



اشراق

مجله علمی - پژوهشی

شماره ۲ - بهار ۱۳۹۴

رابطه انسان و خدا در دعای عرفه
افضلی، سید محمد مهدی

رابطه ابعاد مثبت و منفی کمال‌گرایی با اهمال‌کاری تحصیلی
نوروزی، اسدالله

بررسی ارتباط میان معنویت در سازمان و عملکرد سازمانی
روحانی، هادی

حمایت از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی
شیخ‌زاده، سمیه

حق برخورداری از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی در حقوق افغانستان و ایران
شیخ‌زاده، زهرا

بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی افغانستان
مختارزاده، خدیجه

جستاری پیرامون جن در کلام اسلامی
کاظمی، عبدالله و مشائی، ناهید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اشرق

مجله علمی - پژوهشی

گاهنامه

مؤسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

شماره سوم - بهار ۱۳۹۴

اشراق

مجله علمی - پژوهشی

صاحب امتیاز: موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

مدیر مسئول و سردبیر: مژگان رضایی

ویراستار: محمد کاظم کاظمی

صفحه آرا: محمد شفیع حفیظی

اعضاء هیئت تحریریه:

- علی نقی فیاض (استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی موسسه تحصیلات عالی

خصوصی اشراق)

- محمد علی حیدری (رئیس دانشکده اقتصاد و مدیریت موسسه تحصیلات عالی

خصوصی اشراق)

- مرضیه حکیمی (استاد دانشکده انجیری موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق)

- مژگان رضایی (استاد دانشکده علوم اجتماعی موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق)

مجله اشراق در ویرایش، تنظیم و تلخیص مطالب آزاد است.

ترتیب مقاله‌ها نشان‌دهنده ارزش علمی یا شخصیت نویسندگان نیست.

دیدگاه‌های نویسندگان مطالب الزاما بیانگر نظر مجله نیست.

مطالب ارسالی به مجله باید علمی پژوهشی بوده و یا ترجمه مقالات پژوهشی باشد.

شماره ۳ - بهار ۱۳۹۴

نشانی:

افغانستان-هرات- بادم‌رغان- خیابان طاهر فوشنجی ۱۰

موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

شماره تماس: ۲۲۸۸۸۲ - ۰۴۰

نشانی الکترونیکی: info@eshraq.edu.af - www.eshraq.edu.af

راهنمای نگارش و ارسال مقالات

- ساختار کلی مقالات مبتنی بر روش تحقیق استاندارد بوده و لزوماً دارای: چکیده، کلید واژه، مقدمه، نتیجه گیری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقالات باید حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۳۰۰ کلمه و به زبان فارسی و انگلیسی ارائه گردد.
- کلید واژه حداقل ۵ و حداکثر ۷ کلمه باشد.
- در مقدمه مقاله ضرورت و اهمیت موضوع و پیشینه نظری و نیز فرضیات، اهداف و سوالات پژوهش بیان گردد.
- فهرست منابع فارسی و انگلیسی به ترتیب حروف الفبا و به شکل زیر ارائه گردد:
- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال چاپ، نام کتاب، نام خانوادگی مترجم و یا مصحح، نام، نام ناشر و محل چاپ.
- مجله: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، عنوان مقاله، نام مجله، محل چاپ، شماره، صفحه.
- سایت اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ، عنوان موضوع، آدرس کامل سایت.
- علاوه بر ذکر کامل منابع در پایان مقاله، ذکر منابع متناسب با فرمت موضوع مقاله و رشته علمی نویسنده محترم، به صورت درون متنی و یا پاورقی الزامی است.
- مقالات ارسالی به نویسنده مسترد نخواهد شد.

فهرست مندرجات

صفحه	نویسنده	عنوان
۷	سید محمد مهدی افضلی	رابطه انسان و خدا در دعای عرفه
۴۹	اسدالله نوروزی	رابطه ابعاد مثبت و منفی کمال‌گرایی با اهمال‌کاری تحصیلی
۶۵	هادی روحانی	بررسی ارتباط میان معنویت در سازمان و عملکرد سازمانی
۷۵	سمیه شیخ‌زاده	حمایت از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی
۱۰۱	زهرا شیخ‌زاده	حق برخورداری از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی در حقوق افغانستان و ایران
۱۱۷	خدیدجه مختارزاده	بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی افغانستان
۱۵۱	عبدالله کاظمی و ناهید مشائی	جستاری پیرامون جن در کلام اسلامی

رابطه انسان و خدا در دعای عرفه

سید محمد مهدی افضلی^۱

چکیده

ارتباطات متصور میان خدا و انسان در چند دسته مختلف قابل طبقه‌بندی است. رابطه وجودشناختی، رابطه تبلیغی — ارتباطی، رابطه عبودیت و ربوبیت، و رابطه اخلاقی انسان و خدا؛ مجموعه روابط متصور و متحقق میان انسان و خدا را تشکیل می‌دهد. در دعای عرفه تمام این روابط به نیکی تصویر شده است. هم رابطه وجودشناختی تبیین می‌شود، در اثبات وجود خدا به براهین آفاقی نیازی نیست و از طریق خودش، خودش را قابل شناختن معرفی می‌کند. در رابطه تبلیغی — ارتباطی نیز هم از رابطه بالا به پایین و سخن گفتن خدا با انسان در قالب وحی پرده برداشته می‌شود و هم از رابطه پایین به بالا، یعنی دعا و عبادت سخن به میان می‌آید. رابطه عبودیت و ربوبیت و رابطه اخلاقی انسان و خدا در این دعا به اوج می‌رسد. شاکله اصلی مفاد دعای عرفه، چند نکته عمده است. در درجه نخست، سخن از خدا به میان می‌آید؛ هم راجع به شناخت خدا، هم نسبت به شیوه سخن گفتن از خدا و هم درباره خدا سخن گفته می‌شود؛ از این طرف به لایه‌های مختلف وجود انسانی اشاره می‌کند؛ کمال فقر انسان و تضرع و تذلل او نسبت به خدا به طور کامل تصویر شده و در این قالب روابط پیش‌گفته پوشش داده می‌شود. در تمام دعا، به انحای مختلف اوصاف الهی بیان می‌شود. با تأمل در متن و محتوای دعا، آشکار می‌شود که متن آن بیش از آن‌که یک دعا باشد، اعتقادنامه یک انسان موحد نسبت به خداوند است و این‌که چگونه با خدا، درباره خدا و از خدا سخن بگوییم و خود چه کسی هستیم.

کلید واژگان

خداشناسی، انسان، رابطه وجودی، رابطه تبلیغی — ارتباطی، رابطه عبودیت — ربوبیت، رابطه اخلاقی، برهان‌پذیری وجود خدا.

^۱ دکترای فلسفه و کلام اسلامی. استاد دانشکده شرعیات دانشگاه اشراق

مقدمه

مطالعه در زندگی بشر نشان از حضور پررنگ دین و پرستش معبودی دارد. در جهان معاصر، به رغم آن‌که بنیاد اندیشه مسلط بر جهان را ماده‌گرایی، لذت‌خواهی، انسان‌محوری و تکیه و تأکید بر منابع متعارف معرفت تشکیل می‌دهد و منابع متعالی معرفت فاقد ارزش معرفت‌شناختی معرفی می‌شود، انسان گم‌شده‌اش را در چیزهایی غیر از الگوی متداول حاکم بر زندگی می‌جوید. روح افسرده و جان تشنه او در پی معنویت و معنایی برای زندگی است. می‌کوشد از برهوت بی‌معنایی فرار کرده و به بوستان خرم معنویت بار اندازد. رشد روز افزون فرقه‌های نوظهور، شبه معنویت‌های بی‌ریشه و اقبال به سمت ادیان زنده ابراهیمی و غیرابراهیمی نشان از این عطش و تکاپو برای دستیابی به تکیه‌گاه مطمئن دارد. ممکن است در مصداقیابی مسیر اشتباه برگزیده شود، ولی اصل این احساس نیاز، بازگشت به همان فطرت خداساختی است که در درون انسان تعبیه شده و به عنوان یک گیرنده فعال عمل می‌کند.

اگر کسی ادعا کند که اسلام نیاز به تبلیغ ندارد بلکه نیازمند معرفی است، سخنی به گراف نگفته است. نگاه به تصویر ارائه شده از اسلام در میان غیرمسلمانان و حتی تلقی رایج در درون جامعه اسلامی مؤید این ادعاست. به همان میزان که شناخت دیگران از نظام فکری اسلامی اغلب مطابقت چندانی با واقع ندارد، تلقی متعارف در میان اغلب مسلمین نیز از تک‌بعدی‌ها و یک‌جانبه‌نگری‌ها حکایت دارد. در تصویر نادرست از اسلام، عدم مطابقت آن با حقیقت دین، گاه به دلیل نگاه منفی و بدبینی نسبت به اندیشه اسلامی و گاه به دلیل نبود یا کمبود تبیین‌های قابل فهم و تراکم گزارش‌های وارونه و مبتنی بر پیش‌داوری‌ها و ذهنیات مخالفان اسلام بوده است. به دلیل فقر موجود در این زمینه و غرابت چارچوب و ساختار فکری ما، حتی اغلب محققان منصف نتوانسته‌اند به عمق اندیشه اسلامی و به ویژه شیعی راه یابند. باید در نظر داشت که در رقابت میان اندیشه‌ها، روش بیان و ارائه، به اندازه محتوای اندیشه‌ها مهم است. گرچه سهم تراکم اطلاعات وارونه و مغرضانه نسبت به نظام فکری اسلامی، به ویژه تفکر

شیعی در این میان اندک نیست، تصویر ارائه شده از تشیع، جز در موارد استثناء، غالباً نادرست بوده است. برای شکستن و از بین بردن تراکم اطلاعات نادرست موجود، نیازمند نگاه فراگیر و همه‌جانبه، تبیین نظام‌مند، مستدل، معقول و برخوردار از منطق بین‌الذهانی هستیم تا در پرتو آن، بخشی از این نظام فکری، تنسیق شده و به دیگران نیز انتقال یابد.

حاکمیت نگاه تک‌بعدی به دین، باعث شده است که گاه افرادی صرفاً تعالیم مرتبط با جان آدمی را پررنگ کنند و با تکیه بر این آموزه‌ها، در پی فراهم ساختن مبانی برای گریز از تکلیف و شریعت برآیند؛ یا این‌که برعکس، با تکیه بر ظواهر شریعت، تعالیم ناب مربوط به معرفت و معنا را نادیده انگارند و به ظواهر تکیه کنند. عدم تعادل در این باره، پیشینه‌ای به قدمت تفکر اسلامی دارد. در جهان مالا مال از افراط و تفریط، یکی از نیازهای اساسی اندیشه دینی، تعادل در فهم، تبیین و تحقق دین است.

این نکته نیز روشن است که انگیزه‌های افراد در روی آوردن به دین متفاوت است، چنان‌که در دین‌گزینی نیز این تفاوت وجود دارد. به همین دلیل، راهی‌که برای معرفی دین برگزیده می‌شود نیز به تناسب ذهن و زبان مخاطب متفاوت خواهد بود. انسان واجد روح لطیف، ضمن باور به تمام تعالیم دینی در همه ابعاد عقیدتی، ارزشی، تکلیفی، زیبایی‌شناختی و تربیتی، غالباً با بخش‌هایی تغذیه می‌شود که سر و کار بیشتر و مستقیم‌تر با روان او دارد و پرده از راز جهان بر می‌گیرد. ادعیه ماثوره در میراث اسلامی به ویژه در بستر نظام فکری اهل بیت پیامبر(ع)، افزون بر تأمین دیگر نیازهای معرفتی — رفتاری آدمی، هدف اصلی‌اش آشناساختن انسان با خدا و شیوه سخن گفتن از خدا، درباره خدا و با خداست. هم مرز زبان را مشخص می‌کند و هم ساحت ذهن را؛ هم نشان می‌دهد که در مورد خدا چه می‌توان گفت و هم چه چیزی را نمی‌توان گفت و هم چگونه می‌توان گفت. هم مسئولیت معرفتی انسان را در برابر خدا بیان می‌کند و هم از توان و ناتوانی آدمی در این باره سخن می‌گوید.

در بعد دیگر، در این دعاها جایگاه خدا و انسان به طور ویژه مشخص می‌شود. رابطه‌ای که در آن یک طرف واجد همه کمالات معرفتی می‌شود و طرف دیگر سراسر نیاز؛ یک طرف عزیز

است و طرف دیگر دلیل؛ یک طرف توانایی است و طرف دیگر ناتوانی؛ یک طرف علم مطلق، قدرت مطلق و حکمت است، طرف دیگر جهل، ظلم و عجز؛ اما همین انسان فقیر ظلوم جهول دلیل، در پرتو ارتباط با خدای سبحان کسب کمال می‌کند، عالم می‌شود، عزت می‌یابد، آرام می‌شود، به سلامت روحی می‌رسد و در یک کلام رنگ خدایی می‌گیرد. «صبغة الله و من احسن من الله صبغة»

طبیعی است انسان‌هایی که چنین گم‌شده‌ای دارند، راه میان‌بر برای معرفی دین به آن‌ها بیان همین رابطه خدا و انسان و تکیه بیشتر بر ابعاد معنوی است. اهل بیت (ع) به عنوان ترجمان وحی، بهترین راه را برای درک و فهم این ارتباط بیان کرده‌اند. علم، فلسفه، کلام متداول و حتی عرفان از چنین کاری ناتوان بوده و هستند. علم با موازین تجربی در شناخت حقایق فراطبیعی به بن‌بست می‌رسد و تصویری که از خدا عرضه می‌دارد، تصویر یک ساعت‌ساز است که پس از ساختن ساعت، دیگر کارش تمام می‌شود. فلسفه نیز چیزی بیش از این ارمغانی برای بشر ندارد؛ محرک نخستین، علت‌العلل، واجب الوجود و مانند آن مفاهیمی است که برای حکایت از خداوند سبحان عرضه می‌دارد. رابطه چنین خدایی با انسان، با رابطه خدا و یک تکه سنگ تفاوتی نمی‌کند. صد البته حکایت فلسفه‌های نضج یافته در بستر تفکر دینی و ملهم از تعالیم وحیانی غیر از این است، ولی لطافت آن به مسائل دیگر برمی‌گردد. کلام متداول نیز اسیر همین مفاهیم و اصطلاحاتی است که از رشته‌های مختلف وام می‌گیرد و احیاناً به تعالیمی از وحی نیز تمسک می‌کند. در این جا نیز حساب کلامی که از متن تعالیم دینی تنسیق شده، از کلام متداول در اغلب روی‌آوردها و رهیافت‌ها جداست. خدای عرفان نیز به رغم رابطه نزدیک‌ترش با انسان، غیب‌الغیوب و عمای مطلق است؛ به جای ارتباط مستقیم با او، باید از مجرای وسایط فیض و انسان کامل بدو نگریسته شود. آنچه در تعالیم وحیانی و به تبع در تعالیم برخاسته از این منبع متعالی متجلی است، تصویرش از خدا دیگرگون است؛ خداوند «کل يوم هو فی شأن» است، «اقرب الیک من حبل الوريد» است، «یحول بین المرء و قلبه». و رابطه میان انسان و خدا یک رابطه کاملاً نزدیک «من و تو» است، نه «من — آن». با این نگاه است که انسان در پی

شناخت درست، به آرامش درونی می‌رسد و در پرتو این آرامش، هر آنی، منزلی را طی می‌کند تا بتواند به غایه القصوای آفرینش دست یابد و به مقام تقرب به خداوند سبحان، خالق انسان و جهان برسد.

در این نوشتار می‌کوشیم رابطه انسان و خدا را بر اساس دعای عرفه منسوب به حضرت امام حسین(ع) تبیین و تنسیق کنیم. در تبیین مطالب، به دلیل حفظ نورانیت موجود در دعا، می‌کوشیم متن آن را بدون ترجمه و با اندکی تخیل و تلخیص نقل کنیم. با مقدمه و مؤخره‌ای که در هر بخش وجود دارد، می‌توان به مفاد و فحوای دعا دست یافت. نکات کلیدی بیان می‌شود؛ فرازهای مختلف در ذیل عناوین کلی گنجانده شده و نتیجه‌گیری انجام می‌شود. امیدواریم با این شیوه، جز ابهام در برخی از کلمات از نظر معانی لغوی، مشکل دیگری باقی نماند و محتوای آن در حد بضاعت نگارنده روشن شود.

باید یاد آور شد که نگارنده به اثری که کل متن دعا را شرح و تفسیر کرده باشد، مواجه نشد. برخی از نویسندگان معاصر ایرانی بر اساس درک و دریافت خود از این دعا، بخش پایانی آن را که به لحاظ سندی مورد مناقشه است، شرح و تفسیر کرده‌اند. علامه محمد تقی جعفری در اثری به نام «نیایش حسین در عرفات» و عبدالکریم سروش در قسمت‌هایی از کتاب «حدیث بندگی و دلبردگی» به آن پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک درباره کل دعا بحث نکرده‌اند. به فرازهای خاصی توجه کرده و در عین حال به فراخور نظام دانایی خویش به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. این که نگاهی نظام‌مند به مفاد و محتوای دعا انداخته شود، چندان مشاهده نمی‌شود.

مبانی و چارچوب‌های نظری بحث

پیش از ورود به مباحث اصلی لازم است برخی از مبانی، مفروضات و ساختارهای مورد نیاز تبیین و تحلیل شود، مباحثی همانند امکان ارتباط انسان و خدا، امکان / عدم امکان معنادار سخن گفتن از خدا و درباره خدا، جایگاه معنوی امام حسین(ع) در میان مسلمانان به طور عام و شیعیان به طور خاص، بررسی سندی دعای عرفه و دیگر مباحث مرتبط با این موضوعات.

در اینجا به میزانی که تبیین مباحث به لحاظ منطقی مقتضی است، مسائل یاد شده بیان خواهد شد. در گام نخست از اصل امکان ارتباط برقرار کردن انسان و خدا آغاز می‌کنیم.

۱. امکان ارتباط برقرار کردن با خداوند

فیلسوفان دین به نیکی یادآور شده‌اند که پرستش خداوند، دعا کردن و مسائل همگن، همگی با این پیش‌فرض‌ها صورت می‌گیرد که اولاً خداوند وجود دارد؛ ثانیاً اوصاف جمال و جلالی دارد که او را شایسته پرستش و عبودیت کرده است و ثالثاً امکان ارتباط برقرار کردن با او وجود دارد. او دعای انسان را می‌شنود و به آن پاسخ می‌دهد.^۲ به همین دلیل، از مبانی اصلی هر بحثی که در محور دعا و نیایش بگردد، اثبات اصل وجود خدا و امکان ارتباط برقرار کردن با اوست. طبیعی است کسی که در درون یک نظام دینی مباحث را دنبال می‌کند، اصل وجود خدا برای او، شالوده تمام اعتقادات است. به تعبیر طنزآمیز جان هیک، برای یک شوهر میل به شناخت استدلال فلسفی در باب وجود همسر و خانواده — که بسیار زیاد به معنا داشتن زندگی‌اش مدد می‌رساند — همان‌قدر نامعقول است که برای فرد متدین یافتن دلیلی بر وجود خداوند.^۳ اصل وجود خدا برای یک متدین حل شده و مفروغ‌ عنه به حساب می‌آید. لذا نیازی نیست به اثبات وجود خدا پردازد. اما امکان ارتباط با خدا، بحث دیگری است. در نظام‌های فکری غیردینی امکان ارتباط‌گیری میان انسان و خدا بسیار خشک و انعطاف ناپذیر است و به تعبیر برخی، رابطه انسان و خداوند با رابطه خداوند با یک تکه سنگ تفاوتی ندارد. اما در نظام فکر دینی، افزون بر رابطه علی — معلولی موجود، روابط دیگری نیز وجود دارد و همین امکان ارتباط با خدا را فراهم می‌سازد.^۴ بنابراین از دیگر مبانی بحث کنونی این است که در نظام فکری دینی، امکان سخن گفتن با خدا وجود دارد؛ می‌توان با او سخن گفت؛ او هم می‌شنود و نه تنها می‌شنود، بلکه بر اساس آموزه‌های اسلامی، خداوند خود دستور داده است که بندگان

^۲. مایکل پیترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۵۵

^۳. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۱۷۱

^۴. عبدالکریم سروش، حدیث بندگی و دلبردگی، ص ۱۱۴-۱۱۷

دعا کنند: «ادعونی استجب لکم»^۵. این امر به ویژه اگر در نظام فکری اهل بیت (ع) ارجاع داده شود، با بحث بداء تبیین دقیق تری پیدا می کند. بر اساس بداء خداوند سرنوشت آدمی را وقتی مهر پایان می زند که تمام عوامل و زمینه ها فراهم شود. دعا یکی از اسبابی است که می تواند سرنوشت آدمی را تغییر دهد. قضا و قدر الهی با دعا تغییر می پذیرد. به بیان دیگر، قضا و قدر الهی گاه حتمی است، گاه مشروط و غیر حتمی. تقدیرات غیر حتمی و مشروط می تواند تغییر کند و همان را اصطلاحاً بداء می نامند.^۶ «یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب»^۷. در مجامع روایی، روایت های متعددی در مورد بداء وارد شده است که توجه به آن فهم امکان ارتباط و اثرگذاری دعا را آسان تر می سازد.^۸

این که گفته شد در نظام های فلسفی، دستگاه مفهومی فلسفه از بیان حقیقت دعا ناتوان است، بر فلسفه هایی صادق است که در بستر اندیشه دینی سازمان نیافته اند. ولی فلسفه های قوام یافته در زمینه تفکر دینی، کمابیش برای آن توجیهاتی تدارک دیده اند. در فلسفه اسلامی به ویژه در حکمت متعالیه با استفاده از تعالیم دینی به نظام سازی برای آن پرداخته اند.^۹ پیش از صدر، میرداماد در کتاب «نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح البداء و اثبات جدوی الدعا» با تفصیل بیشتر به این بحث پرداخته و آن را مبرهن ساخته است.^{۱۰}

فیلسوفان دین در مغرب زمین، یکی از مشکلات موجود فراوری الهیات را مسئله دعا می دانند. نویسندگان عقل و اعتقاد دینی، در فصلی که به نام «فلسفه و آموزه های الهیات: آیا فلسفه می تواند اعتقادات دینی را وضوح بخشد؟» تنسیق کرده اند، دعا را یکی از این مسائل

۵. سوره غافر، آیه ۶۰

۶. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، درس نوزدهم.

۷. سوره رعد، آیه ۳۹

۸. اصول کافی، ج ۱، باب البداء

۹. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۹۶ و مجموعه رسال فلسفی صدرالمتالهین، ص ۳۰۱.

۱۰. مشخصات کتاب شناختی آن بدین شکل است: نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح البداء و اثبات

جدوی الدعا، مقدمه و تصحیح اکبر ناجی اصفهانی، ۱۳۷۳. استفاده از نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی

تلقی می‌کنند. یعنی هم فلسفه برای ورود به آن مشکل دارد، هم الهیات برای تبیین و توجیه عقلی و فلسفی آن دچار مشکل است. در مقام طرح مسئله نکته را بدین صورت طرح می‌کنند که اگر خداوند عالم مطلق باشد، دیگر حاجتی ندارد که از طریق دعا به مشکلات واقف شود. اگر خداوند خیر محض باشد، بدون شک مایل است تمام حوایج واقعی انسان را برآورده سازد. بنابراین به نظر می‌رسد که حاجت خواستن از خداوند، در بهترین حالت کاری بی‌وجه است و در بدترین حالت نشانه فقدان ایمان.^{۱۱}

جالب این‌جاست که راه‌حلی که از سوی یکی از فیلسوفان دین به نام النور استامپ نقل شده، بسیار شباهت به همان چیزی دارد که ما آن را قضا و قدر مشروط و غیرحتمی می‌نامیم. در تبیین پاسخ، با این تمثیل آغاز می‌کند که معلم از وضع بد اقتصادی دانش‌آموزش آگاه است و می‌تواند بدون درخواست او این کار را انجام دهد، و می‌تواند برای وابسته نشدن او به خودش، تنها در صورتی نیاز دانش‌آموز را برآورد که از وی تقاضای کمک کند. آن‌گاه همین سنخ رابطه را میان خداوند و انسان‌ها نیز صادق می‌داند. همان‌طور که آن معلم می‌خواهد با دانش‌آموزش رابطه غایتمند ایجاد کند، خداوند نیز می‌خواهد با ما رابطه غایتمند پدید آورد. اما دقیقاً همان‌طور که اگر تمام حوایج دانش‌آموز خود به خود و بدون مقدمه برآورده شود، وی کاملاً وابسته به معلم می‌شود، اگر خداوند نیز حوایج ما را خود به خود و بدون مقدمه برآورد، ما هم کاملاً به وی وابسته خواهیم شد. به همین دلیل این اعتقاد معنای محصلی خواهد داشت که خداوند آن‌چه را می‌خواهد برای ما انجام دهد، همیشه انجام ندهد مگر آن‌که ما خود انجام آن را بطلبیم. حتی وقتی که درخواستی نیز صورت می‌گیرد، خداوند همیشه پاسخ مثبت نخواهد داد.^{۱۲} بر این اساس، امکان ارتباط با خداوند و اثربخش بودن دعا، یکی از مبانی و اصول موضوعه هر بحثی است که بخواهد در محور دعا مباحث را تنسیق کند.

^{۱۱}. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۸۱

^{۱۲}. همان، ص ۴۸۴

۲. معرفت‌بخش بودن زبان دین

در فلسفه دین، راجع به زبان دینی، طیفی از دیدگاه‌ها ردیف شده و مورد گفتگوی بسیار بوده است. گروهی آن را به طور کل فاقد معنا انگاشته‌اند. گروه دیگر آن را معنادار می‌دانند ولی در مقام بیان معناداری اختلاف نظر دارند. گاه معنای آن را کارکردی و گاه معرفت‌بخش تلقی می‌کنند. کسانی نیز که معرفت‌بخش تلقی کرده‌اند، گاه آن را نمادین معرفی کرده و گاه حقیقی دانسته‌اند. دیدگاه‌هایی از این سنخ در فلسفه دین به چشم می‌آیند.^{۱۳} ورود به بحث از حقیقت زبان دین، نیازمند مرور یک سلسله مباحث مربوط به فلسفه دین است. اجمالاً یادآور می‌شویم که در نظام فکری اسلامی، زبان دین، همان زبان متعارف است که در آن ممکن است از انواع و اقسام صنایع ادبی نیز بهره ببرند. از کنایه، مجاز، استعاره، تمثیل و مانند آن، به تناسب استفاده می‌شود. ولی اصل زبانی که در تعالیم دینی استفاده شده، چه آن‌جا که در مورد خداوند سخن می‌گوید، چه آن‌جا که دستورات خداوند برای انسان را یادآور می‌شود و چه هنگامی که از طبیعت و مانند آن گزارش می‌دهد، در هر حال، زبان متعارف است. شیخ مرتضی انصاری در این زمینه می‌نویسد: «و من المعلوم ان طریق محاورات الشارح فی تفهیم مقاصده للمخاطبین لم یکن طریقاً مخترعاً مغایراً لطریق محاورات اهل اللسان فی تفهیم مقاصدهم».^{۱۴}

سید ابوالقاسم خویی نیز مشابه همین دیدگاه را ابراز داشته و زبان مورد استفاده قرآن کریم و نبی اکرم (ص) را همان زبان متعارف دانسته است، تا مخاطبان با فهم آن اثر بپذیرند و آن را در زندگی خویش به کار گیرند: «لا شک ان النبی (ص) لم یخترع لنفسه طريقة خاصة لفهام مقاصده و انه کلم قومه بما القوه من طرائق التفهیم و التکلم و انه اتی بالقرآن لیفهموا معانیه و لیتدبروا آیاته فیاتمروا بأوامره و یزدجر بزواجره»^{۱۵}

بنابراین، عقیده داریم وقتی در زبان دین، اعم از ادعیه و...، در مورد خداوند سخن گفته شده، زبان مورد استفاده، زبان ناظر به واقع و معرفت‌بخش است. ولی معرفت‌بخش انگاری

۱۳. همان، ص ۲۷۴-۲۷۷ و جان هیک، فلسفه دین، فصل هفتم، ص ۱۹۷-۲۳۴

۱۴. فراید الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۵. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۶۳ با استفاده از المعجم الفقهی.

زبان دین، هیچ منافاتی با بهره‌گیری از عناصر مختلف زبان از قبیل کنایه، استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آن ندارد.

این نکته نیز مهم است که به تعبیر ایزوتسو، قرآن همان زبان متعارف را به کار می‌برد، اما در جایگاه‌بخشی نسبت به الفاظ موجود در میان مردم شیوه خاصی را در پیش می‌گیرد. الله به عنوان مرکز میدان معناشناختی قرار گرفته و همه چیز طبق آن افاده معنا می‌کند. به این مطلب هنگام تحلیل محتوای دعا با تفصیل بیشتر وارد خواهیم شد.

پس از بیان مبانی یاد شده، این مسئله رخ می‌نماید که دعای عرفه به لحاظ سندی چه جایگاهی دارد، زیرا در صورت پذیرش امکان ارتباط انسان و خدا و مؤثر بودن دعا و همین‌طور معرفت‌بخش و ناظر به واقع دانستن زبان دین، هنوز جای این سؤال هست که دعای عرفه، خود چه جایگاهی دارد؟ پاسخ به این پرسش، به صورت ضمنی جایگاه امام حسین(ع) را به عنوان انشاد کننده آن نیز آشکار می‌کند زیرا وقتی سخن از سلسله سند به میان می‌آید، اعتبار و حجیت سخن کسی که می‌خواهیم سند را به او متصل کنیم مفروض غنه تلقی می‌شود. جایگاه امام حسین(ع) در میان شیعیان به عنوان امام معصوم و در میان اهل سنت به عنوان یک صحابی، یا دست کم یک تابعی و ذراری رسول اکرم(ص) بسیار برجسته است؛ زیرا جایگاهی که صحابه در این میان دارند، بسیار باعظمت است. در نظام فکری پیروان اهل بیت(ع) گفتار، رفتار و امضای معصومین حجیت داشته و از منابع دین به شمار می‌آید. اما در تلقی اهل سنت نیز شبیه همین جایگاه برای صحابی و تابعی تصویر می‌شود. حسن حنفی نویسنده معاصر مصری تعبیر رسایی نسبت به اهل سنت دارد که همان تصویر روشنی است که از نگاه اهل سنت نسبت به دوره آغازین اسلام وجود دارد. حنفی معتقد است که وحی اهل سنت یک وحی عینی و واقعیت‌گراست و در طول چند مرحله به تاریخ منتقل شده و نسبتی با تاریخ پیدا کرده است. مرحله نخست، وحی غیرمتعین است که حقایق در آن بیان شده است. این وحی غیرمتعین در یک تجربه آرمانی اولیه تعین پیدا کرده است. این تعین به نظر حنفی همان حدیث است و همین‌طور تا به اجماع و اجتهاد می‌رسد:

...فالسوحي ينتقل الى التاريخ على مراحل، الوحي الغير المتعين و هو القرآن الى الوحي المتعين في تجربة مثالية اولى و هو الحديث، الى الوحي المتعين في الامة و هو الاجماع، فصوت الله هو صوت الشعب و ضمير الجماعة، الى الوحي المتعين في تجربة و فهمه الخاص و هو الاجتهاد.^{۱۶}

بدین ترتیب طبق این تلقی، در صورت اثبات صدور دعای عرفه از زبان امام حسین(ع) حجیت آن بدون چون و چرا اثبات می شود و این دعا جایگاه والایی می یابد. حال می کوشیم که به اختصار سند آن را بررسی کنیم.

۳. سندشناسی دعای عرفه

اصل دعای عرفه در بسیاری از مجامع دعائی و روایی نقل شده است. کفعمی در «بلد الامین»، رضی الدین علی بن طاووس در «مصباح الزائر» و همین طور «اقبال الاعمال» آن را نقل کرده اند و در منابع متأخر مانند «بحار الانوار» نسخه های مختلف آن با رویکرد نقد متنی ارزیابی شده است.

در مورد ذیل این دعا، از «إلهی أنا الفقیر فی غنای»، تا آخر دعا، که در «اقبال الاعمال» سید بن طاووس نقل شده، اختلافاتی وجود دارد. علامه مجلسی این قسمت را از دعای عرفه نمی داند و دو دلیل بر این ادعا اقامه می کند. نخست این که کفعمی در «بلد الامین» و حتی خود سید بن طاووس در «مصباح الزائر» فقرات مورد نظر را نقل نکرده اند. دلیل دوم که بیشتر یک نقد متنی است، بر این پایه استوار است که سیاق این فقرات با ادعیه ائمه معصومین علیهم السلام سازگاری ندارد، بلکه بیشتر با مذاق صوفیه متناسب است. این که چگونه این فقرات وارد این دعا شده است، مجلسی از تمایل برخی از فضلا به این نکته گزارش می کند که صوفیه آن را وارد ذیل این دعا کرده باشند. اما این که چگونه وارد «اقبال الاعمال» ابن طاووس شده، دو فرضیه مطرح است: یکی این که برخی از مشایخ صوفیه آنرا در دعا گنجانده و ابن طاووس از روی بی دقتی آنرا ذیل دعا وارد کرده است. دوم این که برخی از همین مشایخ

^{۱۶} احسن حنفی، من النص الى الواقع، محاولة لاعادة بناء علم اصول الفقه، بیروت، دارالمدار الاسلامی، ج ۱، ص ۲۶، درج ۲، ص ۱۱۵ نیز همین مطلب به شکل دیگر تکرار شده است.

صوفیه، فقرات مورد نظر را در متن «اقبال الاعمال» گنجانده باشند. مجلسی اما احتمال دوم را تقویت می‌کند. دلیل مجلسی نیز نبودن این قسمت در نسخه‌های قدیم‌تر «اقبال الاعمال» و «مصباح الزائر» است. اگر ابن طاووس آن را از روی غفلت نقل می‌کرد، باید در «مصباح الزائر» نیز نقل می‌شد، چنان‌که فقدان آن در نسخه‌های قدیمی‌تر «اقبال الاعمال»، گواهی دیگر بر عدم وجود این قسمت در متن اصلی دعا است؛ چه این‌که اگر سید پس از مدتی بدین فقرات تفتن می‌یافت، باید یادآوری می‌کرد.^{۱۷}

در این نوشتار، ضمن تأکید اصلی بر بخش متسالم علیه دعا، بخش دوم نیز مورد استناد قرار گرفته است، زیرا به لحاظ محتوایی می‌توان صحت استناد آن به معصومین را با قرینه دیگر ادعیه موجود در این زمینه، به ویژه «مناجات خمسة عشر»، «صحیفة سجاده» و مانند آن به ائمه نسبت داد. هرچند داوری قاطع در این زمینه نیازمند تحقیق بیشتر است.

۴. رابطه‌های انسان و خدا

پس از مباحث مقدماتی و مبادی و مبانی بحث، اینک با ارائه تصویری از روابط میان انسان و خدا، در مورد رابطه انسان و خدا در دعای عرفه بحث می‌کنیم. روابط متصور و متحقق میان انسان و خدا با تکیه بر تعالیم قرآنی مختلف است. ایزوتسو، مستشرق و اسلام‌شناس ژاپنی، دسته‌بندی قابل توجهی در این زمینه انجام داده است که در زیر نقل می‌شود و پس از آن می‌کوشیم، در همین چارچوب مفاد این دعای شریف را تنسیق کنیم. در مقام نظام‌مندسازی مفاد دعای عرفه، ترتیب موجود در متن آن مراعات نخواهد شد، بلکه آنچه سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند لحاظ شده و مباحث پی گرفته می‌شود.

۱. رابطه وجود شناختی: میان خدا به عنوان سرچشمه نهایی وجود، و انسان به عنوان نماینده جهان هستی، رابطه خالق و مخلوقی برقرار است.
۲. رابطه تبلیغی - ارتباطی: این ارتباط طرفینی است. از بالا به پایین، دو حالت دارد؛ گاه

^{۱۷}. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۲۲۸.

شفاهی است که از آن به وحی تعبیر می‌شود و گاه غیرشفاهی است که آن را تنزیل آیات می‌گویند. از پایین به بالا شکل نماز و اعمال و آداب به خود می‌گیرد.

۳. رابطه عبد و رب: رب متضمن همه تصورات و وابسته به جلال، سلطه و قدرت و... است و عبد متضمن دسته‌ای از تصورات، نماینده خضوع، فروتنی، و فرمانبری مطلق و... است.

۴. رابطه اخلاقی: این رابطه مبتنی بر تقابل دو سیمای مختلف در خداست: خدای خیر مطلق، جود، لطف و... و خدای غضب و عدالت سختگیرانه و... در انسان، تقابل میان سپاسگذاری و تقوی از سوی دیگر است. شکر و تقوا روی هم رفته یک مقوله از ایمان را می‌سازند که با کفر تضاد دارد.^{۱۸}

سعی می‌شود به ترتیب و با توجه به محتوای دعا، در این ارتباطها تأمل شود. هرچند یادآوری این نکته سودمند است که از تأمل در مفاد دعا، تمام این ابعاد نیز قابل استظهار است. دسته‌بندی قطعه‌ها ذیل عنوان‌های یادشده، به معنای خط‌کشی کامل میان آن‌ها نیست، بلکه همان‌گونه که خود این ارتباطات غیرقابل جمع نیستند، فرازهای مختلف دعا نیز می‌تواند حامل بیش از یکی از روابط فوق باشد.

الف. رابطه وجود شناختی خدا و انسان

گفته شد که میان خدا به عنوان سرچشمه نهایی وجود، و انسان به عنوان نماینده جهان هستی، رابطه خالق و مخلوقی برقرار است. امام حسین علیه‌السلام به صورت بسیار ظریف افزون بر تنبیه بر این رابطه، مراحل آفرینش انسان، هدف خلقت و وضعیت وجودی انسان و دیگر امور مرتبط را نیز بیان کرده است. تعبیر انگیزه خداوند از خلقت انسان، یک تعبیر تسامحی است ولی طبق همین تعبیر تسامحی، عامل اصلی برای آفرینش انسان، رحمت و رأفت بی‌کران حق تعالی قلمداد شده است: «ابتدأنی بنعمتک قبل أن أكون شیئاً مذکوراً». در فرازی دیگر نیز گفته شده: «لکنک أخرجتنی رافة منك و تحننا علی، للذی سبق لی من الهدی

^{۱۸}. توشی‌هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ

الذی یسرّتی، و فیه أنشأتی و من قبل ذلک رؤفت بی بجمیل صنعک و سوا یغ نعمتک». از خلقت انسان نیز به خداوند سودی نمی‌رسد: «کنت عن خلقی غنیا».

منشأ خلقت انسان به لحاظ ماده تشکیل دهنده را نیز بیان کرده است. گاه ماده آن خاک (خلقتی من التراب) و گاه مرحله تکامل یافته آن، یعنی منی معرفی شده است. در فرازی دیگر با تفصیل بیشتر مواد و مراحل مختلف بیان شده است:

فابتدعت خلقی من منی یمنی، ثم أسکنتنی فی ظلمات ثلاث بین لحم و جلد و دم لم تشهرنی بخلقی و لم تجعل إلی شیئا من أمری، ثم أخرجتنی إلی الدنیا تاما سويا.

در فراز دیگر، افزون بر این‌ها، از ابزارهای شناخت یعنی برخورداری از سمع و بصر نیز سخن به میان آمده است.

اللهم لک الحمد کما خلقتنی فجعلتنی سمیعاً بصیراً، و لک الحمد کما خلقتنی فجعلتنی حیا سويا، رحمة بی ... رب بما برأتنی فعدلت فطرتی، رب بما أنشأتنی فأحسنّت صورتی.

هدف خداوند از آفرینش انسان نیز شناخت حق تعالی معرفی می‌شود. انسان آفریده شده تا خداوند از طریق هر چیز خودش را به او بشناساند و انسان نیز در هیچ چیزی خدا را از دیده دور ندارد:

إلهی علمت باختلاف الاثار، و تنقلات الأطوار، أن مرادک منی أن تتعرف إلی فی کل شیء حتی لا أجهلک فی شیء

برای فهم بهتر این رابطه، ضرورت دارد که به رابطه معرفتی میان انسان و خدا — که هدف خلقت انسان نیز معرفی شده است — توجه کنیم، بدین معنا که انسان چگونه خدا را می‌شناسد و چه شیوه‌ای از شناخت مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

وجود خداوند و بی‌نیازی از برهان و استدلال

در این‌که وجود خداوند اثبات‌پذیر است یا نه، و اگر اثبات‌پذیر است، نیازمند اقامه برهان نیز هست یا نه، اختلافاتی میان متفکران وجود دارد. فلسفه غرب به صراحت ابراز می‌دارد که

اثبات وجود یا عدم وجود خداوند از طریق براهین عقلی که مبتنی بر مقدمات مورد قبول همگان باشد ناممکن است.^{۱۹} برخی از نوگرایان مسلمان نیز چنین ایستاری را تلقی به قبول کرده‌اند. اما قاطبه متفکران موحد، اعم از مسیحی و مسلمان، از گذشته تا کنون به اثبات وجود خداوند اقدام کرده و در مسیر آن گام برداشته‌اند.

ورود به این نزاع ما را از هدف اصلی دور می‌سازد اما اجمالاً یادآوری می‌شود که متفکران مسلمان به اندازه توان خویش در این میان نقش مهمی داشته و هر یک کوشیده‌اند از مقدمات و حدوسط‌های خاص، به اثبات وجود خدا بپردازند. شاید یکی از بهترین دلایل اقامه شده برهان صدیقین باشد که مبدعش ابن‌سیناست.^{۲۰} پس از ایشان تنسیق‌های جدید و متعدد از آن ارائه شده است، به گونه‌ای که برخی از فضلالی معاصر آن را به دویست و شانزده تقریر رسانده‌اند و به ادعای نامبرده همه این براهین به شیوه صدیقین است.^{۲۱}

واکنش‌هایی که از سوی اندیشوران مسلمان نسبت به این نگاه معرفت‌شناسانه ابراز شده متفاوت بوده است. برخی از نوگرایان مسلمان این نگره را پذیرفته و وجود خدا را برهان‌پذیر نمی‌دانند. برخی گفته‌اند باید انتظارات‌مان از دلایل تعدیل شود.

اثبات قطعی صرفاً در حیطه علوم اکسیوماتیک امکان داشته و خارج از آن چنین انتظاری نابه‌جاست. حتا در علوم اکسیوماتیک قطعیت نتایج، معلول اصول موضوعه است. اگر اصول موضوعه تغییر کنند، نتایج حاصله نیز تغییر خواهند کرد. به نظر این‌ها همان روشی که در زندگی متعارف جاری است و در آن به یقین عقلانی و عقلایی، و نه یقین منطقی برای سامان‌دهی اکتفا می‌شود، در خداشناسی نیز به کار گرفته شود. این طیف طبق این مبنا، براهین اقامه شده را تمام دیده‌اند.^{۲۲} اما برخی دیگر از متفکران کوشیده‌اند به روش اصل موضوعی برای

^{۱۹} جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵.

^{۲۰} ابن‌سینا/طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۶

^{۲۱} عشاقی اصفهانی، حسین، دویست و شانزده برهان بروش صدیقین بر اثبات وجود خدا

^{۲۲} صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ص ۱۱۶-۱۱۷

اثبات وجود خدا به اقامه برهان پردازند.^{۲۳} برخی دیگر نیز مبانی، اصول و پیش فرض‌های برهان‌ناپذیری را به نقد کشیده و کوشیده‌اند برهان‌پذیری وجود خدا را اثبات کنند.^{۲۴} برخی دیگر به تبیین براهین موجود در اندیشه اسلامی و غربی پرداخته و اشکالات طرح شده را نسبت به برخی از براهین (همانند صدیقین) از اساس وارد ندانسته و این سنخ براهین را تام معرفی کرده‌اند. به نظر ایشان برخی دیگر از براهین (همانند حرکت و حدوث) اگر به گونه دیگر تنسیق شود، برای اثبات اسم یا وصف خاص الاهی تمام خواهند بود. اما برخی از این براهین (همانند برهان اخلاقی و معجزه) از اساس نادرست و معیوب می‌باشند.^{۲۵}

ورود به شیوه استدلال‌ها و مبانی و مفروضات آن‌ها، ما را از هدف اصلی دور می‌سازد. در مورد دعای عرفه این نکته مهم است که در آن، ضمن تأیید اثبات‌پذیری وجود خداوند، شیوه‌های متعارف استدلال مورد استفاده قرار نگرفته است. در فرازهای مختلفی از آن، حد وسط استدلال نیز خود خداوند دانسته شده است: «بک استدلال علیک». یا در فراز دیگری فرموده است: «أوجبت علی حجتک بأن ألهمتنی معرفتک...»؛ در معارف شهودی این نکته مورد پذیرش قرار گرفته و نوعاً وجود خدا بی‌نیاز از اثبات معرفی شده است. خداوند سبحان خود در قرآن کریم می‌فرماید: «أفی الله شک فاطر السموات و الارض». عرفان اسلامی حاوی نکات ظریفی در این باره است. در اینجا شیوه‌های دیگر نوعاً مورد مذمت قرار می‌گیرد و با طعن گفته می‌شود:

گر دخان او را دلیل آتش است بی‌دخان ما را در این آتش خوش است.

این شاید همان چیزی است که تفاوت میان خدای فیلسوفان و خدای ادیان ابراهیمی را بیان و آشکار می‌کند.

فطری بودن دین به طور عام و فطری بودن خداگرایی و خداشناسی، از اموری است که در

^{۲۳} . عبودیت، عبدالرسول، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، ۱۳۸۲.

^{۲۴} . سلیمانی امیری، عسکری، نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا، ۱۳۸۲.

^{۲۵} . جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ۱۳۷۴، ص ۲۲-۲۳.

تفکر اسلامی، به ویژه در مکتب اهل بیت (ع) مورد تأکید بوده است. علامه محمد تقی جعفری در ذیل همین فراز از دعای عرفه، در شرحی که بر قسمت دوم دعا نگاشته است، می‌نویسد: «آیا این مفهوم ازلی و ابدی و بی‌نهایت، این حقیقت فناپذیر، که خدایش می‌نامیم، می‌تواند ساخته فکر ما بوده باشد؟ آیا خودش این مفهوم بی‌نظیر و بی‌همتا را در دل ما فروزان نموده است؟ مگر با حواس خود ازل و ابد را مشاهده کرده‌ایم؟ مگر با حواس خود فناپذیری را درک نموده‌ایم؟ مگر بی‌نیازی از علت را ما با این حواس و تعقل خود دریافته‌ایم؟ اینجاست که بایستی اندکی به خود آمده و بگوییم: نه. هیچ یک از این تصورات ساخته حواس ما نیست. ولی در عین حال ما موجودی را که متصف به اوصاف مزبور است بدون این که محال منطقی در بر داشته باشد درک نموده‌ایم. پس این تصور و دریافت از بارگاه خود آن موجود مطلق برای ما سرازیر شده است. ما باید با مجاهدت و کوشش، شدت تابش و فروزندگی این نور را بخواهیم و خود را با آن نور خاموش نشدنی مرتبط بسازیم.»^{۲۶}

در منطق دعای عرفه، انسان نمی‌تواند به حد وسط‌های دیگر برای اثبات وجود خدا دل‌خوش بدارد، بلکه باید به وسیله مطمئنی برای شناخت متمسک شود و این وسیله، جز ذات خداوندی چیزی دیگر نیست. چیزی در عالم از خود خداوند ظاهرتر نیست تا بتواند باعث ظهور او شود:

إلهی ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار فاجمعنی علیک بخدمة توصلنی إلیک، کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک، متی غبت حتی تحتاج إلی دلیل یدل علیک، و متی بعدت حتی تكون الآثار هی التی توصل إلیک، عمیت عین لا تراک علیها رقیبا، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حیک نصیبا إلهی أمرت بالرجوع إلی الآثار فارجعنی إلیک بکسوة الأنوار، و هداية الاستبصار حتی أرجع إلیک منها کما دخلت إلیک منها، مصون السر عن النظر إلیها، و مرفوع الهمة عن الاعتماد علیها، إنک

^{۲۶}. نیایش حسین علیه السلام در صحرای عرفات، محمد تقی جعفری، ص ۱۰۱-۱۰۲. بی‌جا، انتشارات

علی کل شی قدیر.

