فهمد نپردازد که آن شیوه ثمری ندارد (فرغی، پیشین: ۱۴۸).

منابع

۱. پوپر، کارل (۱۳۶۸)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
۲. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. _____ (۱۳۷۱)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: هدی.
۴. _____ (۱۳۷۶)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: هدی.
۵. فروغی، محمد علی (۱۳۸۸)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلام رضا اعوانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۲)، *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیر کبیر.

ماکیاولی و کذر از اخلاق

امید نیکداد

دانش آموخته فلسفه دانشگاه مفید و دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه پیام نور قم

رحیم دهقان سیمکانی

دانش آموخته فلسفه دانشگاه مفید و دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

چکیده

اندیشهٔ ماکیاولی خصوصاً در باب سیاست و اخلاق از بحث‌انگیزترین مباحث در طول تاریخ اندیشهٔ سیاسی بوده و غالباً نزاع‌ها و بدبینی‌ها ناشی از این بوده است که چرا ماکیاولی قوانین اخلاقی، و حتی دین، را فدای قدرت و سیاست نموده است؟ این مقاله درصدد تبیین دیدگاه ماکیاولی در باب اخلاق و سیاست بوده و بیان خواهد نمود که ماکیاولی با هدف تحقق جامعه‌ای که در آن آزادی و امنیت کامل فراهم شود و همچنین به جهت متأثر بودن از فضای اومانستی حاکم بر رنسانس، قوانین و احکام اخلاقی را در خدمت سیاست به کار گرفته است.

واژگان کلیدی: ماکیاولی؛ ویرتو؛ فرچون (بخت)؛ اومانسیم؛ رنسانس.

مقدمه

جهان سیاست همواره در طول تاریخ، تحولات زیادی را پشت سر نهاده است اما پر سر و صداترین نوع تفکر سیاسی، در پایان قرون وسطی و آغاز قرن جدید اتفاق افتاد، که بنیان‌گذار آن ماکیاوولی بود، او اخلاق و دین را فدای سیاست نمود، و از آن‌ها به عنوان ابزاری در جهت اعمال قدرت یاد کرد. او دین و اخلاق را با سیاست محدود کرد، به این معنا که دین تنها تا جایی ارزش دارد که بتواند به قدرت کمک کند، در نظر او فرمانروا باید جایی که نیاز باشد و سیاست اقتضاء کند، خود را به ظاهر حامی دین جلوه دهد ولی همین فرمانروا در بعضی موارد، باید کاملاً دین را نادیده گرفته از احکام الهی روی گرداند.

در نگاه او شهریار نباید خود را پایبند ملاحظات اخلاقی کند، او باید برای رسیدن به مقصودش به هر کار پلیدی دست بزند، البته باید در ظاهر خود را دادگر و بخشنده جلوه دهد (لوکاس ۱۳۷۴: ۱۵/۲) شاید بتوان گفت که او اخلاق را در سیاست حل کرده است، چرا که باید و نبایدها، کاملاً جلوه‌ای دیگر یافته اند، مثلاً او رنگ آمیزی رفتار و ظاهر سازی را برای یک انسان سیاسی «باید» می‌داند (ویل دورانت، ۱۳۷۰: ۵/۵۹۱) و معتقد است که برای رسیدن به هدف، در بعضی مواقع اغفال مردم برای رجل سیاسی واجب است، گویا ظلم در نظر او معنای دیگری به خود گرفته است، چرا که از نظر او ظلم حساب شده، نه تنها مانعی ندارد بلکه

در بعضی موارد ضروری می‌باشد.

این مقاله در پی تبیین این مسئله است که چرا ماکیاولی چنین حکم می‌کند؟ مگر آن سرشت پاکی که در همه انسان‌ها هست و حکم می‌کند به حسن عدل و قبح ظلم در ماکیاولی نیست؟ چه چیز باعث شده تا او با صراحت تمام اجازه و حتی دستور نقص تمام سنن اخلاقی و آداب دینی را صادر کرده باشد؟

این مقاله که در چهار گفتار تنظیم گردیده، در گفتار اول زندگی‌نامه و ریشه‌های تفکر ماکیاولی مورد بحث واقع شده، گفتار دوم مفاهیم اساسی و موثر در اندیشه او را بیان کرده، گفتار سوم به تبیین رابطه اخلاق و سیاست در نظر او پرداخته و در نهایت گفتار چهارم به بیان این مطلب پرداخته است که چرا ماکیاولی اخلاق را فدای سیاست کرده است.

گفتار اول

۱. زندگینامه ماکیاولی

مردی که آوازه نام و بدنامیش سده‌هاست بر زبان‌هاست و کتابی در باب اندیشه سیاسی نیست که از نام وی تهی باشد، در مه سال ۱۴۶۹ در شهر فلورانس در ایتالیا، در خاندان ماکیاولی زاده شد و نام نیکولو بر وی نهادند. پدرش حقوق‌دان بود و ثروتی نداشت، با تنگ‌دستی روزگار را می‌گذراند و زندگی را با اندک درآمدی که از ملکی کوچک در نزدیکی شهر، و مزدی که گاه از پیشه‌اش به دست می‌آمد می‌گذرانند. چرا که او به سبب ورشکستگی، از داشتن شغل دولتی در جامعه فلورانس محروم بود. او می‌نویسد «پیش از اینکه مزه زندگی را بچشم، مزه فقر را چشیدم» (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۱-۱۲). ماکیاولی در زمان حیاتش مورد لعن کلیسا قرار گرفت. پس از مرگش اسقف اعظم کلیسای کانتربری او را به خاطر نوشتن کتاب جنجال برانگیز شهریار با شیطان مقایسه کرد و برای رها ساختن دنیا از افکار او، تصاویرش به آتش کشیده شد. در طول پنج قرن گذشته آثار ماکیاولی در سراسر جهان جدل‌های بزرگی برانگیخته است، و امروزه او را به عنوان کسی که در اندیشه سیاسی انقلاب

کرده و فلسفه سیاسی جدیدی را بنیان نهاد می‌شناسند، سیاستی که در تضاد با اخلاق مسیحی دوران قرون وسطی بود و او در حقیقت پرده از چهره واقعی سیاست برکشیده است.

۲. زمینه رشد تفکر ماکیاولی

با نظر به پیشینه فکری ماکیاولی شاید بتوان به انگیزه واقعی ماکیاولی از طرح چنین اندیشه‌ای پی برد. او انسانی است که با فقر و سختی رشد یافته و در دوران‌های ۲۹ سالگی تا حدود ۴۰ سالگی در دستگاه حکومتی قرار گرفته به طوری که از شکوه خاصی برخوردار بوده است، اما یک باره با شکست فلورانس، به جرم همکاری با جمهوری در شکست خاندان مدیچی از کار برکنار شد و در همین زمان به جرم شرکت در توطئه‌ای بر ضد خاندان مدیچی به زندان افتاد و شکنجه‌های سختی بر او تحمیل شد. این فراز و نشیب‌ها، خصوصاً دستیابی او به قدرت در سن ۲۹ سالگی و برکناری ناگهانی او می‌تواند در شکل‌گیری اندیشه‌های او بسیار مؤثر باشد. او در حالی کتاب شهریار را نوشته است که در خانه‌اش تخت نظر دولت حاکم بوده است یعنی در سال ۱۵۱۳م که از زندان و شکنجه آزاد می‌شود، دقیقاً همان سالی است که کتاب شهریار را می‌نویسد و از این جهت می‌توان گفت که اندیشه او بیشتر در جهت نقد دولت حاکم بوده است، و خودش در واقع به زیر پا گذاشتن اخلاق و دین ... نبوده است البته این مطلب تا حدودی از این دو مصراع شعری که درباره خودش گفته است نیز مشخص است. می‌خندم، اما این خنده از درونم نیست

می‌سوزم، اما این سوز در برونم نیست (همان: ۲۷)

البته دیدگاه‌های دیگری نیز نسبت به شهریار وجود دارد، از جمله توجیه چاپلوسی حکومت، و انتقام‌گیری از حاکمان که براساس این دیدگاه شهریار کتابی است که زمینه سقوط حاکمان را فراهم می‌آورد. یک نظریه دیگر هم قدرت‌طلبی و سلطنت‌طلبی ماکیاولی را دلیل نوشتن این کتاب بیان می‌کند. با توجه به نظریه اول به نظر می‌رسد باید تا حدودی به ماکیاولی حق داد تا چنین اندیشه‌ای داشته باشد. آن‌گونه که تاریخ گزارش می‌کند: او بر

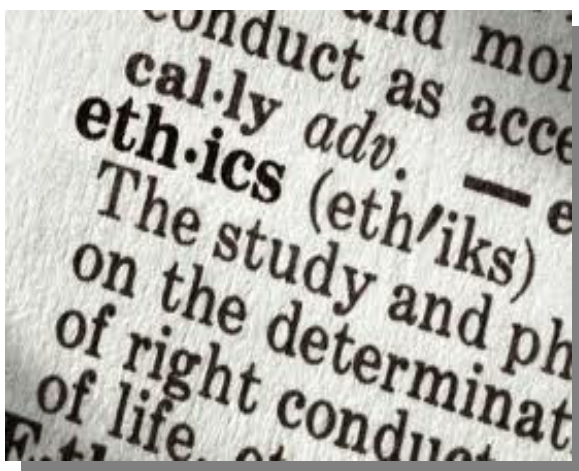
خلاف آنچه ظاهر عباراتش نشان می‌دهد مردی بی‌مهر و بدباور به اخلاق و دین نبوده و اساساً آن‌طور که از گذشته اعتقادی او مشخص بوده دارای مذهب نیز بوده است، و در نوشته‌های او کمتر صفحه‌ای است که از دغدغه‌های جان‌سوز او نسبت به ظلم‌های دستگاه حاکمه حکایت نکند و همچنین در زندگانی او کمتر عملی است که حاکی از آن نباشد که او مردی پر شور و گشاده‌دست بوده و البته در باطن اهل ایمان (همان: ۲۲)، در سال‌های آخر عمر ماکیانی بیماری شدیدی بر او حمله‌ور شد و باعث بیدار شدن وجدان درونی او گشت به طوری که در سال ۱۵۲۷م به آغوش دین پناه می‌آورد و البته همان سال، پایان عمر ماکیاولی بود. در حقیقت نمی‌توان ماکیاولی را فردی به دور از مذهب و اعتقاد دانست بلکه او برای خود اعتقادات مذهبی خاص داشته و انسانی اخلاقی بوده است، البته طرح اندیشه‌های خاص او در باب اخلاق و سیاست، عللی داشته است که به آن خواهیم پرداخت.

با توجه به آنچه از تفکر ماکیاولی ناشی می‌شود و همچنین براساس بعضی گفتارهای او چون «هر انسانی نه یک‌سره شریر است و نه کاملاً آراسته به خصال نیک» می‌توان پی برد که وجدان و سرشت اولیه او نیز همچون تمام طبیعت‌های پاک به سمت خیر و خوبی میل داشته است، اگرچه براساس شرایطی که برای ماکیاولی پیش آمده، قضاوت‌ها و احکامی از طرف وی صادر شده است که با این طبیعت اولیه سازگار نیست.

