



فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی (شاپا: ۳۲۷۹-۲۳۸۳)

سال چهاردهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۲

شماره پیاپی ۵۳

---

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

محسن جوادی، احمد دیلمی، جعفر شانظری، امیر عباس علیزمانی، محمود قیوم زاده،

عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ولبیام گراوند،

محمد محمدرضائی، رضا برنجکار، عین الله خادمی، محمدحسن قدردان قراملکی،

عبدالحسین خسرو پناه، سید ساجد علی پوری، مارتین براون.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

---

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیکی: Akhlagh\_1393@yahoo.com

---

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

(www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و

آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh\_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

---

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه علمی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال چهاردهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۲

شماره سالی ۵۳

(فصلنامه باخیزند صاحبان اندیشه، قلم و مقالات مستشرمی شود.)

### راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh\_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
  - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
  - ب. مقدمه و نتیجه گیری.
  - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
  - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

### الف) کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

### ب) مقاله

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مجله.

## پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال چهاردهم، شماره یک، پاییز ۱۴۰۲، شماره پیاپی ۵۳

- ۵ / ویژگی‌های رفتاری و عملکرد میدانی یهود در داستان‌های امروزی عرب (مطالعه موردی رمان‌های دمّ لفطیر صهیون حاره الیهود و ربیع حار)  
ابراهیم برزگر / اردشیر صدرالدینی / مصطفی یگانی
- ۲۱ / بررسی ارزش‌های اخلاقی متناظر بر رعایت حقوق بزه‌دیده و بزهکار در حقوق کیفری ایران  
امیر فیضی / قباد کاظمی / مسعود قاسمی
- ۴۳ / بررسی و تحلیل نقش انسان‌شناسی در پی‌ریزی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی  
روح اله پورآسیاب دیزج / سید حسین واعظی / محمد رضا شمشیری
- ۷۱ / نقد و بررسی مبانی نظری و پیش‌فرضهای «مونتگمری وات» پیرامون قرآن، وحی و پیامبر(ص)  
فاطمه جوادیان اصل / عبدالرضا فرهادیان / فاطمه خلیلی
- ۸۹ / ویژگی‌های فرهنگی رفتاری و تطورات اجتماعی مکریان از عهد ناصری تا پایان پهلوی اول  
احمد چوپانی التون / غلامحسین زرگری نژاد / رضا شعبانی صمغ آبادی
- ۱۳۵ / بررسی میزان بهره‌گیری از جهت‌گیری‌های تربیتی و اخلاقی نهج البلاغه در ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی سند تحول بنیادین  
محمد صادق زاده / فرهاد ادیسی / محمدحسین صائینی / حسین مرادی زنجانی
- ۱۵۳ / امکان سنجی کار اجباری زندانی از منظر اخلاق و حقوق اسلامی  
علیرضا عباسی / بیت‌الله دیوسالار / پرویز ذکائیان
- ۱۷۵ / نگرش‌های تلفیقی و غیر تلفیقی به تحولات اجتماعی و دینی تاریخ معاصر ایران با محوریت رویکردهای اخلاقی و روانشناختی / محسن عبدالهی
- ۱۹۱ / تبیین مبانی «امنیت اجتماعی» در نهج‌البلاغه و تحقق آن در جامعه با رویکرد غفلت‌زدایی  
علینقی لزگی / علیرضا اکبرزاده / محمد کرمی‌نیا / رضا أجاج
- ۲۰۹ / پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی با تأکید بر اندیشه وین‌دایر بر اساس معنویت‌گرایی  
قرآن کریم / علیرضا محمودنیا / سیاوش مظفری / سوسن کشاورز / رمضان برخوردار
- ۲۳۱ / کاربردهای قیود اخلاقی در ادبیات کردی و فارسی  
امیر مسطو محمد / عبدالناصر نظریانی / محمدامیر عبیدی‌نیا
- ۲۵۱ / ترسیم فضای فرهنگی-اجتماعی تونس در رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر)  
البشیر بن سلامه / شهین نصیری / مصطفی یگانی / اردشیر صدر الدینی
- ۲۶۹ / کرامت انسانی و سلاح‌های کشتار جمعی  
محسن رضا مصدق خواه / مرتضی براتی / حسن سلیمانی
- 1-13 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰ - ۵

## ویژگی‌های رفتاری و عملکرد میدانی یهود در داستان‌های امروزی عرب

(مطالعه موردی رمان‌های دم لفظیر صهیون حارة اليهود و ربیع حار)

۱ ابراهیم برزگر

۲ اردشیر صدرالدینی

۳ مصطفی یگانی

### چکیده

با تأمل ادبیات داستانی امروز عرب، آثار داستانی فراوانی را متأثر از جنگ بین مسلمانان عرب و صهیونیسم می‌یابیم که نویسندگان این آثار، مستقیم یا غیرمستقیم از این پدیده تأثیر پذیرفته‌اند تا چهره واقعی یهود غاصب را به جهان معرفی نمایند. قوم یهود با ویژگی‌های خاصی که دارد، به عنوان بدترین دشمن اسلام معرفی شده و هیچ‌کس به سرسختی او با مسلمانان مقابله نمی‌کند. تحقیق حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف معرفی چهره یهود در رمان‌های دم لفظیر صهیون حارة اليهود و ربیع حار نگارش شده است، یافته‌ها حاکی از آن است که در هر دو رمان، آنان در آثار خود از حادثه تاریخی سخن می‌گویند و با بهره از ظرفیت‌های ادبیات داستانی، روایتی ماندگار از واقعیت‌ها بیان شده است و از تمامی مؤلفه‌ها و روایتی به عنوان نشانه‌ای برای تبیین اعتقادات و ایدئولوژی مورد نظر خود استفاده نموده‌اند تا تصویر واقعی یهودیان روشن گردد. در این رمان‌ها پیش زمینه‌ای را که عملیات شهادت آغاز می‌شود، روشن می‌کند و به سؤالات مطرح شده در عرصه بین‌المللی در مورد مقاومت، شهادت و آنچه غرب تروریسم می‌نامد پاسخ می‌دهند.

### واژگان کلیدی

چهره یهود، رمان عربی، فلسطین، دم لفظیر صهیون حارة اليهود، ربیع حار.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: e.barzegar93@yahoo.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ardashir.sadraddini@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: sobhanyegani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲

## طرح مسأله

شکست اعراب از رژیم صهیونیسم اسرائیل در سال ۱۹۸۴ میلادی، شاعران و نویسندگان عرب را در زمینه‌های مختلف ادبی به شدت تحت تأثیر قرار داد و سبب شد که مسأله فلسطین به صورت گسترده‌ای به رمان‌ها و داستان‌های کوتاه و نمایشنامه راه یابد. بنابراین نویسندگان اعراب برای بیان نظریات و احساسات خود و نشان دادن اوضاع فلسطین، به ثبت این تراژدی در آثار خود پرداختند. نجیب الکیلانی و صبحی فحماوی از جمله این نویسندگان هستند تا چهره واقعی یهودیان و رژیم صهیونیسم را به تصویر بکشاند (بریغش، ۱۹۹۸م).

نجیب الکلانی، در رمان «دَمٌ لَفَطِيرٍ صَهْيُونِ» (خونی برای نان فطیر صهیونیسم) از سوریه به عنوان قربانی تروریسم در منطقه نامبرده و با بهره از ظرفیت‌های ادبیات داستانی تصویر واقعی یهودیان را روشن می‌کند (خدارحمی، ۱۳۸۸: ۷۳). سحر خلیفه، یکی از رمان‌نویسان برجسته فلسطینی است که آثارش درباره مسأله جنگ و مقاومت است، یکی از آثار وی رمان ربیع حار است که در آن به مسأله فلسطین می‌پردازد که نویسنده از طریق این رمان می‌خواهد شدت حزن و اندوه خود را بخاطر نابودی و سوختن سرزمین مادری در شعله‌های آتش ناشی از بمباران دشمن نشان دهد. از اینرو، در پژوهش حاضر پس از بدست دادن خلاصه رمان‌ها، به تحلیل سبک شخصیت‌پردازی نویسندگان پرداخته، سپس اسلوب و شیوه بیان رمان‌ها، نحوه توصیف، عناصر زمان و مکان و نیز ساختار زبانی آن را بررسی می‌نماییم. ابعاد محتوایی و ساختاری رمان مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد و آن‌گاه به تبیین تصویر چهره یهود پرداخته می‌شود.

رمان یکی از انواع ادبی، در ادبیات مقاومت است که بعد از حضور رژیم صهیونیسم در منطقه مورد توجه برخی از نویسندگان متعهد و وطن‌پرست قرار گرفت. از اینرو، آثار و رویکرد اسلامی نویسندگانی چون نجیب الکیلانی و صبحی فحماوی، جزئیاتی بسیار مطلوب و مرغوب برای محققان و دوست‌داران ادب اسلامی ارائه می‌دهد و تصاویر وقایع در آثار آنان به کرار مورد پژوهش پژوهشگران مختلف قرار گرفته است. اما با توجه به جایگاه ویژه این ادبا و آثار آنان، بررسی دقیق تطبیقی می‌تواند کمک شایانی به روایت‌شناسی درباره این رمان‌نویسان شناخته شده جهان عرب ملموس‌تر باشد. در پژوهش حاضر، سعی شده جریان از منظر دو علم‌نشانه - شناسی و روایت‌شناسی با توجه به شخصیت‌های برجسته و ویژگی‌های آن‌ها در حوزه رمان‌های اسلامی ادبیات پایداری روشن‌تر خواهد شد. لذا در این جستار، چگونگی بازنمایی نیات نویسندگان با وصف‌های پاره پاره اما مربوط به هم، بهترین راه برای نمایاندن اندیشه غبارآلود که همانا به تصویر کشاندن چهره واقعی رژیم صهیونیست و یهودیان می‌باشد، در ساختار داستان مذکور تحلیلی نشانه‌شناختی خواهد شد.

## روش شناسی

### ۱. چهره یهود در قرآن

در یک نگاه کلی آیات مربوط به یهود را می‌توان به دو گروه تقسیم نمود:  
الف) عقاید و باورهای یهود.

ب) کارشکنی‌ها و فعالیت‌های تخریبی علیه مسلمانان.

یهود در دنیای قبل از اسلام خود را ملت برتر می‌دانست و سیادت و تقدم بر سایر اقوام را حق مسلم خود می‌پنداشت، خود را اهل کتاب و سایر اقوام آن روز را اُمی، بی سواد و وحشی می‌نامید و به دنیای آن روز فخر می‌فروخت (مهروش، ۱۳۸۳: ۱۸۲). علی‌الخصوص «یهود در مدینه معروف‌ترین جمعیت پیروان اهل کتاب بودند و قبل از ظهور پیامبر (ص) طبق کتب مذهبی خود، انتظار چنین ظهوری را داشتند و دیگران را به آن بشارت می‌دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴). رویه ضابطه‌مندی اخلاقی و با توجه به قواعد و ساختارهای صحیح اسلام به همان مبارزه‌ای که هنوز هم بعد از چهارده قرن ادامه دارد پرداختند. در نتیجه قرآن آن‌ها را زیر شدیدترین سرزنش‌های خود گرفت (بقره/۴۰). قرآن در این رابطه می‌فرماید: بسیاری از اهل کتاب به خاطر حسد دوست داشتند شما را بعد از اسلام و ایمان، به کفر باز گردانند با این که حق برای آن‌ها کاملاً آشکار شده است (بقره/۱۰۹). بدیهی است که همه یهود محکوم و مذموم نیستند، بلکه تنها سبیل‌های عامیانه و کورکورانه در سطح اندیشگی این حکم قرار می‌گیرند که با لجاجت و تعصب نابجا نه تنها خودشان ایمان نمی‌آوردند بلکه سعی در انحراف دیگران نیز داشتند و احیاناً در صورتی که یکی از افراد و علمایشان اسلام را می‌پذیرفت او را زیر شدیدترین تیرهای تهمت و افترا قرار می‌دادند و از او تبری می‌جستند (توفیقی، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

### ۲. چهره یهود در رمان

نویسندگی پیرامون یهود در آثار نویسندگان عرب با آغاز مسأله فلسطینی همزمان بوده است و با صدور بیانیه بالفور شکل جدیدی در میان ادیبان و نویسندگان عرب زبان پیدا کرد. این بدین معناست که کل عالم اسلام در یک واحد جغرافیایی سیاسی و کل عالم خارج از اسلام با هر عقیده‌ای در واحد جغرافیایی دیگری قرار می‌گیرند. به بیانی دیگر نظام بین‌الملل از نظر حقوق بین‌الملل اسلامی به دو بلوک امت واحد اسلامی و امت واحد کفر تقسیم می‌شود (کلانتیری، ۱۳۷۵). که در بلوک یا قلمرو دارالاسلام شاعر، قوانین و مقررات اسلامی نافذ و جاری است (آخوندی، ۱۳۸۵: ۱۳۹). در مورد حدود و مرزهای دارالاسلام، امام موسی کاظم (ص) در حدیثی به این مضمون نقل شده است که دارالاسلام آنجایی است که غلبه با مسلمانان باشد. از این تعبیر می‌توان نتیجه گرفت که دار الکفر، جایی است که غلبه در آن با مسلمانان نباشد (جعفریان،

(۱۳۹۳: ۱۸۹).

بدین ترتیب، در شعر از سال ۱۹۱۳ و در نثر از سال ۱۹۲۰ میلادی ظهور پیدا کرد. تقابل فلسطینی با یهودی در سال ۱۹۲۰ میلادی با اولین رمان فلسطینی توسط «خلیل بیدس» نمایان شد و بعد از آن سیل رمان‌های نوشته شده در ادبیات فلسطینی پیرامون بیهود بوده است. در این مرحله نویسندگان عرب شخصیت‌های یهودی را در آثارشان بکار می‌بردند که از برجسته‌ترین این رمان‌نویسان می‌توان به «نجیب محفوظ» و «إحسان عبد القدوس» و «الیاس الخوری» و «عبدالرحمن منیف» اشاره کرد. در این میان، رمان «الرحلة الاصب» از «فدوی طوقان» همراه با بیان تاریخ ادبیات، مرجع مستندی در زمینه نقد ادبی است (عیسای، ۱۹۹۷: ۹۴).

### یافته‌ها

#### ۱. تصویر چهره یهود در رمان دم لفظیر صهیون حارة الیهود

نجیب کیلانی (۱۹۳۱-۱۹۹۵) نویسنده معاصر عرب و از نظریه‌پردازان ادبیات اسلامی است. او ادبیات اسلامی را ادبیاتی متعهد و هدفمند می‌داند و معتقد است نویسنده مسلمان هر گفته یا کار خود را محاسبه می‌کند، زیرا معتقد است از او درباره اینکه چرا، درباره چه و به چه هدف و غایتی می‌نویسد، پرسش می‌شود، از اینرو ادیب مسلمان به روشی فراگیر در زندگی، متعهد و ملتزم است که با سخن و عمل خود آن را بیان می‌کند (کیلانی، ۱۳۸۵: ۷۳).

لازم به ذکر است، نجیب کیلانی از نخستین نظریه‌پردازان ادبیات اسلامی است، وی شالوده داستان‌نویسی اسلامی را بنا نهاد و زمینه را برای اجرای عملی این نظریه مهیا نمود. از جمله آثار وی در زمینه ادبیات اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد: الإسلامیة و المذاهب الأدبیة، آفاق الأدب الإسلامی، رحلتی مع الأدب الإسلامی، مدخل إلى الأدب الإسلامی، الأدب الإسلامی بین النظرية و التطبيق، القصة الإسلامیة و أثرها فی نشر الدعوة، تجربتی الذاتیة فی القصة الإسلامیة، حول القصة الإسلامیة.

#### ۱-۱. تحلیل روایی

راوی روایت داستانی «داستان را به عنوان امری واقعی تعریف می‌کند» (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۳۲). اما امر واقع در داستان با واقعیت تاریخی تفاوت دارد. «امر واقع در روایت داستانی، حاصل فن است نه مشاهده واقعیت» (مارتین، ۱۳۸۲: ۳۰) و هر رخدادی در این نوع روایت، صرفاً در چارچوب متن واقعیت دارد (احمدی، ۱۳۷۰: ۲۸۵). بنابراین راوی روایت داستانی، گزارشگر واقعیت نیست؛ بلکه دغدغه اصلی او، واقع‌نمایی امر محتمل است.

در یک داستان، «دنیای مرئی در اثر هر چقدر هم واقعی باشد، نمی‌توان آن را از نظر زمان و مکان با دنیای واقعی که این ظاهر و نویسنده و خالق این ظاهر در آن قرار دارد، یکسان فرض



کرد (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۰۷). اما در روایت صرفاً تاریخی، راوی یا از تأثیر و جریان رویدادها خارج است یا در جریان رویدادها حضوری واقعی دارد. به عبارت ساده‌تر، راوی تاریخ‌روایی نویسنده است. اما در روایت «راوی در دنیایی که روایت می‌کند حضور دارد و نه در دنیایی که نویسنده در آن زندگی می‌کند» (برنتس، ۱۳۸۴: ۸۹).

در اینجا واقع‌گرایی رابطه بین گفتار و مثال نیست، بلکه رابطه بین گفتار و آن چیزی است که خواننده به آن اعتقاد دارد و این باور به این بستگی دارد که «واقعیت متن با قواعد ژانر ادبی که متن در آن قرار دارد خوانا باشد یا خیر» (برنتس، ۱۳۸۴: ۸۹).

وقایع داستان باید طوری بیان گردد که از نظر خواننده پذیرفتنی باشد، اگر چه در داستان، حوادث آن طور اتفاق نمی‌افتد که در زندگی واقعی. بلکه داستان سلسله‌ای از حوادث را که شبهه به حوادث واقعی است، برای ما تصور می‌کند. در تعریف حقیقت ماندی گفته‌اند: «کیفیتی است که در شخصیت‌ها (نگاه شخصیت‌ها) و اعمال داستان وجود دارد و باعث واقعی جلوه کردن آن نزد خواننده می‌شود» (محمدی فشارکی، ۱۳۹۱). یعنی نویسنده باید وقایع را به گونه‌ای تعریف کند که امکان رویداد آن‌ها در زندگی واقعی احساس گردد و از نظر خواننده باورپذیر باشد (داستان واقع‌گرا). اما مورخ همیشه خلاقیت خود را بر اساس گزینش استوار می‌سازد و حتی در مواردی که جریان زندگی به جا و مناسب به نظر می‌رسد، استفاده از آن، نوعی گزینش به شمار می‌آید. حقیقت‌گویی از شروط اصلی تاریخ است اما در گذشته این اصل به خوبی رعایت نمی‌شد (بیشاپ، ۱۳۷۴).

## ۱-۲. تحلیل عناصر رمان دم لَفَطِير صَهْيُون حارة اليهود

در رمان‌های رئالیستی، نویسندگان همواره در صدد بوده‌اند تا پس از آفرینش یک اثر ادبی، حضورشان در اثر به هیچ وجه محسوس نباشد. در این باره می‌گویند: «خالق اثر ادبی مانند خدایی است که پس از آفریدن دنیای تخیلی‌اش، کنار می‌ایستد و ناخن‌هایش را می‌گیرد یا به عبارت دیگر می‌گذارد تا شخصیت‌ها مطابق قوانین حاکم بر اثر، سرنوشت خودشان را رقم بزنند» (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۹).

رمان «دم لَفَطِير صَهْيُون»: خونی برای نان فطیر صهیونیسم، از میان انواع داستان، رمان تاریخی مبتنی بر اسناد است. موضوع ریختن خون برای تهیه نان فطیر مقدس که در دایره المعارف‌های معتبر جهانی از آن با عنوان افترای خون یاد می‌شود، سابقه‌ای مستند در تاریخ یهودیان صهیونیست دارد (اکبری زاده، ۱۳۸۵: ۲۶۲). داستان ضمن روایت یک واقعه تاریخی، ویژگی‌های اجتماعی، مذهبی و روانی یهودیان را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و از زمینه‌هایی می‌گوید که جنایت، خیانت و اعمال غیراخلاقی و غیر انسانی را در آنها شکل می‌دهد.

داستان، برگرفته از چند طرح است:

• طرح اصلی داستان توسط گروهی از یهودیان بر اساس توطئه‌ای برای کشتن یک کشیش مسیحی، برای تهیه نان مقدس از خون او شکل می‌گیرد. سپس موضوع تشکیل پرونده قتل، مراحل تحقیقات، دستگیری‌ها، بازجویی‌ها، اعترافات و حکم نهایی، بدنه اصلی وقایع داستان را تشکیل می‌دهد. علاوه بر آن، داستان فرعی «کاملیا» خیانت زن یهودی به شوهرش با طرح اصلی داستان همراه است.

• پایان داستان فرعی: «خیانت کاملیا» با ترک خانه کاملیا و ترک شوهر و فرزندانش شکل می‌گیرد. پایان طرح جنایت در داستان که برخلاف میل خواننده و انتظار انسانی اوست، اما بر اساس واقعیت تاریخ، با توجه به قدرت و نفوذ یهودیان، برای خواننده قابل تشخیص است. زمینه روایت این پایان نتیجه سودمندی و مصلحت‌اندیشی سران عرب و قدرت و نفوذ یهودیان تندرو و نژادپرست است که مکمل خوبی برای تصاویر ارائه شده از صهیونیسم و نفرت، ریا، خیانت و بزدلی آنهاست.

نشانه‌شناسی عنوان در رمان دم لَظِیر صَهِیُون حارة الیهود: رابطه عنوان یک اثر ادبی و خود اثر، رابطه‌ای بحث برانگیز و تکاملی است و شاید این مفهوم همان چیزی باشد که صلاح فضل آن را «نقش عنصری به نام نشانه‌شناسی در متن» نامیده است (فضل، ۱۹۹۲: ۲۳۶). وی در این زمینه خاطر نشان می‌کند که پرداختن به عنوان امری اساسی است زیرا عنوان همواره عنصری ساختاری است که کارکرد زیبایی شناختی خاصی را در رابطه با متن انجام می‌دهد (بوطیب، ۱۹۹۶: ۱۹۴).

چیزی که در آن شکی نیست این است که عنوان چیزی است که متن اثر آن را پیشین می‌داند تا عنوان قبلی خود اثر را منعکس کند (بوطیب، ۱۹۹۶: ۱۹۴). پس با این تفاسیر، عنوان کلیدی است برای ورود به عالم داستان، تفسیر و تأویل آن می‌باشد (یمنی، ۱۹۹۲: ۲۲۶).  
و بعد از او دو تابع دیگر می‌توان به آن اضافه کرد که عبارتند از:

• کارکرد تاریخی جاذبه

• کارگر ایدئولوژیک (بوطیب، ۱۹۹۶: ۱۹۳).

عنوان رمان «دم لَظِیر صَهِیُون» از سه کلمه تشکیل شده است: دم؛ خون، لَظِیر: نان فطیر، صَهِیُون: صهیونیسم. این سه کلمه نمادها و رمزهایی هستند که خطوط اصلی و هدف داستان را بیان می‌کنند. خون نقطه کلیدی است که فضای داستان را شکل می‌دهد و نشان دهنده جنایت و پلیدی است و وقتی به نان فطیر وصل می‌شود این زشتی و پلیدی کاملاً به دین و باورهای ترسناک و تهدیدآمیز صهیونیسم منتقل می‌شود: جشن و نان آیینی که در این جشن می‌خورند، از خون انسان بی گناه و با فضیلت است (کیلانی، ۱۳۹۰: ۴۸). می‌توان گفت نویسنده

در این کدها تلویحاً به شکل‌گیری جنبش صهیونیسم اشاره می‌کند که مبتنی بر گرفتن روح پاک مردم یعنی خمیرمایه نان فطیر حیات بخش یهودیان است.

بر اساس اسناد، شخصیت «بدری توما» نامی برآمده از دل تاریخ است. بدری توما (کشته شده) نماد انسانیت، خلوص شخصیت، صداقت و نماد روح انسان است. "هیچ کس در دمشق نیست که پدر معنوی توما یا به قول آنها بدری توما را نشناسد. کشیشی متولد ساردینیا که اکنون ساکن دمشق است. او با اینکه پنجاه و پنج سال داشت بسیار چهره او شاد و سرزنده بود (کیلانی، ۱۳۹۰: ۱۷).

نام برادران یهودی طراح جنایت: «داوود، هارون، اسحاق، یوسف»، نام‌های مذهبی است که می‌تواند حاکی از پیشینه و بعد مذهبی این خانواده باشد و همچنین بر پیوند عقاید انحرافی یهودیان صهیونیست تأکید کند. و اقدامات نامناسب آنها. مثلاً از «داوود» که نامی با معنای مذهبی است، در داستان به عنوان شخصیت یهودی مذهبی و مؤمن نیز یاد شده است. او فردی مقدس و پیرو پاک دین است که اعتقادات خود را بر انسانیت و دوستی ترجیح می‌دهد. داوود نماد یک دیندار بی‌خرد است که خرد را فدای تعصب می‌کند. راوی در به تصویر کشیدن شخصیت داوود به عنوان الگو در باورهای یهودی، از نمادهایی مانند دعا، آیین، خاخام، معبد استفاده می‌کند. به او لقب «یهودی عادل» داده‌اند. این تعبیر استعاره تحکامیه دارد. بر اساس تصاویر داستان، یهودی عادل معادل شخصیتی مذهبی، بی‌خرد و با روح است. او برای انجام یک وظیفه دینی، دوست صمیمی خود، کشیش مسیحی (بدری توما) را به خانه خود می‌کشاند و به طرز فجیعی او را می‌کشد تا با خون او نان مقدسی تهیه کند.

شخصیت «ربی ابوالعفیّه» که با عنوان «دانای دین» معرفی می‌شود. این تعبیر استعاره تحکامیه را نیز دارد، به این معنا که حکمت و علم دین منحرف یهود، حماقت این دین است. البته معرفت و عقلانیت به عنوان صفات این شخصیت، در نهایت او را به اسلام می‌کشاند و دینش را تغییر می‌دهد. همانطور که می‌گوید:

«دوستان من می‌خواهند از این زندان کوچک خلاص شوند، اما من می‌خواهم از زندان بزرگ خلاص شوم.

شیخ سرش را تکان داد و گفت:

منظورت از زندگی بزرگ چیه؟

خرافات تلمود که کینه‌توزان آن‌ها را زینت داده است و من در تمام این سال‌های عمرم با این یاهوها زندگی کرده‌ام بدون اینکه به خودم اجازه بدهم با آنها مخالفت کنم یا حتی در آن‌ها عمیق شوم (کیلانی، ۱۳۹۰: ۸۴).

درون‌مایه، هماهنگ‌کننده موضوع با شخصیت، صحنه و عناصر دیگر داستان است و جهت

فکری و ادراکی نویسنده را نشان می‌دهد، از این نظر، درون‌مایه را به معنای کل داستان دانسته‌اند، یعنی فکر یا مجموعه افکاری که موضوع اساسی مورد نظر نویسنده را در داستان تحکیم می‌کند و داستان را به وحدت هنری سوق می‌دهد (میرصادقی، ۱۳۶۴: ۳۵۱). چنانچه روشن است کیلانی در داستان موضوع بدان توجه داشته است.

ساختارگرایان، در خصوص زمان «در» روایت سه مسأله را مطرح کرده‌اند: ۱- ترتیب: چگونگی نظم، توالی و آرایش رخدادها در سخن روایت، ۲- دیرش: مناسبات میان طول زمان داستان و زمان سخن یا دال روایت، ۳- بسامد: شمار دفعاتی که رخدادی روی می‌دهد و شمار دفعاتی که آن رخداد نقل و روایت می‌شود (قاسمی پور، ۱۳۸۷: ۸۱).

البته قابل ذکر است که، بیشتر فضای داستان درگیر زمان‌پرسی و بازه‌های زمانی است که وظیفه گسترش فضای داستان را بر عهده دارند. پایان رمان عرصه این نمایش است که مطالب و مسائلی که هنوز در رمان به صورت گفتار تبلور نیافته‌اند، در ذهن خواننده مطرح می‌شوند و نوعی چالش ذهنی را در ذهن او به وجود می‌آورند. در این نوع پایان، گفتارها جنبه عقلانی و طبیعی ندارند و پایان نامشخص است که خواننده در مقابل آن مستقیماً واکنش نشان می‌دهد و این واکنش، ادامه یافتن رمان و تکامل طرح و شخصیت‌های رمان در ذهن خواننده است (میرقاسمی، ۱۳۸۵). توصیف مکان زمینه را برای توصیف ویژگی‌های شخصیت‌ها فراهم می‌کند و به تفسیرهای مجازی از شخصیت‌ها تبدیل می‌شود (اصغری، ۱۳۸۸: ۳۵).

## ۲. تصویر چهره یهود در رمان ربیع حار

سحر عدنان خلیفه در سال ۱۹۴۱ میلادی در نابلس به دنیا آمد. از آنجا که زن را محور اصلی داستانش قرار داد، به سرعت آوازه‌اش عالم‌گیر شد. بعد از ازدواج ناموفقش تحصیلاتش را ادامه داد و توانست مدرک دکتری را از دانشگاه ایوا کسب کند و اکنون مدیر امور زنان و خانواده در نابلس است (معتصم، ۱۹۹۱). خلیفه بخاطر توانایی‌اش در عرصه رمان‌نویسی و نیز ترجمه به زبان ایتالیایی و اسپانیایی جوایز بسیاری از کشورهای اروپایی و عربی را از آن خود کرد که از جمله می‌توان به جایز «نجیب محفوظ» بخاطر رمان «صورة أيقونة و عهد قديم» و نیز جایزه «سیمون دوبووار» در سال ۲۰۰۹ میلادی بخاطر رمان «أصل و فصل» که به همراه نویسنده‌ای یهودی بصورت مشترک به آن‌ها اهدا شد، اما او از قبول سرباز زد، اشاره کرد (مناصره، ۲۰۱۱).

### ۲-۱. سطح معنایی رمان تحلیل

این سطح از تحلیل، بر چگونگی انتخاب واژگان تأکید دارد، به عبارت دیگر در این بخش گزینش انگیزش‌دار «انتخابگری» مطرح است و باید به این پرسش پاسخ داد که نویسنده از رهگذر روابط جانشینی به گزینش چه واژه‌هایی پرداخته است (چندلر، ۱۳۸۷). در بررسی رمان ربیع حار، عبارت‌هایی مشاهده می‌شود که نویسنده متناسب با جنسیت خود انتخاب کرده است و

در بسیاری از واژه‌هایی که سحر خلیفه بکار گرفته، تمایلات و گرایش‌هایی جنسیتی مشاهده می‌شود که یک سوی آن‌ها، ریشه در تفاوت‌هایی زیست‌شناختی و سوی دیگرشان، ریشه در نقش فرهنگی و اجتماعی دارد. کاربرد واژگانی با این معنا، از نخستین صفحات کتاب شروع شده و تا پایان رمان ادامه یافته است.

«کان فنا بالفطرة، فكل مشهد يستوقفه و يتخيله لوح، امرأة تنشر على حبل غسل، طفل يلعب، قط نائم، طيارة ورق، و فراشه تحوم فوق زهرة و مروج ربيع.

قال له استاذ الرسم:

هذا جميل. لكن، لكن، أهد ما تری؟ لماذا لا ترسم ما حولك، یعنی الواقع؟

اهتزت عضلة في صدغه و انحرفت نظرة من عينيه لجهة اليمين، و ظل الخفنان مرخيان بشبه نعاس، لكن النظرة الموروبه كسفت سره: ولد رقيق، ولد حساس، ولد ناعم. و هذا بالذات ما فسره أستاذ الرسم لوالده بیاع الكتب. لكن الأب وقف یرمش و يحك رأسه و یتتم: «طیب و بعدین؟» فعاد الأستاذ یرهدیء روعه:

ابنک ممتاز، أحسن واحد عندی فی الصف.

فعاد الوالد یرمش و يحك و یتساءل:

بس لولد دائماً سرحان!

قال الأستاذ بحررة:

- لأنه موهوب، لأنه حالم. لكنه أحسن واحد عندی فی الصف» (خلیفة، ۲۰۰۴: ۱).

«این طبیعت یک هنر بود، هر صحنه‌ای که متوقف می‌شد و تصور می‌کرد یک لوح بود، یک زن روی رخت لباس پخش می‌شد، یک کودک بازی می‌کرد، یک گربه خوابیده، یک هواپیمای کاغذی و یک پروانه که روی گل و مرغ‌زارهای بهاری معلق بود. استاد نقاشی به او گفت:

- زیباست. اما، آیا این چیزی است که می‌بینید؟ چرا آنچه در اطراف شماست، یعنی واقعیت

را ترسیم نمی‌کنید؟

ماه‌یچه‌ای در شقیقه او لرزید و نگاهی از چشمانش به راست متمایل شد و دو گونه سست و تقریباً خواب آلود باقی ماندند، اما نگاه دقیق راز او را آشکار کرد: یک پسر ملایم، یک پسر حساس و یک پسر نرم. و این دقیقاً همان چیزی است که استاد نقاشی به پدرش، فروشنده کتاب، توضیح داد. اما پدر ایستاد و پلک زد و سرش را مالید و غر زد: «خوب و بعد؟» سپس استاد او را آرام کرد:

- پسر شما عالی است، بهترین پسری که من در کلاس دارم.

سپس پدر پلک زد و خراشید و با تعجب گفت:

- فقط یک پسر همیشه سرخان است!

استاد آزادانه گفت:

- زیرا او با استعداد زیرا او یک رؤیاپرداز است. اما او در کلاس من بهترین است.»

## ۲-۲. واژه‌های متعلق به حوزه زنان

در زمان ربیع حار، شخصیت‌های متعدد زن وجود دارد. از آنجا که نویسنده در داستان‌هایش درباره فضای زندگی زنان می‌نویسد، واژگان متعلق به این حوزه در داستان‌های سحر خلیفه از بسامد زیادی برخوردار است. واژه‌ها حول محور خانواده، مسائل زنان، دل مشغولی‌های زنان و متناسب با شخصیت‌های زن داستان است و به نوعی بازتاب صدای زنانه در این اثر است.

در ادامه به پاره‌ای از این واژه‌ها اشاره می‌شود:

«... قالت الفتاة،

- أنا اسمی راشیل

و مدت یدها لمصافحته. فمد یده ببرود شدید. کان اسم راشیل قد أوحی الیه باسم عبری. یعنی راحیل، یعنی ساره، یعنی یعقوب و هاجر و لیئا. ماذا نفعل بذالك التاريخ؟ نشووا التاريخ و نشوونا. و نحن من أين؟ هم من ساره و نحن من أين؟ و هذا الراشیل حاءت من أين؟ جاءت من لندن أو نیویورک؟ جاءت هنا باسم التاريخ لتأخذ مابقی من التاريخ، و تأخذ ما بقی لنا من عقل...»

اسامی که سحر خلیفه فقط در متن فوق ذکر نموده عبارتند از: «راشیل، هاجر، ساره، لیئا» می‌باشد. در صورتی که در مقابل فقط به یک اسم مرد یعنی «یعقوب» اشاره نموده است.

«...دختر گفت،

- اسم من راشل است.

و او دستش را دراز کرد تا با او دست بدهد. دستش را خیلی سرد دراز کرد. نام راشل از نام عبری الهام گرفته شده است. به معنای راحیل، به معنی سارا، به معنی یعقوب، هاجر و لیا است. با آن تاریخ چه کنیم؟ حفاری تاریخ و حفاری ما. و ما اهل کجا هستیم؟ آن‌ها اهل سارا هستند و ما اهل کجا هستیم؟ و این راحیل از کجا آمده است؟ او از لندن آمده است یا نیویورک؟ او به نام تاریخ به اینجا آمد تا آنچه از تاریخ باقی مانده بود را بگیرد و آنچه از مغز ما باقی مانده بود را بگیرد ...»

نمونه‌هایی که از واژگان خاص زنان در سطور بالا ذکر شد، همه جزء «اسم‌ها» محسوب می‌شوند، اما واژه‌های خاص زنان را می‌توان در سطح فعل نیز تحلیل کرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد، زنان از فعل‌هایی مانند غصه خوردن، گریه کردن، دوست داشتن، قصه گفتن، خرید کردن و... بیشتر از مردان استفاده می‌کنند، البته شایان ذکر است که کاربرد این نوع فعل‌ها، در خلق و خویش ویژه هر یک از دو جنس ریشه دارد (عبدی و زمانی، ۱۳۹۰).

قابل ذکر است، در رمان ربیع حار، زن و میهن با یکدیگر تداخل می‌کنند، گویی جنگ در دو جبهه جریان دارد:

مقابله با مهاجمان سرزمین و مقابله با سلطه مردان در جامعه مردسالار که در آن دختران از بدو تولد تحقیر می‌شوند، در حالی که کودک همیشه مورد مراقبت قرار می‌گیرد و تمام اشتباهات او هر چقدر هم که بزرگ باشد در سراسر زندگی او نادیده گرفته می‌شود (مهیدیان طریقه، ۱۳۹۱). جامعه‌ای که زنان را از ابتدایی‌ترین حق مسلم خود (یعنی اسم) محروم می‌کند، زیرا زن اول (مثلاً) دختر بازرس است و سپس زن تاجر می‌شود، بدون اینکه اسم و شخصیتی داشته باشد. او را ابتدا به پدر و سپس به همسر نسبت می‌دهند (حمود، ۱۹۹۳: ۲۰).

او می‌گوید: «وقتی می‌نویسم، نمی‌توانم میان رنج خود به عنوان یک زن، و وضعیت خود به عنوان یک فلسطینی که وطنش اشغال شده است، تفاوتی قائل شوم، و فرق چندانی میان اشغالگری مرد نسبت به زن و اشغالگری اسرائیل نسبت به میهنم نمی‌بینم، چرا که این هر دو باعث سقوط و شکست در سطح فردی و اجتماعی می‌شود» (توسلی، ۱۳۸۷). بنابراین، در دیدگاه سحر خلیفه، زن هم از جانب بیگانگان و هم از جانب هموطنان و بلکه در خانواده خود نیز تحت فشار است.

### ۲-۳. واژه‌های عاطفی و دشواژه‌ها

وقتی شخصیت‌های اصلی رمان زنان باشند، یافتن نمونه‌های اینگونه واژه‌ها آسان‌تر می‌شود. رمان ربیع حار نیز همین خصوصیات را دارد و حتی به دلیل فضای سنتی آن، وجود این واژه‌ها از بسامد بالایی برخوردار است. نمونه‌های فراوان آن در رمان به خوبی گویای آن است: «... و از آن به بعد، سفرهای تقریباً روزانه او به فلات آغاز شد و شهر را از غرب، سپس از شرق و از بالا به تصویر کشید. سپس از بالای صخره بالا رفته و گل‌های وحشی، شکوفه‌های بادام، روشن شدن هلو و آفتابگردان، صخره‌های کوه، تاب، دختر بازی و اسب را به تصویر بکشید» (خلیفه، ۲۰۰۴: ۶).

در خصوص دشواژه‌ها نیز، زبان‌شناسان بر این باورند که مردها میل باطنی بیشتری برای استفاده از آن‌ها دارند. شرایط اجتماعی به مردان اجازه می‌دهد که از کلمات و عبارات «تابو» یا کلماتی که در عرف زبانی آن‌ها را بد می‌دانیم، استفاده کنند و به زنان یاد داده می‌شود که مکذب باشند، تا گونه متفاوت با گونه مردان را معرفی کنند. زبان‌شناسانه برای اینگونه زبانی زنان دلایل مختلفی را ذکر کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به موقعیت پایین آن‌ها در جامعه اشاره کرد (شادی طلب، ۱۳۸۲). در بررسی رمان ربیع حار این ویژگی بخوبی دیده می‌شود.

## ۲-۴. پدیده دوگانگی و تقابل در رمان ربیع حار سحر خلیفه

سحر خلیفه در واقع به دنبال بیان این ایده است که تا زمانی که زن از قید و بند جامعه سنتی، تبعیض‌آمیز و ظالم موجود در آن رها نشود، رهایی از قید و بند اشغالگران بطور کامل محقق نخواهد شد (مه‌دی‌ان طریقه، ۱۳۹۱).

اما از میان این دو تقابل و دوگانگی اصلی در آثار سحر خلیفه، دوگانگی ثانویه و فرعی نیز پدید می‌آید؛ مانند تقابل مبارزان و سیاستمداران، مبارزان و سازشکاران، فقیر و غنی، زنان تحصیل کرده و با فرهنگ و زنان مردمی و سنتی، شرق و غرب، نسل جدید و قدیم. اما وقتی نقاب از چهره مهاجمان افتاد، حقیقت ماجرا آشکار شد، خون و مرگ، آوارگی و تبعید جایگزین رویاهای شیرین مردم شد. «فضل القسام» یکی از شخصیت‌های رمان «ربیع حار» است و یکی از این افراد است که می‌گوید: «... از اسلو چیزی نمانده، اسلو را زیارت کردند، رهبری انتفاضه را کشتند، مردم، و اسلو را کشتند...» (خلیفه، ۲۰۰۴: ۱۶۰).

## ۲-۵. تراژدی فلسطین در رمان ربیع حار

در رمان «ربیع حار» نمونه‌ای از این انتقادات را از زبان شخصیت‌ها می‌شنویم: «... و سازمان‌هایی با عمامه‌ها و نشان‌ها و حاجیان و روحانیان، و تجارب‌های میلیونی، و ما میلیون‌ها نفریم، ما تیمان که مثل گوسفندانی بی‌چوپانیم. چه سرزمین شومی!» (خلیفه، ۲۰۰۴: ۸۳) و «برای او و بسیاری دیگر مثل او و پدرش، حکومت خودگردان حکومتی بود، شبه حکومتی بود، حکومتی بی‌ته، زیرا بعد از انقلاب بیروت و آن نبرد بزرگ و اندیشه‌های نور، آزادی، کوبا، مسکو و اشعار آزادی‌خواهانه حکومتی پدید آمد که از نظر شکل و محتوا با سایر نهادها و نظام‌ها متفاوت است که حروف عربی ندارد. گروه‌های هرج و مرج، فساد، مالیات، سرکوب و شکنجه. پس کار کجاست؟ تولید کجاست؟ وزارتخانه‌ها و نمایندگان مجلس کجا هستند؟ (خلیفه، ۲۰۰۴: ۱۱۱).

مجید یکی از این سیاستمداران است که خودش به فریبکاری و تظاهر اعتراف می‌کند: «به جای لباس نظامی کت و شلوار پوشیدم و به جای اسلحه خودکار برداشتم». من با افتخار در مورد دموکراسی و مشکلات مردم و بازسازی بدنه حکومت صحبت می‌کنم و صحبت می‌کنم تا جایی که خودم به گفته‌های خودم اعتقاد دارم. (خلیفه، ۲۰۰۴).

سحر خلیفه نیز در مورد شعارها و صفاتی که برخی از شاعران و رهبران سیاسی در مورد ملت فلسطین به کار می‌برند، پشت چهره «احمد» پنهان می‌شود و می‌گوید: او سرشار از صبر و ایمان و امتحان عجیبی است، شنیده بود که چنین است. خداوند برای بندگان صبور خود نازل کرده است؛ مردمی که آستانه تحملشان بالاتر از هر ملتی در جهان است. چون از گل مخصوصی که با آب شیاطین آمیخته شده آفریده شده‌اند... تعبیری که می‌گوید چیست؟ خدا این همه بلا را فقط برای امتحان مردم نازل می‌کند، این امتحان وسیع و طولانی چیست، نمی‌خواهی تمام



شود؟!» (خلیفه، ۲۰۰۴: ۱۵۳).

## ۲-۶. انتقاد از رهبران

سحر خلیفه از کسانی که دور از وطن زندگی می‌کنند و از مواهب و امکانات موجود در کشورهای غربی و یا کشورهای نفت‌خیز حاشیه‌ی خلیج فارس بهره می‌برند و تنها به انتقاد از هم‌میهنان خویش و رهبران انتفاضه می‌پردازند به شدت انتقاد می‌کند. او به عنوان نمونه در رمان «ربیع حار» شخصیت «سعید» را به تصویر می‌کشد که در عمان به وکالت مشغول است، اما در کار خود چندان موفق نیست و هر از چند گاهی برای گرفتن کمک‌های مالی نیدز خانواده‌ی خود در نابلس باز می‌گردد.

پدر از او می‌پرسد: «سعید! کدومش به نفع مردم و فلسطینه: نصف‌شو از دست بدیم یا هم‌شو؟» (همان) و سعید با عصبانیت پاسخ می‌دهد: «یعنی وطن گوشت قریونیه که با پیمونه و کیلو فروخته بشه؟! وطن ارزشمنده فروخته نمی‌شه، اما مسئولین منفعت‌طلب نشستن هر طور که دلشو می‌خواد تقسیم می‌کند نصف یک‌چهارم یک‌پنجم این طور پیش بره بعد از دو سال هیچی برای فروش باقی نمی‌مونه...» (خلیفه، ۲۰۰۴: ۲۰۱).

### نتیجه‌گیری

نجیب کیلانی در این داستان نشانه‌های مختلف از «عنوان»، تا اسامی و صفات بیرونی و درونی و نیز نشانه‌ها «شخصیت»هایی از «عناصر، مکان و زمان» را به کار بسته تا از بدی‌ها و زشتی‌های باطن یهودیان افراطی و نژادپرست؛ سخن گوید بنابراین کارکرد شخصیت‌ها، نشانگان زمانی و توصیفات و نشانگان مکانی، متناسب با اهداف و طرح داستان است. نشانه‌های ساختار روایتی داستان، به طور کلی بر مفهوم پلیدی یهودیان افراطی و نژاد پرست دلالت دارند، حتی دینداران با اقدامات‌شان به این همه پلیدی، شدت و عمق می‌بخشند. با توجه به بافت متن و ایده شکل دهنده آن و نیز زمینه ذهنی مخاطب مسلمان نسبت به صهیونیسم، تمام تأویلات به معرفی چهره ناشایست آنان و ایجاد تنفر نسبت به آنان می‌انجامد. ترکیب‌بندی‌های دلالتی در دلالت مستقیم و دلالت ضمنی این ایدئولوژی را تقویت می‌کند و به خوانندگان مسلمان نسبت به خطر صهیونیسم هشدار می‌دهد تا روحیه مقاومت و صهیونیسم ستیزی مسلمانان به خروش آید. در این رمان‌ها پیش زمینه‌ای را که عملیات شهادت آغاز می‌شود، روشن می‌کند و به سؤالات مطرح شده در عرصه بین‌المللی در مورد مقاومت، شهادت و آنچه غرب تروریسم می‌نامد پاسخ می‌دهند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
۲. اصغری، جواد (۱۳۸۸). بررسی زیبایی شناختی عنصر مکان در داستان. نشریه نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان).
۳. اکبری زاده، فاطمه (۱۳۸۵). تحلیل و نقد ادبی داستان «خون برای فطیر». فصلنامه ۱۵ خرداد.
۴. آخوندی، محمداقبر (۱۳۸۵). نگاه جامعه شناختی به قوم یهود در قرآن. مجله پژوهش‌های قرآنی، (۳۴)، ۱۳۹.
۵. برتنس، هانس (۱۳۸۴). مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی.
۶. بریغش، محمدحسین (۱۹۹۸ م). فی الادب الاسلامی المعاصر. بیروت: موسسه الرساله.
۷. بوطیب، جمال (۱۹۹۶). العنوان فی الروایه المغربیه (حدائثه النص / حدائثه محیطه). ضمن کتاب الروایه المغربیه: أسئلة الحدائث، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر و التوزیع.
۸. بیشاپ، لئونارد (۱۳۷۴). درس‌هایی درباره داستان نویسی. ترجمه محسن سلیمانی. تهران: نشر زلال.
۹. پاینده، حسین (۱۳۸۲). نظریه‌های رمان. تهران: نشر نیلوفر.
۱۰. تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷). منطق گفتگویی میخائیل باختین. ترجمه داریوش کریمی. تهران: نشر مرکز.
۱۱. توسلی، مونا (۱۳۸۷). نقد و بررسی آثار سحر خلیفه دو اثر شاخص وی "باب الساحة" و "مذکرات امرأه غری واقعیة". پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشگاه ادبیات.
۱۲. توفیقی، حسین. (۱۳۷۹). آشنایی با ادیان بزرگ. چاپ ۱. تهران: نشر طه (وابسته به موسسه فرهنگی طه). ص ۱۸۲.
۱۳. جعفریان، رسول. (۱۳۹۳). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (ع). علم، (۴۵)، ۲۰۳-۱۶۲.
۱۴. چندلر، دانیل. (۱۳۸۷). مبانی نشانه شناسی. ترجمه مهدی پارسا. چاپ ۲. تهران: نشر سوره مهر.
۱۵. حمود، ماجده. (۱۹۹۳). الخطاب الروانی عند سحر خلیفه. «مجله الموقف الأدبی». اتحاد الکتاب العرب بدمشق، ۱ (۲۷۲).
۱۶. خدا رحمی، صفورا (۱۳۸۸). قراءه نقدیة لروایة «فی الظلام لن» جیب الکیلانی. التراث الأدبی، (۳)، ۵۱-۷۷.
۱۷. خلیفه، سحر (۲۰۰۴). ربیع حار. بیروت: منشورات دار الآداب.
۱۸. خلیفه، سحر (۲۰۰۹). أصل و فصل. بیروت: منشورات دار الآداب.
۱۹. شادی طلب، ژاله (۱۳۸۲). مشارکت اجتماعی زنان. مجله پژوهش زنان، ۳ (۷).

۲۰. عبدی، صلاح الدین و زمانی، شهلا (۱۳۹۰). شخصیت پردازی زن در ادبیات داستانی نجیب کیلانی (بررسی موردی سه رمان: لیالی ترکستان، عذرا جاکرتا و عمالقه الشمال). *مجله زن در فرهنگ و هنر*، (۳).
۲۱. عیساوی، شارل (۱۹۹۷). *دراسة فی التاريخ مصر الاجتماعية و الاقتصادية*. قاهره: دارالمعارف.
۲۲. فضل، صلاح (۱۹۹۲). *بلاغة الخطاب و علم النصّ. الكويت، مجلة عالم المعرفة*.
۲۳. قاسمی پور، قدرت (۱۳۸۷). *زمان و ولایت. مجله نقد ادبی*.
۲۴. کلانتری، علی اکبر (۱۳۷۵). *دارالاسلام و دارالکفر و آثار و بیژہ آن دو. مجله فقه*، (۱۰).
۲۵. کیلانی، نجیب (۱۳۸۵). *دم لفظیر صهیون حارة الیهود*. بیروت: دارالنفائیس للطباعة و النشر.
۲۶. کیلانی، نجیب (۱۳۹۰). *دم لفظیر صهیون حارة الیهود*. بیروت: دارالنفائیس للطباعة و النشر.
۲۷. مارتین، والاس (۱۳۸۲). *نظریه‌های روایت*. ترجمه محمد شهبان. تهران: نشر هرمس.
۲۸. محمدی فشارکی، محسن و خدادای، فضل الله (۱۳۹۱). *از تاریخ تا داستان؛ تحلیل عناصر مشترک بین تاریخ و داستان*. اصفهان. *مجله پژوهش‌های تاریخی*، (۳)، ۷۱-۸۶.
۲۹. معتصم، محمد (۱۹۹۱). *الخطاب الروائی و القضايا الكبرى (النزعة الإنسانية فی أعمال سحر خلیفة)*. دمشق: اتحاد کتاب العرب.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگه.
۳۲. مناصره، حسین (۲۰۱۱). *تناقضات الذات و الآخر فی روایات سحر خلیفه*. جامعه ملک سعود. قسم اللغة العربیة.
۳۳. مهدیان طریقه، روح اله (۱۳۹۱). *بررسی ویژگی‌های سبکی رمان‌های سحر خلیفه*. رساله دکتری، دانشگاه بوعلی سینا همدان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، رشته ادبیات عرب.
۳۴. مهروش، فرهنگ (۱۳۸۳). *بنی اسرائیل*. چاپ ۱. تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ص ۱۸۲.
۳۵. میرصادقی، جمال (۱۳۶۴). *عناصر داستان*. تهران: نشر شقا.
۳۶. میرصادقی، جمال (۱۳۸۵). *ادبیات داستان*. تهران: نشر سخن.
۳۷. یمنی، العید (۱۹۹۲). *تفنیات السرد الروائی فی ظلّ المنهج البنوی*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالفارابی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۲ - ۲۱

## بررسی ارزش‌های اخلاقی متناظر بر رعایت حقوق بزه دیده و بزهکار در حقوق کیفری ایران

امیر فیضی<sup>۱</sup>قباد کاظمی<sup>۲</sup>مسعود قاسمی<sup>۳</sup>

### چکیده

آیین دادرسی کیفری جلوه گاه رعایت حقوق بشر و ضامن آن به شمار می‌آید، مقررات دادرسی کیفری بیانگر جایگاه حقوق و حفظ شان و کرامت انسانی در آن جامعه است. قانون زمانی ارزش و اعتبار دارد و به جایگاه رفیع خود دست می‌یابد که حقوق و ارزش اخلاقی انسان‌ها اعم از بزه دیده و بزهکار رعایت شود. عدم پیش بینی تضمینات توازن بخشی میان حقوق بزه دیده و بزهکار موجب تضییع حقوق طرفین و از هم گسیختگی فرایند دادرسی و کم‌رنگ شده ارزش اخلاقی در جامعه می‌گردد. توازن میان میان حقوق بزه دیده و بزهکار به منزله آن نیست که همان حقوق و حمایت‌های پیش بینی شده برای هر یک از طرفین برای طرف مقابل نیز به کار گرفته شود چرا که به فراخور پرونده و مسیر دادرسی کیفری هر یک از بزه دیده یا بزهکار خدمات و حمایت‌های خاص خود را نیازمند است. راهبرد پیشنهادی این نوشتار برای برون رفت از این تعارضات وضع حقوق و تضمین‌های مشترک و اختصاصی به هریک از آنها به منظور شناسایی نیاز هریک از بزه دیده و بزهکار تا دغدغه آنان در زمینه برقراری عدالت و انصاف بر طرف گردد. این پژوهش نشان می‌دهد قانونگذار ایران اراده مصمم خود را به توازن بخشی میان حقوق و ارزش‌های اخلاقی بزه دیده و بزهکار را عینیت بخشیده است، لکن قانونگذار نتوانسته است انتظارات بزه دیده و بزهکار را توأمان برآورده سازد.

### واژگان کلیدی

ارزش‌های اخلاقی، توازن بخشی، حقوق بزه دیده، حقوق بزهکار، مصالحه کیفری، عدالت

ترمیمی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

۲. استادیار گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ghobadkazemi98@gmail.com

۳. استادیار گروه حقوق، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران.

Email: md.ghasemi@iauaksh.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲

## طرح مسأله

### ۱. تضمین‌های عمومی رعایت توازن حقوق بزه دیده و بزه‌کار

کرامت انسانی، موهبتی است که همه انسان‌ها از آن برخوردار می‌باشند. نوعی از کرامت به صورت ذاتی است که از طرف خداوند به همه انسان‌ها به جهت انسان بودنشان اعطاء شده است و به هیچ وجه قابل سلب نیست. نوع دیگر کرامت انسانی، کرامت اکتسابی می‌باشد که انسان‌ها در مسیر زندگی اجتماعی و تعاملاتشان با دیگران و ارتباطشان با خداوند به دست می‌آورند (قدسی و همکاران، ۱۴۰۰).

بنابراین، در برخورد با بزه‌کاران و بزه‌دیدگان باید توجه داشت که کرامت نوع اول به دلیل ذاتی بودن، به هیچ وجه قابل سلب نبوده و از این رو واکنش‌های کیفی باید با لحاظ آن صورت بگیرد و نقض آن تحت هیچ شرایطی قابل توجیه نخواهد بود. همچنین، درخصوص نقض نوع دوم کرامت یعنی کرامت اکتسابی، باید در نظر داشت که واکنش‌های کیفی در برابر رفتار بزه‌کارانه افراد، باید متناسب با گستره نقض قوانین کیفی باشد که فرد به واسطه آن، تحت تعقیب و محکومیت قرار گرفته است و ارتکاب یک جرم نباید بهانه‌ای باشد تا بزه‌کار از تمام کرامت اکتسابی خود محروم شده و یا کرامت ذاتی وی مورد تعرض واقع شود.

از طرفی دادرسی عادلانه که مفهومی حقوق بشری است بر خلاف آن چه که این واژه به ذهن متبادر می‌سازد، در اسناد فراملی بیشتر ناظر به رسیدگی به اتهامات علیه اشخاص و حقوق متهم است و در این اسناد در باب دادرسی عادلانه جز موارد معدودی همچون پیش‌بینی جبران خسارت و نیز حق اعتراض برای بزه‌دیده حق دیگری در دادرسی‌های کیفی به بزه‌دیده، اختصاص داده نشده است. به لحاظ این که هدف اولیه از مقررات آیین دادرسی کیفی تأمین حقوق دفاعی برای متهم است، بزه‌دیده و حقوق او نیز باید متناسب رعایت گردد. بدین ترتیب، تا قبل از توجه جرم شناسان به حقوق بزه‌دیده و مطالعات بزه‌دیده شناختی، اصل تساوی سلاح‌ها در فرآیند کیفی ناظر به حقوق طرفین توأمان باید باشد. تحقق توازن میان حقوق متهم و بزه‌دیده اقتضائات خاص خود را می‌طلبد. مسلماً در یک نظام قضایی فروپاشیده نمی‌توان انتظار داشت که انسان‌ها ارزش ذاتی دارند. قبل از هر چیز، احترام به منزلت انسانی بزه‌دیده، متهم و حتی بزه‌کار نه تنها به عنوان یک حق، بلکه مبنا و پایه سایر حقوق آنها است. برخی از تضمین‌های مربوط به رعایت توازن میان متهم و بزه‌دیده، عام است و دایره شمول آن گسترده است و اختصاص به شخص خاصی ندارد. برخی دیگر از این تضمین‌ها، حسب مورد و با توجه به روند رسیدگی، برای جلوگیری از تضییع یکی در برابر دیگری اختصاص، به هر یک از متهم یا بزه‌دیده تعلق می‌گیرد (کوشا و پاک‌نیت، ۱۳۹۶: ۳۳).

## ۱-۱. قانون مداری

در توصیف قانونگذار، مجازات نشانه سرزنش عمومی است و جامعه با ابراز آن، افعال نکوهیده را تعیین می‌نماید. (اردبیلی، ۱۳۹۷: ۲۶). منظور از اصل قانونی از جرم‌ها و مجازات‌ها، این است که هیچ رفتار و گفتاری جرم نیست؛ مگر آن از سوی قانونگذار به این صفت شناخته شده باشد؛ و هیچ مجازاتی ممکن نیست مورد حکم قرار گیرد؛ مگر این که پیش‌تر از سوی قانونگذار تعیین شده باشد. (آخوندی، ۱۳۹۴: ۱۶۱). ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که این گونه مقرر شده است: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌شود.» و ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی بدین شرح که: «حکم به مجازات یا اقدام تأمینی و تربیتی و اجرای آنها باید از طریق دادگاه صالح، به موجب قانون و با رعایت شرایط و کیفیات مقرر در آن باشد.» دلالت بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات دارد. اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین حقوق کیفری است. اصل مزبور به این معناست که افراد تنها در برابر اعمالی مسئولیت کیفری خواهند داشت که اعمال مزبور در زمان ارتکاب، صریحاً در قانون جرم شمرده شده باشند و برای آن‌ها مجازات در نظر گرفته شده باشد (حسینی، ۱۳۹۶: ۱۹).

به عبارت دیگر، معنای اصل فوق این است که هیچ عملی جرم نیست مگر آنکه پیش از آن در قانون، به صورت صریح و واضح جرم شناخته شده باشد و هرگاه جرم ثابت شود؛ قاضی حق ندارد مجازاتی را در قبال عمل مجرمانه برای محکوم علیه در نظر بگیرد که در قانون وجود ندارد. بلکه صرفاً می‌تواند فرد محکوم علیه را به مجازاتی محکوم کند که در قانون برای آن عمل پیش‌بینی شده است (حیدر علامه، ۱۳۸۹: ۳۷).

قانون با تعریف الگوهای رفتاری، بین آزادی و نیازها و منافع فردی از یک طرف و آزادی‌های عمومی و منافع و نیازهای جمعی از طرف دیگر توازنی منطقی ایجاد می‌کند. ماده ۲ قانون جدید آیین دادرسی کیفری بر این نکته تأکید می‌کند که «دادرسی کیفری باید مستند به قانون باشد...». تأکید بر قانون مداری اگرچه در اصل ۳۶ قانون اساسی<sup>۱</sup> نیز اشاره شده، اما تصریح به آن برای هر اقدامی در هر مرحله از فرایند کیفری ضروری است، چون در واقع جرایم، مجازات‌ها و کیفیات آن‌ها در لوای اصل فوق می‌بایست از قبل پیش‌بینی شده باشد.

## ۱-۲. عدالت رکن اصلی توازن بخشی

از نظر لغوی واژه عدالت، ضد ظلم، به معنای میانه‌روی و مساوات، دادگر بودن و انصاف نمودن است. امام علی «علیه السلام» ظلم را تجاوز از حد و گذاشتن چیزی در «غیر ما وضع

۱- اصل ۳۶ قانون اساسی: «حکم به مجازات و اجرا آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد.»

له» و در محل نامناسب معنا نموده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). راغب در مفردات می نویسد: «عدل و عدالت معادل الفاضلی است که مفهوم مساوات را اقتضا دارند» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۳۷). امیرالمؤمنین در جای دیگر با ارجاع معنای عدل به حق آن را «العدل هو اعطا كل ذي حق حقه» تعبیر نموده اند (خرازی، ۱۴۲۲: ۹۹). در تبیین مفهوم عدالت در فرایند کیفری گفته شده است: «مجموعه روش های برخورد با متهمان به ارتکاب جرم تعریف نموده اند که در قالبی منظم و طی فرایندی از کشف جرم و تعقیب متهم آغاز و به برائت و یا محکومیت او منجر می گردد» (امیدی ۱۳۸۸: ۲۲). به نظر می رسد عدالت کیفری در قالب عدالت ماهوی و عدالت شکلی قابل تقسیم باشد؛ در بعد عدالت ماهوی هدف از عدالت کیفری تناسب بین عمل مجرمانه و کیفر است که در مقایسه زیان های وارده بر جامعه بر اثر ارتکاب جرم یا خطای قابل سرزنش تعیین می شود. از حیث عدالت شکلی فرایند دادرسی کیفری باید متصل به وصف عدالت باشد و عدالت شکلی قیودی را برای فرایند دادرسی کیفری تعریف می کند که چنانچه این حدود تعریف شده رعایت گردد فرایند عادلانه تلقی خواهد شد (نجفی ابرندآبادی ۱۳۹۵: ۸۹). آیین دادرسی کیفری بارزترین مصداق عدالت شکلی است که به مطالعه تشکیلات قضایی و تشریفات دادرسی می پردازد و در مقام تضمین مصالح و منافع جمعی و حقوق و آزادی های فردی می پردازد. راهکار توزان بخشی میان حقوق بزه دیده و بزهکار از گذر احترام به کرامت انسانی و ارج نهادن به حقوق و آزادی های فردی پدید می آید. لازم است اصول برابری و عدالت در قوانین صریحاً مشخص و در قالب قواعدی منصفانه بیان شود و به مرحله اجرا درآید. فلذا مقدمه لازم برای نیل به برابری میان حقوق اصحاب دعوی کیفری تأمین و تضمین اجرای عدالت میان آنها است. دادرسی عادلانه همواره از یک مجموعه اصول و موازین اخلاقی و حقوقی تبعیت می کند که این اصول کلی نقش تعیین کننده ای در هدایت دادرسی به سمت تضمین عدالت بین بزه دیده و بزهکار بر عهده دارد. پس می توان ادعا نمود که آیین دادرسی کیفری قانونمدار، یعنی مبتنی بر اصول دادرسی عادلانه در مرحله قانونگذاری و اجرای آن در محاکم کیفری که تضمین کننده اجرای عدالت نسبت به شهروندان باشد به نحوی که حس اعتماد نسبت به آنان و عدم تبعیض را تزیق و تقویت نماید.

### ۳-۱. اصل علنی بودن فرایند دادرسی

این اصل به معنای امکان حضور و اطلاع عامه مردم در فرایند دادرسی در تمام مراحل رسیدگی و صدور احکام می باشد برگزاری علنی جلسات تکلیف مراجع قضایی است و متوقف بر درخواستی از سوی اشخاص نیست. تحقق این اصل راهکاری برای توازن بخشی میان حقوق بزه دیده و بزهکار محسوب می شود و به آن عینیت می بخشد. اصل ۱۶۵ قانون اساسی مقرر می دارد: «محاکمات علنی انجام می شود و حضور افراد بلامانع است مگر آن که به تشخیص دادگاه،



علنی بودن آن منافی عفت عمومی یا نظم عمومی باشد یا در دعاوی خصوصی طرفین دعوا تقاضا کنند که محاکمه علنی نباشد».

علنی بودن به این معنا است که افراد جامعه بتوانند آزادانه در جلسات دادگاه حاضر شوند و چگونگی جریان آن را از نزدیک ببینند، و از اجرای دقیق قوانین، بی‌طرف بودن دادرسان و وجود عدالت واقعی قضایی اطمینان خاطر پیدا کنند و مطبوعات نیز بتوانند جریان دادرسی را انتشار دهند تا کارکرد دادگستری مورد سنجش و ارزیابی افکار عمومی قرار گیرد (آخوندی ۱۳۹۴: ۲۹۹). محل تشکیل جلسه مهم نیست و نقشی در علنی بودن یا نبودن دادرسی ندارد. ممکن است جلسه دادرسی را در میادین عمومی، مساجد و... تشکیل دهند اما چند نفر مأمور گمارده شود تا نگذارند شهروندان به جلسه دادرسی نزدیک شوند، در این صورت دادرسی غیر علنی خواهد بود. در مقابل اگر جلسه دادرسی در یک مکان بسته انجام گیرد، اما ورود و خروج شهروندان برای حضور در دادرسی آزاد باشد دادرسی علنی خواهد بود (آخوندی ۱۳۹۴: ۲۶۰). بنابراین نظارت عمومی بر اجرای دادرسی سبب رعایت بی‌طرفی و انجام صحیح فرایند آن است که بدون شک از مولفه‌های برقراری توازن بین حقوق بزه‌دیده و بزهدار به شمار می‌آید. اصل علنی بودن باعث اعتماد مردم و طرفین به فرایند دادرسی کیفری و صیانت از حقوق اشخاص از طریق ایجاد نظارت عمومی بر عملکرد قضایی و افزایش شفافیت در مسیر دادرسی و اجرای عدالت است (میرزایی، ۱۳۹۸: ۲۶۴).

#### ۴-۱. اصل برابری در امکانات دفاع در فرایند دادرسی

برابری شرایط و امکانات دفاع از خود (طرفین دعوا) به اصل برابری سلاح در امور کیفری از آن یاد می‌شود؛ به عبارت دیگر طرفین دعوا خصوصاً متهم باید از امکانات برابر برخوردار باشند. اهمیت این موضوع در دعاوی کیفری ملموس‌تر از دعاوی مدنی است چراکه اصل ترافعی بودن در محاکمات مدنی مانع از خدشه جدی بر اصل مذکور می‌شود، لیکن در دعاوی کیفری به دلیل سپردن اختیار تعقیب متهم به دادستان که بهره‌مند از نیروی متخصص و امکانات دولتی است مانع جدی بر سر راه اعمال این اصل و رعایت آن است. در چنین وضعیتی اگر از متهم حمایت نشود، رهایی متهم از اتهام در صورت بی‌گناهی دشوار خواهد بود (حاجی زاده، زراعت و متولی جعفرزاده ۱۳۸۳: ۵۹). امروزه اصل مزبور در سطح جهانی و منطقه‌ای مورد توجه قرار گرفته و از دید اسناد بین‌المللی، پذیرش این اصل متأثر از پذیرش الگوی جهانی دادرسی منصفانه است. پذیرش این اصل مستلزم آن است که در دادرسی کیفری به ویژه مرحله تحقیقات مقدماتی که نخستین مواجهه متهم، بزه‌دیده و شاهد با دستگاه عدالت کیفری است و پایه‌های پرونده کیفری در این مرحله شکل می‌گیرد قانونگذار امکانات و تجهیزات اشخاص مزبور را مشخص و تضمین‌هایی جهت رعایت آن پیش‌بینی کند به نحوی که هر یک از بزه‌دیده و

بزهکار بتوانند ادعای خود را در شرایط و محیطی مطرح کنند که نسبت به طرف مقابل در وضعیت نابرابری قرار نگیرند. بنابراین تساوی سلاح‌ها می‌تواند به عنوان یک مؤلفه در توازن بخشی حقوق بزه دیده و بزهکار برای احقاق حقوق آنان و جامعه و همچنین اجرای عدالت محسوب گردد. هم ترازوی طرفین در فرایند دادرسی جز حقوق قانونی بزه دیده و بزهکار در هر نظام قضایی منسجم و مدعی رعایت حقوق بشر است و شهروندان باید اطمینان و آرامش داشته باشند که فرصت کافی برای اقامه دعوا و بیان دیدگاه‌ها و دغدغه‌های خود و دفاع در آن را داشته و از سوی دیگر، امکان یکسان دسترسی به اسناد و مدارک پرونده را برخوردار باشند. اصل هم ترازوی طرفین دادرسی کیفری در حق برابری و تضمین عدالت نهفته است؛ چرا که برابری میان دو طرف می‌تواند منجر به اجرای عدالت گردد. انسان‌ها با یکدیگر برابرند و از این رو دارای حقوق و تکالیف یکسان خواهند بود. بنابراین افراد باید از یک سو بدون توجه به تفاوت‌های فردی برای دادخواهی یا دفاع از خود به دستگاه قضایی دسترسی داشته باشند.

## ۲. تضمین‌های اختصاصی رعایت توازن ناظر بر حقوق بزه دیده

رعایت حقوق بزه دیده و بزهکار نباید موجب تضییع حقوق طرف دیگر باشد. در ماده ۲ قانون آیین دادرسی کیفری آمده است: «دادرسی کیفری باید مستند به قانون باشد، حقوق طرفین دعوا را تضمین کند و قواعد آن نسبت به اشخاصی که در شرایط مساوی به سبب ارتکاب جرایم مشابه تحت تعقیب قرار می‌گیرند، به طور یکسان اعمال شود». ماده ۵ به رعایت حقوق متهم و ماده ۶ بر این نکته مهم که متهم، بزه دیده و شاهد و سایر افراد ذی ربط باید از حقوق خود در فرایند دادرسی آگاه شوند و به سازو کارهای رعایت و تضمین این حقوق تأکید می‌کند. در این بخش تضمین‌های اختصاص یافته به هریک از بزه دیده یا بزهکار به فراخور جایگاه آنان در مسیر دادرسی کیفری به آنان تعلق می‌گیرد تبیین و بررسی می‌گردد.

### ۱-۲. رعایت ارزش‌های اخلاقی و احترام به منزلت بزه‌دیده

حمایت از حق بیان و اعتراض بزه‌دیده باید از رهگذر احترام به شان و منزلت انسانی وی صورت گیرد که این مهم با رفتار منصفانه و تخصصی همه دست‌اندرکاران و دیگر پشتیبانان حمایت از بزه‌دیده تحقق می‌یابد. بر این اساس باید با انسان گذشته از باورها، رنگ، نژاد، جنس، متهم یا بزهکار نبودن با احترام و رعایت شان و منزلت انسانی او رفتار کرد و این امر مستلزم آن است که ماموران پلیس و دست‌اندرکاران عدالت کیفری برای حساس شدن و توجه به نیازهای بزه‌دیدگان آموزش‌های لازم ببینند. هرگاه بزه‌دیده به دلایلی مانند نژاد، جنس، سن، ناتوانی بدنی یا روانی و مانند آن در آستانه آسیب‌پذیری باشد، رعایت احترام و توجه ویژه به او اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. بر این اساس رفتار همه کسانی که به گونه‌ای با بزه‌دیده در ارتباط‌اند باید محرمانه، بی‌طرفانه، دلسوزانه و همراه با هم‌دردی و رازداری باشد که این مهم وظیفه همه

افراد، سازمان‌های دولتی و غیردولتی، ملی و بین‌المللی است. برخورد جدی پلیس با مساله می‌تواند رضایت بزه‌دیده را به همراه داشته باشد و در مقابل نقایص و کمبودهای شناخت فردی ماموران پلیس نسبت به وضعیت بزه‌دیدگان خاص و نیز نبود ساختار و تشکیلات مناسب با توجه به نیازهای مختلف این دسته، مانع تحقق این حق است. گاه ممکن است عقاید تعمیم یافته در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی به ماموران پلیس سرایت کند و آنها هم مانند دیگر مردم، علاقه‌ای به وارد شدن در تنش‌ها و اختلافات خانوادگی ندارند و تا زمانی که اختلافات به جرح شدید یا قتل منجر نشود، خود را مکلف به کنترل اوضاع نمی‌بینند (بیژنی میرزا و شاملو، ۱۳۹۶).

### ۳-۱. واگذاری مجازات به بزه‌دیده

شخصی که از وقوع جرم دچار آسیب‌های مادی و معنوی می‌شود، بزه‌دیده نامیده می‌شود. بزه‌دیده شناسی به دنبال یافتن روش‌هایی در جهت ارتقای حقوق بزه‌دیده‌گان است به ویژه بر مشارکت بزه‌دیده در فرایند عدالت کیفری تأکید دارد. امروزه شناسایی حق بزه‌دیده در جبران خسارات ناشی از جرم و تأمین نیازهای مادی و معنوی در فرایند کیفری جزء حقوق اصلی بزه‌دیدگان محسوب می‌شود. امروزه در کنار نیاز به جبران خسارت، پرداخت غرامت، التیام، حس امنیت .... کماکان نیاز اصلی بزه‌دیدگان کیفر بزهدار و حتی اعطای اختیار در اجرای آن است. بزه‌دیده شناسی به دنبال روش‌هایی است که بزه‌دیده را در فرایند اجرای عدالت ملزم به مشارکت می‌کند (شیری، ۱۳۹۷: ۸۷). در ایران با تصویب قانون مجازات اسلامی بر اساس دیدگاه‌های فقهی و شرعی اختیار بزه‌دیده در تعیین کیفر و نحوه اجرای آن افزایش یافت. نیاز به مشارکت در تعیین مجازات و نحوه اجرای آن یکی از خواسته‌های مهم بزه‌دیدگان است. گاهی و حتی در بسیاری از موارد مهم‌ترین خواسته بزه‌دیدگان مشارکت در تعیین مجازات و نحوه اجرای آن عنوان می‌شود.

در ارتباط با واگذاری اختیار مجازات بزهدار به بزه‌دیده به نظر می‌رسد با توجه به فعال سازی نقش بزه‌دیده می‌تواند بسیار دارای اهمیت فراوانی باشد. با این وجود برخی معتقدند؛ بی شک اعطای چنین حقی به مجنی علیه و متضرر از جرم نوعی قانونی سازی و قضایی کردن انتقام خصوصی است. گذشته از این که مشروع ساختن انتقام خصوصی در چارچوب مماثلت و مناسبت جرم و مجازات تا چه حد مطلوب یا نامطلوب است و چه فواید و مضاری در بر دارد، مسلم است که با توصیه قربانی به عفو و صلح، شارع مقدس با واگذاری حق تعقیب و مطالبه اجرای کیفر به مجنی علیه یا اولیای او امکان عفو مجرم را نیز فراهم آورده و قطعیت و حتمیت اجرای کیفر - در صورت حصر صلاحیت تعقیب و کیفر در مرجع عمومی را متزلزل نموده و عفو مجرم توسط قربانی با رسیدن طرفین به یک نقطه صلح و توافق را ممکن ساخته است (حسینی، ۱۳۹۴: ۲۰۱).

در همین راستا ماده ۳۴۷ قانون مجازات اسلامی بیانگر اختیار صاحب حق قصاص می‌باشد، ماده مذکور مقرر می‌دارد: «صاحب حق قصاص در هر مرحله از مراحل تعقیب، رسیدگی با اجرای حکم می‌تواند به طور مجانی یا با مصالحه، در برابر حق یا مال گذشت کند»، همچنین اشاره مقنن به قابلیت گذشت و مصالحه قصاص در ماده ۳۵۹ مبنی بر این که «در موارد ثبوت قصاص، اگر قصاص مشروط به رد فاضل دیه نباشد، مجنی علیه یا ولی دم تنها می‌تواند قصاص با گذشت نماید و اگر خواهان دیه باشد، نیاز به مصالحه با مرتکب و رضایت او دارد»، نشانگر لحاظ شدن حقوق بزه دیده و حق انتخاب او در نوع برخورد قانونی با مرتکب جرم می‌باشد.

در نظام حقوقی ایران در جرایم تعزیری اختیارات گسترده‌ای به بزه‌دیدگان داده شده است. طبق بند ج ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ یکی از جهات مؤثر در اعطای تخفیف مجازات، «کوشش متهم به منظور تخفیف آثار جرم و یا اقدام وی برای جبران زیان ناشی از آن» می‌باشد. امکان توجه به نظرات بزه دیده جهت تخفیف مجازات در تمامی مراحل دادرسی امکان پذیر است؛ با این توضیح که ماده ۳۸ قانون مجازات (۱۳۹۲) ناظر به مرحله تعیین مجازات و حین صدور حکم است.

## ۲-۲. پیش بینی عدالت ترمیمی در راستای احقاق حق جبران برای بزه دیده

رویکرد ترمیمی، تحت تأثیر دستاوردهای بزه دیده شناسی حمایتی که بزه دیده را در هر حال مستحق حمایت و کمک می‌داند، نخست، بر فعال کردن نقش بزه دیده (شاکی) در طول فرایند دادرسی کیفری و تأثیر گذاری مطالبات و خواسته های بزه‌دیده بر جهت‌گیری تصمیم های قضایی تأکید می‌کند. بی تردید، یکی از مؤثرترین و مهمترین کارکردهای عدالت ترمیمی، ارتقا بخشیدن به رویکرد بزه دیده محوری است. عدالت ترمیمی، رسالت حمایت از بزه دیده ای را بر عهده دارد که مدت های مدیدی در طی فرایند کیفری به فراموشی سپرده شده بود و فقط نوعی استفاده ی ابزاری از وی به منظور اثبات جرم و احراز مجرمیت به عمل می‌آمد (سماواتی پیروز، ۱۳۸۵: ۸۵).

یکی از نوآوری های ق.م.ا. ۱۳۹۲ که در ق.م.ا. ۱۳۷۰ پیشینه ای نداشته است، پیش بینی روش های عدالت ترمیمی به ویژه در راستای احقاق حق بنیادی جبران برای بزه دیدگان است. این مقررات از توجه نویسندگان ق.م.ا. به ضرورت عدالت ترمیمی در کنار عدالت جنایی سزاهدنده و آگاهی آنان از این واقعیت حکایت می‌کند که بهره گیری از روش های ترمیمی به کارایی بهتر عدالت جنایی در پیشگیری از جرم و مبارزه با بزهکاری کمک خواهد کرد. فلسفه عدالت ترمیمی عبارت است از بازسازی بزه دیدگان، بازسازی بزهکاران و ترمیم نظم به هم خورده اجتماعی در نتیجه جرم ارتكابی (بریث ویت، ۱۳۸۵: ۱۲).

توجه به روش های ترمیمی به منزله نمودی از عدالت توافقی و مسالمت مدار می‌تواند

روحیه مذاکره و کدخدا منشی را میان مردم رواج داده و فرهنگ سازش و آشتی را به جای فرهنگ انتقام و کیفر گرایی در جامعه حاکم کند. نسل جدید جامعه ایران بیش از هر چیز نیازمند آشنا شدن با چنین فرهنگی و خوگرفتن با چنین روحیه‌ای است. هرچه جامعه صمیمی‌تر و صلح طلب‌تر باشد، پویاتر و کارآمدتر خواهد بود. پس، چقدر خوب است که قانونگذار نیز در رواج دادن این فرهنگ خود را سهیم کند.

### ۲-۳. گسترش کیفر زدایی از رهگذر تعویق مجازات و نظام نیمه آزادی در راستای حمایت از بزه دیده

یکی از ویژگی‌های سیاست جنایی معاصر گرایش به محدود کردن گستره مجازات به منظور هم تراز ساختن راهبردهای مبارزه با بزهداری است. از دیدگاه سیاست جنایی، رفتارهایی که واکنش اجتماعی سازمان یافته کیفری را باید به دنبال داشته باشند، از پیش باید در قانون تعیین شده باشند (جرم انگاری). با این همه، رفتار مجرمانه ناگزیر اعمال ضمانت اجراهای کیفری را ایجاب می‌کند، بلکه سیاست جنایی برای کارایی بهتر در برابر پدیده مجرمانه باید خود را به واکنش‌ها و پاسخ‌های غیر کیفری نیز مجهز کند. این واکنش غیر کیفری ناگزیر به معنای سلب کردن ویژگی کیفری عمل ارتكابی نیست، بلکه جرح و تعدیل واکنش کیفری در قالب کاهش شدت یا حذف آن را هم دربرمی‌گیرد (کیفر زدایی) (آنسل، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

کیفر زدایی ممکن است به شکل معافیت از کیفر، یا به منزله ضمانت اجرای کیفرهای اجتماع محور از رهگذر روش‌هایی مانند تعویق مجازات یا نظام نیمه آزادی باشد (صادقی، ۱۳۹۷: ۳۴). نویسندگان ق.م.ا. ۱۳۹۲، ضمن پیش بینی هر سه حالت، به جایگاه بزه دیده و در واقع به حقوق او، بی توجه نبوده‌اند، زیرا سیاست جنایی معاصر در کنار ضرورت‌های سزادهی به مجرم، پیشگیری از جرم، و بازپروری بزهدار، هرگز نمی‌تواند اهمیت جایگاه بزه دیدگان در نظام عدالت جنایی و احقاق حقوق آنان را نادیده بگیرد. بدین سان حقوق کیفری به منزله کانون سیاست جنایی سنجیده و کارآمد، ممکن است در جرم‌های خرد یا کم شدت ضمن ارفاق به بزهدار به منظور بازپروری و بازپذیری اجتماعی وی، معافیت او از کیفر را منوط به جبران زیان وارد شده یا پذیرفتن مسؤلیت جبران آن سازد.

ماده ۳۹ ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «در جرائم تعزیری درجه‌های هفت و هشت در صورت احراز جهات تخفیف چنانچه دادگاه پس از احراز مجرمیت تشخیص دهد که با عدم اجرای مجازات نیز مرتکب، اصلاح می‌شود در صورت فقدان سابقه کیفری مؤثر و گذشت شاکس و جبران ضرر و زیان با برقراری ترتیبات جبران آن می‌تواند حکم به معافیت از کیفر صادر کند».

در این میان، پاسخ به جرم ممکن است از رهگذر تعویق مجازات مورد جرح و تعدیل واقع شده و به بزهدار فرصت داده شود تا زیان وارد شده را جبران کرده یا مسؤلیت جبران آن را

بپذیرد. تعویق مجازات در این مورد، شرطی برای بهره‌مندی بزهکار از امتیاز معافیت کیفر است که در صورت موفقیت بار بودن دوران تعویق تحقق می‌یابد (ماده ۴۰ ق.م.ا) در هر دو مورد با فراهم شدن هم‌زمان امکان ترمیم نظم برهم‌خورده اجتماعی، بازسازی بزهکار، و جبران آثار بزه دیده، زمینه تحقق عدالت ترمیمی و توافقی در بستر نظام عدالت‌جنایی نیز فراهم می‌آید (اکبری، ۱۳۹۶: ۹۴).

ماده ۴۰ ق.م.ا مقرر می‌دارد: «در جرائم موجب تعزیر درجه شش تا هشت دادگاه می‌تواند پس از احراز مجرمیت متهم با ملاحظه وضعیت فردی، خانوادگی و اجتماعی و سوابق و اوضاع و احوالی که موجب ارتکاب جرم گردیده است در صورت وجود شرایط زیر صدور حکم را به مدت شش ماه تا دو سال به تعویق اندازد: بند «پ» همین ماده مقرر می‌دارد: جبران ضرر و زیان یا برقراری ترتیبات جبران.»

سرانجام، روش‌های ترمیمی ممکن است در چارچوب ضمانت‌اجراهای بینابین، از رهگذر نظام نیمه‌آزادی، به حمایت از بزه‌دیده و احقاق حقوق او بیانجامند. در این صورت بزهکار، ضمن محکومیت زندان و تحمل حبس، هم می‌تواند به یک فعالیت اجتماعی مثبت (حرفه‌ای، آموزشی و...) در بیرون از زندان و نیز به اصلاح و بازپروری خود بپردازد، و هم می‌تواند در فرایند جبران آثار بزه‌دیدگی و بازسازی بزه‌دیده سهیم شود.

ماده ۵۷ ق.م.ا مقرر می‌دارد: «در حبس‌های تعزیری درجه پنج تا هفت دادگاه صادرکننده حکم قطعی می‌تواند مشروط به گذشت شاکی و سپردن تأمین مناسب و تعهد به انجام یک فعالیت شغلی، حرفه‌ای، آموزشی، حرفه‌آموزی، مشارکت در تداوم زندگی خانوادگی یا درمان اعتیاد با بیماری که در فرایند اصلاح یا جبران خسارت وارد بر بزه‌دیده مؤثر است، محکوم را با رضایت خود او، تحت نظام نیمه‌آزادی قرار دهد. همچنین محکوم می‌تواند در طول دوره تحمل مجازات در صورت دارا بودن شرایط قانونی، صدور حکم نیمه‌آزادی را تقاضا نماید و دادگاه موظف به رسیدگی است.»

#### ۴-۲. تقویت جبران خسارت مادی و معنوی از رهگذر پرداخت غرامت دولتی به بزه

##### دیده

تدارک جبران و ترمیم برای بزه‌دیدگان نقض‌های شدید حقوق بین‌المللی حقوق بشر و حقوق بشردوستانه یکی از رکن‌های بنیادی فرایند دادگری ترمیمی است. خسارت که گاهی به ضرر و زیان نیز تعبیر می‌شود، در زبان فارسی به معنای کم شدن سرمایه پس از معامله، زیان دیده، ضرر کردن، آسیب دیدن، زیان، ضرر، آسیب و مبلغی که مجرم یا وارکننده آسیب به زیان دیده می‌پردازد، آمده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۳۳۵)، خسارت در اصطلاح حقوق کیفری، عبارت است از: «زیانی که بر اثر ارتکاب جرم، به اموال و دارایی بزه‌دیده وارد

می شود و به صورت کاهش دارایی مثبت (از بین رفتن اعیان و اموال یا کاهش ارزش آنها) یا افزایش دارایی منفی (اشتغال ذمه مالی) متجلی می شود» (اعتمادی و بای، ۱۳۹۰: ۱۶۳).  
به موجب مقررات قانون آیین دادرسی مصوب ۱۳۹۲، متضرر از جرم که قبلاً شکایت کیفری طرح کرده است، می تواند به تبع آن ضرر و زیان خود را مطالبه کند. آنچه مقررات این قانون را نسبت به ق.ا.د.ک (۷۸) متمم می کند و گامی است برای احقاق حق بزه دیده، تصریح به امکان پرداخت ضرر و زیان معنوی و تعریف این ضرر و زیان در تبصره ماده (۱۴) ق.ا.د.ک می باشد.

علی رغم آنکه جبران خسارت بزه دیده امری است که در تمام نظام های حقوقی به عهده بزهدار (به عنوان ناقض حقوق بزه دیده) و در جهت جبران خسارت بزه دیده و بازگشت بزه دیده به وضعیت قبل از وقوع بزه امری مسلم است اما این امر برخی اوقات به علل مختلف از جمله عدم توانایی مالی بزهدار در جهت جبران خسارت بزه دیده و... محقق نمی گردد. در چنین شرایطی بزه دیده علاوه بر آرام ناشی از خود بزه، درد و رنج ناشی از عدم جبران خسارت را نیز متحمل می گردد و به نوعی حتی از فرایند دادرسی نیز به نتیجه دلخواه نمی رسد، از همین رو مانعی در جهت احقاق حقوق بزه دیده و نیل به اهداف رویکرد توازن بخشی است.  
در مورد جرایمی که هدف نهایی آنها خود دولت و حاکمیت بوده ولی شهروندان، در نتیجه وقوع آن جرایم، بزه دیده واقع شده اند، خود دولت جبران خسارت از این گونه بزه دیدگان را عهده دار شود و بنابراین، به نوعی خسارت زدایی دولتی از بزه دیدگان بعمل آید. همچنین، در برخی موارد، از بزه دیده ای که مرتکب جرم او فرار کرده یا شناسایی و دستگیر نشده است و یا آن که فاقد تمکن مالی لازم به منظور جبران خسارت های وارده به بزه دیده است، باید دولت نسبت به چنین مواردی نیز جبران خسارت بعمل آورد.

ماده ۱۳ ق.م.ا یکی از مهم ترین جنبه های حق بنیادی جبران برای بزه دیدگان را که در قانون اساسی نیز به رسمیت شناخته شده است، بیان می کند. ماده ۱۳ ق.م.ا مقرر می دارد: «حکم به مجازات یا اقدام تأمینی و تربیتی و اجرای آنها حسب مورد نباید از میزان و کیفیتی که در قانون با حکم دادگاه مشخص شده است تجاوز کند و هرگونه صدمه و خسارتی که از این جهت حاصل شود، در صورتی که از روی عمد یا تقصیر باشد حسب مورد موجب مسئولیت کیفری و مدنی است و در غیر این صورت، خسارت از بیت المال جبران می شود».

## ۵-۲. توجه به جایگاه بزه دیده در سازوکارهای گذشت شاکی، عفو و دفاع مشروع

مورد دیگری از بازتاب حمایت از بزه دیده در قانون مجازات اسلامی تقویت جایگاهی است که برای بزه دیدگان در جرم های قابل گذشت به رسمیت شناخته شده و نیز حمایت از حقوقی است که برای آنان در موارد عفو عمومی و خصوصی پیش بینی شده است. به عبارت دیگر توجه

به بزه دیده از طریق جایگاه مهم وی در جرم‌های قابل گذشت و تأثیر گذشت وی حتی بعد از قطعیت دادنامه از مهم‌ترین آموزه‌های جرم‌شناسی در قلمرو قوانین کشور محسوب می‌شود (شیخ الاسلامی، ۱۳۹۲: ۲۰۲). نقشی که بزه دیده به منزله شاکی ایفا می‌کند، پیشینه بلندی دارد که هم در جوامع باستانی و هم در دوران معاصر همواره به آن بها داده شده است.

گذشت شاکی در جرم‌های حق الناس و قابل گذشت را یکی از موجبات سقوط مجازات در فصل یازدهم از باب کلیات محسوب و مقررات مفصلی را به آن اختصاص داده‌اند. در این میان، تبصره «یک» ماده ۱۰۰<sup>۱</sup> و تبصره ماده ۱۰۲<sup>۲</sup> حاوی حکمی است که در راستای تقویت جایگاه بزه دیده در جرائم قابل گذشت می‌باشد (اکبری، ۱۳۹۶: ۹۸). اخذ رضایت بزه دیده از طریق میانجی‌گری کیفری نمونه‌ای از انحراف در فرایند کیفری برای حل اختلافات و مشکلات ناشی از جرم است. با توجه به ماده ۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری نتیجه میانجی‌گری با توجه به قابل گذشت بودن یا غیر قابل گذشت بودن جرم ارتكابی متفاوت خواهد بود؛ در جرایم قابل گذشت نتیجه موفق بودن میانجی‌گری و اخذ رضایت شاکی برابر ماده مذکور صدور قرار «موقوفی تعقیب» می‌باشد و نتیجه مثبت بودن میانجی‌گری و اخذ رضایت شاکی در جرایم غیر قابل گذشت تجویز قرار «تعلیق تعقیب» می‌باشد. در مبحث عفو نویسندگان ق.م.ا. عفو عمومی یا خصوصی را مانعی برای جبران خسارت بزه دیده ندانسته و بدین سان، بر ضرورت حق جبران برای بزه دیدگان تأکید ورزیده‌اند. ماده ۹۸ ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «عفو، همه آثار محکومیت را منتفی می‌کند لکن تأثیری در پرداخت دیه و جبران خسارت زیان دیده ندارد». این تأکید، از فلسفه حق بنیادی جبران بر می‌خیزد که بر پایه آن، هر جا که مصلحت‌های نظم عمومی و عدالت جنایی، مجازات بزه‌کاران یا عفو آنان را ایجاب کرد، حقوق بزه دیدگان، و به ویژه حق بنیادی جبران برای آنان، نباید نادیده گرفته شود. زیرا عدم احقاق این حق در هر شرایطی خود می‌تواند موجب رواج بی‌عدالتی و بی‌نظمی در جامعه شود و حس ستم‌گری، مظلوم‌ستیزی و

۱. ماده ۱۰۰ قانون مجازات اسلامی: "در جرایم تعزیری قابل گذشت، گذشت شاکی و مدعی خصوصی حسب مورد موجب موقوفی تعقیب یا موقوفی اجرای مجازات است.

تبصره یک- جرایم قابل گذشت جرایمی می‌باشند که شروع و ادامه تعقیب و رسیدگی و اجرای مجازات، منوط به شکایت شاکی و عدم گذشت وی است."

۲. ماده ۱۰۲ قانون مجازات اسلامی: «هرگاه متضررین از جرم متعدد باشند تعقیب جزایی با شکایت هر یک از آنان شروع می‌شود ولی موقوفی تعقیب، رسیدگی و اجرای مجازات موکول به گذشت تمام کسانی است که شکایت کرده‌اند.

تبصره- حق گذشت به وراث قانونی متضرر از جرم منتقل و در صورت گذشت همگی وراث حسب مورد تعقیب، رسیدگی و اجرای مجازات موقوف می‌گردد».



انتقام جویی را میان افراد جامعه تقویت کند (رایجیان اصلی، ۱۳۹۰: ۲۰۵). موضوع دیگری که در قانون مجازات می‌توان در راستای حمایت از بزه‌دیده از آن سخن به میان آورد، موضوع دفاع مشروع است که بار اثبات آن را قانونگذار به عهده مهاجم گذاشته است. قانونگذار در تبصره ۲ ماده ۱۵۶ در جایی که اصل دفاع محرز بوده ولی شرایط آن به اثبات نرسیده، ضمن فرض دانستن تحقق و رعایت شرایط لازم برای دفاع، بار اثبات ادعای عدم رعایت شرایط دفاع را متوجه مهاجم نموده است.

غالباً جامعه اصلی‌ترین حمایت خود از بزه‌دیده را پس از وقوع بزه، آن هم به صورت اعمال مجازات بر مجرم و الزام او به جبران خسارت به عمل آورده و قبل از وقوع جرم، کمتر می‌توان حمایت‌های مشخصی را از بزه‌دیده مشاهده کرد. (میرخلیلی، ۱۳۹۹: ۲۶۰). پیش‌بینی حق دفاع مشروع و سلب مسئولیت کیفری و مدنی از مدافع در حقوق جزا، به عنوان یکی از عوامل موجهه جرم در جهت حمایت از بزهدیدگان احتمالی در مقابل خشونت است.

### ۳. تضمین‌های اختصاصی رعایت توازن ناظر بر حقوق به بزهدکار

در راستای تحقق و تقویت حقوق بزهدکاران در دوران پسا کیفری، واکنش‌های این مرحله را از حیث اهداف آن می‌توان در قالب واکنش‌های حمایتی شناسایی نمود، اندیشه بازپروری و خنثی نمودن خوی جامعه ستیزی در بزهدکاران، بدلیل ناکارآمدی سنتی‌ترین واکنش‌ها در قبال پدیده مجرمانه، که به شکل‌گیری شیوه‌های جدید رفتار مجرمانه منجر می‌گردد، موضع‌گیری‌های متنوعی را از سوی جوامع به دنبال داشته است.

#### ۱-۳. حفظ شأن و منزلت متهم

طبق اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بقای نظام بر پایه ایمان به کرامت و ارزش‌های والای انسانی و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا مقرر شده است و از آنجا که مشروعیت یک نظام حقوقی بر محوریت انسان و احترام به کرامت انسانی متبلور می‌شود بی‌تردید ارکان آن نظام نیز باید این اصل مهم یعنی احترام به کرامت انسانی را در قوانین خود گنجانده باشد تا مشروعیت و اقتدار پیدا کند. حفظ شأن و منزلت به لحاظ انسان بودن متهم می‌باشد و یک انسان خواه در جایگاه متهم، مجرم یا بزه‌دیده با افراد سالم که مرتکب جرمی نشده اند دارای شأن و جایگاه یکسان می‌باشند (اعتمادی، شاملو وعلیمرادی، ۱۳۹۸: ۴۶). کرامت انسانی بزهدکار در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مورد تأیید قرار گرفته است؛ حق برخورداری از آزادی از حقوقی است که در کنار حق امنیت و حق زندگی در مقدمه منشور سازمان ملل متحد به

آن تأکید شده است ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان می‌دارد: «هرکس حق زندگی آزادی و امنیت شخصی دارد» از لفظ هر کس در ابتدای متن به راحتی مشخص می‌شود که منظور همه انسان‌ها بدون توجه به نژاد، جنسیت، مذهب، نسبت و ... است. این حق در واقع برای تمامی انسان‌ها در نظر گرفته است. بنا بر ماده ۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «احدی نمی‌تواند خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید شود». علی‌رغم آنکه در جهت حفظ امنیت فردی و اجتماعی و حفظ کرامت و ارزش‌های انسانی اصل برائت در نظام‌های حقوقی پیش‌بینی گردیده و رعایت آن به منظور تحقق نظام دادرسی عادلانه الزامی است اما در عمل دایره شمول اصل برائت محدود و تا حدودی با تهدید و نگرانی مواجه می‌باشد. التزام به اصل برائت در مراحل رسیدگی کیفری می‌تواند شأن و منزلت و کرامت انسانی وی را تضمین نماید؛ حقوقی همچون حق سکوت، حق تفهیم اتهام در ساعات اولیه پس از دستگیری، حق دسترسی به پرونده اتهامی و اطلاع از کلیه ادله ارائه شده علیه وی، حق برخورداری از وکیل، حق اعتراض به قرار و احکام صادره، از احضار متهم تا زمان صدور حکم محکومیت می‌بایست مبتنی بر دلایل کافی باشد. امروزه در اکثر نظام‌های حقوقی دنیا نه تنها حق سکوت متهم و حق داشتن وکیل به رسمیت شناخته شده است بلکه ضابطان قضایی نیز مکلف می‌باشند پس از احضار یا جلب متهم حقوق مذکور را به وی تفهیم نمایند. علاوه بر این برابر ماده ۵۲ قانون آیین دادرسی کیفری تفهیم حقوق متهم تحت نظر از سوی ضابطان قضایی ضروری است. بند ۴ ماده واحده احترام به آزادیهای مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳ بر رعایت موازین اخلاقی و اسلامی با مرتکبان جرایم تأکید نموده و رعایت و اجرای آن را برای کلیه محاکم عمومی، انقلاب، نظامی، دادرها و ضابطان قوه قضائیه در انجام وظایف قانونی خویش تکلیف کرده است.

### ۳-۲. رعایت اخلاق و کرامت انسانی بزهدار در اسناد بین‌المللی حقوق بشر

حق برخورداری از آزادی از حقوقی است که در کنار حق امنیت و حق زندگی در مقدمه منشور سازمان ملل متحد به آن تأکید شده است. ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان می‌کند هرکس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد. از لفظ هرکس در ابتدای متن به راحتی مشخص می‌شود که مراد انسان بدون توجه به نژاد و جنسیت، مذهب، نسبت و ... است. این

۱- اعلامیه جهانی حقوق بشر (انگلیسی: The Universal Declaration of Human Rights) یک پیمان بین‌المللی است که در انجمن عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ در پاریس به تصویب رسیده است. این اعلامیه دستاورد جنگ جهانی دوم بوده و برای نخستین بار حقوقی را که تمام انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها سزاوار آن هستند را به صورت جهانی بیان می‌کند.

حق در واقع برای انسان بما هو انسان در نظر گرفته است. بنابر ماده ۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر «احدی نمی تواند خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید شود» همین طور طبق ماده ۹ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶: «هرکس حق آزادی و امنیت شخصی دارد، هیچ کس را نمی توان خودسرانه دستگیر یا بازداشت کرد، از هیچ کس نمی توان سلب آزادی کرد مگر طبق آیین دادرسی مقرر به حکم قانون...» و همین طور در ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۷ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و مواد ۱ و ۱۶ کنوانسیون منع شکنجه و دیگر اسناد بین المللی سه مورد ممنوع شده است که بی ارتباط با حق حیات و حیثیت ذاتی و کرامت انسانی مطلق (انسان بما هو انسان) نیست: شکنجه، رفتار خشن، غیرانسانی و موهن.

موازین اخلاقی جرم شناختی نیز امروزه با اصول حقوق بشر عجین و بنابراین داری ضمانت اجرا شده است. ماده ۱۰ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی در بندهای سه گانه خود از این منظر قابل توجه و تحلیل است: باید با افرادی که از آزادی خود محروم شده اند با انسانیت و احترام به حیثیت ذاتی شخص انسان رفتار کرد و بدین منظور باید متهمان از محکومان جدا نگهداری شده و تابع مقررات متفاوتی باشند. صغار متهم از بزرگسالان متهم جداگانه نگهداری شوند و نظام زندان ها رفتاری را باید نسبت به زندانیان معمول دارد که موجب اصلاح و بازپروری (اعاده حیثیت) اجتماعی آنان گردد. هیچ کس را نمی توان شکنجه داده و تحت آزمایش های پزشکی یا جراحی بدون رضایت آزادانه وی قرار داد (ماده ۷). ماده ۱۰ همین میثاق نیز تا اندازه زیادی تحت تأثیر قاعده ۶۵ «قواعد حداقل استاندارد برای رفتار با زندانیان» مقرر می دارد: هدف از رفتار با محکومان به حبس یا تدابیر مشابه باید این باشد که تا سرحد امکان از مدت محکومیت ایشان برای اداره زندگی قانونمند و خودکفایی پس از آزادی استفاده شده و این افراد برای این شیوه زندگی آماده شوند. این رفتار باید به نحوی باشد که حس احترام به خود در آنان تقویت کرده و احساس مسئولیت پذیری را در ایشان توسعه دهد. قاعده ۵۸ هدف کیفر سالب آزادی را به طور کلی حمایت از جامعه در برابر جرم تلقی می کند، ولی این هدف در صورتی حاصل خواهد شد که از مدت حبس تا حد امکان به گونه ای استفاده شود که بزهدار هنگام بازگشت به جامعه نه تنها مایل، بلکه قادر به زندگی خودکفا و توأم با احترام به قانون باشد. قاعده ۶۰-۲ با هدف تضمین بازگشت موفقیت آمیز بزهدار به جامعه مقرر می دارد که بهتر است پیش از اتمام مدت محکومیت به حبس اقدام های لازم برای حصول اطمینان از بازگشت تدریجی زندانی به زندگی عادی در جامعه صورت گیرد (قدسی و همکاران، ۱۴۰۰).

### ۳-۳. نظام اصلاح و تربیت مجرمان

هنگامی که جرمی ارتکاب می‌یابد و مرتکب وارد فرایند کیفری رسمی می‌شود، دگرگونی‌های عمده‌ای در سطوح مختلف روابط فردی و اجتماعی وی حادث می‌شود و الزاماتی پیرامون این وضعیت جدید به وجود می‌آید، که پاسخ‌دهی مطلوب به آن‌ها، مستلزم برنامه‌ریزی دقیق در تمام سطوح است. از جمله این الزامات آن است که باید تدابیر مناسبی برای اصلاح بزهکاران و تمهید زمینه بازگشت آنان به زندگی هنجارمند در جامعه و بهره‌مندی از حقوق شهروندی خود اندیشیده شود.

از آنجا که رسالت اصلاح و درمان مجرمان در قالب اصطلاحات مختلفی از جمله بازپروری<sup>۱</sup> و بازپذیری اجتماعی<sup>۲</sup> بزهکاران مطرح شده است، بازپروری آنان را به عنوان حق اساسی و بنیادین شهروندی آنان پس از دوران محکومیت می‌توان تلقی نمود که در کنار سیاست‌های حاصل از تدابیر پیشگیری از موضوعات اصلی سیاست جنایی سازمان ملل متحد مطرح شده است. از آنجا که بازپروری و باز اجتماعی کردن بزهکار اولین هدف و مهم‌ترین وظیفه عدالت کیفری است، گاه تکرار جرم به عنوان معیار منحصر به فرد ارزیابی در موفقیت و یا عدم موفقیت نظام کیفری مورد توجه قرار می‌گیرد.

تکرار جرم به عنوان پیامدی از شکست مطلق و همه‌جانبه سیاست اصلاح و درمان مجرمان فاقد مبنا و پشتوانه علمی و منطقی است. زیرا اجرای منحصراً سیاست‌های بازپرورانه در بستر سزایمانه‌ای مانند زندان و توسط افرادی که دیدگاه ترذیلی و تنبیهی در اذهان آنها روشن است، در کنار فرایند فرهنگ‌پذیری از چنین محیطی و تغییر هویت که پذیرش انسانی متفاوت بودن را برای آنان به ارمغان می‌آورد، عموماً به شکست منجر می‌گردد (پی ویلیافر، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۶۶).

از سویی علی‌رغم تأثیر مثبت و فواید برنامه‌های اصلاحی و تربیتی، عوامل دیگری خارج از حیطه چنین برنامه‌هایی می‌تواند بر نتایج این سیاست‌ها تأثیرگذار باشد. به تعبیری نمی‌توان انتظار داشت عواملی که زمینه تحقق جرم را فراهم آورده و بر کیفیت زندگی بزهکار در طولانی مدت مؤثر بوده است، بواسطه اجرای برنامه‌های اصلاحی و تربیتی کوتاه مدت در دوران محکومیت رفع شده باشد (غلامی، ۱۳۹۰: ۱۷-۱۸).

قانونگذار ایران فلسفه تأسیس مؤسسه کیفری (کانون اصلاح و تربیت) را بازسازی، اصلاح و تربیت بزهکار دانسته است به همین منظور در ماده ۲۶۱ آیین‌نامه سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۴۰۰ تصریح نموده است: «در اجرای مواد ۵۲۵ و ۵۲۸ قانون

1 . Rehabilitation.  
2 . Social Reintegration.

آیین دادرسی کیفری و به منظور اصلاح، تربیت، آماده سازی جهت بازگشت به جامعه، جامعه پذیری، رشد فردی، توانمندسازی و حمایت از افرادی که در زمان ارتکاب جرم کمتر از هجده سال تمام شمس داشته و مطابق قانون و بر اساس تصمیم، قرار یا حکم قضایی باید به کانون اصلاح و تربیت سپرده شوند، در مرکز استان‌ها و به تناسب نیاز و ضرورت در دیگر مناطق کشور، کانون اصلاح و تربیت به پیشنهاد رئیس سازمان و با تشخیص رئیس قوه قضاییه تشکیل می‌شود».

### ۴-۳. تدابیر قضایی اصلاح و درمان در دوران پسا کیفری بزهدکاران

در نظام‌های زندانبانی برای اثربخشی برنامه‌های اصلاحی «اصل مداخله تعقیبی پس از زندان» پذیرفته شده است. این بدان معناست که اصلاح و تربیت محکومین تحت تأثیر جرم شناسی بالینی<sup>۱</sup> با اتمام مجازات متوقف نمی‌شود، زیرا رسالت عدالت کیفری در میان شهروندان برقراری تعادل میان تضمین عادلانه حق شهروندان در برخورداری از امنیت فراگیر در برابر مجرم و تضمین واقعی حقوق انسانی و دفاعی مجرمین به عنوان گروهی از شهروندان و استقرار مجدد آنان در جامعه است (نجفی ابرنآبادی، ۱۳۹۱: ۵۵).

قوه قضاییه مطابق با بند پنجم از اصل ۱۵۶ قانون اساسی ایران به عنوان متولی اصلی پیشگیری و اصلاح در ایران پیش بینی شده است، شماری از مقررات تقنینی و فروتقنینی، بازپروری مجرمین را از یک سو با تأسیس نهادهای جدید و از سوی دیگر با اعطای کارکردی جدید برای نهادهای از پیش تأسیس شده مورد توجه قرار داده‌اند (نیازپور، ۱۳۸۵: ۱۴۸)، بازپروری بزهدکاران در دستگاه قضایی صرف نظر از زندان و کانون اصلاح و تربیت از رهگذر انجمن حمایت از زندانیان، سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی و مراکز مراقبت پس از خروج قابل بررسی می‌باشد. بر مبنای همین عقاید ماده ۳۱۲ آیین نامه اجرایی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۴۰۰/۲/۲۸ مقرر می‌دارد «مرکز مراقبت به منظور تسهیل و تکمیل فرایند بازپروری، جامعه پذیری، تثبیت وضعیت مددجو و رفع مشکلات وی از قبیل ارتباط با خانواده و جامعه ادامه تحصیل و تکمیل آموزش، ادامه درمان اعتیاد و خدمات

۱. جرم شناسی بالینی عبارت است از جرم شناسی اصلاح و درمان، شناخت مجرم خطرناک و در نهایت پیشگیری از تکرار جرم. جرم شناسی بالینی یکی دیگر از شاخه های جرم شناسی کاربردی است (البته به اعتقاد ژان پیتازل جرم شناس فرانسوی جرم شناسی کاربردی تنها شامل جرم شناسی بالینی می‌شود) نگرش علمی جرم شناسی بالینی نسبت به بزهدکار تا حدی از مدل پزشکی الگو می‌گیرد. در این نوع از جرم شناسی، جرم شناسان با استفاده از سایر علوم جنایی مرتبط به ویژه یافته‌های جرم شناسی نظری و رشته‌های تخصصی مربوط به آن، به مطالعه فرد بزهدکار از همه جوانب جسمی، روانی و اجتماعی، پرداخته و اصلاح پذیری او را ارزیابی خواهند نمود (بابایی، ۱۳۹۸: ۱۳).

سلامت روان، اسکان، تأمین هزینه‌های سفر، تهیه اسناد سجلی و هویتی، تأمین هزینه‌ها و امکانات زندگی و اشتغال مددجو اقدام‌های زیر را به عمل می‌آورد:

الف- معرفی به سازمان بهزیستی کشور، کمیته امداد امام خمینی، نهادهای دولتی و غیردولتی و تشکل‌های مردم‌نهاد جهت رفع نیازهای مددجو و خانواده وی و ارائه خدمات و بسته‌های حمایتی؛

ب- هم‌فکری و همکاری با نهادهای دولتی و غیردولتی مربوط جهت رفع مشکلات مددجو و آماده‌سازی وی برای زندگی در جامعه؛

پ- اطلاع از وضعیت مددجو پس از آزادی از طریق ارتباط مستقیم و منظم مددکاران اجتماعی مرکز مراقبت با وی و خانواده وی؛

ت- پیگیری و مشارکت در ایجاد و راه‌اندازی مراکز اسکان موقت با همکاری سازمان بهزیستی کشور، بنیاد مستضعفان، سازمان اوقاف، شهرداری‌ها و دیگر نهادهای حمایت‌کننده؛

ث- مشارکت در ارزیابی اولیه و طراحی برنامه بازپروری و اجرای آن از ابتدای ورود مددجو به کانون؛

ج- پیگیری از نهادهای دولتی و صنفی جهت اخذ اسناد سجلی و هویتی و دیگر مجوزها؛ تبصره- در مورد مددجویانی که بدون برنامه ریزی و اطلاع قبلی ترخیص می‌شوند، خدمات مذکور در این ماده در اولین فرصت و با رعایت اولویت ارائه می‌شود».

### ۳-۵. خدمات مشاوره‌ای و مددکاری

تدابیر اساسی و اصلی مرکز در راستای ارائه خدمات مددکاری و مشاوره صورت می‌گیرد که به واسطه آن، مشکلات اساسی مددجویان داوطلب مورد شناسایی قرار گرفته و متعاقب آن ارجاع افراد به مراکز حمایتی مقتضی از جمله سازمان بهزیستی- کمیته امداد- هلال احمر - وزارت کار- سازمان فنی حرفه‌ای - شهرداری‌ها و سایر مراکز مرتبط صورت می‌گیرد. لذا این مراکز قانونی جهت مراقبت و نگهداری و ارائه خدمات گسترده حمایتی به مددجویان محسوب نمی‌شود. ماده ۱۶۱ آیین‌نامه سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۴۰۰/۲/۲۸ مقرر نموده است: «به منظور جامعه‌پذیری و بازاجتماعی شدن زندانیان رفع مشکلات قضایی و تسهیل آزادی آنان، رفع احتیاج‌های ضروری زندانیان و خانواده آنها و نیز تحکیم خانواده، سازمان مکلف به ارائه خدمات (اعم از مددکاری اجتماعی و قضایی) و مشاوره روانشناسی به زندانیان است و در این راستا می‌تواند از خدمات خیرین و موسسه‌های حمایتی دولتی و غیردولتی و مردم‌نهاد بهره‌مند شود».

نکته قابل توجه در جریان فرایند بازپذیری مجرمان در این مراکز آن است که اقدامات اساسی بر محوریت فرهنگ‌پذیری و خودسازی تجلی می‌یابد. عنایت بر اعلام اصول مددکاری

اجتماعی و تبیین اهداف مددکاری در ماده دوم و سوم آیین نامه مذکور (مصوب ۱۳۷۹)، خود گواه این موضوع می باشد: «پیشگیری از آثار سوء ناشی از دوران حبس، تلاش در جهت تغییر و تعدیل تفکر مددجو و کمک به وی جهت یافتن واقعیت‌های زندگی، ایجاد روحیه صبر و امید به آینده ای روشن و تلاش در جهت رشد استعدادهای نهفته به منظور تقویت اعتماد به نفس، ایجاد فرصت برای مسئولیت پذیری مددجویان با استفاده از امکانات بالفعل یا بالقوه و شناسایی امکانات حرفه ای و استعدادهای هنری علمی و فنی مددجویان...» که تماماً اصلاح و تربیت مددجویان را در راستای آشتی دادن با خود، با دیگران و بهسازی تمایلات ویرانگر آنان را در نهادشان معنا می بخشد؛ این اهداف مبتنی بر اصول بنیادینی مانند اصل توجه به کرامت انسانی و حفظ شخصیت فردی، فارغ از اوصاف بیرونی یا درونی و رعایت احترام به نیازها و عواطف و شخصیت مددجویان است (شجاعی، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۱). به منظور حفظ کرامت و ارزش های انسانی برای مددجویان و زندانیان و حفظ آبروی آنان ماده ۱۶۲ آیین نامه سازمان زندانها مقرر نموده است: «به منظور شناسایی و حل مشکلات خانوادگی اجتماعی و قضایی زندانیان از میان کارکنان موسسه تنها مددکاران موسسه می توانند با موافقت رئیس موسسه و در چارچوب مقررات حاکم با خانواده زندانی و اصحاب پرونده ارتباط برقرار کنند...».

## نتیجه گیری

اصولاً به دلیل ارتباط و پیوستگی متعارضی که میان حقوق بزه دیده و بزهکار حاکم است از یک سو و منافع قدرت حاکم با حقوق شهروندان از قبیل حقوق ذاتی و اولیه و آزادی بشر و همچنین کرامت و ارزش‌های انسانی از سوی دیگر مشاهده می‌شود ایجاد تعادل و توازن میان آنها امری مشکل و گاهاً غیر ممکن تصور می‌گردد. امروزه شهروندان جامعه از حکمرانان انتظار دارند که ضمن تلاش در تبیین حقوق آنان به موازات تحولات همه جانبه در عرصه رعایت حقوق بشر و حفظ کرامت و ارزش‌های انسانی حرکت نمایند.

با گذار از عدالت کیفری سنتی و تولد پارادایم‌های نوین در حقوق کیفری تحت قالب عدالت بزه‌دیده مدار شاهد ارتقای جایگاه حقوقی و اخلاقی توامان بزهکار و بزه‌دیده هستیم، به گونه‌ای که خواه از منظر کمی و چه از منظر کیفری در اسناد منطقه‌ای و بین‌المللی در خصوص خدمات رسانی و اتخاذ سازوکارهای حمایتی و مساعدتی می‌تواند شاهدی بر این مدعی باشد که نظام‌های مختلف عدالت کیفری در دنیا به پدیده بزه‌دیدگی و بزهکاری در قالب تدوین و تصویب قطعنامه‌ها، اعلامیه‌ها و اصول راهبردی توجه ویژه‌ای را مبذول داشته‌اند که جهت‌گیری همه آنها به سمت تقویت موقعیت بزه‌دیدگان و جبران خسارت وارده به آنان و تا حد امکان، اعاده وضع سابق برای بزه‌دیدگان و ایجاد جایگاهی عادلانه برای دفاع از حق بزهکارن بوده است. توجه به مواد مختلف قانون آیین دادرسی کیفری نیز نشان از این امر است که تدوین کنندگان آن همگام با اسناد و قوانین بین‌المللی و در راستای ترافیکی کردن رسیدگی، علاوه بر حقوق بزه دیده به حقوق متهم نیز توجه کرده است. بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری نمود وضع حقوق و حمایت‌های متناسب با جایگاه بزه دیده و بزهکار و ارائه آن به شکل ایده‌آل در عرصه عمل از مهمترین عوامل مؤثر رضایت مندی شهروندان می‌باشد که در نهایت اجرای عدالت در دادرسی را در پی خواهد داشت. به منظور تبیین روابط موجود میان حقوق بزه دیده و بزهکار اندیشمندان حقوق کیفری اعتقاد دارند که امکان نیل به توازن واقعی میان حقوق بزه دیده و بزهکار جز از طریق وضع حقوق اختصاصی و عمومی برای بازیگران فرایند کیفری و ارج نهادن به آن و پایبندی به اجرای آن توسط مجریان عدالت کیفری امکان پذیر نیست. حقوق انسان‌ها زمانی محترم و مورد حمایت قرار می‌گیرد که بطور شفاف از سوی مرجع قانونگذاری پیش بینی شده باشد. قانون با تعیین حدود و ثغور آن اجازه نمی‌دهد متولیان امر با رویکرد امنیت گرایانه و به بهای حفظ نظم و امنیت زمینه تضییع و پایمالی آن را فراهم آورند. امروزه اعتبار نهاد کیفری و اعتماد طرفین دعوا و عموم مردم نسبت به آن بستگی به وجود یک دادرسی منصفانه برای حل و فصل دعوا خواهد داشت. آیین دادرسی کیفری با رعایت برخی تضمینات می‌تواند ابزار مناسب و مؤثری در جهت حمایت از حقوق و آزادی‌های افراد به شمار آید.