در ادبیات عرفانی، مفاد این فرازاها با ظرافت‌های خاصی مورد تأکید قرار گرفته است. فروغی بسطامی در این زمینه گفته است:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را؟ کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را؟
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را
با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را^{۲۷}

انسانی که خداوند را در دل و فطرت خداساخت خویش می‌یابد، نیازی به دیگر امور نمی‌بیند. او بی‌نیاز از توجه به دود، آتش را می‌یابد. پس از این بیان خواهد شد که انسان عین ربط است. وقتی عین ربط شد و این ویژگی را با علم حضوری دریافت، دیگر قطعاً درمی‌یابد که او نمی‌تواند بدون وجود مستقلی تحقق داشته باشد. این وجود مستقل را، یا دست‌کم وابستگی خود به آن را، به علم حضوری درک می‌کند و بی‌پروای همه چیز، از خدا می‌خواهد که: «منک أطلب الوصول إلیک و بک أستدل علیک فاهدنی بنورک إلیک...»

فراز دیگری از این دعا اهمیت بسیاری دارد و در منظومه معرفتی پیروان مکتب اهل بیت(ع) جایگاه خاصی یافته است و آن فطری بودن معارف است:

أنت الذی أشرقت الأنوار فی قلوب أولیائک حتی عرفوک و وحدوک، و أنت الذی أزلت الأغیار عن قلوب أحبائک حتی لم یحبوا سواک، و لم یلجؤا إلی غیرک أنت المؤمنس لهم حیث أوحشتهم العوالم، و أنت الذی هدیتهم حیث استبانت لهم المعالم ماذا وجد من فقدک، و ما الذی فقد من وجدک، لقد خاب من رضی دونک بدلا، و لقد خسر من بغی عنک متحولا، کیف یرجی سواک وأن ما قطعت الاحسان، و کیف یطلب من غیرک وأنت ما بدلت عادة الامتنان، یا من أذاق أحبائه حلاوة الموانسة فقاموا بین یدیه متملقین.

در تبیین جایگاه این نگاه، باید این فرازاها با توجه به دیگر تعالیم موجود در کتاب و سنت،

^{۲۷}. فروغی بسطامی، دیوان، عبدالرحمن سیف آزاد، غزل ۱، بیت ۳-۱.

در یک میدان معناشناختی قرار داده شده و تحلیل شود. وقتی این فراز از دعا را با دیگر روایات وارده از معصومین سلام الله علیهم اجمعین کنار هم می‌گذاریم، مفاد آن اثبات و تأیید می‌شود. در حقیقت اگر با این پرسش با متون دینی مواجه شویم که «مسئولیت شناخت و هدایت بر عهده چه کسی است؟» در آیات و روایات به نکات ظریفی بر می‌خوریم که می‌تواند برای محقق این عرصه افق‌گشا باشد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (الیل/۱۲)، هدایت بر عهده ماست، اگر هدایت بر عهده خداوند باشد، در این صورت انسان بدون این هدایت به تنهایی ره به جایی نمی‌برد. وقتی روایات صادره از معصومان در این باره ملاحظه شود، مفاد این فراز از دعا بهتر فهمیده می‌شود. این پرسش و پاسخ از از امام صادق علیه السلام را ببینید: «اصلحک الله، هل جعل فی الناس اداة ینالون بها المعرفة؟ قال لا! قلت فهل کلفوا المعرفة؟ قال لا، علی الله البیان، لا یکلف الله نفسا الا وسعها و لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها.»^{۲۸}

در برخی دیگر از روایات آمده است که اصلاً شناخت خداوند بدون شناخت از طریق خودش ناممکن است. شیخ صدوق در توحید از زبان امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرموده‌اند: «انما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه انما یعرف غیره»^{۲۹} در روایت دیگر، به صراحت خداوند را مسئول شناساندن خودش به عباد معرفی می‌کند. بر اساس آن، خداوند تا خودش را معرفی نکند، بندگان مکلف به شناختن نیستند: «لیس لله علی خلقه ان یعرفوا قبل ان یعرفهم، و للخلق علی الله ان یعرفهم، و لله علی الخلق اذا عرفهم ان یقبلوه.»^{۳۰}

از امیرالمومنین علیه السلام نیز نقل شده است که فرموده‌اند: اعرفوا الله بالله^{۳۱} یا این‌که وقتی از ایشان پرسیده می‌شود که بم عرفت ربک؟ پاسخ می‌دهد: بما عرفنی نفسه^{۳۲}

با ملاحظه این نکات، برخی ابهامات رخ می‌نمایند؛ از جمله این‌که چنین تلقی با وضعیت

^{۲۸}. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۲.

^{۲۹}. صدوق، التوحید، ص ۱۴۳.

^{۳۰}. صدوق، التوحید، ص ۴۱۲.

^{۳۱}. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۸۵.

^{۳۲}. همان، ص ۸۶.

موجود در عالم اندیشه سازگار نیست. حتا متفکران مسلمان شیعی نیز از چنین برداشتی دفاع نکرده و خداشناسی را اکتسابی دانسته‌اند. ولی دقت در مسأله نشان می‌دهد که اصل فطری بودن معرفت به خداوند سبحان نکته ارزشمندی است که در این نظام فکری ارائه شده است و هیچ منافاتی با معرفت‌شناسی متعارف نیز پیدا نمی‌کند. شیخ مفید و برخی از شاگردانش تلاش کردند میان دو رویکرد نسبتاً متعارض، وجه جمعی پیدا کنند. هدف آن، تعدیل رویکرد مقبول شیخ صدوق^{۳۳} (فطری‌انگاران شناخت خدا) و عقل‌گرایان (طرفداران لزوم اثبات وجود خدا) بود. شیخ مفید، فطری بودن توحید و خداشناسی را به معنای خاص می‌پذیرد، اما آن را نیازمند اثبات می‌بیند. به نظر ایشان تعالیم حاوی فطرت بدین معناست که خداوند انسان‌ها را آفریده تا به توحید بگروند. اگر جز این بود در روی زمین کسی یافت نمی‌شد که مشرک باشد، در صورتی که ما کسانی را می‌بینیم که موحد نیستند.^{۳۴} به نظر او شناخت خداوند و پیامبر و به طور کلی هر چیز غائب، اکتسابی است، نه فطری.^{۳۵}

وجه عدم تنافی اکتسابی گرفتن معرفت با فطری بودن آن، در این نکته نهفته است که باید میان مقام ثبوت و اثبات تفکیک شود. در مقام ثبوت، خداشناسی فطری است اما در مقام اثبات، با توجه به تفاوت‌هایی که در ذهن و زبان مخاطبان وجود دارد، استدلال بر وجود خداوند ضروری است. مفاد فراز یاد شده از دعا، منافاتی با این تلقی ندارد چون موقعیت معرفتی امام، متفاوت از موقعیت انسان‌های متعارف است. امام برخوردار از وحی تحدیثی و مؤید من عندالله است. امام نیز استدلال می‌کند، ولی حد وسط استدلال، نه مفاهیم و حقایق متعارف و مخلوقات حق تعالی، بلکه خود خداوند متعال است.

در حقیقت این تفاوت، تفاوت نگرش متون دینی با معرفت‌های متعارف است که در متون

^{۳۳}. الشیخ المفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه تحقیق حسین درگاهی، (بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴). ص ۶۰. عبارت صدوق چنین است: ان الله تعالی فطر جميع الخلق علی التوحید.

^{۳۴}. همان

^{۳۵}. شیخ مفید اوائل المقالات، تصحیح ابراهیم الانصاری الزنجانی الخوینی، (بیروت، دار المفید، ط ۲، ۱۴۱۴).

دینی مفهوم خدا بسیط است و شناخت او نیز نیاز به غیر ندارد، برخلاف خدای فلسفه و دانش‌های همگن که همه، مفاهیم‌شان مرکب است: واجب‌الوجود، علت‌العلل، خالق ممکنات، ناظم جهان موزون و منظم و... اما مفهوم خدا در متون دینی بسیط است. به همین دلیل انسان‌های عادی و متمسک به راه‌های متعارف شناخت، نیازمند استدلال بر خدا از طریق معلول، ممکن، مخلوق، نظم و مانند آن‌اند. اما انسانی که مدارج عالیّه کمالات را طی کرده، از وسایط در شناخت حق تعالی بی‌نیاز شده‌است.

البته باید این نکته را از دیده دور نداشت که تجلیات حق در مظاهر مختلف و دیدن او در این مظاهر، هیچ منافاتی با استدلال بر وجود خدا از طریق خود خدا ندارد، زیرا در این تجلی در مظاهر مختلف نیز در حقیقت از طریق خود خدا او را شناخته‌ایم:

تعرفت لكل شئ فما جهلك شئ، و أنت الذی تعرفت إلی فی كل شئ فرأيتك ظاهرا فی كل شئ و أنت الظاهر لكل شئ. یا من استوی برحمانيته فصار العرش غيبا فی ذاته محقت الاثار بالاثار، و محوت الأغیار بمحيطات أفلاك الأنوار، یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن أن تدركه الأبصار، یا من تجلی بکمال بهائه فتحقت عظمته من الاستواء كيف تخفی وأنت الظاهر، أم كيف تغیب وأنت الرقیب الحاضر إنک علی كل شئ قدیر.

این مفاد در ادبیات عرفانی و عرفان ادبی نیز برجسته شده و همه چیز نشانه و آیه برای شناخت حق قلمداد شده است:

به دریا بنگرم دریا تو بینم به صحرا بنگرم صحرا تو بینم

به هر جا بنگرم کوه و در دشت نشان از روی زیبای تو بینم

راز این‌گونه نگرستن به خداوند در مقام شناخت، از یک زاویه این‌گونه تحلیل شده است که در خود قرآن کریم نیز خداوند شاهد بر همه چیز انگاشته شده و هیچ چیزی از این دایره بیرون نیست. خداوند دلیل بر وجود همه چیز است. بنابراین چگونه می‌شود در اثبات وجود او، از غیر به عنوان حد وسط استدلال بهره جست؟^{۳۶}

^{۳۶}. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، اسراء، ۱۳۷۴.

سَرِّهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

تسبیح و تحمید حق تعالی و بیان اسمای حسنی

با امکان و وقوع شناخت حق تعالی نوبت به بیان اسما و صفات او می‌رسد. در این قسمت اوصاف جمال و جلال خداوند هر دو خوانده می‌شوند. در همه این فرازاها، اصل کلی حاکم است که انسان به عنوان موجودی که خود را وابسته به حضرت دوست می‌یابد، می‌کوشد بیشتر با او سخن بگوید. از همنشینی با خداوند و حضور در محضر او مبنه‌ج می‌گردد. ملالت بر او عارض نمی‌شود. دنبال فرصت می‌گردد تا سفره دلش را باز کند؛ از خود بگوید؛ از محبوب بگوید؛ رازهایش را برملا سازد؛ نیازهایش را شماره کند. به تعبیر مولانا

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم
حرام دارم با مردمان سخن گفتن و چون حدیث تو آید، سخن دراز کنم
هزار گونه بلنگم به هر رهم که برند رهی که آن به سوی توست ترکناز کنم^{۳۷}

در کل دعا و از جمله این فراز، اصل یاد شده حکم فرماست. حضور دوست را غنیمت شمرده، اوصاف و اسمای حسنائش را به رخ می‌کشد و اعلام راز و اظهار نیاز می‌کند:

یا من خص نفسه بالسمو والرفعة، و أولیاءه بعزة يعتزون، یا من جعلت له الملوک نیر المذلة
على أعناقهم فهم من سطواته خائفون، تعلم خائنه الأعین و ما تخفی الصدور، و غیب ما تأتی به
الأزمان و الدهور، یا من لا یعلم کیف هو إلا هو، یا من لا یعلم ما یعلمه إلا هو، یا من کبس
الأرض على الماء و سد الهواء بالسماء، یا من له أکرم الأسماء، یا ذاالمعروف الذی لا ینقطع أبدا، یا
مقیض الרכب لیوسف فی البلد القفر، و مخرجه من الجب، و جاعله بعد العبودية ملکا یا راد یوسف
على یعقوب بعد أن ابیضت عیناه من الحزن فهو کظیم، یا کاشف الضر والبلاء عن آیوب، یا
ممسک ید إبراهیم عن ذبح ابنه بعد کبر سنه و فناء عمره، یا من استجاب لזکریا فوهب له یحیی و

^{۳۷}. جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس، غزل ۱۷۴۴.

لم يدعه فردا وحيدا، يا من أخرج يونس من بطن الحوت، يا من فلق البحر لبنى إسرائيل فأنجاهم و جعل فرعون و جنوده من المغرقين، يا من أرسل الرياح مبشرات بين یدی رحمته، يا من لم يعجل على من عصاه من خلقه، يا من استنقذ السحرة من بعد طول الجحود، و قد غدوا في نعمته يأكلون رزقه، و يعبدون غيره، و قد حادوه و نادوه، و كذبوا رسله، يا الله يا بدئ لا بدء لك دائما، يا دائما لا نفاذ لك، يا حي يا قيوم، يا محي الموتى يا من هو قائم على كل نفس بما كسبت.

تکيه بر توحيد در دعای عرفه

چنان‌که بندهای پیش ملاحظه شد، در دعای عرفه، اوصاف مختلفی به حضرت حق نسبت داده شده است. یعنی در مقام خداشناسی، شاکله نظام فکر دینی در این دعا به اختصار بیان شده است. از این میان، توحید را به صورت مستقل مورد توجه قرار داده‌ایم، زیرا توحید به عنوان شاکله تفکر اسلامی و به عنوان مرکز میدان معناساختی دیگر اوصاف و مفاهیم مورد توجه قرار دارد. در پرتو توحید، دیگر مسائل قابل توصیف و تبیین است. نکته مهم‌تر این‌که در بیان همه این اوصاف، بیشترین سعی و اهتمام در استفاده از تعالیم و حیانی صورت می‌پذیرد. چنان‌که ملاحظه شد، در بیان اوصاف مختلف، یک دور قصص قرآن و سرگذشت انبیای پیشین مرور می‌شود و در مقام بیان توحید، کلیدی‌ترین تعالیم موجود در این باب برجسته می‌گردد:

غير أني أشهد بجدى و جهدى، و مبالغ طاقتي و وسعى، و أقول مؤمنا موقنا: الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا فيكون موروثا، و لم يكن له شريك فى الملك فيضاده فيما ابتدع، و لا ولى من الدل فيرفده فيما صنع، سبحانه سبحانه سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا و تفطرتا. فسبحان الله الواحد الحق الأحد الصمد الذى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد.

ب. رابطه تبليغی / ارتباطی

گفته شد که این نوع ارتباط طرفینی است. از بالا به پایین دو حالت دارد. گاه شفاهی است که از آن به وحی تعبیر می‌شود گاه غیرشفاهی است که آن را تنزیل آیات می‌گویند. از پایین به بالا شکل نماز و اعمال و آداب به خود می‌گیرد. در اصطلاحات فنی کلامی — الهیاتی، از این رابطه بدین صورت تعبیر می‌شود که وقتی خداوند در تجربه بشری تجلی می‌یابد، انکشاف

الهی مورد نظر را «وحی» و پاسخ انسان به آن را «ایمان» می‌نامند.^{۳۸} این رابطه، جز در بستر ادیان ابراهیمی، در دیگر ادیان و مکاتب فلسفی موجود یافت نمی‌شود. فیلسوفان متدین وقتی خواسته‌اند چنین رابطه‌ای را با دستگاه مفهومی فلسفه متعارف تبیین کنند، به تمحلات فراوان دچار شده‌اند، زیرا دستگاه مفهومی موجود، ظرفیت بیان این نکات ظریف را فاقد است. این رابطه تنها در تعالیم دینی یافت می‌شود و تنها با استفاده از خود آموزه‌های دینی و دستگاه‌های مفهومی مستنبط از متون دینی قابل تبیین است.

در دعای عرفه بر این نوع ارتباط نیز تأکید شده است. طبیعی است پس از آفرینش، و تعبیه قوای شناختی و فطرت خدا ساخت، لازم است سازوکاری ترسیم شود که بتواند ضمن راهنمایی این قوا، فطرت را شکوفا سازد. به تعبیر حضرت علی علیه السلام
فبعث الیهم رسله و اتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه / خ اول).

امام حسین علیه السلام در همان فرازهای نخست دعای عرفه، بر این نوع ارتباط تأکید می‌کند.
... فطر أجناس البدائع، و أتنن بحکمتہ الصنائع، لا یخفی علیہ الطلائع، و لا تضیع عنده الودائع،
أتی بالکتاب الجامع، و بشرع الاسلام النور الساطع، در فراز دیگری نیز بر این امر انگشت نهاده شده است: صدق کتابک اللهم و نبأؤک، و بلغت أنبیاءؤک و رسلک ما أنزلت علیهم من وحیک، و شرعت لهم من دینک.

گاه با تکیه بر الوهیت و ربوبیت، بر همین مفاد تأکید شده است، زیرا ربوبیت بدین معناست که میان خداوند و انسان رابطه به گونه‌ای است که انسان نه تنها در اصل وجود، بلکه در تمام شئون وجودی وابسته به خداوند است. افزون بر ربوبیت تکوینی که تأمین نیازهای وجودی است، ربوبیت تشریعی، یعنی ارسال رسل، انزال کتب، تعیین وظایف و تکالیف و احکام و قوانین نیز برعهده خداوند است.^{۳۹}

^{۳۸}. جان‌هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ص ۱۷۲.

^{۳۹}. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، درس دهم.

یا عدتی فی کربتی، یا مونسی فی حفرتی، یا ولی نعمتی، یا إلهی و إله آبائی إبراهیم و إسماعیل و إسحاق و یعقوب و رب جبرئیل و میکائیل و إسرافیل، و رب محمد خاتم النبیین و آله المنتجبین، و منزل التوراة و الانجیل و الزبور و القرآن العظیم.

شاید راز این که این دو مفهوم برجسته شده و با این سنخ رابطه پیوند یافته است، این باشد که انزال شرایع و رابطه تبلیغی بیشتر به ربوبیت حق تعالی متکی است و عبادت و پرستش خداوند توسط انسان نیز به الوهیت بر می گردد و اگر کسی به توحید در الوهیت معتقد باشد سایر مراتب را پشت سر نهاده و به آن ها اعتقاد دارد.^{۴۰} ربوبیت خداوند نیز سرمنشأ انزال کتب و ارسال رسل شده است، چنان که الوهیت حق تعالی باعث تحقق جنبه دیگر این رابطه یعنی ارتباط از پایین به بالا شده است. امام علیه السلام از وجود چنین رابطه ای پرده بر می دارد و اظهار می دارد که امکان و وقوع این ارتباط نیز از ناحیه خود خداوند سبحان برای انسان فراهم آمده است. اوست که پس از آفرینش، راه شناخت را نیز به انسان آموخته و شیوه سخن گفتن باخودش و نزدیک شدن به خودش را بیان کرده است:

فَعَالِيتُ يَا رَحِيمُ يَا رَحْمَنُ، حَتَّى إِذَا اسْتَهْلَلْتُ نَاطِقًا بِالْكَلَامِ، أَتَمَمْتُ عَلَى سَوَابِغِ الْأَنْعَامِ، فَرَبِيتُنِي زَائِدًا فِي كُلِّ عَامٍ، حَتَّى إِذَا كَمَلْتُ فِطْرَتِي، وَ اعْتَدَلْتُ سَرِيرَتِي أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حِجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهِمْتُنِي مَعْرِفَتَكَ وَ رَوْعَتُنِي بِعَجَائِبِ فِطْرَتِكَ، وَ أَنْطَقْتُنِي لِمَا ذُرَأْتُ فِي سَمَائِكَ وَ أَرْضِكَ مِنْ بَدَائِعِ خَلْقِكَ وَ نَبَهْتُنِي لِذِكْرِكَ وَ شُكْرِكَ وَ وَاجِبَ طَاعَتِكَ وَ عِبَادَتِكَ، وَ فَهِمْتُنِي مَا جَاءَتْ بِهِ رِسْلُكَ وَ يَسْرَتِ لِي تَقَبُلَ مَرْضَاتِكَ، وَ مَنَنْتَ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ بِعَوْنِكَ وَ لَطْفِكَ.

افزون بر این، امام ضمن اشاره به این ارتباط، به سعه وجودی و کمال انسان نیز اشاره می کند. همه این ها در پرتو دعا، مناجات و نیایش ممکن الوصول است.

... وَ وَفَّقْتُنِي لِمَا يَزِلْفُنِي لَدَيْكَ، فَانْ دَعَوْتُكَ أَجِبْتُنِي، وَ إِنْ سَأَلْتُكَ أَعْطَيْتُنِي، وَ إِنْ أَطَعْتُكَ شُكِّرْتُنِي، وَ إِنْ شُكِرْتُكَ زِدْتُنِي، كُلُّ ذَلِكَ إِكْمَالًا لِأَنْعَمِكَ عَلَيَّ وَ إِحْسَانًا إِلَيَّ.

^{۴۰} مرتضی مطهری، م، آ، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۶، محمد تقی مصباح یزدی، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان

ابعاد و قلمرو درخواست‌های انسان از خدا

بیان شد که رابطه تبلیغی - ارتباطی انسان و خدا ابعاد مختلفی دارد و در یک سوی ارتباط، انسان عامل کارهاست. عبادت می‌کند؛ دعا می‌کند؛ در عبادت، انسان مؤمن احکامی را انجام می‌دهد که خداوند از او خواسته است. اما در بخش دعا — که سخن گفتن انسان با خداست - هرچند اصل توانایی این کار نیز از خود خداوند سبحان است، امام در این دعا به ابعاد متنوعی توجه کرده است. ما به بخشی از این ابعاد اشاره می‌کنیم، هرچند شاید به دلیل کم‌دانی، از بعضی از آن‌ها غافل شویم و یا در مواردی هم که اشاره می‌کنیم، حق مطلب ادا نشود.

ناتوانی از بیان شکر حق

وقتی انسان خویشتن را در برابر عظمت حق تعالی، ظرفیت خودش و نعمت‌هایی که خداوند بدو عطا کرده است می‌نگرد، به طور فطری نخستین واکنشی که انجام می‌دهد سپاسگزاری است. انسانی که درجه وجودی خود را در عالم هستی یافته و خداوند را نیز شناخته است، می‌داند که چیزی از خودش ندارد و هرچه دارد عاریتی است. پس بی‌اختیار خویشتن را از بیان شکر حق ناتوان می‌یابد. امام نخست به عظمت حق تعالی و بی‌کرانی و بی‌شماری نعمت‌های حق تعالی اعتراف می‌کند. آن‌گاه با تضرع اظهار می‌کند که اگر تمام اعضا و جوارح خویش را به خدمت بگیرد، از این که بخشی از این نعمت بی‌کران را پاسخ بگوید، ناتوان خواهد ماند. برای آن‌که این نعمت‌ها را مغفول نیز ننهاده باشد، بخشی از نعمت‌ها را نیز به صورت بسیار ظریف و حساب شده بر می‌شمارد. هر چند به عدم امکان احصای نعمت‌های الهی تفتن دارد که «و ان تعدو نعمت الله لا تحصوها»، ولی از باب صرف شمردن، برخی از آن‌ها را بیان می‌کند. در شمارش این نعمت‌ها نیز نگاه جامعی دارد. هم به نعمت‌های معنوی و مربوط به جان توجه می‌کند و هم به نعمت‌های مادی و مربوط به تن را. در یک نگاه جامع، ضمن برشمردن این نعمت‌ها — که در آن بخش قابل توجهی از اعضا و جوارح انسان نیز نام برده می‌شود — عجز انسان را از سپاسگزاری ابراز می‌کند.

اشهدک یا إلهی بحقیقة ایمانی و عقد عزمات یقینی و خالص صریح توحیدی، و باطن مکنون

ضمیری، و علائق مجاری نور بصری، و أساریر صفحه جبینی، و خرق مسارب نفسی، و خذاریف مارن عرنینی و مسارب صماخ سمعی، و ما ضمت و أطبقت علیه شفتای، و حرکات لفظ لسانی و مغرز حنک فمی و فکی، و منابت أضراسی، و بلوغ حبال بارع عنقی، و مساغ مطعمی و مشربی، و حمالة أم رأسی، و جمل حمائل حبل و تینی، و ما اشتمل علیه تامور صدري، و نیاط حجاب قلبی، و أفلاذ حواشی کبدی، و ما حوته شراسیف أضلاعی، و حقاق مفاصلی، و أطراف أناملی، و قبض عواملی، و دمی و شعری و بشری و عصبی و قصبی و عظامی و مخی و عروقی و جمیع جوارحی، و ما انتسج علی ذلک أيام رضاعی، و ما أقلت الأرض منی و نومی و یقظتی و سکونی و حرکتی و حرکات رکوعی و سجودی أن لو حاولت و اجتهدت مدى الأعصار و الأحقاب - لو عمرتها - أن أؤدي شكر واحدة من أنعمک ما استطعت ذلک إلا بمنک الموجب علی شکر آنفا جدیداً، و ثناء طارفا عتیداً. أجل و لو حرصت و العادون من أنامک أن نحصى مدى إنعامک سالفة و آنفة لما حصرناه عدداً، و لا أحصیناه أبداً، هیهات أنى ذلک و أنت المخبر عن نفسک فی کتابک الناطق، و النبأ الصادق «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»

درخواست برای شناخت درست و عمل بر اساس آن و غلبه بر موانع وصول به

فلاح و سعادت

انسان در مسیر زندگی، نیازمند شناخت راه درست و عمل بر اساس آن است. در دعای عرفه از خداوند خواسته می‌شود که خود، این راه به انسان نشان دهد و افزون بر آن به آدمی توفیق دهد که بتواند مطابق آن عمل کند. زیرا چه بسا انسان بتواند راه را بشناسد، ولی در مقام عمل، موانعی فراویش قرار گیرد یا انگیزه‌ای برای پیمودن آن نداشته باشد؛ موانع درونی او را زمین‌گیر کند یا موانع بیرونی اجازه ندهد که در مسیر تقرب به خداوند قدم نهد. بدین‌رو، طی این راه نیز با توفیق الهی امکان‌پذیر است. انسان باید متوجه باشد که مرکز اراده و حرکت در وجود آدمی، قلب اوست. این مرکز باید سمت و سوی درستی بیابد؛ از موانع درونی رها شده و بر موانع بیرونی نیز فایق آید.

اللهم اجعلنی أخشاک کأنی أراک، و أسعدنی بتقواک، و لا تشقنی بمعصیتک، و خری فی

قضائک، و بارک لی فی قدرک حتی لا احب تعجیل ما آخرت، و لا تأخیر ما عجلت. اللهم اجعل غنای فی نفسی، و الیقین فی قلبی، و الاخلاص فی عملی، و النور فی بصری، و البصیرة فی دینی، در فراز دیگر، مواعی که در مسیر کمال است، یکی یکی شمرده می شود. آن گاه از خداوند خواسته می شود که این مواع را از پیش پایش بردارد و او را توفیق دهد که بتواند با فایق آمدن بر آن ها به بارگاه ربوبی نزدیک شود. از خداوند می طلبد که از شر ظالمان در امان باشد. این گونه دعا از ناحیه کسی که در عرصه عمل در مبارزه با ظلم و بی عدالتی و انحراف عقیدتی و اخلاقی سنگ تمام گذاشته است، برای اهل فکر بسیار تأمل برانگیز است.

و متعنی بجوارحی، و اجعل سمعی و بصری الوارثین منی و انصرنی علی من ظلمنی، و ارزقنی مأربی و ثاری و أقر بذلک عینی، اللهم اکشف کربتی و استر عورتی، و اغفر لی خطیئتی، و اخسأ شیطانی، و فک رهانی و اجعل لی یا إلهی الدرجة العلیا فی الآخرة و الاولی و أعنی علی بوائق الدهر، و صروف الأيام و اللیالی، و نجنی من أهوال الدنيا و کربات الآخرة و اکفنی شر ما یعمل الظالمون فی الأرض، اللهم ما أخاف فاکفنی.

جالب این فرازهای دعاست که امام از خدا می خواهد که هم همراه او در سفر باشد و او را حفظ کند و هم در نبود او، نگاهبان خانواده، مال و فرزندانش نیز باشد. و ما أخطر فقتی، و فی نفسی و دینی فاحرسنی، و فی سفری فاحفظنی، و فی أهلی و مالی و ولدی فاخلقنی،

انسان وقتی در چشم مردم بزرگ جلوه می کند، اگر نزد خودش نیز بزرگ جلوه کند، قطعاً طغیان خواهد کرد. امام به ما می آموزد که از خداوند بخواهیم میان عزت در میان مردم و ذلت نزد خودمان تعادل برقرار شود. اگر نزد مردم عزیز و عظیم شدیم به موازات آن نزد خودمان خوار شویم تا این طغیان پیش نیاید. هر چه به ما می دهد آن را برایمان مبارک گرداند.

و فیما رزقنتی فبارک لی، و فی نفسی فذللتنی، و فی أعین الناس فعظمتنی، و من شر الجن و الانس فسلمنی، و بذنوبی فلا تفضحنی، و بسریرتی فلا تخزنی، و بعملی فلا تبتلنی، و نعمک فلا تسلبنی و إلی غیرک فلا تکلنی

هرچند رابطه تبلیغی و ارتباطی، با رابطه عبد و رب میان انسان و خدا، دو رابطه جدا و مستقل است ولی ربط و پیوند وثیق و ژرفی میان دو طرف برقرار است. از همین جهت، ممکن است بخشی از مباحث تداخل نیز داشته باشد. برای جلوگیری از تکرار و تداخل، می‌کوشیم که هر یک از مباحث را تحت عنوانی بگنجانیم که بیشترین سنخیت را با آن دارد. در بخش رابطه تبلیغی / ارتباطی، در بعد ارتباط از پایین به بالا، عنصر اصلی را عبادت و نیایش و اظهار استکانت و تضرع تشکیل می‌دهد. ولی همین رابطه، ذیل بحث از رابطه عبد و رب بیشتر معنا می‌یابد. تجلی رابطه عبد و رب در اظهار تذلل، خضوع و در یک کلام اظهار عجز و ضعف انسان و اعتراف به قدرت، سلطه، هیبت و هیمنه خداوندی شکل می‌گیرد.

ج. رابطه عبد و رب میان انسان و خدا

در بیان رابطه عبد و رب گفته شد که رب، متضمن همه تصوره‌های وابسته به جلال، سلطه، قدرت و دیگر مفاهیم همگن است و در مقابل، عبد متضمن دسته‌ای از تصوراتی است که همه، نماینده خضوع، فروتنی، و فرمانبری مطلق و مانند آن نسبت به خداوند سبحان است. انسان در دعای عرفه اعتراف می‌کند که همه چیز، از جمله توفیق و خذلان، فایق آمدن بر مشکلات و موانع درونی و بیرونی که در ذیل رابطه تبلیغی و ارتباطی بیان شد همه در دست خداوند است.

۱. بیان نداری در تمام ابعاد

عصاره رابطه عبودیت و ربوبیت در این نکته است که انسان از خود هیچ ندارد و هرچه هست، از خداوند است. امام در فرازی از دعا به صراحت تمام به این نقطه اساسی اشاره می‌کند:

إلهی أنا الفقیر فی غنای، فکیف لا أكون فقیرا فی فقری، إلهی أنا الجاهل فی علمی فکیف لا أكون جهولا فی جهلی،

در راستای همین نداری و فقر محض بودن در تمام ابعاد، امام بیان می‌دارد که عبد، با هرچه به درگاه حق بازگردد از خودش نیست، بلکه همه ابزارها و امکانات از خود خداست. وقتی

چنین است برای او چیزی باقی نمی ماند که آن را به خود نسبت دهد. علی رغم همین ویژگی انسان رفتارهای نادرست از خود بروز می دهد، اما خداوند باز هم به رویش نمی آورد. می پوشاند و به رخ نمی کشد؛ از بارگاه خویش نمی راند. انسان نیز وقتی رأفت و رحمت بی کران خداوندی را می بیند، عذر تقصیر به درگاهش می برد. اعتراف می کند که اگر خداوند او را به عذاب گرفتار کند، تاوان گناه خود آدمی است و اگر ببخشد از باب کرم و جود خداوندی است. انسان بهترین راه برای رهایی از هلاک را اعتراف به کارهای ناشایست و عظمت و مهابت و جلالت خداوند سبحان می بیند:

فبأی شیء أستقبلک یا مولای، أسمعنی أم ببصری أم بلسانی أم برجلی؟ ألیس کلها نعمک عندی، و بکلها عصیتک یا مولای، فلک الحجة و السبیل علی، یا من سترنی من الالباء و الامهات أن یزجرونی، و من العشائر و الاخوان أن یعیرونی، و من السلاطین أن یعاقبونی ولو اطلعوا یا مولای علی ما اطلعت علیه منی، إذا ما أنظرونی و لرفضونی و قطعونی، فها أنا ذا بین یدیک یا سیدی، خاضعا ذلیلا حقیرا لا ذو براءة فأعتذر، و لا قوة فأنتصر، و لا حجة لی فأحتج بها، ولا قائل لم أجترح و لم أعمل سوءا، و ما عسی الجحود لو جحدت یا مولای فینفعنی، و کیف و أنى ذلک و جوارحی کلها شاهدة علی بما قد علمت یقینا غیر ذی شک أنك سائلی عن عظام الامور، و أنك الحکیم العدل الذی لا یجور و عدلک مهلکی، و من کل عدلک مهربی، فان تعذبنی فبذنوبی یا مولای بعد حجتک علی، و إن تعف عنی فبحلمک و جودک و کرمک . لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من الظالمین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من المستغفرین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من الموحدین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من الوجلین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من الراغبین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من السائلین، لا إله إلا أنت سبحانک إنی كنت من المهملین المسبحین، لا إله إلا أنت ربی و رب آبائی الأولین. اللهم هذا ثنائى علیک ممجدا، و إخلاصی موحدا، و إقرارى بآلائک معدا و إن كنت مقرا أنى لا أحصیها لکثرتها و سبوغها و تظاهرها و تقادمها إلى حادث ما لم تزل تنغمدنی به معها مذ خلقتنی و برأتنی، من أول العمر، من الإغناء بعد الفقر و كشف الضر، و تسبیب اليسر، و دفع العسر، و تفریج

الکرب، و العافیة فی البدن و السلامة فی الدین، ولو رفدنی علی قدر ذکر نعمک علی جمیع العالمین من الأولین والآخرین، لما قدرت و لا هم علی ذلک، تقدست و تعالیت من رب عظیم کریم رحیم لا تحصی آلاؤک، و لا یبلغ ثناؤک، و لا تکافی نعمائوک.

در فلسفه اسلامی، به طور کلی یکی از مصادیق بارز و غیرقابل تردید علم حضوری انسان، علم حضوری به وجود خویشتن است. او به خود علم حضوری دارد، خود را بی واسطه درک می کند و این علم، عین وجود انسان است؛^{۴۱} به همین دلیل، شدت و ضعف و کمال و نقصان علم حضوری هرکس به خودش، تابع شدت و ضعف یا کمال و نقص وجود اوست. انسان هایی که به درجات بالاتر وجودی راه نیافته و سعه وجودی پیدا نکرده اند، نسبت به بسیاری از توانایی های خویش بی اطلاع اند. به همین دلیل اغلب برای اثبات مسائل و حتی وجود استعداد های درونی خویش، به علم حصولی تمسک می کنند و در نتیجه به استدلال های آفاقی نیازمندند. به موازات کمال وجودی انسان و سعه وجودی او، خود و نیروهای تعبیه شده در خود را با علم حضوری روشن تر درک می کنند و درکی دقیق تر از خویشتن می یابند. یکی از اموری که در این میان از زاویه ادراک متفاوت می شود، درک رابطه وجودی انسان با خداوند است.

در حکمت متعالیه مبرهن شده است که همه ممکنات و از جمله انسان وجود رابط و بلکه عین ربط به وجود خداوند متعال است. انسان در هیچ یک از کمالات، از خود استقلالی ندارد؛^{۴۲} همه چیزش از خداوند سرچشمه می گیرد. به هر میزان که انسان علم حضوری قوی تری داشته باشد، نیازمندی اش را بیشتر احساس می کند. امام حماسه و عرفان، از جمله کسانی است که در اوج چنین ادراکی قرار دارد. او خود را هیچ می یابد؛ همه چیز را از خدا می بیند و می داند. بر چنین نگرشی در بیانات دیگر امامان نیز تأکید شده است. امام سجاد علیه السلام نیز می فرماید

^{۴۱}. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ج ۲، ص ۳۹۰ و ۳۹۲ با استفاده از کتابخانه حکمت اسلامی، شرح المصطلحات الفلسفیه، ص ۲۴۱.

^{۴۲}. صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۲، ص ۳۶-۳۷.

«یا غنی الاغنیاء ها، نحن عبادک بین یدیک، و انا افقرالفقراء الیک.»^{۴۳}

۲. طلب رحمت و مغفرت حق تعالی

در منطق دعای عرفه، انسان روزنی بر روشنائی را در جلب رضای خداوند سبحان می‌جوید. می‌کوشد خداوند را به اسمای حسنا و اوصاف علیایش سوگند دهد؛ از آبرو و جایگاه اولیایش نزد او سخن بگوید؛ همه را به کار گیرد تا رحمت بی‌کران حق تعالی شامل حالش شود.

اللهم فلا تحلل بی غضبک، فان لم تکن غضبت علی فلا أبالی سواک غیر أن عافیتک أوسع لی، فأسئلك بنور وجهک الذی أشرقت له الأرض و السموات و انکشفت به الظلمات، و صلح علیه أمر الأولین و الاخرین، أن لا تمیتنی علی غضبک و لا تنزل بی سخطک، لک العتبی حتی ترضی قبل ذلک لا إله إلا أنت، رب البلد الحرام، و المشعر الحرام، و البيت العتیق، الذی أحللت له البركة، و جعلته للناس أمنة، یا من عفی عن العظیم من الذنوب بحلمه، یا من أسبغ النعمة بفضله، یا من أعطی الجزیل بکرمه،

انسان با کارهایی که می‌کند، اگر خویشتن را جمع نکند، زمین با تمام وسعت خود بر او تنگ خواهد شد. اما در منطق دعای عرفه انسان حق ندارد از رحمت خداوندی ناامید شود. او باید خود را از این تنهایی نجات بخشد؛ از موانع بگذرد؛ بر مشکلات فایق آید. در همه این کارها کهف حصین و مأمن امن خویش را درگاه خداوند می‌یابد؛ به او پناه می‌برد و از او در انجام امور مدد می‌جوید:

أنت کهفی حین تعینی المذاهب فی سعتها، و تضیق علی الأرض برحبها، و لو لا رحمتک لکنت من المفضوحین، و أنت مؤبدی بالنصر علی الأعداء، و لولا نصرک لی لکنت من المغلوبین.

د. رابطه اخلاقی انسان و خدا

در رابطه اخلاقی خدا و انسان گفته شد که این رابطه مبتنی بر تقابل دو سیمای مختلف در

^{۴۳}. صحیفه سجادیه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ص ۶۲، فرازی از دعای دهم.

خدا و انسان است: خدای خیر مطلق، جود، لطف و... و خدای غضب و عدالت سختگیرانه و... در انسان نیز تقابل میان سپاسگزاری و تقوی از سوی دیگر است. یکی از تمایزهای اساسی، خداشناسی دینی با انواع خداشناسی دیگر است. یکی از ابعاد رابطه عبودیت و ربوبیت، در جنبه ربوبی، جود مطلق و خیر تام بودن خداوند سبحان است. امام در دعای عرفه، انسان، هر دو سیمای متقابل انسان و خدا را به نیکی به تصویر می‌کشد. هم بیان می‌کند که انسان ظلوم جهول است و کارهای ناپسندی انجام می‌دهد و هم به کارهای بد خود اعتراف می‌کند و در ضمن این اعتراف از خداوند سپاسگزاری می‌کند و همین امر او را به تقوا نزدیک می‌سازد. انسان ضمن ترسیم این دو سیمای متقابل از خود، به دو سیمای متقابل حق تعالی نیز توجه می‌کند. نخست سیمایی که در آن لطف، جود و خیر مطلق بودن خداوند وجود دارد و در یک کلام تمام اوصاف حاکمی از رحمانیت حق اظهار می‌شود. آن‌گاه به سیمای دیگری که در آن عدالت حق تعالی و دیگر اوصاف مانند آن بیان می‌شود. انسان در نهایت در یک غنچ و دلال با محبوب خود، از او می‌خواهد رفتارش را بر اساس رحمت و خیر و جود تنظیم کند.

یا من قل له شکری فلم یحرمنی، و عظمت خطیئتی فلم یفرضنی، و رآنی علی المعاصی فلم یخذلنی، یا من حفظنی فی صغری، یا من رزقنی فی کبری، یا من آیاده عندی لا تحصی، یا من نعمه عندی لا تجازی یا من عارضنی بالخیر و الاحسان، و عارضته بالاساءة و العصیان، یا من هدانی بالایمان قبل أن أعرف شکر الامتنان، یا من دعوته مریضا فشفانی، و عریانا فکسانی، و جائعا فأطعمني، و عطشانا فأروانی، و ذلیلا فأعزنی، و جاهلا فعرفنی و وحیدا فکثرنی، و غائبا فردنی، و مقلا فأغنانی، و منتصرا فنصرنی، و غنیا فلم یسلبنی، و أمسکت عن جمیع ذلک فابتدأنی. فلک الحمد یا من أقال عثرتی، و نفس کربتی، و أجاب دعوتی، و ستر عورتی و ذنوبی، و بلغنی طلبتی، و نصرنی علی عدوی، و إن أعد نعمک و مننک و کرائم مننک لا احصیها یا مولای.

۱. خداوند سرچشمه همه خوبی‌ها و انسان عامل همه بدی‌ها

اوج دعا در بیان رابطه اخلاقی میان انسان و خدا زمانی است که انسان به تمام اوصاف بیانگر سیمای خیر خداوند و بدی‌های خود اشاره می‌کند. گاه خطاب به خداوند بیان شده

است که تو اصل طریق وصول به خودت را برایم فراهم ساختی و موانع را یکی یکی از سر راهم برداشتی:

ثم إذ خلقتني من حر الثرى لم ترض لى يا إلهى نعمة دون اخرى، و رزقتني من أنواع المعاش و صنوف الرياش بمنك العظيم على، و إحسانك القديم إلى حتى إذا أتممت على جميع النعم، و صرفت عنى كل النقم، لم يمنعك جهلى و جرأتى عليك أن دلتتنى على ما يقر بنى إليك،

گاه پا از این مرحله فراتر نهاده شده، نعمت‌های حق و دستگیری‌های او و ناسپاسی انسان همه بیان می‌شود. این فراز دعا اوج رابطه نزدیک و «من — تو»یی انسان و خدا را به تصویر می‌کشد، رابطه‌ای که فقط در ادیان توحیدی دارای خدای متشخص و دارای اوصاف انسان‌وار وجود دارد. در این رابطه خدا در تمام لایه‌های وجود انسانی حضور دارد و انسان نیز این حضور را احساس می‌کند:

أنت الذى أنعمت، أنت الذى أحسنت، أنت الذى أجملت، أنت الذى أفضلت أنت الذى مننت، أنت الذى أكملت، أنت الذى رزقت، أنت الذى أعطيت، أنت الذى أغيت، أنت الذى أقنيت، أنت الذى آويت، أنت الذى كفيت، أنت الذى هديت، أنت الذى عصمت، أنت الذى سترت، أنت الذى غفرت، أنت الذى أقلت أنت الذى مكنت، أنت الذى أعززت، أنت الذى أعنت، أنت الذى عضدت، أنت الذى أيدت، أنت الذى نصرت، أنت الذى شفيت، أنت الذى عافيت، أنت الذى أكرمت، تباركت ربى وتعاليت.

با بیان این اوصاف و افعال، انسان سر به سجده می‌نهد، شکر خدای می‌گوید: «فلک الحمد دائماً، و لك الشکر واصباً»؛ بلافاصله به بدی‌های خودش اشاره می‌کند. درست به همان میزان که خداوند تفضل و احسان کرده، انسان بد کرده است. اعتراف می‌کند که راهی برایش باقی نمانده است. اگر خداوند با سیمای عدالت سختگیرانه‌اش جلوه کند، انسان به آخر خط خواهد رسید. ولی روزن امید باز است. سیمای جود و خیر بودن حق را به رخ می‌کشد و از او طلب غفران می‌کند:

أنا يا إلهى المعترف بذنوبى فاغفرها لى، أنا الذى أخطأت، أنا الذى أغفلت، أنا الذى جهلت، أنا

الذی هممت، أنا الذی سهوت، أنا الذی اعتمدت، أنا الذی تعمدت، أنا الذی وعدت، أنا الذی أخلفت، أنا الذی نكثت، أنا الذی أقررت، إلهی أعترف بنعمتك عندی، و أبوء بذنوبی فاغفر لی یا من لا تضره ذنوب عباده، و هو الغنی عن طاعتهم، و الموفق من عمل منهم صالحا بمعونته و رحمته، فلك الحمد إلهی أمرتنی فعصیتك، و نهیتنی فارتکبت نهیک، فأصبحت لا ذابراً فأتعذر، و لا ذا قوة فأتنتصر.

برای جلب نظر او، اوصاف الهی را یادآوری می‌کند و با اصرار و الحاح مغفرت می‌طلبد. ابعاد مختلف رحمت و عطوفت حق تعالی را شماره می‌کند و به نوعی به غنج و دلال می‌پردازد: اللهم إنک تجیب دعوة المضطر إذا دعاک، و تكشف السوء، و تغث المکروب، و تشفی السقیم، و تغنی الفقیر، و تجبر الکسیر، و ترحم الصغیر، و تعین الکبیر، و لیس دونک ظهیر، و لا فوقک قدیر، و أنت العلی الکبیر، یا مطلق المکیل الأسیر، یا رازق الطفل الصغیر یا عصمة الخائف المستجير، یا من لا شریک له و لا وزیر، صل علی محمد و آل محمد، و أعطنی فی هذه العشیة أفضل ما أعطیت، و أنلت أحدا من عبادک من نعمة تولیها و آلاء تجدها و بلیة تصرفها و کرمة تكشفها و دعوة تسمعها، و حسنة تتقبلها و سیئة تغفرها إنک لطیف خبیر و علی کل شی قدیر. اللهم إنک أقرب من دعی، و أسرع من أجاب، و أکرم من عفی، و أوسع من أعطی، و أسمع من سئل، یا رحمان الدنیا والاخرة، و رحیمهما لیس کمثلک مسؤل، و لا سواک مأمول، دعوتک فأجبتنی، و سألتک فأعطیتنی، و رغبت إلیک فرحمتنی، و وثقت بک فنجیتنی، و فزعت إلیک فکفیتنی.

۲. غنج و دلال با خدا

تا کنون مکرر یاد آور شده‌ایم که رابطه انسان و خدا در تعالیم دینی، با رابطه انسان و خدا در تفکر بشری تمایز بنیادی دارد. در تفکر بشری رابطه انسان و خدا با رابطه خدا و یک صخره تفاوت چندانی ندارد. نه رابطه عبودیت و ربوبیت میان انسان و خدا مطرح است و نه رابطه اخلاقی و تبلیغی. در میان این رابطه اخلاقی انسان و خدا اوج این تمایز را نشان می‌دهد. انسان با شناختی که از خداوند و اوصاف و اسمایش دارد، او را به همین اسما می‌خواند و با او احتیاج می‌کند. به تعبیر ظریف برخی از اهل معنا، با تصریح و تلویح می‌گوید: الهی! نان دادی

رایگان، جان دادی رایگان، ببخش رایگان، تو خدایی نه بازرگان. امام در دعای عرفه شرح حال خویش را بیان می‌کند؛ در این بیان شرح حال، انسان می‌داند که خداوند از همه چیز اطلاع دارد، ولی می‌خواهد از فرصت گفتگوی بیشتر با خداوند بهره بگیرد، و در ثانی به افراد کم‌دان پیام‌رزد که چگونه از خداوند بخواهند و با او سخن بگویند:

إلهی منی ما یلیق بلومی، و منک ما یلیق بکرمک، إلهی وصفت نفسک بالطف و الرأفة لی قبل وجود ضعفی أفتمنعنی منهما بعد وجود ضعفی، إلهی إن ظهرت المحاسن منی فبفضلک، و لك المنة علی، و إن ظهرت المساوی منی فبعدلک، و لك الحجة علی، إلهی کیف تکلنی و قد توکلت لی، و کیف اضمأ و أنت الناصر لی، أم کیف أخیب و أنت الحفی بی، ها أنا أتوسل إلیک بفقری إلیک، و کیف أتوسل إلیک بما هو محال أن یصل إلیک أم کیف أشکو إلیک حالی و هو لا یخفی علیک، أم کیف أترجم بمقالی و هو منک برز إلیک أم کیف تخبب آمالی و هی قد وفدت إلیک، أم کیف لا تحسن أحوالی و بک قامت. إلهی ما أطفک بی مع عظیم جهلی، و ما أرحمک بی مع قبیح فعلی، إلهی ما أقربک منی و أبعدنی عنک، و ما أرفک بی فما الذی یحجبنی عنک،

در راستای همین غنج و دلال انسان اعتراف می‌کند که اگر کار خوب هم انجام دهد معلوم نیست که خوب باشد، چه رسد به آنچه که از اول معلوم است بد است. آنچه خوب می‌دانیمش شاید به دلیل آلوده شدن به سمعه و ریا و مانند آن به ضد خود بدل شود و مصداق «خواجه پندارد که خدمت می‌کند / بی‌خبر از معصیت جان می‌کند» قرار گیرد. به همین دلیل انسان آگاه خود به ضعف خویش اعتراف می‌کند و به عنایات خود خداوند تمسک می‌کند.