میتوان گفت هدف اولیه ماکیاولی این بود که بتواند آزادی را برای شهروندان فراهم کند و آنان را از آن همه ظلم‌ها و تجاوزها که بر او شده بود، نجات دهد، از این‌رو تشکیل یک حکومت قوی و قدرت‌مند را در تحقق این امر ضروری دانسته و به دنبال این بود تا کشف کند که چگونه به یک قدرت مطلق و بی‌پایان خواهد رسید. او در دو کتاب خود، یعنی *شهریار* که دیدمان حاکم بر آن امنیت و کتاب *گفتارها* که دیدمان حاکم بر آن آزادی است، عمدتاً به دنبال راهی برای کسب قدرت مطلق و نامتناهی است تا بتواند برای شهروندان آزادی و امنیت را به ارمغان بیاورد.

۳. تأثیرات رنسانس بر اندیشه ماکیاولی

در جهت تبیین اندیشه‌های ماکیاولی باید به رنسانس توجه ویژه‌ای داشته باشیم. رنسانس فیلسوف نظری مهمی پدید نیاورده اما در فلسفه سیاسی، ماکیاولی را در خود پرورانده که که اندیشه‌هایش برای خیلی از افراد شگفت‌انگیز بود تأثیر عمده رنسانس بر اندیشه ماکیاولی، به جهت اهمیت اومانیسم در آن دوره است



در این دوره روح اومانیسم حاکم بر جامعه بوده و ماکیاولی هم براساس مطرح کردن «ویرتو» در مقابل «بخت و اقبال»، قصد داشته تا به فضای جزمی و دگماتیسمی که توسط مسیحیت قرون وسطی حاکم شده بود پشت پا بزند. اندیشه ماکیاولی از آن جهت متأثر از رنسانس است که در پی

آن بوده تا برای انسان نیز در مقابل خداوند یا همان نیروی فوق بشری، موجودیتی قائل شود. عصر رنسانس به طور کلی نهضتی بود ضد دینی و عبارت بود از «کشف مجدد اعضای کهن بت پرستی با آنچه نوزایی فرهنگ باستانی نامیده می‌شود، که در مقابل نفوذ مسیحیت برای قرن‌ها مسکوت و بی‌حرکت مانده بود.» (فاستر، ۱۳۶۲: ۱۴۶).

قبل از رنسانس در فضای حاکم بر قرون وسطی، خدایی وجود دارد که کامل و نامتناهی است و انسان در برابر او هیچ ارزشی ندارد، اما در دوره رنسانس وضع برعکس می‌شود و انسان اهمیتی بیشتر از خدا پیدا می‌کند و روابط انسان با هم‌نوعانش نسبت به رابطه انسان با خدا بیشتر مورد توجه قرار می‌گردد. در این دوره رقابت بر سر استفاده از مواهب همین دنیای

خاکی است و معنای رشد و تعالی یافتن بشر هم معنایی متفاوت می‌یابد، به گونه‌ای که رشد بشر در قدرت یافتن و دست‌یابی بیشتر به منافع خاکی است و ماکیاولی به شدت تحت تأثیر این اندیشه حاکم بر رنسانس بود و به همین جهت تمام ارزش‌های قرون وسطی را که به خواست خدا به وجود آمده بود را انکار می‌کرد (جونز، ۱۳۵۳: ۶۲). ماکیاولی با واقع شدن در چنین فضایی در پی تنظیم یک نظام سیاسی برآمد تا در آن هم به اومانیسیم توجه شده باشد و هم برخلاف تفکر حاکم بر قرون وسطی باشد. براساس چنین نظامی آزادی انسان‌ها و یک قدرت بی‌نهایت حاکم بر جامعه خواهد شد و زندگی را برای شهروندان آسان و خوشایند خواهد کرد.

۴. دیدگاه ماکیاولی در باب انسان

یکی از پایه‌های فکری ماکیاولی رویکرد خاص او به طبیعت انسان است، در نظر او انسان موجودی ذاتاً گرگ صفت بوده و به صورت طبیعی تماماً به دنبال منافع خود بوده و خواستار به دست آوردن قدرت مطلق است. انسان موجودی است که آرزوهای سیری‌ناپذیر و جاه‌طلبی‌های بی‌انتهای داشته و همچنین کوتاه‌بین، ظاهرنگر و فریب‌کار است. او انسان را موجودی معرفی می‌کند که برای غایتی این جهانی تلاش می‌کند، موجودی که برای مقصدی بزرگ‌تر از غایت انسان زندگی نمی‌کند و در جست‌وجوی امنیت و افتخار است تا خود را بروز دهد (John, 1992: P.XVI). در چنین وضعیتی اخلاق معنا نخواهد یافت، چرا که قوانین اخلاقی غالباً نیاز به گذشت، ایثار و مسایلی دارد که با طبیعت خودخواه و گرگ صفت انسان سازگار نیست. حال که اخلاق براساس قانون طبیعی غیرممکن است، پس چگونه می‌توان قوانین اخلاقی را در جامعه اجرا کرد؟ ماکیاولی معتقد است که می‌توان براساس مبانی عقلانی و اجتماعی، جامعه‌ای مبتنی بر نظم، ثبات و فضیلت بنا کرد. در نظر او در قانون اجتماعی، اخلاق معنا می‌یابد و از این رو اخلاقی شدن، به معنای مطابق شدن با نُرم‌های اجتماعی است و چون خصلت‌های اجتماعی بشر با تعویض حاکمان

تغییر می‌کند، قوانین اخلاقی هم ثبات خاصی نداشته در موقعیت‌های مختلف متفاوت می‌گردد، به همین جهت مک اینتایر به او اشکال می‌گیرد که چگونه قوانینی چون «گرگ صفت بودن طبیعت همه انسان‌ها» را یک قانون کلی دانسته‌اید اما با این حال، خود را پای‌بند به هیچ قانون کلی نمی‌دانید؟ (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۶۸).

به طور کلی می‌توان یکی از عناصر مهم در تفکر ماکیاولی را نگاه خاص او به قانون طبیعی دانست، که براساس آن اخلاق معنا نداشته و باید به قوانین اجتماعی روی آورد، چنین دیدگاهی باعث می‌شود تا بر اساس قوانین طبیعت، قدرت، مهم تلقی شده و همه انسان‌ها طبیعتاً به دنبال دست‌یابی به منافع خود باشند و اخلاق را که در قانون اجتماعی به وجود می‌آید، فدای رسیدن به قدرت که در سرشت و نهاد اولیه آن‌ها جای گرفته است نمایند، پس نگاه ماکیاولی به انسان در اندیشه اخلاقی و سیاسی او تأثیر به‌سزایی داشته است.

گفتار دوم: سه مفهوم ریشه‌ای در اندیشه ماکیاولی

ماکیاولی از سه عنصر مهم که در حقیقت باید آن‌ها را مفاهیم ریشه‌ای تفکر او دانست استفاده می‌کند تا در نهایت به آن قدرت مطلق و نامتناهی و هدف اصلی خود که امنیت و آزادی شهروندان و رهایی از ظلم و ستم حاکمان بود، برسد. این مفاهیم کلیدی عبارتند از: ویرتو، ضرورت و بخت که به کرات در آثار ماکیاولی به خصوص کتاب شهریار به چشم می‌خورد.

۱. ویرتو

فهم واژه‌ها و مفاهیم اصلی اندیشه یک اندیشمند کلید دستیابی به گنجینه آثار او محسوب می‌شود. از مهم‌ترین اصطلاحات و واژه‌هایی که ماکیاولی آن را در دو کتاب شهریار و گفتارها به طور مکرر مورد استفاده قرار می‌دهد، واژه «ویرتو» می‌باشد که در ترجمه آن به زبان فارسی اختلاف نظرهای گوناگونی پدید آمده (اطهری، ۱۳۷۸: ۱۰۱) و

حدود پنجاه و سه معنی در باب آن ذکر شده است، که گاهی از آن به عنوان «استعداد و لیاقت» تعبیر شده است ما همان گونه که در عبارت ماکیاولی چنین اشاره شده، «در مملکت تازه تصرف شده که شهریار آن نیز تازه به این مقام نائل آمده کمی و زیادی مشکلات و حفظ و نگهداری آن بسته به کمی و زیادی استعداد و لیاقت شخص شاه دارد (همان: ۱۰۳). گاهی نیز به معنی «لیاقت فطری و سلامت» نفس آمده است (ماکیاولی، پیشین: ۴۲) گاهی به «هنر» در فارسی معنا شده، که هنر در این معنا متضمن معنای بضاعت، دلیری، فضیلت و مردانگی است. در اندیشه ماکیاولی لفظ ویرتو معانی متفاوتی نسبت به اندیشه‌های قبل از

دوران او دارد. ویرتو که معادل ایتالیایی لفظ ویرتوسو لاتین است، معادل آن را به مردانگی مرد راستین ترجمه شده است (اطه‌ری، پیشین: ۱۰۶).

به نظر ماکیاولی حکومت‌ها را به دو طریق می‌شود به دست آورد؛ یکی به طریق ویرتو (همان خصلت‌های شهرداری و درایت و کفایت سیاسی شهریار) و دیگری به کمک بخت و شانس. از نظر او شهریار وقتی دارای ویرتو است که

جهان سیاست همواره در طول تاریخ، تحولات زیادی را پشت سر نهاده است اما پر سر و صداترین نوع تفکر سیاسی، در پایان قرون وسطی و آغاز قرن جدید اتفاق افتاد، که بنیان‌گذار آن ماکیاولی بود، او اخلاق و دین را فدای سیاست نمود، و از آن‌ها به عنوان ابزاری در جهت اعمال قدرت یاد کرد. او دین و اخلاق را با سیاست محدود کرد، به این معنا که دین تنها تا جایی ارزش دارد که بتواند به قدرت کمک کند، در نظر او فرمانروا باید جایی که نیاز باشد و سیاست اقتضاء کند، خود را به ظاهر حامی دین جلوه دهد ولی همین فرمانروا در بعضی موارد، باید کاملاً دین را نادیده گرفته از احکام الهی روی گرداند

دارای فضیلت‌های مردانه باشد، بنابراین ویرتو همان فضیلت و تقواست. (همان، ۱۰۲)

در کتاب شهریار، ماکیاولی بارها از ویرتو سخن می‌گوید و شرط تداوم و ثبات حکومت را وجود ویرتو برای شهریار می‌داند. از نظر او ویرتو ضرورت تداوم حکومت‌های شهرداری است و تنها به وسیله آن می‌توان حکومت‌های شهرداری را حفظ کرد (همان: ۱۰). برتراند راسل

در کتاب تاریخ فلسفه غرب خود ویرتو را به معنای تقوا و پرهیزکاری معنا کرده و معتقد است که گروه‌هایی که قدرت را قبضه کرده‌اند سعی دارند که خود را با تقوا جلوه دهند تا مقبول مردم باشند (راسل، ۱۳۶۵: ۷۰۲).

در حقیقت ویرتو همان فضیلت و کفایت در کسب قدرت و حکومت داری می‌باشد که ملاک مهم در تشکیل یک حکومت مقتدر، مطلق و نامتناهی است. به بیان دیگر، ماکیاولی با طرح ویرتو این مطلب را دنبال می‌کند که جامعه خود را از دست تفکر قرون وسطی که در آن همه چیز در دست فرچون، بخت و شانس که همان خدای دوران قرون وسطی است، رها کند و بفهماند که هر چیز با تلاش و کوشش و لیاقت فرد حاصل می‌شود نه با بخت و اقبال و بدین وسیله به نوعی مخالفت خود را با دیدگاه‌های مسیحیت و حاکم بر قرون وسطی اذعان می‌دارد و تا حدودی اندیشه جدید را پایه‌گذاری می‌کند.