## فهرست منابع

### الف. کتاب‌ها

۱. آخوندی، محمود، (۱۳۹۴)، شناسای آیین دادرسی کیفری، دفتر چهارم، چ چهارم، انتشارات دوراندیشان،
۲. آشوری، محمد، (۱۳۹۸)، آیین دادرسی کیفری، چ بیست و یکم، تهران: انتشارات سمت، جلد اول.
۳. -----، (۱۳۹۹)، جایگزین های زندان یا مجازات‌های بینابین، ویراست دوم، چ دوم، تهران: مرکز نشر جهش با همکاری موسسه تحقیقات علوم جزایی و جرم شناسی دانشگاه تهران.
۴. بیژنی میرزا، طیبه، شاملو، باقر. (۱۳۹۶). دادرسی ترافیکی در پرتو بزه دیده شناسی اولیه در حقوق ایران و اسناد بین المللی. تحقیقات حقوقی بین المللی، ۱۰ (۳۵)، ۳۲-۵۷.
۵. خالقی، علی، (۱۳۹۴)، نکته‌ها در قانون آیین دادرسی کیفری، چ پنجم، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهش‌های حقوقی.
۶. شیرینی، عباس، (۱۳۹۷)، عدالت ترمیمی، چ دوم، تهران: بنیاد حقوقی میزان.

### ب) مقاله‌ها

۷. بهمنی قاجار، محمدعلی، (۱۳۹۵)، ویژگی‌ها و بایسته‌ها برای مراجع قضایی، مجله اطلاعات سیاسی، اقتصادی، شماره ۳۵.
۸. توحیدی، احمدرضا و رشیدی، مهناز، (۱۳۹۵)، استقلال و بی طرفی رسیدگی های قضایی در نظام کیفری بین المللی، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۹۵.
۹. اعتمادی، امیر و بای، حسینعلی، (۱۳۹۰)، «قلمرو جبران خسارت به وسیله دولت در جنایت غیر عمدی با نگاهی به نظام انگلیس»، مجله حقوق اسلامی، ش ۳۰.
۱۰. اعتمادی، علی؛ شاملو، باقر، علیمرادی، امان اله و احمدی موسوی، سیدمهدی، (۱۳۹۸)، «جایگاه احترام به کرامت انسانی در ارتقای اقتدار قضایی»، فصلنامه تحقیقات حقوق تطبیقی ایران و بین الملل، سال ۱۲، ش ۴۶.
۱۱. جدیدی سرای، سلیمان و عباسیان، پیمان (۱۳۹۹). تضمین‌های ایجاد توازن میان حقوق متهم و بزه دیده، فصلنامه فقه و حقوق معاصر، سال ششم، ش ۱۲.
۱۲. سرخوش، جواد و پژم، کلثوم، (۱۳۹۶)، «بررسی رویکرد فقهی و حقوقی قوانین جاری نسبت به خسارات معنوی ناشی از جرم در حقوق کیفری ایران»، فصلنامه مطالعات علوم سیاسی، حقوق

و فقه، دوره ۳، ش ۳.

۱۲- بریث ویت، جان، (۱۳۸۵)، عدالت ترمیمی، ترجمه مهرداد رایجیان اصلی، مجله تحقیقات حقوقی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۴۳.

۱۳- کوشا، جعفر؛ پاک نیت، مصطفی، (۱۳۹۶)، توازن میان حقوق متهم و بزه‌دیده در قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ و اسناد بین‌المللی، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۸۱، ش ۹۷.

۱۴- غلامی، حسین، (۱۳۹۲)، «الگوها یا گونه‌های عدالت کیفری اطفال»، آموزه‌های حقوق کیفری، دوره جدید، ش ۶.

۱۵- قدسی، ابراهیم، قلیزاده، بهروز، شیخ اسلامی، عاطفه. (۱۴۰۰). پیشگیری از تکرار جرم با حفظ کرامت انسانی بزهکار با نگاهی به آموزه‌های جرم‌شناختی. پژوهش‌های حقوقی، ۰۲(۵۴)، ۳۲-۴۵.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۰ - ۴۳

## بررسی و تحلیل نقش انسان‌شناسی در پی‌ریزی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی

روح اله پوراآسیاب دیزج<sup>۱</sup>سید حسین واعظی<sup>۲</sup>محمد رضا شمشیری<sup>۳</sup>

### چکیده

فرهنگ و تمدن اسلامی به دلیل اتصال به عالم وحیانی و قرآنی و روایی، دارای غنای محتوایی بی‌بدیلی است که می‌تواند تمامی انسان‌ها را در هر زمان و هر مکان و با هر شرایطی تا قیامت هدایت نموده و سعادت دنیا و آخرت ایشان را تضمین نماید. از سوی دیگر نقش بی‌نظیر فلسفه اسلامی به عنوان پشتوانه عقلانی و معرفتی فرهنگ و تمدن اسلامی دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. حال بایستی توجه نمود که در آینده، نقش انسان‌شناسی فلسفه اسلامی در طراحی مبانی نظری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی که بارها مورد تأکید امام امت (ره) و رهبر معظم انقلاب اسلامی است، چگونه است؟ فلسفه اسلامی با رویکرد انسان‌شناسانه خود به مبانی نظری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی ورود نموده و بصورت کامل و دقیق تبیین می‌نماید و بر این اساس، شاکله حیات طیبه بشری را طرح‌ریزی می‌کند. به عبارت دیگر حل این مهم، باعث رفع همه مشکلات کاربردی فرهنگی و تمدنی نوین اسلامی می‌گردد، چرا که مباحث رفتاری و عملی رابطه مستقیم و تنگاتنگی با مباحث نظری دارد و از آن متأثر است. این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل انسان‌شناسی فلسفه اسلامی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی و با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال نشان دادن نقش مهم و حیاتی انسان‌شناسی فلسفه اسلامی به عنوان مباحث نظری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی است. یافته‌های پژوهش عبارتند از عملیاتی نمودن مباحث نظری دقیق و عمیق انسان‌شناسی فلسفه اسلامی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی.

### واژگان کلیدی

فرهنگ و تمدن اسلامی، فرهنگ و تمدن نوین اسلامی، فلسفه اسلامی، انسان‌شناسی اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه کلام (فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.  
Email: noor.mahdi1394@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: vaezi1340@gmail.com

۳. استادیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.  
Email: Mo\_shamshiri@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۷

## طرح مسأله

فلسفه با ورود خود به عالم اسلام، دست‌خوش تغییر و تحوّل و تکامل گردید و پس از آن، بر عرصه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن اسلامی تأثیر گذاشت. از جمله نقش‌های فلسفه در تمدن اسلامی را می‌توان نیازمندی تمدن به فلسفه در تمییز حقیقت از غیر حقیقت، تأثیر فلسفه در دین، تأثیر فلسفه در اخلاق، تأثیر فلسفه در عرفان، تأثیر فلسفه بر سیاست و تبیین مدینه فاضله و تأثیر فلسفه در کلام دانست.

حیات عقلی و فلسفی مسلمانان مقارن با ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی است. قرآن کریم توجه بسیاری به حیات طیبه عقلانی دارد و سراسر قرآن مملو از استدلال‌ات فلسفی است. از طرفی دیگر سیره معصومین (علیهم‌السلام) نیز مؤید این مطلب است و ایشان در حیات نورانی خود بارها و بارها براهین عقلانی متفاوتی ارائه نموده‌اند. مسلمین با هنر خود توانستند فلسفه یونان را بومی سازی نموده و از نورانیت قرآن و عترت استفاده نموده و پایه‌گذار فلسفه اسلامی باشند که چنان درخششی کرد که توانست بسیاری از سوالات بی‌پاسخ فلسفی و الهیاتی را پاسخ دقیق ارائه دهد. اینچنین شد که علم فلسفه اسلامی جزء علوم اسلامی گردید مانند فقه و اصول و تفسیر و غیره.

وقتی فلسفه یونان وارد محیط نورانی اسلام شد مسائلی نیز به طرق مختلفی ارائه شد. برخی از مسائل بدون تصرف و تغییر باقی ماند و کارکردهایش ثابت ماند، برخی در محیط اسلام پرورش یافت و متکامل شد یعنی اصولش مستحکم‌تر و مستدل‌تر شد، برخی از مسائل اساساً تغییر هویت دادند و اصول آن در قبل و بعد از اسلام متفاوت بود و دسته آخر مسائلی که به هیچ عنوان سابقه‌ای در فلسفه قبل از اسلام ندارد و خاستگاه‌شان فقط در اسلام است (مطهری، ۱۳۸۹).

انسان موجودی چند بعدی و پیچیده است که شناسایی دقیق او به بررسی همه جانبه نیاز دارد. مباحث انسان‌شناسی محور تمام مطالعات علوم انسانی است، به عبارت دیگر انسان‌شناسی به عنوان محور مشترک رشته‌های علوم انسانی عمل می‌کند. با نگاهی دیگر انسان به واسطه وجود چند بعدی و ذومراتب، می‌تواند با روش‌های مختلف شناختی مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد. روش تجربی، وجود انسان را از دریچه‌ی حس و تجربه و با استفاده از علومی از قبیل فیزیولوژی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و... مورد مطالعه قرار می‌دهد. روش عقلی و فلسفی، با نگاه کلان و کلی به ابعاد وجودی انسان و مبدأ و غایت او به کشف جایگاه وی در نظام آفرینش می‌پردازد و با کمک از فلسفه، لایه‌های غیرمرئی و ماورای طبیعت او را به نمایش می‌گذارد. روش عرفانی، با بهره‌گیری از کشف و شهود و سیر و سلوک عرفانی جایگاه و منزلت انسان را در

نظام آفرینش و هستی مشخص می‌کند و در نهایت روش دینی، با توجه به تعالیم عالی وحیانی و الهی به آدمی می‌نگرد و به دلیل اتصال به علم لایزال الهی و عالم نزاهت و قدس از جامعیت کامل برخوردار است و منحصر در قلمرو خاص نمی‌باشد و از اتقان و استحکام کافی و وافی برخوردار است و خطا و اشتباه در آن راه ندارد و در بینش ساختاری آن رابطه‌ی تمام ابعاد وجودی انسان چه مادی و چه معنوی مورد توجه قرار دارد. همه‌ی معارف بشری از آن جا که مربوط به انسان است، اعتبار خود را از نوع نگرش انسان به خود دریافت می‌کند.

پذیرش طبیعت و سرشت مشترک برای همه انسان‌ها باعث می‌شود که اولاً خود را در مرتبه والاتر و برتر از حیوان بدانند، ثانیاً همواره در پی شناخت و تحقیق راه‌های وصول برای رسیدن به سعادت و کمال برآید. تمامی نظام‌های اجتماعی، تربیتی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و...، زمانی ارزش و قداست می‌یابد که بتواند نیازهای اصلی و اساسی و الهی انسان را برآورده سازد. فقدان انسان‌شناسی کامل و معتبر این نظام‌ها را ناکارآمد خواهد کرد. مهم‌تر و اصیل‌تر آنکه شناخت خداوند سبحان از گذرگاه شناخت انسان می‌گذرد و توحید و معاد و نبوت و امامت نیز به این امر مهم مرتبط است. انسان امروز در مقایسه با انسان قبل از رنسانس، به دلیل حجم انبوه و روزافزون دانش‌ها و علوم درباره‌ی انسان که حاوی نظرات ضد و نقیض با یکدیگر است همواره از شناخت خویشتن خویش، محروم و محجوب مانده است. بنابراین پرداختن به انسان‌شناسی دینی و مبتنی بر قرآن کریم، اساسی‌ترین وظیفه هر انسان مسلمان، آگاه و هوشمند است؛ چرا که رسالت انسانی انسان زمانی آغاز می‌شود که شناختی کامل و واقعی از خویشتن بی‌یابد. به عبارت دیگر انسان‌شناسی از تمامی زوایا و ابعاد گوناگون مورد نظر قرار می‌گیرد ولی اصیل‌ترین زاویه که مورد توجه است، انسان‌شناسی اسلامی است که خاستگاهش قرآن کریم و عترت است که هیچگونه خطائی در آن راه ندارد. یعنی از تمامی مشکلات بشری مصون است و ضمانت این نوع علم صددرصد است و می‌توان بصورت کامل به آن تکیه نمود. چرا که از دیدگاه قرآن کریم و روایات، انسان در جایگاه جانشینی خداوند سبحان قرار گرفته و این ارزشمندترین ویژگی برای انسان است، در حالی که در فلسفه معاصر انسان جایگاهی بس بی‌ارزش و بی‌هویتی دارد و در حد ابزار و وسائل دیده شده است، این کمترین و بی‌مقدارترین نوع بینش برای انسان است. (برنجکار و خداپاری، ۱۳۹۲)

نگرش انسان الهی، نگرشی خاص و ارزشمندی است. او دارای ویژگی‌های فراوانی است که حتی یکی از آنها را فلسفه معاصر ندارد. مقاماتی چون کرامت، عزت، هویت، فضیلت، فطرت، ظرفیت، آزادی و... که همگی قسمی از ارزش‌های بی‌نظیر او هستند. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد، فقط و فقط ایمان به خداوند است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی‌خیزد، به وسیله‌ی ایمان است که علم از صورت یک ابزار ناروا در دست

نفس اماره خارج می‌شود و به صورت یک ابزار مفید در می‌آید. تمامی امتیازات انسان در اینجا براساس ترازوی ایمان سنجیده می‌شود، یعنی یگانه مسیری که انسان می‌تواند تمام امتیازات خود را جذب نماید و آنها را برای خود لحاظ کند، فقط ایمان است. ما بنا داریم در این فصل مهم به ابعاد گوناگون انسان توجه نموده و خاصه در مورد انسان‌شناسی اسلامی بحث و گفتگو کنیم. درباره تفاوت اساسی و بنیادین انسان‌شناسی قرآنی با سایر انسان‌شناسی‌ها می‌توان گفت: این انسان‌شناسی در حوزه انسان‌شناسی دینی و فلسفی قرار می‌گیرد و متمایز از انسان‌شناسی حسی و تجربی است. مهم‌ترین مباحث این حوزه، ساحت‌های وجودی انسان، ماهیت انسان، کمال انسان، جایگاه انسان در نظام آفرینش و هستی و نسبت انسان با خداوند است. بنابراین انسان‌ها بر اساس میزان متحقق نمودن حقایق در وجود خود، مراتب مختلفی را در هستی شکل می‌دهند که ملاک برتری یا پایین بودن آنان می‌شود. (شمشیری، ۱۳۹۵)

فرهنگ و تمدن اسلامی که برگرفته از آیات و روایات بود، در صدر اسلام تحقق عینی یافته و دارای دو بعد اصلی و اساسی بود، یکی حوزه اندیشه و نظر و مبانی و مبادی اعتقادی و دیگری سبک زندگی عینی و خارجی بر مدار و محور اندیشه و عقیده. در مرحله اول اسلام به مسائل کلی توجه ویژه‌ای داشت و آنها را جزء اصول می‌شمرد. حکمت و فلسفه نامیدن اصول دین، به همین عنوان است چرا که اصل و اساس دینداری اسلامی است. در اصول دین به مسائل حیاتی و اعتقادی بشر توجه دقیقی می‌شود، از جمله مباحث توحید، عدالت، نبوت، امامت، غیب، معاد، حکمت، عقلانیت و غیره. در مرحله دوم فرهنگ و تمدن اسلامی نیز سبک زندگی بر اساس اندیشه و تفکر تحقق عینی یافت. به عبارت دیگر نوع رفتار و کردار مسلمین بر اساس فرهنگ و تمدن اسلامی مأخوذ از متون اصلی تعریف می‌شد. «در صدر اسلام، رسول مکرّم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و صحابه و نیز جانشینان بزرگوار ایشان توانستند با اتکالی به خدا، یک تمدن عظیم تاریخی را پایه‌گذاری کنند. آنها هم در برابر قدرت‌های بزرگ زمان خود، علی‌الظاهر کوچک بودند؛ اما ایمان به آنها قدرت بخشید و توانستند برای چندین قرن، عظمتی را در تاریخ ایجاد کنند. ما چرا نتوانیم؟ «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» شرطش ایمان است.» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸)

در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی که دقیقاً کپی قالب فرهنگ و تمدن اسلامی صدر اسلام است همان دو مرحله مهم و حیاتی را در خود جای داده است، یعنی نگرش و بینش و گرایش. در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی که خاستگاهش همان فرهنگ و تمدن اسلامی است به اعتقادات و عملیات نظر دقیقی دارد. سبک زندگی بر مدار و محور اندیشه‌های ناب توحیدی و الهی نه بر اساس نظریات الحادی. به عبارت دیگر می‌توان گفت تمام هستی و هویت یک انسان به عقیده اوست و در مرحله بعد به عملکردش. «ما میتوانیم تمدن نوین اسلامی را برپا کنیم و دنیایی

بسازیم که سرشار باشد از معنویت و با کمک معنویت و هدایت معنویت راه برود.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲)

اهمیت و ضرورت تحقیق انسان‌شناسی فلسفه اسلامی که از آبخور معارف ناب اسلامی بهره‌ها جسته و پرورش یافته است، چگونه می‌تواند مبانی نظری، عقیدتی و معارفی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی را رقم بزند؟ به زعم اندیشمندان هر فرهنگ و تمدنی بر یکسری مبادی و مبانی اولیه پایه‌گذاری گردیده که شاکله اصلی آن فرهنگ و تمدن را طراحی نموده است. حال بایستی دید نقش هستی‌شناسی فلسفه اسلامی در طراحی اعتقادی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی چیست؟ اگر این مسأله مهم و حیاتی حل گردد، یقیناً مشکلات رفتاری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی حل می‌گردد چرا که بین نظر و عمل رابطه سبب و مسببی است و نقش حیاتی دارد.

هدف اصلی این مقاله "بررسی و تحلیل انسان‌شناسی فلسفه اسلامی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی" است. اهداف فرعی عبارتند از:

- تبیین مبانی نظری و استدلالی انسان‌شناسی فلسفه اسلامی.
- تشریح تعاملات بین انسان‌شناسی فلسفه اسلامی و تمدن نوین اسلامی.
- مشخص نمودن تأثیر انسان‌شناسی فلسفه اسلامی بر نظام فکری و نظری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی.

سؤال اصلی این مقاله "بررسی و تحلیل انسان‌شناسی فلسفه اسلامی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی چگونه می‌تواند باشد؟" سؤالات فرعی عبارتند از:

- مباحث استدلالی و نظری انسان‌شناسی فلسفه اسلامی کدامند؟
- تعاملات طرفینی انسان‌شناسی فلسفه اسلامی و فرهنگ و تمدن نوین اسلامی چگونه است؟

- طراحی و زیرساخت‌های نظام فکری و نظری فرهنگ و تمدن نوین اسلامی چگونه به وسیله انسان‌شناسی فلسفه اسلامی و گونه‌های آن رقم‌زده می‌شود؟  
روش تحقیق در این رساله به صورت توصیفی تحلیلی می‌باشد.

### پیشینه تحقیق

- لاجوردی (۱۳۹۹) در مقاله خود تحت عنوان "جایگاه عقلانیت در شکل‌گیری مراحل تمدن نوین اسلامی از دیدگاه امام خمینی(ره) و آیت‌الله خامنه‌ای" بیان داشته است که در دیدگاه امام و رهبری، تعقل و تفکر یکی از مؤلفه‌های مهم و حیاتی شمرده می‌شود. عقلانیت عنصری است اساسی برای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی، چراکه همه مسائل تمدن، حتی معنویت هم باید از مجرای عقلانیت عبور کند بطور مثال دین اسلام که دین تعقل است و بر این اساس در

قرآن کریم بسیار بر تفکر و اندیشیدن تأکید شده است. این بدان معناست که هر چیزی که پایه عقلایی داشته باشد در دین اسلام مورد پذیرش است. فرمایش همیشگی امام و رهبری هم در خصوص اندیشیدن در تمدن نوین اسلامی بر این اساس است.

- ساجدی (۱۳۹۹) در مقاله خود تحت عنوان "نقش نخبگان در جوامع؛ با تأکید بر نقش پیامبر اکرم (ص) در شکل‌گیری تمدن اسلامی" بیان داشته است که نخبگان چقدر در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی از لحاظ بارور کردن انواع واقسام علوم مؤثر هستند. در فرهنگ و تمدن اسلامی یکی از مولفه‌های شاخص، مؤلفه انواع علوم و بکارگیری آنها در کارکردهای جامعه اسلامی است. به عبارت دیگر محقق شدن علوم در جامعه باعث رشد و بالندگی فرهنگ و تمدن اسلامی خواهد شد، لذا نقش نخبگان به عنوان اصحاب قلم بسیار حائز اهمیت است. در این میان، علوم عقلی از جایگاه والایی نسبت به مابقی علوم برخوردار است.

- توحیدی (۱۳۹۸) در مقاله خود تحت عنوان "بررسی جایگاه تمدن نوین اسلامی در نقشه مهندسی فرهنگی کشور" بیان داشته است یکی از شاخصه‌های مهم فرهنگ و تمدن نوین اسلامی بحث فرهنگی و مهندسی فرهنگی است. در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی چگونه بایستی فرهنگ دینی و عقلانی و مهدوی را در بین آحاد مردم از قبیل نونهالان و نوجوانان و جوانان و بزرگسالان مهندسی نمود و چگونه باید با زبان فطرت خداجویی، مردم را ترغیب به دین و آیین اسلامی نماییم بطوری که قوه عاقله ایشان هم به این امر ترغیب گردد. اینگونه نباشد که عبادت مردم صرفاً تعبد بدون عقلانیت باشد بلکه بایستی برای دوام دین، معنویت همیشه همراه و همگام عقلانیت باشد. مهندسی فرهنگی با رویکرد تشویقی آحاد مردم به سمت و سوی دین، تلاش می‌کند تا بصیرت مردم نسبت به معارف را بالا ببرد و خود مردم به صورت خود جوش همراه با دین گردند.

- محمدی (۱۳۹۷) در مقاله خود تحت عنوان "عوامل انحراف تمدن اسلامی از منظر قرآن" بیان داشته است که علل و عوامل متعددی باعث شد تا تمدن درخشان اسلامی رو به افول بگذارد. یکی از آن مؤلفه‌های مهم، عدم توجه به مبانی فکری تمدن ساز است. این مؤلفه از اهمیت بسیاری برخوردار است، چرا که مسایل عقلانی و اعتقادی و نظری زیر ساخت فرهنگ و تمدن اسلامی است و بی توجهی به آن باعث اضمحلال و افول تمدن‌ها مخصوصاً فرهنگ و تمدن اسلامی خواهد شد. از دیدگاه قرآن کریم عدم مبدأشناسی و عدم خردورزی نسبت به مبداء آفرینش باعث اضمحلال و افول تمدن‌هاست.



## مبانی نظری

### فرهنگ و تمدن در لغت و اصطلاح

«فرهنگ واژه‌ای است فارسی و ترکیب شده از دو جزء "فر" و "نگ" است. "فر" به معنای بزرگی و شکوه و عظمت و اگر در جایگاه پیشوند به کار رود به معنای جلو، پیش، بالا و بیرون است. "نگ" به معنای سنگینی و وقار است. واژه مرکب "فرهنگ" به معنای بالا کشیدن، بیرون کشیدن و برکشیدن است.» (عمید، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۴۲)

«واژه تمدن از باب تفاعل عربی است و به معنای تخلق به اخلاق شهرنشینی و انتقال از خشونت و جهل به سوی ظرافت و انس و الفت است.» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۵۶۶)

«فرهنگ، عبارت است از کیفیت یا شیوه شایسته‌ای برای آن‌دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی بشر که استناد به طرز تعقل سلیم و احساسات ارزشمند آنان در حیات تکاملی باشد و نیز شیوه‌ی انتخاب شده برای کیفیت زندگی که با گذشت زمان و مساعد بودن عوامل محیط، طبیعی و روانی و رویدادهای نافدی که در حیات یک جامعه به وجود می‌آید.» (جعفری، ۱۳۹۸، ج ۱۶، ص ۲۳۳)

«اصطلاح تمدن در عصر تجدد و در حدود قرن هجدهم بوجود آمد. اگرچه این مقوله از مدت‌ها قبل پدید آمده است. گاهی نیز سنجیتی بین فرهنگ و تمدن برقرار می‌شود. بر این اساس تمدن یا فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ای از عقائد و آداب و رسوم و قوانین و هنر و اخلاق که در اجتماع به وسیله انسان پدید می‌آید.» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۶۹)

### وجوه اشتراک فرهنگ و تمدن

پس از آشنایی با تعاریف لغوی و اصطلاحی «فرهنگ و تمدن»، ضرورت توجه به شاخصه‌های اصلی «فرهنگ و تمدن» ضروری می‌نماید. به این معنا که هر فرهنگ و تمدنی دارای شاخصه‌های اصلی و مشترک می‌باشد. به گونه‌ای که شاخصه‌های اصلی مختص یک فرهنگ و تمدن بوده و به عنوان وجه تمایز با سایر فرهنگ و تمدن‌ها می‌باشد، اما شاخصه‌های مشترک و عمومی قابل تعمیم و تسری به سایر فرهنگ و تمدن‌ها است که عبارت است از:

الف) دارای ثبات و پایداری در نظام اجتماعی و شهری بوده و تابع نظامات ناشی از مناسبات قانونی و اجتماعی هستند.

ب) دارای نوعی حکومت هستند تا نظم اجتماعی و رفاه عمومی را در جامعه تحقق بخشند.

ج) از شاخصه‌های عمومی تمدن‌ها، ایجاد تخصص، پیدایش اصناف مختلف و تبعیت آن‌ها از مقررات است.

د) همه‌ی تمدن‌ها دارای مراکز اجرایی و عملیاتی هستند تا به وسیله‌ی آن بر ارشاد، هدایت و اجرای قوانین نظارت نمایند.

ه) همه‌ی تمدن‌ها دارای مراکز اقتصادی و سیاسی‌اند تا بتوانند به فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی جهت دهند.

ز) تمدن‌ها به تأسیس نهادهای علمی و سازمان‌های مرتبط برای آموزش و تربیت افراد جامعه مبادرت می‌کنند. (حسینی و توانا، ۱۳۹۵)

### وجوه افتراق تمدن با فرهنگ

علیرغم ارتباط فرهنگ و تمدن، این دو لازم و ملزوم یکدیگر نیستند. ممکن است که اعتلا و تعالی فرهنگی موجب دست‌یابی جامعه به مدنیت شود. همچنین جامعه می‌تواند صرفاً بر پایه اخذ از تمدنی دیگر رشد کند و به تمدنی جدید متکی شود که با تمدن مادر متفاوت است. در سوی دیگر این نکته نیز درخور تأمل است که جامعه غیرمتمدن می‌تواند برخوردار از فرهنگ باشد، مثلاً بومیان استرالیا و آفریقا تمدنی ندارد ولی دارای فرهنگ بومی مختص به خود یعنی مجموعه‌ای از باورها و آداب و رسوم هستند، بنابراین اجتماعات بشری هرچند ابتدایی باشند از فرهنگ خاص خود بهره‌مندند. (جعفری، ۱۳۷۳)

به‌طور کلی برای ادراک دقیق مفاهیم فرهنگ و تمدن نیازمند بررسی جنبه‌های افتراق این دو مفهوم می‌باشیم که به‌طور خلاصه به آن توجه می‌کنیم:

الف) فرهنگ نشانگر معلومات و آرمان‌ها و خواسته‌های یک جامعه است. در صورتی که تمدن بیانگر «فعالیت عوامل اصیل حیات فردی و اجتماعی است.» بر همین اسلوب است که تمدن‌ها به جوامع مختلف به‌طور طبیعی و یکسان راه می‌یابند، اما انتقال فرهنگ‌ها از جامعه‌ای به جامعه دیگر طبیعی نبوده بلکه نیازمند قدرت فرهنگ غالب یا ضعیف فرهنگ مغلوب دارد.

ب) اگر علل و عوامل به وجود آورنده یک فرهنگ از میان برود، پویایی آن فرهنگ نیز از میان خواهد رفت و فقط نمود و ظاهری از آن باقی خواهد ماند. در صورتی که تمدن‌ها به خاطر وابستگی شدید به عوامل اصیل حیات، هرگز دچار رکود نمی‌شوند. در واقع ایستایی و سکون یک تمدن موجب سقوط آن تمدن نمی‌شود.

ج) در طول تاریخ، فرهنگ‌های مختلفی به وجود آمده‌اند، به‌طوری که به شمار اقوام و ملی که تاکنون پا به عرصه وجود گذارده‌اند، فرهنگ‌هایی به وجود آمده است و برخی از آن‌ها نیز از میان رفته‌اند، اما تمدن‌هایی که در طول تاریخ پیدا شده‌اند و از بین نرفته‌اند حدود حداکثر بیست و یک تمدن می‌باشد. (بینش و نصیری، ۱۳۸۹)

### سیر شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی

بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که فرهنگ و تمدن اسلامی مسیری ضبط‌شده و دقیق دارد و بر پایه‌ی منطقی قابل درک و تبیین‌شدنی شکل گرفته است که در اینجا به صورت مختصر به مراحل شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی می‌پردازیم: برای شکل‌گیری فرهنگ و

تمدن اسلامی چندین مرحله ذکر شده است که به چند مرحله مهم اشاره می‌گردد: مرحله اول با دعوت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از مکه آغاز شد. مرحله دوم با تشکیل حکومت اسلامی در مدینه شکل گرفت. مرحله سوم گسترش اسلام بود که می‌توان به دو بخش مهم تقسیم کرد: بخش اول، انتشار دین مبین اسلام در جزیره‌العرب و بخش دوم گسترش آن در جهان متمدن آن روزگار، شامل بین‌النهرین، ایران، روم، مصر، ماورالنهر، چین، شمال آفریقا و سرانجام جنوب اروپا بود. اوج این مرحله در سده‌های اول و دوم هجری نمایان گردید. مرحله چهارم متأسفانه عصر رکود است. دو حمله بزرگ و بسیار طولانی صلیبی و مغول از مغرب و مشرق جهان اسلام که با آثار و پیامدهایشان یکی حدود دویست سال و دیگری حدود سیصد سال به درازا کشید. مرحله پنجم را می‌توان خیزش و رنسانس مجدد اسلام نامید. این فرهنگ و تمدن بعد از دو قرن رکود توانست دوباره از زیر بار هجوم اقوام ویران‌گر قد علم کند و در جهان اسلام در دوران سه دولت یعنی عثمانی در غرب، صفوی و گورکانی در شرق جهان اسلام دست به رشد و بالندگی فرهنگی بزند. (ولایتی، ۱۳۸۴)

### حقیقت فرهنگ و تمدن اسلامی

پس از ظهور دین مبین اسلام و تشکیل حکومت اسلامی و گردآمدن ملل گوناگون آنچه قطعی و مسلم است این است که در زیر پرچم اسلام، فرهنگ و تمدنی عظیم و شکوهمند به نام فرهنگ و تمدن اسلامی به وجود آمد. در این فرهنگ و تمدن، ملت‌های مختلفی از آسیا و آفریقا و حتی اروپا شرکت داشتند و سهیم بودند و بنا به اتفاق اکثر اندیشمندان، ایرانیان بیشترین سهم را در این فرهنگ و تمدن اسلامی داشتند.

سؤالی اساسی که مطرح است، این است که آیا واقعاً اسلام عامل اصلی و محرک اساسی و به وجودآورنده شرایط این فرهنگ و تمدن بوده و روح حاکم بر آن روح اسلامی است؟ یا اینکه نه، هر ملتی تأثیر خاص خود را بر روی این فرهنگ و تمدن گذاشته و آن را تغییر داده است؟

در جواب این سؤال، عده‌ای مدعی‌اند که هجوم اعراب مسلمان به ایران و اسلام آوردن مسلمانان فاجعه بوده است و منشأ آثار شوم و مخربی در ایران گشته است. نقطه مقابل اینگونه اظهار نظرها، اندیشمندانی هستند که معتقدند اسلام در ایران روح تازه‌ای دمید و اصول عدالت و قوانین منظم آورد و این اسلام بود که زمینه را برای شکفتن استعدادهاي ادبي و حکمت عملي از قبيل سعدي، حافظ و براي شکفتن استعدادهاي فلسفي و طبي و رياضي از قبيل ابن سينا، فارابي و رازي فراهم آورد. زرین کوب معتقد است که اسلام به دنیایی پا گذاشت که در حال رکود و جمود بود. اسلام با تعلیمات مبنی بر جستجوی علم و ترک تعصبات قومی و مذهبی و اعلام امکان همزیستی با اهل کتاب، غلها و زنجیرهایی را که دست و پای مردم جهان را بسته بود، پاره کرد و زمینه رشد يك فرهنگ و تمدن عظیم و وسیع را فراهم ساخت. (مطهری، ۱۳۷۶)

رهبر معظم انقلاب در خصوص فرهنگ و تمدن اسلامی بیانات متعددی داشتند که به تعداد اندکی اشاره می‌شود:

الف) «فرهنگ یعنی باورهای مردم، ایمان مردم، عادات مردم، آن چیزهایی که مردم در زندگی روزمره با آن سر و کار دائمی دارند و الهام‌بخش مردم در حرکات و اعمال آنها است؛ فرهنگ این است.» (علیجان‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۲)

ب) «فرهنگ هویت يك ملت است. ارزش‌های فرهنگی روح و معنای حقیقی يك ملت است.» (علیجان‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۵)

ج) «تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد.» (علیجان‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۱)

فرهنگ و تمدن اسلامی برخلاف فرهنگ و تمدن غرب، تك ساحتی و تك بعدی بر اساس مادیات نیست، بلکه فرهنگ و تمدنی است بر پایه فرهنگ اسلامی و الهی که به همه جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان توجه داشته و خوشبختی و سعادت دنیا و آخرت انسان به معنای واقعی هدف آن است. خصوصیت استثنائی جامعه و فرهنگ و تمدن اسلامی، ترکیب و آمیختگی دنیا و آخرت است. مقام معظم رهبری معتقدند که پیامبر عظیم‌الشان اسلام فرهنگ و تمدنی را به وجود آورد که خطوط اصلی آن چهار اصل عمده بود:

۱- معرفت شفاف و بی‌ابهام: معرفت نسبت به دین، نسبت به اعتقادات، نسبت به احکام، نسبت به جامعه، به تکلیف، به خدا و طبیعت. همین معرفت و اندیشه بود که به کسب علم و علم‌اندوزی منتهی شد و جامعه اسلامی را در قرون اول اسلام به اوج تمدن علمی رساند.

۲- عدالت مطلق و بی‌اغماض: عدالت در برخوردهای عمومی، در اجرای حدود الهی، عدالت در مناصب و مسئولیت‌پذیری اشخاص. پیامبر عدل مطلق و بی‌اغماض بود. در زمان پیامبر هیچ کس نمی‌توانست در جامعه اسلامی از چهارچوب عدالت خارج شود.

۳- عبودیت کامل و بی‌شریک در مقابل پروردگار: یعنی عبودیت خدا در کار و عمل فردی و اجتماعی، از عبودیت در نماز تا عبودیت در ساخت جامعه، در نظام حکومتی و تشکیلاتی، نظام زندگی مردم و مناسبات اجتماعی میان افراد جامعه.

۴- عشق و عاطفه جوشان: این هم از خصوصیات جامعه اسلامی است. عشق به خدا، عشق به مردم، یحبههم و یحبونه محبت به همسر، محبت به فرزندان، محبت به پیامبر اکرم و اهل بیت پیامبر. (خامنه‌ای، ۱۳۹۴، ج ۳)

پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) این خطوط عالی را ترسیم کردند و جامعه را بر اساس این خطوط اصلی بنا نهادند و اینگونه چارچوب محکم و ابدی را برای فرهنگ و تمدن اسلامی پایه‌ریزی

کردند، به گونه‌ای که اسلام در کمترین زمان، توانست در اعماق قلوب مردمان اقصی نقاط جهان بنشیند و ندای توحید و یکتاپرستی به صدا درآید.

### فرهنگ و تمدن نوین اسلامی

با پیروزی انقلاب اسلامی نقطه عطفی برای ایجاد تمدن نوین اسلامی بوجود آمد و با تشکیل حکومت اسلامی به رهبری امام امت و با دگرگون شدن معادلات جهانی و حاکم بر زندگی جمعی، فضای مناسبی برای تمدن‌سازی اسلامی فراهم شد. این انقلاب به عنوان زمینه جامعه مهدوی (عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف) مسیر را برای تشکیل تمدن نوین اسلامی گشود. تکوین تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که ذهن بسیاری از دانشمندان داخل و خارج کشور را به خود مشغول کرده است. مبحث تمدن نوین اسلامی از آنجا که مفهومی نوظهور و جدید است که در چند سالی است که توسط رهبر معظم انقلاب مطرح گردیده است هنوز اثری مستقل و خاص در این موضوع صورت نگرفته است.

تمدن نوین اسلامی موضوعی است که به عنوان غایت انقلاب اسلامی ایران معرفی شده است. دستیابی به تمدن نوین اسلامی را می‌توان بزرگ‌ترین آرمان انقلاب اسلامی دانست که راه رسیدن به آن با توجه به شناخت مؤلفه‌های آن محقق می‌شود. مهم‌ترین و اولی‌ترین مباحث تمدن نوین اسلامی، مباحث نظری و فلسفی است از جمله هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی. عوامل ایجاد این تمدن نوین اسلامی به دو دسته عوامل باطنی و عوامل ظاهری تقسیم‌بندی شده‌اند. در عوامل باطنی ایجاد تمدن نوین اسلامی مباحث ایمان و مکتب، رهبری و عقلانیت و دیانت و عدالت بحث شده است. در عوامل ظاهری تمدن نوین اسلامی نیز مباحث مدارا، رفق و سازش، عدالت‌محوری، مبارزه با سنت‌های غلط اجتماعی و فرهنگ حاکم سخن رانده شده است. در مباحث فردی کرامت انسانی، اخلاق‌گرایی، جهان‌بینی و آرمان، علم و دانش اندورزی، عقلانیت و خردورزی، خودباوری، سبک زندگی، طرح شده است. در بحث مدیریتی زدودن اندیشه تمدن غربی، ایجاد تمدن متکی به معنویت، اهمیت دادن به علوم اسلامی، تلاش و مجاهدت (مدیریت جهادی) آمده است. (فرزانه و همکاران، ۱۳۹۷)

«سخن اصلی و مهم اینجاست که ما در زمان و مکانی بسیار حساس و اثرگذار قرار داریم و پیمودن صحیح مسیر بین دو تمدن الهی اسلامی، می‌تواند سهم تاریخی ما در یک جامعه‌ی متکامل باشد. در این مسیر، توجه به محورهایی نظیر گرایش به حق و عدالت، نیروی محرکه تمدنی، تربیت انسان، پرورش عقلانی با محوریت بصیرت، تزکیه نفس و رشد و پرورش اراده، پرورش روح عبودیت و حس نیایش به وضوح خود را نشان می‌دهد. نتیجه مهم مطلب این است که تمدن اسلامی به هیچ عنوان نباید تمدنی غفلت‌ساز باشد. در جامعه اسلامی روح عبودیت در ابعاد و ارکان جامعه جریان دارد و انسان‌ها در کنار آنچه با تلاش و تفکر کسب می‌کنند، همواره

یاد خدا هستند و این یاد الهی از مشخصات بارز این جامعه است.» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳۲، ص ۶۳۷)

بنیانگذار انقلاب و رهبر معظم انقلاب درخصوص مدینه فاضله‌ای که در آینده رقم خواهد خورد فرمایشات فراوانی دارند. امام امت بیشتر با جامعه مهدوی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) و رهبر معظم انقلاب با برقراری تمدن نوین اسلامی مطالب بسیاری را بیان نموده‌اند که مواردی را عنوان می‌کنیم:

«امیدوارم که این انقلاب، یک انقلاب جهانی بشود و مقدمه برای ظهور حضرت بقیه الله ارواحنا له الفداء باشد.» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۸۸)

«امید است که این انقلاب جرقه و بارقه‌ای الهی باشد که انفجاری عظیم در توده‌های زیر ستم ایجاد نماید و به طلوع فجر انقلاب مبارک حضرت بقیه الله ارواحنا لمقدمه الفداء منتهی شود.» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۷۵).

«امروز، وظیفه‌ی امت اسلامی تنها این نیست که به یادبود ولادت پیغمبر یا بعثت پیغمبر جشن برپا کند؛ این کار کوچک و کمی است نسبت به آنچه وظیفه‌ی او است. دنیای اسلام امروز وظیفه دارد مثل خود اسلام و مثل خود پیغمبر، روحی در این دنیا بدمد، فضای جدیدی ایجاد کند، راه تازه‌ای را باز کند. ما به این پدیده‌ای که در انتظار آن هستیم می‌گوییم «تمدن نوین اسلامی». ما باید دنبال تمدن نوین اسلامی باشیم برای بشریت؛ این تفاوت اساسی دارد با آنچه قدرت‌ها درباره‌ی بشریت فکر می‌کنند و عمل می‌کنند؛ این به معنای تصرف سرزمین‌ها نیست؛ این به معنای تجاوز به حقوق ملت‌ها نیست؛ این به معنای تحمیل اخلاق و فرهنگ خود بر دیگر ملت‌ها نیست؛ این به معنای عرضه کردن هدیه‌ی الهی به ملت‌ها است، تا ملت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند. راهی که امروز قدرت‌های جهان ملت‌ها را به آن راه کشانده‌اند، راه غلط و راه گمراهی است. این وظیفه‌ی امروز ما است.» (علیجان‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰)

### نقش انسان‌شناسی اسلامی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی

هنگامی که روشن شد اولاً انسان تراز فرهنگ و تمدن اسلامی، انسانی است خلیفه‌الله و جانشین و نماینده تام خدای سبحان و خاستگاهش در وحی الهی چون قرآن کریم و عترت اهل‌البيت (علیهم‌السلام) است و ثانیاً تناسب معناداری با جهان‌بینی الهی از قبیل خداشناسی، مسیرشناسی و مقصدشناسی دارد لذا می‌توان برای او یک الگوی ارزشمند و هدفدار برای نیل به فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی نمود. انسان تراز فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی، انسانی است که ارتباط مؤثر و هدفمند با مبداء و مقصد آفرینش برقرار نموده است و بر اساس آن مسیر خود را هدفمند طراحی می‌کند تا به سعادت‌مندی و خوشبختی

دنیوی و اخروی نائل گردد.

انسان تراز فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی، انسانی است که با جهان‌بینی توحیدی نسبت تنگاتنگ و مستقیمی دارد و در دو حوزه نظری و عملی فعالیت می‌کند. او نخست قوه عاقله خود را با مسائل هستی‌شناسی و اعتقادی چون توحید و نبوت و امامت و مرجعیت و ولایت‌فقیه و معاد درگیر کرده و مبانی نظری و اعتقادی و هستی‌شناسی خود را روز به روز تقویت نموده و در مرحله بعد برنامه حیات خود را در کانال توحیدی قرار می‌دهد. به بیان روشن‌تر، انسان عصر تمدن نوین اسلامی و جامعه توحیدی، انسانی است دارای ایمان به خداوند سبحان و دارای عمل‌صالح بر اساس آموزه‌های دینی و ذیل هرم ولایت‌الله می‌باشد.

«إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» (العصر/۳)

به دیگر سخن منشأ و خاستگاه اصلی تمام عالم هستی و وجود، ولایت خداست که در ولایت تکوینی و ولایت تشریحی چه در فرهنگ و تمدن اسلامی و چه در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی، نمود پیدا می‌کند. بر اساس ولایت تشریحی و هدایت انسان‌ها مرحله به مرحله مصادیق ولایت‌الله محقق می‌شود. نخستین انسانی که پا به عرصه وجود می‌گذارد، آدم ابوالبشر و پیروی محض ایشان از دستورات خداوند است و آنگاه ولایت‌مداری انسان‌های آن عصر از دستورات خداوند و حضرت آدم که بصورت طولی محقق می‌شود. ولایت‌پذیری سایر انبیاء تشریحی و تبلیغی نیز به پیروی محض‌شان از خداوند سبحان بوده و همان‌طور ولایت‌پذیری انسان‌های در زمان هر یک از آنها به پیروی محض از همان پیامبر زمان خود است. پس از ولایت انبیاء (علیهم‌السلام)، ولایت‌پذیری امامان معصوم (علیهم‌السلام) و نواب خاص و عامشان و ولایت‌فقیه و مردمان در هر عصری نیز به همین ترتیب است. از این رو ولایت‌مداری مانند هرمی است که در رأس آن خداوند متعال وجود دارد و در مرتبه بعد تمامی پیامبران الهی اعم از تشریحی و تبلیغی قرار دارند و سپس ائمه معصومین (علیه‌السلام) هستند و در زمان غیبت صغری، نایبان خاص امام زمان (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) و در عصر غیبت کبری، فقهای شیعه و نهایتاً در زمانی که حکومت اسلامی تشکیل شود ولی‌فقیه جامع‌الشرایط، هدایت و رهبری جامعه اسلامی را بر عهده دارند. (طباطبائی، ۱۳۹۷)

### انسان‌شناسی و مسأله توحید

شریعت‌های توحیدی و الهی و به ویژه اسلام ناب، بر لزوم معرفت انسان و تزکیه و تصفیه نفس و باطن آدمی تأکید فراوان دارند و شناخت انسان و معرفت نفس را به عنوان راهی برای دستیابی به معرفت و شناخت خداوند سبحان معرفی می‌کند. از این رو در روایات متعددی چنین آمده است: «من عرف نفسه عرف ربه» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲). دلیل این مطلب آن است که آنچه که در ذات آدمی به ودیعت نهاده شده، نشانه‌های از علم و قدرت و حکمت الهی است و در

میان مخلوقات الهی، هیچ پدیده و موجودی به اندازه انسان دارای اسرار و حکمت نیست، لذا اگر انسان خودش را به خوبی بشناسد، ذات اقدس الوهیت را بهتر و آسانتر می‌تواند بشناسد و به اسماء و صفات و آثار خداوند معرفت پیدا میکند و همیشه به یاد او خواهد بود. به همین منظور قرآن می‌فرماید: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون» (الذاریات/ ۲۰) و در زمین و در وجود خود شما آیاتی برای جویندگان یقین است.

در آیه دیگر می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (الفصلت، ۵۳) به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان میدهیم تا برای آنها آشکار شود که او حق است. به اختصار میتوان گفت که شناخت حضوری انسان راهی برای آگاه شدن معرفت حضوری نسبت به خداست و شناخت حصولی نسبت به انسان هم طریقی برای شناخت حصولی نسبت به خداست که اولی با عبادت و تزکیه نفس و سلوک عرفانی حاصل می‌شود و دومی با تأمل و تدبر در اسرار و حکمتهایی که در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است. (خسروپناه، ۱۳۸۹)

### مراتب توحید

خداشناسی به توحید نظری و توحید عملی منقسم می‌شود. توحید نظری شامل توحید در ذات و صفات و افعال است. توحید عملی نیز شامل توحید در عبادت است. توحید نظری به معنای این است که انسان، خدای سبحان را در ذات و صفات و افعال یگانه می‌داند و نوع جهان‌بینی او، توحیدی و الهی است. پس از اینکه اندیشه انسان توحیدی شد لاجرم توحید در عبادت او تبلور می‌کند و انسان موحد فقط و فقط عبادت خداوند را انجام می‌دهد و از او اطاعت می‌نماید.

### الف) توحید ذاتی

توحید ذاتی، یعنی معرفت ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین معرفتی که هر کس از ذات خداوند متعال دارد، غنا و بی‌نیازی و مطلق بودن است، یعنی او کنه و ذاتی است که در هیچ جهتی و به هیچ وجهی، به هیچ موجودی نیازمند نیست چرا که همه موجودات مخلوق اویند و به تعبیر قرآن «غنی» است.

«یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی» (فاطر/ ۳۵) به تعبیر حکما و فیلسوفان خداوند سبحان واجب‌الوجود و عله‌العلل است. او مبدأ و خالق و آفریننده تمامی موجودات است. موجودات همه «از او» هستند و او از چیزی نیست و به تعبیر فلاسفه «علت اولی» است و به عبارت دیگر جهان وجود و هستی، تک‌قطبی و تک‌کانونی و تک‌محوری است. «لیس کومثله شیء» (الشوری/ ۱۱). (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵)



**(ب) توحید صفاتی**

توحید صفاتی یعنی ادراک و معرفت ذات حق تعالی به یگانگی و وحدانیت و عینیت داشتن ذات با صفات و یگانگی و اتحاد صفات با یکدیگر. توحید ذاتی به معنای نفی دوئیت و ثانی داشتن و نفی مثل و مانند و همتا داشتن است و توحید صفاتی به معنای نفی هر گونه کثرت و ترکیب از ذات حق تعالی است. بنابراین ذات و کنه خداوند متعال در عین اینکه به اوصاف کمالی جمال و جلال الهی متّصف است، جنبه‌های متمایز ندارد بلکه ذات و صفات با هم اتحاد دارند.

**(ج) توحید افعالی**

توحید افعالی یعنی ادراک و معرفت اینکه عالم وجود با تمامی نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، تماماً فعل حضرت حق تعالی و ناشی از اراده و مشیت اوست. موجودات عالم هستی، همچنان که در ذات و هویت خویش استقلال ندارند و عین ربط و تعلق به باری تعالی است، در مقام تأثیر و تأثر و علیت نیز استقلال ندارند و همه قائم به ذات او هستند و خداوند به تعبیر قرآن، «قَیُّوم» همه عالم است و در نتیجه خداوند سبحان همچنان که در ذات و کنه شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد. به عبارت دیگر هم خداوند سبحان در ذات خود و هم در اتحاد ذات و صفات و هم در فاعلیت خود شریک و همتایی ندارد. چگونه می‌تواند شریکی داشته باشد، در حالی که تمامی موجودات عالم مخلوق اویند و عین ربط و تعلق به اویند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷)

**(د) توحید عبادی**

بعد از اینکه مراتب سه‌گانه توحید نظری، که به معرفت و شناختن حق تعالی مربوط می‌شود، تبیین شد، آنگاه توحید در عبادت که توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است، متبلور می‌شود. به عبارتی دیگر، توحید عملی یا توحید در عبادت، یعنی یگانه‌پرستی و یکتایی، نه تنها در اعتقادات، بلکه باید در عمل هم خدا را پرستش کرد و فقط از او اطاعت نمود. به بیان روشن‌تر توحید در برنامه‌های عملی آنگاه بروز می‌کند که انسان در آغاز و پایان هر کاری فقط و فقط خدا را ببیند و بگوید:

«وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ» (الاسراء/۸۰). عبادت و پرستش یک عکس‌العمل و نوعی رابطه خاضعانه و خاشعانه و ستایش‌گرانه و سپاس‌گزارانه در برابر اَسْمَاء و صفات توحیدی خداوند است که انسان فقط با خدای خود چنین رابطه‌ای برقرار می‌کند. عبادت و اعمال انسان نسبت به خداوند به دو قسم تقسیم می‌شود:

(۱) پرستش قولی: پرستش قولی عبارت است از یک سلسله جمله‌ها و اذکار و اورادی که به زبان می‌گوییم، مانند قرائت حمد و سوره و اذکاری که در رکوع و سجود و تشهد و سلام نماز می‌گوییم و ذکر لبیک که در حج می‌گوییم و غیره.

۲) پرستش عملی: پرستش عملی عبارت است از مجموعه‌ای از اعمال و مناسک خاص چون مانند قیام و رکوع و سجود در نماز یا وقوف عرفات و مشعر و طواف در حج. غالباً عبادت‌ها هم شامل اجزاء قولی و هم شامل اجزاء عملی است مانند نماز و حج که هم اجزاء قولی دارد و هم اجزاء عملی. (مطهری، ۱۳۹۳)

به بیان دیگر مراتب عبادت، به جا آوردن مراسم تنزیه و تقدیس است که اگر برای غیر حضرت حق باشد، مستلزم خارج شدن از اهل توحید و اسلام است، ولی از نظر اسلام ناب، عبادت و پرستش خداوند دارای مراتب بالاتر و ذومراتب بودن است. در طرف مقابل و عکس هم کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و قبله معنوی خود قرار دهد، آن‌ها را عبادت کرده است:

«أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان/۴۳) همچنین آن کسی که امر و فرمان فرد دیگری را که خدا به اطاعت او فرمان نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم گردد، او را عبادت کرده است.

«اتَّخَذُوا أَعْزَابَهُمْ وَ زُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه/۳۱) و یا «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران/۶۴).

بنابراین، توحید عملی و توحید در عبادت یعنی تنها خداوند سزاوار حرکت و آرمان خود قرار دادن است یعنی برای خدا زندگی کردن، برای خدا قیام و خدمت کردن، برای خدا زیستن و مردن آنچنان که حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود:

«وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۷۹) و یا می‌فرماید: «إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَخْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا تُشْرِكُ لَهُ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (الانعام/۱۶۲) (طباطبایی، ۱۳۹۵)

### جامعه توحیدی

مسأله مهم این است که آیا در فرهنگ و تمدن اسلامی و همچنین فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی، اصالت با توحید عملی فردی است یا با توحید عملی جامعه؟ این سوال بسیار مهم است چرا که حل و فصل این مسأله باعث رویکردهای متمایزی می‌شود. توحید عملی فردی نه تنها با توحید عملی اجتماعی منافات ندارد بلکه این دو موضوع در طول یکدیگرند به طوری که همیشه جامعه از افراد تشکیل می‌شود و افراد متأثر از جامعه هستند. لذا هدف اصلی هم در توحید عملی فردی و اجتماعی، معرفت و شناخت خدا و تقرب و رسیدن به اوست. اسلام در آن واحد که ندای حق و حقیقت و توحید روانی و درونی در پرتو ایمان به رب‌الارباب و یکناپرستی ذات یگانه او را داد، فریاد توحید اجتماعی در پرتو جهاد فی سبیل‌الله و مبارزه با ناهمواری‌های اجتماعی را بلند کرد. قرآن کریم می‌فرماید:

«و لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران/ ۶۴) «بعضی از ما انسان‌ها بعضی دیگر را رب خود قرار ندهیم و حال آنکه رب همه خداست».

روشن شد که توحید عملی که شامل توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی می‌شود عبارت است از یکتایی فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه عبادت قلبی و یگانه‌شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی تمامی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها است. آحاد جامعه و خود جامعه تا به یگانگی و بکتایی نرسند، به سعادت و رستگاری نائل نمی‌شوند. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید:

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا زُجَلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ زُجَلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا» (الزمر/ ۲۹) «خدا مثلی می‌آورد، مثل مردی که بنده چند فرد بدخوی ناسازگار است و مردی دیگر که تسلیم یک فرد است. آیا این دو مانند یکدیگرند؟».

بنابراین جامعه اسلامی که بر مبنای توحیدی و الهی پایه‌گذار است، جامعه‌ای است که رابطه انسان‌ها در آن رابطه آزادانه بوده و در حدود امکانات و قابلیت‌های خود می‌کوشند تا نیازهای یکدیگر را رفع کنند. (مطهری، ۱۳۹۳)

### انسان‌شناسی و مسأله ولایت

یکی از شاخص‌های مهم و اساسی در انسان‌شناسی در فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی، بحث ولایت‌الله است که در فصل گذشته در این خصوص بحث شد. وقتی که درباره توحید و اقسام آن از جمله توحید ذاتی و صفاتی و افعالی بحث شد، نگاه به مطلب بسیار مهم ولایت‌الله می‌رسیم که مصادیقش در نبوت و امامت و مرجعیت و ولایت فقیه متبلور می‌شود. به عبارت دیگر وقتی ثابت شد اولاً خدای متعال خالق است و ثانیاً ربوبیت از آن اوست، لاجرم هدایت و تربیت تمامی موجودات، خاصه انسان بر عهده اوست. از طرفی خدای سبحان ولایت خود را به پیامبران الهی و ائمه معصومین (ع) تفویض نمود و در زمان غیبت صغری و کبری این وظیفه به عهده فقها و ولی فقیه است تا بر اساس این ولایت طولی از مجرای خداوند به انبیاء و اولیاء افاضه شود.

### الف) نبوت

نبوت یعنی اینکه انسان به خودی خود و با استفاده از عقل بشری خویش نمی‌تواند مسیر کمال و سعادت حقیقی خود را بیابد و محتاج و نیازمند راهنمایی از سوی خداست که به اذن او انسان‌ها را راهنمایی و هدایت کنند. از سوی دیگر میان انسانها افرادی خاص پیدا میشوند که بر اساس طاعت و عبادت الهی به جایی می‌رسند که به طور مستقیم یا با واسطه فرشتگان الهی با خدای متعال ارتباط پیدا می‌کنند و خود مجرای تحقق معجزات الهی و رساندن معارف عمیق الهی و پیام خداوند به سایر انسانها می‌شوند. لذا قرآن یکی از اشکالات منکرین انبیاء را عدم

اعتقاد به چنین استعداد و ظرفیت بالای انسان معرفی میکند:

«فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ» (المؤمنون/ ۲۴) «این پیامبر جز بشری همانند شما نیست... اگر خدا میخواست (پیامبری بفرستد)، فرشتگانی را فرو میفرستاد. ما از پیامبری انسانها در میان نیاکان خویش چیزی نشنیده‌ایم» درحالی که معرفت دقیق و صحیح از انسان ما را به این حقیقت آشنا میکند که انسان می‌تواند به آن مرحله از رشد و ترقی و تعالی دست یابد که فرشتگان الهی بر او وارد و نازل شده و وحی بر او فرود آورند.

پیامبر اکرم (ص) نیز مانند همه دیگر پیامبران الهی و البته بسیار بیشتر از آنها دارای ولایت بود. هم در ولایت تکوینی و هم ولایت تشریحی. ولایت تکوینی حضرت رسول (ص) همان معجزاتی بود که برای هدایت و رستگاری انسان‌ها ارائه می‌دادند مانند دو نیم کردن ماه و به سخن درآوردن سنگریزه در دستان مبارک و پر شدن آب چاه به یمن آب دهانش و از همه مهم‌تر قرآن که معجزه جاودان اوست و تا قیامت باقی است و هدایتگری انسان‌ها را به عهده دارد. ولایت تشریحی حضرت به هدایت انسان تعلق می‌گرفت و منظور از ولایت تشریحی آن است که ایشان بر نفوس انسانهای مستعد اثر معنوی گذاشته و آنها را به سمت رب‌الارباب رهنمون می‌نمودند. بنابراین ولایت بذات از آن خدای سبحان و بالعرض از آن پیامبران و خاصه پیامبر اسلام (ص) است. «قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الاحزاب/ ۲۱) «همانا برای شما در رسول خدا الگویی نیکو می‌باشد». به خاطر همین ولایت‌پذیری بود که در بسیاری از سختی‌ها صبر می‌کرد.

### ب) امامت

پذیرش اصل مهم و حیاتی امامت نیز مستلزم قبول این حقیقت الهی است که انسان ظرفیت و استعداد وصول به مقام عصمت و در نتیجه دریافت مقام امامت از سوی خداوند متعال را دارد. بعد از پیامبر اکرم (ص)، امامان معصوم (ع) دارای مقاماتی چون ولایت تکوینی و ولایت تشریح می‌باشند. از دیدگاه مکتب شیعه ناب، ولایت تکوینی برای کلیه معصومین (علیهم‌السلام) که شامل پیامبر اسلام (ص) و حضرت زهراء (س) و دوازده امام (سلام‌الله‌علیهم) و انبیاء (علیهم‌السلام) اثبات شده است. بنابراین ولایت تکوینی این است که زمام و مدیریت عالم هستی در دست آنها است و قوام و دوام تمامی مخلوقات بستگی به وجود ایشان دارد و تحت سیطره‌ی ولایت ایشان قرار دارند، چه حاضر باشند و چه غائب. از طرفی بایستی توجه کرد که اراده‌ی ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در طول اراده و مشیت خداوند است. ائمه معصومین (علیهم‌السلام) علاوه بر آن، دارای ولایت تشریحی هستند. قبلاً بیان شد که ولایت تشریحی، خاص واجب‌الوجود است و خداوند آن ولایت را به بر اساس رابطه طولی به انبیاء و ائمه معصومین

(علیهم‌السلام) تفویض نموده است.

بعد از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) هر آنچه برای پیامبر (ص) لازم بود تا بر مردم حکومت کند و به اداره‌ی امور مسلمین پردازد و جامعه‌ای دین‌دار تشکیل دهد، همان ویژگی‌ها برای امیرالمؤمنین و سایر امامان معصوم (علیهم‌السلام) بعد از ایشان هم لازم است. در عالم تشریح نیز امام شئوناتی دارد از جمله:

(۱) حکومت: به معنای اجرای قانون عدل الهی است و مقابله با مُستکبران و کافران و پا برجا نگاه داشتن دین خُداست.

(۲) مرجعیت: که تبیین و تشریح‌کننده‌ی احکام و قوانین آسمانی و وحیانی و تعلیم و تعلم علوم قرآنی و احادیث است.

(۳) هدایت باطنی: که بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شأن امام نسبت به عالم انسانی و بشری است که آدمی را در مرحله باطن و ضمیر معنوی اعمال عبادی حرکت می‌دهد و روح و نفس او را به سوی عالم قُرب و معنا بالا می‌برد. امام معصوم (علیه‌السلام) در راستای ارشاد و هدایت ظاهری آحاد امت، دارای یک نوع هدایت بسیار مهم و جذبه معنوی است که از سنخ عالم بالا و ملکوت می‌باشد و به واسطه آن در قلوب افراد مستعد تأثیر می‌گذارد و ایشان را به سوی کمال هدایت می‌کند که از آن با عنوان هدایت باطنی یاد می‌شود. امام به وسیله اهرم معنوی هدایت باطنی که مبتنی بر علم غیب الهی است، قلبها را پاک و تطهیر و نورانی می‌کند و نفس‌ها را به سوی خداوند حرکت می‌دهد. امام به اذن خداوند متعال، بر نفس و روح افراد اشراف دارد و قلوب مستعدی که نیاز دارند تا به طور مناسبی به وادی کمال رهنمون شوند را در این مسیر یاری می‌رساند. امام مانند طبیعی است که مراقب و نگران حال بیمار می‌باشد تا اختلالی در صحت و سلامت او پیدا نشود. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷)

### ج) مرجعیت و ولایت فقیه

از نظر دین مبین اسلام، حکومت و سرپرستی اجتماع و حفظ و اجرای احکام الهی از شئون دین شمرده می‌شود و به همان دلیلی که به هیچ عنوان دین تعطیل‌بردار نمی‌باشد، حکومت نیز نمی‌تواند تعطیل‌بردار باشد. با وجود پیامبر (ص) و حضور امام معصوم (ع)، مرجعیت سیاسی جامعه همانند مرجعیت دینی بر عهده پیامبر (ص) و امام (ص) است. حال سوال اساسی این است که برنامه اسلام درباره نوع و چگونگی حکومت در عصر غیبت تکلیفی چیست؟ آیا فردی را منتصب کرده یا به مردم اختیار داده است تا هرکس را می‌خواهند انتخاب کنند؟ به عبارت دیگر این منصب انتصابی است یا انتخابی؟ با توجه به اینکه شأن فتوا، قضا و زعامت سیاسی، مقدس است لذا متصدیان این مناصب هم بایستی از جانب خدا معین و مشخص شده باشند یا به گونه‌ای خاص مانند پیامبران الهی و امامان معصوم و نمایندگان خاص ایشان یا به گونه‌ای عام و کلی با

ذکر شرایط و معیارها مانند فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت. بنابراین در دوره غیبت کبری، فرد خاصی به مرجعیت دینی، قضائی و سیاسی نصب و مشخص نشده است، اما به طور عام و کلی مجتهد و فقیه دارای هر سه شرایط به شمار می‌آید. بنابراین پس از آغاز غیبت کبرای حضرت ولی عصر (عج) فقیهان و عالمان بزرگی با داشتن نیابت عام و وظیفه هدایت و ارشاد و رهبری و مرجعیت مردم را به عهده داشتند.

از سوی دیگر اگر در زمان غیبت کبری، حکومتی بر اساس آیات قرآن کریم و روایات تشکیل شود، آنگاه مجتهدی جامع‌الشرایط رهبری و زعامت مسلمین را به عهده می‌گیرد. ولایت فقیه اصطلاحی است برای نظام حکومت اسلامی پس از ائمه طاهریین (ع). ولایت در این اصطلاح به معنای حکومت و زمامداری امور جامعه اسلامی است و ولایت فقیه به مفهوم زمامداری جامعه اسلامی از سوی کسی است که به مقام اجتهاد فقهی رسیده و حائز شرایط رهبری جامعه اسلامی می‌باشد. در واقع ولایت فقیه به همین معناست که با وجود امام معصوم (ع) باید او رهبری کند و در عصر غیبت امام معصوم (ع)، به نیابت از امام زمان (عج) ولی فقیه جامع‌الشرایط، رهبری و زعامت امور جامعه را بر عهده دارد تا امت اسلامی گرفتار هرج و مرج و حاکمیت طاغوت نشود و احکام و ارزشهای الهی در جامعه عملیاتی و کاربردی گردد و مردم را به سوی قرب الهی رهنمون گردد. (کعبی، ۱۳۸۰)

### انسانشناسی و علم اخلاق

انسان تنها موجودی است که به اذن خدا، اختیار طراحی و معماری شخصیت خویش را به عهده دارد و می‌تواند ابعاد وجودی و انسانی و جایگاه خود را در بین موجودات دیگر تعیین کند. حرکت دائمی و پیوسته آدمی در میانه مسیر اسفل‌السافلین تا اعلی‌العلیین ویژگی منحصر به فرد انسان نسبت به دیگر مخلوقات خداوند سبحان است. انسان، بوسیله خصال خوب و بد خویش مهندسی می‌شود. به عبارت دیگر انسان با همین خصلت‌ها زندگی می‌کند، می‌اندیشد، قضاوت می‌کند، تصمیم‌گیری می‌کند و رفتار می‌کند و با همین ویژگی‌ها از دنیا می‌رود و مجدداً محسوس می‌شود و نهایتاً، سعادت یا شقاوت بر اساس همین صفات رقم می‌خورد. تمامی کتب آسمانی امر خطیر حرکت جوهری انسان به سوی سعادت‌مندی را فرو نگذارده و الگوها و قواعد این تحول را عرضه کرده‌اند. برخی از مسائل انسانشناسی اسلامی از اصول موضوعه علم اخلاق است، چرا که با وجود افتراقات فراوان در مکاتب فلسفه اخلاق، غالب فلاسفه اسلامی بر این مطلب متفقند که اخلاق با کمال نفس ارتباط تنگاتنگ و مستقیم دارد و اساس مباحث اخلاقی بر اصل کمال‌پذیری نفس و روح و انفعال و تأثیرپذیری آن از افعال اخلاقی استوار است، به طوری که بدون آن تبیین فلسفی معتبر برای خیر و شر اخلاقی امکان ندارد. ما برای شناخت و معرفت تکامل نفس به وسیله افعال اخلاقی، بایستی کمال نفس را شناخته، آن را هدف خود قرار دهیم و کردار اخلاقی

خود را به عنوان مسیری برای نیل به آن مقصد اعلیٰ تنظیم کنیم، از این رو لازم است نخست نفس، امکان تکامل و غایت آن را بشناسیم. از سوی دیگر، چون ارزش عمل اخلاقی به غایت آن بستگی دارد آنگاه تا وقتی که ندانیم حرکت روح و نفس به سوی خدای متعال و کمال آن، تقرب به خداست، نیت دقیقی نخواهیم داشت و در این صورت رفتار و کردار ما از منظر اسلام فاقد ارزش اخلاقی خواهد بود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵)

### انسان‌شناسی و مسأله معاد

در بحث معاد بیان می‌گردد که در انسان حقیقت واحدی وجود دارد که با فانی شدن بدن مادی و متلاشی شدن آن، او از بین نمی‌رود و همچنان ثابت بوده و در قیامت مجدداً به بدن و جسم قیامتی تعلق می‌گیرد و زنده می‌گردد. بنابراین بین انسان دنیایی و انسان آخرتی، این همانی و اتحاد برقرار است. به عبارت روشن‌تر در صورتی ما می‌توانیم بین انسان دنیایی و انسان آخرتی وحدت و اتحاد برقرار کرده و تعقل کنیم که یک عنصر مشترک و واحدی بین این دو وجود داشته باشد و این عنصر مشترک و واحد جز همان شخصیت و من هر انسانی است که با دگرگونی و تبدل در جهات جسمانی و مادی به هیچ وجه تغییر نمی‌کند. در حقیقت قوام و دوام مباحث معاد بر این است که انسان دارای روح و نفسی باشد که مستقل از بدن، بقاء داشته باشد و مجدداً به بدن تعلق بگیرد و آنرا زنده کند.

اعتقاد به حیات پس از مرگ، فرع بر داشتن ساحت روحانی و معنوی و مجرد انسان است. با مرگ انسان، این بعد الهی و مجرد نابود نمی‌شود و بعد از جدایی از بدن می‌تواند به طور مستقل به حیات خود ادامه دهد و در هنگام قیامت به بدن برگردد. این نگرش اعتقادی در واقع دیدگاه اسلامی نسبت به انسان است که اگر در مباحث انسان‌شناسی به چنین تصویری در خصوص انسان نرسیم و نتوانیم آن را اثبات کنیم، مسأله معاد معقول و فلسفی و دارای پشتوانه عقلانی نخواهد بود. در این خصوص قرآن از قول منکرین معاد می‌فرماید: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (السجده/۱۰) «آیا بعد از مرگ و پراکنده شدن اجزاء بدنمان دوباره در قیامت زنده خواهیم شد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸)

«وابستگی مباحث معاد به مباحث انسان‌شناختی به گونه‌ای است که پذیرش هر رأی و نظری پیرامون انسان در مباحث انسان‌شناسی معلوم می‌کند که در مباحث معاد بر چه مسلک و طریقی است، اگر کسی در مباحث انسان‌شناختی دیدگاهش نسبت به انسان به گونه‌ای است که اصلاً برای انسان قائل به وجود روح نیست (همچون مکاتب مادی) یا اگر قائل به وجود روح است ولی آنرا مستقل از بدن مادی نمی‌داند و با فناء بدن، روح را نیز فانی بداند برای چنین کسی معاد معنایی حقیقی پیدا نمی‌کند و غالباً هم منکر معاد می‌شود ولی اگر در آن مباحث کسی، قائل به وجود روح آنهم به نحو جاودان و مستقل از بدن باشد، در مبحث معاد به این نتیجه

خواهد رسید که انسان، معاد دارد و در مقام اثبات معاد بر می آید.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶)

### برخی از آثار اعتقاد به معاد

تمامی عقائد دینی و مذهبی در کردار انسان‌ها مؤثر است، زیرا همیشه افکار بر اعمال تأثیرگذار است. به عبارت روشن‌تر اعمال انسان‌ها بازتاب اعتقادات اوست، یا به تعبیری رفتار هر کسی با جهان‌بینی او ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. از میان اعتقادات الهی و دینی، اعتقاد به رستاخیز و معاد یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین باورها در جهت تغییر رفتار آدمی و تربیت و اصلاح اوست. کسی که ادراک کرده که تمامی اعمالش بی‌کم و کاست به زودی در دادگاه عدل الهی مورد بررسی قرار می‌گیرد، در نتیجه سیک زندگی او موحدانه می‌شود. به بیان دیگر نه فقط در اصلاح خود کوشش می‌کند، بلکه در انجام اعمال گوناگونش سخت‌گیر و موشکاف است. چنین عقیده مقدسی نقش بنیادین در پرورش روح و جان انسان دارد و آثار تربیتی فوق‌العاده و شگرفی در زندگی فردی و اجتماعی او به ارمغان می‌آورد، در این بحث با مراجعه به آیات قرآن کریم و روایات، آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به معاد را مورد تحلیل قرار دهیم:

### الف) تغییر نگرش انسان به حیات خود

دیدگاه منکرین حیات اخروی آن است که مرگ پایان دهنده حیات جسمانی است و انسان با مرگ به مرداری تبدیل می‌شود که در زمانی کوتاه پوسیده و خاک می‌شود و اساساً از بین رفته و هیچ آثاری از وی باقی نمی‌ماند و پرونده حیاتش برای همیشه بسته می‌شود. فلسفه آن بدین‌گونه است که منکرین حیات اخروی، عالم هستی را منحصرأ در عالم ماده و مادیات و جسمانیات می‌دانند:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجاثیه/۲۴) «و کافران گفتند که زندگی ما جز همین نشأه دنیا و مرگ و حیات طبیعت نیست و جز دهر و طبیعت کسی ما را نمی‌میراند.» اما اعتقاد به معاد و روز واپسین، قلمرو اندیشه انسان را وسعت می‌بخشد. آن کسی که معاد را باور و اعتقاد دارد و می‌داند و رای این دنیا محسوس، غیبی است که عالمی بالاتر و عظیم‌تر و وسیع‌تر از این سرایی است که او اکنون در آن زندگی می‌کند.

این دنیا، عالمی فانی و محدود و گذران است و عقبی و آخرت، سرای باقی و نامحدودی و والا است که انسان در آن تا ابد جاویدان است. این دو نوع نگاه و نگرش متفاوت به حیات و جهان، در نوع تلقی انسان از سعادت و رستگاری و خوشبختی که هدف همگان از زندگی است، نقش اساسی و بنیادین دارد. آن کس که زندگی را در انحصار حیات دنیوی و مادی می‌شمارد و به تعبیر قرآن کریم «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (الروم/۷) «تنها ظاهری از سعادت دنیوی را می‌دانند و از آخرت غافلند» به ناچار سعادت و خوشبختی را به



سعادت دنیوی و بهره‌مندی از لذات زودگذر و آنی آن تفسیر خواهد کرد، و آن کس که حیات جاودانی و همیشگی اخروی را پذیرفته است و به حیات نگاهی عمیق‌تر دارد، سعادت و رستگاری اخروی و تکامل معنوی را مد نظر دارد و در آن جهت گام برمی‌دارد.

### ب) معناداری و هدفمندمندی حیات

انسان از یک طرف دارای حب و دوست‌داشتن بقاء برای همیشه است و دوست دارد تا ابد بماند و از بین نرود و از طرف دیگر حیات دنیوی را محدود و موقت و زودگذر و فانی می‌یابد. این دو فهم و ادراک ناسازگار و ناهمگون ممکن است او را به پوچی و بی‌هدفی و بی‌ارزشی سوق دهد اما آن کس که به آخرت و عقبی و زندگی جاودانه اعتقاد دارد آنگاه مرگ و مردن را فقط و فقط انتقال از عالمی به عالم دیگر می‌شمارد نه فنا و نابودی. به عبارت دیگر ما فقط از داری به دار دیگر منتقل می‌شویم و بس نه اینکه قرار است ما نابود شویم. بنابراین با این طرز تفکر ناب و الهی، انگیزه کافی وافی برای تلاش و کوشش و فعالیت و انجام اعمال صالح و تحمل دشواری‌ها و مصائب و... وجود دارد و هیچ‌گاه انسان در تلاطمات زندگی، احساس پوچی و سرگشتگی و بی‌هویتی نمی‌کند. در قرآن کریم نیز به رابطه نفی زندگی بعد از مرگ با عبث دانستن زندگی اشاره شده است. خداوند می‌فرماید:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون/۱۱۵) «آیا چنین

پنداشتید که ما شما را به عبث و بازیچه آفریده‌ایم و هرگز به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید». بر اساس این آیه، باور نداشتن و عدم اعتقاد به بازگشت به سوی خداوند به معنای عبث و پوچ پنداشتن خلقت است و اگر کسی منکر معاد باشد زندگی برای او پوچ و بی‌معنا است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۲)

### ج) امنیت و آرامش باطنی و روانی

ترس از مرگ و مردن و از بین رفتن، یکی از مهم‌ترین علل و عوامل اضطراب، تشویش و برهم خوردن آرامش روحی و روانی انسان به شمار می‌آید. مرگ برای منکرین، از جهات متعددی موجب ترس و وحشت و هراس است: تصور نیستی و عدم از مرگ، نامعلوم بودن زمان مرگ و لحظه‌ای پیش آمدن آن، ناشناخته و مبهم بودن و عدم تجربه از آن، تنها و بدون یار و یاور مواجه شدن با آن و... از جمله علل و عوامل ترس از مرگ است. اگر کسی واقعاً و حقیقتاً به معاد باور داشته باشد و کاملاً حقیقت مرگ را بشناسد، هرگز از مرگ نخواهد هراسید و اضطراب و استرسی به دل راه نخواهد داد. قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»

(العنکبوت/۶۴) «این زندگانی چند روزه دنیا (اگر نه در پرستش حق و سعادت آخرت صرف شود) افسوس و بازیچه‌ای بیش نیست، و زندگانی اگر مردم بدانند به حقیقت‌دار آخرت است». اگر

انسان واقعاً تصورش این باشد که با مرگ به زندگی جاوید و حیات واقعی قدم می‌گذارد هرگز از مرگ نمی‌هراسد. بنابراین اعتقاد به معاد و عمل بر طبق این عقیده مقدس هرگونه ترس از مرگ را از انسان زائل می‌کند.

#### د) پرورش فضایل اخلاقی و کنترل غرایز

غرایز از مهم‌ترین و ابتدائی‌ترین موهبت‌های الهی به انسان به شمار می‌آید که منشأ تحرک و فعالیت‌اند اما افراط و تفریط در این حوزه آثار بسیار مخربی دارد. آزادی بی‌قید و بند غرایز و شهوات و یا منتفی کردن آن با تعالی معنوی و تکامل انسان و سیر و سلوک الی الله ناسازگار است. از این رو خداوند متعال، در کنار غرایز نفسانی، انسان به گوهر گرانبها و قیمتی عقل و قوه عاقله بهره‌مند ساخته است که می‌تواند غرایز افسار گسیخته را لجام زده و تحت کنترل دقیق درآورد. یکی از عوامل مهم و دقیقی که می‌تواند عقل را از اسارت هواهای نفسانی رهایی بخشد و در نتیجه انسان، بتواند به رهبری و کنترل غرایز موفق شود، فقط و فقط اعتقاد به حیات اخروی و بازپسین و یاد معاد است. ایمان و اعتقاد به روز جزاء و عقاب و ثواب، انسان را از هرگونه پیروی و اطاعت هوا و هوس باز می‌دارد و روح دنیاپرستی را که پایه تمامی خطاها و لغزش‌ها است می‌میراند و غرایز سرکش و افسارگسیخته انسان را مهار می‌کند. در ظل کنترل غرایز و شهوات و مهار هوا و هوس، فضایل اخلاقی و انسانی پرورش یافته و صفات پسندیده و عالی و ملکوتی قوت می‌گیرند. بنابراین اعتقاد به معاد بخشش و سخاوتمندی و ایثار و مجاهدت را در انسان تقویت می‌کند و به انسان نیرو می‌بخشد تا در برابر مصائب و گرفتاری‌ها صبور باشد و آستانه تحمل خود را برای رتبه‌ای ارزشمندتر، بالا ببرد.

#### ح) انجام اعمال صالح و پرهیز از اعمال ناشایست

انسانی که به زندگی اخروی و بعد از مرگ و حسابرسی اعمال و ثواب و عقاب اعتقاد و ایمان دارد، احساس مسئولیت و وظیفه‌شناسی در او زنده و بارور می‌شود و او را به رستگاری و خوشبختی و وظیفه‌شناسی سوق می‌دهد. چنین انسانی معتقد است که هر فعلی انجام دهد باید فردای قیامت پاسخ‌گوی آن باشد. از این رو هرگز اطراف گناه نمی‌چرخد و فکر عصیان و نافرمانی و بی‌ادبی حق تعالی را از ذهن خود دور می‌کند. طبیعت و سرشت انسان چنین است که تنها ترس و وحشت از مؤاخذة و عقاب شدید الهی او را از عمل زشت و ارتکاب معاصی باز می‌دارد. از این رو ایمان و اعتقاد به آخرت و عقبی و اذعان به حساب و جزاء، یگانه و تنها راه اصلی است که ضامن حفظ انسان از ارتکاب اعمال ناشایست و معاصی و موجب گام نهادن انسان در طریق خوشبختی و سعادت است. چنانکه آیه شریفه می‌فرماید:

«وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الدِّينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص/۲۶) «هرگز هوای نفس را پیروی نکن که تو را از راه خدا گمراه

سازد و آنان که از راه خدا گمراه شوند چون روز حساب و قیامت را فراموش کرده‌اند به عذاب سخت معذب خواهند شد». بنابراین عدم ایمان و اعتقاد به آخرت و جهان پس از مرگ، منشأ هر عمل زشتی است از این رو خداوند متعال فرمود:

«لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ» (النحل/۶۰) «برای آن‌ها که به سرای آخرت ایمان ندارند صفات زشت است». (طباطبائی، ۱۳۹۷)

### نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه اولین قدم برای تمدن‌سازی، شناخت عمیق و دقیق تمدن می‌باشد و برای نیل به این مهم، مطالعه مهمترین خصوصیات و ویژگی‌های تمدن اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای است. برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی الزامات زیادی ضرورت دارد. این الزامات در دو جنبه نرم‌افزاری و سخت‌افزاری ضروری است ضمن این که در هر جنبه باید فعالیت‌های متعدد در سه بعد دانش، نگرش و توانش ضرورت گیرد.

بنابراین اگر ما بخواهیم به تمدن نوین مبتنی بر آموزه‌های دینی اسلام برسیم گام اول این است که یک بینش و شناختی به جامعه بدهیم نسبت به این که چه چیزهایی می‌تواند معرف یک سبک زندگی اسلامی باشد. صرفاً شناخت و دادن آگاهی نمی‌تواند کفایت کند چرا که داشتن آگاهی، گام اول است و گام دومی که ما را به تحقق تمدن نوین نزدیک می‌کند این است مواردی که در شناخت مؤثر بوده و مدل زندگی اسلامی را تشکیل میدهد، نسبت به آن در جامعه ایجاد گرایش و تمایل هم بکنیم، این ایجاد گرایش و تمایل، آن چیزی است که در واقع جامعه نسبت به آن رفتارها حس ارزشمندی باید داشته باشد.

بینش و گرایشها وابسته به یکدیگرند، بینش را می‌توان مقدم بر گرایش دانست. تا شناخت نباشد گرایش ایجاد نمی‌شود و شناخت و گرایش و احساس ارزشمندی، زمانی که با هم جمع شوند نمود رفتاری پیدا می‌کنند. پس نتیجه این که انسان‌شناسی می‌تواند در شناسایی فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و جامعه مهدوی به ما کمک کند تا در مسیر خودشناسی، خدا محوری، عدالت گستری، اخلاق مداری و عقلانیت گام برداریم.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۸، پرسش از هستی یا هستی پرسش، تهران، حکمت و فلسفه ایران
۲. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۶، عقلانیت و معنویت، تهران، هرمس
۳. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۴، از محسوس تا معقول، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۴. الهی قمشه‌ای، مهدی، ۱۳۹۰، حکمت الهی عام و خاص، تهران، نشر کتاب هرمس
۵. امینی، محمد عارف، ۱۳۹۱، معرفت‌شناسی وحی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
۶. برنجکار ر، خدایاری ع، ۱۳۹۲، انسان‌شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر اسلامی
۷. بیات ه، غفاری ع، فرخ‌نیار، ۱۳۸۹، انسان‌شناسی فلسفی، تهران، جامعه‌شناسان
۸. بینش ع، نصیری م، ۱۳۸۹، آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی، قم، زمزم هدایت
۹. بهاری، شهریار، ۱۳۸۴، انسان‌شناسی عملی، تهران، درسا
۱۰. بهاری، شهریار، ۱۳۶۶، انسان‌شناسی نظری: خودشناسی و دیگرشناسی، تهران، ویس
۱۱. جان‌احمدی، فاطمه، ۱۳۹۹، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف
۱۲. جعفری، محمد تقی، ۱۳۹۸، کتاب ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج و ۸ و ۹
۱۳. جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۱، انسان در افق قرآن، قم، بنیاد بعثت
۱۴. جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۰، شناخت از دیدگاه علمی و قرآن، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۵. جعفری، محمد تقی، ۱۳۹۶، فلسفه تاریخ و تمدن، تهران، موسسه آثار استاد علامه محمد تقی جعفری
۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ج ۱ و ۶ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۵ و ۲۴
۱۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، جامعه در قرآن، قم، اسراء
۱۸. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۷، هدایت در قرآن، قم، اسراء
۱۹. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، معاد در قرآن، قم، اسراء
۲۰. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، وحی و نبوت در قرآن، قم، اسراء
۲۱. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۷، توحید در قرآن، قم، اسراء
۲۲. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۶، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء
۲۳. حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۸۴، ولایت تکوینی، قم، الف لام میم
۲۴. حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۹۶، دروس معرفت نفس، قم، علمی و فرهنگی

۲۵. حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۹۵، چهل حدیث در معرفت نفس، قم، علمی و فرهنگی
۲۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن، ۱۳۹۲، انسان در عرف عرفان، قم، سروش
۲۷. حسینی ح، توانا م، ۱۳۹۵، تمدن پژوهی، مطالعات مفهومی تمدن اسلامی، تهران، جامعه‌شناسان
۲۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشرالمصطفی (ص)، ج ۱ و ۲ و ۳
۲۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، انسان‌شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر معارف
۳۰. ربانی‌گلپایگانی، علی، ۱۳۹۸، امامت در بینش اسلامی، قم، بوستان کتاب
۳۱. \_ ربانی‌گلپایگانی، علی، ۱۳۹۱، وحی نبوی، قم، فرهنگ و اندیشه
۳۲. ربانی‌گلپایگانی، علی، ۱۳۹۸، عقاید استدلالی، قم، هاجر، ج ۱ و ۲
۳۳. رجبی، محمود، ۱۳۹۵، انسان‌شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
۳۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، راه خداشناسی، قم، مکتب اسلام
۳۵. سبحان، جعفر، ۱۳۸۶، اصول عقاید اسلامی، قم، موسسه امام صادق(ع)
۳۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتهلین، قم، موسسه امام صادق(ع)
۳۷. سبحانی ج و رضائی م، ۱۳۹۷، اندیشه اسلامی، قم، معارف، ج ۱ و ۲
۳۸. شمشیری، بابک، ۱۳۹۵، طرحی نو در انسان‌شناسی اسلامی، تهران، نگاه معاصر
۳۹. شیروانی، علی، ۱۳۸۴، چکیده اخلاق در قرآن، قم، دارالفکر، جلد ۱ و ۲
۴۰. صاحبی، محمد جواد، ۱۳۸۴، مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۴۱. صلیبا، جمیل، ۱۳۹۰، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صناعی دره‌بیدی، تهران، حکمت
۴۲. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳، نه‌ایة الحکمة، علی شیروانی، تهران، بوستان کتاب، جلد‌های ۱.۲.۳
۴۳. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۸، انسان از آغاز تا انجام، صادق لاریجانی، تهران، بوستان کتاب
۴۴. طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۸۹، الله‌شناسی، قم، علامه طباطبائی
۴۵. طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۹۲، امام‌شناسی، قم، علامه طباطبائی
۴۶. طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۹۴، معادشناسی، قم، علامه طباطبائی
۴۷. عباسی، علی اکبر، ۱۳۹۰، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، هزاره ققنوس
۴۸. علیجان‌زاده‌روشن، محمد حسین، ۱۳۹۴، کتاب تمدن اسلامی (نگاهی اجمالی به بیانات رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای) درباره‌ی تمدن اسلامی، تهران، مجد اسلام



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۸۸ - ۷۱

## نقد و بررسی مبانی نظری و پیش فرضهای «مونتگمری وات» پیرامون قرآن. وحی و پیامبر(ص)

فاطمه جوادیان اصل<sup>۱</sup>عبدالرضا فرهادیان<sup>۲</sup>فاطمه خلیلی<sup>۳</sup>

### چکیده

هر علمی دارای اصول و مبانی می باشد. محققان قرآنی به این واقعیت توجه دارند که فهم قرآن به مبانی مشخص نیاز دارد و بی توجهی به آنها موجب برداشتهای نادرست خواهد شد. با مقایسه و نقد و بررسی نظرات اندیشمندان در حوزه قرآن پژوهی می توان به رشد و گسترش مطالعات قرآنی و شناخت عظمت وحی دست یافت. براساس مبانی نظری مسلمانان وحی کلام الهی می باشد. وحی منشا الهی داشته و از اختلاف، تناقض و تحریف به دور است وحی توسط پیامبر امی که دارای مقام عصمت در دریافت، حفظ و ابلاغ آن بوده به مردم رسانده شده است. بر اساس مبانی نظری مستشرقان از جمله «مونتگمری وات» وحی منشا الهی نداشته و ساخته پیامبر بوده که از کتب مقدس عهدین اخذ نموده و یک شخصیت نابغه بوده که با توجه به شرایط محیطی و زمانه خود قرآن را تالیف و دیگران را تحت تاثیر قرار داده است. در بررسی این دیدگاه باید گفت دلایل و شواهد تاریخی و معتبر بر این ادعاها وجود ندارد. بکارگیری مبانی نظری و پیش فرضهای شخصی محقق در حوزه های که تسلط علمی و کافی در آنها ندارد مسیر تحقیق را به اشتباه می کشاند. در این پژوهش با طرح دیدگاههای «وات» پیرامون قرآن، وحی و نبوت به نقد و بررسی آن پرداخته و با استناد به منابع معتبر به شبهات وارده به درستی پاسخ و قرآن را از این انحرافات منزّه نمود.

### واژگان کلیدی

مبانی نظری، مونتگمری وات، وحی، پیامبر(ص).

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Fatemeh1201@yahoo.com

۲. استادیار، گروه حقوق، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: farhaadian@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان عربی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: fkhllili57@yahoo.com

## طرح مسأله

قرآن آخرین معجزه الهی برای هدایت بشر است که از علم خداوند سرچشمه می‌گیرد و از طریق وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است. قرآن به عنوان منبع اصلی شریعت اسلام، و حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبر توجه قرآن پژوهان را به خود جلب نموده است. دیدگاه‌های آنها به وحی و نبوت سطحی و بدور از واقعیت می‌باشد.

در این پژوهش قصد داریم مبانی نظری مسلمانان و اندیشمندان اسلامی و «ویلیام مونتگمری وات» به عنوان یک مستشرق پیرامون قرآن، وحی و نبوت پیامبر(ص) را بررسی و با یافته‌های پژوهشی عظمت کلام وحی و مقام والای پیامبر(ص) را بیان و سستی و بی‌اساس و غیر علمی بودن مطالعات پژوهشگران مغرض را مطرح و با مقایسه دیدگاه‌های صاحب‌نظران موجبات رشد و گسترش معارف قرآنی فراهم و افکار انحرافی از ساحت مقدس قرآن و پیامبر(ص) بر طرف گردد.

قرآن پژوهی خاورشناسان در سده‌های اخیر افزایش داشته است. تصویری که اندیشمندان یهودی و مسیحی از اسلام و قرآن در ذهن مردم قرون وسطی ارائه دادند تصویری نادرست بود و آثار تالیفی در این دوره با هدف تضعیف و مبارزه با اسلام و قرآن بوده است. دیدگاه غربیان در قرون وسطی بر اساس انکار پیامبری حضرت محمد (ص) بود و اینکه قرآن اقتباس از متون ادیان دیگر بوده است.

بعد از عصر روشنگری و آغاز مطالعات علمی و قرآن پژوهی در غرب دیدگاه دیگری شکل گرفت. بعد از قرون وسطی غربیان توجه بیشتری به اسلام و قرآن داشتند و با رویکرد جدیدی از پیامبر (ص) به عنوان یک حکیم یاد می‌کردند. «وات» یکی از نویسندگان دایره‌المعارف اسلام لایدن بود که نشان از جایگاه والا و جامعیت علمی وی در عرصه علوم اسلامی و تاریخ اسلام در غرب دارد.

غربیان تا اواسط قرن نوزدهم منابع اولیه اسلامی را در اختیار نداشته اما در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم به برخی نسخه‌های خطی دست یافته و با تصحیح و ویرایش منتشر کردند. در دهه‌های آغازین قرن بیستم انبوهی از کتاب‌های تجدید نظر شده در مورد قرآن و پیامبر(ص) به چند زبان منتشر شد.

با شناخت حقیقت وحی و نبوت می‌توان به شبهات وارده عالمانه و منطقی پاسخ گفت. امروز دایره‌المعارف لیدن و دایره‌المعارف امریکانا و آثار دیگر مرجع اسلام‌شناسی در غرب به شمار می‌آید.

دیدگاه‌های انحرافی مستشرقان مورد توجه عده‌ای از پژوهشگران مسلمان قرار گرفته



است. پیدایش افرادی مانند «سلمان رشدی» نتیجه این تفکرات می باشد. با توجه به سرعت انتقال افکار انحرافی مستشرقان اهمیت نقد آثار آنها مشخص می‌شود و از طرفی صیانت از اسلام و دین و آگاهی بخشی به مستشرقانی که از سر ناآگاهی دچار لغزش شده اند ضروری می‌باشد.

با ترجمه و دسترسی مستشرقان به منابع و متون جدید و گرایش روز افزون به اسلام فعالیت مستشرقان گسترده تر شده آگاهی از مبانی و پیش فرض های مستشرقان در برطرف نمودن شبهات جدید مهم می باشد. خاور شناسان از طریق انکار وحیانیت قرآن به دنبال مخدوش نمودن نبوت و رسالت پیامبر اسلام هستند تا اعتبار دین اسلام زیر سوال برده شود. این بحث در روشنگری و هدایت انسانها نقش مهمی دارد. پرداختن به این موضوع در تقویت ایمان مومنین بسیار مؤثر است و موجب گرایش غیر مسلمانان به اسلام می شود.

مقایسه نظرات اندیشمندان در حوزه قرآن پژوهی موجب رشد و گسترش مطالعات قرآنی می شود با پژوهشهای قرآنی می توان سیمای واقعی و عظمت کلام وحی را به عنوان آخرین معجزه الهی به نمایش گذاشت. اندیشمندان و قرآن پژوهان به منظور گسترش دعوت اسلامی و ضرورت دفاع اعتقادی از این کتاب آسمانی اهتمام و تلاش بسیاری داشته اند. قرآن به عنوان وحی الهی علاوه بر مسلمانان مورد توجه دانشمندان و قرآن پژوهان غیرمسلمان نیز می باشد نقد و بررسی آرا مستشرقان و روشن گری پیرامون شبهات وارده بر قرآن میتواند به تقویت ایمان مخصوصا نسل جوان کمک کند.

### مبانی نظری اندیشمندان اسلامی پیرامون قرآن، وحی و پیامبر(ص)

۱- وحی کلام خداست: الفاظ و محتوی وحی از جانب خداوند و توسط فرشته وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است. پیامبر (ص) هیچ دخل و تصرفی در آن نداشته و بی کم و کاست پیام وحی را دریافت و در اختیار مردم گذاشته است.

۲- عدم اختلاف در وحی: افکار انسان در معرض تغییر و تحول بوده و روی آثار تالیفی او تاثیر می گذارد. قرآن کلام الهی و معجزه می باشد با استناد به آیات، اگر قرآن از جانب غیر خدا بود می بایستی همراه با اختلاف و تناقض باشد در حالی که اختلاف در آن نیست.

۳- امی بودن پیامبر (ص): قرآن به صراحت رسول خدا (ص) را شخصی نا آشنا به خواندن و نوشتن معرفی و ابلاغ وحی از جانب پیامبر (ص) را معجزه دانسته است. «امی» به شخصی اطلاق می شود که از نظر ناآشنایی بر خواندن و نوشتن همانند کسی است که از مادر متولد شده است.

۴- مصونیت قرآن از تحریف: هدف از نزول وحی راهنمایی و هدایت انسان می باشد اگر انحراف یا تحریف در آن وجود داشته باشد هدف تامین نمی شود. خداوند حکیم و کار عبث و

بیهوده از او سر نمی زند.

«إِنَّا نَحْنُ نُزَلُّنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹)

«البته ما قرآن را بر تو نازل کردیم و ما هم آن را محققا محفوظ خواهیم داشت»

بر اساس شواهد قطعی و مسلم نه چیزی به قرآن اضافه شده و نه کم شده و نه تغییر در آن رخ داده است اگر مورد تحریف قرار می گرفت اعجاز آن خدشه دار می شد در حالی که حفظ و تدوین قرآن با چنان دقتی انجام شده که قرآن را از هر گزند حفظ کرده است. بر اساس قانون لطف الهی کتاب هدایت می بایستی از تحریف به دور می باشد.

۵- مصونیت پیامبر از خطا و اشتباه: عصمت پیامبر (ص) در سه زمینه می باشد.

الف: عصمت در دریافت وحی: پیامبر در دریافت وحی هرگز خطا نمی کند. وحی از جانب خدا و منشا آن الهی می باشد. «وَإِنكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل / ۶) «و تو (ای رسول ما) آیات قرآن (عظیم) از جانب خدایی حکیم و دانا (به وحی) بر تو القا می شود»

ب: عصمت در حفظ وحی: پیامبر آنچه دریافت می کند به درستی حفظ می کند «سَنَقُرْئُكَ فَمَا تَسْمَعُ». (اعلیٰ/۶) «ما تو را قرائت آیات قرآن چندان آموزیم که هیچ

فراموش نکنی»

ج: عصمت در ابلاغ وحی: خداوند پیامبر را در محافظت فرشتگان قرار داده تا وحی را به طور کامل دریافت و به مردم ابلاغ کند.

«وَأَنْ أُنزِلَ الْقُرْآنَ» (نمل / ۹۲) «و نیز مأمورم که قرآن را (به حکم وظیفه رسالت بر امت)

تلاوت کنم».

قرآن فرقان است جداکننده حق از باطل، قرآن نور و هدایت است. از نظر علامه وحی و نبوت موهبتی الهی است نه امری اکتسابی و پیامبر (ص) هرگز در دریافت وحی تردید و خطا نمی کند.

۵- وحی کامل، جامع و همیشگی است: خداوند خالق هستی و انسان می باشد و هر آنچه برای هدایت انسان نیاز است بطور کامل و جامع در قرآن بیان شده است و دستورات آن قابلیت انطباق با تحولات زمان را داشته و مختص زمان و مکان خاص نیست و پاسخگوی نیازهای انسان در تمام دوران ها می باشد.

۶- انسان موجودی غیر مادی و الهی: انسان علاوه بر بعد مادی و جسمانی صاحب بعد غیر مادی و مجرد می باشد و به گفته قرآن انسان اشرف مخلوقات بوده و خداوند از روح خو در او دمیده است. راهنمایی و هدایت قرآن هم در رابطه با بعد مادی و هم بعد مجرد انسان می باشد. دلیل برتری انسان نسبت به موجودات دیگر بعد غیر مادی او است. با ابزار و وسایل مادی و محسوس و تجربی نمی توان انسانی که دارای بعد غیر مادی و مجرد است هدایت و راهنمایی

نمود. انسان برای رسیدن به کمال نیازمند هدایت الهی می‌باشد که از طریق وحی انجام می‌گیرد.  
۷- راهنمایی وحی در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی و تامین سعادت دنیوی و اخروی، می‌باشد.

۸- فطری بودن پرستش در انسان: پرستش و خداجویی به صورت بالقوه در تمام انسانها وجود دارد و با تربیت صحیح و هدایت و راهنمایی به فعلیت می‌رسد.

۹- قابل فهم بودن وحی: حقیقت وحی از دسترس بشر خارج است و تنها پیامبر(ص) و اولیای الهی به اذن خداوند حقیقت قرآن را می‌دانند. ولی حقیقت قرآن برای دسترسی عموم با چندین مرتبه تنزیل در قالب الفاظ و کلمات در آمده است. با اینکه قرآن کلام الهی است قابل فهم می‌باشد و هر کس به اندازه ظرفیتی که دارد از قرآن بهر مند می‌شود.

۱۰- ممنوعیت تفسیر به رای: تفسیر آیات بر اساس نظر و عقیده شخصی زمینه برداشتهای غلط را فراهم می‌کند برای فهم معارف قرآن توجه به مبانی و اصول ضروری می‌باشد و تحمیل نظرات شخصی بر قرآن موجب فهم نادرست خواهد شد.

### مبانی نظری مستشرقان پیرامون قرآن، وحی و پیامبر(ص)

۱- قرآن از نظر مستشرقان بشری و ساخته پیامبر است قرآن وحیانی و کلام الهی نیست بلکه توسط پیامبر جمع آوری و تالیف شده است و ساخته دست بشر می‌باشد. منشا وحی خود پیامبر بوده و ارتباطی با عالم غیب و ماوراء طبیعت نداشته است. آنها معتقدند عالم غیب برای ما ثابت نشده است پس برای شناخت نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

۲- انسان موجودی مادی میباشد که همان بعد جسمانی است و با قوانین مادی که بر اساس حس و تجربه است می‌توان انسان را شناخت و انسان با مرگ نابود می‌گردد.

۳- قرآن از کتب مقدس یهودیت و مسیحیت گرفته شده است. و در بردارنده دعوت و دین جدید نمی‌باشد و بیان تعالم یهود و نصاری به زبان دیگر است.

۴- پیامبری شخصیت نابغه و مصلح اجتماعی بوده و توانست مورد توجه دیگران قرار بگیرد و تاثیر گذار باشد.

۵- قرآن نتیجه تاثیر پذیری از محیط بوده با توجه به محرومیت مردم مکه از خواندن و نوشتن آیاتی که در مکه نازل می‌شده جنبه استدلالی نداشته ولی بعد از هجرت به مدینه و تغییر شرایط و آشنایی با فرهنگ یهود و نصاری محتوای آیات و سوره ها جنبه استدلالی پیدا کرده همه این موارد دلیل بر اثر پذیری قرآن از محیط بوده است.

۶- تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه: محتوای قرآن برگرفته از فرهنگ زمان خود بوده و قرآن وحی الهی نیست و پیامبر از فرهنگ دوران خود تاثیر گرفته است و افکار منفی و خرافی را رد و افکار مثبت را تغییر یا اصلاح نموده است و جمع بندی فرهنگ زمانه خود را در قالب

وحی ارائه نموده است.

### ویلیام مونتگمری وات

«مونتگمری وات» اسلام شناس برجسته بریتانیایی و خاورشناس مسیحی که بیش از شصت سال را به مطالعه و پژوهش پیرامون قرآن و آموزه های اسلامی تاریخ و سیره پیامبر(ص) پرداخت.

روش علمی و نگاهی منصفانه به موضوعات اسلامی سبب شد تا نام وی در میان محققان مسلمان به نیکی برده شود و آثارش مورد توجه قرار گیرد. وی مورد احترام بسیاری از اسلام شناسان و متکلمین در کشورهای اسلامی می باشد و نیز نامی سرشناس میان جامعه علمی غرب می باشد. با این وجود لغزش های بسیاری در آثار او وجود دارد.

### تعریف و انواع وحی از نظر وات

«وحی» به معنای آشکار سازی یا خود نشان دادن خداوند و «تنزیل» به معنای فرو فرستادن پیامها از آسمان به زمین می باشد.

«الهام» پیام های خصوصی برای افرادی است که آن را دریافت می کنند و «وحی» ابلاغ پیام الهی به اولیا می باشد.

انواع وحی از نظر وات: ۱- کلام غیبی به صورت وحی: کلام به صورت الهام از خارج در فکر انسان ایجاد می شود و کلام به صورت انسانی نیست.

۲- سخن گفتن خداوند با پیامبر از پس پرده: پیامبر فرستاده خدا را نمی بیند فقط کلمات او را می شنود این نوع وحی در پیامبر کمتر دیده شده و به حضرت موسی(ع) اختصاص دارد.

۳- از طریق فرشته وحی: به اعتقاد مسلمانان نزول وحی بر پیامبر از این نوع بوده است. «وات» معتقد است از آنجایی که نامی از جبرئیل در قرآن نیست این نوع وحی بر پیامبر حاصل نشده است.

### نقد و بررسی مبانی و پیش فرضهای «وات» پیرامون قرآن، وحی و پیامبر(ص)

۱- بر خورداری پیامبر از تخیل خلاق: وحی به نیروی خاصی در وجود پیامبر به نام تخیل خلاق برمیگردد. از نظر وات هر پیامبری خلق و خوی خاصی داشته که بر خیال او تاثیرگذار بوده است. تاثیر خلق و خوی بشری در امر وحی سبب شده است که قرآن مخدوش باشد.

«وات» به خداوند و نظام ماورای طبیعت اعتقاد دارد اما منکر نبوت می باشد و به دنبال یافتن منشاء غیر الهی و غیر آسمانی برای وحی می باشد و آن را در وجود پیامبر جستجو می کند. «وات» سعی می کند وحی را مثبت و تخیل خلاق را امری ارزشمند معرفی می کند. تخیل خلاق او بسیار قوی بود و افکاری را به وجود آورد که با مسائل اساسی بشر ارتباط دارد. تمام افکار محمد درست نیست ولی توانست مردم را به دینی درآورد که از دین سابق آنها بهتر است.

اندیشمندان غیر مسلمان به دلیل نگرش مادی و انکار ماوراء طبیعت در پی یافتن منشا غیر الهی برای وحی هستند و دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح می‌کنند. «وات» ریشه وحی را در وجود شخص پیامبر می‌داند و منکر الهی بودن وحی است. و معتقد است پیامبر رویاهایش را تعبیر به وحی کرده در حالی که هیچ جای قرآن نامی از جبرئیل نیامده است. یهودیان و مسیحیان با وجود آنکه در عهدین به نبوت پیامبر اشاره شده است نبوت آن حضرت را انکار نموده و تفسیرهای متفاوتی ارائه می‌دهند. قرآن دستورات و کلمات خدا نیست پیامبر در آن دخل و تصرف داشته و هر جا نیاز به اصلاح بوده دریغ نداشته است. «وات» برای اثبات ادعای خود به نسخ آیات استناد می‌کند و ادعای تناقض در آیات را دارد.

از نظر وات وحی «انفسی» می‌باشد یعنی وحی را پدیده ای می‌داند که بیشتر از آنکه الهی باشد بشری است علامه طباطبایی می‌فرماید «برخی از دانشمندان که انس با علوم مادی و طبیعی دارند وحی را برخاسته از شخصیت پیامبر(ص) میدانند. (طباطبای، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، ۱۳۶۱: ۹۰) از نظر دانشمندان غربی وحی و نبوت منشا درونی داشته است.

در بررسی این نظر باید گفت قرآن معجزه پیامبر(ص) است. وحی از جانب خداوند و کلام الهی است. پیامبر(ص) برگزیده خداوند و مامور به ابلاغ پیام الهی می‌باشد. مسلمانان معتقدند قرآن از طریق جبرئیل بر پیامبر(ص) نازل شده است پیامبر(ص) در نزول وحی دخالتی در آن نداشته است. وقفه‌های طولانی که در وحی ایجاد می‌شد بیانگر این مطلب است که نزول وحی به اختیار پیامبر نبوده و زمان مشخصی نداشت.

از نظر قرآن پیامبر(ص) در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی مصون از خطا می‌باشد. «إِنَّا مِّنْ أَرْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن، ۲۷) «مگر آن کس را که به پیامبری برگزیده است که فرشتگان را از پیش رو و پشت سر او می‌فرستد (تا اسرار وحی را شیاطین به سرقت گوش نربایند)

علامه در ذیل آیه می‌نویسد مراد از «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ» ما بین رسول الله و مردمی است که به سوی آنها فرستاده شده است و مراد از «مِنْ خَلْفِهِ» ما بین پیامبر (ص) و مصدر وحی یعنی خدا است. آیه دلالت بر مصونیت وحی از خطا و اشتباه دارد. (المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۲۰) اگر رسول خدا در جهات مذکور مصونیت نداشته باشد غرض الهی که هدایت مردم است تحقق پیدا نمی‌کند. وحی از سنخ علوم اکتسابی و حصولی نیست. در وحی علوم و معارف به طور مستقیم بر قلب نورانی پیامبر(ص) القا می‌شود و با تمام وجود آن را درک می‌کند. قلب پیامبر(ص) حضوراً حقایق اشیا را مشاهده می‌کند پس خطا و اشتباه در آن راه ندارد.

۲- وحی از ضمیر ناخود آگاه پیامبر بوده: وحی ناشی از ضمیر و باطن پیامبر است و ارتباطی با عالم غیب و دریافت پیام الهی از جانب خداوند ندارد ایمان بالای پیامبر به خدا حالات

خاصی مانند رویت فرشته در او ایجاد می‌کرد اعتقاد به خدا و تهذیب نفس موجب شد پیامبر به مرتبه ای برسد که شخصی را در برابر خود مجسم دیده و او را فرشته ای در نظر گیرد که از عالم ماورای طبیعت پیامی را برای او آورده است. قرآن ناشی از تراوشات ذهنی و فکری و مخلوق خود پیامبر است قرآن کلام پیامبر است فرشته ای در کار نبود پیامبر خیال می‌کرده کسی مطلبی را در گوش او می‌خواند یا کسی را می‌بیند وحی منشاء بیرونی نداشته است.

وحی مجموعه ای از افکار محمد است آنچه به او وحی می‌شود ناشی از ضمیر ناخودآگاه می‌باشد. محمد به رسالت خویش ایمان داشته و اینکه خداوند کار خاصی به او واگذار کرده است. از نظر «وات» برای دریافت وحی نیاز به داشتن خلق و خوی و شایستگی های خاصی است. کسانی که خداوند آنها را برای کاری برگزیده همیشه کامل نبودند آنها در امور فردی دچار اشتباه می‌شدند.

در پاسخ می‌گوییم قرآن ناشی از باطن و ضمیر ناخودآگاه و تراوشات فکر و ذهن پیامبر نیست منشا وحی فقط خداوند است نفس پیامبر(ص) به مرتبه ای از کمال می‌رسد که شایستگی دریافت وحی را به دست می‌آورد. «وات» برای ادعای خود هیچ دلیلی ندارد. هر انسانی آنچه در درون خود دارد متجلی می‌کند و تجلیات ضمیر ناخودآگاه افراد با هم متفاوت است و هر انسانی آنچه از جهان خارج گرفته و در درون خود دارد متجلی می‌سازد. چگونه عالی ترین افکار به ذهن کسی خطور می‌کند که امی بوده و معلمی نداشته است. چگونه با ارزش ترین معارف از ضمیر ناخودآگاه کسی که فاقد معارف بوده بروز می‌کند. خبر از آینده توسط پیامبر(ص) چگونه می‌تواند از ضمیر ناخودآگاه سرچشمه گرفته باشد. پیامبر برگزیده خداوند و مأمور ابلاغ پیام الهی است.

۳- وحی کلام بشری و پیامبر شخصیتی نابغه است: پیامبر شخصیتی نابغه بود و توانست مورد توجه دیگران قرار بگیرد و تاثیر گذار باشد. قرآن وحیانی و کلام الهی نیست بلکه توسط پیامبر جمع آوری و تالیف شده است و ساخته دست بشر می‌باشد پیامبر ارتباط با عالم غیب و ماوراء طبیعت نداشته است. آنها معتقدند عالم غیب برای ما ثابت نشده است پس برای شناخت نمی‌توان به آن اعتماد کرد انسان موجود یک بعدی میباشد که همان بعد جسمانی است.

«وات» تصویری سطحی از وحی ارائه داده و قرآن را به عنوان یک کتاب بشری مملو از خطا می‌داند در حالی که قرآن کتاب مقدس و مصون از خطا می‌باشد قرآن تجلی ذات الهی و از جانب خدا است. قرآن دارای مراتبی است. بالاترین مرتبه آن در «ام کتاب» قرار دارد (زخرف/ ۴) حقیقت قرآن در کتاب «مکنون» است و جز انسان پاک و مطهر نمی‌تواند با آن ارتباط عمیق پیدا کند.

۴- قرآن از کتب یهود و نصاری گرفته شده است: قرآن از کتب مقدس عهدین اقتباس

شده و شامل دعوت و دین جدید نمی باشد و بیان تعالم یهود و نصاری به زبان دیگر است. «وات» با توجه به مشابهت برخی از تعالیم اسلام و مسیحیت منشا تعالیم پیامبر را آیین مسیحیت می‌داند. در قرآن آیاتی وجود دارد که مخالف تعالیم عهدین است و مطالب عهدین با مطالب قرآن هم خوانی ندارد. پیامبر (ص) در سفرهای کوتاه خود چگونه به کتب مقدس عهدین دست یافته است. منشا همه ادیان الهی به خدا برمیگردد ادیان مسیر تکاملی را طی می‌کند وجود مشابهت در ادیان الهی طبیعی می باشد وجود مشابهت دلیل بر اخذ یکی از دیگری نیست امی بودن پیامبر (ص) بر اساس شواهد تاریخی به اثبات رسیده است و خود «وات» به طور غیرمستقیم به آن اعتراف نموده است و شواهدی برای ارتباط پیامبر با اهل کتاب وجود ندارد. دیدار پیامبر با بحیرای راهب تنها به این نکته اشاره دارد که ابری بر بالای سر پیامبر بوده است که بحیرا با دیدن این صحنه به ابوطالب بشارت می دهد که او مرد بزرگی خواهد شد و او را از یهودیان دور نگه دار.

از نظر علامه طباطبایی پیامبر (ص) سالها به عنوان یک فرد عادی در میان مردم زندگی می‌کرد و به هنگام بعثت کتابی آورد که بزرگان قومش از آوردن آن ناتوان بودند و ادیبان، فصیحان، بلیغان و شاعران در مقابل آن سر تسلیم فرود آورده و اعتراف به مافوق بشری بودن آن داشتند. به کسانی که میگویند پیامبر (ص) در سفرهای تجاری به شام قصص قرآن را از راهبان آموخته باید گفت سفرهای حضرت کوتاه و محدود بوده و به فرض هم مطلبی را از کسی در این سفرها یاد گرفته باشد نمی‌تواند با این همه علوم و معارف گسترده قرآن ارتباط داشته باشد. پیامبر در این سفرها همراهانی داشته در حالی که هیچ گزارشی از فراگیری علوم برای حضرت گزارش نشده است

و یا یادگیری قرآن از یک آهنگر رومی در مکه نیز نمی تواند مورد قبول باشد زبان کسی که قرآن را به او نسبت می دهند غیرعربی بوده در حالی که قرآن به زبان عربی است و یادگیری قرآن از دانشمند و عالم دینی فارس جناب سلمان فارسی هم معتبر نیست سلمان فارسی زمانی مسلمان شد که بیشتر قرآن بر پیامبر (ص) نازل شده بود. در امی بودن پیامبر (ص) میان مورخان اختلافی وجود ندارد و حتی مورخان غیرمسلمان نیز آن را پذیرفته‌اند.

۵- درس خواندگی پیامبر: «وات» برای اینکه تاثیرپذیری پیامبر از متون مقدس اهل کتاب را بیان کند در مورد امی بودن پیامبر شبهه افکنی می‌کند و معتقد است بیشتر مردم مکه خواندن و نوشتن می دانستند و با انتساب حرفه بازرگانی به پیامبر می‌گوید: «بعید به نظر می‌رسد تاجر با استعدادی مانند محمد از این هنر بی بهره مانده باشد». (مونتگرمی وات، ویلیام، محمد پیامبر و سیاستمدار، ص ۵۱)

و در جای به طور غیر مستقیم به بطلان این مسئله پی برده و می‌نویسد: «طرز بیان

مطالب کتاب مقدس قرآن نشان می‌دهد که او خود این کتاب را نخوانده است و همچنین نشان می‌دهد که از کتاب دیگری نیز استفاده نکرده است. (همان) ولی باز اصرار دارد که پیامبر اطلاعاتی از عقاید اهل کتاب داشته و این اطلاعات را به شکل‌های مختلفی به دست آورده است. رسول خدا قبل از بعثت چهل سال در بین مردم زندگی کرد و نحوه سخن گفتن وی برای مردم آشنا و مشخص بود. اما کلام رسول خدا (ص) بعد از بعثت از هر جهت با سخنان و عبارات او با قبل از بعثت متفاوت بود.

علامه طباطبایی می‌گوید: « همه می‌دانند پیامبر (ص) سال‌ها در بین مردم بود و برتری محسوس بر دیگران نداشت تا آنکه ادعای رسالت نموده و مردم را به آوردن همانند قرآن تحدی و دعوت نمود آنها از آوردن مانند آن عاجز شدند و فردی جرات نکرد که در مقام معارضه با آن برآید. (طباطبایی، المیزان، جلد ۱، ص ۶۳)

«قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس / ۱۶).

«بگو اگر خدا می‌خواست قرآن را بر شما نمی‌خواندم و او هم شما را به آن آگاه نمی‌کرد من مدت‌ها قبل از آن در میان شما بودم و چنین کلماتی از من صادر نمی‌شد آیا هیچ فکر نمی‌کنید». پیامبر سال‌ها در بین مردم زندگی می‌کرد و هیچ ادعایی نداشت ولی بعد از بعثت به آوردن قرآن تحدی نمود و همگان از آوردن همانند آن عاجز و ناتوان بودند

۶- تأثیرپذیری وحی از فرهنگ و محیط زمان خودش: محتوای قرآن برگرفته از فرهنگ زمان خود بوده و قرآن وحی الهی نیست و پیامبر از فرهنگ دوران خود تاثیر گرفته و آن را سامان دهی نموده افکار منفی و خرافی را رد و افکار مثبت را تغییر یا اصلاح نموده است و در قالب قرآن ارائه نموده است. قرآن نتیجه تاثیر پذیری از محیط بوده با توجه به محرومیت مردم مکه از خواندن و نوشتن آیاتی که در مکه نازل می‌شده جنبه استدلالی نداشته ولی بعد از هجرت به مدینه و تغییر شرایط و آشنایی با فرهنگ یهود و نصاری محتوای آیات و سوره‌ها جنبه استدلالی پیدا کرده همه این موارد دلیل بر اثر پذیری قرآن از محیط بوده است. «وات» به دنبال اثبات این نکته است که تعالیم اسلام به اقتضای شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر عربستان بوده است

«وات» معتقد است «بقای هر اندیشه‌ای به خصوص اندیشه دینی مبتنی بر کارایی و سازگاری آن با محیط و شرایط حاکم بر آن جامعه است و از آنجا که تعالیم اسلام توانست این سازگاری را ایجاد نماید دوام داشت و موفق بود». (مونتگمری وات، ویلیام، محمد پیامبر و سیاستمدار، ص ۶۲). وات معتقد است میان تعالیم اسلام و تکوین شخصیت پیامبر ارتباط مستقیمی وجود دارد. عوامل محیطی بر تعالیم تاثیر گذار بوده است. ایمان پیامبر را تکاملی



می‌داند که در طی سال‌های متمادی کامل‌تر شده است و قرآن را به دلیل وجود آیات نسخ و اصلاحاتی که پیامبر در آن انجام داده حاوی تناقض می‌داند.

در بررسی این نظر باید گفت محیط حجاز آلوده به شرک و بت پرستی بود نه تنها تأثیری بر پیامبر(ص) نداشت بلکه پیامبر(ص) با آنها به مبارزه برخاست عوامل محیطی در تکوین شخصیت پیامبر(ص) تأثیری نداشته است. تعالیم قرآن منشا الهی داشته و برای هدایت همه جوامع می‌باشد محتوای وحی و تعالیم دینی برای هدایت انسان در همه زمینه‌ها می‌باشد و مطابقت تعالیم با نیازهای مردم و جامعه عامل دوام می‌باشد.

۸- تناقض در عبارات قرآن: کلمات و عبارات قرآن مرتبط با هم و سنجیده و هماهنگ با یکدیگر نازل شده است با گذشت زمان اختلافی در آن دیده نشده و مطالب آن روز به روز روشن‌تر می‌شود.