إلهی کلما أخرسنی لومی أنطقنی کرمک، و کلما آیستنی أوصافی أطمعنی مننک، إلهی من کانت محاسنه مساوی فکیف لا تكون مساویه مساوی و من کانت حقایقه دعاوی فکیف لا تكون دعاویه دعاوی، إلهی حکمک النافذ و مشیتک القاهرة لم یتراک لذی مقال مقالا، و لا لذی حال حالا، إلهی کم من طاعة بنیتها، و حالة شیدتها، هدم اعتمادی علیها عدلک، بل أقالنی منها فضلک، إلهی إنک تعلم أنى و إن لم تدم الطاعة منی فعلا جزما فقد دامت محبة و عزما، إلهی کیف أعزم و أنت القاهر و کیف لا أعزم و أنت الامر،

۳. حالت خوف و رجای انسان نسبت به خدا

در راستای همین غنج و دلال، امیدواری انسان به خدا قابل تفسیر است. انسان از امیدواری خودش سخن می‌گوید. پایان رابطه اخلاقی، امیدواری انسان به خداست. سیمای رحمت حق را غالب می‌بیند؛ سپاس حق می‌گوید و تنها پناهگاه خویش را او می‌داند. ولی طبیعی است، امید صرف نیز ممکن است انسان را به طغیان بکشانند. به همین دلیل، انسان باید در حالت میان خوف و رجا به سر برد. این همان چیزی است که در دعای عرفه به منصف ظهور رسیده است؛ هم با معصیت رشته امید را نمی‌گسلد و هم با اطاعت، مغرور نمی‌شود. به ویژه با توجه به فرازهایی که تصریح می‌کرد، کسی که حقایق او دعاوی است، چگونه دعاوی اش دعاوی نباشد. یا این که کسی که نیکویی‌هایش بدی است، چگونه بدی‌هایش بدی نباشد. در چنین منطقی جایی برای غرور و امیدواری بی‌ضابطه نیست؛ چنان که با هر معصیتی یأس و ناامیدی نیز بی‌معناست، بلکه باید امیدواری ضابطه‌مند داشت. انسانی که امید تام دارد و هیچ خوفی او را احاطه نکرده است، به همان میزان سیر قهقرایی در پیش می‌گیرد که انسان ناامید بی‌تحرك می‌شود. آنچه به انسان حرکت به سمت کمال را الزام می‌کند، بودن میان خوف و رجاست:

إلهی إن رجائی لا ینقطع عنک، و إن عصیتک، کما أن خوفی لا یزایلنی و إن أظعتک فقد دفعتنی العوالم إلیک و قد أوقعتنی علمی بکرمک علیک، إلهی کیف أخیب و أنت أملی، أم کیف اهان و علیک متکلی، إلهی کیف أستعز و فی الذلة أکرزتنی أم کیف لا أستعز و إلیک نسبتنی، إلهی کیف لا أفتقر وأنت الذی فی الفقراء أقمتنی أم کیف أفتقر و أنت الذی بجدوک أغیتنی، و أنت الذی لا إله غیرک.

خاتمه و نتیجه‌گیری

چنانچه ملاحظه شد، رابطه تصویر شده در دعای عرفه میان انسان و خدا دقیقاً همان رابطه‌ای است که در تعالیم و حیانی میان خدا و انسان تصویر شده است. خداوند خالق انسان است. انسانی که باطنش صیقل یافته باشد، وجود و حضور خداوند را در درون خویش می‌یابد؛ نسبت به نعمت‌های خداوند ابراز سپاس و از کارهای خویش ابراز ندامت می‌کند. صدر تا ذیل دعا در چند نکته عمده خلاصه می‌شود. در درجه نخست سخن از خدا به میان می‌آید؛ هم راجع به شناخت خدا، هم به نسبت به شیوه سخن گفتن از خدا و هم درباره خدا سخن گفته می‌شود. از این طرف به لایه‌های مختلف وجود انسانی اشاره می‌کند. نداری و بیچارگی انسان و تضرع و تذلل او نسبت به خدا به طور کامل تصویر می‌شود. مفاد دعا به گونه‌ای است که انحای متصور ارتباط میان خدا و انسان را به طور کامل پوشش می‌دهد. رابطه وجودشناختی تبیین می‌شود. در اثبات وجود خدا نیازی به براهین آفاقی وجود ندارد. از طریق خودش، خودش را قابل شناختن و بلکه بالاتر از همه، او را شاهد همه چیز معرفی می‌کند. در رابطه تبلیغی — ارتباطی نیز، هم از رابطه بالا به پایین و سخن گفتن خدا با انسان در قالب وحی پرده برداشته می‌شود و هم از رابطه پایین به بالا (یعنی دعا و عبادت) سخن به میان می‌آید. رابطه عبودیت و ربوبیت و رابطه اخلاقی انسان و خدا در این دعا به اوج می‌رسد. اوصافی که برای خدا برشمرده شده، اوصافی است که اغلب صفات موجود در تعالیم دینی را پوشش می‌دهد. از آن طرف، آنچه نسبت به خصلت‌ها و ویژگی‌های انسان وجود دارد، نکات ارزشمندی است که کمتر به این صورت در یک جا جمع شده است. افراد آشنا با دستگاه‌های مفهومی مرتبط با انسان‌شناسی، اگر بخواهند با این تعالیم از دریچه انسان‌شناسی تأمل کنند، به نکات بسیار ارزشمندی خواهند رسید. آنچه با استفاده از دستگاه‌های مفهومی متداول در مباحث عقلی قابل دستیابی است، نیز در صورت تأمل بیشتر نکات ارزشمندتری نصیب می‌گرداند. طبیعی است افرادی که از هر دو دستگاه مفهومی یاد شده بهره‌مند باشند و با دقت و تأمل بیشتر به تبیین و تحلیل مباحث بپردازند، زوایای بیشتری را باز خواهند کرد.

کسی که با نظریات کلامی موجود در آن دوره آشناست، اگر بخواهد محتوای دعای عرفه را بازسازی و بازخوانی کند، به این نتیجه می‌رسد که دعای عرفه می‌کوشد خط فکری کلامی مبتنی بر سنت پیامبر و قرآن را در مقابل اندیشه‌های موجود نشان دهد. از باب نمونه، چگونگی بحث توصیف خدا، اخلاص در توحید، چگونگی خواندن خدا، حد مجاز خواندن خدا، نحوه اطلاق صفات بر خداوند و مانند آن همه در دعای عرفه هست. در چنین نگاهی، این تصور به انسان دست می‌دهد که دعای عرفه، دعا نیست، بلکه یک متن کلامی است که در آن مسائل بنیادی اعتقادات در مورد خدا، نبوت و معاد، در قالب دعا و با استفاده از لطافت قالب دعایی بیان شده است.

ما به دلیل ضرورت اختصار، وارد بحث معاد در دعای عرفه نشدیم، ولی در فرازهای متعدد از آن سخن به میان آمده است. بحث از نبوت را نیز تنها در حد بیان رابطه تبلیغی ارتباطی بیان کردیم. اگر کسی بخواهد با این زاویه دید به دعای عرفه نگریسته و آنرا بازسازی کند، به نتیجه پیش گفته خواهد رسید.

کاری که امام حسین علیه السلام آغاز کرده بود، پس از واقعه عاشورا و در شرایط دشوار و رعب‌آلود پس از آن ادامه یافت. از باب نمونه، امام سجاد علیه السلام ملاحظه کرد که در عصر تقیه و در فضای خلأ معنوی آن روز، القای معارف در قالب دعا بهترین شیوه برای تبیین معارف و رهایی از بن‌بست‌های موجود است. نگاهی به صحیفه سجاده و مانند آن به خوبی این نکته را روشن می‌سازد. از دعا با مضامین خداشناسی تا دعاهایی در مورد مرزبانان، همسایگان و مانند آن همگی حکایت از همین راهبرد اساسی دارد. رساله الحقوق و مانند آن نیز بیان‌گر این نکته است که حضرت می‌خواهد از این طریق، خط فکری اسلام اصیل پی گرفته شود و در برابر نگاه‌های جبری و قدری، تفکر برخاسته از قرآن و سنت نبوی امتداد یابد. متکلم و حکیم معاصر مسلمان ملزم است برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان معاصر، به تبیین نظام‌مند و قابل فهم از تعالیم دینی همت گمارد و بهره‌گیری از متون ادعیه، می‌تواند به عنوان راه میان‌بری در تبیین و ترویج و اشاعه تفکر اسلامی مطرح باشد. سامان یافتن این سنخ

مباحث، نیازمند همت، نیاز سنجی، مخاطب شناسی، زمان شناسی و زمینه شناسی است. امیدواریم بتوان با استفاده از منطق بین الاذهانی و فرافرهنگی، تعالیم دینی را القا کرده و بخشی از معارف و تعالیم دینی را از بدین شیوه احیا، بازسازی، بازخوانی و تنسيق کرد. والسلام.

منابع:

قرآن کریم

ابن طاووس، رضی‌الدین علی، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ قمری.*

انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹، ط ۱.*
پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

توشی‌هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۷.

جعفری، محمد تقی، نیایش حسین علیه السلام در صحرای عرفات، بی‌جا، انتشارات ولی عصر، ۱۳۶۱.

جواد آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء، ۱۳۷۴.
جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس.
حنفی، حسن من النص الی الواقع، محاولة لاعادة بناء علم اصول الفقه، بیروت، دارالمدار الاسلامی.

خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء، ط ۴، ۱۳۹۵ قمری.*
الشیرازی، صدر الدین، محمد بن ابراهیم: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه.
بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط ۵، ۱۴۱۹.

صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم، طه ۱۳۸۲.
صدوق، التوحید، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین. ۱۳۸۷ قمری*
طوسی، نصیر الدین: شرح الاشارات و التنبیها، قم نشر البلاغه، ط ۱، ۱۳۷۵.
عبده، محمد، (گردآورنده) نهج البلاغه، بیروت، دارالمعرفه.*

عشاقی اصفهانی، حسین، دویست و شانزده برهان به روش صدیقین بر اثبات هستی

خداوند، قم، مؤلف، ۱۳۸۷.

عبودیت، عبدالرسول، اثبات خدا به روش اصل موضوعی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.

فروغی بسطامی، دیوان، عبدالرحمن سیف آزاد.

کلینی، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۸۸ قمری *

مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۳، ج ۹۵.

مطهری، مرتضی، م. آ، (ج ۲)، تهران، صدرا.

مصباح یزدی، محمد تقی، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، قم، مؤسسه امام

خمینی، ۱۳۷۸.

مفید، محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق حسین درگاهی، بیروت،

دارالمفید، ۱۴۱۴.

صحیفه سجادیه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، *

مناجات خواجه عبدالله انصاری.

هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.

یادآوری

در منابعی که با * مشخص شده اند، از نرم افزار معجم فقهی نسخه ۳ و معجم عقایدی

نسخه ۱ و کتابخانه حکمت اسلامی استفاده شده است.

رابطه ابعاد مثبت و منفی کمال‌گرایی با اهمال‌کاری تحصیلی

اسدالله نوروزی^۱

چکیده

اهمال‌کاری تحصیلی یکی از شایع‌ترین مشکلات در سطوح مختلف تحصیلی است و می‌تواند همبسته‌های متفاوتی داشته باشد. بر این اساس، در پژوهش حاضر از میان همبسته‌های زیادی که اهمال‌کاری تحصیلی دارد رابطه متغیر کمال‌گرایی با اهمال‌کاری تحصیلی مورد سنجش قرار گرفت. شرکت‌کنندگان پژوهش حاضر، ۲۴۲ دانشجوی دختر و پسر رشته‌های مختلف تحصیلی در مقطع لیسانس بودند. مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی، فرم دانش‌آموز (سولومون و راتبلوم (Apss)، مقیاس چندبعدی کمال‌گرایی فراست (FMPS) مورد استفاده قرار گرفت. برای تعیین میزان ارتباط ابعاد دوگانه کمال‌گرایی با اهمال‌کاری تحصیلی، همبستگی پیرسون استفاده شد. نتایج نشان داد که کمال‌گرایی منفی ارتباط مستقیم و معنی‌داری با اهمال‌کاری تحصیلی دارد و بین کمال‌گرایی مثبت و اهمال‌کاری رابطه معنی‌داری وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی

اهمال‌کاری تحصیلی، کمال‌گرایی منفی، کمال‌گرایی مثبت

^۱ ماستر روانشناسی عمومی و استاد دانشکده علوم اجتماعی موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

مقدمه

اهمال کاری در زبان لاتین از دو بخش «پرو»^۲ به معنی «جلو»، «پیش» و «در حمایت از» و «کرسستینیوز»^۳ به معنی «فردا» تشکیل شده است و معنی تحت‌اللفظی آن (تا فردا) است. مترادف‌های آن نیز مسامحه، دودلی، به تأخیراندازی و به عقب انداختن انجام کار، به ویژه به علت عادت در بی‌دقتی، یا تبلی و به تعویق انداختن یا تأخیر غیرضروری است. (ون ویک^۴، ۲۰۰۴). اهمال‌کاری پدیده‌ی جدیدی نیست. ولیام جیمز ارزش روان‌شناختی اهمال‌کاری را ۱۲۰ سال پیش بیان کرده است (هیچ چیزی خسته‌کننده‌تر از به تعویق انداختن یک تکلیف ناتمام نیست) و استیل^۵ (۲۰۰۷) مبدأ اهمال‌کاری را در (۸۰۰ ق. م) ترسیم کرده است. اهمال‌کاری ممکن است حالت‌های مختلفی داشته باشد.

۱. اهمال‌کاری تحصیلی: که به عنوان انجام یک تکلیف درسی در لحظات آخر و یا آماده شدن برای دادن امتحان در دقایق پایانی معرفی می‌شود (هیل، هیل، چابوت، و بارال، ۱۹۷۸، زیسات، روزنتال، وایت^۶، ۱۹۷۸).

۲. اهمال‌کاری در تصمیم‌گیری: به عنوان ناتوانی در تصمیم‌گیری به موقع تعریف شده است (ایفرت و فراری^۷، ۱۹۸۹).

۳. اهمال‌کاری روان‌رنجور: که به عنوان تمایل به تعلل‌ورزی در تصمیم‌های مهم زندگی معرفی می‌شود (الیس و کناس^۸، ۱۹۷۹).

۴. اهمال‌کاری وسواس‌گونه: به عنوان تعلل‌ورزی توأم در رفتار و در تصمیم‌گیری، در یک فرد اشاره دارد (فراری، ۱۹۹۱).

^۲ pro

^۳ crastinus

^۴ van wyck

^۵ steel

^۶ Hill; Chabot; barall; zieasat; rosenthal& white

^۷ Effert& ferrari

^۸ Ellis& knaus

۵. اهمال کاری در زندگی روزمره: به عنوان مشکل در زمان بندی کارهای تکراری و روزمره معرفی می شود (میلگرام، سرولف، راشنبام^۹، ۱۹۸۸).

رفتار اهمال کارانه بسیار رایج است و شیوع فراوانی دارد. ما در زندگی مان مشکل جدی در این زمینه داریم. به هر حال به نظر می رسد که تحقیقات نتوانسته اند به توافقی همه جانبه در مورد پدیده اهمال کاری برسند (فراری، جانسون و مک کان^{۱۰}، ۱۹۹۵). همر و فراری (۲۰۰۲) به این نتیجه رسیده اند که ۲۰ درصد از جوانان در تکالیف هر روزه اهمال کاری را تجربه می کنند، درحالی که میزان اهمال کاری تحصیلی مشکل ساز در میان دانشجویان دست کم ۷۰ تا ۹۵ درصد برآورد می شود (الیس و کناس، ۱۹۷۷؛ استیل، ۲۰۰۷) و اهمال کاری مزمن در میان دانشجویان بین ۲۰ تا ۳۰ درصد برآورد می شود (فراری، جانسون، و مک کان، ۱۹۹۵؛ مک کان و جانسون، ۱۹۹۱؛ سلومون و راتبلوم، ۱۹۸۴). روان شناسان کنونی برای توصیف اهمال کاری علاقه نشان می دهند، اما با وجود این، هنوز مطالب زیادی برای یادگیری باقی است تا علل آن را بتوان فهمید (استیل، ۲۰۰۷). اهمال کاری یکی از مشکلات انسانی است که کمتر درباره آن فهمی صورت گرفته است (فراری، ۱۹۹۴). اهمال کاری خصیصه ای است که یافته ها در این باره نشان می دهد که با کمال گرایی در ارتباط است (بورکا و یوئن^{۱۱}، ۱۹۸۳؛ فلت، هیوایت، و مارتین، ۱۹۹۵؛ هماچک، ۱۹۷۸؛ داین، ۱۹۶۳؛ پاچ^{۱۲}، ۱۹۸۴). اهمال کاری به عنوان یک تمایل غیرمنطقی برای به تأخیر انداختن تکالیفی که باید تکمیل شوند تعریف شده است (لای، ۱۹۸۶). ترس از اشتباه به عنوان یکی از فاکتورهای اهمال کاری مطرح شده است (فلت، هیوایت، بلنک استین، و موشر، ۱۹۹۱؛ راتبلوم، ۱۹۹۰)، سادلر و بولی (۱۹۹۹) نیز وجود ارزیابی منفی در این سازه را بررسی و تأیید کرده اند. این قبیل فاکتورها به شدت با کمال گرایی منفی نیز مرتبط اند (فلت، ۱۹۹۵). شواهد تجربی، ارتباط مثبت بین کمال گرایی اجتماع مدار و فراوانی اهمال کاری

^۹ milgram; sroloff; rosenbaum

^{۱۰} mccown & Johnson

^{۱۱} Burka & yuen

^{۱۲} hamachek; dunn & pacht

تحصیلی را تأیید کرده است (فلت، بلنک استیم، هیوایت، و کولیدین^{۱۳} (۱۹۹۲). این طور بیان می‌شود که اهمال‌کاری با سطوح بالایی از اضطراب و ترس از اشتباه و ارزیابی اجتماعی منفی در ارتباط است. این متغیرهای ذکرشده به طور آشکارا با کمال‌گرایی نیز ارتباط دارند. بیشتر تحقیقات درباره کمال‌گرایی به موقعیت‌های منفی نظیر پایین‌بودن عزت نفس، افسردگی، اضطراب و اهمال‌کاری اشاره کرده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که کمال‌گرایی منفی با آسیب‌های روان‌شناختی و برخی رفتارهای ناموزون در ارتباط است (ادکینز و پارکر^{۱۴}، ۱۹۹۶؛ هیوایت و فلت، ۱۹۹۵). از دیگر خصوصیات منفی مرتبط با کمال‌گرایی، اهمال‌کاری است. با توجه به این مفهوم درمورد دانشجویان، آشکار شده است که دانشجویانی که در معرض کمال‌گرایی منفی بیشتری هستند در عملکرد تحصیلی اهمال‌کاری بیشتری نشان می‌دهند. برخی از محققان بر این عقیده‌اند که بین کمال‌گرایی به طور کلی و اهمال‌کاری رابطه منفی وجود دارد، در حالی که در برخی از تحقیقات، کمال‌گرایی زمینه‌ساز اهمال‌کاری معرفی شده است. محققان افراد اهمال‌کار را در شش سبک شخصیتی طبقه‌بندی کرده‌اند (نینان، ۲۰۰۸). یکی از این سبک‌های شخصیتی افراد کمال‌گرا را در برمی‌گیرد. این افراد برای انجام کارها استانداردهای بالا و سختی طرح می‌کنند. آن‌ها معتقدند که همه چیز به صورت کامل باید انجام شود و از بیم اینکه این کمال مطلوب در انجام کارها میسر نشود دچار اهمال‌کاری می‌شوند (هاول^{۱۵} و واتسون، ۲۰۰۷). این اعتقاد که وضع اهداف بالا و آمارانه برای یک فرد در زندگی می‌تواند به صورت نیرویی مثبت و یا منفی در نظر گرفته شود، به شکل‌گیری مفهوم کمال‌گرایی مثبت و منفی منجرشد (کمپل و دی پولا^{۱۶}، ۲۰۰۲؛ فلت و هویت، ۲۰۰۲؛ پیترس^{۱۷}، ۲۰۰۵؛ اسلنی^{۱۸} و

^{۱۳} koledin

^{۱۴} Adkins & parker

^{۱۵} Howell

^{۱۶} Campell & Dipaula

^{۱۷} Peters

^{۱۸} Esleni

همکاران، ۲۰۰۲؛ تری شورت و همکاران، ۱۹۹۵).

به طور کلی مسائلی همچون مشاهده اهمال کاری بالا در جامعه، به خصوص در جامعه دانشجویی و همچنین مشاهده برخی از افکار همچون اشتیاق به ادامه تحصیل و کسب مدارج عالی علمی، توأم با اهمال کاری، در میان دانشجویان باعث یک تناقض ذهنی شد. تناقض این بود که بین گفتار و عملکرد تحصیلی دانشجویان تفاوت وجود دارد. پس از تحقیق درباره فرایند اهمال کاری تحصیلی و پیش آیندها و پس آیندهای آن و با توجه به گفته‌های دانشجویان که به نظر می‌رسید نشانه‌ای از کمال گرایی باشد، محقق به این نتیجه رسید که بر روی ارتباط اهمال کاری تحصیلی با کمال گرایی متمرکز شود.

اولین عاملی که ضرورت این تحقیق را ایجاب می‌کند، ابهامی است که در تحقیقات گذشته درباره ارتباط اهمال کاری تحصیلی و کمال گرایی وجود دارد. برخی از تحقیقات این را نشان می‌دهند که بین اهمال کاری و کمال گرایی ارتباطی وجود ندارد و یا این ارتباط بسیار ضعیف است. برخی دیگر از تحقیقات حاکی از این هستند که بین این دو متغیر ارتباط وجود دارد. البته در این زمینه تحقیقات اندکی صورت گرفته است. و دومین عامل اینکه اهمال کاری تحصیلی در آموزش و پرورش نوپای افغانستان رایج شده است و در میان دانشجویان دانشگاه‌ها بیشتر به چشم می‌آید. پیامدهای آن به صورت نبود تعادل بین میزان تحصیلات و میزان معلومات علمی، تنزل معدل در پایان ترم تحصیلی، کمال گرایی، اضطراب، بیماری‌های جسمی و... آشکار می‌شود. از آنجا که در این زمینه در جامعه علمی افغانستان تحقیقی صورت نگرفته است، ضرور به نظر می‌رسد که به این پدیده و عوامل و وابسته‌های آن توجه ویژه‌ای بشود. همچنین پژوهش حاضر می‌تواند از نگاه جامعه مورد پژوهش منحصر به فرد باشد و می‌توان گفت کمتر تحقیقی در این زمینه در جامعه افغانستان صورت گرفته است.

فرضیه‌های پژوهش

۱. بین میزان کمال گرایی منفی و میزان اهمال کاری تحصیلی همبستگی مستقیم و معنی‌داری

وجود دارد.

۲. بین میزان کمال‌گرایی مثبت و میزان اهمال‌کاری تحصیلی همبستگی منفی و معنی‌داری وجود دارد.

روش پژوهش

مشارکت‌کنندگان

جامعه آماری این پژوهش شامل ۶۵۰ دانشجویی می‌شود که در نیم‌سال دوم تحصیلی ۱۳۹۰ در دانشگاه اشراق شهر هرات مشغول به تحصیل بوده‌اند. از این میان ۲۴۲ نفر (با توجه به جدول کرجسی و مورگان، ۱۹۷۰) نمونه پژوهش را تشکیل می‌دهند. اطلاعات مورد نظر به روش میدانی با استفاده از پرسشنامه گردآوری شد. پس از تهیه پرسشنامه و هماهنگی با مسئولین دانشگاه اشراق هرات، از ۲۴۲ دانشجوی پسر و دختر که به طور تصادفی انتخاب شدند بررسی به عمل آمد. پرسشنامه‌ها بین نمونه‌های تصادفی چهار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، اقتصاد و مدیریت دولتی، مهندسی و روان‌شناسی توزیع و تکمیل شد.

ابزار پژوهش

۱. مقیاس چندبعدی کمال‌گرایی فراست (FMPS)

روایی و پایایی

مقیاس چندبعدی کمال‌گرایی فراست (فراست و همکاران، ۱۹۹۰) به منظور ارزیابی ابعاد مختلف کمال‌گرایی ساخته شده است. این پرسشنامه ۳۵ سؤال دارد. پاسخ‌ها در لیکرت ۵ درجه‌ای (از ۱ تا ۵) تنظیم شده‌اند. این پرسشنامه دارای شش زیر مقیاس است. از جمع ۴ زیر مقیاس: نگرانی افراطی درباره اشتباهات، درک شخص از انتقادات والدین، درک شخص از انتظارات والدین و تمایل به شک و تردید، کمال‌گرایی منفی به دست می‌آید و از جمع ۲ زیر مقیاس: گرایش به نظم و سازمان‌یافته‌بودن و معیارهای عملکرد شخصی، کمال‌گرایی مثبت به دست می‌آید. نمره کمال‌گرایی کل از مجموع زیرمقیاس‌ها (غیر از زیرمقیاس نظم) به دست می‌آید. نمره بالا در این آزمون حاکی از کمال‌گرایی بالای فرد در حیطه مورد نظر است.

نحوه نمره‌گذاری این آزمون بدین شرح است: کاملاً مخالفم = ۱، مخالفم = ۲، نظری ندارم

= ۳، موافقم = ۴، کاملاً موافقم = ۵.

در این مقیاس برای بررسی نگرانی در مورد اشتباهات (سؤالات ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۴)، تردید نسبت به اعمال (سؤالات ۱۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳)، انتظارات والدین (سؤالات ۱، ۱۱، ۱۵، ۲۰، ۲۶) انتقاد والدین (سؤالات ۳، ۵، ۲۲، ۳۵)، استانداردهای فردی (سؤالات ۴، ۶، ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۲۴، ۳۰) و نظم و ترتیب (سؤالات ۲، ۷، ۸، ۲۷، ۲۹، ۳۱) به کار رفته است. برای به دست آوردن نمره هر زیرمقیاس باید نمرات همه عبارات مربوط به زیر مقیاس مورد نظر را با هم جمع کرد. نمره بالاتر نشانگر کمال گرایی زیاد فرد در حیطه مورد نظر است. فراست و همکاران (۱۹۹۳) میزان ضریب همسانی درونی زیرمقیاس های آزمون را بین ۷۳٪ تا ۹۳٪ و ضریب همسانی درونی کل آزمون را ۹۰٪ گزارش کرده اند. در یک نمونه استرالیایی نیز ضریب همسانی درونی زیر مقیاس های آزمون ۷۷٪ تا ۹۰٪ و ضریب همسانی درونی کل آزمون ۹۱٪ بوده است (لیند، استیونسون، هیون، ۱۹۹۹). در پژوهش حاضر نیز ضریب آلفای کرنباخ ۶۵٪ به دست آمد. و نیز برای به دست آوردن روایی آزمون از تحلیل عاملی استفاده شد و مقدار KMO ۰/۶۷ به دست آمد. همچنین مقدار عددی X^2 در آزمون کرویت بارتلت برابر با ۲۱/۰۲۹ به دست آمد که در سطح ۰/۰۰۰۱ معنادار است. اعتبار همگرایی و افتراقی مقیاس کمال گرایی فراست نیز از طریق رابطه مثبت معنادار این آزمون با مقیاس کمال گرایی برنر (۱۹۸۰)، مقیاس خودارزیابی آزمون باورهای غیرمنطقی جونز (۱۹۶۸) و زیرمقیاس کمال گرایی پرسشنامه اختلالات خوردن (فلت، هویت، بلانک اشتاین و گری، ۱۹۹۸) به اثبات رسیده است.

۲. مقیاس اهمال کاری تحصیلی فرم دانش آموز (سولومون و راتبلوم)

روایی و پایایی

این ابزار را سولومون و راتبلوم در سال (۱۹۸۴) ساختند و روایی و پایایی آن را محاسبه کردند. جوکار و دلاورپور این سیاهه را در سال ۱۳۸۶ به فارسی ترجمه کردند و روایی و پایایی آن را روی یک نمونه ۲۵۵ نفره سنجیدند. این مقیاس برای بررسی تعلل ورزی تحصیلی در سه حوزه آماده کردن تکالیف (سؤالات ۹ تا ۱۷)، مطالعه برای امتحان (سؤالات ۱ تا ۶)، و تهیه مقالات نیم سال تحصیلی (سؤالات ۲۰ تا ۲۵) به کار می رود. این ابزار شامل ۲۱ گویه است.

افزون بر ۲۱ سؤال، ۶ سؤال نیز برای سنجش دو ویژگی احساس نارحتی از اهمال‌کاری بودن (سؤالات ۷، ۱۷، ۲۶) و تمایل به تغییر عادت تعلل‌ورزی (سؤالات ۸، ۹، ۲۷) در نظر گرفته شده است. روش نمره‌گذاری این مقیاس به این شیوه است که در مقابل هرگونه، طیف ۵ گزینه‌ای از هرگز (با نمره ۱)، به ندرت (با نمره ۲)، گهگاهی (با نمره ۳)، اکثر اوقات (با نمره ۴) و همیشه (با نمره ۵) قرار دارد. در این مقیاس سؤالات ۲، ۴، ۶، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۳، ۲۵ به صورت معکوس نمره‌گذاری می‌شود. سازندگان این مقیاس به منظور پایایی آن از ضریب آلفای کرنباخ استفاده کرده و مقدار آن را برابر ۹۱ درصد اعلام کرده‌اند (جوکار و دلاورپور، ۱۳۸۶). همچنین بوزی (۲۰۰۴) ضریب آلفای کرنباخ را برای سه مقوله این پرسشنامه به ترتیب ۸۴٪، ۸۵٪ و ۷۶٪ و پایایی را به روش بازآزمایی ۸۰٪ محاسبه کرده است. در پژوهش حاضر نیز ضریب آلفای کرنباخ ۷۲٪ به دست آمد. سازندگان این آزمون برای احراز روایی از روش تحلیل عاملی و همبستگی گویه با نمره کل استفاده کرده‌اند. در بررسی مقدماتی برای انجام تحلیل عاملی مقدار KMO برابر ۰/۸۸، همچنین مقدار عددی X^2 در آزمون کرویت بارتلت برابر با ۲۱۵۸/۳۸۴ بوده است که در سطح ۰/۰۰۰۱ معنا دار بوده است. در پژوهش حاضر نیز برای به‌دست‌آوردن روایی آزمون از تحلیل عاملی استفاده شد و مقدار KMO ۷۰٪ به‌دست آمد. همچنین مقدار عددی X^2 در آزمون کرویت بارتلت برابر با ۳۳۴/۷۶۱ به دست آمد که در سطح ۰/۰۰۰۱ معنادار است که نشان‌دهنده کافی بودن نمونه و متغیرهای منتخب برای انجام تحلیل عاملی است. همبستگی گویه‌ها با نمره کل آزمون در سطحی مطلوب و معنی‌دار بود (جوکار و دلاورپور، ۱۳۸۶). هاپه (۲۰۱۱) همبستگی این آزمون با آزمون عزت نفس روزنبرگ و آزمون افسردگی بک، را معنادار گزارش کرده است. از حیث هنجاریابی از این ابزار بیشتر در موارد پژوهشی استفاده شده است. به همین علت سازندگان آن نقطه برش برای آن تعیین نکرده‌اند. اما هاپه (۲۰۱۱) دریافت نمره ۶۰ به بالا را در این آزمون، اهمال‌کاری بالا و دریافت نمره ۳۵ به پایین را اهمال‌کاری پایین تعریف کرده است. تمدنی (۱۳۸۹) دانشجویان بالاتر از

میانگین را اهمال کار معرفی کرده است. با توجه به آنچه گفته شد، در این پژوهش افرادی که نمره‌شان از میانگین بالاتر باشد به عنوان اهمال کار معرفی شده‌اند.

یافته‌های پژوهش

به منظور ارائه تصویری روشن‌تر از یافته‌های پژوهش، در جدول شماره ۱ یافته‌های توصیفی مربوط به هر یک از متغیرها آورده شده است.

جدول شماره ۱

شاخص‌های توصیفی			
متغیر	میانگین	انحراف معیار	تعداد
اهمال کاری تحصیلی	۷۳/۸۹	۱۳/۹۱	۲۴۲
کمال‌گرایی منفی	۶۸/۴۵	۱۱/۷۳	۲۴۲
کمال‌گرایی مثبت	۵۴/۰۳	۶/۳۸	۲۴۲

در جدول شماره ۱ تعداد افراد نمونه و توصیف آماری نمرات متغیرهای مورد مطالعه آورده شده است. بر اساس نتایج مندرج در جدول، میانگین و انحراف معیار متغیر اهمال کاری تحصیلی به ترتیب ۷۳/۸۹ و ۱۳/۹۱، کمال‌گرایی منفی ۶۸/۴۵ و ۱۱/۷۳، کمال‌گرایی مثبت ۵۴/۰۳ و ۶/۳۸ است.

جدول شماره ۲

شاخص همبستگی بین متغیرهای کمال‌گرایی منفی و مثبت با اهمال کاری تحصیلی		
نام متغیر	اهمال کاری تحصیلی	سطح معنی داری
کمال‌گرایی منفی	٪۳۳	٪۰۰۰
کمال‌گرایی مثبت	٪۰۶	٪۰۱۴

در جدول شماره ۲ میزان همبستگی و معنی‌داری بین متغیرهای مورد مطالعه آورده شده است. میزان همبستگی کمال‌گرایی منفی با اهمال کاری، $r = ۰.۳۳$ به دست آمده است که نشان

می‌دهد همبستگی نسبتاً کمی بین کمال‌گرایی منفی و اهمال‌کاری تحصیلی است. اما $p < 0.05$ معنی‌دار بودن این رابطه را نشان می‌دهد. میزان همبستگی کمال‌گرایی مثبت با اهمال‌کاری تحصیلی $r = -0.06$ به‌دست آمده است که مقدار $p > 0.05$ نشان‌دهنده است این است که کمال‌گرایی مثبت و اهمال‌کاری تحصیلی رابطه معنی‌داری با همدیگر ندارند.

بحث و نتیجه گیری

در پژوهش حاضر چگونگی ارتباط ابعاد دوگانه کمال گرایی با اهمال کاری تحصیلی بررسی شد. یافته های پژوهش فرضیه اول را تأیید و فرضیه دوم را رد کرد، به این ترتیب که کمال گرایی منفی ارتباط مستقیم و معنی داری با اهمال کاری تحصیلی دارد؛ اما اینکه ارتباط منفی و معنی داری بین کمال گرایی مثبت و اهمال کاری وجود داشته باشد رد شد. یافته های پژوهش مؤید برخی از تحقیقات گذشته است، زیرا متغیر کمال گرایی دارای ابعاد مختلفی است که شامل کمال گرایی خودمدار، دیگرمدار و اجتماعمدار است.

برخی از تحقیقات، بین کمال گرایی و اهمال کاری تحصیلی هیچ گونه ارتباطی قائل نیستند، در حالی که برخی از تحقیقات بُعد خاصی از کمال گرایی را مرتبط با اهمال کاری می دانند. به عنوان نمونه برخی تحقیقات بین کمال گرایی خودمدار و اهمال کاری تحصیلی ارتباط منفی را گزارش کرده اند و برخی دیگر نیز ارتباط مستقیمی را بین کمال گرایی اجتماعمدار و اهمال کاری تحصیلی نشان داده اند. به هر صورت تحقیقات ضد و نقیضی در این باره وجود دارد، اما تحقیقاتی که همسو با یافته های پژوهش حاضر هستند، آنهایی اند که ابعاد منفی کمال گرایی را مطالعه کرده اند. در این میان می توان به تحقیقاتی اشاره کرد که یافته هایشان حاکی از این است که کمال گرایی اجتماعمدار در ارتباط مستقیم با اهمال کاری تحصیلی است.

به هر حال پژوهش حاضر کمال گرایی مثبت و منفی را بررسی کرده است و ابعاد سه گانه کمال گرایی نیز می تواند به عنوان زیر مجموعه این دو بُعد محسوب شود. تحقیقات پژوهشگرانی همچون خلعتبری و همکاران (۱۳۹۰)، سپهریان (۱۳۹۰)، کاگان و همکاران (۲۰۱۰)، کاپان (۲۰۱۰)، هاول و بارو (۲۰۰۹) و والش و همکاران (۲۰۰۲) این را نشان می دهد که کمال گرایی منفی می تواند اهمال کاری را پیش بینی کند. در پژوهش های انجام شده یکی از عواملی که تصور می رود باعث اهمال کاری می شود، اضطراب است (سو لومون و راتبلوم،

(۱۹۸۴). در اصل افرادی به اهمال‌کاری دچار می‌شوند که مضطرب‌اند. یا به بیان دیگر آن‌هایی که در معرض اضطراب‌اند دچار اهمال‌کاری بیشتری می‌شوند. طیفی از شرایط وجود دارد که باعث اضطراب افراد می‌شود، از جمله عقاید غیرمنطقی (الیس و نوس، ۲۰۰۲). ویژگی آن دسته از افکار غیرمنطقی برانگیزاننده اضطراب را که باعث اهمال‌کاری می‌شود، می‌توان به این صورت برشمرد: برای دستیابی به شادکامی و اجتناب از اضطراب انجام تکالیف را به تعویق می‌اندازند؛ از ترس اینکه مبدا کارها را کامل انجام ندهند از انجام تکالیف اجتناب می‌کنند؛ مخصوصاً در موقعیت‌های ارزیابی دچار اضطراب می‌شوند. این افراد برای کارها استانداردهای سخت و دور از دسترس تعریف می‌کنند و از ترس اینکه در انجامشان دچار شکست شوند، اهمال‌کاری می‌کنند.

پژوهشگران باورهای غیرمنطقی را در چندین شاخص ردیابی کرده‌اند. آن‌ها توجه ویژه‌ای به باورها درباره ترس از شکست و کمال‌گرایی معطوف داشتند. در این میان باورهای کمال‌گرایی در اهمال‌کاری نقش عمده‌ای دارد. از جمله مشکلات افراد اهمال‌کار، نداشتن اهداف کوچک قابل دستیابی است. بنابراین کمال‌گراها که اهداف بزرگ و بعضاً غیرقابل دستیابی دارند، گرایش بیشتری به اهمال‌کاری نشان می‌دهند (فلت و همکاران، ۱۹۹۲). باورهای غیرمنطقی نیز از جمله عوامل مؤثر بر اهمال‌کاری افراد است. این باورها باعث می‌شود که افراد برخی از تکالیف را به صورت فرایندهای ناخوشایند ببینند. محققان معتقدند که دو باور غیرمنطقی که بیشتر از همه با اهمال‌کاری مرتبط‌اند، این‌ها هستند: باورهای فرد درباره عدم شایستگی خود، باورهای فرد درباره سخت و طاقت‌فرسا بودن دنیا. افرادی که باورهای غیرمنطقی مرتبط با کمال‌گرایی دارند، درباره توانایی خود برای انجام کارها به نحو شایسته دچار تردید می‌شوند. آن‌ها در صورت انجام ندادن هر کاری با بالاترین کیفیت، در شایستگی خود شک کرده و عزت نفس خود را از دست می‌دهند. بسیاری از دانش‌آموزان نگرستن نمره ۱۰۰ را ناشی از ناشایستگی خود می‌دانند و ضمن از دست دادن عزت نفس خود، در انجام

تکالیف بعدی خود اهمال کار می شوند، ضمن اینکه عزت نفس و خود کارآمدی رابطه مستقیمی با اهمال کاری دارند (دیتز و همکاران، ۲۰۰۷). این افراد برای انجام کارها استانداردهای بالا و سختی طرح می کنند. آن‌ها معتقدند که همه چیز باید به صورت کامل انجام شود و از بیم اینکه این کمال مطلوب میسر نشود دچار اهمال کاری می شوند (هاول و واتسون، ۲۰۰۷). با توجه به نتایج این تحقیق می توان منشأ مؤلفه های منفی را که در ابعاد دوگانه کمال گرایی وجود دارد، اضطرابی دانست که از استانداردهای بالا و دست نیافتنی، ارزیابی منفی خود و ترس از شکست سرچشمه گرفته و زمینه ساز اهمال کاری می شود.

منابع فارسی

- الیس، آلبرت، جیمز. نال، ولیام (۱۹۸۵). روان‌شناسی اهمال‌کاری. ترجمه: فرجاد، محمدعلی (۱۳۸۲). تهران: انتشارات رشد.
- تمدنی، مجتبی (۱۳۸۹). اهمال‌کاری در دانشجویان. روان‌شناسی تحولی: روان‌شناسان ایرانی. شماره ۲۴.
- جوکار، بهرام؛ دلاورپور، محمدآقا (۱۳۸۶). رابطه تعلل‌ورزی آموزشی با اهداف پیشرفت. اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۳، شماره ۳ و ۴ صص ۶۱ - ۸۰.
- حسین‌زاده، رمضان (۱۳۸۲). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. تهران: انتشارات نشرساوالان.
- حسینی، فریده السادات؛ خیر، محمد (۱۳۸۸). پیش‌بینی «تعلل‌ورزی رفتاری و تصمیم‌گیری» با توجه به باورهای فراشناختی دانشجویان. مجله روانپزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران. شماره ۳، صص ۲۶۵ - ۲۷۳.
- خسروی، زهره؛ علیزاده صحرایی، ام‌هانی (۱۳۸۸). کمال‌گرایی، سلامت یا بیماری. تهران: انتشارات نشرعلم.
- خسروی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). بررسی رابطه رضایت شغلی کارکنان و اهمال‌کاری آنان در بخش آموزش سازمان توسعه تجارت ایران. فصلنامه رهبری و مدیریت آموزشی. شماره ۲، صص ۱۲۵ - ۱۴۱.
- کرمی، داوود (۱۳۸۸). میزان شیوع اهمال‌کاری در دانشجویان و ارتباط آن با اضطراب و افسردگی. اندیشه و رفتار، دوره ۴، شماره ۱۳.

منابع انگلیسی

Andrew j. Howell *، david c. Watson.(2007). Procrastination: associations with achievement goal

Andrew j. Howell a، karen buro b(2009). Implicit beliefs، achievement goals، and procrastination: a mediational analysis. Learning and individual differences 19 (2009) 151–154

Andrew j. Howell a*، david c. Watson a، russell a. Powell a، karen buro b(2006). Academic procrastination: the pattern and correlates of behavioural postponement. Personality and individual differences 40 (2006) 1519–1530

Ankara university، faculty of educational sciences (2010) the impact of academic procrastination behaviors of the students in the certificate program in english language teaching on their learning modalities and academic achievement. Procedia social and behavioral sciences 2 (2010) 3263–3269

Barbara a. Fritzsche*، beth rapp young، kara c. Hickson(2002). Individual differences in academic procrastination tendency and writing success. Personality and individual differences 35 (2003) 1549–155

Danya m. Corkin a**، shirley l. Yu a¹، suzanne f. Lindt b(2011). Comparing active delay and procrastination from a self-regulated learning perspective. Learning and individual differences 21 (2011) 602–606

Fuschia m. Sirois *(2004). Procrastination and intentions to perform health behaviors: the role of self-efficacy and the consideration of future consequences. Personality and individual differences 37 (2004) 115–128

Fuschia m. Sirois(2003) procrastination and intentions to perform health behaviors: the role of self-efficacy and the consideration of future consequences. Personality and individual differences 37 (2004) 115–128

Fuschia m. Sirois*، michelle l. Melia-gordon، timothy a. Pychyl(2002) “i’ll look after my health، later”: an investigation of

procrastination and health. *Personality and individual differences* 35 (2003) 1167-1184

James j. Walsh*, godwin ugumba-agwunobi(2002). Individual differences in statistics anxiety: the roles of

Judith l. Johnson* and a. Michael bloom(1985) an analysis of the contribution of the five factors of personality to variance in academic procrastination. 0191-8869(94)00109-x

K. Bridges' robert * and roig; miguel (1996). Academic procrastination and irrational thinking: a re-examination with context controlled. Pii: so191-8869(96)00273-5

Latent growth curve analysis of academic procrastination. *Personality and individual differences* 38 (2005) 297-309

Norman a.milgram;gila batori;doron mowrer(1993).correlates of academic procrastination. *Journal of psychology*. Vol. 3 1, pp. 487-500, 1993

Orientation and learning strategies. *Personality and individual differences* 43 (2007) 167-178

Perfectionism, procrastination and trait anxiety. *Personality and individual differences* 33 (2002) 239-251

Rebecca stead *, matthew j. Shanahan, richard w.j. neufeld(2010) "i'll go to therapy, eventually": procrastination, stress and mental health. *Personality and individual differences* 49 (2010) 175-180 ,

Robert m. Klassen *, lindsey l. Krawchuk, sukaina rajani(2007). Academic procrastination of undergraduates: low self-efficacy to self-regulate predicts higher levels of procrastination. *Contemporary educational psychology* 33 (2008) 915-931

Simon m. Moon a*, alfred j. Illingworth b,1(2004) exploring the dynamic nature of procrastination: a

William mccow*, and judith johnson(1912) personality and chronic procrastination by university students during an academic examination period. *Person. Indirid. Difl* vol. 12. No. 5, pp. 413-415, 1991

بررسی ارتباط میان معنویت در سازمان و عملکرد سازمانی هادی روحانی^۲

چکیده

این مقاله ابتدا به بررسی دیدگاه‌های گوناگونی می‌پردازد که در مورد معنویت وجود دارد. آنگاه طی یک بررسی کلی این نتیجه حاصل می‌شود که ارائه تعریف مشخصی از معنویت، با توجه به ماهیت شخصی آن، امکان‌پذیر نیست. با توجه به تنوع نیروی کار که در سازمان‌های امروزی وجود دارد، مشخص کردن جوّ معنوی خاصی برای کل اعضای سازمان، منجر به شکست آن می‌شود. بنابراین طی مدلی که در این مقاله ارائه شده است، گوناگونی معنویت در سازمان مورد تشویق قرار می‌گیرد، به شرطی که بتوان این دیدگاه‌های چندگانه را به اهداف سازمان پیوند زد، که در این صورت، هم سلامت معنوی سازمان تضمین می‌شود و هم اهداف مالی آن تأمین می‌شود.

بیان مسئله

موضوع معنویت در سازمان، اخیراً مورد توجه اندیشمندان مدیریت قرار گرفته است، به طوری که در اواخر دهه ۹۰ میلادی نشریه‌هایی مانند Business، Wall Street Journal، Fortune، Week و دیگر نشریه‌ها در مورد خواسته در حال رشد کارکنان برای کار معنادار و هدفمند، اشاره‌هایی کرده بودند.

