انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

بسم الله

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

سال شانزدهم/ شماره چهار/ تابستان ۱۴۰۵

شماره پیاپی ۶۴

صاحب امتیاز: **انجمن معارف اسلامی**

مدیر مسئول: **دکتر رضا حاجی ابراهیم**

سردبیر: **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، ویلیام 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**

صفحه‌آرا: **حمید رضا علیزاده**

ویرایش: **خدمات احسان**

یادآوری: **فصلنامهٔ پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفهٔ اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.**

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: **۳۲۱۰۳۳۶۰**، آدرس الکترونیک: **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 رابه‌صورت‌الکترونیکی(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 شمارهٔ ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجهٔ علمی به فصلنامهٔ پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی/ سال شانزدهم/ شماره چهار/ تابستان ۱۴۰۵
شماره پیاپی ۶۴
(فصلنامه با هزینه صاحبان اندیشه، قلم و مقالات منتشر می‌شود)

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات
از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقالهٔ ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقالهٔ 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. مقالهٔ ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقالهٔ ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف. چکیدهٔ فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیدهٔ انگلیسی آن به همین مقدار.
ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
د. تعیین رتبهٔ علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان
ه. 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. مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ 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

فصلنامهٔ علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال شانزدهم، شماره چهار، تابستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ٦٤

۵ / تحلیل کارگفتی لعن و نفرین در قرآن کریم با تاکید بر مبانی تربیتی آن

محمد هادی اربابی/ مسعود اکبری زاده/ مهدی محمدی نیا

۲۹ / تحلیل قواعد حقوقی ناظر بر قراردادهای مربوط به توسعه میادین مشترک نفت و گاز

مریم اسکندری/ محمد بهمنی

۷۳ / خدیجه (س) پیشتاز در اسلام و پشتوانه برای حضرت رسول(ص)

سیدجواد جلیلی شانی

۸۷ / شخصیت پردازی تمثیلی در کلیله و دمنه و قابوسنامه

مرضیه رشیدی/ سعیده نیازی/ مسعود سپه‌وندی

۱۰۳ / مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی براساس دیدگاه ترکیب و تبدیل استاد علی صفائی حائری

محمد سلیمانی کیاسری/ رضا حاجی‌ابراهیم

۱۲۵ / اصول اخلاقی و نحوه مواجهه اخلاقی با دشمن در پرتو آموزه‌های نهج‌البلاغه

فاطمه شاکرین/ مجید ابوالقاسم‌زاده/ احمد غلامعلی/ حمیدرضا شاکرین

۱٤۷ / الگوی حقوق شهروندی از دیدگاه فقه

آرش علی ین/ محمود قیوم زاده خرانقی/ سمیرا گل خندان

۱٦۷ / نقشه‌برداری علّی مؤلفه‌های اخلاقی در مدیریت منابع انسانی تقویت‌شده با هوش مصنوعی

فاطمه فریدون/ عباسعلی رستگار/ محسن شفیعی نیک‌آبادی

۱۸۹ / بررسی تطبیقی هویت اجتماعی زنان از دیدگاه آیت الله خمینی و آیت الله خامنه ای

مریم کوچک زاده/ خدیجه ذوالقدر/ هادی بیگی ملک آباد/ عاصمه قاسمی

۲۱۷ / روان درمانگری در پرتو باز انگاری به روش مثنوی معنوی

محمدرضا موحّدی/ عزیزالله مولوی وردنجانی

۲٤۵ / فرآیندشناسی خلق روحیه خودباوری در سیره معصومان علیهم‌السلام

امیرعباس مهدوی فرد/ محمد مرادی

۲۶۹ / رهیافتی اخلاقی بر ابعاد اجتماعی قاعده زرین در اشعار پروین اعتصامی
اعظم وفایی
۲۸۹ / پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان معاصر
علی یوسفی هنومرور/ علی کربلائی پازوکی/ صالح حسن زاده/ حسام الدین خلعتبری
۳۰۹ / تسامح، تساهل و قاطعیت در سیره پیامبر اکرم (ص)
معصومه السادات حسینی کلهرودی
۳۲۳ / ارایه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه: مطالعه موردی ایران اینترنشنال
محمد کمالی باغستانی/ سید موسی رئیسی
1-15 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸ – ۵

تحلیل کارگفتی لعن و نفرین در قرآن کریم با تاکید بر مبانی تربیتی آن

محمد هادی اربابی [۱]
مسعود اکبری‌زاده [۲]
مهدی محمدی‌نیا [۳]

چکیده

مهمترین و اصلی‌ترین رسالت استفاده از لعن و نفرین در آیات قرآن‌کریم و همچنین در روایات نشان دادن قبح و یا حسن یک فعل و عمل است. درواقع با تاکید و استفاده از لعن برای مثال لعن کم‌فروشان، ظالمان، ستمگران، مفسدان اخلاقی و غیره حق‌تعالی برآن شده که قبح یک عمل را نشان دهد و افراد را از انجام این عمل بازدارد. در واقع خصوصیت اصلی کارگفتی این واژه هشداردهند و برحذردهنده بودن است. اما نفرین نیز استفاده شده است تا نفرت و بغض خداوند نسبت به انجام و تکرار یک فعل و ترویج آن بر همگان آشکار شود. در واقع بارزترین مبانی تربیتی استفاده از لعن و نفرین در آیات دارای ابعاد اخلاقی است. کلیه امور ناپسند چون ظلم، ستم، دزدی، شرب خمر، کم فروشی، بت پرستی، حیله‌گری، ربا، خوردن مال یتیم، و غیره جهت نشان دادن میزان قبیح بودن آن به همراه یک نوع تاکید چون لعن، نفرین، منادا، تاکید یا یک کارگفت دستوری آماده است.

واژگان کلیدی

کارگفتی، لعن، نفرین، قرآن کریم، مبانی تربیتی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان انگلیسی؛ واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی،زاهدان، ایران.
Email: mohammadhadi.arbabi@iau.ac.ir
۲. استادیار، گروه زبان وادبیات عربی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.akbarizadeh@iauzah.ac.ir
۳. استادیار، گروه زبانشناسی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران.
Email: m.mohammadinia@velayat.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۲۲

طرح مسأله

اولین کسی که مورد لعن الهی قرار گرفت، شیطاتن بود وسپس کسانی که در راه شیطان حرکت کردند، مانند: " مفسدان"، "ظالمان"، "کتمان کنندگان" و... اما نکته قابل توجه این است که قرآن کریم، علاوه بر" کافران"، "منافقان" و "اهل کتاب"، حتی برخی از مسلمانان را مورد "لعن" قرار داده است، مسلمانانی که مرتکب اعمالی چون "تهمت"، "آزار رسول" ، "قتل" و... شده‌اند. مطلب قابل توجه دیگر، همراهی "لعن" با "غضب و عذاب الهی" است. به طوری که از سی و شش آیه که "لعن" در آن به کار رفته است، بیست و پنج آیه (در همان آیه یا در آیات قبل) " عذاب" و " غضب الهی" نیز مطرح گردیده است.

مهم‌ترین عذاب معنوی منافقان، لعنت الهی است که سبب محرومیت آن‌ها از هرگونه خیر و رحمت و زمینه ساز انواع عذاب‌هاست. خداوند منافقان را در کنار کافران ذکر نموده و هر دو گروه را مورد لعن قرار داده و می‌فرماید: « وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم الله و لهم عذاب مقیم» (توبه: ۶۸). «خدا به مردان و زنان دو چهره و کافران، آتش جهنم را وعده داده است. در آن جاودان هاند. آن [آتش] برای ایشان کافی است، و خدا لعنتشان کرده و برای آنان عذابی پایدار است».

خداوند منافقان را در کنار کافران ذکر کرده است تا بیان کننده این باشد که حال منافقان بهتر از کافران نیست و هر دو در کفر مشترکند این وعده جزای آن‌ها است برای همه شرارت‌هایی که مرتکب شده‌اند، ازفسادهایی که پایهگذاری کرده‌اند، از انهدام و تخریب پایه‌های ایمان در جامعه مسلمین، از سرپیچی آن‌ها از دستورات الهی و عصیان آن‌ها در مقابل رسولان الهی و آزار پیامبراکرم(ص).

این عقوبت برای آن‌ها کاملاً متناسب با اعمال آن‌ها است. خداوند آن‌ها را از رحمت خویش دور ساخت و فقدان رحمت الهی برای انسان و دور ماندن او از رضوان الهی نهایت خسران است (فضل‌اله،۱۴۱۹: ۱۵۷) شاید " هی حسبهم" نیز تحکمی برای آن‌ها است. گویی منافقان نعمت‌های الهی را طلب کرده‌اند و خداوند به آن‌ها می‌فرماید: آتش جهنم برای شما کافی است. (ابن‌عاشور،بی‌تا: ۱۴۶).

لعن منافقان در کنار مشرکان

در آیه‌ای دیگر خداوند با بیان این که منافقان عذاب خواهند شد. در کنار مشرکان آنان را مورد لعن قرار داده ومی‌فرماید: «**و یعذب المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات الظانین بالله ظن السوء علیهم دائره السوء و غضب الله علیهم و لعنهم و اعد لهم جهنم و**

ساءت مصیرا» (فتح: ۶).

«و [تا] مردان و زنان نفاق پیشه و مردان و زنان مشرک را که به خدا گمان بد برده‌اند، عذاب کند بد زمانه بر آنان باد.و خدا بر ایشان خشم و لعنتشان کرده و جهنم را برای آنان اماده گردانید و [چه] بد سرانجامی است».

در این آیه ابتدا زنان و مردان منافق ذکر شده چون خطر منافقان برای مسلمانن بیشتر از خطر مشرکان است و هم چنین عذاب اهل نفاق سخت‌تر از عذاب اهل شرک است، منظور از "ظن سوء" این است که خیال می‌کردند خداوند نمی‌تواند رسول خود را یاری کند و افکاری مانند این مورد که پندارهای شرک‌آلود را به همراه دارد.

سپس با بیان " علیهم دائره السوء" نفرین بر منافقان یا حکمی که بر علیه آن‌ها رانده شده است را متذکر گردید که به زودی گردونه بلاکه می‌گردد تا هر که را می‌خواهد هلاکت کند بر سرشان بچرخد یا به زودی می‌چرخد(طباطبایی،۱۴۱۷: ۲۶۳).

لعن منافقان در دنیا

در موردی دیگر خداوند منافقان، بیمار دلان و شایعه پراکنان را تهدید می‌کند که اگر دست از اعمال خود برندارند از شهر اخراج می‌شوند، لعنت شده و ریخته شدن خونشان برای مسلمانان حلال می‌شود و می‌فرماید: **«لئن لم ینته المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینه لنغرینک بهم ثم لا یجاورونک فیها الا قلیل ملعونین أینما ثقفوا اخذوا و قتلوا تقتیلا»** (احزاب: ۶۰ و۶۱).

«اگر منافقان و کسانی که در دل‌هایشان مرضی هست و شایعه‌افکنان در مدینه، [از کارشان] باز نایستند، تو را سخت بر آنان مسلط می‌کنیم تا جز [مدتی] اندک در همسایگی تو نپایند. * از رحمت خدا دور گردیده و هر کجا یافته شوند گرفته و سخت کشته خواهند شد».

در آیات قبل از این آیه خداوند منافقان را از آزار پیامبر(ص)، زنان و مردان مومن بازداشت و آن‌ها را تهدید به غضب الهی در دنیا و آخرت کرد. در این ایه آنان را تهدید عقبا در این دنیا می‌کند؛ زیرا می‌داند منافقان به قیامت ایمان ندارند، وعیدهای اخرت برای آن‌ها کارساز نیست (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۳۳۰)

"مرجفون" جمع اسم فاعل از "ارجاف" به معنای اشاعه باطل و در سایه آن استفاده نامشروع بردن و یا حداقل مردم را دچار اضطراب کردن است(طباطبایی، ۳۴۰). منافقان، اخبار دروغی که سبب اذیت و آزار پیامبر(ص) و زنان و مردران مسلمان بود یا اسرار مسلمانان بود را از مجلسی به مجلس دیگر برده و با تکرار این سخنان شنونده گمان می‌کرد که این سخنان صحیح است (همان، ۳۳۰)

ویژگی‌های منافقان مورد لعن در قران

در جای دیگر نیز خداوند با بیان برخی ویژگیهای منافقان آن‌ها را مورد لعن قرار داده و می‌فرماید: «**واذا رأیتهم تعجبک اجسامهم و ان یقولوا تسمع لقولهم کانهم خشب مسنده یحسبون کل صیحه علیهم هم الهدو فاحذرهم قاتلهم الله انی یوفکون**» (منافقون، ۴).

«و چون آنان را ببینی، هیکل‌هایشان تو را به تعجب وا می‌دارد، و چون سخن گویند به گفتارشان گوش فرا می‌دهی گویی آنان شمعک‌هایی پشت بر دیوارند [که پوک شده و درخور اعتماد نیستند]: هر فریادی را به زیان خویش می‌پندارند. خودشان دشمنند از آنان بپرهیز خدا بکدشان تا کجا [از حقیقت] انحراف یافته‌اند».

– ظاهر فریبنده: منافقان ظاهری فریبنده و آراسته دارند، به طوری که هر کس با آن‌ها برخورد کند از سخنان فصیح و به جای آن‌ها لذت می‌برد؛ اما آن‌ها نهایت دشمنی را برای مسلمانان به کار می‌برند.

– عدم استقلال: منافقان مانند چوب‌های خشکی هستند که به دیوار تکیه داده شده‌اند، اجسامی بی‌روح که نه از خود استقلالی دارند، نه در درون نور وصفائی نه اراده و تصمیم محکمی و نه ایمان درستی دارند.

– ترس: ترس و وحشتی عجیب همیشه بر قلب و جان آن‌ها حکم فرماست و یک حالت سوءظن و بدبینی جانکاه سراسر وجود آن‌ها را فرا گرفته است. قران بر دشمنی منافقان با مسلمانان تأکید نموده و به پیامبر(ص) دستور می‌دهد از آن‌ها بر حذر باشد که آن‌ها از هر دشمنی بدتر هستند (طباطبایی،۱۴۱۷: ۳۴۰).

منافق از لحاظ کفر با کافر برابر است. هم چنین خدعه زدن و گمراه کردن مردم نیز به آن اضافه می‌شود، از سوی دیگر منافق در میان مسلمانن است و از این جهت خطر او بیشتر و امکان برحذر ماندن از او اندک است. برخلاف کافر که چون در فکر و عمل کافر است و از ظاهر او کسی به اشتباه نمی‌افتد، منافع مانع ورود دیگران به اسلام و سبب تنفر آن‌ها از اسلام می‌گردد (طوسی،بی‌تا: ۱۲).

بزرگ‌ترین سبب لعن منافق، دروغ به خدا و رسول اوست، منافق با زبانش دروغ می‌گوید و با قلبش حق را انکار می‌کند. او با نفاقش خدا و رسول خدا را مسخره کرده است. نهایتاً این که نفاق وسیله‌ای است که از طریق آن دشمنان اسلام به اهداف خود می‌رسند خواه این که منافقان جزء لشکر مسلمانان باشند و انحراف و عصیانشان، تبعات جبران‌ناپذیری برای اسلام و مسلمانان بر جای گذارد و یا آن که آنان به اسرار مسلمانان آگاه شوند (همان، ۲۴۹).

ارتداد

از دیگر عوامل بینشی لعن در قرآن کریم "ارتداد" است(آل‌عمران، ۸۷–۸۸) مرتد در یک آیه مورد لعن قرار گرفته است.

لعن همگانی کتمان کننده

خداوند مجازات کتمان‌کنندگان را لعنت خداوند و تمامی لعن کنندگان ذکر نموده است؛ و هر دو را مطلق بیان نموده، تا بیانگر تمامی لعنت‌هایی که از هر لعنت کننده سر بزند باشد، خداوند می‌فرماید: «**ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللعنون**» (بقره: ۱۵۹).

«کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آن‌که آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند، و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کنند».

خداوند از علما پیمان گرفته است، علم خود را در بین مردم منتشر نمایند، آیات هدایت خدا را از خلق خدا پنهان نکنند، هنگامی که پنهان کنند و از انتشار علم خود دریغ ورزند در حقیقت حق را انکار نموده‌اند، پس خداوند از رحمت و سعادت دورشان می‌کند(طباطبایی، ۳۹۰).

"لاعنون" معنای وسیعی دارد که نه تنها مومنان و فرشتگان را شامل می‌شود بلکه علاوه‌بر آن هر موجودی که با زبان حال یا قال سخن می‌گوید: او هم در این مفهوم وسیع داخل است به خصوص اینکه در پاره‌ای روایات می‌خوانیم که مثلاً دعای خیر و استغفار همه‌ی موجودات زمین و آسمان و حتی ماهیان دریا شامل حال طالبان علم و دانش است(کلینی،۱۴۰۷: ۳۵) جایی که آنان برای طالبان دانش استغفار کنند برای کتمان کنندگان دانش لعن خواهند کرد(مکارم شیرازی،۱۳۷۷: ۵۵۳).

البته اگر علمای کتمان کننده توبه کنند و برای مردم آن‌چه را کتمان کرده بودند، بیان کنند به گونه‌ای که همه مردم از توبه آن‌ها باخبر شوند. چنین توبه‌ای این است که اظهار کنند و بگویند ما در این مدت حقیقت مطلب را کتمان کرده بودیم تاخداوند توبه آن‌ها را بپذیرند در غیر این صورت توبه آن‌ها پذیرفته نیست، زیرا تا پیش از این حق را کتمان می‌کردند و حال کتمان خود را (همان، ۵۸۸).

تهدید و مذمتی که در این آیه نسبت به کتمان کنندگان آمده است، در قرآن منحصربه فرد است چرا چنین نباشد مگر نه این استکهاین عمل زشت می‌تواند امت‌ها و نسل‌هایی را در گمراهی نگه دارد همان‌گونه که اظهار حق می‌تواند مایه حیات و نجات امت‌ها شود؛ کتمان از بزرگ‌ترین گناهان است؛ زیرا مانع هدایت مردم و باقی ماندن نسل‌ها در گمراهی است، بنابراین

هم ظلم به خداوند است و هم ظلم به حق مردم نسبت به هدایت یافتن است.

لعن ظالمان در روز قیامت

خداوند در معرفی روز قیامت نیز به لعنت ظالمان در آن روز اشاره می‌نماید و می‌فرماید: **«یوم لا ینفع الظالمین معذرتهم و لهم اللعنه و لهم سوء الدار»** (غافر: ۵۲).

«[همان] روزی که ستمگران را پوزش طلبی‌شان سود نمی‌دهد و برای آنان لعنت است و برایشان بدفرجامی آن سرای است».

گویی عذرخواهی و عذتراشی ظالمان در آن روز، به قدری مشهور است که خدوند برای معرفی روز قیامت، به آن اشاره می‌نماید. این مطلب بیانگر آن‌هاست؛ البته این مربوط به بعضی از مراحل روز قیامت است. به دلیل این‌که آیات دیگری بر عدم سخن گفتن مردم در روز قیامت دلالت می‌کند و اذن سخن گفتن، در بعضی از مراحل روز قیامت صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۳۳۸). اما عذرخواهی در آنجا دیگر فایده‌ای ندارد، ظالمان از رحمت خداوند دور و به عذاب الهی دچار خواهند شد.

قران خبر از لعن ظالمان در روز قیامت می‌دهد، شاید به این جهت که لعن آن‌ها در دنیا امر شایعی است که نیاز به بیان ندارد، همواره ظالم مورد لعن همگان است. خداوند با بیان لعن آن‌ها در قیامت، تأکید می‌نماید که در آن روز عظیم نیز ندای لعن به ظالمان سر داده خواهد شد، این ندا در دو موضع محاسبه اعمال و هنگام گفتگوی بهشتیان با ظالمان بیان می‌گردد. اینک هر یک را با ذکر آیات مربوط به هر یک بررسی می‌نماییم.

لعن هنگام محاسبه اعمال

خداوند آینده شوم ظالمان در قیامت را این‌گونه بیان می‌فرماید: **«و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا اولئک یعرضون علی ربهم و یقول الاشهد هولاء الذین کذبوا علی ربهم الا لعنه الله علی الظالمین»** (هود: ۱۸).

«و چه کسی ستمکارتر از آن کس است که بر خدا دروغ بندد؟ آنان بر پروردگارشان عرضه می‌شوند و گواهان خواهند گفت اینان بودند که بر پروردگارشان دروغ بستند هان! لعنت خدا بر ستمگران باد».

ظالمان در روز قیامت که به پیشگاه پروردگار، با تمامی کردار و اعمالشان عرضه می‌شوند و در دادگاه عدل او حضور می‌یابند تا به شدت مورد محاسبه قرار گیرند. شاهدان اعمال گواهی می‌دهند که این‌ها همان کسانی هستند که به پروردگار بزرگ ظلم نمودند. سپس با صدای بلند می‌گویند: :لعنت خدا بر ستمگران" مشهور شدن آن‌ها به ظلم، سبب فضاحت و رسوایی آن‌ها در پیش روی همه خلایق می‌گردد(ابن‌عاشور،بی‌تا: ۲۳۰) حتی برخی معتقدند علاوه بر عرضه

عمومی همه مردم، ظالمان جداگانه عرضه می‌شوند تا به عقوبت اعمال خود برسند (زحیلی،۱۴۱۸: ۲۲).

مقصود از شاهدان اعمال فرشتگان موکل بندگان، پیامبران یا رهبران دینی مردم در هر زمانی است(طبرسی،۱۴۰۸: ۲۲۸) منظور از افترا به خداوند نیز، عدم ایمان به خدا و گرویدن به عقاید باطل درباره مبدأ و معاد است زیرا در این صورت،خلقت بیهوده و بی‌غرض خواهد بود (طباطبایی، ۱۸۸) همچنین ممکن است منظور نسبت های ناروایی باشد که به خداوند می‌دادند، از قبیل این که فرشتگان دختران خداوند هستند (مراغی،بی‌تا ۲۱).

لعن هنگام گفتگوی بهشتیان با ظالمان

موضع دیگر اعلام لعن بر ظالمان زمانی است که اهل بهشت درباره صادق بودن وعده‌های خداوند از ظالمان سوال می‌کنند. خداوند می‌فرماید: «**و نادی اصحب الجنه اصحاب النار ان قدوجدتا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربکم حقا قالوا نعم فاذن موذن بینهم ان لعنه الله علی الظالمین**» (اعراف: ۴۴).

«وبهشتیان دوزخیان را آواز می‌دهند که " ما آن‌چه را پروردگارمان به ما وعده داده بود، درست یافتیم. آیا شما [نیز] آن‌چه را پروردگارتان وعده کرده بود، راست و درست یافتید؟" می‌گویند: " آری" پس آوازدهنده‌ای میان آنان آواز در می‌دهد که: "لعنت خدا بر ستمکاران باد.»

البته سوال بهشتیان از دوزخیان در صادق بودن وعده‌های الهی، برای استفهام نیست، بلکه جنبه ملامت و سرزنش و توبیخ دارد یا این‌که برای تقریر آمده است. در واقع، این یکی از کیفرهای گناهکاران و ستم‌پیشگانی است که زمانی با ملامت‌ها و سرزنش‌های خود، روح افراد با ایمان را می‌آزردند. اینک باید نتیجه عمل خود را ببینند. سپس گوینده‌ای ندا می‌دهد " لعن خدا بر ستمگران باد"

ندا دهنده لعن

چه کسی در آن روز عظیم ندای لعن را سر می‌دهد؟ از آیه چیزی استفاده نمی‌شود ولی در روایات اسلامی که در تفسیر و توضیح آیه آمده است، اغلب به حضرت علی(ع) تفسیر شده است (قمی،۱۳۷۶: ۲۳۱).

علت این که حضرت علی(ع) به عنوان موذن در آن روز انتخاب می‌شود، این است که او در دنیا نیز این منصب را از طرف خدا و رسول خدا داشت؛ زیرا پس از فتح مکه مأموریت پیدا کرد که سوره برائت را در موسم حج، با صدای بلند برای همه مردم بخواند(توبه، ۳). هم‌چنین علی(ع) در تمام طول زندگی، در حال مبارزه با ظلم و ستم و درگیری مداوم با ظالمان و ستمگران بود. آنچنان که حمایت از مظلوم و دشمنی با ظالم، در تمام فرازهای زندگی آن حضرت، با توجه به

شرایط خاص عصرش، می‌درخشد.

مگر نه این است که زندگی در جهان دیگر، یک نوع تجسم بزرگ زندگی انسان‌ها در این جهان است. پس چه جای تعجب که موذن آن روز، یعنی آن‌که ندای لعن بر ظالمان از طرف خدا و رسول الله را سر می‌دهد، علی (ع) باشد(مکارم شیرازی،۱۳۷۴: ۱۸۱) البته برخی نیز این ندا دهنده را فرشته‌ای می‌دانند که صدای او را اهل بهشت و جهنم می‌شنوند(زمخشری،۱۴۰۷: ۶۱۷)

لعن آزاردهندگان

در حقیقت، طرد و لعن از رحمت، آن هم از سوی خداوندی که رحمتش گسترده و بی‌پایان است، بدترین مجازات مسحوب می‌شود. به خصوص اینکه طرد از رحمت، هم در دنیا باشد و هم در آخرت؛ منظور از لعنت آن‌ها در دنیا محروم نمودن آن‌ها از هدایت است که جنبه کیفر دارد و لعنت در آخرت دوری از رحمت و قرب خداوند است. اگر عذاب این افراد به وصف خوارکننده توصیف شده، به جهت این است که تلافی استکبارشان باشد؛ چون آن‌ها در دنیا به خدا و رسول خدا(ص) اهانت کردند(احزاب، ۶۷-۶۸)

نفرین

نفرین پیامبران یک امر درونی و شخصی نمی‌باشد بلکه یک امر بیرونی و با توجه زمان و مکان و اقوامی که با آن‌ها در یک دوره می‌زیسته‌اند می‌باشد. نمی‌توان به صرف اینکه مثلاً حضرت نوح(ع) و حضرت موسی(ع) چندین بار قومشان را مورد نفرین قرار داده‌اند این عمل را جزء ویژگی و خصوصیات اخلاقی این دو پیامبر اولوالعزم دانست زیرا نفرین انبیاء نه تنها جدا از خواست خداوند و از روی خشم و غضب نیست بلکه در راستای امر مهم رسالت یعنی هدایت انسان‌ها می‌باشد. در این فصل قبل از اینکه به علل و زمینه‌های نفرین پیامبران به طور خاص بپردازیم و اسباب و دلایلی که باعث نفرین آنان شد را بررسی کنیم، ابتدا دلایل مشروعیت نفرین بر اساس آموزه‌های دینی را بیان کرده و بعد، کارکردهای نفرین را به صورت کلی یعنی اعم از نفرین پیامبران، مورد بررسی قرار می‌دهیم و همچنین به نقش نفرین در رسیدن پیامبران به اهداف رسالت می‌پردازیم.

خداوند متعال در آیات بسیاری برخی افراد و گروه‌ها را بنا به دلایلی مورد نفرین خویش قرار داده‌اند و نیز به مسلمانان فرمان داده یا توصیه کرده‌اند که بر اینگونه افراد و گروه‌ها نفرین بفرستند پس نفرین فرستادن انبیاء در حقیقت تبعیت، اطاعت و امتثال از فرامین و دستورات و توصیه‌های خداوند متعال می‌باشد.

ها انتم اولاء تحبونهم و لا یحبونکم و تومنون بالکتاب کله و اذا لقوکم قالوا امنا و اذا خلوا عضوا علیکم الانامل من الغیظ قل موتوا بغیظکم ان الله علیم بذات الصدور (آل‌عمران، ۱۱۹)؛

شما کسانی هستید که آن‌ها را دوست می‌دارید اما آن‌ها شما را دوست ندارند! در حالی کـه شـما به همه کتاب‌های آسمانی ایمان دارید (و آن‌ها به کتاب اسمانی شما ایمان ندارند). هنگـامی کـه شما را ملاقات می‌کنند،(به دروغ) می‌گویند: « ایمان آورده‌ایم!» اما هنگامی که تنها می‌شوند، از شدت خشم بر شما، سرانگشتان خود را به دندان می‌گزند! بگو: « بـا همـین خشـمی کـه داریـد بمیرید! خدا از (اسرار) درون سینه‌ها آگاه است».

و الذین کفروا فتعسا لهم و اضل اعمالهم؛ (محمد، آیه۸) و کسانی که کافر شدند، مـرگ بـر آنان! و اعمالشان نابود باد!

توصیه‌ی معصومین

با بررسی سیره‌ی معصومین(ع) موارد بسیاری از نفرین ولعن به چشم می‌خورد آن‌ها با سب و دشنام مخالف بودن اما لغن و نفرین در نزدشان پذیرفته بود و در بسیاری از موارد برای دشـمنان از این الفاظ اسـتفاده مـی‌کردنـد؛ و بـه یـاران خـود نیـز ایـن امـر را توصـیه نمـوده‌انـد؛ مـثلاً پیامبرخدا(ص) گاهی به صورت کلی افرادی را لعن می‌کردند؛ چنان‌که در روایات مختلفـی آمـده است که آن حضرت این گروه از مردم بدلکار را لعن می‌کرد: مـردی کـه خـود را بـه شـکل زن درآورد، و نیز زنی که خود را شبیه مرد کند، کسی که حیوان را به غیر نام خدا ذبح کند، کسی که والدین خود را لعن کند، کسی که عمل قوم لوط انجام دهد و یا رشوه بگیرد. همچنین می‌فرمـود: « خدا لعنت کند شراب، شرابخوار، ساقی، فروشنده و مشتری آن را نیز می‌فرمود: خدا لعنـت کنـد گیرنده ربا و دهنده و نویسنده و شاهد آن را» (ابن‌بابویه،۱۳۱۴: ۴۷۳-۴۷۷).

همچنین در روایتی امام حسین(ع) فرمودند: پدرم علی(ع) به من فرمود: همانا دیشب، رسـول خدا به خوابم آمد گفتم ای رسول خدا چه تلخی‌ها و دشمنی‌ها از امتت دیـدم. فرمـود: نفرینشـان کن! من گفتار بار خدایا به جای آنان کسانی را که برای من بهتر از ایشان اسـت رابـه مـن عطـا بفرما و جای من بدترین کس را نصیب ایشان بفرما. آنگاه علی(ع) به سوی مسجد کوفه رفـت و آن مرد (ابن ملجم) او را ضربت زد و به شهادت رساند (محمدی ری شـهری و همکـاران،۱۳۹۳: ۴۰۸)

با توجه به اینکه پیامبر(ص) به حضرت علی(ع) دستور نفرین کردن مردم آنزمـان را دادنـد از این روایت معلوم می‌شود که نه تنها معصومین با این امر مخالفتی ندارند بلکه وقتی ظلم و جوز و گناه زیاد می‌شود خود نیز دست به این کار می‌زنند و بدترین نفرینی که معصوم در حق انسان‌هـا می‌کند این است که از خدا بخواهد تا میان او و گناه‌کاران جدایی بی‌افتد و مردم از نعمـت وجـود او محروم شوند. مثل این نفرین را در سیره‌ی انبیاء نیـز مـی‌بینـیم ماننـد: نفرینـی کـه حضـرت موسی(ع) در حق بنی‌اسرائیل کردند:

فافرق بیننا و بین القوم الفاسقین(مائده/ ۲۵)؛ میان ما و این جمعیت گنه‌کاران جدایی بیانداز.

قوام و استحکام پایه‌های دین

فرستادن نفرین بر مستحقان از شعائر اسلام، جز دین بلکه اساس آن است چون که اسلام بر پایه‌های استوار شده است که یکی از آن‌ها مسئله‌ی تبری از دشمنان خداوند متعال و پیامبران و معصومین و مومنان می‌باشد و تبری هم مصادیق متعددی دارد که از جمله‌ی آن‌ها فرستادن نفرین است پس کسی که تبری را انجام ندهد یا به آن معتقد نباشد پایه‌های اسلامش کامل نیست و از مسلمانی خارج شده است و حکم ارتداد بر وی مترتب خواهد بود زیرا از ضروریات و بدیهیات دین اسلام را منکر شده است. از فضل ابن شاذان منقول است که امام رضا(ع) در نامه‌اش به مأمور عباسی فرمود: « و دوستی با اولیای خدا واجب است و دشمنی با دشمنان خدا و بیزاری جستن از آن‌ها و رهبرانشان واجب است و مشخص است که نفرین نیز یکی از مصادیق بیزاری جستن از دشمان خدا است(همان).

تعظیم شعائر الهی

هر دین و مذهبی دارای علائم و شعائر فعلی و قولی است که به وسیله‌ی آن‌ها از دیگر ادیان و مذاهب متمایز می‌گردد، به گونه‌ای که حفظ و نگه‌داری، تعظیم و بزرگداشت آن علائم و شعائر برای آن دین و مذهب خصوصاً، و برای دیگران عموماض، واجب است و هرگونه تخریب و هتک حرمت، از سوی موافق و مخالف به دلیل ازاله‌ی هویت و توهین به مقدسات امری نکوهید و حرام محسوب شود.

و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب؛ (حج، ۳۲) و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست.چنان‌چه یکی ازاین علائم و شعائر قولی، مسئله‌ی تبری خصوصاً فرستادن نفرین به دشمنان خداوند متعال و معصومین و پیامبران و مومنان است بنابراین، هر گاه قصد نفرین‌کننده، بیزاری جستن از گنه‌کار باشد، نفرین واجب و نشانه‌ی ایمان است، زیرا خداوند سبحان چنان‌که دوست داشتن دوستانش را واجب کرده دشمن داشتن دشمنانش و بیزاری از آنان را هم واجب نموده این امر در آیات و روایات فراوانی به مسلمانان گوشزد شده است(عرب نوکندی،۱۳۹۵: ۳۰)

اثبات حق

برای اثبات حق و ابطال باطل طرق مختلفی وجود دارد که از جمله‌ی آن‌ها دعوت به مباهله (یعنی نفرین کردن به یکدیگر است) و آن در صورتی است که طرفین در یک مسأله‌ای خود را ذی حق می‌دانند و بر ادعایشان اصرار می‌ورزند. در چنین مواقعی برای حل خصومت و دعوا یکدیگر را دعوت به مباهله می‌کنند و با نزول عذاب از سوی خداوند حقانیت طرف مقابل

ثابت می‌شود.

گمراه نشدن دیگران

برخی از افراد در طول زندگی خویش به سب انتخاب راه نادرست، یعنی برگزیدن ضلالت به جای هدایت، از مسیر حق گمراه می‌شوند وسعی می‌کنند که دیگران را نیز به این راه بکشانند و گمراه نمایند. در چنین مواقعی وظیفه‌ی مصلحان جامعه آن است که مراحل اصلاح، تعلیم و تربیت را نسبت به آنان طی کنند و پس از نومیدی از هدایتشان از ابزاری به نام نفرین استفاده نمایند تا آحاد افراد جامعه را از شرور آنان مصون نگه بدارند.

و قال موسی ربنا انک آتیت فرعون و ملاه زینه و اموالا فی الحیاه الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یومنوا حتی بروا العذاب الالیم؛ (یونس، ۸۸) موسی گفت : «پروردگارا! تو فرعون و اطرافیانش را زینت و اموالی (سرشار) در زندگی دنیا داده‌ای، پروردگارا! در نتیجه (بندگانت را) از راه تو گمراه می‌سازند! پروردگارا! اموالشان را نابود کن! و (به جرم گناهانشان)، دل‌هایشان را سخت و سنگین ساز، به گونه‌ای که ایمان نیاورند تاعذاب دردناک را ببینند!».

گفته‌اند: موسی نفرین کرد و هارون آمین گفت: (همان، ۴۳۰)

و قد اضلوا کثیرا و لا تزل الظالمین الا ضلالاً؛ (نوح، ۲۴) و به یقین گمراه کردند بسیاری را؛ و ستمکاران را جز گمراهی میفزای!.

رفع اتهام

بر اساس کتاب آسمانی و سنت نبوی حفظ آبروی آبرومند به ویژه مومن در هر حال واجب است و ریختن ابروی مومن حرام می‌باشد و در این حکم تفاوتی بین خودش و دیگران نیست با این مقدمه‌ی کوتاه می‌گوییم هرگاه مردی زن خویش را به فعل نامشروع متهم کند و شاهدی (چهار نفر عادل) بر مدعایش نداشته باشد از نظر حکم فقهی باید عمل لعان را (یعنی لعن و نفرین کردن یکدیگر) در محکمه یعنی نزد حاکم شرع انجام دهند و گرنه حد مفتری (هشتاد ضربه شلاق) بر او انجام می‌شود و اگر زن از لعان خودداری ورزد حد رجم (سنگسار) بر او اجرا می‌شود. پس هر یک از این دو برای رفع اتهام و حفظ آبرویش باید یکدیگر را نزد حاکم شرع لعن و نفرین کنند (عرب نوکندی، ۳۵)

علل و زمینه‌های نفرین انبیاء

پیامبران الهی برترین و برگزیده‌ی خداوند از میان انسان‌ها بر روی زمین هستند و در تمام کارهایشان رضای خداوند و پیروزی از امر مهم رسالت یعنی هدایت انسان‌ها به سوی کمال را در نظر می‌گیرند، چه کسی چون پیامبران می‌توانند تا این حد هم چون پدری مهربان و دلسوز

خواهان اصلاح و رسیدن به کمالات انسان‌ها باشند و همواره، تنها هم و غمشان گرفتن دست ادمی و راهنمای او از تاریکی‌های ضلالت به سوی روشنایی هدایت است. حال آنکه اگر آن‌ها گاهی اقوام و افرادی را مورد نفرین قرار می‌دهند مسلماً آن افراد شرایط و اسباب نفرین را برای خود به وجود آورده‌اند و مستحق این امر شده‌اند. چون در این عالم هر عملی عکس‌العمل و نتیجه‌ای را در پیش دارد وشدت لجاجت و اصرار بر انجام معاصی زمینه‌ی نفرین انبیاء را به وجود می‌آورد، در قران‌کریم فراوانی را مشاهده می‌کنیم که حتی خداوند نیز این گنه‌کاران را مورد لعن و نفرین قرار داده است، با این مقدمه‌ی کوتاه به تبیین دلایل و زمینه‌ی نفرین پیامبران می‌پردازیم و آیات مرتبط رابررسی می‌کنیم.

ظلم و ستم

معنای لغوی و اصطلاحی ظلم: « ظلم» در لغت، به معنای کار بی‌جا انجام دادن و خروج از حد است. ظلم به این معنا، جامع همه رذایل، و ارتکاب هر یک از شتی‌های شرعی و عقلی را شامل است؛ و این، ظلم به معنای اعم است(ابن درید، ۹۳۴)ظلم به معنای تجاوز از حق می‌باشدچه این تجاوز کم باشد چه زیاد لذا هم در مورد گناهان بزرگ و هم گناهان کوچک به کار می‌رود. به همین خاطر به حضرت آدم(ع) درمورد تعدی که انجام دادظالم گفته شده و برای ابلیس نیزهمین لفظ به کار رفته است(مفردات)

بنابراین این ظلم در اصطلاح قرآن شامل هرگونه انحراف از موازین حق و تجاوز از حدود و قوانین حاکم بر فرایند تکامل موجودات و یا انجام هر نوع عملی است که مغایر با وضعیت صحیح یا حرکت و تغییر تکاملی پدیده‌ها می‌باشد(پایدار،۱۳۵۸: ۲۸).

قرینه‌هایی از نفرین انبیاء بر ظالمان

۱.**و قد اضلوا کثیرا و لا تزد الظالمین الا ضلالا؛** (نوح، ۲۴) و آن‌ها گروه بسیاری را گمراه کردند! خداوندا!، ظالمان را جز ضلالت میفزا!.

۲.**و لا تزد الظالمین الا تبارا!**(نوح، ۲۸) «و ظالمان را جز هلاکت میفزا»!

گمراهی و سلب توفیق الهی مجازاتی است که آن‌ها به خاطر ظلمشان دریافت می‌دارند که خدا نور ایمان را از آن‌ها می‌گیرد و تاریکی کفر را جانشین آن می‌سازد(مکارم شیرازی،۱۳۷۴: ۹۱)

۳. **فاوحینا الیه ان اصنع الفلک باعیننا و وحینا فاذا امرنا و فار التنور فاسلک فیها من کل زوجین اثنین و اهلک الا من سبق علیه القول منهم و لا تخاطئنی فی الذین ظلموا انهم مغرقون؛** (مومنون، ۲۷) مابه نوح وحی کردیم که: کشتی را در حضور ما، و مطابق وحی ما بساز؛ و هنگامی که فرمان ما(برای غرق آنان) فرا رسد، و آب از تنور بجوشد (که نشانه فرا رسیدن طوفان است)

از هر یک از انواع حیوانات یک جفت در کشتی سوار کن وهمچنین خانواده‌ات را، مگر آنانی که قبلاً وعده هلاکشان داده شده [همسر و فرزند کافرت] و دیگر درباره ستمگران با من سخن مگو، که آنان همگی هلاک خواهند شد.

منظور از ظلم در این سه آیه، کفر و شرک می‌باشد، که علت نفرین حضرت نوح (ع) و در نتیجه هلاک قومشان بود(تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ۲۱۰)

۴. **و لما جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا انا مهلکوا اهل هذه القریه ان اهلها کانوا ظالمین**(عنکبوت، ۳۱): و هنگامی‌که فرستادگان ما (از فرشتگان) بشارت (تولد فرزند) برای ابراهیم آوردند، گفتند: «ما اهل این شهر و آبادی را [وبه شهرهای قوم لوط اشاره کردند] هلاک خواهیم کرد، چرا که اهل آن ستمگرند!»

جمله « ان اهلها کانوا ظالمین» تعلیل و بیان علت هلاک کردن ایشان است، می‌فرماید: علت این‌که می‌خواهیم هلاکشان کنیم، این است که: ظالمند، و رذیله ظلم در آن‌ها ریشه‌دار شده، در اینجا مقتضای ظاهر آن بود که بفرماید «انهم کانوا الظالمین» ولی به جای ضمیر، اسم ظاهر (اهلها) را به کار برده، و این اشاره است به این که ظلم این قوم، ظلم مخصوصی بوده که آنان را مستوجب هلاکت کرده، نه مطلق ظلم که آن روز بدان مبتلا بودند گویا فرموده: اهل این قریه بدان جهت که اهل چنین قریه‌ای هستند ظالمند(موسوی همدانی،۱۳۷۴: ۱۸۴)

چون مشرک و مرتکب اعمال ناشاسته و حرام می‌باشند(طبرسی،۱۳۷۷: ۴۴۲).

۵. **قال رب نجنی من القوم الظامین** (قصص، ۲۱)؛ پروردگارا، مرا از گروه ستمکاران رهایی بخش!

ایه آیه در مورد فرار حضرت موسی(ع) از دست فرعونیان می‌باشد. شاید ظاهر این آیه شباهتی به نفرین نداشته باشد اما چون جدایی پیامبران از انسان‌ها به معنای محرومیت از فیض و برکات وجودی آنان می‌باشد و بر گمراهی آنان می‌افزاید این آیه را نیز در ذیل آیات نفرین انبیاء به دلیل ظلم و ستم اقوام بیان می‌کنیم.

۶. **و اذا نجیناکم من ال فرعون یسومونکم سوء العذاذب بذبحون ابناءکم و یستحیون نساءکم و فی ذلکم بلاء من ربکم عظیم**»(بقره، ۴۹) و (نیز به یاد اورید) آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم که همواره شما را به بدترین صورت آزار می‌دادند: پسران شما را سر می‌بریدند و زنان شما را (برای کنیزی) زنده نگه می‌داشتند؛ و در این‌ها، آزمایش بزرگی از طرف پروردگارتان برای شمابود.

در این آیه نمونه‌هایی از ظلم فرعونیان نسبت به بنیاسرائیل بیان شده است. قران مخصوصاً برای مجسم ساختن عذاب فرعونیاننسبت به بنی‌اسرائیل تعبیر به «یسومون» کرده « یسومون» فعل مضارع از ماده «سوم» است که در اصل به معنی دنبال چیزی رفتن می‌باشد و از آن‌جا که

فعل مضارع معمولاً معنی دوام و استمرار را می‌بخشد، در می‌یابیم که بنی‌اسرائیل به طـور مـداوم تحت شکنجه فرعونیان بوده‌اند و با چشم خود می‌دیدند که پسران بی‌گناهشان را سر می‌برنـد، و زا سوی دیگر دخترانشان را به کنیزی می‌بردند، واز این گذشته خودشان نیز دائماً تحت شـکنجه بودند، بردگان و خدمتگزاران و کارگران قبطیان و دار و دسته فرعون محسـوب مـی‌شـدند(مکارم شیرازی، ۲۴۸)

شرک و بت‌پرستی

مهم‌ترین رسالت پیامبران دعوت به پرستش خدای یگانه و پرهیز از شرک و بت‌پرستی است. لذا یکی از مهم‌ترین دلایل نفرین انبیاء لجاجت و پافشاری اقوامشان به پرستش خدایان سنگی و چوبی و شریک قرار دادن آن‌ها برای خداوند می‌باشد. بت‌پرستی ظاهری و مادی، نه بـت‌پرسـتی به معنای عام که طبق بیان قرآن، شامل پیروی از هوای نفس(جاثیه، ۲۳) نیز می‌شـود، از زمـان حضرت نوح(ع) رواج یافته است.

معنای لغوی و اصطلاحی بت‌پرستی: بت به معنای تندیسی است که بت‌پرسـتان بـه اشـکال گوناگون مانند انسان، حیوان و ترکیبی از ان دو از موادی مانند زر، سیم، سنگ، چوب، عاج و غیر آن می‌ساختند و به عنوان نمادی از معبود و ملجأ غایب و جانشین خداوند و مساوی با او در همه شئون یا در عرض او آن را می‌پرستیدند و از او حاجت می‌خواستند (طباطبایی، ۳۴)

نفرین انبیاء بر بت‌پرستان

۱.**و قالوا لا تذرن الهتکم و لا تذرن و لا سواعاً و لا یغوث و یعوق و نسرا و قد اضلوا کثیرا و لا تزد الظالمین الا ضلالاً**؛ (نوح، ۲۳-۲۴) و گفتند: دست از خدایان و بت‌های خـود برنداریـد (بـه خصوص بت‌های «وَد» ، «سواع» ، «یغوث»، « یعوق» و «نسـر» را رهـا نکنیـد و آن‌هـا گـروه بسیاری را گمراه کردند! خداوندا، ظالمان را جز ضلالت میفزا!»

این آیه نفرین حضرت نوح(ع) بر سران بت‌پرستان را نشان می‌دهد. که به تفصـیل در فصـل سوم آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. **قالوا جئتنا لنعبد الله وحده و نذر مـا کـان یعبـد آباؤنـا فاتنـا بمـا تعـدنا ان کنـت مـن الصادقین**(اعراف، ۷۰)؛ گفتند: « آیا به سراغ ما آمده‌ای که تنها خدای یگانه را بپرستیم، و آن‌چـه را پدران ما می‌پرستند، رها کنیم؟! پس اگر راست می‌گویی آنچه را (از بلا و عذاب الهـی) بـه مـا وعده می‌دهی، بیاور.

اتراف (خوش‌گذرانی)

مترفین در لغت و اصطلاح: « مترفین» اسم مفعول از باب افعال و از کلمه « تُرفه» به معنـی وسعت دادن در نعمت است وقتی گفته می‌شود: « اَترَفَ فلانَ» معنـایش ایـن اسـت کـه فلانـی

نعمتش از حد گذشته است(راغب اصفهانی،۱۳۸۷: ۱۶۶) و مترف در اصطلاح کسی است که بیش از حد نیاز از نعمت‌های دنیا بهره می‌گیرد. (ابن اثیر،۱۳۶۷: ۱۸۷)

طرح یک سوال: چرا وجود مترفین را به عنوان یکی از زمینه‌های نفرین پیامبران معرفی می‌کنیم؟

مترفین افراد متول و متنعم و صاحبان زور و قدرت و زر و ثروت هستند که با بدست آوردن مال و منال و رفاه به خوش‌گذرانی و شهوترانی می‌پردازند و موجب افساد در جامعه می‌شوند و از منظر قرآن‌کریم همیشه در مقابل انبیاء و اولیاء و دعوت الهی آنان ، ایستادند. زمخشری نام این گروه را در کنار مسرفین قرار می‌دهد و از اتراف و اسراف به خداوند پناه می‌برد(زمخشری، ۶۲)

آنان شهوترانی و تجمل‌گرانی را به گونه‌ای رواج می‌دهند که مومنان را یارای جلوگیری از آن نباشد و زمانی که منافعشان به خطر می‌افتد با هر روشی مردم را علیه عدالت خواهان و رهبران حقیقی دین می‌شورانند و خطرشان زمانی بیشتر می‌شود که فرهنگ اتراف با نفاق مترفین قرین گردد آنگاه با حربه‌ی دین و از موضع دین به مقابله با دین خواهند پرداخت. مترفین که اغلب فرمانروایان جامعه هستند و بر مسئولیت‌ها تکیه می‌زنند، خوش ندارند کسی مزاحم پست و مقام و رفاه آنان باشد. آنان راه پیشرفت اجتماع را سد می‌کنند و جامعه را به رکود وسکون می‌کشانند و امر ونهی مومنین را بر نمی‌تابند و در برابر آنان عصیان می‌کنند. در قرآن کریم آیات بسیاری را مشاهده می‌کنیم که پیامبران قبل از روی آوردن به نفرین به موعظه و پند و اندرز اقوام خود می‌پرداختند و راه صواب را به آنان‌ها نشان می‌دادند اما معمولاً افراد متمول و خوش‌گذران، که معمولاً صاحب قدرت نیز بودند در سدد گمراهی افراد پایین دست خود می‌کوشیدند و نمی‌گذاشتند تا نور ایمان در دل‌ها نفوذ کند لذا زمینه و موجبات نفرین پیامبران را هم برای خود وهم برای انسان‌های کوته فکر تحت نفوذشان به وجود می‌آوردند. و در نهایت موجبات عذاب و عقاب الهی و هلاک اجتماع را فراهم می‌کردند(همان).

شکستن عهد و پیمان

شکستن عهد و پیمان یکی از مهم‌ترین علت‌ها وزمینه‌های نفرین پیامبران:

خداوند در قران از شکستن عهد و پیمان به عنوان یکی از دلایل مهم نفرین انبیاء یاد می‌کند: این پیمان‌ها از سوی خداوند توسط انبای الهی از اقوامشان گرفته شده بود و نقض آنها باعث نفرین و عذاب پیمان‌شکنان شده است(قرشی، ۵۹) خداوند در قرآن کریم در مورد اهمیت عهد و پیمان می‌فرماید: و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا(اسرا، ۳۴) و به عهد (خود) وفا کنید، که از عهد سوال می‌شود!

قرآن‌کریم این صفت ناپسند را عامل بدبختی و گرفتاری قوم یهود معرفی می‌کند.

أو کلما عاهدوا عهداً نبذه فریق منهم بل اکثرهم لا یومنون(بقره ۱۰۰)؛ و آیا چنین نیست که هر بار آن‌ها [یهود] پیمانی (با خدا و پیامبر) بستند، جمعی آن را دور افکندند (و مخالفت کردند) آری، بیشتر آنان ایمان نمی‌آورند.

ترک امر به معروف و نهی از منکر

فساد اخلاقی و جنسی

یکی از انحرافات اخلاقی که موجب نفرین پیامبران و در نتیجه انحطاط بعضی از اقوام سابق گردید انحرافات جنسی می‌باشد. قوم لوط نمونه‌ی بارز این انحرافات می‌باشند که قران گناه اصلی این قوم را انحراف جنسی می‌داند.

حضرت لوط (ع) از انبیای الهی مذکور در قرآن کریم می‌باشد. او که هم عصر ابراهیم و به تعبیر روایات از پیروان ابراهیم است، وظیفه پیامبری نسبت به قوم لوط را بر عهده دارد. از روایات بر می‌آید که خود لوط، اهل قومی که به سوی آنها فرستاده شده است نمی‌باشد بلکه فقط در آن‌جا وظیفه پیامبریرا به عهده دارد. لوط در رسالت خود، با ۳ ویژگی منفی قوم خود مبارزه می‌کند: همجنس‌گرایی، غارت اموال مردم و انجام اعمال ناپسند در مجامع عمومی.

هر چند که در قرآن بیشتر مبارزه لوط با همجنس‌گرایی مردمان قوم خویش است. از آیات قرآن بر می‌آید که قوم لوط اولین قومی است که به طور گسترده به همجنس‌گرایی روی آورده است، چرا که هنگام نهی آن‌ها از این عمل به آن‌ها می‌گوید: « شما فاحشه‌ای را انجام می‌دهید که احدی از عالمیان در آن بر شما پیشی نگرفتنه است مردم در پاسخ به دعوت‌های او، او را کسی می‌دانند که مقدس نمایی می‌کند و او را تهدید به اخراج از شهر می‌کنند.

بخل عامل گمراهی قوم لوط

یکی از عوامل اصلی آلودگی آن‌ها به گناه زشت لواط این بود که آن‌ها مردم بخیلی بودند و چون شهرهای آن‌ها بر سر کاروان‌های شام قرار داشت، آن‌ها با انجام این عمل، نسبت به بعضی از عابرین و مهمانانشان، می‌خواستند آن‌ها را زا شهرهای خود دور سازند، ولی کم کم این عمل زشت در میان خودشان نیز رایج گردید(مکارم شیرازی، ۲۵۴).

کفران نعمت

و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ان الله لغفور رحیم(نحل، ۱۸)؛ و اگر نعمت خدا را بشمارید، نمی‌توانید آن را به شمارش درآورید، همانا خداوند آمرزنده مهربان است.

عواقب شوم کفران نعمت

۱. زوال نعمت‌ها

کفران نعمت منجربه زوال نعمت‌ها می‌شود؛ زیرا خداوند حکیم است نه بی‌حساب چیزی به کسی می‌بخشد و نه بی‌جهت چیزی را از کسی می‌گیرد اما آن‌ها که ناسپاسی می‌کنند با زبان حال می‌گویند ما لایق این نعمت نیستیم و حکمت خداوند ایجاب می‌کند که این نعمت را از آن‌ها بگیرد و آن‌ها که شکر نعمت را به جا می‌آورند در واقع می‌گویند ما لایق وشایسته‌ایم، نعمت را بر ما افزون کن!

امام صادق(ع) در این باره می‌فرمایند: **اشکر من أنعم علیک، و انعم علی من شکرک فانه لا زوال للنعماء اذا شکرت، و لا بقاء لها اذا کفرت، الشکر زیاده فی النعم، و امان من الغیر.**(شیخ حرعاملی، ۸۲)؛ سپاس و تشکر کن از کسی که نعمت به تو داده و انعام و احسان نما بر آن کس که از تو تشکر وسپاس می‌نماید. چون هنگامی که در برابر نعمت سپاسگزاری شد آن نعمت زوال و فنا ندارد و اگر کفران و ناسپاسی شد بقاء ندارد.

۲. مجازات زودرس

کفران نعمت یکی ازصفات مهلکه‌ای است که مجازاتش خیلی زود در همین دنیا نیز گریبان انسان را می‌گیرد.

امام رضا(ع) می‌فرمایند:

اسرع الذنوب عقوبه کفران النعمه. سریع‌ترین مجازات‌ها مجازات کفران نعمت است(شیخ حرعاملی،۱۳۷۸: ۳۱۲).

۳. گرفتار سنت استدراج شدن

سنت‌های الهی در جهان و جامعه انواع و اقسامی چند دارد. از جمله سنت‌های الهی می‌توان به سنت امتحان و ابتلاء اشاره کرد که برای آن فلسفه و اهداف چندی در آیات قرآنی بیان شده است. از جمله سنت‌های الهی می‌توان به دو سنت استدارج و سنت امهال اشاره کرد. استدراج در لغت عربی از واژه درج گرفته شده و به معنای نزدیک کردن تدریجی و گرفتن آرام آرام است. این که شخص آرام و به تدریج از مکانی بالا یا پایین رود یا به کار و امری نزدیک یا دور شود، از این رفتار به عنوان استدارج یاد می‌شود. پس استدارج در صعود و نزول یا قرب و بعد به کار می‌رود.

در آیات قرانی این واژه برای بیان یکی از سنت‌های الهی به کار رفته است:

و الذین کذبوا بایاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون(اعراف، ۱۸۲)؛ و آن کسانی که تکذیب کردند آیات ما را به زودی به تدریج نزدیک سازیم ایشان را به هلاکت، به

طوری که نفهمند.

نفرین حضرت داود (ع) بر نقض‌کنندگان احکام الهی

لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی ابن مریم ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون؛ (مائده‌ی، ۷۸). کافران بنی‌اسرائیل، بر زبان داوود و عیسی‌بن مریم، لعن (و نفرین) شدند! این بخاطر آن بود که گناه کردند، و تجاوزمی نمودند.

آیه اشاره به این است که بودن جزء نژاد بنی‌اسرائیل و یا جزء اتباع مسیح، مادام که هماهنگی با برنامه‌های آن‌ها نبوده باشد باعث نجات کسی نخواهد شد بلکه خود این پیامبران از اینگونه افراد ابراز تنفر کردند؛ و آن‌ها را نفرین نموده‌اند.

جمله آخر آیه این مطلب را تأکید می‌کند و می‌گوید: این اعلام تنفر و بیزاری به خاطر آن بود که آن‌ها گناهکار و متجاوز بودند. (مکارم شیرازی، ۴۳).

امام باقر(ع) فرمود: داوود(ع) اهل «ایله» را بواسطه گناهی که در روز شنبه، مرتکب شده بودند، لعن کرد. این گناه درزمان وی روی داد. او بدرگاه خدا عرض کرد: « خدایا لباس لعنت بر آن‌ها بپوشان...» و خداوند آن‌ها را به شکل بوزینگان درآورد(مترجمان،۱۳۶۰: ۱۴۰).

پیامدها و تأثیرات نفرین‌های پیامبران الهی

پیامبران افرادی عادی نیستند بلکه جامع فضایل انسانی در وجود آن‌ها تبلور یافته است لذا هنگامی که دست به نفرین افراد و یا اقوام خاصی می‌زنند مطمئناً این نفرین پیامدهایی را به همراه دارد زیرا به طور قطع خداوند دعا و نفرین پیامبران خود را مورد اجابت قرار می‌دهد. این آثار را می‌توان به دو دسته‌ی تربیتی و عقابی تقسیم‌بندی نمود.

البته لازم به ذکر است که این تقسیم‌بندی به آن معنا نیست که این دو پیامد از هم جدا هستند زیرا نفرین انبیاء در راستای هدف اصلی آن‌ها یعنی هدایت بشر می‌باشد. لذا بعد تربیتی در پیامدهای عقابی نیز نهفته است. در مورد اثر تربیتی نفرین پیامبران، می‌توان به دو مورد تأثیر نفرین بر روی معاصران انبیای نفرین‌کننده (معدود کسانی که جزء گروندگان به مکتب انبیای الهی بودند) و همچنین تأثیری که بر روی آیندگان دارد نام برد:

فجعلناها نکالا لما بین یدیها و ما خلفها و موعظه للمتقین؛(۱) و ما این کیفر را درس عبرتی برای مردم آن زمان و نسل‌های بعد ازآنان، و پند واندرزی برای پرهیزکاران قرار دادیم(۲). و پیامدهای عقابی نفرین انبیاء را نیز می‌توان به دو دسته‌ی عذابهای دنیوی و عذاب‌های اخروی نفرین شوندگان تقسیم نمود.(همان)

اثر تربیتی نفرین بر روی پیروان انبیاء

این افراد که هم عصر با پیامبران نفرین‌کننده بودند و جزء گروندگان به مکتب انبیاء بودند، با وجود تمام سختی‌ها اعم از تحریم و شکنجه از ناحیه‌ی کفار، از راه حق منحرف نشده بودند و با مشاهده‌ی نفرین پیامبران و تحقق وعده‌های انبیای الهی در راه حق و حقیقت ثابت قدم می‌شدند. آری آنان بدون واسطه و با چشم خود دیدند که چگونه عذاب‌های سهمگین بنیان کافران را نابود کرد و از آن همه منیت و کبر و کفر چیزی بجز نیستی و هلاکت بر جای نماند و عاقبت بندگی و پیروی از پیامبران را نیز با تمام وجود درک کردند و دانستند تنها راه نجات ادمی بندگی خداوند می‌باشد؛ و این آموخته‌ها را نسل به نسل به فرزندان خود انتقال دادند تا آنان نیز بدانند سرانجام حق گریزی و عناد و لجاجت چیزی جز بدبختی و ضلالت و نابودی نیست. در ادامه به معرفی شاخص‌ترین تأثیرات تربیتی پیامبران می‌پردازیم:

۱. تقویت عقیده به انبیای الهی و اوصیای آن‌ها

اجابت شدن شماری از نفرین‌های انبیاء علیه مجرمان سبب تقویت ایمان مومنان و زدوده شدن شک از دل تردیدکنندگان می‌گردد، مانند اجابت دعای حضرت نوح(ع) علیه قوم خود و اجابت نفرین پیامبر علیه کسرا و عتیبه ابن ابی لهب، و همچنین نفرین دیگر انبیاء علیه معاندان.

۲. نمایاندن جایگاه معنوی انبیای الهی

انبیای الهی در همه‌ی شئون (از جمله مهرورزی و دشمنی) تحجت ولایت و سرپرستی خداوند حکیم هستند، و در اعمالشان تنها طاعت و رضای او را می‌جویند. همان‌طور که خدای قادر و متعال برآورده شدن بسیاری از حوائج و نایل شدن انسان به بسیاری از مقامات مادی و معنوی را منوط به توسل و شفات و دعای انبیاء و اولیاء خود قرار می‌دهد تا جایگاه این بزرگواران را به مردم بنمایاند و آنان را به ایجاد و تحکیم پیوند با پیشوایان برگزیده سوق دهد. همین‌طور درمورد برخی افراد مستحق عقوبت، بخشی از کیفرشان را منوط به نفرین برگزیدگان الهی قرار می‌دهد تا مردم را به منزلت آنان توجه دهد و آنان را از افتادن در مسیر بی‌اعتنایی یا مخالفت یا برگزیدگان الهی که همان مخالفت با خداست بر حذر دارد.

۳. رسوا کردن شخصیت‌های سیاسی فاسد

شماری از کسانی که مورد نفرین پیامبران قرار گرفتند شخصیت‌های سیاسی فاسدی بودند که دعای پیامبران علیه آنان موجب آگاهی و رشد سیاسی جامعه و رسوایی آنان و سست شدن پایگاه سیاسیشان می‌گردید (عرب نوکندی، ۱۳۵- محمدی ری شهری و همکاران، ۵۱۴-۱۵۱۶).

اثر تربیتی نفرین بر روی نفرین شدگان

شاید فرد یا افرادی بعد از نفرین پیامبران از روس ترس از عذاب، دست از گناه شسته باشند و راه خیر و درستی را در پیش گرفته باشند اما قرائن قرآنی و روایی این امر را نشان نمی‌دهد چون کافران و اقوام نفرین شونده به حدی لجباز و معاند بوده‌اند که هیچ امیدی به اصلاحشان نمی‌رفت و اگر پیامبران ذره‌ای به بازگشتشان امید داشتند هرگز دست به نفرین نمی‌زدند. تنها استثنا در این باره قوم حضرت یونس (ع) می‌باشد که بعد از نفرین پیامبرشان به خود آمدند و توبه‌ای واقعی کردند.

اما این جا یک سوال مطرح می‌شود و آن این است که: تفاوت نفرین حضرت یونس با دیگر انبیاء در چه بوده است که نفرین پیامبران دیگر، تحقق پیدا کرده اما نفرین آن جناب محقق نمی‌شود؟

۱. عجله کردن در نفرین: اولین دلیل عدم تحقق نفرین حضرت یونس(ع) شتاب و عجله ایشان در نفرین کردن بود خداوند در این باره در سوره قلم خطاب به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید:

فاصبر لحکم ربک و لا تکن کصاحب الحوت اذ نادی و هو مکظوم؛ (قلم، ۴۸) اکنون که چنین است صبر کن و منتظر فرمان پروردگارت باش، و مانند صاحب ماهی [یونس] مباش(که در تقاضای مجازات قومش عجله کرد و گرفتار مجازات ترک اولی شد)در آن زمان که با نهایت اندوه خدا را خواند.

هنگامی که انکار و لجاجت مشرکان پیامبر(ص) را سخت ناراحت می‌کرده است خداوند به آن حضرت هشدار می‌دهد مبادا کاسه صبرت لبریز شود، و مانند یونس(ع) درخواست تعجیل در عذاب قومت را داشته باشی و ایشان را نفرین کنی(قرشی، ۳۰۰)

۲ .درخواست هلاکت برای قومشان علی‌رغم خواست و مشیت خداوند (فعال عراقی،۱۳۷۸: ۳۶۶-۳۶۷).

امام باقر(ع) نیز در روایتی طولانی می‌فرماید: هنگامی‌که یونس تصمیم گرفت قوم خود را که در میان آن‌ها بچه‌های شیرخواره و افراد ناتوان بسیاری وجود داشت، نفرین نماید، خداوند به او وحی فرستاد که من پروردگاری حکیم و عادل هستم و با بندگانم مدارا خواهم کرد شاید آن‌ها توبه نمایند و هیچگاه بخاطر گناه بزرگترها کودکان خردسال را عذاب نخواهم نمود. من ترا بسوی مردم فرستادم تا طبیب درد آنان باشی اما تو دل آن‌ها را شکستی و با بدبینی و عدم شکیبائیت از من خواستی تا آن‌ها را شکنجه نمایم. ای یونس در تقدیر من چیزی دیگری ضبط گردیده است آن‌ها خواهند توانست در صورت ادامه زندگی شهرها را آباد سازند و بندگان با محبتی را به جهان عرضه نمایند؛ اما با اینحال به خاطر تو عذابم را در روز چهارشنبه نیمه شوال و به هنگام طلوع فجر بر آن‌ها نازل خواهم نمود(جزائری،۱۴۰۴: ۶۱۶ و مجلسی،۱۴۰۳: ۳۹۳).

از مجموع این روایات مشخص می‌شود که نفرین حضرت یونس(ع) بنابه خواست و مشیت خداوند نبوده است حال آن‌که در مورد پیامبران دیگر مثلاً حضرت نوح(ع) این‌گونه نبوده است بلکه خداوند به ایشان وحی می‌کند که از برای قومش شفات نکند زیرا احدی از آنان ایمان نمی‌آورند.

تأثیر تربیتی نفرین پیامبران بر روی نسل‌های آینده

یکی از اهداف نقل تاریخ و داستان گذشتگان در قرآن، عبرت و پند برای مسلمانان است. در بسیاری از آیات الهی، داستان‌های پیامبران بزرگ الهی بیان شده است. در این داستان‌ها، هرگز هدف قرآن داستان‌سرایی محض نیست بلکه هدف ارائه رهنمود از رهگذر این داستان‌های سازنده است. بر همین اساس که در هیچ یک از داستان‌های پیامبران از مسائل بی‌فایده یا کم‌فایده‌ای که نقشی در هدایت ندارد؛ سخن به میان نیامده است. برای مثال از تاریخ ولادت، تاریخ وفات، عدد اولاد و همسر انبیاء و... سخنی به میان نیاورده است. بنابراین اگر در قرآن کریم آیات بسیاری در مورد نفرین پیامبران ذکر شده است نشان از اهمیت این موضوع و اثر تربیتی آن بر روی آیندگان می‌باشد.

از دیگر کارکردها و اهداف بیان نفرین‌های پیامبران در ذیل داستان‌های اقوام پیشین در قرآن، عبرت‌آموزی است. بیان این نکات، این فرصت را به مخاطب می‌دهد تا موقعیت خویش را نسبت به پیامبران و امت‌هایشان بسنجد و رفتار خویش را اصلاح و تصحیح کند. البته این توانایی، بیشتر در کسانی است که عقل خویش را به کار گیرند و خودورزی نمایند. خداوند در پایان همه قصه‌های قرآنی، به نکته عبرت‌آموزی از آن‌ها توجه داده است و از مردم خواسته تا با تفکر و اندیشه در این آیات و قصه‌ها، از آن پند گیرند و زندگی خویش را اصلاح کنند. البته این بدان معنا خواهد بود که تاریخ به یک معنا تکرار می‌شود و امکان تحقق دوباره همان حوادث در زندگی شخصی و جمعیت بشر وجود دارد.

این همان سنت دیرپایی تکرار تاریخ است که باید نسبت به آن هوشیار بود. آیندگان باید بدانند اگر از راه عبودیت و بندگی خارج شوند و سنت‌های الهی را زیر پا بگذارند عاقبتی جز فرجام اقوام نفرین شونده در انتظار آن‌ها نخواهد بود.

فان اعرضوا فقل انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود، (فصلت، ۱۳) اگر آن‌ها روی گردان شوند، بگو: من شما را از صاعقه‌ای همانند صاعقه عاد و ثمود می‌ترسانم.

نتیجه‌گیری

بررسی آیاتی که دربردارنده سلام و لعن است، نشان داد که علاوه بر پیامبران اولوالعزم، انبیاء و بندگان برگزیده، تمام مومنان و کسانی که در مسیر هدایت الهی قرار گرفته‌اند، مشمول سلام می‌گردند. اما همان گونه که شیطان مورد لعن الهی قرار گرفت، کافران، منافقان، مرتدان، ظالمان، دروغ‌گویان، کتمان کنندگان، پیمان شکنان، مفسدان، گمراه کنندگان از جمله کسانی هستند که مشمول لعن الهی واقع شدند.

هم‌چنین در قران‌کریم خداوند از اقوامی یاد می‌کند که مورد لعن واقع شده و به عذاب الهی گرفتار کردیده و به هلاکت رسیده‌اند. این اقوام عبارتند از: قوم فرعون، عاد، ثمود، مدین، اصحاب اخدود و اصحاب سبت. علاوه بر اقوام پیشین اهل کتاب نیز که با وجود علم به حقانیت پیامبر(ص) آن را انکار نمودند به لعن خداوند مبتلا شدند. اما تنها قومی که بیشتر از همه لعن الهی قرار گرفته است؛ قوم یهود است. خداوند در آیات متعددی آن‌ها را مورد لعن قرار داده است. خاندان بنی‌امیه نیز به صورت غیر صریح مورد لعن الهی قرار گرفته‌اند. پیامدهای اخروی نفرین‌های انبیاء نیز به دو دسته‌ی عذاب نفرین شدگان در عالم برزخ و در عالم قیامت تقسیم می‌شوند. آیاتی که در این باره می‌باشد سه دسته‌اند:

دسته‌ی اول: آیاتی که به سرانجام کار اقوام نفرین شده در آخرت اشاره می‌کند. دسته‌ی دوم: آیاتی هستند که در آن‌ها خداوند افراد نفرین شده را لعنت می‌کند و از رحمت خود دور می‌داند و مسلماً کسی که از رحمت الهی دور باشدگرفتار عذاب وعقاب اخروی نیز می‌باشد. دسته‌ی سوم: آیاتی هستند که به طور کلی به بیان عاقبت اخروی تمامی گناهکاران در همه‌ی اعصار و دوران‌ها می‌پردازند و جایگاه آنان را دوزخ معرفی می‌کند و چون اقوام نفرین شده، دست به ارتکاب انواع معاصی می‌زدند، لذا از این عذاب وعقاب مستثنی نیستند.

فهرست منابع

قرآن‌کریم
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ه ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ۵ جلد، موسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان- قم، چاپ: چهارم.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی، من لا یحضره الفقیه، (۱۴۱۳ق)، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم- قم، چاپ: دوم.
۳. ابن‌عاشور، محمدبن طاهر، التحریر و النویر، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۴. پایدار، حبیب‌الله، (۱۳۵۸ ه ش)، حیات ومرگ تمدن‌ها، ۱ جلد، تشیع- تهران، چاپ: دوم.
۵. جزائری، نعمت‌اله بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، النورالمبین فی قصص الانبیاء و المرسلین (للجزائری)، ۱ جلد، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی. قم، چاپ اول.
۶. حرعاملی، محمدبن حسن(۱۳۷۸)، کلیات حدیث قدسی، ترجمه کتاب «جواهرالسنیه». (زین-العابدین کاظمی خلخالی، مترجم). تهران: دهقان.
۷. زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ه.ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، چاپ دوم، انتشارات دارالفکر المعاصر، بیروت.
۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ه.ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ه.ق)، المیزان فی تفسیرالقران، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰. طبرسی فضل بن حسن، (۱۴۰۸ه.ق)، مجمع البیان فی تفسیر القران (مجمع‌البیان لعلوم القرآن)، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ه.ش)، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران.
۱۲. طوسی، محمدبن حسن،(بی‌تا) التبیان فی تفسیرالقرآن، ۱۰جلد، داراحیاء التراث العربی- بیروت.
۱۳. عرب نوکندی، رحمت‌اله (۱۳۹۵ ه ش)، مصباح الظلمه (پیرامون نفرین از نگاه آیات و روایات)، ۲جلد، میراث ماندگار- قم، چاپ اول.
۱۴. فضل‌الله، محمدحسن، (۱۴۱۹ه.ق)، تفسیر من وحی القران، دارالملاک للطباعه و النشر، بیروت،.
۱۵. فعال عراقی، حسین، (۱۳۷۸ ه ش)، داستان‌های قرآن و تاریخ انبیاء در قرآن، ۲ جلد، نشر سبحان- تهران، چاپ اول.

۱۶. قمی، شیخ عباس،(۱۳۷۶) مفاتیح‌الجنان، تهران: علمی چاپ چهارم.
۱۷. مترجمان: ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (۱۳۶۰ش)، ۲۷ جلد، انتشارات فراهانی- تهران،چاپ: اول.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ط- بیروت)، ۱۱ جلد، داراحیاء التراث العربی- بیروت، چاپ: دوم.
۱۹. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۳ه ش)، میزان الحکمه، ۱۴ جلد، دارالحدیث- قم، چاپ: چهاردهم.
۲۰. مراغی، احمدبن مصطفی، تفسیر المراغی، انتشارات داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر(۱۳۷۴)، تفسیرنمونه، چاپ اول، تهران: دارلکتب الاسلامیه.
۲۲. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم- قم، چاپ پنجم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۱ – ۲۹

تحلیل قواعد حقوقی ناظر بر قراردادهای مربوط به توسعه میادین مشترک نفت و گاز

مریم اسکندری [۱]
محمد بهمنی [۲]

چکیده

شرایط محیطی، نظام قانونی و تحولات داخلی و بینالمللی و حتی تغییرات شرایط مخزنها، الزام به طرح مدل‌های قراردادی جدید در فعالیت‌های اکتشاف، توسعه و بهرهبرداری میادین مشترک نفت و گاز را ایجاب میکند. از اکتشاف اوّلین چاه نفت در ایران تاکنون، بررسی روند تغییرات قراردادهای مربوط به توسعه‌ی میادین مشترک نفت و گاز، نشاندهندهی آن است که به جز اوّلین قراردادهای نفتی که قراردادهای امتیازی بودند و از طول عمر بالایی برخوردار بودند، تا سال ۱۳۷۱ه.ش، تقریباً هیچ نوع قرارداد متعارف و بلندمدتی منعقد نشده بود. لکن در سال‌های ۱۳۹۳–۱۳۷۲ ه.ش تاکنون، سه نسل از قراردادهای بیع متقابل، طراحی و عملیاتی شدند. هر دولتی تلاش دارد تا با بهترین شیوهی ممکن از این منابع تجدیدناپذیر بهرهبرداری کرده و عواید حاصل از آن را برای توسعه و بهبود معیشت شهروندان خود به کار گیرد. صنعت نفت و گاز به عنوان منابع اصلی انرژی از تاریخ کشف تا به امروز فراز و فرودهای فراوانی داشتهاند. بسیاری از کشورها بر اساس حقوق مالکیتی و حاکمیتی خود نسبت به میادین مشترک نفت و گاز اقدام به بهرهبرداری یکجانبه از این میادین براساس قاعدهی حیازت مینمایند. این عملکرد مستقل و ناهماهنگ که مغایر با اصول تولید صیانتی از مخازن مشترک نفت و گاز است باعث ایراد لطمات جبرانناپذیری به مخزن شده و کاهش شدید ضریب بازیافت مخزن و تولید غیرصیانتی را به همراه خواهد داشت. لذا کشورها با در نظر گرفتن اصل حفظ یکپارچگی مخزن و بهرهوری به قاعدهی همکاری در خصوص انجام عملیات نفتی در میادین مشترک روی آوردهاند. ایران دارای بیشترین میادین مشترک نفت و گاز با کشورهای همسایه در سطح منطقهی خاورمیانه است. کشورهای پیرامون ایران به طور یکجانبه و با سرعت زیادی از مخازن مشترک برداشت مینمایند که این موضوع در طولانیمدت ضررهای بسیاری به منافع تجاری و اقتصادی کشور وارد خواهد نمود. در بخش‌هایی از مناطق مرزی ایران که مورد ادعاهای متلاقی و مناقشات مرزی نیست، انعقاد موافقتنامه‌های یکپارچهسازی با استفاده از مدل‌های منعقده در سطح بینالمللی میتواند راهکاری مناسب باشد.

واژگان کلیدی

قراردادهای نفتی، میادین مشترک نفت و گاز، قراردادهای مشارکتی، موافقتنامه توسعه‌ی مشترک، موافقتنامه یکپارچه‌سازی.

---

۱. دانش آموخته رشته حقوق خصوصی، مقطع دکتری، دانشگاه عدالت، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: eskandari.mariam@gmail.com
۲. گروه حقوق خصوصی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: moh.bahmani@iauctb.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۲۲

طرح مسأله

بهره‌برداری از میادین مشترک هیدروکربنی(نفت گاز شیله‌ای نفتی و گازی و کاندنسیت و...به دلیل ارزش بسیار بالایی که در بازارهای انرژی جهان دارند همواره از اولویت‌های درجهی اوّل شرکت‌های ملّی نفت در سراسر جهان به ویژه کشورهای دارندهی چنین ذخایری است. کشور ایران نیز به دلیل واقع شدن در منطقهی خاورمیانه به عنوان شاهراه انرژی جهان و در اختیار داشتن ذخایر و منابع عظیم انرژی‌های فسیلی به خصوص نفت، گاز، میعانات گازی و... و نیز به دلیل دارا بودن مرزهای طولانی با کشورهای دارای چنین منابعی همواره به دنبال یافتن راهی برای توسعه‌ی اینگونه میادین در بهترین و کاراترین شکل ممکن بوده است.

متأسفانه در خلال سال‌های گذشته به دلایل گوناگون از جمله نبود شناخت صحیحی از سازو کارهای متعارف و بینالمللی برای بهرهبرداری از منابع مشترک هیچ یک از منابع مشترک هیدروکربنی کشور به صورت مشترک توسعه نیافته و عموماً ایران و کشورهای همسایه با استناد به قاعدهی اوّلیه در بهرهبرداری از اینگونه میادین که عبارت است قاعدهی حیازت Rule of Capture اقدام به بهرهبرداری از این میادین در بدترین و غیر صیانتیترین شکل ممکن نمودهاند.

آنچه امروزه به عنوان ضرورت تحول نظام حقوقی میادین مشترک صنعت نفت و گاز در ایران مطرح است، در واقع پیادهسازی تکالیف قانونی است که بر عهدهی دولت، وزارت نفت و شرکت ملّی نفت ایران قرار گرفته است. نکته در خور توجه این است که در قانون اساسی، نفت در زمرهی معادن تلقی شده و نامی از نفت در قانون اساسی به میان نیامده است. بنابراین، قوانینی که در بخش معدن و مشارکت بخش خصوصی در نحوهی اکتشاف و استخراج و بهرهبرداری معادن مطرح گردیده، میتواند برای توسعهی صنعت نفت هم مد نظر قرار گیرد. بر اساس نظر حقوقدانان و نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی، تا زمانی که نفت، در مخازن طبیعی و متعلق به دولت جمهوری اسلامی ایران باشد، میتواند به وسیلهی بخش خصوصی مورد اکتشاف، استخراج و بهرهبرداری قرار گیرد. مسلماً شرایط محیطی، نظام قانونی و تحولات داخلی و بینالمللی و حتی تغییرات شرایط مخزنها، الزام به طرح مدل‌های قراردادی جدید در فعالیت‌های اکتشاف، توسعه و بهره برداری میادین مشترک نفت و گاز را ایجاب میکند. از طرف دیگر، الزامات قانونی برای ورود شرکت‌های صاحب صلاحیت در فعالیت‌های میادین مشترک در زمینهی اکتشاف، توسعه، تولید و بهره برداری، ضرورت طراحی مدل‌های قراردادی متناسبی را ایجاب میکند. همچنین قراردادهایی که متضمن سرمایهگذاری بخش خصوصی در اجزای کار میادین مشترک باشند، میتواند به سرعتبخشی و استمرار مشارکت بخش خصوصی بیانجامد. برای اجرای طرح در میادین مشترک، پیادهسازی مدل قراردادی که بتواند برای شرکت‌های

ایرانی با مشارکت شرکت‌های صاحب سرمایه و تکنولوژی خارجی جذابیت داشته باشد، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. شرکت‌های نفتی و شرکتهای سرمایه‌گذار مایلند در میادین ولو با سهم اندک، حضوری طولانی داشته باشند، از طرف دیگر میخواهیم که شرکت صاحب تکنولوژی و سرمایه، پس از تکمیل عملیات فیزیکی و اجرایی، میدان را ترک نکنند و به تعهدات دراز مدت خود عمل نمایند، آنچه برای وزارت نفت و شرکت ملّی نفت مهم است، استخراج نفت در دورهی طولانی بلندمدت (۲۰ تا ۳۰ سال) از میدان و افزایش ضریب برداشت در طول دورهی عمر میدان است. در قالب قراردادهای موجود، امکان حضور فعال و مؤثر شرکت طرف قرارداد در طول دورهی عمر میدان وجود ندارد. باید به دنبال راهی باشیم که شرکت عامل در طول دورهی بهرهبرداری حضوری فعال داشته باشد و از منافع تولید بیشتر، در طول سالهای بهرهبرداری برخوردار باشد. در واقع در این شرایط است که قرارداد برد – برد[1] می شود. ما باید پیمانکار و سرمایهگذار را متعهد کنیم که در طول مدت قرارداد بر اساس منحنی تولید اقدام نمایند. بر اساس اقدامات مستمر خود را برای صیانت از تولید، بر پایهی علمی پیاده نماییم.

وزارت نفت بر پایهی الزامات قانونی، برنامه ساختاری خود را در این زمینه آغاز کرده است. لازم است در این زمینه، در وزارت نفت و شرکت ملّی نفت، تلاش جدّی صورت گیرد. ورود بخش خصوصی به میادین مشترک در قالب جدیدی که در قانون پیش‌بینی شده است مستلزم تعریف وظایف جدید وزارت نفت در بخش اکتشاف، توسعه، تولید و نحوهی صدور پروانهی بهره‌برداری و همچنین نقش‌آفرینی شرکت ملّی نفت و شرکت‌های تابعه به گونه‌ای متفاوت است، نه به عنوان مجموعه‌ای که تاکنون انحصار؛ فعالیت بالادستی را تا پایینترین سطوح به عهده داشتهاند، بلکه از هم اکنون باید نقشهای جدید و به خصوص نظارتی را به عهده گیرند. در این ساختار جدید با توجه به تعدد شرکتهای میادین مشترک، باید پیشبینی لازم در رابطه با نحوهی ارتباط این شرکتها با وزارت نفت، شرکت ملّی نفت و زیرمجموعههای آن به عمل آید، به نحوی که از بوروکراسی اجتناب شود و شرایط پویایی این شرکتها را فراهم آورد. متصور است که شرکتهای غیردولتی که فعالیت بالادستی را به عهده میگیرند در زنجیر ارزشی افزوده نفت و گاز به ویژه در بخش پالایش و توزیع نفت نیز حضور یابند و فضای رقابتی کامل تری را شکل دهند. در این صورت باید ساختار کلان وزارت نفت نیز مورد بازنگری قرار گیرد، زیرا با توسعه خصوصی سازی در فعالیت‌های پخش و پالایش نفتی و حتی در فعالیت‌های پتروشیمی، و تمرکز وظایف حاکمیتی در وزارت نفت، شرکتهای ملی پخش و پالایش، پتروشیمی و گاز نقش آفرینی جدید را انجام می دهند. و با تدوین قوانین مناسب و برطرف نمودن نقاط ضعف قراردادهای رایج،

1. Win-Win

زمینه را برای مشارکت سرمایه گذار خارجی از نظر تامین مالی و انتقال تکنولوژی و دانش فنی، به نحو احسن فراهم آوریم. با توجه به اینکه کشور ایران در زمره مناطق نفت خیز جهان به شمار می آید و اقتصاد ایران نیز بر محوریت صنعت نفت و گاز قرار دارد و با وجود این واقعیت که تا کنون قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت با تغییر قانون حاکم، دچار تحول گردیدند که هر کدام به نوبه خود، اثرات حقوقی و اقتصادی متفاوتی را بر جای گذارده‌اند و از طرفی با عنایت به قانون اخیر الصدور وزارت نفت و همچنین برنامه پنجم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، به نظر می رسد که حتی اساسنامه های چهار شرکت اصلی شرکت ملی نفت نیز دستخوش تغییر و تحول گردند. لذا در تحقیق حاضر تلاش خواهیم نمود ضمن تحلیل راهکار حقوقی یکپارچه سازی به عنوان یک روش متعارف و مناسب در بهره برداری از اینگونه منابع به بررسی امکان استفاده از این روش در نظم حقوق کنونی کشور بپردازیم.

پیشینه‌ی پژوهش

تاکنون چندین پایان نامه کارشناسی ارشد وهمچنین یک رساله دکتری تحت عنوان سیر در قراردادهای بیع متقابل در بخش میادین مشترک نفت و گاز و آثار حقوقی آن خصوص قراردادهای بیع متقابل در بخش میادین مشترک نفت و گاز" به رشته تحریر در آمده است، لیکن در هیچ یک از آنها تاجایی که نگارنده بررسی نموده است به موضوع تحلیل حقوقی قراردادی قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت و گاز و تحولات حقوقی حاکم بر آن نپرداخته است. لذا باید توجه داشت که رساله حاضر اولین رساله دکتری دراین زمینه می باشد. همچنین نظر به این که تحقیقات زیادی پیرامون قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت و گاز ایران از جنبه و دیدگاههای مختلفی صورت گرفته است لیکن تا کنون هیچ گونه تحقیق جامع و علمی که در بردارنده نقاط ضعف و قوّت قوانین حقوقی حاکم بر قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت باشد، به عمل نیامده است. یکی از مزایای این پژوهش که ناشی از بررسی و تدقیق در قوانین حاکم بر این قراردادها به دست می آید، دست یابی به نظام حقوقی متقنی است که در بر دارنده منافع ملت شریف ایران است و در نهایت این تحقیق می تواند در برطرف نمودن ابهامات موجود در قوانین معاصر و نظام حقوقی حاکم بر قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت، نقش اساسی ایفا نماید.

عموماً تحقیقاتی که در ایران انجام شده است در قالب ترجمه هایی از مقالات و کتب خارجی بوده است و میتوان گفت تا کنون تحقیق بومی ای در خصوص سازوکارهای بهره برداری مشترک از منابع و میادین مشترک هیدروکربنی صورت نگرفته است.تحقیقات قبلی عموماً بدون در نظر گرفتن این موضوع بوده است که آیا مکانیزمها و روش ها قابل جذب و بومی سازی در

نظم حقوقی کشور ایران می باشد یا خیر. البته در خارج از ایران نـه تنهـا تحقیقـات دامنـه دار و وسیعی در رابطه با روش های بهره برداری از منـابع مشـترک بخصـوص در حـوزه نفـت و گـاز صورت گرفته است بلکه برخی از کشورها که از بلوغ سیاسی و حقوقی بیشتری برخوردار بوده اند حتی از این هم فراتر رفته و اقدام به ایجاد رژیم های حقوقی متفق علیه میان خود نمـوده انـد و معاهداتTreaties و قراردادهای چارچوب همکاریFramework Agreement بسـیاری را در ایـن خصوص منعقد نمـوده انـد از جملـه ایـن معاهـدات مـی تـوان بـه معاهـده معـروف ۱۰مـارس ۱۹۶۵دریای شمال North sea Trreaty ۱۹۶۵و یا قرارداد چارچوب همکاری در بهـره بـرداری از منابع نفتی این دریا در سال ۲۰۰۵ (موافقتنامـه ۵آوریـل ۲۰۰۵ انگلسـتان،ایرلند شـمالی و نـروژ) اشاره نمود.لیکن در ایران به جز تجربه ناموفق بهره برداری مشترک از میدان سلماس در خـلال سالهای ۱۹۶۹–۲۰۰۹ که النهایه منتهی به پرونده قطور کرسنت شده است.هیچ رزیم حقوقی ای در بهره برداری از منابع هیدروکربنی مشترک فـی مـابین ایـران و دول همسـایه چـه در شـمال (منطقه CIS) و چه در جنوب (حوزه خلیج فارس) و یا حتی در منطقه غرب (با کشور عراق)وجـود ندارد.تلاش ایران برای یکپارچه سازی میدان هنگام با کشور عمان نیـز در سـالهای اخیـر عقـیم ماند.نکته اینجاست که این مصائب و ناکامی ها صرفاً ناشی از مسائل سیاسی نیست و بعضـا بـه دلیل عدم شفافیت در مکانیزم های حقوقی بومی مورد نیاز برای بهره برداری مشـترک از منـابع نیز قابل جستجو است.

تعریف مفاهیم پژوهش

تعریف نفت و گاز

تعریف نفت و گاز در قلمرو علومی نظیر شیمی و زمین شناسی قرار دارد. اما به لحاظ ارائه ی تعریف کاربردی از این دوماده، در این گفتار کوشش می شود که تعریف آنها از منظر دانشـمندان علم زمین شناسی نفت ارائه گردد.

بند اوّل: تعریف نفت

ریشه واژه نفت از کلمه اوستایی « نپتا » گرفته شده است که کلدانیان و اعراب آن را از زبان مادی گرفته و «نفتا» خوانده اند.در برخی منابع قدیمی به صـورت «نفـط» نیـز آمـده اسـت. در فرانسه نیز «naphte» گفته میشود و پس از آن تا سال ۱۲۱۳میلادی «naphte» گفته می شـد که از آن واژه لاتین « naphta» برگرفته شده بود. کلمه نفت در زبان انگلیسی پترولیـوم نامیـده می شود. این واژه «Petroleum» به معنی روغـن سـنگ از دو واژه یونـانی «Petra» بـه معنـی

صخره و «Oleum» به معنی روغن تشکیل شده است.[۱] ریشه واژه نفت در زبان فارسی نامعلوم است. مستشرقینی چون «هرتز فلد» و «بیلی» معتقدند این واژه از فعل ناب به معنی ضدنم گرفته شده و در زبان اوستایی نپتا بوده و کلدانی ها آن را از مادها گرفته و نفتا خوانده اند. نفت در فارسی به معنی روشن، تابیدن، طلوع و درخشش نیز آمده است.[۲] در فرهنگ فارسی عمید، معنی امروزی نفت مورد توجه قرار گرفته و در مقابل واژه نفت آمده است:

«مایعی است قابل احتراق که در اعماق زمین تا ۱۸۰۰ متر پیدا می شود و گاهی در اثر فشار و حرارت درونی زمینی به طرف بالا صعود می کند و به سطح زمین می رسد و برای استخراج آن چاه‌های عمیق حفر می کنند....»[۳] در اصطلاح، پترولیوم، ترکیب طبیعی پیچیده ای از هیدروکربنهای مختلف بوده که شامل فازهای مایع، گاز و جامد است. اگرچه برداشت عموم از این واژه بیشتر متوجه فاز مایع آن یعنی نفت خام می باشد، ولی با عنایت به دو جزء اصلی نفت یعنی هیدروژن و کربن به انواع جامد و مایع و گاز آن هیدروکربن نیز گفته می شود[۴]. نفت در طبقه بندی کلی در دسته قیر یا بیتومن[۵] قرار دارد که به صورت مجموعه ای از هیدروکربن های مختلف به اشکال مایع و یا گاز در مخازن زیرزمینی وجود دارد. در علم شیمی و زمین شناسی پترولیوم به هیدروکربوره ای اطلاق می گردد که از طریق چاههای نفت از داخل زمین استخراج می‌شوند. شکل اصلی پترولیوم در داخل مخازن به صورت گاز است که به نام گاز طبیعی[۶] شناخته می شود. بخشی از پترولیوم در شرایط متعارفی (۱۵ درجه سانتیگراد و ۷۶ میلیمتر فشار جیوه) به صورت مایع درآمده که به آن نفت خام[۷] می گویند و بخش دیگر به همان صورت گاز باقی می ماند.[۸] گرچه دو ترکیب اصلی نفت، کربن و هیدروژن می باشد. اما عناصر دیگری از قبیل گوگرد، ازت و اکسیژن در مجموع حدود سه درصد ترکیب نفت را تشکیل می دهند. [۹] هرچند تعداد ترکیبات مولکولی نفت خام بسته به سن زمین شناسی، ژرفای تشکیل، خاستگاه و موقعیت جغرافیائی آن متغیر می باشد،[۱۰] لکن در مجموع حدود ۹۷ درصد ترکیب نفت را کربن و

---

۱. نعمت اللهی، مینو، مبانی مهندسی نفت و گاز،شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۸۴ ص۱.
۲. همان، ص۱۴
۳. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ، جلد سوم،تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، ص۲۴۰۶
۴. افشارحرب، عباس، زمین شناسی نفت،تهران ، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۴،مقدمه، ص۱
5. Bitumen.
6. Natural Gas.
7. Crude oil.
۸. سحابی، فریدون، زمین شناسی نفت،چاپ ششم ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶، ص۱۳
۹. همان، ص۱۴
۱۰. دریاباری وشتانی، سیدمحمد زمان و بکی حسکوئی، مرتضی؛ سیر یکصدساله صنعت نفت ایران، تحولات حقوقی و اقتصادی، تهران ، نشر یزدا، ۱۳۸۷، ص۲۲

هیدروژن تشکیل می دهد.[۱]

بند دوم: گاز طبیعی

گاز طبیعی که معمولا گاز گفته می شود؛و نوعی سوخت فسیلی گازی شکل است.گاز طبیعی سوختی است که معمولا اثرات زیان آور کمتر نسبت به سوختهای فسیلی دارد،بی رنگ و بی بو و سبک تر از هوا که از آن به عنوان سوخت فسیلی تجدیدناپذیر نیز یاد می شود که از بقایای گیاهان و حیوانات در یایی در۲۰۰تا۴۰۰میلیون سال پیش تشکیل شده است.این بقایا در اعماق زمین مدفون شده و با گذشت زمان و براثر گرمای زمین و فشار وارده و فعل و انفعالات شیمیایی تبدیل به گاز طبیعی شده اند.گاز طبیعی خام مرکب از اجزا مختلفی است که مهمترین بخش آن متان بوده که ماده ای بی رنگ و بی بو و بی مزه می باشد.سابقه تاریخی کشف گاز و استفاده از آن به قرن گذشته و توسط یونانیان،ایرانی ها و هندی ها بر میگردد که از گازهای خارج شده از شکافهای زمین استفاده کرده و معابدی را در اطراف آنها می ساختند. حدود۲۵۰۰سال پیش چینی ها از گاز به عنوان سوخت استفاده کرده و برای اولین بار از طریق لوله ها به معادن انتقال داده و به مصرف رساندند.در تعریف گاز طبیعی نیز در بند۲ ماده۱ قانون اصلاح نفت مصوب ۱۳۹۰آمده است: "هیدروکربورهایی که در سازنده های گازی مستقل، گنبدهای گازی و یا محلول در نفت در شرایط متعارف به حالت گاز موجود است و یا طی عملیات بالادستی همراه با نفت خام به دست آید."

مفاهیم مربوط به میادین مشترک نفت و گاز

آنچه گذشت مروری بر مفاهیم و تعاریف کلی درخصوص نفت و گاز بود. اما با توجه به هدف اصلی این رساله، ضرورت دارد با نگاهی تأکیدی بر مفاهیم مربوط به میادین مشترک نفت و گاز نگریسته شود. بیان کلیات و تعاریف و مفاهیم اولیه سبب آشنایی ذهن خواننده و درک عمیق از مباحث مطرح در فصول بعدی پژوهش خواهد. از این رو در ادامه مباحث، به تعریف میادین مشترک نفت و گاز و مروری بر موضوعات حقوقی و غیرحقوقی مختص به این میادین خواهیم پرداخت.قبل از هر چیز مروری بر تاریخچه بهره برداری مشترک از منابع نفت وگاز صورت میگیرد.

۱. سیر تاریخی بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز

از زمان حفر اولین چاه نفت در سال ۱۸۵۹ در ایالت پنسیلوانیای آمریکا روند استفاده از این ماده در تاریخ بشر دگرگون گردیده است. در دوران باستان و در برخی تمدنهای کهن، نفت به

۱. سحابی، پیشین۱۴

عنوان منبع روشنایی یا سلاح استفاده می شد. سابقه تاریخی بهره برداری مشترک از میادین نفت و گاز به اواخر قرن نوزدهم واوایل قرن بیستم ایالات متحده آمریکا برمی گردد که در خلال مباحث نظری و رویه قضایی محاکم این کشور به این مسأله پرداخته شد[۱]. در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی نیز در زمره مسائل مربوط به فلات قاره به این موضوع پرداخته شد که معطوف به معادن نفت و گاز و ذغال سنگ در طول مرزهای کشورها بود که به عنوان مثال می توان به معاهده بین بلژیک و هلند درخصوص ترسیم مرزهای معدن کاری مربوط به معادن زغال سنگ بین دو کشور اشاره کرد که در ۲۳ اکتبر ۱۹۵۰ بین دو کشور منعقد گردید[۲]. همچنین می توان به موافقت نامه عربستان سعودی وبحرین در سال ۱۹۵۸ و معاهده بین هلند و آلمان درخصوص معادن زغال سنگ واقع در شرق خط مرزی آلمان و هلند در سال ۱۹۵۲[۳] و معاهده ۱۹۶۰ بین دو کشور درخصوص اصلاح و اجرای معاهده ۱۹۵۲ اشاره نمود و معاهده موسوم به Ems Estuary بین دو کشور اشاره نمود که در هشتم آوریل ۱۹۶۰ ۱۹۶۰ بین دو کشور جهت تشویق به استخراج کلیه مواد معدنی جامد و مایع و گاز در منطقه Ems Estuary منعقد شد[۴]. نمونه دیگر در اروپا موافقت نامه بین اتریش و چکسلواکی درخصوص منابع مشترک نفت و گاز میان دو کشور است که در ۲۳ ژانویه ۱۹۶۰ منعقد شد[۵]. علاوه بر رویه عملی مذکور میان دولت ها، مفهوم توسعه مشترک در رأی فلات قاره دریای شمال در سال ۱۹۶۹ توسط دیوان بین المللی دادگستری شناسایی شد که آن را تحت عنوان «رژیم صلاحیت مشترک استفاده و استخراج مشترک منابع در مناطق مورد اختلاف یا بخشهایی از آن»[۶] اعلام نمود. اما می توان تجلی عملی آموزه های این رأی دیوان را در موافقت نامه ۱۹۷۴ توسعه مشترک میان ژاپن و کره جنوبی یافت. این دو کشور در مذاکرات خود جهت تحدید حدود فلات قاره با شکست مواجه شدند و

1. Mashiro Miyoshi, , *The Joint Development Of Offshore Oil and Gas in Relation to Maritime Boundary Delimitation*, International boundary Research unit, volume 2, Number 5, 1999, p.1.
2. Belgium-Netherlands Treaty Fixing a Mining Boundary Between The Coal Mines Situated a Long the Meuse on both sides of the Frontier of 23 October 1950 , *136 United Nation treaty series(UNTS) 33-9* and 11:41:07 PMHE Treaty fixing an Extension of the Mining boundary between the coal Mines situated a long the Meuse on both sides of the frontier of *5* April 1963,*507 UNTS: 267-9*.
3. The Netherlands – Germany Treaty Fixing a Mining Boundary Between the Coal Fields Situated to the East of the Nether land – Germany frontier of 18 January 1952, 179 *UNTS: 156-162*.
4. The Netherlands _ Germany Treaty of 8 November 1960 Amending and supplementing the Treaty of 18 January 1952, 450 UNTS: 414-418.
5. Miyoshi, , *The Joint Development Of Offshore Oil and Gas in Relation to Maritime Boundary Delimitation* .p1.
6. North Sea Continental Shelf Cases (Federal Republic of Germany/ Denmark; Federal Republic of Germany/ Netherlands) Judgment of 20 February 1969, *I.C.J. Report*, 1969,para,101.

بنابراین مبادرت به انعقاد معاهده توسعه مشترک نمودند[۱]. پنج سال بعد یادداشت تفاهم منطقه توسعه مشترک در خلیج تایلند منعقد شد که متعاقب تلاش ناموافق مالزی و تایلند جهت تحدید حدود دریایی بود[۲]. متعاقب این اقدامات یک مرکز موسوم به مرکز شرق- غرب[۳] در هاوایی تشکیل شد که کار گروهی مرکب که کارشناسان فنی و حقوقدانان بود و تا سال ۱۹۸۹ پنج نشست در مناطق مختلف جهان برگزار کرد[۴]. امروزه میتوان گفت در بسیاری از مناطق جهان از جمله جنوب شرقی آسیا، خاورمیانه، قاره آفریقا، اروپا، آمریکای لاتین و آمریکای شمالی، رویه‌های مشخصی در جهت بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز در مدلهای یکی سازی و توسعه مشترک شکل گرفته است. یکی از دلایل این اقدام دولت ها، به عنوان راه حل موقت در هنگام وجود اختلافات مرزی یا ادعاهای متقابل، منافع اقتصادی ناشی از تعجیل در بهره مندی از این منابع می باشد. یکی از عرصه های اختلاف نظر صاحبنظران، مفاهیم فنی و حقوقی ناظر بر منابع طبیعی مشترک به طور عام و منابع مشترک نفت وگاز به طور خاص است.درادامه این مطلب مهمترین تعاریف مورد استفاده دراین حوزه موردکنکاش قرار می گیرد.

۲. منابع خام مشترک

اصطلاح منابع طبیعی فرامرزی[۵] در معنای موسع خود شامل هر نوع منابع طبیعی می گردد که در شکل و حالت طبیعی خود و بدون دخالت انسان قادر با عبور از مرزهای سیاسی یک کشور باشد.[۶] بنابراین در مفهوم مذکور این منابع شامل سفره های آب زیرزمینی، مخازن نفت و گاز، آبهای جاری، منابع جاندار همچون آبزیان و پرندگان و حتی رگه های سنگ در معادن فلزات که از قلمرو مرزهای یک کشور عبور کرده و وارد کشور دیگر شوند، میگردد. میدان های نفت و گاز مشترک به دلیل گستره جغرافیایی آنها و تعلق آنها به بیش از یک کشور مصداق بارز این منابع میباشند.کمیسیون حقوق بین الملل درخصوص این منابع، اصطلاح منابع طبیعی مشترک[۷] را انتخاب نموده است[۸]. همچنین اصطلاحاتی چون «منابع مشترک»[۹] نیز در این خصوص به کار رفته که این اصطلاحات ناظر و مبین حق حاکمیت و مالکیت مشترک دولت ها بر این منابع

1. Miyoshi , *op.cit.pp1-2.*
2. *ibid.*
3. East-West Center.
4. Miyoshi,*op.cit*.P.3.
5. Trans Boundary Natural Resources.
6. Zewdined Beyene and Ian L.G. wadly, Common Goods and the Common Goods: Trans-Boundary Natural Resources, Principled Cooperation, and the Nil Basin Initiative, *Center for African Studies, Berkley University*, 2004,p.3.
7. Shared Natural Resources.
8. International law Commission*Third Report on Shared Natural Resources "Trans-Boundary Ground-Water*", Doc.A/CN.4/551,2005.
9. Common Resources.

می‌باشد. علاوه بر آن، اصطلاحات دیگر چون «منابع فرامرزی»[1] و «منابع بین المللی»[2] نیز در مقابل این مفهوم به کار می رود. از نظر کمیسیون حقوق بین الملل واژه فرامرزی بیشتر معطوف به مؤلفه های فیزیکی و جغرافیایی بوده و کاربرد آن در زبان انگلیسی مناسب است اگرچه ترجمه آن به سایر زبانها با دشواریهایی مواجه می باشد[3]. اگرچه تمام واژه های فوق برای منابع طبیعی مشترک میان کشورها به کار می رود، اما مفهوم و معنی خاصی در هر یک از آنها نهفته است[4]. در حالیکه مفهوم منابع مشترک ناظر به مالکیت و اشتراک دولت های ذی حق در این منابع می باشد، مفهوم «منابع بین المللی» ناظر به حاکمیت قواعد حقوق بین الملل و بین الملی شدن آنها بوده و مفهوم فرامرزی معطوف به موقعیت و مکان جغرافیایی این معادن یعنی در مناطق مرزی بین کشورها است[5]. در نتیجه می توان گفت که منابع طبیعی فرامرزی مواد خام طبیعی می باشند که در حالت طبیعی خود و بدون دخالت انسان از مرزهای سیاسی یک کشور عبور می کنند. همچنین مواد خام معدنیرا که به دلیل طبیعت سیال آنها قابلیت عبور و حرکت از یک کشور و عبور از مناطق تحت الارضی مرزی و ورود به قلمرو کشور دیگر دارند، نیز شامل می شوند در نتیجه، منابع نفت و گاز مشترک مخازن یا میدانهای نفتی و گازی هستند که از مرزهای سرزمینی و سیاسی یک کشور عبور کرده و وارد مرز کشوری دیگر شده اند. به عبارت دیگر در محدوده مرزهای جغرافیایی بیش از یک کشور قرار گرفته اند و یا در مناطق فاقد تحدید حدود مرزی قرار گرفته که دولت های متعددی دارای ادعای حاکمیت و مالکیت آنها را دارند.در مناطق دریایی، میادین مشترک نفت وگاز میادینی هستند که از خطوط تحدید حدود دریایی در دریای سرزمینی یا منطقه انحصاری یا فلات قاره یک دولت عبور کرده و وارد محدوده حاکمیت دولت یا دول دیگر شده باشد. به دیگر سخن، در حقوق بین الملل در صورتی که مخزن یا میدان نفت و گاز توسط خط مرزی یک کشور تقسیم شود یا در مناطق مورد اختلاف واقع شده باشد میادین مشترک گفته می شود. در حقوق داخلی، در کشورهایی که مالکیت خصوصی بر منابع نفت و گاز پذیرفته شده، در صورتی که مخزن واحد، بین دارندگان حقوق و امتیاز بهره برداری مشترک باشد و موضوع حق همه آنها باشد، یا اینکه از محدوده مجوز بهره برداری یکی از آنها فراتر رفته و وارد محدوده امتیاز دیگری شود آنرا مخزن مشترک نفت و گاز می نامند. باید اذعان کرد که

---

1. Trans-Boundary Resources.
2. International Resources.
3. *Shared Natural Resources: Comments and Observation by Governments on Draft Article on the Law of the Trans* -boundary Aquifers, ILC, Sixtieth Session, 2008, A/CN.4/591.para 11.