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲) «آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند»

قرآن طی ۲۳ سال در شرایط متفاوتی نازل شد و با وجود گسترده گی محتوا کوچک‌ترین تناقض گویی و اختلافی در محتوای آن دیده نمی‌شود. در حالی که نویسندگان شعرا و هنرمندان مشهور پیوسته آثار خود را مورد تصحیح، تغییر و تکامل قرار می‌دهند. دلایل مطرح شده توسط مستشرقان بی‌پایه و اساس می‌باشد. مانند اختلاف در ماده آفرینش انسان که با عباراتی مانند طین، ماء مهین، اطوار، صلصال، حماء مسنون بیان شده است در حالی که هر کدام از این عبارات اشاره به مرحله‌ای از ماده اولیه انسان دارد و این دلیلی بر تناقض و اختلاف نیست. (محمد هادی معرفت و تمهید فی علوم القرآن جلد ۷ صفحه ۲۷۰ به بعد).

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مومنون / ۱۲) «و همانا ما آدمی را از گل خالص آفریدیم»

«أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (مرسلات / ۲۰) «آیا ما شما آدمیان را از آب نطفه بی‌قدر (بدین زیبایی) نیافریدیم؟»

«وَقَدْ خَلَقْكُمْ أَطْوَارًا» (نوح / ۱۴) «در حالی که شما را مرحله به مرحله [خاک، نطفه، علقه، مضغه، گوشت، استخوان و...] آفریده است»

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (رحمن / ۱۴) «انسان را خدا از خشک گلی مانند گل کوزه گران (بدین حسن و زیبایی) آفرید»

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (حجر / ۲۶) «و درحقیقت، انسان را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، آفریدیم»

۹- نسخ آیات: اگر قرآن کلام الهی باشد نباید در آن اختلاف وجود داشته باشد در حالی که برخی آیات ناسخ آیات دیگر است. در پاسخ به این شبهه باید گفت خداوند خالق و پدید آورنده هستی و تمام مخلوقات می باشد و علم او به همه پدیده ها تعلق می گیرد. برخی از آیات، آیات دیگر را تفسیر می کند. عدم وجود اختلاف در قرآن دلیل بر اعجاز می باشد برخی آیات نسخ را دلیل بر اختلاف و تناقض در قرآن می دانند در پاسخ به این شبهه قرآن می فرماید:

«مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا..» (بقره/ ۱۰۶).

«هیچ آیه را نسخ نمی کنیم و از یاد مردم نمیبریم مگر اینکه آیه بهتر از آن آوریم» علامه می فرماید: نسخ ناشی از اختلاف در مصداق است یعنی یک مصداق در شرایط معینی ممکن است دارای مصالحی باشد در این صورت حکم خاصی دارد و همین که شرایط آن عوض شد حکم آن هم تغییر می کند. مثلاً در آغاز دعوت اسلام و ضعف مسلمانان اگر یهودیان در صدد بر می آمدند تا با مسلمانان برخورد کنند مصلحت در عفو بود ولی پس از قدرت گرفتن اسلام حکم عفو برداشت شد و حکم جهاد و جزیه گرفتن صادر شد مشخص شد که حکم قبلی موقت و دارای مصلحت خاصی بوده است.

پذیرش نسخ به معنای عبث بودن کارهای خداوند است در حالی که خداوند حکیم بوده عمل بیهوده و عبث از او سر نمی زند یعنی در یک مقطعی خداوند به علت عدم احاطه علمی حکمی وضع نموده و با مرور زمان اشتباه بودن آن مشخص شده قانون قبلی را نسخ نموده و حکم جدیدی را صادر نموده است.

برخی از دستورات قرآن در یک مقطعی متضمن مصلحتی می باشد در حالی که همان حکم در مقطع دیگر در بر گیرنده مصلحتی نمی باشد لازم است حکم قبلی منسوخ و حکم جدید جایگزین آن شود یعنی علم خداوند به موقت بودن آن حکم تعلق گرفته است. برخی احکام قرآن مربوط به زمان مشخص و موقتی می باشد و بعد از پایان مدت، قانون جدید را بیان نموده است. (جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم انتشارات اسراء، جلد ۱، صفحه ۷).

۱۰- تکراری بودن محتوی وحی: بسیاری از معارف وحی در ادیان گذشته بوده است مانند نماز و روزه سوال این است که قرآن چه امتیازی نسبت به ادیان گذشته دارد با این استدلال معتقد به غیر الهی بودن وحی هستند

در پاسخ باید گفت پیامبر(ص) امی و درس ناخواند بوده و از احکام ادیان گذشته آگاهی نداشته است ولی قوانین و احکامی برای اصلاح فرد و جامعه ارائه می دهد که بی نقص می باشد همه ادیان الهی در اصول و کلیات با هم مشترک هستند. وجود اشتراکات نمی تواند دلیل بر بشری بودن وحی باشد قرآن با عادات ناصواب و خرافی مبارزه و کلیات را بیان و اجتهاد جزئیات و فروع را به شرایط زمان واگذار نموده و از انسجام و پیوستگی برخوردار و با فطرت انسان ها

مطابقت دارد. (ایازی، سیدمحمدعلی، فقه پژوهی در قرآن، ص ۱۰۰-۱۰۲).

قوانین وحی از استحکام و استواری برخوردار است در حالیکه قوانین بشری با گذشت زمان به علت اشکالات موجود در آن دچار تغییر و اصلاح می شود.

۱۱- تحریف قرآن: مستشرقان و معاندان اسلام توانایی تحریف قرآن را ندارند. از این رو به شبهه افکنی بر سلامت قرآن روی آورده و با استناد به منابع نامعتبر این ادعا را مطرح نمودند و از جمله داستان غرانیق می باشد. این حکایت در قرون اخیر دستاویز مستشرقان واقع شده محتوی اصلی کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی که بیشترین اهانت را به ساحت مقدس پیامبر (ص) روا داشته همین داستان است. تذکره نویسان اروپایی به عنوان جریان تاریخی و واقعی پذیرفته اند.

«ف. بول» و همکارانش در مقاله «محمد پیامبر اسلام» در دایره المعارف اسلام (لیدن) داستان را چنین بیان می کند که یک بار محمد در حضور عده ای از مشرکان مکه مشغول تلاوت سوره نجم بود وقتی به نام سه تن از خدایان محبوب آنان (لات، عزی، منات) رسید «أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ \* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» (نجم / ۱۹-۲۰) «آیا دو بت بزرگ لات و عزی خود را دیدید (که بی اثر است) \* و منات سومین بت دیگران را دانستید (که جمادی بی نفع و ضرر است)»

شیطان دو آیه کوتاه بر زبانش جاری ساخت: «تلك الغرائق العلی، و ان شفاعتھن ترجی»، «اینان بلند پروازان (غرانیق به معنای درناها) هستند که باید به شفاعتشان امیدوار بود» مشرکان این آیات را دلیل بر پذیرش خدایان خود توسط پیامبر دانستند هنگامی که پیامبر به آخرین آیه سوره رسید که می گوید پس در برابر خدا سجده و او را عبادت کنید مشرکان نیز همراه مسلمانان به سجده افتادند این امر باعث نوعی آشتی میان محمد و اهل مکه شد. فرشته مقرب جبرئیلی به محمد خبر داد که دو آیه غرانیق جزو وحی نبوده است بلکه شیطان آنها را القا کرده است. شب هنگام جبرئیل نزد پیامبر آمد حضرت سوره را به او عرضه داشت آن دو جمله را هم گفت جبرئیل آنها را انکار کرد. این داستان در کتاب ابن سعد آمده ولی در کتاب ابن هشام وجود ندارد و اکثر مسلمانان آن را به عنوان داستان جعلی رد کردند. این داستان با آیاتی که محفوظ بودن کتاب الهی را از هرگونه تحریف و آیاتی که بیان کننده عدم تسلط شیطان بر بندگان صالح خدا به ویژه پیامبران است منافات دارد.

در پاسخ به این داستان باید گفت آیات سوره نجم در مذمت شدید بت های مشرکان می گوید:

«إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ» (نجم / ۲۳)

« این بتان [که شما آنها را به عنوان شریک خدا گرفته اید] چیزی جز نام‌ها [ی بی معنا و بی مفهوم] که شما و پدرانتان [بر اساس حدس و گمان] نامگذاری کرده اید نیستند، خدا بر [حقانیت] آنها هیچ دلیلی نازل نکرده است. اینان فقط از پندار و گمان [بی پایه] و هواهای نفسانی پیروی می کنند، در حالی که مسلماً از سوی پروردگارشان برای آنان هدایت آمده است»  
 حال چگونه مشرکان پس از این نکوهش شدید و توبیخ سخت درباره بت‌ها از آن سخن شادمان شدند و سجده کردند چگونه متوجه تناقض آشکار در سخن پیامبر نشدند. چگونه پیامبر(ص) متوجه این تناقض آشکار نشد و تا شب هنگام از آن غافل بود تا اینکه جبرئیل بر او خرده گرفت.

۱۲- وحی تجربه شخصی پیامبر: از نظر «وات» پیامبر دارای تجربیات فردی و اجتماعی بوده و آنها در اختیار مردم قرار داده است. پیامبر فرستاده خدا نیست مأموریت الهی ندارد قرآن کتاب الهی نیست حاصل تجربه شخصی انسانی است که ادعای پیامبری می کند. این دیدگاه از پیش فرض‌هایی شکل گرفته که بر اساس آن پیامبر فرستاده خدا نیست خود احساس مسئولیت کرده و مأموریت الهی ندارد. وحی پیام شخصی پیامبر به مردم است. پیامبر مانند دیگران انسانی خطا پذیر می باشد و نبوت امری بی معنا و به دنبال آن عصمت و اعجاز بی معنا خواهد بود.  
 در پاسخ به این مسئله باید گفت انسان به جهت محدودیت‌ها و خطاپذیری عقل قادر به یافتن راه کمال نیست خداوند برای راهنمایی بشر پیامبران را برگزید و پیام خود را از طریق وحی به انسان عرضه کرد. پیامبران در دریافت حفظ و ابلاغ وحی مصون از خطا هستند. پیامبران از مقام بالایی برخوردار می باشند تا بتوانند شایستگی دریافت وحی را داشته باشند. اگر وحی تجربه شخصی باشد چرا قبل از بعثت هیچگونه آگاهی و تجربه نداشته است. وعده خداوند به پیامبر(ص) برای حفظ قرآن بر خلاف تجربه نبوی است مسئله فترت و عدم نزول وحی به تابع بودن پیامبر(ص) از وحی دلالت دارد. آیاتی که پیامبر(ص) را تهدید و این که اگر سخنی غیر از آنچه خدا نازل کرده مطرح کند مجازات می شود.

«وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه/۴۴-۴۶)  
 «و اگر (محمد صلی الله علیه و آله و سلم) از دروغ به ما برخی سخنان را می‌بست \*

محققا ما او را (به قهر و انتقام) از یمینش می‌گرفتیم\* و رگ و تینش را قطع می‌کردیم»  
 پیامبران انسان‌های کامل هستند که با توجه به اعمال و رفتار مراتب وجود را طی و به کمال رسیده و قابلیت دریافت وحی را کسب نموده اند دریافت حقیقت وحی چون از مقوله غیر مادی می باشد با ابزارهای مادی بشر قابل فهم نمی باشد. نگرش مادی به وحی موجب انکار نبوت الهی شده است. انسان به دلیل محدودیت نمی تواند به فضای ماورای طبیعت مسلط باشد در حالیکه سعادت نهایی بشر در ماورای ماده تحقق می‌یابد.

## نتیجه گیری

مبانی نظری و اعتقادی انسان بر روی افکار و اعمال انسان تاثیر گذار بوده و مسیر حرکت و زندگی هر فرد را مشخص می‌کند. در بررسی دیدگاههای دیگران آشنایی با منابع معتبر و مبانی فکری و نظری و تسلط علمی لازم و ضروری می‌باشد. محقق منصف عقاید شخصی، تعصبات، گرایشات خود را به تحقیقاتش تحمیل نمی‌کند. اگر روند مطالعات خارج از این قواعد باشد نتیجه پژوهش واقعی و درست نخواهد بود.

بر اساس مبانی نظری مسلمانان، انسان علاوه بر بعد مادی و جسمانی دارای بعد غیر مادی و مجرد نیز می‌باشد. کلام الهی از طریق وحی بر پیامبر (ص) نازل شده و راهنمای انسان در تمام ابعاد وجودیش می‌باشد. برتری انسان مربوط به جنبه مجرد و الهی او میباشد. سعادت بشر در ماورای ماده تحقق می‌یابد. سعادت واقعی انسان در رشد و کمال روح و جنبه الهی او می‌باشد و نیازمند هدایت از منشا غیر مادی است راهنمایی خداوند از طریق وحی و توسط پیامبران انجام می‌گیرد.

پیامبران با طی نمودن مراحل رشد و کمال، لیاقت و شایستگی مأموریت الهی را به دست می‌آورند و پیامهای الهی را بدون کم و کاست به مردم می‌رسانند. وحی از هر گونه اختلاف و تناقض و تحریف به دور می‌باشد. اگر وحی همراه با اختلاف و تناقض و تحریف باشد هدف هدایت تامین نمی‌شود.

بر اساس مبانی نظری مستشرقان از جمله «مونتگمری وات» قرآن کلام الهی نیست بلکه سخن و ساخته تخیل پیامبر بوده و او با عالم غیب در ارتباط نبوده است وحی از ضمیر ناخودآگاه او ناشی شده است. «وات» به خدا اعتقاد دارد ولی منکر وحی و نبوت می‌باشد و به دنبال یافتن منشا غیر الهی برای قرآن می‌باشد.

در حالی که قرآن معجزه و کلام الهی که از طریق جبرئیل بر پیامبر نازل شد. پیامبری که قادر به خواندن و نوشتن نبوده و ضمیر او فاقد معارف چگونگی می‌تواند عالی‌ترین معارف را در اختیار بشر بگذارد.

«وات» در ادعای دیگر معارف قرآن را اقتباس از کتب مقدس عهدین میداند و معتقد است اسلام نمی‌تواند دین جدید باشد چون تعالیم آن مشابه تعالیم تورات و انجیل می‌باشد. در این رابطه باید گفت آیاتی در قرآن وجود دارد که مخالف تعالیم عهدین است و از طرفی خداوند منشا تمام ادیان آسمانی می‌باشد. همه ادیان در اصول و کلیات مشترک هستند.

اختلاف، تناقض و تحریف در آیات قرآن و درس خواندگی پیامبر را دلیل بر بشری بودن وحی می‌داند. بر اساس شواهد تاریخی قطعی پیامبر(ص) خواندن و نوشتن نمی‌دانست و عبارات

قرآن مرتبط و هماهنگ و اختلافی در آن وجود ندارد و با گذشت زمان حقایق آن روشن‌تر می‌شود. و با استناد به منابع نامعتبر چنین ادعاهایی را مطرح می‌کند.

در ادامه پیامبر را نابه‌ای می‌داند که تجارب فردی و اجتماعی خود را تحت عنوان وحی در اختیار مردم قرار داده است در بررسی این ادعا باید گفت چرا قبل از بعثت پیامبر(ص) هیچ ادعایی نداشتند و تجربیات خود را در اختیار مردم قرار نمی‌داد. وحی از مقوله غیر مادی بوده و با ابزارهای مادی قابل درک نیست. نگرش مادی به وحی منجر به انکار نبوت می‌شود.

شبهات و ادعاهای مطرح شده توسط «وات» بر اساس حدسیات و فرضیات می‌باشد. در حوزه پژوهش و تحقیق بکارگیری منابع معتبر و شواهد تاریخی قطعی و کنار گذاشتن نظرات و گرایش‌های شخصی و دوری از تعصب و کینه‌توزی برای دست‌یابی به حقیقت ضروری می‌باشد. «وات» این اصول را رعایت نکرده و نتیجه آن، تحقیقاتی می‌باشد که نادرست است.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- امینی، ابراهیم، وحی در ادیان آسمانی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، (۱۳۷۷)
- ۳- ابن ابی الاصبغ، بدیع القرآن، آستان قدس رضوی، مشهد
- ۴- اسکندری، محمدجواد، اعجاز قرآن و مصونیت از تحریف، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص) (۱۳۹۰ش).
- ۵- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن الکریم، ترجمه حسین خدایپرست، قم، دفتر نشر نوید اسلام، (۱۳۸۷)
- ۶- امینی گلستانی، محمد، اسلام فراتر از زمان، قم، سپهر آذین، بازار قائمیه اصفهان، (۱۳۸۸)
- ۷- ایازی، محمد علی، فقه پژوهی در قرآن، قم، بوستان کتاب، (۱۳۹۲)
- ۸- جعفریان، رسول، افسانه تحریف قرآن، ترجمه محمود شریفی، ناشر شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، بازار قائمیه اصفهان، (۱۳۸۲)
- ۹- جمعی از نویسندگان، مجموعه مقالات قرآن و حدیث و قرآن و مستشرقان، زیر نظر محمدعلی رضایی اصفهانی با همکاری محمد جواد اسکندری، سید حیدر طباطبایی، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص) (۱۳۹۰)
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن، قم، انتشارات اسراء، (۱۳۹۰)
- ۱۱- خویی، سید ابوالقاسم، مرزهای اعجاز، ترجمه جعفر سبحانی، موسسه امام صادق (ص)، تهران، (۱۳۸۵)
- ۱۲- حسینی طباطبایی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران، چاپخش، (۱۳۷۵)
- ۱۳- حیدری، علی رضا، مستشرقان و قرآن، تهران، سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، (۱۳۹۶ش)
- ۱۴- دروزه، محمد عزت، القرآن و المبشرون، الکتب الاسلامی بیروت، (۱۹۷۲ م)
- ۱۵- رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی جا.
- ۱۶- رئیس، اعظم شاهد، اعجاز از دیدگاه مستشرقان، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، رساله ارشد، (۱۳۸۶)
- ۱۷- رزاقی موسوی، سید قاسم، بازخوانی دیدگاه وات در مورد نبوت پیامبر اعظم (ص)، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۱، (۱۳۸۵)
- ۱۸- زمانی، محمد حسن، قرآن و مستشرقان، بوستان کتاب قم، (۱۳۸۵ش)
- ۱۹- شاکر، محمد کاظم، موسوی مقدم، سید محمد، نقد تحلیل پدیدار شناسانه وات از قرآن و نبوت پیامبر (ص)، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۶، (۱۳۹۳)
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی، قم، (۱۳۷۸)
- ۲۱- طباطبایی، محمد حسین، اعجاز قرآن، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی جا.

- ۲۲- طباطبائی، محمد حسین، قرآن در اسلام، مصحح رضا ستوده، دارالکتب الاسلامیه، (۱۳۵۳)
- ۲۳- طباطبائی، محمد حسین، مجموعه رسائل، جلد اول، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، بوستان کتاب، قم، (۱۳۸۷)
- ۲۴- عبدالمحمدی، حسین، مستشرقان و پیامبر اعظم (ص)، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، بازار قائمیه اصفهان، (۱۳۹۲)
- ۲۵- عرفان، حسن، اعجاز در قرآن کریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی جا، (۱۳۷۹)
- ۲۶- علی قلی، محمد مهدی، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان، انتشارات سینا، قم، (۱۳۷۵)
- ۲۷- عنایت، غازی، شبهات حول القرآن و تفنیدها، دار و مکتبه الهلال، کتابخانه دیجیتال نور، بیروت
- ۲۸- کاوند بروجردی، علی رضا، امی بودن پیامبر اکرم (ص) در منابع تفسیری و حدیثی و نقد دیدگاه خاور شناسان، نشر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، تهران، (۱۳۹۲)
- ۲۹- مردانی، خیرالله، اعترافات دانشمندان بزرگ جهان، انتشارات آئین جعفری
- ۳۰- مطهری، مرتضی، پیامبر امی، صدرا، قم، چاپ پنجم، (۱۳۶۹)
- ۳۱- مظفری، سمیه سادات، اهداف مستشرقان در مواجهه با قرآن، کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن تهران، (۱۳۸۸)
- ۳۲- معرفت، محمد هادی، شبهات و رودود حول القرآن، موسسه التمهید، قم، (۱۴۲۳ ق)
- ۳۳- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، (۱۳۸۸)
- ۳۴- معارف، مجید، بزرگترین نشانه، ناشر موسسه نبا تهران، ناشر دیجیتال قائمیه اصفهان، (۱۳۷۶)
- ۳۵- مکارم شیرازی، ناصر، قرآن و آخرین پیامبر، ناشر تهران دارالکتب الاسلامیه، (۱۳۷۵)
- ۳۶- مودب، سید رضا، اعجاز قرآن، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ دوم، بی جا.
- ۳۷- مودب، سید رضا، قرآن از نگاه دانشمندان غربی، فصل نامه تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۶ (۱۳۸۸)
- ۳۸- موسوی مقدم، سید محمد، جریان شناسی سیره پژوهی در غرب با تاکید بر دیدگاه‌های ویلیام مونتگمری وات، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، قم، (۱۳۹۲ ش)
- ۳۹- موسوی مقدم، محمد، حاجوی، علی، بررسی دیدگاه وات پیرامون افسانه غرانبق، قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۱۲، (۱۳۹۱)
- ۴۰- مونتگمری وات، ویلیام، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی زاده، کتابفروشی اسلامیة، تهران، (۱۳۴۴)
- ۴۱- مونتگمری وات، ویلیام، در آمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه بها الدین خرم شاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن، (۱۳۸۲)
- ۴۲- مونتگمری وات، ویلیام، محمد فی مدینه، تعریب شعبان برکات، بیروت، المکتبه العصریه، (۱۹۵۶ م)
- ۴۳- موسوی، سیدمحمد، نقد دیدگاه مونتگمری وات پیرامون وحی، قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۱۳، (۱۳۹۱)



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۴ - ۸۹

## ویژگی‌های فرهنگی رفتاری و تطورات اجتماعی مکریان از عهد ناصری تا پایان پهلوی اول

<sup>۱</sup> احمد چوپانی التون<sup>۲</sup> غلامحسین زرگری نژاد<sup>۳</sup> رضا شعبانی صمغ آبادی

### چکیده

تحقیق حاضر با عنوان «ویژگی‌های فرهنگی رفتاری و تطورات اجتماعی مکریان از عهد ناصری تا پایان پهلوی اول» به صورت توصیفی - تحلیلی به تبیین ویژگی فرهنگی رفتاری و تطورات اجتماعی مکریان از عهد ناصری تا پایان پهلوی اول می پردازد. سوال اصلی این پژوهش این است که ویژگی‌های فرهنگی رفتاری و تطورات اجتماعی مکریان در دوره‌ی مزبور چه تحولاتی داشته است؟ نتایج و یافته‌های این تحقیق نشان می دهد که این منطقه تحت تأثیر ادوار نظم سیاسی در ایران، ساختار نظام سیاسی و الگوهای ترکیبی ملت از منظرهای اجتماعی، جغرافیایی و ژئوپولتیک الگوی ترکیبی ملت همیشه درگیر نوعی نوسان مرزی از جهات مختلف بوده است. زمانی که عده‌ای در جغرافیای خاص با یکدیگر تعامل دارند با گذشت زمان در تمایلات خاص هم تشابه پیدا می کنند که جامعه کردی هم در مکریان از این قاعده مستثنی نبوده و ساکنان آن ارزش‌ها و هنجارهای بخصوص را رعایت می کردند. در میان مکریانی‌ها نوعی احساس گروهی به معنای یک حس اخلاقی که از همگونی‌های قومی و فرهنگی سرچشمه گرفته بود، وجود داشت و این احساسات اخلاقی و فرهنگی در مکریان و در سطح محلی و در میان جمعیت ساکن در این ناحیه گاهی به اتحاد هم می انجامید و با گاهی احساس گروهی میان کردهای مکری و ترک‌های قره‌پاپاق علیه حکومت مرکزی نیز شکل می گرفت، چرا که آنان به صورت متناوب و توسط حکومت‌ها غارت می شدند. ساختار فرهنگ ارباب - رعیتی، دینی - مذهبی و قومی - ملیتی در رأس هرم این جامعه قرار داشت و بر اساس آن وفاداری‌های قومی، محلی، خانوادگی، قبیله‌ای، طایفه‌ای و مذهبی - عقیدتی شکل و فرم انحصاری تر به خود گرفت در بطن چنین وضعیتی اختلاف و تضاد و تقابل نمایان بود. نبود بلاغ سیاسی تعلق را از فرد به فکر و از سلیقه‌های فردی به اجماع فکری یک مجموعه به طور کامل منتقل نکرد و شاید تعلق و وفاداری به شخصیت‌هایی مثل شیخ عبیدالله شمزین، اسماعیل آقا سمو و... ناشی از نوعی تمایلات و گرایش‌های فرهنگی حاکم بر ساختار جامعه کرد بودن و سنی بودن بود که همراهی بخش عمده‌ای از مردم با آنان را به همراه داشت.

### واژگان کلیدی

ویژگی‌های فرهنگی رفتاری، تطورات اجتماعی، مکریان، عهد ناصری، دوره معاصر.

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Ahmadchoopani.1352@gmail.com

۲. استاد، گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: zargari@ut.ac.ir

۳. استاد، استاد، گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Rezashabani.88889@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

## طرح مسأله

کردستان از دیرباز برای تسهیل شناخت حوزه‌های جغرافیایی و تفکیک قلمروهای زیست محیطی، هر کدام از نواحی جمعیتی خود را با نام و نشان‌های گوناگون که همگی برگرفته از استعدادهای جمعیتی و طایفه‌ای با بافت طبیعی محل بوده، با نگاه تاریخی - مذهبی و اجتماعی و با عبور از تعارف منطقه‌ای با بازشناسی تعریفی از محل‌های اجتماع کردها نامگذاری کرده است. از نظر جغرافیایی منطقه مَکریان به شهرها و نواحی جنوب آذربایجان غربی و بخش عمده ای از کردستان شمالی اطلاق می‌گردد که اگر آنجا را از مرز شوروی تا حدود شهرستان سنندج در نظر بگیریم که مانند نواری در طرف داخل خط مرزی ایران و ترکیه کشیده شده، آذربایجان را از خاک ترکیه و منطقه شمال عراق جدا می‌سازد. مَکریان شامل شهرها و مناطقی همچون سردشت (ربط)، پیرانشهر (خانه)، اشنویه، نقده، مهاباد، بوکان، شاهین‌دژ (سائین‌قلا)، تکاب (هه‌وشار)، بانه و سقز می‌باشد. هرچند مَکریان گاه صحنه درگیری بین دولت عثمانی و صفویه بوده است و در طول چهار سده اخیر حکامی با گرایش‌های قومی و مذهبی متفاوتی داشته است، ولی همواره به عنوان بخشی از سیستم ایران از جریان‌های فروپاشی قدرت‌هایی مثل صفویه - افشار - زندیه و قاجار و قدرت‌گیری‌های حاکمیت‌هایی مثل رضاخان پهلوی تاثیر گرفته و بر بدنه سیستم نیز تاثیرگذار بوده است به همین دلیل تعیین جغرافیایی دقیق با رعایت مسائل طبیعی، سیاسی و تاریخی برای خاک مَکریان تا حدودی مشکل بنظر می‌رسد، هرچند که نگرش‌های جغرافیایی و تاریخی و حتی سیاسی نیز در قبض و بسط مرزی مَکریان بی‌تأثیر نیستند. ترکیب ساختمانی جمعیت مَکریان را ساکنان شهرها، روستاها و نیز گروه‌های ایلی و عشیره‌ای تشکیل می‌دادند که همیشه سیل حرکت روستاها به طرف شهرها بود. در این میان شهرهایی مثل اشنویه - سقز - بانه و مهاباد از اهمیت بیشتر برخوردار بودند.

## حدود جغرافیایی مَکریان

یکی از مناطق کردستان که از دیرباز نقش بسزایی در حوزه جمعیتی و محل استقرار تجمع بشری مردم کرد داشته، حوزه جغرافیایی - تاریخی و فرهنگی مَکریان است که بحث تبار و خاستگاه ساکنان آن مسئله‌ایست که نباید بدون چون و چرا و تنها با تکیه بر گفتمان آشکار اثری مثل شرف‌نامه از شرف‌خان بدلیسی که مخفیانه بر یک پیشاپیش - گفته شده هر چند مبهم، غیرمستند و نادقیق متکی است، به آسانی پذیرفت بلکه باید رأی منزلگه دانستن کلوس عرب برای تبار مَکری - بابان و سوران وی را به پرسش گرفت چرا که پژوهشگر را به سمت نقطه بی‌نهایت عقب نشسته هدایت می‌کند، نقطه‌ای که هرگز در هیچ تاریخی بغیر از خودش حاضر نیست.

اما اشتراک نظر برخی از مورخان و منابع تاریخی از جمله شرف‌نامه آنجاست که شخصیتی

به نام میر سیف‌الدین خان موکری - همان سردار معروفی که به سال ۹۵۰ هـ.ق. حکومت مکریان را برای اولین بار در بخشی از کردستان به ثبت رساند و مرکز آن را مراغه قرار داد - توانست برای اولین بار سنگ بنای یک حکومت محلی مجزا از صفویان برای خود اختیار نماید. (بدلیسی، ۱۳۷۴: ۳۵۲ و ۳۵۴ و ۳۷۲ - خورموجی، ۱۳۶۳: ۲۹۳ - ناهید ۱۳۶۲: ۷ و ۸ و ۱۰۸) حکومتی که با امارت‌های اردلان در جنوب کردستان (سندج) - آرات بدلیس در کردستان ترکیه و حکومت امیرخان بردوستی در شمال کردستان (نواحی ارومیه و سلماس) متقارن و هم‌زبان بوده است. البته بعدها و در زمان بوداغ سلطان مُکری و حمزه آقای منگور مرکز امارات مکریان از مراغه به شهرویران (شارویران) نزدیک مهاباد منتقل شد.

از نظر جغرافیایی منطقه مُکریان به شهرها و نواحی جنوب آذربایجان غربی و بخش عمده‌ای از کردستان شمالی اطلاق می‌گردد که اگر آنجا را از مرز شوروی تا حدود شهرستان سندج در نظر بگیریم که مانند نواری در طرف داخل خط مرزی ایران و ترکیه کشیده شده، آذربایجان را از خاک ترکیه و منطقه شمال عراق جدا می‌سازد (نامه فرهنگی کوهستان، ۱۳۲۵: ۴) می‌باید مُکریان شامل شهرها و مناطقی همچون سردشت (ربط)، پیرانشهر (خانه)، اشنویه، نرده، مهاباد، بوکان، شاهین‌دژ (سائین‌قلا)، تکاب (هه‌وشار)، بانه و سقر بشود. (ئوسکارمان، ۱۳۶۴: ۱۶۱-۱۶۳ - نامه هفتگی کوهستان، ۱۳۲۵: ۴)

برخی از جغرافیدانان مناطق جنوب شهر ارومیه مثل ترگور به مرکزیت «زئ‌ئوه»، مرگور به مرکزیت «سیلوانا» و سوما به مرکزیت «سرو» را نیز جزو منطقه مُکریان بزرگ محسوب می‌دارند. در تقسیمات سابق، مهاباد و حومه و توابع تا سال ۱۳۲۲ هـ. ش. به شرح زیر بوده است: بخش مرکزی مهاباد و بخش‌های بوکان، نرده، اشنویه، مرحمت که جزو مراغه بود ولی بعدها میاندوآب نامیده شد، شاهین‌دژ، تکاب، بانه، سردشت، خانه و پیرانشهر. می‌توان اعتراف کرد که مُکریان جزو بزرگترین مناطق جغرافیایی جمعیتی - فرهنگی و اقتصادی محسوب می‌گردد که سرزمین‌ها و بلاد زیادی را در خود جای داده است. که از شمال به ارومیه و میاندوآب - از جنوب به دیواندره و بیجار - از شرق به زنجان و از غرب به مناطق کردنشین عراق محدود می‌شود. با این وضع جمیل روژیانی معتقد است که نام مُکریان از آغاز سده هشتم هـ. ق. / چهاردهم م. در کتاب‌ها و متون شامل مناطق سلماس، ارومیه-اشنویه، «لاجان»، نرده، پیرانشهر، صائین‌قلعه، ساوجبلاغ (مهاباد)، بوکان، مراغه سردشت، سقر و بانه و قسمت‌هایی از آذربایجان و کردستان ایران می‌باشد. (روژیانی، ۳۱) در مکریان تناوبی از مراحل قبض و گیرش و مراحل بسط و گسترش همواره وجود داشته است که تفاوت حیطه‌های جغرافیایی آن را می‌توان نتیجه فروپاشی و قدرت‌گیری حاکمیت‌ها و گاه اعمال سلیقه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی سیستم‌های حاکم در چهار سده اخیر از صفویه تا انقلاب اسلامی محسوب کرد. (خضری، جغرافیای تاریخی، ۱۳۸۸:

۱۴۲) هرچند مُکریان گاه صحنه درگیری بین دولت عثمانی و صفویه بوده است و در طول چهار سده اخیر حکامی با گرایش‌های قومی و مذهبی متفاوتی داشته است، ولی همواره به عنوان بخشی از سیستم ایران از جریان‌های فروپاشی قدرت‌هایی مثل صفویه - افشار - زندیه و قاجار و قدرت‌گیری‌های حاکمیت‌هایی مثل رضاخان پهلوی تاثیر گرفته و بر بدنه سیستم نیز تاثیرگذار بوده است به همین دلیل تعیین جغرافیایی دقیق با رعایت مسائل طبیعی، سیاسی و تاریخی برای خاک مُکریان تا حدودی مشکل بنظر می‌رسد، هرچند که نگرش‌های جغرافیایی و تاریخی و حتی سیاسی نیز در قبض و بسط مرزی مُکریان بی‌تاثیر نیستند. این منطقه تحت تأثیر ادوار نظم سیاسی در ایران، ساختار نظام سیاسی و الگوهای ترکیبی ملت از منظرهای اجتماعی، جغرافیایی و ژئوپولیتیک الگوی ترکیبی ملت همیشه درگیر نوعی نوسان مرزی از جهات مختلف بوده است. در کتاب سیرالاکراد که در عصر ناصری به رشته تألیف درآمده، در باب مُکری می‌نویسد: «زمین مکرری طولاً و عرضاً ده فرسنگ در هشت فرسنگ است و در این محروسه تقریباً ششصد دهکده و یک قصبه است.» (عبدالقادر بن رستم بابانی، ۱۳۷۷: ۱۷۲) حسین حزن‌ی مُکریانی، مکرریان را سرزمین ماد کوچک (آتروپاتگان) دانسته است که از چهارصد سال قبل از میلاد تا آغاز حکومت صفویان، جغرافیای آن بین دریاچه ارومیه، سنه (سنندج)، گروس، زاب بزرگ، دیاله و ارتفاعات هورامان بوده است.

در مشرق، مُکریان مشتمل بر تیلکو (بین سقز - دیواندره) و صائین‌قلعه است. مرز آن از جنوب مراغه به سمت جنوب شرق دریاچه ارومیه منتهی می‌شود. (حزن‌ی مکرریانی، ۱۹۳۸: ۱۱) امیر شرف‌خان بدلیسی در کتاب شرفنامه که ۴۰۰ سال پیش به رشته‌ی تقریر درآمده است اذعان دارد که بنیانگذاران عشیرت مکرری در قرن ۱۵ م. تحت رهبری شخصی به نام سیف‌الدین از منطقه شهرزور به سمت شرق حرکت کرده و در اراضی دریا سکونت اختیار کردند و بعدها مناطق دول باریک، اختاچی، ایل تیمور و سلدوز به قلمرو خود ملحق ساختند. در زمان صارم و امیره بیگ حکومت موصل، شهرزور، اربیل و نواحی صاروقورخان، دوآب (میان‌دوآب) و به شکلی از مراغه تا موصل را تحت سلطه داشتند. (بدلیسی، ۳۷۲-۳۷۴) ژاک دمورگان فرانسوی که در سال ۱۸۹۰ م. به کردستان سفر کرده است در کتاب جغرافیای غرب ایران مهمترین شهر بین مرز عثمانی و رود جغتو را نظر سیاسی و تجاری، شهر ساوجبلاغ موکری می‌داند. (دمورگان، ۱۳۳۹: ۴۲) محمد جعفر خورموجی در کتاب حقایق الأخبار ناصری نوشته است که: «این مناطق اکثریت با زبان کردی سورانی تکلم می‌کنند که لهجه آنها را مُکریانی گویند.» (خورموجی، ۱۳۶۳: ۲۲۶) طبق نوشته‌های واسیلی نیکتین جایگاه موکریان و کردستان موکری در شرق زاگرس و حاشیه غربی فلات ایران می‌باشد. این محقق تاریخ کُرد اضافه می‌کند که جغرافیدانان امروزی ایران، این منطقه را به سه بخش کردستان مُکری و گروس، کردستان اردلان و کردستان

کرمانشاهان تقسیم می‌کنند. (نیکتین، ۱۳۷۸: ۸۷)

کردستان از دیرباز برای تسهیل شناخت حوزه‌های جغرافیایی و تفکیک قلمروهای زیست محیطی، هر کدام از نواحی جمعیتی خود را با نام و نشان‌های گوناگون که همگی برگرفته از استعدادهای جمعیتی و طایفه‌ای با بافت طبیعی محل بوده، با نگاه تاریخی - مذهبی و اجتماعی و با عبور از تعارف منطقه‌ای با بازشناسی تعریفی از محل‌های اجتماع کردها نامگذاری کرده است. نتایج تحقیقات انجام شده در وزارت معارف (فرهنگستان) ایران در مورخه ۱۳۱۶/۳/۴ دلالت بر کاربرد عبارت «کردستان» و «ولایت کردستان» برای سرزمین کردها در کتابهای قدیم و تاریخی ایران دارد. (سند نمره ۱۰۴، بتاریخ ۱۳۱۶/۳/۴، وزارت معارف،) اما بعدها نام خانواده‌ها و طوایف قدیمی موجود در این حوزه جغرافیایی که به هر دلیلی بر نواحی مختلف آن حاکم شده‌اند، تثبیت و اعمال گردیده است. (همان) عناوینی مثل اردلان، مکرمان و برادوست از آن جمله اسامی بودند که طی این روند بر کردستان ایران از جنوب تا شمال آن اطلاق گردیدند. در تحقیقات مزبور که پیشنهاد تقسیم کردستان ایران و انضمام بخش جنوبی به کرمانشاه و بخش شمالی آن به آذربایجان از سوی وزارت معارف و فرهنگستان به ریاست دفتر مخصوص شاهنشاهی نیز مطرح شده، چنین آمده است:

#### ریاست دفتر مخصوص شاهنشاهی

چون طبق نامه شماره ۱۸۸۵ ریاست وزرا، مقرر شده بود راجع به کلمه اردلان تحقیقاتی شود اینک نتیجه تحقیقات را معرفی می‌دارد که بعرض پیشگاه همایون شاهنشاهی رسانیده فرهنگستان را از نتیجه آگاه سازند:

۱. در کتابهای قدیم تا حال جز کلمه کردستان اسمی برای آن ولایت بنظر نرسیده است.
۲. مطابق اسناد تاریخی طایفه اردلان از پانصد سال قبل در این ولایت بوده و افراد این خانواده مدتی حکمرانی داشته‌اند و بنابر مندرجات کتابهای سرجان ملکولم و لردکرزن و نقشه‌هایی که خارجیان برای ایران تنظیم کرده‌اند در صد سال قبل ولایت فعلی کردستان بنام ولایت اردلان موسوم بوده است.
۳. ولایت اردلان که در نقشه‌ها و کتابهای مزبور ذکر شده است با کردستان فعلی ایران تطبیق می‌شود.

۴. بنابر مدارک فوق فرهنگستان کلمه اردلان را که نام یک خانواده قدیمی بوده و چندی هم ولایت فعلی کردستان با آن اسم خوانده شده است برای نام این ولایت پیشنهاد نموده بود و در صورتیکه مورد تصویب واقع نگردد ممکن است پیشنهادهای ذیل مورد توجه قرار گیرد: ۱. هر چند چنین پیشنهادی از وظائف فرهنگستان خارج است فقط من باب تذکر معروض می‌گردد ولایت کردستان دو قسمت شود بخش شمال ضمیمه آذربایجان و بخش جنوبی ضمیمه

کرمانشاهان گردد. چون نام قدیم این قسمت‌ها (مغرب و مرکز ایران) ماد بوده و بعد از اسلام ماد را ماه می‌گفته‌اند مثلاً ماه بصره و ماه کوفه و ماه نهاوند به بعضی از بلوکات غربی ایران از قبیل نهاوند و دینور اطلاق میشد، میتوان لفظی از این کلمه اشتقاق نمود مثل ماهستان یا ماهگان یا ماهیان. (همان)

امضاء حسن وثوق رئیس فرهنگستان ایران

سلیمان چوکی در سال ۱۳۷۶ هـ ش. / ۲۰۰۷ م. از طریق انستیتوی گُرد در استکهلم سوئد، نقشه سیاسی - دموگرافی همراه با توضیحات اداری و سیاسی و جمعیتی راجع به موکریان را تهیه و ارائه داده و بر اساس آن مساحت مکریان را ۱۷۹۴۶ کیلومتر مربع و جمعیت آن را طبق آمارگیری رسمی ایران ۱۲۴۰۲۱۹ نفر اعلام و شهرستانهای اشنویه، نقده، پیرانشهر، مهاباد، بوکان، شاهین دژ، تکاب، میاندوآب، سردشت، بخش مهمی از سفر و قسمت جنوبی دریاچه ارومیه را محدوده جغرافیایی مکریان به حساب آورده است. (Chookali, ۱, ۲۰۰۷) با لحاظ نمودن این داده‌ها و تحولات تاریخی - زبانی - لهجه‌ای - عشیره‌ای و جغرافیای طبیعی از دوره ترکمانان تا پایان پهلوی اول، می‌باید سیطره و نفوذ حوزه مکریان را منتهی به دریاچه ارومیه و شهر ارومیه در شمال - مرز عراق در غرب - دیواندره و گروس در جنوب و زنجان و قسمت‌هایی از مراغه در جنوبشرقی در نظر گرفت که با تأثیرپذیری از تحولات و تغییرات تاریخی و سیاسی دچار قبض و بسط مرزی و جغرافیای انسانی گردیده است. چرا که این سرزمین متعلق به دورانی خیلی پیش از دوران پیدایش آتشفشانهایی نظیر سهند و سبلان بوده و همین مسأله زمین‌شناسی کردستان مکرری را بسیار پیچیده کرده است. برون‌ریزهای آتشفشانی مکرر نظم و طبقات رسوبی را که فرسایش‌های بسیار شدید در بسیاری از نقاط آنها را کنده و برداشته‌اند، برهم زده است. (دمورگان، ۱۳۳۹: ۱۳) تقسیم‌بندی کشور در عصر قاجار که بر اساس چهار ایالت و تعدادی ولایت پایه می‌گرفت، در دوره پهلوی اول به یازده استان و ۴۹ شهرستان تغییر یافت که در نتیجه این تحولات، آذربایجان دو نیم شد و کردستان به سه قسمت تقسیم گردیده و مکریان بخشی از آذربایجان غربی شد.

روزنامه کردستان ارگان رسمی حزب دمکرات کردستان و جمهوری کردستان تحت رهبری قاضی محمد، مکریان را متشکل از ۲۰ عشیره بزرگ، ۱۸ محال، چندین شهر و ۴ دشت قلمداد می‌کند که شرح آنها بدین گونه آمده است:

عشایر کنونی ساکن در موکریان عبارتند از: ۱. بیگزاده ۲. دئی‌بوکری ۳. منگور ۴. مامش ۵. گه‌لباخی ۶. گوران ۷. گهورک ۸. پیران ۹. زرزا ۱۰. چاردولی (چاردواهرو) ۱۱. تیله‌کو (تیلکو) ۱۲. حسن‌خالی ۱۳. شقاق ۱۴. ورمزیار ۱۵. سردشت ۱۶. سیت ۱۷. بانه‌یی ۱۸. اختچی ۱۹. باریکه ۲۰. باشوکی.

امروزه سرزمین موکریان به هیجده ناحیه (محال) اطلاق می‌شود که گاهی اسم عشیره را هم دنبال خود یدک می‌کشند: ۱. محال شازاده ۲. داشکستان ۳. به‌هی ۴. افشار (هه‌وشار) ۵. اختاچی ۶. تیکان تپه ۷. گهورک ۸. لاجان ۹. منگور ۱۰. پیران ۱۱. اشنویه زرزا ۱۲. سندوس ۱۳. ترجان ۱۴. سردشت ۱۵. بانه ۱۶. میان‌دوآب ۱۷. ایل تیمور ۱۸. شاهین دژ (ساین‌قه‌آ).

شهرهای مهاباد، سردشت، میان‌دوآب، نقده، اشنویه، بوکان، شاهین دژ، بانه و چهار دشت شاروئران، دشت لاجان، دشت سندوس، و دشت قره‌هوی‌ران (میان‌دوآب). (روزنامه کردستان، ۱۹۴۶: ۳-۴)

### وجه تسمیه مکریان

در خصوص وجه تسمیه این ناحیه نظر و نگرش‌های گوناگون و متفاوتی وجود دارد. برخی با تکیه بر ادبیات شفاهی و داستان کاکه‌میر (ناحیه پشدر) و کاکه شیخ (ناحیه مرگه) که هر دو از اخلاف بابان‌ها و برادر بودند، بر فقه احمد ساکن دارشمانه توافق نظر دارند و وی را سلف موکری‌ها می‌دانند. (فتاح قاضی، ۱۳۸۲: ۳۱) اما کسان دیگری مثل شرف‌خان بدلیسی که موکری را بازمانده مردمان شهرزور می‌پندارد، سیف‌الدین خان مگری را بانی اصلی و وجه تشبیه موکری را نیز از اخلاق و روحیات ایشان دانسته است. (بدلیسی، ۱۳۷۴: ۳۷-۳۷۳)

ماموستا هه‌ژار در کتاب هه‌نبانه‌بورینه (henbane borine) فرهنگ لغت کردی - فارسی، اصطلاح مَکور را به یاغی و سرسخت تعبیر کرده است. (هه‌نبانه‌بورینه، ۱۳۸۴: ۸۱۱) مفاهیم و اصطلاحاتی مثل مُکریت - مَکور - مَکرو و مَگو (magu) که بعدها به مَغ تبدیل شده است، در منابع به وفور دیده می‌شوند و هر کدام هم پایه و اساسی برای نامگذاری منطقه و جغرافیای مُکریان (موکریان) قلمداد می‌گردند و در نهایت هم با زیربنایی از معانی مختلف همچون دانا، سرسخت و سیاست‌باز در خصوص جغرافیای مُکریان و شخص میرسیف‌الدین خان؛ در متون تاریخی مورد استفاده قرار گرفتند. محمدجمیل روزیبانی معتقد است که واژه مکریان از مُکریت یا مَکرو ریشه ندارد بلکه بسیار قدیمی‌تر و باستانی‌تر از این دوران استعمال شده است. بنا به نظر ایشان این واژه در اصل «موغری»، «مغراه» و موغریان بوده است و سپس به مَقریان و بعدها به مکریان (موکریان) منتسب و اشاعه یافته است. روزیبانی عقیده دارد که مگری ابتدا مغراه بوده است و مُکریان نیز مَقریان (راه مَغ‌ها) (روزیبانی، ۱۳۸۱: ۳۰) شاهان ساسانی وقتی به تاج و تخت می‌رسیدند از تیسفون پیاده به تخت سلیمان (شیز) می‌رفتند تا در برابر آتش مقدس گُرنش نمایند و چون حوزة مُکریان بر سر راه مغان قرار داشت، نام مغریان بر آن نهاده و سرانجام به مُکریان مبدل گشت. نگارندگان متقدم یونانی در دورانی مغ‌ها را شناسایی کردند که آنان در غرب ایران در اوج قدرت بودند، و در جامعه ساکن آنجا طبقه مشخصی را تشکیل می‌دادند. از این‌رو، تنها

صبط مصطلح معمول در نزد مردمان غربی قدیم کاربرد مگو magu بوده که تا دوران ساسانیان نیز ادامه داشته، و آن گاه به مغ mog تبدیل شده است. (معیری، ۱۳۸۱: ۲۷) در کل چنین بیان می‌شود که مَکریان به دشت‌های حاصل‌خیز آنجا که دروازه‌های ورود مغ‌ها برای زیارت آتشکدهٔ آذرگشنسب در تخت سلیمان تکاب (هه‌وشار) بود، مَغری یان یعنی راه مغ‌ها می‌گفتند که به مرور زمان مَکری یان نام گرفته است. نام منطقهٔ جغرافیای مَکریان به چندین عنوان مختلف در متون تاریخ به چشم می‌خورد که عبارتند از: مَکریان، کردستان موکری، کردستان مَکری، کردستان مَکریان و موکریان کردستان. (خضری، جغرافیای تاریخی ...، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

وجود تعداد زیادی اسامی جغرافیای مغولی و ترکی در منطقهٔ جلگه‌ای شرق و شمال شرق موکریان به حاکمیت مغول‌ها و ترک‌ها در آن دوره و در این منطقه اشاره دارد. در موسم طغیان آب رودها در تمام ساحل جنوبی دریاچهٔ ارومیه باتلاق بزرگی تشکیل می‌شد و در اینجا شهر کوچکی بود به نام لیلان که در میان باغ‌های پرمیوه جای داشت و در زمان حمدالله مستوفی مغول‌ها در آن شهر سکنی داشتند. بنا به نوشته گای لسترنج، به مسافت کمی در جنوب لیلان (احتمالاً جای گل‌ولای یا آب گل‌آلود)، به حسب مسافتی که در کتب جغرافی‌نویسان ذکر شده، شهری به نام برزه (در زبان کردی به مکان بلند گفته می‌شود) وجود داشت و در آنجا شاهراهی که از سیسار (واقع در ایالت جبال) می‌آمد دو شاخه می‌شد: راه راست در جهت شمال خاوری به مراغه می‌رفت و راه چپ در امتداد غربی دریاچه به شهر ارومیه منتهی می‌گردد. (لسترنج، ۱۳۸۳: ۱۷۷) ورود ترک‌ها و مغول‌ها و سیطره حکومت‌های ترک زبان در ایران نیز سبب ظهور و بروز استعمال لغات و اصطلاحات آنان در مَکریان نیز گردید، این در حالی است که در کوهستان‌های غرب مَکریان بندرت اسامی جغرافیایی مغولی به چشم می‌خورد. (صمدی، تاریخچه ...، ۱۳۶۳: ۱۵) در متون قدیمی نام مَکری تحت عنوان منطقه، زبان و عشیره آمده است و همچنین در تاریخ معاصر کردستان و ایران، اسم و لغت مَکری در کتاب‌ها و برای این اصطلاحات یاد شده مورد استفاده قرار گرفته است. (مینورسکی، ۱۳۷۹: ۲۳) در یک جمع‌بندی کلی، نظریات متفاوتی راجع به وجه تسمیه «موکریان - مَکریان» و «موکری - مَکری»، ریشهٔ تاریخی آن و نحوه نوشتاری واژه وجود دارد. حزنی مَکریانی واژهٔ موکریان را به «مهاکریان» - احتمالاً یکی از قبایل ماده بوده است - ربط می‌دهند. (حزنی مَکریانی، ۱۳۸۲: ۲۰)

### نگاهی کوتاه به تاریخ سیاسی مَکریان

مردوخ مَکریان را محل سکونت مادها دانسته و عشایر مَنگور، مامش و پژدری را از بازماندگان آنان. وی همچنین مَکریان و عشایر نیمه کوچ‌نشین آن را در دورهٔ پهلوی دوم جایگاه اسکان و یکجانشینی و (بیلاق و قشلاق) آن عشایر می‌داند و زبانشان را نزدیک به زبان اوستایی. (مردوخ کردستانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳) البته مدنظر مردوخ در اینجا محدودهٔ مهاباد که خود



بخشی از کل مکریان است، می‌باشد.

سردار عزیزخان مُکری که بوکان را مرکز حکومت خود قرار داده بود، علاوه بر قلمرو خود که تا بانه گسترش داشت، در سنج هم مداخله نموده و در عزل و نصب حاکمان آنجا هم نقش ایفا می‌نمود. (سندجی (فخر الکتاب)، ۱۳۷۵: ۲۵۰-۲۵۱ و روزنامه وقایع اتفاقیه، ۱۲۷۶: ۶) پسر و جانشین وی یعنی سیف‌الدین خان مُکری که به عمران و آبادانی علاقه وافری داشت نیز اهتمام فراوانی به عمران مناطق سقز و روستاهای تابع آن همچون روستای گُل‌وَلان نشان می‌داد. بدستور وی کاروان مصالح و چوب از ارمنی بلاغی به گلولان در رفت‌وآمد بودند. (آقایی، ۱۳۹۵: ۱۳۶ و ۱۳۱) محمد حسین خان سردار مکرری - نوه سردار عزیز خان - که حکومت ساوجبلاغ را از جانب حکومت مرکزی در دست داشت، ضمن مداخله مستقیم در امورات شهرهای بانه و سقز؛ در انتصاب حاکم جهت این مناطق هم نقش ایفا می‌کرد. انتصاب سیف‌الدین خان مظفرالدوله در یک مقطع زمانی از جانب ایشان به حکومت سقز نمونه بارزی این قضیه می‌باشد. (عبدالله ناهید (افتخار)، ۱۳۶۲: ۳۰ و ۴۴) عبدالله ناهید نویسنده کتاب «خاطرات من» و مالک روستای سلیمانکندی از توابع سقز که چندین دوره هم سمت نمایندگی مردم این شهر را در مجلس شورای ملی آن زمان در اختیار داشته است، نیاکان خود را از عشیره فیض‌الله بیگی‌های مُکری سقز قلمداد می‌کند. (همان، ۷) که روستاهای زیادی همچون قارآوا (قهرآباد)، آلتون سفلی و کانی‌نیاز را در تملک و چندین مرتبه هم حکومت سقز را در اختیار داشته‌اند. در این دوره سقز ضمیمه مکریان بود. در جلد چهارم حبیب‌السییر اثر خواندمیر آمده است: «صارم بیگ کُرد که از امیران مکرری بوده است در منطقه ساروقورغان (واقع در منطقه تکاب و سائین‌دژ) رحل اقامت انداخته و قطع الطریق و غصب اموال هر فریق را سرمایه وجه معاش ساخته.» (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۴۸۳ و بدلیسی، ۳۷۳) لذا در ابتدای حکومت صفوی - شاه اسماعیل - و دوره ترکمانان، خاندان مُکری منطقه تحت نفوذ خود را تا مناطق تکاب، مراغه و شاهین‌دژ به حساب آورده‌اند. رودخانه لیلان و ساروق sarouk نیز که از کوه‌های سه‌هند و از ارتفاعات شاهین‌دژ و تکاب سرچشمه می‌گیرند، بعد از اختلاط با جغتو به دریاچه ارومیه می‌ریزند. (نیکتین، ۸۹) محل تلاقی و عبور این رودخانه‌ها مکریان بوده است.

خارج نمودن آذربایجان از مدیریت فرمانفرماها - که کل امور دولتی، نظامی، قضایی و ... را در دست داشتند و تفویض آن به فرمانده کل قوای شمالغرب در امور نظامی و والی در منصب حکومت، تقسیم‌بندی جدید اداری را در این ایالت به دنبال داشت که طبق آن ایالت آذربایجان همچون سایر قسمت‌های ایران به ولایت‌های کوچک (حاکم‌نشین) و ولایت‌ها به بلوک‌ها، بلوک‌ها به محال تقسیم شدند. در مرکز ولایت حاکم، در بلوکات نایب‌الحکومه و در محالات ضابط یا مباشر و در هر روستا یک کدخدا، امورات را در دست داشتند که طبق گزارش محرمانه

سال ۱۳۰۶ هـ. ش. / ۱۹۲۷ م. یک مأمور نظامی کشور ترکیه در آذربایجان و مکریان به فرماندهی ارتش ترکیه، موکریان حاکم‌نشین بود به مرکزیت ساوجبلاغ و مناطقی مثل لاهیجان - سردشت - میان‌دوآب و رحمت‌آباد با جمعیت کلی هشت هزار نفر جزو توابع آن به حساب آمده‌اند. (ایران آذربایجانی تدقیق راپوری، بی تا: ۶۴) اسکله حیدرآباد موجود در جنوب غربی دریاچه ارومیه نیز در اشنویه و ساوجبلاغ واقع شده بود. (ایران آذربایجانی تدقیق راپوری، بی تا: ۳۸)

### فرهنگ رفتاری در بین مردمان مکریان

زمانی که عده‌ای در جغرافیای خاص با یکدیگر تعامل دارند با گذشت زمان در تمایلات خاص هم تشابه پیدا می‌کنند که جامعه‌گردی هم در مکریان از این قاعده مستثنی نبوده و ساکنان آن ارزش‌ها و هنجارهای بخصوص را رعایت می‌کردند. رحمان حلوی در توصیف وضعیت فرهنگی اجتماعی این حوزه جغرافیایی می‌نویسد:

وضع خانواده‌ها اغلب شبیه هم بود بین فقیر و غنی زیاد اختلاف وجود نداشت. صفا و صمیمیت هم بود. کمک و یاری به همدیگر جزو خصوصیات خانواده‌ها بود. در حوادث ناگوار یارو و یاور همدیگر و در کسب و کار صادق بودند. از دزدی و تقلب و کلاهبرداری خبری نبود. گدایی را عیب بزرگی می‌دانستند. اگر خانواده از گرسنگی تلف می‌شد دست به تکدی نمی‌زد. (حلوی، ۱۳۹۸: ۲۴)

حس تعاون و همدلی در میان مردم گُرد تا آنجا بود که اشخاص ندار و بیکار به راحتی سر سفره همسایه‌ها نشست و غذا می‌خوردند بدون آنکه احساس تحقیر یا کمبود نمایند که باز هم رحمان حلوی در خاطرات و در این باره می‌افزاید: «آقایی هم بود ظاهراً به نام «رحمانه کچه» او زن بود لباس مردانه می‌پوشید. هیچ ریش و موی در صورت نداشت. او هم آدمی بود بیکار، شب‌ها به خانه‌ها می‌رفت و مقداری تنقلات با خود به خانه می‌برد. سر شب به خانه می‌آمد دو زانو می‌نشست با اهل خانه شام صرف می‌کرد و سپس با کمال ادب و احترام خداحافظی می‌کرد. صاحبخانه اغلب پولی هم در کف دست و می‌گذاشت.» (همان، ۲۴-۲۵) با وجود ورود واژگان و ساختار فرهنگی عرب - ترک و مغول همچون خان، بیگ، آقا و ایلخان، عشیره، قبیله، ایل، طایفه و... - هیچ کدام بنای گُردی نداشتند - و سلطه یافتن این تازه واردان بر مکریان بر ساختارهای جامعه‌اندانی، روستایی و شهری که برای قرن‌ها هم ماندگار شد؛ اما برخی از این خصلت‌ها و روابط اجتماعی در میان مردم و خانواده‌ها همچنان باقی ماند.

ساختار فرهنگ ارباب - رعیتی، دینی - مذهبی و قومی - ملیتی در رأس هرم این جامعه قرار گرفت و بر اساس آن وفاداری‌های قومی، محلی، خانوادگی، قبیله‌ای، طایفه‌ای و مذهبی - عقیدتی شکل و فرم انحصاری‌تر و سیاسی‌تری به خود گرفت در بطن چنین وضعیتی اختلاف و

تضاد و تقابل نمایان گردید. نبود بلاغ سیاسی تعلق را از فرد به فکر و از سلیقه‌های فردی به اجماع فکری یک مجموعه به طور کامل منتقل نکرد و شاید تعلق و وفاداری به شخصیت‌هایی مثل شیخ عبیدالله شمزین، اسماعیل آقا سمکو و... در مکریان، ناشی از نوعی تمایلات و گرایش‌های فرهنگی حاکم بر ساختار جامعه کرد بودن و سنی بودن بود که همراهی بخش عمده‌ای از مردم با آنان را به همراه داشت.

### ساختار اجتماعی مکریان

جابجایی‌های اجتماعی محدودی که روی نردبان اجتماعی به سمت بالا و به سمت پایین و در طول زندگی فردی (درون نسلی یا بین نسلی) در مردان به صورت مرئی و در زنان به شکل نامرئی به وجود می‌آمد، آهنگ کندی داشت. شیوه جابجایی و تغییرات اجتماعی رخ داده در مکریان از چند مجاری محدود همچون ازدواج‌های نسبی و سببی، بدهکار شدن رئیس یا خان یک روستا به فلان بازرگان یا دکاندار شهر که نتیجه آن تحویل دادن مدیریت روستا از خان به دکاندار یا بازرگان و تبدیل شدن تاجر شهری به مسئول و خان روستا؛ بود. (قزلجی، ۱۴۳-۱۵۰ و رحمان قازی، ۱۸۵-۱۸۶) یکی از مجاری درون‌زای تغییر و جابجایی اجتماعی در مکریان، مساجد و حجره‌های آموزشی متون دینی و فقهی بودند که طلبه‌ها (فقه‌ها)ی آموزش دیده در طی سالیان متمادی متشکل از هر لایه یا طبقه اجتماعی در آن، می‌توانست بعد از دریافت مدرک (کسب اجازه)، پیش نماز و ماموستا (مُلا) یکی از روستاهای یا یکی از مساجد شهر گردد. در این صورت هم طبقه و هم شأن و منزلت و مرتبه افراد جابجا می‌شد. مثلاً فرزند یک دهقان فقیر می‌توانست حتی به عالی‌ترین مقام علمی در حوزه دینی و ادبی برسد. کسب جلال و جبروت از طریق تبدیل علم، ثروت و ازدواج به منزلت و قدرت، یکی از مفاهیم محوری بود که در این جابجایی‌های اجتماعی، همه به دنبال آن بودند. داخل شدن در سلک یکی از طریقت‌ها (نقشبندی یا قادریه) تحت عنوان شیخ یا درویش با تکیه بر نهادهایی مثل خانقاه و تکیه و یا پیوستن به دیواخان و دم و دستگاه ارباب یا خان نیز یکی دیگر از راه‌ها و مجاری جابجایی اجتماعی بودند که با انجام توبه و طی طریق مراحل به کمک شیخ جهت ورود به طریقت‌ها و همچنین در نقش کارگزار خان مثل کدخدا، گزیر، سپان و مه‌یتر؛ انجام می‌پذیرفت اما خروج از آن به مراتب بالاتر ممکن نبود. بودند کسانی که هژمونی خانقاه، تکیه، دیوه‌خان و احکام فقهی مسجد را برتافته و علیه آن علناً موضع‌گیری می‌کردند. پیشانی سفیدها یا کل‌بش‌ها از اشنویه تا سقز به صورت پراکنده وجود داشتند. در کنار عوامل درون‌زا موارد برون‌زا نیز در تحول و تداوم ساختار اجتماعی مکریان از طریق ورود یا مداخله زور یا سرزده نقش داشتند. مبادئی مثل مشروطیت، تأسیس کنسولگری و شهیندرخانه دولتهای خارجی در مکریان، جنگ جهانی اول، انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۷ در روسیه، تغییرات مرزی و تقسیم کردستان به چهار قسمت، تغییر

سلطنت از قاجار به پهلوی، تأسیس ادارات و مؤسسات جدید (مدرسه، دخانیات، بانک‌ها، پاسگاه‌های ژاندارمری و...) و نفوذ اقتصادی متکی بر بازار و جنگ جهانی دوم؛ در روند تغییرات و جابجایی اجتماعی در مکریان کردستان را دگرگون و تا حدودی آهنگ آن را تندتر نمود. تحولات اقتصادی به ویژه تقویت بازار و ورود کالاها و اجناس جدید و تا حدودی مدرن موجب شکل‌دهی مجدد ساختارهای اجتماعی از جمله ساختارهای خانواده شدند. پیدایش هویت‌های جمعی، برجسته‌تر شدن بحث طبقه و رشد نوعی آگاهی طبقاتی بین دهقانان، تفاوت‌های خرده فرهنگی و ساختار بین انواع بودباش در محیط‌های متفاوت مکریان، قشر تحصیلکرده، کارمند و کارگر در شهر و همچنین نقش آفرینی شهر در تحولات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی نمایان‌تر گردید.

در تشخیص ساختار طبقاتی و لایه‌بندی اجتماعی ایلات و عشایر مکریان ساکن در روستاها به دو طبقه ۱. نجبا، جنگجویان و مالکان زمین ۲. نوکران مسلح و رعایا (رعیت) می‌توان اشاره نمود. اما در روند تحلیل منطقه باید به گروه دهقانان نیز اشاره نمود که جزوی از نجبا هم نبودند مثلاً در میان عشیره بلباس، یک طبقه دهقان وجود داشت که به هیچ ایلی تعلق نداشتند و تنها پنج یک از محصول برایشان می‌ماند. (لمبتون، ۱۷۲) جزو ستون فقرات و از مهره‌های اصلی و اثرگذار ساختار اجتماعی قرار داشتند اما تحت سلطه ایل‌ها و عشایر درآمد بودند. (نیکیتین، ۲۶۵) وجود اشخاصی به نام روحانیون در میان ایلات و عشایر دال بر وجود طبقه دیگری می‌باشد که در تکمیل ساختار طبقاتی نقش به‌سزایی داشتند. طبقه نجبا در میان مکریانی‌ها، خصوصاً در میان عشایر نیز به ملازاده‌ها که از اعقاب ملایان بودند - شیوخ و اعقاب آنان - بیگ‌زاده‌ها یا خانواده‌های بزرگ اعیان، از قبیل سرداران مکری (بابامیری) در سقر و بوکان و مه‌باد - آفاها و آقازاده‌ها یا رؤسای قبایل کم‌اهمیت‌تر و دست‌آخر خانواده مقدسین و سادات تقسیم می‌شدند. (همان، ۳۷۱)

گروه‌های «کولی‌گونه» با عنوان خاندان‌های سایه‌نشین با وضع و موقعیت کاملاً پست و فرودست نیز وجود داشتند که حتی حقیرترین دهقان مکری بر اینها به چشم خواری می‌نگریست. بسیاری از این مردم چادرنشین بودند؛ در گروه‌های دو تا پنج خانواری سفر می‌کردند. (بروین سن، ۱۶۷) کارهای تعمیراتی می‌کردند و غربال، جاروب، ادوات دستی کشاورزی و خرمنی از چوب و پوست حیوانات می‌ساختند. این خانوارها و افراد را در مکریان «قه‌رچی» می‌نامیدند که همیشه از روستایی به روستایی و یا از شهری به شهر دیگر در حرکت و کوچ بودند و زمان ماندگاری و سکونت آنان در حاشیه روستاها و شهرها از چند روز (یک الی دو هفته) تجاوز نمی‌کرد چون بلافاصله وسایل و اسباب ساده و کم خود را حمل بر چهارپایان نموده و به روستا یا شهری دیگر جهت اتراق یک الی دو هفته‌ای، نقل مکان می‌نمودند.

در ساختار اجتماعی ساکنان مکریان نهاد خانواده به دو شکل خانواده پدرسالار (همبسته یا

پیوسته) که پسران پس از ازدواج در منزل پدری و زیر سقف واحدی یا حول یک حیاط زندگی می‌کردند و خانواده ریشه‌ای که در آن تنها یکی از پسران ازدواج کرده در کنار والدین خود باقی می‌ماند و با آنها زندگی می‌کرد؛ وجود داشت گاهی بین این دو نوع خانواده نیز نوع دیگری قرار داشت که به خانواده گسسته یا ناپیوسته (هسته‌ای یا نکاحی اعم از زن و شوهری) مشهور بودند. در این نوع خانواده که تعداد آنان در مکریان خیلی کم بودند، تمام فرزندان پس از ازدواج خانه پدری را ترک می‌کردند.

سیر تحول نهاد خانواده در مکریان از شکل خاندان یا آل و دودمان (به معنای گروه وسیعی از قوم و خویش) تا خانواده ریشه‌ای و سرانجام خانواده هسته‌ای در طول قرن نوزدهم میلادی تا نیمه اول قرن بیستم میلادی یا حداقل از ۱۱۷۹ هـ. ش. / ۱۸۰۰ م. تا ۱۳۲۰ ش. / ۱۹۴۱ میلادی بود که با لحاظ کردن اندازه و ترکیب اعضای خانوار می‌توان سه نوع از خانواده یعنی ساده، گسترده و یا مرکب را بر آن فرض داشت. در طی این مدت روابط و مناسبات خانوادگی شکل ساختار گرفته و نه تنها به عنوان یک واحد اقامتی (مقیم) بلکه گاهی یک واحد اقتصادی و حقوقی نیز محسوب می‌شد. از همه مهم‌تر اینکه نهاد خانواده یک جمع یا جماعت اخلاقی نیز در نظر گرفته می‌شد به شکلی که اعضا به کمک آن شناسایی و همچنین درگیر مناسبات عاطفی و احساسی می‌شدند. در این میان خانواده‌های دهقانان فاقد آگاهی طبقاتی یا به عبارتی فاقد حس همبستگی با یکدیگر در محدوده مکریان بودند و به تعبیری دیگر صرفاً انبوهی از افراد یا خانواده‌های مشابه ولی جدا از هم بودند. چرا که نه خودشان و نه بالاتر از آنان، شأن، مرتبه و منزلتی برای طبقه دهقان منظور نمی‌داشتند.

### تحولات اجتماعی مکریان

بررسی تحولات اجتماعی مکریان در برهه زمانی - از ابتدای قاجاریان تا پایان پهلوی اول - در واقع مطالعه و بررسی تاریخ صعود و تنزل یا پیروزی و شکست عشایر است چرا که راه اصلی تضمین امنیت برای تهران و حکومت مرکزی نیز سرکوب یا تطمیع یا شکست همین عشایر منطقه بود. دارا بودن قوای نظامی و تربیت عده قابل توجهی از افراد با روحیه جنگاوری، سبب شد که عشایر مکریان در صحنه سیاسی حضور ملموسی داشته و هر کدام هم برای دفاع از موجودیت و حیثیت عشیره‌ای و حفاظت از املاک، ثروت و افراد تحت مدیریت خود، همواره به حفظ و توسعه قدرت نظامی بپردازند. هر سیاستی که به نحوی از انحا از قدرت خان یا آغا می‌کاست یا نقش ایل را حداقل در منطقه تحت نفوذ خود کاهش می‌داد، با مخالفت آنها که بطور عمده از طریق نظامی صورت می‌گرفت، روبرو می‌شد. همچنان که ایل منگور در برابر ایجاد ارتش متمرکز رضاخان و متحدالشکل کردن لباس مقاومت نمودند. یا در قیام سمکو اتفاق می‌افتاد که برخی از رؤسای عشایر به مصلحت عشیره‌ای خود عمل می‌کرد تا منافع عمومی و

ملی، که این خصیصه گاهی به پراکندگی قوای نظامی این جنبش می‌انجامید. منطق این نگرش، امنیت است. به عبارت دیگر، رفتار عشیره‌ای در مکریان مبنای امنیتی داشت. گاهی چندین عشیره برای حفظ خود و دیگران و نیز برای سرپیچی از حکومت مرکزی و تأمین امنیت با یکدیگر رقابت می‌کردند و گاهی هم فضای حاکم بر آنها فضای بی‌اعتمادی، ناامنی، تطمیع و سرکوب بود اما تبعیت از نظم عمومی مشترک به خوبی رعایت می‌گردید و بدون اینکه دولت دخالت کند مردم خودشان پلیس و حافظ نظم خودشان بودند مثلاً در شهر سقز و ساوجبلاغ جمعیت با شور و هیجان در کوچه و بازار گشت و گذار می‌کردند بی‌آنکه حتی یک مامور دولتی در میانشان باشد. (نیکیتین، ۲۸۳-۲۸۴) به قول ژوبر فرانسوی: «فتح علیشاه قاجار در کردستان جز عنوان شاهی قدرت دیگری ندارد.» (ژوبر، ۶۶)

نظام عشیره‌ای اثرات پایداری در محتوای رفتار نظام اجتماعی - سیاسی مکریان در عصر و همزمان با حکومت قاجاری و پهلوی اول گذاشته بود. شورش‌های گوناگون و سرپیچی رؤسای عشایر و خان‌ها از امر حکومت مرکزی، ریشه در توان نظامی بالقوه و بالفعل آنها داشت. لذا مسأله قدرت ارزش اجتماعی فوق‌العاده‌ای داشت که دستیابی به سایر مزایای اجتماعی و اقتصادی را تسهیل می‌کرد. ستانده‌های این نظام اجتماعی عبارت بودند از: غیرقابل پیش‌بینی بودن افراد و افکار و رفتارهای آنان، فرار از مسئولیت، فقدان حس همکاری و تصمیم‌گیری جمعی و پیگیری اهداف شخصی و رؤسای ایالات و عشایر. این بخش ناخودآگاه فرهنگ اجتماعی - سیاسی، طی سال‌ها از دوره کودکی از طریق خانواده، فرهنگ عمومی و ماهیت و ساختار نظام عشیره‌ای و نظام آموزشی سنتی به فرد، بطور پیچیده و عمدتاً با ابزار روانی و با نتایج سیاسی منتقل می‌شد.

هرچند در نظام اجتماعی مکریان، جایگاه فرد و گروه ثابت بود و زمینه تحرک وجود نداشت اما گاهی جابه‌جایی اجتماعی نیز صورت می‌گرفت. جایگاه هر فرد و گروهی در قالب خوانین، ریش‌سفیدان، میرزاهای، عالمان دینی، نوکرها، رعایا، مهتران و پیله‌وران ثابت بود و تحرک از یک قشر به قشر دیگر از طبقه‌ای به طبقه دیگر سخت بود. لذا این ساختار به شدت با ثبات بود و با هرگونه تغییر به عنوان انحراف از وضع موجود و یا سنت‌شکنی برخورد می‌کرد. وجه تفاوت قدرت اقتصادی - اجتماعی و سیاسی طبقه زمیندار در مکریان با نظام حاکم در این بود که اکثریت قریب به اتفاق صاحبان زمین در صدد گریز از مرکز بوده و خود را مالک اصلی به حساب می‌آوردند و همیشه از در عنان علیه قاجارها و پهلوی‌ها برمی‌آمدند و یا در کنار پادشاهان قاجار و یا فرماندهان لشکری و نیروهای کشوری پهلوی، به حیاط تقریباً مستقل خود ادامه می‌دادند. (روزولت، ۳۱۲) همچنان که فرماندهان لشکری ارومیه، مهاباد و سردشت از مداخله در منطقه سویسنی در سردشت بدون اذن امرخان رئیس روستای «قه‌له‌رشه» عاجز بودند. لذا دولت

و ارتش از فرستادن ژاندارم و نیروهای نظامی به آن منطقه امتناع کرد. ( قزلبجی، ۱۳۹۹: ۴۳) در حالی که در بیشتر نواحی ایران، قدرت اقتصادی و اجتماعی هر طبقه زمیندار تابع اراده دولت بود. مسند محور بودن یکی دیگر از خصایص فرهنگ عشیره‌ای در مکرمان بود که به شکل عمیقی سیستم سیاسی و اجتماعی را دامنگیر و درگیر خود می‌کرد. جلوگیری از رشد دیگری یا تضعیف دیگران یا مانع شدن از ارتقاء دیگران از ویژگی‌های فرهنگ عشیره‌ای مکرمان بود. خان و آغا همه کاره بودند و امتیازات خاص خود را داشتند و زمین‌های بهتری را در اختیار می‌گرفتند و هرآنچه را که بوسیله قدرت به دست می‌آوردند و یا گاهی به ندرت با دولت مرکزی به توافق می‌رسیدند مورد تأیید همگان بود. گاهی یک روستا و در طول یک ماه، چندین بار توسط خان‌ها و رؤسای عشایر دست به دست می‌گردید. (فتح قاضی، ۱۰) مثلاً روستای میره‌ده از توابع مهاباد و قزلبجی، که مرکز مناقشه و درگیری‌های شدید عشایر و طوایف بود. (همان، ۱۰۹) چندین بار در طول سال فتح و ظفر می‌گردید و هر بار هم انبار غله و علوفه‌ی این نواحی غصب می‌شد. تحولات اجتماعی مکرمان و فرهنگ عشیره‌ای آن بی‌تأثیر از وضعیت اجتماعی و سیاسی حکومت قاجاری و پهلوی هم نبود آغا محمد خان، پسر محمد حسن خان قاجار که پدرش به دست زندیه به قتل رسیده بود، با تحقق اتحاد ایلیاتی قاجارها و پیوند دادن دیگری ایالات به این مجموعه، امکان حکومت قاجاریه بر ممالک محروسه ایران را فراهم آورد. در دوران سی وهفت ساله فتح علیشاه، فردمحموری، فرهنگ تملق و ظلم حکومت مرکزی به ولایات و نواحی گسترش پیدا کرد. احمد سیف به نقل از فریزر می‌نویسد: «فتحعلی شاه به ایران به عنوان وطنش نگاه نمی‌کند ... او به ایران به صورت مایملکی اجاره‌ای می‌نگرد که از مدت اجاره نامطمئن است و همین موجب می‌شود که او باید مادام که در قدرت است تا می‌تواند از همگان بستاند.» (سیف، ۱۴۰۱: ۶۳) در دوران ناصرالدین شاه وضعیت فرهنگی اجتماعی و سیاسی قاجارها و ایران به مراتب غیره عقلایی‌تر شد. (سریع القلم، ۱۳۹۲: ۸۳) جرج کرزن انگلیسی ایران را سرزمینی خواند که به خاطر شهرهای مرده و یا در حال مرگش شهرتی به هم زده است. (کرزن، ۱۳۶۲: ۳۵۶-۳۵۷) آزادی‌خواهی مظفرالدین شاه کاملاً اجباری و غیرطبیعی بود و اصلاً مفهوم مشروطیت و دموکراسی را درک نمی‌کرد تا طرفدار و حامیان آن گردد. ( شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۹: ۹۰-۹۱) فرهنگ استبدادی قاجاریه از یک طرف و تربیت‌های ناصحیح روس‌ها از طرف دیگر، محمدعلی شاه را شخصی زورگو، مستبد، وابسته، خرافاتی، عاشق مال دیگران، بدقول، بدنفس، قدرت‌پرست، بدخواه ملت، بی‌اعتماد، ناامن، ترسنده از اقویا و متفرعن بار آورده بود. ( شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۹: ۱۳۳) به سلطنت رسیدن احمد شاه دوازده ساله به دنبال بحرانی که پدرش بوجود آورده بود، صرفاً تاکتیکی برای حفظ مرکزیتی در نظام اجتماعی و سیاسی آشفته ایران بود. قاجارها از این به بعد توان و تشکیلات لازم برای ادامه مدیریت کشور را نداشت. (سریع القلم،

۱۳۹۲: ۱۰۰) در عصر پهلوی اول بار دیگر مبنای تمرکز تصمیم‌گیری و دیکتاتوری نظامی بنیانگذاری شد. هرچند نقش مستقیم بافت عشایری در نظام اجتماعی و سیاسی ایران تقلیل پیدا کرد ولی فرهنگ حذف، فقدان تسامح، پدرسالاری، عدم تحرک فرد، ضعف نقش توانایی‌های فرد در عرصه اجتماع و سیاست، قانون‌گریزی، قاعده‌گریزی، غارت سنتی و مدرن، گروه‌گرایی به معنای حذف دیگران و عدم توانایی در ایجاد رقابت سالم میان گروه‌ها، استفاده از روش زور در حل و فصل اختلافات و تضادهای اجتماعی و سیاسی و فردمحوری همچنان در فرهنگ عشیره‌ای و ساختار اجتماعی و سیاسی فرد در عصر پهلوی اول هم ادامه پیدا کرد. دکتر آسو در خاطرات خود راجع به نحوه انتقال قدرت از احمدشاه قاجار به رضا شاه پهلوی و شیوه حکمرانی پهلوی اول اینگونه داد سخن کرده است:

احمد شاه آخرین شاه قاجار آماده سفر به فرنگ بود، اسلاف او در گذشته به فرنگ رفته بودند ولی این سفر با آن مسافرت‌ها فرق می‌کرد و زمان هم تغییر پیدا کرده بود. در پشت پرده دست پر قدرتی در کار بود که یک عروسک را برمی‌داشت دیگری را به جایش می‌نشاند. احمدشاه با دسایس و حیل، روانه کشور فرنگ - پاریس شده بود، رضاخان ماهرانه حکومت را قبضه کرده و شالوده سلطنت پهلوی را پی‌ریزی می‌کرد و به اطراف و اکناف مملکت مسافرت می‌کرد. با سران عشایر و تاراج‌گران حقیقی مردم همدست می‌شد. نقشه‌های شیطانی می‌نمود، مردان صادق از مصدر کارهای حساس کنار زده می‌شدند، شیدانی دست‌نشانده و معلوم الحال و فرماندهان تریاکی و دزد و رشوه‌بگیر امور مملکت را به دست می‌گرفتند. در اثر فشار تدریجی نیروهای دولتی و عشایری از هر طرف، اسماعیل آقای سمکو میدان را تخلیه کرده و به ترکیه و عراق رفته بود. (آسو، ۱۳۷۴: ۲۷-۲۸)

هدف حکومت مرکزی و کشورهای استعمارگری همچون روسیه و انگلستان در این برهه زمانی، کاستن از قدرت نظامی، اجتماعی و سیاسی و در نهایت سرکوب عشایر به هر قیمتی بود. چرا که به قدرت جنگی، بی‌باکی و هجوم ویرانگر آنان واقف بودند و صحیح نمی‌دانستند که این نیروی عظیم را به حال خود بگذارند (اکبری، ۱۳۵۷: ۳۶-۳۷) و اجازه دهند که آزادانه بدون اجازه هر کاری که تمایل دارند انجام دهد که برای رسیدن به این آرزو و هدف می‌بایست عشایر و ایلات مبارز و استقلال‌طلبی مثل سمکو... را در تمامی کردستان خصوصاً مکریان سرکوب نمایند.

در این فضا، عموماً سکوی بقا به قدری اهمیت داشت که باور داشتن و فکر کردن و تحول عقلایی و ابزاری در آن اعتباری نداشت. مکانیسم بقا بر اعتقاد غلبه ابدی داشت و حفظ نظام سلسله‌مراتبی ایلی (کدخدا، کلانتر، خان و ایلخان)، که به صورتی در همه ادوار حیات عشایری وجود داشته موجب وحدت و یکپارچگی آنان بوده و اعضای یک عشیره را به صورت روح و اراده



واحد درمی آورد. (شعبانی، ۱۳۷۴: ۸۵) گردهمایی خویشاوندی با منشاء عشیره‌ای و طایفه‌ای به هنگام ضعف فرصت‌های گفتگو و بی‌عدالتی در جامعه، نقش و واسطه و مبدأ از سرگیری روابط دوستانه را بازی می‌کردند. لذا افراد و گروهها برای رویارویی با مظاهر تهدید و ترس، ظلم و نیازمندی، در جستجوی امنیت و ثبات به شالودهٔ عشیره‌ای و طایفه‌ای با چارچوب‌های اجتماعی متوسل می‌شدند. هم‌چنان که بعضی از گروه‌ها در روستا با تمام وسایل قانونی، سیاسی و مادی موجود در جستجوی حقوق تاریخی خود بودند، خصوصاً هنگامی که خواهان اتحاد و ساخت استراتژی خویش و تنظیم درگیری‌های داخلی بودند. جمعیت مردم عادی و غیرعشیره‌ای نیز بعضاً از اعضای اصلی عشایر بیشتر بود، اما وضعیت سیاسی مکرمان تابع اربابان زمیندار خود «عشایر» بود و همین عنصر بود که به هنگام ناتوانی حکومت و یا تهاجمات بیگانگان، برای دفاع از موجودیت و سرزمین خویش، مردم غیرعشیره‌ای تابع خود را تحت اراده و قدرت ایلی (سازمان منسجم مالکان و زمینداران هم‌تبار یک منطقهٔ مشخص) جمع می‌کردند و از کیان و موجودیت منطقهٔ خود به دفاع برمی‌خواستند.

در بیشتر مناطق کردستان مکری مردم عادی روستایی و اغلب خدمه عشایر، از گروه رعیت بودند. آنان اکثریت جمعیت قلمرو ایل را تشکیل می‌دادند. در حالی که اعضای اندک ایل، از گروه مالکان زمیندار بودند و موقعیت اجتماعی و اقتدار محدود سیاسی داشتند. (ابریشمی، ۱۳۸۵: ۲۸) بنابراین اکثریت ایل‌ها و عشایر مکرمان یکجانشین بودند منتهی شیوهٔ تولید عشایری داشته و تولید آنها مبتنی بر شیوهٔ متحرک رهم‌داری و کشاورزی کاملاً سنتی بود. (نیک‌خُلق - عسگری نوری، ۱۳۸۸: ۵۹) روستاها و دهواره‌های عشایری بخش بزرگی از جمعیت مکرمان را تشکیل می‌دادند. لذا سازمان‌یابی ایلات و عشایر مکرمان، بیش از هر چیز تابع اوضاع جغرافیایی و سیاسی منطقه بود و در مکرمان هر ناحیه نام خاص و عشیره‌ای حاکم را داشت مثل منگورایه‌تی، گهورکایه‌تی و... که اشاره به مناطق ایلی و اهالی غیرایلی نواحی ایل‌های منگور و گهورک بود. اما در مقیاسی وسیع‌تر امارت مکرمانی یا مکری گفته می‌شد. اسم مکری یا مکرمانی هم‌نام ایل خاصی نبود، بلکه نام منطقه بود ولی نام یکی از ایل‌های این منطقه، به امارت مکری منسوب شد مثل ایل مکری. (ابریشمی، ۱۳۸۵: ۳۰) در دو قرن اخیر به سبب اقتدار ایل‌ها و از میان رفتن حاکمیت امارت، نام ایل‌ها و مناطق ایلی بیشتر مطرح گردید. بدین ترتیب نظام فکری و فرهنگ رفتاری که انسان کُرد با خود چه آگاهانه و چه ناآگاهانه حمل می‌کرد، تحت تأثیر ساختار اجتماعی بود که در آن می‌زیست. محمد قزوینی زوموم‌الاکراد را تصحیف رموم‌الاکراد دانسته (قزوینی، ۱۳۳۷: ۵۳۱۷) حال آنکه لسترنج با استناد به ابن خرداد به و دخویه، زم را از کلمهٔ زومه که گویا در کُردی معنی قبیله می‌دهد شناخته است که البته این تعبیر در میان عشایر کُرد و در دورهٔ مورد نظر نیز متداول بوده است. مقدسی این زم کردها را دارای قلعه، روستا، مسکن و

چراگاه دانسته و به شکلی آنان را اسکان یافته دیده است. لسترنج به نقل از مقدسی می‌نویسد: در ناحیه کوهستانی فارس که بعدها به کوه گیلویه معروف گردید پنج قبیله کُرد سکنی اختیار کرده بودند که به آنها زم کُردها می‌گفتند و در این ناحیه در قرن چهارم چراگاه‌ها و مسکن آنها قرار داشت. مقدسی از قلعه متعلق به کُردها گفتگو می‌کند که در کوهی نزدیک مسکن آنها واقع بوده و گوید روستایی و رودخانه‌ای دارد و در میان کوهستانی دارای باغستان و نخلستان واقع است و میوه بسیار دارد. (لسترنج، ۱۳۸۳: ۲۸۷)

### تطورات اجتماعی در بین روستاییان مکری

جمعیت دهات، مرکب و مختلف بود از مالکان و کسانی که در واحدهای زراعتی کار می‌کردند یا صاحب آنها بودند. به غیر از این گروه، باید از کارگران کشاورزی، خوش‌نشین‌ها و صنعت‌گران صنایع دستی مانند نجار و آهنگر، مقامات رسمی مانند کدخدایان، پیشه‌وران مانند دکاندار روستا، افراد طبقه روحانی (لمبتون، ۴۶) و آسیابان‌ها نیز نام برد. جامعه روستایی مکریان کردستان هم و به طور کلی (مثل بیشتر نواحی ایران) از سه نظام دهقانی، قبیله‌ای - دهقانی و عشایری شکل یافته بود. اصطلاح روستا، ده یا دهات برای جوامعی با نظام دهقانی در نظر گرفته شده بود و بعضاً نیز اصطلاح «طایفه» برای نامیدن جوامع روستایی با نظام قبیله‌ای - دهقانی به کار می‌رفت. (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۵) نهاد خانواده در روستاهای مکریان ترکیبی متفاوت از خانواده‌های موجود در شهر را داشته و عموماً بزرگ‌تر و گسترده‌تر بودند هرچند که تفاوت زیادی بین این دو نبود و نمی‌توان گفت که شهرنشینی توانسته بود شکل عمومی خانواده را تغییر داده باشد اما خانواده‌های شهری عموماً کوچک‌تر بودند. دهکده یا روستا در مکریان کردستان جامعه‌ای بود دارای یک واحد تشکیلاتی که در آن دسته‌هایی از مردم خود را برای همکاری اقتصادی و سیاسی متشکل می‌کردند و هر جا که «مزرعه»‌ای احداث می‌گردید در غالب موارد این مزرعه تابع یک ده اصلی بود. (لمبتون، ۳۷) اساس ده را زمین مورد تصرف دهقان تشکیل می‌داد. (همان) غالباً خانه‌های ده یا روستا به همدیگر چسبیده بودند. قسمت مرکزی ده را مسجد و دکان ده (در صورتی که ده دارای دکانی باشد) تشکیل می‌داد. تا زمان رشد تجارت و بازرگانی، در اکثر روستاها تقریباً مستقل، عملاً خودکفا و از لحاظ اقتصادی خودمختار و اغلب خودگردان بودند. (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰) هرچند که عشایر و قبایل اسکان یافته کُرد در آذربایجان غربی و مکریان به بیشتر از ۱۵ عشیره، هفتاد و پنج خرده قبیله و ۸۰۰ الی ۹۰۰ طایفه تقسیم می‌شدند اما بسیاری از طوایف، ده یا دره سکونتگاه خود را داشتند و به سرکردگی کدخدا یا ریش‌سفیدان‌شان زندگی می‌کردند. (همان)

تمایل دستگاه حکومت مرکزی برای دریافت هر چه بیشتر خراج از کشاورزان و خرده مالکان و سنگینی این بار گران بر دوش دهقانان، سبب محتاج شدن بیش از پیش آنان به طبقه

نسبتاً غنی و زورمندی گردید که خود را مرجع قدرت فرض کننده و سد معبری در مقابل حکومت مرکزی و یا واسطه بین دهقانان و حکومت مرکزی قلمداد می‌کردند. همین سبب شد که یک طبقه مقتدر از ملاکان به وجود بیاید و خرده مالکان به درجات پست‌تر اجتماع تنزل کنند. به گفته خانم لمبتون رفته‌رفته یک جمعیت دهنشین شبه برده‌داری ظاهر گردید. (لمبتون، ۳۶) هرچند که اساس ده را زمین مورد تصرف دهقانان تشکیل می‌داد و مقدار آن را به دو طریق عمده حساب می‌کردند. یا بر حسب «جفت»، یا بر حسب سهم آب که این تقسیم ده به جفت غالباً هم در مورد املاک اربابی مشاهده می‌شد و هم در مورد املاک خرده‌مالک و این یعنی اینکه نخست روستایی در روستا وطن گرفته نه مالک و ارباب.

جمعیت ساکن روستایی در مکریان را گروه‌های اجتماعی درهم تنیده‌ای تشکیل می‌داد که همان طوری که گفته شد، اکثر روستاها به استثنای مناطق نزدیک به شهرها به لحاظ جغرافیایی، اقتصادی و گاهی فرهنگی خودکفا و مستقل بودند. این انزوای اقتصادی به واسطه تقسیم‌بندی‌های اجتماعی تقویت و تشدید می‌شد. حتی در مناطق غیر ایلی نیز برخی روستاها بر اساس تیره‌های مشخص تقسیم شده بودند و سلسله مراتب ایلی و تیره‌ای بخش عمده‌ای از ساکنان روستاهای مکریان را تشکیل می‌دادند.

هر روستایی تحت سرپرستی کدخدا اداره می‌شد که در عمل هم دست کمی از آقا (خان) نداشت. وی توسط آقای روستا انتخاب می‌گردید و با کمک ریش‌سفیدان مجموعه‌ای از فعالیت‌های تأثیرگذار همچون: میانجیگری در دعوها، تصمیم‌گیری‌های جمعی و اجرای آنها، تقسیم آب در کشتزارها، نگهداری زمین‌های مشترک، جنگل، نگهداری حصارهای روستایی ساکنان، نظارت بر گردش سالانه برخی زمین‌های کشاورزی به منظور کسب اطمینان از اینکه خانوارهای روستایی به طور منصفانه‌ای به زمین‌های حاصلخیز دسترسی دارند، هماهنگی گروه‌های شخم‌زنی، گردآوری مالیات و سهم مالکان به مالکان و مقامات محلی، تعیین سهم و میزان مالیات پرداختی هر یک از روستاها و خانوارهای روستایی را برعهده داشت. او نزد دنیای خارج از روستا به ویژه نزد زمینداران، رؤسای ایلات و مقامات شهری، نماینده روستا به شمار می‌رفت. خلاصه اینکه کدخدا همه کار بود: قاضی، پلیس، مدیر، دیپلمات و مأمور مالیات. کوخا سمایل (کدخدا اسماعیل) در روستای گولان مکریان در حد یک آقا در میان مردم اقتدار و نفوذ داشت. بیگزاده‌های منطقه از او حساب می‌بردند. (سه جادی، ۲۰۱۰: ۵۲۱)

مردم روستا جرأت نه گفتن به کدخدا را نداشتند و در صورت وقوع چنین اتفاقی شخص خاصی مورد غضب آقای روستا و عتاب وی قرار می‌گرفت اما گاهی هم که مردم ده از رفتار و اعمال مزورانه و مستبدانه کدخدا به ستوه می‌آمدند از طریق چند نفر ریش‌سفید جریان گله و شکایت از وی را پیش آقا مطرح و خواهان قضاوت و اجرای حکم از جانب وی در رابطه با اعمال

و رفتار کدخدا می‌شدند که به تذکر لسانی و اگر قضیه جدی‌تر می‌شد، به برکناری کدخدا می‌انجامید. پرواند آبراهامیان در کتاب تاریخ ایران مدرن و از قول ادوارد برگس انگلیسی که املاک سلطنتی در آذربایجان را بررسی می‌کرده است، می‌نویسد: (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۶۰)

اگر اکثریت قابل توجهی به برکناری کدخدا مصمم باشند، نه من، نه حاکم و نه خود شاه نمی‌توانند مانع از این کار شوند ... من نام این عمل را انتخابات می‌گذارم چون اصطلاح بهتری برای آن سراغ ندارم، گیرم گردهمایی و رأی‌گیری در کار نیست. موضوع در میان خودشان حل و فصل و بر سر آن توافق می‌شود. آنان با یکدیگر صحبت می‌کنند و اگر اکثریت عمده در مورد کسی نظر مثبت داشته باشند، مقامات نمی‌توانند با خواست همگانی مخالفت کنند و اگر این اتفاق روی دهد، مردم سر حرف‌شان خواهند ایستاد و مالیات نخواهند داد. اگر حاکمی بخواهد خودکامگی به خرج دهد، ممکن است دو یا سه نفر از سرکردگان روستایی را دستگیر و تنبیه کند، اما این کار هیچ نتیجه‌ای ندارد و همه عقلاً به این نتیجه می‌رسند که بهتر است حاکم اجازه دهد روستاییان به راه خود بروند.

بنابراین خودبستگی و ارتباطات ضعیف بین واحدهای روستایی از یک طرف خودکفائی محلی از سوی دیگر، نوعی همبستگی گروهی و خودکفایی اقتصادی را برای روستاییان به همراه داشت.

از عصر ناصرالدین شاه به بعد و با ورود کالاهای خارجی به مکریان در برخی روستاهای بزرگ همه طبقات از جمله خرده مالکان، صنعتگران، دکانداران و چاروادار دیده می‌شدند. (لمبتون، ۴۶ و گلاویژ، ۲۸۵-۲۸۶) در برخی از روستاها روحانیون مهم جایگاه و پایگاهی نداشتند چرا که شیخ (طریقت) در خانقاه که جایگزین مسجد شده بود، نقش روحانی را نیز ایفا می‌کرد و از حضور روحانی در قلمرو خود جلوگیری می‌کرد. مثل روستای خانقاه در سقر و زنبیل در بوکان که در آنجاها گردهمایی از مریدان و دراویش به گرد شیخ و خانقاه وی جمع می‌شدند. وجود مساجد در روستاها لازمه وجودی گروه‌هایی مثل ملا یا روحانی درس‌خوانده در حجره، مؤذن و خادم مسجد تحت عنوان «مچ‌آور» را ضروری می‌کرد. اکثر مساجد خصوصاً در روستاهای بزرگ مثل مَرخُز و ترجان و ... حجره و طلبه داشتند. شش‌دانگ روستای قازلیان و سه دانگ قراء قائل‌آباد، شیلان‌آباد و زنبیل وقف مسجد و مدرسه علوم دینی ترجان شده بود و ولیعهدهای قاجاری در تبریز هر ساله برای مدرسین و علما و فقهای آنجا هدایایی ارسال می‌کردند و حتی مظفرالدین شاه از شنیدن خبر وفات ملا علی قزلبچی (مدرس ترجان) متأثر شده است. (فاروقی، ۱۳۷۷: ۵۷-۵۸) بعد از انقراض قاجارها و در عصر پهلوی اول، ده بزرگ و پُرجمعیت گلولان در مکریان نیز دارای مسجد، سرا و مدرسه علوم دینی خوبی بوده است. (سه جادی، ۵۲۱)

در بیشتر مناطق و در اکثریت دهات، منزل آغا (قلا) و مسجد نزدیک به هم ساخته شده‌اند

و لزوماً ارتباط تنگاتنگی میان آقا (بگ)، روحانی ده، تهرخان، شیخ و کدخدا برقرار بوده است و گاهی در تأیید و یا رد یکدیگر فعالیت می‌کرده‌اند.

گروه تهرخان به تعداد ۵ الی ۶ خانوار و یا گاهی بیشتر در هر روستای مکرمان قرار داشتند و همگی دارای جایگاه اجتماعی قوی و معقولی بوده و سمت ریش‌سفیدی داشتند. این گروه از بیگاری و امر و نهی‌های آغا و کدخدا معاف بودند. آقاها به نصایح و مشورت‌های تهرخان در جهت بهتر اداره کردن روستا و نحوه برخورد انسانی‌تر با رعیت و دیگر زبردستان به خوبی گوش می‌دادند. گاهی آقا را امر و گاهی نهی هم می‌کردند.

زیرنظر کدخدا (گزیر) اشخاص با عناوین و سمت مه‌یتر (رسیدگی به اصطبل و ...) و سه‌پان (رسیدگی به مزرعه و آبیاری، گوسفندان و دیگر حیوانات اهلی) امورات روستا و اوامر آقای روستا را اجرایی می‌کردند. جماعت گزیر، مه‌یتر و سه‌پان مردم را به بیگاری (سُخره) می‌گرفتند. تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی از قدرت و نفوذ کدخدا کاست اما از ساختار اجتماعی مکرمان حذف نشدند بلکه تبدیل به کدخدای دولتی شده و در کنار مأمورین امنیه و سایر کارکنان دولتی، انجام وظیفه می‌کردند. (مرادی نیا، ۱۳۹۸: ۱۴۷) شناسایی پسران به سن نظام وظیفه رسیده و اجبار خانواده‌ها برای تحصیل فرزندان‌شان از عمده کارهایشان بود. (رحمان قازی، ۲۲)

چوپان‌های روستا. نقطه اشتراک همه ساکنین از جمله خانواده‌های بزرگ و دارای تمکن مالی بودند که با استخدام آنان برای مدتی معین و دستمزد جنسی مشخص، گله‌های گوسفند، گاوها و بره‌ها را به صورت جداگانه در چراگاه‌های عمومی نگهداری می‌کردند. برخی از روستاهای مکرمان مثل آلتون سفلی در منطقه سقز زیر نفوذ و مالکیت ۲ الی ۳ آقا (بگ) بودند که این مسأله سبب شده بود تا به تعداد آقاها، کدخدا و دیگر زیرمجموعه‌های آنان نیز افزایش پیدا کند و نوعی چند دستگی ایجاد شود.

### تطورات اجتماعی ایلات و عشایر مکری

عشایر کُرد ساکن در مکرمان نیز دارای افتراقاتی با سایر عشایر غیر کُرد در این محدوده جغرافیایی بودند. آنان از یک ریشه و یک اصل هستند. صرفنظر از طوایف سقز که اختلاطی با طوایف جنوبی‌تر کردستان یافته و دخل و تصرفاتی از نظر لهجه‌ای دارند و همچنین طوایف و عشایر شمالی‌تر کردستان که لهجه کرمانجی شمالی را به کار می‌برند، بقیه آنها عمدتاً به لهجه سورانی یا مکرمانی صحبت می‌کنند. این پیشینه از تاریخ جامعه کُرد نشان از وجه تمایزات میان کُرد و غیر کُرد از نظر واژگان و اسامی خاص، ساختار و اقتصاد عشیره‌ای دارد که اسکان یافتگی و اقتصاد روستایی از تمایزات عمده و ساختار خاص عشایر کُرد از دیرزمان تا دوره مورد نظر در قیاس با سایر عشایر غیر کُرد در ایران می‌باشد. بطور کلی زبان اصلی همه این عشایر کُردی است اما با لهجه متفاوت. ابراهم و. ویلیام جکسن در سفرنامه خود تحت عنوان «ایران در گذشته

و حال «مدعی است که ارومیه و جنوب ارومیه شهر زرتشت است و مغان آن را بنیان نهاده‌اند و از قول مورخان و جغرافیدانانی همچون ابن خردادبه و یاقوت حموی جنوب ارومیه را «مدینه زرتشت» معرفی می‌کند. (تابانی، ۹۵-۹۶ و کردستانی، ۱۲۳) شاید به همین دلیل باشد که خیلی از مورخان اعتقاد به مادی بودن کُردها (تابانی، ۹۵-۹۶ و کردستانی، ۱۲۳) در این نواحی داشته و لهجه زبان آنان را نزدیک به زبان اوستایی قلمداد می‌کنند. (نیکیتین، ۳۴۸)

ایل و بزرگ ایل، طایفه، تیره و خانوار جزو ارکان اصلی واحدهای اجتماعی ایلات و عشایر مکریان به حساب می‌آیند. بعضی از آنها به منظور حفظ امنیت و گسترش نفوذ ایل، طوایف و ایل‌های دیگر، را زیر سلطه خود در آورده و یک کنفدراسیون بزرگی را تشکیل می‌داده‌اند، چنین ایل‌هایی از نظر جمعیت، وسعت سرزمین و تشکیلات سیاسی به مرحله‌ای از رشد رسیده بودند که می‌توانستند در صورت امکان به تشکیل جنبشی اجتماعی و سیاسی اقدام کنند.

ایل در مکریان اصطلاحی بوده است کلی که به گروهی که در سرزمین معین با نظام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص که غالباً منشاء خویشاوندی و دودمانی غیر واحدی دارند و دارای اجزایی نیز می‌باشد، اطلاق می‌گردیده است. (طیبی، ۱۳۷۱: ۱۳۳)

ایلات و عشایر این حوزه جغرافیایی اگرچه ساخت زندگی اجتماعی و فرهنگی آنها با نظام چادرنشینی و زندگی کوچ همانندی دارد، ولی چون در روستاها زندگی می‌کردند (به اصطلاح یکجانشین و وابسته به زمین بوده‌اند) شیوه معیشت آنها در درجه اول کشاورزی، سپس دامداری متحرک بوده است.

ساخت اجتماعی ایلات در مکریان متشکل بوده از اجتماعی از مردم با خصوصیات قومی یکسان و مشابه و در سرزمین معین. عضویت افراد آگاهانه و بر اساس رابطه مستحکم خویشاوندی استوار و دارای اقتصاد محدود، مبتنی بر یک یا دو شیوه تولید (کشاورزی - دامی) و نظام زندگی کوچ یا یکجانشینی و صنایع دستی و سایر فعالیت‌ها در کنار فعالیت‌های مربوط به دام بود چرا که دارای زمین و مرتع خاص خود نیز بودند. دولت‌های قاجار و پهلوی اول سیاست تخته‌قاو (اسکان) را در قبال ایل‌ها و عشایر مکریان پیاده نمودند که هدف اصلی از اجرای این چنین سیاستی بُعد سیاسی آن بوده است و در مرحله آخر اسکان با انگیزه‌های توسعه و عمران. تغییرات بنیانی در نظام عشایری مکریان و هدایت آنها به سوی کشاورزی و دامداری مدرن (به جای دامداری سنتی) و استفاده از امکانات تازه برای پیشرفت اقتصادی، اجتماعی، سبب گردید تا دولت‌های قاجار و پهلوی اول زیر پوشش عمران و توسعه، عشایر را به اسکان و یکجانشینی هرچه بیشتر تشویق نمایند این در حالی است که اکثریت ایلات و عشایر این منطقه اسکان یافته بودند مگر در موارد نادر که برخی از آنان به قشلاق و بیلاق می‌پرداختند.

جوامع ایلیاتی و عشایر کُرد موجود در مکریان با اینکه در گذشته دارای ساخت واحدی

بودند اما به مرور نظم و انسجام خود را از دست دادند. شاید دلایلی مثل پراکندگی جغرافیایی در سرزمینی بسیار وسیع و گسترده - پراکندگی سیاسی در محدوده جغرافیایی کشورهای غیر از ایران (عراق و ترکیه) - برخورد فرهنگی با جامعه‌های ناهمگون مثل ترک و عرب و اخذ عناصری از فرهنگ سیاسی آنها و در نهایت دخالت دولت‌های ترکیه و عراق در بافت سنتی جامعه عشایری و سلسله مراتب ساختی و فونکسیون‌ی و همچنین اعمال سیاست‌های مرکزگرایانه قاجارها و رضا شاه پهلوی در تغییر بافت اجتماعی، سیاسی برخی از ایلات کرد واقع در مکرمان تأثیر داشتند. مثلاً شکاک‌ها از بافت اجتماعی ایل - تیره - طایفه - باب - زومه و هوز تشکیل یافته بودند و در حالی که هرکی‌ها از ایل - طایفه - باب - تیره - زومه و مال. لذا اتحادیه‌ها از طوایف و تیره‌های مختلف به دلیل سیاسی و اقتصادی تشکیل ایل واحدی را می‌داده‌اند مانند بلباس که از اتحاد پنج قبیله سازمان یافته بود.

از نظر ساختی، کارکردی برخی از ایلات کُرد مُکری و در موارد استثنایی از دو قشر متمایز دائمی و ثابت و دیگر قشر متغیر تشکیل یافته بودند. قشر ثابت عبارت است از هسته‌ای از خانوارهای اصلی که با رئیس قبیله خویشاوندی دارند، حال آنکه قشر متغیر گروه‌هایی هستند که گاه خود را به این عشیره و گاه به آن عشیره‌ای دیگر می‌بندند. مثلاً ایل هرکی از دو قشر متمایز تشکیل شده بود تیره‌هایی که حق انتخاب و عزل رئیس ایل را دارند به «بیساقا» و تیره‌هایی که حق رأی نداشتند به «ملت» معروف بودند. (اسکندری نیا، ۴۱۰)

به هر صورت ایلات و عشایر مکرمان در کنار پادشاهان قاجار به حیات تقریباً مستقل خود ادامه می‌دادند تا زمان جنگ اول جهانی، یعنی هنگامی که بخش شمال غربی ایران و تمام نواحی مکرمان میدان تاخت و تاز ارتش (عثمانی) و روس شد و جامعه ساکن در این نواحی از ویرانی و خرابی ناشی از هجوم نیروهای روسیه متضرر شدند. نظام عشایری مکرمان تهدیدی عمده برای صلح و ثبات قاجارها و پهلوی به شمار می‌رفتند و همچنین منبع ارزشمند درآمد و سربازان سوار نامنظم. اما رؤسای عشایر و ایلات بزرگتر می‌توانستند از دادن مالیات خودداری کنند که این مسئله دال بر وجود نوعی خودمختاری بالقوه در این ناحیه بود. گرچه به ندرت پیش می‌آمد که بعضی از آنها در گروه‌های بیش از چند هزار نفر جنگجو متحد می‌شدند و رهبری که جاه‌طلبی در سطح ملی داشت فرماندهی آنها را بر عهده می‌گرفت، همانند قیام شیخ عبیدالله شمزین در سال ۱۲۵۹ هـ. ش. / ۱۸۸۰ م. (نادر میرزا،) هسته نیروهای نظامی کنفدراسیون بزرگتر، از جنگجویان خاندان‌های بزرگتر و آگاه‌ها که ممکن بود اسکان یافته یا چادر نشین باشند تشکیل می‌شد، و ثانیاً ملازمان و محافظان مسلح آنها، از بین تهیدستان، چه روستایی و عشایری، استخدام می‌شدند. اگرچه شالوده جامعه عشایری در ایران اهل قاجار و پهلوی، چادر نشینی و شبانی بود اما در مکرمان به صورت اسکان یافتگی در روستا و تا حدودی نیمه

چادرنشین بود (کیاوند، ۱۳۶۸: ۱۹) و اهمیت آنها را باید در توان بالقوه آنها، به هنگام متحد شدن توسط یک رهبر نیرومند، در بسیج سواره نظام قوی دانست. گرچه این سپاهیان هنگامی که بسیج می‌شدند به ندرت از هزار مرد تجاوز می‌کردند، اما سازمان‌یافته‌ترین و بهترین نیروی سوار در منطقه را در آن زمان تشکیل می‌دادند. از سوی دیگر، نیرویی که در اختیار رؤسای عشایری اسکان یافته بود و از صد نفر تجاوز نمی‌کرد و معمولاً فقط در امور محلی فعال بود. با این وجود، عناصر فعال عشایری به عنوان مسأله‌ای در امور سیاسی ملی، بیشتر از میان عشایر مسکون در روستاها و زمیندار استخدام شده بودند.

فرآیندهای مؤثر بر سازمان عشایری در مکریان در بوم‌شناسی، اقتصاد و جمعیت عشایری و زمینه‌های فرهنگی نظیر حقوق مالکیت پدربارانه، پدرسالارانه و فردی ریشه داشت. توانایی استخدام افراد مسلح، تخصیص حق مرتعداری به گروه‌های پدربار، افزایش جمعیت، و گرایش درازمدت به یکجانشینی یا تعدی به یکجانشینان نیز منشاء سازمان عشایری به حساب می‌آمدند. رفتار اقتصادی قشر ارباب و رؤسای عشایر و روستاها بیشتر ناشی از مرتع، تکیه بر زراعت، خرید یا سلطه بر روستا و به طور کلی حول محور درآمد مستمر و ثابت بود که گاهی رقابت و چشم و هم‌چشمی هم در آن پدیدار بود.

گروه‌های سیاسی اساسی و عشایر (ایل، طایفه) معمولاً متشکل از ۵۰۰ خانوار به بالا بودند. بعضی‌ها با آنکه تبار مشترکی داشتند اما وابستگی به زمین و مرتعداری بیشتر مورد ادعا بود اما عناصر ناهمگنی ظاهراً اساس وحدت آنها را وفاداری به یک رئیس (آغا، بیگ) تشکیل می‌داد که با تکیه بر همین عناصر قدرت بحث و مذاکره با مقامات محلی و مرکزی درباره روابط دوجانبه را داشت. تبدیل ثروت به منزلت و قدرت (جلال و جبروت) از طریق دادن پیشکش‌ها، هدایا و مهمان‌نوازی‌های آن‌چنانی جهت دست و پا کردن طرفدار و دایره وفاداران گسترده، از جانب خان‌ها و رؤسای مکریان متداول بود زیرا اقتدار برخی از خان‌ها بسته به آن چیزی داشت که خان بتواند از قبیل تک‌تک رعایای خود به چنگ آورد. داشتن رعایا و زیردستان بی‌شمار مایه عزت و افتخار و سربلندی یک رئیس عشیره یا خان یک روستا به شمار می‌آمد و این قدرت را به او می‌بخشد که رقبای خویش را خوار و خفیف سازد.

اتحادیه یا کنفدراسیون‌هایی بودند که جمعیت آنان از دو هزار خانوار تا ۲۰ هزار را با رهبری یک ایل بیگی یا ایلخانی اداره می‌نمودند. خوشه‌های عشایری مگری با پنجاه هزار خانوار (اوبن، ۱۳۴) که غالباً رئیس آن را مناسب با بخش‌هایی (تیره، طایفه) از عشیره خود سازگار می‌یافت که هر یک توسط سرپرست منصوبی (کدخدا) اداره می‌شدند در مکریان همراه با گروه‌های پدربار زمیندار و مرتعدار و گاه «زیرعشیره» شکل گرفته بودند.

دهقانان، در وضعیت عشایری، مجبور می‌شدند زمین‌های خود را ترک کنند و به عشایر



بپیوندند یا برای جلب حمایت به شهرها بگریزند. در وضعیت حکومتی گرچه غالباً عشایر چادرنشین و دیگر عشایر ساکن در روستاها و اطراف شهرها برای مقاصد نظامی مورد استفاده قرار می‌گرفتند، معذالک، دهقانان معمولاً تشویق می‌شدند که کشت و زرع خود را به زمین‌های مرتع نیز گسترش دهند و بدین ترتیب بر امکان طبیعی جمعیت اضافی عشایری و ایلی افزودند. به طور کلی در میان مکریانی‌ها نوعی احساس گروهی به معنای یک حس اخلاقی که از همگونی‌های قومی و فرهنگی سرچشمه گرفته بود، وجود داشت و این احساسات اخلاقی و فرهنگی در مکریان و در سطح محلی و در میان جمعیت ساکن در این ناحیه گاهی به اتحاد هم می‌انجامید و یا گاهی «احساس گروهی» میان کردهای مکرری و ترک‌های قره‌پاپاق علیه حکومت مرکزی نیز شکل می‌گرفت، چرا که آنان به صورت متناوب و توسط حکومتی‌ها غارت می‌شدند.

سازمان‌یابی ایل‌های مکریان، بیش از هر چیز تابع اوضاع جغرافیایی و سیاسی منطقه بود. ایل‌ها چون یک نهاد و سازمان سیاسی برای حفظ اقتدار و تسلط بر ناحیه‌های معین (که مدعی مالکیت بر آن بودند) عمل می‌کردند، شهرت و آوازه‌ی ایل‌ها ناشی از اقدامات سیاسی و نظامی آنان در نواحی زیر سلطه‌شان بود. (ابریشمی، ۱۳۸۵: ۲۹) در فقدان یک اقتدار دولتی فراگیر و به دلیل توان محدود امارت‌های منطقه‌ای، حضور ایل‌ها و عشایر یک ضرورت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و تاریخی بود. با این که اهالی روستاها نسب خانوادگی و خونی با اعضای عشیره نداشتند ولی نام ایل و عشیره حاکم شامل آنان نیز می‌گردید چرا که مالکیت بر زمین نوعی اقتدار درونی که به طور معمول ثابت و پایدار بود برای ایل به ارمغان می‌آورد اما از جهت بیرونی نوعی ناپایداری بر آنان حاکم بود و هیچ‌وقت هم‌سنگ سازمان امارت و حکومت‌های منطقه‌ای نگردید. اقتدار ایل حافظ منافع اعضا و اطرافیان بود. بسیاری از افراد غیر ایل هم به نحوی خود را به ایل منسوب می‌کردند تا از چتر حمایتی اقتدار ایل در منطقه، بهره‌مند شوند.

در شرایط جغرافیایی مکریان، ایل‌ها و عشایر نقش برجسته‌ای در حفظ اقتدار و تسلط بر خاک داشتند. تهاجم پایان‌ناپذیر سلطه‌جویان، کشتار و غارت مداوم و آهنگ بسیار کند تحول، همواره نوعی عقب‌گرد جهت کمک به اقتدار عشیره در ذهنیت‌ها و در عمل صورت می‌گرفت که همین مسئله سبب توسعه نیافتگی شهرها می‌گردید. اصولاً علاقه به انباشت ثروت به خاطر ثروت کمتر در میان رؤسا و اربابان مکریان دیده می‌شد بلکه در راستای خودنمایی و قدرت‌نمایی در مقابل رقیبان به کار گرفته می‌شد یعنی نوعی ابزار «جنگیدن با دارایی» به حساب می‌آمد.

از اواسط قرن نوزدهم به بعد که امارات مکریان جای خود را به حاکمان تعیین شده از طرف حکومت مرکزی داد، این ایلات و عشایر بودند که نقش حفاظت از مردم همگون خود و خاک منطقه در مقابل غارت و چپاول این حاکمان به ظاهر مدیر را بر عهده گرفتند که تا زمان

تشکیل حکومت نوین پهلوی این وظیفه را بر عهده داشتند. به عبارتی دیگر دورهٔ بین فروپاشی حکومت محلی تا تشکیل دولت شبه‌مدرن را در مکریان، اوج دوران آغاوات‌ها خوانده‌اند و به نوعی عصر خودگردانی و خودسری عشایر بود. اتحادیهٔ مکرری در عمل به آسانی می‌توانست ۴۰۰۰ سوار به میدان بیاورد و این غیر از نیروی برداشت محصول و نیروی مدافع منطقه بود که می‌توانست آماده کند. (مک داول، ۱۳۸۰: ۱۶۲)

در غیاب قدرت حکومت مرکزی و نبود حکومت منطقه‌ای و محلی، ایل‌ها فراتر از حوزهٔ نفوذ خود و به عنوان یک هژمونی اجتماعی وارد عمل می‌شدند و در شهرها و نواحی و قصبات نیز اعمال قدرت می‌کردند. دکتر عبدالله ابریشمی در این باره می‌نویسد: «در اواسط قرن نوزدهم اقتدار حکومت ۴۰۰ ساله خاندان مکرری با قیام عشایر منطقه پایان یافت. پس از فروپاشی حکومت مکرری، دارالسلطنهٔ ساوجبلاغ مکرری برای نخستین بار در تاریخ ایجاد شد، ولی پادشاهان قاجار برای ادارهٔ منطقه نیروی نظامی اعزام نکردند و از عشایر بهره می‌گرفتند.» (ابریشمی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲) لذا شبکه‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی نیرومندی میان مالکین ایل و رعایا برابر سنت‌های منطقه‌ای و تا حدودی شبیه به روابط فئودال با رعایا در مکریان و نوعی هم‌پیمانی با ایل‌های همسایه شکل گرفت و هر چند که این به تنهایی، مبین هویت اجتماعی و سیاسی مردمان مکریان نبود اما اتحادیهٔ وسیع مکرری بر روند تحولات سیاسی و اجتماعی منطقه و ایران تأثیر به‌سزایی داشت. (مک داول، ۱۳۸۰: ۷۸) و این روشی بود که از زمان حکومت صفویان تا پایان قاجارها و به صورت متناوب تداوم داشت به شکلی که تنها در حرف، تابع حکام منصوب به حکومت مرکزی بودند و بسیاری از ایل‌ها و عشایر مناطق مرزی در عمل از استقلال قابل ملاحظه‌ای نیز بهره‌مند بودند. (همان)

بعد از به قدرت رسیدن رضاخان و ایجاد سیاست اسکان عشایر (تخته‌قاپو)، چون در مکریان بیشتر ایل‌ها و عشایر اسکان یافته بودند لذا هدف نهایی حکومت مرکزی پهلوی از اجرای تخته‌قاپو، همانا گرفتن تحرک سیاسی و احتمالاً خاتمه‌ی استقلال ایل‌ها بود با چاشنی از دست دادن هویت عشایری و درآمیختن با گروه‌های قومی مسلط. (کیاوند، ۱۳۶۸: ۱۲۰-۱۲۱) اما به دلیل کوهستانی بودن منطقه و زمیندار بودن اکثریت عشایر، به غیر از مناطق محدودی در دشت‌ها، این اهداف برای حکومت محقق نشد و هویت عشایری مکریان تا حدود زیادی حفظ گردید.