با وجود اینکه معنویت سازمانی بحث رو به رشدی است، دانشمندان علم مدیریت برای بررسی این موضوع کند عمل می‌کنند. برای مثال تا سال ۲۰۰۵ میلادی هیچ مقاله‌ای با عنوان «معنویت و سازمان» در نشریه‌های معتبر علمی سازمان محور نظیر Academy of Management Journal، Administrative Academy of management Review و Management Journal

^۲ ماستر مدیریت بازرگانی و استاد دانشکده اقتصاد و مدیریت موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراف

منتشر نشده است. Duchon-plowman، 2005، قبلاً مدت زمانی که افراد صرف انجام کار خود می‌کردند و نقشی که کار در شناخت اجتماعی کارکنان دارد مهم بود. اما اکنون نوبت آن است که تفاوت‌های میان اعمال مدیریتی که روحیه و معنویت را در کارکنان شکوفا می‌کنند و اعمالی که مانع معنویت هستند، بررسی شود؛ زیرا تفاوت در عملکرد رهبرانی که موجب معنوی‌سازی جو سازمان می‌شوند و آن‌هایی که آن معنویت را نابود می‌کنند، تاثیر شگرفی بر عمر سازمان و موفقیت نهایی آن دارد. Pfeffer، 2003. علاوه بر آن، توجه به معنویت سازمانی منجر به تأیید این مطلب شده است که سازمان‌هایی که «سلامت معنوی» 2003;White در آنها وجود دارد، عملکرد بهتری دارند Elm-Garcia، 2003; Zamar، 2003.

با بهبود جو معنویت در سازمان، مدیران می‌توانند تعهد سازمانی را ارتقا دهند به گونه‌ای که همزمان و در همان راستا عملکرد سازمانی و فردی افزایش یابد. لذا در این تحقیق برآنیم که نشان دهیم چگونه درک کارکنان از معنویت سازمانی منجر به افزایش عملکرد سازمانی آنان می‌شود.

کلید واژه‌ها

سازمان، معنویت سازمانی، عملکرد سازمانی

مقدمه

سؤالی که در ابتدا مطرح می‌شود این است که چرا توجه به معنویت در محیط کار در حال افزایش است؟ یک جواب به این سؤال می‌تواند این باشد که در جامعه‌ای که مباحث اوقات فراغت، تکنولوژی و تبادل عقاید ترقی داشته است، افراد به طور روزافزونی خواهان تجربه معنویت نه تنها در زندگی شخصی، بلکه همچنین در محیط کار هستند، جایی که اکثر وقت خود را آنجا سپری می‌کنند. پاسخ دیگر به این سؤال شامل فوایدی می‌شود که با تشویق معنویت نصیب سازمان می‌شود. به طور خلاصه، شواهدی در دست است که حاکی از ارتباط میان معنویت در محیط کار و افزایش خلاقیت فردی، صداقت و اعتماد، خودشکوفایی و تعهد به اهداف سازمانی است.

شایان ذکر است که با اینکه توجه به معنویت در محیط کار در حال افزایش است، بحث در مورد اینکه دقیقاً معنویت به چه معناست، همچنان وجود دارد. دیدگاه‌های چندگانه‌ای در مورد معنویت وجود دارد. به عنوان مثال یک دیدگاه معنویت را چیزی که از درون افراد سرچشمه می‌گیرد تعریف می‌کند؛ دیدگاه دیگر معنویت را به عنوان مبحثی گره‌خورده با امور مذهبی افراد در نظر می‌گیرد؛ در حالی که دیدگاه دیگر معنویت را شامل سؤالات هستی‌گرایانه از قبیل «معنی کار من چیست؟» و «چرا من این کار را می‌کنم» می‌داند. در واقع می‌توان گفت به علت ماهیت قوی شخصی این کلمه، تعاریف متفاوتی برای آن وجود دارد.

و در نهایت اینکه باید توجه داشت که این دیدگاه‌های چندگانه در مورد معنویت، به علت وجود تنوع در نیروی کار کاملاً منطقی و طبیعی است و تلاش برای تعریف مشخصی از این اصطلاح امری زائد و کاملاً اشتباه است.

سؤالات پژوهشی

آیا ارتباطی میان معنویت در محیط کار و افزایش عملکرد سازمانی وجود دارد؟

کیفیت ارتباط میان معنویت در محیط کار و افزایش عملکرد سازمانی چگونه است؟

چگونه می‌توان این ارتباط را به مدلی عملی تبدیل کرد؟

دیدگاه‌های معنویت

دیدگاه‌های مشهور درباره معنویت سازمانی عبارت‌اند از دیدگاه مبدأ درونی، دیدگاه مذهبی و دیدگاه هستی‌گرایی که در ذیل به معرفی مختصر پیرامون هر کدام می‌پردازیم.

دیدگاه مبدأ درونی

طبق تعریف این دیدگاه، معنویت مفهوم یا اصلی است که از درون افراد سرچشمه می‌گیرد. معنویت آگاهی باطنی ماست؛ روحیه‌ای است فراتر از عقاید و ارزش‌های آگاهانه ما. معنویت چیزی بیش از قوانین دینی است. معنویت مفهومی متفاوت از معانی ضمنی تشریفات صوری مذهبی است؛ جدا از وابستگی‌های فرقه‌ای و بدون رتبه‌بندی است. در این دیدگاه معنویت به تعیین هدف و تحقق آن اشاره می‌کند که می‌تواند به وسیله هر فردی بدون توجه به دین او صورت گیرد.

دیدگاه مذهبی

دین شامل مجموعه عقاید، اعمال و رفتارهایی است که وجود موجودیتی با قدرت ماوراءالطبیعی را مفروض می‌دارد. دیدگاه دینی معنویت، برای هر دین به صورت ویژه‌ای تعریف شده است. برای مثال مسیحیان عقیده دارند که معنویت فراخوانی به منظور انجام وظیفه است. آنها شرکت در کار را موهبتی الهی می‌دانند. هندوها عقیده دارند که مهم‌ترین اصل در کار، تلاش بی‌وقفه برای رسیدن به هدف است و نتایج را خداوند هدیه می‌کند. در دیدگاه بودایی‌ها معنویت سختکوشی و تلاش بی‌وقفه است که منجر به اصلاح زندگی افراد می‌شود و سرانجام غنای زندگی فردی و کاری آن‌ها را در پی دارد. در دیدگاه اسلام پیروان به تعهد نسبت به سازمان دعوت شده‌اند، این تعهد به آن‌ها می‌گوید که هرگونه تغییر در سازمان را با آغوش باز پذیرا باشند. در اسلام به همکاری و مشورت نیز بسیار توجه شده است. اسلام همچنین بخشنده‌گی و عدالت را از اجزای مهم محیط کاری می‌داند.

شاید دیدگاه دینی معنویت بحث‌برانگیزترین دیدگاه باشد. به عنوان مثال همان‌قدر که امریکایی‌ها به خدا اعتقاد دارند، به همان اندازه نیز به آزادی و جدایی از دین اعتقاد دارند.

دیدگاه هستی‌گرایی

این دیدگاه بیشترین ارتباط را با یافتن معنا و مقصود در کار دارد. یافتن معنا و مقصود در کار، بیشترین دلیل ترک شغل افرادی است که به دنبال غنای زندگی خود بوده‌اند.

بعضی از سؤالات هستی‌گرایانه:

چرا من این کار را انجام می‌دهم؟

معنی و مقصود کاری که انجام می‌دهم چیست؟

مرا به کجا هدایت می‌کند؟

آیا دلیلی برای وجود من و سازمانم وجود دارد؟

این سؤالات زمانی اهمیت پیدا می‌کند که افراد، درگیر کارهای تکراری و خسته‌کننده هستند. فقدان معنا در کار روزانه، منجر به بیماری هستی‌گرایی می‌شود. فقدان هدف و مقصود در کار از خود بیگانگی می‌آورد که می‌تواند بهره‌وری را به شدت کاهش دهد و ناامیدی نیروی کار را سبب شود.

فواید معنویت در محیط کار

تحقیقات نشان داده است که تشویق معنویت در محیط کار می‌تواند به ایجاد خلاقیت، اعتماد، صداقت، خودشکوفایی و تعهد منجر شود. در نهایت همه اینها به افزایش عملکرد سازمانی منجر می‌گردد.

۱. بصیرت و خلاقیت

معنویت می‌تواند به افراد کمک کند تا آگاهی‌شان را فراتر از مرزهای عادی گسترش دهند و این خود بصیرت و خلاقیت را افزایش می‌دهد. معنویت توانایی آن را دارد تا قدرت خلاقیت انسان را به خلاقیت خداوند اتصال دهد. معنویت آگاهی را افزایش می‌دهد؛ این سبب به رشد بصیرت می‌گردد و بصیرت نیز به نوبه خود خلاقیت را افزایش می‌دهد. کمالی که غنای معنوی فراهم می‌کند، سبب شادی و رضایت کارکنان می‌شود و این خلاقیت بیشترشان را به دنبال دارد. همه این موارد عملکرد کاری و موفقیت‌های مالی سازمان را افزایش می‌دهد. معنویت در سازمان‌هایی که از لحاظ روحی — معنوی غنی هستند، به صورت بهبود خدمات‌دهی و سازش

با نیازهای مشتریان آشکار می‌شود. بصیرت و خلاقیت ابزار قدرتمندی در حل مشکلات هستند، به طوری که تقویت و پرورش معنویت منجر به دید بهتر و همچنین رشد و توسعه ذهنی بیشتر و در نتیجه بهبود شخص به عنوان کل می‌شود و توانایی حل مسئله را افزایش می‌دهد.

۲. صداقت و اعتماد

سازمان‌های معنوی‌گرا، صداقت را مهم‌ترین اولویت خود قرار داده‌اند. این سازمان‌ها چنین سیاستی را برای خود برگزیده‌اند که در همه جا و در همه حال با خود و دیگران صادق باشند. اعتماد نیز در سازمان‌های معنوی‌گرا به خوبی پرورانده شده است. به ویژه در دوران رکود اقتصادی هنگامی که سازمان‌ها خوب عمل نمی‌کنند، اعتماد میان مدیریت و کارکنان در عملکرد آتی سازمان بسیار حیاتی است. برعکس، بی‌اعتمادی منجر به مشکلات ارتباطی در سازمان می‌شود و روی همکاری میان کارکنان و مدیریت به شدت اثر می‌گذارد. اعتماد همچنین منجر به عملکرد سازمانی بهتر می‌شود، از طریق سرعت بخشیدن به امر تصمیم‌گیری، ارتباط بهتر میان مدیران، تمرکز بیشتر روی مشتری و کارآفرینی.

۳. خود شکوفایی

معنویت، با نیازهای بالا در نظریه سلسله مراتب مازلو مانند احساس تعلق و موفقیت در ارتباط است. پرورش معنویت منجر می‌شود که افراد هنگام آمدن به سر کار احساس کامل‌بودن کنند. این باعث افزایش خودشکوفایی و تعهد بیشتر می‌شود.

۴. تعهد

معنویت از طریق ایجاد جو اعتماد در محیط کار، موجب افزایش تعهد می‌شود. تعهد سازمانی مفهومی است که دلبستگی افراد به سازمان را بیشتر می‌کند. تعهد افراد به سازمان به دو صورت است. یکی تعهد عاطفی، به گونه‌ای که دلبستگی‌های روحی - عاطفی از افراد دیده می‌شود، و افراد شدیداً خواهان دستیابی سازمان به اهدافش هستند. جنبه دوم تعهد به خاطر هزینه بالای انتقال به سازمانی متفاوت است.

علاوه بر این دو نوع تعهد، دو نوع عامل علی برای تجلی تعهد سازمانی وجود دارد. اولین عامل، مسایل شخصی است که از درون فرد سرچشمه می‌گیرد. این‌ها قبل از پیوستن شخص

بررسی ارتباط میان معنویت در سازمان و عملکرد سازمانی / ۷۱

به سازمان وجود دارد. عامل دوم، مسایل موقعیتی است. اینجا افراد با تجارب سازمانی و محیط کار روبرو می‌شوند. این تجارب برای تعهد فرد به سازمان حیاتی هستند.

۵. عملکرد سازمانی

بررسی شده است که سازمان‌هایی که معنویت را پرورش می‌دهند، افزایش عملکرد سازمانی را تجربه می‌کنند. و نیز تحقیقات نشان داده است که سازمان‌های با معنویت بیشتر، توانسته‌اند عملکرد سازمانی خود را تا چهار یا پنج برابر درآمد خالص، بازگشت سرمایه و ارزش سهام افزایش دهند.

کاملاً آشکار است که عملکرد سازمانی و موفقیت مالی به غنای معنویت در محیط کار وابسته است. معنویت به عنوان یکی از ابعاد مهم شخصیت بشری شناخته می‌شود. بنابراین اگر سازمانی معنویت را پرورش دهد، در واقع افراد را تشویق می‌کند تا با تمام وجود در سر کار حاضر شوند، که آن به معنای خودشکوفایی، رضایت و تعهد بیشتر به کار و همچنین سازمان است. در واقع ثابت شده است که هیچ سازمانی نمی‌تواند بدون معنویت به حیات خود ادامه دهد.

پرورش و ایجاد معنویت در محیط کار

ایجاد معنویت در سازمان از دو دیدگاه قابل بررسی است:

۱. دیدگاه سازمان‌محور

۲. دیدگاه فردمحور

دیدگاه سازمان‌محور پیشنهاد می‌کند که معنویت باید به عنوان یک کل در سازمان اجرا شود. این روند می‌گوید از آنجا که گوناگونی و تنوع زیادی در ترجیحات نیروی کار وجود دارد، امکان آن فراهم نیست تا معنویت را به صورت فردی به اجرا درآوریم، زیرا سازمان باید به عنوان یک کل ادامه حیات دهد و تغییر یابد. در این دیدگاه سازمان‌ها بر اساس مفهوم معنویت‌شان به گروه‌هایی دسته‌بندی می‌شوند:

۱. سازمان‌های دین‌محور

۲. سازمان‌های تحول‌خواه

۳. سازمان‌های با مسئولیت اجتماعی

۴. سازمان‌های ارزش‌محور

دیدگاه دیگر در مورد اجرای معنویت، روند فردمحوری است. در اینجا سازمان رویکرد معنوی سخت و تک‌بعدی ندارد، بلکه تلاش می‌کند تا خواسته‌های معنوی کارکنانش را پرورش دهد. این دیدگاه فرض می‌کند که سازمان مجموعه‌ای از افراد است و یک سری دیدگاه‌های مختلف درباره معنویت در کل سازمان وجود دارد.

بر این اساس مدل فردمحور با ایجاد و پرورش معنویت در افراد آغاز می‌شود و پیشنهاد می‌کند که رهبران در سازمان‌های مختلف باید تلاش کنند تا تنوع معنوی در اعضایشان در سطح فردی را درک کنند و بپذیرند. این روند عنوان می‌کند که معنویت، دانستن این مطلب است که افراد با چیزی بیش از بدن‌ها و افکارشان در محل کار حاضر می‌شوند؛ آن‌ها استعدادهای فردی و روحیات منحصر به فردشان را به سر کار می‌آورند.

روند فرد محوری در ایجاد معنویت - مدل آزادی معنوی

ایجاد معنویت منجر به خلق معنا و مقصود برای کاری می‌شود که کارکنان هر روزه انجام می‌دهند. این یکی از اولین گام‌ها به سمت خودشکوفایی و رضایت غایی است. با این وصف اجرای اصول معنوی مشترک در سازمان می‌تواند برای کارکنانی ایجاد مشکل کند که قادر نیستند تا دیدگاه خویش از معنویت را ابراز کنند. به عنوان مثال در یک سازمان دین‌محور، سازمان ممکن است عقاید خاصی و مجموعه‌ای از اصول بر مبنای دین خاصی داشته باشد. با این وجود همه اعضای سازمان ممکن است آن دین خاص را به عنوان تنها بُعد معنوی سازمان نپذیرند، که این منجر به نارضایتی و ناامیدی می‌شود. در اینجا ممکن است کارکنان آگاه باشند که نتیجه نهایی مشترک و هماهنگ است، اما با این حال عقایدشان متفاوت خواهد بود و آن‌ها قادر نخواهند بود تا به طریق خاصی که سازمان اجرای معنویت می‌کند، تبارز کنند.

همان‌طور که گفته شد معنویت یک بُعد بسیار شخصی است که باید از دیدگاه فرد اجرا شود. همچنین اجرای معنویت بر پایه روند فردی، افزایش عملکرد سازمانی و توسعه شخصی بهتر افراد را در پی دارد. با در نظر گرفتن افزایش تنوع نیروی کار امروزی، روند فردمحوری بسیار حساس‌تر و حیاتی‌تر خواهد بود. پرورش معنویت باید با تشویق افراد به صحبت کردن به صورت آزاد درباره عقاید معنوی‌شان آغاز شود و به آن‌ها کمک شود تا این عقاید را با ارزش‌های سازمان پیوند زنند.

نتیجه گیری

بر اساس مفاهیم فوق، مدل آزادی معنوی مطابق با شکل زیر ارائه می شود. این مدل مفهوم آزادی معنوی در تنظیمات سازمان را نشان می دهد، در حالتی که افراد آزادانه دیدگاه معنوی شان را بیان می کنند. در این حالت، سازمان یک اصل معنوی خاص را به عنوان کل برای همه افراد تشکیل نمی دهد. این مدل با سازمان شروع می شود به طوری که کارکنان را تشویق می کند تا در بیان عقاید معنوی شان آزاد باشند. در عین حال غنای معنوی محیط کار از طریق تجلی نتایج مثبت مانند بصیرت، خلاقیت، صداقت، اعتماد، خودشکوفایی و تعهد به صورت یک کل واحد عمل می کند. نتیجه غایی افزایش عملکرد سازمانی و موفقیت بلندمدت سازمان است.

توصیه ها

نظر به اینکه معنویت موضوعی است که به تازگی مورد توجه قرار گرفته است و تأثیر آن بر بسیاری از ابعاد سازمان نظیر ابعاد سخت افزاری و نرم افزاری آن پوشیده است، توصیه می شود که این مبحث به طور عمیق موشکافی شود تا از فرصت ها و احیاناً تهدیدهایی که خلق کننده آن است، به طور کامل بتوان آگاه شد.

منابع

Benefiel ، M(2007)، “Pathfinders and trailblazers : exploring the territory of spirituality in organization” ، Managerial Finanace ، vol.33 No.12،2007 pp.947-956.

Dent، B.E ؛ Higgins، M.E and Wharff ، M.D(2005)، “Spirituality and leadership : an empirical review of definition، distinction and embedded assumption”.The Leadership Quarterly 16 (pp.625-653).

Duchon ، D and Plowman ، D.A(2005)، “Nurturing the spirit at work: Impact on work unit performance”.The Leadership Quarterly 16 (pp.807-833).

Elm ، D.R(2003)، “Honesty ، spirituality and performance at work”، I R.A Giacalone & C.L.Jurkiewics(Eds)، The handbook of workplace spirituality and organization performance،(pp.277-288). New York:ME.Sharp.

Heaton ، P.D;Wilk ، S.J and Travis ، F(2004)، “Constructs ، methods and measurs for researching spirituality in organization”، Journal of Organizational Change Management، vol.17 No.1،2004 ، pp.62-82.

Krishnakumar ، S and Neck ، P.c(2002)، “the what ، why and how of spirituality in the workplace”، Journal of Psychology، vol.17 No.3،2002 pp.153-164.

Pffeffr ، J(2003)، “Business and the spirit: Management practices that sustain values” ، I R.A Giacalone & C.L.Jurkiewics(Eds)، The handbook of workplace spirituality and organization performance،(pp.29-45). New York:ME.Sharp.

White، R.d(2003)، “Drawing the line: Religion and spirituality in workplace” ، ”، I R.A Giacalone & C.L.Jurkiewics(Eds)، The handbook of workplace spirituality and organization performance،(pp.244-256). New York:ME.Sharp.

حمایت از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی

سمیه شیخ‌زاده^۱

چکیده:

بزه‌دیده "یا" "مجنی علیه"، یکی از ارکان مهم محاکمه است. در یک محاکمه عادلانه حمایت از بزه‌دیدگان در کنار توجه به حقوق بزه‌کاران ضروری است. این حمایت باید از مراحل آغازین تحقیقات مقدماتی، در فرآیند انجام تحقیقات و همچنین تا پایان مرحله محاکمه به عمل آید. برخی از حمایت‌های پیش‌بینی شده برای بزه‌دیدگان در قوانین و در مرحله تحقیقات مقدماتی، عبارت است از تامین امنیت بزه‌دیدگان، حق آگاهی یافتن از جریان تحقیقات، رعایت احترام بزه‌دیده، انجام تحقیقات در زمان معقول، حق اعتراض به قرارها و تصمیمات قضائی، حق دسترسی به دوسیه، حق استفاده بزه‌دیده از مترجم.

مطالعه تطبیقی حمایت‌های اختصاص یافته به بزه‌دیده، از یک طرف کمبودهای موجود در قوانین در زمینه حمایت از بزه‌دیدگان، و از طرف دیگر ضرورت پیش‌بینی حمایت‌های ویژه در این زمینه را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی:

حمایت از بزه‌دیده، حقوق بزه‌دیده، تحقیقات مقدماتی.

^۱ ماستر حقوق جزا و جرم‌شناسی - استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

مقدمه

اگر قرار باشد که مجنی‌علیه‌ها موقعیت حقوقی از دست رفته خود را بازیابند؛ اگر قرار باشد که بزه‌دیدگان یک نقش واقعی و مفید (نه یک نقش صرفاً نمادی) در نظام عدالت کیفری ایفا کنند، در آن صورت باید پاداش‌گرایی و سزادهی، به ترمیم‌گرایی؛ و نیز عدالت سرکوبگر به عدالت ترمیمی و توزیعی تبدیل شود. (جاویدزاده، ۱۳۸۴: ص ۱۰)

بزه‌دیده در قواعد و مقررات بین‌المللی نیز در قالب اسناد متعددی مورد حمایت واقع شده است. از این جمله می‌توان به قطعنامه ۱۹۸۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد با عنوان «اعلامیه اصول اساسی عدالت راجع به قربانیان بزهکاری و سوءاستفاده از قدرت»، قطعنامه ۱۹۹۰ مجمع عمومی درباره «حمایت از حقوق انسانی قربانیان بزهکاری و قربانیان سوءاستفاده از قدرت» و کنوانسیون‌هایی در سطح شورای اروپا اشاره کرد.

به طور کل اینکه بزه‌دیده باید در همه مراحل دادرسی از جمله در مرحله مقدماتی یعنی تحقیق و تعقیب حضور داشته باشد، مبتنی بر این فرض است که بزه‌دیدگان بهترین کسانی هستند که می‌توانند راجع به ماهیت، دامنه و کیفیت وقوع جرم اظهار نظر کنند؛ امری که تنها با اتکاء به کیفرخواست دادستان میسر نیست. در تصمیم‌گیری نیز شنیدن دیدگاه‌های بزه‌دیده اهمیت زیادی دارد. (علامه، ۱۳۸۹: ص ۲۱۱) همان‌طور که امروزه برای رعایت حقوق متهم مفهوم محاکمه منصفانه^۲ رایج است، در دهه‌های اخیر برای تأمین حقوق بزه‌دیده یا متضرر جرم، اصطلاح fair treatment وارد حقوق کیفری شده است. (علامه، ۱۳۸۲: ص ۲۰۲)

مسئله مهمی که در بحث حقوق بزه‌دیده باید به آن توجه کرد، برخورد و تضاد منافع و نگرانی‌های بزه‌دیده با منافع و نگرانی‌های متهم و بزه‌کار است. اصل رفتار منصفانه ایجاب می‌کند که حقوق شخصی به مثابه آن‌چه متهمان و بزه‌کاران بر پایه اصل دادرسی عادلانه از آن بهره‌مندند، برای بزه‌دیده‌گان نیز فراهم شود. (رایجیان، ۱۳۸۴: ص ۴۹)

^۲ fair trial.

در این مقاله با رویکردی تطبیقی، موضوع حمایت از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی، در قوانین حقوقی ایران و افغانستان تحلیل می‌شود. در ضمن بررسی نقاط اشتراک و افتراق این قوانین، کمبودهای آن‌ها را نشان می‌دهیم و می‌کوشیم که پیشنهادها و راه‌حلهایی که به عدالت نزدیک‌تر است، برای جبران کاستی‌ها ارائه کنیم. امید است که این مقاله به سازمان پولیس و دادستانی در راستای توجه به حقوق و منافع بزه‌دیده و شاکی کمک کند و به این وسیله از افزوده شدن درد و رنجی تازه، علاوه بر آزاری که از جرم متحمل شده‌اند، جلوگیری شود.

۱. گونه‌های حمایت از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی

حمایت از بزه‌دیده به تقلیل جرایم می‌انجامد و حتی اگر بزه‌دیده در تحقق جرم و بزه‌دیدگی خویش نقش هم داشته باشد، حمایت از وی امری عقلایی و ارزشمند است، زیرا از یک‌سو این حمایت و تأمین ضرر و زیان، او را از بزه‌دیدگی مکرر که ناشی از ناتوانی و بزه‌دیدگی نخست اوست مصون می‌کند و از سوی دیگر مانع انتقام‌های فردی و کنش خودسرانه و گسترش بزه‌کاری می‌شود. (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۸۴: ص ۴۲)

حمایت از بزه‌دیده به سه دسته تقسیم می‌شود.

۱.۱. حمایت‌های مستقیم از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی

منظور از حمایت‌های مستقیم آن دسته از حمایت‌هایی است که شاکی یا بزه‌دیده در جریان تحقیقات مقدماتی، بدون واسطه دریافت می‌کند و از بطن حقوقی که برای شخص بزه‌دیده به رسمیت شناخته شده است، نمایانده می‌شود. این حمایت‌ها تحت عنوان حمایت‌های حقوقی در کنار سایر الگوهای حمایتی از قبیل حمایت‌های پزشکی، عاطفی، اجتماعی، قادر خواهد بود با تأثیر بر لایه‌های سیاست جنایی (خصوصاً سیاست جنایی قضایی و اجرایی) نظام عدالت قضایی را علاوه بر نگرش حمایتی بر بزه‌کار، به نگرش حمایتی به سمت بزه‌دیده نیز سوق دهد.

حمایت حقوقی دیگری که در مرحله تحقیقات مقدماتی از بزه‌دیدگان می‌توان کرد، ایجاد طرح دعوی خصوصی ضمن دعوی عمومی است. شکی نیست که دعوی خصوصی که همان ضرر و زیان وارده به متضرر از جرم است، باید به هر نحو ممکن جبران شود و رسیدگی به

جنبه جزایی دوسیه مانع مطالعه ضرر و زیان بزه‌دیده نمی‌شود.

۲.۱. حمایت‌های غیرمستقیم از بزه‌دیده در مرحله تحقیقات مقدماتی

منظور از حمایت‌های غیرمستقیم آن دسته از حمایت‌هایی است که در جهت حمایت از بزه‌دیده و از رهگذر سختگیری و ایجاد مانع برای متهم اعمال می‌شود. این حمایت‌ها گرچه مستقیماً متوجه بزه‌دیده نیست، به صورت غیرمستقیم موجب جلوگیری از تضییع حقوق بزه‌دیده و ایجاد آرامش و اطمینان خاطر وی شده و باعث می‌شود او احساس کند که نظام عدالت کیفری به صورت فعال در جهت احیای حقوق او تلاش می‌کند. وقتی دادستان قرار تأمین (قرار بازداشت موقت، وثیقه، کفالت، وجه التزام، حضور با قول شرف) برای متهم صادر می‌کند، در واقع به صورت غیرمستقیم به کمک و حمایت بزه‌دیده برخاسته است، چرا که اولاً دلیل صدور قرارهای تأمین، جلوگیری از فرار متهم و تبانی وی با دیگر متهمان و شهود و یا امحاء آثار جرم است که هر کدام برای بزه‌دیده جنبه حمایتی دارد. ثانیاً به طور غیرمستقیم از طریق ضبط اوراق و اشیاء و ثبت مکالمات تلفنی وی از بزه‌دیده حمایت می‌شود. صدور نیابت قضایی برای دستگیری متهم متواری یا متهمی که در حوزه دیگری ساکن است نیز از دیگر موارد حمایتی است که در جهت تسریع روند تحقیقات، جلوگیری از امحاء آثار جرم و نیز جلوگیری از تحمیل هزینه‌های مالی و عاطفی بزه‌دیده در پیگیری دوسیه، پیش‌بینی شده است. قانون‌گذار به منظور پیش‌گیری از وقوع جرم در آینده و التیام بخشیدن به صدمات بزه‌دیده در فرایند عدالت کیفری، علاوه بر پیش‌گیری وضعی، پیش‌گیری‌های کیفری (مجازات اعدام، حبس دوام، حبس طویل، حبس متوسط، حبس قصیر و جزای نقدی) را در نظر گرفته است. مواد ۹۷ و ۱۱۷ قانون جزای افغانستان حمایت‌های غیرمستقیم را تأیید می‌کنند، تا بدین صورت جرایم کاهش پیدا کرده و از بزه‌دیده به صورت قانونی حمایت شود. از سوی دیگر در جهت تکمیل و تأمین این هدف و حمایت اساسی از بزه‌دیدگان، مجازات‌های تکمیلی چون محرومیت مجرم از برخی حقوق اجتماعی، مصادره اموال و انتشار حکم محکومیت وی را ذکر کرده است..

۳.۱. حمایت‌های افتراقی از بزه‌دیده و شهود وی در تحقیقات مقدماتی

در تحقیقات مقدماتی، دادستان و دیگر مقامات می‌بایست به ظرایف موجود در زمینه برخورد با بزه‌دیدگان خاص توجه و عنایت لازم داشته باشند. در خصوص بزه‌دیدگانی که از اقلیت‌ها بوده و تبعه کشور دیگری‌اند نیز باید از طرف دادستانی تدابیری حمایتی سنجیده شود، از جمله پیش‌بینی وکیل و همراهی مترجم برای انعکاس یا ثبت اظهارات آن‌ها.

در بحث حمایت‌های افتراقی در تحقیقات مقدماتی در کشور ایران می‌توان به نمونه‌هایی در سطح قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۷۸ اشاره کرد. مثلاً ماده ۱۲۵ مقرر می‌دارد: «هرگاه شخصی که دستور احضار یا جلب او داده شده است، به علت بیماری نتواند نزد قاضی حاضر شود، در صورت اهمیت و فوری بودن امر جزایی، قاضی نزد او رفته و بازجویی لازم را به عمل می‌آورد و یا منتظر رفع مانع می‌شود.»

همچنین در ماده ۱۶۱ همین قانون «در صورتی که شاهد یا مطلع بیمار بوده و نتواند حاضر شود و یا تعداد شهود و مطلعین زیاد بوده و در یک محل مقیم باشند (مانند کارگران یک کارخانه) قاضی به محل اقامت آنان رفته تحقیق می‌کند.» تدابیر فوق در خصوص شهود نیز پیش‌بینی شده است.

و طبق بند ۷ ماده ۵۳ قانون اجرائات جزایی افغانستان «هرگاه شهود بنا بر معاذیر صحی به پیشگاه محکمه حاضر شده نتوانند، قاضی می‌تواند شهادت آن‌ها را در محل اقامت‌شان استماع نماید.»

در واقع همان خصلت، ویژگی یا حالت خاصی که در این افراد وجود داشته و موجب آسیب‌پذیری بیشترشان در مقایسه با بزه‌دیدگان مساوی شده است، چنین نگاه خاصی را اجتناب‌ناپذیر ساخته است.

همچنین در بند ۱ ماده ۶۸ اساس‌نامه محکمه جزایی بین‌المللی آمده است: «محکمه باید تدابیر مناسب را به منظور حفظ امنیت و نیز سلامتی جسمی و روحی، منزل و حریم خصوصی قربانیان و شهود اتخاذ نماید.» چنین ترتیباتی مخصوصاً در مورد قربانی خشونت جنسی یا طفل قربانی یا شاهد انجام خواهد پذیرفت. (معین، ۱۳۸۸: ص ۲۰)

۲. حمایت از بزه‌دیده از آغاز مرحله تحقیقات مقدماتی

اگر به نظام‌های مختلف دادرسی کیفری در طول اعصار مختلف و نیز در زمان حال نگاهی بیندازیم درمی‌یابیم که هر کدام از این نظام‌ها شیوه‌های مختلفی را برای رسیدگی‌های کیفری برگزیده‌اند. در مرحله تحقیقات مقدماتی، رسیدگی به اتهامات کتبی، غیرعلنی و سری است. اما با نظارت قضایی بر پلیس و دادستانی، نسبت به تأمین حقوق طرفین دعوی و رعایت اصل برائت تلاش می‌شود. (ارگان نشراتی جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۹: ص ۳)

در بررسی تاریخی نظام‌های مذکور، صرف‌نظر از ارزیابی علمی آن‌ها، ابتدا به قدیمی‌ترین شیوه رسیدگی به دعاوی، یعنی نظام اتهامی برمی‌خوریم. در این نظام که ابتدا در خاور نزدیک (سومر و بابل)، روم، یونان قدیم و در فرانسه پس از هجوم وحشیان و در حال حاضر نیز با تحولی اجتناب‌ناپذیر در کشورهای امریکای شمالی، کانادا، انگلستان و بسیاری از مستعمرات سابق بریتانیای کبیر حاکم است، رسیدگی‌ها به صورت شفاهی، علنی، تدافعی و با رعایت تحقیق و تفحص در جلسه محکمه صورت می‌پذیرد. (آشوری، ۱۳۸۰: ص ۲۲)

در نظام اجرائات جزایی افغانستان، مرحله تحقیقات مقدماتی از مرحله رسیدگی و صدور حکم جداست. هر کدام از مراحل مذکور تابع قواعد خاص خود است و توسط مراجع ویژه‌ای اجرا می‌شود. مطابق قانون اجرائات جزایی، تعقیب متهم بر عهده دادستانی است که با استفاده از قضات خاص خود و نیز موظفین پولیس اقدام به تعقیب، گرفتاری و استنتاج از متهمان می‌کند. در مرحله تحقیقات مقدماتی، رسیدگی به اتهامات کتبی، غیرعلنی و سری است. اما با نظارت قضایی بر پولیس و دادستانی، نسبت به تأمین حقوق طرفین دعوی و رعایت اصل برائت کوشش می‌گردد. (وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۹: ص ۳)

مطابق ماده ۲۳ قانون اجرائات جزایی «دادستانی ابتدائیه فعالیت‌های تحقیقاتی را شخصاً یا به کمک مأمورین ضبط قضایی انجام می‌دهد.» وظیفه انجام تحقیقات مقدماتی بر عهده دادستانی است و هدف اصلی این تحقیقات کشف حقایق است که شامل ارزیابی همه جوانب و شواهد قضیه، آگاهی از ارتکاب جرم و یا عدم آن، کشف شخص و یا اشخاص مسئول و

ارزیابی دلایل اثباتیه یا توجیه‌کننده جرم به نحو مساوی و در نظرگرفتن منافع اشخاص متضرر می‌باشد. به طور کل نظام اجرائات جزایی در افغانستان متشکل از چهار مرحله کشف و تعقیب جرم، تحقیق، محاکمه و صدور حکم و تطبیق یعنی اجرای آن است.

۱.۲. طرح شکایت از طرف بزه‌دیده

یکی از حقوق اصلی بزه‌دیده که باید مورد حمایت قانونی باشد، حق طرح شکایت است. فرد بزه‌دیده می‌تواند نزد مراکز پلیسی یا به طور مستقیم نزد دادستان محل فرضی وقوع بزه، طرح شکایت کند. تحقیقات مقدماتی بعد از طرح شکایت بزه‌دیده باید از جانب ضابطین دادگستری آغاز شود. بزه‌دیده حق طرح شکایت نزد مراکز پلیسی را دارد و طرح شکایت مقدمه فرایند دادرسی است. در مرحله طرح شکایت، بزه‌دیده باید بتواند جبران خسارت و یا استرداد را که در این زمینه تنظیم می‌کند، خواستار شود. (ژرار، ۱۳۸۵: ص ۱۴۵)

در بند ۱ ماده هفتم قانون کشف و تحقیق جرایم، شکایت متضرر یکی از دلایل و اسباب تحریک دعوی جزایی (شروع به تعقیب) دانسته شده است. همچنین در بند ۱ ماده هفتم قانون خشونت علیه زنان آمده است «مجنی علیهای خشونت، خود یا اقارب وی می‌توانند به ادارات پولیس و حقوق، محاکم یا سایر مراجع ذی‌ربط به طور کتبی شکایت نمایند.» باید به شاکی اجازه داد تا شکایت خود را به طور مشروح و با ذکر دلایل بیان کند و دلایل و مدارک اعلام شده از ناحیه شاکی به دقت بررسی شود. گواهی شهود معرفی‌شده توسط شاکی، باید سریعاً استماع شود و چنانچه شاکی به تحقیق و معاینه محلی استناد کرده باشد و این اقدام‌ها در کشف جرم مؤثر باشد، باید به این خواسته قانونی توجه کرد.

ماده ۲۹ قانون اجرائات جزایی افغانستان مقرر می‌دارد: «احکام این ماده مکلفیت ضبط قضایی را قبل از آگاه شدن وی به جرم در بر می‌گیرد. پس او مکلف است که به بحث و جستجو اقدام نموده تا معلوم شود که واقعاً جرم واقع شده، بدون اینکه وی بر آن آگاه باشد.» به همین جهت از نیمه دوم سده گذشته در کنار قاعده قانونی بودن تعقیب کیفری، نظامی با عنوان «مناسب بودن تعقیب» به وجود آمده است. (رایجیان اصلی، ۱۳۸۴: ص ۷۶) که این تکنیک خود سبب کاهش بزه‌دیدگی می‌شود.

۲.۲. تأمین امنیت بزه‌دیدگان

احساس امنیت با بُعد ذهنی آن ارتباط دارد؛ زیرا بُعد عینی آن قابل محاسبه است، اما تلقی اذهان عمومی از میزان امنیت در جامعه متفاوت خواهد بود. در واقع این احساس با توجه به شخصیت، اعتقادات، نگرش و واکنش مردم در قبال جرایم و حوادث متفاوت است. به موجب این سازوکار، مرتکبان جرم سریعاً با پاسخ‌های عدالت کیفری مواجه شده و بزه‌دیدگان نیز در یک مدت معقول به خواسته‌های خود دست می‌یابند. (نیازپور، ۱۳۹۰: ص ۶۹) حفاظت از یک بزه‌دیده و تأمین امنیت وی در طول فرایند دادرسی کیفری، وظیفه دستگاه عدالت است. بسیاری از قربانیان از آن رو که از امنیت خویش بیمناک‌اند یا از رسوایی و بدنامی خود یا خانواده در هراس‌اند و یا از اقدامات قضایی علیه خود می‌ترسند، از روبه‌رو شدن با مقامات صلاحیت‌دار و اعلام جرم یا طرح شکایت علیه مجرمان که معمولاً با افشای هویت آن‌ها همراه است، پرهیز می‌کنند... (Council of Europe – Explanatory Report, 2005: p 46) قوانین لازم و کافی و اجرای دقیق آن از لوازم تأمین امنیت بزه‌دیدگان است. در این مبحث طی چند گفتار به بررسی حفاظت از بزه‌دیده می‌پردازیم.

۲.۲.۱. حفاظت از بزه‌دیده در برابر متهم

یکی از حقوق مهم انسانی - اخلاقی برای بزه‌دیده در مرحله تعقیب و تحقیق، تأمین امنیت وی و گواهان اوست. بسیاری از بزه‌دیدگان، به‌ویژه قربانیان جرایم خشونت‌آمیز، از ملاقات با متهم یا مرتکب جرم به منظور رسیدن به توافق با او خودداری می‌کنند. آن‌ها نه تنها علاقه‌ای به سخن گفتن با وی ندارند، بلکه از دیدار او وحشت دارند (gunther, 1991: p55). به همین منظور همه مقامات دادستانی و ضابطین تحت امر آن‌ها می‌بایست در این مرحله جهت امنیت بزه‌دیده و حفاظت از وی تدابیر لازم اتخاذ کنند تا از هرگونه بحران پس از بزه‌دیدگی که گاه خود به شکل آسیب‌های روانی یا دردهای عاطفی یا جسمی بروز می‌کند جلوگیری شود. همچنین تأمین سلامت جسمانی بزه‌دیدگان در مقابل انواع تهدید و ارعاب و اقدامات تلافی‌جویانه و انتقام، لازم است و برای تحقق این موضوع باید تدابیر متنوعی که برخی از آنها ماهیت فراقضایی دارد، سنجیده شود (عینی، ۱۳۹۰: ص ۲۴).

از آنجا که در طی مراحل تحقیقات و انجام دادرسی، بزه‌دیده و متهم در جلسات مختلفی شرکت می‌کنند تا به مواردی پاسخگو باشند، طبیعی است که طرفین جرم در این جلسات رودرو می‌شوند و ممکن است بزه‌دیده آسیب و صدمه ببیند و یا از لحاظ روحی یا عاطفی دچار اختلال شود و حضور در جلسات برای او زجرآور و غیر قابل تحمل باشد (رایجیان اصلی، ۱۳۸۴: ص ۵۴).

حفاظت از بزه‌دیده در برابر متهم، صرفاً در زمان رویارویی در جلسات نیست. به بیان دیگر دستگاه عدالت کیفری فقط مسئول تأمین امنیت بزه‌دیده در مجتمع‌های قضایی و پلیسی نیست، بلکه خارج از این محوطه هم بزه‌دیده و شهود وی باید احساس امنیت کنند و در برابر تهدیدها و اقدامات تلافی‌جویانه متهم و اطرافیان او مصئون یا محفوظ باشند. به خاطر این که چنین اقداماتی موجب احساس ناامنی و تقویت آن در بزه‌دیدگان و شهود وی می‌شود، تدابیر لازم برای پیشگیری از این رویدادها ضروری است و دستگاه عدالت وظیفه این مهم را برعهده دارد. (ابراهیمی، ۱۳۸۴: ص ۲۹۶) در ماده سی و ششم قانون اجرائات جزایی افغانستان آمده است «هر گاه دادستان در ظرف ۱۵ روز از تاریخ گرفتاری صورت دعوی را به محکمه تقدیم ننماید، متهم رها می‌گردد، مگر اینکه به اثر درخواست به موقع دادستان (به خاطر حمایت از بزه‌دیده) مدت توقیف تمدید گردد.» و همچنین در ماده ۴ قانون کشف و تحقیق جرایم و نظارت دادستانی مقرر می‌دارد «در صورت لزوم دادستان می‌تواند پیشنهاد تمدید توقیف یا حجز متهم را به محکمه بالاتر تقدیم نماید. محکمه صلاحیت دارد به تمدید توقیف یا حجز امر بدهد.»

۲.۲.۲. حفاظت از حریم خصوصی بزه‌دیده

احساس ناامنی در بزه‌دیده ممکن است به یک بحران منتهی شده و دوباره به شکل یک آسیب روانی یا درد و رنج عاطفی ظاهر شود. همچنین بزه‌دیده به عنوان بهترین منبع اطلاعات در مورد رخداد مجرمانه، می‌تواند برای تحقیقات و دادرسی به مقامات قانونی کمک کند. این امر به ویژه در مورد بزه‌دیدگان جرائم خشونت‌بار و بزه‌دیدگان آسیب‌پذیر اهمیت بیشتری دارد زیرا موجب می‌شود که احساس امنیت کرده و تمایل بیشتری به همکاری با مراجع کیفری

داشته باشند. (ابراهیمی، ۱۳۸۴: ص ۱۰) حفاظت از بزه‌دیده و تأمین امنیت وی در نظر عموم یکی از اهداف مهم مجازات‌ها دانسته می‌شود. می‌توان گفت که بزه‌دیده، بزه‌کار و نظام عدالت جنایی، سه ضلع مثلث شرکای یک دعوای کیفری هستند. از یک سو باید از بزه‌دیده در برابر تهدیدات بزه‌کار و شرکای وی در جریان دادرسی محافظت کرد - حفاظت فیزیکی، حفاظت از هویت بزه‌دیده و شهود و خانواده آنان، تأمین امنیت روانی آنان و غیره از جمله این نوع اقدامات حفاظتی است - و هم باید از بزه‌دیده در برابر خود نظام عدالت کیفری محافظت شود تا دچار بزه‌دیدگی ثانویه نگردد.

در مواردی که ظن قوی بر حضور متهم یا امکان کشف آلات و ادوات یا دلایل ارتکاب جرم در محل معینی موجود باشد، مرجع تحقیق می‌تواند دستور تفتیش یا بازرسی محل را بدهد. در ماده ۳۲ قانون اجرائات جزایی افغانستان مقرر می‌دارد «مأمورین ضبط قضایی حین ارتکاب جرم و موجودیت دلایل موجه برای انجام اجرائات عاجل جهت به دست آوردن دلایل که آن را ضروری بدانند، می‌توانند تلاشی منزل مسکونی و سایر محلات و همچنین تفتیش سائر اشخاص و محلات و عکس‌برداری از آن‌ها را آغاز نمایند.» بنابراین با وجود ظن قوی، قاضی تحقیق رأساً یا به درخواست شاکی، باید جهت کشف جرم دستور تفتیش بدهد. رعایت مقررات در بازرسی منزل ضروری است. رعایت حریم خصوصی شهروندان نباید مانع کشف جرم شود.

بزه‌دیدگان ممکن است مورد بزه‌دیدگی مجدد قرارگیرند. انتقال آنان به مکانی امن در منازل بستگان، آشنایان یا مکان‌های دولتی و غیردولتی ضروری است. معمولاً این وظیفه بر عهده پلیس است که بزه‌دیدگان را نباید به حال خود رها سازد. همراهی بزه‌دیده تا مراکز اسکان و اطمینان از امنیت مکان وی، وظیفه‌ای است که باید در نظر گرفته شود. (حسامی، ۱۳۸۴: ص ۲۷۳). بنابراین پیش‌بینی مکانی برای اسکان بزه‌دیدگان خشونت‌های خانوادگی در کشور ایران برای پیشگیری از تکرار بزه‌دیدگی و تسکین آلام آنان، امری ضروری به نظر می‌رسد.

۲.۲.۳. حفاظت از هویت بزه‌دیدگان

یکی از مولفه‌ها در مرحله تحقیق، حفاظت از هویت بزه‌دیدگان است، بدین توضیح که باید از افشاء و انتشار نام، آدرس، اقامت‌گاه، محل کار، شماره تلفن و دیگر اطلاعات محرمانه بزه‌دیدگان که گاه به آبرو و حیثیت و خلوت آن‌ها مربوط می‌شود، اجتناب کرد. به‌کار بستن این اقدامات از وظایف حتمی این مقامات است.

در کشور ما افغانستان در حفظ هویت بزه‌دیدگان پیشرفت چندانی به چشم نمی‌خورد. ما معتقدیم اگر قرار است وکیل مدافع متهم مداخله فعال در مرحله تحقیقات مقدماتی داشته باشد — که باید هم همین‌طور باشد — می‌بایست قانون چنین مداخله‌ای را صریحاً تجویز کند و یا حداقل چهارچوب ضابطه‌مندی در سطح قضایی در این مورد اندیشیده شود تا از این حضور، حقوق مسلم بزه‌دیده از رهگذر محفوظ ماندن هویت وی تضییع نگردد. ماده ۵ قانون منع خشونت علیه زنان مقرر می‌دارد که «اعمال ذیل خشونت علیه مجنی‌علیه می‌باشد که بند سوم آن ضبط صوت و هویت مجنی‌علیه‌ها و نشر آن به نحوی است که به شخصیت وی صدمه برساند.» مرحله‌های گوناگون فرایند جنایی باید به گونه‌ای باشد که هراس بزه‌دیده را از تهدیدها و اقدام‌های تلافی‌جویانه متهم، به پایین‌ترین سطح برساند و با حمایت از زندگی خصوصی وی، در او احساس امنیت ایجاد کند. به همین منظور، نام، نشانی اقامتگاه، محل کار، شماره تلفن و دیگر مشخصات بزه‌دیده را نباید فاش کرد و باید هرگونه تصمیمی در این‌باره را به محکمه سپرد. یکی از وظایف مهم دولت‌ها و یکی از تدابیر حمایتی مناسب، محرمانه بودن هویت قربانیان جرم است؛ زیرا افشای هویت، نشانی و جزئیات زندگی خصوصی‌شان، خطر انتقام از آنها و خانواده‌شان یا خطر بدنامی و رسوایی‌شان را افزایش می‌دهد. (عینی، ۱۳۹۰: ص ۶)

احترام به بزه‌دیده بایستی صرف‌نظر از نژاد، جنس، رنگ، ملیت و باور سیاسی، قابل تسری به همه بزه‌دیدگان باشد و در این خصوصی نباید در نظام عدالت کیفری تبعیضی وجود داشته باشد. ولی متأسفانه این اصل همیشه رعایت نمی‌شود. همان‌طور که اطلاع‌رسانی به بزه‌دیده و آگاه کردن وی از تحولات دوسیه موجب ایجاد احساس احترام و قدرشناسی در بزه‌دیدگی

می‌شود، عودت یا استرداد اموال و اشیائی که از ایشان تحت عنوان دلیل نگهداری شده است نیز از مصادیق احترام به منزلت اوست. (آبزن، ۱۳۸۸: ص ۵۴).