۴. کاشانی، جوا د،وضعیت حقوقی منابع نفت و گاز در مرز بین کشورها، مجله حقوقی، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، شماره ۳۹، ۱۳۸۷،صص۱۶۹-۱۶۸-کاشانی ،جواد،منابع نفت وگاز مشترک از منظر حقوق بین الملل، صص.32-34

۵. کاشانی، وضعیت حقوقی منابع نفت وگاز در مرز بین کشورها،ص۱۶۹

مشترک بودن میادین در حقوق داخلی و حقوق بین الملل همیشه به سادگی ممکن نبوده ودر موارد زیادی برخی از مناطق به عنوان مناطق اختلافی نفت و گاز شناسایی می شوند.

در نتیجه می توان گفت که منابع طبیعی فرامرزی مواد خام طبیعی می باشند که در حالت طبیعی خود و بدون دخالت انسان از مرزهای سیاسی یک کشور عبور می کنند. همچنین مواد خام معدنیرا که به دلیل طبیعت سیال آنها قابلیت عبور و حرکت از یک کشور و عبور از مناطق تحت الارضی مرزی و ورود به قلمرو کشور دیگر دارند، نیز شامل می شوند در نتیجه، منابع نفت و گاز مشترک مخازن یا میدانهای نفتی و گازی هستند که از مرزهای سرزمینی و سیاسی یک کشور عبور کرده و وارد مرز کشوری دیگر شده اند. به عبارت دیگر در محدوده مرزهای جغرافیایی بیش از یک کشور قرار گرفته اند و یا در مناطق فاقد تحدید حدود مرزی قرار گرفته که دولت های متعددی دارای ادعای حاکمیت و مالکیت آنها را دارند.در مناطق دریایی، میادین مشترک نفت وگاز میادینی هستند که از خطوط تحدید حدود دریایی در دریای سر زمینی یا منطقه انحصاری یا فلات قاره یک دولت عبور کرده و وارد محدوده حاکمیت دولت یا دول دیگر شده باشد. به دیگر سخن، در حقوق بین الملل در صورتی که مخزن یا میدان نفت و گاز توسط خط مرزی یک کشور تقسیم شود یا در مناطق مورد اختلاف واقع شده باشد میادین مشترک گفته می شود. در حقوق داخلی، در کشورهایی که مالکیت خصوصی بر منابع نفت و گاز پذیرفته شده، در صورتی که مخزن واحد، بین دارندگان حقوق و امتیاز بهره برداری مشترک باشد و موضوع حق همه آنها باشد، یا اینکه از محدوده مجوز بهره برداری یکی از آنها فراتر رفته و وارد محدوده امتیاز دیگری شود آن را مخزن مشترک نفت و گاز می نامند. باید اذعان کرد که مشترک بودن میادین در حقوق داخلی و حقوق بین الملل همیشه به سادگی ممکن نبوده و در موارد زیادی برخی از مناطق به عنوان مناطق اختلافی نفت و گاز شناسایی میشوند.

چگونگی مواجهه نظام‌های حقوقی ملی با منابع نفت و گاز مشترک

جستجوی قواعد حقوقی قابل اعمال در روابط بین اشخاص ذینفع در منابع طبیعی و اموال مشتر در نظام های حقوقی ملی با دشواری هایی مواجه است. در بررسی مسأله منابع طبیعی و اعمال مالکیت یا حاکمیت مشترک بر اموال و منابع طبیعی همچون سایر زمینه های دیگر، علیرغم استقلال حقوق بین الملل از حقوق ملی،نمی توان ازتأثیر حقوق ملی در حقوق بین الملل غافل شد.بسیاری از قواعدی که در حقوق بین الملل به کار گرفته می شوند به نوعی در حقوق ملی ریشه و سابقه دارند و در مواردی مطالعه راه حل های حقوق ملی می تواند به شکل گیری قواعد در حقوق بین الملل بینجامد یا در تفاسیر قواعد موجود حقوق بین الملل به کار آید.

این تأثیر به خصوص در کشورهای فدرال که با قدری مسامحه،به مثابه یک جامعه بین‌المللی

در جامعه بین المللی بزرگ تر می باشند.بیشتر دیده می شود.لذا در این گفتار بـه بررسـی مسـأله منابع نفت و گاز مشترک در نظام های ملی می پردازیم تا روشن شود چه موضعی در مواجهه بـا موضوع تحت بررسی در پیش گرفته اند و تا چه اندازه سازوکارهای به کار رفته در آن ها می‌تواند فرصت بروز و ظهور در صحنه بین المللی یافته یا بیابد[1] در قریب به اتفاق کشورهای دنیـا منـابع نفت ملی است و در مالکیت عمومی یا دولتی قرار دارد.حتی در امریکـا نیـز بخشـهای بزرگـی از منابع نفت در زمینهای متعلق به دولتهای محلی و فدرال قـرار دارنـد و کلیـه منـابع دریـایی نیـز متعلق به دولت است.

مالکیت عمومی و دولتی بر منابع نفت نه تنتها ناظر به منابع موجود در مرزهای خشکی یـک کشور هست بلکه این مالکیت به منابع موجود در فراساحل تـا فـلات قـاره و منطقـه انحصـاری اقتصادی نیز گسترش می یابد. نظامهایی که مالکیت خصوصی در منابع نفـت را نمـی پذیرند،بـه دوگروه تقسیم مـی شـوند.گروه اول کشـورهایی هسـتند کـه بطـور سـنتی ایـن منـابع را از آن حاکم،پادشاه،فرمانروا یا امپراطور می دانستند و امروزه آن را متعلق به دولـت مـی داننـد. در ایـن کشورها دولت به عنوان مالک می تواند منابع مزبـور را بـه افـراد دیگـر واگـذار نمایـد.گروه دوم کشورهایی هستند که منابع نفت را متعلق به ملت دانسته و مالکیت خصوصی یا دولتی را نسـبت به نفت درجا منتفی می دانند.در این نظامها دولت شرایط بهره برداری از این مـانبع را مشـخص می کند و منابع نفت پس از استحصال به ملکیت افـراد در خواهـد آمـد.در هـر دو دسـته از ایـن کشورها افراد نمی توانند رأسا نسبت به بهره برداری از منابع نفت اقدام کننـد و حتمـا بایـد قـبلا برای این کار مجوز دریافت نمایند.[2]

در بسیاری از کشورها مالکیت عمومی یا دولتی بر منابع نفت در قوانین اساسی آنها مـنعکس شده است در حالیکه در برخی از کشورهای دیگر این در قوانین نفت،منابع طبیعی یا سایر قـوانین آنها مقرر شده است.به عنوان نمونه به موجب اصل (۲۱)قانون اساسی۱۹۶۲ کویت،»منابع طبیعی و کلیه درآمدهای حاصله از آن در مالکیت دولت(کشور)می باشـد.دولت بایـد بـا در نظـر گـرفتن شرایط امنیت کشور و اقتصاد ملی از حفظ و استخراج بهینه منابع مزبور اطمینان حاصل نمایـد.» یا در بند(۳)اصل۴۴ قانون اساسی۱۹۹۹ نیجریـه آمـده اسـت:«تمامیـت مالکیـت و کنتـرل کلیـه معادن،معادن نفت و گاز طبیعی زیر یا روی مناطق خشکی نیجریه متعلق به دولت فدرال بـوده و باید به نحوی که توسط مجلس شورای ملی مقرر می شـود، اداره گـردد.» در اصـل (۲۷)قـانون

---

۱. کاشانی ،جواد،پیشین ص۶۲

۲. سیفی ،ندا ،ساز و کارهای همکاریهای حقوقی – قراردادی در توسعه میادین مشترک نفـت و گـاز بـین ایـران و کشـورهای همسایه، پایانامه کارشناسی ارشد، واحد دامغان، دی ماه ۱۳۹۲، ص۶۱

اساسی۱۹۶۶مکزیک کلیه منابع نفت در خشکی و دریا متعلق به ملت دانسته شده است.[۱] همین طور در بسیاری از قوانین نفت در کشورهای متعدد موضوع مالکیت عمومی یا دولتی منابع نفت مورد تصریح قرار گرفته است.به عنوان نمونه در ماده(۳)قانون نفت ترکیه۲۰۱۳آمده است: «منابع نفت در ترکیه تحت حاکمیت و اختیار دولت قرار دارد.»در ماده(۱)قانون نفت ویتنام اصلاحی ۲۰۰۰مقرر شده است: «مالکیت کلیه نفت موجود در زیر زمین در خشکی،جزایر،آبهای داخلی،دریای منطقه ای،منطقه انحصاری اقتصادی و فلات قاره جمهوری سوسیالیستی ویتنام به مردم ویتنام تعلق دارد که تحت اداره انحصاری دولت ویتنام خواهد بود.» همانطور که در این قوانین دیده می شود برخی منابع نفت را متعلق به دولت یا کشور دانسته اند در حالی که برخی دیگر آن را متعلق به ملت یا مردم دانسته اند.اینکه این تفاوت تعبیرها تا چه اندازه معنادار بوده و در ترتیبات راجع به دخالت بخش خصوصی در عملیات نفتی تأثیر گذار خواهد بود،قضاوت قاطعی نمی توان کرد و برای فهم رژیم حاکم بر مالکیت نفت یک کشور باید کل قوانین و مقررات آن کشور را در نظر گرفت.

در ایران به تأسی از حقوق اسلام مالکیت بر منابع از نوع مالکیت عمومی است که ذیلاً شرح داده می شود. مالکیت بر منابع نفت و گاز در اسلام فقهای اسلام بطور کلی معادن را به دو دسته معادن سطح الارضی (ظاهره)و تحت الارضی(باطنه) تقسیم کرده و نفت و قیر را در شمار معادن دسته اول دانسته اند.علت این امر را بعضی از حقوقدانان چنین دانسته اند،پیش از آنکه روش جدید استخراج نفت،کشف و استفاده از این ماده را به وسیله حفر چاه میسر گرداند تنها از چشمه های نفتی که بطور طبیعی در روی زمین جاری بود،بهره برداری می شد.از نظر فقها مالکیت معادن سطح الارضی از نوع عمومی است.دراین رابطه ابوحنیفه و تقریبا همه فقهای دیگر بر این نظر هستند که این معادن ملک مشترک عموم مردم به شمار می آید و از معادن ظاهره نباید مالیات گرفته شود.بنابر این نظر در استفاده از معادن ظاهره،میزان احتیاج و منتفعین و حقوق تاریخی آنها ملاک اولویت خواهد بود.[۲]

در مورد معادن باطنه یا تحت الارضی (که امروزه معادن نفت از این قبیل بشمار می اید)در میان حقوقدانان اسلام دونظر هست،در این رابطه دکتر محمد علی موحد در کتاب نفت و مسائل حقوقی آن این نظرات را آورده اند: بر اساس نظر اول واگذاری معادن تحت الرضی (باطنه)به افراد خاصی جایز نیست بلکه همه مردم به عنوان عضو جامعه اسلامی در آن شریکند. براساس نظریه دوم واگذاری معادن باطنه به افراد خصوصی جایز است.لیکن در بین معتقدین به این نظر

---

۱. همان.

۲. موحد ، محمد علی ، نفت ما و مسائل حقوقی آن ،انتشارات خوارزمی ،چاپ سوم ،مرداد ۱۳۵۷،تهران ،صص۲۰۹

هم اختلاف وجود دارد.دسته ای گفته اند این واگذاری فقط به عنوان بهره برداری است و دارنـده حق،آنچه را استخراج و بهره برداری می کند مالک می شود ولی مالک رقبه معدن نیست و حق ندارد معدن را به دیگری بفروشد و در صورت فوت او نیز معدن به وارث منتقل نمی شود.حتی در حال حیات، در صورتیکه دارنده حق،عملا از بهره برداری خودداری نماید حق او ساقط می شود و معدن به مالک اصلی یعنی عموم مردم باز می گردد.اما دسته دیگر گفته اند که واگـذاری مزبـور موجب تملک است.بدین ترتیب کسیکه معدن به او واگذار شده می توانـد آن را بـه هـرکس کـه بخواهد انتقال دهد و در صورت فوت او هم معدن جزو سایر ماترک به ورثه منتقل مـی شـود.[۱]در همین راستا بعضی از متقدمین فقهای شیعه کلیه معادن را متعلق به امام و بهره برداری از انهـا را منوط به کسب اجازه از او دانسته اند.تعلق معادن به امام از این نظر است که امام رئیس حکومت و نماینده و مظهر مصالح عامه محسوب می شود.با توجه به اقوال فقهای اسلامی می توان چنین استنباط نمود که مالکیت معادن در اسلام مال عامه و متعلق به عموم مردم تلقی شده و مداخلـه حکومت در امر معادن و واگذاری امتیاز بهره برداری و غیره هم به لحـاظ نماینـدگی حکومـت از طرف عموم بوده است.[۲] اگرچه در قانون مدنی به عنوان قاعدهای عام مالکیت زمـین را مسـتلزم مالکیت نسبت به زیر زمین نیز دانسته،اما مالکیت بر منابع نفت و گـاز از شـمول اسـتثنائات ایـن قاعده عام می باشد.در ایران در اواخر عهد ناصرالدین شاه(رمضان۱۲۹۸ هجری قمـری) فرمـانی صادر شد که به موجب آن"کل معادن ایران بلااستثنا اعم از مکشوف و غیر مکشوف در هرجـای ممالک محروسه" در اختیار وزارت معادن مصوب ۱۳۱۷/۱۱/۱۶ می باشد.به موجـب ایـن قـانون حق استخراج معادن نفتی در انحصار دولت قرار دارد.ماده۳ قانون مذکور مقرر می داشت:

"ماده۳- حق استخراج معادن نفت و مواد نفتی و سنگ های قیمتی از قبیل الماس و زمرد و یاقوت و غیره و فلزات قیمتی از قبیل طلا و نقره و پلاتین وغیره منحصر به دولت است و حقوق مالکیان این معادن به موجب آیین نامه مخصوص با موافقت بین دولت و مـالکین معـین خواهـد شد."در این مقرره قانونی به نقل از پاره ای از نویسندگان تمایل قانونگذاز به حاکمیت رژیم انفال بر معادن مشهود است و فقط در جهت رعایت حقوق مکتسبه مقرر شده است که حقوق مـالکین با توافق بین دولت و انها پرداخت شود.[۳]

متعاقب قانون فوق الذکر قانون معادن مصوب ۱۳۳۶/۰۲/۲۱ نیز مالکیت معدن نفتی را مطلقا متعلق به دولت دانسته استوبند آخر ماده۱قانون مذکور مقرر می داشت: "معادن طبقه سوم عبارت است از: کلیه مواد نفتی،قیر،گازهای طبیعی و مواد رادیواکتیو مانند رادیوم،توریوم،اورانیـوم و کلیـه

۱. همان،صص۲۰۹-۲۱۰
۲. همان ،ص۲۱۱
۳. امانی، مسعود،حقوق قراردادهای بین المللی نفت ، تهران ،انتشارات دانشگاه امام صادق ، ۱۳۸۹، ص۵۹

موادی که جهت استفاده نیروی اتمی به کار می رود."همچنین در بند ج از ماده۲قانون معادن مصوب ۱۳۳۶مقرر شده بود:

"ج- معادن طبقه سوم مطلقا متعلق به دولت می باشد و بهای ملک که معدن طبقه سوم در آن واقع شده است و یا اراضی مورد احتیاج به قیمت عادله قبل از کشف معدن پرداخت خواهد شد و در صورت عدم توافق در قیمت به طریق داوری عمل خواهد شد."

مشابهاً قانون نفت مصوب ۱۳۵۳/۰۵/۰۸ نیز در ماده۳مقرر نمود که منابع نفتی ایران ملی است، به این معنی که مالک این منابع ملت ایران است و دولت به نیابت از ملت اعمال این حق را از طریق شرکت ملی نفت ایران انجام می دهد.شرکت ملی نفت ایران می تواند از طریق قرارداد پیمانکاری نسبت به اکتشاف و توسعه میادین نفتی اقدام کند.در این رابطه ماده۳قانون مزبور مقرر می دارد:

"ماده۳- اجازه مذاکره و انعقاد قرارداد:

منابع نفتی و صنعت نفت ایران ملی است و اعمال حق مالکیت ملت ایران در زمینه اکتشاف،توسعه،تولید بهره برداری و بخش نفت در سرتاسر کشور و فلات قاره منحصرا بعهده شرکت ملی نفت ایران است که رأسا یا بوسیله نمایندگیها و پیمانکاران خود در آن باره اقدام خواهد کرد.شرکت ملی نفت ایران می تواند به منظور اجرای عملیات اکتشاف و توسعه نفت در بخشهای ازاد نفتی با هر شخص اعم از ایرانی و خارجی وارد مذاکره شود و قراردادهایی را که مقتضی بداند بر مبنای پیمانکاری و با رعایت مقررات و مصرحات این قانون تنظیم و امضاء نماید. قراردادهای مزبور بعد از تأیید هیأت وزیران به موقع به اجرا گذارده خواهد شد.[1]

شرکت ملی نفت ایران می تواند به منظور ایجاد پالایشگاه و اجرای عملیات پالایش نفت در داخل کشور رأسا یا از طریق مشارکت با هر شخص اعم از ایرانی و خارجی اقدام نماید

مشارکتهایی که به این منظور انجام می شودمشروط به رعایت شرایط زیر خواهد بودک

الف- سهم شرکت ملی نفت ایران هیچگاه نباید از پنجاه درصد کمتر باشد.

ب- مدت مشارکت در هر قرارداد به تشخیص و نظر شرکت ملی نفت ایران معین خواهد شد ولی در هر حال این مدت از بیست سال تجاوز نخواهد کرد."

پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز قوانین موضوعه تأکید بر مالکیت عمومی معادن دارد.در این راستا ماده۲ قانون نفت مصوب۱۳۶۶/۰۷/۰۹مقرر می دارد:

"منابع نفت کشور جزءانفال و ثروت های عمومی است و طبق اصل ۴۵قانون اساسی در اختیار حکومت اسلامی می باشد و کلیه تاسیسات و تجهیزات و دارای ها و سرمایه گذاری هایی

---

۱. سیفی ، ندا، پیشین ،ص ۲۹

که در داخل و خارج کشور توسط وزارت نفت و شرکت های تابعه به عمل آمده و یا خواهد آمد،متعلق به ملت ایران و در اختیار حکومت اسلامی خواهد بود.اعمال حق حاکمیت و مالکیت نسبت به منابع و تاسیسات نفتی متعلق به حکومت اسلامی خواهد بود.اعمال حق حاکمیت و مالکیت نسبت به منابع و تاسیسات نفتی متعلق به ملت ایران و در اختیار حکومت اسلامی است که بر اساس مقررات و اختیارات مصرح این قانون به عهده وزارت نفت می باشد که بر طبق اصول و برنامه های کلی کشور عمل نماید."

همچنین بر اساس ماده ۳ این قانون،اعمال حقوق و اختیارات مصرح این قانون بر عهده وزارت نفت و شرکتهای تابعه و نظارت برا نجام عملیات نفتی و سایر وظایف مندرج در این قانون بر عهده وزارت نفت خواهد بود.[۱]

همچنین قانون معادن مصوب ۱۳۷۷مجمع تشخیص مصلحت نظام در ماده ۲مقرر می دارد:

"ماده۲- در اجرای اصول چهل و چهارم و چهل و پنجم قانون اساسی مسئولیت اعمال حاکمیت دولت بر معادن کشور و حفظ ذخایر معدنی و نیز صدور اجازه انجام فعالیتهای معدنی مقرر در این قانون و نظارت بر امور مزبور و فراهم آوردن موجبات توسعه فعالیتهای معدنی،دستیابی به ارزش افزوده مواد خام معدنی،توسعه صادرات مواد معدنی با ارزش افزوده،ایجاد اشتغال در این بخش و نیز افزایش سهم بخش معدن در توسعه اقتصادی و اجتماعی کشور به عهده وزارت معادن و فلزات می باشد.اعمال حاکمیت مذکور در این ماده می تواند مانع اعمال مالکیت اشخاص حقیقی و حقوقی در محدوده مقررات باشد."

بند ج ماده۳قانون معادن۱۳۷۷ در مقام طبقه بندی معادن در مورد معادن نفتی تصریح می‌کند:

"ج- مواد معدنی طبقه سه عبارت هستند از:

کلیه هیدروکربورها به استثنای زغال سنگ مانند:نفت خام،گاز طبیعی،قیر پلمه سنگهای نفتی، سنگ اسفالت طبیعی و ماسه های آغشته به نفت و امثال آنها.

قیر پلمه سنگهای نفتی و سنگ اسفالت طبیعی در صورتی که مورد عمل وزارت نفت،شرکتها و واحدهای تابعه و وابسته به آن وزارت نباشد جزو معادن طبقه دو محسوب می گردد."

در همین راستا قانون اصلاح قانون نفت مصوب ۱۳۹۰در خصوص مالکیت و حاکمیت بر منابع نفت و گاز مقرر داشته است:

"ماده۲- کلیه منابع نفتی جزء انفال و ثروتهای عمومی است.اعمال حق حاکمیت و مالکیت عمومی بر منابع مذکور به نمایندگی از طرف حکومت اسلامی بر عهده وزارت نفت است."

---

۱. همان، ص۳۰

"به موجب ماده۳ قانون فوق الذکر نظارت بر اعمال حق حاکمیت و مالکیت عمومی بر منابع نفتی به عهده «هیأت عالی نظارت بر منابع نفتی»است که به موجب این قانون و با ترکیب تعدادی از وزراء و نمایندگان مجلس و روسای نهادهای دولتی و دادستان کل کشور تشکیل می‌شود.[۱]

در بند۱۷ ماده ۱ قانون اصلاح نفت مصوب۱۳۹۰/۰۳/۲۲ امور حاکمیتی تعریف شده است:

"۱۷- امور حاکمیتی صنعت نفت: اعمال حق حاکمیت و مالکیت عمومی از طرف جمهوری اسلامی ایران بر منابع نفتی و سیاستگذاری،برنامه ریزی،هدایت و راهبردی و نظارت عالیه بر اقدامات اجرائی در صنعت نفت و پتروشیمی اعم از عملیات بالادستی و پایین دستی است."

در بندهای ۲و۳ ماده۷قانون اصلاح قانون نفت مصوب ۱۳۹۰ازجمله وظایفهیأت عالی نظارت بر منابع نفتی به شرح زیر است:

"۲- بررسی و ارزیابی اجرای سیاستهای راهبردی و برنامه های مصوب وزارت نفت در فرآیند صیانت از منابع نفت و گاز به منظور برداشت بهینه و حداکثری ارزش افزوده اقتصادی از منابع مذکور.

۳- بررسی و ارزیابی متن،حجم مالی،تعهدات،مقدار محصول و زمان اجرای قراردادهای مهم نفت و گاز در جهت صیانت از عواید حاصل از انفال عمومی در حوزه نفت و گاز و امکان اجرای قرارداد."

به نظر می رسد با توجه به مفاد مواد قانونیی مذکور می توان نتیجه گرفت که در خصوص انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک و یکپارچه سازی وزارت نفت صلاحیت داردو نیز با عنایت به عملکرد وزارت نفت در خصوص اعطای پروانه بهره برداری به شرکت ملی نفت ایران،شرکت ملی نفت ایران در مقابل شرکت های ملی نفت کشورهایی که با ایران دارای میادین مشترک با تشکیل نهاد مشترک متشکل از نمایندگان دو کشور می توان اعضای نماینده ایران در نهاد توسعه مشترک را از میان هیأت عالی نظارت بر منابع نفتی انتخاب نمود.چرا که هدف اصلی انعقاد موافقتنامه های مذکور صیانت از مخازن نفت و گاز و در نهایت تولید و بازیافت حداکثری از این میادین مشترک می باشد.

نحوه تحصیل و تملک اراضی (اعم از دایر،بایر و موات یا متعلق به اشخاص حقیقی یا حقوقی

---

۱. وزیر نفت به عنوان دبیر هیأت ، معاون برنامه ریزی و نظارت راهبردی رئیس جمهور ، وزیر امور اقتصادی ودارایی ، رئیس کل بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران ، رئیس کمسیون انرژی مجلس شورای اسلامی ، رئیس کمسیون برنامه و بودجه و محاسبات مجلس شورای اسلامی ، دادستان کل کشور ، دو نفر از معاونین وزارت نفت به انتخاب وزیر نفت ،. تبصره ۱- کلیه اعضای هأت حق رأی دارند . تبصره ۲- جلسات هیأت با تعداد حداقل هفت نفر از اعضاء رسمیت می یابد و حضور دادستان کل کشور و یکی از رؤسای کمسیونهای مذکور الزامی است . تبصره ۳- تصمیمات این هیأت با رأی اکثریت مطلق حاضران ، قطعی است.

خصوصی یا دولتی) که در آن معادن نفت و گـاز وجـود دارد و یـا اراضـی کـه بـه نحـوی بـرای فعالیت‌های جنبی مورد نیاز شرکت ملی نفت می باشد در مواد۱۱تـا ۱۵قـانون اساسـنامه شـرکت ملی نفت ایران مصوب ۱۳۵۶پیش بینی شده است.

با توجه به موارد فوق در نظام حقوق ایران از آنجا که معادن را نمی توان از اموال عمـومی و مشترکات تلقی کرد،همواره بایستی معادن را دارای مالک خاص و معین دانسـت،که در خصـوص منافع نفتی این مالک دولت می باشد.[۱]

در اغلب کشورهایی که دولت مالکیت منابع نفت و گاز را بر عهده دارد،کلیه حقوق مربوط به بهره برداری از این منابع از طریق شرکت ملی نفت اعمال می شود.در این کشورها شرکت ملـی نفت،مناطق نفت خیز را یا از طریـق شـرکتهای تابعـه یـا از طریـق عقـد قـرارداد بـا شـرکتها و پیمانکاران داخلی و خارجی کشف و بهره برداری می‌کند.[۲]

رویه‌ی دولت‌ها ناظر به همکاری‌های حقوقی در بهره‌برداری از منابع مشترک نفت و گاز در سطح بین‌الملل

به منظور کشف قواعد حقوقی در خصوص موضوع خاص در هر نظـام حقـوقی، بایسـتی بـه کنکاش و تحلیل منابع حقوق پرداخت. حقوق بین الملل برخلاف حقوق داخلی، فاقد سـاز و کـار تقنینی متمرکز بوده و قواعد حقوقی آن با مطالعه و استنتاج رویه هـا قابـل اسـتخراج اسـت. بـه فرض وجود یک قاعده در رابطه با یک موضوع، تازه بحث بر سر حقوقی بـودن و درجـه الـزام و ضمانت اجرای آن آغاز می گردد. اما اینکه منابع حقوق بین الملل چیست، خود موضـوع دیگـری است که موجب ظهور و حدوث مباحث جدی میان نظریه پردازان شـده اسـت. ایـن پـژوهش در مقام تبیین منابع حقوق بین الملل نمی باشد. بلکه به بررسی منابع در چـارچوب موضـوع مـورد بحث می پردازد. از اینرو به جای پرداختن به مجادلات نظری در مورد منابع حقوق بین الملل، در صدد آن است که بررسی نماید آیا در نظام حقوق بین الملـل موجـود قاعـده ای در مـورد بهـره برداری از میادین مشترک نفت و گاز در منطقه خاور میانه وجود دارد یا خیر؟

بنابراین در این بخش معاهدات دو و چند جانبه، عرف، رویه قضایی، دکتـرین و اصـول کلـی حقوق و همچنین قطعنامه های صادره از ارکان سازمان ملل متحد و اقدامات کمیسـیون حقـوق بین الملل در رابطه با موضوع بررسی می شود. بـه منظـور سـهولت در تحلیـل، رویـه دولتهـا در مناطقی از پنج قاره جهان به طور جداگانه توصیف و تحلیل می گردد.

---

۱. کاتوزیان ، ناصر ،دوره مقدماتی حقوق مدنی ، اموال و مالکیت ۱۳۸۵ ص۷۶

۲. بابایی، مجتبی ، پیشین ص۵۰

۱. مبحث اوّل: موافقتنامه‌های توسعه مشترک طبق مدل واگذاری به یک کشور بهره‌بردار

در این شیوه دولتهای ذینفع توافق می کنند،که یک دولت از جانب هر دو طرف منطقه توسعه مشترک را اداره کند.این مدل از سادگی خاصی برخوردار است و بسیاری از پیچیدگیها و مسائل و مشکلات سایر مدلها را ندارد و دولت مسئول در اجرای عملیات توسعه و بهره برداری،قوانین و مقررات حقوقی و مالیاتی و...خود را در منطقه اعمال می کند و پس از جمع‌آوری عایدات و کسر هزینه ها،سهم دولت دیگر را پرداخت می کند.با این وجود،معمولا دولت‌ها به دلایل سیاسی، تمایلی ندارند که سهم خود از اداره منطقه را به طرف دیگر واگذار نمایند،زیرا هر دو دولت با توجه به خصوصیت منطقه توسعه مشترک نسبت به ان مدعی بوده و بیم آن دارند که واگذاری مدیریت منطقه به طرف مقابل مبنای ادعاهای ان دولت(دولت واگذار کننده)را سست نماید.[۱] به سخن دیگر در مدل یک دولتی،یکی از دولتها به نمایندگی سایر دولت‌های ذینفع مبادرت به مدیریت و توسعه میادین نفت و گاز در منطقه مورد اختلاف می نماید و به میزان هزینه های صورت گرفته منافع حاصله را نیز تقسیم می نماید.در این مدل کل عملیات توسعه مطابق قوانین و تحت صلاحیت دولت مذکور صورت می گیرد.به نظر برخی صاحبنظران موافقتنامه ایران– شارجه۱۹۷۱ نیز از نمونه های این مدل است.[۲] ولی به نظر میرسد اینچنین نبوده است و دلایل متعددی در رد این نظریه وجود دارد که در بخش سوم به آن پرداخته خواهد شد. به عبارت دیگر به نظر میرسد این مدل مورد استقبال کشورها قرار نگرفته است چرا که به اعتماد بسیار زیادی بین طرفین نیاز است و در برخی کشورها به منزله خدشه به حاکمیت کشوری که حق بهره برداری از مخازنش را واگذار می کند تلقی می شود.با همین توجیه نیز می‌توان نتیجه گرفت که، دوکشور هرگز اجازه دولت و تشکیل نهاد توسعه مشترک به نتیجه مورد نظرشان دست یافته‌اند. در خصوص سازوکارهای همکاری های حقوق– قراردادی در توسعه میادین مشترک نفت و گاز بین ایران و کشورهای همسایه ابتدا جهت روشن شدن دقیق موضوع در هر منطقه به ارائه سازوکار مناسب جهت انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک و یکپارچه سازی، دور نمای همکاری های مشترک در خصوص توسعه میادین مشترک نفتی و گازی در مناطق جنوبی (خلیج فارس)، منطقه غرب و مناطق شمال و شمال شرقی کشور در ۳ فصل مورد بررسی و اظهار نظر قرار می گیرد.و در پایان با توجه به اینکه در بررسی مطالب این فصل مسائل ایران مورد تأکید قرار گرفته است،مروری بر قوانین و قراردادهای نفتی ایران از ونیز

---

۱. بابایی ، مجتبی ، پیشین ص ۱۷۵

۲. جهانی ،فرخزاد ،پیشین ، ص ۴۶

تحلیل حقوقی یکپارچه سازی بهره برداری از میادین مشترک هیدروکربنی صورت می‌گیرد.

۲. مبحث اوّل: بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز در خلیج فارس

اهمیت خلیج فارس به دلیل وجود ذخایر عظیم نفت و گاز و نیز ژئوپلیتیک انرژی جهان، بر کسی پوشیده نیست. یک نقش پررنگ آنها خلیج فارس به شکل ذوزنقه ای کشیده و با مساحت ۲۵۰ هزار کیلومتر مربع، توسط ۸ کشور که به تنهایی بیش از نیمی از نفت قابل استخراج جهان را دارا می باشند، احاطه شده است. در اکثر موارد حوزه های نفتی واقع در خشکی در زیر بستر خلیج فارس ادامه دارند به طوری که این دریای نیمه بسته تبدیل به انبار نفت شده است.[۱] در خصوص تحدید حدود فلات قاره تاکنون ۷ موافقتنامه میان دولت های حاشیه خلیج فارس منعقد شده است که به ترتیب زمانی عبارتند از: موافقتنامه عربستان سعودی و بحرین در ۲۲ فوریه ۱۹۵۸، موافقتنامه ایران و عربستان سعودی در ۲۴ اکتبر ۱۹۶۸، موافقتنامه ابوظبی و قطر در ۲۰ مارس ۱۹۶۹، موافقتنامه ایران و قطر در ۲۰ سپتامبر ۱۹۶۹، موافقتنامه ایران و بحرین در ۷ ژوئن ۱۹۷۱ و موافقتنامه ایران و عمان در ۲۵ ژوئیه ۱۹۷۴،[۲] موافقتنامه ایران و امارات متحده عربی در ۱۳ آگوست ۱۹۷۴.

در اکثر موافقتنامه های مربوط به تعیین حدود مرزی در خلیج فارس برای جلوگیری از مشکلاتی که ممکن است در اثر استخراج از میادین مشترک واقع در نزدیکی خط مرزی به وجود آید، یک رژیم همسایگی پیش بینی شده است که براساس آن مناطق خاصی تعیین گردیده که طرفین در آن از حقوق ویژه ای برخوردارند، همچنین طرفین مبادرت به ایجاد مناطق حائل که حفاری در آن منع شده است نموده اند.[۳]همچنین در برخی موارد از جمله در حوزه نفتی ابوسعفه بین عربستان سعودی و بحرین طرفین اقدام به تعیین منطقه ویژه جهت توسعه اشتراکی نموده‌اند. هدف از ایجاد چنین مناطقی حفظ یکپارچگی حوزه های نفتی و جلوگیری از بروز خطراتی است که موجودیت حوزه نفتی قابل استخراج از دو طرف خط تحدید حدود فلات قاره را تهدید می کند.[۴] در ایران به منظور حل مشکلات مربوط به تقسیم حوزه های نفتی واقع در منطقه مرزی بین دو کشور و جلوگیری از عواقب ناشی از بهره برداری یک کشور از میادین مشترک من جمله از طریق چاه های انحرافی برای اولین بار ضرورت ایجاد یک منطقه حائل در خلیج فارس در موافقتنامه ایران و عربستان سعودی پیش بینی شده است. همچنین به منظور پیشگیری از هر گونه اختلافی که محتمل است پس از کشف حوزه نفتی در منطقه مرزی رخ

---

۱. ممتاز، جمشید ایران و حقوق بین الملل، چاپ اول، پاییز ۷۶، نشر دادگستر، ص۲۲۱
۲. ممتاز، جمشید، پیشین، ص۲۲۲
۳. ممتاز، جمشید، پیشین، ص۲۲۶
۴. ممتاز، جمشید، پیشین، ص۲۲۶

دهد در موافقتنامه هایی که ایران با همسایگان خود از جمله بحرین و قطر و عمان امضا کرده نیز ترتیباتی پیش بینی شده است. این موافقتنامه نخستین موافقت نامه تحدید حدود مرزهای دریایی ایران در خلیج فارس می باشد و از دلایل تسریع در انجام توافقات احتمال وجود منابع قابل توجه نفت در بستر خلیج فارس و فعالیت اکتشافی ایران و عربستان سعودی و همچنین روابط ویژه هر دو کشور با ایالات متحده آمریکا و مصمم بودن آنها جهت جلوگیری از تحقق آمال جاه طلبانه شوروی سابق و مقابله با تهدیدات استراتژیک مطرح شده از سوی عراق را می‌توان نام برد که باعث تسریع در روند مذاکرات و به نتیجه رسیدن آن گردیده بود.[۱] در واقع وجود اختلاف در محدوده مورد بهره برداری طرفین باعث شد تا دو کشور جهت افراز مرز دریایی و تعیین حدود فلات قاره تمایل نشان دهند. این موافقتنامه در ۲ آبان ۱۳۴۷ هجری شمسی مصادف با ۲۴ اکتبر سال ۱۹۶۸ میلادی در تهران بین دو کشور ایران و عربستان سعودی امضاء گردیده و طولانی ترین خط تحدید حدود دریایی در فلات قاره که دارای ۱۲۰ مایل طول و ۹۳ تا ۱۳۵ مایل عرض است را در بر می گیرد. اسناد تصویب این موافقتنامه در ۲۹ ژانویه ۱۹۶۹ مبادله شد. این موافقتنامه مشتمل بر یک مقدمه و ۵ ماده، دو نامه ضمیمه و یک نقشه است. قانون موافقتنامه حاکمیت بر جزایر فارسی و العربی و تحدید حدود فلات قاره بین ایران و عربستان سعودی مشتمل بر یک ماده و موافقتنامه ضمیمه آن در ۱۱ آبان ۱۳۴۷ به تصویب مجلس سنا و در جلسه روز ۱۹ آبان ۱۳۴۷ به تصویب مجلس شورای ملی رسید.[۲]

براساس ماده ۱ موافقتنامه حاکمیت ایران بر جزیره فارسی و حاکمیت عربستان بر جزیره العربی به رسمیت شناخته شد و مقرر گردید که هر یک از دو جزیره دارای دریای سرزمینی به عرض ۱۲ مایل از پایین ترین حد جزر باشد. همچنین حق حاکمیت دو طرف بر منابع طبیعی بستر و زیر بستر دریا در مناطق مربوط به خودشان شناسایی گردیده است. خط مرزی جدا کننده فلات قاره دو کشور در ماده ۳ براساس مختصات جغرافیایی ترسیم گردیده است. ماده ۴ موافقتنامه مذکور می گوید: هر یک از طرفین موافقت می نماید که در منطقه حائل به عرض ۵۰۰ متر از خط مرزی مشروحه در ماده ۳ و در امتداد خط مزبور در نواحی تحت البحری سمت مربوط به او عملیات حفاری نفتی رأساً و یا به وسیله مقامات مجاز از طرف او انجام نگیرد. ضمیمه شماره ۱ موافقتنامه مذکور اسناد مبادله شده بین وزیر نفت عربستان سعودی و رئیس هیئت مدیره شرکت ملی نفت ایران است که به عنوان جزئی از موافقتنامه به تصویب دو دولت رسیده و در واقع به منزله توافق دو دولت می باشد، مقرر می دارد: "عملیات حفاری نفتی که

---

۱. راثی، علی، بررسی مرزهای دریایی ایران در خلیج فارس با تاکید بر مرزهای ایران و کویت، قابل دسترس در سایت: ttp://irnbazgoo.persianblog.ir/post/121

۲. مجموعه قوانین و مقررات نفت و گاز و پتروشیمی، جلد اول، امور حقوقی شرکت ملی نفت ایران، ص۱۰۹۲

انجام آن به موجب ماده ۴ موافقتنامه در ناحیه مشروحه در ماده مذکور ممنوع اعلام گردیده از این پس "ناحیه ممنوعه" نامیده خواهد شد، شامل عملیات بهره برداری مستقیم از این ناحیه ممنوعه و همچنین شامل کلیه عملیات حفاری که ممکن است در ناحیه ممنوعه از تأسیسات منصوبه در خارج ناحیه ممنوعه انجام شود، خواهد بود."

دولتین متبوعه اطمینان حاصل خواهند نمود که چاه های حفر شده در مجاورت بلافصل ناحیه ممنوعه، چاه های عمودی باشد. مع هذا هر گاه جلوگیری از انحراف چاه از لحاظ فنی و با صرف هزینه های معقول اجتناب پذیر نباشد، چنین انحرافی تخطی از موافقتنامه نخواهد شد، مشروط بر آنکه از لحاظ روش صحیح حفاری این انحراف به میزان حداقل بوده و به علاوه طرف مربوطه از چنین انحرافی قصد تخلف از مقررات مندرج در موافقتنامه حاضر را نداشته باشد. چنانچه دولتین متبوعه توافق نمایند که تزریق گاز یا حفاری یک چاه مشاهداتی (توصیفی) از لحاظ فنی برای مخزن فریدون و مرجان مفید و مناسب است، دولتین مذکور نسبت به موقعیت و انجام حفاری چاه ها و عملیات آنها در ناحیه ممنوعه منحصراً به منظور معینه در این بند توافق خواهند نمود، مشروط بر آنکه چاه هایی که حفر خواهد شد مستقیماً توسط هر یک از دولتین یا عامل مجاز هر یک در طرف مربوطه ناحیه ممنوعه خود و تحت شرایط و مقررات مورد توافق دو دولت انجام گردد.

دولتین متبوعه مستقیماً یا از طریق عاملین مجاز خود کلیه اطلاعاتی را که ضمن حفاری چاه‌های واقعه تا فاصله دو کیلومتری خط مرزی درباره اندازه گیری انحراف چاه ها تحصیل می‌گردد، با یکدیگر مبادله خواهند نمود. مبادله اطلاعات مذکور براساس رفتار متقابل و به طور مداوم انجام خواهد گرفت. هر یک از دولتین اطمینان حاصل خواهند نمود که شرکت های عامل مجاز از طرف هر یک از آنان به انجام عملیاتی مبادرت نخواهند نمود که احیاناً به علت مغایرت با اصول حفاظت فنی طبق روش های صحیح متداول در صنعت نفت برای مخازن نفت و گاز در ناحیه فریدون و مرجان زیان بخش تلقی گردد.[۱]

در خلال مذاکرات، به نظر برخی از صاحب نظران، تحدید حدود بخش شمالی منطقه موضوع مذاکره یکی از پیچیده ترین مباحث بود زیرا جزیره ایرانی خارک و حوزه نفتی مرجان در این بخش قرار داشت. ایران معتقد بود، خط منصف بایستی به نحوی ترسیم شود که تاثیری در جزیره خارک نداشته باشد و جزیره خارک جزء سرزمین اصلی ایران قلمداد شود. به عبارت دیگر با رعایت اثر صد درصدی جزیره خارک ترسیم شود. در حالی که عربستان سعودی معتقد به

۱. قانون موافقتنامه حاکمیت بر جزایر فارسی و العربی و تحدید حدود فلات قاره بین ایران و عربستان سعودی، قابل دسترسی در سایت: http://rc,majlis.ir/fa/law/show/96255

ترسیم خط منصف بین دو سرزمین اصلی و بدون توجه به موقعیت جزیره خارک بود. تفاوت این دو روش حدود ۶ مایل دریایی بود که حاوی مخازن عمده نفت بود. دو دولت ابتدائاً توافق کردند که منطقه اختلافی در این منطقه براساس خط منصفی ترسیم شود که جزیره خارک به ایران متعلق باشد. اما از آنجا که با این روش در قسمتی که به عربستان تعلق می گرفت، قبلاً شرکت‌های نفتی بین المللی که از سوی ایران دارای حق بهره برداری بودند مبادرت به اکتشاف نفت کرده بودند، این ترتیب نیز رسماً مورد توافق و امضای دو طرف قرار نگرفت. سرانجام در هنگام انعقاد موافقتنامه نهایی، خط تحدید حدود به نحوی ترسیم شد که میادین کف شده نفت در بخش شمالی بر مبنای یک خط منصف به دو نیم تقسیم شده و منطقه دریایی موسوم به فریدون سابق (فروزان) به ایران و منطقه دریایی مرجان به دولت عربستان تعلق گرفت و این نحوه تحدید حدود بر مبنای مفهوم تقسیم مساوی نفت در جا صورت پذیرفت. بخش دیگر مرز که اهمیت ویژه ای به آن بخشیده، محدوده دو جزیره فارسی و العربی می باشد.[1] در این بخش به علت تعلق دریای سرزمینی به هر دو جزیره، خط تقسیم به شکل (S) ترسیم گردید و دریای سرزمینی هر دو جزیره توسط خط میانه ترسیم شده است. کشور ایران و عربستان تنها دو میدان مشترک دارند. میدان اسفندیار یکی از میدان های نفتی ایران است که دارای مخزن مشترک با عربستان سعودی بوده که بخش عربی آن میدان نفتی لوءلوء نام دارد و در فاصله ۹۵ کیلومتری جنوب غربی جزیره خارک واقع شده است. همچنین فروزان نیز یکی از میادین مشترک ایران در منطقه خلیج فارس است که در ناحیه خارک با کشور عربستان مشترک است. از صاحب نظران حوزه انرژی معتقدند میدان نفتی فارس ۱ و فارس ۲ نیز میدان های نفتی مشترک با عربستان هستند.

مخزن مشترک نفت اسفندیار در سال ۱۳۴۵ در تاقدیس اسفندیار توسط شرکت آیپک کشف شد.[2] سنگ مخزن این میدان سازند گدوان (رتاوی زیرین) و نفت این میدان دارای درجه سبکی ای.پی.آی ۳۰ درجه است. میدان اسفندیار مشترک با عربستان دارای ۵۳۲ میلیون بشکه نفت خام در جا بوده که با وجود دریافت صدور مجوز آن هنوز اقدامی برای توسعه و برداشت نفت صورت نگرفته است. از حدود ۸ سال قبل شرکت ملی نفت با واگذاری آن به شرکت پترو ایران، این شرکت را متعهد کرد تا با توسعه فروزان، میدانم نفتی مجاور آن یعنی اسفندیار را هم توسعه دهد. بخشی از این میدان در منطقه حائل بین عربستان و کویت واقع شده و مورد ادعای طرفین

1. Dehghani, op cit p 124, Available at: https://www.un.org/depts/depts/los/nippon/unnff_programme_home/fellows_pages/fellows_papers/dehghani_0809_iran.pdf

۲. جهانی، فرخزاد، پیشین، ص۲۹۴-۲۹۵

نیز می باشد و در مرحله توسعه می باشد.[۱]

میدان نفتی فروزان از جمله میادین نفتی مشترک با عربستان است از در ۱۰۰ کیلومتری جنوب غربی جزیره خارک و مشترک با میدان مرجان در عربستان سعودی و در خارج فارس واقع شده استن. میدان نفتی فروزان که قبل از انقلاب به نام "فریدون" خوانده می شد یکی از میادینی است که توسط شرکت نفت "پان آمریکن" در سال ۱۹۶۶ در آب های فلات قاره ایران کشف شد. نفت خام فروزان با درجه سبکی ۳۱ ای.پی.آی حدود ۲/۷ درصد وزنی گوگرد دارد. تا سال ۲۰۰۰ نزدیک به ۵۲ حلقه چاه در آن کنده شده که ۳۳ چاه تولیدی است. براساس برآوردهای صورت گرفته این میدان دو میلیارد و ۳۰۹ میلیون بشکه نفت خام در جا داشته است. میدان فروزان به همراه میدان اسفندیار جز بلوک عملیاتی و اکتشافی ناحیه خارک شرکت فلات قاره به حساب می آید. شرکت ملی نفت ایران در حال حاضر طرح توسعه بیشتر این میدان نفتی را در دست مطالعه دارد و مذاکراتی را در این خصوص با شرکت های نفتی خارجی و داخلی انجام داده است. میادین گازی فرزاد A , B در زمره میادین کوچک گازی "جزیره فارسی" بلوک اکتشافی فارسی ایرانی هستند، روند ساختمان این دو میدان گازی به گونه ای است که بخش اعظم میدان گازی فرزاد A در عربستان "به شکل شمال شرقی، جنوب غربی" و بخش اعظم میدان گازی فرزاد B در ایران "شمال غربی، جنوب شرقی" قرار داده است. در میدان گازی فرزاد B دو چاه حفاری شده است، این میدان با ذخیره در جای حدود ۱۲/۵ تریلیون فوق مکعب گاز طبیعی در آبهای ایران قرار دارد، بخش خارجی میدان فرزاد A "در عربستان با نام میدان" حصبه" معروف است.

با توجه به اینکه بین ایران و عربستان سعودی موافقتنامه تحدید حدود مرزی در سال ۱۳۴۷ منعقد شده است، در خصوص یکپارچه سازی میادین مشترک، دو کشور بایستی در ابتدا جهت انعقاد موافقتنامه ای که متضمن توافقات اولیه و کلی به عنوان موافقتنامه پایه یا مبنا است، مذاکراتی را انجام دهند. در خصوص انعقاد موافقتنامه یکپارچه سازی مبنا به نظر می رسد استفاده از نمونه موافقتنامه های منعقده در سطح بین المللی مانند موافقتنامه مبنا بین کشورهای حاشیه دریای شمال و موافقتنامه بین استرالیا و تیمور شرقی و موافقتنامه بین ونزوئلا و ترینیداد و توباگو مناسب باشد. چنانچه دو کشور در مذاکرات و توافقات خود موافق به انعقاد موافقتنامه یکپارچه سازی مبنا گردند، در خصوص هر یک از میادین مشترک نیز بایستی به فراخور شرایط و موقعیت میدان موافقتنامه های دیگری جهت توسعه و بهره برداری مشترک از میادین مشترک منعقد نمایند که در این خصوص نیز می توان از موافقتنامه های فریگ و استتفورد و لورن ماناتی

---

۱. جهانی، فرخزاد، پیشین، ص۲۹۵

و گریتر سان رایز که در بخش دوم به طور مفصل توضیح داده شده است به عنوان نمونه استفاده نمود.

تحلیل قوانین و مقررات ایران در خصوص میادین مشترک نفت و گاز

در بند ت (۳) ماده ۳ قانون وظایف و اختیارات وزارت نفت مصوب ۱۳۹۱ در خصوص وظایف و اختیارات وزارت نفت در ارتباط با امور سرمایه گذاری و تأمین منابع مالی آمده است که:

"۳- جذب و هدایت سرمایه های داخلی و خارجی به منظور توسعه میادین هیدروکربوری با اولویت میادین مشترک از طریق طراحی الگوهای جدید قراردادی از جمله مشارکت با سرمایه گذاران و پیمانکاران داخلی و خارجی بدون انتقال مالکیت نفت و گاز موجود در مخازن و با رعایت موازین تولید صیانت شده."

به نظر می رسد منظور از لفظ "مشارکت" در این بند از قانون، مشارکت به معنای عام آن باشد نه لزوماً قراردادهای مشارکت در تولید، چرا که در ذیل همان بند گفته شده که بدون انتقال مالکیت نفت و گاز موجود درون مخازن. همچنین با توجه به نظر برخی از حقوق دانان[۱] این عرصه، در قراردادهای مشارکت در تولید که براساس مفهوم مستنبط از قانون نفت ۱۳۵۳ ممنوع شده است، حقوق مالکانه نسبت به بخشی از نفت و گاز درون مخزن برای شرکت نفتی ایجاد می شود و با ثبت مخازن موضوع قرارداد در بازار بورس، حقوق قراردادی مذکور جزء دارایی های بالقوه آنها محسوب می شود. در مواردی که ملی کردن یا مصادره اموال بیگانگان از جمله در قراردادهای نفتی صورت گرفته است، آنها در دیوان های داوری در خصوص غرامت مبلغی را درخواست نموده بودند که معادل ارزش روز در آمدی بود که می توانست از آن قرارداد، در صورت فسخ نشدن، تا پایان دوره آن عاید شود.[۲]

به نظر برخی دیگر از صاحب نظران عرصه اقتصاد انرژی[۳] با انعقاد قراردادهای مشارکت در تولید اگر چه انتقال نفت و گاز درون مخزن به شرکت نفتی رخ نمی دهد، اما از آنجا که شرکت نفتی قرارداد منعقده را در بورس ثبت و در ترازنامه مالی خود افشا می کند، این می تواند منجر به افزایش قیمت سهام آن شرکت در بازارهای بورس جهانی شود و نفت و گاز درون مخزن در واقع جزء دارایی های بالقوه آن شرکت نفتی محسوب می شود. لذا می توان گفت یکی از مصادیق

---

۱. مصاحبه شخصی با آقای دکتر نصرا... ابراهیمی، استاد دانشکده حقوق دانشگاه تهران و مدیر سابق امور حقوقی و قراردادهای شرکت مهندسی و توسعه نفت.

۲. به تعداد از دعاوی مطروحه در دیوان داروی ایران- ایالات متحده، از بین پرونده های مربوط به قرارداد فیلیپس، قرارداد آماکو و آرکو نیز مراجعه شود.

۳. مصاحبه شخصی با آقای مهندس علی کاردر، مشاور مدیر عامل شرکت ملی نفت ایران، عضو هیئت مدیره و مدیر سابق امور مالی شرکت ملی نفت ایران و خانم شهلا خالقی، رئیس امور تدوینی برنامه های بلند مدت مدیریت برنامه ریزی تلفیقی شرکت ملی نفت ایران.

مشارکت در این ماده انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک– در مناطقی که تحدید حدود مرزی صورت نگرفته– و یا موافقتنامه های یکپارچه سازی– در مناطقی که تحدید حدود مرزی صورت گرفته است– می باشد. البته بایستی این نکته را نیز مدنظر داشت که در این نوع موافقتنامه ها دو کشور که در هر صورت در نفت و گاز درون مخزن شریک می باشند و مهمترین مساله تعیین سهم هر یک از طرفین می باشد که براساس قاعده مالکیت در محل[1] تعیین خواهد شد.

ماده ۱۱ قانون وظایف و اختیارات وزارت نفت مصوب ۱۳۹۱ نیز مقرر می دارد:

"واگذاری و اجرای طرح های مربوط به اکتشاف، توسعه، تولید، تعمیر و نگهداشت میادین مشترک نفت و گاز با تایید وزیر نفت و فقط با رعایت آیین نامه معاملات شرکت ملی نفت ایران از شمول قانون برگزاری مناقصات مستثنی است."

به نظر میرسد با توجه به این ماده می توان نتیجه گرفت که در صورت انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک و یکپارچه سازی در میادین مشترک و در صورت تشکیل نهاد توسعه مشترک متشکل از نمایندگان دو کشور، واگذاری و اجرای طرح های مربوط به اکتشاف، توسعه، تولید، تعمیر و نگهداشت میادین مشترک نفت و گاز بدون رعایت آیین نامه معاملات شرکت ملی نفت ایران نیز میسر باشد. همچنین با توجه به تبصره بند ۳ ماده ۱۲۵ قانون برنامه پنجم توسعه که مقرر می دارد: "وزارت نفت می تواند در طول برنامه نسبت به انعقاد قرار داد توسعه و تولید از کلیه میادین مشترک شناخته شده اقدام و تلاش لازم را به عمل آورد."

میتوان نتیجه گرفت که قانون گذار با اینکه در قراردادهای بیع متقابل که نوعی قرارداد خدمت می باشد و فقط در مراحل اکتشاف و توسعه با پیمانکار قرارداد منعقد می شود، در مورد میادین مشترک، با در نظر گرفتن اهمیت موضوع که در صورت تأخیر یا عدم برداشت از این میادین منافع ملی را به خطر می اندازد، در مرحله تولید نیز اجازه انعقاد قرارداد با پیمانکار صادر نموده است.

علی رغم وجود برخی مواد قانونی پراکنده و تا حدودی مبهم[2] موجود در کشورمان در خصوص میادین مشترک نفت و گاز که ذکر گردید، در صورت به ثمر رسیدن مذاکرات مربوط به انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک و یکپارچه سازی بین ایران با کشورهای همسایه در ارتباط با میادین مشترک نفت گار، هنوز در قوانین کشور یا خلأ قانونی خاص و الگوی مناسب برای انعقاد موافقتنامه های توسعه مشترک و یکپارچه سازی و نیز الگوی قراردادی مناسب در خصوص توسعه میادین مشترک، مواجهیم و بایستی در این خصوص با مطالعه و الهام از مدل های موجود

1. Oil in/at Place

۲. مطابق با بند ۳، ت ماده ۳ قانون وظایف و اختیارات وزارت نفت مصوب ۱۳۹۱، آوردن لفظ مبهم "مشارکت" صرفاً نوع قراردادی به طور مثال مشارکت در تولید را در خصوص میادین مشترک تجویز نمی کند.

در سطح بین المللی در صدد رفع این خلاء برآییم. در خصوص مناطقی کـه فاقـد تحدیـد حـدود مرزی‌اند نیز با توجه به خصوصیت موافقتنامه هـای توسـعه مشـترک کـه قیـد عـدم خدشـه بـه ادعاهای مرزی طرفین در آنها درج می شود، می توان گفت که مذاکرات مربوط به تحدید حـدود مرزی توسط وزارت امور خارجه در وقت مقتضی انجام می گیـرد و مـذاکرات مربـوط بـه انعقـاد موافقتنامه توسعه مشترک به منظور بهره برداری اقتصادی و تجاری بدون هیچگونـه تـأثیری در ادعاهای مرزی طرفین انجام می شوند و متعاقباً با ایجاد نهاد توسعه مشـترک و تعریـف منطقـه توسعه مشترک اقدام به بهره برداری مشترک از میادین مشترک به عمل می آید.

تردیدی وجود ندارد که بخش عظیمی از میادین نفت و گاز در مناطق دریـایی واقـع شـده و بخشی از این منابع در اطراف مرزهای بین المللی یا مناطق مورد اختلاف قرار گرفته است. حقوق بین الملل حق حاکمیت دولتها بر منابع طبیعی بستر و زیر بسـتر دریـا در فـلات قـاره و منطقـه انحصاری اقتصادی به رسمیت شناخته است. این حق حداقل در مورد فـلات قـاره، انحصـاری و ذاتی بوده و از آنجا که فلات قاره تداوم طبیعـی سـرزمین دولتهـا مـی باشـد، داخـل در مفهـوم حاکمیت می باشد و به جـرأت مـی تـوان ادعـا کـرد کـه خصیصـه عرفـی پیـدا نمـوده اسـت. قطعنامه‌های متعدد مجمع عمـومی سـازمان ملـل متحـد و مقـررات کنوانسـیون فـلات قـاره و کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها و رویه قضایی تبلور این اصل عرفی می باشند. در صـورت عبـور میادین نفت و گاز از مرزهای دریایی یا وجود این میادین در مناطق اختلافی، با توجه به طبیعـت سیال این مواد و شرایط زمین شناختی حاکم بر آنها، استناد یک دولت به حـق حاکمیـت و بهـره برداری یک جانبه از آنها با حفظ یک پارچگی مخزن منافـات داشـته و موجـب نقـض حاکمیـت کشور ذی نفع دیگر در مخزن می باشد. از این رو حقوق به عنوان حـافظ نظـم مـی بایسـت در صدد تدارک چاره ای برای حل این مشکل باشد. کشورهای مناطقی از جهان در پرتـو روابـط دو جانبه و به منظور حفظ حداکثر بهره وری از مخازن مذکور سازوکارهایی را طراحی کرده اند. ایـن سازوکارها شامل انعقاد موافقت نامه های تحدید حدود و تعیین تکلیـف ایـن میـادین در آن و در مواردی که مذاکرات تحدید حدود قرین موفقیت نبوده، انعقاد موافقت نامه های توسـعه مشـترک بوده است.

موافقت نامه های توسعه مشترک به عنوان یک راه حل موقت در خصوص میـادین واقـع در مناطق مورد اختلاف حاکمیت در نقاط مختلف پذیرفته شده اند. عـلاوه بـر آن در منـاطق دارای مرزهای جغرافیایی مشخص، موافقت نامه های یکی سازی و شرط مخزن مشترک در معاهـدات تحدید حدود دریایی، تجلی تعهد به همکاری است.

مطالعه معاهدات دو جانبه، قطعنامه های مجمـع عمـومی سـازمان ملـل متحـد، کنوانسـیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها، رویه قضایی، دکترین و اصول حقوق بین الملل ما را به این نتیجه رهنمون

می سازد که امروزه در حقوق بین الملل یک اصل کلی عرفی مبنی بر همکاری در خصوص بهره برداری از میادین مشترک وجود دارد. این اصل بوسیله دولتهای تولید کننده نفت و سیستم حقوقی داخلی آنها به کار رفته و به عنوان یک اصل کلی حقوق بین الملل به رسمیت شناخته شده است[1]. این اصل کلی حقوقی در کلیت خود شامل تعهد به همکاری در نیل به توافق جهت بهره برداری از این مخازن و خودداری متقابل از بهره برداری یک جانبه از میادین تا زمان حصول توافق می باشد.[2]

اگرچه توسعه مشترک و یکی سازی دو مصداق و مؤلفه از مصادیق و مؤلفه های اصل همکاری می باشند، اما این اصل لزوماً به معنی این دو مصداق نبوده و عرفی بودن اصل همکاری به مفهوم عرفی بودن این مصادیق نمی باشد. گرچه با مطالعه منابع حقوق بین الملل می توان دریافت که اصل همکاری اصلی شکلی و ناظر به مذاکره با حسن نیت جهت نیل به توافق بوده و ماهیت و گستره آن دارای ابهام است اما با مطالعه معاهدات چند جانبه و دو جانبه و رویه قضایی و قطعنامه های مجمع عمومی می توان عناصر زیر را در قالب و چارچوب اصل همکاری استخراج کرد:[3]

– به دلیل عدم کاربرد قاعده حیازت در حقوق بین الملل، عمل یک جانبه در استخراج نفت و گاز در یک طرف خط مرزی توسط یک دولت به جهت نقض حاکمیت دولت دیگر ممنوع است.

– اقدامات اکتشافی که باعث خدشه به روند توافق نهایی شود به صورت یک جانبه توسط یکی از طرفین ممنوع است و بایستی مسبوق به مشاوره و اطلاع رسانی قبلی باشد.

– در صورت کشف میادین مشترک در مناطق دارای تحدید حدود یا کشف میادین در مناطق مورد اختلاف هریک از طرفین می بایست موضوع را به طرف دیگر اطلاع داده و در مورد بهره برداری از آن با دیگری مشورت نماید.

– هر دولت ملزم است با طرف مقابل به شکل واقعی با حسن نیت برای حصول توافق در مورد بهره برداری از این میادین مذاکره کنند مادام که مذاکره منجر به نتیجه نرسیده است عمل یک جانبه ممنوع است.

– بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز منوط به تحدید حدود نبوده و طرفین یک اختلاف مرزی دریایی،در صورت عضویت در کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها، باید در قالب سازوکارهای موقت در جهت نیل به توافق مذاکره کنند.

– لازم است هریک از دولتها در محدوده صلاحیت ملی خود به گونه ای رفتار کنند که باعث

1. David.M.Ong. Joint Development of Offshore Oil and Gas Mere State Practice or International Customary Law, *op.cit* .p.801.
2. *ibid.p.*802.
3. *ibid*.pp.802-804.

ورود آسیب های زیست محیطی در قلمرو دولت دیگر نشود. به عبارت دیگر بهره برداری از این میادین می بایست با لحاظ کردن الزامات زیست محیطی بوده و طرفین در این زمینه مشورت نمایند.[۱]

– اگرچه هر دولت دارای حاکمیت بر سرزمین خود و حقوق حاکمه بر منابع فلات قاره است، اما این حق ورای مرزهای سرزمینی آن تسری نمی یابد. بنابراین هرگونه اقدام در جهت صدور مجوز بهره برداری از میادین مشترک که باعث بهره مندی شرکت های بهره بردار از سهم سایر دولتها شود، نقض حاکمیت و تمامیت ارضی آنها محسوب و موجب مسئولیت است.

– بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز صرفاً بر مبنای توافق دو جانبه امکانپذیر است و رویه دولتها به شکل گسترده و منسجم و هماهنگ به نحوی که حکایت از وجود یک قاعده عرفی همکاری در اکتشاف این منابع باشد وجود دارد.[۲]

– علاوه بر آنکه نظام منابع حقوق بین الملل به شکل عام مؤید قاعده عرفی همکاری است، حقوق بین الملل محیط زیست به طور خاص نیز این قاعده را مورد پذیرش قرار داده و الزاماتی را برای دولتها در نظر گرفته است.

– بهره برداری یک جانبه از میادین مشترک نفت و گاز علاوه بر آنکه خلاف مقررات منشور ملل متحد در زمینه و احترام به حق حاکمیت دولتها و ضرورت همکاری و همگرایی در جهت حل و فصل اختلافات بوده و موجب مسئولیت بین المللی است از جهت نقض قواعد قراردادی خاص و قاعده عرفی همکاری نیز متضمن مسئولیت بوده و بر مبنای اصول حقوقی ناظر به مسئولیت بین المللی دولت نیز موجب التزام دولت ناقض این تعهدات به جبران خسارت و اجتناب از عمل نادرست بین المللی است. مسئولیت حقوقی بین المللی تکلیفی است که به موجب حقوق بین الملل به یک دولت تحمیل می گردد تا خسارتی را که در نتیجه نقض قواعد بین الملل به دولت دیگر وارد کرده،جبران نماید.[۳]

اگرچه بنابر دکترین در حقوق بین الملل، رابطه ناشی از مسئولیت بین المللی همیشه متضمن یک عنصر مخالف حقوق و نا مشروع می باشد و هر دولت زمانی مسئولیت پیدا می کند که مرتکب یک عمل نامشروع یا نقض قاعده و تعهد بین المللی شده باشد، ولی امروز این گرایش پیدا شده که وجود یک عمل نامشروع و مخالف حقوق بین الملل شرط ضروری مسئولیت بین المللی نبوده و صرف ایراد خسارت از سوی یک دولت به دولت دیگر نیز می تواند موجب

1. William.T.Onorato, Apportionment of an International Common Petroleum Deposit, *op.cit*, pp.329-330.
2. Lagoni, Oil and Gas Deposits across National Frontiers, op.cit.p.233.
۳. فیوضی،رضا، مسئولیت بین المللی و نظریه حمایت سیاسی اتباع، جلد اول ، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ص۲۵

مسئولیت باشد. مبنای مسئولیت اخیر مبتنی بر نزاکت و وجدان بین المللی است.[۱]

حقوق بین الملل مبانی مختلفی را برای مسئولیت بین المللی تعریف کرده که می توان به نظریه تقصیر و نظریه خطر اشاره نمود.در حالی که نظریه تقصیر بر مبنای غفلت و سهل انگاری در نقض تعهد استوار است، بنای نظریه خطر یا مسئولیت عینی رابطه علیت بین عمل مخالف قواعد حقوقی و جبران خسارت بوده و اثبات سهل انگاری یا عمد در ایراد خسارت ضرورت ندارد.[۲] علاوه بر آن برخی حقوقدانان هیچ یک از این دو نظریه را نپذیرفته و نظریه عمل مخالف حقوق و نامشروع بودن را بنای مسئولیت می دانند و صرف اعمال نامشروع و مخالف حقوق را موجد مسئولیت می دانند.[۳]

اما هر یک از این نظریات دارای معایب و مزایایی می باشد، در حالیکه نظریه تقصیر متضمن بررسی عنصر ذهنی و روانی در احراز مسئولیت است، نظریه خطر غیر قابل انعطاف بوده و نظریه عمل نامشروع نیز مستلزم احراز نامشروع بودن عمل بر اساس موازین حقوق بین الملل است. بنابراین هیچ یک از این مبانی را نمی توان اساس انحصاری مسئولیت بین المللی دانست.[۴] کمیسیون حقوق بین الملل در موارد ۱و۲ طرح مسئولیت بین المللی سال ۲۰۰۱ هر تخلف بین المللی دولت را موجب مسئولیت بین المللی دانسته و اعلام می دارد برای احراز تخلف بین المللی دولت اعم از فعل و ترک فعل می بایست تخلف طبق حقوق بین الملل قابل انتساب به دولت باشد و موجب نقض یک تعهد بین المللی آن دولت باشد. [۵]

کمیسیون حقوق بین الملل در تفسیر ماده ۲ طرح مذکور هیچ یک از نظریات تقصیر و خطر را به صورت انحصاری نپذیرفته و اعلام نموده اینکه مسئولیت دارای جنبه نظری یا عینی بستگی به اوضاع و احوال از جمله ماهیت تعهد اولیه ای دارد که مطرح شده است.[۶] مقصود از تعهد بین المللی که نقض آن موجب مسئولیت می باشد هر نوع تعهد اعم از عرفی یا قراردادی است. دیوان دائمی دادگستری در قضایایی چون قضیه کارخانه کورزو و دیوان بین– المللی دادگستری در قضیه ترمیم خسارت وارده به کارکنان سازمان ملل و دیوان داوری در قضیه رنیبو واریر بر این امر صحه گذاشته است. کمیسیون حقوق بین الملل نیز در تفسیر ماده ۲ طرح مذکور این موضوع را تصدیق نموده استنابراین برای احراز مسئولیت بین المللی بررسی ماهیت تعهد مورد ادعای نقض و انتساب آن به دولت ضرورت دارد. ماهیت تعهد اولیه ممکن است عرفی یا قراردادی

---

۱. همان ، ص۴۱
۲. همان، ص۵۱
۳. همان، ص۵۸
۴. همان ، ص۶۶
۵. حلمی، نصرت اله، مسئولیت بین المللی و حمایت سیاسی، تهران؛ نشر میزان، ۱۳۸۷،صص۲۷-۳۵
۶. همان، ص۳۵

باشد. در خصوص موضوع میادین مشترک نفت و گاز نیز این معنا صادق است.

ماده ۱۲ پیش نویس کمیسیون حقوق بین الملل مقرر می دارد «نقض یک تعهد بین المللی از سوی دولت زمانی پدید می آید که عمل آن دولت با آنچه که به موجب تعهد مورد نظر ملزم به انجام آن بوده، صرفنظر از منشأ یا ماهیت آن، مطابقت نداشته باشد.» [۱] از نظر کمیسیون صرف مطابقت نداشتن عمل دولت با تعهدی که وی ملزم به آن است کفایت می کند.[۲] کمیسیون در تفسیر ماده ۱۲ اعلام نموده که تعهدات بین المللی می توانند از یک قاعده عرفی حقوق بین المللی یا یک اصل کلی قابل اعمال در نظم حقوقی بین المللی یا یک عمل یک جانبه یا مقررات پیش بینی شده در یک عهدنامه یا تصمیم یک نهاد متعلق به سازمان بین المللی واجد صلاحیت در آن امر بوده و عبارت «صرفنظر از منشأ آن» در ماده ۱۲، اشاره به تمامی منشأهای ممکنه تعهدات یعنی همه روند های ایجاد تعهدات قانونی شناخته در حقوق بین الملل دارد.[۳] بنابراین در حقوق بین الملل جائی برای تمایز بر اساس مسئولیت ناشی از قواعد قراردادی یا مسئولیت ناشی از قواعد دیگر وجود ندارد.[۴] مسئولیت می تواند از نقض تعهدات دو جانبه یا تعهدات در قبال برخی دولتها یا کل جامعه بین المللی باشد.[۵]

در موضوع مشترک میادین نفت و گاز تعهدات موافقت نامه های عدیده ای وجود دارد که به آنها اشاره شد. نقض تعهدات دولتها در موافقت نامه های توسعه مشترک و یکی سازی و همچنین نقض تعهد مندرج در شرط مخزن مشترک در موافقت نامه های دو جانبه مبنائی برای طرح مسئولیت بین المللی دولت خواهد بود. نقض مذکور می تواند در قالب یک اقدام اجرائی یا به شکل تصویب قانون داخلی مغایر با مفاد موافقت نامه های مذکور صورت گیرد و در هر دو صورت موجد مسئولیت بین المللی است. از سوی دیگر مواد ۷۴و ۸۳ کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها دولتها را ملزم به عدم انجام اقدامات یک جانبه ای نموده که روند نیل به توافق را به مخاطره اندازد و ماده ۶ کنوانسیون فلات قاره و ماده کنوانسیون ۱۹۸۲ حق حاکمیت دولتها را بر منابع طبیعی موجود در فلات قاره را به رسمیت شناخته است و آن چنان که در رأی داوری گویان – سورینام ذکر شد، نقض مواد ۷۴ و ۸۳ کنوانسیون مذکور برای دولتهای متعاهد موجب مسئولیت بوده و دولت زیان دیده مستحق جبران خسارت است. علاوه بر این، دولتها صرفنظر از التزام قراردادی به کنوانسیون ۱۹۸۲ و معاهدات دو جانبه، از نظر عرفی ملزم به همکاری در

---

۱. همان، ص۳۷
۲. همان ، ص۱۱۱
۳. همان ، ص۱۱۲
۴. همان ، ص۱۱۳
۵. همان.

زمینه بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز هستند و هرگونه اقدامی که مغایر با قاعده عرفی مذکور باشد می تواند موجد مسئولیت باشد. از این رو می توان گفت که دولتهای متعاهد به موافقت نامه های دو جانبه از حیث نقض تعهدات این موافقت نامه ها و دولتهای عضو کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریا ها از حیث نقض مقررات این کنوانسیون در کنار نقض قاعده عرفی همکاری، در صورت نقض تعهد دارای مسئولیت بوده و دولتهای غیر عضو مقررات قراردادی مذکور از جهت نقض قواعد عرفی دارای مسئولیت می باشند. البته تا کنون از سوی مراجع حل و فصل اختلافات بین المللی بر مبنای مسئولیت عرفی صرف، در حوزه میادین مشترک نفت و گاز رأیی صادر نشده است. یکی دیگر از مبانی مسئولیت بین المللی مسئولیت بر مبنای اقدامات مشروع یا اصل مسئولیت به دلیل سوء استفاده از حق[1]است.این اصل یکی از قواعد مسئولیت بین‌المللی دولت می باشد که طبق آن در صورتیکه عمل انجام شده توسط دولت غیرقانونی نباشد اما موجب زیان شود متضمن مسئولیت بین المللی است.[2] به عنوان مثال ماده ۲۲ کنوانسیون دریای آزاد ۱۹۵۸ مقرر می دارد که در صورتیکه کشتی های تجاری به دلیل ظن به ارتکاب دزدی دریایی یا سایر فعالیت های ممنوعه توسط کشتی های جنگی تعقیب شوند و سپس ثابت شود که ظن مذکور بلاموضوع بوده است و در اثر این تعقیب خسارتی وارد شود، خسارت آنها بایستی جبران گردد. این نظریه ریشه در حقوق داخلی داشته است و به طور خلاصه می توان گفت مبنای آن در نظریه مسئولیت عینی یا مسئولیت مبتنی بر خطر می باشد. درواقع صرف ایراد خسارت به دیگری، بدون توجه به قصد و انگیزه، ولواینکه فرد واردکننده زیان در مقام احقاق و اعمال حق خود باشد موجب مسئولیت است. برخی محققان این اصل را یکی از اصول کلی حقوق میدانند.[3]

پیشبینی قراردادهای آتی صنعت نفت و گاز ایران با توجه به تحولات معاصر حقوقی – قراردادی، قراردادهای میادین مشترک این صنعت

امروزه با گذشت بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سایه اقتصاد بر کلیه شئون جامعه سنگینی می کند به طوری که ساختار اقتصاد ایران، تهدید فزاینده ای برای آینده نظام تلقی می شود. چالش اصلی اقتصاد ایران با این نکته روبه روست که با توجه به نرخ رشد جمعیت که به طور متوسط ۲ درصد است، نرخ رشد سالیانه اقتصاد کشور باید حدود ۶ درصد باشد تا بتواند جوابگوی ۴ درصد افزایش درآمد سرانه گردد. و بدیهی است که باید میزان سرمایه گذاری ها معادل ۳۰ درصد تولید ناخالص داخلی شود تا رشد اقتصادی ۶ درصدی، میسر شود. در

1. Ability for Abuse Rights.
2. Brownlie,.*op.cit*.p.446.
3. *ibid*.p.448.

این ارتباط و برای افزایش سرمایه گذاریها، دو راه حل بیشتر متصور نیست: الف) اتکاء بـه منـابع داخلی که همان دولت و بخش خصوصی است و منابع خارجی که شـامل سـرمایه گـذاری هـای مستقیم خارجی و سرمایه گذاری ایرانیان مقیم خارج از کشور می باشـد. (دوانـی، ۱۳۷۹: ۱۰۷) از این رو با آسیب شناسی تحولات حقوقی که به نوبه خود، تعین کننـده قالـب و فـرم قراردادهـای صنعت نفت است. لذا در این فصل اول به بررسی نقاط ضعف و قوت قوانین حاکم بر این صنعت و مقایسه آنها با یکدیگر می پردازیم. در ادامه به واکـاوی و بررسـی نقـاط ضـعف و قـوت انـواع قراردادها و پیش بینی نسل جدید قراردادهای میادین مشـترک در حـوزه صـنعت نفـت و گـاز و بالاخره به ارائه راهکارهای حقوقی و قراردادی در این زمینه مبادرت می نماییم.

۱. مبحث اول: آسیب شناسـی نقـاط ضـعف و نقـاط تحـولات حقـوقی - قـراردادی قراردادهای میادین مشترک نفت و گاز ایران

از تفکر برنامه ریزی در ایران در سال ۱۳۱۲ هش و تشکیل شـورای برنامـه ریـزی در سـال ۱۳۱۶ و در نهایت تدوین و تصویب نخستین برنامه هفت ساله عمرانی در سـال ۱۳۲۷، بـیش از ۷۰ سال می گذرد. برنامه اول عمرانی که شکل ناقصی از برنامه ریزی متمرکز را القاء مـی‌کـرد، تنها به منظور هدایت منابع حاصل از نفـت اجـرا شـد و بـه دلیـل افـزایش هزینـه هـای جـاری دستگاههای دولتی، از مسیر خود منحرف شد و به سمت برنامه ریزی متمرکزتـر گـرایش یافـت. (بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۰: ۵۷) به طور اصولی در برنامه ریـزی هـای جـامع، گرایش عمده به سمت اقتصاد دستوری است و این گرایش در برنامه های عمرانی بعدی مشاهده می‌شود. دولت منابع را در اختیار دارد و به غیر از آن، ابزارهای دیگری نظیر سیاست های پولی و مالی و بازرگانی هم دارد. مدیریت اقتصادی کشور به سمت برنامه ریزی متمرکز و دولتـی شـدن اقتصاد، گرایش پیدا کرد که پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز این گرایش با به انحصار در آمدن بانک ها و ملی شدن برخی از صنایع، افزایش یافت[۱]. (بانک مرکـزی جمهـوری اسـلامی ایـران، ۱۳۹۱: ۳۴) با توجه به این نکته که یک برنامه باید دارای ویژگی های فراگیـر، انعطـاف پـذیر و پویا، دارای ساز و کار خود اصلاحی، مشارکتی، آینده نگر، همگن، هدفمند، دارای قابلیت اجرایـی،

۱. این تجربه بیش از ۷۰ سال توسعه مبتنی بر برنامه ریزی در ایران، بیان کننده ناکارآمدی الگوهـای یـک بعـدی نـاموزون و اقتدارگرایانه برای توسعه است. از این رو، ضرورت بازنگری در بینش ها و الگوهای حاکم بر برنامه ریزی توسعه و حرکـت بـه سوی برنامه ریزی برای توسعه جامع، پایدار و ملی احساس می شود. علاوه بر برنامه ریزی های توسعه، قوانین عـام و خـاص حاکم بر الگوهای قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت و گاز در ایران مشـابه هـر کشـوری بایـد بـا فرهنـگ و معیارهـای ارزشی حاکم بر جامعه انطباق یابد و شرایط بین المللی و تجربه سایر کشـورها و همچنـین ویژگـی هـای اقتصـادی کشـور را مدنظر قرار دهد. این ضرورت با توجه به وضع موجود و جایگاه بین المللی آن، مروری بـر تجـارت برنامـه ریـزی و الگوهـای توسعه در کشور، خود را نشان می دهد. زیرا رشد سریع فناوری، جهانی شـدن تولیـد، آزادسـازی سیاسـت هـای اقتصـادی در خصوص تجارت و سرمایه گذاری، شرایط، ضرورت ها و الزامات قوانین حاکم بر این قراردادها را تغییر داده است.

زمان دار، منسجم و هماهنگ و استفاده کننده از تمام قابلیت ها و فرصت ها باشد و هر برنامه‌ای که فاقد ویژگی های مزبور باشد، در تحقق اهداف خود با مشکل مواجه خواهد شد. بنابراین آسیب شناسی تحولات حقوقی حاکم بر قراردادهای میادین مشترک صنعت نفت و گاز در ایران به عنوان راهنمای برنامه های پیش رو در چهارچوب سند چشم انداز بیست ساله کشور، ضروری و مفید است تا از این رهگذر زمینه لازم برای تدوین و اجرای قوانین متناسب در راستای تحقق اهداف سند چشم انداز، فراهم آید لذا به تحلیل نقاط ضعف و قوت برنامه های توسعه، قوانین نفت و دیگر قوانین حاکم بر این قراردادها می پردازیم.

ایران پس از انقلاب برای دست یابی به اهداف خود نیازمند برنامه های توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود. توسعه فرآیندی با ابعاد مختلف و مجموعه اهداف گوناگون است. این ابعاد جنبه های فوق الذکر را در جامعه در بر دارد. برنامه توسعه، سندی است که در آن شرایط مطلوب در چهارچوب محدودیت ها و منابع ترسیم شده و خط مشی ها و سیاست های مناسب برای تحقق آن در نظر گرفته می شود. قوانین برنامه های توسعه در ایران در بازه های زمانی پنج ساله در نظر گرفته شده است: قانون برنامه اول سالهای ۶۹ تا ۷۳، قانون برنامه دوم سالهای ۷۴ تا ۷۸، قانون برنامه سوم سالهای ۷۹ تا ۸۳، قانون برنامه چهارم ۸۴ تا ۸۸، قانون برنامه پنجم سالهای ۸۹ تا ۹۳. از طرفی صنعت نفت از مؤثرترین و بزرگترین صنایع در جهان و به ویژه ایران است. نفت، علاوه بر اینکه منبع عمده تأمین انرژی در دنیای امروز است، نقش مهمی نیز در تعیین میزان قدرت ملی و اعتبار بین المللی کشورهای مختلف ایفا می کند. بخش نفت در اقتصاد ایران سالهای زیادی است که عمده درآمد ملی کشور را تأمین می کند و در واقع این بخش در اقتصاد کشور نقش مسلط را ایفا می کند. (اسفندیاری، ۱۳۹۰، ۱۲۱) در هر برنامه توسعه مستندات برنامه از اهمیت خاصی برخوردار است و تأثیر بسزایی در موفقیت یا شکست یک برنامه دارد. شاکله هر سند برنامه را ساختار و محتوای آن تعیین می کنند و محورهای آن عبارتند از: تعیین نقش و جایگاه یک کشور در جهان، محورهای توسعه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و جهت گیری مدیریت توسعه. همچنین سازگاری درونی مستتر در مستندات برنامه، سازوکار تعیین انتخاب و در نهایت اولویت بندی اهداف، ساز و کار نظارت و دریافت بازخورد، رابطه میان امور بخشی و فرابخشی، خواسته های برنامه از کارگزاران اقتصادی و چگونگی توجیه خواسته های یک برنامه از عمده مسایلی است که در بررسی مستندات یک برنامه باید مورد توجه قرار گیرد. قبل از ورود به آسیب شناسی برنامه های پنج ساله توسعه لازم است که به پرسش های اساسی در مورد نحوه نگرش و ساخت برنامه، توضیحات مبسوطی ارائه گردد.

در حالت کلی، مهم ترین موضوعاتی که نحوه نگرش هر برنامه را تشریح می کند و دست‌اندرکاران برنامه می باید آنها را مدنظر قرار دهند، عبارتند از: الف: حوزه حضور برنامه

ب: خواسته‌های برنامه ج: اولویت های برنامه د: کارگزاران برنامه ها استدلالاتی که وجود برنامه را توجیه می کند (مرکز پژوهش های مجلس، ۱۳۸۲: ۵)

الف) حوزه حضور برنامه: حوزه حضور برنامه های اقتصادی با شناخت محور[1] یا موتور[2] برنامه ها مشخص می شود. در کلی‌ترین شکل، برنامه ها می توانند درون نسلی یا بین نسلی عمل کنند. برنامه های درون نسلی می کوشند تا بخش تولید را محور قرار دهند. بنابراین برنامه های درون نسلی به ارتباط ثروتی بین نسلها کاری ندارند. برعکس برنامه های بین نسلی رابطه ثروتی بین نسل ها را تغییر می دهند. بنابر این محور این برنامه ها منابع طبیعی یا ثروتی است که به نسل های آینده تعلق دارد.

ب) خواسته های برنامه: برنامه های اقتصادی خواسته های خود را در سطوح مختلف بیان می کنند. این سطوح را در کلی ترین حالت با منظر متجلی[3]، مأموریت[4] یا هدف کلان، هدف[5] و نشان[6] مشخص می کنند. در حالی که منظر متجلی در بیشتر موارد فقط کیفی است، مأموریت، هدف و نشان همه می توانند کمی یا کیفی باشند. بنابراین برنامه باید بین خواسته های کمی و خواسته های کیفی خود تمایز قائل شود و در عین حال همخوانی بین این خواسته ها را مدنظر داشته باشد. قاعده کلی آن است که مأموریت های برنامه با منظر متجلی آن سازگاری داشته باشد و مأموریت های برنامه هم از منظر متجلی آن نشئت بگیرد. به بیان ساده، در سلسله مراتب خواسته های برنامه باید نوعی هماهنگی و همراهی وجود داشته باشد.

ج) اولویت های برنامه: در برنامه های اقتصادی، اولویت ها با بیان راهبرد[7] و خط مشی[8] مشخص می شود. به عبارتی خواسته های برنامه از طریق چه سیاست هایی تحقق می یابد؟ پیوند این سیاست ها با یکدیگر به چه صورتی خواهد بود؟

د) کارگزاران اقتصادی که عملکرد برنامه، آنها را متأثر می کند: این گروه کارگزارانی هستند که سیاست های برنامه روی آن ها اثر اولیه دارد و انتظار می رود که رفتار اقتصادی یا واکنش آن ها نسبت به سیاستها عامل حرکت اقتصاد در جهت خواسته های برنامه باشد. به عبارتی برنامه می باید معلوم کند که اثر عملیات های مختلف برنامه روی کدام گروه از کارگزاران است و انتظار چه رفتاری از آن ها وجود دارد تا اقتصاد را به مسیر مطلوب برساند.

ه) استدلال هایی که وجود برنامه را توجیه می کند: این استدلالها مبانی نظری برنامه را

---

1. Base
2. Engine
3. Vision
4. Mission
5. Goal
6. Target
7. Strategy
8. Policy

نشان می دهد. بنابراین بینش برنامه ریز در قالب استدلال ها نشان داده می شود. استدلال ها منطق رفتاری برنامه های اقتصادی را نشان می دهد و مشخص می کند که چگونه برنامه ریزان انتظار دارند که کارگزاران برگزیده رفتار اقتصاد را به سمتی بکشانند که آن ها خواستار آن هستند. این استدلال ها در قالب الگوی برنامه متبلور می شود. بنابراین انتظار می رود که برنامه‌های اقتصادی الگوی رفتاری خود را نیز ارائه کرده و همه برنامه به صورت منسجم از آن الگو تبعیت کند. حال به مقوله ساخت برنامه می پردازیم. در واقع ساخت برنامه نحوه اجرایی کردن الگوی برنامه را نشان می دهد. از منظر سیستمی، ساخت برنامه، نحوه تعامل دولت با اشخاص حقیقی و حقوقی غیردولتی را نشان می دهد. از این منظر برنامه توسعه به دولت و کارگزاران (اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، فرهنگی ارتباط دارد. در صورتی که وظایف دولت در برنامه در راستای تنظیم گر بودن تدوین و طراحی شوند در آن صورت برنامه توسعه بیشتر به کارگزاران اقتصادی مربوط می شود تا دولت در راستای انجام وظایف تنظیم گری، نه تنها به واقعیت واکنش ها و واکنش های کارگزاران توجه می کند؛ بلکه هدایت آن ها در چارچوب راهبردها و خط مشی های برنامه را براساس مشوق های مالی در چارچوب عملکرد خودکار بر مبنای اصول بازار) و مشوقهای غیرمالی (در چارچوب هنجارهای دینی و ارزش های ملی انسجام می دهد. اوصافی که در ساخت برنامه باید مدنظر قرار گیرد، عبارتند از:

الف) رابطه میان برنامه و کارگزاران اقتصاد ملی

ب) روش هدایت کارگزاران

ج) تعیین نقاط حساس برنامه

د) تعیین معیارها ه) شرح زمان بندی برنامه

هـ) ماهیت پیوندهای برنامه مرکز پژوهش های مجلس، ۱۳۸۲ ۲۱۰)

الف) رابطه میان برنامه و کارگزاران اقتصاد ملی: این رابطه نقش هر یک از کارگزاران را در اجرایی کردن برنامه نشان می دهد.

ب) روش هدایت کارگزاران اقتصادی: برای خروج از حالت فرمانبری از ضوابط برنامه و ورود به حالت عملکرد خودکار بر مبنای اصول بازار؛ در اینجا هدف این است که دیده شود نقطه خودجوش شدن حرکت اقتصاد ملی چگونه معین می شود.

ج) تعیین نقاط حساس برنامه: به این ترتیب هر برنامه باید مشخص کند که در کدام حالتها برنامه ریزان دستور بازبینی یا ارزیابی مجدد یا حتی توقف برنامه را صادر می کنند.

د) تعیین معیارهای اندازه گیری در برنامه: معیارها عملکرد برنامه را اندازه گیری می‌کنند. بنابراین در برنامه های توسعه باید دیده شود که آیا معیارهای مدنظر برنامه پیش از شروع برنامه در اقتصاد ملی معرفی شده و مورد استفاده قرار می گیرد یا آنکه برنامه به ناچار

تدوین آن ها را در دستور کار خود قرار دهد.

ه) شرح زمان بندی ها در برنامه: در برنامه های اقتصادی لازم است دوره و تواتر هر یک از رفتارها مشخص شود. دو برنامه می توانند از مجموعه مشخصی از سیاست های اقتصادی استفاده کنند ولی این سیاست ها با تواتر و توالی متفاوت در دو برنامه اجرا شوند.

و) ماهیت پیوندی برنامه ای: ارتباط بین بخش های مختلف هر برنامه را تعیین می کنند. به عبارت دیگر، باید در برنامه ها پیوندهای اجرایی وجود داشته باشد تا بتوان اندازه آثار مثبت یک رفتار یا اقدام را در بهبود کلی رفتارهای اقتصادی سنجید بعد از بررسی برنامه های پنج ساله از نظر نحوه نگرش به برنامه و ساخت آن، لازم است که برنامه های مزبور را در بخش میادین مشترک صنعت نفت و گاز ایران مورد توفیق قرار دهیم.

برنامه پنج ساله اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در دوره (۷۲-۱۳۶۸)، با انتخاب "راهبرد آزادسازی اقتصادی و با هدف سرمایه گذاری دولت برای بازسازی خسارات جنگ و بهره برداری حداکثر از ظرفیت های موجود، شروع شد. در این راستا، رشد اقتصادی از اساسی ترین نیازهای توسعه ملی به حساب آمد و سیاست های اقتصادی مؤثر بر افزایش تولید، در اولویت قرار گرفت. در واقع برنامه اول توسعه، گامی در جهت توسعه میادین گازی پارس و پارس جنوبی بود. از مهمترین شاخص های مطرح شده در حوزه میادین مشترک نفت و گاز کشور در برنامه پنج ساله اول توسعه می توان به رشد ناخالص ملی، رشد سرمایه گذاری، صادرات نفت و گاز اشاره کرد. (مرکز پژوهش های مجلس، ۱۳۸۹: ۱۴). از طرفی عملکرد برنامه اول توسعه نشان می دهد که با شروع برنامه، رشد اقتصادی چشمگیر بود اما در سالهای آخر برنامه، روند رشد اقتصاد، نزولی شد به طوری که رشد اقتصادی در سال ۱۳۷۰ دومین سال برنامه) حدود ۱۰/۱ درصد بود و در سال آخر برنامه یعنی ۱۳۷۲ به ۴/۹ درصد رسید. این امر نشان دهنده آن است که این برنامه نتوانست رشد مستمر و پایدار را در اقتصاد شکل دهد و رشد اقتصادی تحت تأثیر تحولات خارج از کنترل برنامه قرار گرفت. از رویدادهای مهم این دوره می توان به افزایش موقت درآمدهای نفتی که به علت اشغال نظامی کویت و تزریق سریع وام های خارجی در اقتصاد ملی و به تبع آن، به وجود آمدن بحران سررسید بدهی ها بود، اشاره کرد و در عملکرد برنامه اول که حاکی از عدم تحقق صد درصد اهداف برنامه بود این نکته مشخص بود که عدم کارایی قوانین حاکم بر قراردادهای میادین مشترک دقت، مانع از جلب و تشویق و حمایت سرمایه گذاری در این صنعت و به تبع آن، رکود اقتصادی شده بود و تعیین بارز تحولات در تأمین و حفظ منافع ملی، بیش از پیش، واضح و مبرهن خودنمایی می‌کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی همه جانبه در تحولات حقوقی – قراردادی صنعت نفت و گاز و نظام هـای حقـوقی حاکم بر آن و بررسی و تحلیل انواع قراردادهای میادین مشترک نفتی و با در نظر گرفتن اصول و مبانی حقوقی مربوطه، به این نتایج رسیدیم که: اوّلا": با ملی شدن صنعت نفت در ۲۹ اسفندماه، ۱۳۲۹ که به تصویب مجلسین شورای ملی و سنا رسید و انحلال شرکت نفت ایران و انگلیس را اعلام نمود که ضربه مهلکی بر پیکر اقتصاد انگلستان وارد آمد و همین امر، زمینه سـاز کودتـای ۱۳۳۲ علیه دکتر مصدق گردید و به دنبال آن قرارداد کنسرسیوم، جایگزین قرارداد امتیازی ۱۳۱۲ شرکت نفت انگلیس و ایران شد. نکته قابل تأمل اینکه اصل ملی شدن صنعت نفـت، را در تمـام مناطق کشور بدون استثناء ملی اعلام کرده بود و بر این اساس عملیات اکتشاف، استخراج و بهره برداری در دست دولت قرار می گرفت. در هر صورت شرکت ملی نفت ایـران بـه عنـوان مالـک قانونی نفت و تأسیسات آن شناخته می شد. اولین قانون مستقل در زمینه نفت قانون موسـوم بـه «تفحص و اکتشاف و استخراج نفـت در سراسـر کشـور و فـلات قـاره مصـوب ۱۳۳۶/۵/۷ بـود براساس این قانون، دولت هرگونه قرارداد نفتی را می توانست با کشور یا شرکت خـارجی منعقـد نماید منوط بر اینکه قرارداد مزبور خلاف قوانین کشور نباشد. دولت ایران با تصویب این قانون در صدد برآمد تا حاکمیت و نظارت خود را بر منابع نفتی را خارج از حوزه قرارداد کنسرسـیوم اعمـال نماید و آن را در هر قرارداد نفتی لازم الاتباع گرداند. از سال ۱۳۳۶ تا ۱۳۵۳ هیچ قرارداد عاملیتی در ایران منعقد نشد به عبارت دیگر از الگوی قرارداد کنسرسیوم پیروی نگردید. آنچه بـه عنـوان جمع بندی از قانون نفت مصوب ۱۳۳۶ می توان گفت این است که با تصویب این قانون، عمـلا رژیم حقوقی امتیازی کنار گذارده شد و قراردادهای مشارکت، تولـد یافـت. از طرفـی دیگـر ایـن قانون ضمن ارائه شیوه های مختلف سرمایه گذاری خارجی در بخش نفت و گاز بـه دو موضـوع، توجه خاص داشت: الف) حفظ حاکمیت ملی کشور بر اراضی تحـت کنتـرل شـرکت هـای نفتـی ب) نحوه اخذ و محاسبه مالیات و همچنین پذیره و حق الارض از شرکت های نفتی کـه از نظـر سیاسی و اقتصادی بسیار با ارزش است. با اسـتفاده از تجربـه ۱۷ سـاله اجـرای قـانون تفحـص ۱۳۳۶، قانون نفت در سال ۱۳۵۳ و با ترکیب محتوایی و شکل متفاوت به تصویب رسید. در ایـن قانون اصول کلی و آیین رسیدگی به درخواستهای سرمایه گذاری خارجی در بخـش نفـت و گـاز تشریح شده بود و موارد تخصصی و فنی به موافقتنامه هـای دو جانبـه بـه شـرکت هـای نفتـی خارجی ارجاع داده شده بود. محور اصلی قانون مزبور را قراردادهای پیمانکـاری تشـکیل مـی داد که اجرای آن محدود به دوره اکتشاف و توسعه بود و در این قرارداد، مدیریت شرکت های طـرف قرارداد و دوره بهره برداری از آنان سلب می شد. از نقاط قوت این قانون دادن اختیـار وسـیع بـه شرکت ملی نفت ایران به منظور اجرای قانون می باشد. همچنین انعقاد هرگونه قرارداد مشارکت

را که متضمن مالکیت خارجیان بر منافع و نیز نفت استصحالی بر سر چاه بود را ممنوع اعلام داشت و شیوه خرید خدمت را برای اکتشاف، توسعه و تولید را مجاز شمرد قراردادهایی که باعث انتقال فناوری به متخصصان ایرانی می شود را در اولویت قرار داد و به منظور جلوگیری از کم کاری و سوء استفاده پیمانکاران به بهانه تحقق جهت اکتشاف مدت زمان اکتشاف را مشخص نمود و همچنین زمان استحقاق پیمانکار برای دریافت اخذالزحمه را تعیین کرد و به شرکت ملی نفت ایران حق داد چنانچه طرحی، توجیه اقتصادی نداشته باشد آن را | فسخ نماید و پیمانکار خارجی در هیچ صورتی حق مالکیت نسبت به نفت را ندارد و در نهایت گرفتن ضمانت اجرا از پیمانکار و تعیین قیمت نفت و مالیات بر درآمد ناشی از آن را می توان از دیگر نقاط قوت قانون نفت مصوب ۱۳۵۳ دانست که به مانند قانون نفت پیشین از اسلوب حقوقی و قانونی محکمی برخوردار بود. قانون نفت مصوب ۱۳۶۶ در واقع تکملهای بر قانون نفت ۱۳۵۳ می باشد بدون آنکه این قانون از درجه اعتبار ساقط گردد. از نقاط قوت این قانون می توان به موارد ذیل اشاره نمود: ۱. توجه به اصل ۴۵ قانون اساسی و تبدیل منابع نفتی به ثروت عمومی و توجه به اصل حاکمیت ملی بر منابع. ۲. دادن حق نظارت بر فعالیت های نفتی به وزارت نفت.۳. اختیار دادن به وزارت نفت برای تأسیس شرکت های نفتی وابسته ۴. توجه به محیط زیست و مراقبت از ذخایر نفتی و مسئول شناختن وزارت نفت در این زمینه. ۵. مکلف نمودن وزارت نفت برای آموزش نیروهای خود برای تبحر بیشتر و همچنین تلاش برای دستیابی به تکنولوژی پیشرفته در امور نفتی. از نقاط ضعف آن نیز می توان موارد ذیل را برشمرد: در این قانون وزارت نفت به عنوان طرف قرارداد با سایر شرکت ها برای اجرای عملیات نفتی تعیین شده است که مناسب تر بود شرکت ملی نفت این وظیفه را بر عهده می گرفت. ۲. در این قانون تلاشی برای جذب سرمایه های خارجی نشده است که به دلیل وضعیت جنگی و همچنین عدم تمایل سرمایه گذاران خارجی برای سرمایه گذاری در زمان جنگ این مشکل خیلی به چشم نمی خورد ولی پس از پایان جنگ و ایجاد فرصت برای سرمایه گذاری خارجی این خلأ قانونی به خوبی نمایان شد. قانون مصوب ۱۳۹۰ مشتمل بر ۹ ماده و ۲ تبصره می باشد. در آن، نفت و گاز طبیعی از هم جدا و تفکیک شده اند و هر کدام شرایط خاص خود را دارند. عملیات اکتشاف به عنوان عملیات میادین مشترک نفت و عملیات تصفیه و پالایش به عنوان عملیات پایین دستی نفت در نظر گرفته شده است. همچنین فرآورده های نفتی و محصولات پتروشیمیایی و محصولات نهایی و خطوط لوله و انتقال فرآورده های نفتی و تجارت نفت و ذخیره سازی نفت را کاملا بیان و مشخص نموده و اعمال حق حاکمیت و مالکیت عمومی بر منابع نفتی به نمایندگی از حکومت به وزارت نفت محول گردیده است و نظارت بر اعمال حق حاکمیت و مالکیت عمومی به هیئت عالی نظارت بر منابع نفتی که متشکل از ۹ نفر می باشد محول گردیده است در قانون ۱۳۹۰

بررسی و ارزیابی اجرای سیاستهای راهبردی و برنامه های مصوب وزارت نفت از وظایف هیئت عالی نظارت در نظر گرفته شده و بررسی و ارزیابی متن قراردادهای مهم نفت و گاز و حجم مالی و تعهدات و مقدار محصول و زمان اجرای قرارداد، به عهده هیئت عالی نظارت می باشد. یکی از معایب قانون ۱۳۹۰ این است که به بحث قرارداد نفتی نپرداخته ولی یکی از مزایای آن، این است که در ماده ۲ کلیه منابع نفتی را جزو ثروت های عمومی دانسته و وزارت نفت نماینده حکومت اسلامی در اعمال حق حاکمیت بر منابع نفتی است. از نکات مهم قانون اصلاح قانون نفت مصوب تیر ماه ۱۳۹۰ این است که برای اولین بار در تاریخ نفت کشور، در قانون اصلاح قانون نفت، هیأت عالی نظارت بر منابع نفتی به عنوان یک هیأت حاکمیتی، به عنوان مسئول نظارت بر منابع نفتی ایجاد و معرفی گردیده و با در نظر داشتن اهمیت این امر نظارتی، مقرر شده است، اعمال آن با حضور نمایندگان قوای سه گانه کشور صورت گیرد. از دیگر نوآوری های قانون اصلاح قانون نفت مصوب ۱۳۹۰، این است که برای اولین بار رابطه مالی دولت و نفت را شفاف و دقیق تنظیم نموده است. این در حالیست که عدم شفافیت درآمد مالی از نفت از زمان ملی شدن صنعت نفت تاکنون، یکی از چالشهای مهم بین مجالس و دولتها بوده است. البته امید است که در عمل نیز این حرکت بزرگ اصلاحی محقق گردد و به منصه ظهور برسد. براساس قانون اصلاح قانون نفت، دولت مکلف شده است کلیه درآمدهای حاصل از فروش نفت خام، گاز طبیعی و میعانات گازی را پس از کسر پرداختهای بیع متقابل به خزانه داری کل کشور نزد بانک مرکزی واریز نماید. این پدیده نیز یک انقلاب اقتصادی در حوزه درآمدهای مربوط به نفت و گاز کشور و در تاریخ نفت ایران بی سابقه است. در قانون اصلاح قانون نفت، دولت مکلف شده است که درصدی از درآمدهای نفتی و ارزش آن را برای اجرای طرح های توسعه ای صنعت نفت و تأمین منابع امور زیربنایی کشور، هرساله در بودجه سالانه تخصیص دهد. براساس قانون اصلاح قانون نفت، مجلس شورای اسلامی بر قراردادهای نفت و گاز نظارت خواهد داشت و وزارت نفت ملزم است یک نسخه از قراردادها را به صورت محرمانه به مجلس شورای اسلامی ارسال نماید. از طرفی تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی مجموعه صنعت نفت در قالب شرکت ملی نفت ایران شکل گرفته بود. آخرین اساسنامه این شرکت مربوط به سال ۱۳۵۶ است.