۲. بخت یا فرچون

از دیگر مفاهیم اساسی و ریشه‌ای در اندیشه ماکیاولی، مفهوم بخت یا شانس می‌باشد. این مفهوم نوعی عنصر افسانه‌ای در اندیشه‌های ماکیاولی است که در دوران اندیشه‌های مسیحیت معنا یافته است. شانس یا بخت در نظر ماکیاولی جانشین اراده لاهی است، نیروی پیش‌بینی نشدنی و همچنین مقاومت‌ناپذیر که از بیرون بر سرنوشت انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. ماکیاولی در پی آن است تا بفهماند حاکمیت مسیحیت که مدعی برتری از جانب خداست بر اساس بخت یا همان فرچون بوده که هیچ‌گونه ارزشی ندارد. در مسیحیت از بخت یا اقبال به مشیت و اراده الهی تعبیر می‌گردد که نقش اساسی را در پیروزی‌های دولت‌مردان و سیاست‌مداران بازی می‌کند، اما ماکیاولی توجه خاصی به ویرتو دارد و قائل است که انسان اسباب‌بازی نیست که تنها به ساز بخت برقصد، چرا که هر موجودی قادر است تا حدودی اختیار خود را به دست گیرد و البته نیرویی که این کار را می‌سازد ویرتو یا همان فضیلت است و میزان برخورداری از فضیلت تسلط بر بخت را

کاهش یا افزایش می‌دهد (اطه‌ری، پیشین: ۱۱۳) ماکیاولی بخت را مترادف خدا گرفته است و چنین اذعان می‌کند که «بسیاری از افراد بر آن بوده و هستند که کار جهان به دست بخت است و خدا» (پیشین: ۱۶۹) او این مفهوم را در جهت تحقق آزادی بشر مطرح ساخته و با صراحت فضیلت مسیحی را که در واقع تسلیم محض نسبت به اوامر و نواهی بخت و شانس یا همان خدا است، بی‌معنی دانسته و با توجه به اهمیت اومانسیم در این دوران، انسان را مستعد بدست آوردن قدرت امر و نهی کردن جلوه می‌دهد، در حقیقت فضیلت را با مطرح کردن ویرتو در مقابل فرچون از ماوراء به زمین، پایین کشد.

بخت در اندیشه ماکیاولی نیرویی است که یک ملت را به سریر قدرت می‌نشانند، و یا به حضيض ذلت می‌کشاند. ماکیاولی در پی آن است که خود را از اندیشه‌های مسیحیت قرون وسطایی که دم از مقهور بودن بشر در برابر مشیت الاهی می‌زند، برهاند، او در عصری زندگی می‌کند که اندیشه غالب را گرایشات اومانستی تشکیل می‌دهد. از این رو گرچه غلبه بخت بر افعال آدمی را می‌پذیرد، اما با این حال انسان‌ها را در انجام افعال و تحقق کمالات خود سهم دانسته و به انسان ارزش می‌دهد. او شهریاری را با فضیلت می‌داند که قدرت را با توجه به استعدادها و توانایی‌های خود کسب کرده باشد نه اینکه براساس بخت و اقبال به این مقام رسیده باشد. ماکیاولی در جهت تحقق آزادی بشر، قدرت نامتناهی که بر اساس ویرتو شکل می‌گیرد را لازم می‌داند (اطه‌ری، پیشین: ۱۱۱). در نظر او این قدرت آن چنان باید قوی باشد تا به طور ضروری بر مسائل حکم کند، از این جهت مفهوم «باید و ضرورت» از مفاهیم اصلی در اندیشه ماکیاولی به حساب می‌آید، به گونه‌ای که از نظر او لیاقت و استعداد انسانی در آنجا شکوفا می‌شود که به طور ضروری آدمی را مجبور کند که دست به عمل بزند.

۳. مفهوم «ضرورت»

بنابر عقیده ماکیاولی جنگ از ضرورت برخوردار است، در نظر او: «جنگ‌ها تنها هنگامی درست هستند که ضروری باشند» (جهانبگلو، ۱۳۷۳: ۱۱۲) از دیدگاه وی بر حسب

ضرورت است که فعالیت‌های انسانی معنا پیدا می‌کند و اگر ضرورتی نباشد انسان نمی‌تواند هیچ‌گونه نظام سیاسی برای خود بوجود آورد. او در مکاتباتی که با حکومت جمهوری در هنگام سفارت خود دارد از ضرورت‌های گوناگونی صحبت می‌کند، گاهی می‌گوید داشتن سپاه و پول ضروری است و همچنین از ضرورت قاطعیت در تصمیم‌گیری هنگامی که به دیدار ماکسی میلان امپراتور آلمان می‌رود صحبت می‌کند، در کتاب گفتارها می‌گوید: «انسان هرگز تا زمانی که ضرورت ایجاد نکند، کار خوب انجام نمی‌دهد، زیرا انسان مادامی که در انجام هرچه دلش می‌خواهد انجام دهد، آزاد باشد، هرج و مرج و بی‌نظمی در همه جا شایع می‌گردد. بنابراین نیاز به قوانین جهت اصلاح آن ضرورت دارد.» (Machiavelli, 1986: 48) در اینجا ضرورت به معنای یک شرط لحاظ شده است، زیرا خود ماکیاولی بر این اعتقاد بوده است که جهت حفظ آزادی، قوانین خوب ضرورت دارد. وی معتقد است انسان به دو گونه رفتار می‌کند، «۱. به ضرورت، ۲. به وسیله انتخاب؛ در صورت داشتن ویرتو انتخاب مهم است و گرنه انسان مجبور است بر حسب ضرورت عمل نماید و این بیشتر در مواقعی روی می‌دهد که شه‌ریار قدرت خود را به کمک دیگران کسب کرده باشد. از طرف دیگر، لیاقت و استعداد انسانی در آنجا به شکوفایی می‌رسد که ضرورت آدمی را مجبور می‌کند دست به عمل بزند، پس بر حسب ضرورت است که می‌توان رفتار و کردار انسان‌ها را درک نمود. به همین دلیل ماکیاولی بارها از سلطه شکست‌ناپذیری ضرورت در جنگ و سیاست سخن می‌گوید و معتقد است که هیچ‌گیزی از این قاعده نیست. ضرورت در جایی مطرح می‌شود که انسان به وسیله انتخاب و عقل خود قادر به اتمام کاری نباشد. از این‌رو عنصر ضرورت در بیشتر اوقات انسان را به سوی هدفی رهنمون می‌سازد که عقل از به پایان رساندن آن هدف ناتوان است و خصیصه‌ای که انسان را قادر به استفاده از ضرورت می‌کند، ویرتوست. به عبارت دیگر عنصر ضرورت از دیدگاه ماکیاولی زمانی مطرح می‌گردد که لزوم سازماندهی سیاسی

جهت رسیدن به هدف که چیزی جزء کسب قدرت نیست به میان آید، وی به نیروی ضرورت در زندگی سیاسی به دید مثبت می‌نگرد و بر اساس این نگرش معتقد می‌شود که «جمهورهای ضعیف تنها موقعی تصمیم مفید و درست اتخاذ می‌کنند که ضرورت آن‌ها را به تصمیم‌گیری مجبور کند»، زیرا ضعف و تردید آن‌ها را از هرگونه قاطعیت اقدام جلدی باز می‌دارد. (اطهری، پیشین: ۱۱۲)

گفتار سوم: رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ماکیاولی

توجه به گسست و جدایی ماکیاولی از اندیشه‌های ماقبل رنسانس به خوبی می‌تواند دیدگاه او را درباره رابطه سیاست و اخلاق مشخص کند. در اندیشه‌های مسیحی و یونان چنین بیان می‌شد که هدف اخلاقی نیاز به ابزار اخلاق دارد و نمی‌توان به امور مقدس از طریق ابزارهای نامقدس رسید، اما ماکیاولی بر عکس معتقد شد که اگر هدف مقدس باشد می‌توان کاربرد ابزارهای شر و غیر اخلاقی را توجیه کرد زیرا در نظر او هدف، وسیله را توجیه می‌کند. او در پی بررسی این پرسش بود که چه راهی را باید پیش گرفت تا حیات و آزادی کشور محقق شود. گویا برای ماکیاولی تحقق این آزادی مهم است حال به هر قیمتی باشد، یعنی مصلحت کشور و دولت از هر چیزی برای ماکیاولی مهم‌تر است و برای تحقیق این هدف ماکیاولی در بعضی موارد کارهای غیر اخلاقی را لازم و ضروری دانسته و آن‌ها را از دو جهت توجیه می‌کند: یکی اینکه افعال غیر اخلاقی برای حفظ حاکمیت لازم است و دیگر اینکه به سود شهروندان است (جونز، پیشین: ۴۳).

در حقیقت ماکیاولی ضرورت‌ها را که به عنوان مفهوم «باید» در اخلاق مطرح بود را به سیاست انتقال داده به هر گونه‌ای که گویا «ضرورت» مفهوم کاملاً جدید به خود گرفته است. اگر در نظام‌های اخلاقی گفته می‌شد «باید راست بگویی چرا که راست‌گویی خوب و فضیلت است»، در نظام فکری ماکیاولی گفته خواهد شد که «باید دروغ بگویی چرا که برای مصلحت کشور و حفظ حاکمیت ضرورت دارد». البته وی به اصول اخلاقی حمله نکرده و اصول

مسیحی اخلاقی را منکر نشده است، بلکه معتقد است که در بعضی شرایط خاص اجتماعی، این امور اخلاقی کاربردی ندارد بلکه حتی عکس آن‌ها کاربرد دارد، چرا که در این شرایط، مصلحت جامعه یعنی رسیدن به آزادی مهم است، هر چند که برای رسیدن به این آزادی مرتکب ریا، تزویر و خدعه و نیرنگ و خیانت شویم.

بر اساس مفاهیم ریشه‌ای در تفکر ماکیاوولی نیز باید گفت از نظر او پشت پا زدن به اصول و قواعد اخلاقی در بعضی موارد ضروری به نظر می‌رسد، چرا که به هر حال نیمی از کارها در حیطه بخت است و شرایط غلبه بر بخت که در حقیقت همان مشیت خدای مسیحیت است، عمل کردن بر شیوه‌های غیر اخلاقی است، یعنی برای اینکه بتوان با فضای اومانستی همگام شد و به انسان ارزشی داد باید او را در بخشی از امور مستقل بدانیم. این امر به معنای روی آوردن به ویرتو و رها کردن بخت و اقبال است. به طور کلی می‌توان دیدگاه جدایی کامل اخلاق از سیاست را بدون هیچ گونه مسامحه به ماکیاوولی نسبت داد، برخلاف فلاسفه قبل از او چون سقراط، افلاطون و ارسطو و همچنین فلاسفه بعد از او چون اسپینوزا و .