۲.۲.۴. حفاظت در برابر نهادهای عدالت کیفری

بزه‌دیدگی نخستین، اثر مستقیم و بدون واسطه جرم بر بزه‌دیده است؛ ولی بزه‌دیدگی ثانویه شامل نامالیماتی می‌شود که شاکی یا بزه‌دیده ممکن است در مراجع پلیس و مراجع قضایی و اداری در ارتباط با شکایت، اقدام و حضورش در آن مرجع متحمل شود. در این گونه موارد قطعاً عدالت اجرا نمی‌شود. یک نظام قضایی زمانی درست است که روی اصل بی طرفی استوار باشد. (الکساندرا، ۱۳۸۷: ص ۱۶۶)

به این ترتیب اثر منفی جرم بر بزه‌دیده ممکن است با واکنش کارگزاران عدالت جنایی و دیگر دست‌اندرکاران تشدید شود. بزه‌دیدگان ممکن است در وهله نخست دیدگاه بسیار مثبتی درباره پاسخ نظام عدالت مبنایی نسبت به مشکلاتشان داشته باشند، ولی با ادامه روند دوسیه امکان دارد که از عملکرد این نظام به شدت انتقاد کنند. از جمله اقدامات لازم، می‌توان به حق دسترسی آسان و ساده بزه‌دیده به مراجع پلیسی — قضایی با تسهیل تشریفات، اقامه شکایت و اقدامات اداری — قضایی برای بزه‌دیده یا شاکی اشاره کرد. چنان که در جریان این اقدامات، شاکی متحمل نامالیمات و هزینه‌های مادی ناشی از رفتار و گفتار نامساعد و خشونت‌آمیز ضابطین و قضات، یا توقعات نامشروع و غیرعقلانی آنان نشود، این اجرائات کاهش بزه‌دیدگی ثانویه را به همراه خواهد داشت.

۲.۲.۵. حفاظت در برابر جامعه

بزه‌دیده، خانواده و دوستانش باید در برابر مداخلات دیگران در خلوت و حریم خصوصی‌شان محافظت شوند. این محافظت وقتی که آنان در شوک ناشی از وقوع جرم به سر می‌برند مهم است. انتشار ناصحیح و غیردقیق اطلاعات بزه‌دیدگی ممکن است وضعیت بزه‌دیده را بدتر کند و بر سلامت روانی‌اش همانند سلامت جسمانی‌اش تأثیر بگذارد. (آبزن، ۱۳۸۸: ص ۱۵۹)

به عبارت دیگر لازم است موقعیت جدید فرد به عنوان بزه‌دیده شناخته شده و انسانیت او

در این حالت مورد توجه و تأیید باشد. طبیعتاً انسانیت فرد، پیش و پس از بزه‌دیدگی یکی است، ولی شخصی که از جرمی (به ویژه جرایم علیه اشخاص، جرایم جنسی یا جرایم خشن) متضرر می‌شود، در حقیقت فکر می‌کند انسانیتش پایمال شده است و او آن انسان سابق نیست. او تعادل روانی خود را از دست داده، حیثیت و آبرویش در محیط کار، خانواده، نزد دوستان و همسایگانش خدشه‌دار شده است. لذا دستگاه قضایی بایستی با عملکرد صحیح شکات و حتی شهود، او را از تعرض افراد جامعه حفظ کند.

۲.۲.۶. حفاظت در برابر رسانه‌های جمعی

رسانه‌ها تأثیر بسزایی بر تصویر کلی از جرم در جامعه دارند، تا آنجا که تصورات و پنداره‌های موجود درباره جرم، عمدتاً محصول رسانه‌هاست. برای پیشگیری و کنترل هر گونه تأثیر مخرب رسانه‌ای علیه بزه‌دیده، تحمیل قانونی برخی ممنوعیت‌ها بر رسانه‌ها، مثل محدودیت نمایندگان رسانه‌ها از حضور در دادرسی، محدودیت انتشار اطلاعات و جزئیاتی که هویت قربانیان جرم را افشا می‌کند، مواردی است که محکمه‌ها باید از این حق برخوردار شوند که در موارد مقتضی هویت قربانیان جرم را محرمانه اعلام کنند.

(Unodc Toolkit To Combat Trafficking in Persons, 2008. p 224)

جرایمی نسبت به بزه‌دیدگان رخ می‌دهد، معمولاً در رسانه‌های جمعی گزارش نمی‌شود، اما روزنامه‌ها به صورت گزینشی بعضی جرایم را منتشر می‌کنند. یک جنبه از این نگرانی‌ها مربوط به وضعیت بزه‌دیدگان است. یعنی انتشار اخبار جرم ممکن است تأثیرات منفی بر آن‌ها بگذارد. همین‌طور ممکن است اجرای وظایف دستگاه عدالت را سخت‌تر کند.

۳. حقوق بزه‌دیدگان در جریان تحقیقات

آگاه‌شدن از حقوق خود، یکی از حقوق عینی — مادی مهم بزه‌دیدگان در مرحله تحقیقات مقدماتی است. در کنار تمهیدات فوق، به منظور تضمین هر چه بیشتر این حق اساسی لازم است مقامات دادستانی و ضابطین تحت امر آن‌ها به برخی ملاحظات مهم نیز توجه کنند. اولاً لزوم آگاهی‌دهی به بزه‌دیدگان پس از اطمینان سلامت جسمی آن‌ها و نیز امنیت روحی‌شان.

ثانیاً: اگر چه حق آگاه‌سازی بزه‌دیده از حقوق عینی - مادی است، مع‌هذا ممکن است به حقوق انسانی - اخلاقی هم مربوط شود. یعنی اینکه آگاه‌سازی معطوف به مواردی همچون آگاه‌سازی بزه‌دیده از حق برخورداری محترمانه با وی، آگاه‌سازی بزه‌دیده در خصوص تأمین امنیت وی و حق اعلام نارضایتی از عملکرد مسئولین هم می‌شود. ثالثاً از آنجا که برخی از حقوق بزه‌دیدگان در همه مراحل فرایند دادرسی مشترک و برخی تنها مربوط به مرحله تعقیب و تحقیق است، لازم است آگاه‌سازی بزه‌دیده از این حقوق، با توجه به حضور وی در مرحله مذکور و حسب نیاز صورت گرفته و از این حیث تفکیک لازم بین حقوق اختصاصی و حقوق مشترک در مراحل فرایند کیفری انجام پذیرد. اطلاع‌رسانی به شهروندان از رهگذر توزیع بروشورهای آموزشی، هشدارهای آموزشی، نصب بیل‌بورد، مصاحبه با رسانه‌ها، سخنرانی در مدارس و مساجد و تشکیل جلسه با صنوف مختلف امکان‌پذیر است.

۱.۳. انجام تحقیقات در زمان معقول و متناسب

سرعت در رسیدگی کیفری، آن‌گاه به نتیجه مطلوب می‌رسد که توأم با دقت باشد. تلفیق صحیح این دو امر را می‌توان علاوه بر علم و اطلاع قاضی تحقیق از مسایل علمی و حقوقی، در ویژگی‌های شخصیتی و تعهدات اخلاقی و مسئولیت‌پذیری وی جستجو کرد. (آشوری، ۱۳۸۴: ص ۲۳)

می‌توان گفت که یکی از اهداف احضار و جلب متهم و صدور قرار تأمین کیفری برای او، رسیدگی و تحقیق و تعقیب در زمان معقول و متناسب است. در صورت فراری شدن متهم، بزه‌دیده امیدی برای دستیابی به حقوق از دست‌رفته اش نخواهد داشت. امکان دسترسی سریع به متهم، حمایت حقوقی از بزه‌دیده محسوب می‌شود و بلا تکلیفی ناشی از عدم حضور متهم را مرتفع می‌سازد. (ابراهیمی، ۱۳۸۴: ص ۳۰۵).

شکایت باید سریعاً اخذ شود؛ در صورت معرفی شهود، شهادت آن‌ها استماع گردد و نیازی نیست در مرجع انتظامی هم از شهود تحقیق شود. چنانچه نیاز به دستور باشد، باید ظرف مدت معقول اقدام شود. ماده ۲۱ قانون اجرائات جزایی بیان می‌دارد: «دادستانی ابتدائیه مکلف

است در صورت آگاهی از وقوع جرایم، ظرف مدت معلوم جهت تحقیقات اقدام کند.» تأخیر بدون دلیل، قربانی جرم را از رسیدن به موقع به حقوق از دست رفته‌اش محروم می‌کند؛ با حقوق دفاعی جامعه مغایر است؛ امنیت اجتماعی، روانی و شغلی متهم را با خطر مواجه می‌سازد و در نهایت اینکه این امر، اعتماد مردم نسبت به دستگاه عدالت کیفری را سلب می‌کند.

۲.۳. ارائه دیدگاه‌ها و نگرانی‌های بزه‌دیده

بهره‌مندی از این حق، به بزه‌دیده فرصتی برای ابراز احساسات، نگرانی‌ها، ترس‌ها و سازماندهی افکار و خاطراتش می‌دهد. برخی معتقدند اعطای این حق به بزه‌دیده به معنای دخالت دادن او در تصمیم‌گیری در نظام عدالت کیفری است. لیکن حقیقت این است که هر چند اظهارات بزه‌دیده روی دوسیه و حکم صادره توسط قاضی اثر خواهد گذاشت، خود بزه‌دیده در پی کسب چنین قدرت و اختیاری برای تصمیم‌گیری در فرایند کیفری نیست، بلکه صرفاً نیاز دارد که درباره برخی موضوعات، طرف مشورت باشد (Bassiouni, 1988: p 388)

ماده ۲۳ قانون اجرائات جزایی مقرر می‌دارد: «وظیفه تحقیقات مقدماتی بر عهده دادستانی است. هدف کشف حقایق می‌باشد که شامل ارزیابی همه جوانب و شواهد قضیه، آگاهی از ارتکاب جرم و یا عدم آن، کشف شخص یا اشخاص مسئول ارزیابی و دلایل اثباتیه با توجیه‌کننده جرم به نحوه مساوی و در نظر گرفتن منافع اشخاص متضرر می‌باشد.» این اقدام بخش مهمی از اطلاعات مقام تصمیم‌گیرنده را فراهم کرده و به خود بزه‌دیده نیز امکان می‌دهد تا گزارش کاملی از جرم واقع شده و آثار آن تهیه کند. این وظایف حمایت‌گرایانه فارغ از وضعیت مهاجرت و اقامت شخص و حتی همکاری او با مقامات صلاحیت‌دار در تعقیب مرتکب جرم، باید اعمال شود، زیرا در غیر این صورت کوتاهی و قصور در این زمینه، موضوع نقص حقوق بشر را مطرح می‌کند. (Sandhya, 2009: p48)

۳.۳. حق اعتراض به قرارهای منع و موقوفی تعقیب

برای حمایت از بزه‌دیده، نیاز است تا وی در برابر نهادهای عدالت کیفری حق اعتراض داشته باشد و این اعتراض به طرق ویژه بررسی شود. به همین ترتیب اگر بزه‌دیده از رفتار کارمند یا قاضی دادستانی یا محکمه در قبال خودش ناخشنود باشد و نداند که چه باید بکند و چه راهکارهایی برایش وجود دارد، ماده ۴ قانون کشف و تحقیق جرایم افغانستان دادستان را ملزم می‌کند که «هرگاه تصمیم بگیرد دوسیه را بایگانی کند، باید کتباً به متضرر اطلاع دهد که در مقابل متهم از حق اعتراض برخوردار است.» و ماده ۱۱۸ تعدیل قانون اجرائات جزایی در این اشعار می‌دارد. «هریک از مجنی‌علیه و مدعی‌العموم می‌تواند بر امری که راجع به عدم لزوم اقامه دعوی صادر می‌شود اعتراض نماید.»

با به رسمیت شناختن حق اعتراض نسبت به قرارهایی که منجر به منع و موقوفی تعقیب می‌شوند، این فرصت برای بزه‌دیده ایجاد می‌شود که بتواند در مقام شاکی خصوصی، رسیدگی مجدد به دوسیه را از مرجع عالی درخواست کند. حق اعتراض به قرار منع تعقیب و موقوفی تعقیب، می‌تواند از تبرئه اشتباه متهم توسط مقامات قضایی جلوگیری کند.

۳.۴. حق انتخاب وکیل

در مرحله تحقیقات مقدماتی در قوانین افغانستان طبق تبصره ۳ ماده ۲۳ قانون اجرائات جزایی، «دادستانی حین انجام تحقیقات مکلف است دلایل اثباتیه یا تبرئه‌کننده جرم را علی‌السویه ارزیابی نموده، منافع اشخاص متضرر را در نظر بگیرد.» در این مرحله قانونی برای حق داشتن وکیل برای بزه‌دیده وجود ندارد و دادستانی مربوطه نقش وکیل را برای بزه‌دیده یا متضرر جرم اجرا می‌کند. طوری‌که در ماده ۵۳ همین قانون «دادستان ابتدائیه مکلف است حین رسیدگی قضیه در جلسه قضایی اشتراک نماید.» دادستان به این دلیل باید در رسیدگی قضیه اشتراک داشته باشد، چون به جای وکیل بزه‌دیده است. مفهوم برابری سلاح‌ها آن است که بخش دفاع (متهم و وکیل مدافع وی) از یک‌سو و بخش تعقیب (مجنی‌علیه و دادستان) در

سوی دیگر، از نظر برخورداری از امکانات، در موقعیت برابر باشند. همچنین ماده ۲۳ قانون پولیس افغانستان در نظر گرفتن منافع اشخاص متضرر را بر عهده دادستانی گذاشته است و در بند ۴ ماده ۶ قانون خشونت علیه زنان حق داشتن وکیل را حق مجنی‌علیها دانسته است.

۳.۵. حق اطلاع بزه‌دیده از جریان تحقیقات

آگاه‌سازی یا اطلاع‌رسانی یکی از آشکارترین حقوق بزه‌دیده است که باید در اولین فرصت توسط پولیس، محکمه، نهادهای ارائه‌کننده خدمات بهداشتی، درمانی و اجتماعی انجام گیرد. بزه‌دیده حق دارد از حقوق، اختیارات و نقش خود در فرایند کیفری و دامنه آن آگاه شود. (Bassiouni, 1988: p 140-141) در مورد زنان نیز از مهم‌ترین وظایف پولیس و مراجع قضایی، آگاه‌سازی آنان نسبت به حقوقشان، چگونگی فرایند رسیدگی و فعالیت مسئولان نظام عدالت کیفری است. به طور کل اینکه بزه‌دیده باید در تمامی مراحل دادرسی از جمله در مرحله مقدماتی یعنی تحقیق و تعقیب حضور داشته باشد، مبتنی بر این فرض است که بزه‌دیدگان بهترین افرادی هستند که می‌توانند راجع به ماهیت، دامنه و کیفیت وقوع جرم تجربیات شخصی خویش را منعکس کنند. (علامه، ۱۳۸۹: ص ۲۱۱) علاوه بر این، ارائه اطلاعاتی درباره نحوه پیشگیری از وقوع مجدد جرم، بیمه، جبران خسارت، وضعیت آزادی یا بازداشت متهم، به ویژه به زنان بزه‌دیده جرایم خشونت‌آمیز، می‌تواند مؤثر و مفید باشد. (حسامی، ۱۳۸۴: ص ۲۷۱) وقتی بزه‌دیده حق دسترسی به محتویات دوسیه را دارا شود، کرامت و شأن انسانی وی رعایت شده است. (شیری، ۱۳۸۶: ص ۵۰) بنابراین اگر چه ممکن است حمایت از بزه‌دیدگان و تلاش برای کاهش آثار بزه بر آنان، دارای آثار پیشگیرانه متعددی باشد، حقیقت آن است که چنین حمایتی برای اجرای عدالت در امور کیفری نیز ضروری است. (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۸۴: ص ۱۰)

به طور مثال دادستان قبل از به جریان انداختن دعوی عمومی هنگامی که می‌خواهد با رضایت طرفین برای حل تعارض، آنها را به یک سرویس میانجی‌گری کیفری معرفی کند،

می‌تواند پیشنهاد کند که یک سرویس کمک به بزه‌دیدگان، بزه‌دیده را همراهی کند. همچنین ممکن است که همراهی از طریق سرویس‌های کمک به بزه‌دیدگان به شاکیانی که به طور آشکار از مسیر دادرسی دور افتاده‌اند یا از لحاظ مالی در مضیقه‌اند و یا در موقعیت حاشیه‌ای یا انزوا و طرد قرار گرفته‌اند، پیشنهاد شود. این مسئله که دادستانی شاکی را با سرویس کمک به بزه‌دیدگان مرتبط سازد، یک عنصر اساسی اطلاع‌رسانی مربوط به بزه‌دیده است. البته تعهد اطلاع‌رسانی دادستانی، اطلاع‌رسانی تعقیبات قضایی مربوط به شکایات مطرح‌شده را در بر می‌گیرد. (لپز، ۱۳۸۵: ص ۱۴۸)

ماده ۷ پیش نویس کنوانسیون حقوق بشر ۲۰۰۶ زیر عنوان «اطلاع‌رسانی» مقررات مفصلی را به این موضوع اختصاص داده است که برخی از آن‌ها نسبت به اعلامیه کنوانسیون حقوق بشر ۱۹۸۵ از نوآوری برخوردار است. در این میان بند ۱ این ماده موارد ده‌گانه‌ای را برای اطلاع‌رسانی می‌شمرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از نوع حمایت‌ها از بزه‌دیده، مکان و چگونگی گزارش کردن جرم ارتكابی، دسترسی به مشاوره و حقوقی و... در قانون اجرائات جزایی افغانستان مطابق قانون ۴۰ «مأمور ضبط قضایی و دادستانی ابتدائیه مکلف‌اند که مظنون، وکیل مدافع و مجنی‌علیه را از فعالیت‌هایی که آن‌ها انجام می‌دهند آگاه نمایند.» در این ماده حق اطلاع‌رسانی فعالیت‌های انجام شده برای بزه‌دیده تضمین شده است.

۳.۶. حق دسترسی به دوسیه

معمولاً بزه‌دیده حق دسترسی به دوسیه و آگاهی از محتویات آن را ندارد. این محرومیت از نظر او اهانت‌آمیز تلقی می‌شود. وقتی بزه‌دیده حق دسترسی به محتویات دوسیه را دارا شود، کرامت و شأن انسانی وی رعایت شده است (شیری، ۱۳۸۶: ص ۵۰). بند ۳ ماده ۵۳ قانون اجرائات جزایی افغانستان مقرر می‌دارد: «دادستانی تحقیق مکلف است قرار تحقیق قضیه را به شکل کتبی یا شفاهی با توضیح نتایج به مجنی‌علیه ارائه نماید.» این عبارت نشان می‌دهد که بزه‌دیده تا پیش از ختم تحقیقات حق آگاهی از محتویات دوسیه را دارد، هر چند قید «منافی با محرمانه بودن تحقیقات» تا حدی این حق را محدود می‌سازد.

۷.۳. رعایت احترام به بزه‌دیده

یکی از حقوق انسانی و اخلاقی که می‌توان برای بزه‌دیده در مرحله تعقیب و تحقیق در نظر گرفت، رعایت احترام به شأن و منزلت انسانی وی از سوی دست‌اندرکاران نهاد عدالت کیفری، و در اینجا مقام تعقیب و تحقیق است. این حق که از بنیادی‌ترین حقوق بشر محسوب می‌شود و بر پایه آن، لازم است با انسان بدون در نظر گرفتن باورها، رنگ و نژاد، جنس و... با احترام و رعایت شأن و منزلت انسانی او رفتار کرد، به بزه‌دیده نیز قابل تسری است. فلذا چنانچه دست‌اندرکاران نظام عدالت کیفری این حق مسلم و اساسی را نادیده بگیرند و با بزه‌دیدگان رفتاری محترمانه، دلسوزانه و بی‌طرفانه و توأم با همدردی و رازداری نداشته باشند و به طرزی غیرمنصفانه، اهانت‌آمیز و نامناسب رفتار کنند، آنگاه آسیب دیگری پس از بزه‌دیدگی نخستین نمایان می‌شود که از آن به «بزه‌دیدگی دومین» تعبیر می‌شود. این عمل گاه ممکن است به انکار کامل حقوق انسانی بزه‌دیدگان بینجامد. مسئله احترام به بزه‌دیده از منظر بین‌المللی نیز در رأس حقوق بزه‌دیدگان و از مهم‌ترین آن‌ها تلقی شده‌است، طوری‌که اعلامیه ۱۹۸۵ سازمان ملل متحد با عنوان «اعلامیه اصول اساسی عدالت برای بزه‌دیدگان و قربانیان سوءاستفاده از قدرت» در بند چهارم اعلامیه با اشاره به این حق مهم و اساسی، به دسترسی ایشان به سازوکارهای عدالت و جبران فوری، آن‌گونه که در قوانین داخلی پیش‌بینی شده است اشاره کرده و از آن غافل نشده است. نباید با برخورد توأم با عصبانیت و پرخاش در دادستانی‌ها و محکمه‌ها، شکایت‌کنندگان را از دستگاه قضایی ناخرسند کرد. از این‌ها که بگذریم، درباره اصل رفتار منصفانه و دسترسی بزه‌دیدگان به عدالت و در اینجا احترام به بزه‌دیدگان در نظام عدالت جنائی ایران و افغانستان پیشرفت چندانی به چشم نمی‌خورد.

۳. ۸. حق استفاده از مترجم یا متخصص

اگر بزه‌دیده زبان محکمه رسیدگی‌کننده را نفهمد یا به علل جسمانی مانند ناشنوایی، لال بودن، لکنت زبان و.... قادر به برقراری ارتباط مناسب با محکمه نباشد، باید برای فهم صحیح خواسته‌های او و تأمین حقوقش از مترجم یا متخصص استفاده شود. ماده ۱۳۵ قانون اجرائات جزایی افغانستان مقرر می‌دارد: «اگر طرف دعوا زبانی را که محاکمه توسط آن صورت می‌گیرد نداند، حق اطلاع به مواد و اسناد قضیه و... توسط ترجمان برایش تأمین می‌گردد.»

نتیجه‌گیری

حمایت از قربانیان جرم می‌تواند نقش اصلی را در کاهش پدیده‌های مجرمانه ایفا کند و در تحقق عدالت کیفری، بازسازی شخصیت بزه‌دیده و جبران خسارت‌های مادی و معنوی وی تأثیرگذار باشد. سازمان ملل نیز با تأثیرپذیری از جنبش‌های حمایت از بزه‌دیدگان و مؤسسات وابسته به آن‌ها، قوانین و سازوکارهای قضایی (دولتی و عرفی) را با عنوان «اصول اساسی عدالت برای بزه‌دیدگان و قربانیان سوءاستفاده از قدرت» در راستای حمایت از حقوق بزه‌دیدگان و تسکین ناملایمات آنان وضع کرده و دولت‌ها را ملزم به رعایت آن کرده. اما در عمل چندان موفق نبوده‌اند، زیرا اولاً این قوانین بیشتر بر بُعد شکلی حمایت از حقوق بزه‌دیدگان و فرایند دادرسی آن‌ها تکیه دارد تا جنبه ماهوی، و ثانیاً به دلیل منافع سیاسی کشورها و حاکم نبودن روح ارزش و معنویت، کمتر مورد پذیرش و استقبال کشورهای عضو قرار گرفته است. در کشور عزیزمان افغانستان که حقوق آن منبعث از شرع مقدس اسلام است، هم از نظر شکلی و هم از نظر ماهوی، تا حدودی قواعد و مقرراتی در جهت حمایت از بزه‌دیده وضع شده است که حکایت از توجه به اهمیت نقش بزه‌دیده در روند عدالت کیفری دارد:

رعایت اصل سرعت و انجام تحقیقات در زمان مناسب و توجه به خواسته‌های مشروع شاکی، در تحقق عدالت کیفری بسیار مؤثر است و در ماده ۲۱ قانون اجرائات جزایی افغانستان به آن اشاره شده است.

در افغانستان، قانونگذار راهکارهای جایگزین برای تأدیه خسارت بزه‌دیده از قبیل بودجه عمومی، بیمه اجباری و انجمن‌های حمایتی ارایه نداده است. به همین دلیل در شرایط کنونی افغانستان، موضوع حمایت از بزه‌دیدگان، به ویژه «اطفال و زنان» بسیار محدود است و خلأ سازمان‌ها و انجمن‌های حمایتی مجهز که به صورت سازمان‌یافته به حمایت بزه‌دیدگان بشتابند و آنان را زیر پوشش بگیرند کاملاً محسوس است. از سویی دیگر کانون‌های وکالت رایگان

برای بزه‌دیدگان و مؤسسات خیریه عام‌المنفعه (N.G.O) به صورت سازمان یافته و جدی به این سمت گرایش نیافته‌اند. به همین دلیل تعیین وکیل و پرداخت حق الوکاله از ردیف بودجه دولت در صورت عدم تمکن مالی بزه‌دیده، از اقدامات شایسته‌ای است که قانونگذار می‌تواند پیش‌بینی کند.

اقدام دیگر، بسترسازی برای آگاهی و اطلاع‌رسانی مناسب به بزه‌دیدگان در مورد حقوق و حمایت‌های شایسته‌ای است که می‌توانند از آن برخوردار شوند. برای این منظور می‌بایست در محکمه‌ها و دادستانی‌ها فضای مناسب برای این امر اختصاص یابد و بروشورهایی که فرایند دادرسی کیفری و روند تعقیب و دادرسی را توضیح می‌دهد در اختیار بزه‌دیدگان قرار گیرد. در ماده ۲۳ قانون اجرائات جزایی به این موضوع اشاره شده است.

فراهم‌آوری مراقبت‌های طبی و روانی و دریافت معاضدت‌های حقوقی یا تخصصی برای متضرران به احتمال بسیار قوی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد. همچنین است در مورد بزه‌دیدگان خاص که مستلزم تدارک تمهیداتی در راستای حمایت تخصصی و شایسته از آنان است.

باید امکاناتی برای بهره‌مندی از مددکاران و مشاوران حقوقی در کشور افغانستان وجود داشته باشد. لزوم معافیت بزه‌دیده از پرداخت هزینه‌های دادرسی و حذف رعایت تشریفات تقدیم دادخواست در این موارد ضروری است.

افزایش قضات دادستانی از لحاظ کمی و کیفی، استفاده از قضات باتجربه و آشنا به فرهنگ هر منطقه و نیز استفاده از قضات باتجربه در اجرای احکام کیفری می‌تواند تا حدی مشکلات موجود را برطرف کند.

صدور حکم نامناسب و بی‌اثر، نتایج مخربی دارد که یکی از آنها ایجاد فشار روانی به شاکی و ایجاد فضای بی‌اعتمادی نسبت به دستگاه قضایی است.

پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه شناسایی حقوق بزه‌دیدگان و به رسمیت شناختن آن‌ها در نظام‌های عدالت کیفری افغانستان صورت گرفته است که جلوه‌هایی از آن در این نوشته بررسی شد. علی‌رغم این پیشرفت‌ها، هنوز نارسایی و محدودیت‌هایی وجود دارد. ضعف و

سستی در وضع قوانینی که متضمن حقوق بزه‌دیدگان باشد می‌تواند سبب گسترش انتقام خصوصی از سوی بزه‌دیدگان، تبدیل بزه‌دیده به بزه‌کار آینده، افزایش حجم دوسیه‌های قضایی، تنزل اخلاق جامعه و فساد اداری شود.

امید است ضمن فرهنگ‌سازی و رعایت حمایت از بزه‌دیده، با اتخاذ یک سیاست حمایتی در راستای اجرای حقوق جزای عادلانه و انسانی برای مردم عزیزمان حرکت کنیم.

منابع

- ابراهیمی، پیمان، «بزه‌دیده به منزله شاکی و حقوق او در مقررات دادرسی کیفری ایران»، مجله حقوقی دادگستری، تهران، سال شصت و نهم، شماره ۵۲ و ۵۳، ۱۳۸۴.
- آبرن، مهدی، پایان نامه با عنوان «حقوق بزه‌دیده در فرایند دادرسی کیفری ایران و انگلستان»، دانشگاه شهید بهشتی، سال ۱۳۸۸.
- آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، جلد اول، انتشارات سمت، سال ۱۳۸۰.
- آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ دهم، تهران، ۱۳۸۸.
- ارگان نشراتی وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، آگاهی حقوقی، سال چهارم، شماره ۳۰، سال ۱۳۸۹.
- الکساندرا، هیلال گوور، رامین مشتاقی و ماندانا راسخ افشار، رهنمود ماکس پلانک پیرامون موازین محاکمه عادلانه بر اساس قانون اساسی افغانستان، وزارت خارجه جمهوری فدرال آلمان، ۱۳۸۷.
- جاویدزاده، حمیدرضا، سید حسن میره‌ای، «رویکرد بزه‌دیده محور در پیشگیری از جرم»، مجله فقه و حقوق، ۱۳۸۴.
- حسامی، سمیه، «حمایت از زنان بزه‌دیده خشونت خانوادگی در تحقیقات پلیسی»، مجله حقوقی دادگستری، ش ۵۲-۵۳، سال ۱۳۸۴.
- خالقی، علی، آیین دادرسی کیفری، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، بهار ۱۳۸۸.
- رایجیان اصلی، مهرداد، بزه‌دیده شناسی حمایتی، انتشارات دادگستر، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ژرار، لیز، ژینا فلیزولا، بزه‌دیده و بزه‌دیده شناسی، مترجم: روح الدین کرد علی‌وند و احمد محمدی، مجد، ۱۳۸۵.
- شیرینی، عباس، «رفتار کرامت‌مدار با بزه‌دیدگان»، فصلنامه مطالعات پیشگیری از جرم، تهران، سال دوم، ش ۴، ۱۳۸۶.

- علامه، غلام‌حیدر، اصول راهبردی حقوق کیفری، چاپ اول، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- علامه، غلام‌حیدر، جانیان علیه بشریت در افغانستان و کابوس محاکمه بین‌المللی، دیدگاه‌های حقوقی، ۱۳۸۷.

- عینی، محسن، «تأمین امنیت و جبران خسارت و بازگشت به وطن بزه‌دیدگان قاچاق انسان در اسناد فراملی»، آموزه‌های حقوق کیفری، دانشگاه اسلامی رضوی، ش ۱، سال ۱۳۹۰.
- معین، حسین و احمد ضیاء محمدی، برآیند جلسه مشورتی در مورد مکلفیت‌های افغانستان در برابر محکمه جزایی بین‌المللی، سال ۱۳۸۸.

- نیازپور، امیر حسین، توافقی شدن آیین دادرسی کیفری، نشر میزان، ۱۳۹۰.
- نجفی ابرنآبادی، علی حسین، «عدالت برای بزه‌دیدگان»، حقوقی دادگستر، ش ۵۲ و ۵۳، ۱۳۸۴.

قوانین:

- قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۳.
- قانون اجرائات جزایی موقت برای محاکم جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲.
- قانون اجرائات جزایی افغانستان، مصوب ۱۴۴۴.
- قانون آیین دادرسی کیفری محکمه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۷۸.
- قانون تشکیل و صلاحیت دادستانی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۶۹.
- قانون تشکیل و صلاحیت محاکم قوه قضاییه جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۴.
- قانون جزای افغانستان، مصوب ۱۳۵۵.
- قانون پولیس افغانستان، مصوب ۱۳۸۴.
- قانون کشف و تحقیق جرایم و نظارت دادستانی بر قانونیت تطبیق آن، مصوب ۱۳۵۸.
- قانون منع خشونت علیه زن، مصوب ۱۳۸۸.

منابع لاتین:

Bassiouni, M.Cherif,International protection of victim, international Association of penal low, Italy,1988.

Council of Europe-Explanatory Report on the Council of Europe Convention on Action against Trafficking In Human Beings, Warsaw, 2005.

Gunther,Kaiser, kury helmut,Albert, Hans Jorg, Victims and criminal justice, crim nological reseaech reports by the max planck institute for foreign and international penal law, Germany, volume 52/1, 1991.

Sandhya,Drew, Human trafficking human right, London; legal action group, 2009.

UNODC,Toolkit To Combat Trafficking In Persons, New York, United Nations Publication, 2008.

حق برخورداری از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی در حقوق افغانستان و ایران

زهرا شیخزاده^۱

چکیده

طرح اتهام، متهم را وارد فرایندی می‌کند که حقوق و الزاماتی خاص بر آن مترتب است. حق برخورداری از دادرسی عادلانه امری است که تقریباً در تمام اسناد حقوق بشری چه در سطح جهانی و چه در سطح منطقه‌ای شناسایی شده است. الزامات حاکم بر این فرایند ایجاب می‌کند که دست‌اندرکاران نظام عدالت کیفری از اتخاذ تصمیم‌های محدودکننده احتراز کنند. بنابراین ضروری است تمام امکانات را در اختیار متهم بگذارند تا وی بتواند از خود دفاع کرده، بی‌گناهی‌اش را ثابت کند و یا حداقل از محکومیت بیش از استحقاقش جلوگیری کند. از جمله حقوقی که متهم در فرایند رسیدگی از آن بهره می‌برد، حق برخورداری از معاضدت وکیل مدافع در کلیه مراحل رسیدگی، از جمله مرحله تحقیقات مقدماتی است.

در این نوشتار با تکیه بر معیارهای دادرسی عادلانه و اسناد مهم حقوق بشری، رویکرد قانون‌گذار افغانستان و ایران را در خصوص حق برخورداری متهم از معاضدت وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی، بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی

تحقیقات مقدماتی، دادرسی عادلانه، وکیل مدافع، حقوق دفاعی.

^۱ ماستر حقوق جزا و جرم‌شناسی - استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی موسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

مقدمه

در پی تلاشی‌هایی که در دهه‌های اخیر در سطح جهانی برای تکریم شخصیت انسان و صیانت از حقوق شهروندان صورت گرفته است، تضمین و رعایت حقوق شهروندان در جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی در پناه قانون مورد تأکید بوده است. این توجه به‌خصوص در حوزه مسائل کیفری — که شهروندان بر خلاف فرض بی‌گناهی، به این دید که شاید نقض قانونی از ایشان صادر شده باشد، با محدودیت‌هایی در حقوق فردی و اجتماعی‌شان روبه‌رو می‌شوند — حساسیت بیشتری دارد. بدین‌سان حقوق‌دانان کوشیده‌اند تا با تضمین و رعایت حقوق دفاعی متهم، (از جمله تأکید حق متهم بر استفاده از مشورت و مساعدت وکیل مدافع یا مشاور حقوقی از همان مرحله‌های ابتدایی ورود فرد به فرایند دادرسی کیفری) ضمن ایجاد توازن میان تلاش برای حفظ نظم عمومی و تأمین حقوق فردی، به ترافعی شدن هر چه بیشتر دادرسی و کاستن از ویژگی‌های تفتیشی دادرسی کیفری اقدام کنند.^۲

از جانب دیگر باید گفت که تحقیقات مقدماتی در نظام‌های دادرسی کیفری مختلط — که بر اساس اصول حاکم بر نظام تفتیشی (سری، غیرترافعی و کتبی) سامان می‌یابد — تقابل نابرابر دو هم‌آورد است. در یک طرف این تقابل، تشکیلاتی گسترده و دارای همه اقتدارات و اختیارات در جمع‌آوری دلایل (با استفاده از گروهی متخصص و آگاه به ظرافت‌های تحقیق و بازجویی) قرار دارد و در سویی دیگر فردی تنها و بدون آگاهی از حقوق خود و ظرافت‌های امر تحقیق و قضا. این فرد حتی گاهی ناآگاهانه و به خیال دفاع مثبت از خویش، مطلبی کاملاً به زیان خود بیان می‌کند.^۳ همراه داشتن وکیل می‌تواند این نابرابری را تا اندازه‌ای جبران کند.

^۲ اما با گذشت زمان، ضرورت کاستن از غیرترافعی بودن مطلق تحقیقات مقدماتی و انجام دادن محاکمه عادلانه سبب شده است که قانونگذاران به تدریج و با احتیاط، حضور وکیل مدافع و بهره‌مندی از مشورت با او را در مرحله پیش از محاکمه پذیرا شوند. آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، انتشارات سمت، چاپ هفتم، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸.

^۳ آخوندی، محمود، آیین دادرسی کیفری، تهران، انتشارات سازمان چاپ و انتشارات، جلد اول، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۸، ص ۹۱.

اهمیت مداخله وکیل، به‌ویژه آنگاه بیشتر ملموس است که بدانیم وظیفه تأمین نظم و امنیت جامعه بر عهده دولت گذاشته شده است و ناتوانی در شناسایی مجرم، از نگاه عموم حمل بر بی‌کفایتی سامانه عدالت کیفری می‌شود. همین محذور است که گاه متصدیان کشف موضوع را به توسل به راه‌های غیرقانونی کشف دلیل ناچار می‌سازد. از طرف دیگر، تجربه‌های تلخ کیفریافتن بی‌گناهانی که فقط به طمع فرونشاندن التهاب ناشی از ارتکاب جرم در جامعه مجازات می‌شدند، موجب تضعیف اعتماد عمومی به دولت و به خطر افتادن مبانی همزیستی اجتماعی می‌شد. سرانجام همراه داشتن وکیل مدافع و استفاده از معاضدت‌های قضایی وی به عنوان حقی اساسی و مسلم در اسناد بین‌المللی و داخلی مورد تأکید قرار گرفت و حتی کمیته منع شکنجه سازمان ملل متحد دسترسی و حضور وکیل مدافع را به عنوان راهبرد اساسی در کاهش شکنجه در تحقیقات پیش از محاکمه اعلام کرده است.^۴

به طور مثال شق ب بند ۳ ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تصریح می‌کند: متهم باید وقت و تسهیلات کافی برای تهیه دفاع خود و ارتباط با وکیل منتخب خود داشته باشد. این قسمت از ماده مذکور، داشتن فرصت و تسهیلات لازم برای تمهید دفاع را، از شرایط یک دادرسی عادلانه دانسته است که در بردارنده یکی از حقوق دفاعی متهم است. همچنین شق ب بند ۳ ماده ۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر این حق را با عباراتی کلی‌تر و بهتر چنین به رسمیت شناخته است: هر کس که به جرم کیفری متهم می‌شود، حداقل حقوق ذیل را داراست: «داشتن زمان و تسهیلات کافی برای تهیه دفاعیه». یعنی یکی از تسهیلات لازم برای دفاع، بهره‌مندی متهم از مشاوره یک وکیل مدافع است. اما نکته مهم این است که «اگر متهم نمی‌تواند برای خود وکیل تعیین کند، حکم کلی ضرورت در اختیار نهادن وقت و تسهیلات لازم، ما را وامی‌دارد که خدمات قضایی و مشاوره‌ای مجانی در اختیار او بگذاریم».^۵ از این رو،

^۴ مظاهری، امیر مسعود، «مفهوم مداخله وکیل مدافع در تحقیقات مقدماتی»، مجله حقوقی دادگستری، قوه قضائیه، شماره ۵۶ و ۵۷، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴.

^۵ محمود جانکی، فیروز، حق دفاع متهم، پیشین، ص ۱۱۵.

دادرسی‌های فوری و بدون داشتن وقت مناسب خلاف حق دفاع متهم است و نمی‌تواند اجرای عدالت را تأمین و تضمین کند. بنابراین داشتن مهلت کافی برای دفاع، در واقع استمرار حق برخورداری از یک دادرسی عادلانه در مدت زمان معقول است.

۱. حق برخورداری از مساعدت وکیل در حقوق افغانستان

نظام حقوقی افغانستان حق داشتن وکیل مدافع را برای متهم در طول فرایند کیفری به رسمیت شناخته است. در مورد اعمال تسهیلات کافی، ماده ۳۱ قانون اساسی کشور — که آن را می‌توان تبادل اطلاعات و یا مشاوره‌های لازم بین متهم و وکیل وی از طریق مراسلات، مکالمات و مخابرات یاد کرد — اشعار می‌دارد: محرمیت مکالمات، مراسلات و مخابرات بین متهم و وکیل آن از هر نوع تعرض مصئون می‌باشد. وظایف و صلاحیت‌های وکلای مدافع توسط قانون تنظیم می‌گردد.

همین طور وکیل مدافع حق دارد طبق مقررات ماده ۳۸ در تمام مراحل استنطاق (بازجویی) و تحقیق قضیه حاضر باشد (بند ۳ ماده ۳۲ قانون اجرائات جزائی موقت برای محاکم). علاوه بر آن، بند ۳ ماده ۳۸ این قانون در مورد حضور وکیل در مرحله تحقیق چنین مقرر می‌دارد:

دادستان و پلیس عدلی مکلف‌اند غرض حضور مظنون و وکیل مدافع در تمام مراحل تحقیق در صورت تفتیش، مقابله شهود، طرزالعمل شناسایی از روی لین، و معاینات توسط اهل خبره، ایشان را مطلع نمایند. این مکلفیت صرف در صورتی می‌تواند ساقط شود که احساس ضرورت عاجل در جرم مشهود یا خوف از بین رفتن دلایل متصور باشد.

به عبارت دیگر در این روش که هم‌اکنون در بسیاری از کشورها متداول است، حضور وکیل مدافع در تحقیقات مقدماتی پذیرفته شده است، یعنی متهم مجاز است یکی از وکلای دادگستری را به عنوان مشاور در طول فرایند کیفری همراه خود داشته باشد. بی‌تردید هر اقدامی از سوی قانونگذار در نادیده‌انگاری این حق و یا هر عملی از سوی قضات در نقض این تضمین، دادرسی را از روند عدالت و انصاف خارج می‌کند و در داخل آن حقوق متهم نقض و پایمال می‌شود. اما نظارت ستره محکمه افغانستان و تجدیدنظر یا استیناف‌خواهی می‌تواند

تضمین قضائی مناسبی برای اعمال این تضمین تلقی شود.

نظام حقوقی افغانستان مراجع رسیدگی را مؤلف می‌کند که حق داشتن وکیل را به متهم اعلام (تکلیف به اعلام حق داشتن وکیل به متهم) و وکیل مدافع را در مراحل مختلف رسیدگی بپذیرند و مدافعات او را استماع کرده و در صورت عدم توانایی مالی متهم، برای وی وکیل رایگان تعیین کنند. به عبارت دیگر، اولاً متهم می‌تواند به هزینه خود وکیل یا وکلایی را معرفی کند تا از او دفاع کنند. ثانیاً در صورتی که متهم توانایی پرداخت هزینه‌های وکیل مدافع را نداشته باشد می‌تواند تقاضای استفاده از خدمات و مشاوره حقوقی وکیل مدافع رایگان را به دولت ارائه دهد. در این صورت دادگاه باید علاوه بر تعیین وکیل مجانی ارتباط او را با موکلش به گونه‌ای محرمانه نیز تضمین کند.

بند ۷ ماده ۵ قانون اجرائات جزائی موقت در این مورد مقرر می‌دارد:

پلیس، دادستان و محکمه مکلف‌اند معلومات واضح را در وقت گرفتاری و قبل از استنطاق راجع به حق سکوت، حق تعیین وکیل مدافع در تمام مراحل، حق حضور در هنگام تفتیش، مقررات شناسایی مجرمین از طریق صف کشیدن، معاینات توسط اهل خبره و محاکمه برای متهم ارائه کنند. علاوه بر آن کودکان نیز طبق بند ۱ ماده ۲۲ قانون رسیدگی به تخلفات اطفال از حق تعیین وکیل مدافع برخوردارند: دادستان مکلف است غرض تکمیل پرونده نسبتی طفل متهم، فورم‌های مخصوصی که حاوی معلومات دقیق مندرج ماده ۱۷ این قانون می‌باشد را جمع‌آوری نماید. به بیان دیگر در صورت عدم توانایی مالی والدین و یا ممثل قانونی طفل مبنی بر استخدام وکیل مدافع برای کودکان، به هزینه دولت وکیل مدافع تعیین می‌شود. اما تنها تفاوت میان حکم قانونی در مورد کودکان و بزرگسالان درباره وکیل مدافع، این است که برای کودکان، شرط ارائه درخواست وجود ندارد و محکمه باید به ابتکار خویش وکیل مدافع تعیین کند، در حالی که در مورد بزرگسالان باید وکیل مدافع از طرف متهم درخواست شود.

اما در مورد شرایط وکیل مدافع، قوانین افغانستان تصریح می‌کنند که: وکیل مدافع باید متخصص باشد؛ از دانشکده‌های حقوق و الهیات فارغ‌التحصیل شده باشد و سرانجام در تمام

جریان رسیدگی حاضر باشد. ماده ۱۸ قانون اجرائات جزائی موقت در این زمینه تصریح می‌کند:

۱. مساعدت‌های حقوقی برای مظنون و متهم توسط اشخاص مسلکی (متخصص) صورت می‌گیرد.

۲. اسم و شهرت وکلای قانونی که دارای دیپلم دانشکده‌های شرعیات یا حقوق باشند، ضمن لیست جداگانه در وزارت عدلیه تهیه می‌گردد.

۳. مظنون و متهم در همه حالات توسط وکیل مدافع منتخبشان مساعدت می‌شوند. در مقابل، شرایط وکیل مدافع برای متهم غایب طبق ماده ۴۱ همان قانون به شرح ذیل در نظر گرفته شده است:

۱. هرگاه تثبیت محلات مندرج (اثبات موارد درج شده در) ماده ۱۷ امکان‌پذیر نباشد، ابلاغیه به وکیل مدافع که از طرف پلیس یا دادستان در هنگام تحقیق برای مظنون غائب تعیین شده است، سپرده می‌شود.

۲. وکیل مدافع توسط پلیس یا دادستان به طور کتبی تعیین می‌گردد. در این صورت وکیل مدافع وکالت شخص مظنون را بر عهده می‌گیرد.

۳. تصمیم اتخاذ شده در مورد تعیین وکیل مدافع برای مظنون غایب، صرف الی ختم تحقیق (از ابتدا تا انتهای تحقیق) مدار اعتبار می‌باشد.

موضوع دیگر که شایان توجه است بحث حق برخورداری از معاضدت حقوقی وکیل تسخیری در صورت عدم تمکن شخص برای پرداخت هزینه و حق‌الزحمه وکیل است.

در مورد شرایط رایگان بودن وکیل مدافع و چگونگی انتخاب آن، نظام حقوقی افغانستان در ماده ۳۱ قانون اساسی چنین تصریح می‌دارد: دولت در قضایای جنایی برای متهم بی‌بضاعت وکیل مدافع تعیین می‌کند. در حالی که ماده ۱۹ قانون اجرائات جزایی موقت برای محاکم شرایط ذیل را پیش‌بینی کرده است: الف. هرگاه مظنون و یا متهم توانایی مالی استخدام وکیل مدافع را نداشته باشد، برای آنها وکیل مدافع رایگان تحت شرایط ذیل تعیین می‌گردد:

۱. دادستان تحقیق یا محکمه مربوطه به اساس درخواست مظنون یا متهم، وکیل مدافع را از میان لیست وکلای قانونی برای شخص بی بضاعت تعیین می نماید.

۲. شخصی که وکیل مدافع رایگان برای وی تعیین می گردد، در صورت عدم رضایت حق دارد از قبول وکیل مدافع منتخب ابا و ورزیده و شخصاً از خود دفاع نماید.

۳. حق الزحمه وکیل مدافع منتخب از بودجه دولت تمویل، و اندازه آن توسط سند تقنینی مربوط تعیین می شود.