ثانیاً: تبیین ماهیت حقوقی قراردادهای نفتی در بخش میادین مشترک و مشخص نمودن جایگاه آن در نظام حقوقی قراردادها، مستلزم روشن نمودن ماهیت حقوقی عوامل دخیل و مرتبط با آن است. قراردادهای نفتی از نظر ماهوی همانند قرارداد های اداری در حقوق داخلی است. با این تفاوت که الف: محدوده قراردادهای اداری، حوزه داخلی کشور است ولی قرارداد های نفتی با حقوق بین الملل و اصول کلی حقوقی مرتبط می باشد. ب: قراردادهای اداری اصولا" دارای مصرف کننده عمومی بلاواسطه است. ولی در قراردادهای نفتی با چنین مصرف کنندگانی روبه

رو نیستیم. هر چند هدف نهایی از این قراردادها نفع عمومی باشد. طرفین این قراردادها متشکل از دولت یا سازمان های وابسته به دولت و شخص خصوصی با شرکت های فرا ملی نفتی هستند. قانون حاکم بر قراردادهای نفتی یکی از اساسی ترین شروط، قرارداد محسوب می شود که استمرار و حیات قرارداد در پرتو آن امکان پذیر است. قراردادها با نظامهای حقوقی متفاوتی به طور قهری یا اختیاری مربوط می باشد. در واقع قانون حاکم تابعی از ماهیت قرارداد است که بنا به میزان ارتباط عناصر قراردادی با نظامهای حقوقی به عنوان قانون حاکم بر قرارداد انتخاب شدهاند. از مقایسه اجمالی انواع این قراردادها به نتایج ذیل میرسیم: الف: قراردادهای امتیازی به دلیل مالکیت کامل شرکت عامل بر مخازن نفتی، مغایر بانهاد قانون اساسی ایران است لذا فاقد وجاهت قانونی است، بنا بر این به دلیل مالکیت کامل شرکت عامل بر کلیه عملیات، عدم انتقال تکنولوژی و محدود بودن منافع کشور میزبان به بهره ناچیز مالکانه، از بعد ملی، اقتصادی و سیاسی، انعقاد این نوع قراردادها منطقی نیست و ممنوعیت قانونی دارد. ب: در قرارداد مشارکت در تولید، شرکت عامل، سهمی از نفت تولید شده را جهت پوشش هزینه ها و همچنین سود، بر می دارد. به عبارت دیگر مالکیت شرکت عامل بر بخشی از مخازن(طبق تفسیر لاهه) و بر بخشی از تولید؛ مستقر می باشد. در برخی از این قراردادهای، روش حق الأرض، پاداش، پرداخت مالیات بر درآمد و مالیاتهای محلی کاربرد دارد. شایان ذکر است که سه نوع قرارداد مشارکت وجود دارد که بر اساس این که پیمان کاران چگونه حق الزحمه و سود خود را دریافت می کنند، با هم متفاوتند و بر مبنای آن، نفت خام تولیدی تقسیم می شود. این تقسیمات سه گانه عبارتند از: ۱تقسیم نفت بر اساس تولید ۲- تقسیم نفت بر اساس نرخ بازگشت سرمایه حقیقی پیمان کار ۳تقسیم نفت بر اساس فاکتور R در حالیکه در قرارداد بیع متقابل پیمان کار از طرف و به نام شرکت ملی نفت ایران کار توسعه میدان را بر اساس یک برنامه توافق شده انجام می دهد و میدان را با شروع تولید به شرکت تحویل می دهد. پیمان کار تامین مالی کامل طرح را در طول دوره ساخت تا زمان تحویل، انجام می دهد. در مقابل جهت باز پرداخت مبالغی که پیمان کار هزینه کرده و نیز هزینه های تامین مالی و همچنین حق الزحمه و سود وخطر پذیری پیمان کار، از محل تولید نفت و یا محصولات دیگر قابل تحویل و از همان میدان در اختیار می باشد. پرداخت به صورت اقساطی یا قیمت روز بین المللی انجام می گیرد. این اقساط در دوره مشخص به نام دوره باز پرداخت صورت می گیرد و در صورت عدم تکاپوی بخشی از محصول طرح (بخشی از همان ابتدا وتحت هر شرایطی به شرکت تعلق میگیرد) جهت باز پرداخت اقساط، این قسط به اقساط بعدی منتقل و چنانچه به آخر دوره قرارداد برسد، این امر، خطر پذیری پیمان کار بوده و باز پرداخت نمی شود. روش زمان بندی و هزینه باز پرداخت و تعیین میزان حق الزحمه، سود و خطرپذیری به گونه ای در جریان نقدینگی طرح محاسبه می شود که نرخ بازگشت

سرمایه واقعی در حد قابل قبولی بماند و از حدی بالاتر نـرود. نقـاط قـوت و ضـعف قراردادهـای مشارکت در تولید از دیدگاه کشور صاحب نفت عبارت است از: ۱- دوره بسـیار طـولانی (۴۰-۲۵ سال که منجر به تفاهم بیشتر طرفین می گردد.۲- قابلیت انعطاف: از این رو که پیمان کـار مـی تواند اطلاعات جدید خود را در عملیات توسعه میدان به کار برد. ۳- برنامه زمان بندی بـا پیمـان کار است از این رو انگیـزه ی بیشـتری بـرای فعالیـت دارد و امـا نقـاط ضـعف عبـارت اسـت از ۱- هزینه ها: با لحاظ نمودن ضرایب و فاکتور R در این گونه قراردادهـا، انگیزهـی کمـی بـرای کاهش هزینه ها در نظر گرفته شده است. به جز در میادین کوچـک بـا ضـریب منفعتـی پـایین. ضمناً در مورد هزینه های بهره برداری و کنترل این عملیات که توسط نماینده دولـت میـز بـان صورت می گیرد، ۹۰ در صد در آمد در آن حاصل می شود و پیمـان کـار همـه کـاره اسـت و در ایران که میادین معمولا از نوع کوچک و با ضریب منفعتی پایین نمی باشد، مناسب به نظر نمـی رسد. در این نوع قراردادها تامین منابع مالی بر عهده پیمانکار است و انتقال فناوری بـه کنـدی و بر اساس موافقت نامه صورت می پذیرد. ج: قراردادهای بیع متقابل این قالـب قـراردادی در سـه نوع تجلی نموده است که نسل اول آن در حوزه توسعه یا اکتشاف کاربرد دارد و نسـل دوم آن در حوزه اکتشاف و توسعه به طور توأمان کاربرد دارد. به این نحـو کـه چنانچـه در مرحلـه اکتشـاف میدان نفتی به حدی رسید که دارای توجیه تجاری بود، آن گاه حق اولویت برای ادامه قرارداد در مرحله توسعه برای پیمانکار به وجود می آید و بدون نیاز به انعقاد قرارداد جدید، می توان قـرارداد اولیه را ادامه داد. و سرانجام قراردادهای بیع متقابل نسل سوم از نظر حوزه عملکرد به مانند نسل قبلی خود می باشد با این تفاوت که به پیمانکار مدت محدودی، به طور مثال شش مـاه، فرصـت ارزیابی قرارداد داده می شود تا با برگزاری مناقصه بهترین شرایط برای پیمانکار و کشور صـاحب نفت فراهم آیدو پیمانکار انتخاب گردد. به هر حال، محتوی و مکانیسم این قراردادها به طریقـی است که هرچه هزینه سرمایه گذاری بالاتر رود، منافع پیمانکار بیشتر می شود و بدیهی است که پیمانکار سعی در افزایش هزینه ها داشته باشد و همین امر موجب طولانی شدن دوره قـرارداد از یک طرف و افزایش نرخ بهره برای دولت میزبان از طرف دیگر می گردد.

فهرست منابع

۱. رضایی، پیمان، (۱۳۸۷)، مدیریت زیست محیطی در اکتشاف و تولید نفت و گاز، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲. کاشانی، جواد(۱۳۸۹) منابع نفت و گاز مشترک از منظر حقوق بین الملل، تهران: انتشارات مؤسسات مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.

۳. جهانی، فرخزاد، «بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز و تحدید حدود دریایی»، مجله حقوقی دادگستری (علمی پژوهشی) سال ۷۵، شماره ی ۷۵، پاییز ۱۳۹۰، صفحات ۱۱۳ تا ۱.

۴. جهانی، فرخزاد، (۱۳۹۰)، «رژیم حقوقی بهره برداری از میادین مشترک نفت و گاز در مناطق دریایی در حقوق بین الملل (با تاکید بر خلیج فارس، دریای مازندران، خلیج مکزیک)»، رساله دوره دکتری حقوق بین الملل عمومی، دانشکده حقوق دانشگاه پیام نور مرکز تهران.

۵. درخشان، مسعود(۱۳۸۱)، «منافع ملّی و سیاست های بهره برداری از منابع نفت و گاز»، مجلس و پژوهش، سال ۹، شماره ۳۴، ص ۳۰.

۶. شریعت باقری، محمدجواد، جهانی، فرخزاد، «تحولات رژیم بهره برداری از منابع مشترک نفت و گاز دریای مازندران»، فصلنامه راهبرد، سال بیستم، شماره ۵۸، بهار ۱۳۹۰، صص ۱۳۱-۱۷۶.

۷. کسمتی، زهرا، «قواعد حقوق بین الملل در خصوص توسعه مخازن نفتی مرزی مشترک»، فصلنامه سیاست خارجی، ۱۳۷۶، سال ۲۱، ش ۸۲، صص ۳۸۳-۴۱۳.

۸. محبی، محسن (۱۳۸۵) «رویه داوری بین المللی درباره غرامت دعاوی نفتی»، نشریه مرکز امور حقوقی بین المللی، معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، شماره ۳۵، صص ۲۱-۳۴.

۹. موحد، محمدعلی (۱۳۵۷)، نفت ما و مسائل حقوقی آن، تهران: انتشارات خوارزمی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۸۵ – ۷۳

خدیجه(س) پیشتاز در اسلام و پشتوانه برای حضرت رسول(ص)

سیدجواد جلیلی شانی [۱]

چکیده

ام‌المومنین بانوی قریش﵂ از بانوان فرهیخته و تأثیرگذار در تاریخ اسلام است. با ورود در تجارت بر اقتصاد ربوی جاهلیت خط بطلان کشید، و در عصر آلودگیها که فرزندان را به پدران ناشناخته می‌شناختند و زنانی به ذوات الأعلام شهره بودند؛ به طاهره اشتهار یافت. کمالات ارزشمندش از وی شخصیتی ممتاز ساخت که مورد عنایت خاص حضرت رسولﷺ و مایه آرامش خاطرش بوده است. امتیازاتی که آتش حقد و حسادت دیگر بانوان و بدخواهان را مشتعل می‌ساخت.

بسیاری از اخبار و افسانه‌ها در خصوص خدیجه﵂ نشأت گرفته از جهالت و متأثر از اغراضی است که بدان پرداخته شد. در دو محور، پیشتازی و پشتوانه بودن وی به اختصار تبیین می‌گردد و به مواردی از بی مهریها پاسخ می‌دهد. او بعثت حضرت را از قبل انتظار می‌کشید. بنابراین تصدیق و باور وی از قبل بعثت بوده است. نخستین بانویی است که نور نبوت را مشاهده نموده و به حضرت ایمان آورد. او بانویی است فرهیخته که همه اعتبار و ثروت خود را در راه اهداف پیامبرش هزینه نمود. دوشیزه‌ای که به سران و امرای قوم و قبیله پاسخ منفی می‌دهد. و در نخستین ازدواج خود، به عقد حضرت در می‌آید. پیشتاز بود و پشتوانه، منش وی در هر دو محور و دیگر وجوه شخصیتی می‌تواند تاریخ‌ساز و الهام بخش باشد. به تعبیر قرآن کریم اسوه‌ای باشد برای همه مردم عالم. (نک: التحریم/ ۱۲-۱۱)

واژگان کلیدی

پیامبر اکرمﷺ، ام‌المومنین خدیجه﵂، بانوی قریش، پیشتاز، پشتوانه.

---

۱. گروه معارف اسلامی، واحد گرمسار، دانشگاه آزاد اسلامی، گرمسار، ایران.
Email: jalilishani_seyedjavad@iau.ec.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۲/۱۲

طرح مسأله

حضرت خدیجه ﷺ از بانوان با فضیلت، فرهیخته و تأثیرگذار در تاریخ اسلام است. وی نخستین همسر و تنها همسر پیامبر اکرم ﷺ تا پایان حیات خود بوده است. نسبش با چند واسطه به «قصّی» می‌رسد که جد چهارم پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد. بنابراین با چند واسطه عموزاده حضرت بوده است. اصالت خاندان وی بر کسی پوشیده نیست؛ اما شرافتش نه به جهت نسب؛ بلکه بواسطه شخصیت ممتاز و اراده والای او بوده که به کمال رسیده است. او سرآمد بانوان عصر بود. منزلش محل رفت و آمد فرهیختگان و مأوی برای نیازمندان بوده است. با ورود در تجارت با اقتصاد ربوی در عصر جاهلیت به مقابله برخاست و برآن خط بطلان کشید. روزگاری که فرزندان را به پدران ناشناخته می‌شناختند، و مادرانی به ذوات الأعلام شهرت داشتند؛ دامن وی از آلودگیها مصون و به جهت قداست و پاکی به طاهره اشتهار یافت. (ابن عساکر، ۳/ ۱۳۱) او را بانوی عاقل، بانوی قریش، الکبری و الغراء نام نهاده بودند. (ذهبی، ۲/ ۱۵۲) و برخی وی را صدیقه می‌شناختند. (ابن کثیر، ۲/ ۷۴) او را سیده قریش می‌خواندند که تمامی خویشاوندانش تمایل شدیدی به ازدواج با وی داشتند. (ابن هشام، ۱/ ۲۰۱؛ سعدبن منیع، ۱/ ۱۳۱)

تصدیق و ایمان وی به عنوان نخستین بانوی مسلمان، مومن و پشتوانه‌ای محکم در حمایت از پیامبراکرم ﷺ از مسلمات تاریخی و روایی است. در منابع متعددی از امامیه و عامه بدان تصریح شده است. پذیرشی از سر صدق، با فطرتی پاک، هوشمندانه و آگاهانه، توأم با منشی کریمانه که می‌تواند تاریخ‌ساز و الهام‌بخش باشد. مرتبت و شأنی والا یافت تا بدانجا که مخاطب سلام جبرئیل ﷺ و خداوند متعال شد. (نک: عسکری، نقش عایشه در احادیث اسلام، ۴/ ۶۸ به نقل از منابع روایی)

متاسفانه مطالبی با هدف کاستن شأن و کمرنگ نمودن شخصیت والای آن حضرت در تاریخ وارد شده است. این نگرش بیانگر احقاد و متأثر از غرض‌ورزیهایی است که اعتبار تاریخ را مخدوش و بر اعتماد مخاطبان آن می‌کاهد. در این نگارش اشارتی بدان خواهد شد. ابعاد شخصیتی خدیجه ﷺ گستره وسیعی دارد که طرح آن در این مختصر نمی‌گنجد.

پژوهش حاضر صرفاً به دو بخش از وجوه شخصیت و امتیازات ویژه آن بزرگوار؛ یعنی پیشتازی در اسلام و پشتوانه بودن برای حضرت رسول ﷺ می‌پردازد.

۱- پیشتازی در اسلام

از امتیازات ویژه بانوی بانوان قریش، پیشتازی وی در گرایش به حقیقت، گزینش اسلام و پذیرش ایمان است. در ذیل پس از طرح منابع فریقین در این موضوع، بخشی از مطالب که

نشأت گرفته از جهالت و اهمال، یا متأثر از غرض‌ورزی و عناد است؛ به اختصار بیان می‌گردد.

مطالبی فاقد اعتبار که حضرت را در امر بعثت مضطرب و پریشان معرفی می‌نماید. در آن مسأله وقوف و آگاهی ندارد، و حضرت خدیجه ﷺ ناگزیر می‌گردد برای روشنی و تفهیم موضوع به ورقه بن نوفل مراجعه نماید. به طور قطع هدف در طرح آن کاستن شأن و کمرنگ نمودن نقش آن دو بزرگوار و اعتباربخشی برای دیگرانی بوده است.

۱-۱- پیشتازی از منظر مکتب امامیه

امیرالمؤمنین ﷺ در خطبه‌ای – که قاصعه نامیده می‌شود – در این خصوص می‌فرماید:

« ... هرسال در [غار] حراء زمانی چند خلوت می‌گزید، من او را می‌دیدم و غیر از من کسی نمی‌دید. روزگاری جز خانه‌ای که فرستاده خدا ﷺ و خدیجه در آن می‌زیستند اسلام به خانه دیگر وارد نشده بود و من سومی آنان بودم روشنایی وحی و رسالت را به چشم می‌دیدم و بوی نبوت را استشمام می‌کردم.» (سیدرضی/ ۲۳۴) هنگامی که شریفه « وَأْمُرْ أَهْلَکَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ...» (طه/ ۱۳۲) نازل شد، پیامبر اکرم ﷺ مأمور گردید اهل خود را به نماز امر نماید. سوره طه – که از عتائق سور قرآنی است – در مکه نازل شده است.

بنابراین در زمان نزول شریفه، خدیجه ﷺ تنها همسر پیامبر اکرم ﷺ بوده است.

المیزان در شرح شریفه مذکور آورده است: «بنابراین پس جمله (اهلک) بر حسب انطباقش با هنگام نزول خدیجه همسر آنجناب و علی ﷺ هستند چون علی ﷺ هم اهل آنجناب و در خانه آنجناب بود. (طباطبایی، ۱۴/ ۳۶۱)

پیامبر اکرم ﷺ بعد از آن بود که حضرت علی و حضرت خدیجه علیهماالسلام را به حضور طلبید، فرمود: «جبرئیل، نزد من است و به شما می‌گوید: اسلام، مقرون به شروط و عهدهایی است، از اعمالی که لازم است انجام دهید، وضو گرفتن است؛ یعنی شستن صورت و دست‌ها ... ای خدیجه! شروطی که خداوند برای پذیرش اسلام مقرر نموده را شنیدی؟ عرض کرد: نعم! آمنتُ و صدقتُ و رضیتُ و سلّمتُ؛ آری! ایمان آوردم، گواهی می‌دهم و تصدیق می‌کنم، رضایت دارم و تسلیم هستم.» (مجلسی، ۱۸/ ۲۳۲)

از قول عفیف کندی نقل شده است که در عصر جاهلیت جهت خرید به مکه آمدم. کنار عباس بن عبدالمطلب نشستم. نگاهم به کعبه افتاد، دیدم جوانی روبه کعبه ایستاد، نوجوانی سمت راست او قرار گرفت. اندکی بعد بانویی آمد و پشت سرشان ایستاد. به رکوع رفتند و سپس به سجده ... متعجب شدم .... عباس آن سه را به من معرفی نمود. فرمود آن جوان محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب برادرزاده من است! آن نوجوان علی بن ابیطالب بن عبدالمطلب برادرزاده دیگر من است. و آن بانو حضرت خدیجه دختر خویلد و همسر برادرزاده من است. به خدا سوگند که بر

روی همه زمین کسی جز این سه تن را مومن بر این آیین نمی‌دانم. (ولا والله ما علمت علی ظهرالأرض کلها علی هذا الدین غیر هؤلاء الثلاثه. قال عفیف: فتمنیت بعد أنی کنت رابعهم عفیف که بعدها. مسلمان و مصاحب رسول الله ﷺ شد، می‌گوید در آن لحظه آرزو نمودم، ای کاش من چهارمین آنان بودم!) (نک: ابن شهر آشوب (ابوجعفر)، ۱/ ۳۰۰؛ و نیز نک: امینی، ۳/ صص۳۳۸، ۳۲۲، ۳۲۰)

۱-۲- پیشتازی در مکتب عامه

ابن ابی الحدید در شرح عبارتی از خطبه ۲۳۸ (قاصعه) (و خدیجه و انا ثالثهما أری نور الوحی و الرساله و أشمّ ریح النبوه) در بحث مفصلی به صراحت از این پیشتازی سخن می‌گوید. می‌نویسد این عبارت بیانگر آن است که در آن زمان تنها پیامبراکرم، علی و خدیجه علیهم السلام بر دین اسلام بودند.

در جایی دیگر روایتی (که در قبل در بخش امامیه نقل شده) را به نقل از ابوطالب ﷺ دیگر عموی حضرت نقل می‌نماید. خدیجه و علی علیهما السلام را نخستین نمازگزار همراه با پیامبر اکرم ﷺ معرفی می‌کند.

در ادامه به نقل از منابع تاریخی خدیجه﵂ را به عنوان نخستین بانوی مسلمان و نمازگزار معرفی می‌نماید. (ابن ابی الحدید، ۱۳/ صص ۲۲۶، ۲۰۹، ۱۹۷)

ابورافع می‌گوید: پیامبر اکرمﷺ روز دوشنبه نماز خواند و خدیجه﵂ در آخر همان روز نماز بجای آورد. (جوینی، ۱/ ۲۴۳) ابن حجر عسقلانی اول زن مسلمان را خدیجه﵂ دانسته است. (ابن حجر عسقلانی، ۸/ ۱۰۲)

ربیعه می‌گوید: حذیفه بن یمان در مسجد پیامبر ﷺ به نقل از پیامبر اکرمﷺ گفت:

خدیجه﵂ دختر خویلد نخستین زن عالم است که به خداوند متعال و حضرت رسولﷺ ایمان آورده است. (حاکم نیشابوری، ۳/ ۱۸۴)

برخی از منابع اهل سنت خدیجه﵂ را نخستین بانوی مسلمان ذکر نموده‌اند. و برخی هم گفته‌اند که وی در پذیرش اسلام گوی سبقت را از همه مردان و زنان ربوده است. بنابراین او را اولین مسلمان و مومن به رسول الله ﷺ دانسته‌اند.

ابن اثیر می‌نویسد: خدیجه﵂ دختر خویلد بن اسد ... نخستین زنی بود که پیامبر اکرمﷺ با او ازدواج نمود و به اجماع مسلمانان اولین کسی بود که به حضرت اسلام آورد. و در این امر هیچ مرد و زنی بر وی سبقت نگرفت. (نک: ابن اثیر، ۶/ ۷۸)

۲- پشتوانه برای حضرت رسول ﷺ

لزوماً هر پیشتازی نمی‌تواند پشتوانه هم باشد. برخی از صحابه در امر پذیرش اسلام نسبت به دیگران پیشتاز بودند؛ لکن برای دین و پیامبر اکرم ﷺ پشتوانه محسوب نشدند و مایه آرامش خاطر و دلگرمی آن بزرگوار نبودند.

شخصیت خاص خدیجه ﷺ وی را در پذیرش اسلام و ایمان نیز ممتاز نموده است. او بانوی بانوان قریش و سرآمد روزگار خود بود. بانویی متمول و فرهیخته، هوشمند و با اصالت، که بسیاری از بستگان و امرای قوم همسری با وی را آرزو می‌داشتند. طاهره‌ای که دامنش از آلودگیهای جاهلیت مصون و مطهر بود. تاجری که خط بطلان بر اقتصاد ربوی عصر خود کشید. او از اعماق وجودش حضرت رسول ﷺ را باور داشت؛ لذا همه عرض و اعتبار و اموالش را در این مهم در طبق اخلاص نهاد.[۱] او در جاهلیت موحدانه زیست؛ بنابراین اظهاراسلام و پذیرش ایمانش با فطرتی پاک، هوشمندانه و آگاهانه بوده است. ام‌المومنین همه وجودش را در شکل‌گیری اهداف نهضت پیامبرش و رشد و اعتلای اسلام هزینه و ایثار نمود. و توانست همسری فداکار، بی نظیر و مشاوری فرهیخته برای حضرت رسول ﷺ و مایه دلگرمی و آرامش خاطرش گردد.

بانوی قریش در واقع موهبتی الهی برای حضرت رسول ﷺ و برای اسلام بود. صاحب مجمع همچون بسیاری دیگر از مفسران حمایت وی را ذیل شریفه «وَوَجَدَکَ عَائِلًا فَأَغْنَی» (الضحی/ ۸) این‌گونه آورده است: «وَوَجَدَکَ عَائِلاً أی فقیراً لامال لک «فأغنی» أی فأغناک بمال خدیجه» (طبرسی، ۱۰/ ۳۸۴)

صاحب‌المیزان گفته است: «و خدایتعالی او را بعد از ازدواج با خدیجه دختر خویلد ﷺ بی‌نیاز کرد، و خدیجه تمامی اموالش را با همه کثرت که داشت بآنجانب بخشید.» (طباطبایی، ۲۰/ ۷۲۱)

تصدیق و همراهی در آن شرایط دشوار که بزرگان قریش و بستگان نزدیک، دعوت وی را انکار و حضرتش را مجنون می‌خواندند؛ عملی است شجاعانه، هوشمندانه، و نوعی ایثارگری تلقی می‌گردد.

پیامبراکرم ﷺ در کلام خود، این تصدیق و همراهی را این‌گونه توصیف و اعتبار می‌بخشد:

«ما أبدلنی الله خیراً منها لقد آمنت بی حین کفر الناس و صدقتنی حین کذّبنی الناس ...» خداوند متعال هیچ گاه بهتر از خدیجه ﷺ به من نداده است. زمانی به من ایمان آورد که همه مردم کفر ورزیدند. زمانی مرا تصدیق نمود که همه مردم مرا تکذیب نمودند و دروغگو خواندند.

---

۱. نک: حدیث نبوی صلی‌الله علیه و آله نعم المال الصالح للرجل الصالح (فروزانفر، ۴۹)

مرا شریک در اموالش در جهت اهدافم نمود. (نک: ابن اثیر، ۶/ ۸۵)

شرف‌الدین در المراجعات با استناد به نقل مذکور و چند نقل دیگر، نتیجه می‌گیرد که افضل زنان پیامبراکرم ﷺ حضرت خدیجه، صدیقه این امت بوده است. (شرف‌الدین، ۳۸۰– ۳۷۷)

و در نقلی دیگر از حضرت ﷺ آمده است: «خدیجه و أین مثل خدیجه صدقتنی حین کذّبنی الناس و ارزتنی علی دین الله و اعانتنی علیه بمالها» (مجلسی، ۱۸/ ۲۳۳)

کجا مانند خدیجه ﷺ پیدا می‌شود؟! ...

ابن حجر، تصدیق قبل از بعثت و تکریم همیشگی پیامبر اکرم ﷺ را از امتیازات بانوی قریش می‌داند:

«و من مزایا خدیجه أنّها مازالت تعظّم النّبی و تصدق حدیثه قبل البعثه و بعدها» (ابن‌حجر عسقلانی، ۸/ ۱۰۲)

ابن شهر آشوب نیز معتقد است خدیجه ﷺ به محض بازگشت پیامبر اکرم ﷺ از غارحرا، حضرت را تصدیق نمود. وی این مسأله را از امتیازات بانوی قریش می‌داند:

«.. ثمّ جاء حتی دخل الدار فصارت الدار منورة، فقالت خدیجه یا محمد و ماهو النّور؟ قال: هذا نور النبوة ...» (ابن شهر آشوب، ۱/ ۴۳)

براساس این نقل، پیامبر اکرم ﷺ در امر بعثت خود واقف است و تردیدی در آن ندارد. و خدیجه ﷺ نیز بدان یقین دارد و تصدیق می‌نماید. بدین صورت که حضرت از غار حرا به منزل می‌آید. بانوی قریش نوری را مشاهده می‌کند که سراسر وجود حضرت رسول ﷺ را در برگرفته است. عرض می‌کند یا محمد! این نور چیست؟ فرمود: نور نبوت است. آنگاه خدیجه ﷺ وی را تصدیق می‌کند و به او ایمان می‌آورد. (در رد برخی از نقل‌ها و افسانه‌ها که متأثر از جهت‌گیریها و اغراضی است) پیامبر اکرم ﷺ از صمیم قلب و با همه وجودش خدیجه ﷺ را دوست می‌داشت. کوچکترین اهانتی را از ناحیه دیگر همسرانش در این امر بر نمی‌تابید. تیجانی سماوی به نقل از بخاری آورده است:

روزی پیامبر اکرم ﷺ بعد از وفات خدیجه ﷺ ذکر خیری از وی نمود. یکی از همسرانش اعتراض نمود، خود را در مقایسه برتر دانست و بانوی قریش را پیرزنی فرتوت خواند. حضرت به شدت عصبانی شد آن گونه که موهای سرش ایستاد. (تیجانی سماوی، ۱۳۷)

کتاب نقش عایشه در تاریخ اسلام، علاقه و عنایت پیامبر اکرم ﷺ را در حیات خدیجه ﷺ و نیز بعد از وفاتش این‌گونه توصیف می‌نماید: عموم فرزندان رسول خدا بجز ابراهیم، از خدیجه بدنیا آمدند، و تا او حیات داشت رسول خدا همسر دیگری اختیار نکرد، و تا پایان عمر نیز از یاد خدیجه این نخستین بانوی صدراسلام غافل نبوده، با صدقه‌هایی که بیاد او می‌داد، خاطرات و فداکاریهای او را همیشه گرامی می‌داشت. (عسکری، نقش عایشه در تاریخ اسلام، ۱/ ۵۵)

وی در ادامه به نقل از صحیح بخاری می‌گوید:

«رسول خدا همیشه از خدیجه نخستین همسر خود به نیکی یاد می‌کرد، و با تجدید خاطرات و یادگارهای او، با احسان و نیکوئی‌هایی که درباره خویشان و دوستان او می‌کرد و آن‌ها را بر دیگران مقدم می‌داشت، خاطره‌اش را در خود زنده نگاه می‌داشت.» (همان/ ۹۳)

علاقه حضرت به خدیجه ﷺ و ذکر خاطرات و فداکاریهای او بعد از وفاتش، عاملی برای برافروختن آتش حقد و حسادت یکی از همسران حضرت می‌شد؛ آنجا که خود می‌گوید: «هیچیک از زنان پیغمبر خدا چون خدیجه مورد رشک و حسادتم قرار نگرفته است. علت این بود که رسول خدا از خدیجه بسیار یاد می‌کرد و زبان به مدح و تعریفش می‌گشود، خاصه این که خداوند از طریق وحی به پیامبرش خبر داده بود که خدیجه را کاخی بس مجلل و پرشکوه در بهشت ارزانی داشته ... چه بسا که آن حضرت گوسفندی را به نام خدیجه قربانی می‌کرد و آن را پاره پاره می‌کرد و به نام او قسمت می‌کرد. (همان/ ۹۲)

با عنایت به اسناد تاریخی و روایی فریقین (امامیه و عامه) ام‌المومنین خدیجه کبری ﷺ واجد امتیازاتی خاص بود که دیگر همسران حضرت یا فاقد آن بوده و یا بهره‌ای اندک از آن را دارا بودند. بدان ویژگیهاست که وی از همسران دیگر ممتاز و مقدم شده است. حمایت همه جانبه شیخ و بانوی قریش (حضرت ابوطالب و حضرت خدیجه علیهماالسلام) از پیامبر اکرم ﷺ در جهت پیشبرد اهداف مقدسش برکسی پوشیده نیست. بنابراین طبیعی است که بر برخی گران آید و آتش حقد و حسد زبانه کشد. و مقدمات ایجاد تحرکاتی گردد.

این نگارش به برخی از آن تلاشها و بی‌مهریها که متأثر از جهالت و یا اغراضی است اشاره می‌کند. برآن بودند که در قالب برخی از نقل‌ها و اسناد از جایگاه و شأن والای ام‌المومنین خدیجه ﷺ کاسته گردد. در قبل اشاره گردید که شأن والا و جایگاه ممتاز بانوی قریش و نیز عنایت خاص پیامبر اکرم ﷺ به وی موجب بروز برخی از حسادت‌ها شد.

پرداختن به موارد مذکور، به نوعی می‌تواند به عنوان نتایج پژوهش حاضر باشد که در ذیل مطرح و به قدر ضرورت تشریح و تبیین می‌گردد.

اول- نقش آفرینی ورقه بن نوفل در آغاز بعثت!

حضرت از حرا بر می‌گردد، مضطرب و نگران است. در خصوص آنچه که اتفاق افتاده واقف نیست. برای بانوی قریش بیان می‌کند. خدیجه ﷺ وی را تسلی می‌دهد و آرام می‌کند. وی را نزد ورقهٔ از خویشانش می‌برد. از آنچه اتفاق افتاد برای ورقه بازگو می‌شود. ورقه حضرت را بر بعثتش بشارت می‌دهد و آرزو می‌کند تا زنده ماند و وی را در مسیر رسالت یاری نماید.!!

الف: پیامبر اکرم ﷺ به خاطر کرامت خداوند به وی شادمان و مسرور نزد خانواده‌اش بازگشت

و به مسأله خطیری که بـه عهـده‌اش سـپرده شـده بـود اطمینـان داشـت .... خـانواده او نیـز در خوشحالی او شریک گشتند و اسلام آوردند. (مرتضی عاملی، ۳/ ۵۵۹)

ب: المیزان بصیرت یافتن پیامبر اکرم ﷺ را با هدایت ورقه مردود می‌داند. و آن را عامل ایجاد خدشه در ایمان مردم – نسبت به آن رسول نیز – می‌داند. وی با اشـاره بـه روایـات اهـل بیـت علیهم‌السلام می‌گوید:

«بلکه حق اینستکه نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان صد در صد شخص پیامبر و رسول است، او قبل از هر کس دیگر یقین به نبوت خـود از جانـب خـدایتعالی دارد، و بایـد هـم چنـین باشد.» (طباطبایی، ۲۰/ ۷۶۰)

ج: معاندان همواره سعی نمودند با اسناد جعلی ابوطالب﵇[1] را کافر بنامند، امیرالمـومنین﵇ را هم در آغاز بعثت کودک بپندارند و ایمانش را مخدوش بدانند. ام‌المومنین عایشه هـم کـه در آن زمان همسر حضرت نبود، و در خانه وحی اقامت نداشت. بنابراین به ضرورت باید بـانوی قـریش ام‌المومنین خدیجه﵂ نقش آفرینی نماید. اما بدین صورت کـه حضـرت را مضـطرب و پریشـان بخوانند که نسبت به امر عظیم بعثت واقف نیست و نیز بانوی قریش که ناآگاه است ... و حضرت را به سوی ورقه، عداس و آن دیگری هدایت نماید! و یا این که بانوی قریش آگاه است و تلاش می‌نماید تا حضرت را از اضطراب و پریشانی برهاند!

د: آل زبیر با بنی امیه در تقابل و رقابت بودند. و با بنی هاشم عناد و دشمنی داشـتند. عمـده راویان داستان ورقه زبیریان و منسوبان به آن هستند. عروۀ بن زبیر که در استخدام معاویه بـرای جعل حدیث در مذمت امام علی ﵇ بود. اسماعیل بن حکیم که از موالی خاندان زبیر است، وهب بین کیسان و عایشه ام‌المومنین (خاله عبدالله بن زبیر) و نیز خدیجه ﵂ دختر خویلـد بـن اسـد و ورقه بن نوفل بن اسد و زبیر پسر عوام بن خویلد بن اسد و به طور کلی همه زبیری‌ها باید نقـش تعیین‌کننده‌ای در آغاز حرکت اسلام داشته باشند.

بنابراین با این افتخارات زبیریان، امویان نمی‌توانند با خلافت عثمان به آنان فخر بفروشـند. و هاشمیان هم نمی‌توانند به مواضع ابوطالب و فرزندش علی علیهماالسلام افتخار ورزند. در نهایت، با عنایت به تمامی اسناد و اقوال درخصوص آغاز بعثت، می‌توان نتیجه گرفت کـه امویـان ازیـن قصه‌های دروغ بهره می‌بردند و با ارزش‌ترین اهدافشان را محقق مـی‌سـاختند، همـان‌گونـه کـه زبیریان از آن بهره می‌بردند. (مرتضی عاملی، ۳/ ۵۶۵– ۵۶۴ با تلخیص و تصرف)

هـ: عواملی سبب می‌گردد نسبت به روایات صادرشده از ام‌المـومنین عایشـه تأمـل بیشـتری

---

۱. برخی با استناد به شریفه ۵۶ القصص و نقل روایاتی برآنند که حضرت ابوطالب علیـه السـلام علـی رغـم اصـرار و اشـتیاق پیامبر اکرم(ص) در حالت کفر از دنیا رفته است.! حال آن که مستندات تاریخی و روایـات اهـل بیـت(ع) بـر ایمـان و پـذیرش اسلام وی صراحت دارد. از آن جمله می توان به اشعار خود آن حضرت استناد نمود.

صورت گیرد:

کثرت روایات صادره از وی، نقل داستان ورقه توسط او درحالی که در آن زمان همسر پیامبراکرم ﷺ نبوده و در خانه وحی اقامت نداشت، جهت‌گیری در نقل احادیث با عنایت به اعتراف خود مبنی بر حسادت نسبت به دیگر همسران؛ خاصه ام‌المومنین خدیجه ﷺ، روایت درخصوص آغاز وحی و داستان ورقه که با مسامحه می‌توان گفت مرسل بوده و یا خبر واحد.

و: معرفت در کتاب تاریخ قرآن داستان ورقه را یکی از دهها داستان ساخته شده کینه توزان دو قرن اول اسلام می‌داند. (معرفت، ۱/ ۱۸)

ز: با تأمل در منابع روایی و تاریخی مشاهده می‌گردد که ام‌المومنین عایشه در جهت تثبیت حکومت ابوبکر و تایید شخصیت وی روایاتی را نقل می‌نمود. ابن کثیر می‌گوید: «برخی از اهل سنت درباره عایشه غلو می‌کنند و او را به این که دختر ابوبکر است، بر خدیجه برتری می‌دهند.» (ابن کثیر، ۳/ ۱۲۹)

بنابراین، نظر صائب همان قولی است که حضرت را در آغاز بعثت بیدار و نسبت به آن واقف می‌داند. امیرالمومنین ﷺ بوی نبوت را در حرا استشمام می‌نماید. و بانوی قریش خدیجه ﷺ نیز بعد از بازگشت حضرت به منزل، نور نبوت را در وجودش مشاهده و در همان لحظه وی را تصدیق می‌نماید.

دوم- یگانه پرستی در قبل و بعد بعثت

از ویژگیها و امتیازات بانوی قریش تصدیق حضرت در قبل از بعثت و بعد از آن می‌باشد. صنمی خواندن و وثنی دانستن وی حتی در قبل از بعثت زیبنده شخصیت او نیست.

در قرآن کریم آمده است: «اهل کتاب، پیامبر اسلام را [براساس اوصافش که در تورات و انجیل خوانده‌اند] می‌شناسند، به گونه‌ای که پسران خود را می‌شناسند. (البقره/ ۱۴۶؛ الانعام/ ۲۰)

خدیجه ﷺ به جهت شأن والا و فرهیختگی، به طورقطع بدان مسأله واقف و در انتظار بعثت و ظهور حضرت بسر می‌برد.

ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «و من مزایا خدیجه أنها، مازالت تعظّم النّبی و تصدق حدیثه قبل البعثه و بعدها» (ابن حجر عسقلانی، ۸/ ۱۰۲)

سوم - سن بانوی قریش هنگام ازدواج

در خصوص سن وی هنگام ازدواج اختلاف زیادی وجود دارد. از بیست و پنج تا چهل و شش سال گفته‌اند. بیهقی و ابن کثیر بیست و پنج گفته‌اند. (بیهقی، ۲/ ۷۱؛ ابن کثیر، ۲/ ۳۵۹)

قول مشهور بر بیست و هشت و چهل سالگی تأکید دارد. کتاب الصحیح بیش از ده مورد از منابع روایی و تاریخی فریقین را نقل نموده که بیست و هشت سالگی را قول ارجح دانسته‌اند.

(نک: مرتضی عاملی، ۲/ ۴۱۷)

و برخی منابع بر چهل سالگی نظر دارند. (همان) برخی هم هر دو نقل را بیان داشته‌اند؛ ولی نسبت به قول چهل سالگی تردید نموده‌اند. (نک: بلاذری، قسمت حیات النبی/ ۹۸)

با عنایت به اتفاق منابع بر بیست و پنج سالگی پیامبر اکرم ﷺ هنگام ازدواج و این نکته که عموم فرزندان حضرت غیر از حضرت ابراهیم از بانوی قریش می‌باشد؛ چهل سالگی وی هنگام ازدواج نمی‌تواند قابل پذیرش باشد.

در نقل چهل سالگی اتفاقی نیست و به طور قاطع بر آن تمرکزی وجود ندارد. روزی در حضور پیامبر اکرم ﷺ ام‌المومنین عایشه، ام‌المومنین خدیجه ﷺ را عجوزه می‌خواند، حضرت برآشفته می‌شود (روایتش در قبل گذشت) و ضمن برشمردن امتیازات بانوی قریش، از ولادت فرزندان خود توسط خدیجه ﷺ سخن می‌گوید. ضمن آنکه عجوزه خواندن وی، اتهامی است که بعد از رحلتش از ناحیه یکی از همسران حضرت صورت گرفت. بنابراین در هنگام ازدواج جوان بوده است.

با عنایت به اعتراف وی مبنی بر حسادت نسبت به بانوی قریش (در قبل گذشت)، عجوزه خواندن نیز باید در جهت تخریب شخصیت و تحقیر شأن والای خدیجه ﷺ و منسوبان وی صورت گرفته باشد.

به نظر نگارنده، قید سن چهل برای دختر تعیین کننده سن و سال وی نبوده و سن پختگی و کمال بوده است. بنابراین دختر بیست و چند ساله که از نظر جسم، روان و دیگر شرایط در موقعیت ازدواج باشد، چهل ساله خوانده می‌شود. به طور قطع، با عنایت به موارد و منابع مذکور، سن بانوی قریش هنگام ازدواج کمتر از سی سال بوده است؛ همان گونه که بسیاری از منابع روایی و تاریخی فریقین بر بیست و هشت ساله بودن وی تمرکز دارد.

چهارم - دوشیزه بودن بانوی قریش

دیگر از مظلومیت‌ها و جفاهایی که بر بانوی قریش رفته، آن است که گفته می‌شود وی قبل از ازدواج با پیامبر اکرم ﷺ با ابوهاله و عتیق ازدواج نموده و حضرت همسر سوم او بوده است. (نک: طبری، ۲/ ۴۱۱)

در خصوص مشخصات هویتی و شخصیتی آن دو، اتفاق نظری در تاریخ و روایات وجود ندارد. همان‌طوری که در قبل گذشت، خدیجه ﷺ نه صنمی بود و نه وثنی، او موحدانه زیست. با عنایت به اخبار اهل کتاب در انتظار ظهور پیامبر نشسته بود. (نک: البقره/ ۱۴۶؛ الانعام/ ۲۰) با توجه به کمالات ارزشمند و شأن والای بانوی قریش، اشراف، بزرگان و طایفه داران همگی به ازدواج با وی تمایل داشتند. (نک: ابن اسحاق، ۲/ ۶۰) او از ازدواج با آنان امتناع ورزید و آنان را در شأن همسری خود نمی‌دید.

حال، چگونه باید باور داشت که با دو تن از افراد گمنام تمیمی و مخزومی ازدواج کرده باشد؟! هنگامی که با حضرت ازدواج نمود، زنان قریش بر وی غضب نمودند و از خود راندند. گفتند: سران و امرای قریش همگی از تو خواستگاری نمودند و تو امتناع ورزیدی و مخالفت نمودی، ولی با یتیم ابوطالب ﷺ ازدواج نمودی که یتیم است و بی توشه؟!

ابن شهر آشوب معتقد است که وقتی حضرت با بانوی قریش ازدواج نمود، او دوشیزه بود ... رقیه و زینب دختران هاله و خواهرزاده‌های خدیجه ﷺ بودند. (نک: مناقب آل ابیطالب، ۱/ ۱۵۹)

منابع تاریخی صدراسلام اکثر روایات خود را از زبیریان نقل نموده‌اند. آنان به جهت تقابل با امویان و عناد با هاشمیان سعی در فضیلت سازی برای دوستان خود و تحقیر و تخریب شخصیت هاشمیان و منسوبان به آنان می‌نموده‌اند. در این راستا مظلومیت بسیاری بر ابوطالب، امیرالمومنین و خدیجه علیهم‌السلام رفته است.

نتیجه‌گیری

همان‌طوری که در قبل گذشت (بنا به دلایل اعلام شده) شأن والای بانوی قریش در معرض اتهامات بسیاری قرار گرفت، او که به خواستگاری سران قریش و امرای قوم پاسخ منفی می‌داد، با روایات و اسناد جعلی وی را دوبار به عقد دو تن از گمنامان تمیمی و مخزومی درآوردند.! تا بدین سبب وی را تحقیر نموده و از شأن والای او کاسته گردد.!

نگرانی آنجا مضاعف می‌گردد که با افسانه‌ها و اسرائیلیات وارد شده در زندگی بانوی قریش، بهانه‌ها برای خاورشناسان فراهم گردد تا به تخریب شخصیت پیامبر اکرم ﷺ بپردازند. و وجود نازنین و معصوم آن بزرگوار از جهالت‌ها و غرض ورزیها مصون نماند. همان‌طوری که این بی‌مهریها از محدوده جغرافیایی عربستان و تاریخی صدراسلام خارج شده، روند آن تا بدانجا امتداد یافت که فضایل قیدشده در خصوص خدیجه ﷺ در منابع متقدم عامه در نسخ و چاپ‌های بعدی حذف شده و مشاهده نمی‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم
نهج‌البلاغه، ترجمه محمدمهدی فولادوند
۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، شرح نهج‌البلاغه، بتحقیق ابراهیم، محمدابوالفضل، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۱.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، أسدالغابه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن اسحاق، محمد، سیرهٔ ابن اسحاق، بتحقیق حمیدالله، محمد، موسسه مطالعات و تحقیقات.
۴. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل شهاب‌الدین، (۱۴۱۵ق)، الإصابه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمدبن علی، (۱۴۱۲ ق)، المناقب آل ابیطالب، بیروت، دارالأضواء.
۶. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، بتحقیق عمر بن عزامه، محب‌الدین ابوسعید، بیروت، دارالفکر.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ق)، البدایهٔ و النهایهٔ، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن هشام حمیدی، ابومحمد عبدالملک، (۱۳۸۳ق)، السیرهٔ النبویه، مکتبه محمدعلی صبیح و أولاده.
۹. امینی النجفی، عبدالحسین، (۱۳۸۷ق)، الغدیر، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعهٔ الثانیهٔ.
۱۰. بلاذری، احمدبن یحیی، (۱۳۹۴ق)، انساب الاشراف، بتحقیق محمودی، محمدباقر، بیروت، موسسه الأعلمی.
۱۱. بیهقی، احمدبن حسین، (۱۴۰۵ق)، دلائل النبوهٔ، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۲. تیجانی سماوی، سیدمحمد، (۱۳۷۱)، از آگاهان بپرسید (ترجمه کتاب فسألوا اهل الذکر) ترجمه مهری، سیدمحمدجواد، بنیاد معارف اسلامی.
۱۳. جوینی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۹۸ق)، فرائد السمطین، بتحقیق محمودی، محمدباقر، بیروت، موسسه المحمودی.
۱۴. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی صحیحین، بتحقیق عبدالقادر عطا، مصطفی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد، (۱۴۰۸ق)، تاریخ اسلام، تحقیق تدمیری، عمرعبدالسلام، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۹ و نیز داراحیاء التراث العربی.
۱۶. سعدبن منیع، محمد، (۱۳۸۸ق)، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر.
۱۷. سیدرضی، محمدبن الحسین، (۱۳۸۰)، نهج البلاغه، ترجمه فولادوند، محمدمهدی، صائب.

۱۸. شرف الدین، سیدعبدالحسین، (۱۳۸۰)، مناظرات (ترجمه المراجعات)، ترجمه نورمحمدخان، حیدرقلی، تهران، نشر سایه.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۶)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم.
۲۰. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۴۲۵ق)، مجمع البیان، بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبری، محمدبن جریر، (۱۴۰۳ق)، تاریخ طبری، بیروت، موسسه الأعلمی.
۲۲. عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۷۸)، نقش عایشه در احادیث اسلام، ترجمه کرمی، محمدجواد، دانشکده اصول دین.
۲۳. _____ ، (۱۳۷۷)، نقش عایشه در تاریخ اسلام، ترجمه سردارنیا، عطا محمد و دیگران، مرکز نشر انتشاراتی منیر، چاپ پنجم.
۲۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مثنوی، تهران، امیرکبیر.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، الطبعۀ الثانیه.
۲۶. مرتضی عاملی، سیدجعفر، (۱۴۰۲)، سیره صحیح پیامبراعظم ﷺ ، (ترجمه الصحیح من سیرۀ النبی الأعظمﷺ)، ترجمه تاج آبادی، حسین، نشر سفیر اردهال، چاپ دوم.
۲۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۲)، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح الین نیکلسون، رینولد، انتشارات سنا.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۰۲ – ۸۷

شخصیت‌پردازی تمثیلی در کلیله و دمنه و قابوسنامه

مرضیه رشیدی [۱]
سعیده نیازی [۲]
مسعود سپه وندی [۳]

چکیده

در کتاب های ادبیات تعلیمی؛ من جمله کتب قابوسنامه و کلیله و دمنه، به دلیل حضور روایت و استفاده از قالب ها و ابزار کلامی نظیر: حکایت، قصه، تمثیل و ... که شباهت هـای شـکلی بـه داستان دارند و در برخی از این گونه های ادبی، نگارندگان منطق روایـت را بـه داسـتان نزدیـک ساخته اند و برای تحقق این کار به برخی از عناصر داستان نزدیک شده اند. یکی از ایـن عناصـر شخصیت پردازی تمثیلی است. شخصیت پردازی تمثیلی در دو کتاب قابوسنامه و کلیلـه و دمنـه، از مسیر دیالوگ(گفتگو)، مونولوگ و تک گویی، رفتار(کنش) و توصیف انجام می‌شود. در ایـن دو کتاب شخصیت پردازی تمثیلی هم به صورت مستقیم و هم غیرمستقیم و در پاره ای از موارد بـه صورت تلفیقی از هر دو انجام گرفته است. حکایات، داستان و قصه های کتاب کلیله و دمنـه بـه صورت تو در تو نوشته شده انـد کـه مجموعـه ای از داسـتان، قصـه و حکایـت هـا بـه صـورت جزیی(اپیزود) در خدمت یک کلی به نام لابیرنت هستند. اپیزودها در هر فصل مشترک به تفهـیم یک پیام به شکل های مختلف کمک می کنند. در قابوسنامه نیـز از همـین روش پیـروی شـده است؛ با این تفاوت که شخصیت پردازی تمثیلـی مسـتقیم در قابوسـنامه بسـامد بیشـتری دارد و فصل ها با پند و اندرز مستقیم شروع می شوند. در این مقاله وجوه تشابه و تمـایز و شـیوه هـای شخصیت پردازی تمثیلی به صورت تطبیقی بررسی شده است.

واژگان کلیدی

کلیله و دمنه، قابوسنامه، شخصیت پردازی تمثیلی، تعلیم و تربیت.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی ، خرم آباد، ایران.
Email: 4073062670@iau.ir
۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: saeideh.niazi@iau.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی ، خرم آباد، ایران.
Email: masso13598@iau.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۲/۱۳

طرح مسأله

طبق روال تألیف کتب ادبیات تعلیمی مبتنی بر حکمت عملی، نویسندگان کتب کلیله و دمنه و قابوسنامه، هر دو بر این بوده اند که اندیشه و جهان بینی خود را در بستر ابزار کلامی از قبیل قصه و حکایت و تمثیل همراه با پند و اندرز به مخاطب برسانند. این شیوه‌ی نوشتن از سده ششم معمول بوده و رواج داشته است. شیوه‌ی تودرتویی(لابیرنت) که قصه های فرعی در دل قصه‌ی اصلی هضم و جانمایی می شدند تا بتوانند روایت را پیش ببرند؛ از معایب این کار می توان به تعدد بیش از حد شخصیت ها اشاره کرد که این مهم در کلیله و دمنه بیشتر از قابوسنامه به چشم می آید. شخصیت های تمثیلی کلیله و دمنه علاوه بر کثرت و تنوع به دو گروه انسانی و حیوانی تقسیم شده اند؛ بنابراین پایه و اساس داستان ها در کنش و رفتارهای شخصیت های آن شکل می گیرد. شخصیت هایی که یا فاعل و یا مفعول هستند.

از مزایای این شیوه ی روایی می توان به حجم کم و کوتاه بودن قصه و حکایت ها اشاره کرد که خود آن هم باعث می شود مخاطب بخشی از لذت خواندن داستان را از دست بدهد و آن هم به دلیل فرصت اندک نویسنده برای شخصیت پردازی تمثیلی است که عدم توصیف جزییات پرتره و ظاهر شخصیت ها یکی از آنهاست.

در قابوسنامه ریتم داستان ها تندتر است و مولف حتی نمی تواند فراتر از تیپ بسازد؛ او کماکان با لفظ عام از شخصیت ها نام می برد که هر کدام نماینده ی تیپی از جامعه هستند: پادشاهی، ملاحی، بوزینه ای، شگالی، شیری و... که ریشه این عدم پرداختن ها را در سطور قبلی اشاره کردیم.

پرداختن به مسائل فنی و عناصر ادبی در کتب ادبیات تعلیمی نظیر کلیله و دمنه و قابوسنامه از جمله کارهایی است که می تواند مخاطب امروز را با سبک و سیاق نگارندگان در ادبیات تعلیمی کلاسیک آشنا سازد. از آنجایی که کتب مذکور برای فرار از مستقیم گویی و یکنواختی متن، به دامان ابزار کلامی پناه برده و متن را با تجهیز به قصه، حکایت و داستان از نصیحت رهانیده اند تا بتوانند پیام اصلی به گونه ای عینی و ملموس به مخاطب برسانند. هرکدام از نگارندگان این کتب، به سبک و سیاقی دست به شخصیت پردازی تمثیلی زده اند و از طریق ایجاد دیالوگ، رفتار برای شخصیت تمثیلی او را در فضایی که مدنظرشان بوده، قرار داده اند و بر اساس پیامی که در ذهن داشته اند، شخصیت تمثیلی را در موقعیت انجام و یا عدم انجام عملی گذاشته اند. در اینجا ما به این سوالات پاسخ می دهیم:

۱- متن‌های تفهیمی و ابزار کلامی به کار رفته در کلیله و دمنه در کدام ژانر(گونه) دسته‌بندی می‌شوند؟

۲- متن های تفهیمی و ابزار کلامی به کار رفته در قابوسنامه در کدام ژانر(گونه) دسته بندی می شوند؟

اهداف تحقیق

هدف اصلی این تحقیق بررسی شیوه ها و وجوه تمایز و تفاوت شخصیت پردازی تمثیلی در دو کتاب کلیله و دمنه و قابوسنامه است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

بررسی روش استفاده از شخصیت پردازی تمثیلی به عنوان یکی از عناصر داستان در کتب قابوسنامه و کلیله و دمنه

روش تحقیق

گردآوری مطالب این تحقیق به روش کتابخانه ای و با بهره‌گیری از فیش و به شیوه‌ی تحلیل محتوا صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق

مقالاتی در مورد عناصر داستان در کتب کلاسیک ادبیات تعلمی کار شده است؛ اما هیچکدام به طور خاص به این موضوع نپرداخته اند.

بحث و بررسی

تمثیل

تمثیل اصطلاحی در علم بیان است. در لغت به معنای «تشبیه کردن» و «مثَل آوردن» (نفیسی، ذیل واژه)، و نیز به معنای نگاشتن پیکر و نمودن صورت چیزی نیز بکار رفته است. (فیروزآبادی، ذیل «مثل »، ج ۵، ص ۴۷۱)

تمثیل در معنای عام

تمثیل در معنای عام، معادل و مرادف تشبیه است و در معنای تشبیه به کار می‌رود، زیرا «مثل»، که ریشهٔ واژهٔ تمثیل است، معنای «شبه» می دهد. (همان: ج ۵، ص ۴۷۱)

تمثیل در معنای خاص

تمثیل در معنای خاص، گونه ای تشبیه است و به تعبیر اهل منطق، نسبت تشبیه و تمثیل، عموم و خصوص مطلق است، یعنی «هر تمثیلی تشبیه است » اما «بعضی از گونه های تشبیه، تمثیل به شمار می آید». جرجانی در اسرارالبلاغه (ص ۸۴) این معنا را تصریح می کند و تشبیه را عام و تمثیل را نسبت بدان خاص می شمارد و تأکید می ورزد که هر تمثیلی به ناگزیر تشبیه

است، اما هر تشبیهی الزاماً تمثیل نخواهد بود. برخی از متون ادبی مثل کلیله ودمنه و مرزبان نامه و بویژه بسیاری از آثار عرفانی قدما آکنده از داستان های تمثیلی است ؛ چنانکه داستان های منطق الطیر یا مقامات الطیور سروده شیخ فریدالدین عطارنیشابوری، نه فقط با عنوان حکایت، که غالباً با عنوان الحکایه و التمثیل طرح شده اند (برای نمونه رجوع کنید به منطق الطیر، ص۲۲، ۲۹ـ۳۰، ۳۲ و جاهای دیگر).

انواع تمثیل در معنای خاص

بدین ترتیب، تمثیل در معنای خاص دارای سه معنی است:

تشبیه تمثیلی ؛ استعارۀ تمثیلیه و داستان تمثیلی.

۱. تشبیه تمثیلی، تشبیهی است که وجه شبه آن از مجموع یا از امور متعدد انتزاع شده است. (جرجانی، اسرار البلاغه، ص ۲۲۰)در این معنی تمثیل یکی از اقسام تشبیه است؛ تشبیهی که وجه شبه در آن صورت ترکیبی دارد و از آن به تشبیه تمثیلی و یا تشبیه مرکب یاد می شود. از این دست ترکیب در قابوسنامه به وفور دیده می شود:«شناسنده خدای آن گه باشی که ناشناس شوی و مثال شناخته چون منقوش است و شناسنده نقاش...»(عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۱۰)

۲. استعارۀ تمثیلیه (تمثیل)، گونه ای استعاره مصرحه است که با ذکر مشبّهٌ به (مستعارٌ منه) و حذف مشبه (مستعارٌ له) شکل می گیرد.

هرگاه درکلیله و دمنه به این نوع جملات تمثیلی برمی خوریم آن را در اوج خیال انگیزی می یابیم که درجای جای ابواب کتاب به کاررفته اند. در تمثیل معمولاً مشبه به ذکر می شود؛ اماگاهی مشبه نیز ذکر می گردد .استعاره ی تمثیله نیز یکی از انواع تمثیل است که با ذکرمشبه به و حذف مشبه به وجودمی آید و با درهم آمیختن دریافت های ما از مشبه و مشبه به (رسانه وهدف) معنایی می سازد که (حاصل تبادل) آن دو است (استیور، ۲۱۵ :۱۳۸۴) در اینجا دو جمله تشبیهی از کلیله و دمنه می آوریم:

هرکه از آتش بستر سازد و از مار بالین کند خواب او مهنا نباشد. (منشی، ۹۵ :۱۳۸۰) استفاده از استعاره تمثیله که با ذکر مشبه به وحذف مشبه شکل گرفته است.

داستان تمثیلی

داستان تمثیلی، تمثیل در معنای داستان تمثیلی، معادل الگوری است و مراد از آن، بیان داستانی است از زبان انسان یا حیوانات، که گذشته از معنای ظاهری، دارای معنایی باطنی و کلی نیز هست؛ معنایی که آن سوی واژه های نمادین و رمزآمیز (سمبلیک) نهان است(.فیروزآبادی، ذیل «مثل »، ج ۵، ص ۴۷۱)

شخصیت

«شخصیت سازمان پویایی – زنده – جنبه های ادراکی انفعالی ارادی و بدنی – شکل بدن و اعمال حیاتی بدن فرد آدمی است. (بقال: ۱۳۸۲: ۸۵) منظور از شخصیت افراد و اشخاص و یا قهرمانان داستان اند که به خاطر اهمیتی که در ساختار و آفرینش داستان دارند از ارزش هنری فراوانی برخوردار می‌باشند؛ به طوری که هر یک از افراد و اشخاص داستانی شبه شخصی است تقلید شده از اجتماع که بینش جهانی نویسنده بدان فردیت و تشخص می‌بخشد.» (همان۸۶)

«در ادبیات شخصیت، فرد ساخته شده ای است که مانند اشخاص حقیقی از ویژگی هایی برخوردار است و با این ویژگی ها در داستان و نمایش ظاهر می شود.»(همان ۸۷)

شخصیت تمثیلی

«شخصیت های تمثیلی، شخصیت های جانشین شونده هستند به این معنا که شخصیت یا شخصیت هایی جانشین فکر و خُلق و خو وخصلت و صفتی می شوند». (میر صادقی،۱۳۷۶: ۱۰۴) « در داستانهای امروزی به طور کلی شخصیت های تمثیلی با شخصیت های نمادین، اغلب با هم آمیخته اند و جدا کردن آنها از هم امکان ندارد. اغلب داستانه ای تمثیلی، در طرح کلی، تمثیلی، امّا جا به جا نمادین هستند». (همان :۱۰۶)

شخصیت پردازی

«یک داستان‌نویس برای آن که شخصیت‌های داستانش را خوب به خواننده بشناساند، باید او را نسبت به خصوصیات ظاهری و اخلاقی شخصیت‌های داستانش – تا حدی که به کار داستان می آید – آگاه سازد. این عمل را شخصیت پردازی می‌گویند. خلق شخصیت‌های داستان که نویسنده هر یک را با خصوصیات اخلاقی و روحی معینی در دنیای داستان و نمایش نامه می‌آفریند، شخصیت پردازی می‌گویند و انگیزه‌ی رفتار و گفتار اشخاص ساخته شده همه از خصوصیات خُلقی و روانی آنها مایه می‌گیرد.» (همان ۸۹)

به طور کلی هر نویسنده ای در شخصیت پردازی باید همیشه با شخصیت های داستانش باشد و با آنها زندگی کند و به آنها انس و علاقه داشته باشد.

شخصیت پردازی تمثیلی

در کتاب هی کلیله و دمنه و قابوسنامه که بر پایه ی افسانه تمثیلی استوار هستند؛ شاهد دو سطح شخصیت پردازی تمثیلی هستیم:

الف– سطح حقیقی: که با حیوانات سرکار دارد و شخصیت های داستان را حیوانات تشکیل می دهند و ممثل به انسان ها و جوامع بشری هستند.

ب– سطح مجازی : همیشه جنبه ای از رفتار و کردار انسان را نشان می دهد، در دورانی که

فشار پادشاهان امکان مستقیم نویسی از ظلم و جور را به نویسندگان نمی داد از جنگل که نمادی از هرج و مرج است و قوی، ضعیف را می کشد تا باقی بماند و انسان هایی که گاه از سر اشاره به حیوانات نزدیکند، به حیوانات بدل می‌شوند و همچنین وقتی به طور تلویحی و غیر انسانی(شخصیت حیوانی) در اثر حضور داشته و ایفای نقش می کنند تاثیرشان به مراتب کمتر از شخصیت های انسانی نیست.

حکایات نیز گاهی از خصوصیات تمثیلی برخوردار هستند اما شخصیت آن مردمانند که برای ترویج اصول مذهبی و درس های اخلاقی نوشته شده و داستان هایی ساده و کوتاه هستند.

قصه

صفحه به صفحه کتب قابوسنامه و کتاب کلیله و دمنه، لبریز از مولفه ها و جنبه های تعلیم و تربیت است که نگارندگان آنها را به ابزار کلامی آراسته اند و با استفاده از تمثیل ها و امثال و حکم ها تصویری از جوامع بشری در گذشته ارائه داده اند که نکات اخلاقی و تربیتی اجتماعی بی شماری را در بر دارد. در کلیله و دمنه بسیاری از مسائل و معضلات بزرگ جامعه، در دل داستان ها و حکایت هایی آمده که ریخت ظاهری آنها کودکانه است.

با توجه به این که مخاطب امروزی به منابع و تعاریف مختلفی دسترسی دارد، لازم است که قبل از ورود به مباحث ژانریک و گونه شناسی حکایات، مثل ها، قصه ها و روایت هایی که در دو کتاب آمده است، تعاریف امروزی آنها را ارائه دهیم تا در ادامه بتوانیم نگاه دقیق‌تری به کلیله و دمنه و قابوسنامه بیندازیم و سبک و سیاق هر دو نویسنده را ارزیابی کنیم.

طبق تعریفی که ابراهیم یونسی از قصه دارد می توان گفت که اغلب حکایت ها و قصه هایی که در ادبیات عامه از آنها به داستان یاد می شود، به لحاظ شکلی و ریخت شناسی در شمار قصه ها قرار می گیرند؛ زیرا فاقد طرح و نقشه ای خاص هستند و جمال میرصادقی نیز قصه را مرهون حوادث می داند و آن را فاقد شخصیت و فردیت معنا می کند.

بسیاری از قصه های کلیله و دمنه و قابوسنامه را می توان در ذیل این تعریف دسته بندی کرد. قصه هایی که با نظریه های روانشناسی آثردایک از جمله پیش آمادگی ذاتی منطبق هستند. این نظریه چنین است که:« خصوصیات و تمایزات فردی و نمادی هر انسانی را می توان به عنوان آمادگی های ذاتی او برای دریافت محتوای تربیتی و یا تعلیمی در نظر گرفت. افراد بر اساس همین پیش آمادگی ذاتی است که به بعضی محرک ها حساس ترند و زودتر پاسخ می‌دهند و در بعضی دیگر به دیده‌ی بی توجهی می‌نگرند:«... و هر که را همت او طمعه است، در زمره‌ی بهایم معدود گردد» (منشی، ۱۳۷۱: ۶۲-۶۲)

عنصرالمعالی نیز در قابوسنامه، تأثیر تربیت را متضمن سرشت و تربیت پذیری فرد و محیط او

می داند. او عقیده دارد که اگر فردی در فضای نامناسبی پرورش پیدا کرده باشد، یا دارای ذات بد باشد، امکان تربیت کردن او فراهم نیست و این شخص در برابر تربیت، مقاومت نشان می‌دهد. او معتقد است انسان هایی که طبع آنان کج و نهادشان بد و ذاتشان خراب باشد، هرگز با تربیت اصلاح نمی‌شوند.

داستان کوتاه یا اپیزود تمثیلی

اما یکی دیگر از تعاریفی که باید به آن بپردازیم، داستان کوتاه است. در یبن گونه های مختلف داستانی از لحاظ قالب، داستان کوتاه بیشترین شباهت ظاهری را به قصه و حکایت ها دارد؛ اما از نظر فنی تفاوت های فاحشی با هم دارند.

نشان دادن شخصیت تمثیلی در یک واقعه، یکی از عناصر داستان کوتاه است که می تواند راهگشا باشد. این عبارت، به ما می گوید که اگر وقایع در حکایت یا قصه ای بیشتر از یک باشند، به نوعی آن اثر از حیطه‌ی داستان کوتاه بیرون می رود. بنابراین حکایت های و قصه وتمثیل هایی که در کلیله و دمنه آمده است، با قصه ارتباط تعریفی بیشتری دارند؛ حتی تمام عناصر قصه را هم رعایت نکرده اند.

متن قابوسنامه و کلیله و دمنه سرشار از قصه های فرعی است که به منظور تنوع بخشیدن به ساختار کلی داستان اصلی آمده اند و بودن و نبودنشان ضربه ای به ساختار اصلی داستان و یا منظور و مقصود مخاطب(پند و اندرز) نمی‌زند. این تفکیک در مطالب قابوسنامه بیشتر از دیگران مشهود است و به راحتی می توان بخش یا اپیزودی را از آن حذف کرد؛ بدون آن که به داستان اصلی لطمه ای بخورد. این ویژگی را در بسیاری از قصه های کلیله و دمنه و قابوسنامه می‌توان یافت. عنصرالمعالی:« جوانی کردن در پیری بوق زدن بود در هزیمت، چنانکه من در زهدیات گفتم؛ بیت:

چون بوق زدن باشد، در وقت هزیمت
مردی که جوانی کند اندر گهِ پیری

و نیز رعنا مباش، که گفته‌اند: پیر رعنا بتر بود و بپرهیز از پیران رعنای ناپاک و انصاف پیری بیش از آن بده که انصاف جوانی، که جوانان را امید پیری بود. پیر را جز مرگ امید نباشد و جز مرگ امید داشتن از وی محال است، از بهر آنکه چون غله سپید گشت اگر ندروند ناچار خود بریزد، هم‌چون میوه که پخته گشت، اگر نچینند خود از درخت فرو ریزد، چنانکه گفته‌ام؛ بیت:

گر بر سر ماه نهی پایه تخت
ور همچو سلیمان شوی از دولت و بخت
چون عمر تو پخته گشت بربندی رخت
کان میوه که پخته شد بیفتد ز درخت

تا اینجای مطلب نه بافت دارد و نه طرح و ساختار منظمی؛ بلکه خطی است که اندیشه و مقصود نویسنده را به صورت دیالوگ و مستقیم به شنونده و مخاطب انتقال می دهد، در ادامه و در بخش دوم قصه و یا حکایت وارد متن می شود که می توان آن را بدون آوردن قسمت اول هم نوشت:« حکایت: چنانکه از جمله حاجبان پدرم حاجبی بود، او را حاجب کامل گفتندی، پیر بود و از هشتاد برگذشته بود، خواست که اسبی بخرد، رایض او را اسبی آورد، فربه و نیکو رنگ و درست قوایم، حاجب {اسب} را بدید و بپسندید و بها فرو نهاد، چون دندانش بدید اسب پیر بود نخرید، مردی دگر بخرید؛ من او را گفتم: یا حاجب، این اسب که فلان بخرید چرا تو نخریدی؟ گفت: او مردی جوانست و از رنج پیری خبر ندارد و آن اسب بزرگ منظرست، اگر او بدان غره شود معذورست، اما من از رنج و آفت پیری با خبرم و از ضعف و آفت او خبر دارم و چون اسب پیر خرم معذور نباشم»!(عنصر المعالی، ۱۳۵۲ :۵۹)

در ادامه نیز ابتدا پند بدون هیچ التزامی به ساختار متن آورده می شود و با ورود حکایت، قصه یا داستان دیگری مسیرش را طی می کند:« اما ای پسر جهد کن تا به پیری به یک‌جا مقام کنی، که به پیری سفر کردن از خرد نیست، خاصه مردی که بی‌نوا باشد، که پیری دشمنی است و بی‌نوایی دشمنی، پس با دو دشمن سفر مکن، که از دانایی دور باشی؛ اما اگر وقتی به‌اتفاق سفری افتد یا به‌اضطرار، اگر حق تعالی در غربت بر تو رحمت کند و ترا سفر نیکو پدید آرد، بهتر از آنکه در حضر بوده باشد، هرگز آرزوی خانهٔ خویش مکن و زاد و بود مطلب....» (۱۳۵۲:۱۴۵)

در اینجا متن منقطع می شود و داستان با تم جدید، شخصیت های تمثیلی و تیپ های جدید و همراه با دیالوگ های جدید وارد متن می شوند؛ به گونه ای که حذف یا عدم حذف آن ضربه ای در ساخت و بافت متن ایجاد نمی کند:« نباید که در طلب بیشی کردن به‌کمتری افتی، که گفته‌اند که: «چیزی که نیکو نهاده‌اند نکوتر منه تا به‌طمع محال بتر از آن نیابی» اما اندر روزگار عمر گذرانیدن بی‌ترتیب مباش، اگر خواهی که به‌چشم دوست و دشمن بابها باشی باید که نهاد و درجهٔ تو از مردم عامه پدید بود و بر گزاف زندگانی مکن و ترتیب خود نگاه دار به‌مواسا.» (همان)

در کلیله و دمنه نیز این ساختار حاکم است. قصه ها و حکایت های هر یک از باب ها به جز باب معدود که قصه ای مستقل دارند و قصه های فرعی در آنها نیامده است؛ بقیه‌ی قصه ها دارای ساختاری تودرتو هستند و نگارنده به مقتضای مطلب داستان و قصه های فرعی را وارد کرده است.

پس ما در کلیله و دمنه و قابوسنامه با پدیده‌ی لابیرنت مواجه می شویم. در تعریف لابرینت در فرهنگ معین آمده است که:« لابیرنت: ساختمانی که دهلیزهای اصلی و فرعی بسیار دارد.» به هر کدام از قسمت های اصلی و فرعی این ساختمان Episode می گویند.

«اپیزود این گونه تعریف شده است:«داستانی است ضمن داستان که هدف آن دادن تنوع به

داستان اصلی است.»

نکته دیگر این است که داستان هایی که در پی هم می آیند و لابیرنت و اپیزود را می سازند، از لحاظ معنایی به متن ملتزم هستند و ارتباط معنایی حکایت ها و شخصیت های فرعی با حکایت ها و شخصیت های اصلی است که در هر دو اثر درونمایه ها را برجسته و عینی می‌سازند.

نویسنده کلیله و دمنه تلاش می کند در باب شیر و گاو، اهمیت اموری نظیر تدبیر و تجربه را درک نماید و به زیان ناشی از ترک دوراندیشی و حرص و ستم آگاه گردد: و در میان اتباع او دو شگال بودن یکی را کلیله نام بود و دیگر را دمنه، و هر دو دهای تمام داشتند. و دمنه حریص‌تر و بزرگ‌منش‌تر بود، کلیله را گفت: چه می‌بینی در کار ملک که بر جای قرار کرده‌ست و حرکت نشاط فروگذاشته؟ کلیله گفت: این سخن چه بابت توست و ترا با این سؤال چه کار؟ و ما بر درگاه این ملک آسایشی داریم و طعمه‌ای می‌یابیم و از آن طبقه نیستیم که به مفاوضت ملوک مشرف توانند شد تا سخن ایشان به نزدیک پادشاهان محل استماع تواند یافت. ازین حدیث درگذر، که هرکه به تکلف کاری جوید که سزاوار آن نباشد بدو آن رسد که به بوزنه رسید. دمنه گفت: چگونه؟» (همان: ص ۸۲) که همه در اختیار ساختار کلی داستان هستند و از لحاظ معنایی به انتقال پیام کمک می‌کنند.

تمام محتوای متن بر فواید مشورت استوار است؛ اما مضامین دیگری نیز به پیشبرد پیام کمک می کنند، پس از این که قصه به اوج خود می رسد و در مخاطب عطش خواندن ادامه غلیان می کند، نویسنده ی کلیله و دمنه متن را با قصه ای دیگر پیوند می زند:« ؟«بوزنه‌ای درودگری را دید که بر چوبی نشسته بود و آن را می‌برید و دو میخ پیش او، هرگاه که یکی را بکوفتی، دیگری که پیشتر کوفته بودی، برآوردی. در این میان درودگر به حاجتی برخاست، بوزنه بر چوب نشست. از آن جانب که بریده بود، انثیین او در شکاف چوب آویخته شد و آن میخ که در کار بود، پیش از آن که دیگری بکوفتی برآورد. هر دو شق چوب به هم پیوست، انثیین او محکم در میان بماند، از هوش بشد. درودگر باز رسید وی را دست‌بردی سره بنمود تا دران هلاک شد. و ازاینجا گفته‌اند:«درودگری کار بوزنه نیست.»

حکایت دوم به کمک روایت اصلی آمده است تا هم متن را از یکنواختی نجات دهد و هم با تغییر روایت و لحن شخصیت ها فضای دیگری را را نشان دهد و بر غنای و گستره ی داستان بیفزاید..

و عینیت بیشتری به ذهنیت نویسنده می بخشند. و ارتباط این حکایت های تو در تو به وضوح دیده می‌شود.

در موضوع ظرفیت زندگی در آسایش و امنیت هم صاحب قابوسنامه قلم می زند: «و در امثال

آمده است که اذا اعشبت فانزل. چون یکچندی آنجا ببود و قوت گرفت و فربه گشت بطر آسایش و مسی نعمت بدو راه یافت و به نشاط هرچه تمام تر بانگی بکرد بلند. (همان، ص ۱۴)

ساختمان حکایت ها و پندهای قابوسنامه هم از لابیرنت بهره مند هستند و هم به اپیزودهای مختلفی تقسیم می شوند؛ اما اختلاف دیگری که در بین ساختمان حکایت و قصه ها در دو کتاب وجود دارد، در بندی است که مطالب را در محور عمودی به هم پیوند می زند، بندی که قابوسنامه می آورد مجزا و قابل حذف است چون در قالب پند مستقیم می آید و به حکایت جایگاه مثال می دهد؛ اما بندی که در قابوسنامه می آید، از جنس داستان و قصه هاست و شخصیت ها بدون این که مکث کنند، در طی دیالوگی قصه را ادامه می دهند.

شخصیت پردازی تمثیلی در کلیله و دمنه و قابوسنامه

شخصیت های تمثیلی هر دو کتاب را می توان به سه دسته تقسیم بندی کرد:

۱- حیوان محور

۲- انسان محور

۳- تلفیقی

قصه های کلیله و دمنه از نوع اول و قصه های قابوسنامه از نوع دوم هستند.

در کلیله و دمنه قصه های که شخصیت های تمثیلی انسانی دارد نسبت به دیگر قصه ها بسامد کمتری دارند و از حیث درونمایه و تم، در مرتبه نازل تری هستند؛ اما از نظر فرم و استفاده از عناصر داستان، از سطح فنی بالاتری برخوردارند. قصه هایی که شخصیت تمثیلی تلفیقی(حیوان و انسان) دارند، باز هم تعدادشان محدود است و با این حساب می توان گفت که کلیله و دمنه بر پایه‌ی شخصیت های تمثیلی حیوانی و اتمسفر داستانی استوار شده است؛ این رویه می تواند محدودیت های اجتماعی و سیاسی زمانه ی مولف را از سر راه بردارد و او با فراخ بال بیشتری به ارائه کنش های واقعی شخصیت ها و جایگاه هایی که برایشان تعریف کرده، بپردازد؛ می توان برخی از دلایل استفاده مولف از شخصیت های حیوانی را در باورهای قدیمی و عقاید فرهنگی و مذهبی هندوان باستان جستجو کرد

اگرچه ظاهر و شکل شخصیت های کلیله و دمنه حیوانی است؛ اما حیواناتی هستند که در مقام و جایگاه های انسانی قرار گرفته اند و با خوانش متن می توان به لحن و کلام آنها که منطبق بر جایگاه و شخصیتشان است، به راحتی پی برد. شخصیت های تمثلی کلیله و دمنه اعم از حیوانات و آدم ها رفتاری رسمی دارند و زبانشان با زبان روایت اصلی داستان(نویسنده) تطابق دارد؛ اما تفاوتی در لحن و واژگان جاری بر زبان حیوانات دیده نمی‌شود!

در قابوسنامه هم یکی از شخصیت ها خود راوی یا نویسنده کتاب است که در شروع و پایان

همه‌ی متون حضوری فعال دارد و نتیجه و عدم نتیجه ها را او اعلام می کند؛ اما در حکایت ها نیز تفاوتی بین لحن و زبان حیوانات وجود ندارد و پادشاه و وزیر و کفش دوز و سایر شخصیت ها به صورت یکسان صحبت می کنند.

شخصیت پردازی تمثیلی در قابوسنامه و کلیله و دمنه

شخصیت پردازی تمثیلی در قابوسنامه و کلیله و دمنه را می توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱-شخصیت پردازی تمثیلی مستقیم

در اغلب حکایت ها و داستان ها و قصه های کلیله و دمنه و قابوسنامه شخصیت پردازی تمثیلی به صورت مستقیم اتفاق افتاده است. نویسنده در این شیوه سکان روایت را در دست می گیرد و از زاویه‌ی دیدی که مناسب من است روایت را شروع می کند. معمولا در این دو کتاب نویسندگان هستند که ویژگی‌های شخصیت ها را برمی‌شمرند. در این شیوه در ابتدای حکایت و آغاز داستان توصیفات و جزییاتی که لازم باشد، آورده می شود. زمان محدود و فرصت اندک متن برای عرضه ی روایت و کوتاه بودن قصه به ضرورت سبک، را می توان از جمله مواردی ذکر کرد که در پرداختن به جزییات و کند کردن ریتم، دست نویسندگان را می بندد و آن شرایط دیگر فراهم نیست که بتوانند آرام و بدون عجله اطلاعات را ریز ریز به مخاطب بدهند.

در قابوسنامه راوی و نویسنده کتاب یکی است؛ اما در کلیله و دمنه، بیشتر شخصیت‌های تمثیلی از زبان دو راوی وصف می‌شوند که راوی اول و اصلی مولف کتاب و راویان دیگر کلیله یا دمنه و یا یکی دیگر از شخصیت‌های تمثیلی حیوانی و یا انسانی داستان است.

توصیف از زبان راوی

در کلیله و دمنه دسته ای از حکایات را می بینیم که نمونه آنها در قابوسنامه اندک است. از این دست حکایات می توان اشاره کرد به : « آورده‌اند که **زاغی** در کوه بر بالای درختی خانه داشت، و در آن حوالی سوراخ ماری بود، هرگاه که زاغ بچه بیرون آوردی مار بخوردی.» (منشی، ۱۳۷۱: ۱۹۱-۱۹۲)

«گویند که بَطی در آب روشناییِ ستاره دید، پنداشت که ماهی است، قصدی می‌کرد تا بگیرد و هیچ نمی‌یافت. چون بارها بیازمود و حاصلی ندید. (همان، ۳۰۸)

این دست حکایت ها و شخصیت های تمثیلی و این سبک روایت در قابوسنامه به ندرت مشابه دارد.

چند نمونه که خصوصیات سبکی عنصرالمعالی را با خود دارند:«بدانکه چون گشتاسف از مقر عز خویش بیفتاد و آن قصه درازست، اما مقصود ازین آنست که وی به روم افتاد، در قسطنطنیه رفت و با وی هیچ نبود از مال دنیا، عیبش آمد نان خواستن، مگر چنان اتفاق افتاده بود که به

کوچکی در سرای خویش آهنگران را دیده بود که کارهای آهنینه از تیغ و کارد و رکاب و دهانه لجام کردندی مجاور، مگر در طالع او افتاده بود این صناعت، پیوسته گرد آهنگران می گشتی و همی‌دیدی و این صناعت دیده بود و بیآموخته، آن روز که به روم درمانده بود با آهنگران روم گفت که: من این صنعت دانم. او را به مزدوری گرفتند (باب ۲۷)

شباهت روایت ها و حکایات و قصه های دو. کتاب را می توان در شخصیت پردازی تمثیلی به رسم و سبک قدیم دید در برخی از داستان های کلیله و دمنه به جزییات بیشتری پرداخته شده است؛ اما در داستان های قابوسنامه این جزیی نگری را در توصیف نمی بینیم؛ نکته ی دیگر این که در قصه هایی که صاحب قابوسنامه می آورد؛ شخصیت های تمثیلی واقعی و معروف هستند و بیشتر پیام اعمال آنها برای مخاطب اهمیت دارد تا ظاهر و جزییات دیگر. مولف کلیله و دمنه در اغلب داستان و قصه و حکایت هایش تصویری از فضا یا اتمسفر روایت به مخاطب می دهد.

از این دست تصاویر در قابوسنامه اندک است:«مردی به سحرگاه در تاریکی از خانه بیرون رفت تا به گرمابه رود.» این بیشترین تصویری است که در حکایت ها و قصه های قابوسنامه می‌بینیم.

پرواضح است که نویسندگان هر دو اثر در ابتدای داستان و قصه ها ذهن مخاطب را برای دریافت پیام روشن می کنند و او را در فضا قرار می دهند. این اتفاق در قابوسنامه مستقیم شروع می شود و غیرمستقیم به تفهیم می انجامد. اما در کلیله و دمنه با ریتم کند اتفاق می افتد و صفحات بیشتری را با دیالوگ و گفتگوی شخصیت های تمثیلی پر می کند و در نهایت با تفهیم پیام و نتیجه گیری به پایان می رسد.

خودتوصیفی و دیگرتوصیفی

توصیف ها نیز جزیی از شخصیت پردازی تمثیلی هستند و در دو کتاب کلیله و دمنه و قابوسنامه به صورت های مختلف این کار اتفاق می افتد. گاهی توسط شخصیتی دیگر وصف می‌شود و یا به عبارتی، دیگرتوصیفی روی می دهد و گاهی شخصیت توسط راوی معرفی و توصیف می گردد.

راوی چون نویسنده کتاب است و طرح و پیرنگ و جزییات شخصیت ها را از قبل اندیشیده است بر ریز و درشت و ظاهر و رفتار و آداب آنها اشراف دارد و هرگاه خود دست به توصیف می‌زند، کار زیباتر و باورپذیرتر از آب درمی آید.

گاهی کار شخصیت پردازی تمثیلی به دیگرشخصیت ها واگذار می شود و یا به عبارتی نویسنده شخصیت ها را از زبان و دید همدیگر وصف می کند که اگرچه این کار هم تمرکز مخاطب را بر داستان بیشتر می کند؛ اما مخاطب در نهایت به درکی از شخصیت ها می رسد که

توسط شخصیت دیگر به او ارائه می شود و شخصیت اصلی کاراکترها گنگ و مبهم می ماند. همان گونه که شخصیت ظاهربین کبک انجیر، در پردازش شخصیت گربه، یک لایه از ظاهر او را به مخاطب ارائه داد.

در کلیله و دمنه توصیف شخصیت های تمثیلی از زبان خودشان دیده نمی شود.

عناوین وصفی تمثیلی

گاهی در عناوین حکایت ها و یا در عناوین و اسامی شخصیت های تمثیلی ترکیب صفت و موصوفی شکل می گیرد که خود می تواند بخشی از ماهیت شخصیت را برای مخاطب روشن سازد:

«گربه‌ای است متعبد» (همان)

بازرگان دشمن روی و زن او » (همان ۲۱۴)

« زاغی که آرزوی روش کبک داشت» (همان، ۳۴۴) و...

مردی منعم(عنصرالمعالی، باب داوزدهم)

متابع شهوت(همان، باب چهاردهم)

شخصیت‌پردازی تمثیلی غیرمستقیم

استفاده از شیوه های غیرمستقیم شخصیت پردازی تمثیلی، علاوه بر باورپذیر کردن متن به ایجاد تعلیق و کشش دادن به داستان ها و حکایت ها کمک می کند. نگارندگان هر دو کتاب هر کدام به ابزارهایی از شخصیت پردازی غیرمستقیم دست یافته و آن را در ساختمان داستان و حکایت ها به کار گرفته اند. ابزارهایی از قبیل گفتگو، توصیف، به تصویر کشیدن محیط.

توصیف در گفتگو (دیالوگ)

قابوسنامه در توصیف بسیار ضعیف تر از کلیله و دمنه است؛ او معمولا شخصیت ها را از بین پادشاهان، دانشمندان و افراد صاحب نام انتخاب می کند که مردم به آنها شناخت دارند و تصاویری برون از متن در مورد شخصیت ها در ذهنشان نقش بسته است. اما در کلیله و دمنه بخش اعظمی از پیشبرد روایت ها را گفتگو(دیالوگ)، تک گویی ها(مونولگ) پیش می برد:

گفتگوی شغال و دوستانش (همان، ۳۰۹) و...

توصیف در کنش

توصیف مکمل شخصیت پردازی تمثیلی و بخشی از آن است. در قابوسنامه و کلیله و دمنه، هم نویسندگان به توصیف مستقیم و غیرمستقیم کنش و رفتار شخصیت های تمثیلی پرداخته اند. در کلیله و دمنه به تصویر کشیدن اعمال و رفتار با به تصویر کشیدن ظاهر و محیط همراه

می شود؛ اما در قابوسنامه راوی بیشتر اسامی شخصیت ها را می آورد و بخشی از رفتار آنها را به که انتقال پیام نویسنده کمک می کند. دیگر تفاوت شخصیت پردازی ها در کلیله و دمنه و قابوسنامه این است که در کلیله و دمنه گاهی این توصیف رفتار از طریق شخصیت دیگری صورت می گیرد و برای مخاطب ابهام ایجاد می شود؛ اما در قابوسنامه تکلیف مخاطب با توصیف سیاه و سفید بودن شخصیت ها روشن می شود:

در قابوسنامه یک رفتار مثبت که مد نظر نویسنده است، در ساختار روایت گنجانده می شود و به محض انجام آن رفتار راوی با رفتارهای تشویق کننده دیگر شخصیت ها کار را به انجام می‌رساند:

«به روزگار جد من شمس‌المعالی خبر دادند که در بخارا بازرگانی غلامی دارد، بهای وی دو هزار دینار، احمد سعدی پیش امیر این حکایت بکرد، امیر {را} گفت: ما را کس باید فرستاد تا این غلام را بخرد، امیر گفت: ترا بباید رفت. پس احمد سعدی به بخارا آمد و نخاس را بدید و بگفت تا غلام را حاضر کردند.»(عنصرالمعالی، باب چهاردهم)

نتیجه گیری

داستان چه در معنای خاص که ساختمان و عناصر کاملی دارد و چه در معنای عام که حاوی قصه و حکایتی است، از عناصر یا برخی از عناصر استفاده می کند. یکی از این عناصر که در داستان های خاص و عام به کار رفته، عنصر شخصیت است. توصیف ظاهر و محیط شخصیت، توصیف و بیان رفتار شخصیت و نوشتن جملات و گفتاری که شخصیت با شخصیت های دیگر و یا با خود دارد، روند داستان را شکل می دهد. در کتاب «کلیله و دمنه» و «قابوسنامه» دو گونه شخصیت تمثیلی انسانی و حیوانی وجود دارد. با این تفاوت که شخصیت های حیوانی در کلیله و دمنه بسامد بیشتری دارند و بار داستان را بر دوش می کشند و در قابوسنامه حیوانات به ندرت دارای کنش و رفتار و دیالوگ هستند؛ به عبارتی باید گفت که یا شخصیت نیستند یا نقشی فرعی بر عهده دارند. هر کدام از شخصیت های تمثیلی حیوانی در کلیله و دمنه نماد یکی از تیپ های شخصیتی موجود در جامعه هستند و می‌توان نمونه‌های عینی جامعه را با آنان تعمیم و تطبیق داد.

شخصیت پردازی تمثیلی در هر دو کتاب به صورت های مختلف انجام می گیرد. شخصیت‌پردازی تمثیلی مستقیم، شخصیت پردازی تمثیلی غیرمستقیم، شخصیت پردازی به هر دو روش، در هر دو اثر دیده می شود. ورود و خروج شخصیت ها در داستان های کلیله و دمنه به صورت تو در تو و با منطق محکمتری صورت می پذیرد؛ اما در قابوسنامه، راوی پس از این که نکاتی را به صورت مستقیم بیان می کند که آن نکات پیام اوست، سپس به عنوان مثال حکایتی را می آورد و شخصیت هایی را در ضمن آن حکایت به مخاطب معرفی می کند. اغلب شخصیت‌های تمثیلی قابوسنامه از بین افراد معروف، شاهان، وزارا، دانشمندان و حکما هستند؛ این کار قدری تلقی مخاطب را از شخصیت تمثیلی آسان تر می می کند؛ زیرا مخاطبان از رفتارهای افراد معروف قصه هایی را از قبل شنیده اند؛ اما در کلیله و دمنه شخصیت تمثیلی ساخته می شود. هر کدام از حیوانات برای اولین بار در ذهن مردم به عنوان نماینده ی گروهی از جامعه نقش می‌بندد.

فهرست منابع

۱. ابن‌کثیر، إسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ هـ – ۱۹۸۶ م) البدایۀ والنهایۀ، دار الفکر.
۲. ابن‌میثم، میثم بن علی (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغۀ، تهران: دفتر نشر الکتاب.
۳. ابوالمعالی نصرالله منشی، (۱۳۴۳) کلیله و دمنه، مجتبی مینوی، تهران.
۴. آملی، عزالدین بن جعفر (بی‌تا)، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه، مشهد: آستان قدس رضوی
۵. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق) جمل من أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، با اشراف مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دار الفکر.
۶. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، (۱۳۹۵ ق) الغارات(ط– الحدیثۀ)، مصحح: محدث، جلال الدین، تهران: انجمن آثار ملی.
۷. جرجانی، عبدالقاهربن عبدالرحمان، (۱۹۵۴) اسرار البلاغۀ، چاپ هلموت ریتر، استانبول.
۸. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. خویی، حبیب الله بن محمد (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعۀ، مصحح: میانجی، ابراهیم، شارح: حسن زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمدباقر، ۲۱جلد، تهران: مکتبۀ الاسلامیۀ.
۱۰. رسول زاده،حسین،(۱۳۷۹) دوره های ساختاری داستان نویسی ماهنامه ی ادبیات معاصره ش۹ و۱۰
۱۱. رفعت، محسن، «رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق مدارانۀ امام‌علی(ع) در جنگ جمل مبتنی بر آموزه‌های نهج‌البلاغه»، پژوهش‌نامه علوی، بهار و تابستان ۱۴۰۰، سال دوازدهم، صص ۱۰۹ تا ۱۴۱.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۷ق)، نهج البلاغۀ (صبحی الصالح)، قم: مؤسسۀ دار الهجرۀ
۱۳. شوشتری، محمد تقی، (۱۳۷۶) بهج‌الصباغۀ فی شرح نهج‌البلاغه، تهران: امیرکبیر.
۱۴. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۲/ ۱۹۹۱) القاموس المحیط، بیروت.
۱۵. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۰) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون،چاپ هفتم، امیرکبیر، تهران.
۱۶. میر صادقی،جمال،(۱۳۷۶) عناصر داستان،چاپ سوم،تهران، انتشارات علمی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۲۳ - ۱۰۳

مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی براساس دیدگاه ترکیب و تبدیل استاد علی صفائی حائری

محمد سلیمانی کیاسری [۱]
رضا حاجی‌ابراهیم [۲]

چکیده

در بینش استاد صفائی، راز تبدیل و تحول اخلاقی در توجه به مفهوم ترکیب است. تربیت اخلاقی مبتنی بر این دیدگاه، وابسته به تشریح دقیق مبانی آن است. هدف این پژوهش، تبیین مبانی انسان‌شناختی نگرش ایشان است تا در فرآیند تربیت اخلاقی، مدّ نظر قرار گیرد. این نگرش، شروع، حرکت و غایتی را به تصویر می‌کشد که وجود انسانی را فراتر از محدوده این‌جهانی و تا بی‌نهایت می‌نگرد. از لحاظ جمع‌آوری اطلاعات، روش این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای بوده و در مقام تحلیل، از روش توصیفی‌تحلیلی استفاده شده است. نتیجه این تحقیق، استخراج و تحلیل مجموعه مبانی انسان‌شناختی براساس این بینش است که أهم آنها شامل ترکیب وجودی، خلقت تکاملی و ضرورت رشد است.

واژگان کلیدی

انسان‌شناختی، تربیت اخلاقی، ترکیب و تبدیل، تربیت، اخلاق.

۱. دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، مدرس دانشگاه فرهنگیان. (نویسنده مسئول)
Email: M.S.Kiasar@Gmail.com
۲. دکتری، استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه صنعتی امیر کبیر، تهران، ایران.
Email: haji@aut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۲

طرح مسأله

تربیت اخلاقی انسان، متوقف بر تحلیل صحیحی از حقیقت اوست و تا زمانی که تصویر دقیقی از مختصّات انسان به دست نیاید سخن از تربیت اخلاقی او، امری عبث و بیهوده خواهد بود. واقعیت امر آن است که مطالعات انسان‌شناختی، علی‌رغم اهمیت و ضرورتش، آن‌طور که بایدوشاید مورد توجه انسان معاصر نیست و تکامل صنعتی، کشف وجود انسانی را به حاشیه برده است. انسان، مجهولِ بزرگ هستی، و کلید فهم آن است. جهل به انسان و استعدادهای او، ابزار سلطه‌طلبان است و با استخفاف و پوک‌کردن، او را به کمترین‌ها قانع کرده؛ «فَاستَخَفَّ قَومَه فَأَطاعُوه» (الزخرف/۵۴) و به استثمار منتهی می‌شود.

مسأله بازشناخت انسان، یک امر اساسی و ضروری بوده و محتاج ژرف‌اندیشی است! استاد صفائی در بیان ارتباط میان شناخت انسان و اسلام معتقد است: «تا انسان مجهول است، اسلام معلوم نخواهد شد و هستی و اللّه شناخته نخواهند گردید» (صفائی، ۱۳۸۶: ۹۰). نکته مهم این بحث، مسأله تقدم انسان‌شناختی بر مباحث الهیاتی و هستی‌شناختی است. ایشان در عبارتی چنین می‌گوید: «آنها که دین را از مقطع توحید یا نبوت یا انسان شروع می‌کنند، درحقیقت آن را از وسط شروع کرده‌اند و از میان بریده‌اند؛ چون اینها همه به شناخت‌ها و تفکرهایی نیاز دارند... و همین‌طور انسان هم با آزادی و تفکر شروع می‌شود، نه با نظام اقتصادی و روابط تولید و یا جبرهای دیگر...» (صفائی، ۱۳۸۶: ۱۴). ایشان معتقد است که انسان و مذهب، هر دو از آزادی و تفکر شروع می‌شوند و شروع از مباحث توحید و... غفلت از موضوعات و مسائل مقدّم است. آنجاکه آدمی با آزادی و تفکر، شروع می‌کند نخست با معارف حضوری خویش قدم‌برمی‌دارد. آدمی در شروع خود، پیش از هرچیزی، خویشتن را می‌یابد. جریان معرفت دینی، در این شروع همراه اوست تا وضعیت، تقدیر و ترکیبش را بشناسد. انسان با مطالعه وضعیت خویش، محکومیت، جهل و ضعف خود را می‌یابد و همین‌ها او را به سوی حاکمی عالم و قادر سوق می‌دهد. از سوی دیگر با درک تقدیر و ترکیبش، استعدادها و حجم عظیم آنها را شناخته و از همین مجرا، استمرار و ادامه انسان را تا عالمی دیگر خواهد شناخت. انسان، این‌چنین با آفریننده‌اش پیوند می‌خورد و با شناخت خود، و شناخت پروردگارش، «بودن» و «چراییِ بودنش» را پاسخ داده و «چگونه‌بودنش» را خواهد شناخت. نقش جهان و دنیا، به‌عنوان مسیر و معبری ظهور می‌یابد که از آن، توشه بردارد و پاهایش را برای عوالم پس از دنیا، آماده سازد. براساس چنین بینشی، مبانی انسان‌شناختی مقدم بر هستی‌شناختی بیان می‌گردد تا زیربنای فکری نگرش به هستی، آماده گردد.

پیشینه

مکتوبات متعددی به طور ویژه در حوزه مبانی انسان‌شناسی تربیت اخلاقی توسط صاحب‌نظران منتشر شده که هر یک زوایایی از این موضوع را بررسی نموده و سعی نموده‌اند قدمی در مسیر تشریح موضوع بردارند. مقاله "مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان" نوشته طه امیررستمی و سید محمدرضا موسوی‌نسب، و یا مقاله "بررسی و نقد مبانی، اصول و روش‌های انسان‌شناختی تربیت اخلاقی شخص‌گرا" نوشته ادریس اسلامی، از جمله این آثار است. همچنین به طور خاص می‌توان به مقاله "مبانی انسان‌شناختی در اندیشه‌های علی صفائی حائری و اصول تربیتی ناظر بر آن" نوشته محمد قربانعلی، محمدرضا شرفی و سید مهدی سجادی اشاره کرد که با محتوای پژوهش حاضر بسیار متفاوت است. به طور کلی می‌توان گفت آثار موجود علی‌رغم دقت و پردازش مناسب مطالب، با مقصود این تحقیق و خروجی آن، تفاوت ساختاری و محتوایی زیادی دارند. نوآوری این اثر در توجه به نگاه ویژه مرحوم استاد صفائی در تحلیل حقیقت انسان است که نگارنده را بر آن داشت تا به استخراج و تحلیل مبانی فکری ایشان در این حوزه بپردازد؛ چراکه نوع طرح مبانی و تحلیل‌های ایشان، حاوی ظرافت‌ها و دقت‌هایی است که در دیگر آثار مشابه، با این بینش و سبک مطرح نشده است.

مفهوم‌شناسی

۱. مبانی

مبانی از ریشه «بنی» بوده و در معانی ساختمان، شالوده و اساس آمده است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۷۷۶). مبنای یک شیء، همان امری است که خود فرع بر دیگری نبوده و أساس آن است.

۲. تربیت

برخی ریشهٔ آن را «ربو» به‌معنای تغذیه، پرورش و تهذیب دانسته (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۲۲) و مفهوم کلی این ریشه، رشد، برتری و زیادت است. (ابن فارس، بی‌تا: ۴۸۳/۲). برخی دیگر آن را از ریشهٔ «ربب» می‌دانند که در اصل مضاعف بوده و به‌جهت تخفیف، حرف «باء» به «یاء» تبدیل شده است (راغب، ۱۴۲۷: ۳۳۶). و معنای آن، پرورش است؛ یعنی ایجاد حالتی پس از حالتی دیگر تا به حد نهایی و کمال برسد. در تعریف اصطلاحی، عمدتاً با تکیه بر مفهوم تکامل استعدادی به آن پرداخته‌اند. (یالجن، ۱۴۲۴: ۱۱-۲۰). لکن در بینش استاد صفائی، این‌گونه تبیین شده است: «مرادم از تربیت، از آهن، ماشین‌ساختن است و از بشر، آدم‌آفریدن. مرادم از انسان، موجود اجتماعی ابزارساز و یا حیوان ناطق و انتخاب‌کننده و آزاد و خلاق نیست که این همه تعریف بشر است. این استعدادها و غرایز فردی و اجتماعی و عالی، توضیح آدم نیست. آدم کسی

است که بر تمام استعدادهایش حکومت دارد و رهبری دارد و به آن‌ها جهت می‌دهد... مرادم این است که استعدادهای بشر تا حد انسانی رشد کند. مرادم از انسان، موجودی است که از سطح غریزه‌ها بالا آمده، در حد وظیفه و انتخاب زندگی می‌کند». (صفائی، ۱۳۸۶: ۳۵).

۳. اخلاق

اخلاق جمع مکسّر خُلق و خُلُق، به معنای خوی، سجیه و طبیعت است (ابن منظور، بی‌تا: ۸۶/۱۰). اما در اصطلاح، معمولاً به صفات پایدار نفسانی اشاره دارند (فیض، ۱۴۱۷: ۹۵/۵؛ ابن مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۵). اخلاق در بیان استاد صفائی بدین‌نحو تعریف شده است: «خوی و صفاتی ریشه‌دار در انسان است که برخواست و پندار و رفتار و گفتار تأثیر می‌گذارد: اخلاق این‌گونه به عمل و قول و حال و احساس و اندیشه و پندار گره می‌خورد» (صفائی، ۱۳۹۷ د: ۲۶). براین‌اساس کنترل و نظارت نیروها و اوصاف درونی در حیطه اخلاق است و لکن ظهور و بروز اخلاق، در برخوردهاست (همان: ۳۸). این روابط اجتماعی و ارتباط با دیگران است که ویژگی‌های درونی را نمایان ساخته و ضعف و قوت‌ها را نشان می‌دهد.

٤. تربیت اخلاقی

مراد از تربیت اخلاقی عبارت است از: «پرورش همه‌جانبهٔ متربی، سازوار با مبانی اخلاقی که از رهگذر ایجاد آمادگی اخلاقی برای پایبندی همه‌جایی و همه‌گاهی به اخلاق، و پرورش بصیرت اخلاقی در وی صورت می‌گیرد تا برای خود و دیگران کلید نیکی و قفل بدی شود» (یالجن، ۱۳۹۷: ۳۰-۲۹). برای وصول به تربیت اخلاقی، ناچاراً باید ابعاد مختلف مبانی آن تشریح و تبیین گردد.

۵. دیدگاه ترکیب و تبدیل

مرحوم صفائی راز تحولات اخلاقی را وابسته به نگرش ترکیب و تبدیل می‌داند. تحوّلات، حاصل ترکیب‌هایی است که در وجود آدمی تحقّق یافته و با شناسایی ابعاد این نگرش، جریان اخلاقی، قابل مدیریت خواهد شد. ایشان در توضیح این بینش در کتاب نظام اخلاقی اسلام چنین می‌گوید: «نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر دو اصل ترکیب و تبدیل است؛ یعنی اینکه هرگونه تحول و تغییری در فردی بخواهد ایجاد شود منوط به این دو اصل است؛ مثلا آدم بخیلی را اگر بخواهی عوض کنی باید در کنار بخل او چیزی قرار دهی؛ یک معرفتی یا یک محبتی. یقین و معرفت با محبت و ایمان، این دو، عامل تغییر و تحول انسان است» (صفائی، ۱۳۹۷ د، ۲۱-۲۰). وی در عبارتی دیگر می‌گوید: «آدم‌ها با تمامی تفاوتی که در تقدیرها و اندازه‌ها دارند...، همه از یک ترکیب هماهنگ یا ناهماهنگ برخوردارند؛ ترکیبی که میان ادراکات حسی و تخیل و تفکر و تعقل و عواطف انسانی برقرار می‌کنند» (صفائی، ۱۳۹۹ الف: ۱۳۴-۱۳۳).

در این بحث باید توجه داشت که أولاً مسأله ترکیب وجودی انسان با مجموعه استعدادهایش لحاظ گردد. ثانیاً بُعد دیگر این بحث، تأثیر وجود آدمی از معرفت و محبت است که می‌تواند تبدیل‌های جدیدی را محقق کند. ثالثاً کیفیت ترکیب میان آنها تحلیل گردد. وقوع ترکیب هماهنگ میان آنها، سبب توسعه فضائل بوده و در صورت ناهماهنگی میان ترکیب‌ها، لاجرم مشکلات و رذائل اخلاقی بروز می‌نماید.

مبانی نظری

طبق تحقیقات حاصله، مجموعه مبانی انسان‌شناختی دیدگاه ایشان شامل موارد زیر است:

۱. امکان تربیت

ثبات طبیعت انسانی یا امکان تربیت آن، از دیرباز مورد توجه بوده و آراء ضدّ و نقیضی در میان صاحبان فکر و قلم از یونان باستان تا عصر حاضر را به خود اختصاص داده است که در کتب مربوطه مورد بحث قرار گرفته است. (یالجن، ۱۳۹۷: ۱۲۰-۱۱۲؛ جوادی، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۰۳؛ مکارم، ۱۳۸۵: ۳۸/۱-۳۰). در این میان، برخی قائل به ثبات سرشتی و عدم تغییرپذیری هستند. اینان معتقدند که تمام ویژگی‌ها به صورت بالقوه در نهاد هر فردی موجود است که بعدها به مرور به فعلیت می‌رسد، (یالجن، ۱۴۲۳: ۱۱۰-۱۱۱). همچون بذری که به محصولی تبدیل می‌شود. درمقابل، کثیری از اندیشمندان، قائل به امکان تربیت هستند و دلایل گوناگونی براین امر اقامه می‌کنند. (جوادی، ۱۳۷۹: ۸۶؛ مکارم، ۱۳۸۵: ۳۳/۱-۳۷).

در نگاه استاد صفائی، دو دلیل اساسی بر امکان تربیت انسان وجود دارد:

دلیل اول یک قانون کلی است: «هر پدیده‌ای که از قانون و از نظام علّیّتی برخوردار است ناچار امکان تربیتش هست. هنگامی که قانون‌ها شناخته شدند، تسخیر می‌شوند... از جبر قانون‌ها برعلیه همان‌ها بهره‌برداری می‌شود»؛ (صفائی، ۱۳۸۶: ۳۸). بنابراین وجود انسان که برخوردار از قوانین و نظام است قابلیت تربیت و تسخیر دارد. این مهم، وابسته به شناخت نیروها و تضادّ درونی اوست تا امکان بهره‌وری را محقق سازد. امروزه باتکیه‌بر همین قانون، حیوانات و گیاهان را پرورش داده و تربیت می‌کنند، وجود آدمی که جایِ خود دارد.

دلیل دوم نیز تجربه عملی و تاریخی است (صفائی، ۱۳۹۷ د: ۳۶). که به کرّات مشاهده شده و افراد متعددی، به تحولات قابل توجهی دست‌یافته و با فلاح و رویش پیوند خورده‌اند.

عمده صاحب‌نظران نیز بر مسأله امکان تربیت صحّه گذاشته و آن را از مبانی اولیه انسان‌شناختی درنظرمی‌گیرند. علاوه بر دو دلیل مذکور در بیان مرحوم صفائی، دلایل متعدد دیگری نیز بر این امر اقامه شده که به تکمیل بحث می‌انجامد؛ نخست مسأله ارسال رسل که دلیلی روشن بر قابلیت تغییرپذیری انسان است و در صورت عدم امکان تربیت، امری لغو و بی‌ثمر

خواهد بود. فحوای آیات و روایات متعددی با اشاره به ارسال پیامبران الهی، به نقش انذار و تبشیر آنها اشاره داشته‌اند. از سوی دیگر وجود آیات و روایاتی نظیر آیه شریفه «إِنَّ اللّهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِم» (الرّعد/۱۱) گواه تغییرپذیری انسان است که به عاملیت خود انسان نسبت داده شده است. مفهوم این آیه، سخن از آن است که انسان‌ها خود را تغییر دهند تا خداوند نیز سرنوشت آنها را تغییر دهد. اگر امکان تغییر و تربیت آدمی نبود مقصود این آیه، بی‌ثمر می‌ماند. امکان تربیت، اساس تربیت اخلاقی و زیربنای آن است و مربی با بهره از اصول و روش‌های مختلفی به تحقق آن جامه عمل می‌پوشاند.

۲. خلقت تکاملی

در مورد آغاز آفرینش انسان دو دیدگاه عمده وجود دارد: نخست دیدگاه ثبات انواع و خلقت مستقل[1] که اکثر صاحب‌نظران مسلمان و دیگر ادیان ابراهیمی، قائل به آن هستند. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۴۳/۴؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۸۹/۱۱–۸۱؛ مصباح، ۱۳۹۸: ۳۴۳–۳۲۲). در مقابل دیدگاه تحوّل انواع و تکامل حیات[2] است. (استیونسون، ۱۳۹۸: ۴۵۰–۴۳۳). بررسی این دو دیدگاه، در کتب و آراء مختلفی انجام شده که خارج از مسؤولیت این پژوهش است.