گفتار چهارم: چرا جدایی اخلاق و سیاست؟

آنچه بیان شد نسبت میان اخلاق و سیاست بود که از نگاه ماکیاوولی نوعی جدایی تام، اما چرا وی به این جدایی رسید؟ به طور کلی می‌توان به دو عامل عمده در تحقق جدایی سیاست از اخلاق در اندیشه ماکیاوولی اشاره نمود:

الف) هدف عمده و اساسی ماکیاوولی در باب آزادی و امنیت: از آنجا که تمام تلاش ماکیاوولی تحقق جامعه‌ای است که در آن آزادی و امنیت فراهم شود، او ایده قدرت مقتدر و نامتناهی را مطرح می‌کند تا حاکم از قدرت خود تمام استفاده را نموده و امنیت را در جامعه پدید آورد، و چون که در دیدگاه هدف وسیله را توجیه می‌کند، برای رسیدن به آزادی و امنیت هر گونه اقدامی رواست هر چند برخلاف دین و اخلاق باشد، بنابراین اخلاق و دین به طور کلی در دل سیاست حل شده و به عنوان ابزاری برای سیاست و در خدمت سیاست تلقی می‌شود.

ب) توجه به اومانیسیم در فضای رنسانس: از آنجا که ماکیاولی متأثر از رنسانس بود و در چنین فضایی اندیشه او شکل گرفته باید گفت از عمده‌ترین دلایل جدایی اخلاق از سیاست فضای حاکم بر رنسانس بوده است که بر اساس مفاهیم ریشه‌ای در تفکر ماکیاولی شکل می‌گیرد. ماکیاولی با پشت کردن به فضای دگماتیسمی مسیحیت و اینکه تنها خداوند یا همان نیروی ماوراء بشری حکمران است، انسان را در بخش عمده‌ای از افعال خود مختار دانسته و نقش عمده‌ای را برای انسان قائل شد، او با مطرح کردن مفهوم ویرتو و اینکه انسان صرفاً اسباب بازی نیست که در خدمت بخت و اقبال قرار گیرد، عمل کردن به شیوه‌های غیر اخلاقی را شرط عمده غلبه بر بخت دانست.

این نگرش ناشی از فضای اومانستی و احترام به انسان در حوزه رنسانس بود که به هدف احترام به انسان و نقش او در برابر یک نیروی ماوراء بشری، او را مجاز دانست که در بخش عمده‌ای از افعال خود به صورت غیر اخلاقی عمل کند، چرا که بخت یا اقبال که در نظر ماکیاولی همان خدا و مشیت الاهی در مسیحیت بود باید توسط ویرتو هدایت شود و این ویرتو ما را به ضرورتی هدایت خواهد کرد که بر اساس آن ضرورت، گاهی حتی لازم است افعال غیر اخلاقی را مرتکب شده و به حيله و تزویر متمسک شویم.

جمع‌بندی

مهم‌ترین نتیجه‌ای که می‌توان از بررسی دیدگاه ماکیاولی درباره اخلاق و سیاست بدست آورد این است که «میان جزیره ثبات و آرامش اخلاق و اقیانوس پر آشوب سیاست نسبتی وجود ندارد یا بهتر بگوییم سیاست، گرچه با اخلاق نسبتی ندارد اما اخلاق ویژه خود را دارد.» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۴) گویا اخلاق در ماکیاولی در درون سیاست ذوب شده است، به گونه‌ای که به هر دلیلی می‌توان برخلاف ارزش‌های اخلاقی رفتار نمود. در حقیقت جواب عمده به سؤال اصلی در این مسئله این است که ماکیاولی به جهت تحقق آزادی و امنیت و همچنین به خاطر قرار گرفتن در فضای اومانستی حاکم بر رنسانس تن به جدایی سیاست و اخلاق داده و قوانین اخلاقی را در خدمت سیاست و در جهت تحقق آرمان‌های سیاسی فدا نموده است.

كتاب نامه:

۱. اطهری، سید حسین (۱۳۷۸)، کالبدشکافی انحطاط و زوال سیاسی، ابن خلدون و ماکیاولی، تهران: نشر بقیه.
۲. جهانبلگو، رامین (۱۳۷۳)، ماکیاولی و اندیشه رنسانس، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
۳. جونز.وت. (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۱، ترجمه جواد شیخ اسلامی، تهران، امیرکبیر.
۴. دوران، ویل (۱۳۷۰)، تاریخ تمدن، ترجمه گروه مترجمان، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۵. راسل، برتراند (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
۶. طباطبایی، جواد (۱۳۶۶)، کیهان فرهنگی، سال چهارم، شماره ۱۰.
۷. فاستر، مایکل (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۱، ترجمه جواد شیخ اسلامی، تهران. امیرکبیر.
۸. لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن: از کهن ترین روزگار تا سده ما؛ ج ۲، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: موسسه کیهان.
۹. ماکیاولی، نیکولا (۱۳۳۸)، شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران: اقبال، چاپ اول.
۱۰. ماکیاولی، نیکولا (۱۳۷۴) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.
۱۱. مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
12. Machiaveli' Nicollo, (1986), *Discourses*, trans. by: leslie walker, London, penjaen, books.

نشوز زنان و آثار آن از دیدگاه مفسران معاصر

حورا شاه‌جعفری

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

خداوند در آیه سی و چهارم سوره مبارکه نساء، زنان را به دو گروه صالحه و ناشزه تقسیم می‌نماید. هر چند تحقق نشوز شرایط خاصی دارد، اما بعد از پیدایش آن، اصلی‌ترین وظیفه مرد از میان برداشتن اختلافات به وجود آمده در زندگی زناشویی و بازگرداندن زن به زندگی مشترک است. این آیه کریمه، سه گام را به عنوان راه کارهایی برای برخورد با زنان ناشزه، پیشنهاد داده است که باید به ترتیب اجرا شوند. در مرحله اول که موعظه نام دارد، دو امر «موضوع وعظ» و «علم به چگونگی بیان آن»، نقش اساسی دارد و اگر مرد صلاحیت انجام وعظ را نداشته باشد، لازم است از افراد متخصص در این زمینه کمک بگیرد. مرحله دوم، اعراض از زن در خوابگاه است. هجران به معنای دوری از بستر همسر، غذا نخوردن و یا ضرب و تنبیه زنان به عنوان آخرین راه حل نشوز در این آیه مطرح شده که اجرای آن شرایط ویژه‌ای را می‌طلبد. به طوری که اجرای آن با تمام شرایط و ویژگی‌های لازم به ندرت اتفاق افتاده و در صورت اجرا لطمه روحی و روانی به زن وارد نمی‌نماید.

واژگان کلیدی: نشوز زن؛ آیه سی و چهارم سوره نساء؛ تنبیه زنان؛ آثار نشوز؛ تفسیر قرآن.

مقدمه

امروزه مسائل زنان یکی از مباحث محوری در پژوهش‌های جهانی، و یکی از عرصه‌های چالش‌برانگیز در حوزه دین است، که پرداختن به آن از اهمیت بسیاری برخوردار است. یکی از مسائل مهم در این زمینه طریقه برخورد با زنان ناشزه است که در آیه سی و چهارم سوره مبارکه نساء به آن اشاره شده است. در این آیه خداوند ضمن تقسیم زنان به دو گروه صالحه و ناشزه، راه کارهایی را برای حل آن مطرح نموده و می‌فرماید:

«... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

«... زنان صالح آن‌ها هستند که متواضعند و در غیاب (همسر خود) اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند. و (اما) آن دسته از زنان را که از طغیان و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید و (اگر مؤثر واقع نشد) در بستر از آن‌ها دوری نمایید، و (اگر آن هم مؤثر نشد و هیچ راهی برای وادار کردن آن‌ها به انجام وظایف‌شان جز شدت عمل نبود) آن‌ها را تنبیه کنید؛ و اگر از شما پیروی کردند به آن‌ها تعدی نکنید و (بدانید) خداوند بلند مرتبه و بزرگ است (و قدرت او بالاترین قدرت‌هاست)». زن‌های صالحه، نیکوکار و مطیع شوهران بوده و در مورد خود یا زندگی مشترک، مرتکب معصیت و گناه نشده و در حضور و غیاب شوهر خویش، مال و آبروی او را حفظ می‌نمایند. این‌گونه زنان

یادآور یک زندگی پاک و یک خانواده موفق هستند و طبق آیه شریفه، هیچ مردی اجازه تعدی بر آنان را ندارد. دسته دیگر، زنانی هستند که از وظائف خود سرپیچی کرده و نشانه‌های ناسازگاری در آن‌ها دیده می‌شود. شرع مقدس برای حفظ زندگی زناشویی، مرد را به بردباری و شکیبایی دعوت نموده و از او می‌خواهد برای بازگشت به صفا و صمیمیت، چند راه کار ارائه شده در آیه را به ترتیب و یکی پس از دیگری انجام دهد، و همواره مراقب باشد که از حریم عدالت تجاوز نکند. مقاله پیش‌رو با توجه به حدود پنجاه تفسیر و با مراجعه به کتبی که در یکصد ساله اخیر در تفسیر این آیه نوشته شده‌اند، خصوصیات زنان ناشزه، و راه حل این مشکل را مورد بررسی قرار داده است.

مراد از خوف

در این آیه آمده است: «... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...»؛ «و (اما) آن دسته از زنان را که از طغیان و مخالفتشان بیم دارید...».

با توجه به کلمات این قسمت از آیه، لازم است ابتدا مفهوم دو کلمه «تَخَافُونَ» و «نُشُوزَ» مورد بررسی قرار گیرد. بعضی خوف را به معنای ظن به نشوز زن دانسته‌اند (مراغی، ۱۳۷۸/۴: ۷۳). عده‌ای آن را به وجود آمدن حالت و احساسی درونی که هنگام علم یا ظن فرد به حدوث امری ناپسند به وجود می‌آید، می‌دانند. (حائری طهرانی، ۱۳۷۷: ۹۷/۳) گاهی خوف به معنای علم به نشوز زن تفسیر شده است. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۴۲۲). گروهی نیز خوف را به معنای ترس از تحقق نشوز زن می‌دانند. در نظر این عده خوف از معنای اصلی خود، یعنی ترس، خارج نشده و امور سه گانه تربیتی ذکر شده در آیه، (وعظ، هجر، ضرب) متعلق به زمانی است که مرد از تحقق نشوز احساس خطر نماید. (شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۶/۲) زیرا در صورت تحقق نشوز، نه تنها درمان‌های سه گانه ثمری ندارد، بلکه برعکس، اجرای آن‌ها درگیری و جنگ بین زوجین را افزایش می‌دهد (همان)؛ لذا اسلام منتظر وقوع نشوز نمانده و قبل از وقوع به فکر درمان است. (شاذلی و داودی، ۱۳۸۳: ۴۱۷). خوف به معنای ظهور اسباب و امارات نشوز زن است. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۴۲۲). و هنگامی ایجاد می‌شود که اولین مراحل نشوز

ظهور پیدا کند. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۴ق: ۸/۱۶۰ و البلاغی نجفی، ۲: ۴۰/۱۴۲۰). تفاوت این نظر با نظر قبل، در همین نکته ظریف است. زیرا نشوز امری تدریجی است و اولین مرحله آن با تغییر در طرز گفتار و رفتار و اخلاق زن آغاز شده و تا نافرمانی زن ادامه پیدا می کند. (موسوی سبزواری، پیشین). مراتب خوف را می توان از سه مرحله وعظ، هجر و ضرب، متوجه شد. (ابن عاشور، بی تا: ۴/۱۱۷) به همین دلیل در آیه مذکور، تعبیر خوف از نشوز به کار رفته است، نه تحقق نشوز؛ زیرا در صورت وقوع نشوز، راه حل آن انتخاب حکمین است. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۵/۳۶۴). بنابراین، می توان گفت این قول، نقاط ضعف اقوال گذشته را ندارد و به منطق و رعایت حقوق زن نزدیک تر است. نکته قابل توجه اینکه هر چند اکثر مفسران مخاطب «تخافون» را همسران زنان ناشزه می دانند؛ اما یکی از آن ها به نکته ظریفی اشاره کرده و معتقد است مخاطب «تخافون» می تواند تمام کسانی باشد که صلاحیت انجام امور ذکر شده در مورد زنان ناشزه را دارند، مانند: والیان امور و یا همسران (مانند: ابن عاشور، پیشین).