بسیاری از رؤسای عشایر اسکان یافته، ملتزمین و همراهان مسلح خود را نگاه داشتند و رؤسای عشایری شهرنشین می‌شدند. گروه‌های عشایری نزدیک شهرها، هرچه بیشتر یکجانشین می‌شدند و کم‌کم آداب و رسوم عشیره‌ای را ترک می‌گفتند؛ ضمن آنکه در کوهستان‌ها و مناطق مرزی با عثمانی (ترکیه) و عراق نوعی احیای زندگی عشایری نظامی وجود داشت و آن هم

ناشی از نفوذ خارجی‌ها و خصلت کاملاً جدید حکومت رضا شاه پهلوی بود اما به طور کلی، هم در عهد قاجاری و هم در دوران پهلوی اول (رضا شاه)، مقاومت در برابر پذیرش فرهنگ حکومت مرکزی در مکرمان وجود داشت که جدی‌ترین تهدید در مکرمان عهد ناصری، قیام شیخ عبیدالله شمزین و در عهد رضا شاه، شورش عشایر کرد به رهبری اسماعیل آقا شکاک معروف به سمکو (سمیتقو) بود. از جانب دیگر و در نواحی مرزی سردشت پشدری‌ها، چندین بار به پادگان ارتش حمله نموده و همه نظامیان را خلع سلاح کرده بودند. لذا در عصر قاجارها و در دهه اول حکومت رضا شاه شخصیت‌های بارزی مثل شیخ عبیدالله، حمزه آقا منگور، اسماعیل آقا سمکو و ملاخلیل تنها با تکیه بر نیروی رزمی عشایر بود که توانستند مدیریت خود را بر مکرمان عرضه نمایند. تحولات عشایری و سیاست‌های حاکمیتی مرکزی در گذر زمان و بسته به نوع تحولات سیاسی و اجتماعی در راستای اداره کردن مکرمان متفاوت بود بنابراین عهد ناصری - دوران مشروطه - دوران اشغال ایران در جنگ اول و عصر رضا شاه، هر کدام دارای ویژگی‌ها و تحولات خاص خود می‌باشند.

نقش سردار عزیز خان در دوره ناصرالدین شاه - قیام شیخ عبیدالله شمزین و کمک رسانی اکثریت ایلات و عشایر مکرمان به وی - تأثیرات مشروطه‌خواهی در مکرمان - اشغال مکرمان توسط دول خارجی خصوصاً عثمانی و روسیه در جنگ اول - جنبش اسماعیل آقا سمکو و همراهی برخی از عشایر مکرمان با ایشان - قیام ملاخلیل در سال ۱۳۰۷ و ایل منگور علیه سیاست کشف حجاب و متحدالشکل کردن لباس - تشکیلات نظمیه (شهربانی) کشور در مکرمان - که مراقب فعالیت‌های سیاسی در این حوزه بود - و گسترش مبادلات اقتصادی و اتهام قاچاقچی به مبادله کنندگان کالا در مناطق مرزی - دستگیری و تبعید تعداد زیادی از خانواده‌ها به تعداد ۱۰۰ نفر به شیراز - تأسیس مدارس جدید در شهر - فعالیت ادارات و سازماندهی دولتی و گسترش و نفوذ و اقتدار تجار و بازرگانان مهاباد و سقز و ... همه در طی زمان به وقوع پیوسته و تأثیرات شگرفی در روند تحولات سیاسی و اجتماعی مکرمان ایفا نمودند. سید محمد صمدی در «سندی جالب از روزگار ناصرالدین شاه قاجار» به برخی از طوایف و عشایر ساکن در مکرمان اشاره می‌نماید که عبارتند از: «ایل دئی‌بوکری (دهبکری) - فیض‌الله بیگی - اختیارالدینی بانه - شکاک - ایل گورک - ایل مامش - ایل منگور - ایل پیران - بلباس که اتحادیه‌ای بود متشکل از سه ایل مامش، منگور و پیران. (صمدی، ۱۳۸۰: ۵۹) در کتابی دیگر تحت عنوان: منظومه کردی حمزه آقا منگور، از ایلات و عشایر مکرمان به این شکل نام می‌برد: (منگور، مامش، پیران)، گورک، زرزرا، رمک، فیض‌الله بیگی، دهبوکری و بیگزاده. (صمدی، ۱۳۸۳: ۱۹-۲۰) دانا محمد بهاء‌الدین ملا صاحب در کتاب خود، عشایر ورمزیار، تیلکو، حسن خالی، گلباخی، فیض‌الله بیگی، دیبوکری، شکاک، منگور، بلباس و مامش را به عنوان بخشی از جامعه مکرمان نام می‌برد. (ملا

صاحب، ۱۹۷۱: ۸) حبیب‌الله تابانی نیز در کتاب کردستان، اسامی ایلات و عشایر مکرری را به این ترتیب بر می‌شمارد: منگورها - مامش‌ها - گورک‌ها - دبکری‌ها - بیگزاده‌ها - پیران - و طایفه کلو در نواحی سردشت. (تابانی، ۹۷) برخی نیز عشایر مثل جلالی و میلان در شمال و گلباغی در جنوب و هرکی در اشنویه را نیز سهیم و دخیل در تحولات اجتماعی - سیاسی و اقتصادی منطقه‌ای دانسته‌اند. (نامه هفتگی کوهستان، ۱۳۲۵: ۴)

عشیره دیگری که به نام بیه‌های شهرزور و در قرن پانزدهم به همراهی رئیسی به نام سیف‌الدین به منطقه ساوجبلاغ (مهاباد) آمدند و به مکرری مشهور شدند نیز جزو ساکنان این منطقه به حساب می‌آیند. آنان در آن منطقه بخش دریا (شهر ویران) را از دست جوقلو، بدآوردند سپس بخش‌های دوله باریک و اخته‌چی و التور و سلدوز را نیز تحت تصرف خود درآوردند و در سال ۱۵۸۳ و در نسل چهارم بعد از سیف‌الدین خان سرزمین‌های وسیعی مثل موصل، شهرزور و اربیل (هولیر) و غیره تا مراغه و اجری (Adjeri) و لیلان و شهر میان‌دوآب و قلعه مستحکم سارو قورخان واقع در نزدیکی مراغه را تصرف نمودند. (نیکیتین، ۳۳۸) در این دوره‌ی بخصوص (از ورود بیه‌های (بابانه) شهرزور به مکرران تا نامگذاری آنان تحت عنوان خاندان مکرری در زمان سیف‌الدین خان و تا قدرت‌گیری و گسترش قلمرو) این نواحی تحت عنوان امارت مکرری اداره می‌شد. (بدلیسی، ۳۶۶) این شیوه حکومت در دوره‌های صفویه، افشار و زندیه، دور اول قاجار تا مشروع حکومت ناصرالدین شاه بطور متناوب در مکرری متداول بود.

ایل خلکی نیز تا عصر سردار عزیز خان مکرری و در بوکان سکنی داشته‌اند که گویا در اثر مناقشات محلی و سیاست‌های امارتی سرکوب شده و به فراموشی سپرده شده‌اند. روستاهای بزرگی مثل اینگیجه، کانی سپی و قاجر و حتی شهر بوکان محل سکونت این ایل بوده است. (بهرام بیگی، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۵)

### تطورات اجتماعی ساکنین شهر

شهرهای مهم مکرران همچون سقز، اشنویه، بانه و مهاباد و ... از دیرباز از ارکان زندگی سیاسی اجتماعی و اقتصادی در جامعه منطقه به حساب می‌آمدند و همچنین پایگاه قدرت سیاسی و محل استقرار دستگاه دیوانی نظام حکومتی محلی نیز بودند.

سازمان اجتماعی در شهرها پیچیده‌تر بود و سازمان‌های گروهی به دلیل وجود اصناف، به ویژه در بین پیشه‌وران ماهر و مرفه، بگرنج‌تر گشت. اصناف شاگردان خود را از میان آشنایان و افراد فامیل برمی‌گزیدند و قهوه‌خانه، بازار، مسجد، خانقاه و تکیه، زورخانه، گرمابه و حتی قبرستان خاص خود را داشتند. از نظر فضا بندی شهری، هسته مرکزی هر شهر را بازار تشکیل می‌داد که اهمیت تجارتي و اجتماعی آن در مقیاس، پیچیدگی و مرکزیت آن به ویژه در شهرهایی مانند اشنویه، سقز و مهاباد بود. بازار سرپوشیده و سنتی اشنویه که بیشتر از صد مغازه

را دارا بود و متاسفانه در سال ۱۳۴۳ ه. ش. تخریب گردید و کاروانسرای حاجی محمود شنویی در جوار آن قرار داشت. (مصاحبه نگارنده با رحیم اشنوئی محمودزاده، نویسنده و مورخ اهل اشنویه) بازار قیصری مهاباد که سرپوشیده و دارای پنج دروازه چوبی بود و بازارهای سرپوشیده سقز که قدمت تاریخی کهنی داشتند، از آن جمله هستند.

محوریت خطی بازار را در مکریان می‌توان به رشته تسبیحی تشبیه نمود که تعداد قابل توجهی از عناصر و اندام‌های شهری مانند حمام‌ها، مساجد، خانقاه و تکیه، قهوه‌خانه‌ها، کاروانسراها و سایر فضاهای خدماتی شهر و همزمان زیر مجموعه‌های وابسته به خود اعم از راسته‌ها، میدان‌ها، انبارها و باراندازها را دربرمی‌گرفته است بنابراین بعد از دو عنصر حکومتی و اداری (ارگ و قلعه) و دینی و مذهبی (مسجد جامع) در شهرها، بازار به عنوان مرکز اصلی اقتصاد و یکی از ساختارهای مهم در تحقق انواع کنش‌های اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی به شمار می‌آمده است. (ویلسون، ۳۰۸-۳۰۹) بازار در مکریان مظهر کاملی از حیات مدنی شهر بوده است. تجار، کسبه و پیشه‌وران از رکن‌های اساسی بازار به حساب می‌آمدند هرچند که این صنوف، در یک کلام، گروه‌های بسته‌ای بودند. به غیر از بازارهای مختلف شهرهای مکریان بازارها و راسته‌های مخصوص صنعتگران مثل حلبی‌سازان - زین‌دوزی و پالان‌دوزی و دباغی - مسگری - آهنگران - جولاها (بافندگی جاجیم) - زرگری و گرمابه‌ها که شاغلین خاص خود را داشت، فعالیت مستمر داشتند. مثلاً چرم سقز به شهرستان‌های همدان، اصفهان، شیراز، زنجان و تبریز حمل می‌شد چون تجار این شهرستان‌ها در سقز حجره داشتند و چرم و توتون و روغن حیوانی و کتیرا و مازوج و پوست خریده و به تجارتخانه‌های خود در شهرستان‌های فوق می‌فرستادند. (هفته نامه روزان، ۱۳۹۴: ۵) و برعکس بازرگانان و تجار گرد در گوشه‌هایی از بازار این شهرها با دستارهای بزرگ بر سر و قیافه‌های عبوس و جدی در حرکت بودند که در وسط آنان، میرزابنویس‌ها، دوات و قلمدان و شال و کمر نیز وجود داشتند. (لوسوئور، ۱۳۷۳: ۱۵۱)

طلاسازان از تبریز و همدان و بیجار به سقز آمده و کارگاه داشتند. بازار با کاروانسراهای مهاباد هم محل رفت و آمد تجار و بازرگانان مناطق مختلف ایران مثل محلات و نراق، ارومیه، تبریز و اتباع خارجی عرب کلدانی و ژاکوبیت از سوریه و عثمانی بوده است. (حاج سیاح، ۲۵۵ و اوین، ۱۳۴)

در کنار بازارهای مکریان کاروانسراهایی قرار داشتند که علاوه بر اینکه مسافران و حیوانات آنها [اسب و قاطر] را پناه می‌دادند و محل امنی برای کالاهای عبوری بودند، به منزله بازارهای سرپوشیده عمل می‌کردند که کالاهای باارزش به آنجا حمل می‌شد و اتاق‌هایی به تجار کرایه داده می‌شد که در آن‌ها به معامله می‌پرداختند. کاروانسراها محل ملاقات بازرگانان و نوعی مبادله غیر رسمی بود. در مهاباد پنج کاروانسرا وجود داشت مثلاً بازرگانان موصل که از خاک عثمانی

آمده بودند، بازار و کاروانسرای مخصوص به خود داشتند و یا کاروانسراهای امام باومین، صدیق فراش، رشیده سور و رحمان سنجو در بوکان نیز از آن جمله‌اند. (مصاحبه نگارنده با عبدالقادر آزمند، نویسنده و مطلع ساکن در بوکان) در اشنویه نیز کاروانسراهای پیرامون حصار شهر وجود داشت. کاروانسراهای تا جوان چی، چهارقاپی و گلشن نیز در سقز که هر کدام دارای طبقات و فضای فراخ و گشادی و با طراحی منبعث از معماری بومی کُردها همراه با ایوان و ستونهای چوبی، محل استقرار تاجران و بازرگانان سایر مناطق ایران و جایگاه کالا و معامله بودند. (قادر بیگ زاده، ۱۳۹۴: ۷۸-۷۹)

از دیگر ساکنین موجود در ساختار و حیات اجتماعی شهرهای مکریان «محلات» بودند که طبقات فرادست و فرودست از یکدیگر تفکیک شده بودند و از نظر مشاغل شهری نیز معمولاً افراد صنوف خاص در محلات ویژه خود زندگی می‌کردند. تعلقات محله‌ای در همبستگی‌ها و تعارض‌های اجتماعی شهری نقش بسزایی داشتند. (اکبری، ۱۹) محله ناحیه متمایزی در درون یک واحد شهری بزرگتر بود و حدود و ثغور آن با دیوارها و دروازه‌ها تعیین می‌شد که در شب یا دوره‌های بحرانی هر محله جنبه مستقل می‌یافت. منشاء محلات در موکریان الگوهای اسکان ابتدایی قومی یا عشایری، همبستگی فرقه‌ای یا شغلی بود اما هر یک از آنها در ارتباط با محلات همسایه یا کل شهر، واحدی خودکفا محسوب می‌شد. محلات ناوقلا (میان قلعه) سرپچه (محل جمع شدن گله و دام‌ها)، یهودیان [که برای خود کنیسه و عبادتگاه و حمام و حتی گورستان جداگانه داشتند]، کاظم خان، سر قبران، چنارستان، مسجد دو مناره، سر خیابان، کانی گرمک (کانی گرمکاو)، پیر خزایی و ... در شهر سقز، همگی دارای ساخت اجتماعی و همبستگی خاص خود بودند که بعدها و در دوره پهلوی اول منطقه دغانیات هم به آن اضافه گردید. (کاوه، ۱۱۳-۱۱۴) کثرت محلات در شهرهای مکریان به نحوی بود که در مهاباد هم قریب به ۱۰ الی ۱۵ محله مختلف وجود داشت. محلات محمودکان، مسجد سور، قشله، قه‌بران، خذث، وینچه، هه‌رمه‌نیان (ارمنی‌ها)، جووله‌کان (یهودی‌ها)، پلووسکت، سه‌ربه‌رداش، سی‌نشان، پردی یه‌رغوو، پشت قه‌صا و ... که هر کدام اهمیت و جایگاه خاص خود را در تحولات اجتماعی مهاباد داشته‌اند، از این جمله‌اند. (مه‌هاباد، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۵) مسیحیان و یهودی‌ها در مهاباد دارای کلیسا و کنیسه مخصوص به خودشان بودند و به کلاه‌دوزی، زرگری، شیشه‌گری و آوازخوانی مشغول بودند. (همان) برعکس نظر آبراهامیان که مدعی وجود شیعیان در محل جداگانه‌ای در مهاباد است، به غیر از چند نفر کارمند یا حکومتی انگشت‌شمار آن هم به صورت موقتی در مهاباد تشییعی ساکن نبوده است و بقیه محلات دارای ریش‌سفیدان و منش گروهی خاص خود بودند.

سلسله‌مراتب تسلط در شهرها را مصطفی تیمورزاده در کتاب «وحشت در سقز» این چنین

ترسیم می‌کند:

مظفر السلطنه (سیف الدین خان اردلان) با قوه جبریّه خود از روی استعداد وجود و تهورات غیورانه خود، حاکم بالاستقلال شهر بود ... اگر امری می‌داد کسی جرأت و یاری نکرد نداشت. همین که می‌گفتند خان فرموده مثل تصویب امروزه هیأت وزرا یا مجلس شورا بود. یک نفر کلانتر مثل رئیس شهربانی و یک نفر داروغه جهت بازار و یک نفر کشیک‌باشی شهر از اقارب خود یا کسی که منظورش بود معین می‌نمود. فراشباشی و باشماقچی‌باشی و آبدارباشی پیشخدمت‌های متعدد وی بودند. سرکشیک‌باشی برای کشیک شهر هر شب به همراه ۲۰ نفر از اهالی مسلح تعیین شده بودند ... داروغه هم قریب ده نفری نوکر داشت. شبها کشیک بازار می‌کشید ... برای عسس هر دکان هر ساله دو مرتبه عیدانه می‌گرفتند. (تیمورزاده، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹) وی می‌افزاید که کلانتر از مردم شهر «سورانه» (به هنگام متاهل شدن مردم) و مالیات دیوانی دریافت می‌کرد. استفاده کلانتر هم از این راه‌ها میسر می‌گردید که قسمت عمده این دریافتی‌ها به حاکم می‌رسیده است.

فراشباشی‌ها در شکنجه کردن زندانیان دست بالایی داشتند. در محاکمه، قانون و اثبات در کار نبود. با این اوصاف شخص حاکم، مردم را از تجاوزات عشایر اطراف حفاظت می‌نموده است. سالی یک بار حاکم شهر صدقه می‌داد؛ در حدود ده هزار ریال به فقرا. این صدقه باعث برقراری و پایداری او شده بود. (همان) عبدالله ناهید هم در کتاب «خاطرات من» به سمت و جایگاه کلانتر و حاکم اشاره کرده است که چگونه در چپاول اموال مردم و ضعف دست بالایی داشتند که قاسم کلانتر نمونه بارز آن در شهر سقز بوده است (ناهید، ۸۱) و بعدها این سمت به پسر وی یعنی حاج محمد کلانتر به ارث رسید. (مصاحبه نگارنده با عمر فاروقی، مورخ و نویسنده ساکن در شهر سقز) با پیدایش چراغ نفتی و فانوس، گروهی موسوم به چراغچی هر روز غروب و با تاریک شدن هوا مسئول روشن کردن و نصب فانوس و چراغ‌هایی در مناطق مختلف شهر بودند و صبح هم با روشن شدن هوا آنها را جمع می‌کردند. بنابراین گروه‌هایی همچون حاکمان، کلانترها، محتسب، داروغه، عسس، فراشباشی، باشماقچی‌باشی، آبدارباشی، سرکشیک‌باشی و چراغچی، ساخت حکومتی و اداری شهرها را تشکیل می‌دادند. ورود و خروج روستاییان و کالاهای آنان به شهر را حکومتی‌ها کنترل می‌کردند که هزینه، مبالغ و اجناس را تحت عنوان نواقیل از آنان می‌گرفتند. این رسم در کلیه راه‌های ورودی و خروجی شهر انجام می‌گرفت که به اصطلاح امروزی نوعی عوارض حکومتی به حساب می‌آمد.

هیچ شهری بدون خانواده‌های روحانی نبود، و بطور کلی این خانواده‌ها بر دیگران نفوذ و برتری داشتند. بعضی مؤذن مساجد بودند؛ بعضی دیگر مجتهد و دانشمند و مدرس بودند؛ عده‌ای دیگر مقام قضایی داشتند. ملا عبدالعزیز شیخ الاسلام و شیخ احمد امین‌الاسلام و آقا احمد قاضی در شهر سقز نمونه بارز این علما بودند. (ناهید، ۱۰۰) این اشخاص در اختلافات به میانجیگری هم

می‌پرداختند و بر سازگاری اجتماعی می‌افزودند، گاه حتی مقامات رسمی منصوب حکومت را نیز به مبارزه می‌طلبیدند. میرزا عبداللطیف قاضی (معین‌الاسلام) در مهاباد دارای فرمان قضاوت بود و در انتظار مردم و اولیای دولت احترام و شخصیت مخصوصی داشت. (قاضی، ۲۵)

در کنار علما طبقه تجار بودند که مرفه‌ترین و باثبات‌ترین عنصر عصر خود محسوب می‌شدند و در مقابل خطرات زندگی عمومی نیز از آسیب‌پذیری کمتری برخوردار بودند. بین ملاکین و زمین‌داران بزرگ شهری، تجار و علمای بلندمرتبه روابط خانوادگی نزدیک ایجاد می‌شد و اصل و نسب زمینداری، بازرگانی و مذهبی سبب انحصار قدرت سیاسی و مذهبی در شهرهای مکریان می‌گردید. ملا محمد مکری [که نیاکانش رئیس روحانیت تمامی کردهای مکری خصوصاً ناحیه مهاباد بود]، دارای قلمرو و نفوذ شرعی و غذایی بوده و تولیت موقوفات که هزینه مسجدها و مدرسه‌ها از درآمد آن تأمین می‌گردید، در دست داشت. (اوبن، ۱۳۵)

وجود خانقاه و تکیه در شهرها مأمنی بود برای افراد ضد حکومتی و گاهاً هم اشخاص خاصی، چرا که حاکم شهر جرأت دخالت و نفوذ در امورات خانقاه و تکیه شیوخ نقشبندی و قادری را نداشت. اصولاً خانقاه محل بست و پناهندگی بود و محیط آن در شعاع یک کیلومتری جای امان بود. (ضیایی، ۱۳۶۷: ۱۸) خانقاه حاج شیخ مصطفی در سقز نمونه بارزی از این ادعا می‌باشد و به راستی شیوخ و طریقت‌ها به غیر از نفوذ معنوی، دارای نفوذ سیاسی و اداری نیز بودند و در تحولات سیاسی، اجتماعی، مذهبی و نظامی منطقه مکریان خصوصاً جنگ جهانی اول نقش بسزایی داشتند مثل حاجی بابا شیخ (عبدالرحمن)، (فاروقی، ۲۰۰۸: ۶۵)

اقشار پایین‌تر جامعه شهری مرتب از لایه‌های گوناگون کسبه کوچک و پبله‌وران یا فروشندگان دوره‌گرد، کاروان‌سالاران و نگهبانان و پایین‌تر از آنها هم کسانی بودند که نیروی عضلاتشان تقریباً یگانه کالای قابل فروش بود نظیر کارگران و باربران، کارگران ساده، خدمتکاران و گدایان.

لازم به ذکر است که حاکمان غیر بومی انتصابی از جانب والی و حکومت مرکزی برای اداره شهرهای مکریان نتوانستند جایگاه و نفوذ کافی پیدا کنند لذا برای ماندگاری خود و حفظ جایگاه به دسیسه و تاکتیک‌های تفرقه‌افکنانه و یا وعده و وعید متوسل می‌شدند. اوژن اوبن در دیدارش از مهاباد و در سفرنامه خود به سمت بیگلریگی و عنوان حاکم اشاره کرده و در این باره می‌نویسد:

سه سال است، یک نفر تبریزی به نام «رشید الملک» در اداره حکومت دشوار این خطه به موفقیت‌هایی دست یافته است او دست‌تنها است و یا عده‌ای کم از کارکنان دولتی دون‌پایه، مظهر قدرت دولت مرکزی در میان کردان به شمار می‌رود. هیچ پادگانی در امر حکومت پشتیبان او نیست و حتی در این شهر از جامعه تشیع نیز جدا افتاده است ... مردم از فراهم کردن سرباز و



سوار معافند و تنها به پرداخت مالیات مسخره‌ای قناعت می‌ورزند. (اوبن، ۱۳۳)

قبل از به حکومت رسیدن ناصرالدین شاه، موکریان را مردمان بومی و بزرگان منطقه اداره می‌کردند اما پیشتر و قبل از قیام شیخ عبیدالله شمزین، ناصرالدین شاه و حکومت مرکزی تصمیم به فرستادن حاکمان غیر بومی و غیر کُرد به مهاباد و سایر شهرهای مکریان گرفتند که در این راستا فرستادگانی مثل کشیکچی باشی، صدرالدوله، امیر نظام گروسی، رشید الملک و... به این سمت منصوب شدند. (داودی، ۱۳۷۱: ۲۴-۲۵) اما هیچکدام نتوانستند کنترلی آنچنانی بر منطقه داشته باشند چون نفوذ و اقتدار ایلات و عشایر بزرگ، بیگ‌زاده‌ها و خان‌زاده‌ها، شیوخ، روحانیان، بازرگانان و سایر گروه‌ها و طبقات اجازه مانور به حاکمان حکومتی نمی‌داد که این قضیه سبب عقب‌نشینی حکومت مرکزی از سیاست‌های مداخله‌گرایانه گردید و رأی به انتصاب حاکمان محلی و بومی همچون سیف‌الدین خان سردار (پسر سردار کل عزیز خان) و بعدها محمد حسین خان در مهاباد و سیف‌الدین خان اردلان (مظفرالسلطنه) در سقز داد. جانشینان این اشخاص که همگی بومی بودند، در برقراری امنیت و عرضه مدیریت محلی نقش ایفا کردند.

ورود سرزده همراه با زور جنگ جهانی اول به مکریان و اشغال این خطه از جانب نیروهای عساکر روسیه و عثمانی و تأسیس کنسولگری و شه‌بندرخانه در نواحی مختلف آن، نوعی ابهام و سردرگمی در تمایزات اجتماعی را ایجاد کرد چرا که گروه‌هایی از مردم جهت تأمین جان و مال خود؛ تابعیت روس یا عثمانی را درخواست می‌کردند و تبلیغات و دعوت این دو کشور اشغالگر راجع به قبول پناهندگی و تابعیت از جانب مردم را لیبیک می‌گفتند. کشتار سنگین و چند هزار نفری روس‌ها از مردم و همچنین اعدام‌های متعدد عثمانی‌ها از شیوخ و رؤسا در کنار شرایط اسفناک اقتصادی و اجتماعی بعد از جنگ نیز از جمعیت مکریان کاست به شکلی که فاکتور جمعیت که مهمترین عامل تداوم و تحول اجتماعی به شمار می‌آمد، با کاهش شدید روبرو گردیده و تأثیر مخربی بر تحرک اجتماعی گذاشت. تنها تصمیم‌های افراد و گروه‌های کوچکی در قالب نقش رؤسا و رهبران محلی مثل قاضی فتاح، شیخ بابا، سیف‌الدین خان اردلان، محمد حسین خان و ... بود که در برجسته‌تر و روشن‌تر نمودن تمایزات اجتماعی و به عنوان عنصری فعال در مقابله با اشغالگران نقش ایفا کردند که آن هم با اقدامات خشن اشغالگران خارجی و حملات نظامی پهلوی به بهانه خلع سلاح و اسکان عشایر دچار اخلاص جدی شد. جایگزین کردن ادارات و نهادهای دولتی اعم از کشوری و لشکری در مکریان نوآمدگان جدیدی تحت عناوین کارگر، محصل و کارمند را به گروه‌های اجتماعی افزود. مثلاً دایر نمودن مرکز دخانیات در سقز، مهاباد و شعبات متعدد دیگر آن در اشنویه و سایر شهرهای مکریان، در این امر تأثیرات فراوانی داشت. (فتاح قاضی، ۶۷ و رحمان قاضی، ۱۴۵-۱۴۸) می‌توان گفت تغییر و تحولاتی که عوامل برون‌زا بود، مکریان و دیگر مناطق کُردنشین را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و به طور

نسبی اوضاع اقتصادی و اجتماعی این نواحی را هم دگرگون ساخت. همچنان که اشاره گردید، تأسیس دخانیات و شعبات مختلف آن در سقز و مهاباد و ... و همچنین تأسیس بانک ملی در سال ۱۳۱۶ ه. ش. و برای اولین بار در این نواحی، مرز طبقات را مشخص تر کرد، روابط شهری گسترش یافت، طبقه متوسط رشد کرد و قشرهای تاجر و کارمند و معلم و پزشک و به طور کلی روشنفکر پدید آمدند و اندک اندک جای خان، شیخ و ملاها را در تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را اشغال کردند. همچنین تأسیس مدرسه‌های ابتدایی توسط حکومت در شهرهای مکریان پیدایش قشر درس خوانده‌ای را به دنبال داشت که بعدها در تحولات سیاسی - اجتماعی دخیل شدند.

با اینکه گروه‌های مالک - بورژوا تکیه‌گاه مهم اجتماعی رژیم رضا شاه به شمار می‌آمدند و عشایر و زندگی ایلی موقتاً سرکوب گردید اما این قضیه به مثال ریختن خاکستر روی آتش گذاشته بود و هر لحظه احتمال داشت با وزیدن بادی قوی این آتش شعله‌ور گردد و همینطور هم شد چون حکومت رضا شاه نتوانست ساختار ایلی و عشیره‌ای را از بین ببرد.

طبقات کارگران، دهقانان و پیشه‌وران که تحت حمایت قشر روشنفکران بودند، بخشی از ساختار جامعه عصر پهلوی اول را تشکیل می‌دادند. قشر خرده بورژوازی (پیشه‌وران، بازرگانان خرده‌پا و غیره) در جامعه مکریان وجود داشتند می‌توان نتیجه گرفت که مکریان در این محدوده زمانی یکصد ساله (عهد ناصری تا پایان پهلوی اول) تاریخی فاقد تحرک را طی نمود و در کنار نسل رو به زوال و در حال مهار، نسل در حال ظهور نیز داشت. هرچند که گروه‌های اجتماعی مختلف موجود در آن مثل شهری‌ها، روستایی‌ها، حوزه‌ها و قلمروهای فرهنگی دینی - سیاسی و اقتصادی و ایلات و عشایر لزوماً به طور همزمان و در آن واحد دستخوش جابجایی، تغییر و تحول نشدند اما روند تاریخ اجتماعی مکریان به منزله جریانی در حرکت تدریجی به سمت اشکال پیچیده‌تر و غیر شخصی‌تر سازمان نظیر حزب و جریان فکری و سیاسی پیش می‌رفت. به بیانی دیگر بعد از جنگ جهانی اول و تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی از طریق کودتا، نهادهای سنتی و آداب و سنن قدیمی علی‌رغم سلطه نظام پهلوی دوام آورد اما تا حدودی ساختار قدیمی جامعه دستخوش تجزیه و گسست شد.

### سازمان اجتماعی در شهرهای مکریان

شهرهای مهم مکریان همچون سقز، اشنویه، بانه و مهاباد و ... از دیرباز از ارکان زندگی سیاسی اجتماعی و اقتصادی در جامعه منطقه به حساب می‌آمدند و همچنین پایگاه قدرت سیاسی و محل استقرار دستگاه دیوانی نظام حکومتی محلی نیز بودند.

سازمان اجتماعی در شهرها پیچیده‌تر بود و سازمان‌های گروهی به دلیل وجود اصناف، به ویژه در بین پیشه‌وران ماهر و مرفه، بغرنج‌تر گشت. اصناف شاگردان خود را از میان آشنایان و

افراد فامیل برمی‌گزیدند و قهوه‌خانه، بازار، مسجد، خانقاه و تکیه، زورخانه، گرمابه و حتی قبرستان خاص خود را داشتند. از نظر فضابندی شهری، هسته مرکزی هر شهر را بازار تشکیل می‌داد که اهمیت تجارتي و اجتماعي آن در مقياس، پيچيدگي و مرکزيت آن به ويژه در شهرهايي مانند اشنويه، سقز و مهاباد بود. بازار سرپوشيده و سنتي اشنويه که بيشتر از صد مغازه را دارا بود و متاسفانه در سال ۱۳۴۳ ه. ش. تخریب گردید و کاروانسرای حاجی محمود شنویی در جوار آن قرار داشت. (مصاحبه نگارنده با رحيم اشنوئي محمودزاده، نویسنده و مورخ اهل اشنويه) بازار قیصری مهاباد که سرپوشیده و دارای پنج دروازه چوبی بود و بازارهای سرپوشیده سقز که قدمت تاریخی کهنی داشتند، از آن جمله هستند.

محوریت خطی بازار را در مکرمان می‌توان به رشته تسبیحی تشبیه نمود که تعداد قابل توجهی از عناصر و اندام‌های شهری مانند حمام‌ها، مساجد، خانقاه و تکیه، قهوه‌خانه‌ها، کاروانسراها و سایر فضاهای خدماتی شهر و همزمان زیر مجموعه‌های وابسته به خود اعم از راسته‌ها، میدان‌ها، انبارها و باراندازها را دربرمی‌گرفته است بنابراین بعد از دو عنصر حکومتی و اداری (ارگ و قلعه) و دینی و مذهبی (مسجد جامع) در شهرها، بازار به عنوان مرکز اصلی اقتصاد و یکی از ساختارهای مهم در تحقق انواع کنش‌های اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی به شمار می‌آمده است. (ویلسون، ۳۰۸-۳۰۹) بازار در مکرمان مظهر کاملی از حیات مدنی شهر بوده است. تجار، کسبه و پیشه‌وران از رکن‌های اساسی بازار به حساب می‌آمدند هرچند که این صنوف، در یک کلام، گروه‌های بسته‌ای بودند. به غیر از بازارهای مختلف شهرهای مکرمان بازارها و راسته‌های مخصوص صنعتگران مثل حلبی‌سازان - زین‌دوزی و پالان‌دوزی و دباغی - مسگری - آهنگران - جولاه‌ها (بافندگی جاجیم) - زرگری و گرمابه‌ها که شاغلین خاص خود را داشت، فعالیت مستمر داشتند. مثلاً چرم سقز به شهرستان‌های همدان، اصفهان، شیراز، زنجان و تبریز حمل می‌شد چون تجار این شهرستان‌ها در سقز حجره داشتند و چرم و توتون و روغن حیوانی و کتیرا و مازوج و پوست خریده و به تجارتخانه‌های خود در شهرستان‌های فوق می‌فرستادند. (هفته‌نامه روزان، ۱۳۹۴: ۵) و برعکس بازرگانان و تجار کُرد در گوشه‌هایی از بازار این شهرها با دستارهای بزرگ بر سر و قیافه‌های عبوس و جدی در حرکت بودند که در وسط آنان، میرزابنویس‌ها، دوات و قلمدان و شال و کمر نیز وجود داشتند. (لوسوئور، ۱۳۷۳: ۱۵۱)

طلاسازان از تبریز و همدان و بیجار به سقز آمده و کارگاه داشتند. بازار با کاروانسراهای مهاباد هم محل رفت و آمد تجار و بازرگانان مناطق مختلف ایران مثل محلات و نراق، ارومیه، تبریز و اتباع خارجی عرب کلدانی و ژاکوبیت از سوریه و عثمانی بوده است. (حاج سیاح، ۲۵۵ و ۱۳۴)

در کنار بازارهای مکرمان کاروانسراهایی قرار داشتند که علاوه بر اینکه مسافران و حیوانات

آنها [اسب و قاطر] را پناه می‌دادند و محل امنی برای کالاهای عبوری بودند، به منزله بازارهای سر بسته‌ای عمل می‌کردند که کالاهای باارزش به آنجا حمل می‌شد و اتاق‌هایی به تجار کرایه داده می‌شد که در آن‌ها به معامله می‌پرداختند. کاروانسراها محل ملاقات بازرگانان و نوعی مبادله غیر رسمی بود. در مهاباد پنج کاروانسرا وجود داشت مثلاً بازرگانان موصل که از خاک عثمانی آمده بودند، بازار و کاروانسرای مخصوص به خود داشتند و یا کاروانسراهای مام باومین، صدیق فراش، رشیده سور و رحمان سنجو در بوکان نیز از آن جمله‌اند. (مصاحبه نگارنده با عبدالقادر آزمند، نویسنده و مطلع ساکن در بوکان)

(در اشنویه نیز کاروانسراهای پیرامون حصار شهر وجود داشت. کاروانسراهای تاجوانچی، چهارقاپی و گلشن نیز در سقز که هر کدام دارای طبقات و فضای فراخ و گشادی و با طراحی منبث از معماری بومی کردها همراه با ایوان و ستونهای چوبی، محل استقرار تاجران و بازرگانان سایر مناطق ایران و جایگاه کالا و معامله بودند. (قادر بیگ زاده، ۱۳۹۴: ۷۸-۷۹)

از دیگر ساکنین موجود در ساختار و حیات اجتماعی شهرهای مکریان «محلات» بودند که طبقات فرادست و فرودست از یکدیگر تفکیک شده بودند و از نظر مشاغل شهری نیز معمولاً افراد صنوف خاص در محلات ویژه خود زندگی می‌کردند. تعلقات محله‌ای در همبستگی‌ها و تعارض‌های اجتماعی شهری نقش بسزایی داشتند. (اکبری، ۱۹) محله ناحیه متمایزی در درون یک واحد شهری بزرگتر بود و حدود و ثغور آن با دیوارها و دروازه‌ها تعیین می‌شد که در شب یا دوره‌های بحرانی هر محله جنبه مستقل می‌یافت. منشاء محلات در موکریان الگوهای اسکان ابتدایی قومی یا عشایری، همبستگی فرقه‌ای یا شغلی بود اما هر یک از آنها در ارتباط با محلات همسایه یا کل شهر، واحدی خودکفا محسوب می‌شد. محلات ناوقلا (میان قلعه) سرپچه (محل جمع شدن گله و دام‌ها)، یهودیان [که برای خود کنیسه و عبادتگاه و حمام و حتی گورستان جداگانه داشتند]، کاظم خان، سر قبران، چنارستان، مسجد دو مناره، سر خیابان، کانی گرمک (کانی گرمکاو)، پیر خزایی و ... در شهر سقز، همگی دارای ساخت اجتماعی و همبستگی خاص خود بودند که بعدها و در دوره پهلوی اول منطقه دغانیات هم به آن اضافه گردید. (کاو، ۱۱۳-۱۱۴) کثرت محلات در شهرهای مکریان به نحوی بود که در مهاباد هم قریب به ۱۰ الی ۱۵ محله مختلف وجود داشت. محلات محمودکان، مسجد سور، قشله، قه‌بران، خرئی، وینچه، هر مه‌نیان (ارمنی‌ها)، جووله‌کان (یهودی‌ها)، پلووسکی، سه‌بره‌رداش، سی‌ناشان، پردی یه‌رغو، پشت قه‌لا و ... که هر کدام اهمیت و جایگاه خاص خود را در تحولات اجتماعی مهاباد داشته‌اند، از این جمله‌اند. (مه‌هاباد، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۵) مسیحیان و یهودی‌ها در مهاباد دارای کلیسا و کنیسه مخصوص به خودشان بودند و به کلاه‌دوزی، زرگری، شیشه‌گری و آوازخوانی مشغول بودند. (همان) برعکس نظر آبراهامیان که مدعی وجود شیعیان در محل جداگانه‌ای در مهاباد است، به

غیر از چند نفر کارمند یا حکومتی انگشت‌شمار آن هم به صورت موقتی در مهاباد تشییعی ساکن نبوده است و بقیه محلات دارای ریش‌سفیدان و منش گروهی خاص خود بودند. سلسله مراتب تسلط در شهرها را مصطفی تیمورزاده در کتاب «وحشت در سقز» این چنین ترسیم می‌کند:

مظفر السلطنه (سیف الدین خان اردلان) با قوه جبریّه خود از روی استعداد وجود و تهورات غیورانه خود، حاکم بالاستقلال شهر بود ... اگر امری می‌داد کسی جرأت و یارای تمرد نداشت. همین که می‌گفتند خان فرموده مثل تصویب امروزه هیأت وزرا یا مجلس شورا بود. یک نفر کلانتر مثل رئیس شهربانی و یک نفر داروغه جهت بازار و یک نفر کشیک‌باشی شهر از اقارب خود یا کسی که منظورش بود معین می‌نمود. فراشباشی و باشماقچی‌باشی و آبدارباشی پیشخدمت‌های متعدد وی بودند. سرکشیک‌باشی برای کشیک شهر هر شب به همراه ۲۰ نفر از اهالی مسلح تعیین شده بودند ... داروغه هم قریب ده نفری نوکر داشت. شبها کشیک بازار می‌کشید ... برای عسس هر دکان هر ساله دو مرتبه عیدانه می‌گرفتند. (تیمورزاده، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹) وی می‌افزاید که کلانتر از مردم شهر «سورانه» (به هنگام متاهل شدن مردم) و مالیات دیوانی دریافت می‌کرد. استفاده کلانتر هم از این راه‌ها میسر می‌گردید که قسمت عمده این دریافتی‌ها به حاکم می‌رسیده است.

فراشباشی‌ها در شکنجه کردن زندانیان دست بالایی داشتند. در محاکمه، قانون و اثبات در کار نبود. با این اوصاف شخص حاکم، مردم را از تجاوزات عشایر اطراف حفاظت می‌نموده است. سالی یک بار حاکم شهر صدقه می‌داد؛ در حدود ده هزار ریال به فقرا. این صدقه باعث برقراری و پایداری او شده بود. (همان، ۳۰) عبدالله ناهید هم در کتاب «خاطرات من» به سمت و جایگاه کلانتر و حاکم اشاره کرده است که چگونه در چپاول اموال مردم و ضعفا دست بالایی داشتند که قاسم کلانتر نمونه بارز آن در شهر سقز بوده است (ناهید، ۸۱) و بعدها این سمت به پسر وی یعنی حاج محمد کلانتر به ارث رسید. (مصاحبه نگارنده با عمر فاروقی، مورخ و نویسنده ساکن در شهر سقز) با پیدایش چراغ نفتی و فانوس، گروهی موسوم به چراغچی هر روز غروب و با تاریک شدن هوا مسئول روشن کردن و نصب فانوس و چراغ‌هایی در مناطق مختلف شهر بودند و صبح هم با روشن شدن هوا آنها را جمع می‌کردند. بنابراین گروه‌هایی همچون حاکمان، کلانترها، محتسب، داروغه، عسس، فراشباشی، باشماقچی‌باشی، آبدارباشی، سرکشیک‌باشی و چراغچی، ساخت حکومتی و اداری شهرها را تشکیل می‌دادند. ورود و خروج روستاییان و کالاهای آنان به شهر را حکومتی‌ها کنترل می‌کردند که هزینه، مبالغ و اجناس را تحت عنوان نواقیل از آنان می‌گرفتند. این رسم در کلیه راه‌های ورودی و خروجی شهر انجام می‌گرفت که به اصطلاح امروزی نوعی عوارض حکومتی به حساب می‌آمد.

هیچ شهری بدون خانواده‌های روحانی نبود، و بطور کلی این خانواده‌ها بر دیگران نفوذ و برتری داشتند. بعضی مؤذن مساجد بودند؛ بعضی دیگر مجتهد و دانشمند و مدرس بودند؛ عده‌ای دیگر مقام قضایی داشتند. ملا عبدالعزیز شیخ‌الاسلام و شیخ احمد امین‌الاسلام و آقا احمد قاضی در شهر سقز نمونه بارز این علما بودند. (ناهد، ۱۰۰) این اشخاص در اختلافات به میانجیگری هم می‌پرداختند و بر سازگاری اجتماعی می‌افزودند، گاه حتی مقامات رسمی منصوب حکومت را نیز به مبارزه می‌طلبیدند. میرزا عبداللطیف قاضی (معین‌الاسلام) در مهاباد دارای فرمان قضاوت بود و در انظار مردم و اولیای دولت احترام و شخصیت مخصوصی داشت. (فتاح قاضی، ۲۵)

در کنار علما طبقه تجار بودند که مرفه‌ترین و باثبات‌ترین عنصر عصر خود محسوب می‌شدند و در مقابل خطرات زندگی عمومی نیز از آسیب‌پذیری کمتری برخوردار بودند. بین ملاکین و زمین‌داران بزرگ شهری، تجار و علمای بلندمرتبه روابط خانوادگی نزدیک ایجاد می‌شد و اصل و نسب زمینداری، بازرگانی و مذهبی سبب انحصار قدرت سیاسی و مذهبی در شهرهای مکریان می‌گردید. ملا محمد مکرری [که نیاکانش رئیس روحانیت تمامی کردهای مکرری خصوصاً ناحیه مهاباد بود]، دارای قلمرو و نفوذ شرعی و غذایی بوده و تولیت موقوفات که هزینه مسجدها و مدرسه‌ها از درآمد آن تأمین می‌گردید، در دست داشت. (اوبن، ۱۳۵)

وجود خانقاه و تکیه در شهرها مأمی بود برای افراد ضد حکومتی و گاهاً هم اشخاص خاصی، چرا که حاکم شهر جرأت دخالت و نفوذ در امورات خانقاه و تکیه شیوخ نقشبندی و قادری را نداشت. اصولاً خانقاه محل بست و پناهندگی بود و محیط آن در شعاع یک کیلومتری جای امان بود. (ضیایی، ۱۳۶۷: ۱۸) خانقاه حاج شیخ مصطفی در سقز نمونه بارزی از این ادعا می‌باشد و به راستی شیوخ و طریقت‌ها به غیر از نفوذ معنوی، دارای نفوذ سیاسی و اداری نیز بودند و در تحولات سیاسی، اجتماعی، مذهبی و نظامی منطقه مکریان خصوصاً جنگ جهانی اول نقش بسزایی داشتند مثل حاجی بابا شیخ (عبدالرحمن). (فاروقی، ۲۰۰۸: ۵-۶)

اقشار پایین‌تر جامعه شهری مرکب از لایه‌های گوناگون کسبه کوچک و پبله‌وران یا فروشندگان دوره‌گرد، کاروان‌سالاران و نگهبانان و پایین‌تر از آنها هم کسانی بودند که نیروی عضلاتشان تقریباً یگانه کالای قابل فروش بود نظیر کارگران و باربران، کارگران ساده، خدمتکاران و گدایان.

لازم به ذکر است که حاکمان غیر بومی انتصابی از جانب والی و حکومت مرکزی برای اداره شهرهای مکریان نتوانستند جایگاه و نفوذ کافی پیدا کنند لذا برای ماندگاری خود و حفظ جایگاه به دسیسه و تاکتیک‌های تفرقه‌افکنانه و یا وعده و وعید متوسل می‌شدند. اوژن اوبن در دیدارش از مهاباد و در سفرنامه خود به سمت بیگلربیگی و عنوان حاکم اشاره کرده و در این باره می‌نویسد:

سه سال است، یک نفر تبریزی به نام «رشید الملک» در اداره حکومت دشوار این خطه به موفقیت‌هایی دست یافته است او دست‌تنها است و یا عده‌ای کم از کارکنان دولتی دون پایه، مظهر قدرت دولت مرکزی در میان کردان به شمار می‌رود. هیچ پادگانی در امر حکومت پشتیبان او نیست و حتی در این شهر از جامعه تشیع نیز جدا افتاده است ... مردم از فراهم کردن سرباز و سوار معافند و تنها به پرداخت مالیات مسخره‌ای قناعت می‌ورزند. (اوبن، ۱۳۳)

قبل از به حکومت رسیدن ناصرالدین شاه، موکریان را مردمان بومی و بزرگان منطقه اداره می‌کردند اما پیشتر و قبل از قیام شیخ عبیدالله شمزین، ناصرالدین شاه و حکومت مرکزی تصمیم به فرستادن حاکمان غیر بومی و غیر کُرد به مهاباد و سایر شهرهای مکریان گرفتند که در این راستا فرستادگانی مثل کشیکچی باشی، صدرالدوله، امیر نظام گروسی، رشید الملک و ... به این سمت منصوب شدند (داودی، ۲۴: ۱۳۷۱-۲۵) اما هیچکدام نتوانستند کنترلی آنچنانی بر منطقه داشته باشند چون نفوذ و اقتدار ایلات و عشایر بزرگ، بیگ‌زاده‌ها و خان‌زاده‌ها، شیوخ، روحانیان، بازرگانان و سایر گروه‌ها و طبقات اجازه مانور به حاکمان حکومتی نمی‌داد که این قضیه سبب عقب‌نشینی حکومت مرکزی از سیاست‌های مداخله‌گرایانه گردید و رأی به انتصاب حاکمان محلی و بومی همچون سیف‌الدین خان سردار (پسر سردار کل عزیز خان) و بعدها محمد حسین خان در مهاباد و سیف‌الدین خان اردلان (مظفرالسلطنه) در سقز داد. جانشینان این اشخاص که همگی بومی بودند، در برقراری امنیت و عرضه مدیریت محلی نقش ایفا کردند.

ورود جنگ جهانی اول به مکریان و اشغال این خطه از جانب نیروهای عساکر روسیه و عثمانی و تأسیس کنسولگری و شهیندرخانه در نواحی مختلف آن، نوعی ابهام و سردرگمی در تمایزات اجتماعی را ایجاد کرد چرا که گروه‌هایی از مردم جهت تأمین جان و مال خود؛ تابعیت روس یا عثمانی را درخواست می‌کردند و تبلیغات و دعوت این دو کشور اشغالگر راجع به قبول پناهندگی و تابعیت از جانب مردم را لیبیک می‌گفتند. کشتار سنگین و چند هزار نفری روس‌ها از مردم و همچنین اعدام‌های متعدد عثمانی‌ها از شیوخ و رؤسا در کنار شرایط اسفناک اقتصادی و اجتماعی بعد از جنگ نیز از جمعیت مکریان کاست به شکلی که فاکتور جمعیت که مهمترین عامل تداوم و تحول اجتماعی به شمار می‌آمد، با کاهش شدید روبرو گردیده و تأثیر مخربی بر تحرک اجتماعی گذاشت. تنها تصمیم‌های افراد و گروه‌های کوچکی در قالب نقش رؤسا و رهبران محلی مثل قاضی فتاح، شیخ بابا، سیف‌الدین خان اردلان، محمد حسین خان و ... بود که در برجسته‌تر و روشن‌تر نمودن تمایزات اجتماعی و به عنوان عنصری فعال در مقابله با اشغالگران نقش ایفا کردند که آن هم با اقدامات خشن اشغالگران خارجی و حملات نظامی پهلوی به بهانه خلع سلاح و اسکان عشایر دچار اخلال جدی شد. تغییر و تحولاتی که عوامل برون‌زا بود، مکریان و دیگر مناطق کُردنشین را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و به طور نسبی

اوضاع اقتصادی و اجتماعی این نواحی را هم دگرگون ساخت. همچنان که اشاره گردید، تأسیس دخانیات و شعبات مختلف آن در سقز و مه‌باد و ... و همچنین تأسیس بانک ملی در سال ۱۳۱۶ ه. ش. و برای اولین بار در این نواحی، مرز طبقات را مشخص تر کرد، روابط شهری گسترش یافت، طبقه متوسط رشد کرد و قشرهای تاجر و کارمند و معلم و پزشک و به طور کلی روشنفکر پدید آمدند و اندک اندک جای خان، شیخ و ملاها را در تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را اشغال کردند. همچنین تأسیس مدرسه‌های ابتدایی توسط حکومت در شهرهای مکریان پیدایش قشر درس خوانده‌ای را به دنبال داشت که بعدها در تحولات سیاسی - اجتماعی دخیل شدند. با اینکه گروه‌های مالک - بورژوا تکیه‌گاه مهم اجتماعی رژیم رضا شاه به شمار می‌آمدند و عشایر و زندگی ایلی موقتاً سرکوب گردید اما این قضیه به مثال ریختن خاکستر روی آتش گذاشته بود و هر لحظه احتمال داشت با وزیدن بادی قوی این آتش شعله‌ور گردد و همینطور هم شد چون حکومت رضا شاه نتوانست ساختار ایلی و عشیره‌ای را از بین ببرد. طبقات کارگران، دهقانان و پیشه‌وران که تحت حمایت قشر روشنفکران بودند، بخشی از ساختار جامعه عصر پهلوی اول را تشکیل می‌دادند. قشر خرده بورژوازی (پیشه‌وران، بازرگانان خرده‌پا و غیره) در جامعه مکریان وجود داشتند.



## نتیجه گیری

سیاست تضعیف ایلات و عشایر و همچنین نابودی امارت‌ها که از زمان ناصرالدین شاه قاجار و از جانب حکومت مرکزی قاجاری به منصفه ظهور رسید، خلائی ایجاد کرد تا در این عرصه طریقت‌ها و شیوخ به مقام و موقعیت‌های مذهبی، سیاسی و اجتماعی و اقتصادی کلانی دست بیابند. از اواسط قرن نوزدهم به بعد که امارات مکرمان جای خود را به حاکمان تعیین شده از طرف حکومت مرکزی داد، این ایلات و عشایر بودند که نقش حفاظت از مردم همگون خود و خاک منطقه در مقابل غارت و چپاول این حاکمان به ظاهر مدیر را بر عهده گرفتند که تا زمان تشکیل حکومت نوین پهلوی این وظیفه را بر عهده داشتند تضعیف سردار عزیز خان مکرری مصداق چنین سیاستی است. اما قدرت گیری و به حکومت رسیدن رضا شاه پهلوی در ایران و کمال آتاترک در ترکیه، به کاهش نفوذ شیوخ و طریقت‌ها در مکرمان هم انجامید. جریان‌ات اجتماعی - اقتصادی و تا حدودی بهبود وضع آموزش، تشدید تضادهای طبقاتی، بهتر شدن وسایل ارتباطی و ... سبب شد که بسیاری از پیروان عملاً از شیوخ جدا شوند. سازمان‌یابی ایل‌های مکرمان، بیش از هر چیز تابع اوضاع جغرافیایی و سیاسی منطقه بود. ایل‌ها چون یک نهاد و سازمان سیاسی برای حفظ اقتدار و تسلط بر ناحیه‌های معین عمل می‌کردند، شهرت و آوازه‌ی ایل‌ها ناشی از اقدامات سیاسی و نظامی آنان در نواحی زیر سلطه‌شان بود. در فقدان یک اقتدار دولتی فراگیر و به دلیل توان محدود امارت‌های منطقه‌ای، حضور ایل‌ها و عشایر یک ضرورت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و تاریخی بود. با این که اهالی روستاها نسب خانوادگی و خونی با اعضای عشیره نداشتند ولی نام ایل و عشیره حاکم شامل آنان نیز می‌گردید چرا که مالکیت بر زمین نوعی اقتدار درونی که به طور معمول ثابت و پایدار بود برای ایل به ارمان می‌آورد اما از جهت اقتدار بیرونی نوعی ناپایداری بر آنان حاکم بود و هیچ‌وقت هم‌سنگ سازمان امارت و حکومت‌های منطقه‌ای نگردید. اقتدار ایل حافظ منافع اعضا و اطرافیان بود. بسیاری از افراد غیر ایل هم به نحوی خود را به ایل منسوب می‌کردند تا از چتر حمایتی اقتدار ایل در منطقه، بهره‌مند شوند. ساختار فرهنگ ارباب - رعیتی، دینی - مذهبی و قومی - ملیتی در رأس هرم این جامعه قرار گرفت و بر اساس آن وفاداری‌های قومی، محلی، خانوادگی، قبیله‌ای، طایفه‌ای و مذهبی - عقیدتی شکل و فرم انحصاری‌تر و سیاسی‌تری به خود گرفت در بطن چنین وضعیتی اختلاف و تضاد و تقابل نمایان گردید. نبود بلاغ سیاسی تعلق را از فرد به فکر و از سلیقه‌های فردی به اجماع فکری یک مجموعه به طور کامل منتقل نکرد و شاید تعلق و وفاداری به شخصیت‌هایی مثل شیخ عبیدالله شمزین، اسماعیل آقا سمکو و... در مکرمان، ناشی از نوعی تمایلات و گرایش‌ات فرهنگی حاکم بر ساختار جامعه کرد بودن و سنی بودن بود که همراهی بخش عمده‌ای از مردم با آنان را به همراه داشت.

### فهرست منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند - حسن شمس‌آوری و محسن مدیر شانه‌چی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۸.
۲. آبراهامیان، یرواند، تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی، تهران ۱۳۸۹.
۳. آرچیبالد روزولت، شوق آموختن، ترجمه صهبا سعیدی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۴.
۴. آسو، خاطرات زندگی پرماجرای آسو (چهره مه‌آباد)، مقدمه و توضیح: محمود پدram، نشر هور، تهران ۱۳۷۴.
۵. ابریشمی، عبدالله، هویت تاریخی و مشکلات کنونی مردم کرد، انتشارات آنا، تهران ۱۳۸۵.
۶. اسکندری‌نیا، ابراهیم.
۷. اکبری، علی‌اکبر، علل ضعف تاریخی بورژوازی ایران، مرکز نشر سپهر، تهران ۱۳۵۷.
۸. اکبری، محمدعلی، تبارشناسی هویت جدید ایرانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۴.
۹. اوژن اوین، *ایران/ امروز* (سفرنامه و خاطرات)، ترجمه علی اصغر سیدی، نشر علم، تهران، ۱۳۹۱.
۱۰. ایران آذربایجانی تدقیق راپوری (بر اساس گزارش محرمانه سال ۱۹۲۷ به ارتش ترکیه)، ترجمه دکتر توحید ملک‌زاده دیلمقانی، نشر اختر، بی‌جا بی‌تا.
۱۱. بابانی، عبدالقادر بن رستم، سیرالاکراد در تاریخ و جغرافیای کردستان، به اهتمام محمد رئوف توکلی، انتشارات توکلی، تهران ۱۳۷۷.
۱۲. بدلیسی، امیر شرف‌خان، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، با مقدمه و تعلیقات و فهراس بقلم محمد عباسی، نشر حدیث، تهران ۱۳۷۳.
۱۳. بروین‌سن، مارتین وان، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت)، ترجمه ابراهیم یونسی، نشر پانید، تهران ۱۳۸۳.
۱۴. بهاء‌الدین ملا صاحب، دانا محمد، قازی محمد و کوماری مه‌آباد، چاپخانه راپهرین سلیمان، وه‌زاره‌تی راگه‌یاندن، سلیمانیه، ۱۹۷۱ م.
۱۵. بهرام بیگی، میرزا عبدالکریم، خاطرات و وقایع‌نگاری (ایل فراموش شده خه‌لکی نامه) به اهتمام محمد بهرام بیگی، نشر آراس ۱۳۹۲.
۱۶. پ. امده ژوبر، *مسافرت در ارمنستان و ایران*، ترجمه‌ی علیقلی اعتماد مقدم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۷.
۱۷. تابانی، حبیب‌الله، بررسی اوضاع طبیعی، اقتصادی و انسانی کردستان، چاپ دوم، انتشارات سیدیان، مه‌آباد ۱۳۵۸.
۱۸. تیمورزاده، مصطفی، وحشت در سقر (نگاهی به تحولات کردستان در فاصله جنگ اول جهانی تا

- اعادة اقتدار دولت مرکزی) (۱۲۹۳ - ۱۳۰۲ شمسی) / ۱۳۳۴ تا ۱۳۴۲ قمری، به کوشش شهباز محسنی انتشارات شیرازه، تهران ۱۳۸۰،
۱۹. جکسن، ابراهم و. ویلیامز، سفرنامه (ایران در گذشته و حال)، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، تهران (۱۳۶۹)
۲۰. حاج سیاح، خاطرات، به کوشش حمید سیاح، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۵۹.
۲۱. حزن‌ی مکریانی، حسین، کردستان مکریان یا آتروپاتین، ترجمه حسن داودی، ناشر مترجم، سنندج ۱۳۸۲
۲۲. حزن‌ی مکریانی، حسین، کوردستانی مکریان یا آتروپاتین (از ابتدای تاریخ تا سیف‌الدین مکری)، ج. اول، به زبان کردی، نشر زاری کرمانجی، عراق ۱۹۳۸،
۲۳. حلوی، رحمان، از مهاباد تا بایکانور، انتشارات دید، تهران ۱۳۹۸
۲۴. خواندمیر (غیاث‌الدین بن همادالدین حسینی)، حبیب‌السیب، ج چهارم، زیر نظر دکتر محمد دبیر سیاق، انتشارات خیام، تهران ۱۳۳۳
۲۵. خورموجی، محمدبن جعفر، حقایق الأخبار ناصری، به کوشش حسین خدیو جم، نشر نی، تهران ۱۳۶۳
۲۶. داودی، محمد رضا، ماجرای دختر گرین فیلد (کچه‌هه‌رمه‌نی) در مهاباد، بی‌نا، بی‌جا ۱۳۷۱،
۲۷. دمورگان، ژاک، جغرافیای غرب ایران، ترجمه دکتر کاظم ودیعی، ج دوم، چاپخانه‌ی شفق تبریز ۱۳۳۹
۲۸. روزبانی، محمد جمیل، فرمانروایی مکریان در کردستان، ترجمه شهباز محسنی، چاپ اول، انتشارات آنا، تهران ۱۳۸۱
۲۹. سریع‌القلم، محمود، فرهنگ سیاسی ایران، انتشارات فرزانه، تهران ۱۳۹۲
۳۰. سنندجی (فخر الکتاب)، میرزا شکرالله، تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح حشمت‌الله طیبی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۷۵
۳۱. سه‌جادی، عه‌لئه‌دین رشته‌ی مرواری، بی‌نا، ۲۰۱۰م
۳۲. سیف، احمد، نگاهی با دوربین به اقتصاد ایران (از مشروطه تاکنون)، نشر کرگدن، چاپ سوم، تهران ۱۴۰۱،
۳۳. شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، نشر قومس، تهران ۱۳۷۴
۳۴. شیخ‌الاسلامی، جواد افزایش نفوذ روس و انگلیس در ایران عصر قاجار، انتشارات کیهان، تهران ۱۳۶۹
۳۵. صمدی، سید محمد. نگاهی به تاریخ مهاباد، انتشارات رهرو، مهاباد ۱۳۷۳
۳۶. صمدی، سید عبدالله، منظومه کردی حمزه آقا منگور و رابطه آن با قیام شیخ عبیدالله شمزینی،

۳۷. مترجم سید محمد صمدی، انتشارات رهور، مهاباد ۱۳۸۳،
۳۸. صمدی، سید محمد، تاریخچه مهاباد، ناشر مؤلف ۱۳۶۳
۳۹. صمدی، سید محمد، طوایف و عشایر کُرد، (سندی جالب از روزگار ناصرالدین شاه قاجار)، انتشارات رهرو، مهاباد ۱۳۸۰،
۴۰. ضیائی، شیخ رئوف، خاطرات (یادداشت‌هایی از کردستان)، به کوشش عمر فاروقی، انتشارات صلاح‌الدین ایوبی، ارومیه ۱۳۶۷
۴۱. طیبی، حشمت‌الله مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر (نمونه موردی عشایر کُرد)، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۱،
۴۲. فاروقی، عمر، تذکره سادات و صلحاء، ناشر مؤلف، سقز ۱۳۷۷
۴۳. فاروقی، عمر، حاجی بابا شیخ سه‌روک وه‌زیرانی حکومه‌تی میلیی کوردستان، وه‌زاره‌تی روشنبیری، سلیمانیه ۲۰۰۸،
۴۴. فتح قاضی، خلیل، سالهای اضطراب (خاطرات)، مرکز نشر فرهنگ و ادبیات کردی، ارومیه ۱۳۷۰
۴۵. قادر بیگ‌زاده، رضا، معماری و طراحی شهری و نقش آن در هویت شهری سقز، انتشارات گوتار، سقز ۱۳۹۴،
۴۶. قازی، رحمان، روزگاری ون بوو (به‌سرهات و بیره‌وه‌ریه‌کان)، به قلم ناسر قازی، به‌ریوه‌به‌رایه‌تی گشتیی چاپ و بلاو کردنه‌وه، سلیمانی ۲۰۱۸
۴۷. قزلبجی، حسن، پیکه‌نینی گه‌دا، انتشارات خانی، سه‌قز ۱۳۹۹،
۴۸. قزوینی، محمد، یادداشت‌های قزوینی ۷ جلد، به کوشش ایرج افشار، جلد پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۲،
۴۹. کاوه، مصطفی، مونوگرافی سقز، جلد اول، انتشارات محمدی، سقز، ۱۳۷۰
۵۰. کردستانی، محمد مردوخ، تاریخ مردوخ، نشر کارنگ، تهران ۱۳۷۹
۵۱. کرزن، جرج ن، ایران و قضیه ایران، ترجمه غ. وحید مازندرانی، جلد ۲، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۶۲
۵۲. کیاوند، عزیز، حکومت، سیاست و عشایر (از قاجاریه تاکنون)، انتشارات عشایر، تهران ۱۳۶۸،
۵۳. گلاویز، علی،
۵۴. لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، مترجم محمود عرفان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۳،
۵۵. لمبتون، ا. ک. س، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۷
۵۶. لوسوئور، امیل، زمینه‌چینی‌های انگلیس برای کودتای ۱۲۹۹، مترجم دکتر ولی‌الله شادان، نشر

اساطیر، تهران ۱۳۷۳

۵۶. نوسکارمان، تحفه مظفریه، پیشه‌کی و ساخرکدنه‌وه و هیئانه سه‌ررینووسی کوردی ماموستا هیمن، انتشارات سیدیان، مهاباد ۱۳۶۴
۵۷. محمد امین زکی‌بیگ، ج. ۲،
۵۸. معیری، هاید، مغان در تاریخ باستان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۱
۵۹. مک داوول، دیوید، تاریخ معاصر گرد، ترجمه ابراهیم یونسی، انتشارات پانیز، تهران ۱۳۸۰،
۶۰. مه‌هاباد، گوپاری، (ماهنامه مهاباد)، مقاله سید محمد صمدی تحت عنوان «نگاهی به محلات قدیمی مهاباد»، شماره ۸۵، سال ۱۳۸۷،
۶۱. مینورسکی، گرد، ترجمه و توضیح حبیب‌الله تابان، نشر گستره ۱۳۷۹
۶۲. ناهید (افتخار)، عبدالله خاطرات من، به اهتمام احمد قاضی، ناشر نفیسی فر، بی‌جا ۱۳۶۲
۶۳. نیکتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، انتشارات درایت، تهران ۱۳۷۸
۶۴. نیک‌خلق، علی اکبر-عسگری نوری، جامعه‌شناسی عشایر ایران، انتشارات چاپخش، تهران ۱۳۸۸
۶۵. وسوئور، امیل، زمینه‌چینی‌های انگلیس برای کودتای ۱۲۹۹، مترجم دکتر ولی‌الله شادان، نشر اساطیر، تهران ۱۳۷۳
۶۶. ویلسون، چارلز جیمز، سفرنامه، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، مترجم سید، ناشر زرین، تهران، ۱۳۶۳.
۶۷. هه‌نیانه‌بورینه، هه‌ژار، (فرهنگ لغت کردی - فارسی)، انتشارات سروش، تهران ۱۳۸۴
- نشریات
۶۸. سندنمره ۱۰۴، به تاریخ ۴/۳/۱۳۱۶، وزارت معارف، فرهنگستان ایران و دارالانشا به ریاست دفتر مخصوص شاهنشاهی
۶۹. مرادی‌نیا، محمدجوادو مطلب مطلبی، مدارس نوین و آموزش دختران در مناطق گردنشین (۱۳۰۴ - ۱۳۲۰)، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۴۱، پیاپی ۱۳۱، بهار ۱۳۹۸،
۷۰. خضری، سعید، جغرافیای تاریخی موکریان در چهار سده‌ی اخیر، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی تحقیقات جغرافیای دانشگاه اصفهان، ش. ۲۴، پیاپی ۹۲، بهار ۱۳۸۸
۷۱. فتاح قاضی، قادر، تاریخ اجداد عظام، ماهنامه دانشجویی روانگه، دانشگاه علوم پزشکی تبریز، سال چهارم، شماره‌ی ۱۵، مرداد ۱۳۸۲،
۷۲. آقاییگی، فرامرز، بازخوانی و شرح چند سند در مورد حرفه نجاری، مطالعه موردی: اسناد مصباح الدیوان ادب، فصلنامه کشکول، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۹۵
۷۳. هفته‌نامه روزان، مقاله عمر فاروقی تحت عنوان مشاغل و صنایع فراموش شده و سنتی در سقر،

سال سوم، شماره ۵۰، ۱۷ مرداد ۱۳۹۴،

۷۴. هفته‌نامه روزان، مقاله عمر فاروقی تحت عنوان مشاغل و صنایع فراموش شده و سستی در سقز،

سال سوم، شماره ۵۰، ۱۷ مرداد ۱۳۹۴،

۷۵. نامه فرهنگی کوهستان، شماره ۵۹، ۲۰ خرداد ۱۳۲۵، مقاله «استان آذربایجان غربی یا کردستان

شمالی»

۷۶. روزنامه وقایع اتفاقیه، ش. ۴۶۷، پنجشنبه غره ذیحجه ۱۲۷۶

۷۷. روزنامه کردستان، سال اول، شماره ۲۲، دوشنبه ۱۳ اسفند ۱۳۲۴، ۴ مارس ۱۹۴۶

۷۸. مصاحبه نگارنده با عبدالقادر آزمند، نویسنده و مطلع ساکن در بوکان

۷۹. مصاحبه نگارنده با رحیم اشنوئی محمودزاده، نویسنده و مورخ اهل اشنویه

۸۰. مصاحبه نگارنده با عمر فاروقی، مورخ و نویسنده ساکن در شهر سقز

1. Chookali, s. (2007), Political & demographical map of Mokryan of Kurdistan, Kurdiska Institutet, Stockholm, sweden.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۲ - ۱۳۵

## بررسی میزان بهره‌گیری از جهت‌گیری‌های تربیتی و اخلاقی نهج‌البلاغه در ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی سند تحول بنیادین

<sup>۱</sup> محمد صادق زاده  
<sup>۲</sup> فرهاد ادریسی  
<sup>۳</sup> محمدحسین صائینی  
<sup>۴</sup> حسین مرادی زنجانی

### چکیده

نهج‌البلاغه به عنوان بهترین و گویاترین زبان قرآن و تبیین‌کننده مباحث تربیتی و اخلاقی اسلامی می‌باشد. آشنایی و بررسی جهت‌گیری‌های کلان تربیتی و اخلاقی امام علی(ع) در نهج‌البلاغه، و تطبیق آن با ساحت تربیت اعتقادی و عبادی و اخلاقی سند تحول بنیادین به عنوان یک سند مادر در حوزه تعلیم و تربیت و فراگیرکردن این جهت‌گیری‌ها در جامعه می‌تواند گره‌گشای بسیاری از مشکلات و آسیب‌های تربیتی و اخلاقی در جامعه باشد. در این تحقیق که به بررسی تطبیقی جهت‌گیری‌های تربیتی و اخلاقی نهج‌البلاغه و ساحت تربیت اخلاقی اعتقادی و عبادی سند تحول بنیادین پرداخته شده است با استفاده از روش توصیفی و از نوع تحلیل محتوا متن کامل کتاب ارزشمند نهج‌البلاغه و همچنین سند تحول بنیادین آموزش و پرورش مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. بررسی تطبیقی اصول و رویکردهای حاکم بر این ساحت تربیتی در سند تحول بنیادین با جهت‌گیری‌های تربیتی و اخلاقی نهج‌البلاغه حاکی از ارتباط معنادار و استفاده موثر از متون و آموزه‌های نهج‌البلاغه در تدوین این ساحت تربیتی می‌باشد و نشانگر استفاده کامل مولفین سند از جهت‌گیری‌های تربیتی و اخلاقی نهج‌البلاغه و نیز آموزه‌های ارزشمند این کتاب شریف می‌باشد.

### واژگان کلیدی

جهت‌گیری‌های تربیتی، جهت‌گیری‌های اخلاقی، نهج‌البلاغه، سند تحول بنیادین، ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: mo\_sadeghzadeh@yahoo.com
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: fzedrisi@yahoo.com
۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: mhσαιeni@gmail.com
۴. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: Hmoradiz@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۸

## طرح مسأله

تربیت انسان و چگونگی دستیابی او به کمال، از دیرباز، همواره مورد علاقه ی هر اندیشمند و نظریه پرداز بوده است. از نظر لغوی واژه «تربیت» از ریشه «ربو» و از باب تفعیل است؛ چرا که کلمه ناقص، هنگامی که به باب تفعیل برده می شود، مصدر آنها بر وزن تفعله می شود. مانند: تربیه، تزکیه، تحلیه و... (طباطبایی، ۱۳۷۹) در این ریشه به نوعی می توان معنای زیادت و رشد را یافت و در موارد مختلف استعمال خود نیز این معنا را دارد. عرب زبانان به تپه «رَبْوَه» می گویند، چرا که نسبت به سطح زمین برآمده تر است (احمد بن فارس، بی تا) نفس زدن را «ربو» می گویند چرا که به هنگام نفس کشیدن سینه برآمده می شود (همان) و نیز «ربا» را بدین نام نهاده اند از آن روی که بر مال، افزوده می شود. (همان)

خلیل بن احمد فراهیدی، از لغت شناسان قرن دوم، در کتاب العین در مورد معنای لغوی این واژه قائل است که ریشه آن به معنای زیادت هست، به عنوان نمونه وقتی می گوییم: رَبَّ الْجرح و الأَرْض و المال و کل شیء یرَبُّ رَبُّواً هنگامی است که بدان افزوده شود و بیش از این مطلبی را بیان نمی دارد. (خلیل بن احمد فراهیدی، بی تا) راغب اصفهانی، در کتاب مفردات ألفاظ القرآن در معنای این لغت همان سخن العین را آورده است و در کنار آن به بیان قولی نیز قایل شده است که اصل این کلمه از (رب) می داند که یک حرف آن برای تخفیف در لفظ به حرف (ی) تبدیل شده است. (راغب اصفهانی، بی تا) او در بیان معنای «رب» اینگونه آورده است: «الرَّبُّ فی الأصل: التربیه، و هو إنشاءُ الشیءِ حالاً فحالاً إلى حدِّ التمام.» (همان) نکته مهم در معنایی که راغب اصفهانی در کتاب خویش آورده است، تدریجی بودن تربیت است که امری است قابل توجه و بسیار مهم. صاحب کتاب معجم مقاییس اللغه - ابن فارس - در کتاب لغت خویش نیز قائل است که تربیت از ریشه (رب ی) بوده و دارای یک اصل واحد معنایی است و می توان معنای زیاده، نما و علو را از آن به دست آورد. (احمد بن فارس، بی تا) به همین دلیل او قائل است عرب زبانان به مکان مرتفع «ربوه» و «الربوه» می گویند. (همان) ابن منظور نیز این واژگان را به معنای زیاده و رشد دانسته است. (ابن منظور، بی تا)

اما جامع سخن را می توان در کلام علامه مصطفوی دید؛ ایشان پس از بیان گفتارهای مصباح اللغه، معجم مقاییس اللغه و لسان العرب، اصل واحد یا همان گوهر معنایی در این ماده را تورم همراه با زیاد شدن دانسته است، بدین معنا که شی در خودش متورم شده و بدان وسیله برای او فضل و زیاده حاصل شده است. (مصطفوی، بی تا) او قائل است که دیگر معانی لغوی که لغت دانان برای این ریشه بیان داشته اند، اصل آن نبوده بلکه شباهتی به این ریشه دارد و از آثار و لوازم آن می باشد همچون معنای: زیادت، فضل، نمو، الطول، العظم، الزکاء و... در



اینجاست که فرق ریشه «ربو» با «ربب» و «ربا» مشخص می‌شود و آن این است که «ربا» به معنای علا و طال است و «ربب» به معنای سوق دادن و جهت دادن او به سوی کمال است. (همان) همچنین تربیت به معنای پروردن، پروراندن، پرورش دادن، ادب و اخلاق به کسی یاددادن هم آمده است. (عمید، ۱۳۶۲) حاصل سخن آن است که آنچه در معنای این ریشه بتوان به عنوان معنای لغوی آن بیان نمود، همان افزودن و رشد و یا تورم درونی است.

اما در اصطلاح، تعاریف زیادی از تربیت ارائه شده است که برخی از مهمترین آنها از این قرار است؛ جولز سیمون، تربیت را اینگونه تعریف میکند: «تربیت، طریقه ای است که عقل به وسیله ی آن، عقل دیگر و قلب، قلب دیگر می‌شود.» (ادیب علی، ۱۳۷۹) امیل دورکیم، تربیت را با رویکرد جامعه‌شناختی ویژه ی خود تعریف میکند. از نگاه وی، «تربیت آن عملی است که، به وسیله ی آن، نسلی بالغ و رسیده، نسلی را که هنوز برای زندگی، پختگی لازم را ندارد، متأثر میکند و هدفش، برانگیختن و گسترش حالت‌های جمعی، عقلی و اخلاقی متربی است.» (رفیعی، ۱۳۸۱) افلاطون (۳۴۶-۴۲۷ ق.م) در تعریف تربیت گفته است: تعلیم و تربیت عبارت است از کشف استعدادهای طبیعی و شکوفا ساختن آنها. (گروه نویسندگان، ۱۳۸۴) ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) نیز تربیت را مجموعه ای از اعمالی دانسته است که به وسیله خانواده یا دولت برای ایجاد فضایل اخلاقی و مدنی در افراد صورت می‌پذیرد دانسته است. (همان) در میان اندیشمندان اسلامی که در قدیم می‌زیسته‌اند، برای تربیت نیز تعاریفی بیان شده است. فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق) در تعریف تربیت بیان داشته است که: تعلیم و تربیت عبارت است از هدایت فرد به وسیله فیلسوف و حکیم برای عضویت در مدینه فاضله به منظور دستیابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت. (همان) ابن سینا (۳۷۳ یا ۳۶۳ - ۴۲۸ ه.ق) در تعریف تربیت گفته است: تعلیم و تربیت عبارت است از برنامه‌ریزی و فعالیت محاسبه شده در جهت رشد کودک، سلامت خانواده و تدبیر شئون اجتماعی برای وصول انسان به کمال دنیوی و سعادت جاویدان الهی. (همان) بر اساس نگرش تربیتی و اخلاقی اسلام انسان به حمن فطرتش برای رسیدن به مقاصد زندگی اش به تعلیم و تربیت و انذار و وعد و وعید و امر و نهی و اینها می‌پردازد و این خود روشن‌ترین دلیل بر این است که انسان بالفطره خود را مجبور به دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی‌داند و همواره خود را در سر دو راهی متحیر می‌بیند و احساس می‌کند که انتخاب یکی از آن دو پاداش مناسب همان خواهد داشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۹۱)

با توجه به ابعاد مختلف انسان، تربیت در ساحت‌های گوناگونی قابل تعریف است. در منابع مختلف، ساحت‌های متفاوت و مشترکی برای تربیت آدمی مطرح شده است که در این بین، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش به عنوان یک منبع مادر، قابل ارجاعتر میباشد؛ چرا که براساس بررسی مبانی موردنظر در این زمینه، اقدام به معرفی ساحت‌های تربیت نموده است که یکی از

مهم‌ترین این ساحتها که در این پژوهش به بررسی این ساحت خواهیم پرداخت ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی است. لازم به ذکر است که هر یک از ساحت‌های ششگانه در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، بر اساس سه مقوله معرفی شده‌اند: الف) حدود و قلمرو، ب) رویکرد، ج) اصول که در خود سند مفصلاً توضیح داده شده است. در زمینه تحقیق انجام شده می‌توان به بیجنوند و باقری (۱۳۹۰) و بیجنوند و همکاران (۱۳۹۱) اشاره داشت که به بحث عبودیت و مولفه‌ها و مصادیق تفکر انتقادی در نهج البلاغه پرداخته‌اند. نوآوری تحقیق حاضر کارکردگرایی مباحث تربیتی اخلاقی نهج البلاغه بر اساس بکارگیری آن در سند تحول بنیادین به عنوان نقشه راه تفکر عملی در ایران اسلامی است. این موضوع در مقالات و پژوهش‌های دیگر مدنظر نبوده و بداعت مقاله حاضر است.

### ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی

به طور کلی دو گونه تربیت دینی قابل تصور است: نخست تربیتی که چهارچوب بنیادی و اصول آن براساس دین و آموزه‌های دینی باشد. این شکل از تربیت دینی در مقابل تربیت سکولار قرار دارد و همه‌ی ابعاد یک نظام را بر اساس مبانی معیارهای دینی شامل می‌شود. در مجموعه‌ی حاضر از این مفهوم با تعبیر تربیت اسلامی یاد شده است و همه ساحت‌های تربیت را در برمیگیرد. دوم، بخش خاصی از تربیت که برای تقویت روند دینداری و دینورزی متریبان صورت می‌پذیرد. در این شکل از تربیت، اعتقادات و مناسک دین خاصی موردتوجه قرار می‌گیرد و متریبی برای رسیدن به ایمان و باور و عمل به آنها تربیت می‌شود (البته مطابق قانون اساسی کشور ما، اقلیت‌های دینی و مذهبی رسمی در تعلیم دین و مذهب خود به فرزندان‌شان آزادند) به همین دلیل و برای تمایز این دو شکل از تربیت دینی، نوع اخیر را تربیت ساحت اعتقادی و عبادی نام نهاده‌اند و به سبب نزدیکی و خویشاوندی اخلاق و دین، در مجموع ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی نامگذاری شده است. (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰)

ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است، ناظر به رشد و تقویت مرتبه‌ی قابل قبولی از جنبه‌ی دینی و اخلاقی حیات طیبه در وجود متریبان و شامل همه‌ی تدابیر و اقداماتی است که جهت پرورش ایمان و التزام آگاهانه و اختیاری متریبان نسبت به مجموعه‌ای از باورها، ارزشها، اعمال و صفات اعتقادی عبادی و اخلاقی و در راستای تکوین و تعالی هویت دینی و اخلاقی ایشان صورت می‌پذیرد. لذا قلمرو ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، ناظر به خودشناسی و معرفت نسبت به خداوند متعال، معاد، نبوت و پذیرش ولایت رهبران دینی پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) و پیروی از ایشان است که به حق برترین انسانهای کامل در طول تاریخ هستند. (همان) تربیت اخلاقی از مهمترین اهداف بعثت انبیا بوده است و جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ اسلامی، به ویژه سیره معصومین علیه السلام

دارد. این بحث، به ویژه مورد توجه خاص امام علی (ع) قرار گرفته و کمتر خطبه یا نامه‌ای از نهج البلاغه را می‌توان یافت که در آن حضرت سخن از مسائل اخلاقی به میان نیاورده باشد. از سوی دیگر، پرداختن به اولویتها در هر زمینه‌ای، امری معقول و در حوزه‌ی اندیشه اسلامی پسندیده و مورد تأکید است و آثار شگرفی در زندگی مادی و معنوی انسان دارد. با توجه به جایگاه رفیع تربیت اخلاقی، پرداختن به اولویتها در این موضوع، به ویژه از دیدگاه امام علی (ع)، امری ضروری و بایسته است. (بناری، ۱۳۷۹)

### ضرورت انجام پژوهش

با توجه به این نکته که فلسفه و ارزش‌های حاکم بر جامعه‌ی ما از دین مبین اسلام نشأت می‌گیرد، لذا استفاده از متون غنی دینی و اسلامی در این زمینه لازم خواهد بود. فرمایشات حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، به عنوان یکی از منابع بسیار ارزشمند که به مسائل مبتلابه جامعه پرداخته است بر همگان مبرهن و آشکار است. مباحث تربیتی نیز یکی از موضوعاتی است که در نهج البلاغه در قالب نامه‌ها، خطبه‌ها و حکمت‌ها، بارها خطاب به کارگزاران و افراد جامعه مورد تأکید قرار گرفته است. لذا بررسی مقایسه‌ای جهت‌گیری‌های تربیتی نهج البلاغه بر اساس ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی به منظور بررسی میزان همخوانی ساحت‌های سند تحول بنیادین با این کتاب ارزشمند و بهره‌گیری از این متن دینی در تبیین سند، ضروری به نظر می‌آید.

### پیشینه پژوهش

بیجنوند و باقری (۱۳۹۰)، در پژوهشی با عنوان "تبیین مؤلفه‌ها و مصادیق عبودیت از منظر نهج البلاغه"؛ به بررسی بُعدی از سند تحول بنیادین در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مطرح شده از امام علی (ع) در نهج البلاغه پرداخته و در این زمینه، ۳۱ مؤلفه برای عبودیت از جمله خدامحوری، خودشناسی، عدالت محوری، توکل بر خدا، دعا و استعانت از خدا، ... تبیین کرده، و در ادامه ۲۲ مصداق برای آنها مستخرج نموده‌اند.

بیجنوند و همکاران (۱۳۹۱) در پژوهش دیگری با عنوان "تبیین مؤلفه‌ها و مصادیق تفکر انتقادی از منظر نهج البلاغه"؛ به بررسی بُعدی دیگر از سند تحول بنیادین در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مطرح شده از امام علی (ع) در نهج البلاغه پرداخته‌اند. ایشان در یافته‌های خود به تبیین ۱۷ مؤلفه در زمینه‌ی تفکر انتقادی دست یافتند که عبارت‌اند از قضاوت با معیار روشن و پرهیز از تعجیل در قضاوت، استدلال در امور، حقیقت‌جویی، بررسی مسائل از زوایای مختلف، دوری از اغراض شخصی، شفاف‌سازی و عینیت‌گرایی در امور، انعطاف‌پذیری در عقاید، شک‌گرایی معقول (تردید سازنده)، احترام قائل شدن برای سایر دیدگاه‌ها، کنجکاوی و ... و همچنین ۷۲ مصداق از نهج البلاغه را برای مؤلفه‌های خود استخراج کردند.

## سوالات پژوهش

- ۱- جهت گیری های تربیتی و اخلاقی امام علی (ع) در نهج البلاغه کدامند؟
- ۲- مؤلفه های ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی در سند تحول بنیادین کدامند؟
- ۳- مصادیق ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی در نهج البلاغه کدامند؟

## روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، توصیفی و از نوع تحلیل محتوا بوده است که طی آن متن کامل کتاب ارزشمند نهج البلاغه و همچنین سند تحول بنیادین آموزش و پرورش مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

## یافته‌های پژوهش

سوال اول: جهت گیری های تربیتی و اخلاقی امام علی (ع) در نهج البلاغه کدامند؟

### ۱. توجه به آخرت (آخرت گرایی)

آخرت گرایی به عنوان انگیزه عمل اخلاقی، نوعی اخلاق دینی است که غایت و هدف اعمال را نه بر اساس فایده اعمال در دنیا یا برای نتایج مادی آن بلکه بر اساس تکامل معنوی انسان پس از مرگ توصیه می کند. این توجه می تواند بر اساس توجه به پاداش و عقاب در آخرت باشد که خداوند در قرآن آنرا گوشزد کرده و در نهج البلاغه نیز تأکید شده است. از جمله مفاهیمی که در فرهنگ تربیت اسلامی مورد تأکید قرار می گیرد ایجاد نوعی تقابل میان دنیا و آخرت و تقدم آخرت بر دنیا و فدا کردن رفاه فانی به قیمت دستیابی به آرامش جاودانه است. ((ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ؛ شما متاع دنیا را می خواهید و خدا آخرت را می خواهد.)) (انفال، ۶۷) دیدگاه تقابل میان دنیا و آخرت و لزوم گزینش آخرت بر دنیا همواره در نگاه تربیتی امام علی(ع) مورد توجه و امعان نظر قرار گرفته است. (( فَكُونُوا مِنْ أبنَاءِ الْآخِرَةِ، وَ لَا تَكُونُوا مِنْ أبنَاءِ الدُّنْيَا؛ بکشید از فرزندان آخرت باشید و نه دنیا.)) (نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۴۲ و خطبه ۲۰۳) در نگاه امام(ع) هرگز نمی توان بدون توجه به تعارض و تقابل دنیا و آخرت اقدام به تعامل با آن دو کرد((انَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدَوَانٌ مُتَّفَاوَتَانٌ وَ سَبِيلَانٌ مُخْتَلِفَانٌ؛ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا، وَ هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، وَ مَا سِي بَيْنَهُمَا، كَلَّمَا قَرَّبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعْدَ مِنَ الْآخِرِ، وَ هُمَا بَعْدُ صَرْتَانِ؛ دنیا و آخرت دو دشمن متفاوت و دو راه جدای از یکدیگرند. پس کسی که دنیا را دوست داشته باشد و بر آن عشق ورزد از آخرت نفرت دارد و با آن دشمن است. آن دو بمنزله مشرق و مغرب اند و رهرو به سوی هر کدام، به هر اندازه که به یکی نزدیک شود از دیگری دور خواهد شد و آن دو همواره به زیان یکدیگرند.)) (همان، حکمت ۱۰۳)، چرا که گزینش هر یک به معنای دست برداشتن از دیگری است. (( فَعَلَيْكُمْ بِالْجِدِّ

وَ الْإِجْتِهَادَ وَ التَّاهِبَ وَ الْإِسْتِعْدَادَ وَ التَّرْوُدَ فِي مَنْزِلِ الزَّادِ وَ لَا تَعْرُزْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا؛ بر شما باد به تلاش و کوشش، آمادگی و آماده شدن و جمع آوری زاد و توشه در دوران زندگی و دنیا شما را (مغرور نسا زد.) (همان، خطبه ۲۳۰)

سؤالی که در این میان مطرح می‌شود، آن است که دست برداشتن از یکی به قیمت دیگری به چه معنا است. آیا فدا کردن دنیا برای نیل به آخرت یعنی دست برداشتن از نعمتهای دنیوی و کنار گذاشتن مطلق دنیا یا به کارگیری دنیا در طریق آخرت؟ کلام امام (ع) بیانگر این نکته است که دنیا دو نوع است: دنیای حلال و دنیای حرام. آنچه همواره رهنز آخرت است دنیای حرام است و سوق دهنده به سوی آخرت دنیای حلال می‌باشد. ((آگاه باشید! ای بندگان خدا! پرهیزکاران از دنیای زودگذر به سلامت گذشتند و آخرت جاودانه را گرفتند. با مردم دنیا در دنیاشان شریک گشتند، اما مردم دنیا در آخرت آنها شرکت نکردند، پرهیزکاران در بهترین خانه های دنیا سکونت کردند، و بهترین خوراکیهای دنیا را خوردند، و همان لذتهایی را چشیدند که دنیاداران چشیده بودند، و از همان چیزهایی که در دنیا سرکشان و متکبران بهره گرفتند، بهره مند شدند. سپس از این جهان با زاد و توشه فراوان، و تجارتی پر سود به سوی آخرت شتافتند. آنها... در دنیا لذت پارسایی در ترک دنیای حرام را چشیدند و یقین داشتند در روز قیامت در جوار الهی به سر خواهند برد، جایگاهی که در آن درخواست آنها رد نمی‌شود و هیچ کاستی در برخورداری آنها از لذت رخ نخواهد داد.)) (همان، نامه ۲۷) بنابراین، دنیای حلال به معنای نعمتها و لذتهای مشروع، بستری برای دینداری و آخرت گرایی است و دنیای حرام انحراف از دین و قربانی کردن سعادت اخروی به قیمت لذتهای حرام می‌باشد. آنچه اهمیت دارد استخدام دنیا برای آخرت و نیل به عاقبت و سرانجام نیکو از طریق معامله صحیح با دنیا و نه ترک مطلق آن است. ((الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِعَٰبِرِهَا، وَلَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا؛ دنیا برای رسیدن به آخرت خلق شده است، و نه برای خودش)) (همان، حکمت ۴۶۳) دنیا هرگز نباید متبوع آخرت و مقدم و حاکم بر آن باشد بلکه همواره به تبع آخرت و مؤخر از آن است.

## ۲. علم توأم با عمل بجای آرزو گرایی

علمی که به عمل تبدیل می‌شود، خصیصه ای است که به متخلق به اخلاق کمک می‌کند که بجای اینکه فقط با تکرار اعمال اخلاقی فضیلتمند شود، دلیل فضایل در امور اخلاقی را دانسته و سپس با عمل به آن عمل دارای اخلاق و تربیت حسنه شود. در فرهنگ دینی، عمل هرگز در تقابل با علم قرار نگرفته است، بلکه برعکس، به هر میزان که علم گسترش یابد انتظار گسترش عمل نیز بیشتر خواهد شد. از طرف دیگر، هرگونه توسعه عمل متناسب با مقتضای آگاهیهای دینی، منجر به نوعی کسب آگاهی، بینش و معرفت خواهد شد ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنُّ

تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر از خدا پروا دارید، به شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] می‌دهد و گناهانتان را از شما می‌زداید و شما را می‌آمرزد و خدا دارای بخشش بزرگ است.)) (انفال/ ۲۹) و بالعکس، هر نوع کوتاهی در عمل منجر به تعمیق در جهالت و غفلت می‌شود. ((ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا السُّوءَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ؛ آنگاه فرجام کسانی که بدی کردند آن است که آیات خدا را تکذیب کردند و آن را به سخره گرفتند)) (روم/ ۱۰)

بنابراین، علم و عمل در یک ارتباط متقابل سبب تعالی و گسترش حوزه خود خواهند شد و از این جهت، رابطه میان آن دو، رابطه همیاری و همکاری متقابل است. از طرف دیگر، با مراجعه به قرآن و روایات درمی‌یابیم یک نوع تعارض آشکار میان عمل و آرزو به عنوان دو قطب در برابر یکدیگر وجود دارد. این تعارض حکایت از تقابل واقعیت و توهم و نیز صدق و کذب می‌کند، به این معنی که اگر فردی دارای رویکردی عملگرا باشد هرگز خود را با وعده‌های پوچ و آرزوهای طولانی و خیالی سرگرم نمی‌کند. (( اِلَّا وَ اِنَّكُمْ فِیْ اَیَّامٍ اَمَلَمِنْ وَرَآئِهِ اَجَلٌ، فَمَنْ عَمَلَ فِیْ اَیَّامٍ اَمَلَهُ قَبْلَ حَضُورِ اَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ یَضُرُّهُ اَجَلُهُ وَ مَنْ قَصَرَ فِیْ اَیَّامٍ اَمَلَهُ قَبْلَ حَضُورِ اَجَلِهِ فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ ضَرَّهُ اَجَلُهُ؛ آگاه باشید هم اکنون در روزگار آرزوهایید، که مرگ را در پی دارد. پس هر کس در ایام آرزوها، پیش از فرا رسیدن مرگ، عمل نیکو انجام دهد، بهره‌مند خواهد شد و مرگ او را زیانی نمی‌رساند و آن کس که در روزهای آرزوها، پیش از فرا رسیدن مرگ کوتاهی کند، زیانکار و مرگ او زیانبار است)) (نهج البلاغه، خطبه ۲۸) (( اَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ؛ بیشترین موارد قربانی عقل و خرد هنگامی رخ می‌دهد که برق طمع می‌درخشد)) (همان، حکمت ۲۳۱) ((ای بندگان خدا! هم اکنون عمل کنید، که زبانها آزاد، و بدنها سالم، و اعضا و جوارح آماده اند، و راه بازگشت فراهم، و فرصت زیاد است، پیش از آنکه وقت از دست برود، و مرگ فرا رسد...)) (همان، خطبه ۱۹۶ و همچنین ر.ک. همان، خطبه ۲۳۷ و خطبه ۱۳۲ و ۲۳۰) بنابراین آنچه انسان را از این وادی سرگردان نجات می‌دهد، اهتمام به عمل است. عملگرایی یعنی توجه و هوشیاری نسبت به وضعیت انسان، محدودیتهای او و ارتباط وی با دنیا و آخرت. عملگرایی مستلزم نوعی مسئولیت‌شناسی در فرد است که نافی هر نوع خیال‌گرایی و تن دادن به لذتهای موهوم است.

### ۳. امیدواری به رحمت الهی

آنچه در اخلاق دارای اهمیت است، سلوک فردی برای نائل شدن به فضایل است در این مسیر امکان دچار شدن به هر مصیبت و گناهی وجود دارد بنابراین یکی از اصول مهم اخلاق و تربیت امید داشتن برای نجات و تخلق به اخلاق حسنه است. یکی از امکاناتی که همواره در

روند تربیت دینی در نظر گرفته شده است، امکان جبران و تدارک وضعیت‌های نامطلوبی است که موجب گمراهی و انحراف می‌شود. امید به فراهم بودن موقعیت برای رشد و باز نماندن از کاروان هدایت با ارتکاب گناه یا خطا نه تنها سبب ترغیب بسیاری برای ورود به جرگه دین می‌شود بلکه باعث رشد انگیزه در جهت تداوم حضور در متن دین خواهد شد. هرگز نمی‌توان شاهدی مبنی بر لزوم خروج از جرگه دین با ارتکاب گناه و خطایی هر چند بزرگ یافت. از آنجا که انسان موجودی جایز‌الخطاست و همواره در معرض ارتکاب گناه و خطا قرار دارد نمی‌توان وی را با گرایش به انحراف برای همیشه از قلمرو دین خارج دانست و راه برگشت را بر او مسدود نمود. فهم و درک این امر برای هر انسانی بسیار اهمیت دارد که هر چند نباید مرتکب گناه شود اما اگر به هر دلیلی نتوانست از گناه اجتناب کند نباید مأیوس و ناامید شود، بلکه می‌تواند با جبران گناه مزبور و از بین بردن آثار آن نه تنها به حالت اولیه باز گردد، بلکه به دلیل شماتت خویش، حاصل از پشیمانی و ندامت، امکان بازگشت به گناه را کلاً بر خود مسدود می‌نماید یا به حداقل می‌رساند. مفاهیمی از قبیل توبه، رجا، توکل، آرامش و آسایش در مقابل یأس، ناامیدی و درماندگی از امکان تدارک، نشانگر حاکمیت اصل امیدواری یا سگریزی بر تربیت و هدایت انسان است. (( ستایش خداوندی را سزاست که کسی از رحمت او مأیوس نگردد، و از نعمتهای فراوان او بیرون نرود، خداوندی که از آمرزش او هیچ گنهکاری ناامید نگردد. )) (همان، خطبه ۴۵ و نیز ر.ک. همان، خطبه ۱۸۲)

تربیت که موضعی فعال در مواجهه با انسان دارد، دارای دو وجهه است؛ از یک طرف، روحیه عمل و اطاعت و اجتناب از خیال‌پردازی و دوری از عمل را در انسان تقویت می‌کند و از طرف دیگر، با ایجاد سازوکار برگشت‌پذیری (توبه) در صدد القای روحیه امیدواری جهت نیل به اهداف تربیت حتی با امکان گناه و خطا است. (( و بر بدترین افراد این امت از رحمت خدا نومید نباشید، زیرا که خدای بزرگ فرمود: همانا از رحمت خدا نومید نباشند جز کافران. )) (همان، حکمت ۳۷۷) همچنین ر. ک: خطبه ۱۱۵؛ (( در دنیا جز برای دو کس خیر نیست: یکی گناهکاری که با توبه جبران کند، و دیگر نیکوکاری که در کارهای نیک شتاب ورزد. )) (همان، حکمت ۹۴) باید توجه داشت که روحیه امیدواری به طور فعال در صدد نفی هرگونه مشخصه یأس و ناامیدی است و از این رو، مستلزم نوعی یأس‌گریزی فعالانه است که خود را در عمل نشان می‌دهد. (( پس هر کس به خدا امیدوار باشد، باید امید او در کردارش آشکار شود. )) (همان، خطبه ۱۶۰) توبه نمونه بارز دیگری از عمل است که نشانگر رسوخ روحیه امیدواری در فرد است. خداوند با افتتاح باب توبه و استغفار، زمینه بازگشت و امیدواری را فراهم آورده است. (( هیچ شفاعت‌کننده‌ای کارسازتر از توبه نیست. )) (همان، حکمت ۳۷۱ و حکمت ۸۸ و ۸۷)

بنابراین، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست که پرورش ویژگی امیدواری در فرد سبب بروز

عمل و اطاعت بیشتر در وی می‌شود، چرا که امیدواری در مقام عمل اهمیت دارد، نه نوعی امید در خیال و آرزو. از طرف دیگر، رابطه‌ای ناگسستنی بین یأس از نجات با طمع به دنیا وجود دارد؛ کسانی که امیدوار نیستند به عمل روی نمی‌آورند و خود را در چنبره طمع و آرزوهای دنیایی محصور می‌کنند. بنابراین، مشاهده می‌شود که پیوندی مستحکم میان دو اصل سابق با اصل امیدواری یأس‌گریزی وجود دارد.

#### ۴. خویشتن بانی

عفت موضوعی اخلاقی است که جزو چهار فضیلت اصلی انسان است اما آیا بشر امروز با وجود زیستی مصرف‌گرایانه امروزه نیز به عفت یا خویشتن بانی نیاز دارد یا نه؟ امروزه بشر در برابر یک سؤال جدی قرار گرفته است و آن اینکه تا چه حد باید در جهت کسب رفاه و آسایش، پیش رفت و به چه قیمتی باید آن را به دست آورد. آیا اساسا رفاه و راحتی امری است که لزوماً برای تداوم حیات انسان، حتی به قیمت سلب هرگونه روحیه پایداری و استقامت در برابر مشکلات، سختی‌ها و ناکامی‌ها ضرورت دارد؟ دیدگاهی که امروزه برای انسان به تصویر کشیده می‌شود، این است که هرگونه نیاز غریزی باید هر چه سریعتر و به نحو احسن پاسخ داده شود و اشباع گردد. تلاش جهانی برای رفع نیازهای مادی و سر و سامان دادن به سازوکارهای مورد نظر، از این جهت جایی برای اقدامهای مبتنی بر بردباری و تحمل و شکیبایی باقی نگذاشته است. رفاه زندگی و مصرف‌گرایی هرچند در طول تاریخ مختص طبقه خاصی از جامعه بوده است، اما امروزه به عنوان یک روند عمومی برای رونق اقتصادی و نیل به شکوفایی اقتصادی جنبه عمومی پیدا کرده است. بالا بردن سطح انتظارات و درخواستهای مردم از جهات مختلف مادی و ایجاد این باور که انسان باید حتماً در دنیا دارای زندگی مرفه، بی‌دغدغه و مملو از آسایش و آرامش ناشی از دستیابی روزافزون به امکانات برتر مادی باشد، موجب شکل‌گیری یک قالب شخصیتی عمومی در میان انسانها شده است و آن اینکه باید هر امری را که در رفع نیازهای مادی دخیل است به دست آورد و روز به روز در بالا بردن کیفیت آن تلاش کرد. (مشایخی، ۱۳۸۶)

در این میان، مقوله‌ای به نام استقامت در برابر محرومیت، بردباری و شکیبایی و بالاخره تقوا و کف نفس معنای خود را از دست داده است. این امر وقتی در سطح گسترده زندگی مطرح می‌شود و تمام خواسته‌های انسان را دربرمی‌گیرد، به دنبال خود، حرص و طمع، هواپرستی و تن‌پروری، بی‌تابی و رها کردن خویش را به دنبال دارد. بدیهی است هرگونه زیاده‌خواهی و طفره روی از کف نفس و خودداری، منجر به نوعی تجاوز و گناه خواهد شد. به نظر می‌رسد رویکرد امروز جامعه جهانی به نیازهای انسان و لزوم پاسخ‌گویی به آن، همان رویکرد حیوانی در



تأمین نیازهای خویش است. برای یک حیوان صبر و شکیبایی و پرهیز و خودداری مفهوم ندارد. او با وجود موقعیت آماده، اقدام به عمل می‌کند و هرگز در صدد تعالی خویش با خودداری و پرهیز از پاسخ‌گویی به امیال نفسانی خود بر نمی‌آید. مقوله خودداری یا خویشتن بانی در تربیت اسلامی بیانگر این نکته است که انسان نباید همواره در صدد پاسخ‌گویی به نیازهای مادی خود برآید، بلکه ضمن تأمین نیازهای اساسی لازم است با جلوگیری از زیاده‌خواهی، روحیه طمع و هواپرستی را در خویش از بین ببرد. حتی در صورت فراهم بودن امکانات، پرورش اراده و تحمل در پرهیز از لذات مادی و جسمانی می‌تواند باعث تعالی شخصیت وی شود. از این رو، خود نفس اجتناب و پایداری به عنوان تمرینی برای تقویت اراده و استقامت در موقعیتهای بحرانی توصیه شده است. اصل پایداری به ما می‌آموزد که تقوای اجتناب و پرهیز همواره باید با شکیبایی در برابر مشکلات و پایداری در برابر بسیاری از خواسته‌های حتی مشروع تقویت شود. بدیهی است تقوای اجتناب به معنای حضوری فعال در صحنه زندگی و جواب منفی به بسیاری از لذتهاست. (همان)

بنابراین تقوای مزبور با حرص و آز و هواپرستی و تن‌پروری مخالف است و به طور فعال جلوی انسان را در پذیرش بی‌قید و شرط لذات مادی می‌گیرد. مسلماً دین به مقتضای خود دارای دستوراتی است که به نوعی با روحیه لذت‌طلبی و رفاه‌زدگی در تعارض است و انجام دادن دستورهای دینی مستلزم استقامت و مقاومت در برابر بسیاری از خواهشهای نفسانی است. این مفهوم در بسیاری از کلمات امام علی(ع) در ارتباط با هدایت و موعظه اقشار مختلف مردم به چشم می‌خورد. (( من شما را به راه روشنی بردم... آن کس که استقامت کرد به سوی بهشت شتافت و آن کس که لغزید در آتش سرنگون شد. )) (همان، خطبه ۱۱۹ و نیز ر.ک. خطبه ۲۰۱)؛ ((همانا رسول خدا(ص) همواره می‌فرمود گرداگرد بهشت را دشواری‌ها و گرداگرد آتش جهنم را هوس‌ها و شهوات گرفته است...)) (همان، خطبه ۱۷۶).

## ۵. توجه به عقل و پرهیز از غفلت

عقلانیت و نکوداشت عقل یکی از مهمترین ویژگی‌ها برای اخلاق مبتنی بر سعادت انسانها و ترتیب معنوی برای آنهاست. عقل در انسان برای یادآوری فضایل و دوری از غفلت از مشغول بودن یاد به خداوند و فضایل است. این موضوع یکی دیگر از اصولی است که همواره در کلام ناصحانه امام علی(ع) مدنظر قرار گرفته است، و آن توجه به عقل و شکوفایی آن و پرهیز از غفلت و نادانی است. توجه به عقل یعنی عاقبت‌اندیشی و رعایت اعتدال، اعتدال در مقابل افراط و تفریط است. هر کدام از این دو موجب اخلال در بقاء، استمرار و سلامت می‌شود. در تعلیم و تربیت نیز که با روح و نفس سروکار است پرهیز از افراط و تفریط از لوازم تعلیم و تربیت کارآمد و

تأثیرگذار است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۲: ۵۷۹) کارآمد و تأثیرگذار اگر بخواهیم تعریفی کارکردی از تعقل و غفلت در کلام امام(ع) ارائه کنیم، باید بگوییم تعقل فرایندی است ناظر به نوعی عاقبت اندیشی و غفلت متضمن نوعی بی توجهی نسبت به عاقبت امور. از این رو، پدیده تعقل با عنایت به هدف و پایان کار و ترسیم میزان سود و زیان آن، اقدام به گزینش و انجام عمل می کند ولی در موضع غفلت عنایتی نسبت به سرانجام کار و نتیجه آن وجود ندارد بلکه بیشتر تمرکز بر وضعیت کنونی است.

رمز آن این است که در موقعیت غافلانه آنچه محور انجام کاری قرار می گیرد نیل به لذت فوری و دریافت پاسخ سریع است، هرچند این روند به نوعی ضرر در ورای عمل مزبور منجر شود. اما در موقعیت عاقلانه محور مورد تأکید، همان سرانجام است، هرچند مستلزم نوعی مشقت و اجتناب از لذت و راحتی آنی و فوری باشد. به هر میزان که عوامل شکوفاکننده و تقویت کننده عقل را بیشتر مورد توجه قرار دهیم از امکان بروز غفلت و نادانی جلوگیری خواهد شد.

با نگاهی اجمالی به کلام امام(ع) در می یابیم که توجه ویژه ای به عوامل مزبور و اجتناب از عوامل غفلت زا شده است. این امر تا آنجا پیش رفته است که توجه به آن در تمام حالات و تک تک اعمال باید رعایت شود. عاقبت اندیشی و لزوم ترجیح فواید نهایی حتی به قیمت فروگذاری لذتهای آنی و مقطعی مستلزم آخرت اندیشی و انجام عمل و پرهیز از آرزو و خیال پروری است و بالعکس غفلت، متضمن دنیاگرایی و خیال پروری و اجتناب از هرگونه پایداری و شکیبایی است. عوامل اساسی که شناخت و تأکید بر آن در پرورش بینش و ایجاد امکان بیشتر تعقل ورزی در دیدگاه امام علی(ع) بخصوص در نهج البلاغه به آن اشاره شده است، عبارتند از:

الف) اندیشه و آفات آن، (همان، حکمت ۲۱۵)

ب) اندیشه و تعقل در آیات عذاب، (همان، خطبه ۱۹۳)

ج) بینش و توجه به عوامل تقویت کننده آن (توجه به قرآن، سنت پیامبر(ص)، احادیث، تاریخ و آثار گذشتگان)، (همان، خطبه ۱۳۳، ۱۸، ۱۴۷، ۱۳۱، ۹۹ و ۲۲۱)

د) موانع بینش (وابستگی ها و سمت گیریهای عاطفی، حجابهای مادی، فتنه های اجتماعی)، (همان، خطبه ۱۰۹، ۲۰، ۸۹، ۹۳، ۱۶۴ و نامه ۶۵، خطبه ۲۳۰، ۱۴۷ و ۱۵۴).

ه) آثار بینش و بصیرت (حرکت معقول و سنجیده، گرایش سالم، شهامت و خطرپذیری، زهد، استقبال از مشکلات، بدعت گریزی و قاطعیت) (همان، خطبه ۱۵۴، ۱۰۵، نامه ۱۰ و ۶۲)

و) آثار دوراندیشی امری که موجب تعادل و میانه روی و پرهیز از افراط و تفریط می شود.

همان، حکمت (۱۸۱)

## ۶. تواضع

آنچه نگرش تربیتی و اخلاقی نهج البلاغه را با نگرش‌های متعارف از اخلاق و تربیت متمایز می‌کند توجه به فطرت خدایی و اخلاق در جهت تقرب به خداوند و متخلق شدن به صفات الهی است. در این باره صرفاً پیروی از امور و فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت رهنمون به اخلاق الهی است. تواضع نشان آزادی و حریت انسان نیز است که داشتن توانایی انتخاب وسیله یا هدف است یعنی می‌توان بدون تواضع نیز اخلاقی بود اما این آزادی انسان و حریت او سبب انتخاب تواضع می‌شود. (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۸) عنصر تواضع در مناسبات تربیتی از نظر امام علی (ع) ضرورتی غیرقابل اجتناب است. اگر تواضع و فروتنی و پذیرش این که انسان برای کمال نیازمند غیر خود است و باید در برابر برنامه‌های او پذیرش داشته باشد، در وی نباشد، امکان تحقق فضای تربیت از بین می‌رود. از این رو، تواضع در برابر خدا به عنوان محوری‌ترین بخش تواضع مطرح می‌شود. (همان، خطبه ۱۹۲) این نوع تواضع، چهره کامل خود را در عبادت الهی نشان می‌دهد. (همان، خطبه ۱۹۳) اگر تواضع و فروتنی در برابر مردم نیز مطرح می‌شود، در راستای تواضع در برابر خداوند قابل توجیه است. غرور و تکبر آفتی برای پندپذیری و رستگاری انسان محسوب می‌شود. (همان، حکمت ۲۸۲) محور تواضع نوعی نگاه به خود از زاویه قبول کاستیها و نقصانهای خویش و محور تکبر فریفته شدن به امکانات خویش و خودبزرگ بینی است. خودپسندی به عنوان آفت عقل و ادراک، نگاه انسان را محدود به خویشتن می‌نماید و وی را از امکانات بیرون از خود محروم می‌کند. (همان، حکمت ۲۱۲) از این رو، تمام مظاهر غرور، نخوت و تکبر در قالب خود بزرگ بینی، (همان، حکمت ۱۶۷ و ۳۹۸ و خطبه ۱۹۲) خود برتری (همان، نامه ۵۳)، خودپرستی (همان، خطبه ۱۹۲ و ۱۱۷)، خودپسندی (همان، نامه ۵۳، ۳۱، خطبه ۸۹، نامه ۳۱، ۵۳)، خودستایی (همان، خطبه ۵ و ۲۱۶)، خودمحوری (همان، خطبه ۸۸، حکمت ۱۶۱)، خودخواهی (همان، خطبه ۲۱۶) و خودنمایی (همان، حکمت ۳۳۳) مورد نهی قرار گرفته‌اند. تواضع در درون خود باعث شکوفایی عقل و خرد می‌شود، به نحوی که مرزهای آن به سوی دریافت امکانات برتر دیگر در خارج از وجود خویش گسترش می‌یابد.

بدیهی است این امر مستلزم پذیرش وجود کاستی در خویشتن است و بالعکس، تکبر با پیشفرض انحصار بر امکانات و تواناییهای خویش، راه عقل و بینش را در جهت کسب توانمندی بیشتر از طریق دیگران مسدود می‌کند. از این رو، ریشه اصل تواضع گرایی و تکبرگرایی همان تعقل و غفلت است. در فرهنگ تربیتی اسلام، غرور و تکبر سبب ضلالت آدمی است، امری که در سرآغاز خلقت سبب فریفته شدن شیطان و خود بزرگ بینی او شد و او را از بارگاه الهی خارج ساخت. از طرف دیگر، تواضع و فروتنی سبب نزدیکی به سرچشمه هدایت و زندگی در بهشت

هدایت است، امری که در جریان خلقت انسان، ملائکه مظهر تام آن بودند. به هر میزان که روحیه تواضع در انسان پرورش یابد، امکان نیل به هدایت و قرب الهی بیشتر می شود و به هر میزان که ویژگی تکبر وی را محدود سازد، پافشاری بر ضلالت و گمراهی غیرقابل اجتناب است. سوال دوم: مؤلفه های ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی در سند تحول بنیادین مبتنی

بر جهت گیری های تربیتی و اخلاقی نهج البلاغه کدامند؟

- ۱- توجه به آخرت (آخرت گرایی): دینداری و اخلاق - کسب بصیرت دینی - خدامحوری (اطاعت از خدا) - خودشناسی - توجه کردن به ارزش های الهی به جای ارزشهای غیر الهی - اعتقاد به روز رستاخیز - یادآوری مرگ - پرهیز از دلبستگی به دنیا - اکتفا به حد ضرورت از دنیا - عبرت از درگذشتگان - محوریت دین در همه ی امور زندگانی - انجام واجبات
- ۲- علم توأم با عمل بجای آرزو گرایی: پرهیز از آرزوی دراز - پرهیز از ایمان گروهی صرف - پرهیز از تکفیر و تفسیق - پرهیز از تحجر و خرافه گویی - ارزشهای عام انسانی - توازن بین ظاهر و باطن - رعایت اعتدال - رفع و دفع رذایل - اقدام به عمل برای خدا
- ۳- امیدواری به رحمت الهی: راضی بودن به رضای خداوند - توکل بر خدا - دعا و استعانت از خدا - امیدواری به رحمت خدا -

- ۴- خویشتن بانی: تقوا - جهاد بانفس - صبر و تحمل در راه حق - توبه - تسلیم بودن در برابر قضاء و قدر الهی - امر به معروف و نهی از منکر - ناظر دانستن خداوند در همه ی احوال -
- ۵- توجه به عقل و پرهیز از غفلت: عقلانیت محوری - عدالت محوری - یادآوری و

شکرگزاری نعمتها

- ۶- تواضع: پرهیز از عجب و خودپسندی - پرهیز از ستم - تواضع - خاشع بودن (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰)

سوال سوم: مصادیق ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی در نهج البلاغه کدامند؟

### ۱- توجه به آخرت (آخرت گرایی)

دینداری و اخلاق: حکمت (۴۰۷، ۲۸۰، ۲۴۳، ۲۰۳، ۱۸۷، ۱۳۰، ۱۱۳، ۱۰۴، ۱) و نامه (۶۹، ۹، ۲۷، ۷)

کسب بصیرت دینی: خطبه (۲۸۱، ۳۸، ۸۱، ۴۰۷، ۴۰۷)

خدامحوری (اطاعت از خدا): خطبه (۸۷، ۱۹۲، ۲۱۶) - نامه (۲۶، ۵۳، ۵۶) و حکمت (۱۶۶)

خود شناسی: خطبه (۱۰۳) و حکمت (۱۴۹)

توجه کردن به ارزش های الهی به جای ارزش های غیر الهی: خطبه (۱۳۱، ۱۳۰) و نامه

(۲۷، ۵۳)

اعتقاد به روز رستاخیز: خطبه (۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴) - نامه (۳۱) و حکمت (۲۹، ۴۴، ۷۷)

یادآوری مرگ: خطبه (۱۱۳، ۱۳۲، ۱۸۸) و نامه (۲۷)  
 پرهیز از دل‌بستگی به دنیا: خطبه (۴۵، ۱۳۳، ۲۰۳، ۲۳۰) و حکمت (۱۱۹)  
 اکتفا به حد ضرورت از دنیا: نامه (۲۱، ۴۵)  
 عبرت از گذشتگان: خطبه (۱۱۱، ۱۶۱، ۱۳۲، ۱۸۸)  
 محوریت دین در همه امور زندگانی: خطبه (۸۷، ۱۳۶، ۱۳۱)  
 انجام واجبات: نامه (۴۷، ۵۳)

## ۲- علم توأم با عمل بجای آرزو گرایی

پرهیز از آرزوی دراز: نامه (۳۱) - حکمت (۳۶، ۳۴) و خطبه (۸۶)  
 پرهیز از ایمان گروی صرف: حکمت (۳۱، ۳۱۷، ۳۱، ۳۲۷، ۴۵۸، ۴۵، ۳۱۰، ۳۱) - نامه (۲۷، ۴۸) و  
 خطبه (۱۸۹، ۵۲، ۱۱۴، ۱۱۰، ۹۱، ۸۶، ۱۵۷، ۸۹، ۱۹۳، ۱۹۲، ۲۰)  
 پرهیز از تکفیر و تفسیق: حکمت (۳۱) - نامه (۶۴) و خطبه (۷۹)  
 پرهیز از تحجر و خرافه گرایی: حکمت (۴۰۰)  
 ارزش‌های عام انسانی: حکمت (۲۵۷)  
 توازن بین ظاهر و باطن: حکمت (۲۱۴، ۳۳۳، ۴۰۶) و نامه (۳۱، ۴۶)  
 رعایت اعتدال: حکمت (۲۹۶، ۲۹۸، ۴۳۹، ۳۴۷، ۱۹۲، ۳۵۲، ۲۳۳، ۶۸، ۲) - نامه (۱۱، ۲۱، ۱۹، ۴)  
 خطبه (۷، ۱۲۷)

رفع و دفع رذایل: حکمت (۱۹، ۲۷، ۳۱)  
 اقدام به عمل برای خدا: نامه (۳۱، ۴۵) و حکمت (۱۷۴)

## ۳- امیدواری به رحمت الهی

راضی بودن به رضای خداوند: حکمت (۵، ۲۷۳) و خطبه (۳۷)  
 توکل بر خدا: خطبه (۹۰، ۱۶۱) و نامه (۳۱)  
 دعا و استعانت از خدا: حکمت (۱۴۵، ۳۰۲) و نامه (۳۱)  
 امیدواری به رحمت خدا: حکمت (۹۰)

## ۴- خویشتن بانی

تقوا: نامه (۵۳)، حکمت (۹۵، ۱۳۰)، خطبه (۷۶)  
 جهاد با نفس: نامه (۳۰، ۵۳)  
 صبر و تحمل در راه حق: نامه (۳۱) و حکمت (۳۱، ۸۲، ۱۴۴)  
 توبه: حکمت (۸۷، ۸۸، ۹۴، ۱۳۵، ۳۷۱)  
 تسلیم بودن در برابر قضا و قدر الهی: خطبه (۱۸۰)  
 امر به معروف و نهی از منکر: خطبه (۱۰۵، ۱۲۹، ۱۵۶) و نامه (۴۷)

ناظر دانستن خداوند در همه احوال : خطبه (۸۶) و حکمت (۲۰۳)

#### ۵- توجه به عقل و پرهیز از غفلت

عقلانیت محوری : حکمت (۴۵۰، ۴۲۴، ۴۲۱، ۲۱۹، ۲۱۲، ۴۲) و نامه (۷۸)

عدالت محوری : خطبه (۱۲۶) و نامه (۵۳)

یاد آوری و شکرگزاری نعمت ها : حکمت (۱۳، ۲۹۰)

#### ۶- تواضع

پرهیز از عجب و خود پسندی : نامه (۵۳) - حکمت (۳۸، ۱۶۷، ۴۶)

پرهیز از ستم : نامه (۵۳) و حکمت (۲۲۱)

تواضع : خطبه (۱۹۲، ۱۹۳)

خاشع بودن : خطبه (۱۹۰)

## نتیجه گیری

نهج البلاغه به عنوان کتابی تربیتی و اخلاقی از این ظرفیت برخوردار است که در نظام تعلیم و تربیت استفاده شود. از آنجا که سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با تأکیدات مقام معظم رهبری و تلاش چندین ساله دانشمندان و متخصصان حوزه تعلیم و تربیت تدوین شده و بدنبال ایجاد تحولی بنیادین و شگرف در نظام آموزشی کشور با دو رویکرد اسلامی و ایرانی می باشد لذا استفاده از منابع اصلی اسلامی همچون قرآن و نهج البلاغه در تدوین این سند علی الخصوص رویکردها و جهت گیری های تربیتی متون اسلامی امری ضروری به نظر می رسد. با توجه به اینکه یکی از ساحت‌های ششگانه تربیت در سند تحول بنیادین که به عنوان اساس و پایه تمام ساحتها به آن پرداخته شده ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی می باشد لذا بررسی تطبیقی اصول و رویکردهای حاکم بر این ساحت تربیتی در سند تحول بنیادین با جهت گیری های تربیتی و اخلاقی نهج البلاغه حاکی از ارتباط معنادار و استفاده موثر از متون و آموزه های نهج البلاغه در تدوین این ساحت تربیتی می باشد.