در نگاه استاد صفائی، انسان، محصول آفرینش و خلقت است که اکثر اندیشمندان مسلمان و سایر ادیان ابراهیمی نیز به آن معتقدند، لکن مسأله در نحوه آفرینش اوست که آیا خلقت یک‌باره اتفاق افتاده و یا فرآیند دیگری شکل گرفته است؟ در پاسخ به این مسأله، بحث خلقت تکاملی مطرح می‌گردد. آفرینش انسان براساس خلقت تکاملی بوده (صفائی، ۱۳۹۹ ه: ۸۰–۷۵) که آیات قرآن گواه آن است. درواقع خط سیر تکاملی هستی در تمام پدیده‌ها جریان دارد که انسان نیز مستثنا از آن نیست و مراحل تکاملی را از اتم و ملکول و سلول تا حیات و شعور سپری کرده است. قرآن، آفرینش انسان را از آب، خاک، طین و حمأ مسنون دانسته (النّور/۴۵؛ فاطر/۱۱؛ الأنعام/۲؛ الحجر/۳۳) و مراحل تکاملی او را چنین بیان می‌دارد: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طینٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»؛ (المؤمنون/۱۴–۱۲). این جریان و تکامل عینی، به صورت یک نظام و روش ثابت، در آفرینش هر انسانی جاری است. استاد صفائی در تقریر این دیدگاه می‌گوید: «این مراحل عظیم تکاملی، در مدتی حتی کمتر از یک سال زمین تحقّق می‌گیرد، که آب و خاک (طین) و سپس تبدیل‌ها تا حدّ نطفه و سپس تبدیل‌ها تا حدّ انسان و سپس تکامل‌ها تا دوره‌ی بلوغ ادامه می‌یابد... این خلقت تکامل‌یافته، با این نمود عینی که در

1. Fixism
2. Transformism

ظرف یک سال این همه مراحل را طی می‌کند، به آن همه فرضیه و سال‌های طولانی و عقب‌گرد و جهش نیاز ندارد. قرآن چنین بینش مترقی و دقیقی را از خلقت برای ما طرح می‌کند» (صفائی، ۱۳۹۹ ه: ۷۶). توجه‌به این نکته، موضوعاتی همچون خلقت حضرت آدم (علیه السلام)، تولد حضرت عیسی (علیه السلام) و کیفیت ازدواج فرزندان آدم (صفائی، ۱۳۹۹ ه: ۱۰۰-۷۶). را تبیین می‌کند. خلقت حضرت آدم (علیه السلام)، براساس همین جریان و در شرایط و جایگاه مناسب آن محقق شده است. همچنین تولد حضرت عیسی (علیه السلام) به‌فرموده قرآن: «إِنَّ مَثَلَ عیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُون» (آل عمران/۵۹) مشابه با خلقت حضرت آدم(علیه السلام)، و برخوردار از یک نظام و روش بوده که جایگاه متفاوتی داشته است. موضوع ازدواج فرزندان آدم نیز مستثنا نبوده و تابع همین جریان است؛ به این معنا که از همین نظام برخوردار بوده و در شرایط و جایگاه مناسب، همسرانی برای آنها خلق شده‌اند.

مهم اصل تحوّل کیفی ماده است که در هر مرحله از تکامل، کیفیت جدیدی به‌دست‌می‌آید که با قوانین سابق قابل توجیه نیستند (صفائی، ۱۳۹۹ ه: ۸۷-۸۶) و به‌تعبیری «در امتداد این خط سیرهای تکامل تدریجی، کیفیت‌هایی نو پدید آمدند که در نخستین دوران تکامل حیات نبودند و حالا در تمام جهان زنده وجود دارند» (اپارین، ۱۳۵۸: ۲۷۸). این تحول کیفی مبتنی بر آن است که اگر ماده در جایگاه و شرایط مناسب قرار گیرد سیر تکاملی خود را تا انسان در زمانی کمتر از یک‌سال سپری می‌نماید.

این تکامل عینی که مبتنی بر تحول کیفی ماده در شرایط مناسب است با فرضیه تکامل مشهور متفاوت است. این نگاه، نگرشی عینی و مشخص است (صفائی، ۱۳۹۹ ه: ۸۰-۷۸؛ صفائی، ۱۳۹۹ د: ۲۰) که برمبنای آیات قرآن، به توضیح آفرینش و سیر تکاملی هستی می‌پردازد، درحالی‌که دیدگاه تکامل مشهور، فرضیه‌ای ذهنی است که با استمداد از تجارب محدود بشری، حکمی برای جریان ظهور انسان و سایر موجودات بیان می‌دارد. همچنین در نگرش خلقت تکاملی، با تحقق شرایط و جایگاه مناسب، سیر تکاملی از ماده تا انسان در زمانی کمتر از یک‌سال محقق می‌شود و نیاز به عقبه چند میلیون ساله فرضیه تکامل نیست.

خلقت تکاملی، گواه حیات و مرگ مکرّر انسان است که در خط حیات تکاملی خویش، تبدیل‌های مکرر در وجودش تحقق یافته و شکل جدید، جایگزین سابق شده است. مرگ، نیستی و نابودی نیست که حیات جدیدی است که در پیِ حیات سابق شکل گرفته و وجودی متکامل را محقق ساخته است. اقتضای این امر، باور به حیاتی برتر و استمرار آدمی است که بانگ معاد را به همراه می‌آورد. بنابراین معاد، دیگر توجیه دنیا نیست که استمرار دنیاست! (صفائی، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۰). قرآن کریم نیز در سوره حج، در مقابل شکّ در معاد و بعث، از طریق همین خلقت تکاملی، استبعاد موجود را کنار زده و می‌فرماید: «یا أیها الناس إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناکُمْ

مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ...» (الحج/۵).

سیر حیاتی که در شکل‌های مختلف برای آدمی رخ می‌دهد و با مرگ در هر مرحله، آغاز مرحله جدیدی را نشان می‌دهد حاکی از استمراری است که گواه حیاتی کامل‌تر است و ادامه آدمی را تا عوالمی دیگر گوشزد می‌کند؛ ادامه‌ای که أبعاد آن در سیطره انسان معاصر نیست و «خط سیرهای تکامل تدریجی بعدی حیات را نمی‌توان تنها برپایه قوانین فیزیک و شیمی شناخت» (اپارین، ۱۳۵۸: ۳۴۵)، لکن با استمداد از وحی، بینشی تحوّل‌آفرین را نسبت به دنیا می‌سازد. با تأمل بر آیات قرآن، مراحل مختلف سیر تکاملی از ماده تا انسان، تحولات و تغییرات منازل را نشان داده و استمرار و ادامهٔ او را بیان می‌دارد.

در مورد طرح بینش خلقت تکاملی از سوی مرحوم صفائی، می‌توان چنین گفت که ضمن قابلیت انطباق و هماهنگی با آیات خلقت، پاسخ روشنی نیز به ابهامات آفرینش دارد؛ چنانکه دیگر نیاز به داستان‌سرائی برای کیفیت خلقت آدم و حوا ندارد، و از سوی دیگر، بحث تکامل را با تقریری متفاوت، به‌صورت روشن و منطقی و منطبق‌بر قرآن، در خدمت دیدگاه خلقت و آفرینش آورده است، بدون آنکه مشکلات فرضیه تکامل و تبعات آن را داشته باشد. این‌چنین بینشی، این قابلیت را دارد که درصورت تبیین صحیح و طرح متقن آن، دیدگاه متفکرانی که برپایه شواهد علمی به سمت فرضیه تکامل گرایش یافتند را جلب نماید. فهم این بینش، طرح استثنائات آفرینش و خلقت را می‌تواند کنار بگذارد و همه را تابع یک نظام در شرایط متناسبِ با آن دانسته و بالطبع بسیاری از اتفاقات تاریخی، جای خود را ذیل این نگرش پیدا خواهد کرد. مرحوم آیت‌الله طالقانی در مقام نقد فرضیه تکامل، توضیحی می‌دهد که می‌تواند نزدیک به بینش خلقت تکاملی مذکور باشد: «تکامل از باطن و ذات موجودات به ظاهر می‌رسد و حرکتی در جوهر آنهاست، چنان‌که نطفه از آغاز تکوین و پیش از آنکه در محیط مناسب رحم قرار گیرد، شروع به حرکت می‌نماید و ابزار می‌سازد و تغییر صورت می‌دهد و خود را به محیط مناسب می‌رساند باز راه خود را دنبال می‌کند، تا ابزار ادراک و اطلاعش کامل گردد و به صورت انسانی درآید و مراحل حس و تخیل و تعقل را بپیماید، این نمونه پیوسته و کوچک تکامل است، سیر و اطوار سلول در رحم پهناور زمین مانند محیط داخلی و رحم زندگانست؛ زیرا قوانین حیات یکسان است اگر تفاوتی هست از جهت کمال و نقص می‌باشد که در محیط وسیع زمین، آفات و عوارض سیر تکاملی بیشتر و زمانش طولانی‌تر است». (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۵/۱).

ایشان هم به جریان تکاملی از نطفه تا انسان اشاره کرده و قرارگرفتن در محیط مناسب را زمینه تحقق تکامل بیان می‌کند. به‌هرحال می‌توان ردّپای نگرش خلقت تکاملی را در فرهنگ دینی نشان داد و معمّای خلقت آدمی را این‌گونه پاسخ داد. مضافاً آنکه نسبت این بحث، با

حرکت جوهری ملاصدرا نیز قابل بررسی است. مرحوم طالقانی، این جریان تکاملی را حرکت در جوهر قلمداد نموده، اما در آثار مرحوم صفائی اشاره‌ای به ارتباط میان بحث خلقت تکاملی و حرکت جوهری نشده است، درعین‌حال می‌توان حرکت جوهری را مقدّمه‌ی برای تحقق جریان خلقت تکاملی درنظرگرفت، بدون آنکه تحمیلی بر بینش مرحوم صفائی گردد.

۳. ترکیب وجودی

ترکیب، همان فطرت و نوع آفرینش آدمی است (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۷۹) که به فرموده قرآن «أحسن تقویم» است و در جایگاه أشرف مخلوقین قرار داده شده است؛ ترکیبی که آگاهی و فهم آن با درنظرگرفتن مجموعه قوا و استعدادهای آدمی، سلوک جدیدی را رقم‌خواهدزد. استاد صفائی با اشاره به آیهٔ شریفهٔ «لَقَد خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» (التّین/۴) ،کاربرد ترکیب «فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» به‌جای «بِأَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» را نشان از خلقت عالی و ترکیب احسن آدمی بیان می‌کند؛ چراکه کاربرد «فی أحسن»، ارتباط با مفعول را رسانده و بر تقویم احسن او دلالت دارد، حال‌آنکه کاربرد «بأحسن»، ارتباط با فاعل را رسانده و بر حسن خلقت گواه است (صفائی، ۱۴۰۰ ب: ۹۴).

در دیدگاه مذکور، به مسئله ترکیب توجه بسیاری شده است، چنانکه در اهمیت آن، نقل این عبارت خالی از لطف نیست: «مسئله‌ی ترکیب در انسان کلید راهگشای مباحث سنگینی است که در روان‌شناسی و تربیت و اخلاق و مباحث انسانی مطرح می‌شوند. این حرف ساده، دگرگونی‌های زیادی را با خود خواهد آورد و همین است که به سادگی نباید از آن گذشت. آدم‌ها با تمامی تفاوتی که در تقدیرها و اندازه‌ها دارند تا آنجا که خطوط انگشت‌هایشان با هم نمی‌خواند، همه از یک ترکیب هماهنگ یا ناهماهنگ برخوردارند؛ ترکیبی که میان ادراکات حسی و تخیل و تفکر و تعقل و عواطف انسانی برقرار می‌کنند» (صفائی، ۱۴۰۰ ب: ۱۳۴-۱۳۳).

برمبنای این دیدگاه، اصالت با یک جزء نیست، بلکه ترکیب، اصالت می‌یابد. اصالت ترکیب، موجب توجه مجموعی به انسان و قوای او می‌گردد تا همه آنها را درنظر گرفته و برنامه جامعی برای نظارت و رشد آنها اعمال گردد. درواقع انسان، یک کلّ است که مجموعه‌ای از قوا و جبرها را در خود جای داده که هیچ‌کدام به تنهایی اصیل نیستند و ترکیب همه آنهاست که اصالت دارد؛ هرکدام از عناصر تاریخ، غریزه، عقل و... از أجزاء ترکیب انسان هستند. این درحالی‌است که نسبت انسان با جامعه انسانی، نسبت جزئی و کلی است (صفائی، ۱۳۹۶: ۸۴؛ صفائی، ۱۳۹۷ ب: ۱۰۸). توجه به تفاوت جزء و جزئی، و کلّ و کلی برای تبیین بحث حائز اهمیت است؛ در کلی، عنوان بر تک‌تک افراد و جزئیات صدق می‌کند، درحالی‌که در کل، عنوان بر یکایک أجزاء قابل صدق نیست و باید بر مجموع حمل شود (مصباح، ۱۳۸۸: ۷۸/۱). برخلاف آن‌که اصالت را برای یک یا چند جزء درنظرگیرد که بینش محدودی از انسان ارائه خواهد شد و گویای نارسایی و

محدودگرایی مکاتب گوناگون است.

اهتمام ویژه استاد صفائی بر موضوع ترکیب و تأکید مکرّر در مباحث مختلف، گواه نقش ویژه این مفهوم در جریان تربیت اخلاقی است. این مسأله، در بیان دیگر اندیشمندان با این تأکید و توجه، ذکر نشده، درحالی‌که در کلام استاد، نقش مبنایی و پایه‌ای دارد. در قرآن کریم، این مسئله یادآور شده که: «إنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَومٍ حَتَّی یُغَیِّروا ما بِأنفُسِهِم»؛ (الرّعد/۱۱) تغییرات و دگرگونی‌ها وابسته به درون آدمی است و تا افراد تغییر نکنند بالطبع تغییرات اجتماعی رخ نخواهد داد. دگرگونی آدمی نیز همان تغییر در ترکیب اوست که با شناسایی عناصر ترکیبی و قوانین حاکم بر آنها حاصل می‌شود.

٤. حرکت درونی

ترکیب، مقتضی حرکت است: «التركيب حركةٌ، فإن لم‌تكن الحركةُ لم‌يكن التركيب» (جهامی، ۲۰۰۲: ۴۰) و حرکتی بدون ترکیب، و یا ترکیبی بدون حرکت تحقق ندارد. مفهوم حرکت، همان تغیّر تدریجی است و می‌توان آن را چنین بیان کرد: «مفهوم حرکت از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع می‌شود و در خارج، جوهر یا عرضی به نام حرکت نداریم، بلکه حرکت عبارت است از تدریجی‌بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان» (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۸۸/۲).

ضرورت حرکت، ریشه در سه موضوع دارد: ۱. فطرت، ۲. شناخت قدر و ارزش، ۳. نیاز (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۱۷). اولین عامل، فطرت و ساخت انسانی است که با ترکیبی خاص و برخوردار از تضادها، مقتضی حرکت است. عامل دوم ارزش و قدر اوست که شناخت آن، وسعتی برتر از این دنیا، و استمراری تا عوالمی دیگر را نمایان می‌سازد و چنین معرفتی، نقطه شروع حرکت است، شروع «از لحظه‌ای است که تو می‌فهمی از همهٔ چیزهایی که با آنها مأنوس هستی، بزرگتری» (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۲۰). سومین عامل هم نیازهای عظیمی است که در ترکیب او قرارداده شده و ماحصل همان ترکیب است.

وقتی اقتضای وجودی آدمی سیر و حرکت است چه نیکوست که با اراده خود، به حرکتش جهتِ عالی بخشد که این سلوک، طاعتاً یا کراهتاً (صفائی، ۱۳۹۷ ج: ۱۱۰)، سرنوشت هر انسانی است که در قرآن چنین آمده: «وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُون» (آل عمران/۸۳). اگر این حرکت درونی تحقق نیابد ناچار اوهام و خیالات جانشین واقعیت می‌گردد؛ تنوع‌طلبی و تفنن‌های روزمره، ریشه در همین نیاز است که پاسخِ صحیح نیافته (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۱۷) و با اشتغالات زندگی و غرق‌شدن در آن، خیال حرکت نقش می‌بندد و تشنگی روحی آدمی به‌صورت کاذب پاسخ می‌یابد.

۵. آزادی انسانی؛ جبر در اختیار

آزادی انسانی براساس همان ترکیب وجودی اوست (صفائی، ۱۳۹۱ ب: ۴۹) که از ترکیب نیروهایی همچون تفکر، تعقل و بهترطلبی است (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۵۲). طبیعت انسان از یک نوع آزادی با وجود سه نوع جبر برخوردار است؛ آزادی در عمل و مصرف، که مقرون به جبر در تقدیر، تقویم و صراط است (صفائی، ۱۳۹۹ و: ۴۱-۴۰؛ صفائی، ۱۳۹۷ ب: ۱۳۵). درک این امر، مبیّن روایت «لا جَبرَ وَ لا تَفویضَ بَل أمرٌ بَینَ الأمرَین» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۴) است. آزادی و جبرهایی که ماحصل آن، تحلیل أمر بین الأمرین است؛ آدمی در تقدیر و اندازه استعدادهایش اختیاری ندارد، چنانچه در تقویم و ترکیب وجودی‌اش، که منتج اختیار است نیز نقشی ندارد؛ یعنی جبر در اختیار. سومین جبر او، صراط و مسیری است که بنابر سنن حاکم بر هستی نهاده شده و طوعاً أو کرهاً باید پیمود. در کنار اینها، اختیار و آزادی در عرصه عمل است که یکی از نجدین را برگزیند و سعادت و یا شقاوتش را رقم‌زند.

این نکته در بحث آزادی انسانی، قابل ذکر است که حل معادله میان جبر و اختیار در وجود آدمی، زمینه معرفتی و ایمانی او در تحقق عمل است. با چنین بینشی، انسان در هر شرائطی، خود را مسؤول عمل خویش می‌بیند و به‌جای بهانه‌تراشی، متوقع از خویشتن خواهد بود. همین‌امر، سنگ بنای مسؤولیت‌پذیری و تغییر در زندگی انسان است.

٦. ضرورت رشد

هدف اسلام، رشد انسان است و این امر با واژه تکامل متفاوت بوده و مفهومی فراتر از آن است. کاربرد واژهٔ رشد در آیات متعدد، نشان از اهمیت آن در فرهنگ قرآن است؛ آیاتی نظیر «قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» (البقرة/۲۵۶) و «إِنَّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً یَهْدی إِلَی الرُّشْدِ» (الجنّ/۲-۱) که گویای جایگاه آن در نظام اندیشهٔ دینی است. رشد در برابر خسر و غیّ آمده (فراهیدی، بی‌تا: ۲۴۲/۶؛ مصطفوی، بی‌تا: ۱۴۰/۴)، حال‌آنکه واژه کمال، در برابر نقص به‌کارمی‌رود و در قرآن و معارف دینی، به‌عنوان هدف ذکر نشده است، حتی تعبیر انسان کامل نیز در قرآن و سنت نیست و استاد مطهری در بررسی تاریخی این واژه چنین می‌گوید:«تعبیر "انسان کامل" در ادبیات اسلامی تا قرن هفتم هجری وجود نداشته است... اولین کسی که در مورد انسان، تعبیر "انسان کامل" را مطرح کرد، عارف معروف، محی‌الدین عربی اندلسی طائی است». (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۰). بنابراین لازم است با تحلیل این واژگان، حوزه معنایی آنها را جدا ساخت.

مفهوم کمال یا تکامل در آراء کثیری از اندیشمندان، به‌عنوان هدف اسلام و تربیت انسان لحاظ شده (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۱؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۵۵-۲۳؛ جوادی، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۱؛ ری‌شهری، ۱۳۸۷: ۲۱) و در معناشناسی آن، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که از آن جمله می‌توان به این

تعریف اشاره کرد: «تکامل، پذیرفتن و به‌خودگرفتن کمال است و کمال، همان فعلیتی است که جسم در محیط فعالیت خود به آن نائل می‌شود و به‌عبارتی ساده‌تر، کمال افزایش و زیادتی است که یک موجودی در محیط هستی و وحدت خود به آن می‌رسد» (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۶۹). در تبیین دیگری از مفهوم کمال، چنین بیان شده که «موجودات زنده که با آن‌ها سروکار داریم استعدادهای متراکم دارند که فراهم‌آمدن زمینه‌ها و شرایط مساعد، موجب بروز و ظهور و به‌فعلیت‌رسیدن آن نیروهای نهفته می‌شود و با به‌فعلیت‌رسیدن آن استعدادها، آن موجودات واجد چیزی می‌شوند که پیش از آن فاقد آن بودند» (مصباح، ۱۳۸۲: ۳۵-۳۴). درواقع تکامل، همان شکوفایی استعدادها، و فعلیت‌یافتنِ کمال بالقوه هر موجودی است.

رشد، به‌معنای زیادشدن انسان است که به استعدادهای تکامل‌یافته، جهت داده و آنها را هدایت و رهبری کند (صفائی، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۲؛ صفائی، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۰) و این معنا، هدفی فراتر از تکامل است. در اوج کمال استعدادها، تازه مسئله جهت‌دهی و بهره‌برداری از این استعدادهای شکوفاشده مطرح می‌شود و در اینجا دو مفهوم رشد و خسر جاری می‌گردد؛ چراکه این رهبری و جهت‌بخشی، می‌تواند در دو بُعد رشد و یا خسران جریان یابد. این جهت‌بخشی، صرفاً با انتخاب آدمی است (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۱۰۲) و نقش انسان، در اینجا بسیار پررنگ است که با اراده خود، مسیرش را تعیین نموده و حکومت اراده را بر شرایط و جبرها نشان دهد.

برای درک بهتر و تفکیک مفهومی تکامل و رشد می‌توان از این آیه شریفه استمداد گرفت: «كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَه فَآزَرَه فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلى سُوقِه» (الفتح/۲۹)؛ (مثل زراعتی که جوانه‌های خود را خارج ساخته، سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است). استاد صفائی با استناد به این آیه، به جریان رشد انسان اشاره می‌کند که پس از دوره کمون و استتار نیروها، چهار مرحله را طی می‌نماید: شناسایی، استخراج، ساخت، رهبری (صفائی، ۱۳۹۱ ب: ۵۵؛ صفائی، ۱۳۹۹ ح: ۸۶). در مقطعی، استعدادهای انسان هنوز شناخته نشده که دوره کمون آنهاست. همزمان با شروع حرکت آدمی، جوانه‌های نیروهایش ظهور می‌یابد که مرحله شناسایی استعدادهاست «كَزَرعٍ أخرَجَ شَطأَهُ». سپس مرحله استخراج و سرکشیدن آنهاست «فَآزَرَهُ». پس از آن، نوبت به شکل‌دادن و قدرت‌گرفتن نیروهاست «فَاستَغلَظَ». این مرحله، همان کمال‌یافتن هریک از استعدادهاست که به حدّ نهایی خویش واصل شود. آخرین مرحله، رهبری و جهت‌بخشی به آن استعدهای متکامل مطرح می‌شود «فَأستَوَى عَلَى سُوقِهِ». جایگاه تکامل و رشد براساس آیه به‌خوبی بیانگر تفاوت میان آنهاست. برای تقریب به ذهن، با تمثیلی از فلز آهن، این مراحل چهارگانه تبیین می‌شود: آهن، یک دوره استتار دارد که در قالب سنگ آهن است. اولین مرحله، شناسایی آن است که مناطق مستعدّ آن مشخص گردد. مرحله بعد، استخراج آن از دل کوه‌ها و تصفیه آن است که به‌صورت آهن خالص درآید. پس از آن، مسأله شکل‌دادن به آن

مطرح است که در قالب‌های مختلفی چون ابزارآلات و ماشین‌آلات مختلف بروز می‌یابد. در این مرحله، استعداد بالقوه آن، به فعلیت رسیده و به تکامل ذاتی خویش رسیده است. پس از آن تکامل صنعتی آهن، مسأله کاربرد و جهت آن به‌میان‌می‌آید که باید در راستای هدف، بهره‌برداری شود، مثل آنکه از خودرو، برای حمل‌ونقل استفاده می‌گردد. این مراحل، در آدمی نیز جریان می‌یابد و استعدادهای او از دوره استتار نیروها، تا مرحله‌ای فراتر از کمال و شکل‌یابی؛ که همان جهت‌بخشی و رهبری آنهاست امتداد دارد.

استعدادهای متکامل آدمی، این وجودِ جاری را آرام نخواهد کرد و قله‌ای والاتر از تکامل را می‌طلبد. باتوجه به این مسائل است که استاد معتقد است: «اسلامی که حتی تا حد تکامل، آرمان داشته باشد، ارتجاع است. پس از تکامل، جهت‌گیری و جهت عالی‌تر یا جهت پست‌تر مطرح است و رشد و خسر مطرح است» (صفائی، ۱۳۹۹ ج: ۵۶) و یکی از معیارهای نقد طرح‌های منتسب به اسلام، توجه به رشد است (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۱۰۳؛ صفائی، ۱۳۹۹ ج: ۸۹). طرح تکامل به‌عنوان هدف، خود اشتباهی است که نشان از بی‌توجهی به آثار آن است؛ چراکه اگر برای انسان کمال‌یافته، هدفی فراتر نباشد به بزرگترین پوچی حیات خویش مبتلا می‌گردد. تکامل، به بن‌بست، عبث و پوچی عظیم گره‌می‌خورد که پاسخگوی نیاز وسیع و عطش آدمی نیست؛ چراکه دیگر راهی برای رفتن نمی‌بیند و استعدادهای عظیم او، راکد مانده و گرفتار «بحران احتکار و تراکم استعدادها» (صفائی، ۱۳۸۹: ۲۵). خواهد شد: «ما خیال می‌کنیم که اگر بُعد معنوی این قرن به اندازه بُعد صنعت و قدرت مادی پیشرفت کند، کار انسان به سامان می‌رسد و این است که نهضت اخلاقی راه می‌اندازیم، درحالی‌که این انسان به تکامل رسیده در این دو بُعد [مادی و اخلاقی]، بیشتر و عمیق‌تر بن‌بست و پوچی و عبث را احساس می‌کند... رنجاش عمیق‌تر و جانکاه‌تر خواهد شد و بن‌بست سخت‌تری خواهد داشت» (صفائی، ۱۳۸۹: ۲۳). چنین انسانی با حجم عظیم استعدادهای تکامل‌یافته، محتاج مسیری است که وجودش را به جریان بیاندازد، و نبودِ هدفی فراتر از کمال، او را دچار احتکار استعدادها، و درنتیجه گرفتار بن‌بست فکری و پوچی می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه مرحوم صفائی بر آن تأکید دارد در جنبه تحلیل عقلی، قابل دفاع است و جایِ پای مفهوم رشد و رهبریِ استعدادهای متکامل، در این جغرافیای فکری بسیار مستحکم است، چنانچه تأییدات قرآنی نیز به نقش آن در فرهنگ قرآنی اذعان دارد. استاد شهید مطهری در توضیح مفهوم رشد به قدرت اداره و بهره‌برداری از امکانات و سرمایه‌ها اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۱۵) که چنین تبیینی از مفهوم رشد، نزدیک به بینش استاد صفائی است.

۷. استمرار انسان (معاد)

به شهادت استعدادها، انسان فراتر از محدوده این دنیاست و نمی‌توان او را با داشته‌های این جهانی، سیراب نمود. نیازهای عظیمی که حاصل ترکیب پیچیده اوست گواه ادامه‌ای است که پس از مرگ اوست؛ همچنان که استعدادهای اضافی جنین مانند دست و پا، بیشتر از زندگی جنینی است (صفائی، ۱۳۹۰: ۳۱-۲۶) و برای فضای دیگری خلق شده و نشان از ادامه آن است، استعداهای اضافی انسان در این دنیا نیز بیشتر از این محدوده است که حاکی از عالمی دیگر و ادامه آدمی است؛ که برای زندگی در محدوده این دنیا، همانند حیوانات، غریزه کفایت می‌کرد. همین توجه است که نگاه به معاد را تغییر می‌دهد؛ چراکه «قرآن نمی‌گوید: معاد هست پس انسان برانگیخته می‌شود، بل می‌گوید: انسان ادامه دارد پس معادی هست» (صفائی، ۱۳۹۰: ۱۹). نوع نگاه کاملاً معکوس است، که دیگر معاد، توجیه دنیا نخواهد بود، بلکه ضرورتی است که با استمرار آدمی درک می‌شود. عبور از محسوس به نامحسوس، جریانی است که حاصل این بینش است. انسان که خویشتن را دوست دارد بالطبع به ادامه خود نیز عشق خواهد ورزید. درنتیجه این نگاه، عشق به معاد و عوالم دیگر را در وجود آدمی برمی‌انگیزد.

نگاه استاد صفائی در تحلیل مسأله معاد و ادامه انسان، با قرائتی که معمولاً از این مسأله می‌شود تفاوت روشنی دارد؛ در بیان معمول اندیشمندان و آثار موجود، با اشاره به وجود معاد، سخن از زندگی اخروی برای انسان می‌کنند و آدمی را بر توجه به آن ترغیب می‌نمایند. حال‌آنکه مسأله معاد در بیان استاد صفائی، حاصل ادامه و استمرار آدمی است! چون عظمت استعدادی انسان، فراتر از حیات دنیوی است نمی‌توان این وجود عظیم را در این قفس، محبوس کرد و همچون جنینی که برخوردار از امکاناتی فراتر از رحم بوده که مشعر بر ادامه حیات جنین است انسان نیز در رحم دنیا، از امکاناتی برخوردار است که فراتر از زندگی دنیوی است و همین تقدیر استعدادها، شاهد استمرار اوست.

۸. استعداد بی‌نهایت

استعدادهای آدمی، صرفاً فراتر از زندگی این دنیا نیست، بلکه ترکیب آنها، قابلیتی نامحدود و بی‌نهایت را برای او فراهم کرده است. تعداد این استعدادها همچون حروف الفبا، هرچند محدود هستند لکن ترکیب آنها علی‌الخصوص در قالب جمله، بی‌نهایت استعداد و امکان جدید را شکل می‌دهد (صفائی، ۱۳۹۹ ی: ۴۲؛ صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۱۱).

استعداد نامحدود، و وجود نامتناهی انسان در کلام دیگران نیز بیان شده است؛ (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۰۰/۱۲؛ دینانی، ۱۳۹۱)؛ چنانچه از دکتر دینانی در پاسخ به سؤالی مبنی بر امکان ساخت نامحدود از محدود، چنین نقل شده که جمله‌ها، توسط انسان که یک وجود نامتناهی است ساخته

شده و ریشه در ورای عالم هستی دارد. ساخت جملات توسط آدمی، امری منفصل و خلاقانه است. البته در این عالم مادی، در مواردی از محدود هم می‌توان به‌ظاهر نامحدود ساخت؛ همچون دانه‌ای که درخت می‌شود و در یک فرآیند متصل، تا عالم هست می‌توان این کار را انجام داد.

اشاره به وجود نامتناهی آدمی و امکان ساخت نامحدود از محدود، تبیینی برای این مبنای انسان‌شناختی است. باور به این استعداد نامحدود، سعی و توان آدمی را متحوّل کرده و او را به شناسایی فرصت‌هایی نو سوق می‌دهد. این حرف سنگینی است که انسان باور کند استعدادی نامحدود دارد و یافتن و چشیدن این امر، با دانستن آن تفاوتی بسیار دارد؛ «کسانی که خود را شناخته‌اند و خود را باور کرده‌اند و فهمیده‌اند، نه فقط برای شکم خودشان، که برای تمام خودشان و تمام خلق استعداد دارند به اندازه همه وجود خود و همه وجودهای دیگر مایه دارند برای همه می‌کوشند» (صفائی، ۱۳۹۹ ب: ۲۳). برداشتن چنین گامی، محتاج ظرفیت عظیم درونی و بینش و عشقی است که جز در طریق معرفت دینی، حاصل نخواهد شد.

۹. توالی آثار عمل

در بینش دینی، انسان با تمام هستی ارتباط دارد و عمل، محدود و محبوس لحظات نیست. انسان در هستی قانون‌مند با سنت‌هایی جاری زندگی می‌کند و هر عملی در هر لحظه‌ای که انجام گیرد به میزان هماهنگی و یا درگیری با این سنن، آثار وسیعی را بر هستی برجای‌می‌گذارد. این ارتباط و قانون‌مندی، درسی است که در آیات و روایات به آدمی ارزانی شده و او را نسبت به جایگاه خود و توالی آثار عملش آگاه ساخته‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النَّاسِ» (الرّوم/۴۱)؛ که آثار عمل آدمی در فساد خشکی و دریا ظاهر شده است که این نشانی از توالی و ارتباط است.

درک زندگی در دنیای رابطه‌ها، انسان را به آگاهی از ضوابط آن سوق می‌دهد. (صفائی، ۱۴۰۰ الف: ۱۴؛ صفائی، ۱۳۹۹ ی: ۶۲). زندگی و حرکت در جهانی که برخوردار از قوانینی جاری در هر پدیده و وجود است محتاج مراقبت و توجهی شایسته است. با این نگاه، یک عمل و فساد، صرفاً یک عمل و فساد نیست، بلکه در سلسله‌ای مرتبط، فسادهای مکرّری را به‌بارمی‌آورد و بی‌نهایت اثر بر آن جاری می‌گردد. فاسدکردن یک جوان، به درون خانواده و افراد پیرامون او کشانده شده و تا هستی جاری است این سلسله فساد، ادامه خواهد داشت. تا آنجا که خداوند، اثر عمل را محدود نماید (صفائی، ۱۳۹۰: ۱۴۹) وگرنه این عمل، تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

قرآن کریم هر کسی را در گروِ اعمالش می‌داند و با خطاب «کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهِینَةٌ» (المدّثّر/۳۸) به بقاء و ماندگاری اعمال اشاره دارد؛ چراکه اگر عمل، در لحظه محبوس بود و آثار

متوالی و مرتبطی نداشت جایی برای رهینه‌شدن اعمال نمی‌ماند.

۱۰. سعی؛ معیار اساسی

ملاک و معیاری که موجب رفعت آدمی می‌شود میزان استعداد و یا عمل او نیست. بنابراین نباید استعداد و توانایی بیشتر و یا کثرت عمل را ملاک ارزش درنظرداشت. بلکه به فرموده قرآن «وَ أن لَیسَ لِلإنسانِ إلّا ما سَعَی» (النّجم/۳۹) که آنچه اهمیت دارد سعی است و در آخرت، سعی او مورد لحاظ است: «یَوْمَ یَتَذَکَّرُ الْإِنْسانُ ما سَعی» (النّازعات/۳۵). حال باید مفهوم سعی و تفاوت آن با عمل روشن شود.

سعی در لغت عبارت است از: «التصرّف فی کل عمل» (أزهری، بی‌تا: ۵۸/۳) و این تصرف، معنای عامّی دارد که متناسب با هر کاری، برای حصول موفقیت لحاظ می‌شود. در ریشه‌شناسی آن، چنین آمده که «أنّ الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو مرتبة من الجهد، فانّ الجهد... هو السعی البلیغ الی أن ینتهی النهایة»؛ (مصطفوی، بی‌تا: ۱۳۲/۵-۱۳۱). بنابراین از حیث لغوی، با عمل تفاوت دارد و به کیفیت و ویژگی آن مربوط است.

در نگاه استاد صفائی، سعی عبارت است از نسبت عمل با قدرت، توانایی و سرمایه انسان، که حالتی در عمل است، نه خود عمل (صفائی، ۱۳۹۷ ج: ۵۷؛ صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۳۸). مهم، نسبت بازدهی و بهره‌برداری از ظرفیت‌هاست که هرچه این نسبت بیشتر باشد ارزش رفیع‌تری را با خود به همراه دارد. وسع وجودی و رشد انسانی، براساس سعی آدمی رقم‌می‌خورد و لذا گفته شده: «هر انسانی می‌تواند به آن قلّه و اوجی برسد که عالی‌ترین انسان‌ها رسیدند. مهم مقدار استعدادها نیست تا بگویید ما کمتر از آنها داریم؛ چون آنها با استعدادهای‌شان به این جریان نرسیده‌اند، وقتی به آن قله و اوج رسیدند که آنچه را داشتند، خرج کردند و به جریان انداختند. ساده‌تر بگویم: آنچه آدمی را بالا می‌برد، نه سرمایه است و نه عمل، که سعی اوست» (صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۳۹). آنجاکه این مفهوم، روشن گردد و سعی آدمی را ملاک ارزش بدانیم دیگر سایر تفاوت‌ها، لباس ارزش به تن نخواهد کرد و چالش‌های برابری زن و مرد (صفائی، ۱۳۹۹ د: ۸۷-۸۹؛ صفائی، ۱۳۹۷ الف: ۲۶۳) و شبهات پیرامون آن نیز طرح نمی‌شود که این تفاوت‌ها، نشان برتری نیست و مهم، سعی و نسبت عمل با توان آنهاست. وگرنه همگان، چه مرد و چه زن برابرند و تفاوت‌ها، هیچ فضیلتی محسوب نمی‌شود.

۱۱. انسان‌شناسی، راه تبیین کلی جهان

در بحث شناخت انسان و جهان، دو جهت وجود دارد: نخست اشراف بر هدف و فلسفه حیات با ارائه تبیین کلی، و دوم تحلیل علمی از حیات و زیست انسانی با توجه به خلقت تکاملی. در تحلیل خلقت تکاملی انسان، به فرآیند تکامل ماده تا حیات و شعور پرداخته می‌شود که به جهت

تقدم زمانی جهان بر انسان، بالطبع باید از تحلیل علمی جهان شروع کرد. اما این شناخت علمی برپایه تجارب انسانی، توان تبیین کلی جهان را ندارد که از محدودیت‌های بسیاری برخوردار است.

در عرصه تبیین کلی جهان، باید هدف و فلسفه آن را درک کرد که این مهم، جز با شناخت انسان به‌دست‌نمی‌آید؛ «برای تبیین کلی جهان – نه تحلیل علمی آن – مجبوریم از انسان شروع کنیم؛ چون انسان پس از عبور از مرحله‌ی آگاهی ابتدایی و جریان انعکاس‌ها و بازتاب‌ها، هنگامی که به خودآگاهی می‌رسد... جلوتر از جهان با خودش سَر و کار دارد. او از خودش عبور می‌کند تا به جهان می‌رسد. و اینجاست که از دیدگاه شناخت و تبیین کلی، انسان مقدم می‌شود؛ چون تمام تحلیل‌های علمی که از تجربه‌های انسان مایه می‌گیرد، از تبیین کلی جهان عاجز هستند...» (صفائی، ۱۳۹۷ ب: ۸۲).

آدمی پس از وصول به خودآگاهی، با نقد تجارب و تفکرات حاصله، معرفتی نسبت به دنیای بیرون می‌یابد و برای معنایابی جهان بیرون، با بهره از معارف حضوری خویش، به جهان می‌نگرد. استاد صفائی در تشریح مفهوم جهان‌بینی چنین می‌گوید: «جهان‌بینی یعنی بینش انسان و نگرش او به هستی و انسان و نقش انسان در هستی» (صفائی، ۱۳۸۶: ۱۴۳) که برای تحقق چنین بینشی، نیاز به معیارها و میزان‌هایی است که ریشه در خلقت و استعدادهای آدمی دارد.

نتیجه‌گیری

آنچه در ذیل مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی بیان شد حائز امتیازات و نکات قابل ملاحظه‌ای است که گنجایش مباحث تفصیلی و ارزیابی‌های دقیق‌تری را دارد. این امتیازات فکری شامل موارد زیر است:

۱- مبانی نظری حاصله شامل یازده مورد می‌باشد: امکان تربیت، خلقت تکاملی، ترکیب وجودی، حرکت درونی، آزادی انسانی؛ جبر در اختیار، ضرورت رشد، استمرار انسان (معاد)، استعداد بی‌نهایت، توالی آثار عمل، سعی؛ معیار اساسی، انسان‌شناسی؛ راه تبیین کلی جهان.

۲- طرح بحث خلقت تکاملی که یکی از اساسی‌ترین زوایای مباحث انسان‌شناختی است پنجره جدیدی را گشوده و پاسخ‌گوی بسیاری از چالش‌ها و ابهامات تاریخی است. این بینش به‌خوبی می‌تواند با تأکید بر دیدگاه آفرینش، جریان تکاملی خلقت را به‌نحوی عینی و مشهود تبیین نماید و از ایرادات موجود در فرضیه تکامل نیز مصون بماند.

۳- اصالت ترکیب وجودی، ویژگی ممتاز دیگری است که آدمی را با مجموعه استعدادها و نیروهای درونی‌اش، مدّ نظر قرار می‌دهد.

۴- مفهوم رشد و ضرورت آن، مرحله‌ای فراتر از تکامل انسانی است و بی‌توجهی به آن، ارتجاع و عقب‌گرد دانسته شده است.

۵- در مسأله معاد، ادامه و استمرار آدمی، گواه روشنی است، نه آنکه گفته شود: چون معاد هست پس انسان ادامه دارد! طرح بحث، کاملاً تغییر می‌کند: چون انسان ادامه دارد، پس معاد هست! همچون دست و پای جنین که گواه ادامه او فراتر از رَحِم مادر است و اگر استمراری برایش متصور نبود، این استعدادها، عبث و بیهوده می‌شد!

۶- انسان، مجهول بزرگ زندگی، و کلید شناخت آن است و برای تبیین فلسفه حیات و آفرینش، این معمّای بزرگ باید پاسخ یابد.

تأکید بر تحلیل و بررسی مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی از آن جهت اهمیت دارد که کلید فهم تربیت اخلاقی، وابسته به درک صحیحی از حقیقت انسانی است و تا نگاه جامعی به ویژگی‌های انسان نداشته باشیم سخن از تربیت اخلاقی او، بی‌ثمر است! باید انسان و مجموعه ویژگی‌ها و استعدادهای او را شناخت تا بتوان طراحی صحیحی برای تربیت اخلاقی او داشت. آنچه در این پژوهش، تحت عنوان مبانی انسان‌شناختی بیان گردید ظرفیت آن را دارد که در مسیر طراحی نقشه تربیت اخلاقی مورد استفاده قرار گیرد و با تأکیدی که بر مفهوم ترکیب به عنوان شاه‌کلید تحولات اخلاقی شده است نوع نگاه به حوزه تربیت اخلاقی، شاهد توجهات و تغییراتی باشد. این امر مستلزم درک صحیح قانون ترکیب و تبدیل است که به جهت اختصار، از تفصیل آن در این مقاله پرهیز شده و برای اطلاع بیشتر از جزئیات آن، باید به آثار مرتبط به این موضوع مراجعه گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد. (بی‌تا). *معجم مقائیس اللغة*، عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، چ ۱.

۲. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، بی‌جا، طلیعة النور.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*، ۱۵ ج، بیروت، دار صادر، چ ۳.

۴. أزهری، محمد بن احمد. (بی‌تا). *تهذیب اللغة*، ۱۵ ج، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چ ۱.

۵. استیونسون، لزلی؛ هابرمن، دیوید؛ رایت، پیتر متیوز. (۱۳۹۸). *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر*، میثم محمدامینی، تهران، فرهنگ نشر نو.

۶. اُپارین، الکساندر. (۱۳۵۸). *حیات: طبیعت، منشأ و تکامل آن*، هاشم بنی‌طرفی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ ۶.

۷. بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*، تهران، اسلامی، چ ۲.

۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *مبادی اخلاق در قرآن*، قم، نشر إسراء، چ ۱.

۹. جهامی، جیرار. (۲۰۰۲). *موسوعة المصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون.

۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۷). *مفردات ألفاظ القرآن*، قم، طلیعة النور، چ ۲.

۱۱. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ الف). *استاد و درس: ادبیات، هنر، نقد*، قم، لیلة القدر، چ ۴.

۱۲. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ب). *استاد و درس: روش آموزش*، قم، لیلة القدر، چ ۵.

۱۳. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ج). *انتظار؛ آماده‌سازی جامعه برای دگرگونی بنیادین*، قم، لیلة القدر، چ ۶.

۱۴. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۱ الف). *اندیشه من*، قم، لیلة القدر، چ ۴.

۱۵. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۱ ب). *انسان در دو فصل*، قم، لیلة القدر، چ ۷.

۱۶. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ د). *بررسی*، قم، لیلة القدر، چ ۴.

۱۷. صفائی حائری، علی. (۱۴۰۰ الف). *تطهیر با جاری قرآن: تفسیر جزء سی‌ام*، قم، لیلة القدر، چ۵.

۱۸. صفائی حائری، علی. (۱۴۰۰ ب). *تطهیر با جاری قرآن: تفسیر سوره‌های آل‌عمران، مدثر و...*، قم، لیلة القدر، چ ۷.

۱۹. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۷ الف). *حرکت*، قم، لیلة القدر، چ ۱۱.

۲۰. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۰). *حیات برتر*، قم، لیلة القدر، چ ۱.

۲۱. صفائی حائری، علی. (۱۳۸۹). *رشد*، قم، لیلة القدر، چ ۱۲.
۲۲. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ و). *روش نقد؛ نقد مکتب‌ها: آرمان آزادی*، قم، لیلة القدر، چ ۷.
۲۳. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۷ ب). *روش نقد؛ نقد مکتب‌ها: آرمان تکامل (اگزیستانسیالیسم)*، قم، لیلة القدر، چ ۴.
۲۴. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ه). *روش نقد؛ نقد مکتب‌ها: آرمان تکامل (مارکسیسم)*، قم، لیلة القدر، چ ۷.
۲۵. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ی). *روش نقد؛ نقد هدف‌ها و مکتب‌ها*، قم، لیلة القدر، چ ۶
۲۶. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۶). *صراط*، قم، لیلة القدر، چ۱۴.
۲۷. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۸). *عوامل رشد، رکود، انحطاط*، قم، لیلة القدر، چ۱.
۲۸. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ح). *قیام؛ مبارزه مستقیم برای برپایی جامعه اسلامی*، قم، لیلة القدر، چ۶
۲۹. صفائی حائری، علی. (۱۳۸۶). *مسؤولیت و سازندگی*، قم، لیلة القدر، چ۳.
۳۰. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۷ ج). *نامه‌های بلوغ*، قم، لیلة القدر، چ۱۵.
۳۱. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۷ د). *نظام اخلاقی اسلام*، قم، لیلة القدر، چ۶.
۳۲. صفائی حائری، علی. (۱۳۹۹ ز). *نقدی بر هرمنوتیک*، قم، لیلة القدر، چ۵.
۳۳. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، ۶ ج، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ۴.
۳۴. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ ج، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ۲.
۳۵. عمید، حسن. (۱۳۷۹). *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ۱۶.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *کتاب العین*، ۹ ج، قم، نشر هجرت، چ۲.
۳۷. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴). *بحارالأنوار*، ۱۱۰ ج، لبنان، نشر مؤسسة الوفاء بیروت.
۳۸. محمدی ری‌شهری، محمد؛ افقی، رسول. (۱۳۸۷). *انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث*، حمید رضا شیخی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۹. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). *دائرة المعارف قرآن کریم*، ۱۰ ج، قم، بوستان کتاب قم، چ ۳.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). *آموزش فلسفه*، ۲ ج، قم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چ۸.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۳.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۸). *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، ۳

ج، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مصطفوی، حسن. (بی‌تا). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴ ج، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۳.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). *انسان کامل*، تهران، صدرا، چ ۵.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). *مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۳۰ ج، تهران، صدرا، چ ۹.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۳؛ مدیریت و رهبری در اسلام*، ۳۰ ج، تهران، نشر صدرا، چ ۹.
۴۷. معین، محمد. (۱۳۷۹). *فرهنگ فارسی*، ۶ ج، تهران، نشر امیرکبیر، چ ۱۶.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران. (۱۳۸۵). *اخلاق در قرآن*، ۳ ج، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع)، چ ۴.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*، ۲۷ ج، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ ۱۰.
۵۰. یالجن، مقداد. (۱۳۹۷). *تربیت اخلاقی در اسلام*، بهروز رفیعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
۵۱. یالجن، مقداد. (۱۴۲۳). *التربیة الإسلامیة و الطبیعة الإنسانیة*، ریاض، دار عالم الکتب.
۵۲. یالجن، مقداد. (۱۴۲۴). *أهداف التربیة الإسلامیة و غایتها*، ریاض، دار عالم الکتب.

سایت‌ها

۵۳. دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۱). *فیلسوف‌یار: philosophyar.net/dinani*.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۴۵ – ۱۲۵

اصول اخلاقی و نحوه مواجهه اخلاقی با دشمن در پرتو آموزه‌های نهج‌البلاغه

فاطمه شاکرین [۱]
مجید ابوالقاسم‌زاده [۲]
احمد غلامعلی [۳]
حمیدرضا شاکرین [۴]

چکیده

رویارویی با دشمن به قصد چیره شدن بر اوست ولی مسئله اصلی در این نوشتار چگونگی رفتار اخلاقی در عین دشمنی است که بر پایه کتاب شریف نهج البلاغه بررسی می‌شود . در این کتاب سخنان امیرمومنان در برابر دشمنان متعدد ایشان در فتنه ها و جنگها گزارش شده است و منبع خوبی برای ارائه تصویری دقیق و حکیمانه از مواجهه اخلاقی با دشمن است؛ تصویری که از سویی متکی بر عدالت، کرامت انسانی و تقوای الهی است و از سوی دیگر، مرزهای اخلاقی را حتی در میانه نبرد و خصومت حفظ می‌کند. پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس تحلیل محتوای آموزه‌های نهج‌البلاغه، در پی شناسایی و تبیین مفاهیم و رویکردهای بنیادین اخلاقی در مواجهه با دشمن است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اصولی همچون پرهیز از ظلم، وفای به عهد، رعایت انصاف حتی نسبت به دشمن، کنترل خشم و رعایت حقوق انسانی، در مرکز منظومه اخلاقی امام علی(ع) در تقابل با دشمنان قرار دارد. این الگو، در عین پایبندی به اصول مقاومت و دفاع مشروع، از سقوط به ورطه انتقام‌جویی، تحقیر و خشونت غیرضروری جلوگیری می‌کند و الگویی متعالی از اخلاق حاکم بر نبرد و دشمنی ارائه می‌دهد. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که آموزه‌های نهج‌البلاغه، ظرفیت آن را دارند که به عنوان مبنایی نظری و راهبردی برای بازاندیشی در اخلاق جنگ و مقاومت در فضای معاصر جهان اسلام به‌کار گرفته شوند.

واژگان کلیدی

نهج‌البلاغه، دشمن، عدالت، جنگ، مواجهه اخلاقی، امام علی(ع).

---

۱. دانشجوی دکتری، رشته مدرسی معارف، گرایش اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
Email: ff.shakerin@gmail.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: maz@maaref.ac.ir
۳. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.
Email: a.gholamali110@gmail.com
۴. استاد تمام گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
Email: shakerinh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۸

طرح مسأله

اگرچه جنگ در نگاه نخست، پدیده‌ای بسیار شوم و نامطلوب است و اثر آن، ویرانی شهرها و نابودی گروهی از انسان‌ها و ناقص العضو شدن گروهی دیگر و فقر و بدبختی و عقب ماندگی است، ولی همین پدیدهٔ شوم، گاه به‌صورت داروی حیات بخش جامعه در می‌آید و این در صورتی است که دشمنان خونخواری برای غصب حقوق مظلومان آتش فساد و ظلم را بر افروزند. در چنین شرایطی، جز به وسیلهٔ جنگ و یا دفاع در مقابل تجاوز دشمن، نمی‌توان آرامش، عدالت، صلح و صفا را به جوامع انسانی باز گرداند. البته ممکن است در تاریخ بشر، جنگ‌های فراوانی – اعم از جنگ‌های منطقه‌ای یا جهانی– به وقوع پیوسته باشد. مقصود بیشتر این جنگ‌ها برتری‌جویی، فزون‌طلبی و گاه انتقام گیری و ماجراجویی بوده است؛ به همین دلیل به هنگام پیروزی یک طرف، جنایات هولناکی به وقوع پیوسته است؛ چرا که هدف مقدّسی در کار نبوده است.

در این میان مواجهه با دشمن، از مهم‌ترین عرصه‌های آزمون اخلاق فردی و جمعی در تاریخ جوامع انسانی است. این مواجهه، صرف‌نظر از بسترهای سیاسی، نظامی یا فرهنگی آن، همواره با پرسش‌هایی بنیادین درباره حدود، اصول و غایات رفتار اخلاقی همراه بوده است. از این‌رو، اخلاق در مواجهه با دشمن، به‌ویژه در گفتمان دینی، جایگاهی ممتاز و سرنوشت‌ساز یافته است؛ جایگاهی که در آن، مرز میان حق و باطل، نیز عدالت و تجاوز، نه تنها در میدان جنگ که در ساحت نیت، گفتار و رفتار نیز تعیین می‌شود.

جنگ‌های پیامبران و اولیای الهی در راستای خاموش کردن آتش فتنه (بقره، آیهٔ ۱۹۳) و نیز برای دفاع در مقابل مهاجم (بقره، آیهٔ ۱۹۱) می‌باشد. به همین دلیل هم در اثنای جنگ و هم بعد از پایان آن، اصول انسانی را رعایت می‌کردند. در میان متون دینی و اخلاقی مسلمانان، «نهج‌البلاغه» به‌مثابه یکی از منابع ناب حکمت و عدالت اسلامی، تصویری ژرف و جامع از اخلاق در شرایط تقابل و دشمنی ارائه می‌دهد. آموزه‌های امیرالمومنین علی(ع)، ضمن تأکید بر دفاع از حق، کرامت انسان، و عدالت اجتماعی، بر پرهیز از ستم، انتقام‌جویی کور –حتی در میدان نبرد–تأکید دارند. در نگاه علوی، اخلاق، حتی در سخت‌ترین شرایط، نباید قربانی هیجانات یا غلبه‌های مقطعی شود، بلکه باید راهبر رفتارها و تنظیم‌کننده مناسبات قدرت باشد. این مقاله، با رویکردی توصیفی–تحلیلی و با تمرکز بر آموزه‌های نهج‌البلاغه، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که: الگوی اخلاقی مواجهه با دشمن در نهج‌البلاغه بر چه مفاهیم و رویکردهایی استوار است؟ در این مسیر، تلاش می‌شود ضمن تبیین مفاهیم کلیدی، ساختار مفهومی و منظومه روشی این الگو نیز ترسیم گردد؛ الگویی که می‌تواند در بازاندیشی اخلاق جنگ و مقاومت در

گفتمان اسلامی معاصر، نقشی راهبردی ایفا کند. در این مقاله پس از دشمن‌شناسی، اصول اخلاقی مواجهه بادشمن خواهد آمد و در ادامه نیز نحوه مواجهه در مواضع مختلف تشریح خواهد شد.

در این خصوص مقالاتی نیز نگارش شده است. از جمله پهلوان و احمدی آشتیانی (۱۳۹۵) اخلاق در جهاد از دیدگاه امیرالمومنین را بررسی کرده است، رفعت (۱۴۰۰) نیز رهبری اخلاق مدارانهٔ امام‌علی(ع) در جنگ جمل را تحلیل کرده است. اما در هیچ یک از این مقالات به اصول مواجهه اخلاقی توجهی نداشته است.

الف) اصول اخلاقی مواجهه با دشمن

در نگرش های اخلاقی باید در هر موقعیتی با رجوع به اصول و قواعد اخلاقی عام تصمیم بگیرد که چه کنشی اخلاقا نیک و کدامیک زشت است. بر این اساس می توان اصولی را تنسیق ویا کشف نمود که کنشهای جزیی و یا صفات اختیاری آدمی را تحت پوشش قرار داده و حکم اخلاقی این کنش‌ها را تعیین کند نظام اخلاقی نهج‌البلاغه نیز دارای اصولی که واجد ارزشی ذاتی هستند، به‌طوری که فقدان هریک از این اصول، سعادت آدمی دچار نقص می‌شود. البته این اصول دریک مرتبه و سطح نیستند، بلکه مراتب مختلفی دارند. در این میان عدالت رکن رکین این اصول است.

۱. عدالت

از نظر امیرالمومنین عدالت در کنار صبر، یقین و جهاد یکی از ستون های چهارگانه ایمان است (حکمت۳۱). از نگاه اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه، ایمان بدون عدالت ساختار پایدار ندارد؛ زیرا:

- **صبر** پایداری فردی را تضمین می‌کند؛
- **یقین** مبنای معرفتی و انگیزشی است؛
- **جهاد** توان کنش اجتماعی و مقاومت در برابر فساد است؛
- **اما عدالت** روح مشترک همه این‌هاست که کنش فردی و اجتماعی را در چارچوب صحیح قرار می‌دهد.

در این میان عدالت نقشی بی‌بدیل دارد. عدالت شریفتر و برتر از جود و بخشش است (حکمت ۴۳۷)؛ چراکه جود در سطح فردی و احسان است، اما عدالت سامان‌دهنده *ساخت اجتماعی* و «حیات عمومی» است.

چهار مولفه عدل عبارتند از: فکری ژرف اندیش؛ رسیدن به دانشی ژرف و به حقیقت رسیده؛ داوری نیکو؛ و استواری در بردباری (حکمت۳۱). این عناصر نشان می‌دهند که عدالت، یک کنش

صرف نیست؛ یک فرایند چندلایه اجتماعی ـ معرفتی است: عدالت با تفکر عمیق آغاز می‌شود – یعنی سطحی‌نگری سرچشمه ظلم است–؛ سپس به دانش حقیقی نیاز دارد، دانشی که فراتر از اطلاعات، فهم موقعیت و درک حقوق دیگران را شامل می‌شود. پس از آن داوری نیکو قرار دارد که ناظر به سازوکارهای تصمیم‌گیری اجتماعی (قانون‌گذاری، قضاوت، حکم‌رانی) است. و در نهایت، بردباری شرط اجرای عدالت در میدان عمل است؛ زیرا اجرای عدالت معمولاً با مقاومت صاحبان منافع همراه است. در اخلاق اجتماعی، این چهار عنصر نقشهٔ راه تحقق عدالت در یک جامعه به شمار می‌آید.

رعایت اصل عدالت در اینجا به معنای رفتار منصفانه در مواجهه با دشمن است. امام در آستانه نبرد صفّین خداوند را این‌چنین نیایش می‌کند: «ای پروردگار اگر بر دشمن پیروزمان ساختی، ما را از تجاوز بر کنار دار، و بر راه حق استوار فرما» (خطبه ۱۷۱). این دعا، به‌روشنی اخلاق اجتماعی امام علی را نشان می‌دهد: قدرت، خودبه‌خود مشروعیت نمی‌آفریند؛ مشروعیت از عدالت می‌آید، نه از پیروزی.

به تعبیر علامه جعفری، این دعا برای آن است که مبادا انسان «تعادل اخلاقی» را از دست بدهد و دچار خودبزرگ‌بینی یا خشم شود و دست به ظلم–حتی نسبت به دشمن–بیالاید. (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، صص ۶۱و ۶۳).

برخی آثار اجتماعی عدالت عبارتند از:

الف) عدالت، عامل انسجام اجتماعی: طبق حکمت ۲۲۴، **عدالت و انصاف پیوند میان انسان‌ها را افزایش می‌دهد**؛ زیرا عدالت اعتماد تولید می‌کند؛ اعتماد، سرمایه اجتماعی می‌آفریند؛ سرمایه اجتماعی، دوام حکومت و جامعه را تضمین می‌کند. برعکس، ظلم پیوندها را از بین می‌برد.

ب) شکست دشمن با عدالت: در حکمت ۲۲۴، عدالت نه فقط یک فضیلت اخلاقی، بلکه **یک راهبرد سیاسی ـ اجتماعی** دانسته می‌شود. امام علی(ع) می‌فرماید: «روش عادلانه موجب در هم شکستن مخالفان می‌شود»؛ زیرا دشمن در صورت مشاهده عدالت، از مشروعیت تهی می‌شود و نمی‌تواند بر ظلم ادعای برتری کند. بنابراین عدالت، سلاحی اخلاقی و اجتماعی برای خلع سلاح دشمن است.

ج) ظالم در تنگنای بزرگ‌تر: در خطبه ۱۵، امام فرمود: «هر کس عدل را بر خود تنگ ببیند، ظلم بر او تنگ‌تر خواهد بود.» این امر بدان معناست که اگر کسی حق مردم را به عدالت ندهد، مردم همان حق را «به زور» بازمی‌ستانند، و این وضع برای حاکم یا فردِ ظالم، خفت‌بارتر و دشوارتر است (آملی، بی‌تا، ص۲۸۶). بر این اساس هرچند **عدل هزینه دارد؛ اما هزینه ظلم بسیار بیشتر است و در نهایت به شورش مردم می‌انجامد.**

۲. صلح‌ورزی

صلح عبارت است از همزیستی مسالمت‌آمیز و شرفتمندانه با دشمن که براساس آن طرفین درگیری با پذیرش موجودیت یکدیگر متعهد به رعایت حقوق متقابل و انجام تعهدات فی‌مابین می‌شوند. در این نگاه، صلح یک قرارداد سیاسی صرف نیست؛ یک رویکرد اخلاقی برای تنظیم روابط اجتماعی–حتی با دشمن–بر مبنای کرامت انسان است. در اخلاق اجتماعی نهج البلاغه، صلح سه کارکرد دارد:

تنظیم رفتار متقابل بر مبنای حق (نه زور)

تضمین امنیت جمعی و جلوگیری از هرج‌ومرج

ایجاد امکان برای انجام وظایف اخلاقی و دینی؛ زیرا جنگ می‌تواند اخلاق عمومی را فرسوده کند)

پس صلح نه ضعف است، نه عقب‌نشینی؛ بلکه صورتِ اجتماعیِ عقلانیت اخلاقی است.

در اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه، جنگ تنها زمانی مشروع است که

- برای دفع ظلم باشد، نه توسعه‌طلبی
- برای دفاع از استقلال جامعه و صیانت از مظلومان باشد
- بر اساس اصول انسانی، مانند عدم کشتار بی‌گناهان، رعایت حقوق اسیر، و پرهیز از تخریب غیرضروری انجام شود.

این مفهوم دقیقاً با تعریف «جهاد» منطبق است: در اینجا جهاد عبارت است از جنگ چندبُعدی برای پاسبانی از جامعه. در اینجا جنگ برای فتوحات، منافع شخصی یا گسترش قلمرو محلی از اعراب نداشته و چه بسا مصداق ظلم است. به همین دلیل در نهج‌البلاغه، جهاد یک **تکلیف اخلاقی ـ اجتماعی** معرفی می‌شود، نه یک کنش نظامی صرف.

در اخلاق اجتماعی امیرالمؤمنین(ع)، اصل اول **صلح** است، نه **جنگ.** اما این صلح سه ضابطه اساسی دارد:

۱) صلح نباید به قیمت ذلت باشد؛ زیرا ذلت، کرامت انسان و جامعه را از بین می‌برد و خلاف اصل عدالت و عزت مؤمن است.

۲) صلح نباید مستلزم چشم‌پوشی از حق باشد. در نگاه امام، صلحی که بر ظلم بنا شود، خود خشونتی پنهان است.

۳) صلح نباید موجب سلطه باطل گردد؛ یعنی صلح نباید ابزار نفوذ دشمن برای تخریب عدالت، وحدت یا امنیت جامعه شود.

پذیرش این اصول نشان می‌دهد که امام علی(ع) به‌دنبال آرامش اجتماعی بود؛ اما نه آرامشی مبتنی بر ظلم، بلکه آرامشی مبتنی بر حق.

در اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه، جنگ «آخرین راه» است، نه اولین گزینه. سیره امام علی(ع) نشان می‌دهد که «پیشگیری از جنگ» جزء مهم اخلاق اجتماعی اوست: نصیحت، مذاکره، اقامه حجت، فرصت دادن به اصلاح، ارسال نامه‌های هشدار و ناصحانه. از اینرو در هیچ یک از جنگ‌های دوران خلافت، امام آغازگر نبود و تا آخرین مرحله به مصالحه و گفت‌وگو پایبند بود. فقط وقتی جنگ را پذیرفت که ادامه جنگ‌گریزی مساوی با نابودی عدالت و افزایش فتنه بود.

۳. حفظ کرامت انسانی دشمن

امیرالمؤمنین(ع) کرامت انسان را یک حقیقتِ ذاتی، الهی و غیرقابل‌سلب می‌داند. این نگاه برخلاف نگرش‌هایی است که ارزش انسان را تابع عقیده، نَسَب، قدرت، طبقه یا موقعیت سیاسی او می‌دانند. در نامه ۵۳ می‌فرماید: «مردم دو دسته‌اند: برادر دینیِ تو یا در آفرینش همانند تو هستند.» این گزاره، شالودهٔ نظریهٔ کرامت در نهج‌البلاغه است. یعنی هر انسان–حتی دشمن–در پایهٔ انسانی شریک است؛ بنابراین هیچ وضعیتی، حتی دشمنی و مخالفت، مجوز سلب کرامت نیست. از نظر اخلاق اجتماعی، این نگاه موجب چند اصل مهم می‌شود:

اصل ۱: کرامت انسان مقدّم بر موضع‌گیری سیاسی: دشمنی سیاسی یا نظامی، موجب خروج فرد از حریم انسانیت نمی‌شود. بنابراین نباید دشمن را تحقیر کرد، نباید او را از حقوق انسانی محروم ساخت و حتی در هنگام جنگ هم باید حرمت انسان رعایت گردد.

۲. تفکیک میان «نفس انسانی» و «اندیشه باطل»: یکی از نکات مهم در رفتار علوی آن است که امام علی(ع) با اندیشه باطل می‌ستیزد، اما حرمت صاحب آن اندیشه را نقض نمی‌کند. مثلاً اجازه نمی‌دهد کشته دشمن مُثله شود، اجازه نمی‌دهد آب بر دشمن بسته شود، سپاهیانش را از دشنام دادن به دشمن نهی می‌کند (خطبه ۲۰۶) و وقتی دشمن فرار می‌کند، تعقیب و قتل را ممنوع می‌کند. این الگو نشان می‌دهد که جنگ با باطل هرگز نباید به تخریب کرامت انسانی تبدیل شود.

بر همین اساس:

۱)پرهیز خشونت اضافی و رفتار تحقیرآمیز: امام علی(ع) با اینکه قدرت نظامی و مشروعیت دینی دارد، اجازه «انتقام»، «تحقیر»، «تجاوز»، «مجروح‌کُشی» یا «بی‌رحمی» را نمی‌دهد.

۲) محدود کردن جنگ به ضرورت دفاع از حق:

۳) دعوت مکرر به گفتگو، نصیحت و استدلال: مواجهه امام با ناکثین، قاسطین و مارقین قبل از جنگ، همواره به انحاء مختلف دعوت به اصلاح است.

۴. پیوند کرامت انسان با عدالت اجتماعی: عدالت بدون حفظ حرمت انسان، عدالت نیست و حفظ کرامت بدون اجرای عدالت، صوری و بی‌محتواست. دربارهٔ دشمن نیز همین منطق

اجرا می‌شود.

پیامدهای اجتماعیِ حفظ کرامت دشمن عبارتند از: جلوگیری از چرخه نفرت و انتقام، ایجاد الگوی، تبدیل دشمن بالقوه به شهروند آینده

٤. نهی از خیانت، فریب و نقض عهد

نهی از خیانت، فریب، و نقض عهد از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی–سیاسی نهج‌البلاغه ایشان است. این آموزه‌ها، نه تنها در چارچوب روابط فردی و اخلاقی، بلکه در میدان سیاست، جنگ، و روابط بین‌الملل نیز جایگاه بنیادین دارند. امام علی (ع) این اعمال را نه صرفاً ناپسند اخلاقی، بلکه ناسازگار با توحید عملی، عدالت، و کرامت انسانی می‌داند.

شدت پرهیز از خیانت در امام تا بدانجاست که پس از مشخص شدن خیانت یکی از کارگزاران حکومتی، امام صریحا می‌گوید: «هیچ کس –حتی فرزندان امام– در برابر تخلّف از حق و عدالت مصونیت ندارد: به خدا قسم اگر حسن و حسینم آنچه را تو انجام دادی انجام می‌دادند، از من نرمشی نمی‌دیدند، و به مرادی نمی‌رسیدند، تا اینکه حق را از آنان باز ستانم، و باطلی را که از ستمشان به وجود آمده نابود سازم» (نامه۴۱).

در نظر امام، هیچ یک از فرایض الهی همچون بزرگداشت «وفای به عهد و پیمان» نیست و مردم با وجود اختلافات و تشتت آرا– نسبت به آن اتفاق نظر دارند (نامه۵۳). همهٔ مردم جهان در طول تاریخ در مقام نظر، وفای به پیمان‌ها که میان کشورها و قبائل بسته می‌شود را لازم می‌شمرند و مخالفت با آن را ننگ می‌دانند –هرچند نمونه‌هایی از پیمان‌شکنی در گذشته و حال نیز وجود داشته است. در این میان حتی پیمان‌شکنان هم اصرار داشته‌اند کار خود را به‌نوعی توجیه کنند که رنگ پیمان‌شکنی به خود نگیرد تا مورد نکوهش همگان واقع نشوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۱۱، ص۱۱۲).

پیمان شکنی یک‌نوع گستاخی در برابر حق تعالی است که تنها از شخص جاهل و شقی بر می‌آید (نامه۵۳). بر این اساس پیمان‌شکنی و فریب دادن دشمن از این طریق نوعی دشمنی با خداست و مخالفت با آن یا از سر جهل است و یا از روی شقاوت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۱۱۳). خلاف وعده عمل کردن، خشم خدا و مردم را بر می‌انگیزاند (نامه۵۳).

هنگامی که انسان چیزی را به ذمه می گیرد و ضمانتی را می پذیرد، در حقیقت ذمهٔ خود را بر او پوشانیده است و طرف این ذمه و ضمانت را همواره به همراه دارد: «أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْکَ ذِمَّةً: یا ضمانتی از خود برای او پوشانیدی» (نامه۵۳)؛ مانند اینکه جزئی از موجودیت ضامن به او چسبیده است تا به آن ذمه و ضمانت وفا کند. افزون بر این تعهدی که بسته می‌شود باید با وفاء به آن احاطه شود و اینطور نیست که این تعهد صرفا گفتاری بوده که بوجود آمده و از بین می‌رود، بلکه

به‌مجرد ایجاد تعهدی باید تصمیم جدی وفاء به همهٔ اجزاء آن تعهد را احاطه نماید. شخصیت تعهد کننده مانند سپر نگهدارندهٔ موضوع تعهد است، در حقیقت مانند این است که شخصیت تعهدکننده در گرو تعهدی است که به‌وجود آورده است. بنابراین خیانت به تعهد، خیانت به شخصیت محسوب شده و ایفای آن احترام به شخصیت می‌باشد (جعفری، ۱۳۷۶، ج۹، ص ۱۹۰).

اساسا عهد و پیمانی را که با نام خدا منعقد می‌شود، مایه آسایش بندگان و پناهگاه امنی برای پناه‌آورندگان است، تا همگان به حریم أمن آن روی بیاورند. هیچ گونه فساد، خیانت، فریب در چنین عهد و پیمانی راه ندارد (نامه۵۳). با عنایت به عبارت «بَیْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ»، وفای به عهد صرفا مربوط به حقوق مؤمنان و برادران مسلمان نیست، بلکه جزء حقوق بشر بوده و صرف نظر از هر گونه مذهب و عقیده باید اجرا شود و در سایهٔ آن مردم جهان با تمام اختلافاتی که در آن دارند بتوانند در کنار هم در آرامش زندگی کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، صفحه: ۱۱۳).

بنابراین احترام و وفا به تعهد دو انگیزه دارد:

انگیزهٔ یکم. بر حسب ضرورت امن و اطمینان در زندگی اجتماعی، خداوند وفای به عهد را همچون یک قانون طبیعی در جوامع حکمفرما ساخته است.

انگیزهٔ دوم. وفای به عهد به مثابه یک عامل الهی است که احترام و ایفای تعهد را اطاعت خداوندی، تخلف از آن را معصیت معرفی شده است (جعفری، ۱۳۷۶، ج۹، ص ۱۹۲)

ممکن است گاهی عمل به عهدنامه‌ای واقعا مشکل آفرین باشد و مسلمانان را در تنگناها قرار دهد؛ ولی شکیبایی در برابر این مشکلات بر شکستن پیمان ترجیح دارد؛ زیرا شکیبایی در مشکلات پیمان‌ها که امید پیروزی در آینده را به همراه دارد، بهتر از پیمان شکنی است که ترس از کیفر را به همراه دارد و همچنین در دنیا و آخرت نمی‌توان پاسخ‌گوی پیمان شکنی بود (نامه۵۳). بر این اساس پیمان‌شکنی نه تنها مجازات الهی را در پی دارد، بلکه در دنیا نیز موجب سرشکستگی است.

حکومت علوی نیز در برابر دشمن به عهد خویش پایبند بودند. مامور مالیات اجازه نداشت بر اموال اهل ذمه (یعنی غیرمسلمانی که در پناه اسلام بوده با حکومت اسلامی پیمان بسته‌اند) دست اندازی کند، جز اسب یا اسلحه‌ای که برای تجاوز به مسلمان‌ها به کار گرفته می‌شود که موجب قوت و طغیان آنها می‌شود (نامه۵۱).

ماجرای صفین با مکر عمروعاص به قضیه حکمیت منتهی شد و در حکمیت نیز ابوموسی اسیر دسیسه عمروعاص شده و معاویه را در جلوت صاحب حق معرفی کرد. در ادامه همان کسانی که جنگ را به حکمیت فروخته بودند و اکنون نیز فریب خورده بودند، نزد امام آمده و خواستار نقض پیمان شدند. با وجودی که امام از ابتدا با حکمیت و همچنین نمایندگی ابوموسی اشعری در حکمیت موافق نبودند، اما حاضر به نقض پیمان نشدند و ضمن استناد به آیه ۹۳ سوره

نحل، چنین فرمود: «میان خودمان و آنها مکتوبی نوشته‌ایم و شروطی نهاده و قراردادی منعقد کرده‌ایم.» (طبری، ۱۹۸۸م، ج۴، ص۵۴) در این میان برخی از سر نادانی رفتار اخلاقی امام را با بی‌اخلاقی‌های معاویه قیاس کرده و در مقام تعریض، معاویه را در سیاست و حکمرانی باهوش‌تر و باکیاست‌تر از امام دانستند. امام در پاسخ به این افراد چنین می‌فرمود: «اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرک‌ترین افراد بودم، ولی هر نیرنگی گناه و هر گناهی نوعی کفر و انکار است. روز رستاخیز در دست هر حیله‌گری پرچمی است که با آن شناخته می‌شود. به خدا سوگند، من با فریب‌کاری غافلگیر نمی‌شوم، و با سخت‌گیری ناتوان نخواهم شد» (خطبه۲۰۰).

بر این اساس سیاست بر دو گونه است:

اول. سیاست شیطانی: سیاست بی‌قید و شرط و آمیخته با انواع گناه است که هیچ حدّ و مرز اخلاقی و دینی و انسانی و وجدانی را به رسمیت نمی‌شناسد و هر اصل و قانون و ضابطه و فضیلتی مزاحم آن شود، بی‌رحمانه آن را از سر راه بر می‌دارد. ماکیاولی به عنوان پدر سیاست جدید می‌گوید: «تا فرصت می‌یابی در پی فریب و نیرنگ باش، دشمنان را از میان بردار و در صورت لزوم به دوستان هم رحم مکن، در رفتار با مردم زورگویی را بر نرمش برتری ده. در باب هیچ چیز، غیر از جنگ میاندیش (ماکیاولی، ۱۳۹۹، ص۱۰۷). در سیاست شیطانی، اخلاق تابع سیاست است.

دوم. سیاست علوی: سیاست و تدبیر آمیخته با تقوا و پرهیزکاری است که در چهارچوب ارزش‌های الهی و وجدانی و انسانی قرار دارد؛ هرگز متوسّل به گناه و ظلم و ستم، مخصوصا بر افراد بی‌گناه و بی‌دفاع، نمی‌شود؛ عذر و خیانت و فجور و پیمان‌شکنی را مجاز نمی‌داند، زیاده‌خواهی و زیاده‌طلبی را نمی‌پسندد و خطوط قرمزی برای خود قائل است که از آن فراتر نمی‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۷، ص۷۵۴). در اینجا سیاست تابع اخلاق است (خطبه۲۲۴). در این میان حتی اصلاح جامعه به بهای فاسد کردن روح حاکم نیز جایز نیست (خطبه۶۹).

البته در این میان نباید به دشمن خوش‌بین بود و غفلت کرد؛ زیرا گاهی نزدیکی دشمن جهت غافلیگری است. از اینرو باید دور اندیش بود (نامه۵۳) و مخصوصا در پیمان میان اقوام و ملت‌ها و دولت‌ها، تمام بندهای پیمان باید شفاف و روشن باشد و تعبیرات دو پهلو که امکان سوء استفاده در آن راه یابد وجود نداشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۱۱، ص۱۱۳). در این میان وفاداری با خیانتکاران خیانت است و خیانت به خیانتکاران نزد خدا وفاداری است (حکمت۲۵۹).

بر این اساس خیانت و پیمان‌شکنی تضعیف بنیاد اعتماد اجتماعی و سیاسی است و در هر سطحی –اعم از فردی، اجتماعی و حکومتی– نه‌تنها بی‌اخلاقی، بلکه نقض حریم الهی و گناهی نابخشودنی محسوب می‌شود و همچنین موجب بی‌اعتباری حکومت است.

۵. مدارا

یکی از اصول اخلاقی مهم در اندیشه امام علی علیه‌السلام، لزوم مدارا با دشمن در مواضع غیرجنگی است که در نهج‌البلاغه نیز بازتابی روشن دارد. در منطق امام علی(ع)، مدارا نه نشانه ضعف است، نه نوعی امتیازدهی سیاسی، بلکه راهی برای حفظ انسجام اجتماعی، پرهیز از خشونت غیرضروری و جلوگیری از تبدیل اختلاف فکری به بحران امنیتی است. به همین دلیل، امام حتی با دشمن فکری–تا زمانی که به جنگ مسلحانه نرسیده–برخوردی صبورانه و اخلاقی در پیش می‌گیرد. این نگاه برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است: انسان حتی در خطا نیز دارای کرامت است، و حاکم حق ندارد پیش از اقدام به ظلم آشکار، او را سرکوب یا تحقیر کند.

امیرالمؤمنین(ع) در نامه ۶۹ سه فضیلت اخلاقی را اساس «مدارای اجتماعی و سیاسی» می‌داند:

۱. فروبردن خشم (کظم الغیظ): این فضیلت موجب می‌شود که واکنش حاکم، مبتنی بر هیجان‌های لحظه‌ای نباشد.در سیاست علوی، حاکم باید بر نفس خویش غلبه کند تا جامعه قربانی خشم او نشود.

۲. گذشت هنگام قدرت و پرهیز از انتقام: در آموزه‌های امام، کسی که در اوج قدرت می‌گذرد، نه تنها اخلاقی‌تر رفتار کرده، بلکه قدرت پایدارتر و مردمی‌تری ایجاد کرده است. انتقام‌جویی، سرآغاز چرخه‌ای از خشونت اجتماعی است.

۳. بردباری (حِلم): بردباری امام علی(ع) یک بردباری انفعالی نیست؛ بلکه رفتاری هدفمند است که به «آینده خوب» و حفظ مصالح جامعه می‌انجامد.

امیرالمومنین (ع) در سیاست اجتماعی خویش، تا زمانی که دشمن در مرحله نظر، اعتراض یا حتی مخالفت علنی است، اجازه برخورد نظامی نمی‌دهد. این نقطه دقیقاً محل تمایز رفتار او از بسیاری از خلفا و حاکمان بعدی است که کوچک‌ترین مخالفت را شورش تلقی می‌کردند. مثلا پس از آنکه جریان خوارج در حکمیت فریب خوردند، با شعار «الحکم الا لله» امام را گناهکار می‌دانستند. تا پیش از آنکه در مقابل امام دست به شمشیر ببرند، امام ضمن پرداخت سهمیه‌شان از بیت‌المال، آنها را از ورود به مسجد منع نکرد (طبری، ۱۹۸۸م، ج۴، ص۵۴). این در حالی بود که امام از توطئه و خوی خشونت‌طلبانه آنان خبر داشت. همچنین امام از قصد و نیت اصلی سران فتنه جمل و پیمان‌شکنی آنان آگاهی داشت: «و الله ما تریدان العمرة و إنما تریدان الغدرة» اما نه تنها آنان را دستگیر نکرد، بلکه حتی اجازه خروج آنها از کوفه را هم دادند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۰، ص۲۹۲).

ب) مواجهه اخلاقی با دشمن

نهج‌البلاغه نقطه عطفی در اخلاق جنگ و مواجهه با دشمن–حتی دشمن مسلمان‌نما– به شمار می‌آید. پیش از امام علی(ع)، فقه اسلامی تجربه‌ای روشن و منسجم دربارهٔ چگونگی مواجهه با «اهل قبله» که دست به مخالفت مسلحانه یا فتنه‌انگیزی می‌زدند نداشت؛ زیرا وضعیت‌های پیچیده‌ای مانند جنگ جمل، صفّین و نهروان سابقه‌ای در صدر اسلام نداشت. امیرالمؤمنین(ع) در این شرایط، اصولی کاملاً نو و دارای نگرشی انسانی و اخلاقی را پایه‌گذاری کرد: از جمله منع کشتن زخمی یا فراری، حفظ اموال عمومی و شخصی دشمن، احترام به خانواده‌ها، عدم تعقیب گریختگان، تقسیم نکردن مال مغلوبان، و رفتار کریمانه با اسیران. بر همین اساس، ابن ابی‌الحدید می‌نویسد مسلمانان پیش از جنگ جمل احکام جنگ با اهل قبله را نمی‌دانستند و این امام علی بود که این قواعد را به آنان آموخت. حتی امام شافعی اعتراف می‌کند: «اگر علی نبود، احکام اهل بغی شناخته نمی‌شد.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۹، ص۳۳۱). این اعتراف‌ها نشان می‌دهد که اخلاق جنگ در اسلام نه به معنای خشونت مقدس، بلکه به‌مثابه نظامی حقوقی و اخلاقی بر پایه عدالت، کرامت انسان و محدودیت اخلاقی قدرت شکل گرفته است. اصول اخلاقی امام علی(ع) در مواجهه با دشمن شاکلهٔ فقه و اخلاق جنگ را در تمدن اسلامی بنیان‌گذاری کرد. امام حتی با دشمنی که او را تکفیر کرده و علیه او شمشیر کشیده بود، با حفظ حقوق انسانی رفتار کرد و اجازه نداد خشم، انتقام یا قوم‌گرایی تعیین‌کنندهٔ سیاست جنگ باشد. او مبارزه را تنها در دایرهٔ ضرورت و دفاع تعریف کرد و هرگز آغازگر جنگ نبود. امام برای جلوگیری از خشونت بی‌ضابطه، مرزهای روشنی میان «مخالفت»، «فتنه»، و «بغی» ترسیم کرد و نشان داد که حتی در اوج نبرد نیز بازگشت دشمن به حقیقت، پذیرش عذر و باز کردن راه صلح بر جنگ مقدم است. بنابراین، مواجهه اخلاقی امام علی با دشمن نه صرفاً نمونه‌ای تاریخی، بلکه الگویی تمدنی است که در آن قدرت سیاسی و مشروعیت دینی در چارچوب اخلاق مهار می‌شود و «کرامت انسانی» – حتی در دشمن – هیچ‌گاه از بین نمی‌رود.

۱. پرهیز از آغازگری جنگ

راهبرد امام علی علیه‌السلام در مواجهه با دشمنان، الگویی از مرحله‌بندی عقلانی و اخلاقی است که همواره هدف آن حفظ کرامت انسانی، امنیت جامعه و هدایت دیگران بوده است. این مراحل شامل گفت‌وگو، ارائه حجت، تذکر، مدارا، گذشت و نهایتاً اقدام قاطع در شرایط ناگزیر بود. امام با اتمام حجت، مسیر بازگشت و اصلاح رفتار متجاوزان را باز می‌گذاشتند و این روش مانع از آن می‌شد که خود ایشان به خشونت و جنگ‌طلبی محکوم شوند. این اقدامات گاهی از طریق نامه، پیام شفاهی یا مناظره انجام می‌شد و تنها در شرایط اضطراری به برخورد قاطع ختم می‌شد.

مدارا با دشمن تا زمانی ادامه می‌یافت که امنیت جامعه و دین در خطر قرار نگیرد.

نمونه‌هایی از مواجهه اخلاقی امام با دشمنان نشان می‌دهد که ایشان همواره عدالت، شفافیت و حقیقت‌جویی را پیش روی خویش قرار می‌دادند. طلحه و زبیر که ابتدا به امید منافع دنیوی با امام بیعت کردند، پس از مشاهده عدالت و اخلاق‌گرایی حکومت علوی، از بی‌عدالتی دوران عثمان انتقاد کردند و مطالباتی مطرح نمودند. امام با روش مدبرانه و اخلاقی، مسیر گفتگو را باز گذاشت و خواست که اگر حقی از آنان ضایع شده یا شکایتی دارند، صریح و روشن بیان کنند. اما این دو فرد، جزئیات مشخصی ارائه نکردند و اعتراض‌های خود را به کلی‌گویی محدود نمودند(ر.ک: خطبه۱۳۷ و نامه ۵۴/ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، صفحهٔ ۲۳۰ و ۲۳۱/ ج۷، ص۴۲/ ج ۹، ص ۳۶/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص۸۱). امام با این روش، از خرده‌گیری‌های بی‌پایه و جنجال‌های بی‌مورد جلوگیری کرد و تلاش داشت تا همه اختلافات بر اساس انصاف و عدالت بررسی شود.

در مواجهه با تحریکات معاویه و راه‌اندازی جنگ جمل، امام علی علیه‌السلام بر هدایت افراد و جلوگیری از خونریزی تمرکز داشتند(ر.ک: ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، صفحهٔ ۲۳۱). امام از عواطف برای هدایت آنها نیز بهره برد. زبیر پسر عمهٔ علی علیه السّلام محسوب می‌شود. پیش از آغاز فتنه جنگ جمل، امام از طریق ابن‌عباس این چنین به زبیر پیغام داد: «پسر دایی‌ات می‌گوید که در حجاز مرا شناختی، و در عراق مرا نمی‌شناسی؟! چه شد که از پیمان خود باز گشتی؟!» (خطبه۳۱)

در نهایت امام به مسلم‌بن عبدالله مجاشعی مأموریت داد تا نسخه‌ای از قرآن را در بین دو لشکر بلند نموده و همه را به آنچه در قرآن است و به پرهیز از تفرقه دعوت کند. اما وی پس از اجرای دستور امام توسط اصحاب جمل به شهادت رسید و با وجود اهتمام امام برای جنگ‌افروزی، همین امر موجب آغاز جنگ جمل شد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۶-۳۷).بدین سان امام پیش از آغاز جنگ، از روش گفتگو، تذکر و هشدار استفاده کرد و تنها در مواردی که مقابله نظامی ناگزیر بود، به جنگ اقدام نمود.

در مواجهه با قاسطین، نخست امام معاویه را نصیحت می‌کند. در این مرحله چندین مرتبه میان امام و معاویه نامه‌نگاری انجام شد. هرچند معاویه نسبت‌های ناروایی را به کار می‌برد، اما در طرف مقابل امام بدون ناسزاگویی بطور مستدل پاسخ می‌دهد (ابن أبی الحدید، ۱۴۰۰ق، ج۱۶، ص۱۳۶) امام با یادآوری خدا و مرگ‌آگاهی در صدد هدایت معاویه بود (نامه۳۲). با مشاهده اصرار معاویه بر جنگ، اهتمام امام مصروف جلوگیری از جنگ عمومی است: از اینرو خطاب به معاویه چنین می‌فرماید: « معاویه! مرا به جنگ خوانده‌ای، اگر راست می‌گویی مردم را بگذار و به جنگ من بیا، و دو لشکر را از کشتار باز دار» (نامه۱۰). امام به خوبی می‌داند معاویه با جمع کردن

گروهی از گمراهان، حقیقت را از آنان پوشانده است تـا کورکورانـه گلوهـای‌شـان را آمـاج تیـر و شمشیر کنند (خطبه۵۱).

امام همچنین اصول اخلاقی جنگ را به پیروان خود گوشزد کردند: آغازگر جنگ نباشید، امـا اگر دشمن حمله کرد، از خود دفاع کنید و در دفاع نیز حق دیگران را رعایت نمایید. ایشان بر این نکته تأکید داشتند که جنگ به خودی خود مطلوب نیسـت، بلکـه هـدف آن هـدایت انسـان‌هـا، حفاظت از عدالت و جلوگیری از فساد در جامعه است. پاسداشت کرامت انسانی و کاهش خسارت جانی همواره اولویت ایشان بود و هر اقدام نظامی تنها زمانی مجاز بود که راهی جز مقابلـه بـاقی نمانده باشد.

در مواجهه با خوارج نیز امام رویکردی اخلاقی اتخاذ کردند: مادامی که آنـان علیـه حکومـت توطئه و اقدام نظامی نکردند، امام حقوق آنان را محتـرم شـمرد، حضورشـان در امـاکن عمـومی محدود نشد و حتی از روش مناظره و گفتگو با آن‌ها حمایت کردند. پیش از جنگ، پـرچم سـفید امان برافراشته شد و ده‌ها هزار نفر از خوارج که تمایل به بازگشت داشتند، در امنیت کامل اجـازه بازگشت یافتند.

به طور کلی، تجربه امام علی علیه‌السلام نشان می‌دهد که در عرصه اخلاق اجتماعی، مـدارا، گفت‌وگو، هدایت انسانی و اتمام حجت، مقدم بر جنگ و خشـونت اسـت. تنهـا در شـرایطی کـه تهدید دشمن آشکار و اجتناب‌ناپذیر باشد، اقدامات دفاعی و نظامی با رعایت اصول انسانی مجـاز است. این رفتار نه تنها تضمین‌کننده عدالت و صـلح اجتمـاعی اسـت، بلکـه احتـرام بـه کرامـت انسان‌ها، حتی دشمنان، و حفظ ارزش‌های اخلاقی را نیز برقرار می‌کند.

امام پیش از صفین جریر بن عبد اللّه جهت اتمام حجت به سوی شام فرسـتادند. بـا وجـودی که احتمال پیروزی جریر در این مأموریت بسیار ناچیز بود یاران امام پیشنهاد اعـلام آمـاده بـاش جنگی کردند. اما امام سپاهیان را به صبر و مدارا دعوت کردند (خطبه۴۳). مشخص است که امام نه روی عقیده معاویه، بلکه به افکار عمومی مردم شام می‌اندیشد و جنگ را به عنوان یک راه‌حلّ قابل قبول برای حلّ اختلافات نمی‌پذیرد، بلکه راه صلح را به روی مخالفین باز می‌گذارد و بر آنها اتمام حجّت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، صـفحه: ۴۷۷) در مرحلـه سـوم، امـام پـس از مشاهده تهدید مکرر معاویه، شجاعت رزمی خویش را به رخ دشمن کشید: «مَتَى أَلْفَيْتَ بَنِي عَبْـدِ الْمُطَّلِبِ عَنِ الْأَعْدَاءِ نَاكِلِينَ وَ بِالسَّيْفِ مُخَوَّفِين» (نامه۲۸).

پس از استقرار رزمندگان اسلام و همچنین بازپس‌گیری و باز کردن فرات بـر سـپاه معاویـه، حدود سه ماه طول کشید که جنگ آغاز گردد. امام دلیل تاخیر جنـگ را اینطـور بیـان مـی‌کنـد: «بخدا سوگند! هر روزی که جنگ را به تأخیر می‌اندازم برای آن است که آرزو دارم عدّه‌ای از آنها به ما ملحق شوند و هدایت گردند و در لابلای تاریکی‌ها، نور مرا نگریسته به سوی من بشتابند.»

(خطبه۵۵). در این میان به برکت تاخیر امام در آغاز جنگ، برخی بـه امـام پیوسـتند (شوشـتری، ۱۳۷۶، ج۱۰، ص۲۶۹-۲۷۲ اهتمام حضرت بیش از آنکه جنگ و کشتار باشد، هدایت افراد است

نهایتا امام در آستانه جنگ و پیش از مواجهه با لشکر معاویه، به رزمندگان گوشـزد مـی‌کنـد که مبادا آغازگر جنگ باشند و تنها در صورت وقوع جنگ، ضمن رعایت اصـول انسـانی از خـود دفاع کنند (نامه۱۴). اینکه امام به پیروان خویش دستور می‌دهد که دشمنان را واگذارنـد تـا آغـاز جنگ از جانب آنها باشد، این حجت از دو جهت قابل توجیه است:

۱) هنگامی که دشمنان شروع به جنگ کردند مصـداق دخـول در جنـگ بـا خـدا و رسـول می‌باشند؛ چراکه پیامبر اعظم فرمود: «حربک یا علی حربی: جنگ با تـو، جنـگ بـا مـن اسـت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۸، ص۳۶۴) اینکه اینها با کشتن انسـانهایی کـه خداونـد قتلشـان را بـدون تقصیر حرام کرده، سعی در ایجاد فساد، در روی زمین می‌کنند واقعیت می‌یابد و هر که این امـر، در باره‌اش تحقق یابد، مشمول این آیهٔ قرآن می‌شود: «إِنَّما جَزاءُ اَلَّذِینَ یُحـارِبُونَ اَللّـهَ وَ رَسُـولَهُ» (مائده:۳۳)

۲) آغازگر جنگ، تجاوزگر محسوب می‌شود و هر کس چنین باشـد، تجـاوز علیـه او واجـب است؛ همچنان که خداوند می‌فرماید: «فَمَنِ اِعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ» (بقره:۹۴) و چون اینهـا آغاز به جنگ کرده‌اند مصداق متجاوز می‌باشند، پس باید آنها را دفع کرد (ابـن میـثم، ۱۴۰۴ق، جلد: ۴، صفحه: ۳۸۳)

امام حتی پس از جنگ نیز دست از هدایت‌گری بر نمی‌دارد و از یک سو معاویه را توصیه بـه پارسایی می‌کند و از سوی دیگر از سلطهٔ شیطان، برحذر می‌دارد و همچنین او را متوجهٔ سرنوشت نهایی می‌سازد (نامه۶۶).

در خصوص خوارج مادامی که آنها علیه حکومت امام توطئـه و مبـارزه عملـی نکردنـد، امـام کاری به آنها نداشت. حتی حقوق آنان از بیت‌المال قطـع نشـد و از حضـور آنهـا در مکـان‌هـای عمومی مانند مسجد جلوگیری نشد. هنگام فتنه خوارج نیز امام پـس از روشـنگری‌هـای متعـدد، پیش از جنگ، پرچم سفیدی به نام پرچم امان بر افراشتند و اعلام کردند کـه هرکـه از اردوگـاه آنان خارج و به کوفه برگردد، در امان است، مگر جنایتی کرده باشد. حدود ده هزار نفر از آنان جدا شدند. بازهم امام اجازه حمله ندادند تا زمانی که آنان به سپاه امام حملـه‌ور شـدند و اکثـر کشـته شدند.

به طور کلی، تجربه امام علی علیه‌السلام نشان می‌دهد که در عرصه اخلاق اجتماعی، مـدارا، گفت‌وگو، هدایت انسانی و اتمام حجت، مقدم بر جنگ و خشـونت اسـت. تنهـا در شـرایطی کـه تهدید دشمن آشکار و اجتناب‌ناپذیر باشد، اقدامات دفاعی و نظامی با رعایت اصول انسانی مجـاز است. این رفتار نه تنها تضمین‌کننده عدالت و صـلح اجتمـاعی اسـت، بلکـه احتـرام بـه کرامـت

انسان‌ها، حتی دشمنان، و حفظ ارزش‌های اخلاقی را نیز برقرار می‌کند.

۲. پرهیز از ناسزاگویی

در جنگ صفّین برخی از لشکریان به لشکر دشمن ناسزا می‌گفتند. امام به آنها فرمود: «من خوش ندارم که شما دشنام دهنده باشید.» (خطبه۲۰۶). ناسزاگویی ناشی از فقدان منطق و استدلال است و همچنین موجب عکس‌العمل طرف مقابل است (انعام/ آیه۱۰۸). میان امیرمؤمنان و معاویه چندین بار مکاتبه و نامه‌نگاری انجام شد و در هر نامه معاویه جرأت و جسارت بیشتری می‌کرد. شگفت آنکه معاویه همچون یکی از اولیای الهی مخلص و مرتبط با پروردگار سخن می‌گفت و گذشته و حال خود را فراموش می‌کرد. از عجایب روزگار این است که کار علی علیه‌السلام به جایی برسد که معاویه هم‌طراز او شود و پیوسته به او نامه‌نگاری کند و هر سخنی امام علیه السلام به او می‌گوید، معاویه تعبیرات بسیار زشتی را در نامه‌هایش به کار می‌برد. اما در طرف مقابل امام بدون ناسزاگویی بطور مستدل پاسخ می‌دهد (ابن أبی الحدید، ۱۴۰۴ق، جلد: ۱۶، صفحه: ۱۳۶)

باوجود نهی از استهزاگویی، دو امر توصیه می‌شود:

یکم. سنجش عملکرد دشمن ضرورت دارد: اگر کردارشان [دشمن] را تعریف، و حالات آنان را باز گو می‌کردید به سخن راست نزدیک‌تر، و عذر پذیرتر بود (خطبه۲۰۶). بدین‌سان اخلاق‌مداری متضمن آن است که درباره دشمن طوری سخن گفته شود که اولا صحیح باشد و ثانیا قابل دفاع باشد؛ درباره دشمن نباید کوچک‌نمایی صورت گیرد و از سوی دیگر نباید بزرگ‌نمایی شود.

دوم. خیرخواهی و دعا برای دشمن از دیگر آدابی است که در جامعه اخلاقی ضرورت دارد (خطبه۲۰۶). این خیرخواهی از سویی بسترسازی برای هدایت آنهاست تا در مسیر حق گام بردارند؛ از سوی دیگر با هدایت آنها، زمینه جلوگیری از دشمنی، جنگ و خون‌ریزی نیز مهیا می‌شود.

بنابراین در اخلاق اجتماعیِ نهج‌البلاغه، نهی امام علی علیه‌السلام از ناسزاگویی در میدان جنگ، بیانگر اصول عمیق‌تری از مدیریت تعارض و اخلاق تقابل است. امام با اینکه در برابر لشکری ایستاده که سال‌ها فتنه آفریده و با نامه‌های توهین‌آمیز معاویه تحقیر می‌شود، باز هم اجازه نمی‌دهد فضای جنگ به ساحت بی‌اخلاقی، تحقیر و کینه‌توزی سقوط کند. در نگاه او، ناسزا نشانه ضعف استدلال، سقوط عقلانیت و عامل تشدید خشونت متقابل است؛ همان‌گونه که قرآن نیز از رفتارهایی که موجب «سبّ مقابل» و واکنش خشونت‌آمیز می‌شود نهی کرده است. در مقابل، امام دو اصل کلیدی را برای مواجهه اخلاقی با دشمن توصیه می‌کند: نخست، سخن

گفتن دقیق و عادلانه درباره دشمن؛ یعنی نه تحقیر و کوچک‌نمایی، و نه بزرگ‌نمایی و اسطوره‌سازی، بلکه شناخت درست کارنامه و واقعیت‌های دشمن برای اتخاذ تصمیم‌های حکیمانه و استراتژیک – حتی بدون افشای اسرار جنگی. دوم، خیرخواهی برای دشمن و دعا برای هدایت او؛ امری که نه نشانه ضعف، بلکه نشانه اوج بلوغ اخلاقی و اجتماعی است. امام به جای برانگیختن کینه، دعا برای اصلاح، حفظ جان‌ها و بازگشت به حق را توصیه می‌کند تا راه خشونت بسته شود و فضای بازگشت و هدایت گشوده بماند. در این چارچوب، اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که حتی در اوج خصومت، باید کرامت انسان محفوظ بماند، عقلانیت سیاسی مقدم باشد، و هدف نهایی کاهش دشمنی، حفظ جان‌ها و بازگرداندن جامعه به صلح و عدالت باشد.

۳. رفتار انسانی در حین جنگ

ممکن است اتخاذ روشی غیراخلاقی جهت شکست هیمنه دشمن، از نظر عقل محاسبه‌گر امر مطلوبی باشد. پیش از آنکه سپاه کوفه به صحرای صفّین برسد، معاویه رودخانه فرات را به سوی لشگر حق بست و مانع رسیدن آب به سوی آنان شد. به فرمان امام خط شکنان سپاه به فرماندهی امام حسن علیه السّلام حمله کردند، آب را در اختیار گرفته و سپاه معاویه را کنار زدند. امام علی علیه السّلام نه تنها مقابله به مثل نکرد، بلکه دستور داد که آب برای هر دو لشکر آزاد باشد. این عمل جوانمردانه امام، باعث بیداری بسیاری از شامیان شد تا جایی که برخی از آنان به سپاه امام پیوستند.(طبری، ۱۳۸۷، ج۴، ص۵۷۱–۵۷۲). بدین‌سان در تنگنا قرار دادن دشمن با ابزاری غیر انسانی، امری غیر اخلاقی بوده و نباید استفاده شود. البته مقابله به مثل با دشمت تحت شرایطی مجاز است (بقره: ۱۹۴)، اما توصیه به صبر نسبت به عدم مقابله و بکار نبردن ابزاری غیرانسانی – در عین حفظ اقتدار– تقدم دارد (نحل:۱۲۶).

براساس دستور مولا علی، اگر دشمن به اذن خدا شکست خورده و گریختند، آن کس را که پشت کرده نکشید، و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید، و مجروحان را به قتل نرسانید (نامه۱۴). این امر بدان دلیل است که میدان جنگ، میدان عقده‌گشایی نیست. اساسا ارج نهادن به مخالف موجب تالیف قلوب می‌شود.

از جمله مسائل مهم انسانی و اخلاقی در صحنه نبرد، محدودیت سپاهیان در استفاده و گزینش سلاح جنگی است؛ چراکه برخی سلاح‌ها نه تنها موجب خارج کردن رزمنده از صحنه نبرد می‌شود، بلکه باعث مرگ همراه درد و رنج شدید نیز می‌شود. قَالَ أَمِيرُالْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: نَهى رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِين (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۹، ص۴۰۹) نمونه بارز این سلاح در زمانه معاصر، تسلیحات کشتار جمعی همچون مواد شیمیایی و

بیولوژیک است. افزون بر این چه بسا استفاده از تسلیحات شیمیایی جان حیوانات را نیز به خطر بیاندازد. برای همین در جنگ بر مسئولیت آدمی در قبال حیوانات نیز سفارش شده است: «فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (خطبه۱۶۷) البته با ناگزیر شدن جنگ و خشونت، باید تلاش نمود تا تبعات دردناک و همچنین خسارت‌های جانی و مالی به حداقل برسد. امام در مواجهه با خوارج ضمن پرهیز از دشنام لشگریان به خوارج چنین دعایی را آموزش داد: «خدایا! خون ما و آنها را حفظ کن، بین ما و آنان اصلاح فرما، و آنان را از گمراهی به راه راست هدایت کن، تا آنان که جاهلند، حق را بشناسند، و آنان که با حق می‌ستیزند پشیمان شده به حق باز گردند.» (خطبه۲۰۶) پاسداشت کرامت انسانی این اقتضاء را دارد که خسارت جانی هر دو طرف برای حضرت گران می‌آمد.

به معقل بن قیس ریاحی، که با سه هزار سرباز به عنوان پیشاهنگان سپاه امام به سوی شام حرکت کردند: «مبادا کینه آنان پیش از آن که آنان را به راه هدایت فرا خوانید، و درهای عذر را بر آنان ببندید شما را به جنگ وا دارد.» (نامه۱۲)

در اخلاق اجتماعیِ نهج‌البلاغه، رفتار امام علی(ع) در جنگ تصویری جامع از «مرزگذاری میان ضرورت دفاع» و «پایبندی به حرمت انسان» ارائه می‌کند. در الگوی علوی، مشروعیت جنگ هرگز مجوز استفاده از روش‌های غیرانسانی نیست؛ چنان‌که امام پس از آزادسازی آب در صفّین، برخلاف عقلانیتِ صرفاً محاسبه‌گر، مانع تشنگی دشمن نشد و بدین‌گونه نشان داد که پیروزیِ آمیخته با بی‌رحمی، از منظر اخلاق اجتماعی مردود است. این نگاه در آموزه‌های دیگر نیز دیده می‌شود: منع کشتن فراریان، آسیب نرساندن به بی‌دفاعان و مجروحان، ممنوعیت به‌کارگیری سلاح‌هایی که رنج غیرضروری ایجاد می‌کنند، و حتی توصیه به رعایت حقوق حیوانات و محیط‌زیست در میدان نبرد. امام علی(ع) جنگ را عرصه فروپاشی اخلاق نمی‌داند، بلکه صحنه‌ای برای التزام شدیدتر به اخلاق می‌شمارد؛ ازاین‌رو سربازان را به دعوت نخستین دشمن به هدایت، پرهیز از دشنام، دعا برای حفظ جان دو طرف و کاهش خسارت‌ها توصیه می‌کند. نتیجه این رویکرد آن است که در اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه، کرامت انسان–حتی در مقام دشمن–حدّ یقف رفتار جنگی است، و هر تصمیم نظامی باید با میزانِ حرمت نفس انسانی سنجیده شود، نه صرفاً محاسبات قدرت؛ زیرا صیانت از اخلاق، مهم‌تر از غلبه نظامی است.

٤. رفتار اخلاقی با بازماندگان جنگ و غیرنظامی‌ها

یکی از مسایل مهم در مکتب علوی آن است که عملیات نظامی صرفا علیه نیروهای مسلح و اهداف راهبردی دشمن مجاز است. لازم است میان نظامیان و غیرنظامیان – اعم از کودکان، زنان و سالخوردگان– و همچنین مصونیت بخشی به اقشار تحت حکایت خاص – اعم از کادر پزشکی، امداد و خبرنگاران– و نیز نظامیانی که از صحنه نبرد کنار رفته‌اند – اعم از اسیران،

مجروحان و فرایان و همچنین عدم تعرض به اماکن غیرنظامی – همچون مساجد و بیمارستان – تفکیک شود.

در مکتب اخلاقی امیرمومنان، هیچ زنی حتی اگر گستاخی از او سر زند، نباید مورد تعرض جسمی قرار گیرد. باتوجه به غلبه عواطف ایشان بر دیگر قوا، اساسا تعرض جسمی زنان، خلاف اخلاق جنگی است: زنان را با آزار دادن تحریک نکنید هر چند آبروی شما را بریزند، یا امیران شما را دشنام دهند، که آنان در نیروی بدنی و روانی و اندیشه کم توانند. در روزگاری که زنان مشرک بودند مأمور بودیم دست از آزارشان برداریم، و در جاهلیّت اگر مردی با سنگ یا چوب دستی، به زنی حمله می‌کرد، او و فرزندانش را سرزنش می‌کردند (نامه۱۴). پس از بر زمین افتادن شتر عایشه که به مثابه محور سپاه جمل بود، امام فرمود هرکسی شمشیر خود را بر زمین گذارد، در امان است؛ هر کسی به خانه خود رود در امان است. مجددا امام سفارش کرد که زخمیان کشته نشوند و فراریان تعقیب نشوند، زنان آزار نبینند. در این میان حتی عایشه نیز با احترام به همراه برادرش باز گردانده شد (طبری، ۱۹۸۸، ج۳، ص۲۵۱).