علاوه بر آن ماده ۱۱ قانون تشکیلات و صلاحیت محاکم در این زمینه چنین اشعار می دارد: هر شخص می تواند برای دفع اتهام به مجرد گرفتاری و یا اثبات حق خود وکیل مدافع تعیین کند. در قضایای جنایی برای اشخاص بی بضاعت طبق سند تقنینی مربوط وکیل مدافع تعیین می شود.^۶

در نتیجه با توجه به پیشرفت هایی که در اصول دادرسی های کیفری در جهان امروزی به وجود آمده است، در بسیاری از کشورهای جهان حتی در مرحله تفهیم اتهام نیز حق وکیل مدافع داشتن به مظنون یا متهم تفهیم و تذکر داده می شود.^۷ از طرف دیگر حق وکیل داشتن از تضمینات اساسی حقوق دفاعی متهم بوده و دلیل وجودی این حق در مرحله تحقیقات مقدماتی از آنجاست که متهم در دفاع از خود در مقابل مقام تحقیق - که آشنا به مسائل حقوقی و قوانین مدون است - باید بتواند از فردی آگاه و دارای تخصص حقوقی به عنوان وکیل برخوردار شود تا توازن و تساوی متهم و مقام تحقیق در اطلاعات و تجارب حقوقی و استفاده مؤثر از قانون

^۶ ماده ۸۰ قانون اجرائات جزائی اصلاحی، در مورد جرایم غیرمشهود مقرر می دارد: «هرگاه جرایم غیر مشهود باشد و حالت از رهگذر خوف ضیاع دلائل معجل نباشد، مستنطق نمی تواند در جنایات از متهم سؤال کند یا او را با دیگر متهمین و یا شهود روبه رو سازد، مگر بعد از آنکه از وکیل مدافع او خواسته شده باشد که در جریان استنطاق حاضر شود.» به بیان دیگر، اگر جرم مشهود باشد و خوف از بین رفتن دلائل در آن به نظر برسد، حضور وکیل مدافع برای بازجویی الزامی نیست. یعنی مستنطق یا بازپرس می تواند بدون حضور وکیل در این مرحله رسیدگی کند.

^۷ آخوندی، محمود، آئین دادرسی کیفری، اندیشه ها، جلد چهارم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۲۷۰.

حفظ شود. از سوی دیگر حضور وکیل مدافع نه تنها به لحاظ اطلاع و آگاهی از موازین قانونی و حقوقی در دفاع از اتهام انتسابی به متهم مفید است، بلکه باب سوء استفاده احتمالی مقام عدلی و قضائی را در جمع‌آوری دلایل غیرقانونی و غیرحقوقی می‌بندد.

نظام حقوقی افغانستان نسبت به نظام حقوقی ایران و اسناد بین‌المللی حقوق بشر بیشتر و مشخص‌تر به حق وکیل مدافع برای متهم پرداخته است، ماده ۸۱ قانون اجرائات جزائی اصلاحی است که به شرح ذیل به حق استفاده از معاضدت وکیل مدافع پرداخته است: «وکیل مدافع می‌تواند قبل از استنطاق و مواجهه از اوراق و جریان تحقیق مطلع گردد.» به واقع قانونگذار حضور وکیل مدافع را در جریان بازجویی و حتی قبل از آن را لازم دانسته و می‌افزاید که وکیل مدافع حق دارد از تمام اوراق پرونده مطلع باشد تا قضیه را به طور کامل درک کند و از اتهام مربوطه آگاه شود. اما آگاهی وکیل از پرونده می‌تواند شفاهی باشد یا کتبی. در صورت تخطی مستنطق از تضمینات مذکور در قانون، بازجویی به صورت مطلق باطل می‌شود. اما اگر تخطی از حق وکیل مدافع متهم صورت گرفته باشد، بازجویی به صورت نسبی باطل خواهد بود.

۲. حق برخورداری از مساعدت وکیل در حقوق ایران

در مقررات داخلی ایران در اصل ۳۵ قانون اساسی به این مهم اشاره شده است. اصل ۳۵ قانون اساسی ایران مقرر می‌دارد: در همه دادگاه‌ها طرفین دعوا حق دارند برای خود وکیل انتخاب کنند و اگر توانایی انتخاب وکیل نداشته باشند باید برای آنها امکانات تعیین وکیل فراهم شود.

متأسفانه در اصل مذکور حق بهره‌مندی از معاضدت وکیل، تنها محدود به مرحله رسیدگی در دادگاه شده است. با صراحتی که در متن اصل به چشم می‌خورد به سختی می‌توان چنین تفسیر کرد که منظور مقنن از عبارت «در همه دادگاه‌ها» صرفاً پرونده‌ها و دعاوی مطروحه در دادگاه بوده و لزوماً تأکیدی بر مرحله رسیدگی در دادگاه با هدف تفکیک آن از مرحله تحقیقات مقدماتی محسوب نمی‌شود.

از لحاظ سابقه قانون‌گذاری در این خصوص در قوانین عادی، باید یادآوری کرد که تا سال ۱۳۳۵، در نظام حقوقی ایران «حضور وکیل» در مرحله تحقیقات مقدماتی پیش‌بینی نشده بود. در این سال تبصره ای به ماده ۱۱۲ قانون اصول محاکمات جزایی افزوده شد که مقرر می‌داشت: «متهم می‌تواند یک نفر از وکلای رسمی دادگستری را همراه داشته باشد. وکیل متهم بدون مداخله در امر تحقیق پس از خاتمه بازجویی می‌تواند مطالبی را که برای... به بازپرسی تذکر دهد». قانونگذار ایران در سال ۱۳۷۸، تبصره ماده ۱۱۲ قانون اصول محاکمات جزایی را با تغییر اندکی در قالب ماده ۱۲۸ به تصویب رسانید و با اضافه کردن تبصره‌ای به آن، یک گام به پس نهاد.^۸

ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸ حق متهم در استفاده از وکیل را در طول تحقیقات مقدماتی توأم با تحدیداتی به رسمیت شناخته است:

متهم می‌تواند یک نفر وکیل همراه خود داشته باشد. وکیل متهم می‌تواند بدون مداخله در امر تحقیق، پس از خاتمه تحقیقات، مطالبی را که برای کشف حقیقت و دفاع از متهم یا اجرای قوانین لازم بداند به قاضی اعلام کند. اظهارات وکیل در صورت جلسه منعکس می‌شود. تبصره: در مواردی که موضوع جنبه محرمانه دارد یا حضور غیرمتهم به تشخیص قاضی موجب فساد گردد و همچنین در خصوص جرایم علیه امنیت کشور، حضور وکیل در مرحله تحقیق با اجازه دادگاه خواهد بود.

در خصوص ماده و تبصره مذکور چندین نکته قابل ذکر است:

۱. اگرچه حضور وکیل مدافع در جریان تحقیقات مقدماتی می‌تواند تضمین‌کننده بسیاری از حقوق متهم باشد، لیکن اینکه وکیل هیچ‌گونه حق دخالتی از جمله مشاوره با متهم حین انجام بازپرسی نداشته باشد قابل ایراد است و نمی‌تواند هدف عدالت کیفری را از لزوم حضور

^۸ بابایی، محمد علی - افراسیابی، علی، حق برخورداری متهم از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی، آموزه های حقوقی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۹، ص ۵۲.

و دخالت وکیل مدافع در دادرسی کیفری تأمین کند. همچنین عبارت «خاتمه تحقیقات» نیز در ماده مذکور مبهم است زیرا مشخص نیست منظور پایان هر جلسه تحقیق است یا پایان کل تحقیقات مقدماتی. این مطلب برای قضاتی که چندان به پاس داشتن حقوق متهمین اعتقاد ندارند دستاویزی فراهم آورده است تا به به وکیل مدافع اجازه ندهند حتی در پایان هر جلسه بازپرسی اظهاراتی را جهت کشف حقیقت و دفاع از متهم یا اجرای قوانین بیان کند.

۲. در ماده مذکور ضمانت اجرایی برای استتکاف قاضی از پذیرفتن وکیل مدافع در تحقیقات مقدماتی در نظر گرفته نشده، بلکه به او حق داده شده که در صورت صلاحدید و تمایل، مانع حضور وکیل مدافع در جلسات تحقیق شود. او هیچ وظیفه‌ای نیز در خصوص توجیه مدلل و مستدل تصمیم خود در محروم ساختن متهم از حق دفاع خود نداشته و تصمیم وی نیز قابل تجدیدنظرخواهی نیست.^۹

۳. به موجب ماده ۱۲۸ در طول تحقیقات وکیل متهم به لحاظ سرّی بودن تحقیقات مقدماتی حق دسترسی به پرونده و مطالعه آن را نخواهد داشت و بدین ترتیب اصل «تساوی سلاح‌ها»^{۱۰} میان طرفین دعوی کیفری در مرحله دادرسی در قانون آیین دادرسی کیفری دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مخدوش می‌شود.

۴- تبصره ماده ۱۲۸ منطقی به نظر نمی‌رسد و شاید اهانت به وکلای دادگستری به حساب آید، زیرا وکیل متهم، گویی خود متهم است؛ پس چگونه حضور او ممکن است موجب فساد شود؟ این تبصره با اصل آزادی دفاع متهم سازگاری ندارد. حال تشخیص محرمانه بودن یا

^۹ مظاهری، امیر مسعود، حقوق دفاعی متهم در قوانین داخلی و اسناد بین‌المللی (در مرحله تحقیقات مقدماتی)، پایان‌نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲، صص ۴۷-۴۸.

^{۱۰} قاعده تساوی سلاح‌ها بدین معنی است که همان‌گونه که دستگاه قضایی، اشخاص حقوق دان و مطلع همچون دادیاران، بازپرسان و دادستان را در اختیار دارد تا به نمایندگی از سوی جامعه، افراد را تحت تعقیب کیفری قرار دهند و با تشخیص و مهارت خود در تمام مراحل دادرسی از حقوق عموم دفاع کنند، ضروری است تا متهمین نیز چنین حقی را به طور کامل داشته باشند تا برای دفاع از خود در اتهامات وارده اقدام کنند و تعادل میان طرفین دعوی حفظ شود. بر این اساس داشتن وکیل در کلیه دعاوی و تمامی مراحل دادرسی از حقوق اولیه هر فرد محسوب می‌شود.

فساد حضور وکیل بر عهده مرجع قضائی است.^{۱۱}

پس از انتقادات بسیاری که به ماده ۱۲۸ شد، مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۸۰/۶/۴ طرح اصلاحی ماده ۱۲۸ را تصویب کرد، لیکن شورای نگهبان ایراداتی بر آن وارد کرد و ماده واحده مزبور به موجب اصل ۱۱۲ قانون اساسی ایران به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارسال شد و مجمع یاد شده، به شرح زیر از اصلاح قانون مزبور خودداری کرد: «ماده واحده، با عنایت به اینکه مهلت اجرای آزمایشی قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸ مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۸۲/۶/۲۹ به پایان می‌رسد، لذا ماده مذکور و تبصره آن ابقاء می‌شود...» و همچنان این ماده ضایع‌کننده حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان به حیات خود ادامه می‌دهد.^{۱۲}

با بررسی مقررات آیین دادرسی در بخش مربوط به تحقیقات مقدماتی در نظام حقوقی ایران روشن می‌شود که مقنن به جز ماده ۱۲۸ اشاره دیگری به جزئیات حق بهره‌مندی از معاضدت وکیل در این مرحله نکرده است، در حالی که انتظار می‌رفت به حقوق دیگری اشاره شود از جمله تکلیف ضابطان و مقامات قضایی به آگاه کردن متهم از حق مزبور؛ امکان برقراری ارتباط و گفتگوی حضوری با وکیل قبل از شروع جلسه بازپرسی و در صورت لزوم پس از آن؛ چگونگی دسترسی وکیل به پرونده و اسناد و مدارک آن در مرحله تحقیقات مقدماتی و حق برخورداری از مساعدت وکیل تسخیری در مرحله تحقیقات مقدماتی^{۱۳}. به راستی نمی‌توان به سادگی و با سکوت در برابر چنین اصول و حقوق دفاعی متهم، آن‌ها را نادیده گرفت و از افراد سلب کرد.

تأسف برانگیزتر این که قانونگذار در تبصره ماده ۱۲۸ صراحتاً حق دفاع متهم در مرحله

^{۱۱} زراعت، عباس، اصول آیین دادرسی کیفری ایران، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹.

^{۱۲} محمدی مغانجویی، فاطمه، اصول حاکم بر دادرسی منصفانه (مقررات داخلی و بین‌المللی)، پایان‌نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۷۵.

^{۱۳} مظاهری، امیر مسعود، مفهوم مداخله وکیل مدافع در تحقیقات مقدماتی، پیشین، ص ۵۰.

تحقیقات مقدماتی را تحدید کرده است.

تبصره ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری: در مواردی که موضوع جنبه محرمانه دارد یا حضور غیرمتهم به تشخیص قاضی موجب فساد گردد و همچنین در خصوص جرایم علیه امنیت کشور حضور وکیل در مرحله تحقیق با اجازه دادگاه خواهد بود.

ولی در اینجا «محرمانه بودن موضوع»، «ترتب فساد بر حضور غیرمتهم»، «جرایم علیه امنیت کشور» مفاهیمی قابل انعطاف و قابل تفسیر به رأی است و وابسته شدن آن‌ها به به تشخیص قاضی مسلماً جز اضرار حق دفاع و جلوگیری از برگزاری یک دادرسی عادلانه، نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت.^{۱۴}

همان‌گونه که بیان شد در قوانین داخلی ایران نقش وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی چیزی بیش از حضور و احیاناً ادای پاره‌ای مطالب و توضیحات در پایان جلسه تحقیقات نیست. گرچه صرف همین حضور هم مغتنم است، لیکن فقط کسانی می‌توانند از این امتیاز بهره‌مند باشند که به لحاظ تمکن مالی توان پرداخت حق‌الوکاله وکلا را داشته باشند، در حالی که از سوی دیگر همواره دادرسی به نمایندگی از شاکی و به نام جامعه، به عنوان نهادی متخصص در امر قضایی، متصدی تعقیب و درخواست کیفر برای متهم است، لذا رعایت اصل تساوی شهروندان و لزوم اعطای ابزار و فرصت‌های برابر برای اجرای عدالت کیفری عادلانه، مقتضی است امکانات استفاده از وکیل تسخیری، برای افراد فاقد تمکن مالی فراهم آید.

ماده ۱۸۶ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مقرر داشته است: «متهم می‌تواند از دادگاه تقاضا کند وکیلی برای او تعیین نمایند. چنانچه دادگاه تشخیص دهد متهم توانایی انتخاب وکیل را ندارد از بین وکلای حوزه قضایی و در صورت عدم امکان از نزدیک‌ترین حوزه مجاور، وکیل برای متهم تعیین خواهد نمود...» و در تبصره یک ماده ۱۸۶

^{۱۴} آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، پیشین، ص ۹۲.

حق برخورداری از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی در حقوق افغانستان و ایران / ۱۱۳

مقرر می‌دارد «در جرایمی که مجازات آن به حسب قانون، قصاص نفس، اعدام، رجم و حبس ابد می‌باشد، چنانچه متهم شخصاً وکیل معرفی ننماید تعیین وکیل تسخیری برای او الزامی است».

در تعیین وکیل تسخیری نکته‌ای که قابل توجه است این است که تعیین آن برای متهم منوط به خواست متهم است و اگر متهم خود بخواهد دادگاه مکلف به تعیین وکیل تسخیری است و اگر متهم به دادگاه اعلام کند که وکیل نمی‌خواهد، دادگاه نبایستی وکیل تسخیری تعیین کند، مگر در جرایم موضوع تبصره یک ماده ۱۸۶ که اگر متهم وکیل تعیین نکند، تعیین وکیل تسخیری برای وی الزامی است.

ولی موازین دادرسی عادلانه اقتضا دارد که تعیین وکیل تسخیری برای متهم در مواردی که توانایی تعیین وکیل را ندارد و در تمامی جرایم و در تمامی موارد الزامی شود تا بدین وسیله حقوق دفاعی متهم تضمین شود.

نتیجه گیری

اکثر موارد نقض حقوق دفاعی متهم را باید در رویکرد امنیت مدار نهادهای واکنش اجتماعی جستجو کرد. در واقع نهادهای مربوطه به منظور مقابله با جرایم امنیتی، حقوق دفاعی متهم را در درجه دوم اهمیت می گذارند. اما باید تأکید کرد که متهم در فرایند رسیدگی از فرض بی گناهی برخوردار است و هر لحظه امکان دارد بی گناه شناخته شود. از این رو باید سلاح های لازم و کافی در اختیار وی قرار گیرد تا او بتواند در اسرع وقت دلایل بی گناهی خود را تدارک و ارائه کند.

حق داشتن وکیل در اصل ۳۵ قانون اساسی و ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری ایران ذکر شده است. ولی متأسفانه در اصل مذکور حق بهره مندی از وکیل مدافع تنها محدود به مرحله رسیدگی در دادگاه شده و ذکری از مرحله تحقیقات مقدماتی نشده است. همچنین تأسف برانگیزتر اینکه در تبصره ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری حق دفاع متهم برای داشتن وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی صراحتاً تحدید شده است.

اما خوشبختانه در قوانین افغانستان در بند یک ماده ۳۱ قانون اساسی و بند سه ماده ۳۸ قانون اجرائات جزائی موقت در مورد حضور وکیل در مرحله تحقیق اشاره شده است.

ولی مسئله مهمی که در قوانین دو کشور به آن توجه کافی نشده است، شناسایی اصولی چون مصون ماندن وکلا از انگ ها و برچسب های غیرمنطقی و اصل مصونیت وکلا از تعقیب جزایی و مدنی است. بنابراین پیشنهاد می شود که قانونگذاران دو کشور اصول مذکور را برای حمایت کامل از حقوق دفاعی متهم، به خصوص حق برخورداری از مساعدت وکیل در نظر بگیرند. در غیر این صورت ممکن است وکلا تحت تأثیر، فشارها و مداخلات نابه جای برخی قدرتمندان و افراد بانفوذ، معیارهای حقوق بشری را در اجرای وظایفشان از نظر دور بدارند.

همچنین ضروری است که اقدامات مؤثر برای افزایش شمار وکلای مدافع زن روی دست گرفته شود، با توجه به اینکه بسیاری از زنان به دلایل مختلف قادر به دفاع از خود نیستند و نمی توانند به درستی قضایایشان را با وکلای مدافع مرد در میان بگذارند و از سویی دیگر در نتیجه نبود و یا کمبود وکلای مدافع و مساعدین حقوقی زن، بسیاری از زنان از حق دسترسی و یا برخورداری از وکلای مدافع و مساعد حقوقی محروم اند.

منابع

- آخوندی، محمود، آیین دادرسی کیفری، تهران، انتشارات سازمان چاپ و انتشارات، جلد اول، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۸.
- آخوندی، محمود، آیین دادرسی کیفری، اندیشه‌ها، جلد چهارم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، جلد دوم، انتشارات سمت، چاپ هفتم، ۱۳۸۵.
- افشار، راسخ، ماندانا کنوست، الیکساندر هیلال گورو، رامین مشتاقی، رهنمون انستیتوت ماکس بلانک پیرامون موازین محاکمه عادلانه، چاپ چهارم با اصلاحات، هایدلبرگ و کابل، ۱۳۸۷.
- بابایی، محمدعلی — افراسیابی، علی، «حق برخورداری متهم از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی»، آموزه‌های حقوقی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۹.
- زراعت، عباس، اصول آیین دادرسی کیفری ایران، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۲.
- علامه، غلام حیدر، اصول راهبردی حقوق کیفری، انتشارات میزان، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۹.
- محمدی مغانجوقی، فاطمه، اصول حاکم بر دادرسی منصفانه (مقررات داخلی و بین المللی)، پایان‌نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۲.
- محمود جانکی، فیروز، حق دفاع متهم، علوم جنایی: گزیده مقالات آموزشی برای ارتقاء دانش دست‌اندرکاران مبارزه با مواد مخدر در ایران، قم، انتشارات سلسیل، جلد اول، ۱۳۸۴.
- مظاهری، امیر مسعود، «مفهوم مداخله وکیل مدافع در تحقیقات مقدماتی»، مجله حقوقی دادگستری، قوه قضائیه، شماره ۵۶ و ۵۷، ۱۳۸۵.

قوانین

- قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری، روزنامه رسمی، شماره

۱۵۹۱۱، تهران، ۱۳۷۸.

- قانون اساسی افغانستان، کابل، مصوب ۱۳۸۲.

- قانون اساسی ایران، تهران، مصوب ۱۳۵۸.

- قانون اجرائات جزائی موقت برای محاکم، جریده رسمی وزارت عدلیه، شماره ۸۲۰،

کابل، ۱۳۸۲.

- قانون جزای افغانستان، جریده رسمی وزارت عدلیه، شماره ۳۴۷، کابل، ۱۳۵۳.

- قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۵.

بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی افغانستان

خدیجه مختارزاده^۱

چکیده

این تحقیق با هدف بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی افغانستان (با مطالعه موردی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق) صورت گرفته است. برای دستیابی به این هدف نخست مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک و کاربرد آن‌ها ارائه و بر اساس آن‌ها شرایط و الزامات استفاده از این الگو با استفاده از نظر ۳۵ تن از اعضای کادر علمی و مدیران دانشگاه هرات و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تدوین شد. آنگاه وضعیت موجود مؤسسه تحصیلات عالی اشراق با تکیه بر این شرایط و الزامات بررسی شد. این تحقیق برای پاسخ به این سؤال انتخاب شد که واحدها و بخش‌های مختلف مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تا چه اندازه از الگوی سایبرنتیک برای سازماندهی فعالیت‌های خود بهره می‌گیرند. برای پاسخ دهی به این سؤال از روش نمونه‌گیری سرشماری کامل استفاده شد. $N=35$

دیدگاه‌های افراد مورد مطالعه، با استفاده از پرسشنامه‌ای که بر اساس نظریه سایبرنتیک تدوین شده است، بررسی و مقایسه شد. مؤلفه‌های مورد بررسی با استفاده از الگوی سایبرنتیک عبارت‌اند از نظارت و کنترل، پیوندها، تعاملات، تصمیم‌گیری، سلسله مراتب و رهبری. داده‌های گردآوری شده با استفاده از آمار توصیفی و استنباطی تجزیه و تحلیل شد. پایایی پرسشنامه از روش آلفای کرونباخ ۰/۹۲ به دست آمد. یافته‌های تحقیقی نشان می‌دهد که مؤسسه تحصیلات عالی اشراق در میزان استفاده از الگوی سایبرنتیک در سازماندهی فعالیت‌هایش جایگاه مناسبی دارد و این وضعیت در زمینه مؤلفه‌های رهبری با میانگین ۴/۶۲،

^۱ دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری عمومی-استاد دانشکده اقتصاد و مدیریت مؤسسه تحصیلات عالی خصوصی اشراق

تعاملات با میانگین ۴/۴۱، نظارت با میانگین ۴/۴۰، تصمیم‌گیری با میانگین ۴/۴۰، سلسله مراتب با میانگین ۴/۲۶، پیوندها با میانگین ۴/۱۶ صادق است. به عبارت دیگر میانگین دیدگاه‌های مدیران مؤسسه تحصیلات عالی اشراق درباره وضعیت الگوی سایبرنتیک، به طور معنی‌داری از میانگین نظری درجه‌های مورد وصف در ابزار گردآوری داده‌ها (میانگین مورد نظر ۴ است) بیشتر است و بین نمرات مربوط به مؤلفه‌های اصلی این الگو نیز در این مؤسسه رابطه مستقیم و معنی‌داری وجود دارد.

واژه گان کلیدی:

الگوی سایبرنتیک، تحصیلات عالی، مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی،

مدیریت مؤسسه تحصیلات عالی اشراق

مقدمه

امروزه دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی با چالش‌های گوناگونی به کار خود ادامه داده و دانش‌آموختگانی را پرورش می‌دهند، چالش‌هایی چون جهان‌شمولی و ملی‌گرایی، فرهنگ جهانی و فرهنگ‌های بومی، برنامه‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت، نیاز به رقابت و برابری فرصت‌ها، ارزش‌های مادی و معنوی و انفجار جمعیت و دانش. لذا برای همه ذی‌نفعان نظام تحصیلات عالی این سؤال مطرح می‌شود که این دانشگاه‌ها چگونه کار می‌کنند؟ راز کامیابی موفق‌ترین آن‌ها چیست؟ هدایت علمی، تحقیقی و کیفی این دانشگاه‌ها بر عهده کیست؟ تجارب خود را بر چه پایه و راهبردی استوار ساخته‌اند؟ و اساس سیاست‌های آن‌ها چیست؟ (قورچیان و خورشیدی، ۱۳۷۹: ۱۷).

برای اداره سازمان‌های تحصیلی الگوهای متعددی ارائه شده است و محققان خاطرنشان کرده‌اند که دانشگاه‌ها و به طور کل نظام تحصیلات عالی، با تکیه بر الگوهای مشخص، فعالیت‌های خود را سازماندهی می‌کنند و اداره می‌شوند. این الگوها بر اساس نظر بیرن بائوم (۱۳۸۲) به پنج دسته اصلی طبقه‌بندی شده‌اند: ۱، الگوی مشارکتی. ۲، الگوی بروکراتیک. ۳، الگوی سیاسی. ۴، الگوی هرج و مرج طلب. ۵، الگوی سایبرنتیک.

بیرن بائوم (۱۹۸۸) نظر به ویژگی‌ها و تفاوت‌های هر یک از الگوهای مذکور، بر این باور است که سازماندهی مؤثر فعالیت‌های دانشگاه‌ها به دلیل برخورداری از نظام اجتماعی پیچیده با تکیه بر نظارت‌های سایبرنتیک امکان‌پذیر است، بدین معنی که سازوکارهای خوداصلاحی بر کارکردهای سازمانی نظارت دارند و در نتیجه در این سیستم نه تنها فرد به عنوان تصمیم‌گیرنده نهایی عمل نمی‌کند، بلکه فعالیت‌های اصلاحی در بخش‌های مختلف دانشگاه به صورت مستمر انجام می‌پذیرد. بنابراین انتظار می‌رود استفاده گسترده از الگوی سایبرنتیک بتواند کارکردهای سازمانی و اثربخشی دانشگاه‌ها را بهبود بخشد.

با توجه به موارد فوق و اهمیت مدیریت دانشگاه‌ها و شیوه اداره آن‌ها از یک طرف و

الگوهای اداره دانشگاه‌ها از طرف دیگر، این سؤال مطرح است که الگوی سایبرنتیک چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه بر کارکرد دانشگاه‌ها تأثیر می‌گذارد؟ وضعیت دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلات عالی افغانستان و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق به طور خاص، در ارتباط به این الگو چگونه است؟ یا به عبارت دیگر، مؤسسات تحصیلات عالی به صورت عام و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق به صورت خاص، تا چه اندازه از الگوی سایبرنتیک برای سازماندهی فعالیت‌های خود بهره می‌گیرند؟ بنابراین، هدف اصلی این تحقیق، بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی افغانستان، به خصوص مؤسسه تحصیلات عالی اشراق است.

روش تحقیق

این تحقیق از نظر هدف کاربردی است. محقق قصد دارد با اتکاء به دستاوردهای آن، به مدیران تحصیلات عالی کشور پیشنهاد کند تا با استفاده از الگوی سایبرنتیک، کارکرد سازمانی دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلات عالی را بهبود بخشند. این تحقیق از نظر شیوه گردآوری داده‌ها — به این دلیل که کاربرد الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق را با نظرخواهی از مدیران بررسی کرده است — از نوع زمینه‌یابی یا پیمایشی است.

جامعه، نمونه و روش اندازه‌گیری

جامعه آماری مورد بررسی در این تحقیق رئیس مؤسسه، معاونان، مدیران، رؤسای دانشکده‌ها، آمرین دیپارتمنت‌ها و اعضای شورای علمی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق است. چون اعضای هیأت رهبری، مدیران و اعضای شورای علمی مشخص است و همچنین تعداد آن‌ها کم است، لذا از طریق سرشماری کامل، همه آن‌ها که ۳۵ نفر هستند به عنوان نمونه انتخاب شدند. البته تعداد ۳۵ پرسشنامه در بین اعضای کادر علمی توزیع شد ولی تنها ۲۰ نفر به پرسشنامه‌ها پاسخ دادند.

اهداف و سؤالات تحقیق

اهداف

این تحقیق به منظور تحقق اهداف زیر انجام می‌شود.

۱. شناسایی جایگاه الگوی سایبرنتیک در مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی.
۲. شناسایی جایگاه الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق.

سؤالات تحقیق

۱. از دیدگاه مدیران و اعضای کادر علمی مؤسسه تا چه اندازه از الگوی سایبرنتیک در اداره امور مؤسسه تحصیلات عالی اشراق استفاده شده است؟
 ۱. ۱. بر اساس الگوی سایبرنتیک، وضعیت نظارت در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق چگونه است؟
 ۲. ۱. وضعیت پیوندهای درونی و برونی سیستمی در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق چگونه است؟
 ۳. ۱. کیفیت تعامل در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق بر اساس الگوی سایبرنتیک چگونه است؟
 ۴. ۱. تا چه حد تصمیم‌گیری در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق بر اساس الگوی سایبرنتیک صورت می‌پذیرد؟
 ۵. ۱. سلسله مراتب در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تا چه حد بر اساس الگوی سایبرنتیک است؟
 ۶. ۱. رهبری مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تا چه حد بر اساس الگوی سایبرنتیک است؟
۲. از دیدگاه مدیران، رؤسای دانشکده‌ها و اعضای کادر علمی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق، رابطه میان مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک چگونه است؟

ابزار گردآوری اطلاعات

ابزار اندازه‌گیری در این تحقیق پرسشنامه محقق ساخته است که با توجه به نظرات بیرن باثوم و پرسشنامه بذرافشان مقدم (۱۳۸۵) ساخته شده است.

قابلیت اعتماد^۲ و اعتبار^۳ پرسشنامه

برای محاسبه ضریب قابلیت اعتماد از روش آلفای کرونباخ استفاده شده است. پایایی این پرسشنامه با استفاده از اجرای آزمایشی پرسشنامه در یک نمونه ۳۵ نفری از طریق آلفای کرونباخ ۰/۹۲ به دست آمده است. و روایی آن توسط متخصصین امر تأیید شده است.

شیوه تجزیه و تحلیل داده‌ها

برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، از آمار توصیفی مشخص‌کننده‌های مرکزی (میانگین، میانه و...) و برای بررسی نسبت و رابطه میان مؤلفه‌های اصلی الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده و تجزیه و تحلیل‌های مورد نظر با استفاده از نرم افزار SPSS^۴ انجام شده است.

تعریف متغیرها و اصطلاحات مورد استفاده در تحقیق

الگوی سایبرنتیک: این الگو برگرفته از دیدگاه بیرن باثوم است. بیرن باثوم (۱۳۸۲:۱۸۹) الگوی سایبرنتیک را هدایت از طریق نظارت بر خود تعریف کرده است. سایبرنتیک به علم و هنر هدایت و نظارت سازمان‌های پیچیده اطلاق می‌شود که با تکیه بر حلقه‌های بازخوردی مناسب و پیوندهای سخت و سست، زمینه توسعه ارتباطات و تعاملات با محیط و واحدهای درون‌سازمانی را به منظور خود تنظیمی آن‌ها فراهم می‌سازد. منظور از الگوی سایبرنتیک در این تحقیق شش مؤلفه اصلی و ویژگی‌های آن‌هاست که از طریق پرسشنامه محقق ساخته بررسی می‌شود.

شش مؤلفه اصلی عبارت‌اند از:

۱. نظارت و کنترل

۲. پیوندهای سخت و سست

^۲ Reliability

^۳ Validity

^۴ Statistical Package of Social Science

۳. تعاملات

۴. تصمیم‌گیری

۵. سلسله مراتب

۶. رهبری

۱. نظارت و کنترل^۵: منظور حلقه‌های بازخوردی سازمانی هستند که نسبت به عوامل انتخاب‌شده در محیط، حامی می‌باشند. در دانشگاه مبتنی بر الگوی سایبرنتیک، نظارت و کنترل از طریق حلقه‌های بازخوردی عمودی (کنترل ساختاری) و حلقه‌های بازخوردی افقی (کنترل اجتماعی) انجام می‌شود (بیرن باثوم، ۱۹۴:۱۳۸۲).

۲. پیوندهای سخت و سست^۶: پیوند سخت به وجود عناصر و اجزای مشترک در زیر سیستم‌ها اشاره دارد، به گونه‌ای که تغییر در یک زیرسیستم، موجب بروز تغییراتی در بقیه خواهد شد. در واقع هرچه واحد سازمانی و هسته تخصصی باثبات‌تر باشد، باید ارتباطات میان زیرسیستم‌های مدیریتی سست‌تر و ارتباط با محیط محکم‌تر باشد. معمولاً واحدهای فرعی با یکدیگر پیوند سست دارند (بیرن باثوم، ۱۳۸۲).

۳. سلسله مراتب^۷: شناخت اینکه یک دانشگاه چگونه کار می‌کند، با مشاهده سیستم‌های فرعی آن و چگونگی تشکیل سیستم‌های بزرگ‌تر، به ترکیب آن‌ها بستگی دارد. بنابراین لازم است دانشگاه‌ها برای پاسخ به اهداف چندگانه و متضاد به اجزای مختلف تقسیم شود.

۴. تصمیم‌گیری^۸: راولی و همکاران (۱۳۸۲) در باره رابطه تصمیم‌گیری، مشارکت و سیاست به نقل از بیرن باثوم می‌نویسد هنگامی که در مورد موضوعات مربوط به دانشگاه‌ها تصمیم‌گیری می‌شود، اگر به سیاست‌های دانشگاهی بی‌توجهی شود، بحث از مسیر اصلی خود

^۵ control

^۶ Tight and loose coupling

^۷ Hierarchy

^۸ Decision making

خارج می‌شود، و چه بسا کسانی، بی توجه به اهمیت برخی موضوعات، یا بی توجه به اهمیت پایداری به همکاری، ندای مخالف سر دهند و مانع پیشبرد طرح شوند. ویژگی‌های تصمیم‌گیری، در الگوی سایبرنتیک از دیدگاه بیرن باثوم عبارتند از: وجود منابع و مراجع متعدد تصمیم‌گیری، تصمیم‌گیری تدریجی یا مرحله‌ای، تعیین محدوده یا طیف مشخصی به عنوان معیار درستی فعالیت‌ها و پرهیز از اقدامات سریع.

۵- حلقه‌های تعاملی^۹: فرایند سایبرنتیک زمانی آغاز می‌شود که برخی تغییرات در محیط داخلی و خارجی به واکنشی سازمانی منجر شود که ارزش برخی متغیرها را اصلاح می‌کند. اگر بر آن متغیر، برخی گروه‌های رسمی و غیر رسمی (واحدهای نظارتی) نظارت کنند و تغییر در ارزش موجب شود که آن متغیر از محدودیتهای مقبول خارج شود، گروه تلاش خواهد کرد که مدیریت (یا برخی از واحدهای نظارت کننده) را به منظور تغییر واکنش سازمانی، تا زمانی که متغیر به طیف قابل قبولی برگشت داده شود، به موضع‌گیری وا دارد.

۶. رهبری^{۱۰}: برخی ویژگی‌های رهبری در دانشگاه سایبرنتیک عبارت‌اند از: آگاهی به اهمیت تغییر و اصلاحات و پویایی در سازمان؛ شناخت سازمان و فعالیت‌های دانشگاه؛ حمایت از مجموعه فعالیت‌های دانشگاه؛ مشارکت دادن سایر اعضا در مدیریت و رهبری دانشگاه؛ مداخله‌های هوشمندانه به جای مشارکت در تلاش‌های فراوان برای ایجاد تغییر در کارکردهای سازمانی؛ پرهیز از تغییرات بنیادی؛ تأکید بر مدیریت موردی و ایجاد سیستم‌های ارتباطی.

پیشینه تحقیق

برای راه‌گشودن به داخل یک سازمان پیچیده و کنش‌های متقابل آن، به گستره‌ای از مفاهیم نیاز است تا به شناختی ژرف و وسیع برسیم. چنین دیدگاه ژرف و در عین حال وسیعی مدیران را قادر می‌سازد تا محیط پیچیده سازمانی را که انباشته از تنوع، تضاد و پویایی است درک کنند و برخوردشان با آن واقعی‌تر باشد. خطر واقعی، نه در طرح دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای مختلف

^۹ Interaction

^{۱۰} Leadership

فکری و قراردادن آن‌ها در معرض تفسیرها و تعبیرها، بلکه از ناحیه راه‌حل‌های نااندیشیده و بعضاً تقلیدی در موقعیت واقعی است. فقدان نظریه‌ها می‌تواند به اندازه درک نادرست آن‌ها زیان‌آور باشد. از این‌رو باید ذهن را بر افق‌های جدید شناختی و چشم اندازه‌ها گشود، چرا که اساساً در حیطه‌های شناخت، شیوه‌ای یگانه که برتر، و در نتیجه برای تمام موقعیت‌ها کارساز باشد، عملاً فاقد معنی و دور از انتظار است. حتی در موقعیت‌های نسبتاً مشابه که تجویز یک رویه یا قاعده ظاهراً معقول به نظر می‌رسد، باید درک هوشیارانه، نگرش وسیع و فهمی عمیق نسبت به موضوع وجود داشته باشد که این خود مستلزم تغییرپذیری و پویایی شناخت است. تغییر مهمی که باید رخ دهد در چگونگی فهم ما نسبت به جهان و درک ماهیت آن است. بدون درک ماهیت تغییر، و بدون داشتن تلقی بهتر از آن، نمی‌توان به طور مؤثر با تغییرات آن مقابله کرد (ایکاف، ۱۳۷۵). ادراکات انسان تابعی از شیوه‌های تفکر وی است، که خود منجر به کنش و عمل می‌شود. لیکن هیچ چیز دشوارتر از پیروی بی‌چون‌وچرا از الگوهای موجود، به‌ویژه در شرایط متحول و پیچیده امروز نیست. از این‌رو، فهم تغییر و در نتیجه عمل و کنش مؤثرتر، مستلزم اندیشیدن به گونه‌ای متفاوت و متناسب با موقعیت است.

سیر و تحول تفکر بشر با تأکید بر رویکرد سیستمی

انسان هیچ‌گاه مستغنی از شناخت واقعیت‌ها نبوده و بنابراین همواره کوشیده است که به واقعیت‌ها معنی و مفهوم بخشد. به تعبیر توماس کوهن^{۱۱}، پارادایم‌ها^{۱۲} همواره بر اندیشه و عمل انسانی غالب بوده و هست و نحوه نگرش او را به پدیده‌ها و مسائل تعیین می‌کند. رحمان‌سرشت (۱۳۷۷) نظریه‌های سازمان و مدیریت را بر اساس پارادایم‌های آن به سه دوره تفکیک کرده است که هر یک از این دوره‌ها، انعکاسی از تفکر مسلط در یک مقطع زمانی است:

دوره پیش نوین‌گرایی (پیش مدرنیته)^{۱۳}

^{۱۱} T. kuhn

^{۱۲} Paradigm

^{۱۳} Before modernity

دوره نوین‌گرایی (مدرنیته)^{۱۴}

دوره پسا نوین‌گرایی (پست مدرنیته)^{۱۵}

برادینک و کرفت^{۱۶} (۱۹۹۷) در دسته‌بندی دیگری، سیر تحول ذهنی بشر را به چهار دوره

تقسیم کرده‌اند:

۱. دوره خرافه‌پرستی و اسطوره‌ای^{۱۷} (۲۰۰۰ سال ق. م)

۲. دوره متافیزیک^{۱۸} (دوره فنودالیزم و قرون وسطی، ۵۰۰ تا ۱۵۰۰ م)

۳. دوره تفکر خطی - مکانیکی^{۱۹} (دوره بعد از رنسانس تا آغاز قرن بیستم)

۴. دوره تفکر سیستمی^{۲۰} (از سال‌های ۱۹۲۰ به بعد)

تافلر نیز در کتاب مشهور خود، «موج سوم» (۱۳۸۰) از سه دوره با عنوان موج اول (انقلاب کشاورزی)، موج دوم (انقلاب صنعتی) و موج سوم (انقلاب اطلاعاتی) تعبیر می‌کند و خصوصیات هر یک را برمی‌شمارد. این دوره‌ها با هر عنوانی که نام‌گذاری شوند، این دو خاصیت را دارند: اولاً فرایندشان تحولی و تکوینی است، یعنی تغییر و تحول آن‌ها ناگهانی صورت نگرفته است؛ ثانیاً این‌ها نه جدا و منفک از هم، بلکه وام‌دار یکدیگرند و بر روی هم تأثیر و تأثر دارند. در نتیجه تفکیک آن نه ذاتی، که عَرَضی و بیشتر برای مطالعه و فهم بهتر و بیشتر است. شاید بتوان ویژگی بارز و در عین حال مشترک این دوره‌ها را به ترتیب، دوره سکون (بی‌حرکتی نسبی)، ثبات (حرکت تقریباً ثابت) و تلاطم (حرکت پرشتاب و سرسام آور) به شمار آورد (حیدری و همکاران، ۱۳۸۱).

^{۱۴} Modernity

^{۱۵} Postmodern

^{۱۶} Brodnick & Kraft

^{۱۷} Superstition & myth

^{۱۸} Metaphysics

^{۱۹} Mechanism/ linear thinking

^{۲۰} Systems thinking

رویکرد سیستمی

اصولاً دانش قرن بیستم به واسطه سه چیز همواره در خاطر خواهد ماند: نظریه نسبیت، نظریه کوانتوم و نظریه بی‌نظمی (آشفستگی). نظریه نسبیت، توهم نیوتنی را در مورد مکان و زمان مطلق و محدود کردن جهان طبق مجموعه‌ای از قوانین و اصول معین، از بین برد و آن را باز معرفی کرد که احتمال هر رخدادی میسر است.

تئوری کوانتوم، فرایند اندازه‌گیری‌های قابل کنترل را تضعیف کرد. پژوهش‌های بوهر و هایزنبرگ حاکی از آن است که یکنواختی، ثبات و نظم منطقی، آن چنان که نیوتن مطرح می‌کرد در عالم ذرات وجود ندارد. اگر در اندیشه کلاسیک، بر ثبات و تعادل تأکید می‌شود، در اندیشه جدید نوعی بی‌ثباتی، بی‌نظمی و خودسازماندهی معنی پیدا می‌کند. ریاضیات غیرخطی در اوج شکوفایی است. در اندیشه جدید، طبیعت دیگر نه بر «تصمیمات» بلکه بر «احتمالات» دلالت می‌کند (بذرافشان مقدم، ۱۳۸۵).

دکوئیار (۱۳۷۷) به نقل از پریگوژین می‌نویسد: «قرن بیستم کل سیاره ما را از جهان محدود و یقین‌ها به جهان نامحدود و پرسش‌ها و تردیدها تبدیل کرده است.» پیچیدگی روزافزون مسایل جهان و حیات بشری پارادایم جدید فکری را ایجاد می‌کرد تا معرفت انسانی را از بن‌بستی که به آن دچار شده بود، نجات دهد. اندیشه سیستمی گامی نو در تاریخ تحول بشر و بینش تازه‌ای برای ادراک جهان است. این اندیشه با نگرش و برداشتی متفاوت به واقعیت، افق‌های نوین در نگاه به پدیده‌ها به روی ذهن می‌گشاید. در مفهوم سیستم و اندیشه سیستمی، بر جهان و پدیده‌های آن به مانند ارگانیسمی عظیم و زنده، قوانینی بسیار جامع‌تر از قوانین تحلیلی و جزء نگر حکمفرماست. اندیشه سیستمی نه تنها در علوم فیزیک، بلکه در زیست‌شناسی و نیز سایر رشته‌ها اعم از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تحولات چشم‌گیری را پدید آورد و این رشته‌ها از دیدگاه جامع سیستمی با یکدیگر ارتباط یافتند. بدین ترتیب زمینه

برای پیوند بین رشته‌ای^{۲۱} هموار شد. هدف اصلی رهروان دیدگاه سیستمی، دستیابی به تبیین جامعی از جهان و پدیده‌های آن است. پیشروان این حرکت فکری، این تبیین وحدت آفرین را «نظریه عمومی سیستم‌ها»^{۲۲} نام نهادند. لودوینگ وان برتalanفی زیست‌شناس و فیلسوف قرن بیست به عنوان بنیان‌گذار مکتب سیستمی و واضع نظریه عمومی سیستم‌ها شناخته شده است. وی با ارائه دیدگاه خود در طی سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ به ایجاد بستری نوین برای تفکر درباره طبیعت کمک کرد و در راه وحدت بخشیدن به جهان‌بینی علمی، گام‌های بلندی برداشت. نظریه عمومی سیستم‌ها دو هدف اساسی را دنبال کرد:

اول. کشف و بیان اصولی که به طور عام و فراگیر در همه نظام‌ها صادق باشند (اصول عمومی سیستم‌ها). مانند کلیت، وحدت، یکپارچگی، نظم‌جویی، هدف‌جویی، آنتروپی، نگاتروپی، سیستم‌های باز و بسته.

دوم. بررسی، تحقیق و ارائه روش‌های سیستمی به طوری که مسایل پیچیده و سازمان‌یافته رشته‌های مختلف علمی را پاسخگو باشند تا بدین وسیله بتوان به وحدت و یکپارچگی رشته‌های مختلف علمی نائل آمد. به کمک روش‌های سیستمی است که انواع سیستم‌های اطلاعاتی، سایبرنتیک، سیستم‌های ارتباطی، شبکه‌ها، انواع روش‌های کمی و عملیاتی ارائه می‌شود. نظریه سیستمی روشی برای برخورد و تفکر درباره پدیده‌هاست که بر کل متشکل از اجزا می‌نگرد و بر ارتباط اجزاء با یکدیگر و تأثیر و تأثر آن‌ها توجه می‌کند.

سنج (۱۳۷۷) در کتاب «پنجمین فرمان»^{۲۳} تفکر سیستمی را پنجمین فرمان می‌داند و آن را چنین توصیف می‌کند: «تفکر سیستمی، نظامی است که سایر قواعد را یکپارچه می‌کند و آن‌ها را در ساختاری هماهنگ از مبانی نظری و عملی ترکیب می‌کند. تفکر سیستمی باعث می‌شود که سایر نظام‌ها، تدابیر مجزایی نباشند و مبدل به تازه‌ترین هوس مدیران نشوند. در غیاب یک

^{۲۱} Inter-disciplinary

^{۲۲} General systems theory (GST)

^{۲۳} The fifth discipline

نگرش نظام‌گرا، هیچ انگیزه‌ای برای بررسی ارتباط سایر قواعد با یکدیگر وجود نخواهد داشت.» به باور وی جوهر اصلی تفکر سیستمی، تغییر در نگرشی است مبنی بر:

الف. مشاهده و درک روابط درونی پدیده‌ها به جای روابط خطی علت - معلولی.

ب. شناخت فرایند تغییر در سیستم به جای اقدام فوری و عاجل.

از نظر سنج، تمامی هنر تفکر سیستمی، آن است که بتواند پویایی‌های ساختاری پیچیده و نهفته در سازمان را تشخیص دهد. ذات و اصل این اندیشه، شناخت و دیدن الگوها از پس حوادث مجزا و منفرد است. مشاهده جنگل به همان خوبی که درختان دیده می‌شوند.

تفکر سیستمی راه و روشی برای کل‌نگری است. چارچوبی است که تأکید آن بر دریافت روابط درونی پدیده‌هاست نه شناسایی تک‌تک آن‌ها، و این اندیشه ناظر بر ادراک الگوهای پویا و نه ایستاست. از دیدگاه دوروسنی و بیشون (۱۳۷۴) نیز، «سیستم مجموعه‌ای متشکل از عوامل گوناگون است که روی یکدیگر به طور پویا اثر می‌گذارند و برای به انجام رساندن کار و یا دست یافتن به هدف خاصی سازمان یافته‌اند.

مفهوم، تعریف و سیر تاریخی سایبرنتیک

کلمات متعددی که با Cyber شروع می‌شوند، از واژه یونانی Kybernets به معنی سکاندار، هدایتگر و رهبر مشتق شده است؛ به صورت فعل Keybernao است و به معنی اداره‌کننده (یک شهر) است. او کسی است که شهر را هدایت و رهبری می‌کند و جلوتر از دیگران قرار دارد. سایبرنتیک همیشه با مفهوم فرمان^{۲۴} یا کنترل از راه دور^{۲۵} ترکیب شده است. بنابراین همان‌طور که ملاحظه می‌شود مفهوم «کنترل»، بنیاد و اساس سایبرنتیک است. (Turchin & Heylighen & Bollen, 1996).