مفهوم نشوز

«نشوز» مصدر سماعی از فعل نشز، ینشز و به معنای ارتفاع و بلندی و برجستگی می باشد. «نشزت الأرض» به معنی بلندی زمین نسبت به حول و حوش آن است. در تفاسیر، معانی دیگری مانند: بلند طلبی و سرپیچی، نافرمانی و عصیان، بلند شدن و امتناع، سرکشی و بلندپروازی، نیز از معانی نشوز شمرده شده است. با توجه به معنای لغوی نشوز می توان نتیجه گرفت که خداوند، برای تبیین یک امر نفسانی و غیر محسوس مانند عصیان و تمرد، از یک صورت محسوس (ارتفاع و بلندی زمین) کمک گرفته است تا مخاطبان معنای آن را بهتر درک کنند (قطب، ۱۴۱۲ق: ۲/۶۵۳).

گفتار دوم

الف) انواع نشوز

مفسران این سده برای نشوز انواع مختلفی را ذکر نموده‌اند که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نشوزی از طرف زن یا مرد یا هر دو: اگر زن از اوامر شوهر سر باز زده باشد به آن نشوز زن می‌گویند (مصطفوی، ۱۲: ۱۳۸۰/۱۲۴؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۲۲/۲). نشوز مرد عبارت است از: بی میلی و تمایل مرد به زنی دیگر، و یا ترک زن، جفا و ظلم بر او، عدم رعایت حق هم‌خوابی، ندادن نفقه زن و عمل نکردن به وظیفه قوامیت؛ چه قاصر باشد و چه مقصر. در آیه ۱۲۸ سوره نساء، به نشوز مرد اشاره شده است. اگر نشوز به طور همزمان و از طرف زوجین محقق شده باشد، از این حالت تعبیر به «شقاق» شده و حکم آن متفاوت از نشوز بوده و در آیه بعد به آن اشاره شده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۴۶/۷).

۲. نشوز ظاهری و معنوی: نشوز می‌تواند در جهت ظاهری و یا در جهت معنوی باشد. منظور از نشوز ظاهری عدم اطاعت، و منظور از نشوز معنوی، عدم خضوع است (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳۶۳/۵).

۳. نشوز مخیف و غیر مخیف:

نشوز مخیف یا ترساننده، نشوزی است که در آن «فاحشه مبینة»، یعنی گناه آشکار، اتفاق افتاده باشد. البته بر اساس آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ «مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نکند و زن زناکار هم جز با مرد زانی و مشرک نکاح نخواهد کرد و این کار بر مردان مؤمن حرام است.» نشوز مخیف اختصاص به غیر زنا دارد. و نشوز غیر مخیف نشوزی است که در آن گناه آشکاری اتفاق نیفتاده باشد.

ب) شرایط تحقق نشوز

با توجه به معنای نشوز، می‌توان سه دیدگاه کلی برای گستره اطاعت زن، و به تبع آن، نشوز در نظر گرفت، که عبارتند از:

نخست: عدم اطاعت از مرد در تمام اوامر و نواهی: بعضی از مفسرین این سده، معتقدند زن باید از تمام اوامر و نواهی مرد اطاعت نماید. برای نمونه صاحب المنار هر گونه عصیان و سرکشی از سوی زن که با انگیزه تکبر و خودکامگی همراه باشد را نشوز می‌داند (رشید رضا، ۱۳۹۳: ۷۶/۵) در این صورت، دایره ارتکاب نشوز بسیار وسیع شده و هر نوع نافرمانی زن از اوامر و نواهی شوهر، نشوز محسوب می‌گردد.

دوم: عدم اطاعت در حدود حقوق: بعضی معتقدند اطاعت شوهر تنها در حدود حقوق شرعی‌ای است که رعایت آن‌ها به واسطه ازدواج بر زن واجب شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۳۹/۷) بنابراین اگر زن از انجام دادن کارهای خانه یا نیازهای مرد را که ارتباطی با تمتعات جنسی ندارد، ناشزه نیست. عده‌ای این حقوق را در سه عنوان خلاصه نموده‌اند که عبارتند از: استمتاع و بهره‌وری جنسی؛ پیراسته بودن زن از کارها و چیزهایی که موجب تنفر مرد می‌شود؛ سکونت زن در منزل و بیرون نرفتن بدون اجازه شوهر. البته در مورد بیرون نرفتن از خانه بدون اجازه شوهر، امروزه اختلاف نظراتی وجود دارد و بعضی آن را به شرطی که با حق استمتاع مرد منافاتی نداشته باشد جایز، می‌دانند.

سوم: عدم اطاعت در امور زناشویی: اطاعت زن از شوهر مختص امور ویژه زناشویی است (طباطبایی، پیشین: ۳۴۴/۴؛ طیب اصفهانی، ۱۳۷۸: ۴/۷۲).

ج) مواجهه با زنان ناشزه

نشوز زن، آثار و تبعاتی را به دنبال دارد که مهم‌ترین بخش این آیه را تشکیل می‌دهد: «...فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ...». «(زنان ناشزه را) پند و اندرز دهید و (اگر مؤثر واقع نشد) در بستر از آن‌ها دوری نمایید، و (اگر آن‌هم مؤثر نشد و هیچ راهی برای وادار کردن آن‌ها به انجام وظائفشان جز شدت عمل نبود) آن‌ها را تنبیه کنید...» در این قسمت از آیه، قرآن برای اصلاح نفوس و اوضاع، در هنگام نشوز، سه راه کار پیشنهاد شده است:

۱. موعظه و نصیحت

اولین راه حل ارائه شده در آیه «... فَعِظُوهُنَّ...» است، که به معنای موعظه و نصیحت زنان ناشزه می‌باشد. در این قسمت، از همسران دعوت شده تا هنگام روبه رو شدن با معضل نشوز، زنان را نصیحت نمایند. این راه حل تنها راهی است که هم در حال نشوز و هم قبل از آن مفید واقع می‌شود. بعضی دلیل این امر را وجود «فاء» در «فِعِظُوهُنَّ» دانسته و معتقدند این «فاء»، فای تفریح است، و موعظه به دلیل ترس از نشوز، قرار داده شده است، نه خود نشوز. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۵). اغلب مفسران موعظه را در دعوت زن به رعایت تقوا و نیز انذار و ترسانیدن او از عقاب الاهی خلاصه نموده‌اند. بعضی موعظه را اعم از تشویق به ثواب و نیز انذار به سوء عاقبت معصیت و نافرمانی تفسیر کرده و تأکید نموده‌اند که باید موعظه به ترتیبی باشد که در آن امید تأثیر وجود داشته باشد. در نتیجه می‌توان دو امر را در موعظه، بسیار مهم و تأثیرگذار دانست:

۱/۱. چیستی موعظه

چیستی موعظه به معنای موضوعاتی است که واعظ باید با بیان آن‌ها زن را به اطاعت از شوهر وادار نماید. مانند:

(۱) رعایت تقوا، (۲) تهدید و برحذر داشتن از عذاب و غضب الاهی، (۳) تشویق، (۴) تعلیم وظایف و احکامی را که بر زن واجب است، (۵) تهدید و تشویق همراه با هم.

۱/۲. حالت و چگونگی بیان موعظه:

واعظ باید علاوه بر آگاهی از مطالب و عطف، به چگونگی بیان کردن آن جملات نیز علم داشته باشد، تا بتواند زن را متقاعد کرده و او را به زندگی بازگرداند. به همین دلیل مرد باید با زبانی نرم، جذاب، قانع‌کننده و دوستانه موعظه را بیان نماید. اگر وعظ و اندرز که با انگیزه ارشاد و راهنمایی و توجه دادن دیگری به وظایف خویش صورت می‌گیرد، صادقانه و خیرخواهانه باشد و با گفتار لین و محبت‌آمیز باشد، در زن، که موجودی عاطفی و تأثیرپذیر است، مفید واقع می‌شود. مرد باید در این گفتگوها و موعظه‌ها، انگیزه نشوز زن را دریابد، تا هماهنگ با آن، کلماتی مؤثر و مفید به کار برد. (داودی، ۱۳۸۳). بعضی از مفسران تأکید نموده

اند که موعظه باید توسط شخصی انجام شود که صلاحیت لازم برای انجام امر به معروف و نهی از منکر را داشته باشد. در این صورت اگر بنا به دلایلی همسر صلاحیت موعظه را نداشته، نمی‌تواند آن را عملی نماید، و باید در اجرای این مرحله از شخص دیگری که صلاحیت این کار را دارد، کمک بگیرد. (صادقی، ۱۳۶۵: ۵۰/۷)

نکته مهم دیگری که در اجرای این مرحله دارای اهمیت است، در اختیار قرار گذاشتن زمان لازم برای تغییر به زن می‌باشد. واعظ، باید زمان لازم برای طی مراحل قانع و نیز ملتزم شدن زن به وظایفش را در اختیار او قرار دهد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴۲/۷) چرا که برطرف نمودن بعضی از حالات و اخلاقیات به یک پروسه زمانی طولانی نیاز دارد و با صرف گفتن یک کلمه و رد شدن با عجله از آن، نمی‌توان مشکل را حل نمود. این در حالی است که بعضی از مردان، برای رفع نشوز تنها چند کلمه تقلیدی (مانند از خدا بترس) را خیلی سرد و خشک و بی‌روح بیان می‌کنند بدون آن که این کلمات، برای خود و همسرشان معنایی داشته باشد. (همان: ۲۴۳/۷) چنین اندرزهایی هیچ‌گاه مؤثر نخواهند بود. لذا لازم است همسران قبل از هر اقدامی، شیوه موعظه کردن و نحوه تأثیر گذاری آن را بشناسند. برای مثال اگر مرد بداند امروزه، زور و اجبار و تهدید و ضرب و شتم مانند گذشته تأثیری در تغییر رفتار زن ندارد و نمی‌توان با این کارها محبت قلبی و مودت و رحمت لازم را در محیط خانه و خانواده فراهم نمود، هیچ‌گاه از این روش‌ها استفاده نخواهد کرد.

۲. مفارقت از زنان

راه حل تربیتی دوم، «و اهجر وهن فی المضاجع» است که به معنای مفارقت از زنان می‌باشد. هنگامی نوبت به این مرحله می‌رسد که مرحله قبل (موعظه) با تمام شرایط ویژه‌ی آن به کار گرفته شده و مؤثر واقع نشده باشد.