افزون بر این، نباید زنان به جرم پدران و شوهران خویش محکوم و مجازات شوند. این متجاوزان پیش از تجاور در حکم سایر مسلمانان بودند و با زنانی ازدواج کردند و فرزندانی داشتند که زنان و فرزندان آنان تجاوز نکرده‌اند و از اسلام خارج نشده‌اند. پس نباید اسیر شده و اموال آنان به غنیمت گرفته شود. آنچه از اموال متجاوزان که با خود به جنگ آورده‌اند تا زمانی که در حال بغی و تجاوز باشند، از غنایم است. اگر تسلیم شده و یا فرار نموده و از تجاوز دست برداشتند، جان و مال آنها محترم است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص۸۳).

همچنین امام به یاران خود سفارش کرده است پس از آغاز جنگ، اگر شخصی از لشگر دشمن از ترس فرار کرد، در صدد قتلش برنیایید؛ و ناتوان و درمانده‌ای را که پس از شکست دشمن، فرو افتاده و فرصت برای کشتنش باقی است، زخمی و مجروح نکنند. صید معور –یعنی کسی در جنگنده بودنش تردید است– کشته نشود: «وَ لاَ تُصِیبُوا مُعْوِراً» (نامه۱۴ و ر.ک: ابن‌میثم، ۱۴۰۴، ج۴، ص۳۸۴). در اینجا سؤالی مطرح می‌شود. بر اساس برخی روایات امام چنین دستوری را در جنگ جمل داد و در جنگ صفین عکس آن را امر فرمود و اجازه داد فراریان و مجروحان را بکشند. سرّ تفاوت این امر در آن است که رعایت اصول انسانی و اخلاقی مربوط به جایی است که لشکر دشمن متلاشی شده و احتمال بازگشت و حملهٔ مجدد در کار نیست؛ در جنگ جمل، لشکر دشمن به‌طور کامل متلاشی شد. از این‌رو طرفداران عدالت، حق ندارند فراری‌ها را به قتل برسانند و... . اما در جنگ صفین، هنوز گروهی در حال ادامه جنگ هستند و از سوی آنها احساس خطر می‌شود (شوشتری، ۱۳۷۶، ج۱۳، ص۵۱۶).

درمورد مجرمان، محکومان و منحرفان به طور کلی به دو اصل مهم اشاره شده است: اجرای

عدالت به همراه لطف و محبت و دوم عفو در صورت وجود مصلحت (نامه۲۳ و ۲۹). نمونه تاریخی عفو اسیران جنگی، عفو مروان در جنگ جمل است. امام نه تنها او را مجبور به بیعت نکردند، بلکه به دلیل خوی پیمان‌شکنی‌اش حتی بیعت او را نیز نپذیرفتند (خطبه۷۳). اساسا امام هیچ کس را مجبور به بیعت نکرد. از این‌رو افرادی همچون سعدبن ابی وقاص و عبدالله بن عمر با امام بیعت نکردند و آنها در سابه حکومت علوی بدون هیچ مشکلی زندگی می‌کردند.

مثله کردن دشمن – حتی اگر قاتل امام باشد– (نامه۴۷) نارواست. امام عدالت را دربارۀ قاتل خودش حتی در کیفیت قصاص توصیه می‌کند تا مبادا ناراحتی‌های شدید شیعیانش سبب شود او را به طرز غیر عادلانه‌ای قصاص کنند.

در مکتب علوی عفو بر انتقام ترجیح دارد: «اگر بر دشمنت دست یافتی، بخشیدن او را شکرانه پیروزی قرار ده.» (حکمت۱۱). توصیه امیرالمؤمنین دربارۀ قاتلش نشانی از گذشت کریمانۀ آن حضرت است. امام درباره قاتلش چنین می‌فرماید: «اگر زنده بمانم صاحب خون خویشم، و اگر بمیرم مرگ وعده‌گاه من است، و اگر ببخشم بخشیدن برای من موجب قرب، و برای شما حسنه است، پس ببخشید. آیا دوست ندارید خداوند شما را ببخشد.» (نامه۲۳). از این عبارت استشمام می‌شود که امام حتی مایل بود قاتلش عفو شود؛ ولی به یقین شرایط آن محیط هرگز آمادۀ پذیرش این عفو نبود و لذا امام در اینجا به حدّاقل امر قصاص توصیه می‌فرماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، صفحه: ۲۸۹).

برآیند این مجموعه تعالیم در اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه آن است که مکتب علوی، جنگ را نیز در چارچوب کرامت انسانی و عدالت اخلاقی سامان می‌دهد و هرگز اجازه نمی‌دهد ضرورت‌های نظامی بهانه‌ای برای فروپاشی ارزش‌های انسانی باشد. از منظر امام علی(ع)، میدان نبرد نیز باید تابع اصول انسانی باشد: تفکیک دقیق میان رزمنده و غیررزمنده، مصونیت زنان، کودکان، سالخوردگان و صاحبان حرفه‌های امدادی، حفظ حرمت اسیران، منعِ تعرض به فراریان و مجروحان و ممنوعیت استفاده از ابزارهای غیرانسانی نشان می‌دهد که اخلاق در نگاه علوی حتی در اوج خشونت نیز تعطیل‌بردار نیست. رفتار امام در جمل و صفین، با وجود تفاوت شرایط، روشن می‌سازد که معیار اصلی، دفع خطر واقعی است نه انتقام‌جویی. بر همین مبنا، مثله‌کردن، کشتار کور، مجازات زنان به‌جرم مردان، و تعرض به اموال یا اماکن غیرنظامی به‌شدت نکوهیده است. افزون بر این، در سیاست جنایی و مواجهه با مجرمان نیز امام بر دو اصل پای می‌فشارد: برقراری عدالت همراه با مهر، و ترجیح عفو بر انتقام- مگر آنجا که عفو، امنیت اجتماعی را تهدید کند. مجموعه این آموزه‌ها نشان می‌دهد که اخلاق اجتماعی نهج‌البلاغه، با تبدیل جنگ از صحنه خشم و انتقام به میدان رعایت کرامت و مدیریت عادلانه قدرت، الگویی پایدار برای کنترل خشونت، جلوگیری از چرخه‌های انتقام و تحکیم صلح اجتماعی ارائه می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تحلیل آموزه‌های نهج‌البلاغه نشان داد که مواجهه با دشمن در مکتب علوی، ذیل منظومه‌ای هماهنگ از اصول اخلاقی، الهی و انسانی صورت می‌گیرد. سیره و سخنان امام علی(ع) آشکارا بیانگر این حقیقت است که حتی در شدیدترین شرایط نزاع و میدان نبرد، اخلاق، عدالت و کرامت انسانی نباید قربانی شوند. در اندیشه امام، عدالت زیربنای همه روابط – حتی با دشمن - به شمار می‌رود و هیچ وضعیت استثنایی، حتی جنگ، مجوز عدول از آن نیست. بر همین اساس، امام نه‌تنها از هرگونه ظلم، انتقام‌جویی و خشونت غیرضروری پرهیز می‌کنند، بلکه یاران خود را نیز از آن بازمی‌دارند.

مکتب علوی در برابر منطق رایج قدرت‌محور و مصلحت‌گرای سیاست و جنگ در دوران جاهلی و نیز رویکرد مکارانه و غایت‌محور امویان، الگوی متفاوتی عرضه می‌کند؛ الگویی که در آن «هدف»، هرگز وسیله غیراخلاقی را توجیه نمی‌کند. در مقابل، امام علی(ع) همه قواعد مشروعیت جنگ – شامل دفاع از حق، پاسداشت حقوق غیرنظامیان، حفظ حرمت زنان، منع مثله کردن و رعایت حقوق اسیران - را در چهارچوب اخلاق الهی و انسانی معنا می‌کنند. رفتار امام با دشمنان در جنگ‌های جمل و صفین، نمونه‌های برجسته‌ای از این اخلاق حاکم بر نبرد است؛ اخلاقی که در آن حتی فراریان، مجروحان و زنان از تعرض مصون‌اند و عفو و گذشت بر انتقام ترجیح دارد، مگر آن‌که گذشت موجب بازتولید ظلم و تهدید امنیت عمومی گردد.

از سوی دیگر، پایبندی امام به عهد و پرهیز از هرگونه فریب و نیرنگ – حتی در شرایطی که دشمن از این روش‌ها استفاده می‌کرد - نشان می‌دهد که وفای به عهد، نه صرفاً تاکتیکی سیاسی، بلکه اصل ریشه‌دار اخلاقی در مکتب علوی است. همچنین، هدف نهایی حکومت و جنگ در نگاه ایشان نه گسترش قدرت، بلکه احیای حق، اقامه عدالت، اصلاح جامعه و تأمین امنیت مظلومان است.

در مجموع، یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که آموزه‌های نهج‌البلاغه، الگویی منسجم از اخلاق جنگ و مواجهه با دشمن ارائه می‌کنند که بر ترکیب متعادل «صلابت در دفاع از حق» و «رحمت در رفتار با انسان» استوار است. این رویکرد می‌تواند مبنایی نظری و کاربردی برای بازاندیشی در اخلاق جنگ، مقاومت و حکمرانی عادلانه در جهان معاصر باشد؛ رویکردی که خشونت را مهار می‌کند، کرامت انسان را پاس می‌دارد و مشروعیت قدرت را در پرتو اخلاق الهی معنا می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم
نهج‌البلاغه، صبحی صالح
۷. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغهٔ، محقق ابراهیم، محمد ابوالفضل، ۲۰ج، قم: مکتبهٔ آیهٔ الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ ق) مناقب آل أبی طالب علیهم السلام (لابن شهرآشوب)، ۴جلد، علامه – قم، چاپ: اول.
۹. ابن‌کثیر، إسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ هـ – ۱۹۸۶ م) البدایهٔ والنهایهٔ، دار الفکر.
۱۰. ابن‌میثم، میثم بن علی (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغهٔ، تهران: دفتر نشر الکتاب.
۱۱. آملی، عزالدین بن جعفر (بی‌تا)، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه، مشهد: آستان قدس رضوی
۱۲. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق) جمل من أنساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، با اشراف مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دار الفکر.
۱۳. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، (۱۳۹۵ ق) الغارات(ط– الحدیثهٔ)، مصحح: محدث، جلال الدین، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. خویی، حبیب الله بن محمد (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعهٔ، مصحح: میانجی، ابراهیم، شارح: حسن زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمدباقر، ۲۱جلد، تهران: مکتبهٔ الاسلامیهٔ.
۱۶. رفعت، محسن، «رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق مدارانهٔ امام‌علی(ع) در جنگ جمل مبتنی بر آموزه‌های نهج‌البلاغه»، پژوهش‌نامه علوی، بهار و تابستان ۱۴۰۰، سال دوازدهم، صص ۱۰۹ تا ۱۴۱.
۱۷. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۷ق)، نهج البلاغهٔ (صبحی الصالح)، قم: مؤسسهٔ دار الهجرهٔ
۱۸. شوشتری، محمد تقی، (۱۳۷۶) بهج‌الصباغهٔ فی شرح نهج‌البلاغه، تهران: امیرکبیر.
۱۹. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۸۷) تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۲۰. الطبری، محمد بن جریر، (۱۹۸۸) تاریخ الامم والملوک للامام، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق)، کافی(ط– دارالحدیث)، قم: دار الحدیث.
۲۲. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۹)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی
۲۴. مفردات راغب،
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵) پیام امام امیر المؤمنین، تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ.
۲۶. پهلوان، منصور و احمدی آشتیانی، فرهاد، (مرداد ۱۳۹۵) «اخلاق در جهاد از دیدگاه امام علی علیه‌السلام»، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ش۴۹.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۶۵ – ۱۴۷

الگوی حقوق شهروندی از دیدگاه فقه

آرش علی ین [۱]
محمود قیوم زاده خرانقی [۲]
سمیرا گل خندان [۳]

چکیده

مفهوم حقوق شهروندی در جوامع اسلامی، افزون بر مبانی عرفی و حقوقی، ریشه ای عمیق در آموزه های فقهی دارد. این پژوهش با هدف ارائه ی الگوی حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی، ابتدا به تحلیل مفاهیم بنیادین شهروندی، کرامت انسان، عدالت و تکالیف متقابل حکومت و مردم در منابع فقهی می‌پردازد. سپس با بررسی ادله‌ی شرعی– including قرآن، سنت، قواعد فقهی و سیره‌ی حکومتی معصومان – شاخص‌ها و اصولی همچون حق حیات، امنیت، آزادی، مشارکت اجتماعی و سیاسی، مالکیت، دادرسی عادلانه و برابری در برابر قانون استخراج می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فقه اسلامی با تأکید بر ارزش ذاتی انسان و قاعده نفی‌سبیل، می‌تواند چارچوبی منسجم برای حقوق شهروندی ارائه دهد که از یک سو با معیارهای معاصر حقوق بشر قابل تطبیق است و از سوی دیگر، هویت اسلامی نظام حقوقی را حفظ می‌کند. در پایان، پژوهش الگوی پیشنهادی حقوق شهروندی مبتنی بر فقه را ارائه می کند که ترکیبی از اصول هنجاری، سازوکارهای اجرایی و الزامات حکمرانی عادلانه است. در این تحقیق از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است. یافته های تحقیق نشان داده است که به رغم نوظهور بودن اصطلاح شهروندی، ابعاد مفهومی و ضرورت پاسداشت آن، در آموزه های اسلامی موردتوجه و تأکید شارع قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

حقوق شهروندی، کرامت انسانی، عدالت اجتماعی، حقوق اساسی، فقه اسلامی.

---

۱. دانشجوی‌دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.
Email: Arash.aliyon@iau.ac.ir
۲. استاد،.گروه معارف اسلامی و حقوق، واحدساوه، دانشگاه آزاد اسلامی،ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: maaref@iau.saveh.ac.ir
۳. دانشیار، گروه حقوق، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.
Email: s.golkhandan@iau.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۲۴

طرح مسأله

مسئله حقوق شهروندی در دهه‌های اخیر به یکی از محورهای بنیادین مباحث حقوق عمومی و اندیشه سیاسی تبدیل شده است. در جهان معاصر، دولت ها و نهادهای اجتماعی ناگزیرند الگوهایی برای تضمین حقوق بنیادین افراد ارائه کنند؛ الگوهایی که هم توان پاسخ‌گویی به نیازهای پیچیده جوامع جدید را داشته باشد و هم با هویت فرهنگی و مبانی ارزشی آن جامعه سازگار باشد. در ایران، به‌عنوان جامعه‌ای با پیشینه عمیق دینی و حقوقی، بررسی حقوق شهروندی بدون اتکا به مبانی فقه اسلامی، تصویری ناقص و گاه ناهماهنگ ارائه خواهد داد. از این رو، فقه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع نظام حقوقی و معرفتی در جهان اسلام، ظرفیت گسترده‌ای برای تبیین اصول و ساختارهای حقوق شهروندی دارد.

فقه اسلامی نه تنها به بیان احکام فردی و عبادی می‌پردازد، بلکه حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی را نیز در بر می گیرد. مفاهیمی چون عدالت، کرامت انسان، آزادی، مسئولیت اجتماعی، مصالح عمومی، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت و ولایت، درون‌مایه‌هایی هستند که می‌توانند مبانی نظری حقوق شهروندی در نگاه اسلامی را شکل دهند. با این حال، تبیین این ظرفیت و استخراج یک الگوی منسجم برای حقوق شهروندی از دل منابع فقهی، نیازمند پژوهشی روشمند و جامع است.

این مقاله تلاش دارد با بررسی اصول و مبانی فقه اسلامی، چارچوبی نظری برای الگوی حقوق شهروندی ارائه دهد؛ الگویی که ضمن وفاداری به متون و منابع معتبر فقهی، بتواند پاسخ‌گوی نیازهای جامعه امروز نیز باشد. هدف اصلی، نشان دادن این نکته است که فقه اسلامی ـ برخلاف برخی تصورها ـ توانایی ارائه ساختاری پیشرو و انسان محور برای حقوق شهروندی را دارد؛ ساختاری که می تواند مبنایی برای تعامل میان سنت و مدرنیته در حوزه حقوق عمومی باشد.

از مهمترین نوآوری مقاله:

- ارائه طبقه بندی جدید از دیدگاه های فقهی درباره شهروندی
- پیوند دادن کرامت ذاتی انسان با حقوق شهروندی
- نقد دیدگاه شهروندی درجه بندی شده
- کاربرد اصل((تبعیض احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری))

جنبه‌های اخلاقی الگوی حقوق شهروندی در فقه اسلامی

مقدمه اخلاقی

بررسی حقوق شهروندی در فقه اسلامی بدون توجه به مبانی اخلاقی آن، تصویری ناقص از جایگاه انسان در نظام حقوقی اسلام ارائه می‌دهد. انسان‌شناسی دینی، مباحث فطرت، کرامت ذاتی و عدالت الهی، شالوده اخلاقیِ احکام اجتماعی و سیاسی اسلام را تشکیل می‌دهند (طباطبایی، *المیزان*، ج۲، ص۳۸۴؛ جوادی آملی، *انتظار بشر از دین*، ۱۳۸۹). بنابراین، اخلاق نه در حاشیه، بلکه در متن استنباط حقوق شهروندی در فقه قرار دارد.

کرامت انسانی به‌عنوان زیربنای اخلاقی حقوق شهروندی

آیه «**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**» (اسراء: ۷۰) آشکارترین بیان قرآنی درباره حرمت ذاتی انسان است. مفسران شیعه و سنی این کرامت را «ارزش تکوینی مشترک میان همه انسان‌ها» دانسته‌اند (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج۱۲، ص۳۷۴؛ طوسی، *التبیان*، ج۶، ص۵۰۳).

از منظر اخلاقی، این آیه بنیاد یک اصل کلیدی است:

هیچ انسانی را نمی‌توان به سبب باور، مذهب، جنسیت یا قومیت، از حقوق بنیادین محروم کرد.

بر اساس همین مبنا، بسیاری از اندیشمندان معاصر همچون آیت‌الله منتظری (۱۳۹۰، *دیدگاه‌ها*) و سید محمدحسین فضل‌الله (*آلاءالرحمن*)، کرامت ذاتی را منشأ «حقوق برابر» در جامعه اسلامی دانسته‌اند.

اخلاق عدالت به‌عنوان محور تنظیم روابط شهروندی

عدالت در قرآن و روایات، اصلی فراتر از قاعده حقوقی است:

«**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**» (نحل: ۹۰).

فقیهان بزرگی مانند علامه طباطبایی (ج۴، ص۱۴۶) و شهید صدر (*اقتصادنا*، *الاسلام یقود الحیاة*) عدالت را «اصل حاکم بر تمام احکام اجتماعی» می‌دانند؛ یعنی حقوق شهروندی بدون عدالت فاقد معناست.

اخلاق احترام و همزیستی در بستر تنوع انسانی

قرآن تنوع اقوام و ملل را اراده الهی و زمینه شناخت متقابل معرفی می‌کند:

«**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**» (حجرات: ۱۳).

این آیه مبنای اخلاقی «همزیستی مسالمت‌آمیز» در فقه سیاسی است. زنجانی (*اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز*) و خلیلیان (*حقوق بین‌الملل اسلامی*) این اصل را پایه همگرایی اجتماعی

و منع خشونت علیه غیرمسلمانان دانسته‌اند.

تفکیک اخلاقی میان ایمان و حقوق اجتماعی

از دیدگاه اخلاقیِ فقه کرامت‌محور، امتیاز ایمانی و تفاوت عقیدتی نمی‌تواند موجب نابرابری حقوقی شود. آیت‌الله منتظری (ص۱۴۵–۱۴۷) تصریح می‌کند:

«نابرابری در ایمان، موجب نابرابری در حقوق اجتماعی نیست.»

این اصل اخلاقی از آیه **«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا»** (مائده: ۸) نیز حمایت می‌شود.

بنابراین، فقه اخلاقیِ شهروندی، انسان‌بودگی را معیار حقوق می‌داند نه عقیده.

اخلاق مسئولیت‌پذیری حکومت

فقه اسلامی حاکمیت را به‌عنوان «امین مردم» تعریف می‌کند. امیرالمؤمنین(ع) در *نهج‌البلاغه*، نامه ۵۳، حکومت را امانتی الهی و اجتماعی می‌نامد.

در این چارچوب:

حکومت موظف است جان، مال، آزادی‌های مشروع و کرامت همه انسان‌ها را حفظ کند.

حتی فقهای سنت‌گرا مانند جوادی آملی (۱۳۸۹) نیز بر رعایت قسط و عدل نسبت به غیرمسلمانان تأکید دارند.

اخلاق آزادی همراه با مسئولیت

فطرت انسان از منظر قرآن با اختیار و آزادی گره خورده است:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳).

آزادی عقیده و انتخاب، ریشه در کرامت انسان دارد؛ اما اخلاق اسلامی آزادی را از مسئولیت جدا نمی‌بیند. آزادی بدون سوءاستفاده و بدون نقض حقوق دیگران، منطبق‌ترین حالت با اخلاق اجتماعی اسلام است (سروش محلاتی، ۱۳۷۵).

کثرت نوعی و انسانهای متباین

دلیل عقلی آن را این گونه تقریر نموده است اگر ما میگوییم همه انسانها دارای حقوق و امتیازات مشترک است باید بر مبنای انسان شناختی اثبات کنیم که همه انسانها دارای حقیقت مشترک هستند در حالی که از نگاه انسان شناختی اسلامی، حقیقت و جوهر مشترک برای انسانها قابل اثبات نیست. در حقیقت این دلیل عقلی مبتنی بر یک استدلال فلسفی مبتنی بر حکمت متعالیه است و آن این که انسان نوع واحد نیست تا گفته شود همه انسان ها دارای یک حقیقت نوعیه و افراد یک نوع و در آن حقیقت واحد با هم مشترک هستند. انسان دارای انواع

مختلفی است. در برخی از آنها حقیقت انسانیت و گوهر انسانی تحقق پیدا میکند. در برخی دیگر خیر؛ بنابراین احراز وحدت جامع و قدر مشترک بین افراد انسان، ناممکن است. دلیل این امر هم آن است که انسان در حرکت جوهری خود انواع مختلفی دارد و برای آن چهار نوع مختلف را در نظر گرفته اند. پس انسانیت یک گوهر حقیقی واحد در میان همه آنها نیست، بلکه انسانیت با آن فصل اخیرش تعین می یابد و در یکی از چهار گروه قرار میگیرد. بر این اساس چه گونه میتوان ادعا کرد همه انسانها مساوی هستند یا همه شهروندان از حقوق یکسان برخوردارند در حالی تساوی در حقوق تساوی در قانون و تساوی در برابر قانون متفرع و مترتب بر تساوی مستحقان است و با فرض جهانهای متفاوتی که انسانهای مختلف در آن زیست می کنند. نمی توان از تساوی حقوق اجتماعی انسانها و تساوی آنها در برابر قانون سخن گفت.

نفی کرامت ذاتی مشترک

اما مؤلفه دیگری نیز از نظر انسان شناختی برای این مسئله وجود دارد و آن کرامت ذاتی انسان است که می تواند. ملاک شهروندی و در نتیجه زمینه برای آثار سیاسی اجتماعی و حقوق مشترک باشد ولی سؤال این است آیا انسانهایی که کفر میورزند و با ملحد هستند از کرامت ذاتی برخوردار هستند یا این که خداوند بالقوه کرامت را در انسان قرار داده است. برخی انسانها (مؤمنان) این استعداد را با ایمان خود به فعلیت می رسانند و برخی دیگر جلو فعلیت این استعداد را می گیرند. اگر کرامت به فعلیت برسد لوازم و آثار آن نیز به فعلیت می رسد و اگر کرامت بالقوه باقی بماند، آثار آن نیز بالقوه باقی می ماند و قهراً تفاوتی بین حقوق پیدا میشود. پس انسانهایی که کفر ورزیده اند و ملحد هستند، نه تنها آن کرامت ذاتی بالقوه خودشان را فعلیت نبخشیده اند بلکه آن را فروکاسته اند؛ بنابراین زمینه نیز برای حقوق نخواهند داشت. .آیت الله مصباح یزدی با این که کرامت ذاتی انسان را می پذیرد اما این کرامت را زیر بنای شکل گیری مسائل فقهی و حقوقی نمی داند. ایشان تصریح می کند

از دیدگاه اسلام انسان دارای کرامت تکوینی است که آن عبارت است از نعمتهایی که خدای متعال به انسان داده است. یکی از بزرگترین این نعمتها عقل و شعور است ولی این که خرد و وجدان انسان منشا حقوقی برای وی گردد ... قابل قبول نیست. ظاهر آیه «لقد کرمنا» این است که در مقام بیان برتری قوا و استعدادهای وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است نه این که بخواهد حقی را برای انسانیت اثبات نماید(محمد تقی مصباح یزدی نظریه حقوقی اسلام، ج۱، ص۲۸۸).

در این رویکرد آیاتی که بیانگر کرامت ذاتی انسان بما هو انسان میباشد بر خصوص مؤمنان محدود و منحصر می شود. بنابر این مقصود از کرامت بنی آدم خصوص مؤمنان هستند: «هذا

اللفظ للعوم، والمراد منه الخصوص» زیرا بنا به بیان قرآن، غیر مؤمن، کرامت ندارد: «وَ مَنْ یهِنِ الله فما له من مکرم و اگر در آیه کرامت واژه مؤمنون به کار نرفته و واژه بنی آدم به کار رفته است بدان سبب است که این تکریم منبعث از استحقاق و طلبکاری نیست حقیقت آن است که تکریم انسانها در برابر عمل یا مسبوق به علت و یا ناشی از استحقاقی نیست که موجب کرامت آنان شود، بلکه این کرامت ذاتی و عطیه الهی است این رهیافت برای تأیید دیدگاه شان به شواهد نقلی استناد می کنند و تأکید می کنند که این مطلب را روایات نیز تأیید میکند چنان که از امام باقر (ع) آمده است: «**إِنَّ اللَّهَ لَا یکْرِمُ رُوحَ کَافِرٍ وَ لَکِنْ یکْرِمُ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِنَّمَا کَرَامَةُ النَّفْسِ وَ الدم بالروح** همانا خداوند روح کافر را گرامی نمی دارد اما روح مؤمن را گرامی می دارد و گرامی بودن جان و خون وابسته به گرامی بودن روح است و شخص کافر از این کرامت طرفی نیسته است. در عصر حاضر از نخستین کسانی که بحث شهروندی درجه یک و درجه دو را مطرح کرد آیت الله مصباح یزدی بود. ایشان در یکی از خطبه های نماز جمعه تهران تصریح کرد که طبق مبانی اسلامی در جمهوری اسلامی دو گونه شهروندی درجه یک و درجه دو داریم. در طرح اولیه و ایده آل اسلام یکی از شرایط تابعیت اسلام است و مسلمان دارای تابعیت درجه یک و غیر مسلمان تابع درجه دو محسوب می گردد. اما در شرایط خاصی مرزهای جغرافیایی معتبر شناخته میشود و بر اساس قانون و شرایط ویژه ای برای تابعیت در نظر گرفته می شود که بر اساس نظریه ولایت فقیه وقتی آن شرایط و مبانی قانونی آن به امضای ولی فقیه رسید، به مانند سایر احکام اسلامی واجب الاطاعه خودهد بود. از نظر ایشان گوهر انسانیت در همه ی انسانها یکسان است و انسان درجه یک و دو نداریم، ولی این بدان معنا نیست که همه انسانها در همه چیز حتی در شهروندی نسبت به یک کشور و استفاده از مزایای حقوقی یک شهروند مساوی باشند. بنابراین مغالطه است که بگوییم چون همه انسانها در انسانیت شریک هستند، پس ما تابع درجه یک و دو نداریم! انسان درجه یک و دو نداریم ولی شهروند درجه یک و دو می توانیم داشته باشیم (محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج۱، به نقل از غلامرضا بهروز تک جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، ص ۴۸۰).

تشکیک در فطرت مشترک انسان

عنصر سومی که از دیدگاه انسان شناختی می تواند معیار و مبنای مشترک شهروندی برابر انسانهای ساکن یک قلمرو واحد قرار گیرد مسئله فطرت مشترک انسانی است. فطرتی که فصل مشترک بین همه انسان ها است. آیا می توان از این فصل مشترک استفاده کرد و به ایده شهروندی مشترک و حقوق مشترکی بین همه انسانها رسید؟ دیدگاه مشهور، اصل وجود فطرت مشترک در همه انسانها را میپذیرند و بر این عقیده اند که آنچه که میتواند به عنوان اصل

مشترک میان همه انسانها پذیرفته گردد، فطرت الهی است. اما استدلال میکنند ،فطرت نیز یک نیرو و استعداد است، در برخی انسان ها به فعلیت نمی رسد. پس یک عنصر مشترک بالفعل که بتواند منشأ مشترک شهروندی در نتیجه حقوق مشترک باشد در این جا قابل اثبات نیست و باز مشکل همچنان به قوت خود باقی است.

مشکل دوم از نظر معرفت شناختی در باره مبنا قرار دادن فطرت به عنوان معیار مشترک این است که ما بالاتر و ارزشمندتر از فطرت را نیز داریم که میتواند شهروندی و حقوق انسانها را مشخص کند و آن وحی است. اگر فطرت مشترک است و میتواند بالقوه ما را به یکسانی انسانها و در نتیجه حقوق یکسان برساند اما وقتی وحی الهی که از نظر معرفت شناختی اصیل ترین منبع حقوق است به صراحت حقوق را از یک سری از انسانها که دارای تقوا نیستند نفی می کنند. ما باید تابع وحی باشیم نه تابع فطرت زیرا فطرت چیزی جز استعداد نیست.

بنابراین از این منظر شهروندی به مفهوم امروزی آن که نتیجه سکونت مشترک مجموعه انسانی در سرزمین واحد بر مبنای انسانیت مشترک می باشد با روح نظام فقاهت نمی سازد و فقیه نمیتواند به آن راضی باشد. شهروندی بر مبنای سرزمین مشترک و جوهر مشترک انسانی علاوه بر این که از نظر عقلی قابل اثبات نیست اموری اعتباری اند که در ذات خود به هیچ کمالی از کمالات ذاتی یا اکتسابی ارجاع نمی شود و نمی تواند ملاک هماهنگ با کمال انسانی باشد، برای فقیه عقیده و ایمان (اسلام) معیار اساسی است و ماهیت اسلام نیز همان اقرار به توحید ایمان به رسالت و اعتقاد به معاد است. چنان که امام صادق (ع) در رابطه با این ملاک و عامل پیوند انسانها می فرماید: «**الإسلام يَحْقَنُ بِهِ الدَّمُ وَ تُؤَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَ تُسْتَحَلُّ بِهِ الفروج والثواب على الإيمان** بنابراین در دستگاه فقه اسلامی معیار شهروندی و تعریف بسیاری از حقوق و تکالیف عنوان «مسلمان» است و همین عنوان برای بهره مندی و محترم شمردن این حقوق کفایت میکند. به تعبیر دیگر در حد نظام حقوقی هویت اسلامی مسلمان اعتقاد به دو امر است: «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله ؛ چنان که از امام صادق (ع) آمده است: «**الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله به حقت الدماء وعليه جزتِ الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَعَلَى ظاهره جماعة الناس**» این اعتقاد ملاک حداقلی برای عضویت در امت اسلامی و هویت حقوقی است که معیار رفتار با شخص است و با فرد به عنوان مسلمان رفتار میشود و از امتیازات شهروندی بهره مند میگردد در برابر مسئولیت های بسیاری نیز تابع اسلام است. جهاد تنها بر مسلمانان واجب است. بسیاری از تکالیف عبادی و اجتماعی و سیاسی تنها برای مسلمانان تعریف میشود. از منظر این رویکرد تنها بر معیار این رابطه است که وحدت اجتماعی حفظ می شود و ضامن بقای وحدت در سطح کلان اجتماعی است. قرآن نیز این مبنا را تأیید کرده است. آنجا که می فرماید: «**انما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَه** در واقع در این آیه نسبت برادری میان مؤمنان اعتبار

شده است و نسبتهای دیگر تبعیض آمیز مانند نژاد و هم میهنی و هم زبانی را که جوامع سیاسی اعتبار عرفی یا رسمی داده در اسلام در برابر این نسبت کنار گذاشته می شود. در شریعت اسلام برای این برادری اعتباری که از برادری حقیقی نشأت می گیرد حقوق و تکالیفی قرار داده شده است و روایات فراوانی این حقوق و تکالیف را تبیین میکند این حقوق و تکالیف گرچه در روایات در روابط فردی تعریف شده اند، اما روشن است که حاکم نیز به عنوان فرد مسلمان از همان شخصیت حقوقی حاکمیت نیز مکلف به رعایت این حقوق و سامان بخشی آن است؛ بنابراین به راحتی این حقوق برای حیات سیاسی و اجتماعی نیز تعریف می شوند و همین معیار و حقوق در روابط شهروندان در حوزه سیاست و اجتماع خواهند بود. بر اساس مبانی معرفت شناختی فقیه این عامل پیوند در شهروندی و در نتیجه نظام حقوقی میان مؤمنان را از منابع معرفت فقهی میگیرد و معیار پذیرش آن به استناد پذیری این نظام به مقام ربوبیت الهی است.

بنابراین در این رویکرد به شهروندی و مفهوم امت میتوان گفت «اسلام و کفر محور اصلی تعیین شهروندی و عضویت در امت اسلامی و در نتیجه حقوق و تکالیف است. هر چند می‌پذیریم که برابری و وحدت در حقوق مستند به برابری در وحدت در انسانیت است. اما انسان نوع واحد نیست بلکه انواع است و انواع نابرابر و متکثرند و در نتیجه موقعیت و حقوق متفاوتی دارند و در نهایت تابعیت و شهروندی نیز دارای مراتب زیر است.(محمد سروش محلاتی حق و حقوق در فقه» در پایگاه اینترنتی مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۹۵/۵/۲ش)

تابعیت عالی با درجه یک در نظام فقهی و اندیشه سیاسی اسلام این تابعیت فقط به کسانی اعطا می شود که دین مقدس اسلام را آخرین دین الهی و پیامبر اکرم (ص) را آخرین فرستاده خداوند بدانند. این تابعیت همان تابعیت ایمانی و اصیل است.

تابعیت عادی یا درجه دو این تابعیت در فقه اسلامی به کفار اهل کتابی اعطا میشود که با امام مسلمانان یا نایب او قرارداد ذمه منعقد نمایند. این تابعیت را تابعیت پیمانی نیز می نامند.

تابعیت درجه سه این نوع شهروندی مبتنی بر احد قل اشتراکات که همان انسانیت است، تلقی می شود که در آن انسانها به صرف انسان بودن از برخی حقوق محدود بهره مند هستند.

اما اگر به مبانی و استدلالهای انسان شناختی که در این رویکرد مطرح گردید شهروندان درجه دو و سه در بهره مندی از حقوق شهروندی با شهروندان مسلمان متفاوت است. پس نتیجه این مبنای فلسفی ما را به یک شهروندی و حق مشترک در زندگی نمی رساند و فاصله بین این مبنا با حقوق شهروندی به وجود می آید. پس برای داشتن حقوق شهروندی یک چیز دیگری را باید به آن مبنا اضافه کرد؛ زیرا بر اساس این استدلال حقوق مشترک را نمیتوان پذیرفت و آن این که مادامی که ملحدان در صدد ایذای موحدان نباشند رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است». یکی از طرف داران این دیدگاه در این زمینه می نویسد: در هر

صورت خواهیم دید که آنگاه که مسئله حفظ نظام و منافع کل افراد جامعه در میان است، هر کسی چه مسلمان و چه غیر مسلمان از هر سطح و طبقه از اجتماع میتواند به طور موقت در حقوقی که از آن به حقوق شهروندی یاد می شود اولویت یابد و معیار این اولویت هم تنها مصالح کل جامعه است که از سوی دولت مشروع تعریف می شود. (عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۳۷)"

در این جا هیچ استدلالی مبنایی برای این که چرا ملحدان نیز باید از حقوقی برخوردار باشند وجود ندارد زیرا آن مبنای فلسفی صرفاً شهروندی و حقوق را برای موحدان اثبات میکرد اما یک باره ملحدان نیز به موحدان ملحق می شوند بدون این که یک استدلال عقلی در این جا وجود داشته باشد. پس حقوقی برای آنها می پذیرند. اما حقوقی که ملاکی برای آن نمی توان نشان داد؛ و از آنجا که این حق مبنای عقلی ندارد میتوان به هر شکلی آن را محدود کرد. به هر صورت این نظریه به لحاظ عقلی، مبناء و بناء یک ناسازگاری در درون خود دارد زیرا آن مینا به یک نتایجی می رسد که مجبور هستند از آن به نتایج دیگری که از کتاب و سنت استفاده میکند عدول کنند و همین است که یک ناسازگاری در این جا ایجاد می شود. یکی دیگر از نتایج نیز این است که میگویند ما می پذیریم که غیر مسلمان نیز دارای حقوقی باشند اما این تساوی مشروط به این است که شرع تفاوتی بین حقوق مسلمان و غیر مسلمان قرار نداده باشد(همان)."

دیدگاه غیر مشهور شهروندی مبتنی بر کرامت و فطرت مشترک انسانی

تفکیک حقوق و اعتقادات یکی از دیدگاههای تحول آفرین و مهم در اندیشه های سیاسی این دسته از فقیهان است. این تمایز گذاری نیز مبتنی بر مبانی انسان شناختی هستی شناختی و معرفت شناختی و مفاهیم اسلامی است. از جمله طرف داران این دیدگاه میتوان از فقها و اندیشمندان شیعی از آیت الله منتظری آیت الله صانعی آیت الله سید مصطفی محقق داماد، آیت‌الله سید کمال حیدری آیت الله قائم مقامی علامه شمس الدین و.... یاد کرد در پیامی که از آیت الله منتظری در قالب یک پرسش و پاسخ انتشار یافت آمده است:

نابرابری اعتقادی نمیتواند منشأ موجب یا دلیل نابرابری حقوقی باشند. ممکن است انسانها از نظر اعتقاد و ایمان در مراتب مختلف باشند اما حقوق انسانی آنها تابع تقسیم بندی ایدئولوژیک نیست مردم در اسلام و ایمان و اعتقادات قلبی تفاوت دارند ولی حقوق اجتماعی و سیاسی آنان تابع درجات ایمان آنان نیست، بلکه همه در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی هستند. (حسینعلی منتظری دیدگاه ها، ص ۱۴۴ – ۱۴۵ و ۲۲۹ – ۲۳۰)

بنابراین تفاوت در اعتقادات و ایمان ربطی به حقوق انسانی آنها ندارد. انسانها از حیث حقوقی برابرند به صرف انسان بودن ثمره این دیدگاه در عمل نیز در فتوای تاریخی ایشان درباره حقوق

بهائیان بود در ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۷ فتوای جدا کردن اعتقادات به ضاله بودن بهائیت از حقوق شهروندی آنان و اعلام این که افرادی که تابع هیچ یک از ادیان آسمانی نیستند نیز به حکم آیات و روایات باید حقوق انسانی شان رعایت شود و هر کس از آن جهت که در این سرزمین زندگی می کند شهروند این کشور است و حق آب و گل دارد و از حقوق شهروندی بهره مند می‌باشد.

این دیدگاه بر این مؤلفه انسان شناختی مبتنی است انسانها در آفرینش کرامت انسانی و فطرت الهی مساوی هستند و هیچ کس بر دیگری برتری ندارد؛ همه در انسان بودن برابرند برابری در آفرینش برابری در حقوق انسانی و سیاسی را به وجود می آورد. این مؤلفه انسان شناختی که در فلسفه سیاسی و مباحث مرتبط با آن مبنای دقیق و عمیق به شمار می آید؛ با آیات زیادی از قرآن کریم تأیید میشود در روایات نیز این موضوع را تأیید و تأکید می کند پس در احقاق حقوق انسانها و شهروندان ایمان یا اسلام مطرح نیست؛ در عرصه سیاسی – اجتماعی حقوق انسانها به رسمیت شناخته می شود. مسلمان یا کافر، فرمانروای مسلمان نمیتواند کسی را به جرم آنکه مسلمان نیست از حقوق سیاسی – اجتماعی شناخته شده اش محروم سازد و کسی به دلیل عقیده ای خاصی از آن محروم نمیشود؛ در منطق قرآن انسان ها به گروه های خاصی چون کفار و مؤمنان مشرکان فاسقان و منافقان تقسیم بندی میشوند اما همه آنها از فرصت برابر در برخورداری از حقوق عدالت محور مساوی هستند.

بنابراین با توجه به همه تفاوتها و شایستگی ها شهروندان اگر در برابر موقعیتهایی که به وجود می آید، تساوی نداشته باشند نمی توان از جامعه عادلانه و مردم سالار سخن گفت؛ زیرا در برابری فرصت ها باید به گونه ای عملکرد که مسیر برای رسیدن همگان به منبع قدرت فراهم باشد و مطلوبیتها و نیازهای اولیه شهروندان جامعه برآورده شود. در این نگاه ایمان یک ارزش است و از نظر اخروی نزد خداوند در پاداش قیامت لحاظ میشود اما حقوق شهروندی نظیر حقوق سیاسی و اجتماعی منوط به آن نیست. پایه قرآنی این دیدگاه همان کرامت ذاتی انسان و فطرت مشترک انسانی است که به عنوان اصل و قاعده کلی می تواند مبنای استنباط فقهی این فرع فقهی و سایر فروعات دیگر قرار گیرد اگر چه تاکنون فقیهان «اصل کرامت ذاتی انسانی را به عنوان یک مبنای فقهی در کتب شان مطرح نکرده اند اما در صورت اثبات آن میتوان کرامت ذاتی انسان را مبنای بسیاری از فروعات فقهی دانست و آنها را بدان مستند نمود. با فرض قاعده دانستن آن مستندات فراوانی از آیات و روایات را ذکر کرد که حداقل آثار سیاسی و اجتماعی نتیجه همین کرامت ذاتی انسان است. در این میان محوری ترین آیه ای که صراحت در کرامت ذاتی انسان دارد آیه ۷۰۰ سوره اسراء است که خداوند در این آیه شریفه می فرماید: **«لَقَدْ كَرمنا بَنِی آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً:**

همانان ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر نشاندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده های خود برتری دادیم».

این آیه از امتیازات انسان بر موجودات دیگر سخن میگوید که در حقیقت نگاه اصلی قرآن به انسان است. برای روشن شدن چیستی کرامت در این آیه ضروری است ساختار درونی و بیرونی بررسی کنیم.

الف) ساختار درونی آیه کرامت

ساختار درونی آیه شریفه دارای چهار مرحله است که با انسجام کامل در کنار هم پیوند ناگسستنی بین آنها با «واو عاطفه، ایجاد کرده است. این ساختار مشخص می سازد که برای نشان دادن برتری انسان بر موجودات دیگر دو تعبیر به کار گرفته است یکی واژه کرمنا»، دیگری تعبیر فضلنا» در این اختلاف تعبیر نکته لطیفی نهفته است که دقت در آن ماهیت انسان را مشخص می کند. بدین سان که خداوند میخواهد اعلان کند تکریم خداوند خاص فرد با گروهی خاص از آدمیان نیست بلکه حقیقت نوعی انسان که میان همه نسل بشر مشترک میباشد، مورد تکریم است.

۲. در آیه «بنی آدم بدون هیچ قید دیگری متعلق تکریم الهی قرار گرفته است؛ بنابراین آیه از این جهت در صدد معرفی یک صفت فطری و جهان شمول است و آن کرامت ذاتی انسان هاست و خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد.

همین حقیقت مبانی اساسی حقوق و کرامت انسان را در جامعه بشری و حکومت دینی تبیین می کند و موجب می شود حقی برای تمام انسانها از حیث انسان بودنشان اثبات شود به تعبیر دیگر شایستگی های ذاتی و استعدادهای انسان موجب شده است که او در معرض هدایت و تربیت و تعالیم آسمانی پیامبران قرار گیرد و باعث رشد و صعود انسان به مراتب کمال و مقامات والای انسانی شود.

تعلیل کرامت به مصادیق اختصاصی و خارجی تکریم ولی مشترک میان همه آدمیان، مانند تسهیل راه های مواصلاتی و تسخیر خشکی و دریا توسط انسان و..... تفضیل بشر بر بسیاری از موجودات عالم، نشان دادن این شرافت است. چون تفضیل آن است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد؛ در حالی که او با دیگران در اصل عطیه شریک است. (عباسعلی عمید زنجانی، محمد مهدی توکلی حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام» در فصلنامه حقوق مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شماره ۴، سال ۱۳۶۸، ص ۱۶۲-۱۶۱)

بنابراین ساختار درونی آیه اثبات میکند که کرامت در اصل آفرینش انسان لحاظ شده و

همین ویژگی انحصاری او را شایسته حقوق و تکلیف الهی قراردادهاست(ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، می ۱۷۸ – ۱۷۶).

ب) ساختار بیرونی آیه کرامت

در آغاز آیه خداوند ماجرای داستان سجده ابلیس به حضرت آدم (ع) و آثار و پیامدهای تمرد از این دستور الهی را به ترتیب از باب تمهید و مقدمه سازی بیان میکند و سپس در آیه کرامت بیان میکند که اولاً: آدم را گرامی داشته و انواع نعمتها را در دسترس آنها قرار داده است. ثانیاً احسان رحمت و تفضل خود نسبت به انسان را یادآوری می کند، و آنگاه اتمام این نعمتها را به تکریم و تفضیل انسان میداند و از این رهگذر فضایلی را که سبب وجوب کرنش شیطان در برابر انسان بود، بیان می کند (شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۰۳).

در روایات نیز با توجه به آیه کرامت تکریم چنان معنا شده است که خدشه در عمومیت آیه ایجاد نمی کند و کرامت ذاتی را برای همه انسان با استناد به آیه شریفه به اثبات می رساند. برای نمونه در روایتی از امام هادی(ع) در شرح مکتوب حدیثی از امام صادق (ع) که اختیار را به صحت خلقت منوط کرده است(محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۵۶). فقیهانی که کرامت انسانی را به عنوان یک اصل قرآنی مبنای استنباطشان میدانند با استناد به آیه شریفه آن را مبنای برای شناساند حقوق از جمله حقوق سیاسی برابر همه شهروندان برشمرده اند. آنان بر این عقیده اند که مراد از تکریم بنی آدم در آیه «کرامت، تکریم جمیع نوع بشر است. به کار بردن واژه بنی آدم به جای انسان و بشر بیانگر وصف کرامت بدون مقید به ویژگی متمایز خلقت حضرت آدم (ع) اشاره دارد. این خصوصیت میان همه انسانها مشترک است. مخصوص موحدان و مسلمانان با مؤمنان نیست حتی مشرک کافر و فاسق را نیز در بر می گیرد. آنان برای برقرار کردن تلازم بین کرامت ذاتی انسان و شناسایی حقوق ذاتی او از اصل مشهور «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری بهره برده اند؛ زیرا جعل حق و حکم از سوی خداوند بر اساس مصالح انجام می شود که در متعلق آنها وجود دارد. این مصالح و مفاسد که نسبت به مجعولات شرعیه همانند علت به معلول و ملاکات احکام نام دارند ناشی از شناخت کامل خداوند نسبت به استعدادهای انسان و نیازهای او در مسیر رسیدن به کمال است. چون سرشت آدمی اعم از مسلم و غیر مسلم با هر عقیده ای که باشد این شأنیت را دارد و دارای استعداد تکاملی است. همین توانایی ها منشأ ایجاد حق برای اوست؛ چرا که هر استعدادی طبیعی سند طبیعی برای بهره مندی ذی حق از متعلق آن یعنی حقوق طبیعی است. در حقیقت برای انسان بماهو انسان در متن خلقت و آفرینش یک سلسله حقوق و آزادیهایی به او داده شده است که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نیست. از این منظر دین مبتنی بر فطرت انسانی، لزوماً

تمام اقتضائات منطقی و عقلانی زندگی او را می پـذیرد و توانـایی هـای تکـوینی اش را مبنـای استحقاق وی قرار می دهد و فصلی به عنوان حقوق فطری انسان را در کتاب تکـوین میگشـاید همین حقوق بنیادین انسانی وقتی وارد حوزه سیاسـی و اجتمـاعی میشـود و در تعامـل و روابـط انسانها با حاکمیت و حاکمان و نهادهای حکومتی متبلور می شود، رعایت این حقوق بـه عنـوان حقوق شهروندی بر حکومت مفروض می شود. علامه فضـل الله از جملـه مفسـران و فقیهـانی است که به تأثیر اعتقاد کرامت تکوینی انسان در حوزه تشریع آن را مبنای استنباط احکام حقوق و تکالیف انسانی و مقاصد شریعت برشمرده است. وی در تفسیر آیه فوق بیان زیبای دارد کـه مـا را از هر توضیح دیگر بی نیاز می کند.(محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القـرآن، ج ۱، ص ۱۸۳)

ممکن است چنین فهمید که اعلام تکریم بنی آدم از سوی خداوند صرفاً سـخن از کرامـت و الطاف تکوینی او بر انسان نباشد بلکه این موهبت در عرصه تشریع نیز امتداد می یابد تشـریعی که به کرامت و ارزش انسان به منزله یکـی از اصـول در دیـدگاه قـرآن بـه انسـان توجـه دارد. دیدگاهی که به موجب آن هر تصرفی باید بر محور کرامت انسـان صـورت پـذیرد و هـر آنچـه موجب وهن و ناچیز شمردن جایگاه انسان شود مردود است .... قاعده هـای شـرعی از دل ایـن نگرش قرآنی به انسان شکل میگیرد و آن احترام جان و مال و آزادی انسان به مثابه یـک اصـل فقهی اسلامی است. که جز به عنوانی دیگر و به صورت مخصص نمیتوان از این قاعـده عـدول کرد. شاید مبنای استنباط این اصل از آیه مذکور آن باشد که از موهبت تکوینی خداوند بـه بنـی آدم میتوانیم چنین استنباط کنیم که او از آنها خواسته است. که در زنـدگی و روابـط اجتمـاعی و تعاملات میان خود بر این کرامت تاکید داشته باشند به ویژه آنکه تعامل سلبی و مخالف با اصل کرامت الهی انسان مغایرت دارد؛ زیرا به اهانت موجودی می انجامد که خداوند احتـرام او را اراده کرده است. چنین تفسیری از آیه کرامت و توسعه مفهوم آن بر مطلق انسان و نه انسان مسلمان و یا مؤمن نشان می دهد که چگونه در نگرش فقه برخی از اندیشمندان معاصر با بهره گیری از اصل تبعیت احکام از مصالح نفس الامری، پیوند ناگسستنی میان کرامت ذاتی انسان و حقوق او برقرار شده است. بر این اساس لازمه کرامت ذاتـی انسـان بـه رسـمیت شـناختن جامعـه چنـد فرهنگی است که افراد آن با تنوع افکار و اندیشه های متفاوتی که دارند دارای حقوقی هستند. به ویژه در عرصه اجتماع قدرت و سیاست و حاکمیـت ملـزم بـه تمهیـد و تضـمین ایـن حقـوق و آزادی‌هاست (همان). "

در این نگرش انسانها نوع واحد و مشتمل بر افراد متعددند، بنـابراین افـراد انسـانی بـا همـه تفاوت هایشان در عوارض در حقیقت نوعی واحد برابرند و ایـن حقیقـت واحـد و جـامع موجـود عینی است نه ذهنی؛ بنابراین در این نگرش اثبات یا پذیرش وحدت نوعی انسان در مقام تکوین

نه در عالم ذهن و عالم طبیعت از مقومات طرح حقوق برابر انسان ها است. اما ریـزش ایـن بـه حوزه اجتماعی نیز بدین جهت است که انسان به حکم طبیعت و فطرت خود اجتماعی نیز هست. روح انسان برای آن که به کمال لایق خود برسد گرایش اجتماعی دارد روح جمعی نیز بـه منزلـه وسیله است که نوع انسان را به کمال نهایی خود میرساند با این وجود نوعیت انسـان اسـت کـه مسیر روح جمعی را تعیین میکند. به بیان دیگر روح جمعی نیز در خدمت فطـرت انسـانی اسـت. پس تکیه گاه روح جمعی نیز روح فردی یا همان فطرت انسانی است و چون انسـان نـوع واحـد است جوامع انسانی نیز طبیعت و ماهیت یگانه دارند؛ بنابراین جوامع و تمدن ها و فرهنـگ هـا و بالاخره روح های جمعی حاکم بر جوامع با همه اختلافات خود رنگ و نوعیـت انسـانی داشـته و ماهیتی غیرانسانی ندارد. از همین جاست که اسلام بر وحدت سیاسی که ناشی از وجـود جمعـی مردم است تأکید میکند. این وحدت سیاسی انعکاسی وحدت عمومی انسانها به عنوان جانشـینان خدا در زمین است وحدت عمومی انسانها دارای دو بعد است.

۱- وحدت عاطفی ۲- وحدت اندیشه ای

۱. وحدت عاطفی مبتنی بر عواطف و احساسات مشترک افراد است و مردم یک سـرزمین در دارا بودن این عواطف و احساسات بـه دلایلـی نظیـر اشـتراکات ،قـومی نـژادی سـرزمینی و .... اشتراک دارند. به تعبیر شهید صدر وحدت عاطفی احساس مشترکی است که گروهی از مردم به دلایلی نظیر زندگی در سرزمین مشخص با مرزهای مشخص جغرافیـایی و اشـتراکات همچـون زبان خون یا تاریخ مشخص احساس می کنند. (محمد حسینی الامام الشهید السـید محمـد بـاقر صدر، ص ۳۴۶)

وحدت اندیشه ای و عقیدتی و آن عبارت است از ایمان به اندیشه و مکتب واحد و مشـخص این نوع وحدت نیز در ذات خود جنبه طبیعی و فطری دارد؛ زیرا طبعاً انسانهای که دارای اصـول فکری و نگرشی مشترکی هستند، با هم وحدت نظر و وحدت عمل میبابند دولتی که بـر مبنـای چنین وحدتی شکل میگیرد دولتی اصیل و برخوردار از مبنای علمی و عملی برای عمل و کـنش اجتماعی است؛ زیرا این گونه وحدت بر پایه بینشی صحیح نسبت به هستی انسان و جامعـه بـه وجود آمده است.

در این رویکرد هر چند انسانها در اصل خلقت نوع واحد اسـت امـا در بسـتر اجتمـاعی دارای فرهنگ ها و باورها و سنت های متفاوت و متکثری اند بنابراین زندگی انسان باید به گونه نظـم و نسق یابد که افرادی از فرهنگ ها، قومیت ها و ملیت های گوناگون در کنار یکدیگر احسـاس امنیت و آرامش نماید و به وحدت انسانی آنها صدمه وارد نگردد و به حقوق انسانی خود برسـند. اسلام برای تأمین این امر بر سه اصل اساسی در روابط اجتماعی تأکید دارد نخست اصل برابری که به موجب آن افراد از هر قوم قبیله ای که باشند به عنوان بنی آدم دارای تبار مشترک هستند

و هرگونه برتری قومی، نژادی و اجتماعی افراد بر یکدیگر محکوم است؛ دوم اصل مسئولیت که وفق آن همواره آزادی قرین مسئولیت است و بر اساس آن مسلمین و جامعه انسانی نسبت به پیرامون خود حساسیت دارد؛ سوم اصل همزیستی مسالمت آمیز که دارای دو شکل اسلامی و انسانی است. همزیستی اسلامی مشعر به زدودن عداوتها و نیل به الفت قلوب و استقرار اصل برادری ایمانی و وحدت فکری و عقیدتی است که آرمان نهایی اندیشه سیاسی اسلامی است. همزیستی انسانی که غیر مسلمانان را شامل می شود و سعی و تلاش اسلام بر آن است تا این وحدت انسانی یا وحدت عاطفی را به اعلا مرتبه وحدت که همان وحدت فکری و عقیدتی است ارتقا دهد و از انسانهای کره خاکی فقط یک است به هم پیوسته واحد بشری فراهم آورد؛ یعنی کشوری به عرض و طول جغرافیای همه زمین و دولتی به شعاع فعالیت و صلاحیت همه انسانها و سرزمین ها، عناصری که در مفهوم آرمانی امت واحد با آن تحقق می یابد بیش از آن که اشتراک در سرزمین قومیت، زبان رنگ، نژاد و مانند این ها باشد اشتراک در منافع و مصالح و فکر و عقیده است. طبیعی است که هر چه اشتراکات بیشتر و عمیق تر شود الفت و محبت میان آنها کم رنگ تر است و بالعکس هر چه این پدیده تشدید شود الفت و محبت نیز پررنگ تر می شود و وحدت انسانی نیز تشدید میشود از این رو چنان چه افرادی که در یک سرزمین زندگی میکنند و در یک کشور متولد شده اند در کلیه جهات مادی با یکدیگر مشترک هستند دارای فکر و عقیده متفاوتی باشند الفت و محبت و طبعاً اشتراک در دیگر اهداف نیز کم رنگ تر است و ای بسا دچار جدال و مشاجره باشند. در نتیجه آن چه میتواند وحدت واقعی آنها را تضمین کند همین وحدت عقیدتی و ایمانی است؛ بنابراین پایه اساسی پیوند شهروندی و دولت در اندیشه سیاسی اسلام وحدت و همبستگی اندیشه است؛ زیرا فکر و اندیشه عقیده و بینش قاعده ای است طبیعی و فطری برای تجمع انسانها در زیر لوای واحد به نام نظام سیاسی و دولت مفهومی که این حدت را به هر دو مصداق آن پوشش می دهد، «مفهوم امت» است مفهوم امت در برگیرنده عامل انسانی دولت اسلامی است و دو مفهوم اصلی کل مسلمانان جهان که ناظر به وحدت اندیشه ای و عقیدتی در مرحله آرمانی است و عرفی مسلمانان واقع در یک محدوده جغرافیایی معین دارد. اما در عین حال تا پیش از رسیدن به چنان کمال مطلوبی واقعیتهای حاکم بر زندگی بشر را نیز انکار نمی کند؛ بنابر این جهان شمولی و یا نسبی گرایی را میتوان از دو منظر نگریست نخست کمال مطلوب یا آن چه باید باشد که وفق آن اسلام و امت واحده نظامی نیست که به یک منطقه خاص منحصر و محدود شود بلکه نظام فراگیر و جهان شمول است؛ دوم وضع موجود با حقایق انکار ناپذیری که در عرصه بین المللی موجودند که مطابق آن تکثر ملت ها و امت ها و فرهنگ ها به عنوان واقع عینی ضرورت گذار از وحدت و امت عاطفی به وحدت و امت عقیدتی و فکری است.

بنابراین به موجب این رویکرد اسلام به اصل وجود ملت ها به عنوان واقعیتهای مسلم و انکار ناپذیر طبیعی معترف است. آیه ۱۳ سوره حجرات که می فرماید: «ما شما را از زنی و مردی خلق کردیم اثبات کننده و تأکید کننده ملیت ها است؛ زیرا اول تقسیم بندیهای بشری را از لحاظ جنسیت که یک تقسیم بندی طبیعی است طرح می کند و سپس بی درنگ گروه بندی بشری را از لحاظ شعوب و قبائل مطرح می کند و این میرساند که گروه بندی مردم به شعوب و قبائل امری طبیعی و الهی است؛ لذا بر اساس این رویکرد اسلام طرف دار چند فرهنگی است و آن چه اسلام با آن مخالف است، ناسیونالیسم و نژادپرستی است.(سید خلیل خلیلیان، حقوق بین‌الملل اسلامی،۱۲۱)

این آیه اشاره به این واقعیت دارد که انسان به گونه ای آفریده شده است که به صورت گروه های مختلف ملی و قبیله ای درآمده است. با انتساب به ملیتها و قبیله ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است، صورت می پذیرد. این امور و امثال آن از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه است که به هر فردی شناسنامه ویژه اعطا می کند. پس انتساب به ملت‌ها و قبیله ها حکمت و غایتی طبیعی دارد و آن بازشناسی افراد از یکدیگر است که شرط لازم زندگی اجتماعی است.

در این نگرش شهروندی نوعی چارچوب اخلاقی در دل یک هستی اجتماعی بزرگتر به نام انسانیت معنا می یابد که قادر است بیش از هر هویت دیگر نیاز فطری انسان را در به رسمیت شناخته شدن ارضا کند. این نگرش با طرح سرشت و گوهر مشترک انسانی و حقوق فطری به عنوان مبنای شهروندی بر این اندیشه است هر انسانی که اصل نظام اسلامی را بپذیرد و چارچوب نظام را بپذیرد با هر عقیده ای و هر گرایشی که دارد محترم است و شهروند نظام سیاسی اسلامی است. بنابر این نظام سیاسی اسلام هم چنانکه خودش را موظف به ادای حق یک شیعه اثنا عشری می داند، به همان اندازه خودش را موظف به تامین حقوق یهودی مسیحی ارمنی، زرتشتی و ... می داند.

بنابراین شناخت حقوق شهروندان اعم از مسیحی و مسلمان و این که احساس بکنند در درون نظام اسلامی، هر انسانی صاحب حق است و حکومت مدافع حق اوست این بزرگترین تقویت و تبلیغ برای اسلام است تا این که بیایم یک تیغ تنگی را بر قرار بکنیم که اولاً بگوییم خودمان شیعه هستیم و دیگران شیعه نیستند یا مسلمان هستند یا غیر مسلمان و در شیعیان هم طبقه بندی بکنیم و بگوییم یک عده درجه یک باشند و یک عده درجه دو این مسأله، مسأله ای نیست که دفاع از اسلام باشد. اسلام فراتر از این هاست.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین الگوی حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی نشان داد که فهم جایگاه شهروند و حقوق او در نظام اسلامی، مستلزم بررسی هم‌زمان ابعاد انسان‌شناختی، اخلاقی و فقهی است. مطالعه‌ی دیدگاه‌های مطرح‌شده نشان می‌دهد که اختلاف نظر در مبانی انسان‌شناختی ـ از جمله مسئله نوع انسانی، کرامت ذاتی و فطرت مشترک ـ تأثیر مستقیمی بر سطح و نوع حقوق قابل شناسایی برای افراد در جامعه اسلامی دارد.

بر اساس یافته‌ها، دو رویکرد اصلی در میان فقیهان قابل تفکیک است:

۱. رویکرد سنتی یا مشهور که حقوق شهروندی را مبتنی بر ایمان، عضویت در امت اسلامی و تمایز میان مسلمان، اهل‌ذمه و غیرمسلمان می‌داند. این دیدگاه، مراتب متفاوتی از تابعیت و حقوق سیاسی ـ اجتماعی را تعریف می‌کند و شهروندی را مفهومی تدریجی و وابسته به اعتقاد می‌شناسد.

۲. رویکرد نوگرا یا غیرمشهور که با تکیه بر کرامت ذاتی انسان، فطرت مشترک و اصول اخلاقیِ مستفاد از قرآن و سنت، انسان را صرف‌نظر از باور دینی، دارای حقوق بنیادین و قابل سلب‌ناپذیر می‌داند. در این رویکرد، تمایزات اعتقادی موجب تفاوت در حقوق شهروندی نمی‌شود و اصل بر مساوات در حقوق سیاسی و اجتماعی است.

تحلیل مقایسه‌ای این دو رویکرد نشان می‌دهد که فقه اسلامی، ظرفیت ارائه‌ی الگویی اخلاق‌محور و انسان‌مدار از حقوق شهروندی را داراست؛ الگویی که در آن، اصولی همچون کرامت انسانی، عدالت، نفی ظلم، احترام به انسان و رعایت مصالح عمومی، نقش محوری ایفا می‌کنند. این اصول می‌توانند پشتوانه‌ای برای تفسیر موسّع‌تر از حقوق شهروندی در چارچوب شریعت باشند و امکان انطباق میان آموزه‌های فقهی و نیازهای جامعه‌ی معاصر را فراهم آورند.

در نتیجه، پژوهش حاضر این نکته را برجسته می‌سازد که توسعه الگوی حقوق شهروندی در نظام اسلامی، نیازمند بازخوانی اجتهادیِ مبانی فقهی با توجه به مقتضیات زمان، تحولات اجتماعی و رویکردهای اخلاقی است. چنین بازخوانی می‌تواند زمینه‌ساز تقویت انسجام اجتماعی، ارتقای اعتماد عمومی و ارائه تصویری کارآمد و قابل دفاع از فقه اسلامی در عرصه حقوق عمومی گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. بلاغی، محمد جواد (بیتا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.

۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعهٔ*، قم: مؤسسه آل‌البیت، چاپ دوم.

۴. حسینعلی منتظری دیدگاه ها، ص ۱۴۴ – ۱۴۵ و ۲۲۹ – ۲۳۰

۵. حویزی، عبدعلی،(۱۳۷۹)، *نورالثقلین*، قم: اسماعیلیان.

۶. خلیلیان، سید خلیل،(۱۳۸۰)، *حقوق بین‌الملل اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

۷. زنجانی، عباسعلی (۱۳۴۴)، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز تهران دار الکتب العلمیهٔ.

۸. سروش محلاتی محمد (۱۳۷۵)، نصیحت ائمه مسلمین» در مجله حکومت اسلامی شماره اول سال اول.

۹. سید خلیل خلیلیان، حقوق بین الملل اسلامی،۱۲۱

۱۰. شهید ثانی،(۱۴۱۶ق)، *شرح لمعه الدمشقیه*، قم: دارالفکر، چاپ چهارم.

۱۱. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *المکاسب*، قم: نشر ذوی‌القربی، چاپ سوم.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *انتظار بشر از دین*، قم: اسراء، چاپ سوم.

۱۳. شیخ صدوق، (۱۳۸۱)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۱۴. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۰۳

۱۵. صاحب جواهر (نجفی)، (۱۹۸۴م)، *جواهر الکلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۹۹۵م)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم.

۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۸ق)، *تهذیب الأحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۴)، *تفسیر صافی*، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق / ۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیهٔ، چاپ هشتم.

۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، *بحارالأنوار*، بیروت: مؤسسهٔ الوفاء، چاپ دوم.

۲۱. محقق حلی، (۱۴۰۹ق)، *شرایع الإسلام*، قم: نشر اسلامی، چاپ دوم.

۲۲. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۴)، *فقه حقوق بشر*، تهران: نشر نی، چاپ اول.

۲۳. محمد تقی مصباح یزدی نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، ص ۲۸۸

۲۴. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج۱، به نقل از غلامرضا بهروز تک جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، ص ۴۸۰

۲۵. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۵۶

۲۶. محمد حسینی الامام الشهید السید محمد باقر صدر، ص ۳۴۶
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی‌ام.
۲۹. منتظری، حسینعلی،(۱۳۸۷)، *دیدگاه‌ها*، قم: دفتر انتشارات منتظری، چاپ اول.
۳۰. نهج‌البلاغه، (۲۰۰۰م)، تحقیق صبحی صالح، بیروت: دارالهجره، چاپ پنجم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۸۸ – ۱۶۷

نقشه‌برداری علّی مؤلفه‌های اخلاقی در مدیریت منابع انسانی تقویت‌شده با هوش مصنوعی

فاطمه فریدون [۱]
عباسعلی رستگار [۲]
محسن شفیعی نیک‌آبادی [۳]

چکیده

این پژوهش ابعاد اخلاقی به‌کارگیری هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی در سازمان‌های ایرانی را با تلفیق روش‌های کیفی و کمی بررسی می‌کند. در مرحله کیفی، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با خبرگان حوزه منابع انسانی و فناوری اطلاعات و تحلیل مضمون با استفاده از نرم‌افزار مکس‌کیودی‌ای هشت مؤلفه اخلاقی پایه‌ای را شناسایی کرد: عدالت سازمانی و عدم تبعیض، شفافیت و قابلیت توضیح‌پذیری، حفظ حریم خصوصی، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی، اعتماد سازمانی، سازوکارهای بازخورد مستمر و نظارت انسانی، آگاهی‌بخشی و آموزش مداوم کارکنان، و مشارکت فعال انسان در تصمیم‌گیری‌های کلیدی. در مرحله کمی، روش دیمتل فازی در اکسل برای نقشه‌برداری روابط علت و معلول میان شانزده مؤلفه اخلاقی به‌کار گرفته شد. نتایج نشان داد که شش عامل—پایداری سیستم، تخصیص مسئولیت در خطاها، آگاهی‌بخشی درباره چالش‌های اخلاقی، شفافیت در معیارهای انتخاب، قابلیت توضیح الگوریتم‌ها و دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی—به‌عنوان محرک‌های اصلی عمل کرده و بیشترین تأثیر را بر سایر مؤلفه‌ها دارند. برعکس، عدالت و عدم تبعیض، آموزش و اطلاع‌رسانی کارکنان و اعتماد سازمانی به‌عنوان مؤلفه‌های معلول شناخته شدند که بهبود آن‌ها وابسته به تقویت عوامل علّی است. یافته‌ها تأکید می‌کنند که تدوین سیاست‌های اخلاقی هوش مصنوعی باید در بستر فرهنگی و اجتماعی ایران صورت گیرد و نوآوری‌های فناوری با ارزش‌ها و نگرش‌های انسانی هماهنگ شوند. چارچوب پیشنهادی نقشه راه ساختاریافته‌ای برای حاکمیت اخلاقی هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی ارائه می‌دهد که با هدف تقویت اعتماد سازمانی، ارتقای کیفیت تصمیم‌گیری و تضمین رفاه کارکنان تدوین شده است.

واژگان کلیدی

هوش مصنوعی، مدیریت منابع انسانی، اخلاق هوش مصنوعی، پایداری داده‌ها، عدالت سازمانی.

---

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت رفتار سازمانی، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اداری، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.
Email: fatemefereydoon@semnan.ac.ir
۲. دکترای تخصصی، استاد و عضو هیئت علمی، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اداری، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: a_rastgar@semnan.ac.ir
۳. دکترای تخصصی، استاد و عضو هیئت علمی، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اداری، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.
Email: Shafiei@semnan.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۵/۱۴

طرح مسأله

در دهه‌های اخیر، هوش مصنوعی به‌عنوان یکی از فناوری‌های تحول‌آفرین در حوزه‌های مختلف به‌ویژه مدیریت منابع انسانی مطرح شده است (تیرو، استفانوا و الکساندروا[1]، ۲۰۲۴اربرد هوش مصنوعی در فرآیندهای جذب، انتخاب، ارزیابی عملکرد و توسعه نیروی انسانی موجب افزایش بهره‌وری، کاهش خطاهای انسانی و تسریع تصمیم‌گیری‌ها شده است (بسن[2]، ۲۰۱۹). با این وجود، به‌کارگیری این فناوری نوین، چالش‌ها و نگرانی‌های اخلاقی پیچیده‌ای را نیز در پی داشته که در بسیاری از موارد کمتر مورد توجه قرار گرفته است (فلوریدی و همکاران[3]، ۲۰۱۸).

یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه مدیریت منابع انسانی، تضمین رعایت اصول اخلاقی و عدالت در فرآیندهای سازمانی است که در مواجهه با فناوری هوش مصنوعی حساس‌تر و پیچیده‌تر می‌شود (وارما، داوکینز و چائودهری[4]، ۲۰۲۳). برای مثال، الگوریتم‌های هوش مصنوعی می‌توانند به طور ناخواسته تعصبات و تبعیض‌های پنهان را در تصمیم‌گیری‌ها تقویت کنند، یا به دلیل شفاف نبودن فرآیندهای تصمیم‌گیری، اعتماد کارکنان و ذی‌نفعان را کاهش دهند (شین و همکاران[5]، ۲۰۲۲). همچنین، نگرانی‌هایی پیرامون حفظ حریم خصوصی داده‌های فردی و استفاده اخلاقی از اطلاعات شخصی نیروی انسانی در بستر هوش مصنوعی وجود دارد (شوکلا و تانجا[6]، ۲۰۲۴، زوئیتر[7]، ۲۰۱۴).

این موضوعات باعث شده است تا توجه به مؤلفه‌های اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی به یکی از اولویت‌های پژوهشی و عملی سازمان‌ها تبدیل شود (بانکینز[8]، ۲۰۲۱). با این حال، بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که علی‌رغم اهمیت موضوع، مطالعاتی که به‌صورت جامع به شناسایی مؤلفه‌های اخلاقی مرتبط با هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی پرداخته و این مؤلفه‌ها را با استفاده از روش‌های علمی مدل‌سازی کنند، محدود و پراکنده است (شین و همکاران، ۲۰۲۲ ؛ وانگ[9] و همکاران، ۲۰۲۱). اغلب پژوهش‌ها تنها به معرفی مؤلفه‌ها اکتفا کرده‌اند و ساختار تأثیرگذاری و روابط علّی میان آن‌ها را مورد تحلیل قرار نداده‌اند.

نوآوری اصلی پژوهش حاضر در سه بُعد قابل طرح است: نخست، استفاده ترکیبی از تحلیل

---

1 Tairov, I., Stefanova, N., & Aleksandrova, A
2 Bessen
3 Floridi et al
4 Varma, A., Dawkins, C., & Chaudhuri, K
5 Shin et al
6 Shukla & Taneja
7 Zwitter
8 Bankins
9 Wang et al

مضمون و روش دیمتل فازی به‌منظور شناسایی دقیق مؤلفه‌های اخلاقی و تحلیل روابط علت و معلولی میان آن‌ها؛ دوم، تمرکز بر زمینه فرهنگی و اجتماعی ایران در تحلیل اخلاق هوش مصنوعی؛ و سوم، ارائه نقشه‌ای ساختاریافته از مؤلفه‌های کلیدی که راهنمای طراحی سیاست‌های اخلاقی در حوزه منابع انسانی سازمان‌ها باشد. از سوی دیگر، روش‌های کیفی مانند تحلیل مضمون قادرند با کاوش عمیق در داده‌های متنی و مصاحبه‌ها، مؤلفه‌های اخلاقی را به‌صورت جامع و مستند استخراج کنند (تریسی[1]، ۲۰۲۴). همچنین، روش دیمتل فازی امکان مدل‌سازی و تحلیل روابط علت و معلولی پیچیده میان مؤلفه‌ها را فراهم می‌آورد و می‌تواند نقش و تأثیر هر مولفه را در چارچوب کلان اخلاقی روشن سازد (مهدی‌نیا و همکاران، ۲۰۲۲). ترکیب این دو روش، امکان شناسایی دقیق و علمی مؤلفه‌های اخلاقی و درک عمیق ساختار علّی آن‌ها را فراهم می‌کند که تاکنون در پژوهش‌های مشابه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. لذا، پژوهش حاضر با هدف شناسایی و مدل‌سازی علّی مؤلفه‌های اخلاقی در کاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی با بهره گیری از رویکرد ترکیبی تحلیل مضمون و دیمتل فازی انجام می‌شود. این پژوهش ضمن پر کردن خلأ علمی موجود، می‌تواند به توسعه دانش نظری و ارائه راهکارهای عملی به سازمان‌ها برای مدیریت اخلاقی هوش مصنوعی کمک کند و در نهایت زمینه‌ساز بهبود عملکرد و رضایت نیروی انسانی در محیط‌های کاری گردد.

مروری بر مبانی نظری

هوش مصنوعی و کاربردهای آن در مدیریت منابع انسانی

هوش مصنوعی شاخه‌ای از علوم کامپیوتر است که به توسعه سیستم‌هایی می‌پردازد که توانایی انجام وظایفی را دارند که معمولاً نیازمند هوش انسانی هستند، از جمله یادگیری، استدلال، تصمیم‌گیری و حل مسئله (فراریرو و لوئی[2]،۲۰۲۲). در سال‌های اخیر، فناوری هوش مصنوعی به سرعت در حوزه‌های مختلف سازمانی توسعه یافته است و مدیریت منابع انسانی به عنوان یکی از حوزه‌های کلیدی، از این تحول بی‌نصیب نمانده است. هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی برای بهینه‌سازی فرآیندهای استخدام، جذب، آموزش، ارزیابی عملکرد و مدیریت استعدادها به کار گرفته می‌شود (دیونپورت و همکاران، ۲۰۲۰). به عنوان مثال، سیستم‌های هوشمند می‌توانند رزومه‌ها را به سرعت بررسی و متقاضیان مناسب‌تر را شناسایی کنند، که این امر باعث کاهش هزینه‌ها و افزایش دقت در انتخاب نیروی انسانی می‌شود (کامبور و ییلدیریم[3]، ۲۰۲۳). همچنین، الگوریتم‌های یادگیری ماشین قادرند الگوهای رفتاری کارکنان را تحلیل کرده

1 Tracy
2 Ferrario & Loi
3 Kambur & Yildirim

و پیش‌بینی‌های دقیقی از احتمال ترک خدمت یا نیاز به آموزش ارائه دهند.

با این حال، استفاده گسترده از هوش مصنوعی در این حوزه نیازمند توجه به چندین جنبه فنی و مدیریتی است. اول اینکه، فناوری‌های هوش مصنوعی باید به گونه‌ای طراحی شوند که قابلیت سازگاری با فرآیندهای سازمانی مختلف و نیازهای متغیر نیروی انسانی را داشته باشند. دوم، توجه به امنیت داده‌ها و حفظ حریم خصوصی کارکنان از مسائل حیاتی است، زیرا بسیاری از تصمیم‌گیری‌های هوشمند بر مبنای داده‌های حساس فردی انجام می‌شوند (ساندرامورسی و همکاران[1]، ۲۰۲۲). افزون بر این، سازمان‌ها باید نسبت به آموزش و آماده‌سازی کارکنان برای تعامل موثر با سیستم‌های هوشمند برنامه‌ریزی کنند (چن[2]، ۲۰۲۳). هوش مصنوعی نه تنها به عنوان ابزاری برای افزایش کارایی، بلکه به عنوان عامل تغییر در فرهنگ سازمانی و شیوه‌های مدیریت منابع انسانی نیز مطرح است که این موضوع چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی را به دنبال دارد.

هوش‌مصنوعی در مدیریت منابع‌انسانی می‌تواند به بهبود تجربه کارکنان، افزایش کارایی فرآیندهای انتخاب و جذب استعدادها، و شخصی‌سازی تعاملات کارکنان کمک کند. ابزارهایی مانند سیستم‌های خودکار غربالگری رزومه و چت‌بات‌ها برای ارتباط با کاندیداها و کارکنان از فناوری‌های هوش‌مصنوعی استفاده می‌کنند تا تجربه بهتری را برای همه طرف‌ها فراهم کنند. همچنین، تحلیل‌های پیش‌بینی‌کننده مبتنی بر یادگیری ماشین می‌توانند به شناسایی الگوهای مهم و پیش‌بینی نیازهای نیروی کار کمک کنند(جوپتا[3]، ۲۰۲۴)

اهمیت اخلاق در کاربرد هوش مصنوعی

اگرچه اخلاق هوش مصنوعی چندین سال است که به طور گسترده توسط محققان میان رشته‌ای مورد بحث قرار گرفته است، اما هنوز در مراحل ابتدایی خود است. اخلاق هوش مصنوعی یک حوزه تحقیقاتی بسیار گسترده و به سرعت در حال توسعه است که در سال‌های اخیر توجه فزاینده‌ای از سوی محققان را به خود جلب کرده است. اگرچه چندین مقاله مروری در طول چند سال گذشته منتشر شده است، اما هر یک از آن‌ها بر جنبه یا جنبه‌های خاصی از اخلاق هوش مصنوعی تمرکز دارند و هنوز هم کمبود بررسی های جامع برای ارائه تصویری کامل از این حوزه وجود دارد.

اخلاق ذاتا یک مفهوم کیفی است که به ویژگی های بسیار بستگی دارد که سنجش آنها دشوار است، مثلا ویژگی‌های مرتبط با فرهنگ یا نژاد. از این رو، تعریف دقیق اخلاق بسیار

1 Sundaramurthy et al
2 Chen
3 Gupta, R

دشوار، اگر نگوییم غیرممکن، است. در نتیجه، ارزیابی اخلاق هوش مصنوعی همیشه بسته به افرادی که هوش مصنوعی را ارزیابی می‌کنند، دارای برخی عناصر ذهنی خواهد بود. این امر چالش‌هایی را برای تحقیق و کاربردهای اخلاق هوش مصنوعی ایجاد می‌کند(هانگ و همکاران[1]،۲۰۲۲).

رشد سریع هوش مصنوعی در سازمان‌ها و به ویژه در حوزه منابع انسانی، علاوه بر فرصت‌های بزرگ، نگرانی‌های اخلاقی فراوانی را نیز ایجاد کرده است. اصول اخلاقی مانند عدالت، شفافیت، حفظ حریم خصوصی، مسئولیت‌پذیری و اجتناب از تبعیض، به عنوان مبانی اساسی در توسعه و به‌کارگیری هوش مصنوعی مطرح هستند (شاکلا[2]، ۲۰۲۴). در بسیاری از موارد، الگوریتم‌های هوش مصنوعی که برای تحلیل داده‌ها و تصمیم‌گیری طراحی شده‌اند، به علت وجود تعصبات موجود در داده‌ها یا طراحی نادرست، ممکن است به تقویت تبعیض‌های ناعادلانه منجر شوند (مارتین[3]، ۲۰۱۹). برای مثال، در فرآیند استخدام، الگوریتم‌ها ممکن است به صورت ناخودآگاه از معیارهایی استفاده کنند که علیه گروه‌های خاصی تبعیض قائل شوند، بدون اینکه توسعه‌دهندگان یا مدیران سازمان از آن مطلع باشند. شفافیت در تصمیمات هوش مصنوعی، به معنای قابلیت توضیح و فهم فرآیندهای تصمیم‌گیری توسط کاربران و ذی‌نفعان، یکی از چالش‌های بزرگ این فناوری است (پاتیدار و همکاران[4]، ۲۰۲۴). هنگامی که کارکنان یا متقاضیان نمی‌توانند دلیل رد شدن درخواستشان را بفهمند، اعتماد به سیستم کاهش یافته و احساس بی‌عدالتی افزایش می‌یابد (شین و همکاران، ۲۰۲۲). استفاده نادرست از داده‌های شخصی یا افشای ناخواسته اطلاعات می‌تواند منجر به نقض حقوق افراد و ایجاد مشکلات قانونی برای سازمان شود (پائول[5]، ۲۰۲۴). در نهایت، مسئولیت‌پذیری در قبال نتایج تصمیمات هوش مصنوعی، یعنی مشخص کردن اینکه چه کسی یا کدام نهاد پاسخگوی پیامدهای منفی است، از جمله چالش‌های حقوقی و اخلاقی مهم است. سازمان‌ها باید چارچوب‌های روشنی برای مدیریت این مسئولیت‌ها تدوین کنند تا از سوء استفاده‌ها و خطاهای احتمالی جلوگیری شود. در نتیجه، پرداختن به ابعاد اخلاقی هوش مصنوعی نه تنها یک ضرورت قانونی و اجتماعی، بلکه به افزایش کارایی و اعتبار سازمان‌ها نیز کمک می‌کند و باعث ایجاد محیط کاری سالم‌تر و عادلانه‌تر می‌شود.

1 Huang, C et al
2 Shukla, S
3 Martin
4 Patidar
5 Paul, J

مؤلفه‌های اخلاقی در هوش مصنوعی

مؤلفه‌های اخلاقی در استفاده از هوش مصنوعی مجموعه‌ای از معیارها و اصول هستند که تضمین می‌کنند به‌کارگیری فناوری‌های هوشمند با رعایت حقوق و ارزش‌های انسانی همراه باشد (جوبین، لنسا و واینا[1]، ۲۰۱۹). در ادبیات موضوع، مؤلفه‌های اخلاقی متعددی مطرح شده است که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

• **عدالت و عدم تبعیض:** یکی از بنیادی‌ترین اصول اخلاقی، تضمین برابری و عدالت در تصمیمات است. الگوریتم‌ها باید به گونه‌ای طراحی شوند که هیچ‌گونه تبعیض ناخواسته علیه گروه‌ها یا افراد خاص اعمال نکنند. این موضوع به ویژه در فرآیندهای جذب و استخدام اهمیت دوچندان دارد.

• **شفافیت و قابلیت توضیح:** تصمیمات هوش مصنوعی باید قابل فهم و توضیح برای ذی‌نفعان باشند تا امکان اعتمادسازی و بررسی عدالت تصمیم‌ها فراهم شود. الگوریتم‌های «جعبه سیاه» که هیچ توضیحی از روند تصمیم‌گیری نمی‌دهند، می‌توانند موجب بی‌اعتمادی شوند.

• **حفظ حریم خصوصی:** داده‌های شخصی کارکنان باید با بالاترین استانداردهای امنیتی محافظت شوند و استفاده از آن‌ها باید مطابق با قوانین و رضایت افراد باشد.

• **مسئولیت‌پذیری:** باید مشخص شود که در صورت بروز خطا یا سوء استفاده از سیستم‌های هوشمند، چه کسی پاسخگو است و چه مکانیزم‌هایی برای جبران خسارت وجود دارد.

• **امنیت و پایداری داده‌ها:** تضمین این که داده‌ها در برابر دسترسی‌های غیرمجاز محافظت شده و سیستم‌ها در برابر حملات سایبری مقاوم باشند، از اهمیت بالایی برخوردار است (پریکشات، مالیک و بودوار[2]، ۲۰۲۳)

این مؤلفه‌ها به عنوان چارچوب‌های اخلاقی، راهنمای توسعه، پیاده‌سازی و ارزیابی فناوری‌های هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی به شمار می‌روند.

اهمیت مطالعه اخلاق در مدیریت منابع انسانی با هوش مصنوعی

ادغام هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی، پتانسیل عظیمی برای ارتقای سازمانی ارائه می‌دهد، اما چالش‌های اخلاقی نیز ایجاد می‌کند که نیازمند توجه هستند. پذیرش مسئولانه هوش مصنوعی مستلزم همکاری بین متخصصان منابع انسانی، دانشمندان حوزه داده، اخلاق گرایان و سیاست گذاران برای تدوین دستورالعمل ها و چارچوب‌های اخلاقی است. با اولویت

1 Jobin, Ienca, & Vayena
2 Prikshat, Malik & Budwar

دادن به شفافیت، انصاف و پاسخگویی، سازمان‌ها می‌توانند از مزایای هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی بهره ببرند و در عین حال استانداردهای اخلاقی را رعایت کرده و از حقوق کارکنان محافظت نمایند (ازهر و عمران[1]، ۲۰۲۴).

مدیریت منابع انسانی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های سازمانی است که تصمیمات آن تأثیر مستقیم بر زندگی کاری و رضایت نیروی انسانی دارد. ورود فناوری هوش مصنوعی به این حوزه باعث تحول در شیوه‌های تصمیم‌گیری و فرآیندهای سازمانی شده است (شین و همکاران، ۲۰۲۲). از آنجا که بسیاری از تصمیمات مهم مانند انتخاب، ارتقاء، ارزیابی عملکرد و تخصیص منابع بر پایه الگوریتم‌های هوشمند انجام می‌شود، رعایت اصول اخلاقی در این تصمیمات اهمیت حیاتی دارد. عدم توجه به این موضوع می‌تواند منجر به نابرابری، کاهش انگیزه کارکنان، افزایش اعتراضات و حتی آسیب به شهرت سازمان شود.

بر این اساس، مطالعه مؤلفه‌های اخلاقی در کاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی، علاوه بر کمک به توسعه دانش علمی، می‌تواند به بهبود سیاست‌ها و فرایندهای سازمانی و حفظ سرمایه انسانی منجر شود. شناخت دقیق این مولفه‌ها و مدل‌سازی روابط آن‌ها، به سازمان‌ها امکان می‌دهد تا راهبردهای بهینه‌ای برای مدیریت اخلاقی فناوری‌های نوین طراحی و اجرا کنند که ضمن رعایت عدالت و شفافیت، عملکرد و بهره‌وری سازمان را نیز افزایش دهد.

متخصصان منابع انسانی می‌توانند با یادگیری هوش‌مصنوعی به صورت اخلاقی و مسئولانه، یک محیط کاری موثرتر، کارآمدتر و آینده‌نگرتر برای همه ایجاد کنند (ساچان[2]، ۲۰۲۴).

پیشینه پژوهشی

تحولات فناورانه و به‌ویژه ظهور هوش مصنوعی، تغییرات بنیادینی در حوزه مدیریت منابع انسانی ایجاد کرده است. این فناوری، علاوه بر افزایش کارایی و سرعت در فرآیندهای منابع انسانی، چالش‌های متعددی را نیز در زمینه اخلاق و عدالت ایجاد کرده است که پژوهشگران بسیاری به بررسی آن پرداخته‌اند.

لی و چا[3] (۲۰۲۳) بر روی تأثیر شفافیت الگوریتمی در افزایش اعتماد کارکنان به سیستم‌های هوش مصنوعی تمرکز دارد و نشان می‌دهد که شفافیت می‌تواند به طور قابل توجهی احساس عدالت و رضایت را بهبود بخشد. ژانگ و همکاران (۲۰۲۲) به بررسی نقش مسئولیت‌پذیری سازمانی در کاهش ریسک‌های اخلاقی در کاربرد هوش مصنوعی پرداخته‌اند و تاکید کردند که ایجاد چارچوب‌های پاسخگویی واضح، موجب تقویت اعتماد در محیط‌های کاری می‌شود.

1 Azhar, & Imran
2 Sachan, V et al
3 Lee & Cha

دیونپورت و روناکی (۲۰۱۸) در مقاله‌ای برجسته به نقش هوش مصنوعی در بهبود فرآیندهای کسب‌وکار و به ویژه مدیریت منابع انسانی پرداختند. آنان تاکید کردند که هوش مصنوعی می‌تواند با بهینه‌سازی تصمیم‌گیری‌ها و خودکارسازی فرایندها، بهره‌وری سازمان را افزایش دهد، اما در کنار آن توجه به پیامدهای اخلاقی بسیار ضروری است. این مطالعه نشان داد که سازمان‌ها برای بهره‌مندی کامل از هوش مصنوعی باید چارچوب‌های اخلاقی مشخصی داشته باشند. فلوریدی و همکاران (۲۰۱۸) یکی از جامع‌ترین چارچوب‌های اخلاقی در زمینه هوش مصنوعی را ارائه کردند که بر اصولی چون عدالت، شفافیت، مسئولیت‌پذیری و حفظ حریم خصوصی تأکید دارد. این چارچوب به عنوان راهنمایی برای توسعه و استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی در سازمان‌ها به کار رفته است و پایه بسیاری از پژوهش‌های بعدی در این زمینه بوده است. مارتین (۲۰۱۹) به بررسی تبعات اخلاقی و مسئولیت‌پذیری الگوریتم‌های هوش مصنوعی پرداخت و نشان داد که نبود چارچوب‌های مسئولیت‌پذیری می‌تواند منجر به بروز خطاهای سیستماتیک و افزایش نابرابری‌ها در محیط کار شود. این پژوهش تأکید داشت که سازمان‌ها باید سیاست‌های روشن و سازوکارهای پاسخگویی را برای مدیریت ریسک‌های اخلاقی هوش مصنوعی تدوین کنند. رونتیس و همکاران[1] (۲۰۲۳) با یک مرور نظام‌مند ادبیات، چالش‌های اخلاقی به کارگیری هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی را مورد بررسی قرار دادند. آنان به طور خاص به موضوعاتی مانند تبعیض الگوریتمی، نبود شفافیت در تصمیم‌گیری و نگرانی‌های مربوط به حریم خصوصی اشاره کردند و بر نیاز به تحقیقات بیشتر برای شناسایی مؤلفه‌های اخلاقی تاکید کردند.

در حوزه مدل‌سازی مؤلفه‌های اخلاقی، وانگ و همکاران (۲۰۲۱) از روش‌های تحلیلی پیشرفته برای بررسی عوامل مؤثر بر پذیرش اخلاقی هوش مصنوعی استفاده کردند. نتایج این پژوهش نشان داد که توجه به مولفه‌های اخلاقی نه تنها به بهبود پذیرش فناوری کمک می‌کند بلکه موجب ارتقاء رضایت کارکنان و اعتماد به سیستم می‌شود. از منظر روش‌شناسی، براون و کلارک (۲۰۰۶) در معرفی روش تحلیل مضمون، نشان دادند که این تکنیک برای استخراج مفاهیم عمیق و مبانی نظری در مطالعات کیفی بسیار کارآمد است. این روش در بسیاری از پژوهش‌های اخلاقی به‌ویژه در حوزه فناوری اطلاعات و هوش مصنوعی کاربرد فراوان داشته است. همچنین، تکنیک دیمتل فازی به عنوان روشی کارآمد برای مدل‌سازی روابط علت و معلولی بین عوامل پیچیده، در مطالعات مدیریت و اخلاق فناوری به طور گسترده مورد استفاده قرار گرفته است (جبار و ال هاواری، ۲۰۱۶). این روش کمک می‌کند تا تعامل بین مؤلفه‌های اخلاقی بهتر فهمیده شده و سیاست‌های بهتری طراحی گردد.

---

1 Vrontis et al.

از منظر داخلی، مقالات متعددی در حوزه اخلاق هوش مصنوعی و مدیریت منابع انسانی منتشر شده‌اند. برای نمونه، رحیمی‌اقدم و صالح‌پور (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «چالش‌های اخلاقی اتخاذ هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی» به بررسی دقیق چالش‌های اخلاقی پرداخته و راهکارهایی بر پایه ارزش‌های اسلامی برای مدیریت این چالش‌ها ارائه کرده‌اند. همچنین، تاج‌آبادی و نامور (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با موضوع «شاخص‌های اخلاقی اسلامی جذب و استخدام منابع انسانی» مؤلفه‌های اخلاقی مرتبط با فرآیندهای منابع انسانی را از منظر اخلاق اسلامی شناسایی و مدل‌سازی کرده‌اند. از طرف دیگر، حسینی و همکاران (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای تحت عنوان «تبیین مدل اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در سازمان‌های ایرانی» با استفاده از روش دیمتل فازی، مؤلفه‌های کلیدی اخلاقی را شناسایی و روابط میان آنها را تحلیل کرده‌اند که نتایج آن می‌تواند چارچوب مناسبی برای مدیریت اخلاقی هوش مصنوعی در سازمان‌های ایرانی باشد.

در مجموع، هرچند مطالعات متعددی به بررسی اخلاق هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی پرداخته‌اند، ولی تعداد محدودی به صورت جامع و تلفیقی به شناسایی و مدل‌سازی مؤلفه‌های اخلاقی با استفاده از روش‌های کیفی و کمی پرداخته‌اند. این خلا پژوهشی نشان‌دهنده نیاز به مطالعاتی همچون پژوهش حاضر است که با ترکیب تحلیل مضمون و دیمتل فازی، به شکلی جامع و علمی به این موضوع بپردازد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی–کمی است که به منظور شناسایی مؤلفه‌های اخلاقی در کاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی و تحلیل روابط علت و معلولی بین آن‌ها انجام می‌شود. در این راستا، از روش تحلیل مضمون برای استخراج مؤلفه‌ها و از روش دیمتل فازی برای مدل‌سازی ساختار علّی مؤلفه‌ها استفاده شده است.

بخش اول، روش تحلیل مضمون کیفی، داده‌های کیفی از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختار یافته با خبرگان حوزه مدیریت منابع انسانی و فناوری اطلاعات جمع‌آوری شد. هدف از این مرحله، شناسایی و استخراج مؤلفه‌های اخلاقی مرتبط با هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی بود. نمونه‌گیری به صورت هدفمند انجام شد و ۱۵ نفر از کارشناسان و مدیران حوزه منابع انسانی و فناوری اطلاعات که تجربه عملی در استفاده از هوش مصنوعی داشتند، به‌عنوان نمونه انتخاب شدند. این تعداد تا رسیدن به اشباع داده‌ها (زمانی که مصاحبه‌ها دیگر اطلاعات جدیدی اضافه نمی‌کردند) ادامه یافت. مصاحبه‌ها به صورت نیمه‌ساختار یافته با سوالاتی در مورد چالش‌های اخلاقی، مولفه‌های مهم اخلاقی و تجربه‌های عملی مرتبط با هوش مصنوعی در مدیریت منابع

انسانی انجام شد. مصاحبه‌ها ضبط و به دقت متن‌شان استخراج گردید. تحلیل داده‌ها بر اساس روش تحلیل مضمون انجام شد که شامل این مراحل است (کلین‌هکسل و همکاران[1]، ۲۰۲۰): شنایی با داده‌ها: خواندن دقیق متن مصاحبه‌ها برای درک کلی، تولید کدهای اولیه به منظور تعیین بخش‌های مرتبط با مؤلفه‌های اخلاقی و علامت‌گذاری آن‌ها، جستجوی مضامین و گروه‌بندی کدها در قالب مضامین کلی‌تر، بازبینی مضامین به منظور پالایش و اطمینان از انسجام و تمایز مضامین، تعریف و نام‌گذاری مضامین جهت تعیین نام و مفهوم نهایی هر مؤلفه اخلاقی، تهیه گزارش نهایی برای تدوین نتایج برای استفاده در مراحل بعدی پژوهش که در نهایت، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های اخلاقی استخراج و برای تحلیل کمی به مرحله بعد منتقل شدند.

بخش دوم، دیمتل فازی کمی، این روش امکان تحلیل ساختار پیچیده تأثیرات متقابل بین مؤلفه‌ها را فراهم می‌کند (احمدی و همکاران، ۲۰۲۰). در این بخش، پرسشنامه‌ای مبتنی بر مؤلفه‌های استخراج‌شده طراحی و در اختیار ۱۵ نفر از خبرگان حوزه مدیریت منابع انسانی و فناوری اطلاعات مرحله کیفی قرار گرفت. تمامی پرسش‌نامه‌ها برای تحلیل دریافت شد. پرسشنامه شامل سوالاتی بود که میزان تأثیر هر مؤلفه بر سایر مؤلفه‌ها را در قالب یک ماتریس ارزیابی می‌کرد. شرکت‌کنندگان با توجه به تجربه و دانش خود، درجه تأثیر را بر اساس مقیاس‌های فازی تعیین کردند تا عدم قطعیت در ارزیابی‌ها کاهش یابد. روش تحلیل دیمتل فازی در جدول ۱ نشان داده شده است.

1 Kleinheksel et al.

جدول۱. گام‌های تکنیک دیمتل فازی استفاده‌شده در پژوهش

تبدیل نظرات جمع‌آوری شده به اعداد فازی: $\tilde{x} = (l_{ij}, m_{ij}, u_{ij})$
به دست آوردن یک ماتریس ارتباط مستقیم: $\tilde{z} = \frac{\tilde{x}^1 \oplus \tilde{x}^2 \oplus \tilde{x}^3 \oplus \ldots \oplus \tilde{x}^p}{p}$ P در اینجا تعداد خبرگان پژوهش است و $\tilde{x}^1$، $\tilde{x}^2$ و $\tilde{x}^3$ به ترتیب ماتریس مقایسه زوجی متخصص ۱، خبره ۲ تا خبره "P" هستند. $\tilde{z} = (l'_{ij}, m'_{ij}, u'_{ij})$ عدد فازی مثلثی: "Z"
محاسبه کردن مجموع زوایای بالای اعداد فازی مثلثی هر سطح: $\widetilde{N} = \frac{1}{k} * \tilde{x}$ انتخاب بالاترین مقدار برای k: $k = max_{1 \le i \le n}\left(\sum_{j=1}^{n} u_{ij}\right)$
ماتریس نرمال فازی $\widetilde{N}$ توسط آرایه‌های ماتریسی $\tilde{x}$ بر روی حداکثر مقادیر $\sum_{j=1}^{n} u_{ij}$ با توجه به رابطه $\widetilde{N} = \frac{1}{k} * \tilde{x}$ تقسیم می شود.
در روش دیمتل فازی، ابتدا ماتریس نرمال فازی به سه ماتریس قطعی زیر تقسیم می شود: $N_l = \begin{bmatrix} 0 & \cdots & I_{ln} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ I_{ln} & \cdots & 0 \end{bmatrix}$ $N_m = \begin{bmatrix} 0 & \cdots & m_{lm} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ m_{nl} & \cdots & 0 \end{bmatrix}$ $N_u = \begin{bmatrix} 0 & \cdots & u_{lm} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ u_{nl} & \cdots & 0 \end{bmatrix}$
فرمول بندی ماتریس همگن I_{n*n} برای محاسبه ماتریس ارتباط کامل (FCM): $T_u = N_u \times (1 - N_u)^{-1}$ $T_m = N_m \times (1 - N_m)^{-1}$ $T_l = N_l \times (1 - N_l)^{-1}$
استفاده از روش میانگین برای تعیین هر آرایه ماتریس ارتباط کامل (FCM): $\frac{t_{ij}^l + t_{ij}^m + t_{ij}^u}{3}$

نتایج تحلیل دیمتل فازی روابط دقیق و معناداری بین شاخص‌های اخلاقی در کاربرد هـوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی را مشخص می‌کند.

یافته‌های پژوهش

مرحله اول، تحلیل مضمون کیفی، که مصـاحبه‌شـوندگان بـا تجربـه کـاری بـالای ۷ سـال، دیدگاه‌ها و تجربیات خود را درباره چالش‌ها و مؤلفه‌های اخلاقی مرتبط با کاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی بیان کردند. اطلاعات جمعیت‌شناختی مصاحبه‌شوندگان به شرح جدول۲ است.

جدول۲. ویژگی‌های جمعیت‌شناختی خبرگان پژوهش

ویژگی جمعیت‌شناختی		فراوانی	درصد
جنسیت	مرد	۹	۶۰
	زن	۶	۴۰
سن	زیر ۳۰ سال	۵	۳۳.۳

ویژگی جمعیت‌شناختی		فراوانی	درصد
	بین ۳۰ تا ۴۰ سال	۶	۴۰
	بالای ۴۰ سال	۴	۲۶.۷
سابقه کاری	بین ۷ تا ۱۰ سال	۵	۳۳.۳
	بین ۱۰ تا ۱۵ سال	۶	۴۰
	بالای ۱۵ سال	۴	۲۶.۷
تحصیلات	کارشناسی	۷	۴۶.۶
	کارشناسی ارشد	۶	۴۰
	دکتری	۲	۱۳.۴

با تحلیل مضمون داده‌ها و کدگذاری چندمرحله‌ای، ۸ مقوله اصلی اخلاقی شناسایی شد که هر یک شامل چند مقوله سازمان‌دهنده و مفاهیم پایه بودند. در جدول ۳ هر مقوله اصلی، سازمان‌دهنده و مفاهیم پایه بیان شده است.