بدین منظور ساحت تربیت اعتقادی عبادی و اخلاقی سند تحول بنیادین مورد تحلیل قرار گرفته و مؤلفه های آنها تبیین شده و سپس به بررسی مصادیق هر یک از مؤلفه ها در نهج البلاغه پرداخته شده است. ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی ناظر به خودشناسی و معرفت نسبت به خداوند متعال، معاد، نبوت و پذیرش ولایت رهبران دینی و پیروی از ایشان است (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰) در بررسی ساحت تربیتی، ۴۰ مؤلفه تبیین شد و برای هر کدام مصادیقی مستنداً از نهج البلاغه استخراج گردید. که نشانگر استفاده کامل مولفین سند از جهت گیری های تربیتی و اخلاقی نهج البلاغه و نیز آموزه های ارزشمند این کتاب شریف می باشد. لذا می توان نتیجه گرفت که ارتباط زیادی بین ساحت های تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش و نهج البلاغه به عنوان یکی از متون اسلامی ارزشمند وجود دارد و پژوهش هایی این چنینی می تواند به غنی تر ساختن اسناد تعلیم و تربیت توسط متون دینی و اسلامی کمک نماید.

## پیشنهادات

با توجه به این نکته ی مهم که فلسفه و ارزشهای حاکم بر جامعه ی ما از دین مبین اسلام نشأت می گیرد و نیز با توجه به اینکه نظام تعلیم و تربیت، مهمترین عنصر در پرورش ارزشهای حاکم بر جامعه در بین افراد جامعه میباشد و همچنین با دقت نظر به اینکه سند تحول بنیادین آموزش و پرورش به منظور تحولی عمیق در نظام تعلیم و تربیت کشور و در جهت تعلیم و تربیت اسلامی تدوین شده است؛ لذا به دست اندرکاران نظام تعلیم و تربیت اکیداً پیشنهاد می شود که نتایج پژوهش هایی مانند پژوهش حاضر را که میزان برخورداری سند تحول بنیادین آموزش و پرورش از منابع دینی و اسلامی را نشان می دهد، مورد ملاحظه قرار داده تا بر غنای عملکرد و نتایج سند تحول بنیادین افزوده گردد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. نهج البلاغه
  ۲. احمد بن فارس (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، قم، نشر مکتب الاعلام اسلامی
  ۳. ادیب، علی (۱۳۷۹)، راه و روش تربیت از دیدگاه امام علی (ع)، ترجمه محمد رادمشن، تهران، انجام
  ۴. بناری، علی همت (۱۳۷۹)، تربیت اخلاقی و ضرورت نگاهی دوباره به آن، مجله تربیت اسلامی، شماره ۲
  ۵. بیجنوند، فرامرز و باقری، خسرو (۱۳۹۰)، تبیین مؤلفه ها و مصادیق عبودیت از منظر نهج البلاغه، اولین همایش نهج البلاغه و علوم انسانی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
  ۶. بیجنوند، فرامرز و همکاران (۱۳۹۱)، تبیین مؤلفه ها و مصادیق تفکر انتقادی از منظر نهج البلاغه، دومین همایش نهج البلاغه و علوم انسانی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
  ۷. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۵)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
  ۸. حسین بن محمدراغب اصفهانی (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم
  ۹. خلیل بن احمد فراهیدی (بی تا)، العين، قم، نشر هجرت
  ۱۰. رفیعی، بهروز (۱۳۸۱)، آرای دانشمندان مسلمان در مبانی تعلیم و تربیت، جلد چهارم، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۱۱. طباطبایی، محمد رضا (۱۳۷۹)، صرف ساده، قم، نشر دارالعلم
  ۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
  ۱۳. عمید، حسن (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم
  ۱۴. گروه نویسندگان (۱۳۸۴)، فلسفه تعلیم و تربیت، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه
  ۱۵. مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۱)، تهران، دبیرخانه شورای عالی آموزش و پرورش.
  ۱۶. مشایخی، شهاب الدین (۱۳۸۶)، اصول تربیت از دیدگاه امام علی (ع)، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۲۷
  ۱۷. مصطفوی، حسن (بی تا)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه
  ۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۴ - ۱۵۳

## امکان سنجی کار اجباری زندانی از منظر اخلاق و حقوق اسلامی

علی رضا عباسی<sup>۱</sup>بیت الله دیوسالار<sup>۲</sup>پرویز ذکائیان<sup>۳</sup>

### چکیده

امکان سنجی کار اجباری برای زندانی از دیرباز یکی از مباحث مورد توجه علما و فقه‌های اسلام بوده و یک راهبرد اصلاحی - جبرانی تلقی می‌شود، لذا هدف این پژوهش امکان سنجی کار اجباری زندانیان در حقوق اسلامی می‌باشد.

مطالعه اسناد و نظرات علمای شریعت و احادیث موجود و آیات متعدد در ارتباط با کار نشان داد که اجبار به کار زندانی در دین شریعت اسلام و در چارچوب حقوق و فقه اسلامی امری درست و مورد تأیید می‌باشد و اشتغال به کار زندانی از گذشته‌های دور تاکنون در اکثر جوامع وجود داشته است که در برخی جوامع به صورت غیر منصفانه و مخالف اصول بشردوستانه و در برخی دیگر تا حدودی موافق و موازین حقوق بشری بوده است. به طور کلی می‌توان گفت اسناد مربوط به کنواسیون (۱۹۳۰) و همچنین اطلاعات بدست آمده از منابع اسلامی نشان داد که کار یا اشتغال زندانی در زندانها (اجبار به کار بر اساس دستورالعملهای قانون کار) برای طرفین نتیجه برد-برد خواهد داشت. بنابراین وظیفه حاکم است که شرایط کار را برای زندانی فراهم کرده و اگر از اشتغال به کار خودداری کند حاکم شرع او را باید با استفاده از راهکارهای قانونی و با رعایت موازین شرعی به نحوی اجبار به کار نماید؛ این اجبار به کار می‌تواند علاوه بر تامین بخشی از هزینه‌های زندانی در زندان، در تامین معیشت خانواده و از طرفی استحقاق حق مالباختگان و خسارتهای وارد به جامعه نیز مفید باشد.

### واژگان کلیدی

کار اجباری، زندانی در اسلام، امکان سنجی.

۱. دانشجوی دکترای گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی چالوس، ایران.

Email: alirezaabasi396@yahoo.com

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی چالوس، ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی چالوس، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۱

## طرح مسأله

بحث اشتغال اجباری زندانیان در بسیاری از کشورهای جهان و از گذشته‌های بسیار دور وجود دارد که در آن زندانیان به عنوان نیروی ارزان قیمت به کارهای مختلفی گماشته می‌شدند (فروت و وهبی، ۱۳۹۷)؛ در واقع کار اجباری در گذشته نوعی مجازات محسوب می‌شد که طی آن زندانی با انجام دادن کارهای سنگین و طاقت فرسا مجازات می‌گردید برای مثال در قوانین سومری‌ها و قانون حمورابی از زندانیان برای احداث راه‌ها، قنوات و فاضلاب‌ها استفاده می‌شد، یا در چین برای احداث دیوار بزرگ چین از زندانیان استفاده شده است ساخت اهرم مصر توسط بردگان نیز نمونه دیگری از مجازات‌ها در گذشته می‌باشد؛ به عبارت دیگر سیستم‌های اولیه مجازات تماماً براساس مجازات و تنبیه بدنی از طریق شکنجه یا انجام کارهای سخت یا اعدام بوده است. اما با گذشت زمان و ظهور دولت‌ها و قوانین حکومتی جدید بویژه در کشورهای اسلامی با حفظ ارزش‌های انسانی و در نظر گرفتن منافع وی کار اجباری را در خدماتی که مربوط به دولت بود به زندانیان می‌سپردند. حتی در مواقعی، از کار زندانیان در فعالیت‌های تولیدی مانند نساجی و کشاورزی استفاده می‌شد (لطفی عزیز و همکاران، ۱۳۹۴).

مطالعات انجام شده در ارتباط با کار اجباری توسط سازمان بین‌المللی کار (ILO)<sup>۱</sup> در سال ۲۰۱۶ گویای آن است که در حال حاضر متأسفانه ۲۴/۹ میلیون نفر قربانی کار اجباری اند که از این میان ۱۶ میلیون نفر قربانی بهره‌کشی کار اجباری در فعالیت‌های اقتصادی مختلفی مانند کشاورزی، ساختمان، کارخانگی و تولیدات صنعتی هستند، ۴/۸ میلیون نفر قربانی بهره‌کشی جنسی اجباری و ۴/۱ میلیون نفر نیز قربانی کار اجباری تحمیلی به وسیله مقامات دولتی می‌باشند (ILO, 2007: 10, 29) در حالی که طبق قوانین حاکم در بسیاری از کشورها و از جمله کشورهای اسلامی و بویژه ایران، زندانی پیش از آنکه یک مجرم خطاکار باشد یک عضو از جامعه انسانی است که مسئولیت معاش فرد یا افراد تحت تکفل خود را هم بر عهده دارد (مهری، ۱۳۹۶).

از این رو سازمان بین‌المللی کار در عصر حاضر انجام کارهای قهری و اجباری را محکوم نموده است اما با توجه به نیاز دولتها و از طرفی منافع زندانیان و عواقب ناشی از بیکاری اعضای یک خانواده و جامعه بویژه در دوران محکومیت در اسناد بین‌المللی اشکال معینی از کار منجمه محکومیت‌های قانونی، خدمت وظیفه نظامی و مدنی را استثناء و صریحاً از شمول کار اجباری خارج کرده‌اند؛ بر اساس این کنواسیون (۱۹۳۰) کار اجباری باید نتیجه محکومیت در یک دادگاه قانونی باشد و اشخاص بازداشت شده‌ای که محکوم نشده و منتظر محاکمه‌اند یا بدون محاکمه

بازداشت‌اند، نباید ملزم به کار شوند بنابراین هیچ کاری تحمیل نمی‌شود مگر به خاطر ارتکاب جرم، و این که آن نتیجه یک فرآیند دادرسی قانونی است. با این حال در برخی کشورها، قانون گذاران به مقامات اداری اختیار داده‌اند که کار اجباری را براساس مقررات مربوط و بدون دخالت دادگاه تحمیل کنند؛ اگرچه در برخی کشورها این مقررات نسخ شده‌اند (ILO, 2007: 25, 26).

در شریعت اسلام نیز زندان یکی از انواع عقوبت‌ها بشمار می‌آید که ناگزیر باید اهداف شریعت از اجرای آن‌ها معلوم گردد. فلسفه اصلی زندان در اسلام عبارت است از: مجازات، دفع شر و جلوگیری از فرار مجرم اصلی. در فرهنگ لغت فارسی نیز زندان عموماً به معنای بندیخانه، قیدخانه، حبس و سجن و نیز جایی که متهمان و محکومان را در آن نگاهداری می‌شود تعبیر شده است زندان در معنای عام کلمه ای محلی است که در آن جا متهمان و یا محکومان کیفری با قرار و یا حکم کتبی مقامات صلاحیتدار قانونی، موقتاً یا برای مدت معین و یا به طور دائم نگهداری می‌شوند (ایزدپناه و ایزد پناه، ۱۴۰۰) و کار اجباری زندانیان باید در چارچوب ارزشها و رعایت قوانین مجازات اسلامی باشد به عنوان مثال در ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ (فصل دوم: مجازات‌های تکمیلی و تبعی) مقرر می‌دارد: «دادگاه می‌تواند فردی را که به حد، قصاص یا مجازات تعزیری از درجه شش تا درجه یک محکوم کرده است با رعایت شرایط مقرر در این قانون متناسب با جرم ارتكابی و خصوصیات وی به یک یا چند مجازات از مجازات‌های تکمیلی محکوم نماید. در ادامه این ماده که ۱۵ نوع مجازات تکمیلی در نظر گرفته است، الزام به خدمات عمومی (بند د)، الزام به یادگیری حرفه، شغل یا کار معین (بند ز)، الزام به تحصیل (بند ژ) از مصادیق استثنایات کار اجباری محسوب می‌گردد.»

از طرفی نگهداری هر زندانی با شرایط نسبتاً مناسب دارای هزینه بسیاری است که گسترش زندانها و افزایش آمار زندانیان و در پی آن هزینه‌های هنگفت بهداشتی درمانی غذایی و هزینه‌های سنگینی است که بر دوش دولت و اجتماع قرار می‌گیرد و تنها راه گریز از آن نیز توسل به اهداف پیشگیرانه و اتخاذ تدابیری برای جایگزینی زندان در واقع ایجاد اشتغال اجباری هست (ساجدی‌فر، ادریسی، محبی، ۱۳۸۱).<sup>۱</sup>

با این تفاسیر کار اجباری زندانیان یکی از بحث‌انگیزترین مسائل جامعه از صدر اسلام تا به امروز در حوزه زندان بوده است که دارای موافقان و مخالفانی می‌باشد از طرفی هم تبعات مجازات زندان علاوه بر آسیب‌های جسمی و روانی زندانیان و ترویج گناه و آسیب در بین خانواده‌های آنان، هزینه بسیار سنگینی را برای جامعه و دولت به همراه دارد که کار به عنوان یک راهبرد جبرانی - اصلاحی می‌تواند به دولت در خدمات رسانی بهتر کمک نماید. لذا هدف

این پژوهش امکان سنجی کار اجباری زندانی در حقوق اسلام می باشد.

### روش تحقیق

این مقاله به روش توصیفی تحلیلی انجام گرفته است همچنین مطالب این پژوهش با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و مقالات معتبر و نظرات علمای شیعه و سنی گردآوری و تحلیل شده است.

### نوآوری پژوهش

در این پژوهش مطالب مربوط به کار اجباری در جوامع اسلامی و نظرات فقهای مذاهب پنجگانه و نظرات موافق و مخالف محققان و تاثیرات مثبت و منفی کار اجباری از ابعاد شخصی، خانوادگی و اجتماعی بررسی شده است از این رو مطالب این پژوهش می تواند توسط اساتید، پژوهشگران و قانون‌گذاران در تدوین آیین نامه‌ها، دستورالعمل‌ها و قوانین جدید در حوزه کار اجباری مورد استفاده قرار گیرد تا بدینوسیله کار اجباری بویژه در مراکز دولتی و غیر دولتی با رعایت دستورالعملهای قانونی انجام پذیرد.

### زندان

زندان (حبس)، یکی از انواع عقوبتها در شریعت اسلام است که ناگزیر باید اهداف شریعت از اجرای آنها معلوم گردد. فلسفه اصلی زندان عبارت است از: تنبیه، دفع شر و جلوگیری از فرار مجرم اصلی؛ در فرهنگ لغت فارسی، زندان عموماً به معنای بندخانه، قیدخانه، حبس و سجن و نیز جایی که متهمان و محکومان را در آن نگهداری می کنند آمده است (ایزدپناه و ایزدپناه، ۱۴۰۰؛ زندان در معنای عام کلمه و براساس تعریف آیین نامه سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی زندانهای کشور (۱۴۰۰) محلی است که در آن جا متهمان و یا محکومان کیفری با قرار و یا حکم کتبی مقامات صلاحیتدار قانونی، موقتاً یا برای مدت معین و یا به طور دائم نگهداری می شوند.

همچنین براساس تعریف ارائه شده در آیین نامه اجرایی سازمان زندان ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۳۸۹ مکانی را که متهمین در آن نگهداری و مراقبت می شوند را بازداشتگاه یا توقیفگاه و مکانی را که محکومین به حبس در آن مراقبت می شوند را زندان می نامند. در حالی که علی الاصول زندان به معنی اخص کلمه به محل مراقبت کسی اطلاق می شود که به علت ارتکاب بزه‌ی محکوم به تحمل مدتی حبس شده باشد همچنین در بیان عامیانه در خیلی از کشورها، واژه زندان به عنوان یک مترادف برای بازداشتگاه یا به فارسی افغانستان نظارت خانه نیز بکار می‌رود و به کسانی که در زندان محبوس هستند زندانی می‌گویند (ولی پور، ۲۰۱۴).

در واقع زندان‌ها به‌طور قراردادی، سازمان‌هایی هستند که بخشی از نظام قضائی یک کشور

محسوب می‌شوند و به عنوان مکانی برای نگهداری و متنبه نمودن مجرمان پس از صدور حکم توسط دادگاه استفاده می‌گردد و مسئولیت نگهداری از آن بر عهده سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی می‌باشد.

در نظام عدالت کیفری ایران، بر طبق آخرین تقسیم بندی (تبصره ۱ ماده ۵۱۳ ق.آ.د.ک) زندانها به زندان های بسته، نیمه باز، مراکز حرفه آموزی و اشتغال (مراکز اقدامات تأمینی و تربیتی) تقسیم شده اند. آیین نامه اجرایی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی (مصوب ۱۴۰۰/۰۲/۲۰) در ماده ۱ همین تقسیم بندی را تکرار کرده است (نیازپور، ۱۳۹۵، ص ۱۸۵).

### تعریف فقهی زندان

فقه با توجه به شریعت اسلام زندان را هم به عنوان یک حد پذیرفته و هم یک مجازات تعزیری قرار داده است. مثلاً در مورد خرید زندان تنها مواردی قابل خرید است، که از انواع مجازاتهای تعزیری باشد که به اختیار حاکم واگذار شده است حاکم شرع می‌تواند در صورتیکه صلاح بداند هنگام صدور حکم زندان تعزیری را تبدیل به جزای نقدی نماید و با جریمه نقدی مجرم را مجازات نماید. هدف شریعت اسلامی از نظام کیفری اش تهذیب و اصلاح نفوس و تلاش در جهت سعادت جوامع بشری است، بر این اساس هدف دین اسلام بازسازی روحی و شخصیتی و رساندن آن به کمال و سعادت است و هر مسیری که بتواند به فرد کمک نماید دارای ارزش معنوی بوده و از قابل تأیید است (سپهری، ۱۳۷۳، ۶۹).

با این وجود اولین مسأله‌ای که در باب زندانها قابل دقت و امعان نظر می‌باشد این است که آیا نظام اسلامی می‌تواند دارای زندان باشد؟ آنچه مسلم است در آیات متعددی از قرآن کریم با تعبیر مختلفی به زندان اشاره شده است. واژه‌های «سجن، حبس، امساک، وقف، ثبت و...» به نوعی اشاره به زندانی نمودن دارند. هرچند میان فقهاء و مفسران در تفسیر این آیات اختلاف نظر وجود دارد، اما مشروع بودن زندان در مواردی از دیدگاه قرآن ثابت است؛ خداوند در آیه ۱۵ سوره نساء می‌فرماید: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ مِمَّنْ كُنْتُمْ فِيهَا تَشْهِدُوا فَمُسْكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»؛ در این آیه شریفه «سوره نساء» کلمه فأمسکوهن» دال بر وجود زندان است. همانگونه که پیش از این آورده شد در زبان عربی و متون دینی از الفاظ چندی برای زندان استفاده شده است از جمله لفظ امساک است که در این آیه مبارکه با صیغه فأمسکوهن آمده است. مفسران می‌گویند: حکم شرعی برای مجازات زنانی که در صدر اسلام مرتکب عمل زشت و شنیع زنا می‌شدند و به اثبات می‌رسید، این بود که آنان را برای همیشه در خانه زندانی می‌کردند و از بیرون رفتن آنان جلوگیری می‌نمودند، تا اینکه مرگ آنان فرا می‌رسید.

فخر رازی (۱۳۵۷، ۲۴۶) درباره‌ی «فأمسکوهن فی البیوت» نوشته است: زنان را به طور

دائم در خانه‌هایتان حبس نمایید، تا بدین وسیله از زنا کاری آنها جلوگیری کنید، زیرا زمانی زنا اتفاق می‌افتد که آنها از خانه خارج شوند و در انظار دیگران قرار بگیرند، اما هنگامی که در خانه‌ها محبوس می‌شوند به عفت و دوری جستن از زنا عادت پیدا می‌کنند.

در آیه ۱۶ سوره نساء هم آمده است: «وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا» و از شما [مسلمانان] آن مرد و زنی که مرتکب آن [کار زشت] می‌شوند [در صورتی که بدون همسر باشند] آنان را [با اجرای حدود خدا] ببازارید؛ و اگر توبه کنند و [مفاسد خود را] اصلاح نمایند از آنان دست بردارید؛ زیرا خدا همواره بسیار توبه‌پذیر و مهربان است؛ طبرسی درباره (فَأَذُوهُمَا) که در آیه شریفه به آن اشاره شده است دو قول را ذکر کرده است: آزار و اذیت کردن با زبان و زدن با کفش و نعل؛ قتاده، سدی و مجاهد نیز گفته‌اند: منظور صرف آزار و اذیت زبانی است؛ جایی هم با اشاره به این آیه کلمه در تعبیر این کلمه قرآنی «فَأَذُوهُمَا» گفته است: نسخ در این آیه از مصادیق نسخ قرآن به وسیله سنت است، چون به وسیله رجم و یا جلد نسخ شده است و رجم هم با سنت ثابت شده است.

در تأیید لزوم جود زندان در حکومت اسلامی در آیه ۳۳ سوره مائده نیز آمده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جُزْءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (کیفر آنان که با خدا و پیامبرش می‌جنگند، و در زمین به فساد و تباهی می‌کوشند، فقط این است که کشته شوند، یا به دارشان آویزند، یا دست راست و پای چپشان بریده شود، یا از وطن خود تبعیدشان کنند. این برای آنان رسوایی و خواری در دنیاست، و برای آنان در آخرت عذابی بزرگ است)؛ آنچه در این آیه بر مشروعیت یا عدم مشروعیت زندان دلالت می‌کند، عبارت اوینفوا من الارض است، بدین معنا که منظور از نفی در این آیه چیست؟ زندان کردن است و یا تبعید از جایی به جای دیگر؟ به آرای مفسرین و فقها در این زمینه دقت نمایید: نفی در مذهب مالکیه، به معنای زندانی کردن است هر چند گروهی دیگر می‌گویند که نفی به معنای تبعید به شهر دیگر و زندان کردن در آنجا است؛ بنابراین کسانی که به مشروعیت حبس کردن از دیدگاه قرآن معتقدند به آیه ۳۳ سوره مائده تمسک می‌جویند، از دیدگاه آنان مراد از نفی در این آیه زندانی کردن است به مانند حنفیها و شافعیان؛ استناد آنها این است که نفی کردن انسان در روی زمین به گونه حقیقی معقول نیست چون به هر جا فرستاده شود همان جا نیز جزء زمین است پس منحصر به معنی نفی کردن و یا حبس کردن است، چون افراد در محبس نمی‌توانند مانند دیگر مردم در تصرف آزاد باشند (ماوردی، ۱۳۸۰، ۶۲). طبرسی هم در مجمع البیان می‌گوید: ابوحنیفه و یارانش نفی در این آیه را به معنای زندان دانسته و چنین استدلال کرده‌اند که زندانیان به منزله اخراج شدگان از این دنیا هستند و از هر تصرفی منع و از اهل خود جدا

شده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ۳۲۵).

### مشروعیت زندان در اسلام

واژه زندان در لسان عرب سجن و دارنده آن را سجان یعنی زندانبان؛ جوهری در صحاح در ماده حبس می‌گویند حبس ضد آزاد گذاشتن است. لفظ سجن به صورت فعل در آیات ۲۵، ۳۲، ۳۵ سوره یوسف و لفظ سجن به معنای اسم در آیات ۱۰۰، ۴۲، ۴۱، ۳۶، ۳۳... به محل حبس آمده و لفظ سجن در لسان حدیث (الدنیا سجن المومن) یعنی دنیا زندان مومن است (جوهری، ۱۴۰۴ ق، ۲۹۴).

و از دیدگاه قران آن دسته از فقها و کسانی که به مشروعیت حبس اعتقاد دارند استناد کردن به آیه ۳۳ از سوره مائده و در کتاب ابن عابدین از حنفی‌ها در کتاب رد المحتار علی الدر، طبع بولاق گوید: مشروعیت حبس کردن از دیدگاه قران به استناد (او ینفوا من الارض) ثابت است (بالشامی، ۱۲۴۳ق، ج ۴، ۳۲۶).

و مرحوم شیخ حر عاملی از فقهای امامیه بر مشروعیت زندان از دیدگاه قران صحه گذاشته است و مرحوم شیخ طوسی از امام صادق نقل می‌کند: در مورد مجوز زندانی کردن و طبق اسناد جمهور فقهای اهل تشیع و اهل سنت در مشروعیت حبس در قرآن اختلافی ندارند؛ بنابراین با تشریع و تحلیل و استنباط از احکام اسلامی معلوم شده است، زندانی کردن مجرمین از اقسام تعزیر است و ایضا در فقه که همان فقه اعثنی عشری (فقه امامیه) است حدود اختیارات از شارع مقدس به نبی گرامی اسلام و از ائمه به مجتهد جامع شرایط انتقال می‌یابد و فتوای او حکم شرعی داشته و نافذ است (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ۵۳۵). لذا مجتهد جامع شرایط می‌تواند درباره زندانی شدن مجرمین که با هدف اصلاح و تربیت آنان انجام می‌گیرد در چارچوب قانونی حکم صادر کند و در مورد نحوی اجرای مجازات آنان با در نظر گرفتن مصلحت فردی و اجتماعی (زندانی نمودن یا سایر راهکارهای تنبیهی مانند پرداخت جریمه و...) تصمیم بگیرد که در ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) نیز به آن اشاره شده است لذا با استناد به مطالب فوق و با توجه به اینکه هدف از زندانی کردن توسط مراجع قانونی و کار اجباری زندانیان، اصلاح و تربیت و کسب مهارت‌های حرفه ای در جهت خوداشتغالی می باشد؛ وجود قوانین تعریف شده برای سیستم های متبوع توسط حاکم شرع باعث می‌گردد این هدف مثبت تبدیل به بهره‌کشی از زندانیان نشده و از مشروعیت برخوردار باشد. همچنین بر این اساس مداخله سیستم‌های قضایی به عنوان حاکم مشروع و نیز نظارت کامل بر اماکن یا موسساتی که زندانیان در آن مشغول به کارند، جزء لاینفک سیاست به کار گماردن زندانیان است. در اکثر کشورهای جهان اعم از توسعه یافته و در حال توسعه در طیف وسیعی از نیروی کار زندانیان استفاده می‌شود که در صورت مراعات قوانین کار، هم نفع زندانی و هم نفع جامعه را به دنبال خواهد داشت. مطالعات

انجام شده در جوامع اسلامی و همچنین سایر جوامع هم نشان می‌دهد که برخی از جوامع، کار زندانی را تکلیف و برخی دیگر نیز حق زندانی می‌دانند. نگرش به کار اجباری در کشورمان که بر مبنای احکام اسلامی استوار می‌باشد تلفیقی از حق و تکلیف می‌باشد (مظه‌ری و همکاران، ۱۳۹۸) و زندانی نمودن مجرمین بر اساس احکام اسلامی توسط مراجع صلاحیت دار و حاکم شرع از مشروعیت برخوردار است.

### کار اجباری زندانیان

کار اجباری اصطلاحی عمومی برای گونه‌های بیگاری است که زندانیان در برخی کشورها در هنگام سپری ساختن مدت حبس، مجبور به انجام آن هستند. درجه سختی کاری اجباری، بسته به نوع کار متفاوت است و به طور معمول در برخی از کشورها از زندانیان سیاسی، زندانی مذهبی، اسیران جنگی یا موارد دیگر در اردوگاه کار اجباری، مزرعه زندان و مستعمره‌ها سوءاستفاده می‌شود (جونگنو-گو، ۲۰۱۱).

بر اساس تعریف سازمان بین‌المللی کار، اصطلاح کار اجباری به کار یا خدماتی اطلاق می‌شود که با تهدید مجازات و بی‌آنکه شخص ذی‌نفع به میل و رضای خاطر برای انجام آن داوطلب باشد به وی تحمیل گردد (۴۰۳ به نقل از جنگجوی و لطفی عزیز، ۱۳۹۸). (۵۹-۸۱).

### اشتغال زندانیان

زندانیان به دلایل گوناگونی بر حسب دستور قضائی به زندان محکوم می‌شوند و ممکن است از چند ماه تا چندین یا حتی ده‌ها سال را در زندان بگذرانند با توجه به اینکه بیش از ۱۰/۱ میلیون نفر در سراسر دنیا و ۲۲۰۰۰۰ نفر در ایران در زندان بسر می‌برند (امینی منش و همکاران، ۲۰۱۶) خارج نمودن آنان از چرخه اجتماعی و اقتصادی و عدم برنامه ریزی در جهت کارآموزی و یا کسب مهارت‌های فنی و حرفه‌ای علاوه بر اینکه به دولت کمکی نخواهد گردد بلکه دولت و جامعه نیز متضرر خواهد شد و از طرفی و افراد تحت تکلف زندانی هم قادر به تأمین هزینه‌های معیشتی زندگی خود نخواهد بود لذا به نظر می‌رسد اشتغال زندانیان (اجبار به کار) با رعایت استانداردهای قانونی سازمان بین‌المللی کار با جلب رضایت زندانی منافعاتی با اجرای قوانین حاکمیتی نداشته باشد (مظه‌ری، ۱۳۹۶).

در اصل بیست و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم در ارتباط با بیگاری این چنین مقرر شده است: دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید. زندانی نیز بنا بر قطع و یقین یکی از مصادیق عبارت «همه افراد» میباشد و هیچ علتی مبنی بر تخصیص این حق



به افراد غیر زندانی وجود ندارد. لذا دولت وظیفه خواهد داشت نسبت به زندانیان همانند افراد دیگر اجتماع موجبات اشتغال را فراهم آورد. این موضوع در مواد «۱۸۸»<sup>۱</sup> و «۱۸۹»<sup>۲</sup> آیین نامه مذکور تصریح شده است.

همچنین با توجه به اهمیت کار زندانیان در ایران در ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) اینگونه مقرر شده است: «دادگاه می تواند فردی را که به حد، قصاص یا مجازات تعزیری از درجه شش تا درجه یک محکوم کرده است با رعایت شرایط مقرر در این قانون متناسب با جرم ارتكابی و خصوصیات وی به یک یا چند مجازات از مجازات های تکمیلی محکوم نماید، در ادامه این ماده که ۱۵ نوع مجازات تکمیلی در نظر گرفته است، الزام به خدمات عمومی (بند د)، الزام به یادگیری حرفه، شغل یا کار معین (بند ز)، الزام به تحصیل (بند ژ) از مصادیق استثنائات کار اجباری محسوب می گردد»<sup>۳</sup>.

۱. ماده ۱۸۸: مسئولیت نظارت بر امور کارگاه ها و موسسه های صنعتی، کشاورزی و خدماتیاز حیث نوع و میزان تولید، کیفیت و کمیت کار، خرید و فروش و انعقاد دیگر قراردادهای و مسائل فنی و تخصصی و دیگر موارد بر عهده رئیس کارگاه یا موسسه است.

۲. ماده ۱۸۹: ساعتکار و استراحت زندانیان در کارگاه ها و موسسه های صنعتی، کشاورزی و خدماتی داخل یا خارج از موسسه با توجه به موقعیت محل و نوع و کیفیت کار، از طرف مسئول کارگاه یا موسسه های صنعتی، کشاورزی و خدماتی با هماهنگی رئیس موسسه مطابق شیوه نامه مربوط، تعیین و اجرا می شود.

۳. ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲ [اصلاحی ۲۳/۰۲/۱۳۹۹] - دادگاه می تواند فردی را که به حد، قصاص یا مجازات تعزیری محکوم کرده است، با رعایت شرایط مقرر در این قانون، متناسب با جرم ارتكابی و خصوصیات وی به یک یا چند مجازات از مجازات های تکمیلی بندها و تبصره های این ماده محکوم نماید:

الف- اقامت اجباری در محل معین

ب- منع از اقامت در محل یا محل های معین

پ- منع از اشتغال به شغل، حرفه یا کار معین

ت- انفصال از خدمات دولتی و عمومی

ث- منع از رانندگی با وسایل نقلیه موتوری و یا تصدی وسایل موتوری

ج- منع از داشتن دسته چک و یا اصدار اسناد تجارتي

چ- منع از حمل سلاح

ح- منع از خروج اتباع ایران از کشور

د- الزام به خدمات عمومی

ذ- منع از عضویت در احزاب، گروهها و دستجات سیاسی یا اجتماعی

ر- توقیف وسایل ارتكاب جرم یا رسانه یا موسسه دخیل در ارتكاب جرم

ز- الزام به یادگیری حرفه، شغل یا کار معین

ژ- الزام به تحصیل

س- انتشار حکم محکومیت قطعی

تبصره ۱- مدت مجازات تکمیلی بیش از دوسال نیست مگر در مواردی که قانون به نحو دیگری مقرر نماید.

از طرفی همانگونه که مطالعات گوناگون از گذشته تا کنون نشان می‌دهد سوء استفاده از کار زندانیان همیشه وجود داشته و باید قوانین مستحکمی در حمایت از کار این قشر آسیب دیده و نیازمند کمک مصوب گردد که خوشبختانه در قوانین ایران به موجب ماده ۱۴۷ الی ۱۵۰ آیین نامه سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور (۱۴۰۰) به این موضوع پرداخته شده است که بر اساس این مواد برای کار زندانیان باید دستمزد عادلانه در نظر گرفته شود تا زندانیان بتوانند قسمتی از درآمد خود را برای نیازهای ضروری خود و قسمتی را به عائله تحت تکفل خود بپردازند و بقیه را برای هنگام خروج از زندان پس انداز نمایند. البته پنجاه درصد از مزد ماهانه کار زندانی به حساب بانکی سرپرست موقت عائله تحت تکفل واریز می‌گردد و در صورتی که زندانی فاقد عائله باشد این مبلغ به حساب خود او واریز می‌شود؛ همچنین ۲۵٪ از دستمزد به حساب زندانی که در زمان آزادی آن را دریافت می‌کند و ۲۰٪ آن به حساب خود زندانی برای رفع نیازهای ضروری و ۵٪ برای جبران حوادث ناشی از کار اختصاص داده می‌شود که به موجب ماده ۱۸۶ اساس نامه سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور هرگاه زندانی به صورت غیر عمدی خسارتی را به اموال زندان وارد کند مکلف است که آن را جبران کند (عبداللهی و علیدوست، ۱۳۹۰: ۲۹).

وجود چنین قوانین تعریف شده در جوامع باعث می‌شود این هدف مثبت تبدیل به بهره‌رسانی از زندانیان نشود و با توجه به مداخله سیستم‌های قضایی و نیز نظارت کامل بر اماکن یا موسساتی که زندانیان در آن مشغول به کارند تخطی از این قوانین جرم و با فرد خاطی طبق جزائی کشور بازخواست خواهد شد (لطفی عزیز و همکاران، ۱۳۹۴).

این مطالب نشان می‌دهد که فلسفه جایگزینی مجازات کار به جای حبس در کشور ایران با گذشته متفاوت است؛ در سالهای دور از محکومین به عنوان برده، بیگاری کشیده می‌شد اما امروزه این گونه کار اجباری در راستای حفظ شأن و عزت نفس مجرمین غیرخطرناک و کمک رفع مشکلات مالی زندانی و خانواده آنان و همچنین تامین بخشی از هزینه‌های دولت در جهت خدمات رسانی بهتر به زندانیان می‌باشد (تاج، ۱۳۶۸، ۱۱۹).

### تعریف کار در حقوق

مطابق تعریف سازمان بین المللی کار، قانونی بودن از ارکان تعریف کار محسوب می‌شود و مشروعیت شرط لازم تعریف کار می‌باشد، بنابراین هر گونه کاری که مشروع نبوده و خلاف مقررات باشد، کار محسوب نمی‌شود. در حقوق ایران هم کار به عملی اطلاق می‌شود که برای

تبصره ۲- چنانچه مجازات تکمیلی و مجازات اصلی از یک نوع باشد، فقط مجازات اصلی مورد حکم قرار می‌گیرد.  
تبصره ۳- آیین نامه راجع به کیفیت اجرای مجازات تکمیلی ظرف شش ماه از تاریخ لازم الاجراء شدن این قانون توسط وزیر دادگستری تهیه می‌شود و به تصویب رئیس قوه قضائیه میرسد.

دیگری و در برابر مزد انجام می شود و قانونی و خلاف مقررات نبودن شرط اصلی و اولیه آن است که در این زمینه میان حقوق ایران و مقررات سازمان کار هم خوانی وجود دارد و بر این اساس قراردادی بین کارفرما یا اشخاص حقوقی برای مدتی در برابر پرداخت مزد یا اجرت معین بسته می شود که برای طرفین قرارداد الزام و تعهد و تکلیف و معوض می باشد و به همین جهت در مقابل کاری که انجام می شود اجرت پرداخت می گردد بنابراین از نظر حقوق کار هر فعالیت مشروعی را می تواند شامل شود و در رشته های مختلف حقوق، موضوع بحثهای متفاوت قرار می گیرد، البته باید توجه داشت این مفهوم با حقوق کار متفاوت است (به نقل از بهبودیان و زنگنه ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۶).

از نظر لغوی نیز کار یا اشتغال به معنای به کاری و یا فعلی و عملی پرداختن و مشغول شدن و به کاری سرگرم بودن است؛ در آیین نامه سازمان زندان های ایران نیز به معنای پرکردن اوقات فراغت زندانیان و به شغل و حرفه ای که به کمک آن بتوانند در آمد حلال داشته باشند اطلاق می گردد به طوری که از محل عواید آن کار بخشی از هزینه خود و خانواده خود و زندان نیز بهره مند شوند.

### اهداف کار در فقه و شریعت اسلام

دین مبین اسلام کار را امری واجب و یک نوع جهاد دانسته و افراد بیکار را به تلاش و کوشش تشویق می نماید؛ خداوند در آیه ۳۹ سوره النجم می فرماید: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَاشِي» (و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست): همانگونه که در این آیه مشخص است، واژه «سعی» به کار رفته است که به معنای کار و تلاش است، آیات بسیاری نیز در قرآن کریم وجو دارند که بر اهمیت کار اشاره نموده اند، همچنین آیاتی نیز به مشاغل انبیا و ملت های گذشته پرداخته اند که بیانگر اهمیت کار در اسلام می باشد؛ مانند آیه ۲۷ سوره قصص که از اشتغال حضرت موسی و کار کردن او برای حضرت شعیب خیر می دهد.

قرآن کریم همچنین از کار و عمل صالح در کنار عزت الهی یاد کرده و فرموده است: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا) «از خدا بطلبند چرا که) تمام عزت از آن خداست» (آیه ۱۰، سوره فاطر)؛ در سوره نبأ نیز هدف از آفرینش روز و روشنایی آن را تأمین معاش بیان می کند و می فرماید: «وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا»؛ و روز را برای کسب معیشت قرار دادیم (آیه ۱۱ سوره نبأ)؛ همچنین اهمیت کسب و کار، به گونه ای حائز اهمیت است که خداوند متعال آن را در پیوند با سرنوشت انسان می داند؛ قرآن کریم در سوره المدثر نیز می فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سرنوشت هر کس در گرو اعمال و کردار اوست)؛ در آیه ۷۴ سوره اعراف نیز اینگونه آمده است: «خداوند شما را آبادکنندگان زمین قرار داد»؛ که کنایه از اینکه نعمتهایی که خداوند بر روی زمین برای شما خلق کرد، نیازمند کار، تلاش و آباد کردن به دست شما انسانهاست.

بنابراین در دین اسلام کارکردن بالنفسه با اهمیت و باارزش بوده، علاوه بر فواید شخصی (مادی و معنوی) دارای فواید دیگری نیز می باشد؛ به عبارت دیگر تعمق در این آیات نشان می‌دهد که در دیدگاه اسلامی علاوه بر اهداف مادی، اهداف معنوی را نیز در بر می‌گیرد که مهمترین آنها اطاعت از امر خداوند (تامین معیشت خانواده) و از طرفی رشد و تعالی روحی از طریق خدمت و کمک رسانی به افراد نیازمند می باشد که ثمره آن بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی و استحکام و قوام بیشتر یک جامعه می باشد.

### اقوال در مورد کار اجباری زندانیان

خداوند در آیه ۲۵۶ سوره بقره است می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (در دین اجباری نیست). از این آیه چنین می‌توان برداشت کرد که حتی اموری هم در دین با آن‌ها رو به رو هستیم که مستلزم اجبار نیست. اما در عین حال عمل به احکام دین، بنابر تاکید قرآن امری واجب است. آیا طبق همین استدلال می‌توانیم بگوییم کار اجباری در زندان می‌تواند تکلیفی دینی در جهت جبران خطاها باشد تا زندانی از همین راه گام به سوی سعادت بردارد؟ قطعاً پاسخ به این امر نیاز به اندیشه‌ی فراوان دارد اما آنچه مسلم است هر گونه تکلیفی که بر دوش انسان گذارده شده، حتی کار کردن برای تامین معاش خود در زندگی نوعی اجبار در راه زنده ماندن است، پس نمی‌توان اجبار کردن زندانی برای انجام تکالیفی برای جبران هزینه‌های برآمده از خطا را با برده داری در یک ردیف قرار داد (طبرسی، ۱۳۵۲) و در ارتباط با کار اجباری دو قول می‌توان اشاره نمود که در ذیل آورده شده است.

### قول اول: کار اجباری جایز نیست

بحث ما در این مورد اندکی پیچیده است چرا که بیان ما بر این است که دلیلی بر جایز نبودن کار اجباری به خصوص برای زندانی نیست، چرا که در برخی شرایط حتی خود زندگی اجبار است و راه فراری از آن نیست؛ پس نمی‌توان کار اجباری برای زندانی را غیر جایز دانست و صریحاً نیز در مورد آن آیاتی وجود ندارد اما آیات و روایاتی مبنی بر جایز نبودن اجبار در دین وجود دارد که برخی‌ها این مسئله را به جایز نبودن کار اجباری نیز بسط می‌دهند؛ این مسئله می‌تواند در بحث اصل اختیار و نفی جبر نیز مورد بحث و بررسی قرار بگیرد با توجه به اصل اختیار و نفی جبر در کتب آسمانی و اندیشه‌های پیامبران و از طرفی دستورات الهی و اعلام ثواب و عقاب کارها و اعمال انسانها، همگی گواه به مختار بودن انسان دارند، زیرا اگر انسان مجبور باشد، پیامبران و امر و نهی و پاداش و جزا معنی نداشته و جز لهو و بازیچه، توجیهی نخواهد داشت (شریعتی و انصافی مهربانی، ۱۳۹۳).

### قول دوم: کار اجباری جایز است

کار اصولاً امری اجباری است و قطعاً اگر نیازی به انجام کار برای امرار معاش و ادامه حیات نبود اکثر افراد در زندگی کار نمی‌کردند اما به خصوص در زندگی امروزه با وجود تورم اقتصادی، کار و اشتغال یک امر ضروری و بدیهی است و بدون وجود آن امکان رفع نیازها وجود نخواهد داشت به عبارتی بقا فرد به خطر می‌افتد در همین راستا حدیثی از امام محمد باقر(ع) جود دارد که می‌فرماید: (ما من شیء أحب إلى الله من عمل یدوم علیه، و إن قل) «هیچ چیز نزد خداوند، محبوب تر از کاری نیست که بر آن مداومت شود، هر چند اندک باشد» یا امام صادق نیز می‌فرماید: «ان الله عز وجل یبغض کثرة النوم و کثرة الفراغ»؛ (خداوند متعال زیاده‌روی خواب و بیکار بودن را دشمن می‌دارد. (الدرایتی، ۱۳۸۸).<sup>۱</sup>

همانگونه که از این احادیث بر می‌آید در دین اسلام بر ضرورت کار اجباری در جهت رفع نیازها فردی و خانوادگی مکرراً تأکید شده است از طرفی هم یقیناً اگر با دیدگاهی همه‌جانبه به قضیه بنگریم می‌توانیم به این درک برسیم که نیل به هر امر مطلوبی در ابتدا نیاز به دلایلی دارد که آن امر به صورت واقعی از جنبه‌های مطلوب برخوردار سازد. با این نگاه می‌توان قائلین به وجوب دلایل عقلی در جهت اجباری سازی کار در زندان را به خوبی مورد هدف قرار داد.

از طرفی مهمترین مسئله‌ای که وائلی(۱۳۶۲) نیز به آن اشاره نموده است، نوع اداره زندان بر اساس شریعت است که هرگونه فشار غیرمتعارف بر زندانی را منع می‌کند اما در عین حال به قانون‌گرایی زندانیان و همچنین توجه به شرعیات اهمیت ویژه‌ای می‌دهد که باید از سوی زندانی رعایت شود.

بنابراین با نظر به سیاست‌گذاری‌های سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور می‌توان دریافت که از جمله اصلی‌ترین دلایل کار زندانیان تامین هزینه‌هایی است که برای نگهداری خود زندانی، صرف می‌شود که هزینه‌های سنگینی را نیز به دولت متحمل می‌نماید؛ همچنین تعداد کثیری از زندانیان به دلیل بدهکاری مالی و جریمه در زندان می‌باشند که علاوه بر پرداخت بدهی به افراد حقوقی و یا در حق دولت، بایستی به فکر رفع نیازها و معیشت خانواده‌هایشان نیز در طی مدت محکومیت خود در زندان باشند؛ از این رو اجبار به کار در زندان می‌تواند به عنوان یک رویکرد اصلاحی - جبرانی تلقی شود که علاوه بر سازندگی جسمی و روحی به زندانی کمک می‌کند تا ضمن یادگیری فن و حرفه فرصت کسب و کار را نیز در زندان و حتی بعد از آزادی بدست آورند.

۱. یعقوب بن اسحاق کلینی، ابوجعفر محمد، الکافی. باهتمام محمد حسین الدرایتی (۱۳۸۸). قم: نشر مؤسسه

دارالحدیث العلمیه و الثقافی. جلد سوم، ص ۸۲.

## نقد و بررسی دلایل کار اجباری

به نظر می‌رسد دلایل مهمی که می‌تواند محرک کار زندانیان باشد، در خود آن‌ها نهفته است و باید بر اساس شخصیت هر کدام از زندانیان آن دلایل را کشف کنیم. چنین دیدگاهی به ما اجازه می‌دهد تفکر خویش را در راستای احترام به عقاید زندانی در مورد کار کردن تقویت نموده و زندانی را در مسیری قرار دهیم که خود را وادار به کار بداند تا بتواند هزینه خود و خانواده‌اش را تامین نماید. این موضوع همچنین می‌تواند منجر به فهم دقیق ما از میزان علاقه‌ی زندانی به کار در زندان شود که در برخی مواقع حتی اجبار را چه از طریق قانون و چه از طریق اداره‌ی سازمان غیر ضروری می‌سازد. هر چند این مسئله نیاز به آموزش طولانی مدت برای زندانیان دارد.

در جریان نقد دلایل باید بگوییم اصولاً دلایل موجود در راستای کار اجبار زندانیان عموماً آنچنان که باید به موازین حقوق بشری در مورد حقوق بنیادی زندانیان توجه نمی‌کنند در حالی که همیشه باید اولین اصل عدم مغایرت این امر با اصول حقوق بشری باشد. اگر مغایرت کار اجباری زندانی با حقوق بشر محرز باشد قطعاً به منزله‌ی نقض حقوق بشر به حساب آمده از وجهه‌ی قانونی در حقوق بین‌الملل برخوردار نخواهد بود. به همین دلیل نیز برای کار اجباری زندانیان می‌بایست علاوه بر قانون‌سازی، فرهنگ‌سازی نیز صورت گیرد تا به هر عنوان زندانی خود را مجبور به اشتغال بداند و این اجبار در خود زندانی ایجاد شود و یک سویه از سمت قانون و دستگاه‌های اجرایی تحمیل نگردد.

از نظر فقهی انجام هر گونه‌ی فعالیتی که در راستای تحقق آرمان‌های اسلامی به خصوص جهاد در راستای ساخت حکومت و کشوری اسلامی باشد، واجب است. وجوب این مسئله نیز نه تنها از آرای فقهای اهل فن بلکه از دیدگاه مخاطبان خاص فقهی که دستی بر قلم دارند، مشخص و بدیهی است. تحلیل ما از وضعیت کار کردن زندان بدین گونه است که هر گونه سیستم کارگاهی که در زندان دایر شود نیاز به نیروی کار سالم دارد و از آنجایی اکثر زندانیان موجود در زندان از تن و بدن سالمی برخوردار هستند پس حکم کار کردن آنان نیز مسجل است. چرا که هر کس سلامت لازم برای کار را داشته باشد باید برای بقای سیستمی که در آن زندگی می‌کند، تلاش نماید و از هر گونه قانون شکنی اجتناب ورزد. از آنجایی که بودن زندانی در زندان نیز تفهیم قانون به اوست می‌بایست از طریق سیستم کار با قانون بیشتر آشنا شده و سرگرم در کار از هر گونه تفکر جرم‌زایی فاصله بگیرد؛ چرا که «از زندان در منابع جرم‌شناسی به عنوان دانشگاه جرم‌آموزی نام برده شده است» (تبریزی، ۱۳۹۲، ۴۰۸)

به نظر می‌آید با توجه به اصل اجباری بودن حبس و زندان، اجباری بودن کار برای تامین هزینه زندان‌ها مسئله‌ای دور از انتظار نباشد. اما در این بین با اسناد بین‌المللی مربوط به منع

کار اجباری رو به رو هستیم که هر گونه کار اجباری که رضایت کارگر را در پی نداشته باشد، خارج از عرف حقوق بشری می‌داند. در چنین حالتی باید دلایلی ارائه دهیم که بتواند جنبه‌ی استلزام کار اجباری در زندان را برای سعادت خود زندانیان و همچنین تامین هزینه‌های ضروری توجیه نماییم. اگر بخواهیم منطقی به قضیه نگاه کنیم اصولاً می‌توان از جمله مهمترین راه حل در بحث کار زندانیان را، اشتغال جایگزین حبس در نظر گرفت. در این رابطه در حال حاضر در ایران به خصوص در دیگر کشورها طرح کار عام المنفعه برای برخی زندانیان در نظر گرفته شده است که البته با توجه به صلاحدید دادگاه صالح و محکومیت فرد به آن، جنبه‌ی اجباری داشته باشد. (صفاری، حاجی تبار فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶)

به غیر از این موارد بررسی دلایل به ما نشان می‌دهد که هر دلیلی در راستای کار اجباری زندانی باید از همه‌ی جوانب احکام، دین، شریعت، قانون، فقه، حقوق و حقوق بشر اطاعت نماید تا به صورت کاملاً منطقی پیش برود در غیر این صورت نمی‌تواند به بهترین شکل در دستور کار سازمان زندان‌ها قرار گیرد.

## نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش امکان‌سنجی کار اجباری زندانیان در حقوق اسلامی می‌باشد؛ زندان، یکی از انواع عقوبتها در شریعت اسلام است که فلسفه اصلی آن عبارت است از: مجازات، دفع شر و اصلاح و تربیت می‌باشد (ایزدپناه و ایزد پناه، ۱۴۰۰) لذا اجبار به کار زندانیان در زندان هم بایستی در راستای تحقق اهداف بنیادینی باشد که در قانون و شریعت اسلام پیش‌بینی شده است به عبارت دیگر می‌توان گفت: زندانی که در اثر خطا و اشتباه، عمداً یا سهواً مرتکب جرم شده و به دستور حاکم شرع (قضائی) به زندان محکوم شده است، آیا باید نیروی کار آن به هدر رود؟ آیا نباید در بازگشت به جامعه به عنوان یک عضو مفید به عضویت جامعه انسانی در آید (مه‌ری، ۱۳۹۶).

بر اساس تعریف ارائه شده در مطالب فوق زندان، محلی است برای مجازات و بازداشتن مجرم یا متهم از تصرف در برخی امور خویش و ایجاد محدودیت برای او؛ بعلاوه زندان یکی از انواع تعزیرات و امور بازدارنده از تخلفات است که گاه برای جلوگیری از فرار یا تحت فشار قرار دادن بدهکاران برای ادای دیون، چاره‌ای جز بازداشت و زندانی کردن آن‌ها نیست؛ زندانی شدن در نتیجه ارتکاب جرم در اسلام از منظر قرآن کریم دارای فلسفه‌ها و انگیزه‌های معقولی است و از این منظر زندان مورد تأیید قرآن بوده و از مشروعیت برخوردار می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۹۳).

از نظر فقهی هم انجام هر گونه فعالیتی که در راستای تحقق آرمان‌های اسلامی به خصوص جهاد در راستای ساخت حکومت و کشوری اسلامی باشد، واجب است. وجوب این مسئله نیز نه تنها از آرای فقهای اهل فن بلکه از دیدگاه مخاطبان خاص فقهی که دستی بر قلم دارند، مشخص و بدیهی است. تحلیل ما از وضعیت کار کردن زندان بدین گونه است که هر گونه سیستم کارگاهی که در زندان دایر شود نیاز به نیروی کار سالم دارد و از آنجایی اکثر زندانیان موجود در زندان از تن و بدن سالمی برخوردار هستند پس حکم کار کردن آنان نیز مسجل است و باید برای بقای سیستمی که در آن زندگی می‌کنند، تلاش نمایند و از هرگونه قانون شکنی اجتناب ورزند (تبریزی، ۱۳۹۲، ۴۰۸).

از طرفی به نظر می‌آید با توجه به اصل اجباری بودن حبس و زندان، اجباری بودن کار برای تامین هزینه زندان‌ها مسئله‌ای دور از انتظار نباشد. اما در این بین با اسناد بین‌المللی مربوط به منبع کار اجباری روبه‌رو هستیم که هرگونه کار اجباری که رضایت کارگر را در پی



نداشته باشد، خارج از عرف حقوق بشری می‌داند. در چنین حالتی باید دلایلی ارائه دهیم که بتواند جنبه‌ی استلزام کار اجباری در زندان را برای سعادت خود زندانیان و همچنین تامین هزینه‌های ضروری توجیه نماییم. اگر بخواهیم منطقی به قضیه نگاه کنیم اصولاً می‌توان از جمله مهمترین راه حل در بحث کار زندانیان را، اشتغال جایگزین حبس در نظر گرفت. در این رابطه در حال حاضر در ایران به خصوص در دیگر کشورها طرح کار عام المنفعه برای برخی زندانیان در نظر گرفته شده است که البته با توجه به صلاحدید دادگاه صالح و محکومیت فرد به آن، جنبه‌ی اجباری داشته باشد. ( صفاری و حاجی‌تبار فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶)

فلسفه جایگزینی مجازات کار به جای حبس امروزه با گذشته متفاوت است. در سالهای دور از محکومین به عنوان برده، بیگاری کشیده می‌شد اما امروزه این گونه کار اجباری در راستای حفظ شأن و عزت نفس مجرمین غیرخطرناک و کمک رفع مشکلات مالی زندانی و خانواده آنان و همچنین تامین بخشی از هزینه های دولت در جهت خدمات رسانی بهتر به زندانیان می باشد (تاج، ۱۳۶۸، ۱۱۹).

در همین راستا رشیدی و براتی (۱۳۹۵) در پژوهشی نشان دادند که مهم ترین عامل جلوگیری کننده از تکرار جرم مهارت آموزی و اشتغال به کار زندانیان در زندان است (رشیدی و براتی، ۱۳۹۵) که به عنوان یک راهبرد جبرانی - اصلاحی نیز بشمار می آید.

در تبیین این نتایج می توان به قاعده لاضرر و لاضرار فی اسلام استناد نمود مطابق این قاعده هیچ کس نباید موجبات ضرر به دیگری شود بر مبنای این قاعده زندانی به بهانه فعل و ترک فعلی چه عمدی و سهوی حق ندارد به دیگران و یا بیت المال ضرر وارد کند و اگر به هر دلیلی ضرری به دیگران وارد کند باید آن را جبران نماید بنا به نظر و کلام اکثر فقها، زندانی نیز مستثنا از این قاعده نیست بنابراین باید او را مجبور به کار کرد تا از این طریق هزینه زندگی خود را تامین و ضرر زیان وارده به حکومت و مردم را نیز جبران نماید (شهید اول جلد ۱ صفحه ۳۶)

بنابراین زندانیانی که از تخصص معینی در زندان برخوردار نیستند. وظیفه اداره‌ی زندان در قبال این محکومان آن است که ترتیبی اتخاذ نمایند که محکومان ضمن سپری کردن مدت محکومیت در قسمت های فنی و حرفه‌ای تخصص خاص که برای جامعه ارزشمند و مفید باشد، کسب نمایند و از هدر رفتن نیروی کار آنان جلوگیری به عمل آید. زیرا بیکاری یک نوع بیماری روحی و فساد به بار می آورد و بر عکس، اشتغال به کار یک نوع بهداشت روانی است افراد را از بیکاری و تبلی باز می‌راند و روحیه‌ی نشاط و شادابی به آنان می دهد. شهید ثانی در توضیح سخن شهید اول در لمة می فرماید: کسیکه به خاطر زندان دزدی برای سومین بار به زندان ابد محکوم شده است، اگر کسی پیدا نشود که مخارج او را تبرعاً بپردازد و یا حاکم از بیت المال تامین نکند باید خودش عهده‌دار مخارجش شود. این عبارت صراحت درد که باید جهت اشتغال

آنان کاری کرد و اصولاً بیکاری خود فساد آورد است (به نقل از مهری، ۱۳۹۶) که این موضوع (اجبار به کار) در قوانین مجازات اسلامی ( ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی) پیش بینی و در چارچوب قانونی مورد تأیید قرار گرفته است همچنین دستورالعملهای مربوط به نحوه اجرای آن در ماده ۱۴۷ الی ۱۵۰ آیین نامه سازمان زندانها و اقدامات تربیتی (۱۳۹۲) که قبلاً به آن اشاره گردید به طور دقیق تشریح گردیده است؛ همین طور بند (۱۲) اصل سوم، در اصل ۲۸ و بند دوم اصل (۴۳) قانون اساسی نیز مقرر گردیده است که دولت موظف است به تدوین و اجرای سیاستها و برنامه‌ریزی‌های لازم برای فراهم کردن کار و شرایط برابر برای به دست آوردن مشاغل اقدام نماید.

از طرفی همان گونه که اشاره کردیم بررسی اسناد بین المللی هم نشان می دهد زندان اغلب بر پایه مکافات با انواع مختلف کار اجباری به وسیله زندانیان پیوند داشته و کنوانسیون ۱۹۳۰، کار زندانیان را با شرایطی از شمول کار اجباری خارج کرده است

لذا با توجه به اسناد و نظرات علمای شریعت و احادیث موجود، اجبار به کار زندانی در دین شریعت اسلام و در چارچوب حقوق و فقه اسلامی امری درست و مورد تأیید می باشد و اشتغال به کار زندانی از گذشته‌های دور تاکنون در اکثر جوامع وجود داشته است. لکن در برخی جوامع به صورت غیر منصفانه و مخالف اصول بشردوستانه و در برخی دیگر تا حدودی موافق و موازین حقوق بشری بوده است. اما آنچه مسلم است اشتغال زندانی در زندانها (اجبار به کار بر اساس دستورالعملهای قانون کار) برای طرفین نتیجه برد-برد داشته و برای زندانی، خانواده و دولت دارای منافع مادی و معنوی می باشد به عبارتی دولت از طریق فراهم نمودن شرایط کار در زندان می تواند به علاوه بر پیشبرد اهداف بازپرورانه و اصلاحی به زندانی و خانواده آن نیز از نظر مادی و معیشتی کمک نماید

اما به هر حال باید توجه داشت که در این مقوله کار زندانی برای بهره‌کشی و اعمال مجازات غیرقانونی علیه زندانی فراهم است و احتمال اجحاف نمودن در حق زندانی مسئله دور از انتظار نیست از این رو مطابق اصول بشردوستانه و قوانین اسلامی بایستی راهکار لازم برای جلوگیری از انحرافات احتمالی اندیشیده شده و نظارت های قانونی نیز از طریق مراجع ذی صلاح پیش بینی گردد.

در ایران نیز هر چند دیر ولی این امر ثابت شده است که کار زندانی نتیجه ی برد-برد

۱. بند دوم اصل (۴۳) قانون اساسی مزبور اشعار می دارد: «تامین شرایط و امکانات کار برای همه به منظور رسیدن به اشتغال کامل و قرار دادن وسایل کار در اختیار کسانی که قادر و مایل به کار هستند ولی وسایل کار ندارد» یکی از ضوابط اقتصادی جمهوری اسلامی ایران است.

برای طرفین خواهد داشت. اما باید توجه داشت که در این مقوله (کار زندانی) زمینه را برای بهره‌کشی و اعمال مجازات غیر قانونی علیه زندانی فراهم است و احتمال اجحاف نمودن در حق زندانی مسأله‌ای دور از ذهن نیست. از این رو مطابق اصول بشردوستانه و قوانین بین‌المللی بایستی راهکارهای لازم را برای جلوگیری از انحرافات احتمالی اندیشیده شود. لذا پیشنهاد می‌گردد دو حربه حیاتی و غیر قابل انکار عبارتند از: محکومیت زندانی به انجام کار توسط دادگاه صالح و دیگری نظارت دولت یا ارگانهای مربوطه، در نتیجه این راهکارها راه برای تضییع حقوق زندانیان تا حدودی بسته خواهد شد (لطفی عزیز و همکاران، ۱۳۹۴).

### محدودیت

این پژوهش دارای محدودیتهایی بود که می‌توان به محدودیت منابع کتابخانه‌ای و مقالات در حوزه کار اجباری در حقوق اسلامی اشاره نمود از این رو سعی گردید با استفاده از منابع دینی و قوانین حاکم در جوامع اسلامی به بررسی کار اجباری زندانیان در حقوق اسلامی پرداخته شود.

## فهرست منابع

### القرآن الکریم

۱. آئین نامه اجرائی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۴۰۰
۲. آئین نامه اجرائی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۳۸۹
۳. ایزدپناه غلامرضا، ایزد پناه وجیهه، حقوق زندانیان از منظر فقه امامیه و حقوق ایران با نگاهی به اسناد بین المللی، دو فصلنامه تمدن حقوقی، ۱۴۰۰؛ ۴(۹): ۳۸۳-۴۰۵.
۴. المعروف بالشامی، حاشیة بن عابدین (۱۲۴۳). رد المختار علی در المختار. نشر: المكتبة الحقانیة
۵. ابن مکی، محمد (شهیداول). اللُّمَعَةُ الدِّمَشْقِيَّةُ فِي فِقه الامامیة. ترجمه: محمود ساجدی فر، فرهاد ادریسی، خداداد محبی(۱۳۸۱). انتشارات نسل کوثر. جلد اول : ص ۳۶
۶. بهبودیان بهروز، زنگنه ابراهیمی علیرضا(۱۳۹۷). حق بر اشتغال در حقوق موضوعه ایران. دومین کنفرانس ملی پژوهش های نوین در مدیریت و حقوق. دانشگاه آزد اسلامی واحد کازرون. ۱-۱۷.
۷. تاج، زمان دانش، حقوق زندانیان و علم زندان ها(۱۳۶۸). تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۱۹.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). الصحاح، تاج اللغه و صحاح العریبة. (چاپ سوم). لبنان: نشر بیروت
۹. حسن بن یوسف بن علی بن المطهر، علامه حلی. منتهی المطلب. بقلم محمود البستانی. (۱۳۷۰). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه
۱۰. رشیدی احمد، براتی مریم. بررسی وضعیت زنان زندانی و روش های بازپروری آنها مطالعه موردی زندانیان ارک در سال ۱۳۹۴. پژوهشنامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۹۵؛ ۷(۳): ۶۵-۸۸.
۱۱. رستمی تبریزی، لمیاء؛ نقش مرحله پساکیفری در پیشگیری از تکرار جرم با تکیه بر بزه کاری زنان، مجله: تحقیقات حقوقی « بهار ۱۳۹۲، شماره ۶۱، ص ۴۰۵ تا ۴۷۰.
۱۲. حرعاملی، محمدبن حسن. تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. محمدرضا الحسینی الجلالی (۱۳۷۰). قم: نشر: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۳. شریعتی، سید صدر الدین؛ انصافی مهربانی، سپیده. (۱۳۹۴). نگاهی به خرافه پرستی در ایران و جهان و راهکار تربیتی و مواجهه با آن. فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان درمانی. سال هفتم، شماره ۲۶.

۱۴. صفاری، علی، حاجی تبار فیروز جانی، حسن (۱۳۹۳). مجازات‌های جایگزین حبس در حقوق کیفری ایران. چاپ اول. نشر فردوسی
۱۵. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۵۲). تفسیر مجمع البیان. ترجمه احمد بهشتی. تهران: نشر فراهانی.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد سوم، قم، انتشارات اعلمی.
۱۷. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشّی). قم: نشر انتشارات اسلامی. جلد چهارم. ص ۱۰۷
۱۸. عبداللهی، علی اکبر؛ علیدوست، اکرم (۱۳۹۰) پیامدهای حرفه آموزی و اشتغال به کار زندانیان، نشریه اصلاح و تربیت، شماره ۱۱۰: ص ۲۴ تا ۲۹.
۱۹. فروتن مصطفی، وهبی زهرا (۱۳۹۷). جایگاه زندانهای خصوصی در حقوق کیفری ایران و ایالات متحده آمریکا (کالیفرنیا و تگزاس): پژوهشنامه حقوق فارس، ۱(۱): ۸۸-۶۷.
۲۰. فتحی، محمد؛ کوهی اصفهانی، کاظم (۱۳۹۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ به‌مراه نظرات تفسیری شورای نگهبان (۱۳۵۹-۱۳۹۶)، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، چاپ اول، ۳۱۲ ص.
۲۱. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، روزنامه رسمی، شماره ۱۹۸۷۳، ۱۳۹۲/۰۳/۰۶
۲۲. لطفی عزیز اکبر، مردندی سمیه، جامی جواد (۱۳۹۴). تحلیلی بر کار زندانیان در نظام حقوقی ایران با نگاهی به اسناد بین المللی. ماهنامه اجتماعی، علمی و فرهنگی کار و جامعه، شماره ۱۸۲.
۲۳. مظهری، محمد؛ جنگجوی (خراطا)، فرزاد؛ لطفی عزیز، اکبر (۱۳۹۸). تحلیلی بر استثنائات منع کار اجباری در قوانین موضوعه ایران و مقابله نامه شماره ۲۹ سازمان بین المللی کار، پژوهشهای حقوقی. شماره هیجده، دوره سی و هفت: ۷۷-۵۵.
۲۴. مظهری محمد؛ جنگجوی (خراطا)، فرزاد؛ لطفی عزیز، اکبر (۱۳۹۸). تحلیلی بر استثنائات منع کار اجباری در قوانین موضوعه ایران و مقابله نامه شماره ۲۹ سازمان بین المللی کار، پژوهشهای حقوقی، ۵۷-۵۵
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر موضوعی پیام قرآن، ج ۱۰، ص ۱۹۳، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۴.
۲۶. ماوردی، علی محمد، ۱۳۸۰ق، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیّه، قم، انتشارات مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحبلی و اولاده.
۲۷. مهری حمید. زندان و تاثیرات آن بر زندانی و مجرمان. کنفرانس سالانه پژوهش های حقوقی

و قضایی. ۱۳۹۶. ص ۱-۱۸

۲۸. نیازپور امیرحسین. «تحلیل جرم شناسنامه جداسازی زندانیان؛ بانگ‌های به آیین نامه نحوه تفکیک و طبقه بندی زندانیان». مجله حقوقی دادگستری، سال هشتادم، شماره ۹۶، ۱۳۹۵.

۲۹. وائلی، احمد، احکام زندان در اسلام، ۱۳۶۲، ترجمه محمد حسین بکایی، چاپ دوم، نشر فرهنگ اسلامی

۳۰. یعقوب بن اسحاق کلینی، ابو جعفر محمد. الکافی. باهتمام محمد حسین الدرایتی (۱۳۸۸). قم:

نشر مؤسسه دارالحدیث العلمیه والثقافی. جلد سوم، ص ۸۲.

31. Aminimanesh S, Hasani J, Nikoosiar Jamalooei H.(2016). The Role of Depression and Anxiety of in the Prediction Insomnia(Persian). Journal of Sabzevar University of Medical SciencesY.23(5):788-793.

32. International Labour Organization; Walk Free Foundation & International Organization for Migration, Global Estimate of Modern Slavery(2017). Forced Labour and Forced Marriage, Geneva, International Labour Office. Available at: 19/07/2020.

33. International Labour Organization (2007). Eradication of Forced Labour, Geneva, International Labour Office, Available at: 19/07/2020: <https://www.ilo.org/public/english/standards/relm/ilc/ilc96/pdf/rep-iii1b.pdf>

34. Jongno-gu, Naeja-dong.(2011). Political Prison Camps in North Korea. Published by Database Center for North Korean Human Rights (NKDB).

35. Valipour F.(2014). The effect of book therapy on the level of mental health of female prisoners. Tehran: Tarbiat Modares University. (Persian).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۵ - ۱۹۰

## نگرش‌های تلفیقی و غیر تلفیقی به تحولات اجتماعی و دینی تاریخ معاصر ایران با محوریت رویکردهای اخلاقی و روانشناختی

محسن عبدالهی<sup>۱</sup>

### چکیده

در شناخت پدیده‌های مختلف، روش‌شناسی متناسب با موضوع، ضرورت، راه‌های جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها، اهداف و نتایج وجود دارد. نظریه‌پردازی اجتماعی، دینی و اخلاقی نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این مسیر نگرش‌هایی متنوع به چشم می‌خورد. گروهی به جنبه‌های رفتاری و روانشناختی در اعتراض‌های اجتماعی و سیاسی توجه دارند. گروهی دیگر، آنها را دارای ریشه‌های اجتماعی می‌دانند. گروه سوم، بر این مبنا که تغییرات اجتماعی پدیده‌هایی دارای زمینه‌ها و ابعاد گوناگون هستند، جنبه‌های فردی مبتنی بر مباحث دینی، اخلاقی و روانشناختی را با نگرش‌های اجتماعی تلفیق می‌کنند. با توجه به اینکه تحولات اجتماعی و فکری در مقیاس گسترده پدیده‌هایی چند علتی می‌باشند، همراهی این نگرش‌ها در شناخت و سنجش آنها امری ضروری می‌باشد، چراکه نگاه تک بعدی و مبتنی بر یک بعد خاص نمی‌تواند منتج به شناخت دقیق شود. نگرش تلفیقی و تلفیق سطوح تحلیل، به ویژه به تحولات اجتماعی و دینی معاصر در ایران، با محوریت اخلاق قابلیت دارد.

### واژگان کلیدی

اخلاق، دین، سطح تحلیل فردی، سطح تحلیل اجتماعی، نگرش تلفیقی.

۱. عضو هیأت علمی، گروه علوم سیاسی و حقوق، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

Email: abdolahi.m@lu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

## طرح مسأله

اندیشه‌های انسان در مسیر تاریخ، همواره تحولات و نشیب و فراز‌هایی بسیار را سپری نموده و در برخورد با رخداد‌های مهم مواضعی گوناگون را اتخاذ نموده است. از این رو، تحولات و نهضت‌های فکری، دینی و سیاسی نیز در کانون توجه فیلسوفان و متفکران سده‌های مختلف بوده و این روند همچنان هم تداوم خواهد داشت. در تاریخ تفکر اجتماعی، نگرش‌هایی متنوع برای تعریف، توصیف و تبیین این گونه رخدادها تکوین یافته است. این حقیقت، غیر قابل انکار است که در جوامع برخوردار از تحولات دینی، اخلاقی و اجتماعی، جمله ایران، لزوم مطالعه موشکافانه و علمی این پدیده بسیار احساس می‌شود. به عبارت دیگر، تلقی اندیشمندانه از علل، عوامل و پیامدهای چنین دگرگونی‌هایی، آغازی مناسب برای تحولات آینده می‌باشد. این الزام، برای مجموعه تغییرات و تحولات جامعه ایران در دوره معاصر تا تحقق نهضت دینی و اسلامی بیشتر از جوامع دیگر است. حرکت‌های تحول‌ساز موفق، بر مبنای نگرش ملاحظات دینی، اخلاقی، روان‌شناختی و اجتماعی آرمان‌های خود را و به بررسی ابعاد نظری و عملی خود همت نموده‌اند. البته این امر میسر نخواهد شد، مگر آن‌که مبتنی بر روش‌های علمی و دور از هر گونه جهت‌گیری غیر علمی و عجولانه به مسائل و وجوه آن نگریسته شود. تا جایی که تنها یک تلاش علمی شمرده نشود، بلکه سنگ بنای اصول، معیارها، اهداف و فعالیت‌های آحاد جامعه باشد. نهضت اسلامی ایران، که علاوه بر علل و عوامل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، از جنبه‌های معنوی و اعتقاد دینی و مذهبی نیز برخوردار است، بسته مطالعاتی نظریه‌های دینی، اخلاقی و اجتماعی را به گونه‌ای تلفیقی تکمیل و دریچه‌هایی نوین برای شناخت دقیق و علمی این پدیده باز نمود. نگرش‌های و تلفیقی، که هر یک برخوردار از نظریه‌هایی بسیار متعدد و متنوع هستند، به مدد روش‌شناسی علمی توانایی شناسایی و سنجش این گونه تحولات را افزایش داده و مبنایی علمی برای اندیشمندان و پژوهشگران اعصار آینده خواهد بود. بر این اساس، همراهی این سطوح تحلیل برای شناخت و سنجش آن یک ضرورت تلقی می‌شود. برای درک عمیق‌تر چگونگی پیوند ملاحظات اخلاقی و اجتماعی اشاره می‌شود که کلمه «اخلاق» جمع خُلق و به معنای نیرو و سرنوشت باطنی انسان است که تنها با دیده بصیرت و غیر ظاهر قابل درک است. در مقابل، خُلق به شکل و صورت محسوس و قابل درک با چشم ظاهر گفته می‌شود. (راغب، ۱۳۹۵، ۱۵۹) علم اخلاق، علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آن‌ها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۹، ۲۰) هدف نهایی علم اخلاق این است که انسان را به کمال و سعادت حقیقی خود، یعنی



قرب الهی که همانا هدف اصلی خلقت جهان و انسان است برساند. (سادات، ۱۳۶۸، ۲۶) البته مراد از تربیت اخلاقی چگونگی به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی و نیل به سعادت و فضایل اخلاقی و دوری از رذیلت‌ها است. (دیلمی، ۱۳۷۹، ۲۴) از آنجا که انسان اختیار تأثیرگذاری بر روابط کلان حاکم بر جامعه و نیز توان نقش آفرینی در تاریخ را دارد سخن از وظایف اخلاقی انسان نسبت به ساخت جامعه و مناسبات میان نهاد های مدنی و نیز نسبت به تاریخ بشری و تمدن آینده ناروا نیست و در قلمرو مباحث اخلاقی می‌گنجد از این رو توجه تفصیلی به این حوزه و جدا کردن آن تحت یک عنوان مستقل مناسب است. از سوی دیگر انسان در قبال خدمات فراوانی که از جامعه دریافت می‌کند موظف به ارائه واکنشی مناسب است. نظام تقسیم کار اجتماعی چگونگی این واکنش را به عنوان وظایف صنفی برای ما مشخص کرده است. انجام وظایف صنفی نیز دارای هنجارها و بایسته‌هایی است که از آن به اخلاق صنفی و حرفه‌ای یاد می‌شود. این حوزه نیز در اخلاقیات اجتماعی قرار می‌گیرد. اما به جهت خصوصیت و اهمیت ویژه شایسته است مستقلاً به آن پرداخته شود. در میان اندیشمندان اسلامی توجه به حوزه‌های اخلاق اجتماعی به معنای جامعه و تاریخ، اخلاق محیط زیست و اخلاق حرفه‌ای کمتر از سایر حوزه‌ها به چشم می‌خورد. گرچه در حوزه اخلاق حرفه‌ای و صنفی نسبت به خصوص دانشجویی و نیز پادشاهی اهتمام درخوری صورت گرفته و کتب فراوانی نگاشته شده است. به نظر می‌رسد که در میان اندیشمندان غربی اخلاق بیشتر به حوزه‌های اجتماعی یعنی رابطه فرد با دیگران ناظر است. (بنگرید به: عالم زاده نوری، پگاه حوزه، ۱۳۸۷، شماره ۲۳۹) بنابر این می‌توان گفت اخلاق یک پدیده انسانی است. این پدیده اگر مورد کاوش‌های روان‌شناختی قرار گیرد، روان‌شناسی اخلاق پدید می‌آید. همان‌گونه که اگر مورد کاوش‌های جامعه‌شناختی قرار گیرد جامعه‌شناسی اخلاق پدید می‌آید. بدین ترتیب برای ترسیم ارزش‌های اخلاقی در سطح روان‌شناسی کار نمی‌شود. در روان‌شناسی تعریف انسان اخلاقی را پسینی یعنی از نگاه مردم مطرح می‌کنند. و مخرج مشترک از کسانی که ارتکازا و عرفا به این عنوان متصف هستند گرفته می‌شود. (همان) با در نظر گرفتن این مبنا در مقاله، به سه سطح تحلیل فردی، اجتماعی و تلفیقی با توجه به نظریه‌ها و نگرش‌های مربوطه و با تأکید بر تحولات دینی و سیاسی جامعه ایران در قالب نهضت اسلامی پرداخته می‌شود.

### ۱. سطح تحلیل اجتماعی: جامعه‌گرا و فلسفی

در این سطح تحلیل، ریشه‌ها و علل پدیده‌های اجتماعی و دینی از روابط درون ساختارها و نهادهای اجتماعی بروز می‌کند و تبیین آنها مبتنی بر شالوده‌های جامعه‌شناختی است. با این وجود به سایر ابعاد و وجوه آنها با اولویت دوم نگاه می‌شود. بر این اساس، ریشه

های تحولات دینی و اجتماعی را باید در عملکردهای اجتماعی، اقتصادی و سیاست‌هایی جستجو نمود که زیان‌هایی را برای بخش‌های گوناگون جامعه به بار آورده‌اند. در چنین وضعیتی، حاکم، خواه پادشاه باشد، خواه امپراتور، خواه دیکتاتور، خواه حکومت نظامی، و خواه حتی رژیم دموکراتیک، از ناتوانی در حفظ کارآمدی و عدالت رنج می‌برد. فقدان کارآمدی می‌تواند به شکل بدهی‌های شدید دولت، مشکلات مالی، سوء مدیریت اقتصادی، یا شکست نظامی ظاهر شود. ناکامی در برقراری عدالت می‌تواند در صورتی بروز کند که دولت به شکل کامل وابسته به قدرت‌های خارجی، دشمن اعتقادات مذهبی یا منافع ملی، آلوده به فساد، مسبب وضعیت ناعادلانه به خاطر حمایت از گروه‌های خاص، و یا مرتکب خشونت شدید یا بی‌قاعده تلقی شود. چنین شرایطی به ایجاد بحران در دولت منجر می‌گردد، به طوری که رهبران دولت، نخبگان غیر دولتی، و گروه‌های مردمی، همگی نیاز به تغییرات برای رفع این مشکلات را احساس کنند. (گلدستون، ۱۳۸۵، ۲۹-۳۰) دورکیم، اسکاچیل، جانسون، اسملسر، هانتینگتون، بریتون و کارکردگرایان - ساختارگرایان، از سطح تحلیل اجتماعی برخوردار هستند. این اندیشمندان

در سه گونه سیاست محور، گونه اقتصادی-اجتماعی و گونه فرهنگی-مذهبی قرار می‌گیرند.

#### الف. گونه سیاست محور

سیاست محوری متمرکز بر مطالعه روابط قدرت در درون جامعه و ساختارهای اجتماعی و حکومتی است. در این گونه، بر ویژگی‌ها و مسائل درون ساختار قدرت سیاسی و چگونگی تعامل حکومت و مردم و کمیت و کیفیت توسعه یافتگی یا توسعه نیافتگی اجتماعی تأکید می‌شود. پرواند آبراهامیان، چارلز تیلی، میثاق پارسا، ساموئل هانتینگتون، ویلفردو پارتو، جرالدرگین و ابن‌خلدون در این جرگه هستند. آبراهامیان معتقد است پادشاهانی که خود را نمایندگان خدا در روی زمین می‌دانستند، اما به دیده‌ی رهبران مذهبی غاصبان قدرت الهی بودند، فرمان‌روایانی که پایه‌های تختشان را مقدس می‌دانستند، اما برای اجرا و تنفیذ اراده‌ی خود وسیله‌ای نداشتند، آنان مالکیت کل اراضی را از آن خود می‌دانستند، در اعطای مزایا و واگذاری امتیازات و انحصارات اختیار مطلق داشتند و این که شاهان قاجاریه به عنوان قله‌ی عالم، مدعی بودند که خصومت‌های مهارناپذیر قومی را به دربار تشریفاتی هدایت می‌کنند و به این ترتیب به صورت گروه‌های فشار مهار نشدنی در می‌آورند. (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ۳۷-۴۷) به عبارت دیگر شاه برای این که دربار خود را اداره کند ناچار از دادن امتیازات و انحصارات به خارجی‌ها بود. ارتش وجود نداشت و حفاظت مملکت به دست ایلات سپرده شده بود و این موضوع به آن‌ها اجازه می‌داد که در بعضی مناطق تا حد خود مختاری پیش روند. (بهنام، ۱۳۷۷، ۱۴۶-۱۴۷) به عقیده هانتینگتون،

انقلاب، مانند صورت‌های دیگر خشونت و نا استواری، بیشتر در جوامعی رخ می‌دهد که نوعی تحول اجتماعی و اقتصادی را تجربه کرده باشند و فراگردهای نوسازی تحول سیاسی آنها از فراگردهای دگرگونی اجتماعی و اقتصادی واپس مانده باشد. (هانتینگتون، ۳۸۷، ۱۳۷۰) به سخن دیگر، نوسازی مردم را سیاسی می‌کند و عدم ایجاد عرصه‌ای برای مشارکت، به ناآرامی منجر می‌شود، حکومت شاه در ایران نتوانست با ایجاد ساز و کارهای مناسب این بسیج را کنترل کند. شکست حزب رستاخیز در بسیج طبقات متوسط و پائین برای حمایت از رژیم، به بسیج متقابل یا دو پاره شدن جامعه به طرفداران و مخالفان منجر و پیروزی در هر مرحله باعث افزایش سطح وحدت و انسجام مردم گردید. (بنگرید به: فراتی، ۱۳۷۵) در نتیجه، شکاف بین حکومت و ساختار اجتماعی شدت. هماهنگی میان ساختار قدرت سیاسی و سایر ساخت‌های اجتماعی، مذهبی و اخلاقی و هماهنگی در ابهام مختلف توسعه یک ضرورت اجتناب ناپذیر در اداره جامعه است. توجهی به این ضرورت، در نقطه مقابل، سبب بروز حرکت‌های اعتراضی و نهضت‌های اجتماعی می‌شود که در نگاهی غایت‌گرا به صورت تحولات اجتماعی و دینی تجلی می‌نماید.

### ب. گونه اقتصادی-اجتماعی

این گونه، با محوریت مباحث مرتبط با نگرش‌های اقتصادی حاکم بر جامعه، تحول در نگرش‌ها و رویکرد اقتصادی را سرچشمه تغییرات اجتماعی و دینی می‌داند. نظریه پردازان مارکسیست و نومارکسیست، محمدعلی همایون کاتوزیان، برینگتون مور، والرشتاین و حمزه علوی، در این گونه قرار می‌گیرند. در کتاب دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، به شرایط اقتصادی شکل‌گیری تحولات اجتماعی و دینی و تغییر شکل مالکیت و ابزار تولید پرداخته می‌شود. (اسکاچیل، ۳۵، ۱۳۷۶). نویسنده کتاب اقتصاد سیاسی ایران، بر این باور است که پس از جنگ اقتصاد ویران ایران به تدریج رو به ثبات گذاشت و تا اندازه‌ای یکپارچه شد. در پی گسترش قدرت مرکزی از ۱۳۰۰ به بعد جاده‌ها امن‌تر و راه زنی کم‌تر شد، هزینه‌ی حمل و نقل کمتر شد، افزایش و ثبات درآمد نفت موجب افزایش تقاضای داخلی و کاهش کسری‌تر از پرداخت‌ها و در نتیجه بهبود اوضاع اقتصادی شد. اجرای طرح‌های زیربنایی و صنعتی و دولتی هم به بهتر شدن اوضاع کمک نمی‌کرد. (همایون کاتوزیان، ۱۳۵، ۱۳۸۴) پس از جنگ جهانی دوم، شاهد ورود آمریکا به منطقه‌ی خاورمیانه و روند رو به افزایش نفوذ آن در عرصه‌ی نظامی، سیاسی و اقتصادی و به ویژه جهت‌گیری‌های اقتصادی و تاجر مآبانه‌ی آمریکایی‌ها در قالب شعارهای به ظاهر مترقیانه و بشر دوستانه می‌باشیم. این رخنه در انتهای دهه‌ی ۱۳۳۰ شتاب یافت و در چهارچوب برنامه‌هایی چون اصلاحات اراضی و انقلاب سفید با افزودن بر میزان نارضایتی‌های گروه‌های مختلف چالش‌های جدیدی را ایجاد نمود. (همان، ۲۷۳) گونه اقتصادی-اجتماعی از پرکاربردترین نگرش‌ها در تجزیه و تحلیل و تبیین تحولات اجتماعی و دینی با محوریت تعامل

ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و شیوه مالکیت و توزیع ثروت است.

### ج. گونه فرهنگی-مذهبی و اخلاق گرا

گونه فرهنگی-مذهبی جنبه های فکری، فرهنگی، مذهبی و اخلاقی و تعامل آنها با سایر عرصه های درون جامعه و حکومت توجه می شود و بر علل ذهنی و اخلاقی تحولات اجتماعی محل تأکید است. بر این اساس، تغییر نگرش فرهنگی، فلسفی و اعتقادی، مبدأ تحولات تاریخی سرنوشت ساز است. نظریه پخش، گونه ای فرهنگی-مذهبی به تحولات اجتماعی و دینی است. این نظریه در سال ۱۹۵۳ از سوی هاگر استراند، جغرافی دان سوئدی، ارائه شد. وی و همکارانش با به کارگیری این نظریه در مورد گسترش نوآوری پدیده های کشاورزی به یافته های ارزشمندی دست یافتند. بعدها این نظریه چگونگی اشاعه ی وبای التور در سال های گوناگون در مناطق هند، آفریقای مرکزی، خاورمیانه، شوروی سابق، اروپا و علل همه جاگیری یا توقف آن در برخی از نواحی را توضیح داد. هر چند آغاز کاربرد این نظریه در پدیده های کشاورزی و شیوع بیماری ها بود اما کاربرد آن به عرصه های فرهنگی تسری یافت. یکی از مفاهیم مرتبط با این نظریه، پخش فضایی می باشد. پخش فضایی، فرایندی است که طی آن نگرش و رفتار مردم تغییر می یابد. به بیان دیگر، پخش فضایی عبارت است از گسترش یک پدیده از کانون یا کانون های اصلی در بین مردمی که آماده پذیرش آن پدیده اند. هاگر استراند، پخش جابجایی، پخش سلسله مراتبی و پخش سرایتی یا واگیر دار را تشخیص داده است. پخش جابجایی، پخش گونه ای نوآوری یا عنصری از فرهنگ می باشد و لازمه ی آن انتقال فیزیکی فرد یا گروه حامل اندیشه است. این پخش زمانی رخ می دهد که افراد یا گروه های دارای ایده ی مخصوص از مکانی به مکان دیگر حرکت کنند و به این طریق، ایده ها، ابداعات و نوآوری ها در سر زمین جدید گسترش یابند. مذاهب با اعزام مبلغان مذهبی و با پخش جا به جایی اشاعه یافته اند. در پخش سلسله مراتبی، نوآوری ها و نیز پدیده ها در قالب سلسله مراتب و از طریق توالی نظم دسته ها و طبقات، انتقال و گسترش می یابند. ایده ها از یک فرد مهم به فرد دیگر یا از یک مرکز شهری مهم به مرکز دیگر گسترش پیدا می کنند. پخش سرایتی یا واگیردار، در مقابل پخش سلسله مراتبی است. در این نوع پخش، گسترش عمومی ایده ها بدون در نظر گرفتن سلسله مراتب صورت می گیرد و این فرایند به شدت تحت تأثیر فاصله قرار دارد. (برزگر، ۱۳۸۲، ۴۳-۴۸) از منظر ماکس وبر، رفتار جمعی، از تعهد به نوعی نظام فکری و عقیدتی بر می خیزد. گروه های اجتماعی را متعهد به تعاریف کلی از خود و جهان ساخته و می کوشند جهان را بر اساس این تعاریف تغییر دهند. از نظر وبر منشأ جنبش های کاریزمایی پیدایش خلأ معنایی است که در نتیجه ی عدم کفایت سنت ها و نظام فکری مستقر برای تبیین تحولات نو ایجاد می شود. (بشیریه، ۱۳۹۱، ۵۷-۶۰) بخش عمده ی انگیزه های انقلاب ایران، بر مبانی و شالوده

های فرهنگی و عقیدتی قرار می‌گیرد. مرتضی مطهری، با محوریت اصلاح طلبی دینی، می‌گوید آنها که احتیاج دارند به فکر دینی ما هستیم. فکر دینی در ماهست ولی در یک حالت نیمه بیدار و نیمه خواب، در یک حالت بسیار بسیار خطرناک، (مطهری، ۱۳۸۲، ۱۱۳) با قراردادن اصلاح‌گری دینی به عنوان مبنای نهضت‌های تاریخ معاصر، بازگرداندن نشانه‌های محو شده‌ی راه خدا، ایجاد تحولی بنیادین در اوضاع زندگی خلق خدا، نجات دادن بندگان مظلوم از شر ظالمان و حاکم گرداندن مقررات و حدود تعطیل شده و قوانین نقض شده‌ی الهی را مورد توجه قرار می‌دهد. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۳) ایشان می‌گوید: خداوند شهیدا را با بها و جلال و عظمت و نورانیتی وارد می‌کند که اگر انبیاء از مقابل اینها بگذرند و سوار باشند به احترام اینها پیاده می‌شوند. (مطهری، ۱۳۶۰، ۸۹-۹۰) این منطق، منطقی است آمیخته با عشق از یک طرف و منطق اصلاح و مصلح از طرف دیگر. یعنی دو منطق را اگر با یکدیگر ترکیب کنید منطق یک مصلح دل سوخته برای اجتماع خودش و منطق عارف عاشق لقای پروردگار خودش حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر اگر شور یک عارف عاشق پروردگار را با منطق یک مصلح با همدیگر ترکیب کنید از آن‌ها منطق شهید در می‌آید. (شهبازی، ۱۳۸۵، ۱۱۶-۱۱۸) به نظر امام خمینی (ره) تا به اسلام رسول الله برنگردیم، مشکلاتمان سر جای خودش است. اگر حکومت‌ها هم با ملت‌ها برگشتند که اشکالی نیست و اگر برنگشتند ملت‌ها باید حساب خودشان را با حکومت‌ها جدا کنند. (امام خمینی، ۱۳۶۲، دفتر یازدهم) و {چاره‌ای} جز اصلاح فرهنگ و استقلال آن وجود ندارد. (صحیفه نور، ج ۹، ۱۳۶۸، ص ۱۸۷) به نظر می‌رسد گونه فرهنگی-مذهبی، یکی از گونه‌های بسیار منطبق و هماهنگ با تحولات اجتماعی تاریخ معاصر ایران است. این هم‌نواپی به ویژگی‌های آرمانی تحولات مزبور و مطالبات درون جامعه بر مبنای دین و اخلاق دارد. به نظر می‌رسد در این سیر تکاملی، رهبران و مردم ایران نیل به تحولات دینی و اخلاقی را مقدمه ضروری هر شکل از تحول اجتماعی و سیاسی قلمداد می‌نمایند.

## ۲. سطح تحلیل فردگرا: اخلاقی و روان‌شناختی

یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسائل زندگی بشر وضعیت اخلاقی در بعد عملی و بعد نظری است. در بعد عملی نگرش‌های متفاوت نسبت به تعلیم و تربیت و نوع نظام تربیتی رخ می‌نمایند. در بعد نظری نیز نگرش‌های کلان فلسفی و نظریه‌های اجتماعی در راستای تحولات اجتماعی و اخلاقی اهمیت می‌یابد. سطح تحلیل فردگرا با محوریت اخلاق و روانشناسی در صدد است این مسئله اساسی و مهم را مورد توجه قرار دهد. این سطح تحلیل بر اساس مباحث و نظریه‌های روانشناسی به موضوعات اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. بسیاری از ضروری‌ترین پرسش‌های سیاسی، به طور ذاتی به روان‌شناسی مربوط است. پژوهشگران در تلاشند با منظور داشتن مشخصه‌های درونی افراد و الگوها و گونه‌های رفتاری آنان، ادعا می‌

کنند که هر فرد انسانی به علل مختلف از آغاز با خمیر مایه‌ی روانی معینی برای نوع ویژه‌ی او از کنش یا واکنش سیاسی آمادگی دارد. (پالمر و همکاران، ۱۳۷۲، ۱۲۱) گرچه از میان نظریه‌ها و حوزه‌های دانشگاهی که به موضوع نهضت‌های اجتماعی و سیاسی و انقلاب‌ها می‌پردازند، روان‌شناسی اجتماعی بیشترین فاصله‌ی نظری را دارد، اما بحث شخصیت و رفتار در گروه‌های وسیع‌بیشترین پشتوانه‌ی نظری را در این مسیر، فراهم آورده است. (بنگرید به: استوتزل، ۱۳۶۸) در این سطح تحلیل، دیدگاه سیاسی، که یک چهارچوب نظری موثر بر نحوه‌ی کنش‌های افراد در موقعیت‌های مختلف به ویژه محیط سیاسی است، تحت تأثیر حالات فیزیولوژی و زمینه‌های زیستی، سلسله‌مراتب نیازها، احساس عاطفی، نوع نگاه به جهان هستی، تجربه‌های اولیه، عوامل شناختی، فرهنگ، محیط سیاسی و نگرش قرار دارد. (هرمن، ۱۸۵، ۴-۱۰) در چشم‌انداز فردگرایانه و روان‌شناختی، شرایط پیدایش وضعیت انقلابی را در تصورات و احساسات فردی که متأثر از تحولات اجتماعی است، باید جستجو کرد. (فیوجی، ۱۳۸۵، ۲) فروید معتقد است انسان برای ابراز پرخاش‌گری اجازه‌نیابد، نیروی پرخاش‌گرایانه انباشته‌شده و سرانجام به شکل خشونت مفرط یا بیماری روانی ظاهر می‌شود. (اورونسون، ۱۳۸۱، ۱۷۶) بوتول خشونت را از طریق میل به پرخاش‌گری توضیح می‌دهد، یا از طریق نوعی محتوای تاریخی، مانند اضافه جمعیت. (استیرن، ۱۳۸۱، ۴۲) او در خصوص کنش‌های اعتراضی دیدگاه‌هایی الهام‌بخش برای نظریه‌پردازان اجتماعی مطرح نموده است، به گونه‌ای که اگر ادعا نمائیم جنبش رفتارگرایی در حقیقت احیاء، بازاندیشی و تکمیل دیدگاه‌های او می‌باشد سخنی به‌گزارف گفته نشده است و چنین می‌اندیشید که تجاوزطلبی و خشونت بر غریزه‌ی مرگ تکیه دارد، که وی آن را در تعارض با لیبیدو می‌دانست و مبارزه میان اروس (خدای شهوت) و تاناتوس (خدای مرگ) در دل هر انسانی یکی از بزرگ‌ترین و حیرت‌آورترین جنبه‌ی دیدگاه روان‌تحلیل‌گری است. هر موجودی در عین این که می‌خواهد در میان لذت‌زندگی کند، مانند این که سرگیجه‌ای دچار شده باشد، در پی نابودی نفس خویش است. اما هیچ‌کس را یارای رو در رویی با مرگ نیست. پس به این ترتیب اداره‌ی خود‌شکنی را به دیگران انتقال می‌دهد و تجاوزطلبی و پرخاش‌گری می‌کند. (فتحی آشتیانی، پیشین، ۷۱)

کم‌توجهی نسبت به مسائل اخلاقی و فرار از نقش‌ها و ملاحظات اخلاقی و عدم شناخت صحیح از ویژگی‌های روان‌شناختی و ذهنی آحاد جامعه، هر قدر هم نظام‌های اجتماعی و سیاسی مدعی کارآمدی و توسعه باشند، ضررهای جبران‌ناپذیری را به دنبال دارد. صاحب‌نظران در این سطح تحلیل، به دنبال وضعیتی می‌باشند که از نظر فردی و روانی در آحاد جامعه نسبت به پیرامون آنها وجود دارد. ریشه‌ی این سطح تحلیل در مکتب رفتارگرایی، که سبب توجه به علوم رفتاری گردید، جستجو می‌شود. از نظر اندیشه‌ای و فلسفی نیز مبتنی بر مکتب اصالت‌فایده

است. بر اساس این مکتب، عامل اجتماعی نه گروه یا طبقه یا توده، بلکه فرد است که در جستجوی خیر و منفعت خصوصی خویش به گونه‌ای عقلایی رفتار می‌کند. (بشیریه، پیشین، ۵۹) مطالعات در زمینه طبیعت بشر در نوشته‌های افلاطون، ماکیاولی، هابز، لاک، روسو، بنتام و دیگران وجود دارد، اما تعمیم‌های آنها بر هیچ‌گونه بررسی منظم از روان‌شناسی بشر مبتنی نبود. علل توجه به روش‌های روان‌شناختی، مسائل بعد از جنگ دوم جهانی و نیز شرایط دوران جنگ سرد می‌باشد. (دوورژه، ۱۳۷۷، ۱۳۷) بر مبنای دیدگاه هارولد لاسول افرادی که زندگی را به شکل کامل بر سیاست متمرکز کرده‌اند به صورتی رفتار می‌کنند که برخی از نیازهای شخصیتی خود را برآورده سازند، وی الگوی رفتار سیاسی اش را به نظریه‌ی فروید از تحول شخصیت ارتباط داد و روشی که ما برای دنیای سیاست به کار می‌گیریم انعکاسی از نیازهای باقی مانده از دوران تحول شخصیت است. (فتحی آشتیانی، ۱۳۷۷، ۷۵-۷۷) فروید در نامه‌ای به انشتین نظرات خود را در این خصوص که چرا مردم و دولت‌ها به جنگ می‌پردازند ابراز کرد. انشتین، که در آن زمان نگران تلاش‌های جامعه‌ی ملل برای استقرار صلح بود، عقیده‌ی فروید را در این موضوع که آیا مردم شهوت کینه‌توزی و ویران‌گری دارند جو یا شد. فروید در جواب او نوشت ابراز شگفتی می‌کنید که چه آسان می‌توان از مردم شور جنگ برانگیخت و گمان می‌برید که چیزی در درون فرد آن‌ها دست به کار است، غریزه‌ای برای کینه‌توری و ویران‌گری، سائقی که تا نیمه‌ی راه به استقبال تلاش‌های جنگ افروزان می‌رود. (کاظمی، ۱۳۷۰، ۱۴۷)

اغلب نظام‌های توسعه یافته به این نتیجه رسیده‌اند که بی‌اعتنایی نسبت به ابعاد اخلاقی و دینی و خصوصیات روانشناختی و ذهنی موجب ناکارآمدی تئوری‌های اجتماعی در ریشه‌یابی و تجزیه و تحلیل روندهای کلان اجتماعی و تحولات عمده می‌گردد. به همین علت، تبیین ریشه‌های روانشناختی و فردمحورانه‌گرایی به تحولات اجتماعی دلایل و تئوری‌هایی بسیار متنوع وجود دارد. نظریه‌ی سرکوب‌گرائز، نظریه‌ی محرومیت نسبی، نظریه‌ی توقعات فزاینده، نظریه‌ی شخصیت ناتوان، نظریه‌ی شخصیت اقتدارطلب و دیدگاه‌های تلفیقی جایگاه عمده‌ای را به خود اختصاص می‌دهند. با دقت در این نظریه‌ها، ملاحظه می‌شود که از منظر روان‌شناختی برخورداری می‌باشند. تئودور آدورنو و شاگردانش خشونت و رفتارهای سیاسی اعتراض‌آمیز را با ویژگی‌های روانی و شخصیتی افراد مرتبط می‌دانند و شخصیت اقتدارطلب را معرفی می‌کنند. این شخصیت در رفتارهایی چون تشریفات‌گرایی، اطاعت استبدادی، تجاوز استبدادی، ضدتحلیل و مخالفت با ذهن‌گرایی، تخیل و تفکر، مرهوم پرستی و رفتار قالبی، قدرت، سختی، خشونت، ویران‌گری، بدبینی و جنسیت افراط می‌کند. (همان، ۷۲-۷۳) سوروکین در نظریه سرکوب‌گرایز معتقد است در شرایطی که افراد احساس می‌کنند نظام اجتماعی توانایی برآورده کردن خواسته‌هایش را ندارد و دولت به سرکوب مردم می‌پردازد، درصدد نفی آن قرار می‌گیرند. گر در

نظریه محرومیت نسبی، الکسی دو توکوویل و جیمز دیویس در نظریه‌ی توقعات فزاینده، زونیس در نظریه شخصیت ناتوان، آدلر و لاسول در نظریه شخصیت اقتدار طلب بر این پایه پژوهش نموده اند. (برای مطالعه بیشتر بنگرید به، انقلاب و بسیج سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ و مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب، نشر قومس، ۱۳۸۹) گرچه سطح تحلیل فردی، در مقایسه با سایر سطوح تحلیل، بیشترین فاصله نظری را با دیدگاه‌های نظری پیرامون تحولات و نهضت‌های دینی و اجتماعی ایران دارد، اما در کنار سایر نظریه‌ها در پیچه‌هایی جدید را به روی پژوهشگران اجتماعی و اخلاقی می‌گشاید و می‌تواند منجر به نظریه‌پردازی بر مبنای ابعاد فردی و اخلاقی در همسویی به مباحث دینی و مذهبی گردد. توجه به مقوله فرهنگ‌سازی و تلفیق نظریه‌های اخلاق‌گرا با نحله‌های فکری موثر بر تحولات اجتماعی و مبتنی نمودن آنها بر چهارچوب‌های اعتقادی و دینی راهکاری غیرقابل اغماض در این روندهای تاریخی است. تکامل اجتماعی و تاریخی منهای اخلاق معنای حقیقی خود را به کلی از دست می‌دهد.

### ۳. تلفیق نگرش‌ها با محوریت ملاحظات اخلاقی و روانشناختی

پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید: *إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ* (مکارم الاخلاق، ج ۱، ص ۸)، این حدیث ارزشمند یعنی بعثت من برای اخلاق است، یعنی اخلاق جزو اصول من است اصلاً اگر اخلاق نباشد اصول دین هم بجا نیست. همانگونه که فرد باید در الحاق به فرایندهای تاریخی و تحولات اجتماعی ملاحظات اخلاقی را در نظر داشته باشد، جامعه نیز باید فرد را پذیرا باشد و زمینه را برای ثمردهی و بروز شأن و توانمندی‌های فرد فراهم نماید. در سطح تحلیل تلفیقی، دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی با تداخل سطوح تحلیل و ارائه‌گونه‌های تلفیقی از جامعه و فرد برای تبیین تحولات تاریخی و اجتماعی ابراز شده است. کلمن تأکید دارد که جهت‌گیری فرد در جامعه، و من جمله رفتار اقتصادی برای رسیدن به نظام سرمایه‌داری و شکستن ساختارهای ما قبل سرمایه‌داری، از عقب‌نشینی‌های کوتاه مدت، محرومیت نسبی، بالا رفتن انتظارات منتج از دگرگونی سریع و یا علتی دیگر (رابطه ۱)، گزاره ناکامی-پرخاشگری برگرفته از روان‌شناسی (رابطه ۲) و پرخاش‌گری فردی منجر به تولید محصول اجتماعی (رابطه ۳) نشأت می‌گیرد. (کلمن، ۱۳۷۷، ۲۶-۲۷) این نگرش از اولین بررسی‌های تلفیقی نسبت به تحولات اجتماعی است، که باب جدیدی را برای جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی گشود و به سرعت در سطوح دانشگاهی و اجتماعی با اقبال و اشتیاق مواجه گردید. این یک تلفیق و تعامل بین فرد و جامعه است. نظریه ساختاربندی آنتونی گیدنز در تلفیق مسائل خرد و کلان خیلی مهم است. در این نظریه، بین آنچه که عوامل اجتماعی یا ساختارهای اجتماعی و نیت‌های کنش‌گران، یعنی افراد و جوامع بشری، نوعی رابطه‌ی جبری مشهود است. وی تأکید می‌کند که افراد



و جوامع بشری ناگزیر به حرکت در این مسیر هستند. اما در دیگر آثار خود من جمله تجدد و تشخیص (۱۳۷۸)، برداشتی متفاوت ارائه داده است. او با اشاره به نشانه‌های زیان بار تجدد، حرکت‌های اجتماعی و سیاسی را بر مبنای انگیزه‌ی آزادی از قید و بندهای عصر تجدید و ما قبل تجدد تبیین می‌نماید و سیاست‌رهایی بخش را به عنوان نوعی نگرش عام تعریف می‌کند که قبل از هر چیز منعطف به آزاد سازی افراد و گروه‌ها از قید و بندهایی است که آن‌ها را از دست یابی به فرصت‌های موجود در زندگی شان باز می‌دارد. سیاست‌رهایی بخش متضمن دو عنصر عمده است و تلاش برای گسیختن غل و زنجیرهای بر جای مانده از گذشته، به قصد تغییر و تبدیل رفتارها و کردارها در جهت آینده و تلاش برای درهم شکستن سلطه‌ی نامشروع بعضی افراد یا گروه‌ها بر دیگران. (گیدنز، ۱۳۷۸، ۲۹۵) از نظر گیدنز، مهم‌ترین کلید برای فهم دگرگونی‌های علوم اجتماعی، پرداختن هم‌زمان به کنش انسانی و ساخت اجتماعی است و هر تحقیقی در حوزه علوم اجتماعی باید به‌نوعی به دنبال بیان رابطه بین عاملیت و ساختار باشد. اما کلاسیک‌های جامعه‌شناسی بر یکی از این دو حوزه، یعنی کنش یا ساختار، تأکید داشتند و یکی را عامل تعیین‌کننده می‌دانستند و از دیگری غفلت می‌ورزیدند. حال آنکه نظریه ساختاربندی ترکیبی از این دو زمینه است. (گیدنز، ۱۳۸۴، ۱۷) نگاه انتقادی نسبت به تسلط اخلاق سرمایه داری بر روحيات آحاد اجتماعی، و توجه به اخلاق و تعهدات دینی و سنتی مبتنی بر رویکرد تلفیقی، و هم‌زمان پست مدرن وی در عرصه نظریه پردازی اجتماعی و رسیدن به دیدگاه‌های کلان تاریخی در تضاد با ارزش‌های لیبرال دموکراسی غربی به نظریه‌های گیدنز تا حد بالایی ماهیت اخلاق‌گرا بخشیده است.

در فضایی دیگر، جان فوران از چهارچوبی بهره می‌گیرد که در آن فرایندهای خاص تاریخی، شکل‌گیری طبقاتی و شکل‌گیری وجوه تولید، در یک صورت بندی معین اجتماعی، زیر فشار تلافی با اقتصاد جهانی دنبال می‌شود. تحول بلند مدت اجتماعی با بسط و گسترش خود، مسیر دوم تحول اجتماعی را به شکل جنبش‌های اجتماعی دگرگون طلب در بر می‌گیرد. اگر این جنبش‌ها از توان و حدت برخوردار باشند، حتی در صورت مغلوب شدن، راه را برای پیدایش و استحکام نهائی یک ساختار اجتماعی جدید هموار می‌سازند. (فوران، ۱۳۷۸، ۳۲) توجه به مولفه‌های اجتماعی و فرهنگی و جنبه‌های اخلاقی مستقر در هر جامعه عواملی بسیار سرنوشت ساز در این گذار تاریخی و نیل به ساختارهای پایدار محسوب می‌شوند. به دلیل دارا بودن نگرش تلفیقی، وی علاوه بر مسائل درونی نظام‌های اجتماعی به شرایط ساختاری نظام بین‌الملل، وضعیت اقتصاد جهانی، میزان توسعه یافتگی یا توسعه نیافتگی نظام‌های سیاسی و اجتماعی در فرایندی تاریخی نیط توجه توجه می‌نماید و در صدد است نظریه‌ای تا حد امکان جامع برای تبیین تحولات اجتماعی و دینی در جامعه ایران ارائه نماید. در بررسی جامعه‌ی ایران، از دوران

حکومت صفویه تا اندکی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، بر پایه‌ی این دیدگاه، به مقاومت اولیه‌ی ساخت‌های اجتماعی ایران در برابر امواج مدرنیته می‌پردازد. این مقاومت سرانجام شکسته می‌شود و با مجموعه‌ای از تغییرات اجتماعی و سیاسی و تأثیرات پذیرفته شده از شرایط بین‌المللی، و در کنار آن دسته‌ای از عوامل فرهنگی و مذهبی، نهضت اسلامی به وقوع می‌پیوندد. نگرش نیکی، آر. کدی، گونه‌ای متفاوت از سطح تحلیل تلفیقی است. او مجموعه‌ای از شرایط و عوامل مختلف را در ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی و سطوح داخلی و خارجی، با در نظر گرفتن نقش ساختارها و افراد، که به انقلاب اسلامی منتهی گردیدند، استخراج می‌نماید. (بنگرید به: کدی، ۱۳۶۹) فوکو نیز از این نوع سطح تحلیل پیروی می‌کند. به زعم وی، برای تحلیل ماهیت قدرت نباید به بنای قانونی حاکمیت یا تشکیلات دولت و ایدئولوژی‌های حاکم، بلکه به سلطه و عملکردهای قدرت، از جمله ایجاد شکل‌های تبعیت توجه شود. (قادری، پیشین، ۱۶۴-۱۶۵) در مشهورترین کتاب فوکو به نام ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟، مذهب تشیع را، به دلیل نفوذ عمیق و تعیین کننده، عامل اصلی در برابر قدرت سیاسی می‌داند و بر این اعتقاد است که انگیزه‌های اقتصادی و مادی به تنهایی نمی‌تواند سبب چنین حرکت عظیمی شود. (فراستی، پیشین، ۳۲۱) حکومت اسلامی حرکتی برای ارائه نقش دائمی و تعریف شده به ساختارهای سنتی جامعه‌ی اسلامی و راهی برای وارد کردن ابعاد معنوی و اخلاقی در زندگی سیاسی بود. (بنگرید به: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴) در مجموع می‌توان گفت دیدگاه وی با لیبرال دموکراسی غربی، که تسلط نظام سرمایه‌داری و تفکر مادی‌گرا را بر روابط انسانی سبب می‌شود و ارزش‌های اخلاقی، معنوی و انسانی را تحت الشعاع قرار می‌دهد، مخالف دارد. روش شناسی تلفیقی او مورد توجه کسانی قرار گرفت که بر آن پایه مکتب فرانوفری را پی‌ریزی نمودند.

## نتیجه گیری

استفاده از نگرش‌های تلفیقی در تبیین مسائل و تحولات اخلاقی و اجتماعی، به دلیل این باور که شاخه‌های علوم اجتماعی اغلب چند پارادایمی، چندگفتمانی، چند بینشی، چند رویکردی، چند سنتی و چند روشی هستند بسیار متداول شده است. بهره‌گیری از این نوع نگرش‌ها به یقین منجر به نتایج فوق‌العاده منطقی، کارآمد و کاربردی در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فردی می‌شود و امروزه توسط بیشتر جامعه‌شناسان، اخلاق‌پژوهان و محققان روانشناسی اجتماعی جهان دنبال می‌شود. چنانکه می‌دانید، بدون توجه به سطح تحلیل مشخص و دارای کاربرد مناسب و متناسب با موضوع مورد بررسی هرگز نمی‌توان یک شناخت و تبیین دقیق و صحیح از پدیده‌های اجتماعی و سیاسی ارائه نمود. در این جایگاه نگرش‌ها و رویکردهایی بسیار متنوع و مختلف رخ می‌نمایند. هر یک از اینها، پژوهشگر را به یک سطح معین از شناخت رهنمون می‌نمایند. با توجه به این نکته که اغلب تحولات اجتماعی دارای ابعاد و وجوه متعدد می‌باشند، بدیهی است که آن دسته از نگرش‌ها و دیدگاه‌هایی که شکل و شیوه‌ای تلفیقی و چندوجهی داشته باشند به نتایجی با استحکام، دقت و کاربرد بیشتر دست می‌یابند. نگرش تلفیقی، به دلیل توجه همزمان به سطوح تحلیل فردی و اجتماعی، توانایی بسیار زیاد در راستای تبیین پدیده‌های عینی و ذهنی، توجه به ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، مذهبی و بسیاری دیگر از ابعاد و وجوه مرتبط با این پدیده‌ها مورد اقبال و توجه فزاینده پژوهشگران است و در یک جایگاه مهم در مطالعات سیاسی و اجتماعی قرار دارد. به این دلیل در تجزیه و تحلیل تحولات معاصر ایران و با تاکید بر نهضت‌ها و انقلاب‌ها بهره‌گیری از نگرش تلفیقی در مقایسه با نگرش غیرتلفیقی دایره شناخت وسیع‌تری دارد و گونه‌های تلفیقی توان بیشتری در توجه به ابعاد مختلف پدیده‌ها دارند. بر این اساس، دیدگاه‌های برخوردار از سطح تحلیل تلفیقی در شناخت تحولات و نیز نهضت اسلامی ایران کاربردی قابل توجه داشته‌اند. این گونه تبیین و ریشه‌یابی، با استفاده از نگرش‌های تلفیقی، عرصه‌ای مناسب برای سنجش این نظریه‌های متعدد و متنوع می‌باشد. اهتمام به نگرش‌های اخلاقی عرصه‌ای مناسب برای توجه و محوریت بخشی به ملاحظات و مطالعات اخلاقی و دینی و اثربخشی آنها در روندهای اجتماعی است. معنای راستین در رسالت نبی‌گرامی اسلام (ص) بعثت در جهت اتمام ارزش‌ها و مکارم اخلاقی است. مکتب اسلام در کامل‌ترین شکل ممکن، بسیار فراتر از نظریه‌های اجتماعی، مسیر تکامل جامعه و تاریخ را با محوریت اخلاق دینی و اسلامی محقق می‌نماید.

## فهرست منابع

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴)، ایران بین دو انقلاب، احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی
۲. ابن مسکویه (۱۳۸۹)، تهذیب الخلاق و تطهیر الاعراق، تهران: جاویدان خرد
۳. استوتزل، ژان (۱۳۶۸)، روان‌شناسی اجتماعی، علی محمدکاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۴. اسکاچپل، تد (۱۳۷۶)، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، سیدمجید روئین‌تن، تهران: انتشارات سروش.
۵. استیرن، فرانسوا (۱۳۸۱)، خشونت و قدرت، بهنام جعفری، تهران: وزارت امور خارجه.
۶. اورونسون، آلبرت (۱۳۸۱)، روان‌شناسی اجتماعی، حسین شکرکن، تهران: انتشارات رشد
۷. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۵)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۹۱)، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، ایرانیان و اندیشه‌ی تجدد، تهران: انتشارات فرزاد.
۱۰. پالمر، مونتی و دیگران (۱۳۷۲)، نگرشی جدید به علم سیاست، منوچهر شجاعی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۴)، انقلاب اسلامی ایران، قم: نشر معارف.
۱۲. دیلمی، احمد (۱۳۷۹)، اخلاق اسلامی، قم: نشر معارف.
۱۳. دوورژه، موریس (۱۳۷۷)، بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی، ابوالفضل قاضی، تهران: نشر دادگستر.
۱۴. الراغب الاصفهانی (۱۳۹۵)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم.
۱۵. سادات، محمد علی (۱۳۶۸)، اخلاق اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
۱۶. شهروی، شهرروز (۱۳۸۵)، شهید و شهادت از دیدگاه شهید مطهری، قم: نشر نجابت.
۱۷. عالم زاده نوری، محمد (۱۳۸۷)، "انسان، تربیت، روانشناسی اخلاقی"، قم: پگاه حوزه، شماره ۲۳۹.
۱۸. فتحی آشتیانی، علی (۱۳۷۷)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی، تهران: انتشارات مبعث.
۱۹. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۵)، نگاهی به رهیافت‌های مختلف در انقلاب اسلامی ایران، راهبرد، شماره ۹.
۲۰. فوران، جان (۱۳۷۸)، مقاومت شکننده، احمد تدین، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۲۱. فیوجی، محمد (۱۳۸۵)، نظریه‌ی گفتمان و انقلاب اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۴-۵.