این مطلب در تعریف هی لیگن و جوزلین (۲۰۰۳) نیز آمده است. سایبرنتیک را به معنی ارتباط و کنترل در سیستم‌های پیچیده از طریق تمرکز بر سازوکارهای بازخورد یا چرخه‌ای

^{۲۴} Command

^{۲۵} Control-point at a distance

طرح کرده‌اند. آن‌ها اظهار می‌دارند که سایبرنتیک نامی عمومی و کلی برای مطالعه کنترل، ارتباط و سازمان است و به همین علت موضوع جاودانگی سایبرنتیک را مطرح می‌کنند. در واقع چارچوب مبنایی سایبرنتیک، زمینه تلفیق و یکپارچگی مفاهیم چندگانه و قلمروهای محتوایی مرتبط با مدیریت را فراهم می‌سازد. به علاوه در مقایسه با دیدگاه سیستمی، دیدگاه جامع‌تری از فرایند مدیریت ارائه می‌کند (B0zeman & Kacmar, 1997).

سیر تاریخی سایبرنتیک

حدود یک و نیم قرن پیش، آندره ماری آمپر، فیزیک‌دان و ریاضی‌دان فرانسوی مقاله‌ای درباره فلسفه علم ارائه کرد که در آن برای تنظیم و سامان‌دادن علم آن زمان بشر تلاش کرده بود. وی در این مقاله تمامی علوم شناخته شده در زمان خود را با شماره‌های مختلف طبقه‌بندی کرد و شماره‌هایی را نیز برای علوم تخمینی باقی گذارد. او در برابر شماره ۸۳ علمی را قرار داد که باید به بحث در مورد تنظیم جامعه بپردازد. آمپر این علم را «سایبرنتیک» مشتق از کلمه «کیرنت» یونانی به معنی «مدیر و گرداننده» نامید. در واقع سایبرنتیک در یونان کهن علم هدایت کشتی بود. آمپر همچنین به هر علمی، شعاری را به زبان لاتین اختصاص داد. برای سایبرنتیک شعاری پرطنین «... و امکان آسایش در پناه صلح را برای شهروندان فراهم آورد» در نظر گرفت.

ولی پس از آمپر، واژه «سایبرنتیک» به بوته فراموشی سپرده شد تا آن که دیگر بار در سال ۱۹۴۸ در کتابی از نوربرت وینر ریاضی‌دان مشهور امریکایی با عنوان «سایبرنتیک یا کنترل و ارتباط در حیوان و ماشین» مطرح و ارائه شد (پکلیس، ۱۳۶۳).

اطلاعات و آنتروپی وابسته‌اند. این نتیجه بسیار با اهمیت است، زیرا این نکته را در بر دارد که اطلاعات با معکوس آنتروپی متناسب است. کلود شانون به اطلاعات از این نظرگاه توجه می‌کند: چیزی است که منجر به کاهش عدم قطعیت گزینش می‌شود. تحلیل و بررسی دقیقی در مورد آنتروپی و اطلاعات به وسیله نوربرت وینر پدر سایبرنتیک انجام شد. وی قصد داشت از علت وابستگی آنتروپی و اطلاعات آگاهی یابد. نتیجه‌ای که او به آن دست یافت بسیار ساده

بود، زیرا این هر دو مشخص‌کننده ماهیت دیدگاه خود هستند. آنتروپی و اطلاعات، جهان را از منظر رابطه بین نظم و هرج و مرج می‌نگرند. و نیز صریحا می‌گوید: آنتروپی معیار نظم است. می‌توان اظهار داشت که لااقل مفاهیم آنتروپی از نظر اطلاعات تا حدودی روشن شده است. این دو از یکدیگر مستقل گشته اند و ما «صفات مختص» آن‌ها را می‌شناسیم (پکلیس، ۱۳۶۳). بولدینگ^{۲۶} (۱۹۶۵) نیز در طبقه‌بندی معروف خود از سیستم‌ها، به سیستم‌های سایبرنتیک اشاره می‌کند. او سیستم‌ها را به نه طبقه کلی تقسیم کرده است که سیستم‌های سایبرنتیک در مرتبه سوم این طبقه‌بندی قرار دارد. طبقه‌بندی بولدینگ بر اساس سلسله مراتبی سیستم‌ها، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین سیستم‌هاست که به ترتیب عبارت‌اند از:

عوامل بنیانی یا سیستم‌های ثابت و ایستا؛

سیستم‌های دینامیک یا سیستم‌های ساعت مانند که پویندگی ساده‌ای دارند؛

سیستم‌های «سایبرنتیک» یا «سیستم‌های ترموستات مانند» که به طور خودکار، وضع تعادلی به وجود می‌آورند؛

سیستم‌های باز و یا سیستم‌های سلول مانند؛

سیستم‌های ژنتیکی؛

سیستم‌های جانوری؛

سیستم‌های انسانی؛

سیستم‌های اجتماعی؛

سیستم‌های متعالی (پورعزت، ۱۳۹۰).

امروزه سایبرنتیک واژه متداولی است که در نشریات و مجلات گوناگون رشته‌های مهندسی در مورد آن بحث شده است. سایبرنتیک موضوع و مبحث کتب و خطابه‌ها، انجمن‌های علمی و گردهم‌آیی‌های بین‌المللی با شرکت ریاضی‌دانان، فیزیک‌دان‌ها،

زیست‌شناسان، فیزیولوژیست‌ها، روان‌شناسان، اقتصاددانان، فیلسوفان و مهندسان حوزه‌های مختلف علمی است. آن‌ها همگی دارای هدف مشترکی هستند که عبارت است از حصول حداکثر روند کنترل خودکار در حوزه‌های مختلف فعالیت بشر و افزایش بازدهی کار. این موضوع نیازمند بررسی ژرف و جامع سیستم‌های کنترل شده و قابل کنترل و داشتن معلومات در مورد قوانین حاکم بر روندهای کنترل و تبیین اصول حاکم بر شکل و ساختمان سیستم‌های کنترل است. استافورد بیر (۱۹۲۶-۲۰۰۲) از پایه‌گذاران و استادان بنام و پدر سایبرنتیک در مدیریت است. وی می‌گوید: سایبرنتیک یک موضوع بین‌رشته‌ای است، که باید پیچیده باشد (استافورد بیر، ۱۳۸۴).

تعریف سایبرنتیک

لرنر^{۲۷} (۱۳۶۶) در تعریف سایبرنتیک می‌نویسد: اساسی‌ترین تعریف همان تعریف نوربرت وینر است که سایبرنتیک را «علم کنترل و ارتباط در حیوان و ماشین» تعریف می‌کند. با اینکه وینر سعی کرده است که تعریفش کامل باشد — هم دنیای حیوانات و هم ماشین‌ها را دربرگیرد — ولی بعدها مباحثی مطرح شد که خارج از دامنه این تعریف بود. برای مثال، باید گفت که امروزه سایبرنتیک بسیاری از مسایل اقتصادی و اجتماعی را هم تحت تأثیر خود قرار داده و این همان چیزی است که در تعریف وینر بیان نشده است.

جدول شماره (۱). برخی تعاریف سایبرنتیک

صاحب نظر	تعریف
نوربرت واینر ^{۲۸}	علم کنترل و ارتباط ماشین و حیوان (Rosnay, 2000).
ارنست گلاسرفلد ^{۲۹}	روش تفکر (Cybernetics American Society, 2005).
لوئیس فیگنال ^{۳۰}	هنر اطمینان کارآیی هر عمل و فعالیت (Rosnay, 2000).
آمپر ^{۳۱}	روش های اداره کردن، علم حکومت، هنر، رشد و توسعه (Cybernetics American Society, 2005 & Bang, 1998).
استافورد بیر ^{۳۲}	دانش سازمان کارآمد (Cybernetics American Society, 2005).
روسنی	هنر مدیریت و هدایت سیستم های بسیار پیچیده (Rosnay, 2000).
گری گوری باتسون ^{۳۳}	شاخه ای از ریاضیات که با مسایل کنترل، پیوستگی و اطلاعات سر و کار دارد. علم جدید سایبرنتیک بر شکل و الگو متمرکز است در حالی که علم پیشین با ماده و انرژی سر و کار داشت. (Cybernetics American Society, 2005).
گوردون پاسک ^{۳۴}	هنر دستکاری استعاره های دفاع پذیر (Cybernetics American Society, 2005).
جیمز وات و ماتیو بولتون ^{۳۵}	اداره کننده یا تنظیم کننده (Rosnay, 2000).
کولمو گروف ^{۳۶}	علم مرتبط با مطالعه سیستم ها، ماهیتی (پدیده ای) که قابلیت دریافت، ذخیره و پردازش اطلاعات به منظور استفاده برای کنترل را داشته باشد. (Cybernetics American Society, 2005).
افلاطون	هنر سکان داری و هدایت کردن یا هنر اداره کردن (Bang, 1998).
آمبرتو ماچوراننا ^{۳۷}	علم و هنر فهمیدن (Cybernetics American Society, 2005).

^{۲۸} Norbert Wiener

^{۲۹} Ernst Von Glasersfeld

^{۳۰} Louis Couffignal

^{۳۱} Ampere

^{۳۲} Stafford Beer

^{۳۳} Gordon Pask

^{۳۴} James Watt

^{۳۵} Matthew Boulton

^{۳۶} A. N. Kolmogorov

^{۳۷} Humberto Maturana

از مقایسه مجموعه تعاریف ارائه شده در جدول شماره ۱ و سایر تعاریف پیش گفته می توان چنین استنباط کرد که هسته مرکزی سایبرنتیک، مدیریت و رهبری آگاهانه و اندیشمندانه سیستم های بسیار پیچیده، ارتباطات، نظارت و کنترل است. با توجه به عناصر یاد شده، می توان گفت: سایبرنتیک به علم و هنر هدایت و نظارت سازمان های پیچیده اطلاق می شود که با تکیه بر حلقه های بازخوردی مناسب و پیوندهای سخت و سست، زمینه توسعه ارتباطات و تعاملات با محیط و واحدهای درون سازمانی را به منظور خودتنظیمی آنها فراهم سازد.

خصوصیات سیستم دانشگاهی

سیستم دانشگاهی یکی از سیستم های جزء سیستم آموزشی کل است. این سیستم تحت تأثیر عوامل محیطی است و وقتی موفق است که پیشرفت تحقیقات را دنبال کند و به طور منظم خود را با الزامات جدید علمی سازگار سازد. چند دهه است که نظام دانشگاهی عرصه عمومی سازی و مردمی کردن تحصیلات عالی شده است (که خود به صورت یک الزام جامعه شناختی مطرح است)، ولی در عین حال از دانشگاه خواسته می شود که مانع کاهش کیفیت فعالیت های خود شود. این نویسندگان با استناد به تعریف دوروسنی از سیستم که آن را «مجموعه ای از عناصر در تعامل پویا» می داند که «بر حسب هدف معینی ساخت یافته اند» خصوصیات زیر را برای سازمان دانشگاه مطرح می کنند (یمنی، ۱۳۸۰).

۱. سیستم دانشگاه، سیستمی غایت مند است و مبنای آن به کارهای ملر و برتالانفی می رسد. سیستم های غایت مند به «موضوعات ساخته شده توسط انسان برمی گردد تا تعدادی هدف را محقق سازند. خصوصیت اصلی آن نوعی اراده خارج از سیستم است که اهداف آن را تعیین می کند.» در واقع غایت، انسجام سازمان را توضیح می دهد و مانند گرایش یک سیستم به سوی برخی از حالت های غایی مطرح می شود که نه تنها شناخت از شرایط حال را نشان می دهد، بلکه قابلیت آن را برای سازماندهی تحول و بازسازی سیستم ارائه می کند. بنابراین بر دو عنصر تأکید می شود:

- غایت یک سیستم دانشگاهی، یعنی گرایش به سوی «علمی بودن بیشتر»،

— توانایی‌هایی که برای تحقیقات در اختیار سیستم دانشگاه گذاشته می‌شود و امکانات لازمی که برای دسترسی به این غایت برای آن فراهم می‌گردد.

۲. سیستم دانشگاهی یک سازمان تبدیلی است و در این زمینه، در نظریه سیستم‌ها دو رده سیستم از یکدیگر مشخص می‌شوند، برحسب اینکه جریان‌ات حامل ماده یا اطلاعات باشند. سازمان دانشگاهی دارای این دو نوع جریان است و در تبدیل ماده به اطلاعات مشارکت دارد. ولی بیشتر همچون یک سیستم تبدیل جریان‌های فکری ظاهر می‌شود.

۳. به طور کلی سیستم دانشگاهی و آموزش عالی دارای خصوصیات یک سازمان ساختمان‌د و متحرک هستند. سیستم دانشگاه «ساخت‌یافته» است (دانشکده‌ها، مؤسسات، گروه‌ها و...) و در عین حال دارای تحرک علمی است. البته این تحرک در اولین سال‌های تحصیلات دانشگاهی کمتر دیده می‌شود.

خصوصیات فوق نشان می‌دهند که دانشگاه سیستمی برخوردار از تحول خاص است (هرچند که آثار تغییرات در مدت زمان کوتاه مشاهده‌پذیر نیستند). دانشگاه دارای روابط با سیستم گسترده‌تری است. این روابط مهم هستند. فشارهای محیط‌های عملی، فناوری، اقتصادی، سیاسی، فلسفی و نظایر آن کاملاً در تعیین سیاست‌ها و خط مشی‌های کلی دانشگاه حضور دارند.

مطالعه سیستمی دانشگاه

آراسته (۱۳۸۰) رسالت دانشگاه‌ها را در سه بُعد آموزش، پژوهش و خدمات اجتماعی خلاصه می‌کند. اعضای کادر علمی دانشگاه هرات و متخصصان امر، اهداف دانشگاه هرات را که مطابق به اهداف وزارت تحصیلات عالی است، سه هدف عمده معرفی کرده‌اند:

— تولید دستاوردهای علمی،

— آموزش علوم و تداوم آن،

— کاربردی ساختن علوم (برنامه استراتژی دانشگاه هرات، ۲۰۰۹).

بر اساس تحقیق اولویت‌بندی اهداف دانشگاه هرات (۲۰ هدف مطابق با رأی و نظر اعضای

کادر علمی آن در سال (۱۳۹۰)، اهداف دانشگاه در دو وضعیت موجود و مطلوب چنین به دست آمد که در وضعیت موجود این پنج هدف در اولویت بودند:

۱. دین‌گرایی سنتی،

۲. ارتباطات درونی و بیرونی دانشگاه،

۳. پرورش تفکر انتقادی،

۴. پیشرفت علمی،

۵. پاسخگویی - کارایی.

در وضعیت مطلوب این اهداف در اولویت‌اند:

- پرورش تفکر انتقادی،

- پیشرفت علمی،

- دین‌گرایی سنتی،

- رشد شخصیتی افراد،

- خدمات عمومی به جامعه (حسینی و مختارزاده، ۱۳۹۰).

دانشگاه‌ها و اصولاً نهادهای آموزش عالی، سازمان‌ها و سیستم‌های منحصر به فرد هستند که ویژگی‌های متعارضی دارند. در تاریخچه مدیریت آموزش عالی ویژگی‌های مهم مؤسسات آموزش عالی را چنین برشمرده‌اند:

۱. وابستگی متقابل،

۲. استقلال،

۳. فرهنگ خاص علمی،

۴. منزلت اجتماعی،

۵. ارزش‌مداری،

۶. ساختار قدرت و اقتدار چندگانه،

۷. سیستم ساختاری سست پیوند،

۸. تصمیم‌گیری سامان‌ستیزانه سازمان‌یافته،

۹. ارزش‌های حرفه‌ای و اداری،

۱۰. مدیریت مشارکتی،

۱۱. تعهد و ثبات حرفه‌ای کارکنان،

۱۲. ابهام و کلیات هدف‌ها،

۱۳. تصویر موفقیت.

از سوی دیگر، یونسکو در سال ۱۹۹۳ چالش‌ها و تنگناهای آموزش عالی را چنین برشمرده است:

- افزایش تقاضا و فشار اجتماعی برای دستیابی به آموزش عالی،

- افزایش بی‌رویه جمعیت دانشجویی،

- نابرابری در دسترسی به آموزش عالی،

- وابستگی بیش از حد آموزش عالی به بودجه عمومی،

- بالا بودن هزینه سرانه دانشجو،

- کاهش نسبت دانشجو به استاد،

- کاهش درآمد استادان به قیمت ثابت،

- افت تحصیلی در توقف بیش از حد دانشجو در مقاطع تحصیلی،

- عدم اشتغال فارغ‌التحصیلان،

- فرار مغزها (مختارزاده، ۱۳۹۰).

پرداختی (۱۳۸۱) به فهرست فوق دلایل عقب‌ماندگی آموزش عالی در کشورهای در حال

توسعه را به شرح زیر اضافه کرد:

۱. فقدان دانش و اطلاعات یا به‌روز نبودن دانش و اطلاعات و در نتیجه فقدان افراد مطلع

و قوی در زمینه‌های علمی،

۲. عدم مشارکت جامعه در برنامه‌ریزی آموزشی دانشگاه و در نتیجه عدم سنخیت برنامه

آموزشی با نیاز جامعه،

۳. ضعف پژوهشی و تحقیقاتی،

۴. فقدان فرهنگ کار،

۵. مقاومت در مقابل نوگرایی،

۶. عدم بلوغ سیاسی،

۷. فقدان ارتباط ارگانیک بین آموزش عالی و فعالیت‌های اقتصادی و تولیدی،

۸. توسعه نظری آموزش عالی در برج عاج ثنوری‌ها،

۹. اولویت پایین‌تر آموزش در تخصیص بودجه و اعتبارات عمومی،

۱۰. دخالت بیش از حد دولت در آموزش عالی.

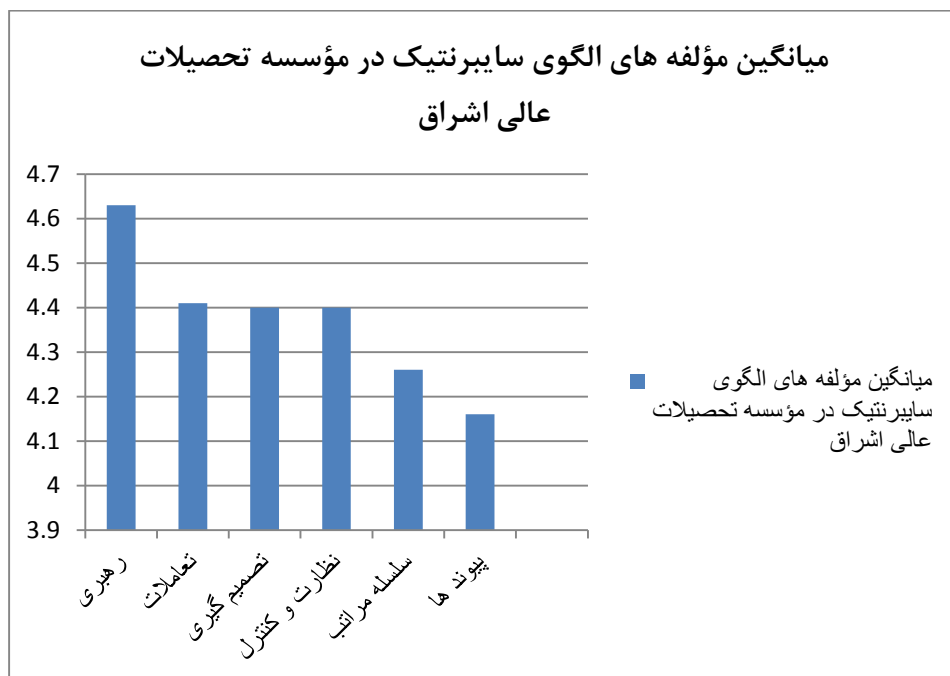
وی بر این باور است که با نگاهی به دو فهرست فوق و دقت در آنچه در آموزش عالی کشورمان جاری است، چالش‌ها و محدودیت‌های مورد وصف به صورتی تهدیدآمیز و بحرانی خود را نشان می‌دهند (پرداختچی، ۱۳۸۱).

یافته‌ها

برای پاسخ به سوال اصلی تحقیق که «واحدها و بخش‌های مختلف مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تا چه اندازه از الگوی سایبرنتیک برای سازمان‌دهی فعالیت‌های خود بهره می‌گیرند»، بر اساس الگوی سایبرنتیک و با استفاده از نرم افزار SPSS وضعیت هر یک از مؤلفه‌ها مشخص شد که به ترتیب مؤلفه رهبری (با میانگین ۴/۶۲) بالاترین میانگین را کسب کرد و مؤلفه پیوندها (با میانگین ۴/۱۶) کمترین میانگین را به دست آورد. از مؤلفه‌های دیگر، تعاملات (با میانگین ۴/۴۱)، نظارت (با میانگین ۴/۴۰)، تصمیم‌گیری (با میانگین ۴/۴۰)، سلسله مراتب (با میانگین ۴/۲۶) جایگاه کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت مؤسسه تحصیلات عالی اشراق را مشخص کردند.

جدول شماره ۱. میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق

شماره	متغیرها	میانگین	میانه	نما	انحراف استاندارد
۱	رهبری	۴,۶۲	۴,۷	۴,۲	۰,۹۶
۲	تعاملات	۴,۴۱	۴,۵۷	۴,۵۷	۰,۷۴
۳	نظارت	۴,۴	۴,۶۳	۳,۸۴	۱,۰۵
۴	تصمیم‌گیری	۴,۴	۴,۶۸	۴,۷۱	۰,۶۵
۵	سلسله مراتب	۴,۲۶	۴,۵	۳,۳۳	۱,۱۷
۶	پیوندها	۴,۱۶	۴,۱۶	۴,۷۷	۰,۸۳



نمودار شماره ۱. میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق

سوال دوم: از دیدگاه مدیران، رؤسای دانشکده‌ها و اعضای کادر علمی مؤسسه

تحصیلات عالی اشراق، رابطه میان مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک چگونه است؟

مطابق به رأی و نظر هیأت رهبری مؤسسه، مدیران، رؤسای دانشکده‌ها و اعضای شورای

علمی که در این تحقیق شرکت کرده بودند، رابطه معنی‌داری در بین مؤلفه‌های الگوی

سایبرنتیک وجود دارد.

جدول شماره ۲. همبستگی (پیرسون) در بین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در مؤسسه تحصیلات عالی اشراق							
Correlations							
		control	rahbari	salslamara te	tamolat	pyvand ha	tasmi mgiri
control	Pearson Correlation	1	.859**	.965**	.854**	.763**	.703**
	Sig. (2-tailed)		.000	.000	.000	.000	.001
	N	20	20	20	20	20	20
rahbari	Pearson Correlation	.859**	1	.858**	.661**	.626**	.551*
	Sig. (2-tailed)	.000		.000	.001	.003	.012
	N	20	20	20	20	20	20
salslamara te	Pearson Correlation	.965**	.858**	1	.801**	.737**	.755**
	Sig. (2-tailed)	.000	.000		.000	.000	.000
	N	20	20	20	20	20	20
tamolat	Pearson Correlation	.854**	.661**	.801**	1	.847**	.677**
	Sig. (2-tailed)	.000	.001	.000		.000	.001
	N	20	20	20	20	20	20
pyvandha	Pearson Correlation	.763**	.626**	.737**	.847**	1	.734**
	Sig. (2-tailed)	.000	.003	.000	.000		.000
	N	20	20	20	20	20	20
tasmingiri	Pearson Correlation	.703**	.551*	.755**	.677**	.734**	1
	Sig. (2-tailed)	.001	.012	.000	.001	.000	
	N	20	20	20	20	20	20

** . Correlation is significant at the 0.01 level

(2-tailed).

		control	rahbari	salslamara te	tamolat	pyvand ha	tasmi mgiri
control	Pearson Correlation	1	.859**	.965**	.854**	.763**	.703**
	Sig. (2-tailed)		.000	.000	.000	.000	.001
	N	20	20	20	20	20	20
rahbari	Pearson Correlation	.859**	1	.858**	.661**	.626**	.551*
	Sig. (2-tailed)	.000		.000	.001	.003	.012
	N	20	20	20	20	20	20
salslamara te	Pearson Correlation	.965**	.858**	1	.801**	.737**	.755**
	Sig. (2-tailed)	.000	.000		.000	.000	.000
	N	20	20	20	20	20	20
tamolat	Pearson Correlation	.854**	.661**	.801**	1	.847**	.677**
	Sig. (2-tailed)	.000	.001	.000		.000	.001
	N	20	20	20	20	20	20
pyvandha	Pearson Correlation	.763**	.626**	.737**	.847**	1	.734**
	Sig. (2-tailed)	.000	.003	.000	.000		.000
	N	20	20	20	20	20	20
tasmingiri	Pearson Correlation	.703**	.551*	.755**	.677**	.734**	1
	Sig. (2-tailed)	.001	.012	.000	.001	.000	
	N	20	20	20	20	20	20

*. Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

مطابق آنچه در جدول فوق می‌بینید، میزان همبستگی در همه مؤلفه‌ها با مقدار نمونه (۲۰ نفر) و با سطح معنی داری $P < 0/001$ از ۰/۵۵ بیشتر است و نشان می‌دهد که مطابق با رأی اعضای کادر علمی، مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک دارای همبستگی معنی داری هستند. تفاوت میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در دانشگاه فردوسی، دانشگاه هرات و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق

در سال ۱۳۸۵ توسط بذرافشان مقدم (برای تدوین پایان‌نامه دوره دکتری) بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت دانشگاه‌های ایران، در دانشگاه فردوسی شهر مشهد انجام شد و نتایج نشان داده است که کاربرد این الگو در مدیریت دانشگاه‌های ایران معنی دار است و مدیران دانشگاه‌ها تمایل دارند تا فعالیت‌های خود را در چارچوب الگوی سایبرنتیک سازماندهی کنند (بذرافشان مقدم، ۱۳۸۵). در سال ۱۳۹۱ در دانشگاه هرات خدیجه مختارزاده با همکاری دو تن از استادان دانشکده اقتصاد به بررسی کاربرد این الگو در مدیریت دانشگاه هرات پرداخت که نتایج به دست آمده از این تحقیق نشان داد که کادر رهبری، و استادان این دانشگاه نیز از الگوی سایبرنتیک برای سازماندهی فعالیت‌ها و اجرای برنامه‌های خود در پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کنند (فرزام و همکاران، ۱۳۹۲). در سال ۱۳۹۲ خدیجه مختارزاده بر آن شد تا کاربرد این الگو را در مدیریت مؤسسات تحصیلات عالی خصوصی را نیز بررسی کند که مؤسسه تحصیلات عالی اشراق را من حیث نمونه انتخاب کرد.

جدول شماره ۳. میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در دانشگاه فردوسی، دانشگاه

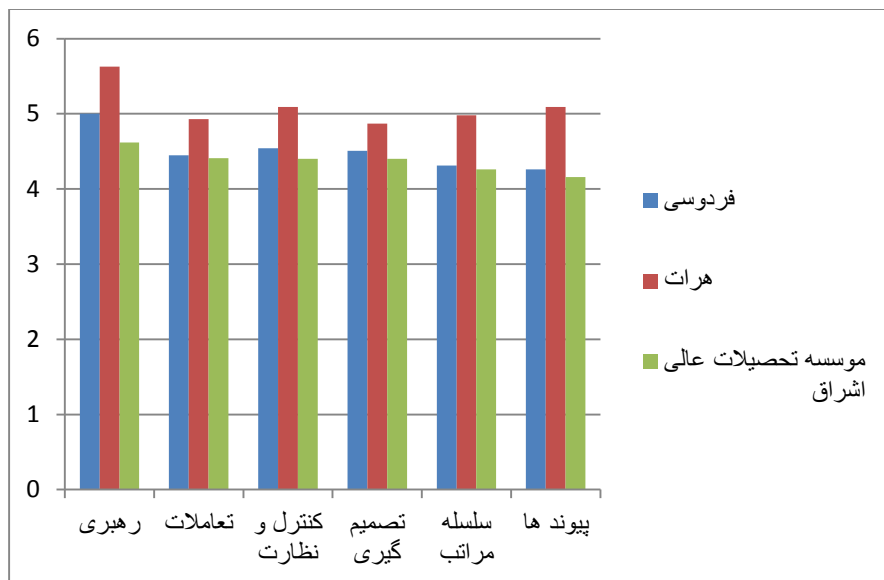
هرات و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق

شماره ها	دانشگاه‌ها میانگین مؤلفه‌ها	مؤسسه تحصیلات عالی اشراق	هرات	فردوسی
۱	رهبری	۴,۶۲	۵/۶۳	۵
۲	تعاملات	۴,۴۱	۴/۹۳	۴,۴۵
۳	کنترل و نظارت	۴,۴	۵/۰۹	۴,۵۴
۴	تصمیم‌گیری	۴,۴	۴/۸۷	۴,۵۱
۵	سلسله مراتب	۴,۲۶	۴/۹۸	۴,۳۱
۶	پیوند ها	۴,۱۶	۵/۰۹	۴,۲۶

جدول فوق نشان می‌دهد که میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در دانشگاه هرات نسبت به میانگین این مؤلفه‌ها در دانشگاه فردوسی و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق بیشتر است.

نمودار شماره ۲. میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در دانشگاه فردوسی، دانشگاه

هرات و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق



نتیجه‌گیری

در مورد کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت دانشگاه‌ها کوشش‌های بسیاری شده است و برن بائوم نظریه‌پرداز اصلی این الگو، در کتاب «دانشگاه‌ها چگونه کار می‌کنند» این الگو را به طور کامل واضح ساخته است. در سال ۱۳۸۵ بذرافشان مقدم محصل دوره دکتری دانشگاه شهید بهشتی کشور ایران موضوع رساله خود را بررسی کاربرد این الگو در مدیریت دانشگاه فردوسی انتخاب کرده بود. اما در کشور افغانستان در این زمینه تا به حال کدام تحقیقی صورت نگرفته است. این الگو برای اولین بار در مدیریت دانشگاه هرات و سپس مؤسسه تحصیلات عالی اشراق بررسی شد و به این سؤالات پاسخ داده شد، که نتایج آنها در نمودارها و جدول‌ها مشخص شده است.

۱. واحدها و بخش‌های مختلف مؤسسه تحصیلات عالی اشراق تا چه اندازه از الگوی سایبرنتیک برای سازمان‌دهی فعالیتهای خود بهره می‌گیرند؟

۲. از دیدگاه مدیران، رؤسای دانشکده‌ها و اعضای کادر علمی مؤسسه تحصیلات عالی اشراق، رابطه میان مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک چگونه است؟

برای پاسخ به این سوالات ۲۰ پرسشنامه به دست آمده با استفاده از نرم افزار SPSS تجزیه و تحلیل شد. نتایج نشان می‌دهد که مؤلفه رهبری (با میانگین ۴/۶۲)، تعاملات (با میانگین ۴/۴۱)، نظارت (با میانگین ۴/۴۰)، تصمیم‌گیری (با میانگین ۴/۴۰)، سلسله مراتب (با میانگین ۴/۲۶)، پیوندها (با میانگین ۴/۱۶) به طور معنی‌داری از عدد ۴ که میانگین نظری درجه‌های مورد وصف در ابزار گردآوری داده‌هاست، بیشتر است و بین نمرات مربوط به مؤلفه‌های اصلی این الگو نیز در این مؤسسه رابطه مستقیم و معنی‌داری وجود دارد. و در مقایسه کاربرد مؤلفه‌های این الگو در دانشگاه هرات، فردوسی و مؤسسه تحصیلات عالی اشراق با توجه به نظر اعضای هیأت علمی این دانشگاه‌ها میانگین مؤلفه‌های الگوی سایبرنتیک در دانشگاه هرات بیشتر است. از آنجایی که سایبرنتیک به علم و هنر هدایت و نظارت

سازمان‌های پیچیده اطلاق می‌شود که با تکیه بر حلقه‌های بازخوردی مناسب و پیوندهای سخت و سست، زمینه توسعه ارتباطات و تعاملات با محیط و واحدهای درون سازمانی را به منظور خودتنظیمی آنها، فراهم سازد، دانشگاه‌ها که یک سازمان پیچیده هستند می‌توانند با استفاده از این الگو بر میزان مشارکت ذی‌نفعان نظام تحصیلات عالی بکوشند و تلاش کنند تا اهداف نظام تحصیلات عالی برآورده شود. لذا برای خوداصلاحی سیستم‌های سایبرنتیک، این جمله پاپ بسیار مؤثر است: «برای شکل‌گیری دانشگاه‌ها بگذارید محققان با هم جر و بحث کنند. هر آنچه ذی‌نفعان به عنوان «بهترین» پذیرفتند، «بهترین» است». که این نشان‌دهنده در نظر گرفتن خواست و رأی و نظر ذی‌نفعان با توجه به تحقیقات به عمل آمده می‌باشد.

منابع و مآخذ

- آراسته، حمید رضا (۱۳۸۰)، «مدیریت در دانشگاه‌های وابسته به وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، چالش‌ها و کاستی‌ها»، فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی، شماره‌های ۲۱ و ۲۲، صص: ۴۱-۶۹.
- ایکاف، راسل (۱۳۵۷)، «برنامه‌ریزی تعاملی، مدیریت هماهنگ با تحول برای ساختن آینده سازمان»، ترجمه سهراب خلیلی شورینی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- بارز حسینی، میر غلام عثمان و خدیجه مختارزاده (۱۳۹۰)، «اولویت بندی اهداف دانشگاه هرات بر اساس نظر اعضای کادر علمی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه دانشگاه هرات، شماره: ۳۶ زمستان ۱۳۹۰، ص: ۸۸-۶۱.
- بیرن باثوم، رابرت (۱۳۸۲)، «دانشگاه‌ها چگونه کار می‌کنند، سازمان علمی و رهبری آن از منظر سایبرنتیک»، ترجمه حمید رضا آراسته، تهران: مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- بیر، استافورد (۱۳۸۴)، «سایبرنتیک چیست؟»، ترجمه حمیدرضا جمالی مهمونی و سعید اسدی، ماهنامه تدبیر، سال شانزدهم، شماره ۱۵۵.
- بذرافشان مقدم، مجتبی (۱۳۸۵)، «بررسی الگوی سایبرنتیک در مدیریت دانشگاه فردوسی مشهد»، پایان‌نامه دوره دکتری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
- پرداختچی، محمد حسن (۱۳۸۱)، «میز گرد چالش‌های آموزش عالی ایران»، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- پکلیس، ویکتور (۱۳۶۳)، «الفبای سایبرنتیک»، ترجمه افشین آزادمنش، تهران: نشر سپیده انقلاب.
- پورعزت، علی اصغر (۱۳۹۰)، «مبانی مدیریت دولتی»، چاپ اول، نشر: یاران.
- حیدری و همکاران (۱۳۸۱)، «نگرش نوین به نظریات سازمان و مدیریت در جهان امروز»، انتشارات فراشناختی اندیشه، چاپ اول.

- دوروسنی، ژوئل و جون بیشون (۱۳۷۴)، «روش تفکرسیستمی»، ترجمه امیر حسین جهانگللو، نشر: پیشبرد.
- دکوئیار، خاویر پرز (۱۳۷۷)، «تنوع خلاق ما» (گزارش کمیسیون فرهنگ و توسعه)، گروه مترجمان، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، چاپ اول.
- رحمان سرشت، حسین (۱۳۷۷)، «تئوری‌های سازمان و مدیریت، از نوین‌گرایی تا پسانوین‌گرایی»، ج ۱، نشر: فرهنگی فن و هنر، چاپ اول.
- سنج، پیتر (۱۳۷۷)، «پنجمین فرمان»، ترجمه حافظ کمال هدایت و محمد روشن، تهران: انتشارات سازمان مدیریت صنعتی، چاپ دوم.
- فرزاد رحیمی، فرید احمد، سیدفرهاد شهیدزاده و خدیجه مختارزاده (۱۳۹۲)، «بررسی کاربرد الگوی سایبرنتیک در مدیریت دانشگاه‌های افغانستان»، مطالعه موردی دانشگاه هرات، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه دانشگاه هرات، زیر چاپ.
- قورچیان، نادر قلی و عباس خورشیدی (۱۳۷۹)، «شاخص‌های عملکردی در ارتقاء کیفی مدیریت نظام آموزش عالی»، تهران: انتشارات فراشناختی اندیشه.
- لرنر، آ. ی. (۱۳۶۶)، «مبانی سایبرنتیک»، ترجمه کیومرث پریانی، تهران: انتشارات دانش‌پژوه.
- مختارزاده، خدیجه (۱۳۹۰)، «طراحی الگویی جهت ارزیابی درونی و برونی درون دانشگاهی دیپارتمنت‌های دانشگاه هرات»، مورد دانشکده اقتصاد. تهران: پایان‌نامه دوره ماستری دانشگاه الزهراء(س).
- یمنی، دوزی و محمد سرخابی (۱۳۸۰)، «درآمدی به بررسی عملکرد سیستم‌های دانشگاهی»، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

Bang(1998),”Cybernetics and the Integration of Knowledge”
,{online},

[http:// Pespml.vub.ac. be/ CYBINT.Html](http://Pespml.vub.ac.be/CYBINT.Html).

Birnbaum R. (1988),”How Colleges Work the Cybernetics of Academic Organization and Leadership”, Jossey – Bass.

Bozeman, Dennis P.& K. Michele Kacmar(1997),” A cybernetic Model of Impression Management Processes in Organizations”,
Tournal of Organizational Behavior and Human Decision Processes,
Vol. 69, No. 1, 9-30.

Cybernetic American Society (2005)”

[Http://www.asc.cybernetic.org](http://www.asc.cybernetic.org)”.

Herat University Strategic Plan(2009), Islamic Republic of Afghanistan, Ministry of Higher Education, Herat University Strategic Plan for(2010- 2015).

Rosnay, J. (2000): “History of Cybernetics and Systems Science”,
in: Principia Cybernetic a Web (Principia Cybernetic, Brussels), URL:
[http://pespmcl. vub. Ac. Be/ CYBSHIST. Html](http://pespmcl.vub.ac.be/CYBSHIST.Html).

Turchin, F. Heylighen, C. Joslyn, & J. Bollen,(1996), “ Cybernetic Immortality” , {online}, [http:// pespmcl.vub.ac.be/CYBIMM.html](http://pespmcl.vub.ac.be/CYBIMM.html).

جستاری پیرامون جن در کلام اسلامی

عبدالله کاظمی^۱

ناهید مشائی^۲

چکیده:

شیطان، جن و ابلیس از کلماتی است که همیشه با انسانها اعم از متدینان و غیر متدینان وجود داشته و همواره موجب ترس مردم از اغوای او می شده است. اما این که جن چه نوع مخلوقی است و از چه ساخته شده؟ فلسفه خلقت وی چیست و چرا در زمره فرشتگان و حتی استاد آنان شمرده می شود؟ رابطه جن با ابلیس و شیطان چیست؟ چه توانایی های دارد و علت دشمنی وی با انسان چیست؟ آیا قابل رؤیت است؟ ذریه و فرزند دارد؟ چه اعتقاداتی در باره آنان وجود دارد؟ سوالاتی است که به قدمت تاریخ بشر وجود داشته است.

جن از جمله مخلوقات خدا است که بر خلاف انسان از آتش خلق شده است. دمیدن روح خدا در گل که نتیجه آن خلقت انسان بود، فضیلتی ایجاد کرد که به طور طبیعی و تکوینی بر جن برتری داشت. و لذا به ابلیس که از جمله جنیان بود امر شد تا در پیشگاه خدا به انسان سجده کند. ابلیس که بر اثر کثرت عبادت در زمره فرشتگان شمرده می شد، با تکبر از این امر استنکاف کرد و در نتیجه مطرود درگاه خدا قرار گرفت. او هم قسم خورد که تا روز قیامت سعی کند بندگان خدا را از راه راست منحرف نماید.

جن نیز مانند انسان تکلیف و عقاب و حشر و نشر دارد. عده ای از آنان مؤمن و عده ای کافر اند. برکارهای شاق و فوق العاده توانایی هایی دارند که از عهده انسان خارج است. توسط بعضی از انسانها از جمله پیامبران قابل رؤیت بوده و حتی توسط آنان به کارهای سخت گماشته شده اند. آنها قادرند به اشکال مختلف تجسم یابند. بر سحر و جادو و ایجاد تفرقه بین

^۱ دانشجوی فوق لیسانس فلسفه و کلام اسلامی

^۲ استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

انسانها توانایی دارند ولی هرگز بی اذن و اراده خداوند کاری نمی‌توانند. دارای ذریه و اعقاب می‌باشند ولی جنسیت و کیفیت توالد و تناسل آنان نامعلوم است. در مورد آنان عقاید خرافی زیادی وجود دارد که بیشتر آن بی‌پایه است. حتی در بعضی جوامع جن و یا شیطان را پرستش می‌کنند و به آنان پناهنده می‌شوند.

در این مقاله سعی شده است با روش علمی - گزارشی به جنسیت، چگونگی خلقت و توانایی‌های این موجود پرداخته شود. ولی از آن جا که جن موضوعی نیست که از نظر علمی و حتی عقلی بتوان درباره آن ابراز عقیده کرد، لاجرم غالب مطالب مقاله بر آیات قرآن، روایات معتبر و نظر مفسرانی تکیه دارد که جامع‌تر و کامل‌تر بوده است.

کلید واژه‌ها:

جن، خلقت جن، شیطان، ابلیس

مقدمه:

با وجود این که انسان با کلمات جن، شیطان و ابلیس مأنوس است، ولی در باره این موجودات دانش زیادی ندارد. از آن جا که این موجودات از سنخ ماده زمینی نیستند، علم با تمام دوربینی، ریزبینی که دارد و پیشرفتی که در عصر حاضر داشته، نمی تواند نشانه روشنی از وجود و یا عدم وجود چنین موجوداتی ارائه نماید. اطلاعات بشر در زمینه این موجودات یا اندک و منحصر است به آنچه از طریق وحی و پیامبران الهی و جانشینان آنان به ما رسیده و یا خرافی و غیرقابل اطمینان است که از طریق کاهنان و جادوگران و جن گیران مدعی ارتباط با جن، دریافت شده است.

جایگاه جن و شیطان در بین ادیان آسمانی و بعضی از ادیان غیر آسمانی، ثابت و قطعی پنداشته شده و معتقدان به این ادیان در مورد اصل وجود چنین موجوداتی هیچگونه شک و تردیدی نداشته و در میان آنان اعتقاد به شیطان مانند و همراه با اعتقاد به خدا و ملائکه و عالم غیب، همواره بخشی از باورهای دینی آنان را تشکیل می داده است.

به همین دلیل پرداختن به وجود و ماهیت جن و زدودن غبار جهل و خرافات از چهره اعتقادات و حقایق در مورد این موجودات ضروری به نظر می رسد. حتی علامه طباطبایی در مورد اهمیت این بحث با طرح این نکته که «موضوع ابلیس نزد ما امری مبتدل و پیش پا افتاده شده» آورده: «این موضوع، موضوعی است بسیار قابل تأمل و شایان دقت و بحث، و متأسفانه تاکنون در صدد بر نیامده ایم که ببینیم قرآن کریم در باره حقیقت این موجود عجیب که در عین این که از حواس ما غایب است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد، چه می گوید» و می پرسد که «چرا در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی اعتنائیم؟» (طباطبائی، ۱۳۷۴:

معناشناسی

۱. معنای شیطان

معنای لغوی: در ریشه کلمه شیطان دو نظر وجود دارد، ۱: شیطان بر وزن فعالان از ریشه «شاط» به معنای سوخت، نابودشد، رفت و باطل شد، گرفته شده است. در این صورت «نون» آن زائد است. ۲: شیطان بر وزن فاعل از ریشه «شطن» به معنای «دورشد»، گرفته شده است. در این صورت «نون» آن اصلی خواهد بود (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۷/۱۰).

معنای اصطلاحی: در متون دینی غالباً به هر موجود شرور، مودی، سرکش و متمردی اعم از انسان و یا غیر انسان «شیطان» گفته شده است. (انعام/ ۶) چنانکه گاهی به معنای میکروب و موجودات مضر ریز و گاهی به معنای عامل ضرر و زیان نیز به کار رفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۸/۱).

۲. معنای ابلیس

معنای لغوی: بنا به قولی «ابلیس» بر وزن افعیل از ریشه «ابلس» گرفته شده است که به معنای «مایوس» و یا «حیران» است. و «مبلس» یعنی نادم و یا شخص ساکتی که دیگر دلیل نداشته باشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۳/۴). براساس قولی دیگر، «ابلیس» از ریشه «بلس» مشتق شده که به معنای «شر» و «بدی» است و اگر از «ابلس» مشتق باشد به معنای «سرگردانی» و «نامیدی» است (عاملی، ۱۳۶۰: ۵۶/۱).

معنای اصطلاحی: «ابلیس» پدر جن است همان طور که «آدم» (ع) پدر انسان است (طریحی، همان جا).

۳. معنای جن

معنای لغوی: کلمه «جن» از ماده «جَنّ» گرفته شده که به معنای «استتار» و «نهان شدن» است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۲۹/۷).

معنای اصطلاحی: «جن» در قرآن به معنای موجوداتی غیر از انسانها و ملائکه آمده است که شعور و اراده دارند ولی از حواس ما پنهانند (طباطبائی، همان)، و خداوند ابلیس را از سنخ

جن معرفی کرده است (کهف/۵۰). جمع جن «جِنَّة» بوده، و «جان» پدر جنیان است. به کودک در رحم مادر چون از نظر پنهان است «جنین» گفته شده که جمع آن «أَجِنَّة» است. به باغ پر از درخت نیز به دلیل پوشیدگی آن «جِنَّة» می‌گویند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۲۶/۶).

رابطه بین شیطان، ابلیس و جن

با توجه به مطالب فوق معلوم شد که ابلیس از جمله جن و حتی پدر و رئیس آنان بوده و مهم‌ترین و اصلی‌ترین کاربرد کلمه شیطان نیز، استفاده آن در مورد «ابلیس» است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۳۵/۱).

جن چیست؟

أ. خلقت جن

هر چند از نظر علمی تا کنون دلیل قانع‌کننده‌ای بر وجود جن ارائه نشده است، ولی داستانها و اساطیر در مورد وجود جن و مشاهده جادوگران و جن‌گیران و ادعای آنان مبنی بر ارتباط با جن و نسبت دادن اعمال محیرالعقول و خارق العاده به جن، در طول تاریخ و حتی در عصر حاضر، اعتقاد به وجود چنین موجوداتی را به حد تواتر رسانده است. از طرف دیگر ما هیچگونه دلیلی بر نفی چنین موجوداتی نداریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۳)، این در حالی است که در متون ادیان توحیدی نه تنها وجود چنین موجوداتی مسلم دانسته شده بلکه در رابطه با خلقت، ارتباط جن با انسان و توانایی‌های جن مطالبی آمده است، که برای پیروان خود جای هیچگونه شکی را در مورد وجود جن باقی نمی‌گذارد.

در قرآن خلقت جن همراه خلقت انسان مطرح شده است. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ^۳ گرچه در کلام الهی در باره ماده اولیه خلقت انسان تعبیر گوناگونی مثل خاک (حج/۵)، گل (انعام/۲)، گل گندیده (حجر/۲۶) و گل خشکیده (الرحمن/۱۴ و ۱۵، صافات/۱۱) به کار رفته است، ولی از مجموع آیاتی که در باره

خلقت انسان است، استنباط می‌شود که اولین انسان از خاک آفریده شده است. (طبرسی، ۱۳۶۰ و مکارم ۱۳۷۴: ۱۱۹/۲۳)

آنچه از آیه ۲۷ سوره حجر در مورد خلقت جن استنباط می‌شود، این است که جن از آتش زهرآگین (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹۱/۱) یا آتش سوزان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۸/۱۱) خلق شده و قبل از خلقت آدم در زمین زندگی می‌کرده‌اند (طباطبائی، همان).