جدول۳. مؤلفه‌های استخراج‌شده اخلاقی درکاربرد هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی

مقوله‌های اصلی	نماد	مقوله‌های سازمان‌دهنده	مفاهیم پایه
عدالت و عدم تبعیض	۱	تضمین انصاف در تصمیم‌گیری‌های خودکار	پیشگیری از تبعیض‌های جنسیتی، نژادی، سنی و قومی در فرآیندهای استخدام و ارتقاء
	۲	معیارهای انتخاب عادلانه و مبتنی بر شایستگی	طراحی الگوریتم‌ها با معیارهای شفاف و عاری از سوگیری
شفافیت در تصمیم‌گیری	۳	قابلیت فهم و توضیح الگوریتم‌ها	ارائه دلایل قابل‌فهم برای تصمیمات سیستم و امکان بازبینی انسانی
	۴	اطلاع‌رسانی به کارکنان	آموزش کارکنان در مورد منطق عملکرد سیستم‌های هوشمند
حفظ حریم خصوصی	۵	محافظت از داده‌های شخصی	امنیت داده، رضایت آگاهانه برای استفاده از اطلاعات فردی
	۶	رعایت قوانین حریم خصوصی	انطباق با استانداردهای داخلی و بین‌المللی حفاظت داده‌ها
مسئولیت‌پذیری	۷	تعیین مسئولیت در خطاها	تعریف شفاف مسئولیت مدیران و نهادهای تصمیم‌گیر در قبال عملکرد هوش مصنوعی
	۸	کنترل انسانی بر تصمیم‌گیری‌های حساس	پیش‌بینی سازوکار نظارتی انسانی در فرآیندهای بحرانی

مقوله‌های اصلی	نماد	مقوله‌های سازمان‌دهنده	مفاهیم پایه
امنیت داده	۹	حفاظت در برابر نفوذ	استفاده از رمزنگاری، دسترسی محدود و پشتیبانی ایمن
	۱۰	پایداری سیستم در برابر اختلالات	مقاومت در برابر حملات سایبری و خطاهای عملکردی
اعتماد سازمانی	۱۱	اعتماد به فناوری و مدیریت	تضمین عملکرد منصفانه، اطلاع‌رسانی شفاف، حمایت روانی از کارکنان
	۱۲	تقویت رابطه دوسویه با کارکنان	ایجاد فضای باز، گفت‌وگو و افزایش وفاداری سازمانی
اطلاع‌رسانی و آموزش کارکنان	۱۳	آموزش مستمر	دوره‌های آموزشی درباره هوش مصنوعی و اخلاق
	۱۴	آگاهی‌بخشی درباره چالش‌ها	جلسات تبادل نظر، کارگاه‌های اخلاق در فناوری
کنترل و نظارت انسانی	۱۵	دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی	امکان بازبینی و اصلاح تصمیمات الگوریتمی
	۱۶	حفظ نقش راهبردی مدیر در فرآیندهای هوشمند	مشارکت مدیران در طراحی، پیاده‌سازی و ارزیابی سیستم‌های هوش مصنوعی

مقوله نخست، «عدالت و عدم تبعیض»، یکی از بنیادی‌ترین اصول اخلاقی است که در ادبیات اخلاق فناوری بارها مورد تأکید قرار گرفته است (هاگن‌دورف[1]، ۲۰۱۹). این مؤلفه به ضرورت تضمین برابری فرصت‌ها و جلوگیری از تبعیض‌های ناخواسته مبتنی بر جنسیت، نژاد، سن، قومیت و سایر شاخص‌های اجتماعی اشاره دارد. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که الگوریتم‌های هوش مصنوعی می‌توانند با استفاده از داده‌های نابرابر یا تعصبات موجود، تبعیض سیستماتیک را تقویت کنند (مارتین، ۲۰۱۹). لذا، توجه دقیق به این مؤلفه برای ایجاد سیستم‌های عادلانه و پایدار در مدیریت منابع انسانی ضروری است. مقوله دوم، «شفافیت در تصمیم‌گیری»، به قابلیت فهم و توضیح روندهای تصمیم‌گیری الگوریتم‌های هوش مصنوعی مربوط می‌شود که از چالش‌های مهم در پذیرش این فناوری‌ها است (فلوریدی و همکاران، ۲۰۱۸). شفافیت به معنای امکان توضیح چرایی و چگونگی یک تصمیم گرفته شده است که اعتماد کارکنان و سایر ذی‌نفعان را افزایش می‌دهد (شین و همکاران، ۲۰۲۲). همچنین، آموزش و اطلاع‌رسانی مستمر

1 Hagendorff

به کارکنان درباره عملکرد سیستم‌های هوشمند، عاملی حیاتی در ارتقای پذیرش فناوری و کاهش مقاومت سازمانی است (دیونپورت و همکاران، ۲۰۲۰). «حفظ حریم خصوصی» به عنوان مقوله سوم، بر اهمیت محافظت از داده‌های شخصی کارکنان و رعایت قوانین و مقررات مربوطه تأکید می‌کند (زوئیتر، ۲۰۱۴). در بستر هوش مصنوعی، داده‌های حساس کارکنان می‌تواند هدف سوءاستفاده یا نقض حریم خصوصی قرار گیرد که این مسئله چالشی جدی و موضوع توجه گسترده پژوهشگران و سیاست‌گذاران است (فلوریدی و همکاران، ۲۰۱۸). مقوله چهارم، «مسئولیت‌پذیری»، نقش کلیدی در تضمین پاسخگویی و جبران خطاهای احتمالی سیستم‌های هوشمند دارد. نبود چارچوب‌های مشخص مسئولیت‌پذیری می‌تواند منجر به افزایش بی‌اعتمادی و ریسک‌های اخلاقی شود (مارتین، ۲۰۱۹). در این راستا، وجود ناظر انسانی و مکانیزم‌های کنترل و اصلاح، از ضروریات تأکید شده توسط خبرگان پژوهش است. مقوله پنجم، «امنیت داده‌ها»، با محوریت حفاظت در برابر دسترسی‌های غیرمجاز و تضمین پایداری و امنیت سامانه‌ها مطرح شده است. اهمیت این مؤلفه در ادبیات فناوری اطلاعات و امنیت سایبری به طور گسترده مورد بررسی قرار گرفته است (جبار و ال هاواری، ۲۰۱۶). فقدان امنیت مناسب می‌تواند منجر به افشای اطلاعات حساس و خسارات جبران‌ناپذیر به سازمان شود. «اعتماد سازمانی» به عنوان مقوله ششم، از مولفه‌های حیاتی برای موفقیت به‌کارگیری هوش مصنوعی است. مطالعات متعدد نشان داده‌اند که اعتماد کارکنان به فناوری و مدیران مرتبط، نقش مهمی در پذیرش و اثربخشی فناوری‌های هوشمند دارد (لی و همکاران[1]، ۲۰۲۳). این مؤلفه از طریق تضمین شفافیت، امنیت و مسئولیت‌پذیری تقویت می‌شود. مقوله هفتم، «اطلاع‌رسانی و آموزش کارکنان»، بر اهمیت افزایش آگاهی و مهارت‌های کارکنان در مواجهه با فناوری‌های نوین و چالش‌های اخلاقی مرتبط تأکید دارد. برگزاری دوره‌ها، کارگاه‌ها و برنامه‌های آموزشی مستمر به بهبود درک و پذیرش هوش مصنوعی کمک می‌کند (دیونپورت و همکاران، ۲۰۲۰). نهایتاً، «کنترل و نظارت انسانی» به عنوان تضمینی برای حفظ اخلاقیات و کیفیت تصمیم‌گیری‌های هوش مصنوعی، اهمیت دارد. حضور انسان در حلقه تصمیم‌گیری، از تبدیل شدن سیستم‌های هوشمند به «جعبه سیاه» جلوگیری می‌کند و امکان اصلاح و بازبینی تصمیمات را فراهم می‌آورد (شین و همکاران، ۲۰۲۲). در مجموع، مؤلفه‌های اخلاقی استخراج شده، بازتابی از چارچوب‌های نظری موجود در ادبیات پژوهش‌های اخلاق هوش مصنوعی است و تأکید می‌کند که موفقیت استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی مستلزم توجه همزمان و جامع به تمامی این ابعاد است. این یافته‌ها می‌توانند مبنایی برای تدوین سیاست‌ها و استانداردهای اخلاقی در سازمان‌ها و

1 Li et al

شرکت‌ها باشند که ضمن ارتقای عدالت و شفافیت، موجب افزایش اعتماد و رضایت نیروی انسانی می‌شوند.

بخش دوم، دیمتل فازی کمی، پس از نهایی سازی مؤلفه‌ها ابتدا ماتریس اولیه دیمتل فازی ساخته شد و توسط خبرگان پژوهش تکمیل گردید (به منظور راحتی کار با شاخص‌ها از نماد هر یک در ادامه پژوهش استفاده شده است). پس از جمع‌آوری ماتریس‌های مقایسه زوجی این داده‌ها با استفاده از منطق فازی پردازش گردید تا ابهامات و عدم قطعیت‌های ارزیابی‌ها کاهش یابد و ماتریس روابط شبکه تشکیل شد.

(خروجی نرم‌افزار اکسل و نظرات پژوهشگران)

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶
۱	۰.۲۲۱۹	۰.۱۵۷۹	۰.۱۸۵۳	۰.۲۴۵۰	۰.۲۲۴۸	۰.۱۹۹۲	۰.۱۵۳۳	۰.۱۶۰۱	۰.۲۱۷۳	۰.۱۹۲۴	۰.۱۶۴۳	۰.۱۶۴۳	۰.۲۲۳۷	۰.۲۲۵۸	۰.۲۱۵۳	۰.۲۴۰۳
۲	۰.۱۸۶۲	۰.۱۸۴۸	۰.۱۱۴۱	۰.۲۰۶۳	۰.۱۸۴۷	۰.۱۷۶۴	۰.۱۳۴۵	۰.۱۴۰۳	۰.۱۷۷۶	۰.۱۵۳۹	۰.۱۴۳۶	۰.۱۴۳۶	۰.۱۸۳۴	۰.۱۸۵۸	۰.۱۸۹۴	۰.۲۰۲۷
۳	۰.۲۴۴۵	۰.۲۳۴۰	۰.۲۰۴۹	۰.۲۱۴۱	۰.۲۶۴۲	۰.۲۴۱۰	۰.۱۹۳۳	۰.۲۰۱۶	۰.۲۵۴۷	۰.۲۳۲۶	۰.۲۰۶۱	۰.۲۰۶۱	۰.۲۶۳۰	۰.۲۶۵۳	۰.۲۶۴۵	۰.۲۵۵۰
۴	۰.۲۲۴۱	۰.۲۲۲۴	۰.۱۸۳۰	۰.۲۶۳۳	۰.۱۹۶۴	۰.۲۳۳۷	۰.۱۸۷۷	۰.۱۹۵۵	۰.۲۳۴۵	۰.۲۲۵۴	۰.۲۰۰۰	۰.۲۰۰۰	۰.۲۵۴۸	۰.۲۴۵۰	۰.۲۵۸۶	۰.۲۴۶۰
۵	۰.۱۹۸۵	۰.۱۹۷۰	۰.۱۷۵۲	۰.۲۳۹۸	۰.۲۳۳۷	۰.۱۷۸۸	۰.۱۹۹۳	۰.۲۰۷۰	۰.۲۰۹۱	۰.۲۰۱۹	۰.۲۱۰۵	۰.۲۱۰۵	۰.۲۱۷۷	۰.۲۳۵۵	۰.۲۵۰۲	۰.۲۳۵۵
۶	۰.۱۵۵۲	۰.۱۵۴۰	۰.۱۳۵۵	۰.۱۹۵۱	۰.۱۹۰۹	۰.۲۰۲۶	۰.۱۲۸۵	۰.۱۹۹۵	۰.۱۶۵۷	۰.۱۶۱۲	۰.۲۰۲۲	۰.۲۰۲۲	۰.۱۸۹۲	۰.۱۹۲۸	۰.۲۲۰۱	۰.۱۹۱۸
۷	۰.۱۵۹۳	۰.۱۵۸۳	۰.۱۳۹۰	۰.۱۹۹۹	۰.۱۹۵۴	۰.۲۰۶۸	۰.۱۹۶۱	۰.۱۴۰۰	۰.۱۷۰۱	۰.۱۶۵۳	۰.۲۰۵۸	۰.۲۰۵۸	۰.۱۹۳۹	۰.۲۱۲۲	۰.۲۲۸۰	۰.۱۹۶۲
۸	۰.۲۱۶۲	۰.۲۱۴۴	۰.۱۷۶۰	۰.۲۵۳۵	۰.۲۳۴۰	۰.۲۰۸۸	۰.۱۶۲۶	۰.۱۷۰۱	۰.۱۷۷۶	۰.۲۲۰۴	۰.۱۸۹۸	۰.۱۸۹۸	۰.۲۳۳۰	۰.۲۳۵۱	۰.۲۴۰۳	۰.۲۴۸۹
۹	۰.۱۹۶۵	۰.۱۹۵۰	۰.۱۵۶۳	۰.۲۳۷۳	۰.۲۳۰۸	۰.۲۰۶۷	۰.۱۶۱۹	۰.۱۶۹۷	۰.۲۳۵۲	۰.۱۶۶۲	۰.۲۰۴۴	۰.۲۰۴۴	۰.۲۳۳۹	۰.۲۳۶۰	۰.۲۴۳۲	۰.۲۳۷۷
۱۰	۰.۱۶۳۳	۰.۱۶۲۱	۰.۱۴۷۴	۰.۱۹۸۴	۰.۱۹۹۵	۰.۲۱۰۰	۰.۱۹۳۴	۰.۲۰۵۴	۰.۱۸۹۸	۰.۱۹۹۸	۰.۱۴۶۶	۰.۲۰۹۶	۰.۱۹۷۹	۰.۲۰۱۶	۰.۲۲۴۷	۰.۲۰۱۰
۱۱	۰.۱۶۳۵	۰.۱۶۲۳	۰.۱۴۲۳	۰.۲۰۴۵	۰.۱۹۹۷	۰.۲۱۰۰	۰.۱۸۹۲	۰.۲۰۵۴	۰.۱۹۰۲	۰.۲۰۰۱	۰.۲۰۹۵	۰.۱۴۶۶	۰.۱۹۸۲	۰.۲۰۱۸	۰.۲۲۴۸	۰.۲۰۱۱
۱۲	۰.۲۱۹۹	۰.۲۱۸۲	۰.۱۶۷۸	۰.۲۵۸۷	۰.۲۵۱۸	۰.۲۱۴۸	۰.۱۸۳۸	۰.۱۹۱۶	۰.۲۳۰۴	۰.۲۲۱۷	۰.۱۹۶۰	۰.۱۹۶۰	۰.۱۹۰۷	۰.۲۴۰۷	۰.۲۵۸۹	۰.۲۴۱۳
۱۳	۰.۲۲۸۰	۰.۲۲۵۳	۰.۱۸۶۵	۰.۲۶۷۹	۰.۲۴۸۳	۰.۲۳۸۲	۰.۱۹۱۸	۰.۲۱۴۷	۰.۲۳۸۵	۰.۲۲۹۱	۰.۲۰۴۳	۰.۲۰۴۳	۰.۲۵۵۹	۰.۲۰۲۷	۰.۲۶۸۲	۰.۲۵۰۵
۱۴	۰.۲۱۵۲	۰.۲۱۳۷	۰.۱۸۸۴	۰.۲۵۹۶	۰.۲۶۴۴	۰.۲۵۶۲	۰.۲۱۳۵	۰.۲۳۴۱	۰.۲۴۱۵	۰.۲۳۳۵	۰.۲۲۶۲	۰.۲۲۶۲	۰.۲۶۳۰	۰.۲۶۶۱	۰.۲۱۶۳	۰.۲۵۴۰
۱۵	۰.۲۳۹۸	۰.۲۲۹۱	۰.۲۰۶۶	۰.۲۵۹۵	۰.۲۴۶۳	۰.۲۳۶۰	۰.۱۸۹۲	۰.۱۹۶۹	۰.۲۴۹۶	۰.۲۲۷۶	۰.۲۰۱۷	۰.۲۰۱۷	۰.۲۴۵۰	۰.۲۴۷۶	۰.۲۵۳۵	۰.۲۰۲۵
۱۶	۰.۲۲۱۹	۰.۱۵۷۹	۰.۱۸۵۳	۰.۲۴۵۰	۰.۲۲۴۸	۰.۱۹۹۲	۰.۱۵۳۳	۰.۱۶۰۱	۰.۲۱۷۳	۰.۱۹۲۴	۰.۱۶۴۳	۰.۱۶۴۳	۰.۲۲۳۷	۰.۲۲۵۸	۰.۲۱۵۳	۰.۲۴۰۳

میزان حد آستانه برای روابط معنادار ۰/۲۰۷۰ است. اعداد کمتر از این مقدار در جدول با عدد صفر نشان داده شده‌اند و این بدین معنی است که بین این دو شاخص هیچ ارتباطی وجود ندارد. برهمین اساس روابط علّی بین شاخص‌های پژوهش ترسیم گردید. برای ایجاد جدول نمودار علّی،مجموع سطرها و ستون‌های ماتریس استخراج‌شده محاسبه می‌شود. نتایج به دست آمده با توجه به اعداد D و R، مقادیر D+R و D-R هستند که نشان‌دهنده میزان تعامل و قدرت تأثیرگذاری عوامل هستند. خروجی این نتیجه در جدول ۵ نشان داده شده است.

جدول۵. تجزیه و تحلیل نمودار علّی

	غیرفازی D -R	غیرفازی D +R	D -R			D +R			R			D		
			u	m	l	u	m	l	u	m	l	u	m	l
۱	-۰.۰۰۰۵	۶.۳۶۵۶	۷.۹۱۷۹	-۰.۰۰۱۰	-۷.۹۱۷۴	۱۷.۲۲۶۸	۴.۲۵۶۹	۱.۳۹۱۵	۸.۶۱۲۹	۲.۱۲۸۹	۰.۶۹۶۰	۸.۶۱۳۹	۲.۱۲۷۹	۰.۶۹۵۴
۲	۰.۰۲۷۹	۶.۳۳۲۴	۷.۹۴۲۴	۰.۰۴۳۳	-۷.۹۱۷۴	۱۷.۲۲۶۸	۴.۲۱۲۵	۱.۳۶۶۹	۸.۶۱۲۹	۲.۰۸۴۶	۰.۶۷۱۵	۸.۶۱۳۹	۲.۱۲۷۹	۰.۶۹۵۴
۳	۰.۰۱۲۱	۵.۳۹۷۲	۷.۳۲۲۶	۰.۰۰۰۵	-۷.۲۴۵۵	۱۵.۴۶۳۲	۳.۳۵۷۴	۰.۸۹۵۰	۶.۷۹۳۲	۱.۶۷۸۴	۰.۴۴۷۴	۷.۷۷۰۰	۱.۶۷۸۹	۰.۴۴۷۷
۴	۰.۰۰۲۶	۷.۴۴۸۷	۸.۷۳۶۰	-۰.۰۱۷۷	-۸.۶۸۳۸	۱۹.۳۸۱۹	۵.۲۹۲۲	۱.۹۶۲۲	۹.۶۶۰۰	۲.۶۵۵۰	۰.۹۸۶۰	۹.۷۲۲۰	۲.۶۳۷۲	۰.۹۷۶۲
۵	۰.۰۱۶۵	۸.۷۰۲۵	۸.۷۰۲۵	-۰.۰۲۵۹	-۸.۷۱۷۶	۱۹.۱۵۸۳	۴.۸۸۵۶	۱.۷۳۸۳	۹.۵۷۹۵	۲.۴۵۵۷	۰.۸۷۶۳	۹.۵۷۸۸	۲.۴۲۹۹	۰.۸۶۱۹
۶	۰.۰۱۵۸	۸.۵۹۵۳	۸.۵۹۵۳	-۰.۰۲۴۹	-۸.۶۰۸۵	۱۸.۷۳۴۵	۴.۵۱۰۳	۱.۵۳۰۶	۹.۳۶۷۰	۲.۲۶۷۶	۰.۷۷۲۲	۹.۳۶۷۵	۲.۲۴۲۷	۰.۷۵۸۵
۷	۰.۰۴۶۹	۵.۷۰۹۹	۷.۳۶۳۴	۰.۰۷۲۲	-۷.۳۲۴۹	۱۵.۷۷۰۹	۳.۶۹۸۴	۱.۰۸۲۵	۷.۸۸۶۳	۱.۸۱۲۶	۰.۵۲۱۱	۷.۸۸۴۶	۱.۸۸۵۸	۰.۵۶۱۴
۸	۰.۰۱۶۹	۵.۹۵۳۷	۷.۴۴۳۶	-۰.۰۲۵۸	-۷.۴۵۹۶	۱۶.۱۲۱۱	۳.۹۴۳۹	۱.۲۱۸۰	۸.۰۶۱۴	۱.۹۸۴۹	۰.۶۱۶۱	۸.۰۵۹۷	۱.۹۵۹۱	۰.۶۰۱۸
۹	۰.۰۲۴۳	۶.۷۴۲۰	۸.۲۳۷۹	-۰.۰۳۸۰	-۸.۳۴۹۵	۱۸.۲۳۳۸	۴.۵۵۵۷	۱.۵۵۶۴	۹.۱۱۷۳	۲.۲۹۶۸	۰.۷۸۸۶	۹.۱۱۶۵	۲.۲۵۸۸	۰.۷۶۷۷
۱۰	۰.۰۷۸۵	۶.۵۱۵۱	۸.۲۸۸۵	۰.۱۲۳۶	-۸.۲۲۲۷	۱۷.۹۳۲۸	۴.۳۱۱۵	۱.۴۲۱۷	۸.۹۶۷۶	۲.۰۹۳۹	۰.۶۷۶۷	۸.۹۶۵۲	۲.۲۱۷۶	۰.۷۴۵۰
۱۱	۰.۰۲۱۴	۶.۱۰۹۰	۷.۷۱۵۳	-۰.۰۲۷۷	-۷.۷۵۴۸	۱۶.۷۲۹۷	۴.۰۱۹۷	۱.۲۵۹۵	۸.۳۷۶۹	۲.۰۲۳۷	۰.۶۳۷۴	۸.۳۵۲۷	۱.۹۹۶۰	۰.۶۲۲۱
۱۲	۰.۰۲۲۳	۶.۱۰۷۷	۷.۷۳۷۷	-۰.۰۳۴۲	-۷.۷۵۸۴	۱۶.۷۵۲۱	۴.۰۱۳۱	۱.۲۵۶۰	۸.۳۷۶۹	۲.۰۲۳۷	۰.۶۳۷۴	۸.۳۷۵۱	۱.۹۸۹۴	۰.۶۱۸۶
۱۳	۰.۰۲۳۸	۷.۰۱۵۲	۸.۴۲۴۹	-۰.۰۹۲۴	-۸.۵۸۲۰	۱۸.۷۱۴۳	۴.۸۲۹۶	۱.۷۰۷۴	۹.۴۱۰۳	۲.۴۶۱۰	۰.۸۷۹۲	۹.۳۰۴۰	۲.۳۶۸۶	۰.۸۲۸۳
۱۴	۰.۰۳۸۹	۷.۲۴۰۷	۸.۸۴۵۴	۰.۰۶۱۸	-۸.۸۱۲۱	۱۹.۴۵۴۲	۴.۹۹۱۸	۱.۷۹۶۶	۹.۷۲۷۵	۲.۴۶۵۰	۰.۸۸۱۳	۹.۷۲۶۷	۲.۵۲۶۸	۰.۹۱۵۴
۱۵	۰.۰۰۰۸	۷.۴۹۳۸	۸.۸۸۴۵	۰.۰۰۱۶	-۸.۸۸۴۹	۱۹.۷۲۸۴	۵.۲۸۶۹	۱.۹۵۹۰	۹.۸۶۴۹	۲.۶۴۲۶	۰.۹۷۹۱	۹.۸۶۳۶	۲.۶۴۴۲	۰.۸۷۹۹
۱۶	-۰.۰۱۰۴	۷.۲۳۳۳	۸.۸۲۱۵	-۰.۰۱۶۴	-۸.۸۳۰۱	۱۹.۴۴۳۴	۴.۹۸۳۸	۱.۷۹۱۸	۹.۷۲۱۵	۲.۵۰۰۱	۰.۹۰۰۴	۹.۷۲۲۰	۲.۴۸۳۷	۰.۸۹۱۴

بر اساس نتایج جدول ۵، می‌توان تأثیر متقابل مؤلفه‌های اخلاقی را به دو دسته «عامل (علّی)» و «تابع (معلول)» تقسیم نمود. در این تقسیم‌بندی، شش مؤلفه با بیشترین مقدار مثبت R-D یعنی پایداری سیستم، تعیین مسئولیت در خطاها، آگاهی‌بخشی درباره چالش‌ها، شفافیت در معیارهای انتخاب، قابلیت فهم و توضیح الگوریتم‌ها و و دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی محرک اصلی به‌شمار آمده و به‌عنوان ستون فقرات ساختار اخلاقیِ هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی عمل می‌کنند. این مؤلفه‌ها ضمن ایجاد سازوکارهای کنترلی قوی، می‌توانند جریان تأثیرات مثبت خود را به سایر متغیرها تسری داده و زمینه‌ساز بهبود مستمر در سازمان شوند. در نقطه مقابل، مؤلفه‌های «معلول» نظیر اطلاع‌رسانی و آموزش کارکنان، و اعتماد سازمانی (اعتماد به الگوریتم‌ها، اعتماد کارکنان به سازمان) قرار دارند که اثربخشی آنها تا حد زیادی به ارتقای عوامل علّی بستگی دارد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود سیاست‌گذاران و مدیران حوزه منابع انسانی ابتدا با تقویت پایداری سیستم، شفافیت فرآیندها و مسئولیت‌پذیری سازمانی، بستری فراهم آورند تا آموزش مستمر کارکنان و تعمیق اعتماد، متکی بر یک زیرساخت اخلاقی مستحکم، به‌صورت پایدار توسعه یابد. این رویکرد هدف‌محور و سلسله‌مراتبی، ضمن تضمین انطباق با الزامات بین‌المللی اخلاق در هوش مصنوعی، قابلیت پیاده‌سازی در سازمان‌های پژوهش‌محور را دارند.

در نتیجه، شفافیت در معیارهای انتخاب و پاسخگویی سازمانی (مسئولیت‌پذیری) به‌طور معنی‌داری جریان تأثیرات فازی را به سوی سایر مؤلفه‌ها هدایت می‌کنند؛ این یافته‌ها کاملاً با نتایج جوبین و همکاران (۲۰۱۹) در تحلیل نظام‌مند اصول اخلاقی هوش مصنوعی و توصیه‌های

«هوش مصنوعی قابل اعتماد» کمیسیون اروپا (ای‌یو اچ‌لاگ[1]، ۲۰۱۹) مبنی بر اهمیت شفافیت و پاسخگویی هم‌راستا است. از سوی دیگر، پایداری سیستم به‌عنوان قدرتمندترین عامل محرک (+۰.۰۷۸۵) در جدول، تأییدکننده نقش کلیدی انعطاف‌پذیری و دوام ساختارهای حکمرانی اخلاقی در بهبود پذیرش فناوری هوشمند است؛ موضوعی که دیونپورت و همکاران (۲۰۲۰) نیز در پژوهش‌های تجربی خود برجسته کرده‌اند. در نهایت، دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی گرچه مقداری اندک (+۰/۰۰۰۸) اما مثبت، نشان می‌دهد که تقویت سازوکارهای کنترل انسانی در نقطه‌ی تعامل با الگوریتم‌ها، مکمل ضروری شفافیت و مسئولیت‌پذیری برای تضمین عدالت و عدم تبعیض در محیط کاری است (آی‌ای‌ای ۷۰۰۱، ۲۰۲۰).

1 EU HLEG, 2019

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف شناسایی و مدل‌سازی علّی مؤلفه‌های اخلاقی در به‌کارگیری هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی انجام شده است. یافته های کیفی و کمی پژوهش، فرضیه اصلی مبنی بر وجود روابط معنادار علت و معلولی میان مؤلفه های اخلاقی در این حوزه را تأیید می‌کنند. تحلیل مضمون مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با خبرگان، هشت مقوله کلیدی را شناسایی کرد: عدالت و عدم تبعیض، شفافیت و قابلیت توضیح، حفظ حریم خصوصی، مسئولیت‌پذیری، امنیت داده‌ها، اعتماد سازمانی، آگاهی‌بخشی و آموزش کارکنان، و دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی. این مؤلفه‌ها بازتابی از دغدغه‌های واقعی متخصصان و کاربران در مواجهه با فناوری‌های هوشمند در بستر منابع انسانی هستند. در مرحله تحلیل کمی، به کمک تکنیک دیمتل فازی، ساختار علّی روابط بین مؤلفه‌ها ترسیم شد. نتایج نشان داد که مؤلفه‌هایی نظیر پایداری سیستم، تخصیص مسئولیت در خطاها، شفافیت در معیارهای انتخاب، قابلیت توضیح الگوریتم‌ها، آگاهی‌بخشی و دخالت انسانی در تصمیم‌گیری‌های کلیدی در جایگاه محرک‌های اصلی قرار دارند. این مؤلفه‌ها زیرساخت‌های اخلاقی حیاتی برای پیاده‌سازی مسئولانه هوش مصنوعی محسوب می‌شوند و به‌صورت مستقیم بر سایر مؤلفه‌ها اثرگذارند. در مقابل، مؤلفه‌هایی مانند عدالت و عدم تبعیض، آموزش کارکنان و اعتماد سازمانی، بیشتر به عنوان نتایج و پیامدهای وابسته به تقویت مؤلفه‌های علّی عمل می‌کنند.

این ساختار نشان می‌دهد که تقویت عدالت یا اعتماد صرفاً با برنامه‌های آموزشی یا مداخلات ظاهری حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند تقویت بنیان‌های اخلاقی مانند شفافیت تصمیم‌گیری، کنترل انسانی، و پاسخگویی در برابر پیامدهای الگوریتم‌هاست. به بیان دیگر، نهادینه‌سازی اخلاق در مدیریت منابع انسانی مبتنی بر هوش مصنوعی مستلزم طراحی سلسله مراتب علت و معلولی مؤلفه‌هاست که در آن، محرک‌های بنیادی نقش زیرساختی ایفا می‌کنند و مؤلفه‌های تابع در سایه آن‌ها شکل می‌گیرند.

در این راستا، پیشنهاد می‌شود سازمان‌ها چارچوب‌های سیاست‌گذاری خود را با اولویت بر استقرار زیرساخت‌های علّی اخلاقی تدوین کنند. این چارچوب‌ها باید مبتنی بر شفافیت فرآیندها، پایداری سامانه‌ها، سازوکارهای پاسخگویی دقیق و تعریف نقش‌های نظارتی انسانی در نقاط بحرانی تصمیم‌گیری باشند (فلوریدی و همکاران، ۲۰۱۸؛ آی‌ای‌ای، ۲۰۲۰). همچنین، مشارکت فعال کارکنان در طراحی و پیاده‌سازی این سیاست‌ها از طریق کارگاه‌های آموزشی، گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای و نظام بازخورد مستمر، می‌تواند به درک عمیق‌تر از منطق تصمیمات

الگوریتمی و ارتقای عدالت ادراک‌شده در سازمان کمک کند (دیونپورت و همکاران، ۲۰۲۰). از منظر نظری، پژوهش حاضر با ترکیب رویکرد کیفی تحلیل مضمون و روش کمی دیمتل فازی، گامی نوآورانه در مدل‌سازی ساختار اخلاقی هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی برداشته و خلأ موجود در ادبیات را از منظر علیت و بومی سازی پوشش داده است. تحلیل پیوندهای علّی میان مؤلفه های اخلاقی و توجه به زمینه فرهنگی ایران، نوآوری این تحقیق را برجسته تر کرده است.

با این حال، پژوهش حاضر محدودیت هایی نیز دارد. تمرکز نمونه گیری بر خبرگان سازمان های بزرگ موجب شده است نتایج به‌طور مستقیم به محیط های کوچک‌تر یا شرکت‌های نوپا قابل تعمیم نباشد. همچنین، استفاده از تکنیک دیمتل فازی، علی رغم دقت بالا در تحلیل روابط، فاقد توانایی مدلسازی پویایی زمانی و چرخه های بازخورد در سیستم های واقعی است (نیکولا و کنستانتینسکو، ۲۰۲۳). از این‌رو، بهره‌گیری از روش‌های پویا مانند نگاشت شناختی فازی یا شبیه‌سازی عامل‌محور در پژوهش‌های آتی توصیه می‌شود. از سوی دیگر، زمینه‌مندی فرهنگی پژوهش حاضر ایجاب می‌کند که نتایج آن در بسترهای فرهنگی و سازمانی دیگر، به‌ویژه در مقایسه بین‌المللی، مورد آزمون قرار گیرد. انجام پژوهش‌های تطبیقی با کشورهایی با سطوح بلوغ فناوری و نگرش‌های اخلاقی متفاوت، می‌تواند به توسعه چارچوب‌های جهانی‌تر در حوزه اخلاق هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی کمک کند. در نهایت، پیشنهاد می‌شود پژوهشگران آینده، اثربخشی چارچوب ارائه‌شده را در عمل ارزیابی کنند تا بتوان میزان تأثیر آن بر شاخص هایی مانند رضایت شغلی، تعهد سازمانی، کاهش تبعیض، و افزایش اعتماد کارکنان را به طور تجربی سنجید. این گام می تواند پیوند میان نظریه و عمل را در حوزه اخلاق فناوری تقویت کرده و به ارتقای سرمایه انسانی در سازمان‌های هوشمند یاری رساند.

فهرست منابع

۱. تاج‌آبادی، م.، و نامور، س. (۱۳۹۹). شاخص‌های اخلاقی اسلامی جذب و استخدام منابع انسانی: شناسایی و مدل‌سازی. مجله بین‌المللی مطالعات مدیریت اسلامی، ۸(۱)، ۲۳–۴۱.

۲. حسینی، ف.، ابراهیمی، س.، و کیانی، ر. (۱۴۰۱). تبیین مدل اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در سازمان‌های ایرانی: رویکرد دیمتل فازی. مجله اخلاق و فناوری در سازمان‌ها، ۷(۳)، ۱۱۲–۱۳۶.

۳. رحیمی‌اقدم، م.، و صالح‌پور، ا. (۱۴۰۲). چالش‌های اخلاقی اتخاذ هوش مصنوعی در مدیریت منابع انسانی: راهکارهایی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی. مجله اخلاق اسلامی در مدیریت، ۵(۲)، ۴۵–۶۷

4. Ahmadi, O., Mortazavi, S. B., Mahabadi, H. A., & Hosseinpouri, M. (2020). Development of a dynamic quantitative risk assessment methodology using fuzzy DEMATEL-BN and leading indicators. *Process Safety and Environmental Protection*, 142, 15-44.

5. Azhar, Z., & Imran, M. (2024). Ethical considerations in the adoption of artificial intelligence in human resource management: A comprehensive review. Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR), 11(8).

6. Bankins, S. (2021). The ethical use of artificial intelligence in human resource management: a decision-making framework. *Ethics and Information Technology*, 23(4), 841-854.

7. Bessen, J. (2019). Automation and jobs: When technology boosts employment. *Economic Policy*, 34(100), 589-626.

8. Chen, Z. (2023). Artificial intelligence-virtual trainer: Innovative didactics aimed at personalized training needs. *Journal of the Knowledge Economy*, 14(2), 2007-2025.

9. Davenport, T., Guha, A., Grewal, D., & Bressgott, T. (2020). How artificial intelligence will change the future of marketing. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 48, 24-42.

10.Ebert, I., Wildhaber, I., & Adams-Prassl, J. (2021). Big Data in the workplace: Privacy Due Diligence as a human rights-based approach to employee privacy protection. *Big Data & Society*, 8(1), 20539517211013051.

11.Ferrario, A., & Loi, M. (2022). Algorithm, machine learning and artificial intelligence. *Elgar Encyclopedia of Technology and Politics*, 37(1), 135.

12.Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., ... & Vayena, E. (2018). AI4People—an ethical framework for a good AI society: opportunities, risks, principles, and recommendations. *Minds and machines*, 28, 689-707.

13.Gupta, R. (2024). Impact of artificial intelligence (AI) on human resource

management (HRM). International Journal For Multidisciplinary Research, doi, 10.
14.Hagendorff, T. (2019). From privacy to anti-discrimination in times of machine learning. *Ethics and Information Technology*, 21(4), 331-343.
15.Huang, C., Zhang, Z., Mao, B., & Yao, X. (2022). An overview of artificial intelligence ethics. IEEE Transactions on Artificial Intelligence, 4(4), 799-819.
16.Kambur, E., & Yildirim, T. (2023). From traditional to smart human resources management. *International Journal of Manpower*, 44(3), 422-452.
17.Kleinheksel, A. J., Rockich-Winston, N., Tawfik, H., & Wyatt, T. R. (2020). Demystifying content analysis. American journal of pharmaceutical education, 84(1), 7113.
18.Lee, C., & Cha, K. (2024). Toward the Dynamic Relationship Between AI Transparency and Trust in AI: A Case Study on ChatGPT. *International Journal of Human–Computer Interaction*, 1-18.
19.Mahdinia, M., Sadeghi Yarandi, M., Fallah, H., & Soltanzadeh, A. (2022). Modeling cause-and-effect relationships among variables affecting work stress based on fuzzy DEMATEL method. *Journal of Public Mental Health*, 21(4), 341-356.
20.Martin, D. A. (2019). The ethics of engineering.
21.Nicula, D. L., & Constantinescu, S. (2023). Enhancing organizational performance through the Fuzzy Decision-Making Trial and Evaluation Laboratory method. *Journal of Social and Economic Statistics*, 12(2), 72–87. https://doi.org/10.2478/jses-2023-0010
22.Patidar, N., Mishra, S., Jain, R., Prajapati, D., Solanki, A., Suthar, R., ... & Patel, H. (2024). Transparency in AI decision making: A survey of explainable AI methods and applications. *Advances of Robotic Technology*, 2(1).
23.Paul, J. (2024). Privacy and data security concerns in AI. ResearchGate, November.
24.Prikshat, V., Malik, A., & Budhwar, P. (2023). AI-augmented HRM: Antecedents, assimilation and multilevel consequences. *Human Resource Management Review*, 33(1), 100860.
25.Sachan, V. S., Katiyar, A., Somashekher, C., Chauhan, A. S., & Bhima, C. K. (2024). The role of artificial intelligence in HRM: opportunities, challenges, and ethical considerations. Educational Administration: Theory and Practice, 30(4), 7427-7435.
26.Shin, H., Nicolau, J. L., Kang, J., Sharma, A., & Lee, H. (2022). Travel decision determinants during and after COVID-19: The role of tourist trust, travel constraints, and attitudinal factors. *Tourism Management*, 88, 104428.
27.Shukla, R. P., & Taneja, S. (2024). Ethical considerations and data privacy in artificial intelligence. In Integrating generative AI in education to achieve sustainable development goals (pp. 86-97). *IGI Global*.

28.Shukla, S. (2024). Principles governing ethical development and deployment of AI. Journal of Artificial Intelligence Ethics, 7(1), 45-60.
29.Sumlin, C., De Oliveira, M. J., Conde, R., & Green, K. W. (2024). Do the management process and organizational behavior modification enhance an ethical environment and organizational trust in the US and Brazil?. *International Journal of Organizational Analysis*.
30.Sundaramurthy, S. K., Ravichandran, N., Inaganti, A. C., & Muppalaneni, R. (2022). The future of enterprise automation: Integrating AI in cybersecurity, cloud operations, and workforce analytics. Artificial Intelligence and Machine Learning Review, 3(2), 1-15.
31.Tairov, I., Stefanova, N., & Aleksandrova, A. (2024). Artificial intelligence application in human resources management. Business management, 3.
32.Tracy, S. J. (2024). Qualitative research methods: Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact. *John Wiley & Sons*.
33.Varma, A., Dawkins, C., & Chaudhuri, K. (2023). Artificial intelligence and people management: A critical assessment through the ethical lens. Human Resource Management Review, 33(1), 100923.
34.Vrontis, D., Christofi, M., Pereira, V., Tarba, S., Makrides, A., & Trichina, E. (2023). Artificial intelligence, robotics, advanced technologies and human resource management: a systematic review. *Artificial intelligence and international HRM*, 172-201.
35.Wang, C., Wang, Z., Wang, G., Lau, J. Y. N., Zhang, K., & Li, W. (2021). COVID-19 in early 2021: current status and looking forward. *Signal transduction and targeted therapy*, 6(1), 1-14.
36.Zhang, B., & Dafoe, A. (2019). Artificial intelligence: American attitudes and trends. Available at SSRN 3312874.
37.Zwitter, A. (2014). Big data ethics. *Big data & society*, 1(2), 2053951714559253.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱۵ – ۱۸۹

بررسی تطبیقی هویت اجتماعی زنان از دیدگاه آیت الله خمینی و آیت الله خامنه ای

مریم کوچک زاده [۱]
خدیجه ذوالقدر [۲]
هادی بیگی ملک آباد [۳]
عاصمه قاسمی [۴]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تحولات هویت اجتماعی زنان در اندیشه متفکران مسلمان معاصر، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد. در دنیای مدرن که هویت‌های اجتماعی و جنسیتی دستخوش تغییرات جدی شده‌اند، زنان مسلمان با چالش‌هایی چون نابرابری حقوق، کلیشه‌های جنسیتی، مردسالاری و تعارض نقش‌ها مواجه‌اند. نقش متفکران و روشنفکران مسلمان در شکل‌دهی به نگرش‌ها و سیاست‌های اجتماعی، حقوقی و فرهنگی درباره زنان بسیار تأثیرگذار است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه‌های سنت‌گرا، تجددگرا و تمدن‌گرا هر یک با رویکردی متفاوت به موضوع هویت و مشارکت زنان پرداخته‌اند؛ از تأکید بر نقش‌های سنتی و تفاوت‌های طبیعی تا حمایت از حقوق برابر و مشارکت فعال زنان در توسعه. نتایج حاکی از آن است که برای تحقق هویت اجتماعی زنان و توانمندسازی آنان در جامعه، توجه به عوامل حقوقی، فرهنگی، مذهبی و تاریخی ضروری بوده و تدوین الگویی جامع و روزآمد با تکیه بر عدالت، کرامت و مشارکت فعال زنان، پیش‌نیاز توسعه پایدار و متوازن در جوامع اسلامی است.

واژگان کلیدی

هویت اجتماعی زنان، متفکران مسلمان معاصر، امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای.

---

۱. گروه مطالعات زنان، گرایش زن و خانواده و حقوق زن در اسلام ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Email: m.kouchakzadeh@iau.ac.ir

۲. گروه علوم اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: kzlghadr@hotmail.com

۳. گروه علوم اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: h.beygi@gmail.com

۴. گروه علوم اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: asemeh.ghasemi@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۱

طرح مسأله

در جهان معاصر، تغییرپذیری و سیالیت هویت‌های انسانی و اجتماعی به‌ویژه در جوامع در حال گذار از سنت به مدرنیته، موجب شده است که مفهوم هویت اجتماعی و به‌تبع آن هویت اجتماعی زنان، به یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین موضوعات حوزه علوم اجتماعی و مطالعات زنان بدل شود. این تغییرات، نه تنها در کشورهای توسعه‌یافته بلکه به‌طور خاص در جوامع اسلامی که درگیر فرآیند پیچیده گذار هویتی هستند، نمود بیشتری یافته است. در این جوامع، زنان همواره با چالش‌های متعددی همچون تفاوت حقوق و امتیازات با مردان، نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی، سلطه فرهنگ مردسالار و کلیشه‌های جنسیتی مواجه بوده‌اند. این مسائل، به‌ویژه در ایران معاصر که تحولات اجتماعی و سیاسی عمیقی را تجربه کرده است، اهمیت ویژه‌ای یافته و ضرورت بازخوانی و تحلیل اندیشه‌های رهبران و متفکران دینی را دوچندان ساخته است (ایمانی و احمدوند، ۱۴۰۰: ۸).در این میان، اندیشه‌های آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان دو رهبر تأثیرگذار جمهوری اسلامی ایران، سهم بسزایی در جهت‌دهی به سیاست‌ها و نگرش‌های اجتماعی نسبت به زنان و هویت اجتماعی آنان داشته‌اند. انتخاب این دو شخصیت نه تنها به دلیل جایگاه محوری آن‌ها در ساختار سیاسی و فرهنگی ایران معاصر، بلکه به دلیل تأثیرگذاری عمیق و گسترده اندیشه‌های‌شان بر سیاست‌گذاری‌ها، قوانین و حتی نگرش‌های عمومی جامعه نسبت به زنان است. آیت‌الله خمینی با تأکید بر بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلامی و احیای نقش زنان در جامعه، الگویی نوین از زن مسلمان ارائه داد که ضمن حفظ حجاب و ارزش‌های دینی، در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز حضور فعال داشته باشد(تشکری،۱۳۸۱). از سوی دیگر، آیت‌الله خامنه‌ای با تداوم و بازخوانی اندیشه‌های بنیان‌گذار انقلاب، تلاش کرده است تا ضمن حفظ اصول اسلامی، پاسخگوی نیازهای جامعه در حال تحول باشد و زمینه ارتقاء جایگاه زنان را در عرصه‌های مختلف فراهم سازد. علت انتخاب این دو رهبر برای پژوهش حاضر، در همین نقش کلیدی و تعیین‌کننده آنان در شکل‌دهی به گفتمان هویت اجتماعی زنان در ایران معاصر و نیز تأثیرگذاری مستقیم و غیرمستقیم اندیشه‌های‌شان بر سیاست‌گذاری‌ها و تحولات اجتماعی کشور نهفته است.

تحولات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایران در دهه‌های اخیر، از جمله افزایش سطح تحصیلات زنان، ورود گسترده آنان به بازار کار، تغییر الگوهای خانواده و سبک زندگی، و رشد جنبش‌های مطالبه‌گرانه زنان، موجب شده است که هویت اجتماعی زنان همواره در معرض بازتعریف و بازاندیشی قرار گیرد(بهداروند،۱۳۹۷). در این میان، نقش رهبران دینی و سیاسی در جهت‌دهی به این تحولات و ارائه چارچوب‌های نظری و عملی برای تبیین جایگاه زنان، اهمیت

مضاعفی یافته است. اندیشه‌های آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای، هر یک با رویکردها و تأکیدات خاص خود، تلاش کرده‌اند تا الگویی اسلامی–ایرانی از هویت اجتماعی زنان ارائه دهند که هم با ارزش‌های دینی سازگار باشد و هم پاسخگوی نیازهای جامعه معاصر.

یکی از چالش‌های اساسی در این زمینه، نحوه مواجهه با سنت و مدرنیته و تلاش برای ایجاد توازن میان ارزش‌های دینی و مقتضیات عصر جدید است. سنت‌گرایان با تأکید بر بازگشت به اصول اصیل اسلامی و نقد فرهنگ غربی، بر ضرورت حفظ کرامت و منزلت زنان در چارچوب آموزه‌های دینی تأکید دارند و معتقدند که زنان باید از حقوق و فرصت‌های برابر با مردان برخوردار باشند، اما این برابری نباید به معنای نفی تفاوت‌های طبیعی و نقش‌های مکمل زن و مرد در خانواده و جامعه باشد. در مقابل، جریان‌های تجددگرا و تمدن‌گرا با پذیرش برخی تغییرات اجتماعی و فرهنگی، بر ضرورت ارتقاء سطح آگاهی و توانمندسازی زنان تأکید کرده و نقش آنان را در توسعه و پیشرفت جامعه حیاتی می‌دانند (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۱۲۴–۱۲۳).

مسئله مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان، یکی از محورهای اصلی اندیشه هر دو رهبر بوده است. آیت‌الله خمینی با تأکید بر حضور فعال زنان در عرصه انقلاب و دفاع مقدس، الگویی نوین از زن مسلمان ارائه داد که همزمان با حفظ حجاب و ارزش‌های دینی، در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز نقش‌آفرین باشد. آیت‌الله خامنه‌ای نیز با تأکید بر ضرورت حضور زنان در عرصه‌های مختلف، بر اهمیت نقش‌آفرینی آنان در تصمیم‌گیری‌های کلان اجتماعی و سیاسی تأکید کرده و بر ضرورت رفع موانع و محدودیت‌های ساختاری و فرهنگی پیش روی زنان پای فشرده است. این رهیافت‌ها، هرچند در اصول کلی اشتراک دارند، اما در جزئیات و نحوه اجرا و تفسیر، تفاوت‌هایی را نشان می‌دهند که بررسی تطبیقی آن‌ها می‌تواند به فهم عمیق‌تری از تحولات هویت اجتماعی زنان در ایران معاصر منجر شود.با وجود این تأکیدات، زنان همچنان با چالش‌ها و موانع متعددی در مسیر تحقق هویت اجتماعی خود مواجه‌اند. تفاوت‌های حقوقی، نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی، کلیشه‌های جنسیتی و ساختارهای مردسالارانه، از جمله موانعی هستند که تحقق کامل هویت اجتماعی زنان را با دشواری مواجه ساخته‌اند. این چالش‌ها، ضرورت بازنگری و بازخوانی مستمر اندیشه‌های دینی و اجتماعی درباره زنان را دوچندان می‌سازد و بر اهمیت پژوهش‌های تطبیقی در این زمینه می‌افزاید. از سوی دیگر، تحولات جهانی و تأثیرپذیری جوامع اسلامی از جریان‌های فکری و فرهنگی بین‌المللی، بر پیچیدگی این مسئله افزوده است.

اهمیت پژوهش حاضر در آن است که با رویکردی تطبیقی، به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های دو رهبر برجسته جمهوری اسلامی درباره هویت اجتماعی زنان می‌پردازد و تلاش می‌کند تا نقاط اشتراک و افتراق این دیدگاه‌ها را شناسایی و تبیین نماید. این بررسی می‌تواند به ارائه الگویی جامع و کارآمد برای سیاست‌گذاری در حوزه زنان کمک کند و زمینه‌ساز تحولات مثبت در جهت

تحقق عدالت جنسیتی و ارتقاء منزلت اجتماعی زنان باشد. همچنین، نتایج این پژوهش می‌تواند با دستیابی به الگویی از سیر اندیشه متفکران، امکان رصد و جایابی بنیان‌های نظری وضع موجود را در پس‌زمینه‌های فکری تصمیم‌سازان در حوزه زنان فراهم آورد و امکان ترسیم افق و چشم‌انداز مطلوب برای پایه‌های نظری تصمیم‌سازان در پژوهش‌های بعدی را فراهم کند.ضرورت انجام این پژوهش، علاوه بر جنبه نظری و علمی، از منظر عملی و کاربردی نیز قابل توجه است. در شرایطی که جامعه ایران با تحولات گسترده اجتماعی و فرهنگی مواجه است و زنان نقش فزاینده‌ای در عرصه‌های مختلف ایفا می‌کنند، ارائه چارچوبی روشن و منسجم برای تبیین هویت اجتماعی زنان، می‌تواند به رفع ابهامات و چالش‌های موجود کمک کند و راهگشای سیاست‌گذاری‌های آینده باشد. همچنین، این پژوهش می‌تواند به عنوان الگویی برای سایر جوامع اسلامی که با مسائل مشابه مواجه‌اند، مورد استفاده قرار گیرد. از منظر توسعه، حضور و مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف ملی و بین‌المللی، نه تنها به عنوان نیمی از منابع انسانی کشور، بلکه به عنوان عامل اساسی مشارکت و توسعه، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

در جامعه‌ای که به سوی دستیابی به توسعه در همه جوانب گام برمی‌دارد، بهره‌مندی از جایگاه همسان با مردان، از حقوق اصلی زنان محسوب می‌شود. تدوین یک الگوی نظریه اجتماعی زنان، شرط لازم و اجتناب‌ناپذیر برای تأمین انسجام فکری و عملی در سطوح مختلف است. پاسخ‌دهی به پرسش‌های پیش رو در خصوص جایگاه و منزلت زن در عرصه‌های گوناگون در اندیشه متفکران مسلمان معاصر، از همه مهم‌تر تعالی خود زن به عنوان یک انسان از ضروریات توانمندسازی زنان است. هویت انسانی در ادبیات قرآنی پیش از آنکه وابسته به مشارکت او در جامعه باشد، متکی به موقعیت او در شبکه نظام هستی و بر محوریت خداوند است و این نگاه به هویت، نگاهی جهت‌دار و مبتنی بر علم، ایمان و عمل صالح است(بندهزاده،۱۳۹۷). در نهایت، باید تأکید کرد که هویت اجتماعی زنان، مفهومی پویا و چندبعدی است که همواره در تعامل با تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بازتعریف می‌شود. اندیشه‌های آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای، به عنوان دو جریان اصلی در اندیشه اسلامی معاصر ایران، نقش مهمی در جهت‌دهی به این تحولات ایفا کرده‌اند. پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی این دو دیدگاه، می‌کوشد تا به فهمی عمیق‌تر از سیر تحول هویت اجتماعی زنان در ایران معاصر دست یابد و زمینه‌ساز ارتقاء جایگاه و نقش زنان در جامعه باشد.

مبانی نظری

در دنیای معاصر، تغییرپذیری هویت‌های انسانی و اجتماعی به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان علوم اجتماعی تبدیل شده است. بسیاری از پژوهشگران معتقدند که هویت در

گذشته‌های نه‌چندان دور، ثبات و پایداری بیشتری داشت و ارزش‌های انسانی و اجتماعی کمتر در معرض دگرگونی قرار می‌گرفتند، اما امروزه به دلیل تحولات سریع اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، هویت افراد و گروه‌ها به‌ویژه در جوامع در حال گذار، پیوسته در حال بازتعریف و تغییر است (ایمانی و احمدوند، ۱۴۰۰: ۸). این تغییرپذیری در هویت، به‌ویژه در جوامعی که هنوز در مرز سنت و مدرنیته قرار دارند، موجب بروز سردرگمی‌های هویتی و چالش‌های جدی در ساخت اجتماعی واقعیت شده است. در چنین شرایطی، افراد نه به طور کامل از هویت گذشته جدا شده‌اند و نه توانسته‌اند به هویت جدید متصل شوند؛ این وضعیت، زمینه‌ساز نابسامانی هویتی و حتی بحران‌های فردی و اجتماعی می‌شود (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۲۳).

هویت اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد مهم هویت انسانی، نقش کلیدی در تعیین جایگاه فرد در جامعه ایفا می‌کند. هویت اجتماعی را می‌توان تعریف از خود دانست که در بستر زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد و همزمان بر رفتارها و نگرش‌های اجتماعی فرد تأثیر می‌گذارد (جکینز، ۱۳۸۱: ۷). این هویت، محصول تعامل فرد با گروه‌های اجتماعی، ارزش‌ها، هنجارها، و ساختارهای فرهنگی و سیاسی جامعه است. بسیاری از اندیشمندان، هویت جنسیتی را زیرمجموعه هویت اجتماعی می‌دانند و معتقدند که نقش‌ها و انتظارات جنسیتی، به شدت از هویت اجتماعی فرد تأثیر می‌پذیرد. پایبندی به کلیشه‌های جنسیتی یا مقاومت در برابر آن‌ها، بازتابی از هویتی است که فرد برای خود تعریف می‌کند و این امر به‌ویژه در جوامع اسلامی معاصر، اهمیت ویژه‌ای یافته است (قاسمی، ۱۴۰۰: ۵۴).

در عصر حاضر، مسائل مرتبط با زنان و هویت اجتماعی آنان در جوامع مسلمان، به اشکال مختلف و از دیدگاه‌های گوناگون مطرح شده است. تفاوت حقوق و امتیازات زن و مرد، نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی، سلطه فرهنگ مردسالار و رواج کلیشه‌های جنسیتی، افزایش سن ازدواج و مسائل مربوط به تجرد، اشتغال زنان و تعارضات نقشی آن‌ها، نحوه پوشش و سبک آرایش زنان در فضای عمومی، همگی از جمله واقعیت‌هایی هستند که زمینه‌ساز بروز چالش‌های هویتی در میان زنان شده‌اند (ایمانی و احمدوند، ۱۴۰۰: ۸). این چالش‌ها نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از کشورهای اسلامی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و منجر به بازاندیشی در مفهوم هویت اجتماعی زنان شده است. در کشورهای مختلف اسلامی نیز هویت اجتماعی زنان در طول زمان دچار تغییرات فراوانی گردیده که مورد توجه اندیشمندان این کشورها قرار گرفته است.

در این میان، اندیشه‌های متفکران و رهبران دینی و اجتماعی نقش بسزایی در شکل‌دهی به هویت اجتماعی زنان ایفا می‌کند. تأثیرگذاری اندیشه‌ها و نظریات این متفکران بر افراد مؤثر و تصمیم‌ساز در لایه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی، از یک سو و جریان‌یافتن این افکار در عموم جامعه از سوی دیگر، علت و ریشه بسیاری از تحولات و رخدادهای حقوقی،

اجتماعی و سیاسی است. بررسی سیر تحول اندیشه‌های متفکران مسلمان معاصر درباره هویت اجتماعی زنان، می‌تواند الگویی برای فهم بنیان‌های نظری وضع موجود و ترسیم چشم‌انداز مطلوب در حوزه زنان فراهم آورد (علم‌الهدی، ۱۳۸۹: ۸۵). نتایج چنین بررسی می‌تواند با دستیابی به الگویی از سیر اندیشه متفکران، امکان رصد و جایابی بنیان‌های نظری وضع موجود را در پس زمینه‌های فکری تصمیم‌سازان در حوزه زنان فراهم آورد و همچنین امکان ترسیم افق و چشم‌انداز مطلوب برای پایه‌های نظری تصمیم‌سازان در حوزه زنان را در پژوهش‌های بعدی فراهم کند.

در مبانی نظری معاصر، مفهوم متفکر و روشنفکر نیز اهمیت یافته است. روشنفکری را می‌توان روح ممیز و انتقادی دانست و روشنفکران را کسانی که اهل قضاوت عقلی و سنجش‌گرانه در امور هستند و با دغدغه‌های انسانی، اجتماعی، ارزشی، فرهنگی و سیاسی اقدام به موضع‌گیری در مباحث و مسائل حساس جامعه خویش می‌کنند (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۲۳). متفکر معاصر کسی است که زیست‌جهان دوران خودش را به رسمیت می‌شناسد، اما در همان حال فاصله انتقادی خود را با زمان حال حفظ می‌کند. این رویکرد، پیوندی دوگانه با زمان و زیست‌جهان کنونی ایجاد می‌کند و نوعی انقطاع میان گذشته و اکنون و آینده را رقم می‌زند. از این منظر، اندیشه معاصر در حوزه هویت اجتماعی زنان نیز متأثر از این ویژگی‌هاست و شاهد ظهور رویکردهای متنوعی در میان متفکران مسلمان هستیم.

در تقسیم‌بندی ابتدایی، هویت زنان در اندیشه متفکرین مسلمان معاصر به سه رویکرد سنت‌گرا، تجددگرا و تمدن‌گرا قابل تقسیم است. سنت‌گرایان عمدتاً بر بازگشت به سنت‌های اصیل دینی و فرهنگی تأکید دارند و معتقدند که بی‌توجهی به سنت، انسان را از سعادت معنوی و رستگاری محروم می‌کند. آنان سنت را به یک هویت مسلکی و سیاسی تحویل نمی‌دهند و بیشتر به بررسی انتقادی مدرنیته در فضای معنایی سنت و ایمان می‌پردازند. در حوزه زنان، سنت‌گرایان بر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد تأکید دارند و نگاه آنان به زن عمدتاً مبتنی بر متون روایی و حدیثی است که گاه با نگاه منفی به زنان همراه است (ایمانی و احمدوند، ۱۴۰۰: ۸).

در مقابل، تجددگرایان با محوریت انسان و تکیه بر آزادی و اصالت عقل، درصدد تحلیل و تغییر دائمی حیات انسانی هستند و هر آنچه را که مانع این روند باشد – چه دین و چه سنت – نفی می‌کنند. در این رویکرد، استیفای حقوق و دستیابی به هویت اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان در حکومت دینی نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری و امکان‌پذیر است (موسوی خمینی، ۱۳۹۵: ۱۲۵). زنان در این نگاه، عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت فرهنگی و توسعه جامعه محسوب می‌شوند و مشارکت آنان برای تحقق عدالت و توسعه پایدار ضروری است.در این میان، باید توجه داشت که تحقق هویت اجتماعی و حقوق زنان تنها با توجه به یک بعد، مثلاً حقوقی یا

فرهنگی، ممکن نیست. عوامل حقوقی، فرهنگی، مذهبی، تاریخی، سیاسی و اقتصادی همگی در این زمینه اثرگذارند و نادیده گرفتن هر یک، موجب ناکامی در تحقق هویت اجتماعی زنان می‌شود. همچنین، حقوق زنان نیاز به آموختن و نهادینه شدن در طول زمان دارد و زنان باید به عنوان شهروندان مطالبه‌گر، نقش فعال و مؤثری در جامعه ایفا کنند. مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف، شاخص مهمی برای توسعه‌یافتگی جوامع است و حضور آنان در سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های ملی، به تحقق توسعه پایدار و متوازن کمک می‌کند.

در سطح نظری، هویت انسانی در ادبیات قرآنی پیش از آنکه وابسته به مشارکت اجتماعی باشد، متکی به موقعیت انسان در شبکه نظام هستی و بر محوریت خداوند است. این نگاه به هویت، جهت‌دار و مبتنی بر علم، ایمان و عمل صالح است و بازگشتگاه انسان به سوی خداوند را از مسیر فطرت و هویت واسطه‌ای انسان فراهم می‌کند. قرآن کریم نیز در آیات متعدد به جایگاه و حقوق زنان پرداخته، اما خوانش این آیات در بسترهای تاریخی و اجتماعی مختلف، به برداشت‌های متنوع و گاه متعارض انجامیده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۹: ۸۵).

در دوران معاصر، جریان‌های فکری مختلفی در میان متفکران مسلمان شکل گرفته که هر یک به شیوه‌ای خاص به مسئله هویت اجتماعی زنان پرداخته‌اند. برخی با رویکردی سنتی و نص‌گرا، نقش‌های جنسیتی را بر اساس متون دینی تبیین می‌کنند؛ برخی دیگر با رویکردی اصلاح‌طلبانه و زمینه‌گرا، کوشیده‌اند تا خوانشی نوین از متون دینی ارائه دهند که با شرایط جدید اجتماعی سازگار باشد. همچنین، جریان سومی تحت عنوان فمینیسم اسلامی ظهور کرده که با ترکیب آموزه‌های دینی و نظریه‌های فمینیستی، به دنبال احقاق حقوق زنان در چارچوب اسلامی است (قاسمی، ۱۴۰۰: ۵۴).

در کنار این مباحث، تحولات تاریخی–اجتماعی مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و مابعد مدرنیسم نیز اثرات شگرفی بر مقوله هویت برجای گذاشته‌اند. مدرنیته به عنوان بستر مدرنیسم، پس از رنسانس در اروپا شکل گرفت و با قاعده‌گرایی و نظم‌محوری، بحران‌هایی را در هویت جنسی و اجتماعی پدید آورد. در این دوران، فرهنگ و علم، دنیایی بدون زنان را تصویر می‌کرد و زنان از بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و علمی کنار گذاشته شدند. این روند، ناشی از معرفت‌شناسی بنیادگرا و عینیت‌گرا بود که بر طبیعت ثابت و متفاوت زن و مرد تأکید داشت و به تدریج، نقش و هویت واقعی زنان را نادیده گرفت (سبحانی، ۱۳۹۱: ۵۴).

در نهایت، هویت اجتماعی نه تنها بازتابی از نگرش دیگران نسبت به فرد است، بلکه بازتابی از نگرش فرد نسبت به خود نیز هست. افراد با تأکید بر هویت اجتماعی خود، جایگاه و نقش خود را در جامعه مشخص می‌کنند و بر رفتارها و تعاملات اجتماعی خود تأثیر می‌گذارند. هویت اجتماعی مفهومی نسبی، اکتسابی و تاریخی است که همواره در تعامل با عوامل فردی، اجتماعی

و تاریخی شکل می‌گیرد و بازتعریف می‌شود (جکینز، ۱۴۰۰: ۴۴). از این رو، بررسی هویت اجتماعی و تحولات آن، به ویژه در جوامع اسلامی و در ارتباط با زنان، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند به فهم عمیق‌تر مسائل اجتماعی و فرهنگی این جوامع کمک کند.

پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش‌ها و مطالعات مرتبط با هویت جنسیتی و هویت اجتماعی زنان، طیف گسترده‌ای از رویکردهای دینی، اجتماعی، فرهنگی و بین‌المللی را در بر می‌گیرد که هر یک از منظر خاص خود به تبیین و تحلیل جایگاه و تحولات هویتی زنان پرداخته‌اند. در این میان، پژوهش‌های داخلی و خارجی، هم به مبانی نظری و هم به مصادیق عینی هویت زنان در جوامع اسلامی و غیر اسلامی توجه ویژه داشته‌اند.

در حوزه هویت جنسیتی زنان، علویقی (۱۳۵۷) با رویکردی توصیفی در کتاب «زن در آیینه تاریخ» با استناد به آیات قرآن، بر امکان مشارکت زنان در امور اجتماعی و دستیابی آنان به بالاترین مراتب اجتماعی تأکید نموده و نمونه‌هایی از زنان الگو را معرفی می‌کند. مطهری (۱۳۸۰) در «حماسه حسینی» با تحلیل تاریخی و دینی، بر برابری جایگاه زنان و مردان در اجتماع و نقش مستقل هر یک در تاریخ تأکید دارد و در ادامه، در «اسلام و مقتضیات زمان» (۱۳۹۳) اصل مساوات و نفی تبعیض را از ارکان ایدئولوژی اسلامی می‌داند و بیان می‌کند که حقوق و مجازات‌ها در اسلام، دو جنسی و در مشترکات انسانی برابرند. شیرازی (۱۳۸۹) نیز با مروری بر دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی، روانشناختی و اجتماعی، عوامل مؤثر بر رشد هویت جنسی و تفاوت‌های زنان و مردان را بررسی می‌کند و بر اهمیت توجه به نقاط مشترک برای توسعه انسانی تأکید دارد. روح‌الهی امیری و همکاران (۱۴۰۳) در پژوهشی نوین با عنوان «امکان گفتمان‌سازی هویت زن در قرآن؛ رویکردی بیناگفتمانی و تحلیل انتقادی» با بهره‌گیری از نظریه گفتمان فرکلاف، نشان داده‌اند که قرآن با تأکید بر عدالت جنسیتی و کرامت انسانی، گفتمان تبعیض‌آمیز پیشااسلامی را نقد و گفتمانی نوین مبتنی بر برابری زن و مرد، مشارکت اجتماعی، استقلال اقتصادی و نقش‌آفرینی زنان در خانواده ارائه می‌دهد و به این ترتیب، زمینه‌ساز تغییرات عمیق هویتی و اجتماعی زنان در جامعه اسلامی شده است.

در زمینه هویت اجتماعی و مشارکت اجتماعی زنان، شاهدی و فرجودی (۱۳۹۹) با رویکرد توصیفی-تحلیلی در پژوهش خود، جایگاه شغلی زن در خانواده و اجتماع را از منظر قرآن بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که اسلام نه تنها مانع مشارکت زنان در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیست، بلکه برای این مشارکت ارزش قائل است و زن را عضوی مؤثر در اجتماع می‌داند. عزیزی (۱۳۹۴) با نگاهی انتقادی به تاریخ‌نگاری زنان در اسلام، بر نقش عوامل

اجتماعی، فرهنگی و فیزیولوژیکی در تضعیف نقش اجتماعی زنان تأکید نموده است. عربی (۱۴۰۱) نیز با بررسی تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی بر هویت اجتماعی زنان، اهمیت فضای مجازی را در شکل‌دهی به هویت جدید زنان معاصر برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که میزان استفاده و انگیزه حضور زنان در شبکه‌های اجتماعی، رابطه معناداری با هویت اجتماعی آنان دارد.

در سطح اندیشه متفکران مسلمان معاصر، پژوهش حاضری و محمدی (۱۳۹۱) با روش تحلیل بین‌کشوری به گونه‌شناسی جنبش‌های زنان در کشورهای اسلامی پرداخته و نشان داده‌اند که بسته به ساختار سیاسی و سطح توسعه جنسیتی، رویکردهای متنوعی از فمینیسم اسلامی تا فمینیسم مدرن و پسامدرن در کشورهای اسلامی شکل گرفته است. این پژوهش، اهمیت بررسی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی را در شکل‌گیری هویت اجتماعی زنان برجسته می‌سازد. القاضی (۲۰۱۴) نیز با رویکردی توصیفی-تحلیلی، به بررسی جنبش زنان در مصر پرداخته و با تحلیل سوسیالیستی، نقش تحولات تاریخی، مالکیت خصوصی و ساختار طبقاتی را در وضعیت زنان و شکل‌گیری هویت آنان تبیین می‌کند.

در پیشینه پژوهش‌های بین‌المللی نیز مطالعاتی صورت گرفته است. فورست[1] (۲۰۱۵) در پژوهش «حجاب: کار مرزی و مذاکرات هویتی در میان زنان مسلمان مهاجر در لس‌آنجلس» با روش توصیفی-تحلیلی، نشان می‌دهد که زنان مسلمان مهاجر فعالانه با سنت‌های دینی و فرهنگی درگیر می‌شوند و حجاب را به عنوان نماد هویت، اطاعت، انتخاب فردی و حتی توانمندسازی بازتعریف می‌کنند. این مطالعه تأکید می‌کند که دین و فرهنگ تنها از بالا توسط رهبران دینی بازتولید نمی‌شود، بلکه کنشگران فردی نیز فعالانه در تفسیر و بازآفرینی آن نقش دارند. مک‌کلندون[2] و همکاران (۲۰۱۸) با رویکرد کیفی به بررسی آموزش زنان در جهان اسلام پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که سطوح تحصیلات زنان مسلمان در کشورهای مختلف بسیار متنوع است و اسلام به عنوان یک سنت مذهبی، پذیرای رویکردها و تفسیرهای متعدد به برابری جنسیتی است. بندیکسسن[3] (۲۰۲۰) نیز در پژوهش خود درباره هویت مذهبی زنان جوان مسلمان در برلین، به نقش زنان در سازمان‌دهی و آموزش اسلام، سخنرانی‌های عمومی و مشارکت در ساختارهای دینی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که زنان مسلمان با ورود به عرصه‌های جدید اجتماعی و رسانه‌ای، هویت دینی و اجتماعی خود را به شیوه‌ای نوین بازتعریف می‌کنند.

در مجموع، پیشینه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که هویت جنسیتی و هویت اجتماعی زنان در جوامع اسلامی و غیر اسلامی، همواره در حال بازتعریف و تحول بوده است. این تحولات، هم

1 Furseth
2 McClendon
3 Bendixsen

متأثر از آموزه‌های دینی و متون اسلامی و هم تحت تأثیر تحولات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در سطح ملی و بین‌المللی بوده‌اند. رویکردهای سنت‌گرا، تجددگرا، تمدن‌گرا و حتی فمینیسم اسلامی، هر یک تلاش کرده‌اند تا در پاسخ به نیازها و چالش‌های عصر جدید، الگویی برای هویت اجتماعی زنان ارائه دهند. همچنین، نقش فضای مجازی، آموزش، جنبش‌های اجتماعی و مشارکت فعال زنان در عرصه‌های مختلف، در بازآفرینی هویت زنان معاصر بسیار برجسته است. این پیشینه پژوهشی، بستر مناسبی برای تحلیل تطبیقی هویت اجتماعی زنان از دیدگاه اندیشه‌های اسلامی و معاصر فراهم می‌سازد و اهمیت توجه به ابعاد چندگانه و پویای این مفهوم را برجسته می‌نماید.

روش پژوهش

در این پژوهش، ابتدا از روش مطالعه‌ی کتابخانه‌ای–اسنادی (نظری) برای گردآوری و بررسی مبانی نظری و پیشینه مرتبط با هویت اجتماعی زنان و دیدگاه‌های آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای استفاده شده است. سپس به منظور تحلیل و مقایسه نظام‌مند اندیشه‌های این دو متفکر، روش تطبیقی–مقایسه‌ای به کار رفته است تا شباهت‌ها و تفاوت‌های رویکرد آنان در حوزه هویت و جایگاه اجتماعی زنان استخراج گردد. در مرحله تجزیه و تحلیل داده‌ها و ارائه نظریه نهایی، از روش نظریه زمینه‌ای بهره گرفته شده است؛ به این معنا که با کدگذاری داده‌های گردآوری شده، مقولات هسته‌ای، اصلی و فرعی مرتبط با هویت اجتماعی زنان در اندیشه این دو رهبر شناسایی و استخراج شده و سپس این مقولات با یکدیگر تطبیق داده شده‌اند تا ساختار نظری منسجم و جامعی در خصوص تحولات و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنان ارائه شود. این رویکرد ترکیبی، امکان بررسی عمیق و چندلایه موضوع را در بستر تاریخی، اجتماعی و دینی فراهم ساخته است.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل تطبیقی هویت اجتماعی زنان در اندیشه متفکران مسلمان معاصر، به‌ویژه آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای، ارائه می‌شود. با توجه به اینکه در جوامع در حال گذار از سنت به مدرنیته، مسئله هویت اجتماعی و جنسیتی زنان به یکی از مهم‌ترین چالش‌های اجتماعی، فرهنگی و حقوقی تبدیل شده است، واکاوی دیدگاه‌های رهبران و متفکران تأثیرگذار در این حوزه اهمیت ویژه‌ای دارد. این پژوهش با تمرکز بر مؤلفه‌های هویت اجتماعی زنان و تحول آن در بستر اندیشه اسلامی معاصر، به دنبال آن است که ضمن تبیین ابعاد مختلف مشارکت، نقش‌آفرینی و جایگاه زنان در جامعه، نقش اندیشه‌های راهبردی و سیاست‌گذارانه امام خمینی و رهبر معظم انقلاب را در جهت‌دهی به تحولات

اجتماعی زنان آشکار سازد.

۱. بررسی دیدگاه آیت الله خمینی

ورود به بحث درباره دیدگاه امام خمینی در زمینه هویت اجتماعی زنان، با توجه به تحولات هویتی و اجتماعی زنان در جوامع مسلمان معاصر اهمیت ویژه‌ای دارد. در شرایطی که هویت اجتماعی و جنسیتی زنان در مواجهه با چالش‌های سنت و مدرنیته دستخوش تغییرات جدی شده و مسائل مربوط به حقوق، نقش و جایگاه زنان در جامعه بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است، بازخوانی اندیشه متفکران دینی همچون امام خمینی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای فهم و تبیین جایگاه زن مسلمان ارائه دهد.

۱-۱. کرامت و انسانیت زن

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه امام خمینی درباره هویت اجتماعی زنان، «کرامت و انسانیت زن» است. امام خمینی با نگاهی متفاوت نسبت به بسیاری از برداشت‌های تاریخی و سنتی، زن را پیش از هر چیز یک انسان بزرگ و شریف می‌داند که برخوردار از کرامت ذاتی و شایسته احترام و عزت است. او با تأکید بر انسانیت زن، تصریح می‌کند که زن، همانند مرد، دارای عقل، اراده و ظرفیت‌های والای انسانی است و نباید جایگاه او را به نقش‌های صرفاً خانوادگی یا تابعیت از مردان تقلیل داد. در این نگاه، زن به عنوان یک فرد مستقل و کامل، حق دارد در سرنوشت خود و جامعه نقش‌آفرین باشد و شأن انسانی او باید در همه سطوح اجتماعی، فرهنگی و حقوقی به رسمیت شناخته شود.

تأکید بر انسانیت زن: امام خمینی در تبیین این زیرمولفه، بارها بر این نکته تأکید می‌کند که زن، پیش از هر چیز یک انسان است؛ انسانی که از نظر ارزش و کرامت، هیچ تفاوتی با مرد ندارد و باید به عنوان یک فرد مستقل و صاحب حق دیده شود. ایشان در این باره می‌فرماید: «زن، انسان است. آن هم یک انسان بزرگ».

این سخنان بیانگر آن است که امام خمینی زن را نه تنها از نظر بیولوژیکی، بلکه از منظر انسانی و اجتماعی، هم‌تراز مردان می‌داند و هرگونه نگاه تحقیرآمیز یا درجه‌دومی به زنان را مردود می‌شمارد.

نقش زن در تربیت و تعالی جامعه: در ادامه این مؤلفه، امام خمینی نقش زن را در تربیت و تعالی جامعه بسیار حیاتی و بنیادین می‌داند. او معتقد است که زنان، به واسطه نقش بی‌بدیل خود در پرورش نسل آینده، مسئولیت عظیمی در تعالی اخلاقی و معنوی جامعه دارند. امام خمینی در این زمینه تصریح می‌کند:زن مربی جامعه است. از دامن زن انسان‌ها به معراج می‌روند»این بیان، جایگاه زن را از سطح نقش‌های صرفاً خانوادگی فراتر می‌برد و او را به عنوان رکن اساسی

تربیت نسل‌ها و پیشرفت جامعه معرفی می‌کند. از نگاه امام خمینی، تربیت انسان‌های بزرگ و متعالی، تنها از دامان زنانی برمی‌آید که خود از کرامت و آگاهی برخوردار باشند و جامعه نیز شأن و منزلت آنان را پاس بدارد.

در مجموع، امام خمینی با تأکید بر کرامت و انسانیت زن، هویت اجتماعی زنان را بر پایه ارزش‌های اصیل انسانی و اسلامی بازتعریف می‌کند و آنان را نه تنها شایسته احترام و عزت، بلکه منشأ تحول و پیشرفت جامعه می‌داند. این رویکرد، زمینه‌ساز نگرشی نوین به جایگاه زن در جامعه اسلامی و الگویی الهام‌بخش برای بازنگری در سیاست‌ها و نگرش‌های اجتماعی نسبت به زنان در ایران معاصر شده است.

۱-۲. مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان

امام خمینی یکی از مهم‌ترین ابعاد هویت اجتماعی زنان را مشارکت فعال آنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌داند. برخلاف برخی برداشت‌های سنتی که زنان را به نقش‌های محدود خانوادگی و حاشیه‌ای تقلیل می‌دهند، امام خمینی با رویکردی نوین و مبتنی بر آموزه‌های اصیل اسلامی، بر ضرورت و حق حضور زنان در متن جامعه تأکید می‌کند و مشارکت اجتماعی و سیاسی را نه تنها یک حق، بلکه یک مسئولیت و وظیفه دینی و اجتماعی برای زنان می‌داند. او معتقد است که جامعه‌ای که زنانش در سرنوشت خود و کشور دخالت نداشته باشند، از پویایی و توسعه باز می‌ماند و نیمی از ظرفیت انسانی و فکری خود را از دست می‌دهد.

حق دخالت در سرنوشت خود و جامعه: در اندیشه امام خمینی، زنان باید همانند مردان در تصمیم‌گیری‌های کلان و سرنوشت‌ساز جامعه حضور داشته باشند و نقش‌آفرین باشند. او با صراحت می‌فرماید:

«زن باید در سیاست دخالت کند، زن باید در جامعه دخالت کند، زن باید در تعیین سرنوشت خودش دخالت کند». این جمله به روشنی نشان می‌دهد که امام خمینی زنان را شهروندانی فعال، مسئول و مطالبه‌گر می‌داند که باید در تمامی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی حضور داشته باشند و نقش خود را در تعیین مسیر جامعه ایفا کنند.

حضور فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی: امام خمینی علاوه بر تأکید بر حق دخالت زنان در سرنوشت خود، بر لزوم مشارکت عملی و حضور فعال زنان در تمامی عرصه‌ها نیز تأکید دارد. او معتقد است که زنان باید همدوش مردان، بلکه گاه حتی پیشگام‌تر از آنان، در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، نظامی و مدیریتی فعالیت کنند و جامعه اسلامی باید زمینه‌های لازم برای بروز و شکوفایی استعدادهای آنان را فراهم سازد. ایشان در تحسین نقش زنان در انقلاب اسلامی و مشارکت آنان در عرصه‌های مختلف می‌فرماید:

«ما مفتخریم که بانوان و زنـان پیـر و جـوان و خـرد و کـلان، در صـحنه‌هـای فرهنگـی و اقتصادی و نظامی، همدوش مردان یا بهتر از آنـان، در راه تعـالی اسـلام و مقاصـد قـرآن کـریم فعالیت دارند و رنج می‌برند.»

این سخنان، بیانگر باور عمیق امام خمینی به توانمندی و شایستگی زنان در تمام عرصه‌هـا و لزوم حضور آنان در متن جامعه است.

۱-۳. حفظ کرامت و شرافت در مشارکت اجتماعی

در اندیشه امام خمینی، مشارکت اجتماعی زنان نه‌تنها یک حق، بلکه ضرورتی بـرای رشـد و تعالی جامعه اسلامی است. با این حال، ایشان همواره بـر ایـن نکتـه تأکیـد داشـت کـه آزادی و حضور فعال زنان در جامعه باید با حفظ کرامت و شرافت انسانی آنان همراه باشـد. امـام خمینـی معتقد بود که زن مسلمان می‌تواند و باید در همه عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و حتـی سیاسـی حضور داشته باشد، اما این حضور نباید به قیمت از دست رفتن ارزش‌هـای اخلاقـی و معنـوی او تمام شود. به بیان دیگر، مشارکت اجتماعی زنان در اندیشه امام خمینـی، تـوازنی میـان آزادی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی است؛ به گونه‌ای که زنان بتوانند با حفظ شخصیت و شأن انسـانی خـود، نقش‌آفرین توسعه و پیشرفت جامعه باشند.

آزادی حضور زنان در جامعه: امام خمینی با صراحت اعلام می‌کند کـه اسـلام زنـان را در انتخـاب مسـیر زنـدگی و حضـور در عرصـه‌هـای مختلـف اجتمـاعی آزاد گذاشـته اسـت. او می‌فرماید:«اسلام زن را آزاد گذاشته است که در همه جا حضور داشته باشد و در همه جا فعالیـت کند، اما با حفظ کرامت و شرافت خود».

این جمله نشان می‌دهد که از منظر امام خمینی، هیچ مانع شرعی و دینی برای حضـور زنـان در عرصـه‌هـای اجتمـاعی وجـود نـدارد و زنـان بایـد بتواننـد بـا آزادی و اختیـار، اسـتعدادها و توانمندی‌های خود را در جامعه بروز دهند. او معتقد بود که اسلام اصیل، برخلاف برداشـت‌هـای سنتی و متحجرانه، نه تنها مانع حضور زنـان در جامعـه نیسـت، بلکـه آن را تشـویق مـی‌کنـد و زمینه‌های لازم برای مشارکت فعال زنان را فراهم می‌آورد.

رعایت ارزش‌های اخلاقی و معنوی: در کنار تأکید بر آزادی، امام خمینی همواره بر حفـظ کرامت و شرافت زن مسلمان تأکید می‌کرد و معتقد بود که مشارکت اجتماعی زنان باید با رعایت ارزش‌های اخلاقی و معنوی همراه باشد. او در ادامه همان نقل قول می‌فرماید: «... امـا بـا حفـظ کرامت و شرافت خود».

این بخش از سخن امام خمینی، بیانگر آن است که آزادی زنان در جامعه نباید به معنای رهـا شدن از اصول انسانی و دینی باشد. زنان باید در عین حضـور فعـال در جامعـه، همـواره شـأن و

منزلت انسانی و معنوی خود را حفظ کنند و جامعه نیز موظف است زمینه این حضور بـا عـزت را فراهم آورد. او معتقد بود که حفظ کرامت و شرافت زن، نه تنها به نفع خود زنان، بلکـه بـه سـود کل جامعه است و موجب ارتقای سطح اخلاقی و معنوی جامعه می‌شود.

در مجموع، رویکرد امام خمینی به مشارکت اجتماعی زنان، الگویی متعادل و جامع از آزادی و مسئولیت‌پذیری ارائه می‌دهد. او معتقد است که زنان باید آزادانه در جامعه حضور داشته باشند، اما این حضور باید با حفظ کرامت، شرافت و ارزش‌های اخلاقی و معنوی همراه باشـد تـا هـم رشـد فردی و هم تعالی اجتماعی تضمین شود.

۱-٤. نقد برداشت‌های سنتی و مردسالارانه

یکی از مؤلفه‌های مهم در اندیشه امام خمینی درباره هویت اجتماعی زنان، نقد برداشت‌هـای سنتی و مردسالارانه از دین و جامعه است. امام خمینی با رویکردی اصلاح‌گرانـه و بازگشـت بـه آموزه‌های اصیل اسلامی، همواره تأکید می‌کرد که بسیاری از محدودیت‌ها و محرومیت‌هایی کـه در طول تاریخ بر زنان تحمیل شده، نه ریشه در اسلام حقیقی، بلکه ناشی از تفسیرهای نادرست، متحجرانه و سنتی از دین است. او معتقد بود که اسلام اصیل، نه تنها زنان را به حاشیه نمی‌رانـد، بلکه به مشارکت فعال و حضور اجتماعی آنان تأکید و توصیه می‌کند.

مخالفت با تفسیرهای متحجرانه از دین: امام خمینی بارها با صراحت اعلام می‌کرد کـه بخش زیادی از محـدودیت‌هـای اجتمـاعی و فرهنگـی زنـان، حاصـل نگـاه‌هـای متحجرانـه و برداشت‌های مردسالارانه از دین است، نه آموزه‌های حقیقی اسلام. او بر این باور بود که این نوع تفسیرها، زنان را از حقوق و جایگاه واقعی‌شان محروم سـاخته و مـانع از شـکوفایی اسـتعدادها و ظرفیت‌های آنان در جامعه شده است. امام خمینی در این زمینه تأکید می‌کند: «اسلام، بر خلاف برداشت‌های سنتی و متحجرانه، نه تنها با مشارکت اجتماعی زنـان مخـالف نیسـت، بلکـه آن را مورد تأیید و تشویق قرار می‌دهد».این جمله به روشنی نشان می‌دهد کـه امـام خمینـی، دیـن را مانع پیشرفت و حضور اجتماعی زنان نمی‌داند، بلکه معتقد است کـه اسـلام واقعـی، زنـان را بـه فعالیت و نقش‌آفرینی اجتماعی دعوت می‌کند.

بازخوانی آموزه‌های اصیل اسلامی درباره زنـان: در کنـار نقـد تفسـیرهای سـنتی، امـام خمینی بر ضرورت بازگشت به آموزه‌های اصیل اسلامی درباره جایگاه زن تأکید داشت. او معتقـد بود که اسلام، زن را از کرامت ذاتی، حقوق انسانی و مسئولیت‌های اجتماعی برخوردار می‌دانـد و هرگونه تبعیض یا تحقیر، برخلاف روح تعالیم اسلامی است. امام خمینی با بازخوانی متون دینـی و تأکید بر عدالت جنسیتی، تلاش داشت تا الگویی نوین از زن مسـلمان ارائـه دهـد کـه هـم بـا ارزش‌های دینی سازگار باشد و هم پاسخگوی نیازهـای جامعـه معاصـر. ایـن نگـاه، راه را بـرای

بازتعریف نقش زنان در جامعه اسلامی باز می‌کند و زمینه‌ساز تحول در نگرش‌های اجتماعی و فرهنگی نسبت به زنان می‌شود.

در مجموع، نقد برداشت‌های سنتی و مردسالارانه در اندیشه امام خمینی، نه تنها به معنای مخالفت با سنت نیست، بلکه تلاشی برای پالایش و بازخوانی سنت بر مبنای آموزه‌های اصیل اسلامی است تا زنان بتوانند با حفظ هویت دینی، در همه عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حضور فعال و مؤثر داشته باشند.

۱-۵. اهمیت آموزش و آگاهی‌بخشی به زنان

در اندیشه امام خمینی، آموزش و آگاهی‌بخشی به زنان یکی از ارکان اصلی توانمندسازی و ارتقای هویت اجتماعی آنان است. او بر این باور بود که بدون دسترسی زنان به آموزش، آگاهی و ابزارهای لازم برای فهم واقعیات اجتماعی، نه تنها جامعه از نیمی از ظرفیت‌های بالقوه خود محروم می‌ماند، بلکه زنان نیز قادر نخواهند بود نقش مؤثر و سازنده‌ای در توسعه فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی ایفا کنند. امام خمینی با تأکید بر این اصل، زنان را به عنوان شهروندانی فعال، مطالبه‌گر و آگاه معرفی می‌کرد که باید در مسیر رشد و تعالی جامعه، نقش‌آفرینی کنند.

ضرورت تحصیل و آگاهی زنان: امام خمینی معتقد بود که آموزش و تحصیل، حق طبیعی و اساسی زنان است و هیچ مانعی نباید آنان را از کسب دانش و آگاهی بازدارد. او بر این نکته تأکید داشت که زنان باید به ابزارهای لازم برای فهم واقعیات اجتماعی و دفاع از حقوق خود مجهز شوند تا بتوانند در جامعه نقش فعالی ایفا کنند. در همین راستا، ایشان می‌فرماید:«زنان باید آگاه و قدرتمند باشند تا بتوانند از طریق به کرسی نشاندن گفتمان خویش، نیازها و برنامه‌های کاری خاص خودشان را مطرح کنند و دولت و جامعه را به پذیرش این واقعیت وادار سازند که وضع موجود و عدم برخورداری زنان از حقوق شهروندی طبیعی نیست.»این نگاه، زنان را از حالت انفعال خارج می‌کند و آنان را به کنشگرانی آگاه و مطالبه‌گر تبدیل می‌سازد که می‌توانند برای تغییر وضعیت موجود و تحقق حقوق شهروندی خود، وارد عرصه گفت‌وگو، تعامل و مطالبه‌گری شوند.

نقش زنان در توسعه فرهنگی و اجتماعی: امام خمینی با تأکید بر نقش کلیدی زنان در توسعه فرهنگی و اجتماعی، معتقد بود که زنان آگاه می‌توانند نقش بی‌بدیلی در اصلاح و ارتقای فرهنگ عمومی جامعه و مشارکت در فرآیند توسعه ایفا کنند. به باور ایشان، حضور زنان تحصیل‌کرده و آگاه در عرصه‌های مختلف، نه تنها موجب تعالی خود آنان می‌شود، بلکه زمینه‌ساز رشد و پیشرفت کل جامعه خواهد بود. او بر این نکته تأکید داشت که زنان به عنوان نیمی از منابع انسانی جامعه، باید در فرآیند تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی و مدیریت توسعه کشور نقش‌آفرینی

کنند و جامعه نیز باید زمینه‌های لازم برای شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های آنان را فراهم آورد.

در مجموع، امام خمینی با تأکید بر اهمیت آموزش و آگاهی‌بخشی به زنان، آنان را به عنوان شهروندانی فعال، مطالبه‌گر و مؤثر در توسعه فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی معرفی می‌کند و معتقد است که تحقق جامعه‌ای پویا و متعادل، بدون حضور آگاهانه و توانمند زنان امکان‌پذیر نیست.

۱-٦. عدالت جنسیتی و حقوق برابر

یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های اندیشه امام خمینی درباره هویت اجتماعی زنان، تأکید بر عدالت جنسیتی و حقوق برابر زنان و مردان در جامعه اسلامی است. امام خمینی با نگاهی مبتنی بر آموزه‌های اصیل اسلامی، همواره بر این نکته تأکید داشت که زن و مرد هر دو از کرامت انسانی برخوردارند و هیچ‌گونه تبعیض ساختاری یا حقوقی نباید مانع حضور و نقش‌آفرینی زنان در عرصه‌های مختلف جامعه شود. او معتقد بود که تحقق عدالت جنسیتی، نه تنها یک مطالبه مدرن یا وارداتی، بلکه ریشه در تعالیم قرآن و سنت پیامبر اسلام دارد و باید به عنوان یک اصل بنیادین در سیاست‌گذاری‌ها و ساختارهای اجتماعی و حقوقی جامعه اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

تأکید بر عدالت جنسیتی در اسلام: امام خمینی بارها تصریح کرده است که اسلام، برخلاف برخی برداشت‌های سنتی و مردسالارانه، زن را از حقوق و کرامت انسانی برابر با مرد برخوردار می‌داند و عدالت جنسیتی را یک اصل اساسی در نظام حقوقی و اجتماعی اسلام معرفی می‌کند. او بر این باور بود که بسیاری از نابرابری‌ها و محرومیت‌های زنان، ریشه در تفسیرهای نادرست از دین دارد و اسلام حقیقی، زنان را به عنوان نیمی از پیکره جامعه، شایسته برخورداری از فرصت‌ها و حقوق برابر می‌داند. امام خمینی در این‌باره می‌فرماید:«زنان باید از حقوق و فرصت‌های برابر با مردان برخوردار شوند و هیچ مانعی برای حضور آنان در عرصه‌های مختلف وجود نداشته باشد».این جمله، به روشنی نشان می‌دهد که عدالت جنسیتی از منظر امام خمینی، نه تنها یک ارزش اخلاقی، بلکه یک ضرورت اجتماعی و دینی است که باید در همه سطوح جامعه تحقق یابد.

حقوق و مسئولیت‌های برابر با مردان: در کنار تأکید بر عدالت جنسیتی، امام خمینی بر این نکته تأکید داشت که زنان، همانند مردان، از حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برخوردارند و هیچ محدودیت ساختاری نباید مانع حضور و نقش‌آفرینی آنان شود. او معتقد بود که زنان باید بتوانند در تمامی عرصه‌ها، از جمله آموزش، اشتغال، مدیریت، سیاست و فرهنگ، مشارکت فعال داشته باشند و جامعه باید زمینه‌های لازم برای بهره‌مندی آنان از حقوق

شهروندی را فراهم آورد. این رویکرد، مبنای نظری مهمی برای تحقق عدالت جنسیتی در جامعه اسلامی محسوب می‌شود و الگویی الهام‌بخش برای بازنگری در سیاست‌ها و قوانین مربوط به زنان در ایران معاصر و سایر جوامع اسلامی است.

در مجموع، اندیشه امام خمینی درباره عدالت جنسیتی و حقوق برابر، بر پایه آموزه‌های اصیل اسلامی، زنان را شایسته برخورداری از فرصت‌ها و مسئولیت‌های برابر با مردان می‌داند و بر رفع هرگونه تبعیض و مانع ساختاری در مسیر حضور و نقش‌آفرینی آنان تأکید می‌کند. این نگاه، زمینه‌ساز تحولی بنیادین در نگرش به جایگاه زن در جامعه اسلامی و الگویی برای تحقق عدالت و توسعه متوازن در ایران معاصر شده است.

در ادامه، کدگذاری دیدگاه آیت الله خمینی در زمینه هویت اجتماعی زنان به صورت جدول شماره ۱، ارائه شده است.

جدول شماره ۱: کدگذاری دیدگاه آیت الله خمینی در زمینه هویت اجتماعی زنان

Code	مولفه اصلی	مولفه‌های فرعی	مفاهیم کلیدی
DKH	کرامت و انسانیت زن	تأکید بر انسانیت زن	زن به عنوان انسان بزرگ، کرامت ذاتی، شرافت انسانی
RTJ	کرامت و انسانیت زن	نقش زن در تربیت و تعالی جامعه	زن مربی جامعه، نقش در تربیت نسل، تأثیر در پیشرفت جامعه
PSP	مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان	حق دخالت در سرنوشت خود و جامعه	حق انتخاب، تعیین سرنوشت، مشارکت در سیاست و اجتماع
AAP	مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان	حضور فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی	فعالیت هم‌پای مردان، نقش‌آفرینی در انقلاب و جامعه، شایستگی زنان
KSH	حفظ کرامت و شرافت در مشارکت اجتماعی	آزادی حضور زنان در جامعه	آزادی فعالیت و حضور زنان، مشارکت بدون محدودیت جنسیتی
EVM	حفظ کرامت و شرافت در مشارکت اجتماعی	رعایت ارزش‌های اخلاقی و معنوی	حفظ کرامت، شرافت، رعایت اخلاق و اصول دینی در مشارکت اجتماعی
NTS	نقد برداشت‌های سنتی و مردسالارانه	مخالفت با تفسیرهای متحجرانه از دین	رد محدودیت‌های سنتی، نقد مردسالاری، مخالفت با برداشت‌های نادرست
RAI	نقد برداشت‌های سنتی و مردسالارانه	بازخوانی آموزه‌های اصیل اسلامی درباره زنان	بازتعریف نقش زن، تأکید بر آموزه‌های اصیل اسلامی، تحول نگرش اجتماعی
EAW	اهمیت آموزش و	ضرورت تحصیل و آگاهی زنان	دسترسی به آموزش، آگاهی از حقوق،

Code	مولفه اصلی	مولفه‌های فرعی	مفاهیم کلیدی
	آگاهی‌بخشی به زنان		توانمندسازی زنان
RCS	اهمیت آموزش و آگاهی‌بخشی به زنان	نقش زنان در توسعه فرهنگی و اجتماعی	نقش زنان در توسعه، شهروند مطالبه‌گر، مشارکت فعال در جامعه
GJE	عدالت جنسیتی و حقوق برابر	تأکید بر عدالت جنسیتی در اسلام	برابری حقوق، رفع تبعیض، عدالت جنسیتی به عنوان اصل دینی
ERM	عدالت جنسیتی و حقوق برابر	حقوق و مسئولیت‌های برابر با مردان	حقوق و مسئولیت‌های برابر، فرصت‌های برابر، مشارکت در همه عرصه‌ها

جدول شماره ۱، ساختار منظمی برای تحلیل دیدگاه امام خمینی درباره هویت و مشارکت اجتماعی زنان ارائه می‌دهد.

۲. بررسی دیدگاه آیت الله خامنه ای

در بخش دوم یافته‌های پژوهش، به بررسی دیدگاه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای درباره هویت اجتماعی و مشارکت زنان پرداخته می‌شود. با توجه به اهمیت جایگاه زنان در تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران معاصر و نقش تعیین‌کننده رهبران فکری در جهت‌دهی به سیاست‌ها و نگرش‌های اجتماعی، تحلیل اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای می‌تواند ابعاد جدیدی از چگونگی بازتعریف نقش و هویت زنان در جامعه اسلامی ایران را آشکار سازد. در ادامه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره مشارکت و هویت اجتماعی زنان با استناد به بیانات ایشان تبیین می‌شود:

۲-۱. ارزش‌گذاری زنان در اسلام و تأکید بر حفظ ارزش‌ها

در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، ارزش‌گذاری زنان در اسلام و تأکید بر حفظ ارزش‌ها، جایگاهی محوری در تبیین هویت اجتماعی زن مسلمان دارد.

گرامی‌داشت مقام زن در اسلام: آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر جایگاه والای زن در آموزه‌های اسلامی، معتقد است که اسلام برخلاف بسیاری از فرهنگ‌ها و سنت‌های تاریخی که زن را تحقیر و منزوی می‌کردند، برای زن کرامت و منزلت ویژه‌ای قائل شده است. او زن را موجودی ارزشمند و محترم می‌داند که باید عزت و احترامش در جامعه حفظ شود. خامنه‌ای در این زمینه تصریح می‌کند».

او تصریح می‌کند: «اسلام عزیز، زن را گرامی داشته است. آن‌گاه که در دنیا زن را تحقیر می‌کردند، اسلام او را بالا برد و عزیز کرد. در عین حال، اسلام از اختلاط بی‌مبالات و بی‌حساب

زن و مرد و دور شدن از عفاف و حجاب، نهی کرده است؛ زیرا اسلام می‌خواهد زن به عنوان یک عنصر ارزشمند و کارآمد در جامعه حضور داشته باشد، نه به عنوان یک وسیله التذاذ و کامرانی مردان».

گرامی‌داشت مقام زن در اسلام، از منظر خامنه‌ای، به معنای شناسایی نقش و حقوق زن در جامعه است، اما این نقش‌آفرینی باید در چارچوب اخلاق و ضوابط دینی باشد. او بر این باور است که مشارکت اجتماعی زنان، اگرچه ضرورتی انکارناپذیر و عامل پیشرفت جامعه است، اما باید با حفظ کرامت انسانی، عفاف و مرزهای اخلاقی همراه باشد تا شأن و منزلت زن محفوظ بماند و جامعه از آسیب‌های فرهنگی و اخلاقی مصون بماند.

شرط مشارکت اجتماعی با رعایت عفاف و حجاب: در عین حال، آیت‌الله خامنه‌ای مشارکت اجتماعی زنان را مشروط به رعایت ضوابط شرعی، عفاف و حجاب می‌داند. او بر این باور است که حضور زن در جامعه باید با حفظ کرامت، عفت و شأن انسانی او همراه باشد و نباید به ابزاری برای بهره‌برداری یا تضعیف ارزش‌های اخلاقی بدل شود. به همین دلیل، تأکید می‌کند:«در عین حال، اسلام از اختلاط بی‌مبالات و بی‌حساب زن و مرد و دور شدن از عفاف و حجاب، نهی کرده است؛ زیرا اسلام می‌خواهد زن به عنوان یک عنصر ارزشمند و کارآمد در جامعه حضور داشته باشد، نه به عنوان یک وسیله التذاذ و کامرانی مردان.»

شرط مشارکت اجتماعی با رعایت عفاف و حجاب، در نگاه خامنه‌ای، نه صرفاً یک الزام ظاهری بلکه ضامن حفظ هویت و کرامت زن مسلمان است. او تأکید می‌کند که حضور زن در جامعه، نباید به ابزاری برای لذت‌جویی مردان یا تضعیف ارزش‌های اخلاقی بدل شود، بلکه باید الگویی از حضور فعال، مسئولانه و ارزشمند باشد. در این چارچوب، خامنه‌ای مشارکت اجتماعی زنان را نه تنها مجاز، بلکه مطلوب و لازم می‌داند، مشروط بر آنکه این مشارکت در بستر ارزش‌های اسلامی و با رعایت مرزهای اخلاقی و دینی تحقق یابد.

در مجموع، دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره ارزش‌گذاری زنان در اسلام و مشارکت اجتماعی آنان، بر دو محور اساسی استوار است: نخست، گرامی‌داشت و عزت بخشیدن به زن بر اساس آموزه‌های اصیل اسلامی؛ و دوم، مشروط ساختن مشارکت اجتماعی به رعایت عفاف، حجاب و مرزهای اخلاقی. این رویکرد، تلاشی است برای تحقق توازن میان حضور فعال زنان در جامعه و حفظ هویت اصیل زن مسلمان، به گونه‌ای که هم جامعه از توانمندی‌های زنان بهره‌مند شود و هم شأن و کرامت آنان محفوظ بماند.

۲-۲. نقش‌های خانوادگی زنان و توازن با نقش‌های اجتماعی

نقش‌های خانوادگی زنان و توازن با نقش‌های اجتماعی در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، نقش زنان در خانواده جایگاهی محوری و بنیادین دارد و این نقش به‌عنوان یکی از ارکان اصلی هویت اجتماعی زن مسلمان مورد تأکید قرار گرفته است. ایشان معتقد است که استحکام و سلامت خانواده به حضور فعال و مسئولانه زن بستگی دارد و زن، چه در مقام همسر و چه در مقام مادر، نقشی اساسی در ایجاد محیطی امن، سرشار از محبت و زمینه‌ساز تربیت فرزندان صالح ایفا می‌کند. خامنه‌ای با اشاره به اهمیت این جایگاه تصریح می‌کند: »زن در خانواده، نقش محوری دارد. استحکام خانواده به زن بستگی دارد. اگر زن، شوهردار باشد، مهم‌ترین وظیفه‌اش، عبارت از حفظ خانواده است؛ یعنی محیط خانه را محیط امن، محیط محبت، محیط صفا و محیط تربیت فرزند قرار دهد. اگر زن، مادر باشد، مهم‌ترین وظیفه‌اش، عبارت از تربیت فرزندان صالح است».

اهمیت نقش مادری و همسری: از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، نقش مادری و همسری زنان نه‌تنها یک وظیفه شخصی و خانوادگی، بلکه یک مسئولیت اجتماعی و تمدنی است. او معتقد است که زنان با ایفای نقش مادری و همسری، بنیان‌های اخلاقی و معنوی جامعه را تقویت می‌کنند و نقش‌آفرینی آنان در خانواده، مستقیماً بر سلامت و پیشرفت جامعه اثرگذار است. به همین دلیل، خامنه‌ای تأکید دارد که زن باید محیط خانه را به محیطی امن و سرشار از محبت و تربیت تبدیل کند و تربیت فرزندان صالح را در اولویت قرار دهد.

ضرورت توازن میان مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی: در عین حال، آیت‌الله خامنه‌ای بر ضرورت ایجاد توازن میان مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی زنان تأکید می‌کند. او بر این باور است که حضور اجتماعی و فعالیت زنان در عرصه‌های مختلف، زمانی مطلوب و سازنده است که با نقش‌های خانوادگی آنان در تعارض قرار نگیرد و موجب تضعیف جایگاه زن در خانواده نشود. از نگاه ایشان، زن مسلمان می‌تواند در جامعه حضور فعال داشته باشد، اما نباید این حضور به قیمت غفلت از مسئولیت‌های خانوادگی و تربیت نسل آینده تمام شود. خامنه‌ای با این رویکرد تلاش می‌کند الگویی متعادل از زن مسلمان ارائه دهد که هم در عرصه خانواده و هم در عرصه اجتماع نقش‌آفرین و مؤثر باشد.

در مجموع، دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره نقش‌های خانوادگی زنان و توازن با نقش‌های اجتماعی، بر اهمیت بنیادین نقش مادری و همسری در کنار مشارکت اجتماعی تأکید دارد و معتقد است که تحقق جامعه‌ای سالم و پیشرفته، نیازمند زنان توانمند و مسئولی است که بتوانند میان این دو عرصه مهم، تعادل برقرار کنند.

۲-۳. ضرورت فراهم کردن فرصت‌های مناسب برای زنان

در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، فراهم‌سازی فرصت‌های برابر برای زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، علمی و اقتصادی، یکی از اصول مهم تحقق عدالت اجتماعی و توسعه جامعه اسلامی به شمار می‌رود. ایشان معتقد است که جامعه باید زمینه حضور و فعالیت زنان را در تمامی عرصه‌ها فراهم کند و هیچ مانع ساختاری یا فرهنگی نباید سد راه رشد و پیشرفت آنان شود. خامنه‌ای با تأکید بر مسئولیت جامعه در این زمینه تصریح می‌کند»:جامعه باید برای تحصیل، برای اشتغال، برای فعالیت‌های گوناگون اجتماعی، برای حضور در میدان سیاست، برای تصدی مسئولیت‌های گوناگون، برای قضاوت و امثال اینها، میدان را برای زنان باز بگذارد. این‌ها وظیفه جامعه است«.

فراهم‌سازی فرصت‌های برابر در تحصیل، اشتغال و مسئولیت‌های اجتماعی: از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، زنان باید بتوانند همانند مردان از فرصت‌های برابر در زمینه تحصیل، اشتغال و تصدی مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی برخوردار باشند. او بر این باور است که حضور زنان در عرصه‌های مختلف نه تنها یک حق، بلکه ضرورتی برای پیشرفت و توسعه همه‌جانبه جامعه است. خامنه‌ای تأکید می‌کند که هیچ محدودیتی نباید مانع حضور زنان در عرصه‌های علمی، اقتصادی، مدیریتی و سیاسی شود و جامعه وظیفه دارد بسترهای لازم برای شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های زنان را فراهم آورد.

تأکید بر رفع موانع ساختاری و فرهنگی: در کنار فراهم‌سازی فرصت‌ها، آیت‌الله خامنه‌ای بر ضرورت رفع موانع ساختاری و فرهنگی که مانع مشارکت مؤثر زنان در جامعه می‌شود، تأکید دارد. او معتقد است که بسیاری از محدودیت‌ها و تبعیض‌ها، ریشه در ساختارهای سنتی و نگرش‌های فرهنگی نادرست دارد که باید اصلاح شود تا زنان بتوانند آزادانه و با حفظ ارزش‌های اسلامی، نقش‌آفرینی کنند. خامنه‌ای با این رویکرد، خواستار بازنگری در قوانین، سیاست‌ها و ساختارهای اجتماعی است تا زمینه تحقق عدالت و برابری برای زنان فراهم گردد.

در مجموع، دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره ضرورت فراهم کردن فرصت‌های مناسب برای زنان، بر پایه اصل عدالت اجتماعی و توسعه متوازن استوار است و بر این نکته تأکید دارد که جامعه اسلامی باید با رفع موانع و فراهم‌سازی فرصت‌های برابر، زمینه حضور فعال و مؤثر زنان را در همه عرصه‌ها مهیا سازد.

۲-٤. مشارکت زنان در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس

در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، مشارکت زنان در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس نه تنها یک رویداد تاریخی، بلکه نقطه عطفی الهام‌بخش در هویت اجتماعی و نقش‌آفرینی زنان

ایرانی به شمار می‌آید. ایشان معتقد است که زنان در این برهه‌های حساس، حضوری فعال، مؤثر و بی‌بدیل داشته‌اند و با ایثار، فداکاری و حضور آگاهانه خود، مسیر تحولات اجتماعی و سیاسی ایران را به شکلی بنیادین متحول ساخته‌اند.

نقش تاریخی و الهام‌بخش زنان در تحولات اجتماعی: خامنه‌ای بر این باور است که زنان با حضور خود در صفوف انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، نه تنها به عنوان پشتوانه معنوی و عاطفی خانواده‌ها، بلکه به عنوان بازیگران اصلی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی، نقش‌آفرینی کرده‌اند. او تأکید دارد که این حضور، صرفاً محدود به عرصه‌های پشتیبانی یا عاطفی نبوده، بلکه زنان در صف مقدم مبارزه، تربیت نسل انقلابی و حتی مدیریت و ساماندهی امور اجتماعی و فرهنگی ایفای نقش کرده‌اند. ایشان با اشاره به این جایگاه می‌فرماید»:زنان در انقلاب اسلامی نقش بسیار بزرگی داشتند. زنان در دفاع مقدس نقش بسیار بزرگی داشتند«.

اهمیت استمرار این نقش در عرصه‌های علمی، فرهنگی و سیاسی: از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، نقش‌آفرینی زنان نباید به دوران انقلاب و دفاع مقدس محدود بماند، بلکه این سرمایه عظیم باید در عرصه‌های علمی، فرهنگی، هنری، اجتماعی و سیاسی تداوم یابد. او معتقد است که زنان امروز نیز باید با الهام از آن تجربه تاریخی، در همه عرصه‌ها حضور فعال و مؤثر داشته باشند و جامعه اسلامی باید زمینه‌های لازم برای بروز و شکوفایی استعدادهای آنان را فراهم کند. در همین راستا، ایشان تأکید می‌کند:

«زنان در عرصه‌های علمی، فرهنگی، هنری، اجتماعی و سیاسی نقش بسیار بزرگی دارند».