۲۲. قادری، حاتم (۱۳۷۰)، اندیشه‌ی سیاسی غزالی، تهران: وزارت امور خارجه.
۲۳. کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۰)، زنجیره‌ی تنازعی در سیاست و روابط بین الملل، تهران: نشر قومس.
۲۴. کدی، نیکی آر. (۱۳۶۹)، ریشه‌های انقلاب ایران، شاهرخ قائم مقامی، تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی.
۲۵. کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، بنیادهای نظریه‌ی اجتماعی، منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۲۶. گلدستون، جک (۱۳۸۵)، مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب‌ها، محمدتقی دل‌فروز، تهران: انتشارات کویر.
۲۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، تجدد و تشخص، ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۲۸. ----- (۱۳۸۴)، چشم‌اندازهای جهانی، محمدرضا جلایی‌پور، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، ده گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. ----- (۱۳۶۰)، قیام و انقلاب مهدی (عج)، تهران: صدرا.
۳۱. ----- (۱۳۸۳)، نهضت‌های اسلامی در صدساله‌ی اخیر، تهران: صدرا.
۳۲. ملکوتیان، مصطفی (۱۳۸۹)، سیری در نظریه‌های انقلاب، تهران: نشر قومس.
۳۳. -----، سیدروح ا... (۱۳۷۳)، در جستجوی راه از کلام امام (ره)، دفتر پانزدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۴. -----، سیدروح ا... (۱۳۷۴)، ولایت فقیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۵. -----، سیدروح ا... (۱۳۶۸)، صحیفه‌ی نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
۳۷. هرمن، مارگارت جی. (۱۳۸۵)، روان‌شناسی سیاسی، مجتبی تمدنی، تهران: انتشارات آتی.
۳۸. همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۴)، اقتصاد سیاسی ایران، محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۸ - ۱۹۱

## تبیین مبانی «امنیت اجتماعی» در نهج‌البلاغه و تحقق آن در جامعه با رویکرد غفلت‌زدایی

علینقی لزگی<sup>۱</sup>علیرضا اکبرزاده<sup>۲</sup>محمد کرمی‌نیا<sup>۳</sup>رضا اُجاق<sup>۴</sup>

### چکیده

امنیت از جمله مهم‌ترین نیازها و انگیزه‌های انسانی است. برای یک کشور، تأمین امنیت جامعه و افراد آن نقش اساسی و مهمی دارد. در جوامع پیشرفته و امروزی مسئولیت تعقیب و تأمین آن بر عهده حکومت‌ها و دولت‌ها است. امروزه حکومت‌ها به صورت مهم‌ترین واحد سیاسی در صحنه روابط داخلی و خارجی در آمده‌اند و مهم‌ترین هدف آن‌ها تلاش برای تأمین امنیت همه جانبه و گسترش دامنه آن می‌باشد. از طرفی مردم نیز بیشترین انتظار را از نهادهای سیاسی جامعه در رابطه با تأمین امنیت فیزیکی همراه با رفاه اقتصادی و هویت اجتماعی دارند. امنیت اجتماعی در عصر حاضر با توجه به آموزه‌های اسلامی و مبتنی بر مفاهیم اخلاقی در جامعه اسلامی یکی از ضروریات زندگی اجتماعی محسوب می‌شود. مقاله‌پیش رو به بررسی مبانی امنیت اجتماعی در نهج‌البلاغه می‌پردازد و سپس راهکارهای تحقق این مقوله در جامعه را با رویکردی «غفلت‌زدایی» را مطرح خواهد کرد. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

### واژگان کلیدی

امنیت اجتماعی، نهج‌البلاغه، رویکرد اخلاقی، غفلت‌زدایی، جامعه.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی علیه‌السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.lezgi@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی علیه‌السلام، تهران، ایران.

Email: ali\_reza615@yahoo.com

۳. نخبه وظیفه دانشگاه افسری امام علی علیه‌السلام، تهران، ایران - دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه

Email: karaminia.mohammad@yahoo.com

قرآن و حدیث، قم، ایران.

۴. محقق و پژوهشگر حوزوی سطح ۲ و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم

Email: reza.ojagh66@gmail.com

علیه‌السلام، قم، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۰

## طرح مسأله

نخستین نیاز یک اجتماع سالم و پویا که دارای هدف بوده، امنیت است و برای دستیابی به آن تلاش می‌کند. حضرت ابراهیم (ع) هنگام برپا کردن کعبه به این نیاز فطری توجه داشتند و از خدای متعال خواستند تا این سرزمین را از نعمت امنیت برخوردار سازد. (ابراهیم: ۳۵) خدای متعال نیز آن خانه را امن برای همه مردم قرار داد تا بتواند در آن‌جا در جهت اهداف متعالی انسانی حرکت کنند. خداوند متعال نیز به‌خاطر چنین ویژگی مهمی، بر انسان‌ها منت نهاد و همین نعمت او را شایسته سپاس و بندگی کرده است.

تبیین امنیت اجتماعی در نهج‌البلاغه برای شناخت هرچه بهتر امنیت اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع) است که این شناخت و آگاهی تأثیر بسیاری در امنیت دارد. شناخت دقیق و آگاهانه از این مقوله، از بروز هرگونه ناامنی جلوگیری به عمل آمده و در نتیجه این توجه و مراقبت، زمینه نفوذ بیگانگان در جامعه گرفته شده و همچنین سبب حفظ اصول و ارزش‌های بنیادین شده و انسان‌ها به راحتی در پرتو این امنیت به رشد و تعالی و پیشرفت دست پیدا می‌نمایند.

با جستجو پیرامون این موضوع در پایگاه‌های علمی کشور، نتایج زیر حاصل شد:

۱. مقاله «امنیت اجتماعی از منظر أميرالمؤمنين امام علی(ع)» به قلم: کریم دولتی؛
۲. مقاله «مطالعه ابعاد و مؤلفه‌های امنیت اجتماعی در نهج‌البلاغه» به قلم: فریبا پروانه و همکاران؛

۳. مقاله «امنیت پایدار در نظام سیاسی اسلام از منظر نهج‌البلاغه» به قلم: اسماعیل خان احمدی؛

۴. مقاله «عدالت اجتماعی و نقش آن در امنیت اجتماعی از نگاه قرآن و روایات اسلامی» به قلم: محسن غفوری‌پور و همکاران.

با توجه به پیشینه پژوهش فوق، هریک از نویسندگان محترم به‌طور کلی پیرامون مبحث «امنیت اجتماعی» مطالبی را در سایه نگاه قرآن کریم، روایات اسلامی و کتاب سترگ نهج‌البلاغه ارائه نموده‌اند که در جای خود مفید می‌باشد؛ لکن نگارندگان مقاله پیش‌رو در این تحقیق ضمن تبیین تعریف مفاهیم کلیدی، به مبانی امنیت اجتماعی در نهج‌البلاغه پرداخته و سپس راهکارهای ایجاد امنیت اجتماعی را بر اساس نهج‌البلاغه با رویکرد «غفلت‌زدایی» مورد اشاره و نقش این آموزه اخلاقی را بر اساس منابع اسلامی، بویژه سخنان گهربار امام علی(ع) در نهج‌البلاغه به مثابه راه‌های برون‌رفت از ناهنجاری‌های اجتماعی و تثبیت امنیت اجتماعی مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌دهند. لذا این مقاله دارای نوآوری خاصی می‌باشد که تا به حال در پژوهش‌های گذشته به آن توجه نشده است.



## ۱- مفهوم شناسی امنیت

برای شناخت تعاریف امنیت، آراء و نظریات مختلف در مفهوم شناسی آن و در نتیجه بیان قدر مشترک تعاریف، در این قسمت به تعریف لغوی و اصطلاحی پرداخته خواهد شد و در تعاریف اصطلاحی، تعریف ایجابی و سلبی و نیز تعریف سلبی - ایجابی امنیت مطرح می‌گردد. پیرامون معانی لغوی این واژه، تعاریف گوناگونی بیان گردیده است:

۱. «ایمن شدن، در امان بودن و بی‌بیمی». (عمید، ۱۳۹۰: ۳۵۴/۱)

۲. «امنیت مصدر جعلی یا صناعی فارسی است به معنی در امان بودن، بی‌بیم». (معین، بی‌تا: ۳۵۲/۱)

۳. «و برخی امنیت را آرامش و آسایش معنا کرده‌اند». (عمید، ۱۳۹۰: ۲۷۵/۱)

۴. «امنیت در اصل از مصدر عربی اَمِن گرفته شده و معنی آن با اَمِن یکی است. اَمِن یعنی اطمینان و آرامش خاطر». (معلوف، ۱۳۷۴: ۱۸)

با توجه به معنای مطرح شده، معلوم می‌شود که امنیت مترادف با در امان بودن، ایمنی، آرامش، آسودگی و خاطر جمع می‌باشد که با ترس و بیم و هراس در تضاد است و هنگامی عنوان می‌شود که از ترس و وحشت اثری نباشد.

هم‌چنین در مورد تعریف اصطلاحی امنیت نیز مطالبی چند مطرح گردیده است:

۱. تعریف ایجابی: «امنیت دارای دو معنای ایجابی یعنی وجود احساس رضایت و اطمینان خاطر نزد دولت مردان و شهروندان؛ یعنی نبود ترس و اجبار و تهدید می‌باشد». (افتخاری، ۱۳۷۸: ۲۷)

۲. تعریف سلبی: «امنیت در معنای عینی یعنی فقدان تهدید نسبت به ارزش‌های کسب شده و در معنای ذهنی یعنی فقدان هراس از این که ارزش‌های مزبور مورد حمله قرار گیرد». (باری‌بوزان، ۱۳۸۹: ۳۲)

۳. تعریف ایجابی: «مفهوم امنیت، مرکب از چندین ارزش ملی است که عبارتند از: پاسداری از بقای سیاسی، سرزمین و کشور، تضمین بقای ارگانیک آن، ایجاد شرایط لازم برای رفاه اقتصادی و تأمین و حفظ هماهنگی میان اقوام و طوایف درون کشور». (سایق‌یزید، ۱۳۷۷: ۱۸)

۴. تعریف سلبی - ایجابی: «مفهوم امنیت مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است و در مورد افراد به آن معنی است که مردم هراس و بیمی نسبت به حقوق و آزادی‌های مشروع خود نداشته و به هیچ‌وجه حقوق آنان به مخاطره نیفتد و هیچ عاملی حقوق آنان را تهدید ننماید». (زنجانی، ۱۳۶۷: ۵۴۸/۱)

## ۲- مفهوم شناسی امنیت اجتماعی

مهم‌ترین عامل برای رسیدن به جامعه دینی پایدار و با ثبات که مبانی اسلامی در آن جامعه اجرا گردد و مردم در رفاه و آسایش زندگی نمایند و امور دنیا و عقبی خود را منظم و برنامه‌ریزی نمایند، داشتن امنیت اجتماعی است. تعاریف مختلفی از امنیت اجتماعی مطرح گردیده که عبارتند از:

۱. «امنیت اجتماعی به قابلیت حفظ الگوهای سنتی، زبان، فرهنگ، هویت و عرف ملی با شرایط قابل قبولی از تحول مربوط است». (باری‌بوزان، ۱۳۸۹: ۳۴)
۲. «امنیت اجتماعی شخص به معنای امنیت جان، مال، آبرو و مؤقیت اجتماعی شخص از جانب عوامل اجتماعی می‌باشد؛ یعنی از جانب افراد دیگر سایر گروه‌ها و حکومت و قانون، جان، مال، آبرو و مؤقیت اجتماعی فرد مورد تهدید و خطر قرار نگیرد». (جهان‌بزرگی، ۱۳۸۸: ۲۵)
۳. «فراهم شدن حالت یا شرایطی در جوامع ابتدایی، در حال رشد یا پیشرفته که افراد ملت در آن احساس آرامش خاطر می‌نمایند». (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴: ۴۱۲/۳)

## ۳- مفهوم شناسی جامعه

جامعه‌شناسان در مورد تعریف جامعه اتفاق نظر ندارند و تعاریف مختلفی بر اساس مفروضات خودشان ارائه داده‌اند که در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. در تعریف لغوی این واژه آمده است:

۱. «الجمع اسمی است که برای نامیدن جماعتی از مردم به کار می‌رود. هم‌چنین المجموع نیز به همین معنی است و مجمع به جایی گفته می‌شود که مردم در آن جمع می‌شوند». (فراهیدی، ۱۴۴۰: ۳۱۳)
  ۲. «واژه جامعه از نظر لغوی اسم فاعل مؤنث از مصدر جمع به معنای گردآوردن است». (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸: ۲۱)
  ۳. مترجمان اسلامی واژه عربی «مدینه» را معادل «جامعه» گرفتند و امروز در زبان عربی کلمه «مجتمع» جانشین «مدینه» شده است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸: ۱۶)
  ۴. «به‌طور کل می‌توان گفت: در هر موردی که بتوان برای گروهی از مردم وجه جامع و جهت وحدتی اعتبار کرد، اطلاق لفظ جامعه به آن گروه رواست». (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸: ۲۱)
- اما در تعریف اصطلاحی جامعه گفته شده است که:
۱. «مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات، سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دست جمعی دارند، جامعه را تشکیل می‌دهند». (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸: ۱۱)
  ۲. بروس کوئن در تعریف جامعه می‌نویسد: «جامعه به گروهی از انسان‌ها اطلاق می‌شود

که در طول هزاران سال با یکدیگر زندگی کرده و در سرزمین معینی سکنی گزیده‌اند و سرانجام، خود را به عنوان یک واحد اجتماعی متمایز از گروه‌های دیگر، سازمان داده‌اند. افراد هر جامعه هم‌چنین فرهنگ مشترکی نیز دارند. ممکن نیست که فرهنگ جدای از جامعه یا جامعه‌ی جدای از فرهنگ باشد. هر جا که جامعه‌ای هست، فرهنگ منطبق بر آن نیز وجود دارد». (کوئن، ۱۳۷۶: ۵۹)

۳. «البته معنای اصطلاحی جامعه در نزد دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان نه‌چندان وسیع و گسترده است که همه انسان‌هایی را که بر روی کره‌ی زمین زندگی کرده و می‌کنند، در برگیرد و نه‌چندان محدود است که بتوان به یک جمع چندین نفره نیز، اسم جامعه را اطلاق نمود. بنابراین، معنایی را که جامعه‌شناسان از واژه جامعه ارائه می‌کنند، جامع بین دو معنای گسترده و محدود است». (برزگر کلیشمی، ۱۳۷۲: ۲۱)

۴. گروهی دیگر گفته‌اند: «جامعه به دسته‌ای از مردم گفته می‌شود که برای نیل به هدف عام‌المنفعه تعاون دارند و بعضی گفته‌اند: جامعه گروهی از مردم‌اند که با اشتراک هم می‌کوشند و وسایل زندگی خویش را تأمین کرده و نسل خود را ادامه دهند و برخی دیگر در تعریف جامعه، هدف فرهنگی را لحاظ و آن‌را چنین تعریف کرده‌اند که جامعه دسته‌ای از مردم‌اند که دارای فرهنگ واحدی هستند، اطلاق می‌گردد». (ساموئل کینگ، ۱۳۵۳: ۴۸)

پس بدین ترتیب می‌توان گفت قدر مشترک تعریف جامعه این است که به عده‌ای از انسان‌ها اعم از مرد و زن که با یکدیگر برای رفع نیازها و تهیه وسایل زندگی کوشش می‌کنند و به حیات خود ادامه می‌دهند و دارای اهداف مشترکی هستند که دارای پیوند با یکدیگر بوده و نظامات خاصی را دارا می‌باشند، اطلاق می‌گردد.

#### ۴- امنیت اجتماعی در نهج البلاغہ

تبیین امنیت اجتماعی در نهج البلاغہ برای شناخت هرچه بهتر امنیت اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه‌السلام است که این شناخت و آگاهی تأثیر بسیاری در امنیت دارد. شناخت دقیق و آگاهانه از این مقوله از بروز هرگونه ناامنی در جامعه جلوگیری بعمل خواهد آمد و در نتیجه این توجه و مراقبت، زمینه نفوذ بیگانگان در جامعه گرفته شده و نیز سبب حفظ اصول و ارزش‌های بنیادین شده و انسان‌ها به راحتی در پرتو این امنیت به رشد، تعالی و پیشرفت دست پیدا می‌نمایند.

بدیهی است نه‌تنها حکومت‌ها، بلکه تمامی آحاد جامعه اسلامی موظف به برقراری امنیت اجتماعی و هم‌چنین مشارکت در این امر خطیر هستند؛ زیرا دولت‌ها بدون همکاری مردم قادر به برقراری امنیت نیستند و سوای هزینه‌های زیادی که متحمل می‌شوند، این امر به نحو مطلوب و شایسته محقق نخواهد گردید. تنها با مشارکت تمامی انسان‌ها که از روی اعتقادات مذهبی و

دستورات دینی و همچنین هماهنگی و نظارت دولت است که به راحتی می‌توان جامعه‌ای امن با صرف کم‌ترین هزینه داشت. در این مقاله به بررسی مبانی امنیت اجتماعی پرداخته و این مسئله را مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهیم.

آگاهی از مبانی هر بحث، از مسائل اصلی در بررسی و تحلیل آن موضوع است. مبانی امنیت اجتماعی در نهج‌البلاغه همان مواردی است که تشکیل دهنده امنیت اجتماعی بوده و آن را تقویت کرده و استحکام می‌بخشد. مهم‌ترین مواردی که باعث قوام آن می‌گردد، عبارتند از:

۱. توحید

۲. عدالت

۳. حفظ حیثیت و شأن انسان‌ها

#### ۴-۱- توحید

امنیت راستین یعنی استقرار آرامش ثابت و تزلزل‌ناپذیر. این گونه امنیت تنها با تکیه بر پایگاهی استوار و جاودانه ممکن است که طوفان حوادث و دگرگونی‌های روزگار هرگز آن را به لرزه در نیورد و این، امری محال است؛ مگر با اعتقاد به آفریدگار حاکم و تکیه‌گاهی محکم و فناپذیر برای جهان آفرینش و همچنین اعتقاد داشتن به معاد. «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد». (رعد: ۲۸)

از این‌روی تنها با باور داشتن آفریدگاری جاودانه که حاکم بی‌چون و چرای هستی باشد و قوانین و فرامینش بر جامعه و انسان حکم فرما گردد، امنیت راستین ممکن می‌شود و تحقق می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت پایه و اساس امنیت حقیقی، اعتقاد به حاکمیت مطلق خداوند بر تمام پدیده‌های جهان در قالب دین توحیدی و باورداشتن به روز قیامت و زندگی اخروی است. لذا برای دستیابی به امنیت واقعی، باید توحید را شناخت و به‌ویژه به حاکمیت آن در قلمرو حیات اجتماعی و جوامع انسانی آگاهی یافت و باور داشت.

انسان گرویده به دین توحیدی و حاکمیت الله، تحت تأثیر این عقیده، از ویژگی‌های مهمی چون، امید بی‌پایان، شور و تلاشی خستگی‌ناپذیر، آسیب‌ناپذیری از ترس و طمع، وسعت دید و نظرگاه و جهت‌گیری درست و مشخصی برخوردار است و در این صورت است که آرامش و آسایش بر او حکم فرما گردیده و در امنیت به سر خواهد برد.

دیدگاه حضرت امیر علیه‌السلام در نهج‌البلاغه پیرامون توحید، از وضوح و روشنی خاصی برخوردار است که حتی تلاش و جهاد در راه خدا که منجر به اصلاح در جامعه و امنیت در آن و اجرا قوانین و مقررات فراموش شده است، در نتیجه از همین اصل اساسی توحید بدست می‌آید، که برای بهتر روشن شدن موضوع، به فرازی از سخنان ایشان اشاره می‌کنیم. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا

التَّمَّاسِ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ، وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرِ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ؛ خدایا تو می دانی که جنگ و درگیری ما، برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می خواستیم نشانه های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم دیده ها در امن و امان زندگی کنند و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردد». (نهج البلاغه، خ ۱۷۴/۱۳۱) همان طور که می بینیم از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام، توحید و اعتقاد به یگانگی خدا، نقش بسیار مهمی در امنیت دارد و از مبانی مهم امنیت به شمار می رود که برای رسیدن به امنیت مطلوب باید بیشتر مورد عنایت و توجه ویژه قرار گیرد.

انسان لازم است نشانه های صعود و نزول جوامع بشری را بداند. جامعه دینی برای این که جامعه دینی باقی بماند، بایستی مبدأ و مقصدش را بشناسد. خلقتش کجا و چگونه بوده است و هم اکنون در چه مرحله ای از مسیر خود قرار دارد. در چه جهتی حرکت می کند و علت حرکت او چه بوده است. قطعاً اگر جامعه مسیر حرکتش به سوی خدا نباشد، هلاکتش قطعی خواهد بود. وقتی خداشناسی انجام شد، ارزش چیز دیگری می شود. ارزش ها همه از مسیر شیطان و طاغوت به مسیر خدا بر می گردند. در بحث امنیت نیز وقتی جامعه ای متکی بر وحدانیت خداوند و اعتقاد به یگانگی او شد، دیگر یکی از مهم ترین عناصری که افراد و انسان ها ترغیب به ایجاد و حفظ امنیت می کند، همین اعتقاد به توحید است که سدی عظیم در مقابل ناامنی های مختلف جوامع به حساب می آید؛ چرا که در جوامعی که عامل وحدت بخشی وجود نداشته باشد، تفرقه و عدم تکوین قدرت متمرکز را می توان مشاهده کرد. چنان که در جامعه قبیله ای قبل از ظهور اسلام در جزیره العرب مشاهده می شود.

چرا که در جامعه باید عنصری وجود داشته باشد که همه را به سوی تمرکز گرایی سوق دهد و اگر بالعکس، عناصر تفرقه زایی وجود داشته باشد، نمی توان انتظار وحدت و تمرکز داشت. از آن جا که در جزیره العرب چنین فرهنگی وجود نداشت، هر کس به دنبال اهداف خود و مطالب شخصی بود. بر اساس عقاید شرک آلود، هر قبیله در کنار کعبه، بت مخصوص خود را داشت و برای آنان خدای واحد مفهومی نداشت؛ بنابراین، چیزی جز تفرقه و پراکندگی در آن جا یافت نمی شد. همین امر سبب رشد روحیه فردگرایی در میان آنان شده بود. در واقع، مذهب شرک و تعدد معبودها در نظام فکری شرک، هم عامل و هم حاصل جامعه متفرق و متشتت است. در حالی که نگرش توحیدی، در نقطه مقابل، قرار داشته و عامل مهم همبستگی شناخته می شود. ظهور اسلام پایگاه توحیدی ایجاد کرد و تفرقه را به وحدت و امنیت بدل کرد. (جعفریان، ۱۳۸۷:

نمایند و پایبند به آن باشند و در جهت رضای او گام بردارند، دیگر به حقوق افراد تجاوز نمی‌کنند. بدین ترتیب در امنیت اجتماعی خدشه‌ای وارد نخواهد شد و این‌گونه به‌طور طبیعی و خود به خود، امنیت اجتماعی در جامعه حاکم خواهد شد. حال اگر این ایمان به خداوند متعال فراگیر شود و اکثریت قاطع مردم یک کشور از این ایمان بهره‌مند شوند به‌طور طبیعی یکی از بارقه‌های آن، امنیت اجتماعی است.

#### ۴-۲- عدالت

اجتماعی که در اسلام مورد توجه قرار گرفته از یک سو دستیابی افراد را به حقوق خود تضمین می‌کند و از سوی دیگر حقوق جامعه را محترم می‌شمارد. حاکمیت عدالت اجتماعی در جامعه هم‌چون وجود تعادل در کشتی است. کشتی تا هنگامی که دارای تعادل است و می‌تواند این وضعیت را در خود حفظ کند، سرشار از امنیت و آرامش است و سرنشینان با آسودگی خیال و فراغ‌بال به حرکت و سفر خود ادامه می‌دهند؛ ولی آن‌گاه که به هر دلیل این تعادل از بین رود، سایه وحشتناک ترس و ناامنی وجود همه سرنشینان را فرا می‌گیرد. بنابراین عدم وجود عدالت اجتماعی هم، برای چشمان آگاه و آن‌هایی که توان شناخت واقعی جهان، انسان و جامعه را دارند؛ هم‌چون بی‌تعادلی کشتی است و امنیت و آرامش را از اعضای جامعه سلب می‌کند.

امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ، وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ، فَإِذَا أُدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ، وَأَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ، وَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ، وَاعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ، وَجَرَتْ عَلَى أَدْلَالِهَا السُّنَنُ، فَصَلَحَ بِذَلِكَ الرِّمَانُ، وَطَمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ، وَبَيَّسَتْ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ؛ پس رعیت اصلاح نمی‌شود جز آن که زمام‌داران اصلاح گردند و زمام‌داران اصلاح نمی‌شوند، جز با درستکاری رعیت، و آن‌گاه که مردم حق رهبری را اداء کنند، و زمام‌دار حق مردم را بپردازد، حق در آن جامعه عزت یابد و راه‌های دین پایدار و نشانه‌های عدالت برقرار و سنت پیامبر پایدار گردد. پس، روزگار اصلاح شود و مردم در تداوم حکومت امیدوار و دشمن در آرزوهایش مأیوس می‌گردد». (نهج‌البلاغه، خ ۳۱۴/۲۱۶)

رواج هر قانون‌شکنی، پرده‌داری، بی‌حرمتی و هتک حرمت دیگران، خود عامل و زمینه‌ساز ناامنی است. امام علی علیه‌السلام به رعایت هر نوع حقوق مردم، سفارش می‌نمود و حتی اجازه نمی‌داد به غیرمسلمان ظلم و ستم روا داشته شود. هم‌چنین در اموری که در فرهنگ اسلامی مالیت ندارد (مانند شراب و خوک) ولی در فرهنگ اقلیت‌های مذهبی از مالیت و ارزشی برخوردار است، مسلمانان اجازه تجاوز و تعدی به آن امور را هم ندارند. چنان‌که در دوران حکومت امام علی علیه‌السلام شخص مسلمانی خوک یک ذمی را کشته بود، حضرت به نفع ذمی نصرانی و به ضرر مسلمان حکم کرد که باید به‌خاطر این کار، بهای آن‌را به نصرانی بپردازد. (نهج‌البلاغه،

اجرای فراگیر عدالت و استقرار پایه‌های آن به امنیت پایدار اجتماعی منجر می‌شود و ایجاد امنیت اجتماعی در عرصه‌های مختلف نیز زمینه مناسب و بستری هموار برای اجرای عدالت است. زمانی که حکومت با تدوین برنامه‌های عدالت‌محور و با مجریان وارسته و عادل بتواند پایه‌های حق و عدالت را استحکام بخشد، بدون تردید امنیت اجتماعی را برای شهروندان خود به ارمغان می‌آورد.

هم‌چنین امام علی علیه‌السلام در یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه، پیرامون عدالت و برقراری آن بین تمامی افراد جامعه بدون هیچ تبعیض می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونَ أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتَ عَلَيْهِ! وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرًا، وَمَا أَمَّ نَجْمًا فِي السَّمَاءِ نَجْمًا! لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ! أَلَا وَإِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَإِسْرَافٌ، وَهُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَيَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ، وَيَكْرُمُهُ فِي النَّاسِ وَيُهِينُهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ أَيَا بِهِ مِنْ دَسْتُورٍ مِي دھید برای پیروزی خود، از جور و ستم درباره امت اسلامی که بر آن‌ها ولایت دارم استفاده کنم؟ به خدا سوگند! تا عمر دارم، و شب و روز برقرار است و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد! اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جز اموال خداست! آگاه باشید! بخشیدن مال به آن‌ها که استحقاق ندارند، زیاده‌روی و اسراف است، ممکن است در دنیا مقام بخشنده آن را بالا برد، اما در آخرت پست خواهد کرد. در میان مردم ممکن است گرمی‌اش بدارند، اما در پیشگاه خدا خوار و ذلیل است.» (نهج‌البلاغه، خ ۱۲۶ / ۱۶۸)

بنابراین پرواضح است که از اصول و مبانی مهم امنیت یک جامعه خوب و آرمانی برقراری عدالت بین آحاد آن جامعه است که طبق بیان حضرت علیه‌السلام در خطبه ۱۲۶ نهج‌البلاغه، تا زمانی که شب و روز برقرار و ستارگان نورافشانی کرده و گردش شب و روز برقرار است، این اموال را اسراف نمی‌نمایند و برای رضایت چند روزه عده‌ای در دنیا، خواری آخرت را برای خود نخواهم پسندید.

#### ۴-۳- حفظ حیثیت و شأن انسان‌ها

یکی دیگر از مبانی امنیت اختصاص به حفظ حیثیت و شأن انسان‌ها دارد. در همین راستا امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ تَعَالَى وَهُوَ نَقِيُّ الرَّاحَةِ مِنْ دَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَ أَمْوَالِهِمْ سَلِيمٍ اللِّسَانِ مِنْ أَعْرَاضِهِمْ، فَلْيَفْعَلْ؛ پس هر کس از شما بتواند خدا را در حالی ملاقات کند که دستش از خون و اموال مسلمان پاک و زبانش از عرض و آبروی مردم سالم ماند باید چنین کند.» (نهج‌البلاغه، خ ۱۷۶/۲۳۸)

امنیت در حقوق اسلامی تنها در مورد جان، مال، عمل، حقوق و آزادی‌های مربوط به این موارد صادق نیست؛ بلکه شامل شخصیت، شرف و حیثیت نیز می‌باشد. با کمی بررسی در روایات

اثمه معصومین علیه‌السلام می‌توان با فرمایشات ایشان در این باب آشنا شد. (قمی، ۱۴۱۴: ۴۱/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۹/۲؛ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۲۴ و ...)

همان‌طور که گذشت؛ توحید، عدالت و حفظ شأن و شخصیت افراد از مهم‌ترین مبانی امنیت می‌باشد و دارای جایگاهی ویژه در فرمایشات بزرگان دین می‌باشد. به همین دلیل است که این سه قسم دارای ارزش والایی در بحث مبانی امنیت می‌باشند و این به آن دلیل است که انسان توحید محور هرگز امنیت اجتماعی را مختل نموده است؛ بلکه در افزایش آن به دلیل اعتقادات راسخ مؤثر نیز بوده و همچنین عدالت نیز در این مسیر مؤید خوبی است برای افراد در گسترش امنیت اجتماعی؛ چرا که افراد عدالت محور هرگز راضی به هیچ ناعدالتی در جامعه نمی‌گردند و با حفظ حیثیت و شأن انسان‌ها، درصدد حفظ شأن و شخصیت خود برآمده و به راحتی حاضر به از دست دادن آن نمی‌شود و در نتیجه امنیت ماندگار در جامعه تحقق پیدا می‌نماید.

#### ۵- راهکارهای عملی تحقق امنیت اجتماعی در جامعه با رویکرد غفلت‌زدایی

غفلت‌زدایی به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصری است که موجب تحقق امنیت اجتماعی با رویکرد اخلاقی می‌شود. در مقاله پیش‌رو، این مسئله را در سه محور تبیین خواهد شد و سپس دیدگاه نهج‌البلاغه نسبت به آن و نقش غفلت‌زدایی در تأمین اجتماعی را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

#### ۵-۱- تبیین تأثیر غفلت‌زدایی در تحقق امنیت اجتماعی

غفلت، معنای روشنی دارد. منظور از آن در این مقاله، غفلت از خداوند متعال، احکام، اوامر و نواهی اوست. غفلت در لغت عربی و نیز زبان فارسی به معنای «فراموش کردن، سهو و بی‌خبری، نادانی، بی‌پروایی، سهل‌انگاری، عدم اعتنا و سستی به کار رفته است». (دهخدا، ۱۳۶۵: ۱۰/۱۴۷۷۴) راغب اصفهانی نیز چنین می‌گوید: «در فرهنگ قرآن این واژه به حالتی گفته می‌شود که انسان به سبب کمی مواظبت و هوشیاری، به سهو دچار شود». (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۰۹)، (ص ۶۰۹) مکارم شیرازی در کتاب آیات اخلاقی نیز در رابطه با غفلت و معنی آن می‌فرماید: «غفلت دارای مفهوم وسیع و گسترده‌ای است که هرگونه بی‌خبری از شرایط زمان و مکان (که انسان در آن زندگی می‌کند) و از واقعیت‌های حال و آینده و گذشته خویش و از صفات و اعمال خود و از پیام‌ها و آیات حق و همچنین هشدارهایی که حوادث تلخ و شیرین زندگی به انسان‌ها می‌دهد را شامل می‌شود. از مصادیق بارز غفلت، غفلت از یاد خداست». (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

البته همین غفلت، بسیاری از گرفتاری‌ها را به دنبال خود به وجود خواهد آورد؛ از جمله این‌که: «یقیناً غفلت از آفات مخرب اخلاقی است که زمینه‌ساز بسیاری از گناهان و اخلاق



رذیلہ‌ای است کہ در فرد و جامعہ دیدہ می‌شود؛ چرا کہ فراموش کردن خدا سبب خود فراموشی می‌شود. دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا از یک سو فراموشی پروردگار سبب می‌شود انسان در لذات مادی، شہوانی و حیوانی فرو رود و هدف آفرینش خود را بہ فراموشی بسپارد و در پایان از ذخیرہ لازم برای فردای قیامت غافل بماند. از سوی دیگر فراموش کردن خدا با فراموش کردن صفات پاک اوست کہ هستی مطلق و علم بی‌پایان و غنای بی‌انتہا از آن اوست و ہرچہ غیر اوست وابستہ بہ او، نیازش بہ ذات پاک اوست و ہمین امر موجب می‌گردد انسان خود را مستقل و بی‌نیاز بشمرد و بہ این ترتیب واقعیت و ہویت انسانی خویش را فراموش کند». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۳/۱۹)

### - غفلت و زندگی سخت

بہ استناد سورہ طہ، آیات ۶ - ۱۲۴ فراموشی خدا باعث می‌شود کہ زندگی انسان‌ها سخت گردد و ہمچنین فراموشی خدا باعث تنگی روزی و زندگی می‌گردد.

حال بہ راستی چرا آدمی گرفتار تنگی معیشت می‌گردد؟ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا؛ و ہرکس از یاد من روی گردان شود، زندگی تنگ و سختی خواہد داشت». (طہ: ۱۲۴)

عامل اصلی سؤال مطرح شدہ، اعراض از یاد حق است. یاد خدا مایہ آرامش جان، تقوا و شہامت و فراموش کردن آن، مایہ اضطراب و ترس و نگرانی است. ہنگامی کہ انسان مسئولیت‌ہایش را بہ دنبال فراموش کردن یا خدا بہ فراموشی بسپارد، غرق در شہوات حرص و طمع می‌گردد. پیداست کہ نصیب او معیشت ضنک خواہد بود، نہ قناعتی کہ جان او را پر کند، نہ توجہ بہ معنویت کہ بہ او غنای روحی دہد و نہ اخلاقی کہ او را در برابر طغیان شہوات باز دارد. اصولاً تنگی زندگی بیشتر بہ خاطر کمبودهای معنوی و نبودن غنای روحی است بہ خاطر عدم اطمینان بہ آیندہ و ترس از نابود شدن امکانات موجود و وابستگی بیش از حد بہ جہان مادہ است و آن کسی کہ ایمان بہ خدا دارد و دل بہ ذات پاک او بستہ، از ہمہ این نگرانی‌ها در امان است.

### - غفلت و آسیب انسان

واضح است غفلت انسان باعث ضربات مہلکی می‌گردد، از جملہ این کہ: «کبر و غرور از مہم‌ترین عوامل غفلت است؛ زیرا انسان مغرور فقط خود و مؤفقیّت خود را می‌بیند و بہ برتری‌های خود می‌بالد و دلخوش است و ہمین امر سبب غفلت او از خدا و صاحب این نعمت‌ها می‌گردد و ہمین غفلت و بی‌توجہی عامل مؤثری برای شکست او خواہد شد. بسیاری انسان‌های مغرور در طول تاریخ دیدہ شدہ‌اند کہ بر اثر غرور در دام غفلت گرفتار شدہ و نتوانستہ‌اند در برابر دشمنان مقاومت کنند. از این رو ضربات دشمن آن‌ها را از پای در آورده است».

(بوجباره، بی تا: ۲۱)

بی‌شک منشاء هر آفتی که بیرون دامن‌گیر انسان می‌شود، عاملی است از درون که غفلت یکی از مهم‌ترین آن‌هاست و اگر در درون ما اعتقاد و توجه به خدا وجود داشته باشد، آسیبی به ما نمی‌رسد. قرآن کریم این ارتباط تنگاتنگ را این‌گونه بیان می‌کند:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا؛ و هرکس از یاد من روی گردان شود، زندگی تنگ و سختی خواهد داشت». (طه: ۱۲۴)

هم‌چنین در آیات دیگر از قرآن کریم به آسیب‌های دیگر اشاره گردیده و عامل نجات انسان را یاد خدا و پرهیز از غفلت می‌داند:

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آگاه باشید، تنها یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد». (رعد: ۲۸)

مفهوم این آیه شریفه این خواهد شد هر که از یاد خداوند متعال دوری جوید، دچار اضطراب و افسردگی روانی می‌شود و آرامش و ثبات روحی خود را در زندگی از دست می‌دهد.

«علمای اخلاق و کسانی که مراتب سیر انسانی بررسی کرده‌اند؛ مانند ارباب سیر و سلوک و عرفان منزل اول از منازل سیر و سلوک انسان به سوی تعالی و تکامل را یقظه قرار داده‌اند که به معنای بیداری و هوشیاری در مقابل غفلت به کار می‌رود. در قرآن آیات بسیاری شاید بیش از بیست مورد دلالت می‌کند، بر این‌که ریشه شقاوت و تباهی انسان و مفاسد و ردائل اخلاقی وی غفلت است». (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ۸۷/۲)

آدمیان کمتر یاد مرگ می‌کنند و این به دلیل همان غفلت عمومی‌ای است که بر حیات همه‌ی ما انسان‌ها سایه افکنده است. واقعاً اگر پرده‌ی این غفلت دریده شود و آدمیان به طور مدام دستخوش همان اضطرابی شوند که در حین مرگ به آن‌ها دست می‌دهد، زندگی به این شکل که اکنون هست، جریان نخواهد یافت. انسان‌ها دچار نوعی دلسردی عمومی خواهند شد، تلاش‌ها سستی خواهند گرفت، تعقیب اهداف از حالت کنونی خارج خواهد گردید و نهایتاً حیات آدمیان شکل دیگری خواهد یافت. اما علی‌رغم این غفلت جاری، پیشوایان و رهبران فکری، صلاح انسان‌ها را در این می‌دانستند که امر مرگ را به یاد آن‌ها بیاورند و با تذکارتی همیشگی این امر بسیار مهم اما مغفول را از حالت ناآگاهانه به صورت آگاهانه در آورند. بدین ترتیب دست‌کم در نوادری این تنبه بسیار مهم را پدید آورند، تا حیات آن‌ها الگو و سرمشق دیگران واقع شود.

## ۵-۲- تبیین دیدگاه نهج‌البلاغه نسبت به غفلت‌زدایی

غفلت‌زدایی از راه‌های برقراری امنیت در جامعه دینی است که غفلت نیز از مهم‌ترین عوامل ناامنی جامعه نیز تلقی می‌گردد. اینک سخنان گهربار امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه پیرامون غفلت‌زدایی را که به عنوان یکی از راه‌های برقراری امنیت در این زمینه به عنوان مؤید

مورد دقت قرار داده و فرمایشات ایشان را مورد توجه قرار خواهیم داد.

### - هلاکت دنیا و آخرت

غفلت سبب هلاکت در دنیا و آخرت است؛ چرا که انسان را از خیرات و مصالح خود بی‌خبر می‌سازد و با این بی‌خبری، فرصت‌ها را از دست داده، امکانات را ضایع کرده و استعدادهای خویش را بر باد می‌دهد. امام علی (ع) در فرازی از نهج البلاغہ پیرامون غفلت‌زدگی، شکست را نتیجه غفلت معرفی نموده و می‌فرماید:

«لَا يَنَامُ عَنْكُمْ وَ أَنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ سَاهُونَ. غَلِبَ وَ اللَّهُ الْمُتَخَادُّونَ وَ إِيْمُ اللَّهِ إِيْنِي لَأُظْنَ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمِسَ الْوَعْيُ؛ چشم دشمن برای حمله شما خواب ندارد، ولی شما در غفلت به سر می‌برید. بخدا سوگند! شکست برای کسانی است که دست از یاری یکدیگر می‌کشند». (نهج البلاغہ، خ ۸۰/۳۴)

هم‌چنین این امام همام (ع) در فرازهای دیگر فرمودند: «الْغَفْلَةُ تَكْسِبُ الْاِغْتِرَارَ وَ تُدْنِي مِنَ الْبَوَارِ؛ غفلت فریب‌خوردن را کسب می‌کند و هلاکت را نزدیک می‌سازد». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶) «مَنْ طَالَتْ غَفْلَتُهُ تَعَجَّلَتْ هَلَكَتُهُ؛ کسی که غفلتش طولانی شود، هلاکت او به سرعت فرا می‌رسد». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۵) بنابراین هلاکت افراد بر طبق این روایت و بر باد رفتن دنیا و آخرت که به‌خاطر غفلت به‌وجود می‌آید؛ بدان جهت است که از نفع خود بی‌اطلاع بوده است و در نتیجه با این غفلت زیاد، به هلاکت می‌رسند.

### - عامل بدبختی

روایت‌های مختلف اشاره به این دارند که غفلت عامل بدبختی است. از جمله در روایت می‌خوانیم که امام علی (ع) فرمودند: «الْغَفْلَةُ ضَلَالُ النُّفُوسِ وَ عُنْوَانُ النُّحُوسِ؛ غفلت، گمراهی نفس‌ها و علامت بدبختی‌هاست». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۹/۱) در این کلام حضرت (ع) علت اصلی تمام ناکامی‌ها را غفلت دانسته‌اند.

### - از دست دادن بصیرت

در قرآن کریم، آمده است که غافلان فاقد بصیرت‌اند. در روایات هم به این معنی اشاره شده است؛ چنان‌که حضرت علی (ع) فرمودند: «دَوَامُ الْغَفْلَةِ يُعْمِي الْبَصِيرَةَ؛ دوام غفلت، بینایی را نابود می‌کند». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶) غفلت ناشی از گستاخی است و سبب دریده شدن پرده ادب و عبودیت است. بی‌خبری، حرمت‌کبریائی را می‌شکند و بر دل آدمی نیز قساوت و سنگدلی می‌زند. در روایتی از امام علی (ع) می‌خوانیم که فرمودند: «مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ مَاتَ قَلْبُهُ؛ کسی که غفلت بر او چیره شود، قلبش می‌میرد». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶)

بنابراین کسی که دچار این قساوت قلب شد و نعمت‌های خداوند متعال را از یاد برده و دچار خاموشی دل شده، این افراد خداوند متعال را از یاد می‌برد و هم‌چنین در آن‌ها بی‌اثر می‌-

گردد. قساوت قلب است که به راحتی موجب بروز انواع جنایات و در نتیجه ناامنی در سطح اجتماع است.

### - فریب شیطان و غفلت

امام علی (ع) بعد از آن که بندگان خدا را از فریب شیطان و انجام گناه به امید توبه برحذر می‌دارد؛ می‌فرماید: «وَالشَّيْطَانُ مُوَكَّلٌ بِهِ ... إِذَا هَجَمْتَ مَنِيتُهُ عَلَيْهِ أَغْفَلَ مَا يَكُونُ عَنْهَا؛ و شیطان همواره با اوست ... تا زمان فرا رسیدن مرگ از آن غفلت نماید». (نهج البلاغه، خ ۱۰۶/۶۴)

بعضی از انسان‌ها به این امید مرتکب گناه و معصیت می‌شوند که بعد از ارتکاب آن معصیت با توبه آن‌را پاک نمایند؛ در صورتی که یکی از کارهای شیطان این است که انسان را به واسطه‌ی انجام گناه و این که هنوز فرصت دارد به غفلت کشانده و در این مسیر وقتی به خود می‌آید که مرگش فرا رسیده و دیگر فرصتی در این بین ندارد تا توبه نماید.

بنابراین باتوجه به کلام حضرت (ع) غفلت‌زدایی بسیار مهم است و ایشان در برخی موارد هم لازم می‌دانند و نیز از بهترین رفتارهای «حالات» شخص بزرگوار را نادیده گرفتن چیزی «از خطاهای مردم» است که می‌داند، یعنی غفلتی نداشته باشد ولی نسبت به خطای افراد نیز بخشنده باشند و از خصوصیات آن‌ها این است که آنان به نفس خود بدگمان‌اند و مبادا وظایف خود را آن‌طور که باید انجام نداده باشند و از کردارشان ترسانند؛ زیرا ممکن است در اثر غفلت و قصور مورد قبول حق تعالی قرار نگرفته باشد.

باتوجه به این موارد می‌توان نتیجه گرفت با رعایت این موارد؛ یعنی غافل شدن از بدی‌های افراد و غافل نبودن از تکالیف و وظایف الهی، سبب رضایت‌مندی انسان‌ها از یکدیگر در نتیجه کمک به امنیت اجتماع به‌طور کلی می‌گردد.

### ۵-۲- نقش عدم غفلت در تأمین امنیت اجتماعی

#### - خودفراموشی

فراموشی از هدف اصلی که همان قرب الهی است، به واسطه همین غفلت به وجود می‌آید که در جاهای مختلف قرآن کریم و فرمایشات حضرت علی (ع) دیده می‌شود که باید اذعان نمود. غفلت باعث خودفراموشی و فراموشی آخرت شده و در نتیجه آدمی از آمادگی برای آن غافل می‌ماند. حضرت (ع) در این مورد می‌فرماید: «وَيْلٌ لِمَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ، فَتَنَسِيَ الرَّحْلَةَ وَ لَمْ يَسْتَعِدْ؛ وای بر کسی که غفلت بر او چیره آید و در نتیجه، سفر (آخرت) را فراموش کند و خود را آماده آن نسازد». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۴۶) لذا در هر حال انسانی که خود و آخرت خود را از یاد ببرد و غفلت بر او چیره شود، جهان آخرت را غافل شده و برای آن هیچ اندوخته‌ای نداشته باشد، دست به هرکاری زده و لاجرم در سطح اجتماع ناامنی ایجاد می‌کند.

### - نابودی اعمال

غفلت موجب فساد اعمال انسان می‌شود. افراد غافل و بی‌خبر به سراغ اعمال صالح کم‌تر می‌روند و اگر هم بروند دیگر (غفلت) اجازه نمی‌دهد که اعمال خالص با حضور قلب و جامع تمام شرایط و اجزاء، برای خدا انجام دهند. از این‌رو، حضرت علی(ع) فرموده‌اند: «إِيَّاكَ وَالْغَفْلَةَ وَالْاِغْتِرَارَ بِالْمُهْمَلَةِ؛ فَإِنَّ الْغَفْلَةَ تُفْسِدُ الْأَعْمَالَ؛ از غفلت و غرور ناشی از مهلت و فرصت داده شده بپرهیز؛ زیرا، غفلت اعمال آدمی را فاسد می‌کند». (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶) بنابراین نتیجه این می‌شود که غفلت مسبب کمی عمل صالح انسان‌ها و آن‌هم با رضای خداوند می‌شود. اعمالی که هم موجب ثواب در درگاه ایزد منان شده و هم با رواج آن در سطوح مختلف جامعه ایجاد رضایتمندی عمومی نموده و هم ایجاد آرامش و حس امنیت در جامعه می‌نماید.

### - زوال آرامش روحی - روانی

امام علی(ع) در بحث عوامل آرامش فرموده‌اند: «ذَكَرَ اللَّهُ جَلَاءَ الصُّدُورِ وَطُمَأْنِينَةَ الْقُلُوبِ؛ یاد خدا سینه‌ها را صیقل می‌دهد و دل‌ها را آرامش می‌بخشد». (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶) در همین راستا انسان باید از غفلت بپرهیزد؛ چرا که به ضرر جان و روان بوده و هرکس خدا را فراموش کند، خود را فراموش کرده و آرامش و سکینه روحی و روانی خود را از دست می‌دهد و باید دانست دوری از غفلت برای پرهیز از زیان‌های جان آدمی بوده و اگر کسی که دارای آرامش روحی و روانی نباشد، به راحتی می‌تواند امنیت جامعه را تحت‌الشعاع قرار داده و ناامنی اجتماعی به بار خواهد آورد.

غفلت از یاد خدا، موجب فرورفتن در لذات مادی و دلباختن به ظواهر فریبنده دنیا، مردن روح و قلب انسان شده و باعث می‌گردد که شیطان بر انسان سلطه پیدا کند و همواره قرین و همراه او باشد. این هم‌نشینی باعث می‌گردد از انجام هر عملی که موجب از بین رفتن آسایش و راحتی مردم‌یابی نداشته باشد و خصال و رفتار شیطان در او اثر بگذارد. بر اساس روایت مذکور می‌توان گفت قساوت قلب و دل‌مردگی از آثار غفلت مستقر و مراتب شدیدتر از آن است.

## نتیجه‌گیری

به دلیل غلبه مفاهیم و ارزش‌های مدرن در دنیای امروزی و کم‌رنگ شدن ارزش‌های اخلاقی که در بردارنده سعادت انسان است، تأکید بر مفاهیم اخلاقی که هماهنگ با فطرت خدادای انسان باشد، از اهمیت والایی برخوردار است. در دنیای مدرن، با غلبه مفاهیم سکولاریستی، روابط تک‌بعدی گسترش یافته و روابط رودررو کاهش چشم‌گیری یافته است. لذا نوعی انسجام سیستمی که در بردارنده امنیت اجتماعی است، شکل می‌گیرد. در چنین فرهنگی، امنیت اجتماعی در بالاترین درجه خود بر اساس آن معانی به‌وجود می‌آید. در روایات اسلامی و به‌ویژه کتاب و مفاهیم سترگ نهج‌البلاغه این مبحث در قالب آموزه‌هایی همانند «غفلت زدایی» ما را به این معانی رهنمون می‌سازد. «غفلت‌زدایی» از جمله آموزه‌های اخلاقی است که حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه آن را به عنوان راهکار تحقق عملی امنیت اجتماعی در جامعه بیان نموده است. همان‌طور که دیدیم غفلت، آموزه‌ای در مسیر تحقق امنیت است، اگر ما غفلت نداشته و از درون معتقد و متوجه خدا باشیم، آسیبی به ما نخواهد رسید؛ چون در اثر اعتقاد و توجه و عدم غفلت از یاد خداوند متعال، اعمال انسان نیک شده و موجب ثواب و از سوی دیگر عدم غفلت باعث امنیت و آرامش در جامعه می‌شود؛ چرا که افراد از کردارشان ترسان هستند که مبادا در اثر غفلت مورد قبول حق تعالی قرار نگیرد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه (۱۳۸۲ش) ترجمه: محمد دشتی، چاپ هشتم، قم: امیرالمؤمنین (ع).
۱. افتخاری، اصغر (۱۳۷۸ش) *ظرفیت طبیعی امنیت*، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۵ و ۶.
  ۲. باری بوزان (۱۳۸۹ش) *مردم، دولت‌ها و هراس*، چاپ دوم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۹ش
  ۳. بزرگر کلیشمی، ولی‌الله (۱۳۷۲ش) *جامعه از دیدگاه نهج البلاغه*، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
  ۴. بوجباره، لینا (بی‌تا) *نگاهی به مسئله غفلت در آیات و روایات*، نشریه الکترونیکی تحصیلات تکمیلی.
  ۵. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶ش) *تصنیف غررالحکم و دررالحکم*، محقق و مصحح: مصطفی درایتی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۶. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد (۱۳۴۶ش) *غررالحکم و دررالحکم*، تصحیح: محدث ارموی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
  ۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۷ش) *تاریخ تحول دولت و خلافت*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
  ۸. جمعی از نویسندگان (کاهه) (۱۳۸۴ش) *مجموعه مقالات همایش امنیت اجتماعی*، گردآوری: معاونت اجتماعی ناجا، تهران: نشر آشنایی.
  ۹. جهان‌بزرگی، احمد (۱۳۸۸ش) *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
  ۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۵ش) *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ اول، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
  ۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق) *مفردات الفاظ قرآن کریم*، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر الکتاب.
  ۱۲. زنجانی، عباس‌علی (۱۳۶۷ش) *فقه سیاسی*، چاپ اول، تهران: نشر امیرکبیر.
  ۱۳. ساموئل کینگ (۱۳۵۳ش) *جامعه‌شناسی*، مترجم: مشفق همدانی، چاپ پنجم، تهران: نشر سپهر.
  ۱۴. سابق‌یزید (۱۳۷۷ش) *امنیت در کشورهای در حال توسعه*، مترجم: مصطفی ایمانی و علیرضا طیب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش) *تفسیر المیزان*، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین.

۱۶. عاملی، شیخ حر (۱۴۱۴ق) *وسائل الشیعه*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
۱۷. عمید، حسن (۱۳۹۰ش) *فرهنگ عمید*، چاپ سی و هشتم، تهران: امیرکبیر.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۴۰ق) *کتاب العین*، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۴ق) *سفینه البحار*، قم: نشر اسوه.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) *کافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۱. کوئن، بروس (۱۳۷۶ش) *مبانی جامعه‌شناسی*، مترجم: غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، چاپ نهم، قم: نشر مهر.
۲۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ش) *اخلاق در قرآن*، محقق: محمدحسین اسکندری، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸ش) *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. معلوف، لوییس (۱۳۷۴ش) *المنجد*، ترجمه: محمد بندرریگی، چاپ اول، تهران: نشر ایران.
۲۵. معین، محمد (بی‌تا) *فرهنگ معین*، چاپ سوم، تهران: نشر زرین.
۲۶. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۸۱ش) *اخلاق در قرآن*، چاپ اول، قم: نشر امام علی بن ابیطالب(ع).



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۰ - ۲۰۹

## تبیین و نقد پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی با تأکید بر اندیشه وین‌دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم

علیرضا محمودنیا<sup>۱</sup>

سیاوش مظفری<sup>۲</sup>

سوسن کشاورز<sup>۳</sup>

رمضان برخوردار<sup>۴</sup>

### چکیده

مقاله حاضر مطالعه‌ای توصیفی است که با هدف تبیین و نقد پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی با تأکید بر اندیشه وین‌دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم انجام شده است. در این پژوهش از روش قیاس علمی (اسم‌تتاجی) و تطبیق یا هم‌سنجی لنزی و از نقد تطبیقی مبتنی بر دیدگاه کری واک استفاده شده است. محقق در این پژوهش در پی پاسخگویی به این پرسش‌هاست که چه نقدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی از دیدگاه وین‌دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم وارد است؟ پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی با تأکید بر اندیشه وین‌دایر چیست؟ با نظر به معنویت‌گرایی قرآنی، چه انتقاداتی بر پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی با تأکید بر اندیشه وین‌دایر وارد است؟ نتایج بیانگر آن است که عرفان‌های اومانیستی با تأمل به جهان یک سویه و یک بعدی که انسان را در مرکز توجهات قرار می‌دهند، از دست‌آوردهای مهم اومانیست‌ها به شمار می‌رود. که البته آموزه‌های اسلامی نیز به کار بست آن در زندگی مسلمانان سفارش نموده است؛ از سویی دیگر در دوران معاصر، درمان معنوی از گرایش‌هایی شد که در قلمرو بهداشت و سلامت روان، توجه بر انگیز شد. اندیشمندانی چون وین‌دایر با داشتن نگرش مثبت به زندگی و استفاده از جنبه‌های روحانی بشر، به مقوله معنویت اهمیت دو چندان بخشیدند؛ اما از آن‌جا که دیدگاه «معنویت منهای دین» بر آنان سلطه داشته، در تفسیر معنویت و نتیجه بخش بودن عملی آن به برداشت‌های نادرستی اشاره کرده‌اند. معنویت آن‌گاه اثر بخش و پایدار خواهد بود که از خواستگاه راستین و حقیقی خودگرفته شده باشد؛ هم از منظر تجربی و هم قرآن کریم در تعالیم خویش تأکید و تصریح نموده است که نمی‌توان نقش مذهب و معنویت برخاسته از آن را در بهداشت و بهیاشی روحی انسان‌های نادیده انگاشت. از آنجا که سرشت الهی آدمی الهی بوده و روحی خدایی دارد، روانشناسی معنوی در صورتی موفق خواهد بود که به چارچوب‌های لازم در تقویت روحیه انسان که همانا مقوله اخلاق دین محوره است توجه داشته باشد.

### واژگان کلیدی

امام عرفان‌های اومانیستی، پیامدهای تربیتی، معنویت‌گرایی، وین‌دایر، قرآن کریم.

۱. دانشیار عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: alirezamahmmudnia@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mozaffari1342@gmail.com

۳. دانشیار، عضو هیات علمی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: SS.Keshavarz@yahoo.com

۴. استادیار، عضو هیات علمی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: ramazanbarkhordari@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۶

## طرح مسأله

جامعه جهانی امروزه به علت دوری از آموزه‌های وحیانی و الهی دچار بحران‌های روحی و اجتماعی بسیاری گردیده است، ناتوانی تمدن سکولار و مکاتب فلسفی غرب در این میان موجب شده برای برون رفت از این مشکلات و یا تحمل آسان این دردها هریک از سنت‌های معنوی در گوشه دنیا به ارائه عقاید و آموزه‌های خویش برآمده‌اند. جنبش‌های معنوی نوین یا حرکت‌های نو پدید دینی، موضوعی است که در چند دهه گذشته، بسیاری از دین‌شناسان، جامعه‌شناسان و الهی‌دانان را به پژوهش و نظریه‌پردازی واداشته است (مظاهری‌سیف، ۱۳۹۱: ۱۴۷). هر پدیده‌ای بیش از آن که موضوع حکم یا تجزیه تحلیلی قرار گیرد لازم است به خوبی شناسایی شود، با بررسی پدیدارشناسی جریان‌های نو، شاهد معنویت به تاراج رفته از بشریت توسط مدرنیسم هستیم، معنویت که با فطرتشان آمیخته شده و آنان را سرگشته و حیران همچون تشنه‌ای در پی آب ساخته ولی آن چه که از این جنبش‌ها به دست می‌آورند سربابی بیش نیست. جهان غرب پس از چند صد سال گریز از معنا و معنویت و شتاب در سیر عقلانیت ابزاری در قالب مدرنیسم و تجربه‌گرایی پوزیتویسم<sup>۱</sup>، رو به گرایش‌های معنوی درونی و تجربه‌های باطنی آورد و موج معنا طلبی در آن سخت بالا گرفت (شریفی دوست، ۱۳۹۱: ۱۱).

امروزه مکتب معنوی وین‌دایر، در شمار مکاتب جدیدی قرار گرفته که معنویت را به شکلی نو عرضه می‌کند. او اندیشمندی است که پس از فروپاشی نظام‌های مادی خلاء معنویت و دین را در غرب به خوبی احساس کرد و با استفاده از تکنیک روان‌درمانی، مشاوره و تجارب عرفانی و نیز با استفاده از تکنیک نویسندگی، نیاز فطری بشر به معنویت و عرفان را مرتفع می‌سازد، وین دایر که زندگی کودکی‌اش سراسر رنج و سختی بود، در طی یک کشف تجربه معنوی که پس از گذشت و بخشش پدرش، به او دست داد؛ کرسی استادی را رها می‌کند و تصمیم می‌گیرد تجربه‌های معنوی خود را بنویسد و آن را در اختیار مخاطبان خویش قرار دهد. آنچه که وین دایر به منزله سعادت بشر معرفی می‌کند، کشف ندای درون می‌باشد که در تمامی آثارش به مخاطبین خود توصیه می‌کند که با تکیه بر تجارب عرفانی و انجام مدیتیشن و رسیدن به خودآگاهی درون می‌توان به آرامش و زندگی هدفمند رسید (جوارشکیان، ۱۳۸۳: ۶).

اومانیسیم<sup>۲</sup> به معنای اصالت انسان یا انسان‌گرایی، نوعی رویکرد به منزلت و ارزش‌های وجودی انسان است که در برابر تحقیرهای کلیسای قرون وسطا بر انسان در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا، شکل گرفت. «اومانیسیم، پارسای تنگ نظرانه‌ای را که کلیسا مقرر می‌داشت،

1. Positivism  
2. Humanism

تاب نمی‌آورد، نمی‌خواست از طبیعت به عنوان دامی فریبنده بهراسد، نمی‌خواست نفس را پلید به شمار آورد و فضیلت را تنها در ترک زاهدانه زندگی بیابد. آموزه کلیسای قرون وسطا اعتقاد به گناهکاری ذاتی بود. اعتقاد به این که روح و جسم به کلی از یکدیگر جدا هستند و چون آدمی جز از راه جسم توانایی نمایش روح را ندارد، گناهی اجتناب‌ناپذیر را به دوش می‌کشد. جنبش‌های نوپدید دینی به واسطه پیروی از مؤلفه‌های مدرنیته به ویژه اومانیسیم انسان را در مسند خدایی قرار می‌دهند به این امید که مشکلات انسان خداگونه به پایان رسد. حال آن‌که این سرآغاز گرفتاری انسان فاقد معنویت و یا بهتر بگوییم انسان فاقد خداست. پال توئیچل<sup>۱</sup> معتقد است که انسان‌ها به خدا رخصت می‌دهند که هستی داشته باشد، اگر خدا شکلی داشت و به صورتی و نه صاحب هیچ‌گونه ارکانی که بتواند نبات خود را به بشر سرایت دهد؛ مگر این که بشر خود این وسایط را در اختیارش بگذارد. به عبارت دیگر، خدا تنها در صورتی می‌توانست متجلی شود که آدمی از قوای پندار و تحلیل خود به عنوان مجرای برای تجلی آن استفاده کند؛ تنها از طریق این رکن بود که خدا می‌توانست بدین طبقه خاکی راه یابد. خدا از این قالب به منزله مجرای استفاده می‌کرد تا به جهان زمین بیاید و بر بشر متجلی شود (توئیچل، ۱۳۷۹: ۲۸).

معنویت قرآنی پاسخ به همه نیازهای نسل جدید و انسان معاصر و مدرن است عصر مواسات و مساوات را بشارت می‌دهد چه این که معنویت در قرآن در هندسه جامعی از معرفت و عقلانیت، تربیت و عدالت و فرهنگ و تمدن الهی - انسانی تعریف و تنظیم شده است و این معنویت کارآمد و زندگی ساز بر اصولی استوار است به همچنین با توجه به مطالب عنوان شده می‌توان گفت: عرفان وین دایر علی‌رغم مطابقت با مفاهیم قرآن و معارف اسلامی، بیشتر یک معنویت شخصی و محدود در اخلاقیات فردی بوده و فاقد نظام اعتقادی منسجم و پشتوانه فلسفی صحیح می‌باشد و مواردی که در باب اخلاق فردی بیان می‌شود، تنها بخشی از آموزه‌های اخلاق در ادیان الهی است و در سایه نظام اعتقادی صحیح می‌تواند مایه نجات و رستگاری بشر باشد. از آنجا که نظریات فلاسفه و مربیان معاصر مبنای فعالیت‌های تربیتی و تربیت جدید تلقی می‌شود. هدف این پژوهش تبیین و نقد پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانستی با تأکید بر اندیشه وین دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن‌کریم، بررسی پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانستی با تأکید بر اندیشه وین دایر و بررسی معنویت‌گرایی قرآنی و نقد پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانستی با تأکید بر اندیشه وین دایر است. در اثر بسیاری از محققان همچون نیک‌سرشت و طباطبایی (۱۳۹۶)، ابوتریبیان (۱۳۸۵)، و کیلی (۱۳۸۴)، صانع‌پور (۱۳۸۲) و پیروز (۱۳۸۵) و بسیاری از محققان دیگر به جنبه‌های مختلف عرفان‌های اومانستی و پیامدهای تربیتی آن و

همچنین معنویت‌گرایی بر اساس آثار دینی پرداخته شده است، اما در هیچیک از آثار مورد بررسی به بررسی پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی از دیدگاه و اندیشه وین دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم اشاره نشده است که این خود می‌تواند وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر از سایر پژوهش‌ها قرار گیرد که با استفاده از دیدگاه و نظر اندیشمندان غیراسلامی بر اساس معنویت‌گرایی دینی بتوان پیامدهای تربیتی یک پدیده را مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. از این رو مسأله اصلی در پژوهش حاضر بر این اساس است که چه انتقاداتی بر پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانیستی از دیدگاه و اندیشه وین دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم مطرح می‌باشد؟

### پیشینه تحقیق

نیک‌سرشت و طباطبایی (۱۳۹۶) در تحلیل و بررسی پیامدهای اومانیسم از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان بیان کرده‌اند که اومانیسم هر نظام فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی یا اجتماعی است که هسته مرکزی آن انسان باشد. علامه بر این عقیده است که میان اصالت انسان و ایمان به خدا تضادی وجود ندارد، بلکه تنها در رابطه با خداست که انسان می‌تواند اصالت پیدا کند و اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ اصل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز بدارد و نیز در مورد تساهل با کفار بیان می‌کند که از اصول الهی نباید دست برداشت و در این راستا دفع بدی‌ها به بهترین وجه باید صورت پذیرد.

ابوترابی (۱۳۸۵) در پایان‌نامه نقد و بررسی اومانیسم از دیدگاه استاد مطهری (ره) بیان کرده است که مبنای تفکر غرب مدرن، اومانیسم یا انسان‌محوری است. اومانیسم واژه‌ای است که معمولاً درباره فلسفه‌های برجسته، ادبیات و اندیشه بعد از دوره رنسانس یعنی از اواخر قرن ۱۴ به کار می‌رود. رنسانس به معنای تجدید حیات است و چیزی که در آن دوران حیات دوباره یافت، هنر و فرهنگ باستانی بود که بعد از قرن‌ها فراموشی و میرایی، با محوریت انسان و تفکر اومانیستی از نو جان گرفت و زنده شد.

وکیلی (۱۳۸۴) در مقاله نقد مبانی اومانیستی حقوق بشر غربی بیان کرده است که در سده بیستم، جهان پس از سپری کردن تجربیات بسیار تلخ ناشی از دو جنگ جهانی ویرانگر با تاسیس سازمان ملل متحد در ۲۶ ژوئن سال ۱۹۴۵، گامی جدی به سوی تامین صلح و امنیت بین‌المللی برداشت. از جمله اقدامات سازمان ملل متحد، صدور بیانیه حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ بود. حقوق بشر غربی به دلیل مشتمل بودن بر آموزه‌های اومانیستی و سکولار و تأکید بر اندیشه «خویشتن مالکی»، «نادیده‌انگاشتن مبدا جهان هستی» و «لذت‌گرایی»، هویت واقعی انسان را نادیده گرفته و در نتیجه موضوع فضیلت و کرامت ارزشی انسان را که از مهم‌ترین تعالیم ادیان الهی و بخصوص دین اسلام محسوب می‌شود، به گوشه‌انزوا رانده یا مورد تفسیرهای انحرافی قرار

داده است.

صانع‌پور (۱۳۸۲) در مقاله دیدگاه اومانیستی و دین بیان کرده است که بینش انسان محورانه که از دوره رنسانس به بعد شالوده تفکر غربی را تشکیل می‌دهد، در اندیشه دینی الاهیات غربی نیز نقش اساسی و بنیانی بازی می‌کند؛ اما این نقش: ۱. گاهی با ادیان الاهی مانعاً الجمع است؛ ۲. زمانی با اصالت بخشی به عقل انسان فقط دین عقلانی را می‌پذیرد؛ ۳. و زمانی قابل جمع با ادیان وحیانی و الاهی است. به بیانی دیگر: در رابطه سلبی اومانیسم با خداپرستی انسان آن چنان در زمینه اختیار، آزادی و قدرت، خود را توانا می‌یابد که به نحو بالقوه یا بالفعل ادعای خدایی می‌کند و این نهایت درجه طغیان انسان است.

پیروز (۱۳۸۵) در مقاله انسان، اومانیسم و عرفان اسلامی بیان کرده است که از دیدگاه مدرنیست‌ها، عرفان اسلامی در طول تاریخ در بعد روابط و مناسبات حاکم میان سالک و شیخ و مرید و مراد، نوعی «اراده معطوف به قدرت» و به تبع آن «استبداد سیاسی» را در جامعه ایران پرورش داده است. از نگاه اومانیست‌های تجددگرا، عرفان اسلامی در خدمت هژمونی سلطه نظام‌های فئودالی و سرمایه‌داری بوده است و در ساختار نظام سیاسی و اجتماعی ایران، آثار مخرب و تباه‌کننده‌ای بر جای نهاده است. نگارنده در این مقاله بر آن است فرضیه‌ای «ضد اومانیستی بودن عرفان اسلامی» را نقد و بررسی کند و ابعاد تجددگرایانه و اومانیستی عرفان اسلامی را طرح و تبیین نماید.

## ۱. مبانی نظری

### ۱-۱. تعریف و مفهوم عرفان

«عرفان در اصطلاح یعنی خداشناسی و شناخت حضرت حق تعالی». (سعیدی، ۱۴۰۱: ۵۲۸). در کتاب لغت، عرفان علمی از علوم الهی معرفی شده است: «نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست. و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسائی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند» (دهخدا، لغت نامه، ج ۱۰: ۱۳۵۹). عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس به وجود می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با حق تعالی یافته است، البته این احساس حالتی روحانی و معنوی است، که قابل تعریف و توصیف نمی‌باشد (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰).

تعریف راسل از عرفان نیز این گونه است که: هرگاه احساسمان نسبت به عقایدمان شدید و عمیق شود، به آن عرفان گویند (استیس، عرفان و فلسفه: ۳-۱). به طور کلی می‌توان گفت که عرفان دارای دو مفهوم عام و خاص است:

- الف: مفهوم عام: «وقوف به دقایق و رموز چیزی است مقابل علم سطحی و قشری».
- ب: مفهوم خاص: «یافتن حقایق اشیاء بطریق کشف و شهود». (دهخدا، لغت نامه، ج ۱۰:

۱۳۵۹۲.

**۲-۱. تعریف و مفهوم اومانیسیم**

واژه «اومانیسیم»، در لغت به معنای انسان‌گرایی یا انسان‌مداری است، اما در باب معنای اصطلاحی آن، چنان تنوعی وجود دارد که برخی از اندیشمندان گفته‌اند: واژه فلسفی اومانیسیم، همانند سایر اصطلاحات فلسفی که دوره‌های موازی، تاریخی عقلی و کاربردی عمومی دارند، از تنوع فراوان تعاریف رنج می‌برد، تعاریفی که وقتی آنها را یک جا و در کنار هم لحاظ می‌کنیم، به نظر می‌آید که هیچ فردی را نمی‌توان یافت که اومانیسیت نباشد (لویس، ۱۹۹۸: ۵۲۸).

واژه «اومانیسیم»، در لغت به معنای انسان‌گرایی یا انسان‌مداری است، اما در باب معنای اصطلاحی آن، چنان تنوعی وجود دارد که برخی از اندیشمندان گفته‌اند: واژه فلسفی اومانیسیم، همانند سایر اصطلاحات فلسفی که دوره‌های موازی، تاریخی عقلی و کاربردی عمومی دارند، از تنوع فراوان تعاریف رنج می‌برد، اومانیسیم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز می‌شناسد و سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را موضوع قرار می‌دهد. هدف این جنبش فرهنگی آن بود که با توجه به متون کلاسیک فرهنگ باستانی یونان و روم هم چون «ویرژیل» و «هومر» نیروهای درونی انسان را شکوفا ساخته، دانش و زندگی اخلاقی و دینی انسان‌ها را از قیومت کلیسا آزاد نماید (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۰-۳۸).

تأکید بر حقوق طبیعی در قرن هیجدهم و عصر روشنگری از دیگر جنبه‌های مثبت اومانیسیم به شمار می‌رود. فیلسوفان روشنگری در این باره از طبیعت انسان مفهومی تجربیدی در نظر داشتند که قابل انطباق بر افراد انسان بود. بر این اساس، انسان به لحاظ سرشت طبیعی خویش حقوقی انکارناپذیر دارد که به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی این حقوق را از دست می‌دهد و باید برای باز به چنگ آوردن این حقوق مبارزه کند. ژان ژاک روسو که در آغاز مشهورترین رساله سیاسی خود یعنی «قراداد اجتماعی» نوشت «انسان آزاد به دنیا می‌آید ولی همه جا به زنجیر کشیده می‌شود» میان مفهوم کلی و تجربیدی انسان به معنای موجودی که دارای حقوقی طبیعی و مسلّم است و انسان‌های واقعی‌ای که در سلطه قدرت انسان‌هایی دیگر و مناسباتی ظالمانه زندگی می‌کنند، تفاوت قایل می‌شد. بازگشت به انسانی که دارای حقوق طبیعی و خدادادی بود ضرورت بازگشت به موقعیت طبیعی را نشان می‌داد و منش اجتماعی زندگی انسان‌ها را که سبب شده بود همه جا به بند و زنجیر کشیده شوند، مورد نکوهش قرار می‌داد (دیویس، ۱۳۷۸: ۱۲۱).

**۳-۱. اندیشه‌های عرفانی و تربیتی وین دایر**

اکثر کتب وین دایر حول محور «معنویت» و «عرفان» نگاشته شده است. معنویت که وی تبلیغ می‌کند نقاط قوتی مخصوص به خود را دارد که بسیاری از مکاتب معنویت‌گرای امروز از

این مزایا بیبهره و یا کم بهره‌اند. ۱. خدا محوری: دلپذیرترین و برجست‌ترین نقطه در اندیشه‌های وین دایر «تاکید بر خدا محوری» است. در نگاه وی مجموعه عالم هستی تحت قدرتی عظیم به نام «خداوند» اداره می‌شود. و هیچ کلمه و واژه‌ای نمی‌تواند خدا را آن‌گونه که هست توصیف نماید. (همان، ۴۱) همه انسان‌ها از خدایند و به او بازگشت خواهند نمود (وین دایر، ۱۳۹۳: ۵۹). ۲. هدفمندی خلقت: دایر به خوبی و به جا هدفمندی کائنات و حاکم بودن سنت‌های ثابت بر هستی را می‌پذیرد و این مسئله را در جاهای مختلف بازگو می‌کند. «هیچ چیز در این جهان اتفاقی یا الله بختکی نیست بلکه همه چیز از اصول و قواعد خاص پیروی می‌کند». «شما در نظامی قرار دارید که تحت هدایت یک عقل کل و شعور مطلق قرار دارد. یعنی همه چیز هدفمند است» (وین دایر، ۱۳۸۶: ۱۰۲). وی به زیبایی بین اراده آزاد انسانی و هدفمندی دستگاه خلقت جمع می‌کند و در عین رد جبرگرایی تفکر صحیح را تفکری می‌داند که ضمن پذیرش موهبت اختیار و اراده برای انسان، شعور و هدفمندی را برای کل هستی بپذیرد. «من بر این اعتقادم که جهان بی نقص و عاری از هر گونه نقصان و کم و زیاد و در نهایت کمال است و اذهان ما از درک آن عاجز و غیر از این هم از خالق جهان، نباید انتظار داشت وی تمامی اجزاء هستی را دارای ماموریتی ویژه می‌داند که تحقق این رسالت را مأموریت نهایی هر انسان می‌داند. و اگر کسی در جهت انجام رسالت خود گام بر دارد بخشی از تکامل هستی تحقق یافته است (وین دایر، ۱۳۹۳: ۶۵). ۳. فضایل اخلاقی در عرفان دایر: باید اعتراف نمود بسیاری از صفات اخلاقی فاضله و ابعاد الهی وجود انسانی در نوشته‌های وین دایر به صورت زیبایی انعکاس یافته است. می‌توان ادعا نمود که با توجه به تأثیرپذیری دایر از مولوی - که در جاهای متعددی از مولوی نام می‌برد و گفته‌های او را به صورت کامل نقل می‌کند و گاهی هم به قرآن استناد می‌کند بسیاری از گفته‌های دایر در حیطه اخلاقیات از متون اسلامی یا حداقل از عرفای اسلامی اخذ و اقتباس شده است تا جائی که گاهی تعبیرات دایر مو به مو با همان تعبیرات بکار رفته در احادیث معصومین تطبیق می‌کند. مناسب است پاره‌ای از محاسن کلام دایر - آموزه‌های اخلاق فردی - مرور گردد تا این قرابت به گونه ملموس‌تری روشن شود (همان، ۷۴). ۴. شکرگزاری: در بیان دایر شکرگزاری و سپاس به درگاه خداوند باعث می‌شود نعمت بیشتری نصیب انسان گردد و صفت سپاسگزاری، خصلت منفی «آز و افزون طلبی» را در انسان زایل می‌کند و فرد خدا خواه باید در هر حال (حال سختی و حال خوشی) شکرگزار خداوند باشد و تمامی موهبت‌هایی که در زندگی انسان وارد می‌شود باید مشمول این حالت واقع شوند. دایر خود ضمن اینکه هر روز صبحدمش را با شکرگزاری آغاز می‌کند به خوانندگان آثارش توصیه می‌کند هر روز صبح بگویید: «خدایا به خاطر زندگی‌ام، سلامت بدنم، بخاطر خانواده‌ام، به خاطر امروزم و این فرصت جدیدی که در اختیارم قرار دادی تو را شکر می‌کنم خدایا شکر! شکر! شکر!» (وین دایر، ۱۳۸۶: ۱۰۶). ۵.

قناعت و ساده زیستی: وی ضمن تاکید بر این که هر کسی باید تلاش کند حرفه شرافتمندانه‌ای داشته باشد و از ثمره دسترنج خود ارتزاق نماید قائل است زندگی باید براساس رهایی از تعلقات مادی همراه باشد و این رهایی به معنی فقر و نداری نیست بلکه به معنی این است که انسان از قید وابستگی‌ها آزاد و رها باشد تا بتوان به جنبه‌های معنوی و روحانی عالم اتصال برقرار کرد. او می‌گوید تلاش کنید تا زندگی خود را ساده کنید (وین‌دایر، ۱۳۹۳: ۷۳). ۶. گذشت و ایثار: دایر پذیرفته است که بخشش به دیگران و چشم‌پوشی از خطاهای آنان، راه تجلی نور به قلب آدمی است و تأکید می‌کند «محال است کسی بدون گذشت در زندگی روزمره به آگاهی و بیداری معنوی دست یابد». به بیان دایر بخشش باعث می‌شود حس سرزنش و مذمت دیگران در انسان از بین برود و اگر از سر تقصیرات و خطاهای دیگران بگذریم نیاز به سرزنش آن‌ها هم نخواهیم داشت که البته بعد از آن که انسان بتواند ذهنیت‌های بد و سوء تفاهم‌ها را نسبت به دیگران تقلیل دهد گذشت راحت‌تر صورت می‌گیرد (همان، ۷۸). ۷. خدمت به مخلوقات خداوند: وین دایر به طور مکرر توصیه می‌کند که آدمی باید به خلق خدا خدمت کند و در راه مشکلات دیگران سعی خود را به کار گیرد تا از این طریق حس الهام شکوفا شده و به خدا نزدیک شود وی معتقد است که به هر میزان انسان معنوی‌تر شود حس خدمت به خلق هم در او شدیدتر می‌شود و حضور در میان فقرا و کسانی که مال و اموالی ندارند باعث ایجاد حس و عشق می‌شود. وی از خوانندگان آثارش می‌خواهد سعی کنید به دیگران کمک کنید آن هم در خلوت و بدون انتظار پاداش و حتی تشکر. و حتی سعی کنید اسمتان هم برده نشود وی به افرادی که از ترس فقر کمک به دیگران را ترک می‌کنند گوشزد می‌کند: هرچه که صرف بخشش شود به همان صورت و یا بیشتر به زندگی انسان بر می‌گردد و اصلاً سخاوت فلسفه وجودی انسان است و بخشش در تقویت قدرت الهام معجزه آسا عمل می‌کند (همان، ۸۴). ۸. آزادی جنسی ضد آزادی است: وین دایر بر خلاف برخی عارف‌نماها - همچون اشو<sup>۱</sup> - که آزادی جنسی را راه رسیدن به حقیقت خیال کرده‌اند (شریفی‌دوست، ۱۳۹۱: ۱۳). ۹. راستگویی راه حقیقت است: «اگر ما دوست داریم برای همیشه هماهنگ با روح قدسی عمل کنیم و برای دیگران نیز منبع الهام باشیم داشتن صداقت ضروری است وقتی حقیقت را پنهان میکنیم ... این عمل به شکل جدایی از خداوند در زندگی ما خود را نشان می‌دهد» وی با تاکید بر این که در زندگی الهی، صداقت یک ضرورت است و صداقت و راستگویی را راه همسویی و هماهنگی با خدا هستند به این نکته اشاره می‌کند که همه حرف‌های راست در همه جا لازم نیست بیان گردد و انسان می‌تواند با ترفندهای مختلفی بدون آن که مرتکب دروغ شود از افشای اسرار خودداری کند (همان، ۱۷). ۱۰. پرهیز از



مجادله: دایر مجادله لفظی با دیگران را آفت الهام و معنویت می‌داند و یادآور می‌شود که هیچ نیازی نیست که انسان همه را راضی و تسلیم افکار خود نماید چرا که خواسته‌های حقیقی ما همان چیزهایی است که ندای درونمان است. و این که انسان با هر قیمتی در مشاجرات و مناظرات بخواهد حرف خود را به کرسی بنشانند باعث دوری انسان از خود متعالی و عقل می‌گردد و مشاجره و مباحثه بی‌مورد، خواست نفس جعلی (ایگو) است (وین دایر، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

#### ۴-۱. عرفان اسلامی

عرفان اسلامی<sup>۱</sup> را می‌توان به عرصه وسیعی تعبیر کرد که عرفان نظری و عملی و متعارف را دربر می‌گیرد و با طریقت تصوف هم‌آمیختگی دارد و در مواردی تلقی یکسان یا مختلطی از آن دو می‌شود. با این حال عرفان اسلامی به‌طور خاص و مصطلح در عرصه علوم اسلامی مانند دیگر دانش‌های اسلامی چون فلسفه و کلام اسلامی و ... مطرح می‌باشد. عرفان اسلامی را می‌توان معرفت، و دانشی دانست که بدان عنصر عشق، در مطابقت و همراهی با ساختار وحی در اسلام گره خورده است (مطهری، چ ۱۹، ۱۳۷۶: ۸۳).

حقیقت عرفان اسلامی در صدر اسلام در قالب «شناخت، فهم عمیق و لطیف از خالق هستی و شناسایی حقایق هستی و پیوند و ارتباط انسان با حقیقت» ریشه در متن اسلام و سیره معرفتی معصومین و اصحاب سرّ آن‌ها مانند: «سلمان»، «ابوذر»، «مقداد»، «لویس»، «کمیل»، «عمار»، «میثم تمار»، «حذیفه» و غیره می‌باشد؛ و پس از ایشان توسط عارفانی چون: «سید ابن طاوس»، «ابن فهد حلی»، «ملاصدرا شیرازی»، «مقدس اردبیلی»، «فیض کاشانی»، «شیخ بهایی»، «حکیم محمد رضا قمشه‌ای»، «سید علی قاضی»، «شیخ محمدعلی شاه آبادی»، «میرزا جواد آقا ملکی تبریزی»، «علامه طباطبایی»، «سید روح‌الله خمینی» و غیره بدون داخل شدن در سلسله‌های شناخته شده و توجه به آداب طریقت افزون بر شرع ادامه یافت. از سویی گروهی دیگر از بزرگان عرفان که به طریقت خاصی ورود کرده بودند و بعلاوه شرع به بعضی آداب طریقت نیز پایبند بودند از قرن دوم قمری مشهور به صوفی و در سلسله‌های شناخته شده ظهور پیدا کردند که این نوع عرفان را غالباً تصوف می‌خوانند. با این حال عرفان اسلامی مصطلح و مدون در کنار دیگر علوم اسلامی برای اولین بار توسط ابن عربی (پدر عرفان نظری) شکل گرفت (زرین کوب، چ ۷، ۱۳۷۳: ۱۳).

#### ۵-۱. معنویت گرائی در قرآن کریم

معنوی / ma'nawī / منسوب به معنی، مربوط به معنی،... شخصی که در عالم معنی و باطن سیر کند (معین، ۱۳۹۲: ۲). المعنوی منسوب به معنی، معنوی ضد مادی است (افرام

البتسانی، ۱۳۵۲: ۳۸۱). المعنوی، منسوب به معنا، المعنی جمع معان و به معنای آن چه از چیزی مقصود باشد است. المعانی: صفات پسندیده‌ای است که انسان دارا باشد. گفته می‌شود: «فلان حسن المعانی» یعنی دارای صفات ستوده و پسندیده (معلوف، ۱۴۱۲: ۵۳۵). معنویت از ماده «عنی، یعنی، معنی» است. یعنی آنچه که از لفظ اراده شده است. توضیح این‌که الفاظی وضع شده‌اند که همه جا به کار می‌روند. این الفاظ ظاهر و آشکارند ولی معنی و واقعیتی دارند که اصل و حقیقت است و این لفظ، اشاره و علامت است که ذهن را متوجه آن حقیقت.

در فرهنگ لغت آکسفورد، spirituality به معنای معنویت را حالت یا کیفیت مرتبط با موضوعات روحی و روانی ترجمه نموده و spirit به معنای روح را به معانی مختلفی از جمله احساسات و تفکر که متمایز از جسم باشد، روان جدای از جسم، و... در نظر گرفته است (هورن بی، ۱۳۸۰، ۱۱۴۶). در رابطه با معنویت و بعد روحی و معنوی انسان، منان متعال می‌فرماید: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً» (حدید: آیه ۲۷). تا بدین جا همه چیز مطلوب و متعادل است، اما پس از این چه می‌شود؟ خداوند متعال در ادامه همین آیه می‌فرماید: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ» نتیجه ابتداع رهبانیتی که غلو در معنویت است و خداوند آن را بر آنان مقرر نکرده بود این می‌شود که: «وَكَيْفَ يُنْفِضُونَ» کلمه (فسق) به طوری که گفته‌اند، از الفاظی است که قبل از آمدن قرآن معنای امروز آن را نداشت، و در این معنا استعمال نمی‌شد، و این قرآن کریم است که کلمه نامبرده را در معنای معروفش استعمال کرد، و آن را از معنای اصلیش که به معنای بیرون شدن از پوست است گرفته، چون وقتی می‌گویند: (فسقت التمره) معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمد، و به همین جهت خود قرآن نیز کلمه: فاسقین را تفسیر کرد به «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ»، کسانی که می‌شکنند عهد خدا را بعد از میثاق آن، و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلاً بسته و محکم شده باشد، پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۸۵-۱۰).

### روش تحقیق

در پژوهش حاضر با توجه به سوالهای پژوهش از دو روش استفاده خواهد شد. روش‌های که مورد نظر است عبارت‌اند از: قیاس علمی (استنتاجی) و تطبیق یا هم‌سنجی لنزی. و برای پاسخگویی به سوال دوم از نقد تطبیقی مبتنی بر دیدگاه کری واک استفاده خواهد شد.

### ۲-۱. نقد تطبیقی کری واک

روش تطبیقی به شیوه هم‌سنجی لنزی بر اساس دیدگاه کری واک. در این روش محقق با یک تطبیق به معنای مقایسه و هم‌سنجی روبروست. این کار نه صرفاً جفت کردن در به اجبار

کنار هم گذاشتن می‌باشد؛ تطبیق یا هم‌سنجی در مقایسه مبتنی بر شباهت‌ها و تفاوت‌های جدی و معناداری شکل می‌گیرد؛ در اصل درک یکتایی پدیده‌ها اساساً از راه مقایسه نقادانه شباهت و تفاوت‌هایشان با پدیدارهای مرتبط حاصل می‌آید (اسپیل برگ، ۱۳۹۱: ۵۹). به عبارتی تطبیق یا هم‌سنجی در باب دو متن - دو تئوری - دو تندیس تاریخی یا دو نماد یا دو فرایند علمی و ... به شیوه نقادانه صورت می‌پذیرد.

## ۲-۲. تطبیق یا هم‌سنجی لنزی

در تطبیق لنزی به جای آن‌که وزن مساوی به «الف» و «ب» بدهند، «الف» را لنز یا عینک برای بررسی «ب» قرار می‌دهند که کری واک پنج معیار یا شاخص در این تطبیق ارائه نموده است:

۱. چارچوب ارجاع
۲. بنیاد یا زمینه‌های تطبیق
۳. فرضیه یا تز
۴. ترتیب ساختاری
۵. اتصال «الف» و «ب» (نتیجه‌گیری).

## تحلیل یافته‌ها

در فصل بخش تلاش می‌گردد به روش قیاس علمی (استنتاجی) و تطبیق یا هم‌سنجی لنزی، مباحثی را که در این تحقیق دنبال نمودیم، مورد بحث و بررسی قرار دهیم. به دنبال بحث کوتاه و موجز در رابطه به یافته‌های تحقیق، تلاش می‌گردد تا پرسشهای تحقیق نیز پاسخ داده شود.

## ۱-۳. نقد و بررسی

پس از اینکه دایر در حوزه‌ای تعلیم و تربیت عرفان‌های اومانیستی با اصلاحاتی که انجام داده بود و در اوج خود بود، فروپاشی نظام تعلیمی اومانیستی توسط تحقیق آلیستر هاردی<sup>۱</sup> که پس از پژوهشی گسترده روی چندین فرد مذهبی، انجام داده بود، نشان داد که دایر نیز در همان سویه نگری و یک جانبه‌گرایی پیشین منتها ایشان از یک سمت دیگر دچار شده است (صدیقی، ۱۳۸۷: ۲۵). دایر، هرگونه اثر مذهب در نظام عرفانی را حذف می‌کند. شکاف بین باورهای مذهبی و معنوی دایر به وضوح قابل مشاهده است. دایر به تبع از آلبرت آلیس<sup>۲</sup>، بنیانگذار روان‌درمانی منطقی، می‌نویسد: مذهب، خالصانه، سنتی و جزم‌اندیش یا آن‌چه دینداری نامیده

---

1. Alister hardi  
2. Albert Aliss

می‌شود، به طور معنادار با اختلال هیجانی بستگی دارد... فرد مذهبی و مؤمن، انعطاف ناپذیر، گرفته، کم ظرفیت و تغییرناپذیر است؛ بنابراین، دینداری در خیلی از جنبه‌ها، معادل تفکر غیرمنطقی و اختلاف هیجانی است. شکاف بین باورهای مذهبی متخصصان سلامت روانی و بیماران آن‌ها، بر نوع درمان‌های تجویز شده اثر می‌گذاشت؛ اما پژوهش‌های کنونی، نگرش روان‌شناسان به مذهب و معنویت را دگرگون نشان می‌دهد. در بررسی محدودی مشخص شد که برخی روان‌شناسان، داشتن باورهای مذهبی را بر شیوه‌ای روان‌درمانی مؤثر یافته و شماری دیگر، شیوه درمانی خود را بر باورهایشان اثر گذار دیده‌اند (کوئینگ، ۱۳۹۴: ۶۶-۵۳).

بنابراین دو مقوله‌ای که در آغاز باید جداسازی شوند، مذهب و معنویت است. امروزه گاهی معنویت، مفهومی کلی‌تر و گسترده از مذهب به شمار می‌آید. گرچه معنویت به پیوند با موجودی متعالی توجه دارد، ضروری نمی‌بیند که این ارتباط را از گذر مذهب و تشکیلات اجتماعی مذهبی به انجام برساند. معنویت بیشتر مسئله‌ای فردی است که بر هیجانات تکیه دارد. افزون، چهره‌ای معنویت، ذهنی دورنی است و محدوده‌ای آن چندان مشخص نیست. از آنجا که در نگرش جهانی، معنویت از مذهب جداست، ممکن است رسمی نبوده و به مکتب‌ها و آیین‌های خاص گرایش نداشته باشد. گاه معنویت به جای باور به خداوند، بر ارتباط با طبیعت، هنر، ارزش‌ها و مسائل انسانی گرایش می‌یابد؛ اما با این حال، افرادی نیز هستند که درمان را بر اساس آموزه‌های مذهبی انجام داده و تاکید آنان بیشتر بر مذهب و معنویت دینی است (همان، ۷۵-۷۴). ضمن این‌که در نظام عرفان اسلامی، سازگاری‌های مذهبی، بیشتر مثبت هستند تا منفی (همان، ۷۷).

مطابق آن‌چه از گفتار وین دایر ارائه شد، رویکرد وی به عرفان، فراسوی مذهب و دین است؛ به سخنی دیگر او عرفان‌های جاری در نظام اومانستی را فاقد مذهب می‌نماید. هرچند که گفته‌اند که مذهب را عامدانه حذف نمی‌کند بلکه در حاشیه می‌راند. در حال حاضر، پژوهش‌های بسیاری به بررسی ارتباط میان اعمال مذهبی و همچنان هیجان مثبت هم‌چون بهزیستی، شادمانی، امید به زندگی، هدف و خوشبینی و نیک‌نگری پرداخته‌اند. از صد مطالعه‌ای که تا پیش از سال ۲۰۰۰ درباره رابطه مذهب و سلامت انجام شد، ۸۰ درصد آنها نشان می‌دهند که بین افزایش یافتن مذهبی و خرسندی از زندگی، شادمانی و خلاقت، رابطه‌ای آماری و معنادار وجود دارد. بهترین پژوهش‌ها آن‌هایی بودند که در طول زمان مطالعات آینده‌نگر انجام شدند و از ده نمونه، هشت نمونه نشان داد که دینداری بیشتر، بهزیستی مطلوب‌تری را پیش‌بینی می‌نماید. علاوه بر این، گونه‌ای هم‌ارزی میان «فعالیت مذهبی و سلامت روان» با «بهزیستی و حمایت اجتماعی و تأهل» مشاهده شده است (همان: ۸۳-۸۲).

ممکن است جلوه‌های گوناگون دینداری شامل حضور در مکان‌های مذهبی، دعا و نیایش، انگیزه‌های مذهبی و ... به گونه یکسان با سلامت روان در ارتباط نباشد. پژوهشگران به این

نتیجه دست یافته‌اند که حتی پس از عوامل اضطراب‌زای روانی و حمایت‌های اجتماعی، حضور مذهبی و باور به زندگی پس از مرگ، اثر مثبت فزاینده‌ای در ارتباط با بهزیستی داشته است. هرچند بین عبادت فردی و بهزیستی و نیز اضطراب روانی منفی با حضور مذهبی، رابطه معکوس وجود دارد، هیچ رابطه منفی‌ای میان باور به زندگی پس از مرگ و دعا کردن، با زندگی مناسب امروزی اثبات نشده است. در مطالعه جدیدی در بین افرادی حدود سی ساله که باورهای اعتقادی قوی داشتند، مشخص شد که با اضطراب و افسردگی کمتر، اختلالات شخصیتی کمتر و قدرت نفس بیشتری در آن‌ها وجود دارد (همان: ۸۵-۸۴).

بنابراین مشخص است که دینداری، در داشتن نگرش مثبت به زندگی و کاربست سخت رویی در برابر مشکلات موثر است (کلینی، ۱۳۸۸: ۷۲). ادیان و مذاهب یگانه پرست، با نگاه ارزشی به جایگاه انسان، او را آفریده‌ای می‌دانند که هدفی الهی دارد و مرگ را پایان زندگی نمی‌داند. بی شک نگاه خیر بینانه و عاشقانه خداوند به بنده‌گانش، بستر مثبت اندیشی و نیک نگری به دشواری‌های زندگی را فراهم می‌آورد. باورهای دینی، پاسخگوی خوبی برای پرسش‌های کلیدی و جهانی «از کجا آمده‌ام، چرا در اینجا هستم و به کجا خواهیم رفت؟» است؛ در حالی که دانش تجربی، پرسش‌هایی را که در قالب «چگونگی» باشند پاسخ می‌دهد. باورهای مذهبی، با پاسخگویی به پرسش‌های چرا گونه، معنا را در زمان نامالیمات و دشواری‌ها پدید می‌آورند، حتی «فروید» نیز با چهره‌ی مذهب ستیزش به انگاره اعتراف نموده است: «تنها، مذهب می‌تواند به هدف زندگی پاسخ گوید. اگر چنین نتیجه گیریم که هدفمند بودن زندگی، تنها در چارچوب مذهب قابل توضیح است، اشتباه نکرده‌ایم» (همان، ۹۰).

دایر همواره شکرگزاری را موجب پیدایش نگرش مثبت در زندگی دانسته است (دایر، ۱۳۸۵: ۲۳۴)؛ اما رویکرد او به این مقوله نیز پیوندی با مذهب ندارد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که شکرگزاری با هیجان‌های مثبت و به گونه‌ای خاص، با سلامت روان، رفتار جامعه‌پسند، برون‌گرایی و مقبولیت ارتباط دارد. علاوه بر این، شکرگزاری، با رضایت از زندگی، سرزندگی، شادمانی، خویش‌بینی، امیدواری، ساخت‌های جامعه‌پسند همچون همدلی و حمایت حد اکثری از دیگران همبستگی دارد. فرد شکرگزار با بسیاری از متغیرهای مذهبی معنوی، از جمله اهمیت مذهب، شمار دفعات حضور در مراسم مذهبی، خواندن متون مقدس، میزان دعا، ارتباط با خداوند و تعالی معنوی همسو است (همان: ۹۶-۹۵).

در تعالیم قرآن کریم نیز شواهدی در باره شکرگزاری وجود دارد که بستر ساز نگرش مثبت است (ابراهیم، ایه ۷)؛ و همچنان (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۱). در برخی روایات، شخص شکرگزار را به سبب شکرگزاری، ساعاتندتر دانسته‌اند تا به سبب نعمتی که به او داده شده است؛ چرا که نعمت کالایی دنیوی و شکر، نعمت دنیوی و اخروی است (حرانی، ۱۳۶۷: ۵۱۲).

در رابطه به عرفان‌های اومانیستی بایستی به صورت صریح بگوییم که نبود شناخت و آگاهی لازم از خاستگاه معنویت در این عرفان‌ها و وجود پیش فرض‌های مادی در عین پذیرش امور مجردی چون روح، بستر استنتاج‌های نادرستی را درباره معنویت فراهم کرد که یکی از آن‌ها همسان‌سازی معنویت با انرژی است. انرژی از موضوعاتی است که بیشتر در فیزیک تا حدودی نیز در فلسفه بدان پرداخته شده است. در فیزیک، انرژی را قابلیت انجام کار گویند که این کمیت، نماینده کاری است که بر روی جسمی صورت می‌پذیرد (پلانک، ۱۳۹۲: ۲۵۰). انرژی در فیزیک کهن، وصفی از اوصاف جسم است که قابلیت نبود شدن و نیز انتقال از جسمی به جسم دیگر را دارد و در فیزیک جدید و کوانتوم نیز انرژی عرض است. انتقال انرژی به وسیله دو محل «ماده و ذره» و «موج» صورت می‌گیرد. یکی از تفاوت‌های ساختاری مهم انرژی در فیزیک کهن و جدید این است که در گذشته، انرژی را کم متصل و پیوسته می‌دانستند؛ اما در پایان قرن بیستم، آزمایش‌های ماکس پلانک<sup>۱</sup> که به دیدگاه کوانتومی معروف شد، ثابت نمود که انرژی دارای آحاد و کم منفصل است (رحیمیان، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۳ و ۱۰۱).

باید توجه داشت که در بسیاری از موضوعات فرامادی، تعابیر نمی‌تواند گویای حقیقت مسئله باشد. سخن از انرژی مثبت و منفی، انرژی معنوی و ...، انسان را در تشخیص جوهره معنویت راستین به اشتباه خواهد انداخت. اگر این اصل که انسان بُعدی فرامادی به نام روح دارد که معنویت و حالات معنوی به گونه مستقیم به آن مرتبط است پذیرفته شده، چگونه می‌توان بدون در نظر گرفتن اصل سنخیت میان پدیده مادی و امر مجرد، ادعا نمود که معنویت همان انرژی یا مولد انرژی است؟ عقل حکم می‌نماید که میان اثر با مؤثر و منبع اثر هم سنخی برقرار است؛ به دیگر سخن، اگر پذیرفتیم که معنویت از فراماده است و بعد روحانی و تجری انسان، عامل اساسی در زیست معنوی او به شمار می‌آید، آثار معنوی نیز که همان حالت‌های خوشایند و مثبت درون انسان‌هاست، باید غیر مادی بوده تا هم‌سنخی لازم برقرار شود؛ از سویی دیگر، به سبب ارتباط روح مجرد و بدون مادی که در فلسفه‌ای اسلامی درباره این استدلال‌های قانع کننده‌ای ارائه شده است، هر آنچه در روح اثر گذار باشد، در بدن نیز اثر ویژه خود را به گونه مادی گذاشته و به عکس؛ بنابراین لذت‌ها و دردهای جسمانی نیز در پیدایش حالات مثبت و منفی روح مؤثرند (حسین‌پور، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

اخیراً در غرب و جوامع غرب‌زده وقتی دیدند در زندگی دچار خلاء شده‌اند، برای ارضای حس درونی خود قائل به نظریه‌ای شدند که بر اساس آن اصالت را به انسان داده و خداخواهی را از او نفی کردند تا بتوانند به زعم خویش به واسطه این کار بر درجات و کرامات انسانی بیفزایند.

این نوشتار سعی دارد با نقد این تفکر، اثبات کند که مکتب اومانیسیم نه تنها در این راه موفق نبوده، که سیر قهقرایی نیز برای انسان به وجود آورده است؛ و از طرفی با نگاهی به دین مبین اسلام سعی بر آن دارد تا کرامت انسان را از منظر امام علی (علیالسلام) اثبات نماید. اینک با هم مطلب را از نظر می گذرانیم: گروهی که در غرب خداخواهی را با اصالت انسان در تضاد می بینند، پدیدآورندگان مکتب اومانیسیم هستند، البته ماجرا از آن جا سرچشمه می گیرد که غرب پس از نفی عوالم طبیعی، در خود بیک فقر معنوی عجیبی احساس می کرد، زیرا انکار خدا و نفسی جهان و انسان با قوانین خشک طبیعی، هر نوع عاطفه را از جامعه برچید و انسان با یک ماشین یکسان گردید.

گاهی در این باب از دین و پای بندی به قوانین الهی سخن گفته می شود و گاهی از جامعه سکولار که پایبند به قوانین الهی نبوده و به دین و مذهب اعتقادی ندارند. در مورد نخست بعضی پای بندی به قوانین الهی را محدودکننده بشر می دانند و آن را نوعی سلب آزادی برای انسان تلقی می کنند. در حالی که چون انسان با کمال آزادی دین را می پذیرد، طبعاً هر نوع محدودیت دینی برخلاف انتظار نیست؛ بلکه در این صورت مخالفت با این محدودیت نوعی مخالفت با آزادی و خود مختاری انسان شمرده می شود. از طرفی باید ببینیم آیا محدودیت های دینی را می توان محدودیت نامید؟ اصلاً آیا پذیرفتن قوانین الهی با اصالت و کرامت انسانی منافات دارد یا نه؟ اگر به این کلام امام علی (ع) نگاهی بیندازیم که فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ جَعَلَ الطَّاعَةَ غَنِيمَةَ الْأَكْبَاسِ عِنْدَ تَفْرِيطِ الْعَجْزَةِ».

همانا خدای سبحان طاعت را غنیمت زیرکان قرار داد آن گاه که مردم ناتوان کوتاهی کنند؛ می بینیم امام، عبادت و سر نهادن به قوانین الهی را نشانه تیزیابی افراد دانسته و آن را درجه ای از درجات والا می دانند نه محدودیت و ضد آزادی. در کلام امام علی (ع) حرکت به سوی عبادت و بندگی، سبقت گرفتن به سمت خوشبختی دانسته شده است. امام در خطبه ای با اشاره به آیه «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يُجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى»، مردم را به سبقت گرفتن به سوی طاعت خدا دعوت نموده و فرموده اند: «فَاتَقُوا اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ وَ سَارِعُوا إِلَى رِضْوَانِ اللَّهِ وَ الْعَمَلِ بِطَاعَتِهِ وَ التَّقَرُّبِ إِلَيْهِ بِكُلِّ مَا فِيهِ الرِّضَا فَإِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ» تقوای الهی داشته باشید و به سوی رضوان الهی و عمل به طاعات او و نزدیکی او با هر وسیله ای که در آن رضای اوست، سرعت بگیرید.

جوامعی که دین را از زندگی بشر حذف کردند تا بلکه بتوانند با این کار به ارزش انسان رنگ و لعابی بدهند، باید گفت: آن ها هر چند محدودیت های دینی را پذیرا نیستند، ولی از محدودیت های اجتماعی که زاییده حکومت اکثریت است، گریزی ندارند و باید پذیرای آن باشند و این محدودیت نیز به نوعی از مجرای خود مختاری بشر عبور کرده و به دست و پای او بسته

می‌شود. بنابراین هیچ جامعه‌ای اعم از دینی و الحادی نمی‌تواند از آزادی مطلق بهره بگیرد. اما باید اندیشید در این دو جامعه محدود، در کدام یک کرامت بشر حفظ گردیده است؟ آیا می‌توان گفت در جوامع غربی جبر و استبداد به کلی از بین رفته و با حکومت‌های دموکراتیک کرامت انسانی افزایش یافته است؟ مگر نه این است که امروزه پس از پیوستگی جوامع و گسترش صنعت، عوامل جبرآفرین دیگری نیز پدید آمدند، که اختیار را از کف انسان‌ها می‌ربایند و چه بسا انسان فکر می‌کند که عمل کرده اما غافل از آنکه عواملی خارج از اختیار، مانند رسانه‌ها و تبلیغات همراه‌کننده فکر و اندیشه را در مغز او پدید می‌آورد. در انتخابات غرب این مسئله کاملاً مشهود است. سرمایه‌داران بزرگ برای انتخاب شدن نمایندگان مورد نظر خود، از ابزارهای گوناگونی حتی ستارگان سینما بهره گرفته و آن چنان جامعه را برای رای دادن به منتخبان مورد نظر خود آماده می‌سازند که حتی خود رای‌دهنده از عوامل جبر آفرین بی‌خبر باشند. در این جوامع انسان به ظاهر آزاد و دارای اصالت است و این در حالی است که اسیر و برده سرمایه‌داران و سیاست‌مداران گشته است. امام علی(ع) در این خصوص در سخنی قاطعانه فرموده‌اند: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» بنده کسی نباش که خدا تو را آزاد آفریده است. امام با این کلام می‌خواهند انسان متعلق به غیر نباشد و همواره عزت و سربلندی خود را حفظ نماید. هم اکنون می‌توان دید که در جوامع به اصطلاح اومانستی چگونه انسان بی‌اصالت شده که حتی در واقع حق رای از او سلب گشته و آن چنان تبلیغاتی بر اذهان آن‌ها انجام گرفته که رای و نظر و مشارکت خود را به چشم و ابروی بازیگری، یا شهرت ورزشکاری می‌فروشند؛ در حالی که امام علی(ع) اوج کرامت و شرافت را برای انسان قائل شده‌اند و بهایی در برابر انسان قرار می‌دهند که به هیچ نرخی نمی‌توان آن را قیمت‌گذاری کرد: «إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِ» همانا بهایی برای جان شما کمتر از بهشت نیست، پس به کمتر از آن نفروشید.

از معارف دینی اسلام می‌توان سخاوت را نام برد که بر آن بسیار تاکید گردیده است. ما سخاوت را در آن می‌بینیم که به هنگام درخواست سائلی از ما، به اصطلاح دست رد به سینه او نزنیم، در حالی که امام علی(ع) این را سخاوت نمی‌داند. زیرا از نظر ایشان درخواست کردن از غیر با کرامت و عزت انسانی منافات دارد. ایشان در این مورد می‌فرمایند: «مَاءٌ وَجْهَكَ جَامِدٌ يُقَطِّرُهُ السُّؤَالُ، فَانظُرْ عِنْدَ مَنْ تُقَطِّرُهُ». آبروی تو چون یخی جامد است که درخواست، آن را قطره قطره آب می‌کند، پس بنگر که آن را نزد چه کسی آب می‌کنی. و از آنجایی که برای آبرو و عزت انسانی ارزش والایی قائل هستند، سعی بر حفظ آن توسط افراد دارند و می‌خواهند هیچ نیازمندی کوچک نشود و برای برآورده شدن حاجات آنان؛ برای افرادی که می‌خواهند سخی باشند سخاوت را این گونه تعریف می‌نمایند که: «السَّخَاءُ مَا كَانَ ابْتِدَاءً»، سخاوت آن است که تو آغاز کنی. یعنی شما نگذارید نیازمند درب خانه شما بیاید، و قبل از درخواست او، شما نیاز آن را



برآورده سازید. نکته مورد اهمیت این که امام با این همه تأکید و سفارش بر سخاوت، عدالت را بر سخاوت برتری می‌دهد و آن را شریف‌تر از سخاوت می‌داند، زیرا در عدالت ارزش برای همه انسان‌ها است و تدبیر عمومی مردم را شامل می‌شود، در حالی که بخشش شامل گروه خاصی می‌شود. «و سئل علیه السلام: أیهما أفضل: العدل، أو الجود؟ فقال علیه السلام: العدلُ یَضَعُ الأُمُورَ مواضعها، والجُودُ یُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا، و العدلُ سائِسُ عامٍّ، والجُودُ عارضٌ خاصٌّ، فالعدلُ أنسرفهما و أفضلهما».

### ۲-۳. بررسی پرسش‌های تحقیق

پرسش اصلی: چه نقدی بر پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانستی از دیدگاه و اندیشه وین دایر بر اساس معنویت‌گرایی قرآن کریم وارد است؟

پاسخ پرسش اصلی تحقیق را طبق روش استنتاجی میتوان چنین تقریر نمود:

مقدمه اول: همان‌گونه که گفته شد، وین دایر به تبعیت از عرفان‌های اومانستی معنویت را فرامادی تلقی نمی‌نماید و علاوه بر آن خود معنویت را در یک جهان یک سویه و تک بعدی قرار می‌دهد. به باور نگارنده، مشخص است که وی در ارزیابی دو مسئله همسو (ناامیدی از رحمت و توفیق الهی با شروط و لوازم توبه و بازگشت به خداوند)، دچار اشتباه و درهم آمیختگی شده است.

مقدمه دوم: بر اساس بحثی که در رابطه به سنخیت اشیاء گردید و ثابت شد که تا سنخیتی بین دو شیء بر قرار نباشد، امکان تجمیع آن دو غیر ممکن است. از این رو از دو مقدمه متضاد و سالبه نمی‌توان نتیجه‌ای مثبت به دست آورد. از این رو در جواب سوال اصلی تحقیق می‌توان نوشت که: تأکید تعالیم اسلام، امیدواری به لطف پروردگار در هر شرایطی است. این مسئله بدان جهت است که ناامیدی مانند شعله‌ای در میان خرم‌نگاه، نرم‌نرمک سبب نابودی تمام آن خواهد شد. روایاتی از امیرالمومنین مؤید این سخن است: «اگر ناامیدی بر قلب انسان چیره شود، تأسف خوردن آن، دل را از پای در خواهد آورد» (نهج البلاغه: حکمت ۱۰۸). یا این تأکید که «ناامیدی صاحبش را می‌کشد» (آمدی، ۱۳۶۶: حدیث ۶۶۵۵).

پرسش فرعی: با نظر به معنویت‌گرایی قرآنی، چه انتقاداتی بر پیامدهای تربیتی عرفان‌های اومانستی با تأکید بر اندیشه وین دایر وارد است؟

الف: انسان غایت است. انسان اصل است. انسان والاتر است. انسان از خدا بالاتر است.

ب: خدا اصل است. خدا لایتناهی است....

الف: الوهیت خداوند کریم در انسان دمیده است، انسان همان خداست. انسان مقدس است. انسان چاره‌ای جز رهایی از زجر و شکنجه ندارد. انسان بایستی، تمام تلاش خویش را معطوف به رهایی از رنج و شکنجه‌های امروزی بکند و از آمال و آرزوهای خویش بکاهد تا به سعادت و رفاه

برسند. این آسوده جویی و رفاه طلبی در سرتاسر عرفان‌های اومانیستی موج میزند و سرانجام این اصالت انسان، انسان حریص، طماع و در نهایت درنده تبدیل می‌کند.

ب: در نگرش تعلیم اسلامی بر مبنای قرآن کریم، نیز اگر بر این باوریم که خداوند در همه جا حضور دارد، نزدیک‌ترین مکان، قلب و روح آدمی است؛ بر این اساس، نخستین گام، در پشیمانی از گناه است که انسان، خویشتن را تنها و جدای از خداوند ندیده و او را بر روح خود ناظر بداند. پشیمانی نیز حالتی روحی است که محل پیدایش آن، روح و دل انسان است. دانشمندان اخلاق، نشان آن را حسرت، اندوه و گریه درازمدت دانسته‌اند که از مسیر اندیشه ورزی و تأمل حاصل می‌شود. برخلاف پندار وین دایر که گناه را تنها، مانعی در راه پیشرفت دیده و راه حل را گذر از آن با نادیده انگاری می‌شمارد، در مقابل، آموزه‌های دینی، تفکر و توجه به عمل ناپسند را پیشنهاد نموده و حتی آن را از شروط پاکسازی و نورانیت روح دانسته است (نجات‌بخش، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۳).

نگاه تعلیم اسلامی و قرآن کریم	اندیشه‌های کلیدی وین‌دایر
خدا محوری و اعتقاد و ایمان به خداوند کریم، از اصول اساسی اسلام است و قرآن کریم به کرات مسلمانان را به ایمان داشتن به خداوند کریم توصیه کرده است، از این رو بحث خدا محوری که وین دایر مطرح کرده است، مورد تأیید قرآن کریم نیز می‌باشد.	خدا محوری
در تعلیم اسلام و قرآن کریم به صورت صریح و روشن، خلقت کائنات، جهان هستی و انسان هدف‌مند تعریف شده است، بنابراین هدف مندی خلقت که از نکات ارزشی و هنجاری ارائه شده توسط وین دایر است، مورد تأیید قرآن کریم و تعلیم اسلامی نیز می‌باشد.	هدف مندی خلقت
قدردانی و شکر گزاری از نعمات الهی در آیات متعدد قرآن کریم توصیه گردیده است و اینکه وین دایر بدین نکته دست نهاده است، مورد تأیید قرآن می‌باشد.	شکر گزاری
قناعت و ساده زیستی که از نکات ارزشی وین دایر است، در بسیاری از تعلیم اسلامی و به ویژه قرآن کریم تصریح گردیده است و بنابراین این مسئله نیز مورد تأیید قرآن کریم است.	قناعت و ساده زیستی
گذشت و ایثار در قرآن کریم توصیه گردیده است. اما آنگونه که وین دایر مطرح کرده است، مورد تأیید قرآن کریم نیست. بنابراین موضوع ممکن است آنگونه که وین دایر ارائه کرده است، مورد تأیید قرآن کریم نباشد.	گذشت و ایثار
وین دایر خدمت به خلق خدا را یکی از نکات ارزشی که باعث مسرت و رضایتمندی در زندگی می‌گردد ارائه کرده است و قرآن کریم نیز در موارد متعدد این مسئله را تأیید کرده است.	خدمت به خلق خدا
قرآن کریم به شدت با آزادی جنسی مخالف است و در آیات متعدد این مسئله را یک آفت معرفی کرده است. بنابراین قرآن کریم آزادی جنسی را رد می‌کند، اما به دلایل و عواملی که وین دایر این مسئله را ضد ارزش‌های انسانی گفته است، نیست.	آزادی جنسی ضد آزادی

صدافت و راستگویی از مسائل اساسی در تعالیم اسلامی است. قرآن کریم به کرات مسلمانان را به راستگویی توصیه کرده است. از این رو این موضوع از منظر قرآن نیز مورد تأیید است.	راستگویی
گفتمانی خارج از منطق و خصمانه، آثاری مخربی در پی دارد که قرآن کریم در بعضی آیات آن را نفی کرده است و اینکه وین دابر این موضوع را مطرح کرده است، مورد تأیید قرآن کریم نیز می باشد.	پرهیز از مجادله و مرء
انکار گناه از سوی وین دابر مورد تأیید قرآن کریم نیست. این مسئله در قرآن کریم به کرات تعریف و تعیین شده است. بنابراین قرآن کریم با این موضوع کاملاً مخالف است.	انکار گناه
توبه نیز از نکات کلیدی و هنجاری است که انکار آن توسط وین دابر مورد تأیید قرآن کریم نیست.	انکار توبه
همانطور که در مباحث پیشین به صورت مفصل مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت، انکار دین و مذهب از سوی وین دابر، هرگز مورد تأیید قرآن کریم نبوده و نیست.	انکار دین و مذهب

## نتیجه‌گیری

عرفان‌های اومانیستی با تأمل به جهان یک سویه و یک بعدی که انسان را در مرکز توجهات قرار می‌دهند، از دست‌آوردهای مهم اومانیست‌ها به شمار می‌رود. که البته آموزه‌های اسلامی نیز به کاربست آن در زندگی مسلمانان سفارش نموده است؛ از سویی دیگر در دوران معاصر، درمان معنوی از گرایش‌هایی شد که در قلمرو بهداشت و سلامت روان، توجه برانگیز شد. اندیشمندانی چون وین دایر با داشتن نگرش مثبت به زندگی و استفاده از جنبه‌ای روحانی بشر، به مقوله معنویت اهمیت دو چندان بخشیدند؛ اما از آنجا که دیدگاه «معنویت منهای دین» بر آنان سلطه داشته، در تفسیر معنویت و نتیجه بخش بودن عملی آن به برداشت‌های نادرستی اشاره کرده‌اند. بر اساس، در کاربست معنویت در درمان‌ها و نیز ارتباط آن با عرفان، باید نکاتی ذیل را که از تعالیم عالی قرآن کریم است، مورد توجه قرار داد:

۱. معنویت آنگاه اثر بخش و پایدار خواهد بود که از خواستگاه راستین و حقیقی خودگرفته شده باشد؛

۲. هم از منظر تجربی و هم قرآن کریم در تعالیم خویش تاکید و تصریح نموده است که نمی‌توان نقش مذهب و معنویت برخاسته از آن را در بهداشت و بهباشی روحی انسانهای نادیده انگاشت.