در سوره مبارکه الرحمن، مبدأ خلقت جن «مارج من نار» دانسته شده و *خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ*^۴ و این با «نارسموم» سوره حجر، منافاتی ندارد، زیرا مارج من نار، زبانه خالص و بدون دود از آتش است و بنا به قولی زبانه‌ای آمیخته با سیاهی، پس این دو آیه در مجموع مبدأ خلقت جن را باد سمومی معرفی می‌کنند که مشتعل گشته و به صورت مارجی از آتش در آمده. از نظر این تفسیر «مارج من نار» شعله‌های مختلط و متحرک آتش است. از نظر مکارم «مارج» به معنی اختلاط و آمیزش است و از بعضی نقل قول می‌کنند که معنای تحرک نیز در آن وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۵/۱۲ و مکارم، ۱۳۷۴: ۱۲۰/۲۳). مکارم از چگونگی آفرینش جن از آتشیهای رنگارنگ اظهار بی‌اطلاعی کرده و اضافه می‌کند که در هر صورت مبدأ آفرینش انسان، آب و خاک بوده، در حالی که مبدأ آفرینش جن، باد و آتش است، و این دوگانگی مبدأ آفرینش، سرچشمه تفاوت‌های زیادی میان این دو است. (مکارم، همان)

جنیان موجوداتی اند که بالطبع از حواس ما پنهانند، و مانند ما شعور و اراده و زندگی، مرگ و حشر دارند، و ابلیس از جنس جن بوده، *كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ*^۵ و «جان» هم همان جن و یا نوعی از انواع آن است. و اما اینکه آیا «جان» به گفته ابن عباس پدر جن است همان طور که آدم پدر بشر می‌باشد، و یا به گفته حسن همان ابلیس است، و یا به گفته راغب نسل جنی ابلیس و یا نوع مخصوصی از جن است، اقوال مختلفی است که از نظر علامه طباطبائی، بیشترش بی‌دلیل است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۴/۱۲)

^۴ (الرحمن/۱۵)

^۵ (کهف/۵۰)

از نظر مکارم شیرازی نیز «جان» و «جن» هر دو به یک معنی است، و لذا در آیات قرآن در مقابل کلمه انسان گاهی جن به کار رفته و گاهی جان. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۰/۱۱). این که آیا نسلهای بعدی «جان» هم مانند فرد اولشان از آتش زهرآگین یا آتش سوزان بوده، به خلاف آدمی که فرد اولش از صلصال و افراد بعدش از نطفه او، و یا توالد و تناسل جن هم مانند بشر است، به گفته علامه طباطبائی «از کلام خدای سبحان نمی توان استفاده کرد، زیرا کلام خدا از بیان این جهت خالی است». (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۵/۱۲). ولی قدر مسلم این است که شیطان که از همین موجودات است، دارای ذریه آفتخذونه و ذریته اولیاء من دونی^۶ بوده و در معرض مرگ و میر قد خلت من قبلهم من الجن و الانس^۷ است.

در مجمع البحرین بنا بر روایتی که از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده است، آمده: خدای تبارک و تعالی قبل از آدم (ع) مخلوقاتی در روی زمین خلق کرد که ابلیس در بین آنان بود. اینان مرتکب دشمنی، فساد و خونریزی شدند. خدای تبارک و تعالی ملائکه را خلق کرد که با آنان جنگیده و از میان آنان ابلیس را با خود به آسمان بردند. ابلیس با ملائکه به سر می برد و خدا را عبادت می کرد تا این که خدا، آدم (ع) را خلق کرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۲۶/۶). از نظر این کتاب، جن موجودی است که مذکر و مونث، توالد و تناسل و حیات و ممات دارد (همان، ۵۳/۴). آنان اجسامی از جنس هوا هستند که قادرند به اشکال مختلف شکل بگیرند، دارای عقل و فهم بوده و بر انجام اعمال شاق توانمند اند. از این اعرابی نقل شده که در بین مسلمانان اجماع وجود دارد که آنها می خورند و می آشامند و توالد و تناسل دارند، برخلاف فلاسفه که وجود آنها را نفی می کنند (همان، ۲۲۶/۶).

علامه طباطبائی این نظر را که ابلیس و ذریه او اجسامی هوایی و لطیفند و به هر شکلی که بخواهند در می آیند حتی شکل سگ و خوک ولی ملائکه اجسام لطیفی هستند که به هر شکلی در می آیند جز به شکل سگ و خوک، سخنی نادرست می داند: «ظاهر این کلام این است که

^۶ کهف/۵۰

^۷ احقاف/۴۶

ملائکة و شیطانها قدرت بر تغییر ذات خود دارند و این حرفی است که نه از عقل دلیلی بر آن هست و نه از نقل». ایشان اجماع منقول را بیش از یک «اتفاق در فهم» ندانسته و حجیت آن را رد می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۵/۸ و ۷۶).

علامه طباطبائی در مورد ذریه ابلیس و کثرت آنها فقط همین مقدار را قبول دارند «که ذریه ابلیس بسیارند و همه از خود او منشعب شده اند»، اما این انشعاب از راه تناسلی است و یا راه تخم‌گذاری و جوجه‌کشی و یا به نحوی دیگر، ابراز بی‌اطلاعی کرده و روایاتی را که دلالت دارند بر این که ابلیس با خودش ازدواج می‌کند و یا تخم می‌گذارد و جوجه در می‌آورد، و یا برای ابلیس دو ران و یک عضو تناسلی نر و ماده است، که خودش با خود جفت‌شده و در هر روز ده بچه می‌زاید، و بچه‌هایش همه نرند و در بین آنان ازدواج و توالد و تناسل نیست؛ به این دلیل که یا مرسل است و یا مقطوع و یا موقوف رد نموده و اظهار می‌دارند که راهی برای فهم چگونگی تکثیر جن و شیطان نداریم. آن هم در مثل این مطالبی که در آن جز به آیات محکم و یا حدیث متواتر و یا حدیث همراه با قرینه قطعی نمی‌توان اعتماد نمود. ایشان حتی مفاد هیچ یک از این روایات را با ظاهر قرآن منطبق نمی‌دانند (طباطبائی، همان).

ب. آیا جن تکلیف دارد؟

در مورد این که آیا جن نیز مانند انسان تکلیف داشته و دارای پیامبر و کتاب و حشر و ثواب و عقاب است، به جز قرآن و روایات وارده اطلاعات دیگری در دست نیست. آنچه از آیات قرآن و روایات در این زمینه استفاده می‌شود، این است که جن نوعی از مخلوقات دارای عقل و شعور و استعداد و تکلیف بوده و آنها نیز مانند انسانها دو گروهند: مؤمنان صالح، و کافران سرکش (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۱۳). هدف از خلقت جن نیز مانند انس، عبادت است و مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^۸ و لازمه آن این است که در جن نیز اصل بر ایمان و اسلام و عبادت باشد، و اگر انحرافی هم در این دو نوع موجود دیده می‌شود بر حسب

طبیعت آنها بوده و نشانه طغیان و تمرد در مقابل پروردگار عالم است. بعضی از جنیان به قرآن ایمان دارند و از شرک تبری می‌جویند (جن/۲۱) و اعتراف می‌کنند که در بین آنان افراد صالح و غیر صالح وجود دارد و دارای گروه‌های مختلف و متفاوتی می‌باشند (جن/۱۱)، مؤمنان جن با این سخن روشن می‌سازند که اصل اختیار و آزادی اراده بر آنها نیز حاکم است. بنا بر این زمینه‌های هدایت در وجود آنها فراهم می‌باشد و چنین نیست که همه آنان با شیطنت، فساد، گمراهی و انحراف همراه باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۵/۲۵). از نظر ایشان، جن دارای عقل و شعور و فهم و درک، و تکلیف و مسئولیت بوده، به لغت آشنایی داشته و کلام اعجاز‌آمیز را تشخیص می‌دهد. همچنین خود را موظف به تبلیغ حق دانسته و مخاطب خطابهای قرآن هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۲/۲۵).

جنیان تاکید می‌کنند که بعد از شنیدن هدایت به آن ایمان آورده اند و باور دارند که هر کس به پروردگار خود ایمان بیاورد ترسی نخواهد داشت، و اینکه آنها دو طایفه اند، بعضی مسلمان و بعضی منحرف، و هر کس تسلیم خدا گردد راه رشد را پیش گرفته است، و اما منحرفین برای دوزخ هیزم خواهند بود (جن/۱۳ تا ۱۵). مانند منحرفین از انس و این که آنها دارای حشر و نشر و معاندند *فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ*^۹. آنان ضمن اعتقاد به هدایتگری قرآن به سوی حق و راه مستقیم، با تورات و حضرت موسی نیز آشنایی داشته، و قوم خود را به قبول دعوت قرآن فرا می‌خوانده‌اند (احقاف/۳۱).

در تفسیر قمی در زمینه ایمان و کفر جنیان آمده است: جان پدر ابلیس است و جن از فرزندان جان اند. در بین آنها مؤمن و کافر و یهود و نصاری وجود دارد و دین‌های مختلفی دارند و شیطان‌ها از فرزندان ابلیس اند و در بین آنان به جز یک نفر مؤمن نیست که نامش هام فرزند هیم فرزند لاقیس فرزند ابلیس است (قمی، ۱۳۶۷: ۳۷۵/۱).

در احتجاج از علی(ع) روایت شده که در حدیثی فرمود: «جن وقتی به رسول خدا(ص)

برخورد، که آن جناب در بطن النخل بود، و در آن جا عذرخواهی کردند که ما مثل مشرکین پنداشتیم خدا احدی را بعد از مردن زنده نمی کند، و در آن هنگام از جنیان هفتاد و یک هزار نفر بودند، و با رسول خدا(ص) بر این پیمان بیعت کردند که نماز و روزه و زکات و حج و جهاد را انجام دهند، و خیرخواه مسلمانان باشند، جنیان پذیرفته و از این که قبلا علیه خدا سخنان دور از حق گفته بودند، عذرخواهی کردند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۴/۲۰ به نقل از احتجاج، ۲۲۲/۱). سپس علامه ادامه داده می فرماید: «بیعت جنیان با پیامبر(ص) که نماز و روزه و سایر واجبات را به جای آورند، مطلبی است که خدای تعالی آن را تصدیق فرموده، آن جا که در اوائل همین سوره [جن] سخن آنان را حکایت کرده که گفتند: «فَأَمَّا بِهِ»، و نیز گفتند: «وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ»^{۱۰} و اما این که عبادات جنیان و مخصوصا زکات و جهادشان به چه نحو است، برای ما مجهول است، و عذرخواهی اول آنان هم خیلی برای ما روشن نیست (طباطبائی، همان).

از حدیثی از امام باقر (ع) نیز فهمیده می شود که مؤمنین از جن داخل بهشت نمی شوند و خدای تعالی بین بهشت و دوزخ حظیره ها و دشت هایی دارد که مؤمنین جن و فاسقان شیعه در آنجا منزل می کنند (طباطبائی، همان به نقل از عروسی حویری، ۱۴۱۵ق: ۴۳۷/۵). و علامه اضافه میکنند که گویا منظور از این حظیره ها بعضی از درجات بهشت باشد، که پایین تر از بهشت صالحان است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۴/۲۰).

قدرت و توان جن

اعتقاد مردم بر این است که جنیان نسبت به انسانها از قدرت و توان بیشتری برخوردار اند. آنان از اسرار غیب آگاهی داشته و قادرند خود را به اشکال مختلفی درآورند. آن چه از متون اسلامی در مورد توان و قدرت جن به دست می آید این است که آنان از جهاتی نسبت به انسانها قوی تر بوده و بر انجام کارهایی توانایی دارند که از عهد انسان خارج است.

به بخش عمده‌ای از توانایی‌های جنیان، در داستان حضرت سلیمان در سوره مبارکه سبأ اشاره شده است. تعدادی از جنیان در تحت سیطره حضرت سلیمان و مسخر او بوده‌اند، و آن حضرت انجام بخشی از کارهای شاقی را که از عهده انسان خارج بود علی‌رغم میل جنیان بر عهده آنان گذاشته بود و البته این اطاعت و فرمانبرداری از حضرت سلیمان تحت تأثیر قدرت قاهره خدای متعال بوده است و هر یک از آنان که از امر خدا منحرف می‌شد، و از سلیمان اطاعت نمی‌کرد، به عذاب آتش دچار می‌شد (سبأ/۱۲). که مراد عذاب آتش دنیا بوده، نه آخرت، و البته بعضی از جن مسخرش بوده‌اند و نه همه آنان (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۴۸/۱۶).

جنیان آن چه حضرت سلیمان لازم داشت از جمله معابد، مجسمه، کاسه‌هایی مانند حوض آب، دیگ‌های بزرگ غیر قابل انتقال (سبأ/۱۳) و خلاصه اشیایی برای حضرت سلیمان می‌ساختند که ساختن آن برای انسان مشکل و یا ناممکن بود. از آن جمله بود بنایی و غواصی در ابحار و بیرون آوردن مروارید و جواهرات (ص/۳۷) و کارهایی دیگر (انبیاء/۸۲). آن چه در این آیه به عنوان شیاطین آمده، در آیات سوره سبأ به عنوان جن مطرح شده است، و روشن است که این دو با هم منافات ندارد، زیرا شیاطین نیز از جمله جن می‌باشند (مکارم شیرازی، ۴۷۲/۱۳).

یکی از کارهای محیرالعقول و سنگین جنیان دربار حضرت سلیمان(ع)، ادعای آوردن تخت ملکه سبأ به دربار حضرت سلیمان بود (نمل/۲۷). خلاصه داستان این است که بعد از تصمیم ملکه سبأ برای آمدن به دربار حضرت سلیمان(ع)، سلیمان تصمیم گرفت در حالی که ملکه و یارانش در راه اند، قدرت نمایی کرده آنها را بیش از پیش به واقعیت اعجاز خود آشنا، و در مقابل دعوتش تسلیم سازد. لذا از اطرافیانش خواست تا تخت او را به دربارش بیاورند. نخست غفرتی از جن با این استدلال که توانا و امین است ادعا کرد که تخت را پیش از آن که مجلس سلیمان پایان گیرد و از جای برخیزد نزدش بیاورد. اما این تخت را مرد صالحی که آگاهی قابل ملاحظه‌ای از «کتاب الهی» داشت، در یک چشم برهم زدن نزد وی حاضر کرد (نمل/۲۷). صاحب علم کتاب از جن نبوده و از انس بوده است و روایاتی که از ائمه اهل بیت در این باره رسیده آن را تایید می‌کند که این شخص «أصف بن برخیا» وزیر وصی و خواهرزاده سلیمان

بوده است (مکارم شیرازی، ۴۶۸/۱۵ و طباطبائی، ۵۱۷/۱۵). قطعا آوردن تخت ملکه سبا در یک روز و یا نصفه روز و آن هم از فاصله دور و با دست خالی توان فوق‌العاده‌ای می‌طلبد که ظاهراً عفریت جنی دربار سلیمان(ع) از آن برخوردار بوده است. هر چند در همین قصه برتری انس بر جن و قدرت خارق‌العاده انسان نیز به نمایش گذاشته شده است.

یکی دیگر از مباحث مهم و تقریباً مبهم در مورد شیاطین که در چند جای قرآن به آن اشاره شده است، مسئله بالا رفتن جنیان و شیاطین به آسمان و استراق سمع آنان و ممانعت از آنان به وسیله شهاب است. این موضوع در سوره‌های صافات، حجر، ملک و جن مطرح شده است. از ظواهر این آیات و روایات مربوطه استفاده می‌شود که جنیان و شیاطین، توان و امکان صعود به آسمان را داشتند و در آن جا گویا اخباری از زمینیان را که به وسیله فرشتگان پخش می‌شد، شنود کرده و به گوشه‌هایی از اسرار زمین آگاه می‌شدند. بعد این اخبار را در اختیار کاهنان از انس قرار می‌دادند. اما بعد از بعثت پیامبر گرامی اسلام، از صعود آنان به آسمان جلوگیری شده و این موضوع موجب حیرت آنان را فراهم کرده است.

در سوره صافات در این زمینه آمده است: (ما آسمان پائین را با ستارگان تزیین کردیم، و آن را از هر شیطان خبیثی حفظ نمودیم، آنها نمی‌توانند به (سخنان) فرشتگان عالم بالا گوش فرا دهند (و هر گاه چنین بخواهند) از هر سو هدف تیرها قرار می‌گیرند، آنها به شدت به عقب رانده می‌شوند، و برای آنان عذاب دائم است، مگر آنها که در لحظه‌ای کوتاه برای استراق سمع به آسمان نزدیک شوند که «شهاب ثاقب» آنها را تعقیب می‌کند (صافات/۱۰ تا ۱۶). نظیر همین معنی در سوره‌های دیگر قرآن نیز آمده است (حجر/۱۷ و ۱۸، ملک/۵، جن/۸ و ۹).

در مورد چگونگی استراق سمع و طرد شیاطین و تیر شهاب، تفاسیر گوناگونی صورت گرفته است. بعضی از مفسران آن را حمل به ظاهر کرده و از درک آن اظهار ناتوانی می‌کنند و بعضی دیگر، همه این تعبیر را حمل به باطن و معنا کرده و برای این آیات تاویل‌های متفاوتی قایل شده و آن را از باب تمثیل و کنایه و تشبیه معقول به محسوس می‌دانند (مکارم شیرازی، ۲۰/۱۹ تا ۲۲). علامه طباطبائی از آیات سوره جن چنین نتیجه می‌گیرند که مقارن با نزول قرآن

و بعثت خاتم الانبیاء (ص)، جنیان از تلقی اخبار غیبی آسمانی و استراق سمع برای به دست آوردن آن ممنوع شده اند (طباطبائی، ۶۶/۲۰). آن چه از مجموع این آیات استفاده می شود، اثبات توانایی جنیان برای صعود به آسمانها و دریافت اخبار آسمانی است، حتی اگر این توانایی در مقطعی از زمان و به صورت محدود بوده و یا هنوز ادامه داشته باشد، صرف نظر از این که کیفیت صعود چگونه است و منظور از شهاب آسمانی چیست.

بخشی از از توانایی های شیاطین را می توان از سوره بقره استظهار کرد. در این سوره به شیاطین نسبت داده شده که به مردم سحر آموزش می دادند (بقره/۱۰۲). با توجه به این که شیاطین از جنس جنیان اند، بنابراین می توان استنباط کرد که جنیان نیز از این توانایی برخوردار بوده اند. هم چنان که طبق روایتی از تفسیر عیاشی و قمی می توان فهمید که شیاطین بر بعضی اعمال مثل نوشتن طومار و دفن کردن چیزی در خاک و بیرون آوردن آن توانایی دارند. سپس علامه در رابطه با این مطلب اضافه می کنند: (اگر در این روایت وضع علم سحر و نوشتن و خواندن آن را به ابلیس نسبت داده، منافات با این ندارد که در جای دیگر به سایر شیطانهای جنی و انسی نسبت داده باشد، برای این که تمامی شرور بالاخره باو منتهی، و از ناحیه آن لعنتی به سوی اولیاء و طرفدارانش منتشر می شود، حال یا مستقیماً به آنان وحی می کند، و یا آن که به وسیله وسوسه در آنها نفوذ می کند (طباطبائی، ۳۵۶/۱ و ۳۵۷).

یکی دیگر از توانمندی هایی که به جن و قاعدتا به شیطان نسبت داده می شود، جن زدگی و یا دیوانگی انسانها است. به این معنا که انسان ممکن است در اثر تماس شیطان مبتلا به جنون و یا صرع شود. در قرآن شریف این موضوع به عنوان یک امر ممکن مطرح است. جایی که رباخوار به جن زده تشبیه شده است (بقره/۲۷۵). علامه طباطبائی نیز امکان ابتلا به جنون متأثر از نفوذ جن و شیطان را رد نمی کند ولی نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، به طور استقلال و بدون واسطه را قبول نکرده و معتقد است که اگر شیطان کسی را دیوانه می کند، به وسیله اسباب طبیعی است. مثلاً اختلالی در اعصاب او پدید می آورد، و یا آفتی به مغز او وارد می کند (طباطبائی، ۶۳۴/۲). گرچه ایشان تاثیر جن بر انسان را با واسطه عوامل طبیعی می داند، ولی

تصرف جن در عوامل طبیعی به نوبه خود میزان قدرت و توان جن را از دیدگاه ایشان به نمایش می‌گذارد.

مکارم شیرازی با طرح این سوال که «آیا سرچشمه جنون و صرع شیطان است» با اشاره به اعتقاد عده‌ای که وجود تعبیر «مس شیطان» را در میان عرب، کنایه از بیماری روانی و جنون می‌دانند، بعید نمی‌داند که بعضی از کارهای شیطانی و اعمال بی‌رویه و نادرست سبب یک نوع جنون شیطانی گردد. به این معنا که «به دنبال آن اعمال، شیطان در شخص اثر بگذارد و تعادل روانی او را بر هم زند. به اعتقاد ایشان، بستر لازم برای نفوذ و تاثیر شیطان با اعمال و رفتار نادرست خود انسان فراهم می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۸/۲).

طبرسی با استناد به عده‌ای از راویان حدیث، اصل ایجاد جنون را به خدا نسبت داده و از قول آنها این آیه را حمل بر مجاز کرده و نسبت جنون به جن را از باب تشبیه می‌داند. هر چند با استناد به گفته عده‌ای دیگر، نسبت دادن جنون به شیطان را خلاف عقل ندانسته و آن را به خاطر ابتلا و امتحان بندگان خدا جایز می‌شمارد (طبرسی، ۶۶۸/۲).

تاثیر فزیک و فزیولوژیکی که نتیجه آن مریضی جسمی انسان باشد نیز چیزی است که به جن و شیطان نسبت داده شده است. از آن جمله است ندای حضرت ایوب خطاب به پروردگارش که عذاب و گرفتاری خود را به شیطان نسبت می‌دهد (ص/۴۱). همان طور که از آیات قرآن و روایات برمی‌آید، حضرت ایوب (ع) مدتهای طولانی به مرض جسمی مبتلا بود. این که علت ابتلا چه بود و چه مدتی طول کشید و چگونه از آن رهایی یافت، مورد بحث ما نیست. اما در مورد این که عامل این مرض شیطان بوده و یا علل طبیعی، نظرات گوناگونی وجود دارد. خود حضرت ایوب در آیه دیگری از قرآن (انبیاء/۲۱) بدون اشاره به شیطان به ابتلای خود اشاره می‌کند. از نظر علامه طباطبایی هر دوی این عوامل می‌تواند به شکل طولی تاثیرگذار باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۱۸/۱۷). حد اقل چیزی که از این آیه در رابطه با قدرت شیطان بر ابتلای انسان به بیماری استفاده می‌شود، امکان وقوع آن است. ایشان در پاسخ به این اشکال که امکان، دلیل بر وقوع نمی‌شود، می‌نویسد: «نه تنها دلیلی بر امتناع آن نداریم، بلکه آیه

شریفه «انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان»^{۱۱} دلیل بر وقوع آن است» (طباطبائی، همان).

زمخشری به دلیل عصمت انبیاء و این که اگر شیطان بتواند در انبیاء تاثیر بگذارد، به طریق اولی در افراد صالح تاثیرگذار خواهد بود و این برخلاف صریح آیات قرآن است که «مخلصین»^{۱۲} را از حوزه تاثیر شیطان به دور می‌داند، تاثیر شیطان در انبیاء را رد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۱۹/۱۷ به نقل از تفسیر کشاف). علامه در پاسخ به این اشکال، تنها نفوس انبیاء و معصومین را از حوزه نفوذ شیطان خارج می‌داند و نفوذ او را در بدن انسان نه تنها ممتنع ندانسته بلکه با استناد به آیه ۱۸ سوره کهف^{۱۳} وقوع آن را نیز محقق می‌داند (طباطبائی، همان).

مکارم شیرازی با اشاره به نظر «بعضی مفسران بزرگ» که نفوذ شیطان را در وجود انبیاء بعید دانسته‌اند، به این دلیل که این سلطه اولاً به فرمان خدا بوده، و ثانیاً محدود و موقتی بوده و ثالثاً برای آزمایش این پیامبر بزرگ و ترفیع درجه او صورت گرفته، نفوذ شیطان در حضرت ایوب و مال و فرزندان وی را بلا اشکال می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۶/۱۹).

از جمله دیگر توانایی‌های شیطان می‌توان از نفوذ او در نفوس انسانها نام برد. نفوذی که از آن به عناوین مختلفی مثل الهام، وسوسه، تلبیس، تزئین، اضلال، ازلال، ایجاد امنیه، نسیان، ایجاد ترس و ... نام برده شده است.

آیت‌الله طباطبائی بدون اشاره به مستندات آن، به بعضی از توانمندی‌های دیگر شیطان از جمله اطلاع از مافی‌الضمیر انسانها و قدرت بر گمراهی همه آنان در عین زمان، اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۲/۸).

^{۱۱} مائده/۹۰

^{۱۲} حجر/۴۰

^{۱۳} فانی نسیت الحوت و ما انسانیه الا الشيطان ان اذکره

ناتوانی‌های جنیان

جالب این است که جنیان با همه قدرت و توان خود برخلاف تصور ما محدودیت‌های زیادی دارند. حتی در بسا موارد به ویژه آن جا که به علم و دانش و ایمان برمی‌گردد، توان آنان از توان انسانها نیز کمتر است.

اساسی ترین و کلیدی ترین نکته در مورد میزان توان و قدرت جنیان این است که اراده و اختیار آنها در تحت اراده و قدرت مطلقه الهی قرار دارد و هرگز نمی‌توانند بر مشیت الهی چیره شده و کاری بر خلاف خواسته و اراده خدا انجام دهند.

خود جنیان در سوره جن به محدودیت و ناتوانی خود اشاره کرده و در مقام ارشاد قوم خود اعتراف می‌کنند که ما یقین کردیم که هیچ کس از ما نمی‌تواند خدا را در زمین عاجز کند و یا از زمین بگریزد به طوری که خدا از گرفتن و عقوبت او عاجز شود (جن/۱۲).

از نظر علامه طباطبائی منظور شیاطین از این کلام این است که ما نمی‌توانیم در زمین از راه فساد جلو خواست خدا را بگیریم، و او را عاجز سازیم، و نگذاریم نظامی که در زمین جاری کرده جاری شود. و این که اگر خدا بخواهد ما را دستگیر کند نمی‌توانیم از چنگ او بگریزیم (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۹/۲۰).

مکارم شیرازی از این خطاب جنیان به قوم خود استفاده می‌کنند که آنها از فرارکردن از پنجه قدرت خداوند در زمین، و فرارکردن مطلق، اعم از زمین و آسمان، ناتوان اند. ایشان این احتمال را نیز از آیه استفاده می‌کنند که نه می‌توان بر خداوند غالب شد، و نه می‌توان از پنجه عدالت او گریخت، بنا بر این وقتی نه راه غلبه وجود دارد و نه راه گریز، چاره‌ای جز تسلیم فرمان عدالت او نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۶/۲۵).

از داستان حضرت سلیمان و جریان چگونگی رحلت ایشان نیز می‌توان به محدودیت و ناتوانی جنیان پی برد. آن حضرت در حالی قبض روح شد که به عصایش تکیه داده و مشغول تماشای جنیانی بود که مشغول به کار بودند. از فوت حضرت سلیمان یک سال گذشت و ایشان همچنان به عصایش تکیه داده بود تا این که عصایش را موریانه خورد و آن حضرت بر

زمین افتاد. در تمام این مدت، جنیان، در حالی که از کار شاق در عذاب و ناراضی بودند، از فوت آن حضرت آگاهی نیافتند (سبا/۱۴).

نکته

مطلب دیگری که از مجموع آیات پیرامون شیطان و جن به دست می‌آید، این است که جنیان زمینه‌ای قوی برای طغیان و سرکشی و تمرد دارند. از تمرد ابلیس که صالح‌ترین فرد آنان به شمار می‌رفت (حجر/۳۱) تا جنیان دربار حضرت سلیمان و حتی قوی‌ترین و داناترین آنان عفریت^{۱۴} (نمل/۳۹)، که اگر قدرت قاهره خدای متعال (انبیاء/۸۲) و صلابت و هیبت حضرت سلیمان (ع) نبود (سبا/۳۴)، و متمردین جزا داده نمی‌شدند (سبا/۱۲)، هر لحظه آماده طغیان و سرکشی بودند.

پاسخ یک سوال

با توجه به آیه ۱۲ سوره اعراف که در آن خدای تبارک و تعالی انگار مستقیماً با ابلیس صحبت می‌کند و پاسخ ابلیس، سوالی مطرح می‌شود. آن این که چگونه شیطان، با خدا سخن گفت، مگر وحی بر او نازل می‌شده است؟ مکارم شیرازی به این سوال این گونه پاسخ می‌دهد: «گفتگوی خدا، همیشه جنبه وحی ندارد، بلکه وحی عبارت از پیام رسالت و نبوت است، و هیچ مانعی ندارد که خداوند با شخص دیگری نه به عنوان وحی و رسالت، بلکه از طریق الهام درونی، یا به وسیله بعضی از فرشتگان سخن بگوید، خواه این شخص از صالحان و پاکان باشد، همانند مریم و مادر موسی یا از ناصالحان باشد مانند شیطان!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴:

۱۰۶/۶)

ج. عقاید و نظریات خرافی در مورد جن و شیطان

در مورد جن و شیطان شبهات و نظریاتی در بین ادیان خرافی وجود داشته است که قرآن

^{۱۴} «عفریت» به معنی فرد گردنکش و خبیث است، و گفته عفریت «إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ» که از جهات مختلفی توأم با تاکید است، نیز نشان می‌دهد که بیم خیانت در این عفریت می‌رفته، لذا در مقام دفاع از خود برآمده و قول امانت و وفاداری داده است. / تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۴۶۹

کریم به آن اشاره کرده و آنها را رد کرده است. از جمله این که خدا شریکانی از جن و دخترانی از جنس ملائکه دارد و یا این که عده ای جن را می پرستیده اند (انعام/۱۰۰).

در بین ادیان گذشته، بعضی مانند مجوسیان معتقد به ثنویت بوده و اهریمن را خدای شرور و بدیها و یزدان را خدای امور خیر و نیکی می دانستند، و یا مانند یزیدیه‌ها قائل به الوهیت ابلیس «ملک طاووس - شاه پریان» بودند و شیاطین را شریک خدا می پنداشتند. و نیز ممکن است مراد از جن همین جن معروف باشد، چون به طوری که نسبت می دهند بعضی از مشرکین قریش معتقد بودند که خدای تعالی دختری از جن گرفته و از آن دختر ملائکه به وجود آمده اند (طباطبائی، ۱۷۴: ۴۰۲/۷).

کلبی در کتاب الاصلنام نقل می کند که یکی از طوائف عرب به نام بنوملیح که شعبه‌ای از قبیله خزاعه بود، جن را می پرستیدند. حتی گفته می شود که پرستش و عبادت جن و عقیده به الوهیت آنها در میان مذاهب خرافی یونان قدیم و هند نیز وجود داشته است. و به طوری که از آیه «و جعلوا بینة و بین الجنة نسبا»^{۱۵} استفاده می شود، در میان عرب کسانی بودند که یک نوع رابطه نسبی و خویشاوندی برای جن با خدا قائل بودند. به قول بسیاری از مفسران، قریش معتقد بودند که خداوند با جنیان ازدواج کرده و فرشتگان ثمره این ازدواجند! البته قرآن به این پندار خرافی پاسخ گفته و می گوید: چگونه ممکن است مخلوق کسی شریک او بوده باشد، و در حقیقت بهترین دلیل بر باطل بودن این گونه عقائد خرافی، همان است که از جمله «بغیر علم» استفاده می شود، یعنی هیچگونه دلیل و نشانه‌ای برای این موهومات در دست نداشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۵ تا ۳۷۸). پرستش جن توسط مشرکین در قرآن شریف نیز از قول ملائکه به این صورت مطرح شده است: (منزهی تو ای خدا! تویی ولی ما نه اینان، بلکه اینان جن را می پرستیدند، بیشترشان به جن ایمان داشتند (سبا/۴۱)).

به گفته علامه طباطبائی مشرکین سه طایفه از موجودات را می پرستند، ملائکه، جن، و

قدیسین از بشر، و علت پرستش جن این بوده که از شرشان محفوظ بمانند، هم چنان که ملائکه را مبدأ تاریخ پنداشته، آنها را می پرستیدند، تا خیرات آنان را به سوی خود سرازیر کنند. و ای بسا وجه این که ایمان به جن را به بیشتر مشرکین نسبت دادند، نه به همه آنان این باشد که بیشتر مشرکین منظورشان از بت پرستی مصونیت از شرور آلهه بوده، و از سوی دیگر در مذهب ایشان مبدأ تمام شرور جن بوده است، پس در نتیجه پرستش بیشتر آنان به طور ناخودآگاه پرستش جن بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۸۲/۱۶ و ۵۸۳).

یکی از اعتقادات خرافی مردم چه در زمان قدیم و چه در حال حاضر، استمداد از جنیان برای انجام امور خارق العاده و حتی پناه بردن از شر جنیان به خود آنان است. (و این که مردمی از انس به مردمی از جن پناه می بردند و همانها باعث بیشتر شدن بدبختی انسیان می شدند (جن/۶). مراد از پناه بردن انس به جن این است که در عرب رسم بوده که وقتی در مسافرت در شب به بیابانی بر می خوردند از شر جانوران و شر سفیهان جنی به عزیز آن بیابان که سرپرست جنیان است پناه می بردند و می گفتند: من پناه می برم به عزیز این وادی از شر سفهای قومش (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۶۹/۱۰). و گفته شده: اولین کسی که به جن پناهنده شد، طایفه ای از یمن، و سپس قبیله بنی حنیفه بودند، و آن گاه در همه عرب شایع گردید (حقی بروسوی، ۱۹۳/۸۰).

و بعید نیست مراد از «پناهنده شدن به جن» این باشد که برای رسیدن به مقاصدشان به کاهنی مراجعه نموده، از او بخواهند جن را به کمک دعوت کند، و رسم بوده هرگاه از اذیت و مضرت جن می ترسیدند، به مردانی از انس مراجعه می کردند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۵/۲۰ به نقل از طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۶۹/۱۰).

قمی در تفسیر خود از امام باقر(ع) در پاسخ سوالی در مورد آیه «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا» نقل کرده که امام فرمودند: رسم دوره جاهلیت این بود که مردی راه می افتاد تا به نزد کاهن برود، و معتقد بود شیطان به کاهن وحی می کند، و از کاهن می خواست تا به شیطان بگوید فلان شخص به تو پناه برده (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۴/۲۰ به نقل از

جمعی از مفسران در مورد این آیه به خرافه دیگری اشاره میکنند که در عصر جاهلیت وجود داشت، و آن این که: وقتی بعضی از قافله‌های عرب، شب هنگام به دره‌ای وارد می‌شدند می‌گفتند: «اعوذ بعزیز هذا الوادی من شر سفهاء قومه!» به بزرگ و رئیس این سرزمین از شر سفیهان قومش پناه می‌بریم. و عقیده داشتند با گفتن این سخن، بزرگ جنیان آنها را از شر سفیهان جن حفظ می‌کند! (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۶۹/۱۰ و آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۸۵/۲۸). اما مفهوم آیه، مفهوم وسیعی است که شامل هرگونه پناه بردن افرادی از انسانها به جن را شامل می‌شود و خرافه بالا یک مصداق از آن است، چه این که می‌دانیم در میان عرب کاهنان زیادی وجود داشتند که معتقد بودند به وسیله «جن» بسیاری از مشکلات را حل می‌کنند و از آینده خبر می‌دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۸/۲۵).

از نظر مکارم شیرازی مردم عوام و ناآگاه خرافات زیادی در باره این موجود ساخته‌اند که با عقل و منطق جور نمی‌آید در حالی که اگر موضوع وجود جن از این خرافات پیراسته شود، اصل وجود جن کاملاً قابل قبول است، چرا که هیچ دلیلی بر انحصار موجودات زنده به آنچه ما می‌بینیم، نداریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۵/۲۵ و ۱۵۶).

د. آیا جن دیده می‌شود؟

در رابطه به این که آیا شیطان مشهور، همان که از جمله جنیان و دشمن انسان است دیده می‌شود یا نه اختلاف نظر وجود دارد. از نظر بروجردی شیطان و جن موجوداتی نامرئی هستند که در عالم ارضی ما وجود دارند ولی به شکل اصلی دیده نمی‌شوند. آنها قادر بر نفوذ در اجسام مادی هستند و در آن واحد به صورتهای مختلفه جلوه‌گر شده و به آن اشکال قابل دیدن هستند (بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۱).

علامه طباطبائی معتقد است که جن به طور طبیعی دیده نمی‌شود ولی امکان رویت آن وجود دارد. آدم و همرش شیطان را می‌دیدند، هم چنان که انبیاء او را می‌دیدند، و هنگامی که می‌خواست متعرض ایشان بشود، او را می‌شناختند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۴/۱۲ و ۱۳۷۴: ۲۰۱/۱).

نتیجه گیری:

جن مخلوقی از مخلوقات خداوند است که به صورت طبیعی از چشم بشر پنهان است. به همین دلیل به او جن (پنهان) گفته می‌شود. در حالی که جن در اعتقادات بسیاری از مردم وجود دارد، اطلاعات ما در مورد وی اندک است. علم و ابزارهای علمی به دلیل ماهیت این موجود، نمی‌توانند دلیلی بر وجود و یا عدم وجود جن اقامه کند. تنها آگاهی‌های ما در مورد جن از متون دینی و رهنمودهای رهبران دینی گرفته شده است.

بر خلاف انسان که از خاک آفریده شده، جن از آتش خلق شده است. توالد و تکاثر دارد ولی نه مثل انسان. بعضی از آنان مؤمن و بعضی دیگر کافر اند. دارای حشر و نشر و تکلیف و عقاب اند. توانایی‌های آنان در بعضی موارد مثل انجام کارهای شاق و سنگین بیشتر از انسان‌ها است ولی بعضی از انسانها از نظر ایمان و علم کتاب بر جن فضیلت و برتری دارند و دقیقاً به همین دلیل به جن امر شد در پیشگاه خدا به انسان سجده کند. ولی جن با استناد به برتری آتش نسبت به خاک از انجام این امر استنکاف ورزیده و از درگاه خدا رانده شد. و این تکبر علت اصلی دشمنی جن با انسان است. با انسانها دشمنی دیرینه دارند و همواره سعی میکنند به هر طریق ممکن انسان را از راه راست منحرف نمایند. جنیان به بعضی از اخبار غیب دسترسی دارند و قادرند با بعضی از انسانها رابطه برقرار کرده و آنها را از اخبار آسمانها آگاه نمایند. بر سحر و جادو و ایجاد تفرقه بین انسانها نیز توانایی دارند. ولی البته قادر بر خروج از تسلط و قدرت خدا نیستند و جز به اذن او کاری انجام داده نمی‌توانند.

منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم
۲. تاج العروس، الزییدی، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۴ ق
۳. ترجمه تفسیر المیزان، طباطبائی سید محمدحسین، ترجمه: موسوی همدانی سید محمدباقر، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ ش، چاپ پنجم
۴. تفسیر نمونه، مکارم شیرازی ناصر، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش، چاپ اول
۵. ترجمه تفسیر مجمع البیان، طبرسی فضل ابن حسن، ترجمه: مترجمان، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰ ش، چاپ اول
۶. تفسیر القمی، قمی علی ابن ابراهیم، انتشارات دارالکتب، ۱۳۶۷ ش، قم، چاپ چهارم
۷. تفسیر عاملی، عاملی ابراهیم، انتشارات صدوق، تهران، ۱۳۶۰ ش
۸. مجمع البحرين، طریحی فخرالدین، ناشر: کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش، چاپ سوم
۹. تفسیر جامع، بروجردی سید محمدابراهیم، انتشارات صدر، تهران، ۱۳۶۶ ش
۱۰. تفسیر نور الثقلین، عروسی حویزی عبدعلی ابن جمعه، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق، چاپ چهارم
۱۱. تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، زمخشری محمود، انتشارات دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق، چاپ سوم
۱۲. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، آلوسی سید محمود، انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق، چاپ سوم
۱۳. تفسیر روح البیان، حقی بروسوی اسماعیل، انتشارات دارالفکر، بیروت، بی تا

In this article, with an academic rule, have tried to pay attention about their nature, how to creation and ability of Jinn. But, because Jinn isn't a thing that can be studied with academic and even narrative methods, therefore the majority of the article leaned on Quran's verses, valid blogs and Quran's comments which are more complete and more general.

A query about Jinn in Islamic theology

Abdollah Kazemi, MBA

And

Nahid Mashaee, Assistant Prof., Ferdowsi, Mashhad Un.

Abstract

Satan, Jinn and Eblis are of words being with the people, religious and atheists and always because of his seduction, has been the cause of terror .

But, what is Jinn and made of what? What is his philosophy of creation, and why he counted as angels and even their teacher? What is the relation between Jinn with Eblis and Satan? What is his ability and the reason of his enmity with human? Is he visible? Does he have offspring and wakes? What beliefs are found about them? These are the questions which have been found about Jinn from the beginning of the human history.

Jinn is a creation of God, that unlike the human being, created from fire. The creation of human, as a result of the God's Spirit blowing in to mud, created a superiority which was naturally and generically better than Jinn. So the devil was commanded to prostrate man in front of God. Eblis, because of his major worship, was considered as the angels, with arrogance refuses this and thus was rejected by God. So, he did sworn trying divert God's servants from the right path until judgment day. As humans, Jinn has duty and judgment and will be excited. Some of them are faithful and some are infidel. They can do some difficult and heavy work which human can't. They are visible by some people including prophets, and even obligated to do hard works by them. They can be embodied in various forms. They have ability to magic doing and to divide between man and man, however, can't do anything without God's permission and willing. They have offspring and wakes, but their nature and how to proliferation and reproduction are unknown. There are a lot of superstitious beliefs about them, that majority of them are

decision-making, with an average 4.40, the hierarchy with an average of 4.26, and Tight and loose coupling with an average of 4.16 is true.

In other words, The view of the Eshraq higher education institute managers on pattern Cybernetics significantly from the theoretical mean temperature used to describe the collection of data (the mean slightly is 4) is more than the scores of the principal components of this model in this institute, there is a significant direct relationship.

Keywords: Cybernetics' model, Higher education, Management of private higher education institutions, The management of Eshraq higher education institute.

Study of Application cybernetic model in the management of « private higher education institutions in Afghanistan»

Case: The Institute of Eshraq Higher Education Author:

Khadijeh Mokhtarzadeh^١

Abstract

This study aimed to evaluate the application of cybernetic model in the management of private higher education institutions in Afghanistan is a case study in Eshraq higher education institute is performed. To achieve this goal, the first cybernetic model components and applications provided based on their requirements to use this model using the vote of the thirty-five cadres and managers of the Eshraq Higher Education Institute and Herat University was formulated. The current status of the Eshraq Higher Education Institute on the requirements were investigated. The search for answers to the question of how much Eshraq and various parts of the Higher Education Institute of Cybernetics model are used to organize their activities, was selected. To answer this question from a complete census sampling method was used. N = 35

Views on the people using a questionnaire that has been developed based on the cybernetic theories were studied and compared. Components of the cybernetic model of Control and supervision, Tight and loose coupling, Interactions, Decision making, Leadership and Hierarchy. Data were analyzed by using descriptive and inferential statistics. Cronbach's alpha reliability of the questionnaire was 92%. Research findings indicate that the Eshraq higher education institute in amount using cybernetic model of organizing activities is a good place.

And the status of the components of leadership with an average of 4.62 , interactions with an average of 4.41, supervision, with an average of 4.40,

^١ - PhD Student of Public Policy making (mokhtarzadak@yahoo.com).

The Right to an Attorney at the Preliminary in Guiry on the Rights of Iran and Afghanostan

Zahra Sheikhzadah

Summary:

An accusation, deserves the accused person for the process which is specified in the law. The right of approaching the just and legal trail is ordered which is almost recognized and accepted by human right at global level. The acknowledged of obligation, warns those who are involves in the penal code process to avoid restricted decisions.

Therefore, to defend itself, its necessary to provide all the legal approaches for the accused person to be able to confirm his/ her sinlessness or to avoid more punishment. One of the other right that the accused person deserves is to have defend representative or legal supporter during the trial period among all the preliminary phase.

In this inscription, based on the equitability judgment principles and human rights documentation, I did try to assess the way attitude if Afghanistan Irans legislation in the above mentioned processes.

Key words:

Civil invigilation, equitability judgment, legal supporter/ representative, defensive rights.

Support the Victim at the Preliminary Investigation Stage

Somayeh Sheikhzadeh

Abstract

Victim is one of the most important components of a trial. In a fair trial, besides supporting of victim's right, considering offender's rights is necessary. None of them should be the cause of disregarding the other. These supports should be followed from the early stages of investigations till the end of the trial during the process. There are some anticipated supports for victims in the law and the preliminary investigations which include: Securing of the victims, right of knowing the investigation process, respecting to victims, doing research in a reasonable time, having the right of protesting on agreements and judicial decisions, right of accessing to the case, and right of accessing to an interpreter.

Comparative study of the dedicated supports of victims will reveal the lack of law on victims' supports, and also the necessities of predicting specific supports in this field.

Key words: victim's support, victim's rights, preliminary investigations.

The evaluation between spirituality and organization and organizational function

Hadi Rohani

Abstract:

This article pays on different views, which already exists over spirituality. In a total evaluation, we can reach to this conclusion that a specific definition based on the personnel meaning of spirituality, is impossible to exist.

Considering the different workforces that exist at organization, specifying the special spirituality atmosphere for all members of organization, will ground to organizational bankruptcy. So during the model that will be presented in this article, , the variously of spirituality have been encouraged, in the condition to link the different types of views to the organizational goals. In this case both spiritual soundness will be protected and as well as the fiscal goals of the organization will be insured.

**Title: The relationship between negative and positive
perfectionism with academic procrastination**

Asadollah Norozy

Abstract

The academic procrastination at different levels is one of the most common problems can be different. Accordingly, in the present study is the correlation between academic procrastination many variables negative and positive perfectionism was assessed. Participants study, 242 male and female students were undergraduate academic disciplines. procrastination scale educational student form (Solomon and Rathbloom (Apss)), Multidimensional Perfectionism Scale Frost (FMPS) were used. To determine the predictive power of the predictor variables, to determine the relationship between negative and positive perfectionism and academic procrastination, Pearson correlation was used. Findings showed that negative perfectionism is the positive predictor and significant with academic procrastination between positive perfectionism and academic procrastination, there is not significant correlation.

Key word academic Procrastination, positive perfectionism, negative perfectionism:

ترجمه انگلیسی چکیده مقالات

Relationship Between Man and God in Prayer Arafa

Seyed Mahdi Afzali

Abstract

Imaginable relationships between God and man can be categorized in different groups: existential relationship, propagandist relationship, communicative, Relationship of submission and divinity, and ethical relationship between man and God are the conceivable realized collection of man and God relationships. In Arafa prayer all these relations have been well-illustrated. Existential relationship is also being explained; for proving God's existence, there is no need for extrovert arguments, through Himself God introduces himself as the known and recognizable. In propagandist - communicative relationship, there is a top-down relation, means God speaks to man through oracle and the down-top relationship means prayer. Relationship of thralldom and divinity, and ethical relationship between man and God reaches a peak in this prayer. The main configuration of Arafa prayer are some major issues: first, there is a remark of God; regarding knowledge about God, the way of talking about God, and also speaking about God; from this side, refers to the different layers of human existence. The great human poverty, supplication, and submission to God are fully illustrated and pre-mentioned issues have been covered in this format. In the whole prayer, divine attributes are expressed in various ways. By focusing on text and contents of the prayer, it becomes clearer that its text is more a creed letter of a monotheist rather than a mere prayer; it also shows how to speak to God, talk about God, and who we really are.

Eshraq Private Higher Education Institute



ESHRAQ MAGAZINE

ACADEMIC - RESEARCH

Issue no:3 – spring 2015

Relationship Between Man and God in Prayer Arafa

Seyed Mahdi Afzali

Title: The relationship between negative and positive perfectionism with academic procrastination.

Asadollah Norozy

The evaluation between spirituality and organization and organizational function

Hadi Rohani

Support the Victim at the Preliminary Investigation Stage

Somayeh Sheikhzadeh

The Right to an Attorney at the Preliminary in Guiry on the Rights of Iran and Afghanistan

Zahra Sheikhzadah

Study of Application cybernetic model in the management of private higher education institutions in Afghanistan

Case: The Institute of Eshraq Higher Education Author:

Khadijeh Mokhtarzadeh

A query about Jinn in Islamic theology

Abdollah Kazemi, And Nahid Mashaee