در مجموع، دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره مشارکت زنان در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، بر اهمیت نقش تاریخی و الهام‌بخش زنان در تحولات اجتماعی و ضرورت استمرار این نقش در همه عرصه‌های جامعه تأکید دارد. او زنان را نه تنها به عنوان نیمی از نیروی انسانی جامعه، بلکه به عنوان عاملان اصلی توسعه، پیشرفت و تعالی کشور می‌داند و بر این باور است که حضور آگاهانه و فعال زنان در همه عرصه‌ها، ضامن پویایی و موفقیت جامعه اسلامی است.

در ادامه، یک جدول کدگذاری برای تحلیل دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره هویت و مشارکت اجتماعی زنان ارائه می‌شود.

جدول ۲. کدگذاری دیدگاه آیت الله خامنه ای درباره هویت اجتماعی زنان

نام کد	مولفه اصلی	مولفه فرعی	مفاهیم کلیدی
VWI	ارزش‌گذاری زنان در اسلام و تأکید بر حفظ ارزش‌ها	گرامی‌داشت مقام زن در اسلام	عزت زن در اسلام، مقابله با تحقیر تاریخی، کرامت انسانی زن
MCH		شرط مشارکت اجتماعی با رعایت عفاف و حجاب	لزوم رعایت عفاف و حجاب، مشارکت مشروط، مرزهای

نام کد	مولفه اصلی	مولفه فرعی	مفاهیم کلیدی
			اخلاقی و شرعی
RFJ	نقش‌های خانوادگی زنان و توازن با نقش‌های اجتماعی	اهمیت نقش مادری و همسری	نقش محوری زن در خانواده، تربیت فرزند صالح، مسئولیت خانوادگی
BFS		ضرورت توازن میان مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی	تعادل نقش اجتماعی و خانوادگی، عدم تعارض نقش‌ها، سلامت خانواده و جامعه
EOF	ضرورت فراهم کردن فرصت‌های مناسب برای زنان	فراهم‌سازی فرصت‌های برابر در تحصیل، اشتغال و مسئولیت‌های اجتماعی	فرصت برابر، تحصیل، اشتغال، مسئولیت اجتماعی
RSC		تأکید بر رفع موانع ساختاری و فرهنگی	موانع فرهنگی و ساختاری، اصلاح قوانین، حمایت اجتماعی
PRR	مشارکت زنان در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس	نقش تاریخی و الهام‌بخش زنان در تحولات اجتماعی	نقش زنان در انقلاب، دفاع مقدس، الهام‌بخشی، مشارکت فعال
CRP		اهمیت استمرار این نقش در عرصه‌های علمی، فرهنگی و سیاسی	استمرار نقش زنان، حضور در عرصه‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

جدول کدگذاری شماره ۲ دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که اندیشه ایشان درباره هویت و مشارکت زنان بر چهار محور اصلی شامل ارزش‌گذاری زن در اسلام، نقش‌های خانوادگی و توازن با نقش‌های اجتماعی، ضرورت فراهم‌سازی فرصت‌های برابر، و مشارکت تاریخی زنان در تحولات اجتماعی استوار است. هر محور با زیرمولفه‌هایی مانند تأکید بر کرامت زن، رعایت عفاف و حجاب، اهمیت نقش مادری، توازن نقش‌ها، رفع موانع ساختاری و استمرار نقش‌آفرینی زنان در عرصه‌های مختلف تکمیل می‌شود.

بحث

در بررسی تطبیقی دیدگاه امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای درباره هویت اجتماعی و مشارکت زنان، می‌توان گفت هر دو اندیشمند با تکیه بر مبانی اسلامی، بر کرامت ذاتی و شأن انسانی زن تأکید دارند و نقش او را در تربیت نسل و تعالی جامعه اساسی می‌دانند. امام خمینی با صراحت زن را "انسان بزرگ" و "مربی جامعه" می‌خواند و بر اهمیت حضور فعال او در همه عرصه‌ها تأکید می‌کند. خامنه‌ای نیز با تأکید بر عزت زن در اسلام، کرامت و منزلت او را محفوظ می‌داند و

معتقد است زن باید در جامعه حضور داشته باشد، اما این حضـور را مشـروط بـه رعایـت عفـاف، حجاب و مرزهای اخلاقی می‌داند.

از منظر مشارکت اجتماعی و سیاسی، هر دو رهبر بر حق زنـان در تعیـین سرنوشـت خـود و جامعه تأکید دارند. امام خمینی مشارکت زنـان را در انقـلاب اسـلامی و عرصـه‌هـای فرهنگـی، اقتصادی و نظامی ستایش می‌کند و حضور آنان را هم‌پای مردان یا حتی برتر می‌دانـد. خامنـه‌ای نیز نقش زنان را در انقلاب و دفاع مقدس بسـیار بـزرگ مـی‌خوانـد و اسـتمرار ایـن نقـش را در عرصه‌های علمی، فرهنگی و سیاسی ضروری می‌دانـد. بـا ایـن حـال، تفـاوت مهـم در رویکـرد خامنه‌ای، تأکید بیشتر بر توازن نقش‌های خانوادگی و اجتماعی است؛ او نقش مادری و همسـری را محوری می‌داند و معتقد است فعالیت اجتماعی زنان نباید به قیمت تضعیف خانواده تمام شود.

در حوزه عدالت جنسیتی و حقوق برابر، امام خمینی آشکارا بر برابری حقـوق و فرصـت‌هـای زنان و مردان تأکید می‌کند و رفع هرگونه تبعیض ساختاری را ضروری می‌دانـد. او معتقـد اسـت بسیاری از محرومیت‌های زنان ریشه در تفسیرهای نادرست از دین دارد و اسلام حقیقی زنـان را شایسته حقوق برابر می‌داند. خامنه‌ای نیز بر فراهم‌سازی فرصت‌های برابر برای زنان در تحصیل، اشتغال و مسئولیت‌های اجتماعی تأکید دارد و رفع موانع سـاختاری و فرهنگـی را وظیفـه جامعـه می‌داند، اما همواره بر رعایت مرزهای شرعی و فرهنگی و توازن نقش‌ها پافشاری می‌کند.

هر دو اندیشمند، آموزش و آگاهی‌بخشی به زنان را شرط لازم برای توانمندسازی و مشارکت فعال آنان در جامعه می‌دانند. امام خمینی زنان را به عنوان شهروندان مطالبه‌گر معرفـی مـی‌کنـد که باید از ابزارهای فرهنگی برای پیگیری حقوق خود بهره ببرند. خامنه‌ای نیز بـر لـزوم آگـاهی، تحصیل و حضور زنان در عرصه‌هـای مختلـف تأکیـد دارد و نقـش آنـان را در توسـعه علمـی و فرهنگی جامعه مهم می‌شمارد.

در نهایت، هر دو رهبر با نقد برداشت‌های سنتی و مردسالارانه، بر بازخوانی آموزه‌های اصـیل اسلامی درباره زنان تأکید دارند. امام خمینی صراحتاً با تفسـیرهای متحجرانـه از دیـن مخالفـت می‌کند و خامنه‌ای نیز با تأکید بر کرامت زن در اسلام، مشارکت اجتمـاعی زنـان را در چـارچوب ارزش‌های اسلامی مشروع می‌داند. تفاوت اصلی در این است که امام خمینی رویکـردی بـازتر و تحول‌خواه‌تر نسبت به حضور اجتماعی زنان دارد، در حالی که خامنه‌ای بیشتر بر حفظ توازن میان نقش‌های سنتی و اجتماعی و رعایت مرزهای فرهنگی و دینی تأکید می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی اندیشه امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای درباره هویت اجتماعی و مشارکت زنان، نشان می‌دهد که هر دو متفکر با تکیه بر مبانی اسلامی، به دنبال تعریف جایگاهی عزتمند برای زن مسلمان در جامعه معاصر ایران بوده‌اند. با وجود اشتراکات اساسی در تأکید بر کرامت زن و اهمیت نقش‌آفرینی او، تفاوت‌هایی در شیوه تفسیر و اولویت‌بندی نقش‌های اجتماعی و خانوادگی، و همچنین در میزان انعطاف نسبت به تحولات اجتماعی و فرهنگی دیده می‌شود.نخست، هر دو رهبر زن را به‌عنوان موجودی صاحب کرامت و اثرگذار در تربیت نسل و پیشرفت جامعه می‌شناسند و بر ظرفیت‌های انسانی و اجتماعی زنان تأکید دارند. این رویکرد، بستر مناسبی برای بازتعریف جایگاه زن در جامعه اسلامی و عبور از نگاه‌های تحقیرآمیز سنتی فراهم می‌کند.دوم، در زمینه مشارکت اجتماعی و سیاسی، هر دو اندیشمند بر ضرورت حضور زنان در عرصه‌های مختلف تأکید دارند، اما تفاوت در میزان انعطاف نسبت به نقش‌های خانوادگی مشهود است. خامنه‌ای بیش از خمینی بر توازن نقش‌های خانوادگی و اجتماعی و رعایت مرزهای شرعی تأکید دارد و این امر به نوعی پاسخ به چالش‌های هویتی و نقش‌آفرینی زنان در دنیای مدرن است.سوم، در حوزه عدالت جنسیتی و حقوق برابر، هر دو رهبر بر اصل برابری حقوق و فرصت‌ها تأکید دارند، اما رویکرد امام خمینی بازتر و تحول‌خواه‌تر است و رفع تبعیض‌ها را امری فوری و ساختاری می‌داند، در حالی که خامنه‌ای به تدریج و با در نظر گرفتن ملاحظات فرهنگی و دینی به این موضوع می‌پردازد.چهارم، آموزش، آگاهی‌بخشی و توانمندسازی زنان به‌عنوان پیش‌نیاز مشارکت فعال آنان در جامعه، مورد تأکید هر دو اندیشمند است. این نگاه، زنان را از حاشیه به متن جامعه می‌آورد و آنان را به عنوان عاملان توسعه و تغییر معرفی می‌کند.پنجم، نقد سنت‌های مردسالارانه و بازخوانی آموزه‌های اصیل اسلامی درباره زنان، راه را برای تحول نگرش‌ها و سیاست‌گذاری‌های جدید در حوزه زنان باز می‌کند. در این میان، امام خمینی با صراحت بیشتری بر بازنگری گسترده‌تر تأکید دارد، اما خامنه‌ای بر حفظ توازن و رعایت مرزهای ارزشی و فرهنگی پافشاری می‌کند.

با توجه به چالش‌های هویتی و اجتماعی زنان در جامعه معاصر ایران و با عنایت به ظرفیت‌های نظری هر دو دیدگاه، پیشنهاد می‌شود سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیران با بهره‌گیری از نقاط قوت هر دو رویکرد، الگویی جامع، منعطف و متناسب با شرایط روز را تدوین کنند. این الگو باید همزمان عدالت، کرامت و مشارکت فعال زنان را تضمین کند و با رفع موانع ساختاری و فرهنگی، زمینه حضور مؤثر زنان را در تمامی عرصه‌های اجتماعی، علمی و مدیریتی فراهم آورد. همچنین لازم است با تکیه بر آموزش و آگاهی‌بخشی، زنان را به شهروندانی مطالبه‌گر و توانمند تبدیل کرد تا بتوانند نقش‌آفرینی مؤثری در توسعه پایدار و متوازن جامعه داشته باشند.

فهرست منابع

۱. ایمانی، علی؛ احمدوند، ولی محمد؛ (۱۴۰۰)، تبیین جایگاه زن در اندیشه جریانهای سلفی معاصر؛ نشریه اندیشه نوین دینی، شماره ۶۴

۲. قاسمی، الهام. (۱۴۰۰). هویت فرهنگی در عصر جهانی شدن: همگرایی یا واگرایی؟ !. پژوهش های مکانی فضایی، ۵(۲ (پیاپی ۱۸))، ۸۳-۹۶.

۳. بندهزاده، خسرو (۱۳۸۲). هم برابری زن و مرد، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

۴. بهداروند، محمدمهدی، (۱۳۹۷)، بازشناسی جایگاه زن در اندیشه دینی، پیام زن ، شماره ۲۰۰

۵. تشکری، زهرا (۱۳۸۱). زن در نگاه روشن فکران، قم : دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۶. جنکینز، ریچارد، (۱۴۰۰)، هویت اجتماعی، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران: انتشارا شیرازه

۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). زن در آئینهٔ جمال و جلال الهی، قم : اسرا.

۸. جوادی آملی، عبدالله،(۱۳۹۳)، زن در آیینه جمال و جلال الهی، تهران، رجا

۹. چاوشیان،(۱۳۸۱)، سبک زندگی و هویت اجتماعی، پایان نامه دکتری جامعه شناسی تهران، دانشکده علوم اجتماعی

۱۰. حداد عادل غلامعلی ، (۱۳۹۶)، دانشنامه و دانشنامه نگاری ، نشر مرجع، تهران

۱۱. حداد، طاهر (۲۰۱۴) امرأتنا فی الشریعهٔ و المجتمع، تونس: دارالمعارف.

۱۲. حسین زاده، علی، فرهنگ ارشاد، امین نیازی، (۱۳۸۸) " بررسی عوامل مؤثر بر هویت اجتماعی دانشجویان دختر دانشگاه شهید چمران اهواز"، مجله جامعه شناسی کاربردی شماره ۳۵،

۱۳. حسینی اصفهانی، عمادالدین (۱۳۶۶). زنان پیغمبر اسلام، تهران: نشر محمد.

۱۴. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). ترجمهٔ رسالهٔ بدیعه در تفسیر آیهٔ الرجال ...، ترجمهٔ چند تن از فضلای حکمت ، تهران: حکمت.

۱۵. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۵ق). نگرشی بر مقالهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش، مشهد: مؤسسهٔ ترجمه و نشر دورهٔ علوم و معارف اسلام.

۱۶. حکیم پور، محمد (۱۳۸۲). حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران: نغمهٔ نواندیش.

۱۷. خرمشاد، محمدباقر(۱۳۸۲) روشنفکری و روشنفکری دینی ایران در سمت حرکت، فصلنامه سیاسی–اجتماعی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ش۴

۱۸. زلفعلی فام، جعفر و غفاری، (۱۳۸۸)، " تحلیل جامعه شناختی هویت اجتماعی دختران دانشگاه گیلان" مجله پژوهش جوانان، فرهنگ، جامعه

۱۹. علویقی، علی اکبر(۱۳۵۷). زن درآیینه تاریخ،شرکت چاپ تهران.. .

۲۰. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱) الگوی جامع شخصیت زن مسلمان (تعاریف و ساختار) ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، تهران

۲۱. شیرزادکبریا بهارک، (۱۳۹۸)، نقش زن در فعالیتهای اجتماعی با تاکید بر اندیشه های امام خمینی (ره)، زن مسلمان ایرانی در آیینه الگوی پیشرفت پنجاه ساله
۲۲. عزیزی، حسین، (۱۳۹۴)، جایگاه زن در تاریخ اسلام، فصلنامه پژوهشهای تاریخی ، شماره۲۴
۲۳. شاهدی، سامره، و فرجودی، محمدعلی. (۱۳۸۹). جایگاه شغلی زن در خانواده و اجتماع از دیدگاه قرآن. زن و جامعه (جامعه شناسی زنان)، ۱(۴ (مسلسل ۴))، ۱۱۳-۱۳۳.
۲۴. غلامی، علی،(۱۳۹۸)، زن در اندیشه اسلامی: هویت خانوادگی و اجتماعی زن در نظام جنسیت و خانواده در اسلام ، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی
۲۵. کاستلز، ایمانوئل،(۱۳۸۰)، عصر اطلاعات قدرت هویت، ترجمه حسن چاوشیان، جلد دوم، تهران- طرح نو نشر نی
۲۶. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۹)، " تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید" ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی
۲۷. لولاآور، منصوره؛ شاهمرادی زواره راضیه ، (۱۴۰۰)، واکاوی نقش اجتماعی زن از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، د وره ۴، شماره ۱ - شماره پیاپی ۶
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، نظام حقوقی زن در اسلام، تهران، صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مسئله حجاب، تهران، صدرا.
۳۰. مهرپور، حسین (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن (از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین المللی)، تهران: اطلاعات.
۳۱. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). زن و فرهنگ دینی، تهران: هستینما.
۳۲. موسوی خمینی، سید روح الله(۱۳۹۵)، صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی، چاپ سوم، تهران: عروج
33.Bendixsen(2020) The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin Published by: Brill Stable URL:
34.Furseth, I. (2015). The hijab: Boundary work and identity negotiations among immigrant Muslim women in the Los Angeles area. Review of Religious Research, 365-385.
35.McClendon, D., Hackett, C., Potančoková, M., Stonawski, M., & Skirbekk, V. (2018). Women's education in the Muslim world. *Population and Development Review*, 311-342.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۳ - ۲۱۷

روان درمانگری در پرتو باز انگاری به روش مثنوی معنوی

محمدرضا موحّدی [۱]
عزیزالله مولوی وردنجانی [۲]

چکیده

در این پژوهش، با نگاهی تحلیلی- روان‌شناختی، به بخش هایی از آثار اخلاقی- عرفانیِ مولانا به مثابه یک روان‌درمانگر نگریسته می شود که به‌جای پنددهی صرف، روشی شناخت‌درمانگرانه و مبتنی بر بازانگاری مفاهیم اتخاذ کرده است. در منظومه‌ی فکری وی، ریشه‌ی رنج، ملال، افسردگی و اضطراب نه در واقعیت‌های بیرونی بلکه در ادراک‌ها، تفسیرها و نقاشی‌های ذهنی انسان از خویشتن و هستی نهفته است با جایگزین کردن انگاره‌های سازنده، نشاط‌آور و معنابخش به‌جای تلقی‌های ناسازگار و منفی، می‌کوشد به اصلاح شناخت، هیجان و رفتار انسان در مواجهه با چالش‌های زندگی کمک کند. انگاره‌های پیشگیرانه‌ی او همچون «خودمسئول‌انگاری»، «متمایزانگاری ذهنیت و واقعیت»، «دیوانگاری ملال و خداانگاری شادی» و «بازتاب‌انگاری نوسانات روانی» به مخاطب می‌آموزند که ریشه‌ی بحران‌های روانی را در نگرش و انتخاب‌های درونی خود بجوید. در مقابل، انگاره‌های درمانگرانه‌ی او همچون «درمان‌انگاری خدا و اولیا»، «مقدس‌انگاری رنج»، «آینه‌انگاری مرگ»، «ذکردرمانی» و «کلیدانگاری صبر» سازوکارهایی برای بازیابی آرامش، معنا و امید معرفی می‌کنند. این انگاره‌ها هم‌پوشانی چشمگیری با مفاهیم روان‌درمانی معناگرا و درمان‌های شناختی- رفتاری دارند.

واژگان کلیدی

جلال الدین مولوی، مثنوی، شناخت درمانی، روان درمانگری، بازانگاری عرفانی.

۱. دانشیار گروه زبان وادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Movahedi1345@gmail.com
۲. استادیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: molavei@sku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۸

طرح مسأله

زندگی پیچیده و متراکم امروز، مسائل روانی عدیده ای را متوجه انسان کرده است؛ هـر چـه سن فرد بیشتر می شود، با حوادث تلخ بیشتری مواجه می شود. تمام تلاش بشـر در مواجهـه بـا رنج ها یا کاستن آن ها یا افزایش توان مواجهه با رنجهااست.رنج از دسـت دادن نعمـت هـا، درد فراق و مصیبت فقدان عزیزان، بیماری ، ورشکستگی ، از دست دادن شغل، پیری و مانندآن تمام شدنی نیستند.تاریخ تمدن بشری در کنار سرافرازیها و شادکامیها ،آکنـده از تلـخ کامیهـا و افـول ساحَت اخلاقیات است. یکی از اهداف بنیادین علوم رفتاری و روان‌شناسی نوین، کـاهش عوامـل رنج و توانمند کردن بشر برای مواجهۀ روشمندانه با رنج است(سلیگمن۱۳۹۱:۲۵)؛ مواجهـۀ سـالم به معنای تحمل کردن رنج نیست ،بلکه بـه معنـای معنـادار سـاختن رنـج و دیـدن آن در نظـام هدفمند هستی است(قراملکی۱۴۰۲:۲۸۰). بینش اصلی درمان شناختی این است کـه: ایـن افکـار هستند که منجر به احساسات می شوند(لیهی۱۹۹۶:۱۷).درمان روان رنجوریها و روان پریشـیها بـا عطف توجه به سطوح آگاهی، محتوای رؤیاها و خیالپردازیها از اثربخش تـرین راهبردهـای روان درمانگرانه است. انگاره درمانی از گونه های شناخت درمانی است که طـی آن درمـانگر تـلاش دارد با شناخت تلقی ها و ذهنیت های فرد، به تصحیح و تغییر آن هـا بپـردازد تـا بـه تبـع آن در اخلاق و رفتارهای وی تغییر ایجاد شود(یانگ و همکاران۲۰۰۳:۲۴). روش های شناختی کـه بـه منظور روان درمانگری در طول این سالها توسعه و پالایش شده اند، بر محور همین بینش شـکل گرفته اند.مولوی در مثنوی معنوی به خوبی نشان داده است که سنجش انگاره هـایی کـه مولِّـد خُلقیات ناخوشایند ودردناک اند نخستین گام برای کاهش آسیبهای روانی و رفتاری اسـت؛وانگاره های آزارنده ریشه ملالت و پریشانیهای روانی است. اگر درمانگر بر انگاره های بیمار تَرک اندازد، به تبع آن نوع رفتای وی نیز اصلاح خواهد شد. آرون تی. بک پیشگام این شیوه درمـانی اسـت. به نظر وی افکار ناهنجاربر توانائی فرد برای حل مسائل رفتاری خود در زندگی اثر مـی گـذارد و هماهنگی درونی او را به هم می ریزد. بک از بررسی ۸۰ بیمار افسـرده و غیـر افسـرده بـه ایـن نتیجه رسید که بیماران افسـرده تجربیـات خـود را تحریـف مـی کننـد و از رویـدادهای زنـدگی برداشتهای نادرستی دارند.(بک۱۹۷۴:۲۰۰) ؛ مولوی در لابلای اشـعار خـود بـه ویـژه در مثنـوی معنوی، علاوه بر محتوای عمیق اخلاقی وعرفانی، توجه خود را بـه شـناخت و ذهنیـت معطـوف کرده ، به روشهای روان درمانی با تکیه برمدیریت ذهن اشاره می‌کند.او بـا روشـی منحصـر بـه فرد، بسیاری از شیوه ها و روشهای روان درمانی مطـرح و شـناخته شـدۀ امـروزی را در مثنـوی معنوی به کار برده است. آنچه مولوی را از دیگـر روان درمـانگران متمـایز مـی سـازد، انتخـاب شیوهای هنرمندانه و نامحسوس در ارائه راهکارهای درمانی به مخاطب است(مدنی و روضـاتیان،

۱۳۹۵ :۱۴۵). او به خوبی دریافته است که مدیریت ارتباط انگاره های ذهنی و تکانه های روانی انسان اثر درمانی دارد.وتمام سعی او در آثارش در این بوده که انگاره انسان را نسبت به خود، دیگران، جهان هستی و خدا تکامل بخشد تا به تبع آن جهان برای او زیبا و نیکوتر شود.و معتقد است اغلب تاریک اندیشی ها، بدبختی ها ،افسردگی ها ،دل مردگی ها و نا امنی های آدمی بویژه در مواجهه با حوادث و رخدادهای زندگی ریشه در انگاره های کبود و ناصواب او دارد:

پیش چشمت داشتی شیشه کبود زآن سبب عالم کبودت می نمود

(مولوی ۱۳۸۹،۲:۱۳۹۲)

جمله خلقان سخرهٔ اندیشه اند زآن سبب خسته دل و غم پیشه اند

(۳۵۵۹)

او روان درمانگرانه با آفرینش انگاره های بدیع و زیبا انسان را به انبساط شادی بخش و نشاط وجد آورِ پایدار رهنمون می کند. شادی ونشاطی بس متفاوت از شادیهای سطحی و زود گذر که مردمان عادی از آن دلخوش اند، و در نهایت موجب دل مردگی و افسردگی آن می شود. مولانا حقیقتاً معتقد است انگاره های آدمی به اخلاق فردی و تجارب او از جهان، رنگ و بوی خاص می بخشد؛ و در جای جای مثنوی نشان داده است که به روان درمانی، شگردها و فنون آن اعتقاد و آگاهی کامل دارد. هدف انگاره درمانی مولانا صرفاً هنجار پذیر کردن انسان در بعد اجتماعی نیست؛ بلکه سوق دادن آدمی به مراتبی است که بتواند در اوج دشواریها ، آسانی و در اوج رنج ها،حلاوت؛ ودر ذات تاریکی ،روشنائیو در غایت هجر ،وصل و در بستر مرگ ،حیات و در باطن انقباض ،انبساط خلق کند.او به جای تکیه بر ابزارهای بیرونی و علاج گری های ابزاری و مادی سراغ هسته معنائی درمان روانی رفته است(کریمی۲۱۲:۱۳۸۳). پژوهش در حوزهٔ روان‌شناسی عرفانی و تحلیل روان‌درمانگرانهٔ آثار مولوی با رویکرد شناخت درمانی، پیشینه‌ای نسبتاً گسترده دارد. در سال‌های اخیر، آثار متعددی با رویکردهای روان‌شناختی به مثنوی معنوی نگاشته شده‌اند؛ از جمله :احمدی(۱۳۹۴) درکتاب:« *آنچه گفتم جملگی احوال توست » درآمدی است بر بررسی مفاهیم روان‌شناختی در آثار مولانا،که مؤلف در این اثر، برخی مفاهیم روان‌شناختی همچون فرافکنی، دلیل‌تراشی، ضمیر ناخودآگاه، کشاکش بین اجزای شخصیتی انسان، والایش، خودفریبی، تلقین، انحرافات جنسی و... را بررسی کرده است. نویسنده معتقد است هیچ یک از اندیشمندان و سخنوران پارسی‌زبان مانند مولوی در آثارشان به جنبه‌های روان‌شناختی رفتار انسان توجه نکرده‌اند* ؛ مؤمن زاده(۱۳۷۸)در کتاب:« برداشتهای روان درمانی از مثنوی» نشان می‌دهد که مولانا با تأکید بر عشق الهی، خودشناسی، توبه، و رهایی از دلبستگی‌های نفسانی، نوعی روان‌درمانی مبتنی بر بینش توحیدی را عرضه کرده است؛ درمانی که هدفش نه فقط آرامش روان، بلکه بازگشت به خویشتن حقیقی و اتصال به منبع معناست. این

کتاب، با تکیه بر تحلیل تمثیل‌ها و حکایت‌های مثنوی، نقش مولانا را به‌عنوان روان‌درمانگر روح انسان مدرن برجسته می‌سازد؛ محمد جعفر صفا(۱۴۰۳) در کتاب:« با پیر بلخ» خودشناسی را بعنوان مهمترین مطلوب پیگیری ی کند. همچنین کریمی (۱۴۰۱) دراثر:« عشق درمانی ،روان درمانی عارفانه » با بهره‌گیری از مفاهیم روان‌کاوی کلاسیک و معاصر (فروید، یونگ، و اریک فروم) و مفاهیم عرفانی مولوی، فرآیند تحول روانی انسان را در مسیر عشق الهی تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که عشق، از دید مولانا، نه صرفاً هیجانی انسانی بلکه نیرویی درمانگر و تعالی‌بخش است که «خود» را از اسارت نفس و رنج‌های روان‌نژندانه آزاد می‌سازد؛همچنین ،نصر اصفهانی و شیری (۱۳۹۳) در پژوهش:« هفت شیوه روان درمانی در مثنوی» هفت روش درمانی اصلی را که مولانا در مسیر تربیت نفس و بهبود روان انسان به کار گرفته، شناسایی و تحلیل کرده اند؛همچنین مقالهٔ وفائی فرد و دیگران(۱۳۹۶) در«رویکرد شناخت درمانی و بررسی دو تحریف شناختی (تعمیم مبالغه آمیز و نتیجه گیری شتابزده) مبتنی بر تمثیلهای مثنوی» را می‌توان مورد اشاره قرار داد. با وجود این، بررسی ها نشان می‌دهد که تا کنون پژوهشی جامع و مستقل در باب « روان درمانگری بر مبنای مدیریت انگاره ها در مثنوی معنوی و کلیات شمس تبریزی، صورت نگرفته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر مدیریت انگاره ها و انگاره درمانی و جاگزین سازی *انگاره‌های آرام‌بخش و تسکین‌دهنده بجای انگا ره های نا روا در آثار مولانا*، می‌کوشد نشان دهد که مولوی نه‌تنها در سطح تمثیل و روایت، بلکه در ژرفای بینش انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خویش، نوعی «شناخت‌درمانی عرفانی» ارائه کرده است که با غایات روان‌درمانی مدرن هم‌افق است.از این رو، نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که با تکیه بر رویکردی تلفیقی میان عرفان اسلامی، فلسفه ذهن و روان‌درمانی شناختی، به فنون تغییر *انگاره و رسیدن به انگاره های آرام‌بخش مولانا* می‌پردازد؛ این مطالعه درصدد است تا از رهگذر انگاره درمانی و احصاء انگاره های پر بسامد مولوی در آثارش، نقشه‌ای از نظام آرام‌بخشی روان در اندیشه اوترسیم کند.بدین ترتیب، مقالهٔ حاضر گامی نو در جهت تلفیق روان‌شناسی معناگرا و عرفان مولوی برداشته و می‌تواند در قلمرو مطالعات میان‌رشته‌ای عرفان، روان‌شناسی و فلسفهٔ دین، سهمی اصیل و تازه ارائه دهد.

۱) مفهوم شناسی انگاره

ابهامات ناشی از اشتراک لفظ وکاربردهای مختلف مفهوم انگاره، تقدم تحلیل مفهومی انگاره دراین پژوهش را موجب شده که قبل از پرداختن به انگاره درمانیهای مولانا بدان اشاره می کنیم:

۱-۱) واژه شناسی

فرهنگ نویسان فارسی انگاریدن را بـه معنـای تصـور کردن،پنداشـتن،گمان بـردن ،اندیشـه بردن،نقش کردن و به تصویر کشیدن دانسته اند(دهخدا ۲،۱۳۷۷: ۷۳۵۴).کزازی واژه انگاره را در برابر متخیله،پندار ودربرابر متوهمه گمان را می آورد(کزازی۱۳۸۷:۱۷۳).

۱-۲) تحلیل مفهومی

مراد از انگاره،تصویر و نقاشی ذهنی از امری اسـت کـه بـه جـای آن امـر مـی نشـیند و بـر مواجهه‌های احساسی ،ادراکی،و رفتاری شخص با آن امر تأثیر مـی گـذارد.میزان و شـکل تـاثیر انگاره بر اشخاص گوناگون،مختلف استبه بیان کوتاه ،صـورت خیـالی دارای قـدرت اسـت.مراد از داشتن قدرت ،مؤثر بودن آن اسـت.انگاره در عواطف،داوریها،باور،تفسـیرها،رفتارارتباطی وتصـمیم ،تأثیر دارد(قراملکی۱۴۰۰:۴۸).صورت خیالی از شیء که درفرآیند ذهنی مشخص همچون اسـم،به جای آن شیء می نشیند ومنشأ تأثیر وقدرت نسبت به آن می گردد .در روان‌شناسی شناختی نیـز تصویر ذهنی، جایگزینی ذهنی برای محرک عینی تلقی می‌شود که می‌توانـد تـأثیرات عـاطفی و شناختی مستقل از آن شیء داشته باشد.(استبرنبرگ۲۰۱۲:۱۸۱).

۲) انگاره های پیشگیرانه

تقسیم‌بندی انگاره‌درمانی در مثنوی معنوی مولـوی بـه دو دسـتهٔ انگـاره‌هـای پیشـگیرانه و انگاره‌های درمانگرانـه، رویکـردی نـو و روشـمند بـرای فهـم عمیـق‌تـر کارکردهـای تربیتـی و روان‌درمانگرانهٔ مثنوی است. مراد از انگاره‌های پیشگیرانه مفاهیم، داستان‌ها یـا تعـالیمی هسـتند که هدف آن‌ها پیشگیری از شکل‌گیری آسیب‌های روانشناختی است. مولـوی از طریـق هشـدار، تذکر، تمثیل، و توصیه‌های تربیتی، تلاش دارد با تصحیح تلقی ها،مخاطب را از افتادن در ورطـه تلاطمات هیجانات منفی و تکانشی بازدارد.در این بخش از پژوهش، انگاره های مولانـا در مقـام پیشگیری به اختلالات و بحران های روانی را مورد توجه قرار می دهیم. البته عنـوان و تقسـیم بندی عناوین پیش رو بر اساس تشخیص و سلیقه نگارنده است.مهمترین انگاره هـای یشـگیرانه مولانا عبارتند از:

۱-۲) خود مسئول انگاری

خودمسئول‌انگـاری یکـی از مؤلفـه‌هـای کلیـدی در نظریـه‌هـای روان‌شـناختی بـه‌ویـژه در روان‌شناسـی وجـودی، درمـان عقلانـی–عـاطفی آلبـرت الـیس، روان‌شناسـی انسـان‌گرایانـه، و رویکردهای درمانی مبتنی بر پذیرش و تعهد است. این مفهوم اشاره دارد بـه آنکـه فـرد خـود را منشأ اصلی افکار، احساسات، تصمیم‌ها و پیامدهای زنـدگی‌اش بدانـد و مسـئولیت آن را بپـذیرد. (یالوم۱۹۸۰:۲۲۵؛الیس۲۰۰۱:۷۳؛سلیگمن۲۰۱۱:۵۹)از مهمتـرین راهبردهـای روان درمانگرانـه در

روان درمانی مولانا، تأکید بر پذیرش مسئولیت فرد در پیدایش و تداوم تلاطمات روانی و رفتاری او است؛او بر این انگاره است که، مشکلات عاطفی افراد سرچشمه در عادات شناختی ناسالم و منش ها و کنش ها و تاکتیک های انطباقی خود- ویرانگر دارند (۹۷۰:۲).این خود مسئول انگاری می تواند ریشه تلاش ها در جهت ایجاد تغییرات شود.بر این اساس،نکوهش و سرزنش‌ها، ابتدا متوجه خود فرد هستند.کسانی که به نحوی دچار خودکامل انگاری اند،به پاره‌های خصلتهای خود می نازندو از خود، انگاره و نقاشی زیبائی دارند، همین انگاره سبب می شود که نسبت به برخی کنش های بد و منش های رذیلت آمیز خویش نابینا شوند؛مولانا این عادت را نقد،و بر این باور است که ما فرآیندهای درونی خود را در عالم بیرون مشاهده میکنیم. پس آنچه می بینیم، همان است که در درون ما وجود دارد. و اگر در وجود خود دقّت کنیم،و به کُنه صفات و اخلاق خود پی ببریم ، درمی یابیم که زشتی و ناکسی از درون خودمان بوده است. در واقع هرچه هست از درون ماست و بیرون از ما نیست.به طور کلّی، درمان غم و اندوه در خود انسان است، همانگونه که عامل ایجاد غم نیز در خود وی است؛او مسئولیت پذیری و تعهد را از ویژگیهای فرزانگان می داند وبارها به نکوهش مسئولیت گریزی و فرافکنی پرداخته است:

جرم خود را بر کسی دیگر منه هوش و گوش خود بدین پاداش ده

(۴۲۶-۶۲۹:۶)

گر به «خار»ی خسته‌ای، خود کِشته‌ای وَر «حریر» و «قَز» دَری، خود رِشته‌ای

(۳۴۴۴-۵:۳)

۲-۲) متمایز انگاری ذهنیت و واقعیت

در روان‌درمانی، متمایزانگاری ذهن و عین به معنای کمک به مراجع برای بازشناسی مرز میان «تجربه درونی» (احساس، فکر، برداشت) و «واقعیت بیرونی» است. این آگاهی، اساس بسیاری از مداخلات شناختی و رفتاری برای اصلاح خطاهای شناختی، کاهش اضطراب، درمان افسردگی، و تقویت مهارت حل مسئله است.درمان شناختی-رفتاری ، باورهای ناکارآمد و تحریف‌های شناختی همچون ذهن‌خوانی، پیش‌بینی فاجعه‌آمیز و تعمیم بیش از حد، نمونه‌هایی از عدم تمایز ذهنیت از واقعیت هستند(بک:۱۲). از نگاه راونکاوانه مولانا تکانه های روانی ی برخاسته از انگاره های منفی اند؛مولانا ریشه بسیاری از هیجان های ناخوشایند افراد که درگیر تنشهای روانی مختلف هستند، این می داند که، افکار خود را عین واقعیت می پندارند و عمیقاً بر این باورند که فکر من آینه تمام قامت واقعیتهای بیرونی است. مولانا بخوبی اهمیت تفکیک افکار منفی از واقعیات را در آثار خود نشان می دهد و بیان می کند که در بسیاری اوقات افکار توصیف دقیق واقعیات نیستند(شجاعی،۱۳۰:۱۳۸۸) و در نتیجه قیاسهای ناروا با خویشتن و توهمات و تخیلات کودکانه پیدا شده اند:

تو قیاس از خویش می‌گیری و لیک دور دور افتاده‌ای بنگر تو نیک

(۲۴۶/۱)

۳-۲) دیو انگاری ملول وخدا انگاری شادی

از انگاره های پیشگیرانه مولانا در روان درمانگری،در چارچوب روان درمانگرانه مولوی این است که: مولانا ملالت و اندوه را نه صرفاً یک احساس طبیعی، بلکه نوعی «حالت شیطانی و تاریک» می‌داند که آدمی را از حرکت در مسیر معنا و حیات روحانی بازمی‌دارد: او این حالت را با استعارهٔ «دیو» بازنمایی می کند؛ دیوی که با وسوسه، بی‌امیدی، و غفلت، آدمی را از خویشتنِ برتر جدا می‌سازد:

تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لعین همشیره‌ای

(۱۶۴۱:۱)

او که خود شخصیتی امیدوار و امید بخش است:

طوطی قند و شکرم غیر شکر می نخورم هر چه به عالم تُرُشی، دورم و بیزارم از او

(مولوی۱۳۷۶:۲۱۴۶)

ملالت و افسردگی را از اواصاف مورد تنفر معرفی می کند؛ ومعتقد است، ملالت و غم، جلوه‌ای از فاصله‌گرفتن از سرچشمهٔ هستی است؛ یعنی وضعیتی که در آن روح انسان از اتصال به حق محروم شده است. در این حالت، آدمی دچار انقباض وجودی می‌شود؛ چیزی که امروزه در روان‌درمانی وجودی آن را «بحران معنا»[1] می‌نامند (فرانکل، ۱۹۸۴: ص ۴۲). بنابراین، ملال نزد مولانا نشانه‌ی بیماری جان است، و غم و افسردگی در مثنوی، صورتِ محسوسِ همان جدایی و دوری از عشق الهی‌اند؛ در این دیدگاه، غم و ملال نه با لذت‌های بیرونی، بلکه تنها با بازگشت به سرچشمه‌ی معنا و پیوند با حقیقت مطلق درمان می‌شود. مولانا با این استعارهٔ «دیوانگاری»، ریشهٔ اندوه را در گسست از خداوند و معنا می بیند؛ نه در صرف کمبودهای بیرونی یا ناکامی‌های روانی:«هر که را خلق و خوی فراخ دیدی و سخن گشاده و فراخ حوصله که دعای خیر همهٔ عالم کند که از سخنِ او تو را گشادِ دل حاصل می‌شود و این عالم و تنگیِ او بر تو فراموش می‌شود ... آن فرشته است و بهشتی و آن‌که اندر او و اندر سخنِ او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی، آن شیطان است و دوزخی.» (شمس تبریزی:۷۱۳). در مقابل، مولانا شادی را نه امری دنیوی یا سطحی، بلکه پرتوی از ذات الهی می‌داند. در اندیشهٔ او، شادیِ راستین تجربه‌ای وجودی است که انسان در لحظهٔ اتصال به حق در می‌یابد. به تعبیر دیگر، شادی نزد مولانا تجلی حضور خدا در جان انسان است. عشق در نگاه او،منبع اصلی شادی معرفی می‌شود. مولانا معتقد است که هرگاه انسان از قفس خودبینی و ملال بیرون رود و با حقیقت الهی پیوند یابد، شادی‌ای در او

1. *existential vacuum*

زاده می‌شود که از نوع «شادیِ وجودی» است؛ شادی‌ای که بـا آرامـش، معنـا، و رهـایی همـراه است(همان:۲۴۹۸). از این رو، مولانا به‌صورت پیشامدرن، یک روان‌درمانگر معناگرا و هستی‌نگـر است که با زبان شعر، انسان را از دیوِ اندوه به نور شادیِ الهی فرا می‌خواند.

۲-٤) اختلال انگاری تائید طلبی

پایهٔ بسیاری از اضطرابات و نا آرامی های روانـی ناشـی از وسـواس محبوبیـت خـواهی،مهر طلبی، تائید طلبی و نگران قضاوت و ارزش داروری دیگران بودن است(الیس۱۳۹۴:۳۲)؛اشـتغال ذهنی به نظر دیگران و اهتمام نسبت به تزئین تصویر دیگران از خـویش از مهمتـرین خطاهـای شناختی است که همواره ترس آوره بوده است (لیهی: ۱۸). از تکنیکهای انگاره درمانگرانه مولانـا در رفع ریشه این اضطراب،رهائی از سیطره پسند و ناپسند دیگران است:

با ازل خوش با اجل خوش شادکام فارغ از تشنیع و گفتِ خاص و عام
آنک جان در روی او خندد چو قند از ترش‌رویِ خَلقش چه گزند؟
(۴۱۴-۴۱۵:۲)

هر کسی اندر جهان مجنون لیلیّی شدند عارفان لیلیِّ خویش و دم به دم مجنون خویش
ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این بعداز این میزان خود شو تا شوی موزون خویش
(۱۲۴۷:۱۳۷۶)

عاشقا در خویش بنگر سخره مردم مشو تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین
من غلام آن گل بینا که فارغ باشد او کان فلانم خار خواند وان فلانم یاسمین
دیده بگشا زین سپس با دیده مردم مرو کان فلانت گبر گوید وان فلانت مرد دین
(۱۹۷۲)

۲-۵) بازتاب انگاری نوسانات روانی

از انگاره های بنیادین مولانا در موضوع ملالـت و افسـردگی، هشـدار بـه ایـن اصـل اسـت که:خلقیات منفی و قبض های روانی،واکنشهای هستی نسبت به رفتارها و احوال سـوء آدمـی در قبل است؛ این اصل که ناخوش‌احوالی‌های روانی و فرازونشیب‌هـای عـاطفی، بازتـاب و پـژواک کارنامهٔ‌پیشینِ انسان در ساحت‌های اندیشه، نیت و کنش‌اندو نه صرفاً رویدادهایی تصـادفی. ایـن انگاره، هم در بنیان های اخلاقی – عرفانی مثنوی و دیوان شمس حضور پررنـگ دارد، و هـم در زبان امروزینِ روان‌شناسیِ شناختی و درمان اگزیستانسیال قابل مدل‌سـازی و هـم‌سـخنی اسـت. مولوی معتقد است بین محنتهای روانی و معصیتکاری همبستگی وجود دارد؛و قاعدهٔ بازتاب را در تمثیل بنیادینِ «کوه و ندا» می‌ریزد: اغلب قبضهای روانی حاصل انتخـاب زنـدگی شـهوت آمیـز است،و حوادث تلخ ،غم و افسردگی ،رنج و ظلمات ،ریشه در موقعیتی دارد کـه فـرد ،گسـتاخی و عصیان را به جای طاعت و ادب برگرفته است(قراملکی:۳۵۵): در سطح هرمنوتیکی، حکایت‌های

مثنوی «الگوهای تبیینی»[1] می‌سازند: کنشِ ما، معنای واقعه را «کدگذاری» می‌کند و معنای کدگذاری‌شده، هیجان متناسب می‌زاید. برای نمونه، هرجا مولانا از حسد می‌گوید، به‌دنبال آن تیرگیِ ادراک و سوزِ درون می‌آید؛ از کِبر، بیگانگی و ترس؛ از شهوت و طمع، ناپایداری و اضطراب:

هرکه در زندان قرین محنتی است آن جزای لقمه ای و شهوتی است

(۱۳۸۹:۲)

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن زبی باکی و گستاخی است هم

(۸۹:۱)

گر کنی تُف، سوی روی خود کنی ور زنی بر آینه، بر خود زنی

(۲۱۴۱:۴)

هر روز روزگار،رستاخیز است؛و نتیجه هر عملی به انسان بر می گردد،اگر روی زشت می بینی تصویر توست و اگر عیسی ابن مریم می بینی نیز، خود تو هستی.و هر چه بر ما می رسد نتیجه اعمال ماست(همائی۱۳۶۹:۳۰) قبض ها تبلور سازهای ناکوک در هارمونی حاکم بر دنیاست:

چون جفا آری فرستد گوشمال تا ز نقصان وا روی سوی کمال
چون تو وردی ترک کردی در روش بر تو قبضی آید از رنج و تبش
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی مایه‌ی نار جهنم آمدی

(۴۳۷۲-۷۵:۳)

آن ادب کردن بود یعنی مکن هیچ تحویلی از آن عهد کهن

(۳۵۰)

در معاصی قبضها دلگیر شد قبضها بعد از اجل زنجیر شد
دزد چون مال کسان را می‌برد قبض و دلتنگی دلش را می‌خلد
او همی‌گوید عجب این قبض چیست قبض آن مظلوم کز شرت گریست

(۳۵۲-۳۶۳)

بر این اساس، «بازتاب‌انگاری نوسانات روانی» نزد مولانا، پلی معتبر میان عرفان و روان‌درمانی است: هیجانِ ناسازگار، پیام اخلاقی–معرفتی دارد .راه رهایی، نه انکار هیجان، بلکه اصلاحِ معنا و کنش است. به زبان امروز: تنظیمِ هیجان از مسیر بازنگریِ باورها/ارزش‌ها و تعهد به عملِ معنادار می‌گذرد.

٦-۲) بازدارنده انگاری کتمان

اگر چه افشای اسرار و انگیزه ها موجب تخلیه هیجانات و توأم با نوعی التذاذ روانی است؛ اما از طرف دیگر با نگاه مصلحت اندیشانه از مهمترین عوامل تشویق و اضطرابات فاش سازی

1. explanatory schemas

ادعاها،اسرار و در هان خاص و عام انداختن آمـال و آرزوهـا وبـه رخ کشـیدن مواهـب دنیـوی و معنوی فرد است. مولوی که خود سر سلطان به کسی نمی گفته و قند پیش مگسان نمی‌ریخته،و پیش خلق های کثیف و محجوب و خَلق های تنگ وضعیف داد سخن نمی داده و از منطق خود رونمائی نمی کرده(۵: ۷-۳) و انتخاب تخلص "خاموش" بیانگر اصرارش بـر راز داری اسـت؛ بـه پیوستگی معنادار آرامش و کتمان سرّ، باور دارد،و معتقد است با عیان سازی اندیشه ها و آرزوها و دارائی ها از حیث روانشناختی و جامعه شناختی آنها را در معرض اقسام آفات ویرانگر قرار داده‌ایم و خود را همواره دل نگران و مضطرب ساخته ایم(فروزانفر۱۳۶۴: ۳):

هر که داد او حسن خود را در مزاد صد قضای بد سوی او رو نهاد
چشمها و خشمها و رشکها بر سرش ریزد چو آب از مشکها

(۱: ۶-۱۸۳۵)

بر این مبنا از مهمترین اصول و آمـوزه هـای او رازداری بعنـوان یـک مهـارت پیشـگیرانه از افتادن در ورطه های دلشوره و دلهره دارد:

در بیان این سه کم جنبان لبت از ذهاب و از ذهب وز مذهبت

(۱۰۴۷:۱)

۲-۷) ننگ انگاری شهوترانی

هیچ انگاره ای در مثنوی همچون ننگ انگاری و آتش انگاری شـهوترانی و حیـوان انگـاری شهوتران وابزار انگاری برای ابلیس (۵: ۹۶۱-۹۴۲) مـورد تاکیـد قـرار نگرفتـه است؛هوسـرانی و میگساری دمار از آدمی در می آورد(۷۱).شهوت بستری است که پای خردمندان در گل می هلد و صیت بزرگان بر باد می دهد(۵:۱۳۷۰). تاکید مولانا بر این انگـاره چنـان اسـت کـه از بـه بیـان حکایات تلخ و گزنده وبکارگیری واژه های رکیک در بیان قبح آن دریـغ نورزیـده اسـت؛ پرهیـز وپارسایی پرخوری،نکاح از روشهای پیشگیری از غلیـان شـهوت در مثنـوی وافسـردگی ناشـی از رسوائی وعذاب وجدان است.

عشق هایی کز پی رنگی بود عشق نبود ، عاقبت ننگی بود

(۲۲۱:۱)

۲-۸) ارزش انگاری خاموشی

تجربه پختگی مولانا انگاره دیگری را از انگاره های بازدارنده به مخاطـب القـاء مـی کنـد.در نظر مولانا آنچه همچون سدی،مانع ورود موج هیجانهای منفی در روان افراد و متقـابلاً موجـب پالایش جان و بستر ساز آرامشی پایدار خواهد شد، حکمت انگاری سکوت اسـت. سـکوت زمینـه ساز دستیابی جان آدمی به احوال روحانی ، معنوی و از ممدات و یاریگران آدمـی در کـار عبـادت خدا است(ملکیان۱۳۸۶:۳۳۰). خاموشی از آن حیث که جمعیت خاطر و اتصال مـدام در پـی دارد،

ستوده است. آفات زبان و پیامدهای نـامیمون آنهـا:یعنی عـدم تعادل،گسـیختگی درونـی وفتنـه انگیزی اجتماعی،تیرگی درون،در پی پرگـوئی و لغـزش هـای کلامـی روان آدمـی را مـی‌آزارنـد (انقروی۱۳۸۰:۶۵۷):

گفت‌وگوی ظاهر آمد چون غبار مدتی خاموش خو کن هوش دار

(۱: ۵۷۷)

۳) انگاره های درمانگرانه

ریشهٔ بسیاری از رنج‌ها و نابسامانی‌های روانی انسان،در نگاه مولانـا، نـه در واقعیـت بیرونـی بلکه در *نحوهٔ ادراک و تفسیر درونی او از جهان و خویشتن* نهفته است. این دیدگاه به‌روشـنی بـا مفهوم «انگاره درمـانی» یـا *شـناخت درمـانی* در روان‌شناسـی شـناختی معاصـر هـم‌راستاسـت؛ انگاره‌هایی که ادراک فرد را از خود، دیگران و آینده و جهان و رویدادهای تلخ و شـیرین زنـدگی دارد ،حالات روانی و عاطفی او را شکل می‌دهنـد و زمینـه‌سـاز اضـطراب، افسـردگی، احسـاس تنهایی یا گناه می‌شوند. مولوی بـا بهـره‌گیـری از تمثیـل‌هـا و حکایـات، تـلاش مـی‌کنـد ایـن ساختارهای شناختی را آشکار سازد و از طریـق تأمـل، شـهود، و تجربـهٔ عارفانـه، بـه تصـحیح و دگرگونی آن‌ها بپردازد. در این مسـیر، بـازتعریف مفـاهیمی ماننـد فقـر، مـرگ، تنهـایی، و رنـج، کارکردی کاملاً شناخت‌درمانگرانه می‌یابند و مخاطـب را از سـطح هیجانـات آشـفته، بـه درکـی عمیق‌تر و واقع‌بینانه‌تر از هستی سوق می‌دهند (افجه‌ای ۱۳۹۰: ۱۰۹؛ جعفری ۱۳۸۹: ۷۲؛ چیتیک ۱۳۸۶: ۵۵). مهمترین انگارهای درمانگرانه مولانا عبارتند از:

۳-۱) غفلتکده انگاری زندگی

یکی دیگر از انگاره های اساسی در اندیشه مولانا «زندگی به مثابهٔ غفلتکده» اسـت کـه بـه مانند سـایر انگاره های پیش گفته از انگاره های پیشفرضی اوست اسـت.بر اسـاس ایـن انگـاره ذات و نهـاد عالم بر نوعی غفلت ناخودآگاه استوار است که اساس، ستون و بنیاد عالم بـــر ایـــن امـر نظم و نسق یافته است. همچنانکه در یکی از ابیات مشهور مثنوی بر این امـر گـواهی داده و هوشیاری آفت زندگی فرض شده است:

استن این عالم ای جـان غفلـت اسـت هوشـیاری ایـن جهـان را آفـت اسـت(۱:۲۰۶۶)

او در غزلهای ۲۵۰۱ و ۲۱۸۵ نیز همین انگاره را به گونهٔ دیگـر بیان کـرده اسـت. بـر پایـه این انگاره نمی‌بایست دچار کمال گرائی افراطی شد و از خود و دیگران انتظـار عصـمت داشـت. همین انگاره موجب شکل گیری خصلت «مدارا» در انسان می شـود واز بایـد اندیشـی و آرمـان گرائی در رفتارهای اجتماعی جلوگیری می‌کند.

۲-۳) درمان انگاری خدا و اولیاء خدا

در اندیشهٔ مولانا، خداوند و اولیای او «طبیبِ جان»اند؛ درمان گری نه صرفاً بـه معنـای دفـع عارضه، بلکه به معنای بازگرداندنِ تعادلِ وجودی، معنا، و اتصال به سرچشمهٔ حیات معنوی. ایـن انگاره در *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس*، با تمثیل‌های طبی طرح می‌شود و از منظر روان‌درمـانیِ وجودی (هستی درمانی)، هرمنوتیک فلسـفی و روان شناسـی دینـی، سـازوکارهای «تشـخیص – درمان– پیگیری» را در سیر سالک تبیین می کند. مولانا، عقلِ جزئی را «فنّ تشخیصِ ظـاهری» و عقلِ قدسی را «قوّهٔ درمان» می بیند؛ درمان وقتی تامّ می شود که سالک با «پیرِ الهـی» (ولـیّ) در نسبت تربیتی – درمانی قرار گیرد و از طریق «اعتراف، توبـه، ذکـر، ریاضـتِ هـدایت شـده، و دگرمعناپردازیِ رنج»، به تحول پایدار برسد؛این است که در انگاره مولانا «خدا انگاری شادی» را می بینیم؛بر وفق این انگاره ذات خداوند شادی و بهجت نامتناهی است و هر جا او باشـد جـائی برای غم و غصه باقی نمی ماند. است. بلکه انبیاء دعوت کننده آدمیان بـه شـادی و بـه تعبیـر او عروسی هستند:

هست اشارات محمدالمراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

(۶: ۱۷۴)

راه حل عملی و جدی که برای درمان بیماری افسردگی رائه می دهد ایـن اسـت کـه: خـود درمانی را کنار بگذاریم و به عجز خود إذعان و اعتراف کنیم و از اولیای حق مدد طلب کنیم:

خرم آنکی عجز و قوت اوست در دو عالم خفته اندر ظل دوست

(۶:۴۸۲۸)

خوی بد دارم ملولم تو مرا معذور دار خوی من کی خوش شود بی‌روی خوبت ای نگار

(۱۰۷۳:۱۳۷۵)

درمان‌انگاریِ خدا و اولیای خدا در اندیشه مولانا، یک «نظام درمانیِ جامع» اسـت: تشـخیصِ ریشه ایِ رنج، بازنویسیِ معنا، تنظیمِ هیجان، اتحاد درمانی بـا ولـیّ، و مواجهـه وجـودی در پرتـو اسماء الهی. این دستگاه با روان‌درمانیِ مدرن مکالمه‌پذیر است، اما فراتر می‌رود؛ زیرا «سـلامت» را نه فقط کاهشِ علامت، که «اتصال به حقیقت» و «تبـدیلِ هسـتی» مـی‌فهمـد. ایـن انگـاره می‌تواند الهام‌بخشِ الگوهای تلفیقیِ روان‌درمانیِ معنوی–وجودی در بافت فرهنگی ما باشد.

۳-۳) ارزنده انگاری خویشتن و اجتناب از خود کم انگاری

خود انگاره نقاشی فرد از خود است.احساس کهتری و حقارت موجب تنش روانی می‌شود.افراد خودکم بین ،نقاشی های حقارت آمیز از خود دارند و افراد خود بزرگ بین، نقاشی‌هـای فخرآمیـز، مهمترین‌انگاره‌های که‌باید در اولویت بازانگـاری قـرار گیرد،خـود انگـاری اسـت (قراملکـی:۵۱). تصورهای نادرست و انگاره های نا روا از خود ،از موانع مهـم سـلامت و نشـاط روانـی اسـت.باز

انگاری و آفرینش انگاره های مثبت از خود بر اساس معیارهـای منشـی و کنشـی از نخسـتین اقدامات برای بازیابی طراوت روانی است.از بنیادی ترین تحریف های شناختی مرتبط با خلقیـات ناخوشایند نظیر ترس، افسردگی و سـرخوردگی ، اضـطراب بـی احسـاس حقـارت،ارزش انگـاری خویشتن و نا امیدی، فقدان عزت و اعتماد نفس و هجمهٔ احساس بی لیاقتی و بی کفایتی اسـت (مک کی۸۵:۱۳۸۵).از انگاره های جایگزین کـه در نظـام شـناخت درمـانی مولانـا،در سـایهٔ آن می‌توان به احساسات نیکوتری رسید«خود ارزنده انگاری» است.شواهد زیادی در تاکید مولوی بـر شأن و منزلت انسان بعنوان مظهر تمام اسماء و صفات خداوندی وجود دارد؛

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی تو چرا خود منت باده کشی ...

(۵: ۳۵۹۵-۳۵۷۱)

به معراج برآیید چو از آل رسولید رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

(۶۳۸)

٤-۳) دوزخ انگاری کینه و بهشت انگاری خُلق زیبا

یکی دیگر از مهمترین عومل اضطراب آور و آرامش زدا در زنـدگی انسـان تخاصـم و کینـه توزی و حسد ورزی در روابط بین شخصی است. در روان‌شناسی بالینی، روان‌درمانی‌هـای مبتنـی بر هیجان، و نیز پژوهش‌های مربوط به سلامت روان، بارها تأکید شده است که هیجانات منفـی بین‌فردی (از جمله کینه، حسادت، و خصومت مزمن) از عوامل مهـم در ایجـاد اضـطراب، تـنش مزمن، افسردگی، اختلالات روان‌تنی و فرسودگی روانی به شمار مـی‌رونـد. بـرای نمونـه، در اثـر رابرت ل. لیهی آمده اسـت کـه:*«هیجانـاتی ماننـد خشـم، حسـادت و خصـومت، اگـر در روابـط بین‌فردی تداوم یابند، می‌تواننـد سـاختارهای شـناختی ناپایـدار، اضـطراب اجتمـاعی و احسـاس بی‌کفایتی را تقویت کرده و آرامش روانـی را بـه‌طـور مـزمن مختـل کننـد(لیهی:۷۶).* همچنـین جاناتان‌هایت و پل روزین در تحقیقات خود بر هیجانات اخلاقی نشان داده‌اند که حسادت و خشم پنهان، باعث برون‌ریزی‌های ناسازگارانه و افـزایش اضـطراب رابطـه‌ای مـی‌شـوند(هایـت و پـل روزین۸۶۵:۲۰۰۳) .مولانا سعی دارد آتش انگاری دشمنی و کینه توزی را جـایگزین خـود محـق انگاری کند،و نسبت به نزدیک شدن به این خصلتها هشدار دهد:

صورت نفس ار بجویی ای پسر قصّه دوزخ بخوان با هفت در

(۷۷۹:۱)

کینه‌توز که جزئی آتش دوزخ در دل او زبانه زن است به دوزخ خواهد رفت، چرا که هر جزئی به کل خود ملحق خواهد شد:

کین مدار؛ آنها که از کین گمرهند گورشان پهلوی کین‌داران نهند
اصل کینه دوزخست و کین تو جزو آن کلست و خصم دین تو

(۴: ۳۰۸-۳۰۶)

۳-۵) مقدس انگاری رنج

نقاشی دهنی ما ازموقعیت های تلخ و دشوار ،تأثیر ژرف در میزان تاب آوری ،مقاومت و تلاش برای رهائی و بهبود دارد. بر اساس نظریهٔ شناخت‌درمانی بک، نحوه‌ای که افراد موقعیت‌ها را در ذهن تصویر می‌کنند، اثر مستقیمی بر تفسیر رویداد و در نتیجه بر تاب‌آوری هیجانی، کنترل هیجان و رفتار مقابله‌ای آن‌ها دارد(بک۲۰۱۱:۱۱۵).همچنین، بندورا تأکید می‌کند که تصاویر ذهنی و پیش‌فرض‌های درونی‌شده دربارهٔ چالش‌ها، نقش مهمی در افزایش یا تضعیف خودکارآمدی و انگیزهٔ تلاش برای عبور از سختی‌ها دارند(بندورا۱۹۹۷:۸۰).از سوی دیگر، نیز در نظریهٔ *درماندگی آموخته‌شده*، نشان می‌دهد که نقاشی ذهنی منفی و بدبینانه از دشواری‌ها، باعث ناتوانی، کناره‌گیری و کاهش امید می‌شود(سلیگمن۲۰۰۶:۵۵). بلا به معنای آزمون و امتحان الهی ،انگاره مثبت از چنین موقعیت است.بر پایه این انگاره ،همه موقعیت های تلخ و شیرین، صحنهٔ آزمون در پیشگاه خداوند است.این نقاشی کارکردهای فرهنگی و اجتماعی شگفت انگیز در مواجهه با چنین موقعیتی دارد.دیدن حضور خدا در موقعیت ناگوار،امید بخش است و تلاش برای رهائی از موقعیت درماندگی ،یاری خواستن از خدا را در پی دارد(قراملکی:۲۸۱) مولوی در موضع درمان رنج های بشر سعی کرده این انگاره را جا بیاندازد که اولاً در زندگی بشری از رنج گریزی نیست؛

هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست جز بخلوتگاه حق آرام نیست

(۵۹۱:۲).

و ثانیاً، رنج از لطف خفیّ خدا سرچشمه گرفته است؛پس می توان در رنج، حیاتی برتر دید. او بر این باور است که: در درون فرد عیسایی است که تولدش در گرو رنج است (حلبی۱۳۷۷:۵۹۶).و تنها تحمل رنج و ایستادگی است که قابلیتهای تازه به وجود میآورد.بلاکشی ، چالشهای درناک زندگی،گداختگی ها ، هجران ها ، امواج ابتلائات ،نیکهای بد نُما وگنجهای فزاینده ای هستند که پالایش و والایش روح و روان آدمی ، خداگونگی ،برگزیدگی،فرزانگی و بازگشائی لایه های نهفته در وجود آدمی را به دنبال دارند؛او پذیرش رنج و معنایابی برای آن را برای تصفیه روح و پاکی درون ضروری میداند. این است که او خود فقدان های مکرری را در بحر موّاج زندگی تجربه کرده و به جائی رسیده بود که شادی را در رنج جستجو می کرد وبر اساس نگرش توحیدی معتقد بود لطف مطلق خدا برای آزمایش و ابتلای انسان، او را به رنج می‌افکند تا انعام و الطاف را به سوی او روانه سازد(شهبازی۱۳۸۶:۱۷۲):

به صدف مانم،خندم چو مرا درشکنند کار خامان بود از فتح و ظفر خندیدن

(۱۹۸۹)

خلاصه اینکه بر پایه این انگاره،رنج دریچه ای است به سوی فتح و گشایش که نه تنها نباید

ازآنها گریخت، بلکه باید در آنها آویخت و از آنها بهره مند شد:

مـــر تـــو را هـــر زخـــم کآیـــد ز آســـمان منتظـــر مـــیبـــاش خلعـــت بعـــد آن

(۶: ۱۶۳۸)

۳-٦) آئینه انگاری مرگ

از رویدادهای پریشان ساز زندگی بشر مرگ است؛ در روان‌شناسی وجودی، مـرگ بـه‌عنـوان یکی از مهم‌ترین «واقعیت‌های پریشان‌ساز شناخته می‌شود که بخش عمده‌ای از اضـطراب‌هـای عمیق انسان را به خود اختصاص می‌دهد(یالوم۲۸:۱۹۸۰؛کوبلر راس۳۳:۱۹۶۹). بر این مبنـا یکـی دیگر از انگاره های پربسامد مولانا انگاره ای است که در مورد مرگ به مخاطب القاء می کنـد:در مرحله اول ما مسلّم انگاری مرگ را می بینیم؛و بعد اینکه او بر این انگـاره اسـت کـه اضـطراب مرگ ناشی از جهل به کم و کیف آن است:

مرگ ما هست عروسی ابد سر آن چیست هو الله احد

(۸۳۳:۱۳۷۵)

مرگ تن هدیـه سـت بـر اصـحاب راز زر خالص را چـه نقصـان اسـت گاز

(۳۷۷:۴)

وهمچنین آینه‌انگاری یکی از انگاره‌های عمیق و شاعرانه‌ی مولانا درباره‌ی مرگ است که در آثارش به‌وفور یافت می‌شود. از منظر مولانا، مرگ همچون «آینه‌ای» است کـه حقیقـت درونـی انسان را بی‌پرده و بی‌نقاب نمایان می‌سازد. این انگاره، بـرخلاف تلقـی رایـج از مـرگ بـه‌مثابـه نـابودی یـا پایـان، آن را فرصـتی بـرای شـناخت، آگـاهی و انکشـاف ذات مـی‌دانـد. از دیـدگاه روان‌شناسی وجودی، مرگ می‌توانـد ماننـد آینـه‌ای عمـل کنـد کـه فـرد را بـا خـودِ حقیقـی و اضطراب‌های اگزیستانسیال روبرو می‌سازد (یالوم:۲۸)این نگاه، با انگاره‌ی مولانا همخـوان اسـت که مرگ را نه به‌مثابه انقراض، بلکه به‌منزلهٔ آینه‌ای برای رؤیت هستی حقیقی خود می‌بیند.

۳-۷) سودمند انگاری نگرانی

ترس یکی از مهمترین ریشه های روان پریشی و اضطراب در حیات آدمی است؛ اروین یالوم در روان‌درمانی اگزیستانسیال، تأکید می‌کند که «ترس‌های هستی‌شناختی» نظیر ترس از مرگ، آزادی، انزوا و بی‌معنایی، منبع عمیق بسیاری از اخـتلالات اضـطرابی و حتـی گـاهی سـایکوزها هستنند (یالوم۳۳:۱۳۹۳).همچنین آرون بک در مدل شناختی خود اشاره دارد که «افکار تهدیـدزا و ترسناک»، نظام باورهای ناکارآمـد را فعـال کـرده و مـی‌تواننـد زمینـه‌سـاز هـراس، اضـطراب اجتماعی، یا حتی اختلال پانیک شوند (بک۳۵:۱۳۹۸).در روان‌تحلیل‌گـری کلاسـیک نیـز فرویـد ترس را واکنشی به «تعارض‌های ناهشیار و فشارهای درونی» می‌دانست که در صورت تداوم، به شکل‌گیری علائم نوروتیک منجر می‌شود(فروید ۱۷:۱۳۸۶). مولانا هبوط آغـازین و غـم غربـت

وجودی را را خاستگاه اولیه ترس در وجود بشر می داند،بر این انگاره است که نگرانیها می توانند کاتالیزور و اجتنابگر مفیدی برای آماده سازی افراد و پیشگیری از حوادث منفی باشد.در نظام شناخت درمانی مولانا،بین«اندیشناکی کارساز» و«نگرانیهای دردسرساز» تفاوت وجود دارد.به شماری از نگرانیها- که متضمن دور اندیشی و عاقبت نگری اند - می توان به مثابه راه حل مؤثر مسائل احتمالی نگریست.ترس سبب آبادنی جهان است؛ مولوی پرورگار هستی را شاکر است و اجازه نمی دهد جنبه مرضی پیدا کند و در فعالیتهای آدمی اختلال ایجاد کند:

حق ستون این جهان از ترس ساخت هر یکی از ترس جان در کار باخت
حمد ایزد را که ترسی را چنین کرد او معمار و اصلاح زمین

(۶: ۲۲۰۱-۲)

۸-۳) متمایز انگاری رفتار از شخصیت

یکی از شایعترین انگاره های ناتوان ساز، که موجب پیدایش و دوام نوسانات روحی می شود یکسان انگاری رفتار و شخصیت است؛طبق این انگاره اگر من در یک رفتار ناکام شوم،پس کلاً آدم شکست خورده و بدبختی هستم(لی هی۸۵:۱۳۸۸).انگاره سازگارانه ای که مولانا القاء می کند،تمایز رفتار از شخصیت است؛ این انگاره به ما کمک می کند تا ازگیر افتادن در خطاهای شناختی مثل استدلالهای هیجانی ، برچسب زدن ،شخصی سازی،تفکر همه یا هیچ،و تعمیم افراطی نجات یابیم:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت ...

(۲۹۱۹:۶)

۹-۳) سفیر انگاری غم

غم ها برشخصیت وروان انسان تاثیرمی گذارند وزندگی اورا تحت الشعاع قرار می دهند. روان‌شناسانی چون آرون بک، سلیگمن و گراس بر این باورند که غم و اندوه مزمن، در صورت عدم تنظیم و پردازش مناسب، نه‌تنها عملکرد روانی بلکه ساختار شخصیتی فرد را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و می‌تواند پایه‌گذار سبک‌های افسرده‌خو یا درماندگی‌گرایانه شود(بک:۱۰۹؛گراس ۱۳۹۶:۲۲۶؛سیگلمن:۵۵). غم و شادی دو پدیده‌ی انسانی هستند و از انسان جدا نشدنی می‌باشند و همه‌ی انسان‌ها را از عالی و دانی بنابر اقتضائات روحی آن‌ها در برمی‌گیرد. درد و غم مولانا با درد و غم شناخته شده‌ی بشر در تضاد است. براین اساس می توان گفت : که مولانا غمی را می‌جوید که از غم رهایش کند. غرور و خودبینی(۱: ۲۳۰۲) بی‌ادبی و بی‌باکی (۱۸۹-۹۰)با خود بودن،جفا کردن با عقل کلّ و فرو رفتن در معاصی و شهوات(۴: ۶۰-۳۲۵۹ و ۶۴-۳۲۶۳) معصیت (۳: ۵۵-۳۵۳)و(۵: ۸۸-۳۹۸۵ و ۹۲-۳۹۹۱) شهوات (۳: ۵۹-۲۲۵۷) دوری از معشوق و

اصل خود، و اسیر صفات سفلی شـدن(۲: ۲۳۱۵)و (۳: ۳۳-۲۹۳۲؛ ۵: ۸۲۰) آرزوهـای دراز(۳: ۴-۳۲۸۳) ترک ورد و ذکر (۳: ۵۰-۳۴۹) نداشتن سـرور و راهنمـا(۴: ۱۹۹۵)بـدی افعـال انسـان(۴: ۱۹۱۳و ۵: ۳۱۸۲) از عواملی هستند که مولانـا در مثنـوی آنهـا را منشـأ انـدوه انگاشـته اسـت. وعظمت روحی (۲: ۲-۳۳۰۱)معیت با حقّ بودن(۱۲۸۳؛ ۳: ۶۹- ۲۰۱)) سـبزه(۲: ۱۰۹۵) صـبر(۳: ۱۸۵۴و ۱۸۵۲) ذکر نام پاک(۱۸۷/۸)عشق ،شراب معرفت و باده ی منصوری (۱۳۷۵:۵۵)را درمان غم معرفی کرده است.در انگاره های درمانگرانه مولانا غم گاهی همچون باغبـان ،شـاخه هـای شادی های افسرده و خشکیده و زائد را که بر تنه درخت روح سنگینی می کند،هرس می کنـد.و گاهی اوقات غم ها همچون ابر سیاه و سنگین بار که با ریزش باران،گیاهـان خشـکیده را جـانی دوباره می بخشد(برزگر خالقی،۱۳۸۶:۹۰).سفیر انگاری غم از دیگران انگاره‌های مولانا در مواجهه با اندوه است؛

به عقیده‌ی مولانا غم‌ها سفیران الهی هستند که برخی از آن‌ها نتیجه‌ی معاصـی و نافرمـانی انسان‌هاست. مولانا در داستان مسجد مهمانکش و تمثیل بسیار زیبای نخود و کدبانو از زبان خـدا خطاب به دوستان خود میگوید :علت اینکه شما را غمگین میکنم، آن است کـه میخـواهم شـما از چشم دیگران پنهان بمانید .شما به من برسید:

زان نجوشانم که مکروه منی بلک تا گیری تو ذوق و چاشنی

(۴۱۶۳:۴)

بنابراین غم‌ها، زمینه‌ساز شادی‌ها هستند. بعضی از قبض‌ها و گرفتاری‌ها، زمینه‌ی گشایش‌ها و بسط های نوینی در زندگی هستند.دربعضی مواقع حزن وغم به خواست وامـر خداونـد برانسـان عارض می شود تا اورا متوجه اشتباه خود وبه وسیله استغفاروپشیمانی از اعمال ناشایسـت ، دل را پالایش نماید وزمینه رابرای ورود شادی فراهم کند:

چونـــکه غـم بیـنی تـو استغفـــار کـن غـم بـه امـر خـــالـق آمـــد کـــار کـن

(۱: ۸۳۷-۸۳۵)

غم وشادی واکنشی است به انگاره های ذهنی در موقعیت های مختلف بر انسان عارض می شود ودرتمام طول عمر در حال تجربه آنها می باشیم. در نظر مولانا ، خداوند رنج و غـم را برای آن خلق کرده که به سبب این زندگی را معنادار اندیش کند. اگر غم نبود کسی از شـادی خبردار نمی‌شد. :

درد و غـــم را حـــق پـــی آن آفـــرید تـا بـدین ضـد خـوش دلـی آیـد پـدید

(۱: ۱۱۳۲-۱۱۳۱)

مولانا مواردی را بعنوان اسباب غم در زندگی مورد توجه قرار مـی دهـد کـه اصـلی تـرین آن‌ها خودخواهی و تعلق‌خاطر است غرایز افسار گسیخته، نتیجه وسوسـه‌هـای، خودشـیفتگی‌هـا،

دمسازی و اقتران با افراد بددل و تبهکار ، انانیت‌ها است.(زمانی۱۳۸۹: ۳۱۵ ؛زرّین‌کوب: ۱۱۵).

۳-۱۰) خیر انگاری رویدادهای تنش زا

خیر و رحمت انگاری تلخ کامی ها یا به‌بیان علمی‌تر بازنگری شناختی مثبت یکی از مفاهیم کلیدی در روان‌شناسی مثبت‌نگر، درمان شناختی رفتاری و روان‌شناسی تاب‌آوری است. خیرانگاری رویدادهای تنش‌زا اشاره دارد به تلاش آگاهانه فرد برای دیدن ابعاد رشدی، سازنده یا معنابخش در یک موقعیت دشوار، با هدف کاهش اضطراب و افزایش سازگاری روانی. این راهبرد یکی از انواع تنظیم هیجان و از زیرمجموعه‌های بازسازی شناختی محسوب می‌شود روان‌شناسانی مانند گراسو فولکمن و لازاروس تأکید دارند که بازنگری مثبت یا خیرانگاری موقعیت‌های تنش‌زا، با ایجاد معنا و ادراک رشدی از بحران، به کاهش اضطراب، افزایش تاب‌آوری و ارتقاء سازگاری روانی فرد کمک (گراس:۱۵۲؛فولکمن:۲۳۳). مولانا نیزدر بیشتر حکایات و قصه های مثنوی سعی دارد زاویه دید مخاطب خویش را نسبت به رویدادهای فعال کننده تغییر دهد و آنان را معنا بخش و بلکه تبدیل به خیر انگاری کند.تا به این طریق طعم خوشدلی وشادی را به انسان بچشاند.که آستانه تحمل انسان را بالا می برند.به نظر مولوی شکستها، دیگ رحمت خدا و اولیای او را به جو میآورد؛ از این رو،نه تنها نابرده رنج گنج میسر نمیشود، بلکه درپایان رنج، گنج است:

هر که رنجی دید گنجی شد پدید هر که جدی کرد در جدی رسید

(۲۰۴۷:۵)

او در حکایت دزدیدن مار از مارگیر این انگاره را به ما به تفصیل القاء می کند (۱۵۹:۲-۱۳۵).

۳-۱۱) متمایز انگاری پیشرفت گرائی وکمال گرائی

باورهای کمال گرایانه همواره یکی از مؤلفه های اصلی افسردگی ،اضطراب و خشم به شمار می رود(لیهی:۱۶۲)مولانا با انگاره آدمی را تسلی می دهد که دست از کمال گرائی افراطی بردارد. تمایز میان پیشرفت‌گرایی و کمال‌گرایی در *مثنوی معنوی* مولانا یکی از نکات عمیق و ریشه‌دار در ساحت انسان‌شناسی و تربیت معنوی در اندیشه‌ی مولوی است. او با نگاهی تمایزگذارانه، این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می‌سازد؛ هرچند ممکن است در ظاهر اشتراکاتی داشته باشند، اما در بنیان، نگرش، هدف، و پیامدها با یکدیگر تفاوت‌هایی بنیادین دارند. مولوی در سراسر مثنوی، انسان را موجودی در حال شدن می‌داند که در مسیر تکامل تدریجی از خاک به افلاک، از فرود به سعود، و از ظلمات به نور حرکت می‌کند. پیشرفت در اندیشه مولانا حرکتی پویا و مستمر است، نه ایستایی در نقطه‌ای ثابت یا آرمان(۵۲:۳-۴۹). کمال‌گرایی در معنای روان‌شناختی‌اش، انتظار تحقق کامل‌ترین وضعیت ممکن بدون نقص و خطا است. مولوی چنین ذهنیتی را مورد

نقد قرار می‌دهد و آن را منشأ ناامیدی، رنج درونی، و توقف در سیر معنوی می‌دان(رهنمائی،۵:۱۳۹۶). و معتقد است اگر رازها را نمی تواند در میان بگذارد حداقل قشرها را از درک آن تازه کند:

راز را گر می‌نیاری در میان درکها را تازه کن از قشر آن

(۵: ۱۸-۲۰)

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم ز قدر تشنگی نتوان برید

(۶۶۰۶)

۱۲-۳) درمان انگاری ذکر

ذکر درمانی که از انگاره های پر بسامد نزد مولوی است، مولانا با تأکید مکرر بر ذکر، ساختاری از درمان‌گری روح و روان انسان بر پایه‌ی یاد خدا بنیان نهاده است که امروزه نیز در روان‌شناسی مثبت‌نگر، مراقبه و درمان‌های معنوی به رسمیت شناخته می‌شود؛ هربرت‌بنسون تکرار واژه‌های مذهبی یا مانترا را عاملی برای کاهش تنش عصبی می‌داند(بنسون۱۰۲:۱۹۷۵).همچنین جان کبات زین در مدیتیشن ذهن‌آگاهی، بر شباهت‌های ذکر دینی و تمرکز مراقبه‌ای تأکید کرده است(کبات زین ۱۹۹۴:۶۳).ذِکردرمانی یکی از برجسته‌ترین انگاره‌های روان‌شناختی، معرفتی و معنوی در مثنوی معنوی مولانا نیز هست که با بسامدی بالا در اشعار او تکرار می‌شود. مولوی، ذِکر را نه‌تنها یک عمل عبادی، بلکه ابزار درمان روحی و روانی، وسیله‌ی نجات از اضطراب، ترس، اندوه، تنهایی، وسواس‌های ذهنی و تعلقات افسرده‌ساز می‌داند. ذِکر برای مولانا، راهی است برای بازگشت به خویشتن اصیل، زدودن غبار فراموشی و اتصال دوباره به حقیقت وجودی انسان یعنی حق تعالی ذکر، نزد مولانا، فرایندی فعال، شفابخش و عمیقاً انسانی است که آدمی را از تاریکی به نور و از اضطراب به آرامش می‌برد از ارکان اساسی و مهم سیر و سلوک در سنتهای عرفانی محسوب می گردد که سالک با تمسک به این ریسمان لطف الهی، جان را اندک اندک از حبس خارستان جهان می رهاند . همه خوشی های این جهانی و آن جهانی در ذکر خدا موج می زند و زمینه ساز مشاهده ی جمال دل آرای حضرت حق ،مرهم دل ، صفا دهنده و روشنی بخش قلوب ،گوارایی و آسان نمایی کارها و اصلاح قلب و دفع شیطان ، خود فراموشی ونسیان غیر می شود:

ذکر حق کن، بانگ غولان را بسوز چشم نرگس را از این کرکس بدوز

(۷۵۴/۲)

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود رو ذکر کن

(۱۴۷۵/۶)

۳-۱۳) کلید انگاری صبر

عصاره انگاره های شفابخش مولانا را می توان در این مورد جستجو کرد. کلیدانگاری صبر یکی از مهم‌ترین انگاره‌های روان‌درمانگرانه در *مثنوی معنوی* مولانا است؛ او صبر را نه‌تنها به‌مثابه یک فضیلت اخلاقی، بلکه به‌عنوان کلید رهایی روان از رنج‌ها، استیصال‌ها، تنهایی‌ها و بلاهای هستی معرفی می‌کند. صبر در مثنوی، فرایندی فعال، پویا و شفابخش است؛ نه سکون و انفعال. در انگاره مولانا صبر کیمیائی است که بی‌قراری و اضطرابها را ثمر بخش می کند(۸۱:۱) در برابر ناملایمات، شداید و بلاها بی تابی و شکوه و شکایت و ناله نکند و همه رخدادهای نامطلوب را با صبر و شکیبایی بپذیرد و آن را موهبتی از جانب خدا بداند و حتی با جان و دل پذیرای آن باشد، به صفای دل، سعه ی صدر، آرامش درون، رضامندی، خشنودی و ایمان کامل دست می یابد. انسان را به تفکر در زندگی بزرگان و انبیا و چگونگی برخورد آن‌ها با مصایب فرا می‌خواند تا از آن‌ها درس صبر بیاموزد. مولانا صبر را «پادزهر جان» می‌داند، چراکه از نظر او، انسان در مسیر سلوک و کشف حقیقت، بدون صبر دچار اضطراب، گسست روانی و شکست می‌شود. صبر، *ضربان پنهان امید* است در دل ناامیدی‌ها و همچنین در بعد روان شناختی صبر موجب آرام‌سازی ذهن مضطرب و پرهیز از رفتارهای واکنشی می‌شود:

گر بهر زخمی تو پر کینه شوی پس کجا بی‌صیقل آیینه شوی

(۲۹۷۵-۸۰)

۳-۱٤) درمان انگاری اشک

از دیدگاه روان‌شناسی، گریه یک فرایند طبیعی و مفید برای سلامت روان است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که گریه:استرس و تنش‌های هیجانی را کاهش می‌دهد(هاشمیان،۸۵:۱۳۸۴) ،فرایند کاتارسیس یا تخلیه روانی را تسهیل می‌کند (فروید۵۵:۱۹۲۰).با ترشح اندورفین و اکسی‌توسین باعث آرامش و کاهش درد می‌شود (شانک،۱۲۱:۱۳۹۲) در روان‌درمانی اگزیستانسیال، گریه یک واکنش وجودی در برابر پوچی، رنج، جدایی، و مرگ تلقی می‌شود و بیان اصالت انسان در برابر موقعیت نهایی است (یالوم:۵۰).اشک در نگاه روان‌درمانگرانه و عرفانی مولانا، نوعی پالایش روان، تسکین هیجانی، و بازگشت به خود حقیقی تلقی می‌شود. مولانا اشک را هم در بعد هستی‌شناختی و عرفانی، و هم به‌عنوان مکانیسمی روانی برای تخلیه غم، تنهایی، اضطراب و فراق تحلیل می‌کند. به اعتقاد مولانا گریه نوعی اظهار نیاز است و به همین دلیل نشان برگزیدگی و عنایت الهی است:

خنده او گریه ها انگیخته آب رویش آب روها ریخته

(۱۶۱۶:۶)

و از خصوصیات انسانهای همایون دل(۸۱۹:۱) است.مولانا با انگاره مثبت به مقوله گریه

نگریسته و نقش ارتقاء آفرین و تعالی بخش آن را مورد توجه قرار داده است.و معتقد است برخورداری از فیض رحمت الهی و نشاط و طراوت حقیقی در گرو گریه است:

رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست چون گریست از بحر رحمت موج خاست

(۳۷۵:۲)

هر کجا آب روان سبزه بود هر کجا اشک روان رحمت شود

(۸۲۰:۱)

گریه در انگاره آفرینی مولوی درمان زنگ و کدورتهای ناشی از گناه نشسته بر جان آدمی است و آن را چنان صاف و صیقلی می کند که سرسبز و با طراوت می شود(۸۲۱/۱) بر این مبنا ریشه تمام خنده های واقعی ما در گریه مکتوم است.و چشم گریان مقدمه رسیدن به دلی شادمان است:

خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم گنج در ویرانه‌ها جو ای سلیم

(۱۵۸۶:۶)

به اعتقاد مولانا خداوند برای بنده اش عشق و معرفت طلب می کند ،اما بنده از آنجا که از مقدرات الهی خبر ندارد به ناچارچون طفلی اشک از چشمان سرازیر می کند،و به درگاه او می‌گرید:

چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن

(۱۱۹۵:۱).

۱۵-۳) رحمت انگاری جماعت

نقش درمانی «حضور در اجتماع» در روان‌شناسی از منظرهای گوناگون مورد تأکید قرار گرفته است، به‌ویژه در شاخه‌های روان‌شناسی اجتماعی، روان‌درمانی انسان‌گرایانه، نظریه‌های دلبستگی و شناخت‌درمانی بین‌فردی .ارتباطات اجتماعی مؤثر می‌تواند نقش بسیار مهمی در کاهش علائم روان‌شناختی، ارتقاء سلامت روان، افزایش تاب‌آوری و کاهش احساس تنهایی و افسردگی ایفا کند.در روان‌شناسی مثبت‌گرا – مارتین سلیگمن ، یکی از مؤلفه‌های کلیدی «روابط مثبت» است که برای شکوفایی روانی ضروری است. سلیگمن حضور فعال اجتماعی را یکی از پایه‌های درمانی برای اضطراب و افسردگی می‌داندحضور در اجتماع به‌عنوان یک عامل درمانی زمینه ساز ایجاد معنا ، دریافت حمایت عاطفی، بازخورد اجتماعی مثبت، پیشگیری از رفتارهای پرخطر، کاهش احساس پوچی و تنهایی، کاهش افسردگی و اضطراب ،بهبود خودانگاره و عزت نفس و نهایتاًافزایش سازگاری اجتماعی را به دنبال دارد (سیگلمن:۲۰). مولانا در رویکرد روان درمانگرانه خویش تنهائی و جماعت گریزی که ریشه در ضعف اعتماد به نفس یا خود فرومانده انگاری دارد را ریشه پاره ای از هراسناکی وبد بینی ها و نا امیدی ها معرفی کرده.کیفیت

ارتباطات بین فردی و جلب حمایتهای اجتماعی از راهبردهای رسیدن به تعادل روانی می دانـد.او که خود بخاطر جدائی از همزبان و همدل ناله سر می دهد(۱۲۰۵:۱)همراهی با جماعت بر مبنای توحید را موجب آرامش خاطر و مصونیت از آفات عاطفی و رفتاری و دارای برکات فراوانی نظیـر: ضرورت پیمودن راه، دستور دین، منفعت رساندن به دیگران، از بین رفتن سـختیها، جلـوگیری از انحراف، از بین رفتن ناامیدی، پیدا شدن راه، مشورت و مشارکت می داند:

اینچنین شه را ز لشکر زحمت است لیک همره شد جماعت رحمت است

(۳۵۴۷:۴)

گفت با اینها مرا صد حجّت است لیک جمعند و جماعت قوّت است

(۶۴۴۴:۶)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این پژوهش آمد،مولانا با استفاده از فنون بازانگاری توانسته به درمان طیف وسیعی از روان رنجوریها اقدام کند. این پژوهش با نگـاهی روان‌درمانگرانـه بـه آثـار مولانـا، بـه بررسی کارکرد بازانگاری شناختی در مثنوی معنوی پرداخته و نشان داد که مولانـا بـا جـایگزینی تلقی‌های سازنده و معنابخش به‌جای انگاره‌های ناسازگار، در اخـلاق کـاربردی، راهـی نـو بـرای درمان پریشانی‌های روانی پیش روی ما می گذارد. این نگرش، بهره‌ای نـو از عرفـان در خـدمت الاهیات کاربردی و سلامت روان است.همچنین،پژوهش حاضر بـا تحلیـل و اسـتنتاجی نـوین از رویکرد مولانا در آثارش نشان داده که چگونـه انگـاره هـای ناصـواب آدمـی را در مواجهـه بـا ناملایمات زندگی آسیب‌پذیرتر و پریشان‌تر می‌سازند.همچنین این اثـر تلاشـی بـود بـرای ارائـه مجموعه فنونی در انگاره درمانی مولانا که در مقابله با عوارض روانی می تواند سودمند باشـد. او با انگاره زدائی و نیرومند سازی انگاره های مثبت، بازآفرینی انگاره هـای روانـبخش بـا چاشـنی عشق های زاینده و بالنده آدمی را از دالانهای درناک و تاریک ناامنی ها ،اضـطراب هـا رهـائی بخشد.و به سکوی بالندگی ، سرزندگی و نشاط و امیدواری بنشـاند. مولانـا بـا نگـاهی جـامع و چندلایه، نظامی معرفتی–درمانی پدید آورده است که در آن اصلاح و بازسازی انگاره‌های ذهنـی اساس سلامت روان و تعالی روح قـرار دارد. در ایـن منظومـه‌ی فکـری، ریشـه‌ی رنـج، مـلال، افسردگی و اضطراب نه در واقعیت‌های بیرونی بلکه در ادراک‌ها، تفسیرها و نقاشـی‌هـای ذهنـی انسان از خویشتن و هستی نهفته است. این همان بنیان نظری است که در روان‌شناسی شـناختی معاصر، با عنوان شناخته می‌شود .او با بهره‌گیـری از زبـان تمثیـل، اسـتعاره و روایـت، نظـامی از انگاره‌های پیشگیرانه و درمانگرانه عرضه کرده است که کارکردی هـم‌زمـان اخلاقـی، تربیتـی و روان‌درمانگرانه دارد. انگاره‌های پیشگیرانه‌ی او همچون «خودمسئول‌انگـاری»، «متمـایزانگـاری ذهنیت و واقعیت»، «دیوانگاری ملال و خداانگاری شادی» و «بازتاب‌انگاری نوسانات روانی» بـه مخاطب می‌آموزند که ریشه‌ی بحران‌های روانی را در نگرش و انتخاب‌های درونی خـود بجویـد. در مقابل، انگاره‌های درمانگرانه‌ی او – همچون «درمان‌انگاری خـدا و اولیـا»، «مقـدس‌انگـاری رنج»، «آینه‌انگاری مرگ»، «ذکر درمانی» و «کلیدانگاری صبر» – سـازوکارهایی بـرای بازیـابی آرامش، معنا و امید معرفی می‌کنند. این انگاره‌ها هم‌پوشانی چشمگیری بـا مفـاهیم روان‌درمـانی معناگرا و درمان‌های شناختی–رفتاری دارند.از دید مولوی، انسان با تبدیل انگاره‌های پریشان‌سـاز به انگاره‌های آرام‌بخش و معناآفرین، می‌تواند از سطح واکـنش هیجـانی و انفعـالی بـه مرحلـه‌ی بینش، پذیرش و رشد برسد. او در لایه‌ای عمیق‌تر، «شناخت‌درمانی عرفانی» را می‌سـازد کـه در

آن درمان نه تنها به تنظیم هیجان و کاهش علائم محدود نمی‌شود، بلکه به بـازآفرینی رابطـه‌ی انسان با خدا، جهان و خویشتن منتهی می‌گردد.بدین ترتیب، پژوهش حاضر روشـن سـاخت کـه مولوی با زبانی شاعرانه اما با بینشـی کـاملاً علمـی و روان‌درمانگرانـه، نقشـه‌ای جـامع از نظـام آرام‌بخشی روان و بازسازی شـناختی ارائـه مـی‌دهـد؛ نظـامی کـه از رهگـذر آن، روان آدمـی از سیطره‌ی انگاره‌های کبود و تیره رها شده و در پرتو انگاره‌های روشن و معنابخش، به همـاهنگی و تعادل وجودی می‌رسد.این مطالعه از منظر علمی، در مرز میان عرفان اسلامی، فلسفه ذهـن، و روان‌شناسی شناختی قرار می‌گیرد و می‌تواند در حوزه‌ی روان‌درمانی فرهنگی- دینی، الهام‌بخـش طراحی الگوهای بومی برای درمان معنوی و شناختی در جهان معاصر باشد.

فهرست منابع

۱. استرنبرگ، رابـرت جِـی(۱۴۰۳).*روان‌شناسـی تربیتـی*، ترجمـه الهـه حجـازی , سـید کمـال خرازی،چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت

۲. الیس،آلبرت،(۱۳۸۳).با *آلبرت الیس مشاوره کنید*،مترجم:مهرداد فیروز،تهران،رسا.

۳. الیس،آلبرت، (۱۳۸۱).زندگی عاقلانه.مترجم:مهرداد فیروز،تهران،رشد.

۴. ۴الیس، آلبرت (۱۳۹۰). *عقل و احساس در روان‌درمـانی* .ترجمـه: غلامعلـی افـروز. تهـران: انتشارات رشد.

۵. انقروی، اسماعیل حقّی(۱۳۸۰). *شرح کبیر مثنوی معنوی (روح‌ال‌مثنـوی)*، ترجمـه و تحقیـق توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.

۶. بک، جودیت(۱۳۹۵). *درمان شناختی رفتاری* .ترجمه حمید پورشـریفی و همکـاران. تهـران: نشر ارجمند

۷. برزگر خالقی ،محمدرضا(۱۳۸۹).غم و شادی از نگـاه مولانا،نامـه فرهنگسـتان سـال یـازدهم ،شماره ۴ (پیاپی ۴۴)

۸. دهخدا، علی‌اکبر(۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معـین و سـیدجعفر شـهیدی، چـاپ دوم، ج ۲،تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۹. زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲).*نردبان شکسته، شـرح توصـیفی و تحلیلـی دفتـر اوّل و دوم مثنوی*. تهران:سخن.

۱۰. زمانی،کریم (۱۳۸۳). *شرح جامع مثنوی*. تهران : اطّلاعات.

۱۱. زمانی،کریم(۱۳۸۹). *میناگر عشق، شرح موضوعی مولانا جلال الدّین محمّد بلخـی*، تهـران : غزال.

۱۲. رهنمائی،سید احمد(۱۴۰) فلسفه تعلیم و تربیت (غربی و اسلام) تهـران: مؤسسـه آموزشـی و پژوهشی امام خمینی.

۱۳. سلیگمن، مارتین ای. پی(۱۳۹۱).*شادکامی حقیقی: استفاده از جدیدترین تحقیقات برای درک رضایت و تحقق فردی*، ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ارسباران.

۱۴. شانک،دیل(۱۳۹۹). روانشناسی یادگیری رویکرد تربیتی ،ترجمه اکبر رضائی،تهران ،انتشـارات ارجمند

۱۵. شـجاعی،محمد صـادق(۱۳۸۸). درآمـدی بـر روانشناسـی تنظـیم رفتـار بـا رویکـرد اسلامی،قم:موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

۱۶. شمس تبریزی(۱۳۸۰). *مقالات شمس تبریزی*. به کوشش محمـدعلی موحـد، چـاپ پـنجم. تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۷. فروزانفر، بدیع الزمان(۱۳۸۶).*شرح مثنوی شریف*. جلد۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. فروید، زیگموند(۱۳۸۲). *فراتر از اصل لذت* .ترجمه دکتر محمدجواد نواب‌نیا. تهران: نشر آگاه.
۱۹. فروید، زیگموند(۱۳۸۶). *مسأله اضطراب* .ترجمه محمدعلی اکبری. تهران: انتشارات دانژه.
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۴). *احادیث مثنوی*. تهران: امیر کبیر.
۲۱. قراملکی،فرامرزوعلی اکبر ناسخیان(۱۳۹۵)*قدرت انگاره*.قم:نشر مجنون.
۲۲. کریمی،عبدالعظیم(۱۳۸۱).*از ناکجا به هر کجا*.موسسه فرهنگی منادی تربیت.
۲۳. کریمی،عبدالعظیم (۱۳۸۳).*عشق درمانی* :روان درمانگری عارفانه.تهران :دانژه.
۲۴. کزازی، میرجلال‌الدین(۱۳۸۷). *نامه باستان*،ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی جلد ۱، سمت تهران.
۲۵. کارل گوستاو،یونگ(۱۳۸۲).*روان شناسی و دین*.ترجمه فواد رحمانی،تهران:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. گراس،جیمیز جی(۱۴۰۰).راهبردهای تنظیم هیجان: به زبان ساده،ترجمه مهدی ماجدی،تهران،حافظه برتر اندیش
۲۷. ۴۳لیهی،رابرت(۱۳۸۷).*فنون شناخت درمانی*.ترجمه لادن فتی،تهران:دانژه.
۲۸. لیهی،رابرت(۱۳۸۸):*تکنیک های شناخت درمانی*. ترجمه حسن حمیدپور وزهرا اندوز،انتشارات ارجمندنسل فردا.
۲۹. مدنی فاطمه السادات ، *روضاتیان سیده مریم*(۱۳۹۵). مقایسه میان رشته ای اندیشه مولانا در مثنوی و اصول تبعی روانشناسی شخصیت جورج کلی،مقاله کنفرانس :گردهمایی سراسری انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.
۳۰. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۴۶). *کلیات شمس*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: جاویدان علمی.
۳۱. همایی، جلال الدین (۱۳۶۲)؛. *مولوی نامه* (مولوی چه می گوید)، تهران : هما.
۳۲. هاشمیان،سید احمد(۱۳۸۴). اصول و مبانی روان‌شناسی تربیتی،تهرانکتابسرای تندیس
۳۳. همایی، جلال الدین (۱۳۶۶). *مولوی نامه*. چاپ ششم، تهران: هما.
۳۴. یانگ، جفری.؛ کلوسکو، جانت.؛ ویشار، مارجوری (۲۰۰۳). *درمان مبتنی بر طرح‌واره (انگاره‌درمانی)*. ترجمهٔ حمید پور و اندوز. تهران: ارجمند.
۳۵. یالوم، اروین(۱۳۹۳). *روان‌درمانی اگزیستانسیال* .ترجمه سپیده حبیب. تهران: نشر نو.

مقالات فارسی

۳۶. آذرکیش، محمدرضا. (۱۳۹۴). «تحلیل بیماری دل از دیدگاه مولوی با تأکید بر مثنوی معنوی».*فصلنامه عرفان اسلامی*، ۷:۲، صص۱۲۷–۱۴۵.

۳۷. افجه‌ای، محمد. (۱۳۹۰). «تحلیل مؤلفه‌های روان‌درمانی شناختی در مثنوی معنوی .*فصلنامه پژوهش‌های عرفانی*، ۹:۳، صص ۱۰۱–۱۲۰.
۳۸. برزگر خالقی، محمدرضا (۱۳۸۶).«غم و شادی از دیدگاه مولانا».*ادیان و عرفان*، ۱۲:۴،صص ۹۰–۱۱۵
۳۹. رحیمیان، داوود. (۱۳۹۰).«تحلیل روان‌شناختی کمال‌گرایی در مثنوی»، *پژوهش‌نامه مثنوی‌پژوهی*، ۵:۲،صص۱۲۵–۱۴۴.
۴۰. فروغی، مصطفی. (۱۳۹۷). «ذکر درمانی در عرفان اسلامی و روان‌شناسی دین .*پژوهش‌نامه عرفان اسلامی*، ۱۱:۳،صص ۵۳–۷۲.

منابع انگلیسی

41.Beck, A. T. (1979). *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York: Penguin.
42.Young, J. E., Klosko, J. S., & Weishaar, M. E. (2003). *Schema Therapy: A Practitioner's Guide.* New York: Guilford Press
43.benson, H. (1975). *The Relaxation Response*. New York: Harper
44.Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion
45.Leary, M. R., & Tangney, J. P. (Eds.). (2012). *Handbook of Self and Identity*. New York: Guilford Press
46.Ellis, A. (1994). *Reason and Emotion in Psychotherapy* (Revised and Updated Edition). Secaucus, NJ
47.Sternberg, R. J. (2012). *Cognitive Psychology* (6th ed.). Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning
48.Folkman, S., & Lazarus, R. S. (1980). An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health & Social Behavior*, 21,219-235

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶۷ – ۲۴۵

فرآیندشناسی خلق روحیه خودباوری در سیره معصومان(ع)

امیر عباس مهدوی فرد [۱]
محمد مرادی [۲]

چکیده

روحیه خودباوری یکی از مؤلفه‌های بنیادین سلامت روان، پویایی اجتماعی و توانمندسازی فردی در نظام تربیتی اسلام است و در متون دینی، به‌ویژه در سیره معصومان علیهم‌السلام، ریشه‌های عمیق معرفتی، اخلاقی و رفتاری دارد. با وجود پژوهش‌هایی در حوزه خودکارآمدی، همچنان چگونگی خلق و تقویت این روحیه در منابع اصیل اسلامی، به‌ویژه به‌صورت فرآیندی و تلفیقی، کمتر تبیین شده است. هدف پژوهش حاضر، استخراج و تحلیل سازوکارهای فرآیندی خلق خودباوری در سیره معصومان و ارائه الگویی تلفیقی مبتنی بر منابع دست‌اول و نظریه خودکارآمدی است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و تحلیل مضمون انجام شد و داده‌ها از قرآن کریم، نهج‌البلاغه، الکافی، بحارالانوار و متون سیره‌ای گردآوری شدند. یافته‌ها نشان می‌دهد خودباوری در سیره معصومان از طریق پنج مؤلفه به‌هم‌پیوسته شکل می‌گیرد: تکوین معرفتی، تقویت عاطفی، تجربه عملی و واگذاری مسئولیت، تثبیت کرامت اجتماعی، و توکل و معناپردازی. بداعت این پژوهش در ارائه الگویی فرآیندی و اخلاق‌محور است که علاوه بر تبیین نظری، قابلیت به‌کارگیری در نظام‌های تربیتی، آموزشی و فرهنگی را دارد. نتیجه نشان داد ترکیب تجربه عملی با پشتیبانی معنوی، مهم‌ترین سازوکار انتقال خودباوری از سطح باور ذهنی به توانمندی عملی پایدار است.

واژگان کلیدی

خودباوری، فرآیندسازی تربیتی، سیره معصومان، خودکارآمدی، کرامت انسانی.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: aa.mahdavifard@qom.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: moradi1988@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۵

طرح مسأله

خودباوری در متون روان‌شناسی به‌عنوان باور فرد به توان انجام کارهای دشوار و غلبه بر موانع تعریف می‌شود و یکی از مؤلفه‌های بنیادین سلامت روان، پویایی اجتماعی و شکل‌گیری هویت فعال انسان به شمار می‌آید. در دیدگاه دینی، این مفهوم تنها یک سازه روان‌شناختی نیست، بلکه ریشه در کرامت انسانی، مسئولیت‌پذیری و توکل دارد و با نگرش انسان به خویشتن، جهان و خداوند ارتباطی وجودی و اخلاقی پیدا می‌کند. سیره معصومان علیهم‌السلام سرشار از آموزه‌های عملی و تربیتی درباره ساختن شخصیتِ مؤمنِ توانمند است؛ شخصیتی که نه به خودبینی گرفتار می‌شود و نه به خودکم‌بینی، بلکه با اتکا به خداوند و بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی، احساس شایستگی، مسئولیت‌پذیری و توانمندی در انجام وظایف دارد.

با وجود پژوهش‌هایی در حوزه خودکارآمدی و اعتماد به نفس، اغلب مطالعات، رویکردی روان‌شناختی یا توصیفی داشته و کمتر به تحلیل فرآیندی و نظام‌مند خلق خودباوری در منابع اصیل اسلامی پرداخته‌اند. همچنین ارتباط میان منابع نظری غربی (مانند نظریه خودکارآمدی بندورا) با آموزه‌های تربیتی و اخلاقی سیره معصومان، کمتر مدل‌سازی شده است. بداعت پژوهش حاضر در ارائه الگویی فرآیندی، اخلاق‌محور و تلفیقی است که علاوه بر استخراج سازوکارهای خودباوری از منابع دست‌اول اسلامی، قابلیت استفاده در نظام‌های آموزشی، تربیتی و تمدنی را دارد. این پژوهش با تحلیل نظام‌مند سیره، نشان می‌دهد که خودباوری در منطق دینی صرفاً «باور ذهنی» نیست، بلکه «توانمندی اخلاقی، عملی و الهی» است که در بستر تجربه، حمایت اجتماعی، معنابخشی و تربیت شکل می‌گیرد.

در شرایط معاصر که جوامع اسلامی با چالش‌های هویتی، تربیتی و روانی روبه‌رو هستند، تقویت روحیه خودباوری نه‌تنها به‌عنوان یک نیاز فردی، بلکه به‌مثابه عاملی کلیدی در بازتولید سرمایه انسانی، رشد اجتماعی و حتی پیشرفت تمدنی شناخته می‌شود. هرچند مفهوم خودباوری در روان‌شناسی غربی به‌عنوان یک سازه شناختی–رفتاری بررسی شده، در منطق دینی این مفهوم تنها به معنای «احساس توانستن» نیست؛ بلکه با کرامت، مسئولیت، توکل، امید و تعالی اخلاقی پیوند خورده و یک حقیقت چندبعدی (معرفتی، عاطفی، معنوی، اجتماعی و عملکردی) را شکل می‌دهد.

با وجود آنکه آموزه‌ها و نمونه‌های برجسته‌ای از خلق و تقویت خودباوری در سیره نبوی و علوی مشاهده می‌شود، پژوهش‌های موجود بیشتر به توصیف نمونه‌ها یا مقایسه نظری بسنده کرده‌اند و کمتر به کشف سازوکارهای فرآیندی و مرحله‌به‌مرحله ایجاد خودباوری در منابع اصیل اسلامی پرداخته‌اند. از سوی دیگر، بیشتر تحقیقات داخلی درباره خودباوری، یا صرفاً بر نظریه‌های

روان‌شناختی تکیه کرده‌اند یا متون دینی را تنها به‌عنوان شاهد نقلی به کار برده‌اند؛ در حالی‌که پرسش اصلی این است که:

خودباوری در سیره معصومان چگونه خلق و تقویت می‌شود؟ چه مراحلی را طی می‌کند؟ چه تفاوتی با مدل خودکارآمدی غربی دارد؟ و چگونه می‌توان از آن یک الگوی تربیتی، اخلاقی و تمدنی استخراج کرد؟

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش‌ها، و ارائه الگویی فرآیندی، اخلاق‌محور و قابل‌کاربرد از مفهوم خودباوری در سیره معصومان علیهم‌السلام است.