۳. از آنجا که سرشت الهی آدمی الهی بوده و روحی خدایی دارد، روانشناسی معنوی در صورتی موفق خواهد بود که به چارچوب‌های لازم در تقویت روحیه انسان که همانا مقوله اخلاق دین محورانه است توجه داشته باشد؛

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱- مظاهری سیف، حمید رضا (۱۳۹۱). جریان شناسی انتقادی عرفان های نوظهور، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲- شریفی دوست، حمزه (۱۳۹۱). حمزه، کاوشی در معنویت های نوظهور، انتشارات صهبای یقین.
- ۳- جوارشکیان، عباس (۱۳۸۳). مبانی نظری روش تحقیق در علوم انسانی، مجله علوم انسانی، شماره ۱۳.
- ۴- توتیچل، پل (۱۳۷۹). تجاری معنوی از سفر به جهانهای ناشناخته، انتشارات سی گل.
- ۵- نیک سرشت، پروین و طباطبایی، سیده فاطمه (۱۳۹۶). تحلیل و بررسی پیامدهای اومانیسیم از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۸، شماره ۳۲.
- ۶- ابوترابیان، فاطمه (۱۳۸۵). نقد و بررسی اومانیسیم از دیدگاه استاد مطهری (ره)، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه کلام، دانشگاه تهران.
- ۷- وکیلی، هادی (۱۳۸۴). نقد مبانی اومانستی حقوق بشر غربی، فصلنامه نقد، شماره ۳۶.
- ۸- صانع پور، مریم (۱۳۸۲). دیدگاه اومانستی و دین، قیسات، شماره ۲۸.
- ۹- پیروز، غلامرضا (۱۳۸۵). انسان، اومانیسیم و عرفان اسلامی، مجله تخصصی زبان و ادبیات علوم انسانی مشهد، دوره ۳۹، شماره ۴.
- ۱۰- دایر، وین والتر (۱۳۸۶) اعجاز واقعی، محمد رضا آل یاسین، تهران: اردبیهشت.
- ۱۱- دایر، وین والتر (۱۳۹۳) عرفان داروی دردهای بی درمان، محمدحسن نعیمی، تهران: کتاب آیین.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). آشنایی با نقد ادبی، ناشر: سخن.
- ۱۳- دهخدا، علی اکبر (۱۳۵۹). لغت نامه، انتشارات روزنه.
- ۱۴- دیویس، اشپیل (۱۳۷۸) تمدن مغرب زمین، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیر کبیر.
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). ارزش میراث صوفیه، امیر کبیر، تهران، چ ۷، ص ۱۳.
- ۱۶- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). آشنایی با علوم اسلامی، (کلام، احکام، عرفان، حکمت عملی)، انتشارات صدرا، تهران.
- ۱۷- هورن بی، جان (۱۳۸۰)، آموزش و پرورش و روح، به سوی یک نامه درسی معنوی، ترجمه: نادرقلی قورچیان، تهران: فراشناختی اندیشه
- ۱۸- صدیقی، فریبرز (۱۳۸۷) «تجربه های معنوی - عرفانی از دیدگاه روانشناسی»، مطالعات عرفانی، ش ۸، کاشان: دانشگاه کاشان.

- ۱۹- حرانی، ابومحمد (۱۳۶۷). تفسیر به رای، قم، انتشارات صدرا.
- ۲۰- حسین پور، رضا (۱۳۹۳). اعتباریابی الگوی شایستگی های مشاوران نظام تعلیم و تربیت عمومی، مجله فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، دوره ۱۵، شماره ۵۳.
- ۲۱- نجات‌بخش، مریم (۱۳۸۹). ماده انگاری فیزیک و فلسفه، حکمت سینوی (مشکوه النور)، ش ۳۶ و ۳۷، تهران: دانشگاه امام صادق.
- ۲۲- آمدی، ابوالفتح (۱۳۶۶) غررال حکم و در رالکم، قم: مرکز النشرالتابع مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲۳- پلانک، ماکس (۱۳۹۲) علم به کجا می رود، احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲۴- دایر، وین والترا (۱۳۸۷) اعجاز واقعی، محمد رضا آلیاسین، تهران: اردیبهشت.
- ۲۵- طباطبائی، علامه محمد حسین (۱۳۶۳) تفسیر المیزان، ج ۱۹، ۲۰، ۱۲، ۲۶، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- ۲۶- کلینی، ابی جعفر محمد، (۱۳۶۴) اصول کافی، سیدجواد مصطفوی، قم: نور.
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، اصول کافی، لطیف و سعید راشدی، قم: انتشارات اجود.
- ۲۸- کوئینگ، هارولد (۱۳۹۴) ایمان و سلامت روان: منابع مذهبی جهت شفا جستن، نجف طهماسبی پور و محمد شعبانی، تهران: آوای نور.

29- John C. Luik, "Humanism", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed), London: Routledge, 1998, Vol.4, p.528.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۰ - ۲۳۱

## کاربست‌های قیود اخلاقی در ادبیات کردی و فارسی

۱ امیر مسطو محمد

۲ عبدالناصر نظریانی

۳ محمدمیر عبیدی نیا

### چکیده

زبان فارسی و کردی با هم قرابت و خویشاوندی دارند و این قرابت و نزدیکی را می‌توان در مقوله‌های دستوری و زبانی نیز مشاهده کرد. هدف اصلی این پژوهش کاربردهای قیود اخلاقی در ادبیات کردی و فارسی است. روش تحقیق به صورت توصیفی - تطبیقی است دقیق‌تر دستور، بخشی است از زبان‌شناسی که درباره ساخت آوایی و صرفی و نحوی و معانی زبان بحث می‌کند. به هر روی، این پژوهش، پژوهشی دستوری است که به تحلیل تطبیقی قید از منظر ساختار، وابستگی، کاربرد و ... در زبان فارسی و کردی می‌پردازد. هر بخش، خود به زیر بخش‌های کوچک‌تری نیز بنا بر اقتضائات پژوهش، تقسیم می‌شود. در هر مورد، تعاریف مربوطه از منابع معتبر استخراج شده و سپس شاهد مثال‌هایی برای آن ذکر شده است و در نهایت نیز، با نگاهی انتقادی به تعاریف و مفاهیم نگریسته شده و هر جا نیاز بوده است نقدهایی بر آن‌ها وارد شده است. نتایج نشان داد که اگرچه بررسی چگونگی ساختمان قیدر به سبب این‌که در گروه و در جمله واجد بررسی می‌باشد اما به صورت کلی در دو زبان مورد بررسی مانند هم می‌باشند. به گونه‌ای که قیدها در زبانهای فارسی و کردی در دستور گروه قیدی به یک گونه هستند و در شرایط ساختی قید در زبان کردی و فارسی مشابه همدیگرند. همچنین قید در شرایط واژه‌سازی در کردی و فارسی تغییرپذیر نیست. از نظر معنایی همه واژه‌های قیدی کردی و زبان فارسی هم مانند هستند.

### واژگان کلیدی

زبان فارسی، زبان کردی، قید، معنا، مفهوم.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: Payamyzanst@gmail.com

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.nazariani@urmia.ac.ir

۳. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: m.obaydinia@urmia.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴

## طرح مسأله

زبان کردی و فارسی هر دو از مجموعه زبان‌های هندواروپایی هستند. همچنین این دو زبان متأثر از زبان اوستایی بوده و تا دورهٔ میانه در بسیاری از صورت‌های تلفظی نیز همانند بوده‌اند. قرابت‌های زبانی میان این دو زبان بسیار گسترده است. زبان کردی امروز ترکیبی از زبان ساکنان اولیه کردستان شامل مادها میتانی‌ها مانناها و گوتی‌ها است. زبان سومری و اکدی نیز به دلیل همسایگی تأثیرات قاطعی بر زبان کردی نهاده‌اند (خوشحالی، ۱۳۷۹: ۴۲) در زبان کردی اگرچه نشانه‌هایی از زبان‌های سومری، میتانی و آشوری برجایمانده اما آنچه تنهٔ اصلی زبان کردی را به‌عنوان یکی از زبان‌های هندواروپایی تشکیل می‌دهد زبان مادی است که خود متشکل از زبان‌های اقوام مختلف اتحادیهٔ ماد است که در برخورد با مهاجران آریایی تبار بعدها تبدیل به زبان مادی ایرانی شد. (علی یف، ۱۳۸۸: ۱۴۲) «زبان اولیه ساکنان کردستان مستقل از زبان‌های گروه سامی بوده است این زبان به تدریج تحت تأثیر آشوریها در غرب و مهاجران آریایی در شمال و شرق دچار دگرگونی شده و در نهایت ماهیتی هندواروپایی به خود گرفته است». (خوشحالی، ۱۳۷۹: ۳۸)

این زبان اگرچه آبشخورهای متعدد و متنوع داشته اما نهایتاً شکل یک‌زبان منسجم و واحد به خود گرفته که کردی خوانده می‌شود، «عموم زبان‌شناسان بر این نکته اتفاق نظر دارند که زبان کردی به شکلی که بتوان آن را مجموعه‌ای منسجم در قالب یک‌زبان مستقل نامید از هزاره نخست پیش از میلاد به این سو وسیله تبادل اندیشهٔ مجموعه‌ای از انسان‌های ساکن در بین‌النهرین بوده که ملت کرد نام دارند.» (خوشحالی، ۱۳۷۹: ۳۸)

هرچند ضرورت انجام تحقیقات در زمینه زبان‌های باستانی ایران برای اعتلای زبان فارسی همیشه و از جانب بسیاری از محققین مورد تأکید قرار گرفته است ولی در مورد بررسی قید در زبان کردی و فارسی تا حد اطلاع بنده و گواهی مرکز فناوری اطلاعات و جستجو در پایگاه‌های اینترنتی کتابخانه‌های کشور و همچنین تحقیقات شخصی و حضوری، هرگز چنین فعالیتی از جانب پژوهشگران، در قالب دستور زبان تطبیقی صورت نگرفته و این رساله در نوع خود اولین قدم در این راستاست. احمد قاضی (۱۳۶۷) در کتاب «دستور زبان کردی» علاوه بر مباحث دستوری به بررسی قید و بررسی وندهای زبان کردی پرداخته است و دسته‌ای از پیشوندها و پسوندهای گویش سورانی را که به‌زعم وی دارای اهمیت بوده‌اند را بیان کرده و نقش آن‌ها را در ساخت‌واژه‌های با مثال ذکر کرده است.

کلباسی (۱۳۸۵) در کتاب «گویش کردی مهاباد» بعضی از وندهای گویش سورانی را بیان کرده و با ذکر مثال نقش آن‌ها را در ساخت‌واژه‌های جدید آورده است. محمد مشعلی (۱۳۹۱)،



صفت و قید و انواع آن‌ها را در دیوان عمیق بخارایی بررسی کرده است. این پژوهش "صفت و قید و اقسام آن‌ها در دیوان عمیق بخارایی" می‌باشد. این پژوهش به دو بخش کلی صفت و قید تقسیم می‌شود. سعی شده است با مراجعه به منابع مختلف تمام ابیات دیوان از نظر دستوری بررسی گردد و ضمن شناسایی صفت‌ها و قیده‌های موجود طبق تقسیم‌بندی‌های دستوری مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

«قید» کلمه‌ای است که چگونگی انجام یافتن فعل یا مفهوم صفتی یا معنی کلمه دیگری را به چیزی از قبیل: زمان، مکان، حالت و... می‌سازد. قید به دو گروه مختص و مشترک تقسیم می‌شود و به اعتبار لفظ سه قسم است: مفرد، مرکب، مؤول و به اعتبار معنی، انواع مختلفی دارد، مثل: زمان، مکان، کمیت، کیفیت و... بررسی دستوری قید در متون ادب فارسی می‌تواند به روشن شدن معنی و مفهوم کمک کند. دو اثر گلستان سعدی و بهارستان جامی، هر کدام نماینده دوره‌ای هستند و بجاست که به لحاظ دستور و مباحث آن، مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش انواع قیده‌ها از نظر ساختمان (ساده، مرکب و مؤول) و معنا مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس با ذکر بسامد کاربرد قیود، اهمیت آن‌ها را از جهت کاربرد، مشخص می‌سازد. اگرچه گروه‌های قیدی مکان در جایگاه قبل و بعد از فعل تظاهر می‌یابند. سپس نشان داده شده که همپایگی دو قید در درون جمله نیز در زبان فارسی تأیید می‌شود. ترتیب نسبی بین فراقید و فروقید که مورد تأکید چینکوئه است در زبان فارسی تأیید نمی‌شود با این وجود به نظر می‌رسد که رویکرد «شاخص‌بنیاد» وی تبیین بهتری از جایگاه قید در زبان فارسی به دست می‌دهد زیرا قید در درون جمله حفظ می‌شود و ساختار جمله صریح‌تر و روشن‌تر می‌شود.

### تعریف قید

قید یکی از قدیمی‌ترین اجزای کلام در تقسیم‌بندی کلمه‌ها است و به همراه فعل، اسم و صفت از جمله طبقاتی بوده است که در طول تاریخ زبانشناسی بدان پرداخته شده است. برخی از دستور نویسندگان سنی که پیش‌تر تحت تأثیر مصرف بوده‌اند تا نحو، اسم را طبقه بزرگی شامل اسم و صفت می‌دانستند و یا مثلاً حرف اضافه را زیرمجموعه قید و قید را زیرمجموعه صفت به شمار می‌آوردند. با وجود این اکثر زبان شناسان و دستور نویسندگان در تعریف قید و بیان ویژگی‌های آن نقاط مشترک بسیاری مطرح می‌کنند. بسیاری از دستور نویسندگان آن را کل صدای تعریف کرده‌اند که مفهوم فعل یا صفت یا کلمه‌ای دیگر را به چیزی مانند زمان، مکان، حالت و چگونگی مقید می‌سازد.» (قریب و دیگران ۱۳۶۸: ۱۸۹)

### قید از دیدگاه دستور نویسندگان غیر ایرانی

در دستور لمبتون گفته شده که قیده‌ها کاملاً مشخصی در زبان فارسی وجود ندارد ولی کلمات معینی معادل با قید انگلیسی به کار می‌رود که عمدتاً با اسم هستند مانند «شب و روز» با

اسم همراه حرف اضافه مانند «به‌خوبی» و یا برخی از صفات همچون «سریع، بیهوده». به اعتقاد لازار طبقه قید در زبان فارسی طبقه محدودی است که از یک سو با طبقه اسم و از سوی دیگر با طبقه صفت در تلاقی است چراکه بسیاری از صفات و اسم‌ها می‌توانند نقش قیدی را در جمله ایفا کنند. وی بدین نکته اشاره می‌کند که قید در زبان فارسی کمابیش ویژگی‌های اسم را از خود نشان می‌دهد و با شاهد مثال آوردن قید «حالا» می‌افزاید که این قید می‌تواند حروف اضافه از به تا و صفت اشاره «همین» را پیش از خود بپذیرد ولی قیدهای خاصی مانند «عن‌قریب» نمی‌توانند این ویژگی را داشته باشند و بسیاری از قیدهای زمان - مکان را که دارای ویژگی‌های طبقه اسم هستند «قید اسم» می‌نامد که مثلاً می‌توانند حرف اضافه بگیرند، پس از آن‌ها کسره اضافه یا نشانه جمع بیاید و یا این‌که با اشارات همراه شوند. به اعتقاد وی قیدهای همراه با تنوین نصب و قیدهای وام گرفته از زبان عربی، طبقه بزرگی را در زبان فارسی تشکیل می‌دهد. ویندفور در دستور زبان فارسی خود، حرف اضافه و قید را جزو اجزای کوچکی می‌شمارد و معتقد است که در بسیاری از دستورها، قیدها بر پایه معیارهای معناشناختی و با توجه به ساده یا مرکب بودن فهرست شده‌اند که بیشتر این مطالعات در زمانی است. وی با مثال آوردن واژه «خوشحال» در جمله او را خوشحال دیدم می‌گوید این کلمه در این حالت در دستورهای سنتی قید شمرده می‌شود حال آن‌که زبان‌شناسان ایرانی معاصر، این‌گونه واژه‌ها را جزو متمم‌ها به حساب می‌آید.

### اقسام قید

قید را از دو جهت کلی می‌توان بررسی کرد: الف) ساختار ب) معنا

#### بررسی قید از جهت ساختار

گروه قیدی از نظر نوع و ساختمان دو گونه است: الف) قیدهای نشانه‌دار ب) قید بی‌نشانه

قیدهای نشانه‌دار را در چهار زیرگروه می‌توان بررسی کرد:

۱) قیدهای تنوین‌دار (۲) قیدهای پیشوندی (۳) متمم‌های قید (۴) قیدهای مکرر

قیدهای بی‌نشانه سه نوع هستند:

۱) قیدهای مختص، ۲) قیدهای مشترک با صفت، ۳) قیدهای مشترک با اسم

#### قیدهای نشانه‌دار

قیدهای تنوین‌دار: کلیه کلماتی که تنوین نصب (-) دارند؛ خواه عربی باشند، خواه در زبان فارسی به قیاس عربی ساخته شده باشند، قید هستند؛ قطعاً، معمولاً، اتفاقاً، تدریجاً، بعداً، احياناً، انصافاً، قبلاً، دائماً، کاملاً، عمداً، تقریباً، حقیقتاً، ... برخی کلمات غیرعربی نیز با تنوین به قید بدل شده‌اند؛ مانند تلفن تلگرافا و ... بعضی از قیدهای تنوین‌دار نیز تحت تأثیر ترجمه و در زمان معاصر ساخته شده‌اند و هیچ سابقه استعمالی در زبان عربی ندارند؛ مانند عمیقاً مطمئناً، اخیراً،

و... (فرشیدورد، ۱۳۸۲: ۴۸۰)

قیدهای پیشوندی: این دسته از قیدها از یک پیشوند + اسم ساخته می‌شوند؛ دو پیشوند «به» و «با» در ساختمان این قیدها به کار می‌رود: به‌تندی، به نرمی، به آهستگی، به‌کندی، به‌سرعت، به‌تدریج، به‌سختی، به‌ناچار، به‌اجبار، به نوبت، به ظاهر، به چابکی،...  
 متمم‌های قیدی: متمم قید اسم یا گروه اسمی است که به یاری حرف‌اضافه نقش قید را در جمله بازی می‌کند؛ یعنی چیزی بر معنای فعل می‌افزاید. هرچند این دسته از متمم‌ها را در زیرگروه قیدها قرار می‌دهیم اما معنی فعل بدون پاره‌ای از متمم‌های قید از قبیل متمم‌های مکانی ناقص است. مثلاً در جمله «او رفت» جزء مکانی برای تکمیل معنای جمله لازم است. برای تکمیل این جمله باید بگوییم مثلاً «او به تهران رفت». (فرشیدورد، ۱۳۸۶: ۲۱۶)  
 این دسته از قیدها از حرف‌اضافه + اسم یا ضمیر ساخته می‌شوند. از: از اینجا رفت. از فردا زود بیدار می‌شوم.

با: با ماشین به شهر رفتیم. / با او به طرف مدرسه می‌روم. به: به کجا رفت؟ / به اینجا بیا.

تا: تا صبح بیدار می‌مانم. / تا سر کوچه دویدم.

در: در کلاس نشسته بودم. / در کدام شهر شب را بگذرانیم؟

### واژه‌های مکرر

این واژه‌ها ممکن است در اصل (قبل از مکرر شدن) اسم، صفت یا قید باشند اما تقریباً همه می‌توانند قید باشند: کم‌کم، آهسته‌آهسته، دوان‌دوان، دسته‌دسته، رفته‌رفته، اندک‌اندک، گروه‌گروه، لنگان‌لنگان، سه تا سه تا، ذره‌ذره، بریده‌بریده،...  
 این دسته از واژه‌ها می‌توانند صفت نیز باشند: راه رفتن لنگان‌لنگان (صفت) بدن بریده‌بریده‌اش (صفت)

برخی از واژگان مکرر مسند واقع می‌شوند: پیراهنش پاره‌پاره شده بود.

قلعه قطعه شدتکه‌تکه شد

### قیدهای بی‌نشانه

#### قید مختص

کلمه‌ای است که صرفاً به مقوله قید تعلق دارد و در بررسی صرفی تحت عنوان قید بررسی می‌شود. (مهرانگیز نوبهار، ۱۳۷۲). در واقع این واژه‌ها در جمله فقط قید واقع می‌شوند: هنوز، هرگز، حالا، اکنون، همیشه، همواره، هیچ‌گاه، ناگهان، هیچ‌وقت، گاهی، بارها، دوباره، فقط، البته، انگار،...

دسته‌ای از این قیدها کلماتی هستند که به صورت ترکیب‌های خاص عربی در فارسی رواج دارند؛ مانند فی‌الجمله، بالاخره، فی‌الواقع، فی‌البداهه، بلاشک، فی‌المثل، علی‌ای‌ها الحال،

آخر الامر، الحق والانصاف، عن قریب، بالطبع، حتی المقدور، لا اقل، بالعکس، کما فی السابق، فی الفور، ... لازم به ذکر است که در برخی کتب، قیدهای تنوین دار نیز در گروه قیدهای مختص گرفته شده‌اند. از جمله «انوری و احمدی گیوی» در دستور خود می‌گویند کلمه‌هایی که در آخر آن‌ها تنوین دو زبر هست، همگی در زبان فارسی قید مختص‌اند. (احمدی گیوی، انوری، ۱۳۹۱: ۱۹۲)

### قید مشترک

قید در مواردی با برخی از مقوله‌ها اشتراک و همپوشی دارد. بیشترین اشتراک قید با صفت است.

قید مشترک با صفت: غالب صفتهای بیانی ساده می‌توانند در جمله قید واقع شوند مانند او خوب درس می‌خواند.

خشمگین وارد اتاق شد. من آهسته راه رفتم چرا تند غذا می‌خوری؟ آرام وارد کلاس شدم. او عاقلانه تصمیم گرفت.

اکنون در مثال‌های زیر همان کلمات را در جایگاه صفت می‌بینیم: صدای خوبی دارد چهره‌ی خشمگین او را به یاد آوردم با قدم‌های آهسته داخل می‌شد. از غذاهای تند متنفرم. کاری عاقلانه نبود.

دریای آرام شهر متلاطم شد برخی از ساخته‌های صفت بیانی مانند «متأسفانه» و «خوشبختانه» همیشه قید هستند. (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۲: ۱۰۹) به همین دلیل در برخی کتب دستور، این‌ها را هم در گروه قید مختص نوشته‌اند از میان صفتهای بیانی، صفتهای بیانی ساده (مطلق)، صفتهای فاعلی و صفت نسبی (با پسوند انه) بیشتر از سایرین قابلیت قید شدن دارند. در این میان صفتهای لیاقت کمترین سهم را در نقش قید دارند.

### قید مشترک با اسم

بسیاری از اسم‌ها از جمله آن‌ها که به زمان و مکان اشاره دارند می‌توانند در جمله قید واقع شوند. این واژه‌ها اگر یکی از نقش‌های اسم را بپذیرد (مثل فاعل، مسندالیه، مفعول، متمم اجباری، مسند، مناداء...) گروه اسمی هستند در غیر این صورت قیدند؛ مانند:

امروز، روز بدی بود. اسم (مسندالیه) امروز به اداره نمی‌روم. (قید)

برخی از این واژه‌ها با وابسته و برخی بی وابسته می‌آیند. (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۲: ۱۰۹) قیدهایی که بدون وابسته به کار می‌روند: پاییز، زمستان، بهار، تابستان، امروز، دیروز، سحر، صبحدم سحرگاه، امسال، روز، عصر، ظهر، شام، عید، کنار، شنبه، جمعه، فردا، شب، ...

بسیاری از اسم‌ها نیز با وابسته خود، جزء همین دسته از قیدهها قرار می‌گیرند؛ از جمله: اینجا، آنجا، هر جا، همه‌جا، این مکان، دو ساعت بعد، یک ساعت پیش، ساعت‌ها، دو دقیقه پیش، چند

لحظه بعد، لحظاتی دیگر، هر لحظه، سال بعد، سال آینده، سال ها پیش، چند سال بعد، قرن ها پیش، قرن های آینده، قبل از ظهر، بعد از ظهر، هفته پیش، دو هفته بعد، دو ماه بعد، ماه پیش، ...  
دستورهای سنتی با استناد به متون قدیم، ادعا می کنند که این اسم ها، در واقع گروه های حرف اضافه ای هستند که حرف اضافه آن ها حذف شده است؛ مانند: (در) خانه که بودم که تلفنم زنگ خورد (در) اغلب اوقات، کتاب می خوانم.

حال آنکه از دیدگاه دستور نویسان معاصر، این گونه گروه های اسمی در واقع به صورت مستقیم می توانند نقش قید را ایفا کنند و دلیلی ندارد که ما در این زمینه قائل به حرف اضافه حذف شده ای باشیم. از این گذشته اگر بعضی از حروف اضافه را به بسیاری از همین گروه های اسمی بیافزاییم، جمله نادرست و بد دور از ساخت خواهد بود. (به ویژه اگر بر زمان دلالت کند)؛ مانند: در امشب به سفر خواهیم رفت. در فردای آن روز به ملاقاتش رفتم.

در بررسی قید «مشترک» می توان دسته ای از قیدها را به نام «قید مشترک با ضمیر» و «قید مشترک با حرف» در این تقسیم بندی جای داد.

برای مثال «کی» ضمیر پرسشی است که در جمله زیر قید واقع شده است: کی به مدرسه می روی؟ دسته ای از حروف مانند مگر، الا، چون، وقتی که، به محض اینکه و... نیز می توانند قید باشند: مگر مسئله ها را حل نکردی؟ در مثال زیر «به محض اینکه» جمله مرکب ساختند و حرف ربط وابسته ساز است؛ این در حالی است که مفهوم «زمان» را نیز به جمله اضافه می کند: به محض اینکه صدای درآمد، وسایلم را جمع کردم.

به عقیده فرشیدورد (۱۳۸۲)، برخی از عناصر مانند بلکه و مگر که بیشتر نقش حرف ربط را ایفا می کنند نیز می توانند به عنوان قید در جمله بیایند؛ مانند:  
برو به دانشگاه بلکه او را ببینی.

مگر من عمر نوح را دارم؟

بسیاری از افعال به مرور زمان جایگاه خود را از دست داده به قید تبدیل می شوند: شاید خسته باشد

باید امروز بروم. پنداری دعوا شده است

گویبی ما را می شناسد خواهی نخواهی باید این راه را بروی.

گیرم که این کار را به درستی انجام دادی

### قید از نظر ذاتی و غیر ذاتی بودن

از میان واژگانی که تا بدین جا با عنوان قید مطرح شدند، تنها قسمتی از آن ها در هر ساختی همیشه قید هستند؛ یعنی بخش عمده این کلمات متعلق به دو گروه «اسم» و «صفت» است. به همین خاطر دسته بندی عمده و کلی تری در باب قید مطرح است و آن تقسیم قیدها به

دو گروه «قید ذاتی» و «قید غیر ذاتی» است.

### قید ذاتی

به گروهی از قیدها اطلاق می‌شوند که هم از نظر مقوله دستوری قید هستند و هم نقش دستوری آن‌ها همیشه قید است. قیدهای مختص و تنوین‌دار که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، جزء این طبقه‌اند، مانند: همیشه، همواره، هنوز، حالا، اکنون، احتمالاً تقریباً، ...

### قید غیر ذاتی

به گروهی از قیدها گفته می‌شود که در اصل متعلق به مقوله «اسم و صفت» اند اما در جمله می‌توانند با تغییر مقوله در نقش قید ظاهر شوند. آنچه تا به اینجا با عنوان قید مشترک خواندیم، در این گروه قرار می‌گیرد، مانند کلمه‌های آرام» و «روز» در نمونه‌های زیر:

شو روز به فکر آب و دانه      هنگام شب آرمیدن آموز  
دانه آرام بر زمین غلتید      رفت و انشای کوچکش را خواند  
البته فعل‌هایی همانند «گویی» یا «گیرم» نیز می‌توانند جزء این طبقه باشند؛  
مانند پیوسته ز تو، بر دل من بار غمی‌ست      گویا که ز اهل دانشم پنداری

### تقسیم‌بندی دیگری از ساختار

ساختمان قید را از جهت دیگری تقسیم‌بندی کرده‌اند که در اینجا آن را با هم بررسی می‌کنیم:

### قید منفرد

ساده‌ترین شکل قید است که نه گروه است و نه بند و از نظر ساختمان، می‌تواند به چهار شکل در جمله ظاهر شود:

الف) قید ساده (بسیط): قیدی است که از یک تکواژ تشکیل شده باشد، مانند هنوز، هرگز ...

ب) قید مشتق (غیر بسیط): قیدی است که از یک تکواژ قاموسی و چند تکواژ وابسته (پیشوند یا پسوند) تشکیل شده باشد؛ مانند ناگزیر، صبحگاهان، ناگهان و ...  
برخی قیدهای مشتق «پیشوند» دارند و برخی با پسوند ساخته می‌شوند و برخی با هردو؛  
مانند:

قیدهای مشتق (با پیشوند):

ناگزیر، ناگاه، نا غافل، ناکام و ...

قیدهای مشتق (با پسوند):

صبحگاهان، دیوانه‌وار، نالان، شامگاه، شتابان، شبانه و ..

قیدهای مشتق (با پسوند و پیشوند) ناگهان، به‌آرامی، به نرمی

## پسوندهای قیدساز

ان: این پسوند با ریشه فعل ترکیب می شود و قید مشتق یا مشتق مرکب می سازد؛ مانند شتابان، افتان، خیزان، رقصان،...

قیده‌های زیر «مشتق - مرکب» اند:

نفس زنان، دوان دوان، خنده کنان، فریاد زنان،...

انه: این پسوند که قید و اسم و صفت می سازد در گروه‌های قیدی نیز پر کاربرد است؛ البته کلمه‌های ساخته شده با این پسوند در ساخت جمله ماهیت قید یا صفتی می یابند.

عاقلان، خردمندان، آگاهانه، صادقانه، پرخاشگرانه،...

گاه: این پسوند نیز اسم زمان و مکان می سازد و با توجه به بافت جمله می تواند در گروه‌های قید به کار برود. صبحگاه، سحرگاه، شامگاه، دیرگاه، دانشگاه، ایستگاه، توقفگاه،...

وار: این پسوند به آخر اسم و صفت اضافه می گردد. دیوانه‌وار، گستاخ‌وار، حساب‌وار، علی

وار،...

## قید مرکب

قیدی است که از بیش از یک تکواژ قاموسی ساخته شده باشد؛ مانند آنجا، سرانجام، همه وقت، هر جا،...

## قید مشتق - مرکب

این قید حداقل دو تکواژ قاموسی دارد و یک یا چند «وند»؛ مانند خنده کنان، نفس زنان، دامن کشان، همه ساله،...

## قید مکرر

قید است که با فرآیند «تکرار» ساخته شده باشد؛ مانند دوان دوان، لحظه به لحظه، تند تند و از آنجا که قیده‌ها با گروه‌های اسمی و صفتی اشتراک زیادی دارند برای پی بردن به ساختمان آن‌ها باید به ساختمان اسم و صفت مراجعه کرد مثلاً. کلمه «خندان» صفتی مشتق است و می تواند در جمله‌ای قید مشتق باشد و یا «پاییز» اسمی ساده است که می تواند در جمله‌ای قید ساده باشد.

لازم به ذکر است که «تکرار» یا «دوگان سازی» از فرآیندهای مصرفی است که در بیشتر زبان‌ها وجود دارد. تکرار در برخی زبان‌ها، نقش تصریفی و در برخی زبان‌ها نقش اشتقاقی دارد. در زبان فارسی، بسیاری از قیده‌ها با فرآیند تکرار اشتقاقی ساخته می شوند، مانند سراسر، کوچه به کوچه و ... ولی برخی از قیده‌ها با این که نقش قیدی دارند، باز هم تکرار می شوند. این نوع تکرار، بیشتر برای تأکید صورت می گیرد؛ مانند قیده‌های زیر که به کمک فرآیند تکرار کامل

تأکید می‌شوند؛ او غذاها را تنها تنها خورد دوان دوان سوی خانه می‌آمد.

### اهمیت قید در جمله

اگر جمله را به‌طور سنتی به نهاد و گزاره تقسیم کنیم، گزاره می‌تواند علاوه بر فعل، عنصرهای دیگری نیز در خود داشته باشد. از میان این عناصر، برخی مانند «مفعول» یا «مسند» هستند که فعل، بدون نبود آن‌ها را تعیین می‌کند و در شمار موضوع‌های فعل هستند؛ اما برخی عنصرهای دیگر هستند که فعل وجود آن‌ها را تعیین نمی‌کند. این عناصر، فعل یا کل جمله را مقید می‌سازد و «قید» یا «گروه قیدی» هستند؛ بنابراین، این تقسیم‌بندی، عنصرهای غیر حاشیه‌ای که وجود آن‌ها در جمله لازم است، درحالی که برخی دیگر عنصرهای حاشیه‌ای هستند، یعنی نبود آن‌ها جمله را غیردستوری نمی‌سازد و یا تأثیر قابل ملاحظه‌ای در معنای جمله ندارد.

برای ملموس‌تر شدن این الگو، جمله زیر را در نظر بگیرید: دیروز احمد کتاب را یواشکی برداشت.

در این جمله «کتاب» مفعول و بنا به آنچه گفته شده از اجزای اصلی جمله است. قید «یواشکی» نیز از عنصرهای غیر حاشیه‌ای است؛ زیرا نبود آن در جمله باعث ایجاد تمایز معنایی قابل ملاحظه‌ای می‌شود؛ یعنی بین «کتاب را برداشت» و «کتاب را یواشکی برداشت» تفاوت معنایی مشخصی وجود دارد. «یواشکی برداشتن» می‌تواند در معنی «دزدیدن» به کار رود. پس باید «یواشکی» را در طبقه دیگری قرار داد، که گرچه قید است، عنصری حاشیه‌ای نیز نیست؛ و قید «دیروز» را باید در ردیف عنصرهای حاشیه‌ای آورد؛ بنابراین الگو می‌توان «یواشکی» را قید فعل دانست، چون مستقیماً در معنای فعل دخالت می‌کند؛ اما «دیروز» را باید قید جمله به شمار آورد، چون به کل جمله مربوط می‌شود. پس با این تعریف‌ها، همه قیدها از جمله قید فعل را نمی‌توان به‌عنوان عنصر یکاملاً فرعی به حساب آورد.

### قابل حذف بودن قید

هرچند قیدها در اکثر موارد وابسته فعال هستند اما گروه قیدی بخشی از سخن است که فعل به آن نیازمند نیست و به همین دلیل از جمله قابل حذف است. گروه قیدی جنبه توضیحی دارد (وحیدیان کامیار، ۱۰۶: ۱۳۸۲)

### کاربرد قید از جهت معنا و مفهوم

در بررسی قید به لحاظ معنا، گاه می‌بینیم که دیگر مقوله‌های دستوری مانند جمله‌واره‌ها و شبه جمله‌های هم‌چنین حروف ربط یا اضافه با یکی از انواع قید امتزاج پیدا می‌کنند. در بسیاری از کتب دستور کلماتی از قبیل: «چون که، وقتی، یا به محض این که، ...» حرف ربط مرکب



هستند و کلماتی چون «الا، مگر، به جز، ...» حرف اضافه. باین وجود همین کلمات در گروه قیده‌های زمان (وقتی که، هنگامی که) یا قید استثناء (الا، مگر، به جز) هم آمده‌اند.

چند مورد از نتایج بررسی ساختار، وابستگی و کاربرد قید را در اینجا می‌خوانیم:

### از حیث ساختار

قیدها تا حد زیادی از نظر ساختمان با مقوله‌های اسم و صفت اشتراک دارند. به‌ویژه این که دسته کثیری از آن‌ها قیده‌های مشترک با اسم و صفت هستند؛ بنابراین می‌توان آن‌ها را نیز به قیده‌های ساده، مشتق، مرکب و مشتق - مرکب تقسیم کرد. همچنین همان طور که گروه‌های وصفی و اسمی را در بحث اسم و صفت مطرح می‌کنیم و می‌گوییم در گروه اسمی اسم‌ها هستند می‌شوند و در گروه و صنفی، صفت‌ها، گروه قیدی نیز متشکل از چند کلمه است که هسته آن لزوماً قید است. نکته قابل توجه در ساختمان متمم‌های قیدی است که گاهی با عنوان گروه حرف اضافه‌ای معرفی شده‌اند. متمم‌ها گروه‌های اسمی همراه با حرف اضافه‌اند که می‌توانند در جمله نقش قیدی بپذیرند. بهتر است آن‌ها را گروه‌های حرف اضافه دار بخوانیم.

### از حیث وابستگی

بر اساس عمده تعاریفی که از قید ارائه شد دانستیم که قید وابسته عناصری چون فعل، جمله، قید دیگر و صفت است. در واقع عناصری غیر از اسم، اما با طرح مثال‌هایی دیگر دریافتیم که قیدها می‌توانند مصدر، فاعل و حتی مفعول را نیز مقید کنند بنابراین درست آن است که بگوییم قید در قالب برخی از جملات می‌تواند وابسته اسمی باشد و آن را توصیف کند البته نه به صورت مستقیم.

### از حیث کاربرد

درست است که قیدها عناصر اصلی در ساختمان جمله نیستند و غالباً با حذف آن‌ها باز یک جمله معنی دار باقی می‌ماند، اما باید توجه کرد که قیدی که آن را قید فعل می‌خوانیم در معنای فعل تأثیر مستقیم دارد پس با حذفش معنایی را از جمله کاسته‌ایم که می‌تواند بسیار تعیین کننده باشد مثلاً. بین دو جمله «کی کتاب‌ها را الکی می‌خواند» و «کتاب‌ها را می‌خواند»، آیا تفاوت معنایی عمده‌ای دیده نمی‌شود؟ قطعاً اینگونه است.

جملات در فارسی از عناصر اجباری و اختیاری تشکیل می‌شوند و در واقع فعل لزوم حضور یا عدم حضور آن‌ها را تعیین می‌کنند. افعال بنا به ساخت‌های ظرفیتی خود عناصری را از جمله فاعل، مفعول، متمم و مسند می‌پذیرند. هر کدام از فعل‌ها با ظرفیت‌های متفاوت می‌توانند قید داشته باشند و اگرچه از نظر ساختاری هیچ کدامشان با داشتن قید، دارای نقص نخواهند شد اما معنای جمله با عدم حضور برخی از قیدها رو به کاستی می‌رود. همچنین است که با حذف بسیاری از متمم‌های قید معنای جمله دچار ابهام می‌شود مثلاً اگر بگوییم «من به دانشگاه رفتم»

سپس با حذف متمم قیدی جمله را به صورت «من رفتیم» درآوریم، آن را مبهم کرده‌ایم. پس شاید بتوان نتیجه گرفت که حضور برخی از قیده‌ها یا متمم‌های قیدی در جمله ضروری است.

### کاربرد قید

#### کاربرد قید از جهت معنا و مفهوم

در بررسی قید به لحاظ معنا گاه می‌بینیم که دیگر مقوله‌های دستوری مانند جمله وارها و شبه جمله‌های همچین حروف ربط یا اضافه با یکی از انواع قید امتزاج پیدا می‌کنند. در بسیاری از کتب دستور کلماتی از قبیل: «چونکه، وقتی، یا به محض اینکه...» حرف ربط مرکب هستند و کلماتی چون «الا، مگر، به جز...» حرف اضافه. با این وجود همین کلمات در گروه قیده‌های زمان،(وقتی که، هنگامیکه) یا قید استثناء (الا، مگر، به جز) هم آمده‌اند.

نکته قابل ذکر دیگر این است که برخی دستور نویسان مانند فرشیدورد متمم‌های قیدی را به صورت جداگانه از نظر معنایی بررسی می‌کنند. او یادآور می‌شود که اقسام متمم‌های قیدی از قیود بیشتر است. (فرشیدورد، ۱۳۸۶: ۴۶۲)

قیده‌ها را از نظر معنی و مفهوم می‌توان به اقسام زیر تقسیم نمود:

#### قید مکان

قیود مکان در زبان فارسی به صورت گروه اسمی، گروه حرف اضافه‌ای، گروه قیدی و نیز بندهای قیدی با تصریف شده‌ی فعل ظاهر می‌شوند. در ادامه برای هر یک مثالی ارائه شده است:

۱. شب همان جا ماندیم. (گروه اسمی)

اصولاً گروه‌های اسمی که برای نشان دادن مفهوم مکانی به کار می‌روند گروه‌های حرف اضافه‌ای هستند که حرف اضافه‌ی آن‌ها حذف شده است.

۲. کیفش را گوشه‌ای انداخت = کیفش را در گوشه‌ای انداخت.

۳. دوستم را در ایستگاه راه آهن استقبال کردم. (گروه حرف اضافه‌ای)

اینجا، آنجا، بالا، پایین اسم‌های مکان و جهت هستند که می‌توانند نقش قید را ایفا نمایند و قید یا گروه قیدی طبقه‌ی بسته‌اند.

قیودی که جهت را میرسانند، نظیر شرقاً، شمالاً، و نظایر آن که امروز بیشتر به کمک حرف اضافه‌ی گروهی از سمت، از طرف بصورت از طرف/ سمت شمال استفاده می‌شود.

۴. الف: من کودکی و جوانی ام را در تفلیس جایی که آن همه خاطر از کودکی در آن نقش بسته است، گذراندم (سخن)، (شفایی، ۱۳۶۳: ۴۶۷).

ب: کمکم کار به جایی کشید که از کلیه‌ی دوستان و آشنایان سیر و بیزار گردید

(جمال‌زاده) (شفایی، ۱۳۶۳: ۴۶۹).

در مثال (۴-الف) جمله‌ی پایه دارای قید مکان مستقل (در تفلیس) است و بند پیرو مکانی در نقش قید مکان استعمال شده است. بدین ترتیب، می‌توان بند پیرو مکانی را حذف کرد، بدون اینکه به دستوری بودن جمله آسیبی وارد آید.

در مثال (۴-ب) جمله‌ی پایه دارای قیود مکان مستقل نیست؛ بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان بند پیرو مکانی، یا به بیانی دقیقتر، ساخت موصولی مکانی را حذف کرد. اصولاً صورت بندیهای بیشتر در مواردی استعمال می‌شود، مکان واقعی نامعین است.

### قید زمان

مانند امروز، دیروز، هرچه زودتر، هرگز، فوراً، بعداً، قبلاً، ، عن قریب، کی، چه وقت،...

مانند دیروز هوا سرد نبود،

گاهی به او سر میزنم

قید زمان اصولاً به کمک گروههای حرف اضافه‌ای نشان داده می‌شود. البته گروههای اسمی که مقطع زمان، طول زمان و تکرار را می‌رسانند و نیز گروههای قیدی و بندهای قیدی هم برای معرفی قیود زمان بکار می‌روند. بندهای قیدی که دارای اشکال تصریف‌شده‌ی فعل هستند، اصولاً با استفاده از حروف ربط زمانی ساخته می‌شوند. در پاره‌ای موارد این گونه بندها در جمله‌ای بکار می‌روند که قید زمان مستقلی وجود دارد و جمله‌ای که به دنبال آن می‌آید، صرفاً توضیحی به آن می‌افزاید و وجودش الزامی نیست. تکرارهای نامعی  $\frac{3}{4}$ ن هم اصولاً به کمک این گونه بندها نشان داده می‌شود. بندهای قیدی که دارای شکل تصریف‌شده‌ی فعل هستند اصولاً از یک حرف ربط مرکب زمانی + مصدر ساخته می‌شود. که گاهی به همراه مصدر ضمیر متصل هم می‌آید.

### قید مقدار

مانند کم، زیاد، خیلی، بسیار، کاملاً، اندک، این همه، لختی، این قدر، چه قدر، فوق‌العاده، قدری، دو روز، پنج سال،...

مانند ده سال برای رسیدن چنین لحظه‌ای صبر کردم.

### قید حالت و کیفیت

قید حالت اصولاً به کمک تمامی صورتهای، به‌استثنای گروه اسمی، گروه قیدی طبقه‌ی بسته و بندهای قیدی، با اشکال تصریف‌نشده‌ی فعل نمود می‌یابند. با این حال، گروه حرف اضافه‌ای و گروه قیدی طبقه‌ی باز بیش از صورتهای دیگر مورد استعمال دارند. بندهای قیدی که دارای اشکال تصریف‌شده‌ی فعل هستند، اصولاً به کمک حرف ربط ساخته می‌شوند. بندهای قیدی که دارای اشکال تصریف‌نشده‌ی فعل هستند، اساساً گروههای حرف اضافی‌اند که از یک حرف اضافه + مصدر مرخم / اسم مصدر ساخته شده‌اند. بندهای بدون فعل هم اصولاً از صفاتی ساخته می‌شوند که می‌توانند مسند واقع شوند. مانند خوب، بد، تند، سریع، باعجله، شتابان، خندان،

گریان، نفس زنان، خنده کنان، رقص کنان، دوان دوان، ظاهرا، جسم، روح، دیوانه‌وار، این گونه، همان طور، این طور، به آرامی، به خوبی، چگونه...

مانند این خودکار خوب می‌نویسد. (قید کیفیت) او باعجله از آنجا دور شد. (قید حالت) اغلب قیدهای پیشوندی قید حالت یا کیفیت هستند؛ مانند به خوبی، به تندی، به آرامی، به نرمی، به آهستگی، به راحتی، به گرمی، به شتاب، به کندی، باعجله، با سرعت،... برای تأکید به برخی از قیدهای حالت می‌توان به آن‌ها پیشوند «به» افزود:

عده‌ای قیدهای حالتی مانند: «نفس زنان، رقص کنان، گریه کنان، دامن کشان، زوزه کشان، زاریکنان و...» را که از بن مضارع + آن ساخته شده‌اند، قید حالت مرکب نامیده‌اند. (عظیمی، ۸۷)

### قید تأکید

مانندحتما قطعا، یقینا، مطمئنا، مسلما، قویا، بدون شک، لابد، ناچار، به‌ناچار، بی‌گمان، بی‌تردید،...

### قید تکرار

مانند دوباره، هر بار، دومرتبه، یک‌بار دیگر، هر دفعه، بارها،...

### قید تأسف

مانند افسوس، متأسفانه، ...  
مانند متأسفانه وقت شما به پایان رسیده است.  
انوری و احمدی گیوی «افسوس» را قید تأسف گرفته‌اند و مثال زیر را برای آن ذکر کرده‌اند: افسوس که دوستان خیلی زود ما را ترک می‌کنند  
در جمله‌ی بالا «افسوس» شبه جمله است و قابل حذف نیست.

### قید شک و تردید؛

مانند شاید، احتمالا، ...  
مانند شاید فردا به سفر بروم.

### قید تمنا و آرزو

مانند انشاء الله، کاش، کاشکی، امیدوارم، ...  
همان طور که در مثال‌های قید تمنا می‌بینید، غالب مثال‌ها، جمله‌واره‌ی قیدی و نوعی از شبه جمله هستند.

### قید انحصار

مانند فقط، تنها، انحصارا

### قید تخصیص

مانند خصوصا، به‌ویژه، شخصا مخصوصا، خاصه،...

شخصا از شما برای همکاری دعوت می‌کنم.

### قید علت؛

مانند به خاطر، به علت

او به خاطر من آمد.

او به علت بیماری از دنیا رفت.

به خاطر و به علت را حرف اضافه‌ی مرکب نیز گرفته‌اند.

به نظر می‌رسد فرشیدورد با بیان انواع متمم‌های قیدی زیر سعی داشته است که تمامی متمم‌های قیدی را به هر نحو شده است در یک گروه معنایی خاص بگنجانند؛ اما چنین چیزی بعید به نظر می‌رسد.

با مداد نوشت. / بوسیله‌ی برادرم به آنجا فرستادم. / با قطار رفتیم. / به دانش شود مرد

پرهیز گاز

### قید جنس

مانند شمشیر از آهن ساخته می‌شود. (یعنی از جنس آهن)

### قید موافقت

مانند دنیا به کام او می‌گردد. (یعنی موافق کام او)

### قید تبرک

مانند به نام خدا کارم را آغاز می‌کنم؛ یعنی به مبارکی نام خدا)

مانند من برای خرید به بازار رفتیم. او به منظور گردش به اص هان رفت.

### قید همراهی

مانند با او به اصفهان رفتیم. (یعنی همراه او)

### قید سلب

مانند بی او این کار را تمام کردم.

### قید استثناء

مانند همه آمدند مگر احمد. همه جز فریدون با ما موافقتند کلمه‌ی مگر حرف اضافه است اگر آن را اگر قید بگیریم، قید مشترک با حرف اضافه خواهیم داشت. در این میان هستند متمم‌های قیدی که آن‌ها را در گروه معنایی خاصی قرار نداده‌اند. برای نمونه متمم‌های قیدی که با گروه حرف اضافه‌ی تشبیهی (ادات تشبیه) ساخته می‌شوند، فقط گاهی مفهوم کیفیت را می‌رسانند حروف اضافه‌ی تشبیهی عبارت‌اند از: «چو، چون، همچون، مانند، مثل، برسان، بسان، به کردار... مثلاً در جمله‌ی امن همانند زهرا از اینجا می‌روم» نمی‌توان گفت «همانند زهرا» قید کیفیت است؛ شاید بتوان آن را با عنوان «قید شباهت» مطرح کرد؛ اما در جمله‌هایی مانند «مثل باد سریع می‌دوید»، «مثل باد» را می‌توان «قید کیفیت» خواند.

در بسیاری از کتاب‌های دستور زبان «قید پرسش» را نیز در تقسیم‌بندی‌های معنایی قید قرار داده‌اند، این در حالی است که پرسش، لحنی متفاوت از بیان یک جمله است نه یک گونه‌ی معنایی متفاوت. به‌عنوان مثال جمله‌ی «تو آمدی» را در نظر بگیرید. اگر کلمه‌ی «دیروز» را به این جمله اضافه کنیم و بگوییم «تو دیروز آمدی» می‌توان گفت که با آوردن این قید، مفهوم زمان را دقیق‌تر در جمله نشان می‌دهیم؛ اما اگر کلمه‌ی «آیا» را به جمله بیفزاییم و بگوییم «آیا تو دیروز آمدی» فقط نوع جمله را از حالت خبری به پرسشی تغییر داده‌ایم و معنای مشخص و قابل‌ذکری به آن نیفزوده‌ایم. در مورد قید پرسش اختلاف‌نظرهای بسیاری در بین دستور نویسان دیده می‌شود. در برخی کتب دستور، کلمه‌هایی از قبیل «چگونه»، «چقدر»، «چطور»، «از کجا»، «تا کی، و ...» تحت عنوان قید پرسش آمده است. (احمدی گیوی و انوری: ۱۹۹، ۱۳۹۱؛ مدرسی: ۱۳۸۷، ۲۸) درحالی‌که بهتر است این کلمه‌ها را با توجه به معنای هر یک، در یکی از زیرگروه‌های قید حالت، کیفیت، مکان یا زمان قرار دهیم. یا شاید بهتر باشد که پرسشواره‌هایی مانند «چرا، کی کجا و چگونه» و نیز ضمیر تعجبی «چه و چقدر» را در گروه قیدهای مشترک با ضمیر بررسی کنیم.

کی به خانه‌ی ما می‌آیی؟

داری کجا می‌روی؟

او چقدر زیبا می‌خواند!

احمدی گیوی و انوری عبارت «عجبا» را در مثال زیر قید تعجب گرفته‌اند؛ این در حالی است که چنین عبارتی در گروه «شبه جمله‌ها» قرار دارند. می‌توان آن را شبه جمله یا جمله‌واره‌ی قید پنداشت.

عجبا! عمر آدمی به این زودی به پایان می‌رسد. (احمدی گیوی و انوری: ۱۳۹۱: ۱۹۹)  
نکته‌ای که طرح آن در اینجا ضرورت دارد این است که اقسام قید از جهت معنی را بهتر است با ذکر مثال درون جمله بیاوریم چه بسا کلماتی که مفهوم «زمان» را می‌رسانند اما در جمله‌ای می‌توانند «قید مقدار» باشند. به مثال زیر توجه کنید:

دو ساعت آنجا منتظر بودم. قید مقدار

چند روز منتظر میمانم. قید مقدار

هم‌چنین از آنجاکه تعداد قیدهای مشترک با گروه اسمی و مشترک با صفت در کلام بسیار است، نمی‌توان به‌عنوان مثال کلماتی چون: خانه، مدرسه، کوچه، کتابخانه، کلاس، خیابان و ... را در زیرگروه قید «مکان» آورد. همین‌طور درست به نظر نمی‌رسد که صفت‌های «خندان، گریان، عاقلانه» را به‌عنوان قید حالت ذکر کنیم یا صفات «خوب، بد، نیک...» را برای قید کیفیت. از آنجاکه مقوله‌ی قید فقط شامل قیده‌های مختص می‌شود بهتر است هنگام ذکر مثال، قید را به‌عنوان یکی از نقش‌ها و در قالب بررسی نحوی مورد مطالعه قرار دهیم. برای مثال به ترکیب

جلوی در توجه کنید. این ترکیب یک گروه اسمی است که می‌تواند قید نیز واقع شود، ولی از آنجاکه قید مختص نیست نمی‌توان آن را به‌عنوان مثالی خارج از جمله برای قید مکان آورد.

جلوی در را تمییز کردم. اسم (در نقش مفعول)

جلوی در نشستیم. (قید)

نکته‌ی قابل ذکر دیگر قرار دادن همه‌ی قیدها در این گروه‌بندی معنایی است؛ چه‌بسا برخی قیدهایی که نمی‌توان در آن‌ها را در هیچ‌یک از گروه‌های نام‌برده گنجانند. هم‌چنین تعیین مرزی درست و صحیح برای این گروه‌های قیدی گاه دشوار است. برای مثال در جمله‌ی «تا صبح بیدار نشستیم»، تا صبح قید مقدار است یا زمان؟ برای به دست آوردن قید مقدار می‌توان پرسش «چقدر» را از جمله مطرح کرد و برای به دست آوردن قید زمان، پرسش «کی» را. برای مثال به دو جمله می‌زیر توجه کنید او دو ساعت پیش رفت. (کی رفت؟ دو ساعت پیش: قید زمان) او در ساعت اینجا صبر کرد. (چقدر صبر کرد؟ دو ساعت: قید مقدار) اما کدام پرسش برای جمله‌ی «تا صبح بیدار نشستیم» مناسب است؟

کی بیدار نشستیم یا چقدر بیدار نشستیم؟

به نظر هیچ‌کدام کاملاً صحیح نمی‌باشد. شاید بتوان «تا صبح» را قید فاصله نامید. مثل «تا کرج با دوستم حرف می‌زدم».

فاضل این دسته از قیدها را «قید تحدید» نامیده است و می‌گوید «قید تحدید بر زمان یا مکان پایان روندی دلالت می‌کند.» (فاضل، ۱۳۹۲: ۳۷۹) این دسته از قیدها در زبان فارسی به‌صورت متمم‌های قید می‌آید و با حرف‌اضافه‌ی «تا» همراه می‌شوند. مانند:

تا موفقیت راهی نمانده است

تا قله‌ی کوه مصمم پیش رفتند.

در جمله‌ی «باران کم کم می‌بارد»، «کم کم قید مقدار است باکیفیت؟ اگر طبق آنچه پیش‌تر گفته شد بپرسیم «چقدر باران می‌بارد؟» نمی‌توان پاسخ داد «کم کم» اما می‌توان پرسید «باران چگونه می‌بارد؟» و پاسخ داد کم کم» و این کلمه را در اینجا به‌عنوان قید «کیفیت» در نظر گرفت. البته احمدی گیوی و انوری «کم کم» را در همین جمله قید «مقدار» گرفته‌اند. (احمدی گیوی و انوری: ۱۳۹۱: ۱۹۹) وفایی کلماتی چون کم کم، اندک‌اندک، لحظه‌لحظه و... را قید «تدریج» می‌نامد. (وفایی، ۱۳۹۲: ۲۲۶)

### قید خاستگاه

مانند از تهران می‌آیم نام‌گذاری این قید را نیز فاضل مطرح می‌کند. (فاضل، ۱۳۹۲: ۳۷۲۰) اگرچه «تهران» در جمله‌ی بالا مکان است ولی نمی‌توان این کلمه را قید مکان دانست. قید مکان در پاسخ به سؤال کجا» به دست می‌آید. او اینجا نشست = کجا نشست؟ اینجا اما وقتی می‌گوییم او از تهران آمد؟ باید بپرسیم و از کجا آمد؛ بنابراین این نوع قید که با حرف اضافه‌ی

«از» ساخته می‌شود با قید «مکان» تفاوت دارد.

برخی مانند وفایی (۱۳۹۲)، صادقی و ارژنگ (۱۳۷۵) کلماتی مانند بلد، خیر، آری، نه، ... را قید پاسخ گرفته‌اند؛ هرچند این کلمات در گروه شبه جمله‌ها قرار می‌گیرند، به عقیده‌ی آنها شبه جمله‌های جوابی‌اند که مفهوم قید را نیز می‌رسانند. به عبارت دیگر این کلمات گاهی نقش قید جانشین جمله را بازی می‌کنند به اعتقاد صادقی و ارژنگ در بسیاری از جمله‌های پرسش و پاسخ کل جمله به جز قید پرسش و پاسخ

جانشین جمله می‌شود:

تکالیف را نوشتی؟ بله (تکالیفم را نوشتم) عده‌ای کلمه‌ی «توسط» را در جمله‌ی زیر قید «عامل» نام‌گذاری کرده‌اند

دو نفر از بچه‌ها توسط گروه امداد نجات یافتند.

هرچند امروزه کاربرد این کلمه‌ی عربی با معنی رایج شده در زبان نادرست است. «توسط» به معنی «میانجی‌گری کردن» است و جمله‌ی بالا هم بی‌دلیل صورت مجهول یافته است؛ صحیح است که بگوییم:

گروه امداد دو نفر از بچه‌ها را نجات داد.

هرچند نگاه معنایی به قید را نمی‌توان نادیده گرفت و اصولاً عدم توجه به معنا در کل دستور زبان غیرممکن و محال به نظر می‌رسد اما باید متذکر شد که در مباحث دستوری، قواعد و ساختارها در مقایسه با معنی جایگاه قابل اطمینان‌تری دارند. به عنوان مثال این همه تنوع در تقسیمات معنایی قید در همه‌ی کتب دستوری مطرح نشده است و اصلاً این که تا چه حد احساس نیاز به طرح چنین مباحث معنایی وجود دارد، خود نکته‌ی قابل تأملی است. از آنجاکه قید وضعیت یکپارچه‌ای ندارد و با ملاک‌های معنایی، صرفی و نحوی مشخصی قابل شناسایی نیست آیا به راستی می‌توان مقوله‌ای بی‌حدومرزی مانند قید را در این گروه‌بندیها محدود کرد؟ به نظر می‌آید که ذهن ما در دستوری برخورد کردن با متون و جملات کمتر به سراغ معنی می‌رود به عبارت دیگر معنای کلام را وقتی جستجو می‌کنیم که به دنبال درک مفهوم عبارات یا جملات هستیم. این کد چقدر همه‌ی دستور نویسان می‌توانند در این تقسیم‌بندیها هم نظر باشند و چقدر چنین مواردی کاربردی و قابل تعمیم خواهد بود پرسش‌های دیگری است که جای بحث و بررسی دارد.

برای تأکید می‌توان به برخی از انواع قید، پیشنهاد «به» افزود؛ مانند: ناچار از آنجا رفتیم:

به ناچار از آنجا رفتیم.

به ناچار، به رایگان، به یک باره، به ناحق، به ناگاه ...



## نتیجه‌گیری

زبان‌های کردی و فارسی به عنوان دو زبانی که دارای ریشه مشترکی هستند، در بسیاری از فرایندهایی که واژه‌های خود را سامان می‌دهند، دارای اتحاد ظاهری و فرمی می‌باشند. این اتحاد به گونه‌ای است که می‌توان چنین بیان نمود که به غیر از تفاوت‌های معنایی، زبان کردی و زبان فارسی همانند یکدیگر است لیکن دست دادن تشابه و تفاوت آنها امری اجتناب‌ناپذیر می‌باشد که نیازمند پژوهش و تحقیق زیادی می‌باشد. تحقیقات و پژوهش‌هایی که در حوزه زبان‌های فارسی و کردی صورت گرفته است، به سبب گسترده بودن مباحث زبانشناسی، توان پوشش تمام ابعاد و زوایای زبان‌های مورد نظر را نداشته است و هر کدام به بخشی از بخش‌های متفاوت زبان پرداخته‌اند و در غالب آنها به به مقایسه فرایندهای این دو زبان پرداخته نشده است. اگرچه بررسی چگونگی ساختمان قید، به سبب اینکه در گروه و در جمله واجد بررسی می‌باشد اما به صورت کلی در دو زبان مورد بررسی مانند هم می‌باشند. به گونه‌ای که قیدها در زبان‌های فارسی و کردی در دستور گروه قیدی به یک گونه هستند و در شرایط ساختی قید در زبان کردی و فارسی مشابه همدیگرند. همچنین قید در شرایط سبکی واژه سازی در کردی و فارسی تغییرپذیر نیست. از نظر معنایی همه واژه‌های قیدی کردی و زبان فارسی هم مانند هستند.

### فهرست منابع

۱. احمدی گیوی حسن و انوری، حسن (۱۳۷۸). دستور زبان فارسی ۱، تهران: فاطمی. ۷.
  ۲. احمدی گیوی حسن و انوری، حسن (۱۳۷۸). دستور زبان فارسی ۲، تهران: فاطمی.
  ۳. فاضل، نوید، (۱۳۹۲)، دستور زبان پارسی، تهران: آگه.
  ۴. فرشیدورد، خسرو (۱۳۷۵). جمله و تحول آن در زبان فارسی، تهران: امیرکبیر.
  ۵. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۲). دستور مفصل امروز، تهران: سخن.
  ۶. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۴). دستور مفصل امروز، تهران: سخن.
  ۷. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۶). جمله و تحول آن در زبان فارسی، تهران: امیرکبیر.
  ۸. فرشیدورد، خسرو (۱۳۹۲). فرهنگ پیشوندها و پسوندهای فارسی دستور - رابی لغت سازی، تهران: زوار.
  ۹. فرشیدورد، خسرو (۱۳۴۴) «قید تفضیلی و عبارتهای قیدی عالی در زبان فارسی» مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تهران، س ۱۲، ص ۲۸۴-۳۱۰.
  ۱۰. فرشیدورد، خسرو (۱۳۴۸) دستور امروز، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه، تهران.
  ۱۱. فرشیدورد، خسرو (۱۳۷۵) جمله و تحول آن در زبان فارسی، امیر کبیر، تهران
  ۱۲. کندال و همکاران (۱۳۷۲)، کردها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
  ۱۳. وحیدیان کامیار، تقی و عمرانی، غلامرضا (۱۳۸۲). دستور زبان فارسی (۱)، تهران: سمت.
- منابع کردی**
۱. ئەمین هه‌ورامانی، محهمه‌ده، (۱۹۷۳) ، سه‌ره‌تاییک له فیلولوژی زمانی کوردی، به غداد: چاپخانه‌ی مه‌عاریف.
  ۲. حاجی مارف، ئەوره‌حمانی، (۱۹۹۸) ، ریزمانی کوردی (وشه‌سازی) ژماره و ئاولکردار، به‌رگی یه‌که‌م، به‌شی چواره‌م، به‌غداد: دارالحریه للطباعه.
  ۳. ----- (۲۰۱۴)، فه‌ره‌ه‌نگی زاراه‌ی زمانناسی، سلیمان‌ی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۸ - ۲۵۱

## ترسیم فضای فرهنگی-اجتماعی تونس در رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) البشیر بن سلامه

<sup>۱</sup> شهین نصیری

<sup>۲</sup> مصطفی یگانی

<sup>۳</sup> اردشیر صدر الدینی

### چکیده

رمان، یکی از انواع ادبی جدید است که در اوایل قرن بیستم، به عنوان یک فن ادبی مستقل، جایگاه خود را در ادبیات عربی محکم کرد، از اینرو، تصویری عینی از چشم انداز و برداشت نویسنده از زندگی است که اوضاع فکری- فرهنگی هر عصری را به تصویر می کشد، تحقیق حاضر تلاش کرده است با روش توصیفی- تحلیلی و با هدف تبیین نقد ادبی بر رمان‌های چهارگانه ابن سلامه نگارش یافته است، نتایج حاصل از تحقیق حاکی از آن است که: ابن سلامه در رمان خود با استفاده از شیوه زبانی نمادین، به نقد اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعه تونس پرداخته و بحران روحی قهرمان داستان، مصیبت‌های روشنفکران و تعارض‌های درونی آنان را به تصویر کشیده است. همچنین، البشیر بن سلامه، با به کارگیری فن توصیف و شیوه‌ها و ابزارهای گوناگون آن، علاوه بر توفیق در انتقال عواطف و حالات درونی شخصیت‌های رمان به خواننده، وی را به خوبی در جریان حوادث رمان قرار داده و تصویر بسیار ملموسی از فضای رمان ارائه کرده است.

### واژگان کلیدی

رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر)، البشیر بن سلامه، نقد ادبی، اوضاع سیاسی - اجتماعی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: Shahin.nas1357@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sobhanyegani@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: Ardashir.sadraddini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۹

## طرح مسأله

در دوره‌های مختلف و با تغییر رویکردهای فکری و تحولات مکاتب ادبی، نوع نگاه به رمان نیز تغییر کرد. در این راستا یکی از معروف‌ترین رمان‌نویسان تونس «البشیر بن سلامه» تلاش‌های بسیاری در نگارش رمان‌های سیاسی - اجتماعی از خود نشان داد و رمان‌هایی چون: عایشه، عادل، علی، ناصر از خود بجای گذاشته است، از ابن‌رو تحقیق حاضر از دو جهت بررسی خواهد شد:

البشیر بن سلامه یکی از رمان‌نویسان برجسته عرب می‌باشد که در کشور ما چندان مورد توجه قرار نگرفته است، چنین پژوهشی می‌تواند مقدمه‌ای برای شناسایی آراء و اندیشه‌های او و سایر آثارش محسوب شود.

با توجه به این که پژوهش مذکور نگرشی عمیق و نقدی به اوضاع حاکم بر جامعه از بعد سیاسی - اجتماعی می‌باشد، می‌تواند مقدمه‌ای برای تحقیقات وسیع‌تر در دیگر آثار این نویسنده قرار گیرد. چرا که، نقد ادبی و ساختاری رمان‌های معاصر ضمن آنکه به شناخت بهتر آثار کمک می‌کند، طرز تلقی رمان‌پردازان معاصر را از عناصر رمان مشخص نموده و همچنین خواننده را از نوع به کارگیری عناصری چون زبان و گفتگو، شخصیت، راوی، زاویه دید، زمان و مکان و... توسط قلم‌آگاه می‌سازد، از طرفی انواع و بسامد این عناصر بهتر نشان داده می‌شود و تحلیل‌هایی که از آنها ارائه می‌شود، خواننده را به دریافت‌های تازه‌ای از این متون راهنمایی می‌کند.

نقد ادبی فن یا علمی است که به مقایسه، تجزیه و تحلیل، شرح و تفسیر و سنجش آثار ادبی اختصاص دارد. شاعران عموماً در تمجید از آثار خود یا ترجیح آن بر آثار دیگران تحت نفوذ احساسات و تأثرات درونی خود بوده و معیار دقیقی برای داوری در نظر نداشته‌اند، از این رو تحت تأثیر وضعیت حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی خود، دیدگاه‌های عموماً تأثیری خود را درباره آثار خود در رمان‌هایشان آورده‌اند.

## معرفی البشیر بن سلامه

بن سلامه در مدرسه الصادقیه تحصیل کرد، سپس ابتدا در انستیتوی تحصیلات تکمیلی و سپس در خانه معلمان عالی در تونس ادامه تحصیل داد و در آنجا لیسانس زبان و ادبیات عرب گرفت. وی پس از فارغ‌التحصیلی تا سال ۱۹۶۳ در مؤسسه علوی و خانه معلمان علیا در تونس به تدریس پرداخت و پس از آن خود را وقف فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی خود در حزب مشروطه سوسیالیست و منافع دولت کرد.

سبک البشیر بن سلامه با توجه به آثار وی، رئالیسم می‌باشد. از این جهت وی انسان‌ها را

در شرایط اجتماعی ویژه‌های و در دوره تاریخی خاصی تصویر می‌کند و تضادهای اجتماعی را که منشأ رفتار آنهاست، برجسته می‌کند. این جریان می‌کوشد تصویری تا حد ممکن عینی از جهان نشان دهد، ولی حتی در صورت توفیق نویسنده در پنهان سازی هویتش در جریان روایت، نگاه فلسفی خاص او در ورای این بازنمایی عینی، هرچند به صورت مستتر، وجود دارد. البشیر بن سلامه از جهانبینی خاص خود برخوردار است. نگرش او به رویدادها و درکش از زندگی و تاریخ بازتابنده تلقی او از مبارزه اجتماعی زمانه اش است که خود نیز ناگزیر در آن حضور دارد. اثری که واقعیت را ترسیم می‌کند، الزاماً جهان‌نگری البشیر بن سلامه را منعکس خواهد کرد. نویسنده هرگز وقایع نگار بی طرف عصر خود نیست، بلکه همواره از عقایدی دفاع می‌کند که به نظرش شرایط روزگار او را مجسم می‌کنند.

البشیر بن سلامه در مورد شخصیت‌ها قضاوت می‌کند و آشکارا از ایدئولوژی خاصی طرفداری یا با آن مخالفت می‌کند و نمی‌پذیرد. این مسئله حتی در هنرهای دیگر نیز دیده می‌شود برای مثال، اگر هنر عکاسی را در نظر گرفت که ادعا می‌شود واقعیت‌ماندندترین تصویر را ارائه می‌دهد، بازهم نگاه خاص عکاس در انتخاب موضوع و حتی چگونگی به تصویر کشیدن آن مشهود است.

در هر جامعه، موضوعات متضاد و کاملاً مخالفی برای عکاسی وجود دارد که در عین حال، همگی جزئی از واقعیت آن جامعه هستند، اما هر عکاسی با توجه به نگرش خاص خود بر موضوع خاصی متمرکز می‌شود. علاوه بر این، عکس هم که نزدیکترین شکل هنری به واقعیت است، عیناً خود واقعیت نیست. تصویر تک بعدی روی سطح مسطح با واقعیت چندبعدی فاصله معناداری دارد.

البشیر بن سلامه واقعیت‌مانندی را در سبک خود قرار داده است و هر آنچه در واقعیت می‌بیند به تصویر می‌کشد. واقعیت‌مانندی تکنیکی خاص نیست، بلکه کیفیتی است حاصل از برابری کنش شخصیت‌ها، توصیف و روایت داستان که ساختی محتمل و باورپذیر از واقعیت در قالب متن ارائه می‌دهد. البشیر بن سلامه به عنوان یک نویسنده صورتی از واقعیت را خلق می‌کند که در عین حال که برگرفته از تخیل است، به کمک تمهیدات و شگردهای خاص، چنان باورپذیر و عینی نشان داده می‌شود که ممکن است در جهان واقع وجود داشته باشد. وی برای دستیابی به این هدف باید از منطق معمول حوادث پیروی کند.

طرد جنبه‌های تصادفی و امور فراواقعی از قبیل پریان، اشباح و... در ایجاد توهم واقعیت سهمی بسزا دارد. علاوه بر این، روایت آنقدر با جزئیات دقیق و توصیفات عینی مشحون می‌شود که تصویری محتمل و پذیرفتنی از واقعیت ارائه می‌دهد. وضوح جزئیات و کامل بودن توصیفات، تشابه به امر واقع را زیاد میکند و این توهم را بهر وجود می‌آورد که

چنین چیزی در جهان واقع ممکن است وجود داشته باشد.

چنانچه ژنت می گوید: «واقعیت ماندی تا قرن هفدهم بیشتر در مطابقت با عقیده عمومی یا آنچه امروزه ایدئولوژی نامیده می شود، سنجیده می شده است. اما تقریباً از همان زمان تلقی دیگری از واقعیت ماندی شکل می گیرد که آن را در ارتباط با متن و شگردهای روایی اش بررسی می کند. به نظر می رسد بخشی از واقعیت ماندی متن از طریق ارجاع به رفتارهای اجتماعی جامع های خاص و الگوهای فرهنگی آن اعتبار می یابد و بخشی از آن مرهون شگردها و تمهیدات ادبی و روایی است» (2001, p: 240).

به نظر می رسد برای البشیر بن سلامه نقش القا و ایجاد کیفیت مانند جزئیات برای رئالیسم در اولویت است. اگر بخواهیم طبق نظر وی، جزئیاتی را رئالیستی بدانیم که نقشی گرچه غیرمستقیم برایشان در متن متصور نیست، در این صورت، هم با نوعی نسبییت در شناخت جزئیات رئالیستی مواجه می شویم و هم به لحاظ ارزیابی واقعیت مانند بودن جزئیات در لحظه خوانش به مشکل برمی خوریم. به این معنا که میزان دانش خواننده و توانایی او در یافتن نقش های غیرمستقیم جزئیات معیار واقعیت مانند بودن آنها قرار می گیرد. آنچه را که یک خواننده واقعیت مانند می پندارد، خواننده ای دیگر با تعیین نقش غیرمستقیم برای آن، واقعیت مانند نمی داند. علاوه بر این، یافتن نقش غیرمستقیم برای جزئیات معمولاً منوط به خواندن تمام متن و درنظر گرفتن رابطه های غیرمستقیمی است که در لحظه خوانش میسر نمی شود و مستلزم اتمام متن و نگاه دوباره به آن است.

البته، رئالیسم هم مانند دیگر سبک ها و مکتب های ادبی محدودیت ها یی دارد و از مجموعه قواعدی پیروی میکند. در اینجا میزان فاصله از واقعیت مطرح است نه تطابق کامل با آن، وگرنه متن تاریخی نیز دقیقاً خود واقعیت نیست، زیرا واژه ها خود اشیاء و واقعیت ها نیستند، بلکه نشانه هایی برای بیان مسائل اند. از سوی دیگر، پیش فرض ها و قراردادهای ادبی مطرح است.

برای مثال، در داستان های مدرن، خواننده باید این پیش فرض مدرنیست ها را بپذیرد که کسی چیزی را بیان نمی کند، بلکه خواننده به طور مستقیم روبه روی ذهن شخصیت ها قرار دارد و محتویات ذهنی آنان را هم زمان با وقوعشان در ذهن، مشاهده می کند و کل روایت داستان مدرن با پذیرفتن این پیش فرض اعتبار می یابد. رئالیسم نیز همه جا مسأله بازنمایی عینی را مطرح می کند، وانگهی ادعای عین واقعیت بودن را ندارد، بلکه گونه ای از بازنمایی واقعیت است به شکلی محتمل که ممکن است در جهان واقعی وجود داشته باشد.

رمان های چهارگانه البشیر بن سلامه یکی از مهمترین رمان های ادبیات معاصر تونس

است. این اتفاق در سال‌های قبل از استقلال تونس رخ می‌دهد. این کتاب به تاریخ دو خانواده تونسی می‌پردازد. نویسنده از بین اعضای آنها چهار شخصیت را انتخاب کرد و نام هر یک از آنها را بر روی هر مان خود گذاشت و ترتیب انتشار آن به شرح زیر بود:

«عایشه» (۱۹۸۲)، «عادل» (۱۹۹۱)، «علی» (۱۹۹۶)، «ناصر» (۱۹۹۸). با قهرمانان و شخصیت‌های متعدد، نوعی تاریخ‌روایی از جامعه تونس در آن دوره مهم از تاریخ این کشور است. در این قسمت، زندگی‌نامه «النصیر» را می‌خوانیم، که با اقدامات بی‌پروا در مان «عایشه» ظاهر شد و سپس ناپدید شد. «ناصر» دوران کودکی خود را در رنج و آزار و شادی و دوران جوانی را در زندان و انحراف گذراند و به جستجوی هویت خود که از تحصیلات فرانسوی وی روده شده بود می‌پرداخت تا زمانی که آن را در قلب مبارزه با اشغالگر یافت. بنابراین به صف مدافعان استقلال کشور پیوست. مان «ناصر» تنوع عمیقی در مورد این هویت به این مان چهارگانه افزود.

### نقد ادبی

در دوران جدید مراد از نقد ادبی نشان دادن معایب اثر نیست (هر چند ممکن است به این امر هم اشاراتی داشته باشد) زیرا نقد ادبی به بررسی آثار درجه یک و مهم ادبی می‌پردازد و در اینگونه آثار بیش از اینکه نقاط ضعف مهم باشد نقاط قوت مطرح است. لذا منتقد ادبی می‌کوشد با تجزیه و تحلیل آن اثر ادبی اولاً ساختار و معنی آن را برای خوانندگان روشن کند و ثانیاً قوانینی را که باعث اعتلای آن اثر ادبی شده است توضیح دهد. لذا نقد ادبی از یک سو بکار گرفتن قوانین ادبی در توضیح اثر ادبی است و از سوی دیگر کشف آیین‌های تازه ممتازی است که در آن اثر مستتر است (برت، ۱۳۷۶: ۸۰). بدین ترتیب می‌توان به اهمیت نقد ادبی در گسترش ادبیات و متعلقات آن پی برد زیرا با نقد ادبی اولاً همواره ادبیات و علوم ادبی متحول و زنده می‌ماند (علایی، ۱۳۹۰: ۴۴) زیرا منتقد در بررسی آثار والا از آن بخش از ابزارهای ادبی استفاده می‌کند که کارآمد است و خود به خود برخی از ابزارهای علمی و فنی فرسوده از دور خارج می‌شوند و ثانیاً با بررسی آثار والا معاییر و ابزارهای جدیدی را کشف می‌کند و به ادبیات کشور خود ارزانی می‌دارد. خوانندگان به کمک منتقدان ادبی معاییری بدست می‌آورند که آثار والا را بشناسند و بدین ترتیب به آثار سطحی وقعی ننهند و این باعث می‌شود که جریان‌ات فرهنگی و ادبی در مسیر درست خود حرکت کنند و صاحبان ذوق و اندیشه و رای و نبوغ مقام شایسته خود را بازیابند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

نقد ادبی همیشه به معنی دیگرگونه خواندن اثر نیست. گاهی به معنی دقیق‌تر خواندن یا هوشیارانه‌تر مطالعه کردن اثر است. فرمالیست‌ها می‌گفتند دقت در متن و ژاک دریدا می‌گوید: تأکید در دقت. در همان حال و هوای سنتی هم دقیق‌تر خواندن اثر مهم است. هنرهای نهفته در

آن را باز نمودن و اهمیت اثر را نشان دادن و گاهی ارتباط آن را با مسائل اجتماعی و سیاسی دوران متن باز نمودن (گرایشی که در نحله‌های جدید نقد مطمح نظر نیست) (بارت، ۱۳۸۶: ۸۱).

به هر حال، در مورد نقد ادبی آنقدر سخن گفته‌اند که امروزه یکی از شاخه‌های مطالعات ادبی، نقدشناسی و و بحث در مورد خود نقد است (الشابی، ۱۹۹۹: ۸۳). عیب اثری را گفتن، اثری را وصف کردن، تجزیه و تحلیل اثر ادبی، دیگرگونه خواندن اثری، تأثیر خود را از اثری بیان کردن و... این تلقی‌ها و انتظارات اولاً در هر دوره‌ای فرق می‌کند و ثانیاً بستگی به فلسفه یا سلیقه منتقد دارد (تولان، ۱۳۸۶: ۹۳). مثلاً میشل فوکو در مقاله معروف «مؤلف چیست» نقد را چنین تعریف می‌کند: «کار نقد، آشکار ساختن مناسبات اثر با مؤلف نیست و نیز قصد ندارد تا از راه متون، اندیشه یا تجربه‌ای را بازسازی کند، بلکه می‌خواهد اثر را در ساختار، معماری، شکل ذاتی و بازی مناسبات درونی اش تحلیل کند. در اینجا، مسأله‌ای پیش می‌آید: اثر چیست؟» (پاینده، ۱۳۸۹: ۴۶). در مورد نثر نقد ادبی لازم به نظر می‌رسد، به این نکته اشاره شود که باید ساده و روشن و علمی باشد. در ایران مرسوم است که در ستایش از نثرهای ادبی و انشایی و در عیب‌جویی از طنز استفاده می‌کنند. حال آنکه نقد ادبی اولاً در اساس ربطی به ستایش و عیب‌جویی ندارد و گاهی هدف فقط تحلیل اثر است و ثانیاً در مواقع مدح و هجو هم باید سخن روشن و جنبه استدلالی داشته باشد. فرنگیان به نثر نقد ادبی، Expository prose می‌گویند یعنی نثری که توصیفی و ارتباطی است و جنبه استدلالی دارد یعنی با ذکر جزئیات مطلب را قدم به قدم جلو می‌برد (کوندرا، ۱۳۹۱: ۵۰).

نقد ادبی کاری خلاق است و گاه منتقد ادبی به اندازه صاحب اثر باید دارای ذوق و خلاقیت باشد، با این فرق که نویسنده و شاعر ضرورتاً اهل فضل و بصورت خود آگاه آشنا به همه فوت و فن‌های علوم ادبی نیست. حال آنکه منتقد ادبی باید دقیقاً به علوم ادبی آشنا باشد تا از آنها بعنوان ابزار در تجزیه و تحلیل عوامل علو آن اثر ادبی بهره‌گیرد. از سوی دیگر منتقد گاهی به عنوان واسطه بین نویسنده و خواننده عمل می‌کند و باعث می‌شود تا خواننده متون طراز اول را به سبب برجستگی و تازگیشان که معمولاً با ابهام و اشکال همراهند فهم کند. معمولاً آثار ادبی والا را فرهیختگان می‌ستایند و عوام الناس به تبع ایشان به آن آثار و نویسندگانشان احترام می‌نهند (پاینده، ۱۳۸۹: ۴۷).

اما خود دلیل ارزش آنها را نمی‌دانند. منتقد در تجزیه و تحلیل‌های خود علل برجستگی این آثار را برای مردم توضیح می‌دهد و در این صورت گویی غیر مستقیم به مردم می‌فهماند که چه آثاری فاقد ارزشند. در نتیجه در کشورهایی که نقد ادبی رواج و اهمیت بیشتری دارد وضع نویسنده و شاعر و نشر و مطبوعات و جریانات فرهنگی معمولاً بسامان است، معمولاً حق به حقدار می‌رسد و متقلبان فرهنگی کمتر مجال سوء استفاده می‌یابند (همان: ۴۸). منتقد ادبی



علاوه بر آشنایی با نحله‌های مختلف نقد ادبی و علوم ادبی باید فرد کتاب خوانده‌ای باشد و با بسیاری از دانش‌های دیگر چون سیاست و مذهب و جامعه‌شناسی و روانشناسی و تاریخ آشنا باشد زیرا آثار بزرگ ادبی - برخلاف آنچه امروزه می‌گویند - فقط به لحظ ادبی بودن نیستند که شهرت و قبول می‌یابند. بلکه هزار نکته باریک تر از مو اینجاست. به قول الیوت (در مقاله مذهب و ادبیات) معیارهای ادبی فقط مشخص می‌کند که اثری ادبی است ولی عظمت یک اثر فقط با معیار ادبی مشخص نمی‌شود (کوندرا، ۱۳۹۱: ۵۱).

برای نگارش متنی درباره نقد علمی کتاب و متون مطالعاتی، دو محور عمده مورد توجه قرار می‌گیرد:

الف) عوامل مهم و تأثیرگذار در ساختار نگارش و سطوح مربوط به آن.

ب) عناصر مهم در تبیین محتوا و مفاهیم تخصصی متن (همان: ۵۲).

البته از منظر ابن سلامه، عناصر مؤثر دیگری هم در سایه این محورها و در ارتباط با ارکان دیگر می‌توان مطرح کرد، ولی همواره این دو رکن مهم در متون انتقادی در مرکز توجه قرار دارند. هر یک از این دو مورد، از اهمیت خاص خود برخوردارند و نمی‌توان هیچ یک را فدای دیگری کرد. در واقع ساختار مفهومی در سایه ساختار شکلی انسجام م‌بیابد. این دو محور اصلی را همواره در نگارش نقد باید در نظر گرفت و به شیوه مناسبی از آنها بهره برد (ابن سلامه، ۲۰۱۵: ۱۹). نقد دارای ابعاد تحلیلی است که با فرمتی منظم در موضوع‌های گوناگون، به آگاهی خوانندگان منجر می‌شود. روش نقد متکی بر عوامل اساسی می‌شود. کوشش ناقد در عمل نقد آن است که باعث ایجاد ساختار مطالعاتی که معنای نهفته در دل متن را بیابد (همان: ۵۰).

تلاش‌های نویسنده متن در روند نگارش مفهومی در اثر، با توجه و تحلیل دقیق ناقد، ارزشیابی می‌شود. این در واقع ماهیت نقد است که همواره در هر نگارش انتقادی برجسته می‌شود، در هر نقدی، یک بعد، ظاهر نوشتار و لایه رویی متن است، ولی در سطح دیگر، یعنی در لایه‌های زیرین، معنا و سطوح عمیق تری وجود دارد که ضرورت بررسی را بیشتر می‌کند (پک، ۱۳۸۲: ۱۰۵). هرچه سطح نوشتاری در نقد، بیشتر بر رعایت اخلاق حرفه‌ای استوار باشد، بیشتر از راستی و درستی ناقد حکایت می‌کند. بسیاری از سخنان غیرواقعی یا بزرگنمایی درباره ضعف‌ها و مشکلات متن، به ناتوانی ناقد در تحلیل مناسب و بهره‌گیری صحیح از شواهد و ساختار نوشتار بازمی‌گردد (همان)

هدف نقد متون، تقویت اثربخشی علم است. با گسترش انتشارات، بررسی برای تعیین درستی اطلاعات از اهمیت بالاتری برخوردار می‌شود. نقد از اقدام‌های اساسی در تولید متون علمی است. این امر می‌تواند به ایجاد ارزش افزوده در متون بینجامد و توسعه علمی را تسریع

کند. با بررسی‌های روشمند به منظور تحلیل آثار علمی، دستاوردهایس ارزشمندی در جهان انتشارات به دست می‌آید که بر مبنای آن می‌توان کاستی‌های متون علمی را به حداقل رساند. ب این توضیح می‌توان گفت که نقد ابزاری برای اصلاح و تهذیب متن است (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۸۶).

و اما می‌توان گفت، نقد ادبی کلاً بر دو نوع است:

**۱. نقد نظری:** مجموعه منسجمی از اصطلاحات و تعاریف و مقولات و طبقه‌بندی‌هایی است که می‌توان آنها را در ملاحظات و مطالعات و تفاسیر مربوط به آثار ادبی بکار برد. همینطور محک‌ها و قواعدی را مطرح می‌کند که با استعانت از آنها می‌توان آثار ادبی و نویسندگان آنها را مورد قضاوت و ارزیابی قرار داد و به اصطلاح ارزش‌گذاری کرد. نقد نظری در حقیقت فقط بیان قواعد و فنون ادبی و نقد ادبی است اما ممکن است آن را در اثری پیاده نکنیم. مثلاً می‌گوییم در نقد باید توجه داشت که متن تحت‌الشعاع زندگی و آرای نویسنده قرار نگیرد (درودی، ۱۳۹۱: ۳۷).

با توجه به رمان‌های چهارگانه بن‌سلامه می‌توان اظهار کرد که نقد ادبی بر این آثار در یک نگاه کلی بر دو نوع است: نقد نظری و نقد عملی. نقد نظری مجموعه منسجمی از اصطلاحات و تعاریف و مقولات و طبقه‌بندی‌هایی است که می‌توان آنها را در ملاحظات و مطالعات و تفاسیر مربوط به آثار ادبی به کار برد. این نوع نقد، همچنین محک‌ها و قواعدی را مطرح می‌کند که با استعانت از آنها می‌توان آثار ادبی و نویسندگان آنها را قضاوت و ارزیابی و به اصطلاح، ارزش‌گذاری کرد. نقد نظری در حقیقت فقط بیان‌کننده قواعد و فنون ادبی و نقد ادبی است، اما ممکن است آن را در اثری پیاده نکنیم. مثلاً می‌گوییم در نقد باید توجه داشت که متن تحت‌الشعاع زندگی و آرای نویسنده قرار نگیرد، اما درواقع از این دیدگاه خاص به بررسی اثری نپرداخته ایم و فقط بیان نظریه کرده ایم.

**۲. نقد عملی یا تجربی:** این نوع نقد به بررسی تقریباً تفصیلی اثر خاصی می‌پردازد؛ یعنی استفاده عملی از قواعد و فنون ادبی برای شرح و توضیح و قضاوت اثری. در نقد عملی باید از اصول نظری نقد - که طبیعتاً بر تجزیه و تحلیل‌ها و ارزش‌گذاری منتقد نظارت و حاکمیت دارند - بطور ضمنی و غیر صریح استفاده کرد. به زبان ساده در عمل از مفاد آنها استفاده شود نه این که بصورت نقل قول، نقد را تحت‌الشعاع قرار دهند. عبارت دیگر باید بصورت توصیه‌هایی، گاه به گاه و مناسب مقام مورد رجوع و استفاده قرار بگیرند. در نقد ادبی بحث این است که «فلان اثر تا چه حد خوب است؟». اما برای اینکه متوجه شویم فلان اثر تا چه حد خوب است باید مسائل مختلفی را در مد نظر داشته باشیم. مثلاً باید نسبت به صحت متن مطمئن باشیم و لذا وارد

مباحث زبان شناسی و تاریخی شویم. و الیوت هم اشاره کرده است که عظمت آثار فقط با معاییر ادبی تبیین نمی شود. پس اشراف به نظام‌های دیگر علوم انسانی چون روانشناسی و جامعه شناسی و تاریخ و امثال اینها برای منتقد بصیر لازم است (ر.ک: همان: ۴۹-۵۵).

این نوع نقد به بررسی تقریباً از قواعد و فنون ادبی برای شرح و توضیح و قضاوت اثری. در نقد عملی باید از تجزیه و تحلیل‌ها و ارزش گذاری منتقد نظارت اصول نظری نقد - که طبعاً و حاکمیت دارند - به طور ضمنی و غیرصریح استفاده کرد. به زبان ساده، باید در عمل از محتوای آنها استفاده شود، نه اینکه تنها به صورت نقل قول، نقد را تحت الشعاع قرار دهند. به عبارت دیگر، به اصول نظری نقد در نقد عملی باید به صورت توصیه‌هایی، گاه به گاه و مناسب مقام، ارجاع داد و از آنها استفاده کرد (همان).

اما برای اینکه متوجه شویم فلان اثر تا چه حد خوب است، باید مسائل مختلفی را مد نظر داشته باشیم. مثلاً باید نسبت به صحت متن مطمئن باشیم و در نتیجه، وارد مباحث زبان‌شناسی و تاریخی شویم (همان).

### رویکردهای نقد ادبی

امروزه نقدشناسی خود به یکی از شاخه‌های مطالعات ادبی تبدیل شده است. در هر دوره تعاریف متفاوتی برای نقد ارائه شده است و این تعدد تعاریف از این جهت است که نقد می‌بایست به سؤالاتی چون چستی اثر ادبی و هدف و وظیفه نویسنده و منتقد نیز پاسخ دهد. تعریف نقد ادبی نزد قدما با آنچه امروزه از آن استنباط می‌شود، متفاوت است. نزد قدما معمولاً مراد از نقد این بوده است که معایب اثری را بیان کنند و به‌طور کلی از فراز و فرود لفظ و معنی سخن گویند (درودی، ۱۳۹۱: ۲۸).

از اواخر قرن نوزدهم، تلاش شد تا نقد ادبی هرچه بیشتر بر روش‌ها و طریقه‌های علمی متکی باشد. پیدایش نظریات و رویکردهای نقدی باعث شد تا منتقد بتواند اولاً با تکیه بر روش‌های مستدل، ساختار و معنی اثر ادبی را برای خود و خوانندگان روشن کند و ثانیاً بکوشد تا قوانین مستتری را که باعث اعتلای اثر ادبی شده است، آشکار سازد و از این طریق به بهبود سطح کیفی ادبیات ملی کمک کند (همان).

### ۱. رویکردهای سنتی نقد ادبی

اینگونه نقد (نقد سنتی) به شیوه دوره «ادوارد هفتم» (۱۹۱۰-۱۹۰۱) انجام می‌شود و در تضاد با روش دوره «ملکه ویکتوریا» (۱۸۳۷-۱۹۰۱) است. رضایت و پذیرش بی‌چون و چرای اثر در مرام این نوع نقد نیست و با نقد و پرسش تلاش می‌کند از وابستگی به نهادهای قدرت رسمی و مذهبی سر باز زند. هنوز هم در ادبیات برای درک و ارزیابی بیشتر آثار، از این شیوه

استفاده می‌شود. معمولاً محور اصلی کار در این شیوه، کسب و ارائه اطلاعاتی درباره خالق اثر و زمانه اوست و تصویری از اثر عرضه می‌شود که چندان متکی بر تحلیل دقیقی از خود آن نیست (نوشمند، ۱۳۹۰: ۷).

بن‌سلامه نیز در بررسی و تحلیل متون، بیشتر به بررسی‌هایی می‌پردازند که عموماً شخصیت و ویژگی‌های فردی را شامل می‌شود. به عنوان نمونه توجه آنها به دوره تاریخی حیات نویسنده یک عامل قابل توجه است. این امر را می‌توان در تاریخ ادبیات جستجو کرد. بررسی زندگی خصوصی نویسنده نیز از مسائلی است که ممکن است مورد دقت و بازبینی قرار گیرد. حتی وضعیت تأهل یا مجرد نویسنده و خانواده او، همچنین ویژگی‌های اخلاقی نویسنده و گرایش‌های مذهبی او هم مورد توجه است.

## ۲. رویکردهای نوین نقد ادبی

رویکرد نقد نو بیشتر به شعر، به ویژه شعر غنایی، روی خوش نشان می‌دهد و بیشتر با اشعار کوتاه سروکار دارد. منتقد در این روش، شعر را از شرح حال نویسنده و متن تاریخی اش بیرون می‌کشد و سرتاپای آن را بدون ملاحظات بیرونی، بررسی می‌کند. آنچه محور بررسی منتقد قرار می‌گیرد شیوه بیان، تصاویر، معانی و تنش‌ها و تناقضات پیچیده موجود در معنی شعر است. در این روش، منتقد تا حدودی مجاز است توضیحاتی در مورد واژگان ناآشنا و کاربرد آنها ارائه دهد؛ اما شعر را باید مستقل بیندارد و درحقیقت روشی را دنبال کند که در آن خود شعر، خودش را تحلیل کند. حتی اگر شناسنامه شعر، تاریخ روزگاران گذشته را داشته باشد، منتقد باید طوری به آن نگاه کند انگار همین حالا و در این روزگار نوشته شده است (درودی، ۱۳۹۱: ۹).

## اقسام نقد بر رمان‌های چهارگانه رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر)

گفتنی است، سبزا در مجموع در کتاب *بناء الروایة* یادآوری تلاش‌ها و پژوهش‌های نقدی صورت گرفته را ضروری می‌داند و از آن بهعنوان دیباچه‌ای بر قرابت ساختاری یاد می‌کند. که اساس آن بر شیفتگی مخاطب از اثر ادبی بنا شده است و در ادبیات عربی با عنوان *النقد الفنی* یعنی نقد هنری شناخته شده است. در ادامه، وی به ضرورت ارائه شفاف و آشکار نظریه ساختاری، آن هم با بررسی عناصر سازنده داستان و نیز پرده برداشتن از رمز و راز ساختار درونی آثار داستانی تأکید می‌کند

## ۱. نقد ساخت‌گرایی

ساختار یا ساخت به معنی چهارچوب متشکل پیدا و ناپیدای هر اثر ادبی، عبارت است از نظامی که در آن، همه اجزاء اثر در پیوند با یکدیگرند و در کارکردی هماهنگ، کلیت اثر را می‌سازند و موجودیت کل اثر در گرو همین کارکرد هماهنگ است. این کارکرد هدف مشخصی

را پیش رو دارد و کنش یا عمل معینی را انجام می‌دهد که بدون تعامل و همکاری اجزاء امکان پذیر نیست. این سیستم یک کل است که از مجموع اجزاء تشکیل شده است و مناسبات و روابطی این اجزاء را به هم پیوند می‌دهد. این کل با هدفی خاص ایجاد می‌شود و مناسبات و اجزاء آن همه در جهت این هدف هستند (پاینده، ۱۳۸۹: ۵۹).

در نتیجه، ساختار حاصل کلیه روابط عناصر تشکیل دهنده اثر با یکدیگر است، یعنی ارتباط ذاتی میان همه عناصر اثر ادبی و هنری که تمامیت و کلیت آن اثر را در برمی‌گیرد و به اثر انسجام و یکپارچگی می‌بخشد. به عبارت دیگر، ساختار پیوندی یکپارچه و منسجم میان همه عناصر ادبی و هنری است که پدید آورنده اثر ادبی آن را با بکارگیری شگردهای ادبی و هنری به طرز هنرمندانه پدید می‌آورد (همان: ۶۰).

ساختار رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) ابن سلامه تقریباً شبیه به یکدیگر می‌باشد. در این رمان‌ها، کانال رخدادهای تاریخی و گرایش‌های سیاسی، شخصیت‌ها و دیدگاه آنان پیرامون هستی، هنر، زندگی، مرگ، آخرت، سرنوشت و دیگر مقوله‌های جاودانی که ذهن بشر را مشغول کرده، بیان شده است. ساختار رمان‌ها چنان ماهرانه است که نه خواننده خسته می‌شود، نه احساس پند و اندرز می‌کند، و به منشور دواری می‌ماند که ناقدان را با دیدگاه‌های گوناگون و متضاد شیفته کرده است، به گونه‌ای که آن را مشهورترین داستان بلند دانسته‌اند (بن یلامه، ۲۰۱۵: ۲۸).

در ساختار رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) ابن سلامه، شخصیت، زمان، زاویه دید نویسنده چنان ماهرانه در نظر گرفته شده است که واقع‌گرایی در آنها موج می‌زند تا استبداد و ظالم‌گونه پدر و حاکمیت پدرسالاری را در داستانی همچون عادل، علی و ناصر به تصویر بکشد. بدین ترتیب از منظر بن سلامه، جنبه‌های ساختاری همچون شخصیت و روایت‌گری تحت تأثیر محتوای مناسبات پدرسالاری است (همان: ۳۰).

## ۲. نقد محتوایی

ابن سلامه رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) به طبقه متوسط جامعه و آرمان‌ها و تفکرات آنها توجه خاصی می‌کند. این مشکلات و پیچیدگی‌ها، میان نمونه واقعی از جامعه در داستان‌های تحلیل یافت می‌شود. واقعیت نزد او واقعیتی آراسته و پیراسته است. حوادث را در پهنه گسترده‌ای از خلال حرکت تاریخی آن با ترتیب، ارتباط و عوامل و رویدادها به تصویر کشیده است. هدف او برتری صورت تفصیلی بر وقایع مادی همراه با قدرت خارق العاده صنعتی و زیبا است.

ابن سلامه، مسأله زندان، تبعید و مبارزه سیاسی علیه استعمار را حس نکرده و تنها با بیان تمثیل اینها را به تصویر کشیده است. او در داستان «الثلاثیة»، تجربه زندان قهرمانان داستان را

توصیف می‌کند.

بدین ترتیب، هدف از نقد محتوا، علاوه بر کشف ارتباط درونی اجزا و عناصر تشکیل دهنده داده‌های مورد تحلیل، هدف از تحلیل محتوا، دستیابی به درونه پنهان یا قصد واقعی تولید کننده پیام است. به عبارت دیگر یافتن محورهای اصلی فکری پدید آورنده و شرایط و اوضاع و احوال محیطی مرتبط با تولید اثر نوشتاری و در نهایت به دست دادن تفسیری واقع‌گرایانه از آن است (درودی، ۱۳۹۱: ۳۰).

بدین ترتیب قابلیت وثوق به آنچه که مطرح شده است، می‌تواند افزایش یابد. تفسیری که به عمل می‌آید، در واقع و به اصطلاح منطق، نوعی حکم کردن یا داوری است. داوری نوعی برقراری ارتباط بین اجزا و مجموعه‌ای از داده‌ها است که یکی از افعال طبیعی و اساسی یا ذاتی عقل است. بنابراین انجام دادن این عمل برای هر بررسی‌ای امری ضروری است (همان).

### ۳. نقد نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی یک روش تحلیل متن است که به دنبال شناخت چگونگی کارکرد، تولید و دریافت معنا در نظام‌های گفتمانی است زیرا فرایند معناسازی خود تحت نظارت و کنترل نظام گفتمانی قرار دارد (الحمدا، ۱۹۹۱: ۱۳-۱۹). علم زبان‌شناسی سه مرحله اساسی را در تحولات خود به ثبت رسانده است:

الف) مرحله ساخت‌گرایی که سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰ را در برمی‌گیرد.

ب) مرحله گفتمانی که سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۸۰ را شامل می‌شود.

ج) مرحله تعاملی که در سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰ به آن پرداخته شده و همچنان ادامه دارد. در مرحله اول، آنچه برای زبان‌شناسان اهمیت داشت، آشکالی بود که از طریق ارتباط با یکدیگر زبان را می‌آفرینند. زبان به عنوان جریان معین کاملاً مستقل از گفتار یا گفته‌پردازی در نظر گرفته می‌شد، لذا زبان‌شناسان در مطالعات زبان، هیچ جایگاهی برای سخن قائل نبودند و آنچه اهمیت داشت توصیف عینی زبان بدون در نظر گرفتن جایگاه افراد و نقش آنان در تولید گفتار بود (همان).

در مرحله دوم که نقطه مقابل ساخت‌گرایی است، زبان‌شناسان جایگاه ویژه‌ای برای گفته‌پرداز قائل شدند. علت چنین تفکری این بود که در رأس تولیدات مربوط به اشکال زبانی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، مسئولی به نام گفته‌پرداز قرار دارد (درودی، ۱۳۹۱: ۳۱).

در مرحله سوم، زبان‌شناسان با استفاده از نتایج به دست آمده از مرحله دوم، بُعد تعاملی زبان را در مرکز فعالیت‌های زبان‌شناختی خود قرار دادند. در این مرحله، دیگر نمی‌توان فعالیت گفتمانی را محدود به شرایط تولید و حضور گفته‌پرداز دانست. بلکه گفتمان محل جبهه‌گیری گفته‌پردازی است که با فعالیت شخصی خود در گفتمان شرکت می‌کند و بر فرایند گفتمان تأثیر

می‌گذارد (همان: ۳۲).

ابن سلامه با در کنار هم قرار دادن عناصر داستانی در رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) توانست اثری در خور و شایسته تقدیم خوانندگان و مخاطبان خاص خود نماید، اثری که موضوع آن انسان، پیوند عمیقی با زندگی اجتماعی، کشمکش‌ها و سیاست‌های آن دارد. نویسنده با نگرش اجتماعی خود در این رمان به تبیین و معرفی سیمای طبقه بورژوازی جامعه مصری در دوره‌ای خاص از تاریخ گذشته آن می‌پردازد. جهان بینی نویسنده که متأثر از آگاهی طبقاتی و اجتماعی است بخش عظیمی از این اثر ادبی را تشکیل می‌دهد. آنچه در رمان‌های چهارگانه نمایان است، داستان رویاروی فرهنگ و تاریخ ملت تونس با فرهنگ سیاسی و سلطه‌گر غرب است.

و اما باید گفت، وقتی که داستان‌های چهارگانه خوانده می‌شود، متوجه می‌شویم که آنچه پیش از هر چیزی توجه ما را به خود جلب می‌کند، وجود خانواده در این رمان هاست. و از دیگر سو می‌بینیم که وضعیت خانواده (عایشه، عادل، علی، ناصر) شباهت عجیبی به «وضعیت وسط» در تمامی مفاهیم دارد، زیرا خانواده او همواره میان ترس و امنیت، آزادی و عدم آزادی، خوشحالی و نگرانی زندگی می‌کند. و این مسأله‌گویای آن است که منظور از ذکر عناوین داستان‌ها در عنوان این رمان‌ها، «سلطه» است، یعنی خانواده او در «سلطه» گرفتار آمده‌اند، سلطه یا حکومت اول از آن عادل است که کاملاً بر خانواده خود مسلط است و تحکم و سیطره او بر تمامی افراد خانواده واضح و روشن است. سخنان و اوامر او باید کاملاً اجرا شود و هیچ کس حق اعتراض ندارد. و همه اعضای خانواده باید در برابر او خضوعی کورکورانه از خود نشان می‌دادند گویا که سیطره او یک سیطره دینی است که چرا پذیر نیست (بن سلامه، ۲۰۱۵: ۶۳).

زمانی که او در خانه حضور دارد تمامی معانی مربوط به آزادی و خوشحالی و استراحت از خانه رخت برمی‌بندد اما در غیاب او آزادی و خوشحالی وجود دارد (همان).

از همین روست که تمامی خانواده عادل در دنیایی از متناقضات و دوگانگی‌های گرفتار شده‌اند. پس تمامی اعضای این خانواده یا در قصرند (قصر سلطه عبدالجواد) یا قاصرند (یعنی کسانی که توان حرکت ندارند) مانند یاسین، کمال، فهمی زیرا آنها هیچ اختیاری ندارند و بدون اجازه پدر نمی‌توانند هیچ کاری حتی انتخاب همسر آیندشان، انجام دهند.

و یا اینکه اعضای این خانه مقصورند زیرا آنان اجازه خارج شدن از خانه را ندارند و جز از طریق شیشه پنجره خانه شان نمی‌توانند نسبت به دنیای بیرون مطلع باشند.

از این رو، می‌توان گفت که این خانواده در ورطه دو نوع سلطه گرفتار شده بودند: یکی سلطه پدرسالاری و دیگری سلطه استعماری انگلیس. به این معنی که نه در خانه و نه بیرون از خانه، هیچ‌گونه آزادی عمل نداشتند، به همین دلیل است که ابن سلامه با زیرکی خاصی از

اسامی افراد بهره گرفته است.

از طرفی، نویسنده در این رمان تاریخ صدساله مصر را در دل سه نسل از یک خانواده روایت می‌کند. بدین ترتیب، رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر)، به عنوان رمان‌هایی است که می‌توان پیامدهای حاصل از جدال سنت و مدرنیته را در آن کاوید. در این صورت، حوادث داستان قصر الشوق چیزی جز درد و رنج به تصویر نمی‌کشد، زیرا با این تصور، تمام خوشی‌ها و لذت‌ها با دردها و رنج‌ها و عذاب‌ها همراه می‌شود. زیرا درد عایشه دردی است افزون بر بی‌توجهی‌های وی نسبت به کمال و از همه مهمتر درگیری فکری او در تقابل میان علم و دین سنتی، سبب می‌شود که او در مسیر گام برداشتن برای درک جهان هستی، به بیراهه رفته و از آمال و آرزوی خود دور شود (همان: ۶۴-۶۵).

حال می‌بینیم که شخصیت‌ها در این رمان، همواره به بن‌بستی محکم‌تر از بن‌بستی که پیش از این، آنها را از حرکت بازداشته بود، برخورد می‌کنند و شوق آنها برای رهایی از گرفتاری‌ها به شدت سرکوب می‌گردد از این رو متوجه می‌شویم که هدف ابن‌سلامه از انتخاب این ترکیب اضافی نشان دادن نوعی سیطره و استبداد و سرکوب معنوی در شخصیت‌ها بوده است، بدین معنی که شخصیت‌های این رمان‌ها هر کدام اهداف والایی را در سر می‌پروراندند از این رو با تمردهای جزئی از پدر نوعی شوق در آنها ایجاد شد تا بتوانند به سوی هدف خود حرکت کنند، اما مسائلی برای هر کدام پیش آمد که سبب شد از رسیدن به آن هدف بازمانند و آن شوق و اشتیاق، سرکوب شده و به قضایایی جز آنچه که برای خود می‌پسندیدند، محصور شود.

بدین ترتیب، رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) بیانگر آن است که، تضادهای روحی کمال، به عنوان روشنفکر جامعه که به صورت تقابل طبقه متوسط و اشراف، عقل و عشق، دنیای واقعی و آرمان‌ها، علم اروپایی و دین اسلام بروز می‌یابد، نتیجه تقابل استبداد (سنت) و استعمار (تجدد) در مصر است و انحراف اخلاقی، پوچ‌گرایی و بی‌معنایی زندگی، پیامد منفی این تقابل در زندگی روشنفکرانی چون اوست. غرب‌گرایی، کمال و خانواده‌شددار را در برزخ سنت و تجدد گرفتار کرده است. پیشرفت آزادی فردی و حقوق زن از نتایج مثبت تجدد است. علم اروپایی می‌کوشد خود را جایگزین اندیشه‌های سنتی دینی سازد و تا حدی هم موفق می‌شود.

#### ۴. نقد لحن، زبان و نثر ابن‌سلامه در رمان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر)

لحن در اثر ادبی، طرز برخورد نویسنده را نسبت به موضوع نشان می‌دهد و آن را می‌توان با لحن صدای گوینده در موقع حرف زدن مقایسه کرد؟ بدین‌گونه که لحن نویسنده در نوشته می‌تواند محزون، جدی، طنزآمیز، احساساتی، ریشخندآمیز یا مانند آن‌ها باشد که هرکدام از این‌ها نشانه طرز برخورد نویسنده با موضوع است. نثر زبان مقاله‌ها، سفرنامه‌ها، قصه، داستان کوتاه و رمان است. قدما برای نثر انواع مختلف قائل بودند و آن را به نثر خطابه، نثر مُرسَل و نثر فنی



تقسیم می‌کردند. نثری که امروز در داستان‌نویسی به کار می‌رود، به دو نوع نثر گفتاری و نثر نوشتاری تقسیم می‌شود (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۳۶۶).

«سخ» قاعده طلایی در نثر داستانی این است که هیچ قاعده‌ای وجود ندارد، جز قاعده‌ای که هر نویسنده برای خودش وضع می‌کند. تکرار و ساده‌نویسی برای مقاصد هنری ارنست همینگوی کارساز بود. تنوع و تزیین برای مقاصد هنری ولادیمیر نابوکوف کارساز بود (همان: ۳۶۷).

از اینرو، بیان و لحن مان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) جدی است و از بیان‌های طنزآلود یا مطالبه‌چیزی در آن دیده نمی‌شود.

### نقد دیدگاه رئالیسمی ابن سلامه

مکتب رئالیسم یکی از جریان‌های ادبی تأثیرگذار است که موضوع خمود را از جامعه معاصر و رویدادهای آن می‌گیرد و زاینده شرایط فکری و اجتماعی خاصی است. ادبیات بهترین وسیله بیان علمی واقعیت زندگی است، چرا که در عرصه درگیری طبقاتی که باعث مشکلات انسانی بود، ظهور کرد (سیدحسینی، ۱۳۶۶: ۲۷۷).

بنابراین، ادبیات واقع‌گرا، بحران‌های اجتماعی را که بیشتر طبقه کارگر و بورژوا را شامل می‌شد، نشان می‌داد. در ادبیات داستانی مصر منیز پس از انقلاب ناسیونالیستی ۱۹۱۹، وارد ساختن شخصیت مصری‌ها در همه عرصه‌ها و تقویت روح وابستگی به میهن و شرکت در انقلاب و مقبله با ستم، از نتایج برخوردار شد. مکتب رئالیستی بود و ظهور نویسندگانی که طرفدار حقیقت‌پژوهی بودند. تلاش برای سخن از شخصیت‌های قومی و ملی در آثار نویسندگانی چون ابن سلامه بروز کرد. رسیدن به مرحله رشد فکری - انسانی در عصر معاصر، سبب تسلیم شدن در حقیقت امور شده بود. شکوفایی حیات اقتصادی و اوضاع معیشت و عوامل سیاسی و فکری همچون واقع‌گرایی به مسائل مردمی توجه می‌کرد و مؤیدی برای طبقه محروم بود.

داستان‌های معاصر ادب عرب، برگرفته از ادبیات واقع‌گراست که به مشکلات اجتماعی و اخلاقی پرداخته و تفکرات اندیشمندان و اصلاح‌گران اجتماعی را برانگیخته است. پس از نفوذ جریان‌های ادبی و مکتب‌های اروپایی به داستان‌نویسی عربی ابن سلامه مان‌های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) را نگاشت. در ادبیات معاصر عرب، نجیب محفوظ اولین کسی است که تحلیل واقعیت را براساس علم و روانشناسی و نشان دادن واقعیت با همه مشکلات و دردهایش به ما عرضه کرد (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۲۱۴).

ابن سلامه در ادب معاصر عربی و داستان‌نویسی بی‌مانند است. داستان‌هایش بازتاب بحران‌های اجتماعی، سیاسی و روحی جامعه تونس در قرن بیستم هستند. اغلب داستان‌های او

واقع گرا با اسلوب نمادپردازی است.

در داستان نویسی، او دو مرحله فن داستانی را پشت سر گذاشت. مرحله اول، تاریخ فرعون برای دفاع از جنبه های تاریخ تونس و مرحله دوم، واقع گرایی اجتماعی که قالب داستانی ادبیات غربی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را طی می کند و شرحی از مکان ها، هیأت اشخاص و حیات اجتماعی و سیاسی است و با ایهام به وقایع واقعی اشاره می کند، بنابراین او به مرحله ای ادبی وارد شده که خودش آن را مرحله «واقع گرایی جدید» نامید.

استفاده از رمز در داستان های ابن سلامه جزئی است. بعضی شخصیت ها در مرزهای متمایل مرسوم، به دقت با یک حرکت حسی، به دقت از چیرگی رمزها می شوند تا ذات واقعی آنها تحقق یابد. نسبت اشیاء با بعضی شخصیت های مرموز در داستان برخوردی ندارد و بعضی حوادث با حفظ نسبت مسافت و مستند ساختن آن برای تفکر انسان کوچک می شوند. این نتایج نقد رمان های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) ابن سلامه می باشد که مرزهای واقعیت در داستان های ابن سلامه با رمز و سمبل نمود بهتری می یابد.

فضای واقعیت در داستان های ابن سلامه، در دو مرحله قرار دارد:

الف) فضای واقعی و صریح، ب) فضای واقعیت رمزی دارای دلیل.

مرحله واقع گرایی ابن سلامه شامل داستان های دیگر او علاوه بر رمان های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) هم می شود.

## نوآوری

ابن سلامه در داستان رمان های چهارگانه (عایشه، عادل، علی، ناصر) نوآوری هایی دارد که با روح داستان مدرن سازگار است:

الف) نسبی گرایی: نخستین نوآوری وی عدم قطعیت و نسبی گرایی است که آن را در سراسر داستان الثلاثه مشاهده می کنیم.

ب) نتیجه اخلاقی: قصه های و داستان های سنتی اغلب به یک نتیجه اخلاقی مثبت یا منفی ختم می شوند و کمتر قصه و داستانی با این اوصاف وجود دارد که بر محور یک اندیشه یا پندار اخلاقی شکل نگرفته باشد. حتی این نتایج به نوعی مطلق گرایی و یکنواختی ختم می شوند «بن مایه و زیر بنای همه قصه ها ترویج اصول انسانی و ارزش های اجتماعی، قومی، سنتی، اقلیمی، فرهنگی، و اجتماعی قصه گو است. ارزش هایی مانند برادری، عدالت خواهی، برابری، شجاعت، عشق و بخشش در قصه نمود آشکاری دارد...».

با توجه به آنچه که در بحث زاویه دید و کانون روایت گفته شد، در داستان های چهارگانه ابن سلامه، روایت از منظر زنان نقل می شود و غلبه با کانون مرکزی زن است. بدین ترتیب، زن به عنوان راوی داستان، جایگاه اصلی را در داستان های او دارد.

می‌توان نوشتار ابن سلامه را نوشتاری مملو از غم و اندوه در نظر گرفت نه تنها به این خاطر که داستان‌ها از دید یک زن روایت می‌شوند بلکه همانطور که به آن اشاره مختصری شد، به این دلیل که حتی مضامین این داستان‌ها و واژگان بکار رفته متناسب با ذهنیت غم و اندوه زن و مرد جامعه تونس است.

نثر ابن سلامه در عینان که نثری ساده و بی تکلف و روان است، اما عاری از آرایه‌های ادبی نیست. همانطور که دیدیم، وجوه بلاغی نظیر تشبیه، تشخیص، نمادپردازی و... در نثر او به چشم می‌خورد.

### نتیجه گیری

با توجه به بررسی‌های انجام یافته حاصل گردید:

در پژوهش حاضر به بررسی زمان و مکان در رمان‌های چهارگانه نیز پرداخته شد. به واسطه عامل زمان (زمان حال و بازگشت به گذشته)، ارتباطی علی و معلولی بین وقایع برقرار میکنند و براساس ساختار زمانی به وجود می‌آید. در حالی که درباره مکان چنین آمد که، مکان روایی با مکان واقعی متفاوت است، زیرا مکان روایی، عنصری لفظی و خیالی است که توسط زبان خلق می‌شود. توصیف مکان و خلق مکان روایی به تنهایی از ارزش فنی برخوردار نیست، بلکه خلق این عنصر هنری در نهایت باید به ایجاد فضا منتهی شود که دربردارنده عناصر دیگر داستان است. عنصر مکان در رمان شخصیت، نمود پررنگ تر و قوی تری دارد و در آن از طریق خلق مکان، ویژگی‌های شخصیت‌های داستانی متجلی می‌شود. اما در رمان‌های حادثه‌ای، عنصر زمان نقش برجسته تری دارد. مکان باعث ایجاد «مرز»‌هایی در فضای رمان می‌شود که مبین ارزش‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. عنصر مکان در شیوه‌های مدرن رمان نویسی مانند «جریان سیال ذهن» کاربردهایی نو یافته است که اصلی‌ترین آنها «مونتاز مکان» است.