در این مرحله مرد با سکوت و واگذاری زن به حال خود، زمینه‌ای را برای تفکر او در مورد حرف‌ها و نصایح خود فراهم کرده و در کنار آن نمونه‌ای از جدایی و به هم خوردن

ارتباط و پیدایش اضطراب و اختلال را در زندگی به صورت عملی و محسوس به زن نشان می دهد تا او از این جریان عبرت بگیرد. (مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ۵/۳۶۴)

مفهوم هجران و مضاجع

در کتب لغت، هجر و هجران ضد وصل و به معنای جدا شدن انسان از دیگری معنا شده است، در تفاسیر نیز هجر به معنای دوری و ضد وصل است. به کار رفتن این دو کلمه در کنار یکدیگر در آیه مذکور و با ترکیب «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» سبب گشته تا مفسران معانی متفاوتی را از آن برداشت کنند؛ مانند:

الف - کناره گیری از رابطه زناشویی: برخی از مفسرین، این جمله را کنایه از عدم برقراری رابطه زناشویی با همسر دانسته اند (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۳/۹۹ و ۹۹؛ صافی، ۱۴۱۸ق: ۵/۳۰؛ دروزه، ۱۳۸۳ق: ۸/۱۰۸) و دلیل ذکر کلمه مضاجع را، اختصاص داشتن برقراری رابطه زناشویی به آن می دانند.

ب - کناره گیری از خوابگاه آن‌ها: در این صورت زن احساس تنهایی کرده (مدرسی، ۱۳۷۷ش: ۲/۶۹) و از کار خود پشیمان می شود. بعضی از مفسرین تأکید دارند در این معنی به طریق اولی ترک رابطه زناشویی نهفته است.

ج - پشت کردن در خوابگاه: عده کثیری از مفسرین این سده معتقدند که اعراض و روی برگرداندن از زن باید در خوابگاه باشد و مرد حق ندارد به اتاق دیگر برود و یا خانه را ترک کند.

دلایل این عده از مفسران عبارتند از:

۱. قرار گرفتن در یک مضجع، سبب تحریک احساسات زوجین نسبت به یکدیگر شده و وجود هر یک به دیگری آرامش داده و موجب فراموشی مشکلات گذشته می گردد. خشونت و غضب زوجین نسبت به یکدیگر کم شده و شاید زن علت ناراحتی مرد را پرسیده و از بد خوئی و سوء رفتار به صلاح باز آید (مراغی، ۱۳۷۸: ۵/۲۹؛ رشید رضا، ۱۳۹۳ق: ۵/۷۳).

۲. آیه مضاجع را محل هجر قرار داده تا به مرد بفهماند که چاره‌ای جز حفظ مضجع ندارد و نباید خوابگاه خود را از زن جدا نماید (موسوی سبزواری، ۱۴۰۴ق: ۸۲/۱۶۱).

۳. هر چند روایاتی مبنی بر جدایی مضاجع وجود دارد، اما باید به احادیث معارض با آن

ها نیز توجه کرد (همان).

۴. دو عبارت «در بستر از او کناره بگیر» با عبارت «بسترت را از او جدا کن»، با یکدیگر متفاوتند و خداوند از ذکر اولی مقصود خاصی داشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴/۳۴۵).

۵. به کار رفتن کلمه «مضاجع» با صیغه جمع در آیه؛ چون دو نفر مضاجع دارند نه یک نفر (همان). استفاده از کلمه «فی» در جمله «وَ اَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» به جای «عن المضاجع»، نشان دهنده آن است که روی گردانی و سکوت باید در خوابگاه باشد (صادقی، ۱۳۶۵ش: ۷/۵۰؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ۴۰/۲).

۶. پشت کردن باید در خوابگاه و دور از چشم افراد غریبه و حتی فرزندان صورت گیرد، تا علاوه بر آن که سبب حفظ وجهت و آبروی زن شده و نافرمانی و لجبازی او را افزایش نمی دهد، سبب محفوظ ماندن فرزندان از فساد شود (صادقی، ۱۳۶۵: ۵۱/۷؛ شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۲/۶۵۴).

۷. غالباً جدا کردن بستر نه تنها اصلاح کننده نیست، بلکه زن ناشزه منتظر همین عملکرد بوده و شکاف ایجاد شده بین همسران عمیق تر می گردد (حافظی، ۱۳۸۷ش: ۷۵ و ۷۶).

۸. با توجه به دلایل ذکر شده «وَ اَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» به معنای حفظ خوابگاه همراه با پشت کردن به همسر یا قهر کردن با اوست تا مرد بتواند بی میلی خود را به همسرش فهمانده و عدم رضایت خود را از رفتار او آشکار سازد و او را به تفکر وادار نموده و به او بفهماند باید نشوز را ترک نماید (موسوی سبزواری، ۱۴۰۴ق: ۸/۱۶۰).

۳. تنبیه بدنی زنان

راه حل سوم برای بازگرداندن زنان از حالت نشوز در آیه کریمه، با عبارت «واضربوهن» بیان شده است. این جمله را می توان جنجالی ترین قسمت آن، خصوصاً در سده اخیر دانست. جمله ای که علاوه بر مفسران و اندیشمندان، بسیاری از فقها و حقوق دانان و مسلمان و غیر مسلمان، و همچنین موافقان و مخالفان قرآن کریم را به خود جلب کرده و هر کدام سعی کرده اند به نحوی این قسمت از آیه را مطابق با سلاقی و پیش زمینه های ذهنی و فکری و علمی و فرهنگی خود تفسیر نمایند.

برخی از مفسرین این سده معتقدند باید بدون هیچ گلايه‌ای این قسمت از آیه را نیز مانند دیگر آیات قرآن پذیرفت، زیرا این حکم از طرف خداوند بوده و خداوند به دلیل آن که خالق انسان و آگاه به خصوصیات اوست، جز سعادت انسان‌ها را نمی‌خواهد و بلند مرتبه تر از آن است که انسان را تکلیف به غیر حق نماید. این اعتراض‌ها فقط انسان را از دایره ایمان خارج می‌سازد (شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۲/۶۵۵؛ بلاغی نجفی، پیشین؛ موسوی سبزواری ۱۴۰۴ق: ۸/۱۶۳).

برخی دیگر معتقدند با این که قرآن ضرب را به عنوان یکی از راه حل‌های نشوز پیشنهاد داده است، اما این زدن با زدنی که در دوران جاهلی رواج داشته، بسیار متفاوت است و اجرای آن شرایط خاص خود را دارد. این شرایط را می‌توان به دو دسته: شرایط تنبیه زن، و وظایف مرد بعد از اطاعت زن، تقسیم نمود.

شرایط اجرای تنبیه بدنی

مفسران سده اخیر هجده شرط برای اجرای مرحله ضرب، در تفاسیر ذکر نموده اند که عبارتند از: ۱. اطمینان از تحقق نشوز: همان‌طور که اشاره شد، نشوز با عدم اطاعت از همسر در امور غیر واجب، تحقق پیدا نمی‌کند. به همین دلیل مرد حق ندارد همسرش را به دلیل عدم اطاعت در امور غیر واجب تنبیه نماید (خمینی ۱۳۶۳: ۲/۲۷۲ و گلپایگانی، ۱۳۶۴: ۲/۱۸۹).

۲. رعایت تدریج در تنبیه: همان‌طور که

نشوز مخیف یا ترساننده، نشوزی است که در آن «فاحشه مبینة»، یعنی گناه آشکار، اتفاق افتاده باشد. البته بر اساس آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حَرَّمَ ذَلِكُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ «مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نکند و زن زناکار هم جز با مرد زانی و مشرک نکاح نخواهد کرد و این کار بر مردان مؤمن حرام است.» نشوز مخیف اختصاص به غیر زنا دارد. و نشوز غیر مخیف نشوزی است که در آن گناه آشکاری اتفاق نیفتاده باشد

خداوند در آیه، ابتدا از وعظ، سپس هجر و ضرب یاد می‌کند و به تدریج مراتب سخت‌تر را بیان می‌نماید، مرد نیز باید در اجرای مراحل، به تدریج و با مدارا عمل نماید. برای مثال ابتدا زن را به زبان خوش موعظه نماید، اگر فایده‌ای نداشت با زبان و لحن خشن او را نصیحت کند

و اگر ثمر بخش نبود، سراغ مرحله بعد (هجر) برود. (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق: ۵۲/۲ و مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳۶۴/۵)

۳. رعایت ترتیب در تنبیه: مرد باید در اجرای مراحل سه گانه‌ی وعظ، هجر و ضرب (هرچند با واو بر یکدیگر عطف شده‌اند)، ترتیب را رعایت کرده (حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۹۷/۳ و امین، ۱۳۶۱: ۶۳/۴ و قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۳/ ۹۹ و مراغی، ۱۳۷۸: ۲۹/۵ و مغنیه، بی تا: ۲/ ۳۱۷ و بلاغی، ۱۳۸۶ ق: ۲/ ۴۰ و نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق: ۳/ ۲۲۰ و داور پناه اردبیلی، ۱۳۷۵: ۸/ ۲۴۵ و آل سعدی، ۱۴۰۸ ق: ۱۸۶ و ابن عاشور، بی تا: ۴، ص ۱۱۶) و آن‌ها را مرحله به مرحله اجرا نموده و تا وقتی که از مؤثر بودن یک مرحله نا امید نشده، وارد مرحله بعدی نشود. این ترتیب از سیاق آیه فهمیده می‌شود، نه از حرف واو. زیرا به طور کلی هر کس بخواهد دیگری را کیفر کند، اول از درجه ضعیف شروع می‌کند، و سپس به تدریج کیفر را شدید و شدیدتر می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴/ ۳۴۵).

نکته: بین معنای «ترتیب» و «تدریج» تفاوت ظریفی وجود دارد. ترتیب مربوط به مراحل سه گانه است، اما تدریج علاوه بر آن که بین سه مرحله وجود دارد، در اجرای هر مرحله نیز رعایت می‌شود. به عبارت دیگر، ترتیب، یک امر بین مرحله‌ای است؛ اما تدریج علاوه بر آن که امری بین مرحله‌ای است، از امور درون مرحله‌ای نیز به شمار می‌رود.

۴. عدم جواز جمع بین مراحل سه گانه: اکثر مفسران این سده جمع بین امور سه گانه را جایز نمی‌دانند و معتقدند با آن که ظاهر لفظ (عطف با واو) بر جمع بین هر سه راه حل دلالت دارد، اما به دلیل این که مورد ذکر شده در شدت و ضعف متفاوت هستند، مرد نمی‌تواند هنگام اجرای مراحل اول یا دوم، هم زمان مرحله سوم را نیز به کار گیرد. (صادقی، ۱۳۶۵: ۵۰/۷ و زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ۵۸/۵).

۵. غیر مبرح بودن ضرب: ضرب باید غیر مبرح و ملایم و خفیف باشد؛ یعنی زدنی که سخت و شدید و جان‌گداز نباشد. مجروح نکند. گوشت را ندرد. استخوانی را نشکند، نخرشد و معیوب، زشت، کبود، و قرمز نکند. بر روی صورت و وجه زن اعمال نشود (قاسمی، ۱۴۱۸ ق:

۳/ ۹۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۴۲۳).

۶. محدودیت وسایل ضرب: در مورد وسیله‌ای که با آن ضرب انجام می‌شود نیز محدودیت‌هایی وجود دارد: برخی آن را فقط با پارچه پیچیده جایز می‌دانند (قاسمی، پیشین)، عده‌ای اعمال آن را با دست (همان و مراغی، ۱۳۷۸ش: ۵/ ۲۹ و زحیلی، پیشین) جایز می‌دانند. اما اکثر تفاسیر استفاده از چوب مسواک (قاسمی، پیشین؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۴۷۶) و هر چیزی که زیاد آزار و اذیت نداشته باشد، مثل چوب نازک (زحیلی، پیشین؛ و داور پناه اردبیلی، ۱۳۷۵ش: ۸/ ۲۴۶) را جایز دانسته‌اند.