### فهرست منابع

۱. اسکولز، رابرت (۱۳۷۹)، عناصر داستان، فرزانه طاهری، تهران: مرکز.
۲. بارت، رولان (۱۳۸۶)، لذت متن، ترجمه پیام یزدان جو، تهران: علامه طباطبایی.
۳. بن سلامه، البشیر (۲۰۱۵)، أربع روایات (عائشه، عادل، علی، ناصر)، تونس: دارالثقافه.
۴. پاینده، حسین (۱۳۸۹)، نظریه های رمان، تهران: نیلوفر.
۵. تولان، مایکل (۱۳۸۶)، روایت شناسی درآمد زبان شناختی - انتقادی، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
۶. سید حسینی، رضا. (۱۳۶۶)، مکتب های ادبی، تهران: نگاه.
۷. درودی، فریبرز (۱۳۹۱)، نقد منابع اطلاعاتی: شناخت مفاهیم، ساختار، مفاهیم و معیارهای نقد، تهران: خانه کتاب ایران.
۸. زرین کوب، حمید (۱۳۸۲)، مجموعه مقالات، تهران: معین - علمی.
۹. علایی، مشیت (۱۳۹۰)، زیبایی شناسی و نقد، تهران: کتاب آمه.
۱۰. میرصادقی، جمال (۱۳۸۵)، ادبیات داستانی، تهران: انتشارات علمی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۱ - ۲۶۹

## کرامت انسانی و سلاح‌های کشتار جمعی

۱ محسن رضا مصدق خواه

۲ مرتضی براتی

۳ حسن سلیمانی

### چکیده

کرامت انسانی از جمله کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در حمایت از اینای بشر و مقام انسان مورد توجه ادیان آسمانی، نظام‌های حقوقی، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر و قوانین اساسی کشورها قرار گرفته است؛ به طوری که امروزه آوازه آن، شهرت جهانی یافته و زینت بخش گفتمان‌های حقوق بشر در سطح جهان گردیده است. پیش از همه نظام‌های حقوقی و پیش از آنها، مکتب مقدس اسلام، احترام به کرامت انسان‌ها را یک اصل بنیادین مورد تأکید قرار داده و از اهانت و تحقیر انسان‌ها و حتی قتل عام بدون حساب و کتاب باز داشته است. اسلام، اگر نه پیش از همه مکتب‌ها، دست کم در ردیف سایر مکتب‌ها حق کرامت و احترام اجتماعی انسان را معتبر و ضروری می‌داند به طوری که حتی خود اشخاص را از تعرض نسبت به کرامت انسانی خویش که از عطایای خداوندی است، ممنوع ساخته است از آنجا که صحنه جنگ می‌تواند به صحنه تجلی و سقوط کرامت انسانی تبدیل شود، نادیده گرفتن کرامت انسانی و جنگیدن زشت‌ترین و کزیه‌ترین چهره را دارد چراکه این ندای آسمانی قرآن مجید است که می‌فرماید: «والصلح خیر» صلح بهترین است و آرمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله برای بشریت؛ تحقق صلح جهانی است لذا، حکومت اسلامی و حاکمان جامعه اسلامی که به امور مسلمین اهتمام دارند شایسته است برابراحکام ثانویه و همچنین بنا بر مفاد منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده (NPT)، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌الملل دادگستری در سال ۱۹۹۶ که دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. جهت حفظ کرامت انسانی و پیشبرد اهداف نظامی و دفاعی، از قبیل جلوگیری از حمله نظامی دشمن و یادفعا در برابر تهاجمات علیه اسلام؛ حکومت اسلامی و مسلمین و به ویژه برای پاسداری از کرامت انسان؛ با تشکیل سازوکارهای آمادگی کامل، با اعداد و آماده سازی همه جانبه نظامی و یا کسب نیرو و آمادگی جهادی، رعب و وحشتی در دل کافران و دشمنان انداخته که آنها را از هرگونه اقدام نظامی علیه اسلام و مسلمین و حتی اهانت به کرامت انسانی انسانهای این کره خاکی باز دارد.

### واژگان کلیدی

کرامت انسانی، سلاح‌های کشتار جمعی، امنیت ملی، دفاع مشروع.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: mr.mosadeghkah@gmail.com

۲. استادیار و مدیر گروه الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان،

Email: morteza barati@chmail.ir

ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استاد یار گروه حقوق بین‌الملل، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: hasansoleimani12345@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۶

## طرح مسأله

کرامت انسانی از جمله کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در حمایت از این‌ای بشر و مقام انسان مورد توجه ادیان آسمانی، نظام‌های حقوقی، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر و قوانین اساسی کشورها قرار گرفته است؛ به طوری که امروزه آوازه آن، شهرت جهانی یافته و زینت بخش گفتمان‌های حقوق بشر در سطح جهان گردیده است.

بیش از همه نظام‌های حقوقی و پیش از آنها، مکتب مقدس اسلام، احترام به کرامت انسان‌ها را یک اصل بنیادین مورد تأکید قرار داده و از اهانت و تحقیر انسان‌ها باز داشته است. اسلام، اگر نه بیش از همه مکتب‌ها، دست کم در ردیف سایر مکتب‌ها حق کرامت و احترام اجتماعی انسان را معتبر و ضروری می‌داند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۹۴)؛ به طوری که حتی خود اشخاص را از تعرض نسبت به کرامت انسانی خویش که از عطایای خداوندی است، ممنوع ساخته است (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹). از آنجا که صحنه جنگ می‌تواند به صحنه تجلی و سقوط کرامت انسانی تبدیل شود، بنابراین شایسته است به تناسب طرح مباحث حقوق بشر، بررسی لازم در این خصوص صورت گیرد.

مفهوم شناسی کرامت انسانی: راغب اصفهانی در ذیل ماده «کرم» می‌نویسد کرم، زمانی که خدای متعال با آن توصیف شود، در این صورت اسمی است برای احسان و بخشش‌های ظاهری خداوند متعال؛ (ابن ربیع غنی کریم) (نمل/۴۹) و زمانی که انسان با آن توصیف شود در این صورت اسمی است بر اخلاق و افعال پسندیده که از شخصی بروز می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰۷). در لسان‌العرب نیز کرامت به عزت و بزرگواری معنا شده و اسمی که برای اکرام کردن به کار می‌برند؛ هم‌چنان که در برخی موارد، طاعت جایگزین اطاعت واقع می‌شود. (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۵، ص ۳۹۶) صاحب‌التحقیق در معنای کرامت می‌نویسد: «کرامت، عزت و برتری در خود شیء است و در آن استیلائی نسبت به غیر که پایین‌تر از آن باشد ملحوظ نیست.» (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۴۶) با این توضیح، توصیف نمودن با کرامت یا متصف شدن با آن برای بیان علو مقام و ارزش‌گذاری نسبت به غیر نیست تا حالت مقایسه‌ای برقرار شود. بر همین اساس مرحوم علامه در ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء (... ولقد کرمتنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر...) می‌نویسد مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و با همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با تفضیل فرق پیدا می‌کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مد نظر است که دارای شرافت و کرامتی بشود. بر خلاف تفضیل که منظور این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۲)

تعریف اصطلاحی «کرامت» نیز بی ارتباط با معنای لغوی آن نیست. مرحوم علامه جعفری با اشاره به موارد استعمال لفظ کرامت، می نویسد ها و عزت و شرف و کمال مخصوص آن موجود که کرامت به آن موجود نسبت داده می شود. ایشان در توضیح مفهوم فوق می نویسد در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان ها ثابت شده است که عبارتند از:

۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت به خویشان و دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.

۲. کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعداد و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می شود؛ این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (جعفری، ۱۳۷۰ش، ص ۲۷۹)

در واقع طبق تعریف مرحوم علامه، کرامتی که همه انسان ها در آن مشترک اند، همان کرامت ذاتی و غیر اختیاری است که افراد انسانی به لحاظ برخورداری از مواهب عظمای الهی یعنی خرد و وجدان، همچنین دیگر نیروها و استعدادهای بالفعل و بالقوه ای که در وجود آدمی نهاده شده، به مقام منبع کرامت راه یافته است.

در کتاب نظریه حقوقی اسلام نیز در تعریف کرامت آمده است: «منظور از کرامت این است که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زیست کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد.» (مصباح یزدی، پیشین، ص ۲۹۱) در نگاهی جامع و با عنایت به دیدگاه ها و مطالب توضیحی فوق، می توان کرامت انسانی، یکی از مبانی حقوق بشر دوستانه را این گونه تعریف کرد:

«کرامت انسانی، عبارت است از: شرافت و احترامی که انسان ها به لحاظ بهره مندی از توانایی ها و شایستگی های بالفعل یا بالقوه از آن برخوردارند؛ به طوری که این جایگاه انسانی در یک فرایند تشکیکی به تناسب عمل کرد او می تواند تعالی یا تنازل یابد.»

در این تعریف دو نکته اساسی قابل توجه است؛ نخست این که همه انسان ها از مرتبه ای از مراتب کرامت انسانی برخوردارند، موحد و غیر موحد (جوادی املی، ۱۳۸۷ش، ج ۹؛ ص ۵۰)، دیگر این که همه انسان ها در برخورداری از کرامت، یکسان نیستند، چون مراتب کرامت انسان ها از کرامت طبیعی که به لحاظ دمیده شدن روح الهی در انسان و برخورداری از استعدادهای عقلی تا کرامت ملکوتی که متعلق به خلیفه الهی و برترین کرامت است، امتداد می یابد.

منشأ کرامت انسان: تبیین درست منشأ و خاستگاه کرامت انسان، بیشتر از آن حیث دارای اهمیت است که این موضوع ضمن این که نقطه اشتراک نظری دانشمندان اسلامی و غربی محسوب می شود، بیان کننده نقطه افتراق دیدگاه آنان نیز هست؛ یعنی نقطه اشتراک آنها می

تواند نقطه امتیاز نیز باشد، چرا که ممکن است هر گروهی مفهوم خاصی از آن انتزاع نماید. بنابراین هدف این قسمت از بحث پاسخ به این سؤال اساسی است که مبنا و منشأ کرامت انسان چیست؟ در پاسخ به این سؤال، نظریات متفاوتی مطرح شده است که به اختصار مورد بررسی قرار می گیرد.

### الف. نظریه «عقلانیت و خود مختاری ذاتی انسان»

این نظریه که به نوعی با نظریه حقوق فطری نیز در ارتباط است، از ناحیه کانت و نظریه پردازانی مانند هگل مطرح شده است. امانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) فیلسوف نامدار آلمانی، در آثار اخلاقی اش تکلیف و تعهد به احترام به حیثیت دیگر انسان ها را صرفاً بر مبنای عقلانیت توجیه پذیر دانسته و در کتاب بنیادهای ما بعد الطبیعه اخلاق می نویسد: «آنچه به هر کس کرامت می دهد، نه مقام و موقعیت اجتماعی، بلکه نیروی فطری عقل است و نیز توان هر فرد از زن و مرد برای این که ببیند و تصمیم بگیرد که نه تنها به زندگی خود شکل دهد، بلکه با وضع قوانینی که ساختار زندگی همه کس را تشکیل می دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند.» (سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند، ص ۴۵)

کانت با طرح نظریه کرامت ذاتی انسان، می گوید: مبنای اصلی این کرامت را در توانایی روحی و اخلاقی برای وضع قوانین فراگیر اخلاقی و به عبارت دیگر در «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی» او باید جست و جو کرد. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۳۶)

هگل نیز با اشاره به این که غایت بودن انسان، تنها وقتی حاصل می شود که انسان ها در موضعی استعلایی و بدون تأثیر از منافعشان، اصول اخلاقی را با نیروی عقلشان کشف کنند، می نویسد: «انسان شیء و ابزار نیست که از سوی کسانی به کار گرفته شود تا به خواسته و هدفهایشان دست یابد؛ انسان خود غایت است. از حقوق ذاتی برخوردار است و شرافت و کرامت وی به هیچ روی نمی تواند و نباید دست مایه خواسته های سودگرایانه قرار گیرد.» (قربان نیا، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۱-۱۰۲)

ایراد اساسی این نظریه، این است که با وجود این که نعمت عقل، بزرگترین سرمایه انسان در برابر دیگر موجودات محسوب می شود، اما در جزئیات موضوعات اخلاقی، مستقلاً توان تشخیص و پاسخ گویی را ندارد؛ از سوی دیگر اگر ما این تئوری را مبنا و اساس کرامت انسانی بدانیم و معیار کرامت انسانی را «عقلانیت خود آگاه» انسان قرار دهیم، در این صورت افرادی مثل اطفال، عقب ماندگان ذهنی و جنین ها که فاقد این توانایی هستند، شخص محسوب نشده و دارای کرامت انسانی نخواهند بود. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۳۸) در حالی که همه می دانیم که چنین نیست؛ بنابراین، این نظریه با وجود برخورداری از مزیت های فراوان نسبت به نظریه هایی که پایه عقلانیت را سست جلوه می کنند، دارای جامعیت کافی به عنوان منشأ کرامت انسانی



نیست.

### ب. نظریه «عقلانیت و نفخ روح الهی در انسان»

طرفداران این نظریه که پیروان ادیان آسمانی به ویژه دانشمندان و مفسران اسلامی هستند، بر این عقیده اند که منشأ کرامت انسان افزون بر عقل، رابطه خداوند با انسان است. تردیدی وجود ندارد که انسان، حیات انسانی اش را مرهون دمیده شدن روح الهی است. این رابطه خداوند با انسان در قرآن کریم با وضوح بیشتری بیان شده است. در آیه ۲۹ سوره مبارکه حجر می فرماید:

(... و نفخت فيه من روحي)؛ و در او از روح خود دمیدم.

مرحوم علامه طباطبایی ضمن اشاره به مفهوم لغوی نفخ می نویسد نفخ به معنای دمیدن هوا در داخل جسمی است با دهان یا وسیله ای دیگر این معنای لغوی نفخ است، ولی آن را به کنایه برای تأثیر گذاشتن در چیزی یا القای امر غیر محسوسی در آن چیز به کار می برند و در آیه شریفه مقصود از آن ایجاد روح در آدمی است: (طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۵۴) بنابراین وقتی خداوند متعال از روح خودش بر بدن موجودی چون انسان می دمد، این معنا نشان دهنده نوعی ارتباط خاص میان خالق هستی بخش و انسان است. به بیان دیگر، نفخ روح مخصوص، عبارت است از تجلی روح لاهوتی و مظهر بودن از مقامات و صفات الهی و مستعد شدن برای جلوه های ربانی و فیوضات غیبی و از این لحاظ است که زمینه برای سجده و خضوع ملائکه محقق می شود. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۳۲۳) در واقع آن چیزی که ملائک در انسان دیدند روح خدا بود در کالبد انسان و سجده ملائک در برابر انسان نیز، حاکی از آن است.

این رابطه و هم چنین منشأ بودن عقل بر کرامت انسانی از آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء: (... ولقد کرّمنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر ...) نیز قابل استفاده است. این که در قرآن کریم می فرماید: ما بنی آدم را کرامت و ارجمندی بخشیدیم تردیدی نمی ماند که اولاً: همه انسان ها به طور یکسان از کرامتی که حصولی است نه تحصیلی، برخوردارند. یعنی حتی خود بنی آدم نیز در ایجاد آن دخالتی نداشته است و ثانیاً: این عنایت الهی نسبت به انسان موجب شده است که جایگاه خاصی را در میان سایر موجودات کسب نماید. بیشتر مفسران بر این عقیده اند که این مزیت در انسان همان عقل بشری است که سایر موجودات از آن بی بهره اند. صاحب المیزان در تفسیر همین آیه می نویسد: بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه ای برخوردار شده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که با آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد. (طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۵۶)

همچنان که برخی مفسران، برخورداری از نیروی عقل را مبنای کرامت انسانی و زمینه ساز

عرض امانت الهی بر انسان دانسته و می‌نویسند: آیه مبنی بر اظهار منت بر سلسله بشر است که از همه انواع بی‌شمار موجودات، پروردگار او را به خصوص گرمی داشت و سایر انواع از این موهبت محروم و بی‌بهره و بر حسب آیه (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها و حملها الإنسان) همان نیروی عاقله و نفس ناطقه است که در دفتر و حساب جداگانه ای برای بشر بنیان گذاری نموده است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۱۱)

آنچه از آیات مبارکه فوق و دیدگاه‌های تفسیری مطروحه به دست می‌آید، مؤید آن است موهبت عقل، بازتابی از عنایت خاص خداوند به انسان و دمیدن از روح خویشتن در اوست. آدمی از رهگذر این لطف به ادراکی متعالی دست می‌یابد که در سایه آن می‌تواند عوالم خارج از وجود خویش را فهم کند و به واقعیت آنها پی ببرد. انسان در سایه این توانایی، امانتدار بزرگی می‌شود که آسمانها و زمین و کوه‌ها با همه گستردگی، بزرگی و استواری از به دوش کشیدن بار آن امانت سرباز زده اند. (نوبهار، ۱۳۸۴ش، ص ۶۱۶)

حاصل این که اولاً: مرتبه ای از مراتب کرامت انسان، ذاتی و در خلقت او از ناحیه خداوند متعال تجلی یافته است و انسان همه سرمایه انسانی اش را مرهون لطف خداوند است؛ حتی خلقت انسان نیز به دست خدا بوده و به سوی او نیز بر می‌گردد: (إنا لله و إنا إليه راجعون) (بقره/۱۵۶) هم چنان که در برخی منابع روایی آمده است: «خلق الله آدم بیده و نفخ فيه من روحه و أسجد له الملائكة و علمه الأسماء كلها و اصطفاه على العالمين فحسده الشيطان فكان من الغاوين» (تفصی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند آدم را به دست خود، خلق کرد و از روح خود در او دمید و ملائکه را به سجده او واداشت و تمامی اسماء را به او یاد داد و او را بر عالمیان برتری داد؛ پس شیطان بر او حسد ورزید و او (شیطان) از گمراه شدگان بود.»

ثانیاً: با عنایت به بررسی‌های فوق، نظریه دوم، کرامت مبتنی بر عقل و وحی، جامع‌تر از نظریه اول است؛ چون طبق نظریه دوم عقلانیت و هم‌چنین رابطه خداوند با انسان، جایگاهی را برای انسان ترسیم می‌کند که هیچ تردیدی در امکان برخورداری انسان از مراتب مختلف کرامت باقی نمی‌ماند.

اهمیت کرامت انسانی در اسلام در نصوص اسلامی با تعابیر مختلف از کرامت انسان یاد شده و در آیات مختلف قرآن کریم و روایات معصومین (ع) به صورت صریح یا ضمنی مورد عنایت قرار گرفته است، در آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء می‌فرماید:

(ولقد کرما بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر...)؛ و ما به تحقیق فرزندان آدم را تکریم

نمودیم و آنان را در خشکی و دریا به حرکت در آوردیم... .

این در حالی است که چنین توصیفی در شأن هیچ موجود دیگری از ناحیه خداوند متعال صورت نگرفته است. ظهور آیه مبارکه که با حرف تأکید (لام) همراه است، دارای اطلاق است

لکن نه برای موجودات دیگر، بلکه این کرامت مؤکد، تنها برانزده اولاد حضرت آدم (ع) است. هم چنین این کرامت اعطایی، نه برای اشخاص و گروه خاصی، بلکه انسان بودن تنها قید اطلاق کرامت است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه کرامت می نویسد: «کرامت به فرد یا ملت خاصی اختصاص نیافته، بلکه مراد از آیه بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده ای اختصاص داده است؛ بنابراین این آیه مشرکان و کفار و فاسقان را زیر نظر دارد، چه اگر نمی داشت و مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی آمد» (طباطبائی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۷، ص ۹۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۵، ص ۲۹۰)؛ از سوی دیگر هم چنان که قبلا اشاره شد، منشأ مقام کرامت انسان، عقل او و دمیده شدن روح الهی در آدم است که این دو شاخص در همه نسل آدم (ع) ثابت است.

در آیات دیگر نیز اگر چه تعبیر به کرامت نشده است، لکن مضمون آنها مؤید همین حقیقت است. کما این که در سوره مؤمنون حق تعالی پس از بیان مراحل خلقت انسان، او را مخلوق احسن یاد کرده و به مناسبت خلقت این اعجوبه خلایق بر خود تبریک گفته است: (... فتبارک الله أحسن الخالقین). (مؤمنون / ۱۴) همین مخلوق احسن در میان خلایق به اراده الهی چنان تعالی می یابد که مقام جانشینی خداوند متعال در زمین را دریافت می کند: (و إذ قال ربک الملائکة إني جاعل فی الأرض خلیفة قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون) (بقره / ۳۰) تعالی انسان در این جا نیز پایانی نداشت، چرا که خداوند اراده فرموده بود به سبب آن جایگاهی که خود برای انسان، شایسته می دانست و ملائک از آن آگاه نبودند، او را ارج نهد تا بدان جا که ملائک در برابرش سر فرود آورند و در ساحت پروردگار به فرمان الهی در مقابل انسان سجده نمایند:

(و إذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبلیس أبی واستکبر وکان من الکافرین) (بقره / ۳۴) و از میان خلایق و با همه عظمتی که آسمان ها، زمین و کوه ها داشتند، تنها او بود که از ناحیه خداوند متعال شایسته عرض امانت الهی گردید؛ (إنا عرضنا الأمانة علی السماوات والأرض والجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ... ) (احزاب / ۷۲) تا نشان دهد که استعداد و قابلیت لازم را برای پاسداری از امانت الهی داراست، هرچند خیلی از انسان ها قدر این مقام عظیم را نشناختند و بر خود ستم کردند.

در منابع روایی نیز کرامت انسانی جایگاه خاصی را دارد. اگر چه تصریحی به کرامت ذاتی انسان نشده است، نوع توصیفی که معصومین (ع) از انسان داشته اند، حاکی از عنایت خاص به کرامت انسان است. در روایت معروفی از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است که فرمودند: «الناس کلهم عیال الله فأحبهم إلیه أنفعهم لعیاله... (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲ ش، ص ۷۸۹)؛ مردم همگی کسان

خدایند و محبوب تر از همه نزد خدا کسی است که برای کسانی سودمندتر باشد.»  
 جعفر العقیبی نقل می کند که امیرالمؤمنین علی (ع) خطبه ای ایراد فرمود و در آن خطبه فرمودند: «.. أیها الناس إن آدم لم یلد عبدا و لا أمة و إن الناس کلهم أحرار و لكن الله خول بعضکم بعضا... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۹؛ فیض کاشانی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۰)؛ ای مردم، حضرت آدم(ع) نه بنده ای تولید کرده و نه کنیزی و همه مردم آزادند، اما خداوند تدبیر و اراده بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است.»

هم چنین آن حضرت در فرمان معروف خود به مالک اشتر، در صیانت از کرامت انسانی فرمودند: «... و أشهر قلبک الرحمة للریة و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تكون علیهم سعا ضاربا تغتتم أکلهم فإنهم صنفان إما أخ لک فی الدین وإما نظیر لک فی الخلق... (نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴، ص ۲۴۲، باب ۱۰)؛ مهربانی با مردم را پوشش دلت قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته اند، دسته ای برادر دینی تو و دسته دیگر، همانند تو در آفرینش می باشند.»

آن چه در این فرمان مبارک آمده از جمله اصول جهانی و بین المللی اسلام محسوب می شود و مقید به زمان و مکان و ملت و افراد خاصی نیست؛ لذا، مادامی که ملحدان در صدد ایزدای موحدان نباشند، رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است. از عهد نامه حضرت علی (ع) برای مالک اشتر چنین بر می آید که مراعات دادگری نسبت به هر انسانی لازم است، خواه آن شخص مسلمان باشد یا نباشد؛ زیرا رعایت حقوق، آزادی، عدالت، مساوات، موااسات و مانند آن در غیر احکام مضبوط در شرع، جزء ضوابط بین المللی اسلام است و اختصاصی به صنف خاصی ندارد. (جوادی املی، ۱۳۸۷ش، ج ۹، ص ۳۷) این نگاه بلند امیرالمؤمنین (ع) ریشه در آیات مبارکه قرآن دارد که خطاب به مسلمانان می فرماید:

(ولا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروهم و تقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین) (ممتحنه/۸)؛ [اما] خدا شما را از کسانی که در امر دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می دارد.

تدبر در آیه مبارکه فوق روشن می سازد که قرآن کریم این هدف اساسی را پیش روی مسلمانان و ملل اسلام قرار می دهد که اصولا دستور بنیادین اسلام این است که مسلمانان نسبت به خانواده جهانی به چشم احترام و وفا بنگرند و تنها به کسانی پشت کنند که به آنان فشار سیاسی و اجتماعی وارده کرده اند. (جوادی املی، پیشین، ص ۱۵۱)

مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) نقل کرده است که: «امیر المؤمنین (ع) پنج وسق (وسق: تقریبا مساوی ۶۰عصاع وهرصاع تقریبا مساوی سه کیلوگرم است.) از خرما برای مردی

فرستاد و آن مرد از کسانی بود که جود و بخشش داشت و هرگز نه از امیرالمؤمنین (ع) و نه از کس دیگری چیزی نمی خواست. مردی به آن حضرت گفت: سوگند به خدا فلانی از تو سؤال نکرده است [وانگهی] یک وسق از پنچ وسق کفایتش می کرد. حضرت فرمود: «...إذا أنا لم أعط الذی یرجونى إلا من بعد مسالتى ثم أعطيته بعد المساله فلم أعطه إلا ثمن ما أخذت منه و ذلك لانى عرضته لأن یبذل لى وجهه الذی یعفره فى التراب لربى و ربه عز و جل عند تعبده له... (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۲؛ کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۲۲؛ حرعاملی، پیشین، ج ۹، ص ۴۵۴؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۱، ص ۳۵)؛ اگر من به او ندهم آنچه را که از من امید دارد، مگر تا بعد از این که از من سؤال کند، در این صورت نداده ام به او، مگر قیمت چیزی را که از او گرفته ام؛ زیرا در این صورت، من او را در معرض ریختن آبرو قرار داده ام (یعنی او را مجبور کرده ام که آبرویش را در برابر پنچ وسق خرما بریزد) آن چهره ای که در موقع عبادت به خاک می مالد، برای پروردگار من و پروردگار خودش.»

با عنایت به مستندات قرآنی و روایی فوق و آیات و روایات بسیاری که برای اختصار از ذکر آنها خودداری شد، هم چنین دیدگاه دانشمندان اسلامی، می توان به این نتیجه دست یافت که همه انسان ها بدون لحاظ خصوصیات خاص یا فضائل معنوی مکتسبه، بلکه انسان بماهو انسان، متعلق تکریم الهی بوده و از کرامت ذاتی برخوردارند. با وجود این در مورد کرامت انسانی هم چنان سؤالات مختلفی باقی مانده است؛ آیا کرامت انسان، ذاتی و ثابت است یا ناپایدار؟ کرامت انسانی چه آثار و پیامدهایی را به ویژه در جریان مخاصمات مسلحانه به دنبال دارد؟ پاسخ کامل به هر کدام از سؤالات فوق بحث مفصلی را می طلبد، لکن با رعایت اهداف کلی این تحقیق، به اختصار مطالبی را یادآور می شویم.

الف. در مباحث پیشین به این نکته اشاره شد که منشأ و خاستگاه کرامت انسان عقل و هم چنین دمیده شدن روح الهی در اوست. در واقع انسان بدان جهت انسان شناخته شد که از دو مشخصه فوق برخوردار بود. از این حیث که انسانیت انسان، انعکاس دو امر مزبور است، ذاتی خود اوست نه عارض بر او؛ از سوی دیگر، امر ذاتی (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۹) چه در باب کلیات خمس و چه در باب برهان (نوبهار، پیشین) از ذات و ماهیت خود انفکاک ناپذیر نیست. ذاتی، خود معلول ذات است و احتیاجی به واسطه ندارد. ذاتی هر شیء برای آن شیء بین - الثبوت است و نیاز به اثبات و واسطه در اثبات ندارد. (همان) بنابراین اگر کرامت انسان، ذاتی باشد کما هو الحق، از انسان بما هو انسان زوال پذیر نخواهد بود. حتی اجرای شدیدترین مجازات ها نیز منافاتی با کرامت ذاتی مجرمان نخواهد داشت (در منابع روایی اهل سنت نقل شده که پیامبر امر به رجم مردی نمودند، برخی افراد پس از انجام رجم گفتند، او خبیث است. حضرت فرمودند: نگویید خبیث، قسم به خداوند همانا اودر نزدخدای تعالی معطر از بوی مشک است؛ المتقی الیهندی، ۱۹۸۹م

ج، ۵، ص ۳۹۷)؛ چرا که اجرای مجازات برای رفع تراحم میان حق فرد در مقابل حق جامعه است که اولویت با جامعه بوده و ستاندن حق جامعه از فرد منافاتی با کرامت فرد نخواهد داشت (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۸۲-۸۳)، هم چنان که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که حاصل آرای استدلالی جمع زیادی از فقهای برجسته معاصر است، در اصل سی و نهم، تأکید می کند: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.»؛ بنابر این مجازات مجرم جای خود دارد و کرامت انسانی او نیز باید در هر شرایطی لحاظ شود، لکن اگر قرار باشد با پوشش کرامت انسانی، برای جنایتکاران و متجاسران به حریم حقوق انسان ها، نوعی مصونیت ایجاد شود، در آن صورت با صرف نظر از پیامدهای بد اجتماعی ناشی از بی کیفی، خود نهضت دفاع از کرامت انسان نیز دچار آسیب خواهد شد. (قربان نیا، پیشین، ص ۱۰۷)

بر همین اساس، ذاتی بودن کرامت انسان، حتی ملازمه ای با حق حیات او نخواهد داشت. هر چند اتحادیه اروپا مدعی است آنچه او را در صف مبارزه جهانی برای الغای مجازات اعدام قرار داده است، مبتنی بر باور عمیق است به این که بین مجازات اعدام و کرامت ذاتی انسان سازگاری وجود ندارد (همان، ص ۱۰۰). این در حالی است که کرامت به شخصیت انسانی مربوط می شود و بقای آن با حیات ظاهری انسان ملازمه ندارد. (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۷؛ نوبهار، پیشین، ص ۶۲۱) متأسفانه حاکمیت اندیشه های امانیستی و اعتقاد بی اساس به خودمختاری مطلق انسان، بدون توجه به ارتباط عمیق انسان با خالق هستی بخش خود، موجب عدم شناخت صحیح پیروان این مکاتب از ارزش و کرامت انسان شده است.

ب. باور به کرامت ذاتی انسان در مراحل تشکیکی، آثار مختلفی را می تواند به دنبال داشته باشد. آیه الله جوادی آملی، در تحلیلی عمیق از مراتب کرامت انسان می نویسد: کرامت، در طیفی تشکیکی از ضعیف ترین مرتبه آغاز می شود و تا والاترین و کامل ترین مراتب، امتداد می یابد؛ از این رو وصف کریم را هم در سنگ ها و گیاهان می بینیم و هم در عرش خدا و هم در خلیفه خدا که از برترین کرامت الهی، برخوردار است. زیرا تنها اوست که می تواند میان ملک و ملکوت، جمع سالم کند و به تمام معنا، مکرم شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۸) با این نگاه روشن می شود که کرامت انسان و آثار آن از مرحله ای حداقلی آغاز و تا مرحله اعلی امتداد می یابد. طبق همین مبنا بود که اشاره شد، کرامت انسانی، با وجود اجرای مجازات، سلب شدنی نیست و همچنان باید محترم شمرده شود.

### آثار مترتب بر کرامت انسانی

کرامت انسانی با عنایت به مراحل تشکیکی آن، آثار مختلفی را می تواند به دنبال داشته باشد، که به اجمال برخی از آثار آن را یادآور می شویم:

الف. حریت و آزادی: حق آزادی که از شاخص ترین آرمان های بشری است، ریشه در کرامت انسانی داشته و در نهاد هر انسانی به ودیعت نهاده شده است. همچنان که امیرالمؤمنین علی (ع) به فرزند گرامی خود امام حسن مجتبی (ع) فرمودند: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا...» (نهج البلاغه، نامه ۳۱؛ نوری، پیشین، ج ۷، ص ۲۳؛ مجلسی، پیشین، ج ۷۲، ص ۲۱۵)؛ بنده دیگری مباش که خداوند آزادت آفریده است.»

احترام به آزادی انسان حتی این فرصت را به او فراهم ساخته است تا بدون این که اجباری در کار باشد، بتواند آزادانه در ایمان و عقیده خود تصمیم داشته باشد:

( لا إكراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی... ) (بقره/۲۵۶) انسان ها حداقل از همین اندازه کرامت برخوردارند که در قبول دین اجباری بر آنها نیست، در حالی که دین همه مسائل دنیوی و اخروی انسانها را پوشش می دهد؛ بنابراین استفاده از قدرت نظامی و تسلیحات مخوف برای اجبار مردم به پذیرش عقیده یا آیین خاص یا اعمال محدودیت وسیع در آزادی های فردی و اجتماعی، مغایر با کرامت انسانی بوده و موجب سلطه استبدادگران خواهد شد.

ب. حق حیات: احترام به حق حیات انسان ها حداقل حقوق انسانی محسوب می شود که خود اشخاص و دیگران مکلف به رعایت آن هستند. درست است که ملازمه ای بین حق حیات و کرامت انسانی وجود ندارد، اما بر اساس آیه مبارکه: «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فی الأرض فکانما قتل الناس جمیعا ومن أحیایها فکانما أحیا الناس جمیعا» (مائده/۳۲) حیات انسان ها، جز قاتلان و مفسدان دارای احترام است؛ به ویژه زنان و کودکان و کسانی که نمی خواهند از در جنگ بر مسلمانان وارد شوند؛ ( ... فإن اعتزلوكم فلم یقاتلوكم و القوا إلیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلا) (نساء/۹۰)

در این موجز، هدف اشاره به این مطلب اساسی است که برخورداری از کرامت انسانی این حق را به افراد بی گناه و غیر مقاتل می دهد که حیات آنان که عزیزترین عطیه الهی بر آنان است، مورد تعدی و تعرض واقع نشود. طبق همین مبنا نقض قواعد حقوق بشر دوستانه از جمله، کاربرد تسلیحات کشتار جمعی، به لحاظ تفکیک ناپذیر بودن میان مقاتلان و غیر مقاتلان، حیات انسان های بی گناه را که بخشی از تبلور و نماد مراتبی از کرامت آنان است، مورد تعدی قرار می دهد، مغایر با کرامت و اصول انسانی می باشد.

از سوی دیگر، فقهای فریقین اتفاق نظر دارند (طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳؛ ابن براج، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳؛ نجفی، پیشین، ج ۲۱، ص ۷۳؛ طباطبائی، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۹؛ احمدی میانجی، پیشین، ص ۹۱) که قتل و کشتار زنان و کودکان دشمن و هم چنین دیگر اشخاص غیر مقاتل ممنوع و مغایر با حدود الهی است؛ لذا کرامت انسان این اقتضا را دارد تا زمانی که مجوز شرعی برای پایان دادن به حیات شخص و گروهی وجود نداشته باشد، حیات آنان محترم و

تعرض به آنها ممنوع باشد.

ج. حق برخورداری از بهداشت و محیط زیست سالم نیز یکی دیگر از آثار گهربار کرامت انسانی است.

### اصل حق تکلیف جهان

یکی از مظاهر تأثیر عنصر «زمان و مکان» در اجتهاد، بحث از مسائل مورد ابتلا و پاسخگویی به پرسش‌های جدید است. در هر عصری ممکن است موضوعاتی پدید آید و پرسش‌هایی مطرح شود که پیشتر نبوده است؛ مثلاً تا پیش از این، تنها این مسأله مطرح بود که فرق حق با ملک و عین و منفعت چیست؟ و میان حق و حکم چه فرقی است؟ این‌گونه مسائل را فقهای بزرگوار - رضوان الله تعالی علیهم - طرح کرده و پاسخ‌ها را نیز داده‌اند. اما پس از انقلاب اسلامی، مطالب نو، پرسش‌های تازه و موضوعات جدیدی مطرح شده و عدد آنها نیز بسیار فراوان است. اگر مثلاً پیش از انقلاب، در هر بیست‌سال، دهها مسأله پیش می‌آمد، در این مدت چهل و چند سال پس از انقلاب، صدها، بلکه هزارها مسأله برای اسلام مطرح شده است و حوزه علمی و نهاد روحانیت مسؤول مستقیم شناسایی شبهه‌ها و پرسش‌ها و پاسخگویی به آنها است. یک مجتهد بدیع و مبتکر باید «زمان شناس»، «مکان شناس» و «موضوع شناس» باشد و از اموری بحث کند که مسأله و نیاز روز است. مسأله روز، از یک سو مورد نیاز عملی جامعه است و از سوی دیگر مشکل علمی فقیه. فقها در این گونه موارد با دو مشکل روبه‌رو هستند؛ یکی این که باید به پرسش‌های روز پاسخ فقیهانه دهند و دیگر این که محل ابتلای عملی خودشان نیز هست؛ یعنی توده مردم باید حکم مسائل نوظهور روز را بدانند و بدان عمل نمایند و فقیهان باید حکم آنها را استنباط کنند تا خود مجتهدانه بفهمند و به دیگران انتقال دهند و جامعه نیز بعد از فراگیری اصل حکم، آنها را به عمل درآورند.

یکی از مسائل مورد ابتلای روز، مسأله «حق و تکلیف» است. پرسش این است که انسان «حق» دارد یا تکلیف؟ مکلف است یا صاحب حق؟ به عبارت دیگر، تشکیل حکومت «حق» مردم است یا تکلیف آنها؟ پذیرش رهبری رهبر، حق مردم است یا تکلیف آنان؟ شرکت در انتخابات و همه‌پرسی (رفراندوم) حق مردم است یا تکلیف آنها؟ کاندیدا شدن حق است یا تکلیف؟ اگر حق است، چرا فتوا داده می‌شود که شرکت در انتخابات واجب است و یا کاندیدا شدن واجب کفایی است؟ و اگر تکلیف است، پس حق انسان چه می‌شود؟ آیا اسلام برای بشر حقی قائل است یا فقط او را مکلف می‌داند؟ آیا انسان اسلام، انسان مکلف است یا صاحب حق؟ گاهی ممکن است گفته شود که دین مجموع وظایف و تکالیف است و انسان ادیان، انسان مکلف و موظف است. اما انسان جدید و انسان امروزی و انسان لیبرال، انسانی است صاحب حق! همچنین در کتاب‌های حقوقی مسأله‌ای مطرح است با عنوان «وظایف و اختیارات». می‌گویند کسی که در سمتی



قرار می‌گیرد، رهبر باشد یا رییس جمهور یا رییس مجلس یا رییس قوه قضائیه یا رییس ارتش و نیروی انتظامی یا وزیر و وکیل، چنین شخصی وظایف و اختیاراتی دارد. این وظایف و اختیارات، همان بحث حقوق و تکالیف است که در فقه مطرح می‌شود. اینها مسائل جدیدی است که فرا روی فقه و فقیه قرار گرفته و حوزه‌های علمی و اندیشمندان دینی باید آنها را پاسخ دهند. اگر فقیهانی که در دوران گذشته، پاسخ پرسش‌های جدید همان دوره را دادند، در این دوره حضور می‌داشتند، بدون تردید این پرسش‌ها را نیز بی‌پاسخ نمی‌گذاشتند. به هر حال ممکن است یک سلسله آراء و افکار از شرق یا غرب، از شمال یا جنوب وارد فضای فکری میهن ما شود، قهرا عده‌ای آن را دامن می‌زنند و عده‌ای می‌پذیرند. این گونه نیست که هر چه از بیرون مرزها آمده، باطل محض باشد و هر چه از درون برخاسته، حق صرف به حساب آید یا به عکس. ملاک حق و باطل اندیشه‌ها، سرزمین تولید آنها نیست. بلکه اندیشه را باید با برهان سنجید و حقانیت یا بطلان آن را مشخص ساخت.

حق یک معنای جامع دارد و چند معنای خاص؛ معنای جامع آن مشترک میان همه معانی است و آن، چنانکه خواهد آمد، به معنای ثابت و الا معنای خاص مراد است. باید تامل و اندیشه کرد که کدام یک از معانی خاص آن، در بحث حقوق بشر اراده شده است؟ حق معنای جامعی دارد که اگر به شکل مصدری استعمال شود، به معنای «ثبوت» است و اگر به صورت وصفی به کار رود، به معنای «ثابت» است. معنای خاص و جزئی آن، که از راه تقابل فهمیده می‌شود بدین قرار است که گاهی حق در برابر «باطل» قرار می‌گیرد مثل: «جاء الحق و زهق الباطل» اسراء (۸۱/۱) و «قل جاء الحق و ما یبدؤ الباطل و ما یعید». (نساء/۴۹) و گاهی در برابر «ضلال و گمراهی» قرار می‌گیرد، مثل: «ما ذا بعد الحق الا الضلال» (یونس/۳۲) و گاهی در مقابل «سحر و جادو» می‌آید، که مصداق باطل‌اند، مثل: «ماجتتم به السحر ان الله سیبطله» (یونس/۸۱) و گاهی در مقابل «هوی» است، مثل: «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض» (مومنون/۷۱)

در این بحث، هیچ یک از معانی یاد شده مورد نظر نیست. حق معنای دیگری هم دارد که مقصود ما در اینجا همان است و آن عبارت است از معنایی که در برابر «تکلیف» واقع است. حق، در این معنی چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است و تکلیف آن چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران است. به بیان دیگر، حق «برای فرد محق و مستحق» است و تکلیف «بر فرد مکلف». تکلیف فتوا بردار است اما حق فتوا بردار نیست. بنابراین، سؤال این است که آیا انسان موجودی است که باید بار وظایفی را که فتوای مرجع فقهی تعیین کرد بر دوش کشد، یا موجودی است محق و مستحق که وی می‌تواند حق خود را استیفا نماید و دیگران باید حق او را ادا کنند.

نکته دیگر این که اصل حقوقی حاکم، آن است که حق هر موجودی، متناسب با ماهیت آن موجود است. اگر برای طبیعت، بی جان حقی قائل شویم، متناسب با ماهیت آن است و اگر حقی برای حیوان قائل باشیم، متناسب با ماهیت حیوانی است و اگر سخن از حق انسان بود، حق او متناسب با ماهیت او است و اگر از حق خداوند صحبت می‌کنیم، متناسب با هویت قدسی او خواهد بود. بی تردید حق طبیعت با حق حیوان تفاوت دارد و حق طبیعت و حیوان، با حق انسان متفاوت است و همه این حقوق با حقوق خداوند فرق دارد؛ چون ذات و هویت این موجودات با هم متفاوت است. بنابراین، در تبیین و تحلیل مفهوم «حق» باید به دو نکته توجه کرد: ۱ - حق، چیزی است در برابر تکلیف ۲ - چیزی حق است که با حقیقت‌شیء و واقعیت‌های پیرامونی‌اش هماهنگ باشد.

### عبدالهی و خلیفه الهی انسان

خداوند متعال در قرآن، از آفرینش انسان به عنوان خلیفه خود یاد کرده (بقره/۳۰) و آدمی را به خاطر برخورداری از چنین مقامی، به عنوان برترین آفریده معرفی می‌کند (مؤمنون/۱۴). حال سؤال اساسی این است که حقیقت خلافت الهی چیست؟ و خلیفه الهی چه کسی است؟ به عبارتی آیا خلافت، شخصی بوده و تنها به حضرت آدم، اختصاص دارد؟ یا نوعی است و همه فرزندان آدم را شامل می‌شود؟ اساساً چه ضرورتی اقتضا کرده است که خداوند در زمین، جانشین تعیین کند، مگر نه این است که خداوند همیشه حاضر بوده، و حاضر نیازی به جانشین و مانند آن ندارد. جایگاه خلافت الهی، در منظومه کمالات وجودی انسان چیست؟ و رمز دست‌یابی آدمی به این مرتبه از هستی کدام است؟ خداوند در قرآن، از آغاز آفرینش انسان به عنوان خلیفه، یاد کرده و می‌فرماید: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] (بقره: ۳۰)؛ و آن‌گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می‌دهی که تباهی کند و خون‌ها بریزد، حال آن که ما تو را به پاکی می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

خلافت الهی، به جامعیت وجودی و مظهریت اسماء و صفات الهی در حضرت آدم بر می‌گردد که فرشتگان از آن غفلت داشتند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۹۷). به عبارتی حقیقت خلافت و ولایت، ظهور الوهیت است؛ و آن اصل وجود و کمال آن است. هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آن که حقیقت خلافت و ولایت است حظی دارد، و لطف الهی در سرتاسر کائنات، از عوالم غیب تا منتهای عالم شهادت بر پیشانی همه ثبت است. لکن انسان وجود کاملی است که جامع همه مراتب عقلی و مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آنهاست در او منطوی است (امام خمینی، ۱۳۸۱ش:

۳۲ و ۷۳).

مقام خلافت تمام نمی‌گردد مگر این که خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده را داشته باشد. خدای سبحان که مستخلف‌عنه این خلیفه است، در وجودش مسمای به اسمای حسنا و متصف به صفات علیاست، و در ذاتش از هر نقص، و در فعلش از هر شر و فساد منزه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۷۹). بنابراین خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و آنچه خدا اراده می‌کند او نیز اراده کند و آنچه خدا حکم می‌کند او همان را حکم کند (همان، ۱۷: ۲۹۶).

مسئله مهم در این باره آن است که خلیفه خدا چه کسی است؟ در تعیین مصداق خلیفه، احتمال‌های متعددی مطرح است: یک احتمال آن است که این مقام به شخص حقیقی حضرت آدم اختصاص دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱: ۱۷۶). برخی آن را به انسان‌های کامل؛ و برخی دیگر به همه مؤمنان وارسته و پرهیزکار؛ و برخی حتی به همه انسان‌ها و ذریه آدم (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۶۸)، اعم از مؤمن و کافر؛ تعمیم داده‌اند (رشید رضا، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۱۵). بدین صورت که مطلق انسان‌ها به طور بالفعل به این تاج کرامت مکرّم شده‌اند؛ گرچه در برابر نعمت خلافت همانند بسیاری از نعمت‌ها و فضیلت‌های دیگری که خداوند به آنان ارزانی داشته، ناسپاسی کرده، «ظلم» و «جهول» شوند. برخی در توجیه این دیدگاه نوشته‌اند: چنان‌که سنت خداوند در عالم تشریح و در محدوده افراد انسان، بر این جاری شده که به وسیله یک فرد از برگزیدگان بشر — که در واقع خلیفه و جانشین خدا در میان آنهاست —، احکام تشریحی خود را اعلام کرده و در میان آنان به اجرا در آورد؛ سنت او در احکام تکوینی و در گستره عالم نیز بر این قرار گرفته که قوانین و سنت‌های تکوینی عالم را به وسیله یک نوع از انواع مخلوقاتش آشکار کند و آن نوع انسان است. از این رو، نوع انسان را برگزید و به او امتیازها و کرامت‌هایی عطا کرد و عصاره آن امتیازها همان جامعیت او نسبت به سایر مخلوق‌هاست؛ چون سایر مخلوقات حتی فرشتگان، از هستی محدودی برخوردارند و تنها مظهر اسم معینی از اسمای الهی هستند و شاید آنچه در روایات آمده که گروهی از فرشتگان تا قیامت فقط در حال رکوع، و گروه دیگر فقط در حال سجده‌اند، اشاره به همین محدود بودن مظهریت آنان باشد. ولی انسان با آن که ضعیف و جاهل آفریده شده، حقیقتاً مایه عبرت هر معتبر و شگفتی هر متعجب است؛ زیرا او با همه ضعف آغازینش، پس از شکوفایی استعدادهایش به دست انبیا، در امور مهم تصرف می‌کند و با همه جهل ابتدایی خود، به همه عالم اسماء، عالم می‌شود؛ و در مقایسه با حیوان نیز، هر حیوانی از طریق الهام یا غریزه، به نفع و ضرر خود عالم است و قوای او در اندک زمانی کامل شده و به فعالیت می‌افتد؛ اما انسان با آن که در حال تولد، از الهام، جز گریه برای رفع نیاز نصیبی ندارد و

رشد احساس و شعور او نیز به کندی صورت می‌پذیرد، پس از حصول رشد و کمال، به او نیروی عقل داده می‌شود و با آن، بر کائنات سلطه پیدا کرده و به اختراعات شگفت‌آوری نایل می‌شود؛ بر اثر این همه کرامت و فضیلت است که انسان، خلیفه خدا در زمین و شایسته‌ترین مخلوق برای منصب خلافت الهی برگزیده شده است (همان، ۱: ۲۱۵-۲۱۷).

وجه دیگری که در تعمیم خلافت، مطرح شده آن است که عمومیت خلافت الهی نه به گونه‌ای است که در وجه قبلی گذشت، بلکه با این توضیح و اصلاح که: آنچه جعل شده حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب گوناگون است و هم کمال‌های انسانی درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است. توضیح این که: منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماء، در نهاد اوست و بی‌تردید علم به اسمای حسناى الهی حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان که آدمی به صراط مستقیم الهی معتقد بوده، و متخلق به اخلاق الهی و مهتدی به هدایت او باشد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده و به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می‌کند. بنابراین، کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره‌مندند، و کسانی که در کمال‌های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط‌اند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره‌مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند. به عبارت دیگر، محور خلافت اصطلاحی، علم به اسمای الهی است و علم به اسمای حسناى الهی نیز حقیقت مشکک است؛ مثلاً در انسان کامل، همه اسمای حسنا، به نحو کامل یافت می‌شود و در انسان متوسط و ضعیف به طور متوسط یا ضعیف ظهور می‌کند. حال اگر انسانی نتوانست یا نخواست اسمای الهی را در حد متوسط یا ضعیف به فعلیت برساند خلافت وی در حد قوه است نه فعلیت، و خود او نیز خلیفه بالقوه است، نه بالفعل. پس خلافت الهی از سنخ کمال وجودی و مقول به تشکیک است و مراحل عالی آن در انسان‌های کامل، نظیر حضرت آدم<sup>۷</sup>، انبیا و اولیای دیگر یافت می‌شود و مراحل پایین‌تر آن در انسان‌های وارسته، متدین و متعهد ظهور می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ۳: ۴۱، ۵۵ و ۵۶).

عبدالهی انسان و عبودیت اظهار آخرین درجه‌ی خضوع در برابر کسی است که همه چیز از ناحیه‌ی او است و به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که تنها کسی می‌تواند «معبود» باشد که نهایت انعام و اکرام را کرده است و او کسی جز خدا نیست!

به تعبیر دیگر «عبودیت» نهایت اوج تکامل روح یک انسان و قرب او به خداست، و عبودیت تسلیم مطلق در برابر ذات پاک اوست؛ عبادت تنها رکوع و سجود و قیام و قعود نیست، بلکه روح عبادت تسلیم بی‌قید و شرط در برابر کمال مطلق و ذات بی‌مثالی است که

از هر عیب و نقص مبراست. بدیهی است چنین عملی بهترین انگیزه‌ی توجّه به کمال مطلق و پرهیز از هرگونه آلودگی و ناپاکی است؛ چرا که انسان سعی می‌کند خود را به معبود خویش نزدیک و نزدیک‌تر سازد تا پرتوی از جلال و جمال او در وجودش ظاهر شود که گاه از آن تعبیر به «مظهر صفات خدا شدن» می‌کنند.

### اصالت صلح

جنگ و صلح دو وضعیت کاملاً متمایز از یکدیگرند که بر هر کدام آثار خاص و قواعد حقوقی ویژه ای مترتب است و پیشینه ای به تاریخ بشریت دارند.

حکومت‌های اسلامی در دوران تأسیس و استقرار کامل اسلام، با حکومت‌های سایر ملل ادیان و غیرمسلمان، روابط سیاسی حقوقی برقرار کرده و ارتباطات دیپلماتیک داشته اند.

سؤال اصلی این است که آیا در روابط کشورهای اسلامی با ملل غیرمسلمان، اصل اولیه، جنگ است یا صلح؟

دو دیدگاه مهم در زمینه روابط سیاسی - حقوقی حکومت های اسلامی با پیروان سایر ادیان و مشرکان: دیدگاه اول قائل به اصالت جنگ و دیدگاه دوم معتقد به اصالت صلح است. قول قوی و رأی صائب، دیدگاه اصالت صلح است. بر اساس این دیدگاه، اصل اولیه و حالت اصلی در روابط بین حکومت های اسلامی و سایرین، صلح است. قاعده همیشه‌گی و جاوید، صلح است و جنگ، عارض بر آن است. روح اسلام و اصولاً همه ادیان الهی، با جنگ و خونریزی بی اساس مخالف است و اگر فرمان به آمادگی داده است، هدف آن، دفاع از موجودیت و کيان دین است. بررسی آیات شریفه قرآن، سنت پیامبر و حضرات معصومان (ع) نشان می‌دهد که روح اسلامی، صلح است. بر اساس این دیدگاه، رابطه دارالاسلام با بقیه کشورهای غیر اسلامی، که از حیث عقیدتی دارالکفر یا دارالشُرک هستند، صلح آمیز است که با عنوان دارالعهد یا دارالهدنه و با دارالحیاد را خواهند داشت.

بر این اساس، کشوری عنوان دارالحرب را خواهد داشت که بالفعل با تجاوز یا نقض پیمان با کشور اسلامی در حال کارزار باشد. در غیر این صورت، یا کشور بی طرف و جزو دارالحیاد است یا هم پیمان با کشور اسلامی.

بنابراین، ارتباط سیاسی و حقوقی بین کشورهای اسلامی و سایر کشورهای غیرمسلمان، در حالت اولیه، «صلح و همزیستی مسالمت آمیز دوستانه و شرافتمندانه» است که در قالب عهد و پیمان با بی طرفی، صورت قانونی می‌گیرد و جنگ در حوزه این نظریه، حالتی عارضی و استثنایی است که در برخی شرایط رخ می‌دهد و کشور اسلامی، گریزی از آن ندارد. اگر تجاوزی صورت گیرد، دفاع مقتدرانه لازم است. بنابراین، آمادگی کامل نظامی-امنیتی با تجهیز به آخرین فناوری ها و دستاوردهای روز از جمله ضروریات کشور مستقل اسلامی است که می

خواهد «آزاد»، «آباد» و «مستقل» در نظام بین‌المللی گام بردارد و روابط خود را با دیگر کشورها، مبتنی بر «عزت»، «حکمت» «مصلحت» نماید.

### اصل صلح و آمادگی جنگی

ممکن است این سؤال پیش آید که اگر اصل در اسلام، صلح است؛ چرا دستور آمادگی جنگی داده شده است؟ در آیه شریفه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل» (انفال: ۶۰). فرمان به اعداد نیرو و آمادگی نظامی داده است. برای پاسخ به این سؤال، توجه به چند نکته الزامی است: ۱. از لحاظ منطقی، فراهم کردن عده و افزایش نیرو و سلاح‌های جنگی و آمادگی نظامی، یکی از ضروریات و لوازم زندگی اجتماعی به شمار می‌آید. اسلام برای عملی ساختن رسالت خود، بایستی دارای قدرت کافی باشد. چه؛ به هر حال محتوای پیام و رسالت اسلام با مطامع بسیاری نمی‌خواند. مراد از قدرت داشتن برای عملی ساختن رسالت، توسل به زور و ایجاد هراس و وحشت نیست، بلکه مراد از آن، پیشگیری از خیال تجاوزی است که ممکن است در سر سایرین باشد و همان احترام و هیبتی است. به واسطه آمادگی در دل دیگران ایجاد می‌کند.

خداوند متعال پس از آنکه دستور آمادگی جنگی را با آیه ۶۰ سوره انفال صادر کرد؛ در ادامه همین آیه، علت آن را نیز ذکر فرمود: «ترهبون به عدو الله و عدوکم» چرا که دشمنان، وقتی بدانند مسلمانان آماده مبارزه اند و همه‌گونه سلاح و ابزار و آلات جنگی را فراهم دارند و متجاوزان را پاسخ دندان شکن می‌دهند، اقدام به تعرض و تجاوز نمی‌کنند.

معنی صلح، سلاح بر زمین گذاشتن و راحتی، غفلت و خواب امت اسلامی نیست. آماده سازی امکانات، پرکردن مرزها و مرزداری در راه خدا واجب است تا دشمنی که با خود حدیث تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را می‌خواند، به هراس افکنده شود. امروزه این آمادگی از حیث عده و «صلح مسلح» یا «موازنه قوا» نامیده می‌شود.

خداوند متعال پس از آنکه دستور آمادگی جنگی را با آیه ۶۰ سوره انفال صادر کرد؛ در ادامه همین آیه، علت آن را نیز ذکر فرمود: «ترهبون به عدو الله و عدوکم» چرا که دشمنان، وقتی بدانند مسلمانان آماده مبارزه اند و همه‌گونه سلاح و ابزار و آلات جنگی را فراهم دارند و متجاوزان را پاسخ دندان شکن می‌دهند. اقدام به تعرفه و تجاوز نمی‌کنند. معنی صلح، سلاح بر زمین گذاشتن و راحتی، غفلت و خواب نیست. بلکه آماده سازی امکانات، پرکردن مرزها و مرزداری در راه خدا واجب است تا دشمنی که با خود حدیث تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را می‌خواند، به هراس افکنده شود. امروزه این آمادگی از حیث عده و «صلح مسلح» یا «موازنه قوا» نامیده می‌شود. (جمعی از نویسندگان، بازشناسی جنبه‌های تجاوز)

بر این اساس، کشور اسلامی باید خود را قوی کند و مقتدر شود. نقاط ضعف را از بین برده

و به قوت تبدیل نماید. به دیگر بیان، کشور اسلامی باید با بهره گیری از علم و فناوری پیشرفته روز، خود را با آخرین دستاوردهای نظامی امنیتی مجهز سازد تا دیگر کشورها هوس خام مقابله با آن و تجاوز به آن را در سر نپروانند.

اساساً مسله اصلی و درون مایه هر سیاست عام اسلامی؛ چه در جنگ و چه در صلح، مصلحت اسلام و مسلمانان و تامین امنیت برای دعوت مسالمت آمیز و دفع و رفع تجاوز و تنبیه و سر جای خود نشاندن متجاوز و نیز برقراری توازن قوا میان اسلام و دیگر ملت ها است. (اسلام با کشورهای غیرمسلمان) در کنار یکدیگر زندگی می کردند و ضرورت ایجاب می کرد که ترتیبات مونتئ برای آزادی تجارت و امنیت مسافران بین دو منطقه تنظیم گردد. (دبیرخانه کنفرانس، چاپ اول، ۱۳۶۸ ص ۱۰۰)

اصولاً برای ایجاد زمینه ها اتی دینی، باید «سلم و آرامش» حاکم شود و نیروی انسانها به جای از بین رفتن در درگیری ها و جنگ، در مسیر الهی به حرکت درآید. نگاهی به مراحل تشریح جهاد رهگشا است. در ۱۳ سال اول دعوت اسلامی، هیچ جنگی رخ نداد و حتی برای جلوگیری از جنگ و درگیری به دو مرحله هجرت حبشه فرمان داده شد. مدت‌های مدید، پیامبر (ص) اقدام به جنگ نکردند. پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، وی با قبایل اطراف پیمان بستند و نهایتاً در قبال آزار و اذینی که از جانب مشرکان مکه به آنها می رسید، اذن فتال صادر شد «اذن للذین یقاتلون بالهم اصل صلح و جهاد اصل، صلح است»، جهاد چگونه بر این اصل منطبق می شود؟ جهاد اسلامی، جنگ شرعی عادلانه ای است که با هدف خیرخواهی برای آبادانی، کشورهای دیگر را مورد تاخت و شاید این سؤال پیش آید که اگر «انسانها و اصول انسانیت انجام می شود. این جهاد به خاطر حفظ و نگهداری بقای جامعه اسلامی یا دفاع از استقلال است و نه به خاطر فتح مادی یا گسترش جغرافیایی یا استعمار اجباری؛ چنانکه دول استعمارگر با بهانه استعمار و تاز و هجوم قرار داده و با وسایل مختلف، به غارت منابع آن کشورها مشغولند. جهاد، امری بسیط، یک بعدی و جنگ محض نیست، بلکه مقوله ای کلی، چند بعدی و کامل است. بدین خاطر بر آن نام «جهاد» گذارده اند. جالب این است که در فقه و حقوق اسلامی، تعریفی از جنگ نداریم. همه تعاریف وارده از جهاد با دفاع مشروع است و چنانچه از قتال یا حرب نام برده می شود، این موارد مقید به لا فی سبیل الله است. این قید مهم، هدف و ماهیت جهاد و قتال را مشخص می کند. جنگ مشروع در اسلام، «جهاد فی سبیل الله» است. جهاد در راه خدا؛ یعنی جهاد به خاطر دین و اعتلای حق برای تحقق کلمه والای الهی و در جهت دفاع از ارزشهای انسانی. در جهاد، اهداف شخصی قدرت طلبی کشورگشایی و به دست آوردن مستعمره و... جایگاهی ندارد. جنگ در این جهاد هدف نیست بلکه وسیله نشر دعوت اسلامی شناساندن آن و نیز حمایت از مسلمانان در نهایت بنا کردن جامعه اسلامی به هم

پیوسته و قوی است.

با بررسی و تحلیلی که از دو دیدگاه مهم مطرح در زمینه ارتباط سیاسی و حقوقی کشورهای اسلامی با پیروان سایر ادیان و مشرکان به عمل آمد، به نظر می‌رسد، قول قوی و رأی صائب، دیدگاه اصالت صلح باشد. براساس این دیدگاه، اصل اولیه و حالت اصلی در روابط بین اسلام و سایرین، صلح است. قاعده همیشه‌گی و جاوید، صلح است و جنگ، عارض بر آن است. در دین اسلام، جنگی، مشروع است که به نام خدا و در راه خدا باشد. روح اسلام و اصولاً همه ادیان الهی، با جنگ و خونریزی مخالف است و اگر فرمان به آمادگی داده است، هدف آن، دفاع از موجودیت و کیان دین است. آیات شریفه قرآن، حاوی نکات نغز و ظریفی است و بررسی آنها، نشان می‌دهد که روح اسلام صلح است. آیاتی که با این روح عمومی، سازگاری ندارد، مقید به سایر آیات می‌گردد. سنت پیامبر نیز حاکی از همین روح صلح و سلم است. تکیه پیامبر بر برهان، حجت، استدلال و دلربایی بود و نه زور و شمشیر. او بر «جذابیت عقلانی» تکیه کرد. براساس این دیدگاه، رابطه دارالاسلام با بقیه کشورهای غیراسلامی صلح‌آمیز است که با عنوان دارالعهد یا دارالهدنه و با دارالحیاد را خواهند داشت. گرچه ممکن است از حیث عقیدتی دارالکفر یا دارالشُرک باشند، اما از لحاظ حقوقی و سیاسی ارتباط آنها با کشور اسلامی، از طریق پیمان عدم اعتدا و خصومت به عنوان دارالعوادعه است که اعم از دارالعهد و دارالهدنه است و حتی دارالحیاد را نیز ممکن است دربر بگیرد. بر این اساس، اگر از سوی کشوری که رابطه موادعی با کشور اسلامی دارد، تعرضی صورت گیرد یا در مفاد پیمان، اختلال و نقص ایجاد شود یا ... به آن کشور، دارالحرب اطلاق می‌گردد. به عبارت دیگر، کشوری عنوان دارالحرب را خواهد اصل اولیه، صلح، سلام، صفا، دوستی و تسامح است و اسلام با هیچ دولت و عقیده‌ای، ابتدانا سر جنگ ندارد. اما اگر تجاوزی صورت گیرد، دفاع مقتدرانه لازم است. بنابراین، آمادگی کامل نظامی - تجهیز به آخرین فناوری‌ها و دستاوردهای علمی، نظامی و دفاعی روز از جمله ضروریات کشور مستقل اسلامی است.

آیه هشتم از سوره مبارکه مائده به مسلمانان چنین خطاب شده است که مبادا در دشمنی خود با گروه‌ها و اقوام دیگر، پای از اجرای قسط و عدل که یکی از مهمترین ابعاد اخلاق اجتماعی است فراتر گذاشته و مرتکب ظلم شوید. آیه شریفه می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شأن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی و اتقوا الله إن الله خبیر بما تعملون». این آیه در مقام بیان این نکته است که مبادا از حد و مرز اخلاق اسلامی وانسانی خارج شده و بخاطر نفرت و بغض ناشی از دشمنی موجب شود تا مسلمانان از مسیر خداپسندانه خود دور شده و راهی غیر از اجرای حدود شرعی و اوامر الهی را پیش گیرند. به بیانی روشن تر جنگ در اسلام برای برپایی قسط و عدل هدف گذاری شده است



حال اگر کینه مسلمانان نسبت به گروهی این مجاهدان را از اهداف یادشده دور نماید، دیگر نمی توان وضعیت به وجود آمده را ناشی از جهاد فی سبیل الله ارزیابی نمود. (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۲۹۱)

با تکیه بر آیه یادشده و تفسیر مرحوم طبرسی و با مقایسه وضعیت ناشی از به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی می توان بر این باور بود که استفاده از تسلیحات یادشده حتی اگر در مقام مقابله به مثل باشد، انحراف از مسیر عدالت و تقواست زیرا عدالت و تقوا هیچ گاه اجازه قتل افراد بی گناه و بی تأثیر در فرایند جنگ را صادر نمی نماید. در کنار آن چه که ذیل آیه ۱۹۴ سوره بقره آمد، این آیه را نیز می توان به عنوان یکی از چارچوب های حکم مقابله به مثل به حساب آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۸۸)

دفاع از جان و مال و عرض خود و دیگران در برابر دشمن به اقتضای شرایط، از تکالیف شرعی مسلمانان محسوب می شود، بی تردید اقدام به دفاع در برابر تجاوز دشمن به ویژه در مقابل کشورها و ملل معاند و محارب با دست خالی و بدون مجهز شدن به تجهیزات مدرن متناسب با شیوه های جنگی معاصر امکان پذیر نیست. به طوری که تجربه روابط ملل مختلف جهان نشان داده است که حتی در دنیای معاصر، دولت های قدرتمند و مستکبر در راستای تأمین منافع سیاسی و اقتصادی خود با دستاویز قرار دادن کوچک ترین رفتار و تصمیم مغایر با اهداف خود، به هر نحو ممکن به دنبال تحمیل سلطه سیاسی و نظامی خود بر ملل مزبور هستند. از این رو قرآن کریم در راستای عقل و فطرت بشری (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰ش، ص ۷۰۵-۷۰۴) مسلمانان را به آمادگی در تمام عرصه ها به ویژه در زمینه نظامی و تهیه سلاح و تجهیزات در برابر تهدیدات دشمنان، قبل از آن که آن را عملی سازند فراخوانده و در آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال می فرماید: و أعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوم و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوف إلیکم و انتم لا تظلمون؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید. و (همچنین) اسب های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید. و (همچنین) گروه دیگری غیر از این ها را، که شما نمی شناسید و خدا آنها را می شناسد. و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، به طور کامل به شما بازگردانده می شود، و به شما ستم نخواهد شد.

بسیاری از فقها، با استناد به آیه مبارکه فوق تجهیز قوا و آمادگی دائمی در تمامی عرصه ها، به ویژه در بعد نظامی، آن هم متناسب با علم و تکنولوژی روز را یک ضرورت اجتناب ناپذیر قلمداد نموده اند. برای نمونه حضرت امام (ع) بر وجوب دفاع در مقابل دشمنان به هر وسیله ممکن تصریح نموده است و می نویسد: «لو خیف علی إحدى الدول الإسلامیة من هجمه

الأجانب يجب على جميع الدول الإسلامية الدفاع عنها بأى وسيلة ممكنة كما يجب على سائر المسلمين؛ (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶، مساله ۷) اگر بر یکی از دولت‌های اسلامی ترس از حمله و هجوم دیگر کشورها پیش آید بر تمامی دولت‌های اسلامی واجب است که با هر وسیله ممکن از کشور مورد تهدید دفاع نمایند».

### مصلحت

آخرین عنصری که در فهم جامع دین و استنباط صحیح احکام، یک «فقیه اصولی» را از لحاظ فنی و علمی کمک می‌کند، آگاهی یافتن از «غرض شارع» و «مناط حکم» است. مناط و علت حکم، دخالت تامی بر حکم دارد که می‌تواند در مواردی «حکم وجوب» را به «حرمت» تبدیل نماید. مثلاً «حکم تقیه» نسبت به تمامی احکام عبادی و سیاسی اسلام، علت و مصلحت عالی محسوب شده و بر همه آنها حکومت دارد. درست است که «تقیه» دلیل تشریح احکام نیست، اما وقتی متشرعین بدانند که مصلحتی بالاتر به عنوان حفظ وحدت یا حفظ جان و... مطرح است که می‌تواند بر مصلحت شخصی حکم، غلبه کند، در بررسی احکام الهی به کار می‌آید. اجتهاد با روش اصولی بر اساس مبانی شریعت با تفریح و تطبیق عملی احکام، بدون بررسی علل و مناطات احکام موضوعات و ابعاد قضایا از راه بررسی اوصاف موضوع و مناسبت حکم با آن توسط عقل، یکی از پیشرفته‌ترین روش‌های تفکر اصولی و اجتهاد پویا است (جناتی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۵) یعنی وقتی فقیه با روش‌های اصولی. یک مسأله را از منابع شرعی مورد بررسی قرار می‌دهد و در عین حال به دنبال تطبیق عملی و واقعیت‌گرایی در مسأله است، باید علت و مناط حکم را نیز مد نظر داشته و با توجه به آن حکم نهایی را به دست آورد. این مسأله در علم اصول، ذیل مباحث عقلی و با عنوان «قیاس منصوص العله» مطرح می‌شود که در نزد علمای امامیه نیز پذیرفته شده است. از آنجا که «علل مستنبطه» نیز اگر محفوف به قرائن قطعی باشد، معتبر است (تقریرات درس خارج اصول حضرت مجتبی تهرانی) لذا می‌توان با بررسی «غرض شارع مقدس» در مورد این بحث، اصل حاکمی برای این، باب یافت و از آن بهره گرفت.

تشخیص مصلحت و اینکه چه کاری بر خلاف مصالح حکومت اسلامی است، در برخی موارد، ساده و روشن است، به نحوی که همگان می‌توانند بفهمند، این کار به ضرر یا به نفع مصالح حکومت اسلامی است؛ مانند برهم زدن امنیت کشور و برخی اقدامات خودسرانه و... اما از آنجا که شناخت مصلحت در برخی موارد، با آگاهی کامل و دقیق از مسائل روز بین المللی امکانپذیر است، لذا تشخیص آن در موارد مشکوک طبق نظر ولی امر خواهد بود. در این موارد نیز همگان موظف به پیروی از نظرات او هستند.

حال اگر برخی از تمهیدات نظامی و فراهم ساختن برخی تجهیزات جنگی، بر خلاف

مصالح حکومت اسلامی بوده و در نگاه کلان، حکومت اسلامی را تضعیف کند، قطعاً حرام خواهد بود. این حرمت، از مفاد قاعده «نفی سبیل» نیز به دست می آید. چرا که بنابر نظر وسیع و صحیح درباره این قاعده، مفهوم قاعده عبارت است از اینکه هر چه موجب تسلط بیگانگان و کفار شود، حرام است؛ در این مورد نیز اقدام به تهیه برخی تسلیحات که بر خلاف مصلحت مسلمین است، زبان کفار را دراز کرده (این مطلب در جریان هسته ای شدن جمهوری اسلامی ایران، و در برخورد های دوگانه و خصمانه غرب با ایران اثبات شده است. حال آنکه اقدامات ایران نه تنها جنبه نظامی نداشته بلکه کاملاً بر طبق معاهدات و قراردادهای بین المللی بوده و تحت نظارت آژانس بین المللی انرژی اتمی و برای تهیه مایحتاج علمی و پزشکی انجام می پذیرفته است.) و آنها را در موضع برتر قرار میدهد؛ حال آنکه «الْإِسْلَامُ يُعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴)

شایان ذکر است که حکم ثانوی یک مسأله با حکم حکومتی در مورد همان مسأله تفاوت ماهوی دارد. چرا که حکم ثانوی زائیده شرایط خاص و اضطراری است که ملاکات اعتباری مربوط به آن برای همگان شخص است. مثلاً وقتی در مقام امتثال، مشقتی متوجه مکلف باشد که نوعاً تحمل و پذیرش آن ممکن نباشد، حکم اولیه به حکم ثانویه تبدیل میشود. مثلاً کسی که به خاطر کهولت سن یا بیماری، نشستن و برخاستن برایش رنج آور شده است، دیگر محکوم به حکم اولیه «قیام» در نماز نیست، بلکه او می تواند نمازش را نشسته و یا خوابیده اقامه کند. ملاک تبدیل حکم اولیه به ثانویه در فقه مشخص بوده و تشخیص «تطبیق موضوع برای حکم» امری عرفی است. اما مالک حکم حکومتی که در حیطة اختیارات ولی فقیه است، شخصی است. یعنی اگر ولی امر حکومت اسلامی خودش تشخیص دهد که مصلحت در موردی اقتضا دارد که بر خلاف حکم اولیه و حتی ثانویه عمل شود، می تواند حکم حکومتی صادر کند. این معیار تابع اندیشه ی فقهی، شخصیت اسلامی و نگاه روشن بینانه ولی فقیه است و با اجتهاد در مقابل نصّ و اجتهاد به رأی تفاوت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش،)

ضمناً «مصالح مرسله» اولاً به طور مطلق مردود نیست و ثانیاً با «قاعده الأهمّ و المهمّ» تفاوت دارد. توضیح مطلب اول این است که اگر مصلحت، یک امر طبیعی بوده و مثلاً در یک نگاه صحیح و مبنایی برای عموم افراد جامعه فایده و ضرورت داشته باشد، از باب «تنقیح مناط» لازم است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۸) و این مسأله با مصلحت سنجی موردی و بدون مبنا فرق دارد. البته تشخیص این مصالح بر اساس مبنایی فقهی، امر است که حکمش به نظر حاکم شرع باز می گردد (همان) ثانیاً اینکه مصالح مرسله، اجتهاد شخصی و رأی بدون مبنا است (حیدری، پیشین، ص ۳۸۸)، حال آنکه قاعده ی الأهمّ و المهمّ تابع شرایط مشخص فقهی است که توسط فقهای بزرگ نیز پذیرفته شده است. (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۱) از این رو بحث از عدم

مشروعیت مصلحت در نزد شارع، به استناد ادله ناهیه از «اجتهاد به رأی» و «مصلح مرسله» قیاس مع الفارق بوده و جایگاهی ندارد. مسأله مهم تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، یک وظیفه اساسی و مبنایی برای اقامه دیگر حدود الهی است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰) و آنقدر اهمیت دارد که می‌تواند یک مصداق خاص را از شمول مفهوم آیه خارج کند. این کار تخصیص معنای آیه نیست و صرفاً رعایت مصلحت بالاتر است.

### قاعده تابعیت

«در فارسی، واژه تابعیت و مشتقات آن تا قرن دوازدهم خورشیدی فقط به معنای لغوی آن بکار می‌رفت و از مردم ایران، حتی در روابط خارجی، با عنوان «رعایای ایران» یاد می‌شد که بیشتر اصطلاحی بود مربوط به حقوق داخلی و رابطه دولت و مردم، بویژه در مفهوم گذشته دولت، اولین بار در فصل منضمه عهدنامه‌ای در موضوع تابعیت که میان نادرشاه افشار (حکومت افشاریه: ۱۱۴۸ - ۱۱۶۰ خورشیدی) و سلطان محمدخان اول (پادشاه عثمانی) منعقد گردید، واژه تابعیت به معنای اصطلاحی آن بکار رفت و واژه اتباع جانشین واژه رعایا گردید. هرچند بعد از آن هم، گاه از واژه رعایا استفاده می‌شد». (مرعشی، ۱۳۱۹ش، ص ۵. نصیری، پیشین، ص ۵۸)

در بحث و بیان تابعیت تعاریف متفاوتی بعمل آمده است بعنوان مثال در تعریف حقوقدانان آمریکایی آمده:

«تابعیت عبارت است از کیفیت یا خصوصیتی که از حقیقت تعلق شخص به یک ملت یا دولت ناشی می‌شود بنابراین تابعیت، مشخص کننده وضعیت سیاسی فرد در رابطه با وفاداری او به دولت متبوع است». (ناصری، ۱۳۸۲ش، تابعیت شماره سوم مجله پیک نور، ص ۵۸-۶۸)

تابعیت در فرهنگ لغت زبان فارسی به این معانی بکار رفته است:

- در فرهنگ عمید (عمید، ۱۳۸۷ش، ص ۳۶۴): پیروی کردن، اطاعت کردن آمده است.
- در فرهنگ معین: پیروی کردن، اطاعت کردن از افراد یک کشور و دولت، بودن است. (معین، ۱۳۵۰ش، ص ۴۱-۴۲)

اما در لغت‌نامه دهخدا: تابعیت به معنای وسیع‌تر و کامل‌تری بیان گردیده و آن عبارت است از: رابطه حقوقی و سیاسی که شخصی را به دولتی مربوط می‌کند. (دهخدا، ۱۳۳۵ش، ج بیست و چهارم، ص ۲۶)

با توجه به تعاریف فوق، آنچه در همه آنها مشترک است رابطه بین فرد و دولت است که این رابطه، برای هر یک از طرفین، ایجاد تعهداتی می‌کند. ابتدا تعهد فرد نسبت به دولت متبوع خود مبنی بر احترام به قوانین و مقررات موضوعه که توسط دولت وی وضع شده و رعایت و عمل به آنها است و در طرف دیگر ایفای تعهد دولت نسبت به متتابعینش مبنی بر حمایت سیاسی و قانونی از آنها در جوامع بین‌الملل و غیره می‌باشد.

بنابراین آنچه که باید بدان توجه داشت آن است که در بیان و عمل تابعیت، باید به نکته‌ای اساسی توجه نمود و آن این است که: باید دولتی و فردی وجود داشته باشد تا رابطه‌ای بین آن دو برقرار و تعریف تابعیت مصداق یابد، زیرا ممکن است مللی وجود داشته باشند که تشکیل دولتی نداده باشند. یعنی فردی باشد ولی دولتی نباشد، مثلاً ملت لهستان وجود داشته است ولی دولتی به این اسم نبوده و یا مللی که تحت حکومت دولتهای مختلفه عربی بسر می‌برند یعنی اعراب وجود دارند ولی دارای دولتهای جداگانه‌ای هستند و نمی‌توان گفت که تمام اعراب دارای یک تابعیت هستند.

رابطه بین فرد و دولت، رابطه‌ای سیاسی است، از این لحاظ که دولت، تنها عامل و مقام تشخیص‌دهنده این امر است که چه فردی تبعه اوست. بنابراین باید دانست که برای افراد، چنین حقی وجود ندارد که مثلاً خود را حتماً تابع فلان دولت بدانند و هیچ دولتی مکلف نیست که فردی را به تابعیت خود بپذیرد بلکه دولت باید، با در نظر گرفتن اوضاع سیاسی و جغرافیایی و اقتصادی خود، افراد را تابع خود بشناسد.

لزوم اصل تابعیت از نظر عقل و منطوق واضح است. چراکه بشر باید در اجتماع زندگی کند و چگونه می‌توان تصور کرد که شخصی در اجتماع زندگی کند ولی به هیچ کدام از اجتماعات بستگی نداشته باشد پس چنانچه معلوم نباشد که شخص به کدام یک از اجتماعات بستگی دارد و تبعه چه کشوری است برای او وضع غیرعادی پیش می‌آید یعنی وضع حقوق و تکالیف آن شخص در جامعه روشن نمی‌باشد و در بسیاری از موارد مانند ازدواج، تنظیم سند و غیره، قوانینی که بایستی بر اعمال او حکومت کند معلوم نخواهد بود. زیرا تا تابعیت فردی را ندانیم که متعلق به کدام دولت است نمی‌توانیم قانون آن دولت را در مواردی که قانون اجازه می‌دهد درباره او اعمال نمائیم. (خلعتبری، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۲۱)

کسانی که دارای تابعیت‌اند نه تنها در کشور خود از وضعی ثابت و روشن برخوردارند، بلکه در جامعه بین‌المللی هم به لحاظ آنکه دولت متبوع آنها حامی آنها است از وضعی مشخص بهره‌مند می‌باشند و امور راجع به آنها را دولت متبوع آنها عهده‌دار می‌گردد به این مناسبت نظم بین‌المللی مانند نظم داخلی ایجاب می‌کند شخص دارای تابعیتی باشد.

بازتاب نظم بین‌الملل در قانونگذاری‌های داخلی در این باره بدین گونه است که هر دولت با وضع انواع قاعده‌ها کوشش می‌کند تا آنجا که میسر می‌باشد؛ برای کسانی که در قلمرو او می‌باشند، تابعیت در نظر گرفته شود. (سلجوقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲)

مهمترین فلسفه پیدایش تابعیت عبارتند از:

۱- مشخص شدن تکلیف دولتها در مجامع ملی و بین‌المللی، زیرا تا زمانیکه وابستگی و تعلق افراد به دولتی مشخص نگردد تابعیت مفهومی نخواهد داشت.

۲- تابعیت باعث می‌شود که تکلیف و وظایف اشخاص از قبیل پرداخت مالیات، انجام خدمت نظام وظیفه و غیره در قبال دولت متبوعه خود مشخص باشد.

۳- موضوع تابعیت باعث می‌گردد تا اشخاص، دارای تابعیت واحد بوده و از بروز مسئله بی‌تابعیتی و افراد فاقد تابعیت و مشکلات آن جلوگیری شود. (آل کجبا، ۱۳۹۰ ش ص ۵۴)

در کتاب و سنت و دیگر منابع فقهی و در آرای فقهای اسلامی، لفظی معادل تابعیت - به معنایی که در حقوق عرفی رایج است - وجود ندارد؛ زیرا در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت، به خدا تعلق دارد و حاکمیت واقعی به وسیله انبیا و اولیا اعمال می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا: ای اهل ایمان! فرمان خدا و رسول و فرمانروایانی که [از سوی خدا و رسول او] از خود شما هستند را اطاعت کنید. پس اگر در چیزی کار به نزاع کشید، آن را به حکم خدا و رسول بازگردانید. اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و خوش‌عاقبت‌تر خواهد بود (نساء: ۵۹).

در جای دیگر، آشکارا می‌گوید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) و حکومت را تنها از آن خدای تبارک و تعالی می‌داند.

در اندیشه سیاسی اسلام، مرز میان انسان‌ها و کرامت وی، خاک، سیم خاردار، رودخانه، جنگل و کوه نیست، بلکه این مرز براساس ایمان و کفر شکل می‌گیرد. عده‌ای به خدا و روز جزا ایمان آورده‌اند و انبیا و اولیا را تأیید کرده‌اند که اینها اهل نجات و بهشت‌اند و عده‌ای نیز به آنها کفر ورزیده‌اند که آنها راه ضلالت در پیش گرفته‌اند و اهل دوزخ‌اند: اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: خداوند یار اهل ایمان است و آنان را از تاریکیهای جهل بیرون آورد و به عالم نور برد و آنان که راه کفر گزیدند، یار ایشان شیاطین و دیوهایند و آنها را از عالم نور، به تاریکی‌های گمراهی درافکنند. این گروه اهل دوزخ‌اند و در آن همیشه خواهند ماند (بقره: ۲۵۷).

در این آیه شریفه، خداوند به طور مشخص انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ آنهایی که ایمان آورده‌اند و آنهایی که کافر شده‌اند. خداوند یاور مؤمنان و شیاطین پیشوای کافران‌اند. مؤمنان به نور و کافران به سوی ظلمت هدایت می‌شوند و بهشت، پاداش جاویدان مؤمنان و دوزخ، جزای ابدی کافران است و این‌گونه مرز ایمان و کفر که مرز واقعی میان انسان‌ها و سرزمین‌های آنهاست، شکل می‌گیرد و تابعیت در معنای شرعی آن نیز از همین معانی انتزاع می‌یابد.

«فرد» و «دولت» از ارکان اصلی تابعیت‌اند و «جمعیت» به عنوان یکی از عناصر

تشکیل دهنده دولت، از پیوند افراد با یکدیگر تشکیل می‌گردد. در فرهنگ اسلامی، الفاظی چون «امت» و «ملت» در مقابل «جمعیت» و «دولت» در معنای «حاکمیت» تا اندازه‌ای قابل توجیه است و تأسیس حقوقی «تابعیت» از رابطه میان «ملت» و «حاکمیت» انتزاع می‌یابد؛ هرچند «تابعیت» در معنای عرفی خود به معنای ملت و امت در معنای مصطلح شریعت نیست و همان‌گونه که بیان شد، نوعی رابطه است. لفظ «ملت» در زبان فارسی در چند معنای نزدیک به یکدیگر به کار رفته است. رواج نخستین آن در معنای مذهب و مترادف آن بوده است، آنگاه در معنای جامعه، پیرو مذهبی معین استعمال شده است و در معنای اخیر، مترادف «امت» یا در سطحی محدودتر از آن به کار می‌رفته است؛ چنان که در مواردی همراه دولت و به قرینه آن استعمال می‌شده است (سلجوقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳). در قرآن کریم نیز دو لفظ «امت» و «ملت» به کار رفته است که به نظر می‌رسد در معنای واحدی نباشند. راغب اصفهانی می‌گوید: ملت اسمی است برای آیینی که خداوند برای بندگانش مقرر داشته و بر زبان انبیا جاری شده تا با عمل کردن به آن، به قرب و جوار حق برسند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۱۰). همچنین در معنای امت می‌گوید: امت به گروه‌ها و جماعتی اطلاق می‌شود که برای کار و هدفی گرد هم می‌آیند؛ خواه این کار و هدف، دین واحد باشد یا زمان و مکان واحد، اجباری باشد یا اختیاری، که جمع آن امم است (همان، ج ۱، ص ۲۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، چنین به نظر می‌رسد که از میان دو واژه قرآنی «امت» و «ملت»، معنای امت به تابعیت عرفی نزدیک‌تر باشد و عبارت «امت اسلامی»، جایگزین مناسبی برای تابعیت اسلامی است.

آیات قرآنی بر «تابعیت» به معنای عرفی آن دلالت ندارند؛ زیرا تابعیت به معنای عرفی، به مرزهای اعتباری میان کشورها اختصاص دارد و اعتقادات دینی در آن بی‌تأثیر یا کم‌تأثیر است، در حالی که اساس تابعیت در اسلام، بر اعتقادات دینی استوار می‌باشد. با این توضیحات روشن می‌شود که آنچه در معنای «اتباع» مورد نظر حقوقدانان عرفی است، در فرهنگ سیاسی اسلام در قالب «امت» و «ملت» تجلی یافته است؛ زیرا در حقوق عرفی، ماهیت تابعیت، رابطه تعریف‌شده ملت و دولت است؛ بی‌آنکه اعتقادات دینی در آن نقشی داشته باشد؛ ولی در اندیشه سیاسی اسلام، اعتقادات دینی، نقش مهمی در تابعیت دارد و اتباع را به دو دسته ایمانی و پیمانی تقسیم می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه ملت و دولت علاوه بر آنکه سیاسی، حقوقی و معنوی است، وابستگی و پیوستگی دینی نیز دارد.

#### معیار تابعیت در اسلام دو چیز است:

۱. ایمان: در اندیشه سیاسی اسلام، هرکس به ذات احدیت و نبوت حضرت ختمی مرتبت ایمان بیاورد، مسلمان است و در هر جای دنیا که باشد، از اعضای امت واحده و اتباع دولت

اسلامی محسوب می‌گردد: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲) که به پیروی از آن، دولت اسلامی باید خود را به دفاع از حقوق آنان مکلف بداند:

وَمَا لَكُمْ لَاتُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا: چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید، در صورتی که جمعی ناتوان از مرد و زن و کودک شما، که در مکه اسیر ظلم کفارند، دائم می‌گویند: بار خدایا! ما را از این شهری که مردمش ستمکارند، بیرون آور و از نزد خودت برای ما سرپرست قرار ده و از نزد خودت برای ما یار و یاور قرار ده (نساء: ۷۵).

این اندیشه در گفتار برخی فقها نیز تجلی یافته است:

لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدوٌ يخشى منه على بيضة الإسلام و مجتمعهم يجب عليهم الدفاع عنها بأية وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس: اگر کشورهای اسلامی یا مرزهای آنها به وسیله دشمنان محاصره شود، به طوری که کیان اسلام به خطر افتد، بر مسلمانان واجب است با هر وسیله ممکن اعم از بذل مال و جان، از آن دفاع کنند (خمینی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۷).

۲. پیمان ذمه: همان‌گونه که در فقه اسلامی مقرر می‌باشد، اهل کتاب طبق عقد ذمه می‌توانند در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان زندگی کنند و آداب و رسوم مذهبی خود را به جای آورند؛ مشروط به آنکه فعالیت‌های آنها تبلیغ دین‌شان نباشد و مناهی و مناکیر را به طور علنی مرتکب نشوند. این گروه می‌توانند با این شرایط و شرایط دیگری که در کتب فقهی بیان شده است، در حکومت اسلامی زندگی کنند و ضمن برخورداری از امنیت لازم، مورد حمایت دولت اسلامی باشند و به تعبیر حقوقدانان عرفی، از اتباع دولت اسلامی محسوب گردند.

تابعیت از دیدگاه اسلام به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود:

۱. تابعیت ایمانی: براساس این نوع تابعیت، همه مسلمانان در هر جای دنیا که باشند، تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردند و دولت اسلامی به دفاع از حقوق آنها مکلف است.

۲. تابعیت پیمانی: این تابعیت شامل آن دسته از کفار اهل کتابی می‌شود که براساس عقد ذمه در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند. این تابعیت برای کفار اهل ذمه‌ای که با دولت اسلامی قرارداد ذمه امضا می‌کنند، به تابعیت اکتسابی شبیه‌تر است.

با برداشتی از حقوق عرفی و با توجه به میزان برخورداری فرد از حقوق و تعهدات او نسبت به وظایفی که مبتنی بر تابعیت است، این تقسیم‌بندی را می‌توان به شکل دیگری بیان داشت:

الف) تابعیت عالی یا درجه یک: در اندیشه سیاسی اسلام، این تابعیت فقط به کسانی اعطا می‌شود که دین مقدس اسلام را آخرین دین الهی و پیامبر اکرم را آخرین فرستاده خداوند بدانند. این تابعیت همان تابعیت ایمانی است.

ب) تابعیت عادی یا درجه دو: این تابعیت در فقه سیاسی اسلام به کفار اهل کتابی اعطا



می‌شود که با امام مسلمانان یا نایب او قرارداد ذمه منعقد نمایند. این تابعیت را تابعیت پیمانی نیز می‌نامند.

با توجه به اندیشه جهان وطنی اسلام و ترسیم مرزهای جغرافیایی براساس ایمان و کفر و هدف نهایی تشکیل امت واحده اسلامی و تشکیل دارالاسلام، چنین می‌نماید که همه مسلمانان در هر جای جهان که باشند، جزء اتباع عالی و درجه یک حکومت اسلامی محسوب می‌شوند و باید از آثار حقوقی آن برخوردار باشند، در حالی که کشورهای اسلامی در عصر کنونی دچار تشتت و تفرقه شده‌اند و شاخصه‌های غیردینی از جمله زبان، فرهنگ، نژاد و مانند آن به دور آنها خط‌هایی کشیده‌اند و امت اسلامی را از یکدیگر جدا ساخته‌اند و گاهی میان آنها خصومت‌هایی به وجود آورده‌اند و مانع ارتباط مسلمانان شده‌اند. در چنین اوضاع و احوال، تکلیف چیست؟ پس امت واحده اسلامی در چه زمانی تشکیل خواهد شد؟ به نظر می‌رسد اندیشمندان و عقلای امت اسلامی باید پا به میدان بگذارند و برای ترسیم و تبیین امت اسلامی و راه‌های رسیدن به آن همت کنند. گرچه برچیده‌شدن مرزهای عرفی میان کشورهای اسلامی، در حال حاضر بسیار بعید و دور از ذهن است؛ ولی امکان دستیابی به نوعی وحدت و یکپارچگی به رغم مرزهای عرفی وجود دارد. بر این اساس، می‌توان در دارالاسلام، دو نوع تابعیت در نظر گرفت:

۱. تابعیت اختصاصی (تابعیت محلی): این نوع تابعیت، اتباع هر دولت اسلامی را از اتباع دیگر دولت‌های اسلامی متمایز می‌کند. به عبارت دیگر، این تابعیت، مطابق بر قوانین و مقررات وضعی بوده، بر تابعیت عرفی قابل تطبیق است.

۲. تابعیت مشترک (تابعیت فدرالی): این تابعیت شامل همه اتباع دولت‌های اسلامی می‌شود و به آنها هویت واحدی می‌بخشد. براساس این اندیشه، همه مسلمانان در عین داشتن تابعیت اختصاصی و محلی، در حکم ملت واحدی به شمار می‌آیند. این تابعیت، بر پایه شرع مقدس اسلام و ایمان و بی‌ایمانی شکل گرفته است و براساس آن، اتباع دولت‌های اسلامی از اتباع دولت‌های غیراسلامی متمایز می‌شوند.

با عنایت به مطالب پیش گفته برای حفظ کرامت انسانی، برابر اصل تابعیت و اطاعت از خدا و رسول خدا و اولی الامر منکم، می‌توان استنتاج نمود که تغییر احکام اولیه و حتی تغییر احکام ثانویه مسأله ساخت و انباشت انواع سلاح‌ها، طبیعتاً تابع نظر ولی فقیه و مراجع عالی مقام اهل فن بوده و آنها می‌توانند با تشخیص صدق عنوان ضرورت، حکم به جواز این اقدامات بدهند.

#### معاهده npt

حفظ جان انسان‌ها از اهم مصالحی است که شارع و عقلا بدان اهتمام و توجه دارند. هر سلاحی که حفظ جان انسان‌ها را به خطر اندازد و موجب کشتار جمعی انسان‌ها شود، خطری برای امنیت جانی و مالی انسان‌ها محسوب شده و به کارگیری آن منع گردیده است. مشهور

فقها قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی شده‌اند. عده‌ای نیز قائل به کراهت استفاده از سم در جنگ گردیده‌اند. در منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده NPT، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۹۶، دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. از طرفی یکی از ابعاد حقوق اولیه هرملتی، حق صیانت و حفاظت از خویش در برابر انواع مخاطرات اعم از مخاطرات نظامی بین‌المللی است. در این راستا همه کشورها به تأمین حداقل بایسته‌های دفاعی اقدام و خود را مجهز به انواع سلاح‌ها کرده‌اند، اما روند تسلیح به شکل مسابقه تسلیحاتی درآمد و از طرفی افزایش و پیدایش جنگ‌افزارهای نوین و دانش مخرب بشری، منجر به تولید انواع سلاح‌های کشتار جمعی شده که اثرات مرگبار آن همواره بسی فراتر از موضوع مورد مباحثه بر جای خواهد گذاشت.

گرچه که کاربرد انواع سلاح‌های کشتار جمعی اینک بی‌واسطه پذیرفتنی است، اما دو رویکرد کلان در نظریه‌های بین‌المللی در خصوص سلاح‌های کشتار جمعی دو تجویز ناهمگون را پیش روی سیاستمداران گذاشته است. رویکرد اول موسوم به واقع‌گرایی به تجویز تسلیح به انواع سلاح‌ها حکم می‌کند و تأمین امنیت ملی را در معیار موازنه قوا حتی به شکل مخرب‌آن می‌بیند و رویکرد دوم مشهور به آرمان‌گرا به منع تسلیح و اشاعه سلاح‌ها کشتار جمعی فرامی‌خواند و تأمین امنیت ملی را منوط به پیوستن به معاهده‌های بین‌المللی منع کاربرد و گسترش سلاح‌های کشتار جمعی می‌داند، و نه تجهیز به آن.

## نتیجه گیری

با عنایت به مباحث مطروحه می توان به این جمع بندی رسید که هر سلاحی که حفظ جان انسان ها را به خطر اندازد و موجب کشتار جمعی انسان ها شود، خطری برای امنیت جانی و مالی انسان ها محسوب شده و به کارگیری آن در احکام اولیه منع گردیده است لکن با توجه به کرامت انسان، اصول رعایت حقوق بشر (از جمله قصاص که در آن حیات است لاولی الالباب) و در اجرای احکام ثانویه و همچنین در راستای اصل تفکیک و لزوم رعایت تناسب از یک سو، و تبیین رابطه آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال و آیات و روایات مربوط به لزوم وفاداری نسبت به پیمان ها بر اساس نظریه اصولی «اقتضاء و عدم المانع» از سوی دیگر، تحقیق و توسعه در خصوص تولید، گسترش و کاربرد تسلیحات کشتار جمعی جهت شناسائی راههای درمان، پیشگیری (علاج واقعه قبل از وقوع) و از همه مهمتر مطابق نص صریح کلام خداوند در قرآن مبنی بر ترسانیدن (ارعاب وارهاب) دشمنان اسلام و حفظ کرامت انسانی، نه تنها مغایر با حفظ و دفاع مشروع از نظام و حکومت اسلامی در روابط بین المللی معاصر نمی باشد بلکه در مقام مقابله به مثل و در هنگام ضرورت و اضطرار دنیا ی امروزی در زمره فروض واجب عینی خواهد بود.

## پیشنهاد

علی ایحال با عنایت به مطالب پیش گفته و بادر نظر گرفتن جمیع جهات پیشنهاد می گردد: که مسئولین محترم ذیصلاح نظام حکومت اسلامی و حاکمان جامعه اسلامی بلحاظ این که به امور مسلمین و حفظ کرامت انسانی اهتمام دارند شایسته است برابر احکام ثانویه و با امان نظر به منابع حقوق بین الملل مانند معاهده (NPT)، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین الملل دادگستری در سال ۱۹۹۶ که دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. در راستای حراست از کرامت انسانی و پیشبرد اهداف نظامی و دفاعی، از قبیل جلوگیری از حمله نظامی دشمن، پیشگیری از درمان بیماری و یاد دفاع در برابر تهدیدها و تهاجمات علیه اسلام و مسلمین با تشکیل سازوکارهای آمادگی کامل، با اعداد و آماده سازی همه جانبه نظامی و یا کسب نیرو و آمادگی جهادی، رعب و وحشتی در دل کافران و دشمنان انداخته که آنها را از هرگونه اقدام نظامی علیه کرامت انسانی، اسلام، حکومت اسلامی و مسلمین باز دارد.

## فهرست منابع

قرآن

- ۱- ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الأولى: دار صادر، بیروت، ۱۹۹۷
- ۲- ابن براج قاضی، عبد العزیز، المهذب، محقق و مصحح: جمعی از محققین و مصححین تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶.
- ۳- ابن العربی، محمد، احکام القرآن، بی نا، بی جا، بی تا
- ۴- احمدی میانجی، علی، الاسیر فی الاسلام، الطبعة الأولى: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۱۱.
- ۵- آل کجفاف، حسین؛ پیشین، حقوق بین الملل خصوصی، انتشارات جنگل، جاودانه، ۱۳۹۰ش
- ۶- آملی، جوادی، تسنیم، چاپ دوم: مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۷.
- ۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۸ق، جلد اول
- ۸- ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، مؤسسه دار الكتاب، قم، ۱۴۱۰.
- ۹- جعفری، محمد تقی، حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقی بین المللی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۰- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، تهران، ۱۴۰۴
- ۱۱- حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، الطبعة الأولى: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۹.
- ۱۲- خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، قم، چاپ اول: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۱۸.
- ۱۳- خلعتبری، ارسلان، حقوق بین الملل خصوصی، تهران، چاپخانه روشنائی، ۱۳۱۶
- ۱۴- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ناشر فرهنگ لغت، ۱۳۰۹ق یا ۱۹۳۱م یا ۱۳۱۰ش
- ۱۵- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت دار الفکر، ۱۳۹۳. ۱۶۳. روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق (ع)، الطبعة الثالثة: مؤسسه دار الكتاب، قم، ۱۴۱۳.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق و مصحح: صفوان عدنان داودی، چاپ اول: دار العلم، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲
- ۱۷- رحیمی نژاد، اسماعیل، کرامت انسانی در حقوق کیفری، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۷.
- ۱۸- سلجوقی، محمود، بایسته های حقوق بین الملل خصوصی، تهران، میزان، ۱۳۸۰
- ۱۹- سالیوان، کتاب اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند
- ۲۰- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، چاپ اول: نشر کتابخانه، ۱۳۷۵.

- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- ۲۲- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- ۲۳- قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳.
- ۲۴- قربان نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- ۲۵- کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶.
- ۲۶- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم: دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷.
- ۲۷- کانت، امانوئل، کتاب بنیادی های مابعدالطبیعه اخلاق (۱۸۰۴-۱۷۲۴م)
- ۲۸- مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
- ۲۹- مصباح یزدی، محمد تقی، جنگ و جهاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۲ش
- ۳۰- مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، چاپ اول: مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۸۰
- ۳۱- مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، مؤسسه الوفاء، بیروت - لبنان، ۱۴۰۴.
- ۳۲- مظفر، شیخ محمد رضا، المنطق، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۰. مرعشی، علاءالدین، ۱۳۱۹، تابعیت در ایران، جلد اول، تهران،
- ۳۳- نوبهار، رحیم، دین و کرامت انسانی، مجموعه مقالات مبانی حقوق بشر، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴.
- ۳۴- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، المحقق و المصحح: الشیخ عباس القوچانی، الطبعة السابعة: دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ۳۵- ناصحی، علی؛، ۱۳۸۲، تابعیت و اصول و قواعد حاکم بر آن، شماره سوم مجله پیک نور، ص ۵۸.



# Abstracts

## **Human dignity and weapons of mass destruction**

*Mohosen Reza Mosaddegh, khah*

*Morteza Bayat*

*Hasan Soleimani*

### **Abstract**

Human dignity is one of the most key concepts that have received the attention of heavenly religions, legal systems, international and regional human rights documents and the constitutions of countries in the protection of human beings and human status; So that today its reputation has gained global fame and has become an adornment of human rights discourses at the world level. More than all legal systems and before them, the holy school of Islam, respect for the dignity of human beings is emphasized as a fundamental principle. He has given and refrained from insulting and humiliating people and even massacre without accounting. Islam, if not more than all the schools, at least among the other schools, considers the right to dignity and social respect of the human being valid and necessary, so that even the persons themselves are prohibited from attacking their human dignity, which is a gift of God. It is because the scene of war can become the scene of the manifestation and fall of human dignity, ignoring human dignity and fighting has the most ugly and abominable face, because this is the heavenly call of the Holy Qur'an, which says: "And peace is good", peace is the best and the ideal of the Prophet. The seal, may God bless him and grant him peace, for humanity; The realization of world peace is, therefore, the Islamic government and the rulers of the Islamic society who care about the affairs of Muslims are worthy of secondary rulings and also according to the provisions of international law sources such as the Treaty (NPT), the United Nations Charter and the consultation of the International Court of Justice in 1996, which is an explicit reason for prohibiting There has been no use of weapons of mass destruction, and the use of this type of weapon for the legitimate defense of the country has been considered permissible. In order to preserve human dignity and advance military and defense goals, such as preventing the military attack of the enemy or defending against attacks against Islam, the Islamic government and Muslims, and especially to protect Human dignity, by forming full preparedness mechanisms, by all-round military preparation or acquisition of strength and jihadi preparation, has put fear and terror in the hearts of unbelievers and enemies, which prevents them from any military action against Islam and Muslims, and even insulting the human dignity of the people of this planet.

### **Keywords**

human dignity, weapons of mass destruction, national security, legitimate defense.



## **Depicting Tunisia's socio-cultural atmosphere in the four novels (Aisha, Adel, Ali, Nasser) by Al-Bashir bin Salameh**

*Shahin Nasiri  
Mostafa Yegani  
Ardehir Sadroddini*

### **Abstract**

The novel is one of the new literary genres that strengthened its position in Arabic literature in the early twentieth century, as an independent literary art. Depicts an era, the present study has tried to write a descriptive-analytical method with the aim of explaining literary criticism on Ibn Salameh's four novels. The results of the research indicate that: Ibn Salameh in his novel using He uses the symbolic language to critique the political and social situation of Tunisian society, depicting the protagonist's mental crisis, the plight of intellectuals, and their internal conflicts. Also, Al-Bashir Ibn Salameh, by using the technique of description and its various methods and tools, in addition to succeeding in conveying the emotions and inner states of the characters of the novel to the reader, puts him well in the events of the novel and a very tangible image of the space. The novel has provided.

### **Keywords**

Four novels (Aisha, Adel, Ali, Nasser), Al-Bashir Ibn Salameh, Literary criticism, Socio-political situation.

## **Applications of moral restrictions in Kurdish and Persian literature**

*Amir Mastu Mohammad  
Abdolnaser Nazariani  
Mohammad Amir Obeidi,nia*

### **Abstract**

Persian and Kurdish languages are related and this closeness can be seen in grammatical and linguistic categories. The main goal of this research is the application of moral restrictions in Kurdish and Persian literature. The research method is descriptive-comparative; more precisely, grammar is a part of linguistics that discusses the phonetic, morphological, syntactic and semantic construction of language. Anyway, this research is a grammatical research that deals with the comparative analysis of adverbs from the perspective of structure, dependence, usage, etc. in Persian and Kurdish languages. Each part is divided into smaller parts according to the requirements of the research. In each case, the relevant definitions were extracted from reliable sources and then examples were mentioned for it, and finally, the definitions and concepts were looked at with a critical eye and criticisms were made wherever needed. The results showed that although the review How to construct qidir to sub-inmeh in the group and in the sentence is subject to investigation, but in general, they are the same in the two languages under investigation. In such a way that in Persian and Kurdish languages, the qiid groups are of the same type and in the structural conditions of the qiid in Kurdish and Persian languages, they are similar to each other. Also, the constraint is not changeable in terms of word formation in Kurdish and Persian. From the point of view of meaning, all Kurdish and Persian words are the same.

### **Keywords**

Persian language, Kurdish language, meaning, meaning, concept.

## **Explanation and criticism of the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Win Dyer's thought based on the spiritualism of the Holy Quran**

*Alireza Mahmoudnia  
Siavash Mozaffari  
Susan Keshavarz  
Ramezan Bakhtiari*

### **Abstract**

Explanation and criticism of the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Win Dyer's thought based on the spiritualism of the Holy Quran. The present article is a descriptive study that was carried out with the aim of explaining and criticizing the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Wayne Dyer's thought based on the spiritualism of the Holy Quran. In this research, the method of scientific analogy (inferential) and lens comparison or isometric analysis and comparative criticism based on Keri Walk's point of view have been used. In this research, the researcher seeks to answer these questions: What criticism is there on the educational consequences of humanistic mysticism from the point of view and thought of Wayne Dyer based on the spiritualism of the Holy Quran? What are the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Wayne Dyer's thought? With regard to Quranic spiritualism, what criticisms are there on the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Wayne Dyer's thought? What are the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Wayne Dyer's thought? With regard to Quranic spiritualism, what criticisms are there on the educational consequences of humanistic mysticism with an emphasis on Wayne Dyer's thought? The results show that humanistic mysticisms, reflecting on the one-dimensional and one-dimensional world, which place humans in the center of attention, are considered important achievements of humanists. Of course, Islamic teachings have ordered its application in the lives of Muslims; On the other hand, in the contemporary era, spiritual therapy became one of the trends that attracted attention in the field of health and mental health. Thinkers like Wayne Dyer, having a positive attitude towards life and using a spiritual aspect of human beings, gave double importance to the category of spirituality; But since the view of "spirituality minus religion" has dominated them, they have pointed out wrong perceptions in the interpretation of spirituality and its practical effectiveness. Spirituality will be effective and stable when it is taken from its true and real purpose; Both from an empirical point of view and the Holy Qur'an has emphasized and clarified in its teachings that the role of religion and spirituality arising from it in the mental health and well-being of people cannot be ignored. Since the divine nature of man is divine and he has a divine soul, spiritual psychology will be successful if it pays attention to the frameworks necessary to strengthen the human spirit, which is the category of religion-oriented ethics.

### **Keywords**

Humanistic mysticism, educational consequences, spiritualism, Wayne Dyer, Holy Quran.

## **Explaining the principles of "social security" in Nahj al-Balaghah and its realization in society with a neglect approach**

*Alinaghi Lezgi  
Alireza Akbarzadeh  
Mohammad Karami Nia  
Reza Ojagh*

### **Abstract**

Security is one of the most important human needs and motivations. For a country, ensuring the security of society and its individuals has a fundamental and important role. In today's advanced societies, governments are responsible for pursuing and securing it. Today, governments have become the most important political unit in the field of domestic and foreign relations, and their most important goal is to try to provide comprehensive security and expand its scope. On the other hand, people expect the most from the political institutions of society in terms of providing physical security along with economic well-being and social identity. Social security in the present age is one of the necessities of social life according to Islamic teachings and based on moral concepts in Islamic society. The present article examines the principles of social security in Nahj al-Balaghah and then proposes solutions to achieve this in society with a "neglect" approach. This article has been done in a library method with a descriptive-analytical method.

### **Keywords**

Social Security, Nahjul Balagha, Ethical Approach, Neglect, Society.

## **A Review of Integrative and Non-Integrative Approaches to Social and Religious Developments in Contemporary Iranian History with an Emphasis on Moral and Psychological Approaches**

*Mohsen Abdollahi*

### **Abstract**

In recognizing different phenomena, there is a detailed methodology with the subject, need, ways of collecting and analyzing data, results and outcomes. Social, religious and moral theorizing is no exception to this rule. There are attitudes in this direction. Some pay attention to the behavioral and psychological aspects of social and political protests. One group has social roots. The third group, based on the fact that social change has contexts and diversity, combines individual aspects based on religious, moral and psychological issues with social attitudes. Given that social and intellectual developments are associated with the diagnosis of multi-causal phenomena, these attitudes are essential in recognizing and measuring it, because a one-dimensional view based on a specific dimension cannot lead to accurate cognition. Integrated approach and integrated analysis, especially to contemporary social and religious developments in Iran, with a focus on ethics.

### **Keywords**

Ethics, Religion, Level of Individual Analysis, Level of Social Analysis, Integrated Attitude.

## **Feasibility of forced labor of prisoners in Islamic law**

*Alireza Abbasi  
Baitullah Devsalar  
Parviz Zakaian*

### **Abstract**

Feasibility of forced labor for prisoners has long been one of the topics of interest of Islamic scholars and jurists. And it is considered a corrective-compensatory strategy. Therefore, the purpose of this research Feasibility of forced labor of prisoners is in Islamic law .

The study of the documents and opinions of Sharia scholars and existing hadiths and numerous verses in connection with the work showed which is forced to work as a prisoner in the religion of Islam. And in the framework of Islamic law and jurisprudence, it is correct and approved. And the employment of prisoners has existed in most societies since the distant past which in some societies is unfair and against humanitarian principles. And in some others, it has been in agreement with human rights standards to some extent. In general, it can be said Convention documents (1930). And also the information obtained from Islamic sources showed that the work or employment of the prisoner in prisons (forced to work according to the instructions of the labor law) will have a win-win result for the parties.

Therefore, duty prevails which provided working conditions for the prisoner. And if he refuses to work. The Ruler of Sharia should force him to work in a way by using legal solutions and following the standards of Sharia; It can be forced to work in providing family livelihood. And on the other hand, the entitlement of the lost property and damages to the society is also useful.

### **Keyword**

forced labor, prisoners in Islam, feasibility study.

## **Investigating the extent of utilization of the educational and moral orientations of Nahj al-Balagha in the field of devotional and moral education of the fundamental transformation document**

*Mohammad Sadeghzadeh*

*Farhad Edrisi*

*Mohammad Hossein Saini*

*Hossein Moradi Zanjani*

### **Abstract**

Nahj al-Balagha is the best and most expressive language of the Qur'an and explains Islamic educational and moral issues. Acquaintance and examination of the general educational and moral orientations of Imam Ali (a.s.) in Nahj al-Balagheh, and its adaptation to the field of religious, devotional, and moral education of the fundamental transformation document as a mother document in the field of education and training and generalization of these orientations in The society can solve many educational and moral problems and damages in the society. In this research, a comparative study of the educational and moral orientations of Nahj al-Balagha and the field of religious and religious moral education of the fundamental transformation document has been carried out using the descriptive method and the type of content analysis of the full text of the valuable book Nahj al-Balagha and also the document of fundamental transformation of education. and breeding has been analyzed. A comparative study of the principles and approaches governing this educational field in the fundamental transformation document with the educational and moral orientations of Nahj al-Balagheh indicates a meaningful connection and effective use of the texts and teachings of Nahj al-Balagheh in the compilation of this educational field and indicates the full use of the authors of the document. It is one of the educational and moral orientations of Nahj al-Balagheh, as well as the valuable teachings of this honorable book.

### **Keywords**

educational orientations, moral orientations, Nahj al-Balagha, document of fundamental transformation, the field of religious, religious and moral education.

## **Cultural behavioral characteristics and social developments of Makarians from the Naseri period to the end of the first Pahlavi period**

*Ahmad Chupani Elton*

*Gholamhossein Zargari Nejad*

*Reza Shabani Samgh,abadi*

### **Abstract**

The present research describes in a descriptive-analytical way the cultural characteristics of the behavior and social developments of the Makarians from the Naseri era to the end of the first Pahlavi period. The main question is, what are the changes in the cultural, behavioral characteristics and social developments of Makarians in the mentioned period? The results and findings show that this region is influenced by the periods of political order in Iran, the structure of the political system and the mixed patterns of the nation from the social, geographical and geopolitical perspectives. They interact with each other, and with the passage of time, they find similarities in certain tendencies, and the Kurdish community in Makrian was not an exception to this rule, and its residents observed specific values and norms.

Among the Makrians, there was a kind of group feeling in the sense of a moral sense that originated from ethnic and cultural homogeneity, and these moral and cultural feelings in the Makrians and at the local level and among the population living in this area sometimes lead to unity or Sometimes a group feeling was formed between the Makri Kurds and the Turks of Qarapapak against the central government, because they were alternately looted by the governments. The structure of lord-serf, religious-religious and ethnic-national culture was at the top of the pyramid of this society, and based on that, ethnic, local, family, tribal, tribal, and religious-ideological loyalties took on a more exclusive form in the heart of such a conflict situation. And the contrast was evident.

### **Keywords**

cultural and behavioral characteristics, social developments, Makrian, Ahed Naseri, contemporary period.



## **Critique of Montgomery Watt's theoretical foundations and assumptions about the revelation of the Qur'an and the Prophet (PBUH)**

*Fatemeh Javadian Asl  
Abdorrezza Farhadian  
Fatemeh Khalili*

### **Abstract**

Every science has principles and foundations. Quranic scholars are aware of the fact that understanding the Quran requires certain principles, and ignoring them will lead to misunderstandings. By comparing and criticizing the opinions of thinkers in the field of Quranic research, it is possible to achieve the growth and expansion of Quranic studies and to recognize the greatness of revelation.

Based on the theoretical foundations of Muslims, revelation is the divine word. Revelation has a divine origin and is far from controversy, contradiction and distortion.

According to the theoretical foundations of Orientalists such as "Montgomery Watt", the revelation did not have a divine origin and was made by the Prophet, who took it from the holy books of the Covenants and was a genius who wrote the Qur'an and influenced others according to his environment and time. In examining this view, it should be said that there is no valid historical evidence on these claims. Applying the theoretical foundations and personal assumptions of the researcher in areas in which he does not have sufficient scientific mastery leads the wrong path of research.

In this research, by criticizing Watt's views on revelation and prophecy, he has criticized and studied it, and by citing reliable sources, he has correctly answered the doubts and cleared the Qur'an of these deviations.

### **Keywords**

Theoretical Foundations, Montgomery Watt, Revelation, Prophet (PBUH).

## **Investigating and analyzing the role of anthropology in the foundation of modern Islamic culture and civilization**

*Rohollah Pour Asiab Dezej  
Seyyed Hossein Vaezi  
Mohammad Reza Shamshiri*

### **Abstract**

Islamic culture and civilization has an incomparable richness due to its connection with the revelation, Quranic and narrative world which can guide all people at any time and place and under any conditions until the Day of Judgment and guarantee their happiness in this world and the hereafter. On the other hand, the unique role of Islamic philosophy as the intellectual and epistemological support of Islamic culture and civilization is extremely important.

Now, it should be noted that in the future, what is the role of the anthropology of Islamic philosophy in designing the theoretical foundations of the new Islamic culture and civilization and the Mahdavi society, which is repeatedly emphasized by the Imam of the ummah and the Supreme Leader of the Islamic Revolution?

With its anthropological approach, Islamic philosophy enters the theoretical foundations of modern Islamic culture and civilization and the Mahdavi society and explains it fully and accurately and based on this, he plans the shape of a good human life. In other words, solving this problem will solve all practical problems of modern Islamic culture and civilization, because behavioral and practical issues have a direct and close relationship with theoretical issues and are affected by them. This research aims to investigate and analyze the anthropology of Islamic philosophy in the modern Islamic culture and civilization and the Mahdavi society and with a descriptive-analytical method, it seeks to show the important and vital role of the anthropology of Islamic philosophy as a theoretical topic of the modern Islamic culture and civilization and the Mahdavi society. The findings of the research include the implementation of detailed and deep theoretical topics of anthropology of Islamic philosophy in modern Islamic culture and civilization.

### **Keywords**

Islamic culture and civilization, modern Islamic culture and civilization, Islamic philosophy, Islamic anthropology.

## **Examining the corresponding moral values on the observance of the rights of the victim and the criminal in Iran's criminal law**

*Amir Feizi  
Ghobad Kazemi  
Masoud Ghasemi*

### **Abstract**

Criminal procedure is the manifestation of human rights and its guarantor, criminal procedure regulations express the position of rights and their preservation and human dignity in that society. The law has value and credibility and reaches its lofty position when the rights and moral value of people, both the victim and the offender, are respected. Failure to provide guarantees for balancing the rights of the victim and the criminal leads to the violation of the rights of the parties and the disintegration of the judicial process and the weakening of moral values in the society. The balance between the rights of the victim and the criminal does not mean that the same rights and protections are foreseen for each of the parties to be used for the other party as well, because depending on the case and the path of the criminal proceedings, each of the victims or criminals needs their own services and support. The proposed strategy of this article to get out of these conflicts is to establish common and specific rights and guarantees for each of them in order to identify the needs of each victim and the offender so that their concerns in the field of establishing justice and fairness are resolved. This research shows that Iran's legislator has determined to balance the rights and moral values of the victim and the criminal, but the legislator has not been able to meet the expectations of the victim and the criminal.

### **Keywords**

moral values, balancing, victim's rights, offender's rights, criminal reconciliation, restorative justice.

**Jewish behavioral characteristics  
and field performance in contemporary Arab stories  
(a Case Study Dom Lefatier Sahion Hare Al-yahod and Rabi Har)**

*Ebrahim Barzegar  
Ardehir Sadroddini  
Mostafa Yegani*

**Abstract**

Reflecting on today's Arab fiction literature, we find many fictional works influenced by the war between Arab Muslims and Zionism, and the authors of these works were directly or indirectly influenced by this phenomenon to introduce the real face of the usurper Jewish to the world. The Jewish people, with their special characteristics, have been introduced as the worst enemy of Islam, and no one can confront Muslims as stubbornly as he does. The current research, which was written in a descriptive-analytical way, with the aim of introducing the face of the Jew in the novels of Elihud Dom Lefatier Sahion Hare Al-yahod, Rabi Har, the findings indicate that in both novels, they talk about historical events in their works and using their capacities Fiction is a lasting narrative of the facts, and they have used all the components and narrative as a sign to explain their beliefs and ideology, so that the real image of the Jews is clarified. In these novels, it clarifies the background in which martyrdom operation begins and answers the questions raised in the international arena about resistance, martyrdom and what the West calls terrorism.

**Keywords**

Jewish face, Arabic novel, Palestine, Elihud Dom Lefatier Sahion Hare Al-yahod, Rabi Har.



## **Ethical Research**

*The Quarterly Journal*

*Vol. 14, No. 1, Autumn 2023/ No: 53/ ISSN: 2383-3279*

**Proprietor:** *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

**Chief Director:** *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

**Chief Editor:** *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

---

### **Board of Writers**

*Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.*

---

**Internal director and Editorial- board director:** *Alireza Moazami*

**Translator:** *Mohammad Ehsani*

**Page Design:** *Hamidreza Alizadeh*

**Editor:** *Ehsan Computer*

---

### **Note**

*The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.*

---

**Address:** *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

**Tel:** *0098-25-32103360*

**Fax:** *0098-25-32103360*

**Email:** *Akhlagh\_1393@yahoo.com*

---

*This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.*



فرم اشتراک مجله علمی " پژوهش‌های اخلاقی " انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.