۷. اثبات سرکشی زن: این مرحله تنها در مورد زنانی اجرا می‌شود که هیچ امری جز "زدن" آن‌ها را اصلاح نکند. (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ق: ۲/ ۱۹۸) این گونه زنان، کسانی هستند که سرکشی و پشت پا زدن آنان به وظائف و مسئولیت‌هایشان از حد گذشته و در راه قانون شکنی، با لجاجت و سرسختی گام برمی‌دارند. نه اندرزها در آنان تاثیر می‌کند، و نه جدا شدن در بستر و کم‌اعتنایی به آن‌ها نفعی می‌بخشد.

۸. تناسب بین خطا و تنبیه: همان طور که خداوند برای اصلاح هر کدام از درجات نشوز، احکام خاصی را، متناسب با همان درجه، تشریح فرموده است، بر شوهر هم واجب است از این اندازه فراتر نرفته و بداند که خدا بزرگتر از اوست، و اگر به زن خود ستم کند، خداوند از او انتقام خواهد گرفت (مدرسی، ۱۳۷۷ش: ۲/ ۷۰ و ۶۹).

۹. اصلاح‌گرایی: اکثر مفسرین این سده معتقدند منظور از ضرب در آیه مذکور، زدنی خفیف (شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۲/ ۶۵۳؛ دروزه، ۱۳۸۳ق: ۸/ ۱۰۹؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۴ق: ۸/ ۱۶۲) ملایم برای اصلاح و تأدیب زن می‌باشد، نه این که مرد قدرت و غرور و تکبر خود را به رخ زن بکشد، و با اذیت و انتقام گرفتن از او موجبات تشفی خاطر خود را فراهم آورد (صادقی، ۱۳۶۵: ۷/ ۵۱ و ۵۲؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق: ۳/ ۲۲۰).

۱۰. توصیه‌های قرآن و روایات در مورد زنان: در جای جای قرآن و روایات، به داشتن رفتار مناسب با زنان در زندگی مشترک و حتی هنگام طلاق و جدایی، امر شده است. حتی در

پایان همین آیه نیز، خداوند مردان را از تعدی بر همسران نهی نموده است.

۱۱. توجه به اختلافات قومی و فرهنگی: در حالی که بعضی از مفسران اوایل این سده، حق مرد را در تأدیب زن ناشزه یک حق طبیعی و قیمومی دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۷۷ ش: ۲/۳۵۷) عده دیگری ضرب را مخصوص فرهنگ و قوم خاصی دانسته و جواز آن را در جوامع امروزی رد می‌نمایند. آنان معتقدند حتی در اخباری که ضرب زنان ناشزه جایز شمرده شده است، رعایت طبقات مردم یا قبایل آنان شده است. برای مثال اعراب بدوی و زنان آنان، زدن زن را ظلم و ستم نمی‌دانستند و به همین دلیل ضرب زن، در نزد آنان جایز شمرده می‌شد (ابن عاشور، بی تا: ۴/۱۱۶؛ رشید رضا، ۱۳۹۳ق: ۵/۷۶).

۱۲. اباحه ضرب: دستور خداوند برای اجرای مراحل سه گانه که در آیه به آن اشاره شده است، ارشادی است نه مولوی. به عبارت دیگر لازم نیست مرد تماماً تمام این مراحل را اجرا نماید. (امین، ۱۳۶۱: ۴/۶۳) زیرا اجرای هر یک از شیوه‌های مذکور، امری جواز است نه وجوبی. و اگر مردی متوجه شد اجرای این تنبیهات نه تنها مشکل نشوز را برطرف نکرده، بلکه فاصله‌ها را افزایش می‌دهد و یا نشوز را علنی می‌کند، باید به سراغ مرحله چهارم و انتخاب حکمین برود (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۱۷).

۱۳. پسندیده نبودن ضرب: ترک ضرب بهتر است، و مردی که در برابر اذیت‌های همسرش صبر اختیار کند، جایگاهش نزد خدا بالاتر از مردی است که همسرش را بزند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۱۷). از روایات پیامبر اکرم، صلی الله علیه و آله وسلم، نیز این چنین فهمیده می‌شود که ایشان زدن را عملی پسندیده ندانسته و در پاسخ به چند زن که از رفتار ناپسند شوهران خود گله داشتند، فرمود: «ایشان در شمار نیک مردان نیستند.» و نیز می‌فرمودند: «بهترین شما کسی است که با زنش نیک رفتار باشد.» (رهنما، ۱۳۴۶: ۱/۳۶۶).

۱۴. معالجه زنان با ضرب: برای اولین بار سید قطب در تفسیر خود به این نکته اشاره نمود که گاهی مرد به دلیل بیماری همسر (مازوخیسم)، مجبور است او را تنبیه بدنی نماید.

(شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۲/ ۶۵۴). اساس مازوخیسم یا مازوشیسم لذت بردن از رنج کشیدن است. متداول ترین نوع آن مازوشیسم جنسی است که بیشتر در بین زنان شیوع دارد. این زنان مبتلا به یک عارضه انحراف جنسی و روحی هستند که جز با خشونت قابل معالجه نیست. پس از او مفسران معدودی به این نتیجه رسیدند که زدن این گونه زنان یک مداوای روحی بوده و مانع از هم پاشیدن خانواده می شود. بنا براین ممکن است آیه مذکور، ناظر به چنین زنانی باشد که تنبیه خفیف بدنی در مورد آنان جنبه آرامش بخشی دارد و یک نوع درمان روانی به شمار می رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۳۷۴ و ۳۷۳؛ قرآنی کاشانی، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۸۳)

اما اشکالاتی بر این قول وارد است، از جمله:

۱/۱۴. واقعاً چند در صد از زنان دارای چنین حالتی هستند تا قرآن آن را به عنوان یک راه حل عمومی در کنار وعظ و هجر مطرح نماید؟

۲/۱۴. بعلاوه روانشناسان اذعان می دارند که این بیماری در بین مردان نیز است، و اگر قرار بود قرآن حل مشکلات روانی را به خانواده واگذار نماید، باید در مورد مردان نیز سخنی مشابه بیان می نمود. در حالیکه قرآن نسبت به این موضوع ساکت مانده و سخنی نگفته است.

۳/۱۴. اگر قرار باشد در مقابل فرد بیمار و خواسته های او تسلیم شد، باید در مقابل بیماری های دیگر روانی، مانند سادیسم (دیگر آزاری) نیز همین روش را اتخاذ کرد، در حالی که اسلام آن را جایز نمی داند.

۴/۱۴. روانشناسان برای این بیماری سه مرحله روانی، احساساتی و فیزیولوژیکی را ذکر کرده اند، که در هیچ کدام از آن ها فرد با تنبیه بدنی ملایم، آرام نمی گیرد. در نوع فیزیولوژیکی این بیماری، فرد آن چنان خواهان اذیت و آزار خویش است که تنها با مجروح کردن جسم و جاری شدن خون و شکنجه شدن به وسیله دیگران به آرامش می رسد. در حالیکه آسیب های جسمی بر خلاف موازین اسلام است.

۵/۱۴. به فرض وجود این بیماری در عده ای از زنان، توصیه قرآن باید مداوای آنان باشد،

نه آزار و اذیت جسمانی آن‌ها.

۶/۱۴. ضرب در قرآن با ضرب در بیماری «مازوشیسم» بسیار متفاوت است. در این بیماری ضرب در پی موعظه و هجران صورت نمی‌گیرد و گاهی به عنوان بخشی از تمتعات جنسی محسوب می‌گردد و در مورد زنان مطیع اجرا می‌شود نه ناشزه.

۱۵. ضامن بودن مرد در صورت عدم رعایت شرایط: اگر مرد هنگام تنبیه زن حدود شرعی را رعایت ننماید و برای زن مشکلی ایجاد شود و یا این تنبیه منجر به مرگ او شود، مرد ضامن است (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۵/۵۷).

۱۶. عدم تضييع حقوق زنان: حق زنان توسط این حکم ضایع نشده است، زیرا اگر نشوز و عصیان از طرف مرد هم باشد، در صورت شکایت زن، مستحق مجازات شرعی خواهد بود و حاکم شرع می‌تواند او را تعزیر و تنبیه بدنی کند (قرشی، پیشین: ۳/۹۹).

۱۷. اکتفا به کمترین حد: اگر با اجرای مراحل خفیف‌تر، هدف، که همان اصلاح زن است، حاصل شد، واجب است مرد به همان مقدار بسنده کرده و سراغ راه سخت‌تر نرود. (قاسمی، پیشین؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۱۷ و آل سعیدی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۶)

۱۸. آگاهی از منظور آیه: با توجه به آنچه ذکر شد، اکثر مفسران ضرب را زدن تلقی کرده و برای آن قیودی ذکر نموده‌اند تا با اصول دیگری، مانند: معاشرت به معروف و کرامت انسان، منافاتی نداشته باشد. اما در اواخر این سده، عده‌ای از مفسران و اندیشمندان ضرب را به معنای کتک زدن زن تفسیر نمی‌کنند. این عده را می‌توان به دو گروه تقسیم نمود. گروه اول کسانی هستند که با توجه به معنا و مفهوم و شأن نزول آیه، تفسیری متفاوت از ضرب، برای آیه ارائه می‌دهند. اینان معتقدند این آیه می‌گوید به جای زدن و توسل به خشونت، با زن‌ها صحبت کنید، اگر بی نتیجه بود و موعظه پذیر نبودند، از خوابگاه آن‌ها دوری کنید و اگر این روش‌ها بی نتیجه بود، آن‌گاه آنان را بزنید. بنابراین این آیه برای نزدن و برای پیشگیری از خشونت است، نه برای تجویز آن. براین اساس باید گفت که پیامبر (ص) با یک واقعیت اجتماعی تحت

عنوان خشونت خانوادگی روبه رو بوده است و کلیت آیه و شیوه بیان آن نشان دهنده این است که قرآن می‌خواهد جلوی این خشونت‌ها را بگیرد، این است که طرحی ارائه می‌کند، طرحی که هم به تحکیم خانواده می‌انجامد و هم جلوی خشم مردان را می‌گیرد. اما گروه دیگر با توجه به الفاظ آیه سعی در اثبات نظر خود دارند و با توجه به آیات دیگر قرآن و تکرار ریشه ضرب در آن، به دنبال اثبات معنای جدیدی برای آیه هستند اینان معتقدند خود پیامبر (ص) نیز در اختلافات شدید با برخی از زنانش، که در سوره تحریم آمده، به این ضرب به عنوان یک دستور و آموزه قرآنی عمل نمی‌کرد. بنابراین ضرب در این آیه، به معنای زدن فیزیکی نیست. چنان که در آیات دیگر نیز معانی متفاوتی مانند: زدن ضرب المثل، تبیین و توصیف، حرکت در زمین و رفتن، احاطه و در تنگنا قرار دادن، ترک و رها کردن، بستن، قراردادن و ... را دارد، که نشان می‌دهد ضرب در کاربردها و استعمالات قرآنی فقط معنای زدن ندارد.

وظایف مرد بعد از اطاعت زن

اگر تمام شرایط مذکور حاصل شد و مرد به مرحله‌ای رسید که مجبور به تنبیه بدنی همسر گردید، باید به نکات زیر توجه داشته باشد:

۱. توقف تنبیه، در صورت اطاعت زن: اگر زن با اجرای یکی از راه‌های سه‌گانه، نشوز را کنار گذاشت، و حتی فقط به اطاعت ظاهری از مرد تسلیم شد، مرد نباید به سراغ اجرای مراحل بعد برود، و یا با سوءظن و تهمت به حقوق زن تعدی نماید؛ زیرا هدف از اجرای این مراحل به اطاعت در آوردن زن است، نه به خشم در آوردن و یا خوار کردن وی (شاذلی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۵/۲).

۲. پذیرش بازگشت زن به زندگی: در انتهای آیه مورد بحث آمده است: «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا». که اشاره به بخشش زن و پذیرش او برای بازگشت به زندگی دارد. همان طور که خداوند به وسیله توبه، گناهکاران را می‌بخشد، مرد نیز باید متخلق به اخلاق الهی بوده و از گناه کسانی که ضعیف‌تر از او هستند، بگذرد و بداند توبه کننده از گناه، مانند کسی است که گناهی از او صادر نشده است (حسینی‌الشاه‌العظیمی، ۱۳۶۳/۲: ۴۲۳؛ سبزواری‌النجفی، ۱۴۱۹ق: ۲۸۷/۲).

۳. آگاهی از عقاب الهی: در پایان این آیه، خداوند مردان را از ظلم به زنان بر حذر داشته

و یادآوری می‌نماید که دارای قدرت و عظمت است و بر کسانی که از او امرش پیروی نمی‌کنند سخت گرفته و آن‌ها را عقاب می‌نماید. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۷/۴؛ مراغی، ۱۳۷۸ش: ۵/۳۰). لذا مردان نباید از موقعیت سرپرستی خود در خانواده سوء استفاده کرده و مغرور شوند (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق: ۵۲/۲) و در اثر این غرور به همسرانشان ظلم کنند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش: ۴/۵۴۶؛ قرائتی کاشانی، ۱۳۸۳ش: ۲/۲۸۵) بلکه باید بدانند خداوند بزرگ و غالب است و حقّ مظلوم را از ظالم می‌گیرد (امین، ۱۳۶۱: ۴/۶۳).

جمع بندی:

نشوز به معنای بلند طلیبی و سرپیچی، نافرمانی و عصیان و کنایه از طغیان و نافرمانی زن و سر باز زدن او از اطاعت همسر می‌باشد. در تفاسیر، دلیل پیدایش نشوز، تکبر در رفتار و گفتار، و زیر پا گذاشتن حقوق همسر بیان شده است. هر چند در مراد از خوف در این آیه، بین مفسران اختلافاتی وجود دارد، و بعضی برای جلوگیری از سوء استفاده مردان در اجرای مراحل سه گانه، آن را علم به تحقق نشوز زن تفسیر کرده‌اند، اما بعضی بدون هیچ تکلفی، مراد از خوف را ترس، دانسته ولی معتقدند خوف دارای مراتبی است که اولین آن‌ها ظهور اسباب و اماراتی است که بیانگر نشوز زن می‌باشند. به عبارت دیگر با پیدایش اولین مراحل نشوز، اولین مرتبه خوف در مرد ایجاد می‌گردد. از سه مرحله وعظ و هجر و ضرب می‌توان مراتب خوف را متوجه شد. نشوز انواع مختلفی دارد: گاهی از طرف زن، گاهی از طرف مرد، گاهی از طرف زوجین، گاهی ظاهری، گاهی معنوی، گاهی مخیف و گاهی غیر مخیف است. در اوایل این سده، بعضی از مفسرین، اطاعت زن از مرد را در تمام امور و اوامر و نواهی لازم می‌دانستند؛ به همین دلیل، دایره ارتکاب نشوز بسیار وسیع بوده و هر نوع نافرمانی زن از شوهر، نشوز محسوب می‌شد. اما در اواخر این سده، شرط تحقق نشوز، عدم اطاعت زن از شوهر در حدود حقوق شرعی قلمداد شده و در بعضی از تفاسیر این حقوق، در سه عنوان استمتاع و بهره‌وری جنسی، پیراسته بودن زن از کارها و چیزهایی که موجب تنفر مرد می‌شود و سکونت زن در منزل و بیرون رفتن بدون اجازه شوهر، خلاصه شده‌اند. البته

برخی از فقهاء و مفسرین اطاعت زن از شوهر را تنها در رابطه ویژه زناشویی، لازم دانسته و تحقق نشوز را در ترک این اطاعت خلاصه می کنند. در برخورد با زنان ناشزه، اولین راه موعظه و نصیحت آنان است. در این مرحله مرد باید با گفتار خود زن را اصلاح کرده و به زندگی باز گرداند. موضوع وعظ می تواند: رعایت تقوا، تهدید و برحذر داشتن، تشویق، تعلیم وظایف و احکام واجب، و ... باشد. در بعضی از تفاسیر به تشویق و شناخت روحیات زن نیز توجه شده است. علم به چگونگی بیان موعظه نیز از موضوعاتی است که در تفاسیر مطرح شده و مردان باید آن را در نظر بگیرند، تا وعظ آنان تأثیر لازم برای متقاعد کردن و بازگرداندن زن به اطاعت را داشته باشد. اگر مرد صلاحیت موعظه‌ی همسرش را نداشته باشد، باید از شخص دیگری که صلاحیت این کار را دارد، کمک بگیرد. همچنین دادن زمان لازم برای تغییر به زن، از نکات مهم در اجرای این مرحله است. اگر موعظه نتیجه بخش نبود، شوهر نباید نا امید شده و زندگی را به حال خود رها کند، بلکه نوبت به اجرای مرحله دوم یعنی «هجرت» می رسد. هجر ضد وصل و به معنای جدایی از دیگری با بدن، زبان، یا قلب است. هر چند در اوایل این سده، مفارقت به معنای کناره گیری از خوابگاه، عمل زناشویی و ترک کلام، تفسیر می شد، ولی در اواخر این سده، هجرت فقط به معنای اعراض از زن در خوابگاه بوده و هرگز معنای دوری از بستر زن و غذا نخوردن با او و حرف نزدن با او را نمی دهد. اگر دو روش پیشنهادی قبل نتوانست زن را از نشوز منصرف سازد، نوبت به مرحله ضرب می رسد. در اواخر این سده، به دلیل تغییر جو حاکم بر جامعه اسلامی و حتی جهانی، و وجود فشارها و اشکالاتی که بر این روش وارد شده، مفسران سعی در ارائه بهترین تفسیر از این قسمت آیه داشته اند. بعضی سعی کرده اند ثابت نمایند اصلاً معنای کلمه ضرب، زدن نیست. بعضی با پذیرفتن معنای ضرب و به منظور جلوگیری از سوء استفاده مردان، شرایط متعددی مانند: اطمینان مرد از تحقق نشوز زن؛ رعایت تدریج در تنبیه؛ رعایت ترتیب در تنبیه؛ عدم جواز جمع بین مراحل سه گانه؛ غیر مبرح بودن ضرب؛ رعایت تناسب بین خطا و تنبیه و توجه به اصلاح طلبی و ... را برای اجرایی کردن آن در نظر گرفته اند. گروه دیگر نیز معتقدند که نزول این آیه در آن شرایط، به معنای نزدن زنان است.

منابع:

۱. آل سعدي، عبدالرحمن بن ناصر (۱۴۰۸ ق)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مكتبة النهضة العربية، بيروت، چاپ دوم
۲. ابن عاشور، محمد الطاهر (بی تا)، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بی جا: بی نا.
۳. امين، سیده نصرت بیگم (۱۳۶۱)، مخزن العرفان في تفسير القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۴. بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ ق) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم، بنیاد بعثت، چ اول.
۵. بلاغی، سید عبد الحجة (۱۳۸۶ ق) حجة التفاسیر، قم، انتشارات حکمت.
۶. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ ق)، روان جاوید در تفسير قرآن مجید، تهران، برهان، چ دوم.
۷. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ ق)، تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت، دار العلوم للطباعة و النشر، چ اول.
۸. حائری طهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷)، تفسير مقتنيات الدرر، تهران، دار الکتب اسلامیه.
۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسير اثني عشری، تهران، انتشارات میقات، چ اول.
۱۰. حافظی، معصومه (۱۳۸۷) پایان نامه: اصول اخلاقی حاکم بر روابط همسران در قرآن، دانشگاه مفید.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۶۳)، تحرير الوسيلة، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ایران - قم.
۱۲. داودی، سعید (۱۳۸۳)، زنان و ۳ پرسش اساسی، بی جا، مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۱۳. پناه، ابوالفضل (۱۳۷۵) انوار العرفان في تفسير القرآن، تهران، کتابخانه صدر، چ اول.
۱۴. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ ق)، التفسير الحديث، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.
۱۵. رشید رضا، محمد (۱۳۹۳ ق)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، بیروت دار المعرفة للطباعة و النشر، چ دوم.
۱۶. رهنما، زین العابدین (۱۳۴۶)، ترجمه و تفسير رهنما، تهران، انتشارات کیهان.
۱۷. زحیلی، وهبة (۱۴۱۸ ق)، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بیروت - دمشق، دار الفكر المعاصر، چ اول .
۱۸. _____، التفسير الوسيط (۱۴۲۲ ق)، دمشق، دار الفكر، چ اول .
۱۹. سبزواری النجفی (۱۴۱۹ ق)، محمد بن حبيب الله، إرشاد الأذهان في تفسير القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چ اول.

۲۰. _____ (۱۴۰۶ ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چ اول.
۲۱. صادقی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چ دوم.
۲۲. _____ (۱۴۱۹ ق)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، مؤلف، قم، چ اول.
۲۳. صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸ ق)، *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه*، دمشق-بیروت، دار الرشید مؤسسه الإیمان، چ چهارم.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ پنجم.
۲۵. فضل الله، السید محمد حسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، چ دوم.
۲۶. _____ (۱۴۲۰ ق)، *دنیا المرأة*، بیروت، دار الملائک.
۲۷. _____ (۱۹۹۶ م)، *قراءة جديدة لفقہ المرأة الحقیقی*، بیروت-لبنان، دار الثقلین.
۲۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، چ سوم.
۲۹. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، *محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، چ اول.
۳۰. قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق)، *سید، فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت-قاهره، چ هفدهم.
۳۱. قرائتی کاشانی، محسن (۱۳۸۳ ش)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چ یازدهم.
۳۲. کرمی، محمد (۱۴۰۲ ق)، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، المطبعة العلمیه، چ اول.
۳۳. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۳۶۴)، *مجمع المسائل*، بی جا، مؤسسه دار القرآن الکریم، چاپ دوم.
۳۴. مدرسی، سید محمد تقی (۱۳۷۷)، *تفسیر هدایت*، ترجمه احمد آرام، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، چ اول.
۳۵. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مصطفوی، سید حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۷. مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، چ اول.
۳۸. مغنیه، محمد جواد (بی تا)، *التفسیر المبین*، قم، انتشارات بعثت.
۳۹. _____ (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الکاشف دار الکتب الإسلامیه*، تهران، چ اول.

۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ اول.
۴۱. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۴ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، نجف، الآداب.
۴۲. موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
۴۳. میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰ق)، تفسیر خسروی، انتشارات اسلامیة، تهران، چ اول.
۴۴. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چ اول.