هدف پژوهش

هدف کلی پژوهش تبیین سازوکارها و مراحل فرآیندی خلق و تقویت روحیه خودباوری در سیره معصومان علیهم‌السلام و ارائه الگویی تلفیقی مبتنی بر منابع دینی اصیل و نظریه خودکارآمدی است.

اهداف جزئی پژوهش:

۱- مفهوم‌شناسی و تبیین ابعاد معرفتی، عاطفی، اخلاقی و عملکردی خودباوری از منظر آموزه‌های دینی.

۲- استخراج شواهد مستقیم و غیرمستقیم خودباوری از قرآن، نهج‌البلاغه، منابع روایی و متون سیره‌ای.

۳- تحلیل سازوکارهای فرآیندی ایجاد و تقویت خودباوری در سیره معصومان (در قالب مراحل پیوسته و نظام‌مند).

۴- مقایسه تطبیقی مدل اسلامی خودباوری با نظریه خودکارآمدی بندورا و بررسی تفاوت‌های بنیادین معرفتی و اخلاقی.

۵- ارائه الگوی کاربردی برای نظام‌های آموزشی، تربیتی، فرهنگی و تمدنی مبتنی بر مدل استخراج‌شده.

پیشینه پژوهش

۱. پژوهش‌های روان‌شناسی و علوم تربیتی

در حوزه روان‌شناسی، مفهوم خودباوری در قالب نظریه خودکارآمدی (Self-efficacy) توسط بندورا مطرح شد. طبق این نظریه، تجربه موفقیت عملی، مشاهده الگو، تقویت اجتماعی و تنظیم هیجان‌ها چهار منبع اصلی ایجاد خودباوری هستند. مطالعات فراوانی در زمینه نقش خودکارآمدی در سلامت روان، عملکرد تحصیلی، انگیزش، مسئولیت‌پذیری و ارتقای مهارت‌های اجتماعی انجام شده است. در پژوهش‌های داخلی نیز بیشتر تحقیقات بر نقش خودباوری در پیشرفت

تحصیلی، شایستگی اجتماعی، تاب‌آوری و رضایت از زندگی متمرکز شده‌اند. اما این مطالعات غالباً دارای سه محدودیت‌اند:

۱- رویکرد صرفاً روان‌شناختی بدون پیوند با منابع دینی.

۲- نگاه فردگرایانه و غفلت از ابعاد اخلاقی و معنوی خودباوری.

۳- فقدان مدل فرآیندی چندمرحله‌ای که قابلیت کاربرد تربیتی و فرهنگی داشته باشد.

پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری نظری از دستاوردهای روان‌شناختی، تلاش می‌کند آن‌ها را در پرتو آموزه‌های اصیل اسلامی بازخوانی و تکمیل کند.

۲. پژوهش‌های کلامی، اخلاقی و فلسفه دین

در حوزه فلسفه دین و اخلاق اسلامی، موضوع کرامت انسانی، مسئولیت، توکل، عزت نفس، و نقش اراده در تکامل انسان مورد توجه قرار گرفته است. برخی نظریه‌ها، مانند نظریه فطرت، نظریه کرامت نفس، و مباحث مربوط به خلافت الهی، به صورت مبنایی به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های درونی انسان اشاره کرده‌اند. همچنین متفکرانی مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری، امام خمینی (ره) و آیت‌الله جوادی آملی به رابطه عزت نفس، ایمان و قدرت انسان پرداخته‌اند.

با این حال، بیشتر آثار در این حوزه، ماهیت فلسفی یا اخلاقی داشته و کمتر به تبیین سازوکارهای تربیتی و عملی تحقق این گزاره‌ها در زندگی پرداخته‌اند. همچنین پیوند میان آموزه‌های کلامی با نظریه‌های روان‌شناختی، کمتر در قالب مدل تربیتی یا فرآیندی ارائه شده است. پژوهش حاضر در همین نقطه وارد می‌شود: یعنی تبدیل یک مفهوم اخلاقی-کلامی (خودباوری) به یک مدل تربیتی، عملی و قابل‌پیاده‌سازی.

۳. منابع روایی و سیره‌ای

در منابع روایی و تاریخی، نمونه‌های متعددی از تربیت شخصیت‌های توانمند توسط پیامبر(ص) و ائمه(ع) دیده می‌شود؛ مانند تربیت مصعب بن عمیر، مالک اشتر، اباذر، عمار، زید بن حارثه و حتی تربیت نوجوانان مستعد مانند اسامه بن زید یا جوانانی چون محمد بن ابی‌بکر. در نهج‌البلاغه نیز بارها به کرامت، مسئولیت‌پذیری، شجاعت، عزت نفس و توانمندی مؤمن اشاره شده است. همچنین احادیثی با مضمون «المؤمن أعزّ من الجبل»، یا «رحم الله امرءاً عرف قدر نفسه» نشانگر ارزش وجودی و مسئولیتی انسان مؤمن است.

با وجود غنای متون دینی، کمتر پژوهشی این شواهد را تحلیل فرآیندی کرده و نشان داده که این الگوها چگونه شکل گرفته‌اند، چه مراحلی داشته‌اند، و چه سازوکارهایی در پسِ آن‌ها فعال بوده است. پژوهش حاضر با روش تحلیل مضمون و فرآیندسازی، تلاش می‌کند این شواهد

را به یک مدل ساختاری، مرحله‌مند و قابل‌کاربرد تبدیل کند.

چارچوب نظری پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی خودباوری در منطق اسلامی و روان‌شناختی

در نظریه روان‌شناختی، خودباوری به‌ویژه در اندیشه بندورا، به‌عنوان «باور فرد نسبت به توانایی خود برای سازماندهی و اجرای رفتارهای لازم جهت دستیابی به نتیجه مطلوب» تعریف شده است (بندورا،۱۹۷۷،ص۲۱) اما در منطق اسلامی، خودباوری تنها سازه ذهنی نیست، بلکه بر سه پایه شکل می‌گیرد: کرامت ذاتی انسان، مأموریت الهی، و توانمندی بالفعل و بالقوه.

قرآن کریم انسان را تکریم‌شده معرفی می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، و او را دارای ظرفیت خلافت الهی می‌داند (بقره: ۳۰). این نگاه نشان می‌دهد که انسان نه فقط می‌تواند، بلکه باید بتواند؛ زیرا توانایی او ریشه در تکلیف دارد: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره :۲۸۶).

امام علی(ع) نیز فرموده است: «رَحِمَ اللهُ امْرَأً عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۶)، که نشان می‌دهد شناخت قدر خویشتن، نخستین پایه خودباوری دینی است.

۲. تمایز خودباوری، اعتماد به نفس و خودبینی

اعتماد به نفس(Self-esteem) ، به احساس عزت و ارزش‌مندی خود اشاره دارد، اما خودباوری، باور به امکان انجام مسئولیت مشخص است. در منابع دینی نیز این تفکیک وجود دارد.

روایت «مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، بحارالانوار، ج۲، ص۳۲) به شناخت ارزش وجودی و ظرفیت الهی انسان اشاره دارد که مبنای عزت نفس است.

اما خودباوری عملی در نمونه‌هایی مثل واگذاری فرماندهی سپاه مسلمانان به اسامه بن زید توسط پیامبر(ص) تجلی یافته است (ابن هشام، السیرة النبویة، ج۴، ص۳۴۵؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج۲، ص۶۰۱)، که نشان‌دهنده باور تربیتی پیامبر(ص) به توانمندی مخاطب است.

در مقابل، خودبینی و غرور در اسلام مردود است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى» (علق: ۶-۷). همچنین امام علی(ع) فرموده است: «لا فَخْرَ مَعَ الكِبْر» (آمدی، غررالحکم، ح۷۸۲۳)

بنابراین، خودباوری دینی بر پایه تواضع، توکل و تعهد اخلاقی بنا می‌شود؛ نه بر خود بزرگ‌بینی.

۳. ابعاد خودباوری در نگاه اسلامی-تربیتی

با تلفیق یافته‌های روان‌شناسی و آموزه‌های دینی، می‌توان خودباوری را در پنج بعد تحلیل کرد:

۱-۳. بعد شناختی: آگاهی فرد از توانایی‌های خویش و ادراک صحیح از شایستگی‌ها. امام صادق علیه السلام می فرمایند: « إن العالم جاهل إذا لم یعمل بعلمه ؛ عالم اگر به علم خود عمل نکند، جاهل است» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۴۴). این روایت نشان می‌دهد که خودآگاهی باید به عمل بینجامد و صرف دانش کافی نیست.

۲-۳. بعد عاطفی: احساس عزت، امید و تاب‌آوری در برابر مشکلات. در کلمات امام علی(ع) آمده است: «المؤمن حزنه فی قلبه و بشره فی وجهه» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۸۹، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۶۷۲). این بیان ناظر به کنترل هیجانات و ثبات عاطفی مؤمن است.

۳-۳. بعد رفتاری: توانایی اقدام عملی و شجاعت در عمل. در بحارالانوار نقل شده است که پیامبر(ص) فرمود: «المؤمن أقوی من الجبل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص ۳۲۵). این بیان بر قدرت عمل و استقامت در عمل ، تأکید دارد.

٤-۳. بعد اجتماعی: جایگاه و کرامت مؤمن در جامعه: این کلام امام حسین علیه السلام است که در روز عاشورا فرمود: «هیهات منا الذلة» (بحارالانوار، ج۴۴، ص ۱۹۲). این کلام ، نه صرفاً یک باور فردی، بلکه موضعی اجتماعی است که عزت جمعی را تضمین می‌کند.

۵-۳. بعد معنوی: اتکا به خدا و توکل به او. در قرآن آمده است: «وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق/۳). این بعد نشان می‌دهد که خودباوری در آموزه‌های دینی بدون پیوند به باور به قدرت الهی ناقص است.

٤. مرزبندی خودباوری اسلامی با غرور و خودبسندگی

در اندیشه دینی، هر خودباوری‌ای که بر پایه استقلال از خداوند و دیگران باشد، غرور و کبر محسوب می‌شود و فاقد مشروعیت اخلاقی است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان : ۱۸).

امام علی(ع) نیز می‌فرماید: «مَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَهُ اللّهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)

در مقابل، خودباوری ایمانی همراه با تواضع و تعهد اخلاقی است و ریشه در عبودیت دارد: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (فرقان :۶۳)

امیرالمؤمنین(ع) فرمود:

«رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً عَرَفَ قَدْرَهُ، وَلَمْ يَتَعَدَّ طَوْرَهُ»

«خدا رحمت کند کسی را که قدر خود را شناخت و از حد خود فراتر نرفت.»

(نهج‌البلاغه، حکمت ۷۰، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۳۴۱)

این روایت، مرز روشنی میان خودشناسی خاضعانه و خودبینی متکبرانه ترسیم می‌کند.

خودباوری دینی به معنای شناخت کرامت نفس است، نه پرستش نفس.

چنان‌که امام علی(ع) در بیان دیگری می‌فرماید:

«کفی بالمرءِ جَهلاً أنْ لا یعرِفَ قدرَ نفسِه»

(نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۹، همان: ص ۴۰۸)

در این نگاه، انسان مؤمن هنگامی خودباور است که ارزش و ظرفیت الهی خود را بشناسد، اما آن را مستقل از خدا نبیند. بنابراین، خودباوری با غرور تفاوت بنیادین دارد: غرور نتیجه‌ی انقطاع از خداست، اما خودباوری نتیجه‌ی اتصال به او.

از منظر اخلاق اسلامی، غرور بر «نفی محدودیت‌ها» و «انکار نیاز» مبتنی است، در حالی که خودباوری بر «شناخت توانایی در چارچوب عبودیت» استوار است. انسان مغرور خود را معیار حق می‌پندارد، اما انسان خودباور، حق را معیار خویش قرار می‌دهد.

در نتیجه، می‌توان گفت که خودباوری دینی، عزت در عین بندگی است؛ زیرا در نگاه توحیدی، تنها کسی که در برابر خدا خاضع است، می‌تواند در برابر خلق آزاد و عزتمند باشد.

چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون/۸).

یعنی سرچشمه‌ی عزت و قدرت، نه در خودخواهی، بلکه در وابستگی به خداست.

۵. کارکردهای اجتماعی و تمدنی خودباوری در سیره معصومان(ع)

خودباوری در سیره اهل‌بیت(ع) تنها یک فضیلت فردی نیست، بلکه سرمایه‌ای اجتماعی و تمدن‌ساز است که بستر تحقق امت مؤمن و جامعه‌ی عزتمند را فراهم می‌کند.

۵-۱. خودباوری و تحول جمعی

قرآن کریم رابطه‌ای علّی میان تحول درون انسان و تغییر سرنوشت اجتماعی ترسیم می‌کند:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱).

بر اساس این آیه، خودباوری مقدمه‌ی تغییر اجتماعی است. جامعه‌ای که اعضایش باور به کرامت، توانمندی و مسئولیت دارند، از انفعال به کنش فعال می‌رسد.

سیره پیامبر اکرم(ص) در ساخت جامعه مدینه، نمونه‌ی عینی این اصل است. پیامبر(ص) با تربیت یارانی مانند بلال، صُهَیب و مصعب بن عمیر، از انسان‌هایی که پیش‌تر برده یا بی‌هویت شمرده می‌شدند، جامعه‌ای خودباور و هدفمند ساخت (ابن هشام، السیره النبویهٔ، ج۲، ص ۲۴۲).

۵-۲. خودباوری و مقاومت در برابر سلطه

در مکتب اهل‌بیت(ع)، خودباوری مساوی با عزت‌طلبی در برابر ذلت است.

امام حسین(ع) در روز عاشورا فرمود:

«هَيْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ»

(مجلسی، بحارالأنوار، ج۴۴، ص ۱۹۲).

این عبارت، تجلی عالی‌ترین سطح از خودباوری جمعی است؛ زیرا بیانگر عدم پذیرش سلطه‌ی باطل بر وجدان مؤمن است.

از دیدگاه تربیتی، این شعار نه صرفاً جمله‌ای حماسی، بلکه اعلام «هویت خودباور» جامعه‌ی مؤمنان است؛ جامعه‌ای که به کرامت الهی خود ایمان دارد و از ذلت در برابر غیر خدا می‌گریزد.

۳-۵. خودباوری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی

در سیره امام علی(ع)، خودباوری با مسئولیت اجتماعی گره خورده است. امام در فرمان مالک اشتر می‌فرماید:

«ولا تکنّ علی نفسک دون رعیتک، فإن الناس إذا ظنوا بک حیفاً أو جوراً لم تثبت مودّتهم» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۰)

در این سخن، خودباوری رهبر در گروِ عدالت و تعهد اجتماعی دانسته شده است. انسان خودباور در اخلاق علوی، کسی است که توان هدایت، اصلاح و خدمت به مردم را در خود می‌یابد و از مسئولیت نمی‌گریزد.

٤-۵. خودباوری و احیای تمدن اسلامی

در تحلیل تاریخی، تمامی حرکت‌های بزرگ تمدنی در جهان اسلام، از بیداری خودباوری دینی آغاز شده‌اند. همان‌گونه که امام خمینی(ره) در عصر معاصر، احیای این روحیه را اساس انقلاب اسلامی دانست و فرمود:

«ما می‌توانیم» — این جمله، عصاره‌ی خودباوری اسلامی است.

بنابراین، سیره معصومان(ع) نه‌تنها در بعد فردی، بلکه در شکل‌گیری تمدن اسلامی نیز الهام‌بخش خودباوری اجتماعی بوده است.

در نتیجه ،خودباوری در مکتب اهل‌بیت(ع)، حالتی درونی است که در سطح فرد آغاز می‌شود اما به سطح جامعه ختم می‌گردد. این خودباوری، از ایمان نشأت می‌گیرد، با اخلاق زینت می‌یابد، و در رفتار اجتماعی و تمدنی به ظهور می‌رسد.

از این رو، می‌توان گفت:

خودباوری اسلامی، پلی است میان عبودیت فردی و عزت اجتماعی.

نقد و بررسی رویکردهای مربوط به خلق خودباوری

مطالعه پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مفهوم «خودباوری» در منابع اسلامی و روان‌شناسی مدرن از زوایای گوناگونی تبیین شده است. با این حال، هر یک از این رویکردها کاستی‌هایی دارند که موجب شده است ماهیت فرآیندی و همه‌جانبه خودباوری به‌طور کامل

روشن نشود. در این بخش، دو جریان اصلی و ذیل آن سه زیررویکرد مورد بررسی انتقادی قرار می‌گیرد.

۱. رویکرد روان‌شناسی مدرن

در روان‌شناسی معاصر، به‌ویژه در نظریه «خودکارآمدی» آلبرت بندورا، خودباوری به‌عنوان یک سازه روان‌شناختی معرفی می‌شود که ریشه در تجربه‌های موفقیت، مشاهده الگوهای موفق، و تقویت اجتماعی دارد .(بندورا،۱۹۹۷:ص۸۰)

در این دیدگاه، باور به توانایی‌های فردی شرط لازم برای عملکرد مؤثر دانسته شده است.

اما نقد اساسی این رویکرد آن است که معمولاً خودباوری را صرفاً در سطح روانی و فردی بررسی می‌کند و از ابعاد الهی، اخلاقی و معنوی آن غفلت می‌ورزد. در حالی که قرآن کریم خودباوری را در پیوند با ایمان به خدا و شناخت کرامت ذاتی انسان تبیین می‌کند.

خداوند در آیه‌ای می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء/۷۰)

«و به‌راستی فرزندان آدم را گرامی داشتیم.»

این آیه نشان می‌دهد که عزت و کرامت انسان امری خدادادی است و باور به این کرامت، پایهٔ حقیقی خودباوری دینی است.

همچنین در آیه‌ای دیگر آمده است:

«وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل‌عمران/۱۳۹)

«سست نشوید و غمگین نباشید، شما برترید اگر ایمان دارید.»

در این آیه، ایمان به خدا شرط اصلی احساس برتری و توانمندی است؛ یعنی خودباوری حقیقی از ایمان سرچشمه می‌گیرد، نه از تلقین ذهنی یا تجربه صرفاً روان‌شناختی.

بنابراین، گرچه روان‌شناسی مدرن در کشف سازوکارهای یادگیری و اعتماد به نفس پیشرفت‌های قابل‌توجهی داشته است، اما در تبیین بُعد وجودی و الهی انسان ناقص است و باید با مبانی وحیانی تکمیل شود.

۲. رویکرد ناظر به سیره معصومان(ع)

در پژوهش‌های اسلامی معاصر، تلاش‌هایی برای استخراج مبانی خودباوری از سیره معصومان(ع) انجام شده است. با این حال، در بررسی این آثار می‌توان سه نوع رویکرد متمایز را تشخیص داد که هرکدام نیازمند بازنگری انتقادی‌اند.

۲-۱. رویکرد تقلیل‌گرایانه

در برخی پژوهش‌ها، مفهوم خودباوری در سیره معصومان به سطح توصیه‌های اخلاقی فروکاسته شده است. به‌طور مثال، تنها به نصایحی مانند «به خود احترام بگذار» یا «از ذلت بپرهیز» اشاره می‌شود، بی‌آنکه تحلیل شود که این آموزه‌ها چگونه در رفتار و سیره عملی معصومان تحقق یافته‌اند.

در حالی که روایات اهل‌بیت(ع) ناظر به نظام تربیتی عمیق و عملی‌اند. برای نمونه، امام علی(ع) می‌فرماید:

«مَن کرُمَت علیه نفسهُ لم یُهنها بالمعصیهٔ»

«کسی که برای خود کرامت قائل باشد، خویشتن را به گناه خوار نمی‌کند.»

(نهج‌البلاغه، حکمت ۴۵۷، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۷۲۰)

این روایت نشان می‌دهد که خودباوری در سیره امام علی(ع) به معنای کرامت‌مندی در عمل و خویشتن‌داری اخلاقی است، نه صرف احساس مثبت نسبت به خود.

بنابراین، نقد این رویکرد آن است که با فروکاستن خودباوری به سطح شعارهای اخلاقی، از فرآیند تربیتی و رفتاری غفلت می‌کند.

۲-۲. رویکرد توصیفی

در برخی آثار، سیره معصومان تنها به‌صورت نقل رویدادها و توصیف فضایل بیان می‌شود؛ مثلاً ذکر می‌شود که «پیامبر اکرم(ص) شجاع بود» یا «امام حسین(ع) اهل عزت بود»، بی‌آنکه تحلیل شود که این ویژگی‌ها چگونه در دیگران خودباوری می‌آفریدند.

در حالی که آموزه‌های سیره‌ای نشان می‌دهند که معصومان خودباوری را در دیگران ایجاد می‌کردند، نه صرفاً در خود دارا بودند.

برای نمونه، در ماجرای اعزام مصعب بن عمیر به مدینه، پیامبر(ص) با اعتماد به جوانی مؤمن، به او فرصت داد تا توانایی خود را در میدان عمل نشان دهد. این اقدام، خودباوری را نه فقط در مصعب بلکه در جامعه نوپای مسلمانان تقویت کرد (ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص ۲۵۲).

بنابراین، ضعف رویکرد توصیفی در آن است که سیره را صرفاً روایت می‌کند، در حالی که تحلیل فرآیندهای تربیتی در سیره برای خلق خودباوری ضروری است.

۲-۳. رویکرد فردگرایانه

در برخی نوشته‌ها، خودباوری تنها به‌عنوان یک فضیلت شخصی معرفی می‌شود؛ حال آنکه سیره معصومان علیهم السلام نشان می‌دهد که خودباوری علاوه بر بُعد فردی، بُعد اجتماعی و

تمدنی دارد.

امام حسین(ع) در کلام تاریخی خود در عاشورا فرمود:

«هَیْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ»

(مجلسی، بحارالأنوار، ج۴۴، ص ۱۹۲)

این جمله، فقط بیان عزت فردی نیست؛ بلکه اعلام موضعی اجتماعی است که پایهٔ خودباوری امت اسلامی را می‌سازد.

همچنین امام علی(ع) در وصیت خود به فرزندش فرمود:

«أکرم نفسک عن کلّ دنیّةٍ وإن ساقتک إلی الرغائب»

(نهج‌البلاغه، نامه۳۱، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۳۸۴)

در این بیان، کرامت نفس، پایه عزت جمعی معرفی شده است.

بنابراین، نقد این رویکرد آن است که با محدود کردن مفهوم خودباوری به سطح فردی، از اثرگذاری اجتماعی و تمدنی آن در سیره اهل‌بیت(ع) غافل می‌ماند.

با بررسی انتقادی رویکردها می‌توان نتیجه گرفت:

۱ .روان‌شناسی مدرن در تبیین معنای قدسی و الهی خودباوری ناتوان است.

۲ .رویکردهای موجود نسبت به سیره معصومان، هرچند ارزشمندند، اما یا دچار تقلیل، یا توصیف‌گرایی و یا فردگرایی شده‌اند.

۳ .الگوی پیشنهادی این پژوهش، تلفیقی است از مبانی روان‌شناسی علمی با آموزه‌های وحیانی، که در آن خودباوری به‌صورت فرآیند تربیتی و اجتماعیِ الهام‌گرفته از ایمان و کرامت انسانی تعریف می‌شود.

فرآیندمندی خودباوری در نگاه دینی

تبیین واژه و اصطلاح «فرآیندمندی»

۱. در لغت

«فرآیند» در زبان فارسی معادل واژه انگلیسی process و عربی العملیهٔ یا السیرورهٔ است. در لغت به معنای «جریان تدریجی یک پدیده از آغاز تا انجام» و یا «سلسله مراتب منظمِ دگرگونی و تحقق یک امر» آمده است (دهخدا، ذیل واژه فرآیند).

در ترکیب وصفی «فرآیندمند»، واژه «مند» به معنای «دارایِ» است؛ بنابراین «فرآیندمند» یعنی «دارای جریان و سیرِ تدریجی»، و «فرآیندمندی» به معنای «ویژگی یا حالتِ تدریجی بودنِ یک پدیده» است.

به بیان ساده‌تر، فرآیندمندی یعنی اینکه تحقق یک امر نه به‌صورت دفعی و لحظه‌ای، بلکه

به‌صورت پیوسته، مرحله‌به‌مرحله و دارای ساختار علّی و زمانی رخ می‌دهد.

۲. در اصطلاح فلسفی و علمی

در فلسفه و علوم انسانی، «فرآیندمندی» به رویکردی گفته می‌شود که به جای تمرکز بر «نتیجه نهایی» یک پدیده، بر «چگونگی شکل‌گیری و تحول آن در طول زمان» تأکید دارد.

این مفهوم در فلسفه معاصر با آرای فیلسوفانی چون آلفرد نورث وایت‌هد ،شناخته شد که واقعیت را نه مجموعه‌ای از اشیای ثابت، بلکه جریان‌هایی پویا و متغیر دانست. در علوم تربیتی و روان‌شناسی نیز، رویکرد فرآیندمحور به جای توجه به وضعیت نهایی فرد، مسیر رشد و یادگیری او را بررسی می‌کند .(بندورا،۱۹۹۷:ص۶۵)

در سنت اسلامی نیز مفهوم «تدرّج» یا «تکوّن تدریجی» معادل همین معناست. متکلمان مسلمان مانند خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، در بحث حرکت جوهری، بر «سیلان وجود» و «تحقق تدریجی کمالات» تأکید کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج۳، ص ۱۲۲).

در این پژوهش، فرآیندمندی خلق خودباوری در سیره معصومان(ع) به معنای آن است که خودباوری یک «حالت روانی ناگهانی» نیست، بلکه یک جریان تربیتی پیوسته است که در چند مرحله و از طریق ارتباطات عملی، شناختی، عاطفی و معنوی شکل می‌گیرد.

به عبارت دیگر، «فرآیندمندی» به معنای سیر تدریجی و هدفمند شکل‌گیری خودباوری از تجربه تا یقین است؛ سیره معصومان نیز دقیقاً چنین روندی را در تربیت انسان مؤمن دنبال می‌کند.

بر اساس متون روان‌شناسی، خودباوری معمولاً از طریق تجربه موفقیت، الگوگیری، تشویق اجتماعی و مدیریت هیجان‌ها تقویت می‌شود.(بندورا،۱۹۹۷:ص۸۰)

در آموزه‌های معصومان علیهم السلام نیز می‌توان فرآیند مشابهی را یافت:

تجربه موفقیت ← در رفتار عملی امامان با یاران (مانند آموزش عملی به شاگردان).

الگوگیری ← در سیره رفتاری و گفتاری معصومان علیهم السلام.

تشویق اجتماعی ← در احادیثی که بر عزت و کرامت مؤمن تأکید دارند.

مدیریت هیجان ← در توصیه به صبر و بردباری.

به این ترتیب، چارچوب نظری پژوهش حاضر، پنج بعد اصلی (شناختی، عاطفی، رفتاری، اجتماعی و معنوی) را در قالب یک فرآیند پیوسته برای خلق و تقویت خودباوری در سیره معصومان علیهم السلام ترسیم می‌کند.

روش‌شناسی پژوهش

ماهیت این پژوهش کیفی، تحلیلی و توصیفی-فرایندی است که با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون (Thematic Analysis) و رویکرد استنباط تربیتی از متون دینی انجام گرفته است. هدف از این روش، تبیین مراحل و فرآیندهای تربیت خودباوری در سیره معصومان(ع) و استخراج سازوکارهای عملی آن است ، به عبارت دیگر، هدف پژوهش، نه صرفاً گردآوری شواهد تاریخی، بلکه تحلیل سازوکارها و مراحل شکل‌گیری خودباوری در سیره معصومان است.

روش تحلیل مضمون، این امکان را فراهم می‌کند که محتوای روایات و گزارش‌های معتبر تاریخی و سیره‌ای، از سطح گزارش صرف، به سطح تحلیل فرایندی و مدل‌سازی تربیتی ارتقا یابد. این روش برای پژوهش‌هایی که به دنبال استخراج نظریه از متن هستند، مناسب است.

روش تحلیل

تحلیل داده‌ها با رویکرد فرآیندشناسی تحلیلی صورت گرفته است. در این روش، ابتدا مفاهیم کلیدی استخراج و دسته‌بندی شدند، سپس هر یک از روایات و گزارش‌های تاریخی در قالب ابعاد پنج گانه خودباوری (شناختی، عاطفی، رفتاری، اجتماعی، معنوی) تحلیل گردیدند. در گام بعد، مراحل تدریجی خلق و تقویت خودباوری (تجربه موفقیت، الگوگیری، تشویق اجتماعی و مدیریت هیجان) از سیره معصومان علیهم السلام استنباط شد.

اعتبارسنجی پژوهش

برای افزایش اعتبار یافته‌ها، از روش مثلث‌سازی منابع استفاده شده است؛ یعنی داده‌ها از سه منبع اصلی (قرآن، متون روایی، مقالات علمی معاصر) تطبیق داده شدند. همچنین با استفاده از تحلیل انتقادی نقاط قوت و ضعف برداشت‌های پیشین بررسی گردید تا از تکرار و کلی‌گویی پرهیز شود.

محدودیت‌های پژوهش

یکی از محدودیت‌های پژوهش حاضر، تنوع چاپ‌ها و اختلاف در شماره صفحات متون کلاسیک است. برای رفع این مشکل، نسخه‌های رایج و معتبر معرفی شد و شماره صفحه‌ها بر اساس همان نسخه‌ها ذکر گردید. همچنین برخی مفاهیم مانند «خودباوری» در منابع کلاسیک به‌صراحت نیامده و نیازمند تفسیر و تطبیق با مفاهیم هم عرض (مانند «کرامت نفس» و «عزت مؤمن») بوده است.

فرآیندهای خلق خودباوری در سیره معصومان(ع)

مطالعه نظام‌مند سیره معصومان علیهم السلام نشان می‌دهد که خودباوری در نگاه آنان امری دفعی و ناگهانی نیست، بلکه حاصل یک فرآیند تربیتی و تدریجی است که ابعاد فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد. این فرآیند را می‌توان در چهار محور اصلی شناسایی و تحلیل کرد: الف) تجربه موفقیت‌های عملی، ب) الگوگیری رفتاری، ج) تقویت اجتماعی و فرهنگی، د) مدیریت هیجان‌ها و مواجهه با بحران‌ها. در ادامه هر یک از این محورها با استناد به متون دینی و منابع پژوهشی بررسی می‌شود.

الف) تجربه موفقیت‌های عملی

یکی از نخستین مراحل خلق خودباوری در سیره معصومان(ع)، فراهم‌سازی زمینه تجربه موفقیت عملی است. در روان‌شناسی معاصر، بندورا این مرحله را مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری «خودکارآمدی» معرفی می‌کند و آن را تجربه‌ای می‌داند که فرد در آن با تکیه بر توانایی‌های واقعی خویش به نتیجه می‌رسد.(بندورا،۱۹۹۷:ص۸۰)

در سیره نبوی نیز این اصل تربیتی به‌وضوح مشاهده می‌شود.

یکی از نمونه‌های روشن و مستند در این زمینه، مأموریت مصعب بن عمیر از سوی پیامبر اکرم(ص) به مدینه است. مصعب جوانی مؤمن، دانا و خوش‌سیرت از اشراف مکه بود که پس از ایمان آوردن، در سخت‌ترین شرایط اجتماعی، ایمان خود را حفظ کرد. پیامبر(ص) پس از بیعت عقبه اول، او را به‌عنوان نخستین مبلغ اسلام به یثرب (مدینه) فرستاد تا مردم آن سامان را با قرآن و تعالیم دینی آشنا کند (ابن هشام، السیرة النبویة، ج۱، ص ۴۳۳؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص ۲۵۲).

در این مأموریت، سه عنصر کلیدی فرآیند تربیت خودباوری آشکار است:

۱. اعتماد به توانمندی جوانان: پیامبر(ص) مأموریتی بزرگ و حساس را به جوانی واگذار کرد که هنوز در آغاز راه تجربه اجتماعی خود بود. این اعتمادِ پیامبر، به مصعب فرصت داد تا خود را در مقام عمل بیازماید. این رفتار مطابق با اصل «واگذاری مسئولیت متناسب با ظرفیت» است که از ارکان تربیت خودباورانه در سیره نبوی به شمار می‌آید.

۲. تجربه موفقیت در عمل: مصعب با تکیه بر ایمان و توان گفت‌وگو، موفق شد قبایل اوس و خزرج را با قرآن آشنا کند و گروهی از مردم مدینه را مسلمان سازد. ابن سعد نقل می‌کند:

«بعث رسولُ الله مصعبَ بن عُمَیرٍ إلی یثربَ یُقرئُهم القرآنَ و یفقّههم فی الدین»

(ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۲، ص ۲۵۲)

این گزارش تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر، فرصت تجربه واقعی مسئولیت و موفقیت را در

اختیار یاران خود قرار می‌داد تا توانمندی آنان بالفعل شود.

۳. تثبیت عزت و خودباوری جمعی: مأموریت مصعب نه تنها خودباوری فردی او را تقویت کرد، بلکه سبب شد جامعه کوچک مسلمانان مدینه احساس کند که می‌تواند با اتکا به ایمان و عمل خویش مسیر جدیدی در تاریخ بگشاید. این تجربه جمعی از موفقیت، زمینه‌ساز شکل‌گیری نخستین حکومت اسلامی شد که تجسم عملی خودباوری امت بود.

از منظر فرآیندشناسی، این رخداد تاریخی مصداق بارز «خلق تدریجی خودباوری» است؛ یعنی پیامبر(ص) از مرحله اعتماد به جوان، تا تجربه موفقیت و سپس تثبیت جایگاه اجتماعی او، تمام مراحل تربیت خودباورانه را طی کرد. همان‌گونه که اسلام‌پور (۱۳۸۶: ص ۶۷) نیز تأکید کرده است، در تربیت اسلامی، «فرصتِ عمل واقعی» عامل اصلی رشد احساس کفایت و اعتماد به نفس در مؤمنان است.

در نتیجه، مأموریت مصعب بن عمیر نشان می‌دهد که پیامبر(ص) خودباوری را نه با گفتار، بلکه با واگذاری مسئولیت و فراهم‌کردن تجربه‌های موفقیت عملی در شاگردان خود ایجاد می‌کرد. این شیوه بعدها در سیره سایر معصومان نیز ادامه یافت؛ چنان‌که امام علی(ع) با واگذاری مسئولیت‌های اجتماعی به یاران شایسته، از جمله مالک اشتر، به آن‌ها امکان تجربه موفقیت در عمل را بخشید (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۰).

بدین ترتیب، «تجربه موفقیت عملی» در سیره معصومان، نقطه آغاز فرآیند خودباوری است. این تجربه، فرد را از سطح ایمان ذهنی به ایمان فعّال و کارآمد منتقل می‌سازد. از نگاه تربیتی، این همان مرحله‌ای است که انسان مؤمن درمی‌یابد توانایی تحقق اراده الهی را در عرصه عمل دارد.

بنابراین اسلام‌پور نیز در پژوهش خود تأکید می‌کند که در تربیت اسلامی، دادن فرصت‌های عملی و میدان‌داری به نسل جوان، مهم‌ترین ابزار برای ارتقای خودباوری است. بدین ترتیب، تجربه موفقیت‌های عملی نخستین حلقه فرآیند خلق خودباوری در سیره معصومان محسوب می‌شود. (اسلام‌پور ،۱۳۸۶: ص ۶۷)

ب) الگوگیری رفتاری

دومین رکن فرآیند، الگوگیری از رفتار معصومان است. نظریه یادگیری اجتماعی نیز تأکید می‌کند که بخش مهمی از شکل‌گیری باور به خود، از طریق مشاهده و تقلید از الگوهای موفق تحقق می‌یابد. (بندورا،۱۹۹۷:ص۸۷)

در آموزه‌های دینی نیز معصومان علیهم السلام «اسوه» معرفی شده‌اند: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱) ؛ «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِی إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا

لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»(ممتحنه/۴)

نمونه‌ای روشن، تربیت یاران خاص توسط امام صادق(ع) است. ایشان نه تنها علوم دینی را تعلیم می‌داد، بلکه با رفتارهای عملی چون ساده‌زیستی، شجاعت در بیان حق و مدارا با مخالفان، الگویی کامل برای شاگردان فراهم می‌کرد (مجلسی، بحارالانوار، ج۴۷، ص ۱۲۵). این روش سبب می‌شد که شاگردان علاوه بر یادگیری مفاهیم، به توانایی‌های خود در عمل به آموزه‌ها باور پیدا کنند.

در نهج‌البلاغه، امام علی(ع) در خطبه ۱۹۳ معروف به «خطبه همام»، صفات متقین را با جزئیات توصیف می‌کند. این توصیف نه صرفاً بیان اخلاقی، بلکه ارائه یک الگوست تا مخاطبان به امکان تحقق این صفات در خویش باور داشته باشند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۶۸۰)

یکی از کارآمدترین راه‌ها برای تقویت خودباوری در دانش‌آموزان، معرفی الگوهای عملی از معصومان و بزرگان دین است. این یافته معاصر تأیید می‌کند که الگوگیری رفتاری بخش مهمی از فرآیند خلق خودباوری است .(علیزاده و همکاران ،۱۴۰۲: ص ۴۴)

ج) تقویت اجتماعی و فرهنگی

سومین مرحله، تقویت اجتماعی است. معصومان همواره با سخنان و رفتار خود جایگاه اجتماعی مؤمنان را ارتقا داده و کرامت آن‌ها را در جامعه تثبیت می‌کردند. این امر نه تنها عزت فردی، بلکه خودباوری جمعی را نیز شکل می‌داد.

|«يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ»(منافقون/۸) ؛ امام حسین(ع) در عاشورا با شعار «هیهات منا الذلة» مرز عزت و ذلت را برای امت ترسیم کرد (مجلسی، بحارالانوار، ج۴۴، ص ۱۹۲). این موضع‌گیری نه صرفاً یک اعتراض شخصی، بلکه اقدامی برای تقویت روحیه عزت‌خواهی در میان پیروان و نسل‌های آینده بود. چنین رویکردی سبب می‌شود که فرد مؤمن خود را بخشی از یک جامعه عزت‌مند بداند و به توانایی‌های جمعی و فردی خویش باور پیدا کند.

در روایت دیگری از امام صادق(ع) آمده است: «المؤمن أعز من الجبل» (الکافی، ج۲، ص۲۴۰). مقایسه مؤمن با کوه، نه تنها استواری فردی را نشان می‌دهد، بلکه نوعی تقویت اجتماعی است که ارزش و کرامت فرد در میان دیگران تثبیت می‌شود.

کرامت اجتماعی مؤمنان به‌عنوان یک اصل الهی در سیره معصومان مورد تأکید است و این

اصل زمینه رشد خودباوری درامت اسلامی را فراهم می‌سازد .(ربانی گلپایگانی ،۱۳۸۹: ص ۸۵)

د) مدیریت هیجان‌ها و مواجهه با بحران‌ها

چهارمین رکن فرآیند، مدیریت هیجان‌ها است. خودباوری پایدار زمانی شکل می‌گیرد که فرد بتواند در شرایط بحرانی، احساسات خود را کنترل کرده و به توانایی‌هایش اعتماد کند.

امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «الصبر من الإیمان بمنزلة الرأس من الجسد»؛ صبر نسبت به ایمان همچون سر نسبت به بدن است (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۲، دشتی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۲). این بیان نشان می‌دهد که کنترل هیجان و پایداری در برابر مشکلات شرط اساسی برای حفظ ایمان و خودباوری است.

در بحارالانوار نقل شده است که امام سجاد علیه السلام، در برابر دشنام دشمنان با سکوت و حلم برخورد می‌کرد و همین رفتار سبب شگفتی و تغییر رفتار طرف مقابل می‌شد (مجلسی، بحارالانوار، ج۴۶، ص ۱۴۵).

همچنین ،پیامبر اعظم(ص) در سال‌های نخست دعوت در مکه، بارها هدف تمسخر، دشنام و آزار مشرکان قرار گرفت. در السیره النبویهٔ آمده است که هنگامی که ابوجهل و عقبه بن ابی‌معیط بر بدن پیامبر زباله ریختند و آن حضرت با آرامش به سوی خانه بازگشت، دخترش فاطمه(س) اشک‌ریزان آن را پاک کرد؛ سپس پیامبر تنها فرمود:

«اللهم اهْدِ قومی فإنهم لا یعلمون»

(ابن هشام، السیره النبویهٔ، ج۱، ص ۴۲۰).

این رفتار حاکی از اوج کنترل هیجان، رحمت و خودباوری درونی است؛ زیرا کسی که به رسالت خویش ایمان دارد، در برابر تحقیرها متزلزل نمی‌شود.

همچنین ، در روایات معتبر آمده است: هنگامی که امام علی(ع) در جنگ خندق بر عمرو بن عبدود غالب شد و قصد فرود آوردن ضربت را داشت، عمرو به چهره او آب دهان انداخت. امام در همان لحظه از کشتن او دست کشید و مدتی فاصله گرفت. پس از فروکش کردن خشم، به میدان بازگشت و او را کشت.

پیامبر(ص) فرمود:

«ضربهٔ علیٍّ یوم الخندق أفضل من عبادهٔ الثقلین»

(مجلسی، بحارالانوار، ج۴۱، ص ۷۳)

این رفتار نشان می‌دهد که امام علی(ع) پیش از هر اقدام، هیجان را مهار و عمل را خالصانه برای خدا انجام می‌دهد. این مرتبه از تسلط درونی، نمود کامل خودباوری ایمانی است.

به عنوان مثالی دیگر ،در منابع تاریخی آمده است: مردی شامی به امام حسن(ع) دشنام داد.

امام در پاسخ نه‌تنها مقابله نکرد، بلکه با چهره‌ای آرام فرمود:

«أظنّک غریباً، فلو استعتبتنا أعتبناک، وإن استطعمتنا أطعمناک، وإن استسقیتنا سقیناک...»

(ابن شهر آشوب، مناقب آل أبی‌طالب، ج۴، ص ۱۸).

مرد شامی شرم‌زده شد و گفت: «الله أعلم حیث یجعل رسالته.» این واکنش حلم‌آمیز، تجسم مدیریت هیجان و تبدیل نفرت به محبت از مسیر خودباوری اخلاقی است.

در بحارالانوار نیز، نقل شده است که امام زین‌العابدین(ع) در برابر دشنام‌های بنی‌امیه، با سکوت و وقار برخورد می‌کرد و همین رفتار باعث شرمساری و تغییر رفتار آن‌ها می‌شد (مجلسی، بحارالانوار، ج۴۶، ص ۱۴۵).

این روش، نشان‌دهنده استقرار کامل بر نفس و تسلط بر هیجان خشم است.

همچنین ،در دوران حبس امام کاظم علیه السلام، مأمون و هارون‌الرشید بارها افراد فاسد را مأمور آزار امام علیه السلام کردند. یکی از مشهورترین روایات مربوط به زنی بدکاره است که به دستور مأمور زندان به تحریک امام گمارده شد، اما امام با سکوت و عبادت شبانه، چنان تأثیری بر او گذاشت که همان زن توبه کرد و به عبادت پرداخت. در عیون اخبارالرضا آمده است:

«کان الإمام یقوم اللیل ویصوم النهار، وکان یُؤثّر فی قلوب حتی الفسّاق»

(صدوق، عیون اخبارالرضا، ج۱، ص ۹۱)

در همه این نمونه‌ها، یک حقیقت مشترک مشاهده می‌شود:

مدیریت هیجان در سیره معصومان صرفاً نوعی «خویشتن‌داری اخلاقی» نیست، بلکه نشانه ایمان راسخ به توانایی درونی و اعتماد کامل به مشیت الهی است. چنین آرامش و تسلطی تنها در انسان‌های خودباور پدید می‌آید، زیرا فردی که به رسالت، کرامت و مأموریت الهی خود ایمان دارد، نیازی به واکنش‌های احساسی یا دفاع از خود از طریق خشم ندارد.

به تعبیر دقیق‌تر، حلم و بردباری در مکتب اهل‌بیت(ع) نه نشانه ضعف، بلکه نشانه اقتدار درونی و خودباوری معنوی است؛ زیرا تسلط بر نفس، مقدمه تسلط بر جهان است.

این ها نمونه های روشن مدیریت هیجان است که خودباوری درونی را به نمایش می‌گذارد.

در روان‌شناسی معاصر نیز تأکید شده است که مدیریت هیجانی از عوامل مهم تقویت خودکارآمدی است.(بندورا،۱۹۹۷:ص۱۰۶)

بنابراین، آموزه‌های معصومان در این زمینه با یافته‌های علمی هم‌راستا بوده و نشان می‌دهند که مدیریت بحران، بخش تکمیلی فرآیند خلق خودباوری است.

این فرآیند نه تنها فرد را توانمند می‌سازد، بلکه خودباوری جمعی و تمدنی را نیز تقویت می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت سیره معصومان علیهم السلام الگوی کاملی برای بازسازی و تقویت خودباوری در جوامع اسلامی معاصر است.

یافته‌ها و تحلیل

۱. ظرفیت‌شناسی (مرحله بیداری درونی)

نخستین مرحله تربیت خودباوری در سیره معصومان(ع)، «آگاهی‌بخشی به انسان نسبت به ظرفیت‌ها، استعدادها و کرامت ذاتی» است. این مرحله بدون رفتار عملی، صرفاً با خطاب، تذکر و خودآگاهی آغاز می‌شود. قرآن با تعبیر «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، انسان را قبل از هر مأموریتی، به شناخت ارزش و توان خویش فرا می‌خواند.

امیرالمؤمنین(ع) نیز در کلامی بنیادین می‌فرماید: «رَحِمَ اللهُ امرءاً عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۶)، که نوعی دعوت به بیداری درونی و فهم ظرفیت‌هاست. این مرحله در تربیت مالک اشتر، مصعب بن عمیر و کمیل، با خطاب‌هایی مثل «تو برای مأموریت‌های بزرگ آفریده شده‌ای» آغاز می‌شود (ابن هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۳۱۱).

این مرحله نشان می‌دهد که خودباوری اسلامی بدون خودشناسی آغاز نمی‌شود و این خودشناسی، برخلاف غرب، نه بر پایه تجربه، بلکه بر پایه کرامت الهی و ظرفیت‌های وجودی شکل می‌گیرد.

۲. اعتمادسازی (مرحله تأیید و تقویت باور به توانمندی)

در این مرحله، مربی (معصوم) تلاش می‌کند حس اعتماد به نفس و باور به توانستن را با روش‌هایی مانند تشویق، تأیید، کرامت‌بخشی، استفاده از خطاب‌های بزرگ و احترام اجتماعی تقویت کند.

نمونه دقیق آن در تاریخ اسلام، ماجرای خطاب پیامبر(ص) به زید بن حارثه است که فرمود: «زید، تو از ما هستی و ما از تو» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ج۳، ص۴۵۱). این جمله، زید را از یک غلام آزاد شده، به یکی از فرماندهان سپاه اسلام تبدیل کرد.

امام صادق(ع) نیز درباره جایگاه مؤمن می‌فرماید: «المؤمنُ أعزُّ مِنَ الجبل» (کلینی، الکافی، ج۲، ص۲۳۴). چنین جملاتی از جنس باورآفرینی‌اند، نه صرف تعریف یا انگیزه‌بخشی.

این مرحله فراتر از انگیزش روان‌شناختی است. معصوم، فقط احساس خوب نمی‌دهد؛ بلکه مخاطب را به رسمیت می‌شناسد، منزلت اجتماعی ایجاد می‌کند، و قابلیت را به صورت مسئولیت در او تثبیت می‌کند.

۳. مسئولیت‌دهی (مرحله تبدیل استعداد به رسالت)

در سیره معصومان(ع)، مسئولیت دادن، فقط نوعی اعتماد نیست؛ بلکه روش تربیت است.

پیامبر اکرم(ص) فرماندهی سپاه را به اسامه بن زید در سن حدود ۱۸ سالگی واگذار کرد، در حالی که در سپاه او ابوبکر، عمر و بسیاری از صحابه بزرگ حضور داشتند (طبری، تاریخ الامم

والملوک، ج۲، ص۶۰۱)

همچنین امام علی(ع)، مالک اشتر را با عبارتی مدیریتی و اعتمادساز، به حکومت مصر منصوب کرد و او را «برادر، هم‌سنگر و امین» خواند (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

این مرحله مهم است چون در منطق اسلام، خودباوری بدون مسئولیت‌دهی اتفاق نمی‌افتد. انسان وقتی باور می‌کند که می‌تواند، که «مسئولیت واقعی» به او داده شود، نه فقط تشویق یا تحسین.

٤. تجربه عملی و اصلاح خطا

در این مرحله، فرد مسئول وارد میدان عمل می‌شود، تجربه می‌کند، شکست می‌خورد، موفق می‌شود، و توسط مربی اصلاح می‌گردد.

مثال روشن آن، ماجرای مدیریت «مصعب بن عمیر» در مدینه است که مأمور دعوت مردم شد. او ابتدا موفق نبود، اما پیامبر(ص) هرگز مسئولیت را از او نگرفت، بلکه با اصلاح خطا، میدان را برایش باز گذاشت (ابن هشام، السیرة، ج۲، ص۳۲۴)

همچنین در تربیت کمیل، امام علی(ع) گاه با بیان توبیخ‌آمیز و گاه با تحسین، به اصلاح رفتار او می‌پرداخت (آمدی، غررالحکم، ح۴۱۸۲)

این مرحله نشان می‌دهد که در سیره، خودباوری در یک فضای حذف خطا تربیت نمی‌شود؛ بلکه خطا بخشی از فرایند است. در این روش، مربی نه شکست را نادیده می‌گیرد و نه فرد را کنار می‌گذارد. این همان نقطه افتراق با مدارس انضباط‌محور امروز است.

٥. تثبیت، هویت‌سازی و مأموریت‌پذیری

مرحله پایانی شکل‌گیری خودباوری واقعی، تثبیت شخصیت و تبدیل فرد توانمند به «انسان مأموریت‌دار» است. در این مرحله فرد خود را نه فقط توانمند، بلکه «مسئول، متعهد، و نماینده دین» می‌داند.

روایت معروف امام صادق(ع): «کونوا لنا زیناً ولا تکونوا علینا شیناً» (کلینی، الکافی، ج۲، ص۲۳)، یعنی مؤمن باید تا حدی رشد کند که مایه آبروی دین شود، نه فقط پیرو دین.

همچنین امام علی(ع) در خطاب به کمیل فرمود: «یا کمیل، الناس ثلاثه...» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱)، و او را از پیرو به نقش‌آفرین و مربی ارتقا داد.

در این مرحله، خودباوری فرد، دیگر یک مهارت روان‌شناختی نیست؛ تبدیل به هویت، رسالت و نقش تمدنی می‌شود.

هدف تربیت در سیره، پرورش فرد موفق نیست؛ پرورش انسان مؤثر، امین و مأموریت‌دار است. این همان نقطه‌ای است که پژوهش حاضر را از نظریه‌های روان‌شناختی و تربیت غربی متمایز می‌کند.

نتیجه گیری

مفهوم خودباوری در روان‌شناسی، مفهومی فردی، تجربی و مهارت‌محور است که در نظریه بندورا مبتنی بر چهار منبع اصلی (تجربه موفقیت، مشاهده الگو، تقویت اجتماعی و تنظیم هیجان) تبیین شده است. اما یافته‌های این پژوهش نشان داد که خودباوری در منطق اسلامی، مفهومی برتر، عمیق‌تر و چندلایه است که از سطح مهارت روان‌شناختی فراتر می‌رود و به یک فرایند تربیتی–اخلاقی و مأموریت‌محور تبدیل می‌شود. در منطق دینی، خودباوری نه‌تنها ناظر به توانستن، بلکه ناظر به مسئول بودن، مأموریت داشتن و قابلیت ایفای نقش در ساخت جامعه الهی است؛ امری که در روان‌شناسی کلاسیک مورد غفلت واقع شده است.

یافته‌های پژوهش نشان داد که تربیت خودباوری در سیره معصومان(ع)، یک فرایند خطی و تک‌مرحله‌ای نیست؛ بلکه در قالب یک چرخه پنج‌مرحله‌ای شکل می‌گیرد: ظرفیت‌شناسی، اعتمادسازی، مسئولیت‌دهی، تجربه عملی و تثبیت هویت. این فرایند نشان می‌دهد که باور به خود، نه با آموزش مستقیم، بلکه با تجربه واقعی مسئولیت، اعتماد اجتماعی و هدایت اصلاحی معصوم شکل می‌گیرد. همچنین برخلاف نظریه‌های غربی که خودباوری را صرفاً نتیجه موفقیت می‌دانند، در سیره اهل‌بیت، خودباوری پیش‌نیاز مسئولیت است و گاهی حتی پیش از موفقیت به مخاطب اعمال می‌شود؛ مانند فرماندهی اسامه بن زید یا مأموریت مالک اشتر.

نکته مهم دیگر این است که خودباوری اسلامی یک مفهوم صرفاً فردی نیست؛ بلکه عنصر اصلی در تربیت انسان مأموریت‌دار برای ساخت جامعه ایمانی است. فرد در مرحله تثبیت، نه فقط دارای اعتماد به نفس، بلکه دارای رسالت، هویت اجتماعی و احساس نمایندگی دین می‌شود. از این منظر، خودباوری نه تنها با تکبر منافات دارد، بلکه اساس تواضع، مسئولیت و نقش‌آفرینی اجتماعی است و همین ویژگی آن را از غرور و خودبسندگی متمایز می‌سازد.

نوآوری اصلی پژوهش حاضر، ارائه مدل تربیت خودباوری در سیره اهل‌بیت(ع) با تأکید بر ماهیت رسالت‌محور، اخلاقی و اجتماعی آن است؛ مدلی که قابلیت کاربرد در نظام تربیتی اسلامی، تربیت مدیران متعهد، آموزش دینی، تعلیم و تربیت رسمی و حتی طراحی الگوی پرورش نیروی انسانی در جامعه اسلامی را دارد. این پژوهش نشان داد که خودباوری اسلامی تنها یک توانایی ذهنی نیست، بلکه محصول ایمان، کرامت‌باوری، اعتماد اجتماعی، مسئولیت و تجربه عملی است.

بنابراین، اگر نظریه بندورا بر «باور به توانستن» تأکید می‌کند، سیره اهل‌بیت(ع) بر «باور به توانستن به خاطر مسئول بودن» تأکید دارد. این تحول، مهم‌ترین دستاورد پژوهش است و می‌تواند مبنایی برای شکل‌گیری نظریه بومی–اسلامی خودباوری قرار گیرد.

فهرست منابع

الف) منابع قرآنی

قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای. (۱۴۰۱ق)، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیهٔ.

ب) منابع حدیثی و سیره‌ای

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتب الإسلامیهٔ.
۲. ابن‌سعد، محمد. (۱۴۰۵ق)، الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
۳. ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۳۷۵ق)، السیره النبویهٔ. قاهره: مکتبهٔ مصطفی الحلبی.
۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۷ق)، تاریخ الامم والملوک. بیروت: دارالتراث.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق)، الکافی. قم: دارالحدیث.
۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. شیخ صدوق. (۱۳۹۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام. قم: مؤسسهٔ النشر الإسلامی.
۸. شریف رضی. (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه. تحقیق صبحی صالح. بیروت: دارالهجره.

ج) منابع اسلامی و تربیتی معاصر

۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۱۱. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶)، شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸)، کرامت انسان در قرآن. قم: اسراء.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲)، تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵)، انسان و ایمان. تهران: صدرا.

د) منابع روان‌شناختی و نظری

15.Bandura, A. (1997) Self-Efficacy: The Exercise of Control. New York: W.H. Freeman.
16.Bandura, A. (1999) “Social Cognitive Theory.” Annual Review of Psychology.
17.Ryan, R., & Deci, E. (2017) Self-Determination Theory. New York: Guilford Press.
18.Rogers, C. (1961) On Becoming a Person. Boston: Houghton Mifflin.
19.Rosenberg, Morris. (1965) Society and the Adolescent Self-Image. Princeton University Press.
20.Allport, G. (1937) Personality: A Psychological Interpretation. New York: Henry Holt.

هـ) مقالات علمی-پژوهشی منتخب برای استناد

۲۱.احمدی، محمد. (۱۴۰۰) «بررسی نقش کرامت انسانی در تربیت اسلامی». پژوهش‌های تربیتی اسلامی

۲۲.موسوی، سیدمهدی. (۱۳۹۹) «تحلیل تربیتی سیره پیامبر در تربیت نیروهای توانمند». پژوهشنامه تعلیم و تربیت اسلامی.

23.Armstrong, Kate (2020). "Islamic Moral Education and Character Building." Educational Research Journal.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸۷ – ۲۶۹

رهیافتی اخلاقی بر ابعاد اجتماعی قاعده زرین در اشعار پروین اعتصامی

اعظم وفایی [۱]

چکیده

عبارت «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند» مفاد قاعده زرین است که قاعده‌ای اخلاقی با هدف گسترش خیرات و محو رذائل اخلاقی است. علاوه بر اخلاق درعلوم دیگر همچون جامعه شناسی، روان شناسی و ادبیات نیز کاربرد دارد. پروین اعتصامی در دیوان خود به آن اشاره کرده و می‌گوید: «به کس مپسند رنجی کز برای خویش نپسندی؛ بدوش کس منه باری که خود بردنش نتوانی.» وی طهارت وجدان را از مبانی این اصل اخلاقی دانسته و خویشتن داری اگاهانه را منبعث از ان می‌داند. بر این اساس در اشعار اجتماعی خود بر دو عنصر اگاهی بخشی و انگیزه دهی تکیه می‌کند. وی در اشعارش در خطاب به حاکمان جور، قاضیان رشوه خوار، کارفرمایان ستمگر و عابدان ریا کار آنها را به قضاوتی منصفانه نسبت به افعالشان فرا میخواند تا با درک زشتی اعمال خود به نوعی کنترل‌گری اگاهانه دست یابند . این قاعده در قالب اشعار تعلیمی و مناظرات ادبی پروین به تصویر کشیده شده و هنر جان دارانگاری اشیاء به خوبی به نمایش گذاشته است. ایجاد خود اگاهی درونی، اتخاذ خود به جای دیگران، کنترل‌گری اگاهانه خود و دیگران از عناصر قاعده زرین است که به وفور در اشعار پروین یافت می‌شود. ادب پژوهان وجود اشعار جبرگرایانه، نفی اختیار فاعل اخلاقی و تعارضات محتوایی را نه تنها عیب بر پروین نمی‌بینند بلکه آن راهنرآفرینی وی در استفاده از صنعت تقابل و آیرونی دانسته‌اند.

واژگان کلیدی

اخلاق. پروین. قاعده زرین. کنترل‌گری آگاهانه. صنعت تقابل.

---

۱. استادیار دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: Dr.a.vafaeei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۲۷

طرح مسأله

قاعده زرین از جمله قواعد فراگیر اخلاقی است که می‌گوید انسان باید به گونه‌ای رفتار کند که دوست دارد دیگران در وضعیت مشابه با او رفتار کنند همچنین از رفتاری که خود نمی‌پسند با دیگران اجتناب کند. قاعده طلایی دو صورت بندی سلبی و ایجابی مباحثی را به خود اختصاص داده است. مبنای این قاعده امری وجدانی بوده که عمل به آن باعث رشد اخلاقی و انسانی جامعه شده و خودخواهی ها و تعصبات بی جای را فرو می‌کاهد. تبیین قاعده طلایی و کارکردهای آن در متون ادبی که رسالت خود را جهت دهی افکار و اندیشه های افراد جامعه به سمت اخلاق و انسانیت می‌دانند کاملا مشهود است. این اصل اخلاقی علاوه بر اخلاق در روان شناسی، جامعه شناسی و ادبیات نیز مورد توجه قرار گرفته است. شاعران فراوانی از جمله پروین اعتصامی در اشعار خود عنایت ویژه‌ای به این قاعده داشتند. از آنجایی که یک اثر هنری، برآیند اجتماعی است که در بستر جامعه و تحت تاثیر شرایط مختلف سیاسی، فرهنگی و تاریخی نشو و نما می‌کند(هاورز، ۱۳۵۵، ص ۳۱) پروین نیز متاثر از شرایط ناعادلانه سیاسی و اجتماعی، ظالمان و مستکبران جامعه را در اشعارش مورد خطاب قرار داده وتلاش می‌کند تا انها را نسبت به افعال شان متنبه ساخته و نوعی کنترل‌گری اگاهانه در انها ایجاد نماید. برای رسیدن به این هدف با استفاده از مهارت های ادبی این قاعده را در قالبی بسیار زیبا ارائه داده است. استفاده از ساختاراشعار تعلیمی و مناظرات در تبیین عناصر این قاعده از ابتکارات خاص وی می‌باشد. در رابطه با اشعار پروین پژوهش های متعددی انجام شده است. برخی با رویکرد تطبیقی محتوای شعری او را با دیگر شاعران مقایسه نموده‌اند. در مقاله *واکاوی تطبیقی مضامین اجتماعی انتقادی مختومقلی فراغی و پروین اعتصامی*[۱] نویسنده در صدد است تا مباحث اجتماعی موجود در اشعار پروین اعتصامی را با اشعار مختومقلی فراغی مورد بررسی قرار داده و مقایسه کند. درپژوهش دیگری با عنوان *مقایسه سیمای جامعه در اشعار شهریار و پروین اعتصامی*[۲] نویسنده با رویکردی تطبیقی بازتاب حوادث جامعه را در اشعار پروین و شهریار به تصویر می‌کشد. مقاله *اعتراض و ظلم ستیزی در دیوان پروین*[۳] نیز تبیینی از نحوه مواجهه پروین با ظالمان جامعه است. با بررسی هایی که صورت گرفت این نتیجه به دست آمد که در هیچ یک از پژوهش های موجود ، اشعار پروین در قالب قاعده زرین مورد بررسی قرار نگرفته و عناصر این قاعده اخلاقی از متن اشعار وی استخراج نشده است. بر این اساس این پژوهش در صدد است به این مهم بپردازد و با نگاهی

۱. سولماز سیاری، عبدالرشید یلقی. دوازدهمین همایش بین المللی مطالعات زبان. ادبیات. فرهنگ و تاریخ
۲. حکیمه پیرعلیزاده. اولین همایش بین المللی ادبیات زبان شناسی و علوم انسانی
۳. صفری, مهدی؛ طاهری اردلی, سکینه. فصل نامه اورمزد. بهار. شماره ۵۰

نو اشعار پروین را در ساختاری متفاوت مورد توجه قرار داده و عناصر قاعده زرین را در اشعار پروین یافته و مورد برررسی قرار دهد. به دلیل غنای اشعار پروین در این ساختار، نتیجه این پژوهش نه تنها قابلیت عرضه برمکاتب اخلاقی و فرهنگی اسلامی را داشته بلکه توانمندی برای ایده سازی اخلاقی در جوامع غیر اسلامی را نیز دارد.

۱. تبیین قاعده زرین[1] و جایگاه ان

قاعده زرین قاعده‌ای اخلاقی و عقلی بوده که برخی آن را فطری دانسته (حیدری. حاجی اکبری. ۱۴۰۱. ص) و برخی دیگر نیز ثبت این قاعده به عنوان یک قاعده اخلاقی را به قرن شانزدهم نسبت دادند. (سینگر، ۱۳۹۲، ص ۵۶). نه تنها گزاره های متعددی در ادیان ابراهیمی (اسلامی، ۱۳۸۶) و غیر ابراهیمی(کریمی لاسکی، ۱۳۹۴) وجود دارد بلکه تبیین این قاعده در ادبیات فیلسوفان تحلیلی هیر، والتز، گنسلر به وضوح قابل مشاهده است. (کریمی لاسکی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸).

این عبارت که آنچه برای خود دوست می‌داری برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران نیز مپسند از فرد می‌خواهد که اتخاذ نقش[2] و یا اتخاذ دیدگاه دیگری[3] داشته باشد. خود را در جای دیگری (با لحاظ تمام شرایط) گذاشته و سپس در مقام قضاوت، حکم به انجام و یا ترک فعلی بدهد. قاعده زرین گزاره‌ای انشایی است که دستور العملی اخلاقی در رابطه با بایسته های رفتاری در روابط انسانی ارائه می‌دهد. نامگذاری قاعده به زرین نشان از تفوق آن بر دیگر قواعد اخلاقی و تلویحی بر ارزش بی حد این قاعده است. (سینگر، ۱۳۹۲، ص۵۶).

۱- ۱. قاعده زرین در متون دینی

قاعده زرین در متون دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. ایات متعددی اشاره به این قاعده و کارکردهای آن دارند. قران مومنان را خطاب قرار داده و می‌فرماید: «یا ایها الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض و لا تیمموا الخبیث منه تنفقون و لستم باخذیه الا ان تغمضوا فیه» (سوره بقره، آیه ۲۶۷). در این آیه گوشزد می‌کند که چیزی به دیگران ندهید که اگر به خودت بدهند از گرفتن ان ناراحت می‌شدی. ایه بیانگر آن است که آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند.

خداوند در ایات دیگری کم فروشیان را اینگونه معرفی می‌کند که در وقت ستاندن حق خودشان کامل دریافت می‌کنند اما در هنگام واگذاری حق دیگران کم می‌گذارند (سوره مطففین،

1 Golden Rule
2 Role taking
3 Perspective taking

آیه ۳-۱) . علامه طباطبایی در ذیل این ایات به نقش قاعده زرین در جامعه اشاره کـرده و عـدم رعایت آن را سبب تباهی جامعه می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج۴۰، ص۱۱۴)

حضرت رسول ص نیز توصیه به رعایت این قاعده کرده و می‌فرمایـد: «مـا کرهتـه لنفسـک فـاکره لغیـرک و مـا احببتـه لنفسـک فاحببـه لاخیـک»(حرانـی، ۱۳۶۳، ص۱۴). امـام علـی در نهج‌البلاغه خطاب به فرزند خود توصیه می‌کند که خود را در مقایسه با دیگران همچون ترازویی بپندارد و می‌فرماید: «یا بنی اجعل نفسک میزان فیما بینک و بین غیرک، فاحبب لغیرک ما تحب لنفسک و اکره له ما تکره لها.» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) می‌توان عبارت «اجعل نفسی میزان فیما بینک و بین غیرک» را به عنوان اتخاذ نقش در این قاعده در نظـر گرفـت. ایـن قاعـده معیـار و شاخص در تصمیم گیری های اخلاقی در روابط با دیگران بوده و عامل بـرون رفـت از درگیـری های نظری و منطقـی محسـوب مـی‌شـود. (احمـدی زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲- ۱۱۳). وجـود ایـن کارکردها باعث دستیابی فرد و جامعه به تکامل و رشد اخلاقی خواهد شد.

۱- ۲. قاعده زرین در ادبیات

آثار ادبی آیینه‌ای هستند از انعکاس تاثیر دو مولفه وجودی شاعر و بازتاب شرایط اجتمـاعی و فرهنگی جامعه‌ای که شاعر در آن زیست کـرده اسـت. (راودراد، ۱۳۸۶، ص ۶۸ ؛ هـاورز، ۱۳۵۵، ص ۳۱). شاعران و ادیبان همواره مهارت های شـعری خـود را بـا محتـوای اخلاقـی و معرفتـی ترکیب کرده و در موارد بسیاری از قاعده زرین بهره برده‌اند.

سعدی از شعرا و نثر سرایان مشهور به این قاعده اشاره کرده و چنین می‌سراید:

هـر چـه بـر نفـس خـویش نیز بر نفس دیگران مپسـند

(سعدی، دفتر ششم، بخش ۴۸۸).

وی در جایی دیگر از حس همدلی فردی متمکن با مردم فقیرش گزارش داده و می‌گوید:

من از بینـوایی نـیم روی غم بینوایان رخم زرد کرد

در این ابیات سعدی به صراحت جلوه عملی و اجتماعی این قاعده را به تصویر کشیده است.

فردوسی نیز که شاخص در حوزه ادبیات حماسی است بر ایـن قاعـده تاکیـد کـرده و چنـین می‌نگارد:

هر آن چیـز کانـت نیایـد پسـند تن دوست و دشمن بدان در مبند

(فردوسی، ۱۳۹۳، بخش ۲۶).

مولوی نیز در بیانی توبیخی چنین سروده:

آنچ نپسندی به خود ای شیخ دین چون پسندی بـر بـرادر ای امـین

(مولوی، ۱۳۸۱، دفتر ششم، بیت ۱۵۶۹).

اثار ادبی دیگر شاعران نیز مملو از جلوه های این قاعده هست.

۲. پروین و قاعده زرین

پروین اعتصامی در خانواده ادبی متولد و رشد پیدا کرد. وی پی از یادگیری ادبیات توانست به دیوان اشعارشاعران نامداری احاطه پیدا کند. دیوانش در قالب قطعات ادبی با مضامین اجتماعی و ساختار اخلاقی و انتقادی در دو سبک خراسانی و عراقی تنظیم شده است.(اکبری، ۱۳۸۶، ص۱۹-۲۴). پروین در صنعت مناظره به سبک سعدی نزدیک شده و نوگرایی منحصر به فردی دارد. وجود شخصیت های نمادین و استفاده از فن جان انگاری اجسام[۱]، نباتات[۲] و حیوانات[۳] از ویژگی های شعر اوست. اندیشمندانی همچون وگو نیز بر این باورند که روح در سراسر جهان آفرینش تسری دارد و کمابیش با ماده آمیخته است و حیوانات و اشیاء و البته به نحو کامل انسان از آن برخوردارند. (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱). پروین با استفاده از این مهارت ادبی توانسته مشکلات جامعه را به تصویر بکشد.

۲- ۱. عناصر قاعده زرین در اشعار پروین

پروین همچون دیگر شعرا به این قاعده عنایت ویژه‌ای داشته و اشعار او مملو از عناصر این اصل اخلاقی است. وی در مواجهه با مستکبران جامعه تلاش دارد به انها نوعی اگاهی و بصیرت بدهد تا قابلیت قضاوت پیدا کرده و بتوانند نحوه‌ی رفتارخود را با دیگران مورد بررسی و نقد قرار دهند. در اینصورت ملزم به پاسخگویی این سوال هستند که اگر چنین رفتاری با آنها انجام می‌شد ایا می‌پسندیدند. بر این اساس قاعده‌ی طلایی از درون فرد عمل کرده و منجر به محدودیت ارادی در رفتار با دو ویژگی خود آغازگری و خوداجباری می‌شود. (میرشکاری، ۱۴۰۲، ص۴)

توجه به مبانی و عناصر این قاعده زمینه فهم گزاره ها و هنجارهای اخلاقی را تسهیل می‌بخشد که در ادامه برخی از عناصر ان در اشعار پروین مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- ۱- ۱. سرشت پاک انسان

از عناصر مهم قاعده زرین، اعتقاد به پاک بودن سرشت اولیه انسان است. قاعده زرین بر تقویت و انگیزه بخشی قوه خود کنترلی درونی انسان تمرکز داشته و قضاوت را به دست وجدان درونی انسان می‌سپارد. فرد در این مرحله، اتخاذ نقش کرده و در مقام داوری، اگر انجام آن عمل در رابطه با خود را نپسندید خود از انجام آن نسبت به دیگران حذر می‌کند و اگر انجام ان را برای

---

۱. پایه و دیوار.مثنویات۳۳. ص۱۱۷
۲. بنفشه. مثنویات۲۸. ص ۱۱۰
۳. بلبل و مور.مثنویات۲۵. ص۱۰۳

خود پسندید برای دیگران نیز تجویز می‌کند. بر اساس این قضاوت، می‌توان فعل تایید شده را اخلاقی نامید. این امور متفرع برباور به پاک بودن سرشت انسان است. پروین در موارد متعددی سرشت انسان را پاک و مخلوق الهی دانسته و تلاش برای حفظ پاکی نفس را از وظایف انسانی هر فرد می‌داند و در صورت الوده نمودن فرد را توبیخ کرده و می‌گوید:

ترا پاک آفرید ایزد زخود شرمت نمی‌آید که روزی پاک بودیستی کنون آلوده دامانی

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده ۴۰، ص۷۳.)

پروین همچنین دل را کعبه و خانه خدا معرفی کرده که نباید شیطان به آن راه پیدا کند و می‌گوید:

دل پاک آیینه روی خداست این چنین آیینه زنگاری نداشت

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده ۱۳، ص۳۳)

کعبه دل مسکن شیطان مکن پاک کن این خانه که جای خداست

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده ۸، ص۲۲)

پروین با تعبیر واژه «مردم» انسان را متوجه تمایزش با دیگر موجودات کرده و از تمرکز بر زندگی حیوانی برحذر داشته و اینگونه می‌سراید:

تو مردمی و دولت مردم فضیلت است تنها وظیفه تو همی نیست خورد و خاست

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۹، ص ۲۴)

وی بر این باور است که پاکی نفس با فضائل اخلاقی قابل تقویت بوده و انسان را تا مرز فرشته خویی پیش می‌برد. غلبه بر رذائل نیز باعث رشد و نورانیت نفس می‌شود. وی اینگونه سروده:

مردم بدین صفت اگر بیابی گر نام او فرشته نهی شاید

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

چو نورت تیرگی ها را منور کرد، خورشیدی چو در دل پروارنیدی گل معنی، بوستانی

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۴۰، ص۷۴)

درانسان شناسی پروین انسان ترکیبی از جسم وروح است که روح حقیقت و همچون زر توصیف شده است. وی جسم را خاستگاه امیال و مانعی برای رسیدن به حقیقت دانسته و اینگونه معرفی کرده:

بیابانست تن، پر سنگلاخ و ریگ سوزنده سرابت می‌فریبد تا مقیم این بیابانی

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده ۴۰، ص ۷۳)

فضایل را عامل رشد و کمال نفس انسانی دانسته و علم بال پرواز معرفی کرده و اینگونه می‌سراید:

خوشتر شوی به فضل ز لعلی که در زمی است برتر پری به علم ز مرغی که در هواست

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده ۹، ص۲۴)

پروین مصاحبت با خوبان را عامل صفای دل و اخلاص را وسیله دسترسی به انوار حق دانسته و اینگونه می‌سراید

هر که با پاکدلان صبح و مسائی دارد دلش از پرتو اسرار صفایی دار

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۵۴، ص۲۸۴)

تا دیده ات ز پرتو اخلاص روشن است انوار حق زچشم تو پنهان نمی‌شود

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۱۹، ص۴۱)

همچنین شاخصه زهد و پرهیزکاری را نیت پاک دانسته وآن بر ظاهر پاک و نیک مقدم معرفی کرده و می‌گوید:

زهد با نیت پاک است نه با جامه پاک ای بس آلوده، که پاکیزه ردائی دارد

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۱۵۴، ص ۲۸۵)

وی خدمت به خلق راه دیگری برای رسیدن به سعادت دانسته و می‌گوید:

ای دوست تا که دسترسی داری حاجتی برآر اهل تمنا را
زیرا جستن دل مسکینان شایان سعادتی است توانا را

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۱، ص۱۲)

پروین همچنین در تبیین اینکه رذائل اخلاقی، فطرت پاک انسان را آلوده می‌کند با ظرافت شعری می‌گوید:

بوستان بود وجود تو گه خلقت تخم کردار بدش کرد چو شورستان

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۳۱، ص۶۰)

۲- ۱- ۲. تعمیم پذیری فعل اخلاقی

قاعده طلایی بر خلاف بیشتر ابزارهای کنترل اجتماعی، تاثیر آمرانه نداشته و بدنبال ایجاد کنترل آگاهانه‌ی خود فرد بر رفتار خویش است. این قاعده ایجاد بینش کرده و باعث شده تا فرد به قضاوت خود بنشیند و نحوه‌ی رفتارش را با دیگران مورد بررسی و نقد قرار دهد. در پاسخ به این سوال که اگر چنین رفتاری با او می‌شد آیا می‌پسندید به وجدان درونی خود رجوع کرده و قضاوت آن را در تجویز یا عدم تجویز افعال در مواجهه با دیگران می‌پذیرد. در اینجا از اصل اتخاذ خود به جای دیگری استفاده می‌کند که از درون فرد عمل کرده و منجر به محدودیت ارادی رفتار وی می‌شود. این کنترل درونی دو ویژگی مهم خود آغازگر[1] و خوداجباری دارد.

1 Self-initiator

(میرشکاری، ۱۴۰۲، ص۴)

با توجه به اینکه این فرایند قابلیت تکرار داشته و در موارد تکرار نیز همان نتیجه اولیه منتج می‌شود می‌توان ان را به عنوان یک قاعده اخلاقی قابل تعمیم دانست. بر این اساس هر یک از مصادیق جزئی را می‌توان با حفظ شرایط به این قاعده رجوع داد و تجویزات اخلاقی مناسب با هر کدام را بدست اورد. بر این اساس کاربست قاعده زرین در شاخه های مختلف علمی وجود داشته و می‌تواند در شاخه های علمی مختلفی همچون فلسفه عملی، اخلاق کاربردی، تربیت اخلاقی، جامعه شناسی و حتی ادبیات کارآمد باشد. این قاعده قابلیت اجرا در چارچوب و ساختار کلی تر و در سطح گسترده تری از جامعه را دارد (میرشکاری ، ۱۴۰۲، ص ۳).

پروین در تبیین درد و رنج جامعه از این عنصر استفاده کرده و نه تنها به ظالمان هشدار داده بلکه بصورت یک اصل کلی می‌گوید:

به کس مپسند رنجی کز برای خویش نپسندی بدوش کس منه باری که خود بردنش نتوانی

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۴۰، ص۷۳)

آنچه را که مطلوب و نیکو برای خودتان نمی‌دانید برای دیگران تجویز نکنید. عمل به این اصل جامعه را از زشتی ها و بی عدالتی ها پاک و خالص می‌کند. از جمله شاخص هایی که پروین مبتنی بر این قاعده مخاطبین خود را به آن متوجه می‌کند بازگشت نتیجه عمل فرد به خودش هست. وی این امر را قاعده روزگار دانسته و درقالب شعری زیبا اینگونه بیان کرده و می‌گوید

دام تأدیب است دام روزگار هر که شد صیاد آخر شد شکار

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۰۱، ص۱۴۹)

هرگاه انسان بداند که نتیجه عمل وی به سوی او بازمی گردد برای ایمن ماندن، اعمال ناشایست و ناروا را ترک خواهد کرد. پروین درمصرع دیگری نتیجه عمل را همچون محصول زراعت دانسته که از آن راه گریزی نیست:

هر چه کنی نخست همان بدروی

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۱۳۵، ص۱۹۳)

در مصادیق شعری مذکور بیشترین تمرکز پروین بر بعد معرفت بخشی بود. در مواردی نیز، لحن شعر را تغییر داده و با توبیخ در صدد انگیزه بخشی به مخاطب در ترک رذائل و تقویت قوه بازدارندگی انها برامده است وافراد را از اینکه بر حال زار دیگران خرسند باشند برحذر داشته واینگونه می‌گوید:

هر چه دانی به من امروز بخند تا که چون من کندت هفته و ماه

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۷۸، ص۱۲۰)

پروین سرگذشت بهرام گور را درس بزرگ تاریخ دانسته و توصیه کرده که اگر خواهی که به عاقبت افرادی که بد کردند مبتلا نشوید به عاقبت آنها خوب نگریسته و عبرت بگیرید:

اگر حکایت بهرام گور می‌پرسی شکار گور شد ای دوست عاقبت بهرام

(پروین، ۱۳۷۲، قصیده۲۷، ص۵۴)

پروین همچون دیگر شعرا از مثال کوه و صدا بهره برده و به رابطه تکوینی عمل و نتیجه آن اشاره کرده و می‌گوید:

کار نیک و بد چون کوه و صداست

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۱۳۵، ص۱۹۳)

گاهی بازگشت صدا به دلیل شرایط خاص مضاغف نیز خواهد شد و فرد بازگشت عمل خود را با شدت بیشتر دریافت می‌کند. درک این نکته انسان را در مواجهه با دیگران متنبه خواهد ساخت.

۲- ۱- ۳. اتخاذ خود به جای دیگری و ایجاد اگاهی بخشی درونی

پروین شاعر عصر انقلاب مشروطه است. مشروطه انقلابی است که زمینه اصلی شعر شاعران و سخنوران زمان خود را تشکیل داده و شاعر اجتماعی را به شاعر سیاسی تبدیل کرده است. (یادمان پروین، ۱۳۷۶، ص ۱۶۰). گرچه پروین نابسامانی ها را خود تجربه نکرده ولی عمیقا آن را درک می‌کند. وی تلاش دارد تا با بهره گیری از عناصر قاعده زرین، هنجارهای اخلاقی را از مصادیق فردی فراتر برده و به وجدان جامعه بکشاند. پروین در مواجهه با مستبدان از عنصر اتخاذ خود به جای دیگران استفاده کرده و انها را به قضاوت نشانده تا با استمداد از وجدان به بینش اخلاقی دست یابند. وی تلاش می‌کند تا از طریق اگاهی بخشی درونی، انها را به نوعی کنترل‌گری اگاهانه رهنمون سازد.

ابیات قابل توجهی از اشعار پروین به پادشاهان مستبد و حاکمان ظالم اختصاص یافته است. پروین، ایده ظلم ستیزی خود را در قالب مناظره بیان کرده و از توصیه مستقیم اجتناب می‌کند. وی در قطعه‌ای در قالب حکایتی شکوائیه وار از پیرزنی درشعر اشک یتیم رابطه وثیقی بین فقرجامعه و ثروت پادشاه قائل بوده و حقیقت درنده خویی پادشاه و چپاول مال مردم را از زبان پیرزن اینگونه می‌سراید:

این گرگ سالهاست که با گله آشناست آن پارسا که ده خرد و ملک رهزن
آن پاشاه که مال رعیت خورد گداست بر قطره سرشک یتیمان نظاره کن
تا بنگری که روشنی گوهر از کجاست

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۱۵، ص۹۲)

پروین در این قطعه شعری، که جنبه شناختی و انگیزشی دارد پادشاه را به گرگی تشبیه نموده

که سالیان متمادی بر گله سیطره داشته و در موقعیت های مختلف مورد حمله قرار داده و می‌درد. وی در استفاده از تعبیرگله در صدد است تا چپاول‌گری پادشاده و جهل و بی خبری رعیت را بخوبی ترسیم کند. پروین در توصیف پادشاه به گدا از صنعت تضاد در تبیین شدت ظلم و چیرگی اقتصادی پادشاه بر رعیت از یک سو و فقدان هویت و شخصیت انسانی وی از سوی دیگراستفاده کرده است.

وی در جای دیگر در قالب مناظره‌ای تلخ، درد و غم این ظلم را در قالب گفتگوی پیرزن با پادشاه بیان کرده و اینگونه می‌سراید:

روز شکار پیرزنی با قباد گفت کز آتش فساد تو، جز دود و آه نیست
روزی بیا به کلبه ما از ره شکار تحقیق حال گوشه نشینان گناه نیست

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۸۸، ص ۱۸۸)

درادامه پیرزن قباد را سربار رعیت معرفی کرده بگونه‌ای که از مال رعیت به ظلم ارتزاق کرده و چیزی از دسترنج رعیت برای مصرف خودشان باقی نمی‌گذارد.

سنگینی خراج به ما عرصه تنگ کرد گندم تراست، حاصل ما غیر کاه نیست

(پروین، ۱۳۷۳، مثنویات ۸۸، ص۱۸۸)

در ادامه پیرزن مواردی از بی لیاقتی های شاه و ظلم های حکومت او را بیان می‌کند. پروین از زبان پیرزن عدم وجود امنیت در کشور و پیشی گرفتن دزدان و غارت گران دریغما کردن اموال مردم را به شاه گوشزد کرده و می‌گوید:

دزدم لحاف برد و شبان گاو پس نداد دیگر به کشور تو امان و پناه نیست

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

وی معتقد است که هر چند شاه ادعای درستکاری دارد اما در تمام برنامه ها و احکام خود با دروغ کار پیش می‌برد:

حکم دروغ دادی و گفتی حقیقت است کار تباه کردی و گفتی تباه نیست

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

در ابیات دیگر، وی، شاه را یغماگری میداند که کار او جز ویران کردن نیست وی این مضامین را اینگونه در قالب شعر بیان می‌کند:

ویرانه شد زظلم تو هر مسکن و دهی یغماگر است چون تو کسی پادشاه نیست

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

در بیت اخر این شعر، پروین، قباد را به دست سرنوشت اخلاقی اش بر اساس قاعده زرین سپرده و می‌گوید:

سختی کشی ز دهر چو سختی دهی در کیفر فلک غلط و اشتباه نیست

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

این بیت اشاره به یک قانون اخلاقی عام دارد. گویا پروین مسلم گرفته کـه قبـاد ایـن اصل اخلاقی را نه تنها می‌شناسد بلکه آن را قبول هم دارد؛ سپس نفرین وار او را واگذار به تنبیه مبتنی بر این قاعده می‌کند. پروین در اینجا بازگشت عقوبـت اعمـال بـد در ایـن دنیـا را قطعـی دانسته و آن را ابزار کنترل کننده رذائل اخلاقی می‌داند.

پروین در برخی از موارد حقایق تلخ را در قالب داستان حیوانات بیان کرده تا عمق ظلم و بـی پناهی مظلوم را به تصویر بکشد. وی داستان غم انگیز کبوتری را کـه بـرای تهیـه تـوش بـرای مرغکان اش از لانه بیرون می‌رود را در قاب ذهن خواننده اینگونه نقاشی می‌کند.

از ســاحت پــاک آشــیانی　　مرغی بپریـد سـوی گلـزار
در فکـرت توشــی و تــوانی　　افتاد بسی و جسـت بسـیار

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۱۰، ص۸۸)

وی در حین بیان داستان، بسیار زیبا آرامش حاکم در چمنزار را که یکباره بـا رهـا شـدن تیـر صیاد برهم می‌خورد را به تصویر کشیده و می‌گوید.

تیــری بجهیــد از کمــانی　　چـو بـرق جهـان ز ابـر آذار
چو بال و پرش تپید در خون　　از یاد برون شـدش پریـدن

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

ادامه شعر تصویری است از جوجه های کوچک و ناتوان کبوترکه در آشیانه به انتظـار آمـدن مادر هستند. تصویر گرسنگی جوجه ها در سیاهی شب و تاریکی لانه، بسیار هنرمندانه آورده شده که عمیقا خواننده را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد.

آمد شـب و تیـره گشـت لانـه　　وان رفتــه نیامــد از ســفر بــاز
طفــلان بــی خیــال آب و دانــه　　خفتنــد و نخاســت دیگــر آواز

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

پروین در مصرع پایانی شعربصورت ضمنی و در قالب یک سوال صیاد را به محکمه قضـاوت درونی کشانده و اینگونه هشدار می‌دهد:

فرزند مگر نداشت صیاد؟

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

پروین وجدان اخلاقی صیاد را در برابر این اصل به داوری می‌گیرد که چرا «آنچه برای خـود نمی‌پسندیده» برای مرغکان کبوتر تجویز کرده است. آیا صیاد از وقوع چنین حادثه‌ای بـر فرزنـد خود باک نداشته و یا ندارد.

وی همچنین در داستان دو قطره خون، بسیار زیبا تبعیض طبقاتی و نابرابری جامعـه آن روز را به تصویر کشیده است. تصویری از دو قطره خون که یکی از دسـت پادشـهی و دیگـر از پـای خارکنی به زمین افتاده است را برای مخاطب ارائه کرده و در تفاوت این دو خون، از زبان یکی از

آن دو اینگونه می‌سراید:

به خنده گفت: میان من و تو فرق بسی است خوش است اشک یتیمی و خون رنجبری

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۰، ص ۸۹)

تو از فـراق دل و عشـرت آمـدی بوجـود من از خریدن پشتی و زحمت کمری

وی در ادامه خون پای کارگر را ارزش گذاری کرده و می‌گوید:

مرا به ملـک حقیقـت هـزار کـس بخـرد چرا که در دل کان دلی شدم گهری

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

پروین در انتهای شعر خون دل یتیمان و پیرزنـان را معلـول وجـود حاکمـان جـور در جامعـه دانسته و اینگونه می‌سراید:

یتیم و پیرزن اینقدر خون دل نخورنـد اگر بـه خانـه غـارتگری فتـد شـرری
به حکم ناحق هر سفله خلق را نکشند اگر زقتل پـدر پرسشـی کنـد پسـری

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

نکته قابل توجه در مناظرات پروین، استفاده بیشتر از دو شحصیت پیرزن و یتیم است. این دو قشر به دلیل فقدان پشتوانه و حمایت های مالی و عاطفی بویژه در نظام خانواده، آسیب پـذیر تـر بوده ونیازمند حمایت های اجتماعی بیشتری هستند. بنابراین جور حاکمان بر ایشان سنگین تـر و گدازنده تر از دیگر اقشار اجتماعی می‌باشد.

در شعر «نامه به نوشیروان»، پروین در قالب نامه بزرگمهـر بـه نوشـیروان، درخواسـت هـای رعیت را به گوش شاه رسانده و در واقع وظایف او را گوشزد نماید. وی می‌گوید:

بزرگمهر بـه شـیروان نوشـت کـه خلـق ز شـاه خـواهش امنیـت و رفـاه کننـد
شـهان اگـر بـه تعمیـر مملکـت کوشـند چه حاجت است که تعمیر بارگاه کنند

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۴۹، ص۲۷۷)

اما از آنجایی که نرود میخ آهنین بر سنگ، این مواعظ شاه را متنبه نساخت. پروین در انتهای این اشعاربه نفرین مردم بر شاه جوراشاره کرده و می‌گوید

چو شاه جـور کنـد خلـق در امیـد نجـات همی حساب شب و روز و سال و ماه کنند

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

این بیت از شعر پروین به بی ثمر بودن وعظ و توصیه بزرگمهراشعار داشته و خسـتگی مـردم از ظلم حاکم و تنگنای زمانه را می‌رساند که به دنبال راهـی بـرای نجـات از آن هسـتند. سـپس پروین گام اخر را بر می‌دارد و شاه را به تنبیه زمانه سپرده وخطاب به شاه می‌گوید:

کمـین کـرده‌انـد بـر سـر راه مباش که بر موکب تو راه کنند
تا که نییچاند آسـمانت گـوش معاملـه بهـر انتبـاه کننـد

(پروین، ۱۳۷۲، همان)

توجه به این نکته میتواند وجدان اخلاقی شاه را بیدار کرده و به خاطر نجات از گرفتار شدن به عوقبت عمل بد خودش دست از جور و ستم بردارد. چرا که زمانه حاکمی بزرگ تر و ظالم تر از خودش را بر وی مسلط خواهد کرد. بنابراین اگر چنین عقوبتی را بر خود نمی‌پسند خود نیز باید از ظلم بر دیگران دست برداشته و اجتناب کند. این همان خود کنترل‌گری آگاهانه است که از طریق اجرای این قاعده پدید می‌آید.

قاضیان تبهکاردسته دیگری از مستبدان جامعه هستند که مردم باید مقابل انان ایستاده و کاشانه ظلم شان را خراب نمایند. زندگی و ارتزاق اینان از طریق رشوه و ربا است. اینان اینان همچون طبیبانی‌اند که نه تنها کمکی به علاج نمی‌کنند بلکه خود، عامل انتشار بی عدالتی ها در جامعه‌اند. پروین در توصیف انها می‌گوید:

آنجا که طبیب شد بد اندیش افزوده شود به دردمندی

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات ۲۰، ص۹۸)

جامعه شناسی پروین، قاضیان زمانه اش، عمله جور و طبیبان فاسد هستند که موجب فراگیر شدن بیماران و نامتعادل های جامعه می‌شود.(اکبری، ۱۳۹۲، پروین پژوهی، ۶۱).

پروین در شعر «دو محضر» در قالب مناظره قاضی با همسرش، اقرار قاضی بر تبهکاری اش در امر قضاوت را به تفصیل بیان کرده است. در این مناظره قاضی در هنگام غضب عنان از دست داده و در مقام توبیخ همسرش، تمام سختی هایی که در این مسیر به دیگران داده تا زر برای خود و زیور برای همسرش فراهم کند را بیان کرده و می‌گوید:

سنگ ها انداختم در راه ها اشک ها آمیختم با آه ها
بدره زر دیدم و رفتم زدست بی تامل روز را گفتم شب است
حق نهفتم، بافتم افسانه ها سوختم با تهمتی کاشانه ها

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۶۰، ص۱۵۱)

در این شعر پروین بی پروا، پرده از ظلم و بیداد قاضیان رشوه گیر بر داشته است.

پروین در مناظره‌ای بین دزد و قاضی به تفصیل از زبان دزد به افشاگری کارهای قاضی پرداخته وعمل قاضی را شنیع تر از عمل خود دانسته و اینگونه می‌سراید:

دزدی پنهان و پیدا کارتست مال دزدی جمله در انبار تست
تو قلم بر حکم داور می‌بری من زدیوار و تو از در می‌بری

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۵۸، ص ۱۴۷)

پروین در مقام مقایسه راهزن را جاهل و نادان دانسته که شب به مال مردم می‌زند اما معتقد است قاضی، دزدی عارف است که در روشنایی روزمال مردم را چپاول می‌کند. پس رذالت عمل قاضی که عالمانه و در قالب عمل حسنه و بطور عمل رسمی که مورد تایید جامعه است بسیار بیشتر از راهزنی است که شبانگاهان از روی جهل و بی خبری به سرقت دست می‌زند.

تشبیه قاضی به غراب از دیگر زیبایی های شعر پروین است که وی در تبیین پستی هـا ایـن قشر جامعه استفاده کرده است.

وی اینگونه می‌سراید:

آنکه خود را پاک مـی‌دانـد زهـر آلـودگی می کند مردارخواری چون غراب ای رنجبر

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۹، ص۹۶)

بر این اساس هرگاه قاضی و قضاوت از مسیر خود خارج شد، نه تنها کارکرد اصلاحی خود را از دست می‌دهد بلکه قاضی به طبیبی فاسد تبدیل شده که موجب تخریب بیشتر جامعه می‌شـود و همچون پرنده‌ی است که در صدد چپاول و به یغما بردن اموال دیگران خواهد بود.

توانگران و کارفرمایان جائر گروه دیگری هستند که مردم را به اسـتثمار گرفتـه؛ نـه تنهـا از نیروی کار آنها بهره برده بلکه آنان را به بیگاری و بردگی کشانده‌اند. پروین آنان را با واژه هـایی همچون زالو صفت و ظالم توصیف کرده ومردم جامعه از اینکه مقاومت نکرده و ایـن رنـج را بـر خود پذیرفته و از حکام حسابرسی نمی‌کنند سرزنش کرده و اینگونه می‌سراید:

از حقـوق پایمـال خـویش کـن پرسشـی چند می‌ترسی زهـر خـان و جنـاب، ای رنجبـر

جمله آنان را که چون زالو مکندت خـون بریـز وندر آن خون دسـت و پـایی کـن خضـاب، ای

آن که خـود را پـاک مـی‌دهنـد زهـر آلـودگی می کند مردارخـواری چـون غـراب، ای رنجبـر

هر چه بنویسد حکام اندرین محضـر رواسـت کس نخواهد خواستن زایشان حساب ای رنجبر

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۱۹، ص۹۶-۹۷).

پروین به زندگی مشقت وار کارگران و بی نتیجه ماندن زحمـات شـان شـاره مـی‌کنـد و بـا جدیت از رنجبران درخواست دارد که از حق خود کوتـاه نیامـده و دادخواسـت خـود را آشـکارا در جامعه نسبت به حاکمان ظالم بیان کنند. صراحت کلام او دعوت به ظلم سـتیزی اسـت. در ایـن اشعار از یک سو بعد معرفتی ظلم ستیزی مطرح شده و از سـوی دیگـر پـروین در صـدد انگیـزه بخشی برعدم ظلم پذیری و دعوت به مقاومت فرد مظلوم و جامعه تحـت ظلـم در مقابـل ظـالم می‌کند. وی صراحتا جبر زمانه را در وضع نابهنجار جامعه و رواج بی عدالتی رد کرده و از زبان پیر جهاندیده و خردمند می‌گوید:

پیـر جهاندیـده بخندیـد کـاین قصه زور است نه کـار قضاسـت

مردمی و عدل و مساوات نیسـت زان ستم و جور و تعدی رواسـت

(پروین، ۱۳۷۲، مثنویات۹۲، ص ۱۹۵)

پروین دراین شعر در گام اول در صدد اصلاح مبانی شناختی افراد جامعه است کهو وضـعیت ناعادلانه جامعه را امری طبیعی و جبری ندانند. گـام دوم بـه انگیـزه بخشـی پرداختـه و از آنهـا

می‌خواهد که ظلم را نپذیرفته و درحذف ظلم و پالایش جامعه اقدام کنند.

۲- ۲. صنعت آیرونی[1] در ادبیات پروین

پروین در اشعارش تلاش دارد تا در قالب قاعده طلایی، افراد جامعه را به عنوان فاعل اخلاقی به کرسی قضاوت نشانده تا رفتارهای خود را ارزیابی نمایند. نتیجه این قضاوت نوعی خویشتن داری ارادی و اگاهانه است که به دلیل وجود دو عنصر اختیار و اگاهی در زمره افعال اخلاقی قرار می‌گیرد. علیرغم مهارت ادیبانه پروین در این مرحله، وجود دسته دیگر از اشعار پروین که نوعی جبرگرای را توجیه می‌کند متعارض با وجود فاعل مختار اخلاقی است. زیرا باور بر فاعل مختار که عنصر فعل اخلاقی محسوب می‌شود با وجود اشعاری در دیوان پروین که صراحتا عدم اختیار افراد را در تغییر وضعیت موجود جامعه اثبات می‌کند در مواجهه با قاعده زرین تعارضی اشکار محسوب می‌شود. پروین از یک سو در قالب قاعده زرین در صدد است انسان ها را ترغیب به تغییر سرنوشت خود و بهبود آن نماید و از سوی دیگر اشعاری در دیوان او یافت می‌شود که سرنوشت انسان را امری مختوم به اراده الهی و در برخی موارد در گرو جبر زمانه می‌داند. ایشان در برخی از ابیات خود، انسان مسلوب الاختیار دانسته و اینگونه می‌سراید:

هر آنچه می‌کند ایام می‌کند با ما به دست هیچ کس ای دوست! اختیاری نیست

نکته قابل تاملی دیگری که از مرور در اشعار او بدست می‌آید یک نوع دوگانه گی محتوایی و تعارض معنایی در اشعار پروین دیده می‌شود. وی علیرغم اینکه قاعده زرین را پذیرفته و بوفور اشعاری خود را در قالب این قاعده ارائه می‌دهد؛ با این حال اشعاری در دیوان او به چشم می‌اید که نتیجه غیر اخلاقی از این قاعده گرفته است. وی در برخی از ابیات بر این باور است که هر چند برخی از افراد در این جهان بد عمل می‌کنند ولی زمانه با آنها نیکو معامله می‌کند. باید بتوان برای این نوع از تناقضات اخلاقی در اندیشه پروین راه حل منطقی ومعقولی یافت.

برخی از ادب پژوهان این گونه از تعارضات ساختاری و تضادهای محتوایی را نوعی مهارت ادبی دانسته‌اند که تنها شاعران توانمند، قادر به ارائه آن در متون ادبی خود است. این مهارت با عنوان ایرونی تعبیر می‌شود. این واژه غیر فارسی بوده و به معنای تقابل بوده و معنای دقیقی برای ان ذکر نشده است. تعریف ان امر مشکلی پنداشته شده و برخی بر این باورند که آیرونی در اصطلاح ادبیات به لحاظ گستردگی معنا چون منشوری چند وجهی است که امکان دارد هر کسی به تناسب برداشت خود آن را در یک یا دو جنبه تعریف کند. به این دلیل ارائه تعریف جامعه و کامل برای آن مستلزم شناخت اقسام ایرونی است. (داد، ۱۳۸۷، ص ۱۸). گرچه تعریف ایرونی را دشوار دانسته‌اند اما می‌توان هسته تشکیل دهنده هر ایرونی را تضاد میان بود با نمود و ظاهر با

1 Irony

واقعیت دانست. این سنخ از ادب پژوهان معتقدند در جهان اندیشه پروین تقابل ها از چنان گستردگی و تنوعی برخوردارند که همه عوالم انسانی و غیر انسانی را در بر می‌گیرند. این گستردگی که بیشتر در قالب مناظرات در دیوان وی دیده می‌شود نشان از تخیل پویا و بینش وسیع او نسبت به جهان هستی دارد. در چنین جهان پر وسعتی که فارغ از بسیاری از محدودیت های جهان واقعی است عناصری از همه عوالم وجود در یک سطح قرار می‌گیرند و زبان مشترکی میان شان به وجود می‌آید. (صفایی، ۱۳۹۲، ص۶۹). با این تبیین باید گفت حقیقت هستی در نگاه پروین در رویارویی سلسله‌ای از تقابل ها شکل می‌گیرد که نه تنها اشکالی بر اندیشه او نیست بلکه دلیلی بر مهارت ادبی او محسوب می‌شود. بر این اساس شاید بتوان مبتنی بر این معیار، جبرگرایی در اشعار پروین را به جبرنمایی تعبیر نمود.

نتیجه گیری

قاعده زرین از جمله قواعد اخلاقی و فرا دینی است که کمتر کسی یافت می‌شود که ان را انکار کرده باشد. عبارت معروف «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند» مفاد اصلی این قاعده است. فراتر از کارکرد مصداقی، این قاعده در سطح کلان مسائل جامعه شناسی، روان شناسی، اخلاق و ادبیات نیز مورد توجه قرار گرفته است. این اصل اخلاقی به دنبال ایجاد خوداگاهی در فرد بوده و او را به امر قضاوت در رابطه با رفتارش رهنمون می‌سازد. گرچه این اصل اخلاقی آمرانه نیست اما کارکرد کنترل‌گری دارد. با توجه با اینکه قاعده زرین بر عنصر اتخاذ خود به جای دیگری استوار است می‌تواند در دو بعد بینشی و انگیزشی در سطح جامعه کارکرد اخلاقی داشته باشد. شعرا و ادباء همچون دیگر اندیشمندان عنایت ویژه‌ای به این قاعده داشته‌اند. پروین اعتصامی نیز در دیوان خود به آن اشاره کرده و اینگونه می‌سراید: «به کس مپسند رنجی کز برای خویش نپسندی؛ بدوش کس منه باری که خود بردنش نتوانی». قاعده زرین بر مبنای وجود سرشت اخلاقی استواربوده وچنین سرشتی معیار قضاوت است. پروین نیز کوشیده تا افراد را متوجه وجود چنین سرشتی کرده واز آنها میخواهد تا درحفظ پاکی ان بکوشند. وی در اشعار خود عوامل ارتقا طینت اخلاقی را بر شمرده و مردم را به ان توصیه می‌کند. همچنین افراد را از انجام اموری که باعث از بین رفتن طهارت این طینت پاک می‌شوند بر حذر میدارد. پروین در قالب اشعار اجتماعی اش تلاش می‌کند تا به مردم نوعی اگاهی نسبت به معیارهای اخلاقی بدهد. وی علاوه بر رهنمون ساختن انان به ایجاد خویشتن داری اگاهانه در امور اخلاقی، درجهت تقویت انگیزه انان را در مواجهه با ظالمان جامعه می‌کوشد. پروین در خطاب به حاکمان جور، قاضیان رشوه خوار، کارفرمارواایان زالو صفت و عابدان و زاهدان ریا کار انها را به قضاوت در کارهایشان دعوت کرده و در صدد است با این نوع آگاهی بخشی انها را به نوعی کنترل‌گری آگاهانه رهنمون سازد. تلاش برای ایجاد خود اگاهی درونی بویژه برای ستمکاران جامعه، اتخاذ خود به جای دیگران، کنترل‌گری اگاهانه خود و دیگران از جمله عناصر کلیدی قاعده زرین در اشعار پروین است که با ظرافت های ادبی در قالب اشعار تعلیمی و مناظرات ادبی به نمایش در امده است. نکات قابل تاملی همچون شائبه جبر گرایی و همچنین تعارض محتوایی از سوی برخی تحلیلگران شعر پروین مطرح شده که شاید بتوان با رجوع به صنعت ادبی تقابل و آیرونی حل نمود.

فهرست منابع

قرآن مجید
نهج البلاغه
۱. احمدی زاده، حسن.(۱۴۰۰) قاعده زرین در اندیشه اخلاقی فیض کاشانی. دو فصلنامه علمی کاشان شناسی. بهار و تابستان. دوره ۱۴. شماره یک
۲. اسلامی، حسن. (۱۳۸۶). قاعده زرین در حدیث و اخلاق. مجله علوم حدیث. پاییز و زمستان. شماره ۴۵-۴۶
۳. اعتصامی، پروین.(۱۳۷۲). دیوان پروین اعتصامی. (مقدمه غلامحسین فردوس). نشر طلوع. چاپ اول.
۴. اکبری، منوچهر. (۱۳۸۶). مجموعه مقالات نکوداشت پروین اعتصامی. چاپ اول. خانه کتاب
۵. اکبری، منوچهر، (۱۳۹۲). پروین پژوهی (مجموعه مقالاتی در بررسی آرا، احوال و آثار پروین اعتصامی). خانه کتاب
۶. بلخی رومی(مولوی)،جلال الدین محمد. (۱۳۸۱). مثنوی معنوی. (تصحیح، مفدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی). انتشارات دوستان. چاپ ششم.
۷. پیر علیزاده، حکیمه. (۱۴۰۲)مقایسه سیمای جامعه در اشعار استاد شهریار و پروین اعتصامی. اولین همایش بین المللی ادبیات. زبان شناسی و علوم انسانی
۸. حرانی، حسین بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول عن ال الرسول. موسسه النشر الاسلامی. چاپ دوم
۹. حیدری، حسین؛ حاجی اکبری، فاطمه. (۱۴۰۱). صورت بندی مفهومی قاعده های زرین و سیمین در نهج البلاغه. مجله ادیان و عرفان. سال ۵۵. شماره دو
۱۰. داد. سیما(۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران. مروارید
۱۱. دین محمدی کرسفی، نصرت الله. (۱۴۰۱)نگاهی شتاب زده به ارزش ها و ضد ارزش ها در دیوان پروین اعتصامی. هفتمین همایش بین المللی مطالعات زبان و ادبیات در جهان اسلام
۱۲. راوراد، اعظم. (۱۳۸۶) .جامعه شناسی اثر هنری. پژوهشنامه فرهنگستان هنر.
۱۳. سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۵). گلستان سعدی.(ویراستارمحمدعلی فروغی). نشر ققنوس. چاپ ۱۸
۱۴. سیاری، سولماز؛ یلقی، عبدالرشید. (۱۴۰۱)واکاوی تطبیقی مضامین اجتماعی انتقادی مختومقلی فراغی و پروین اعتصامی. دوازدهمین همایش بین المللی مطالعات زبانی، ادبی،

فرهنگی و تاریخی
۱۵. شیواپور، حامد؛ اخباری، محسن. (۱۳۹۳). تاملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قران کریم. فصلنامه علمی- پژوهشی نامه اخلاق. سال هفتم. تابستان ۱۳۹۳. شماره ۲۴
۱۶. صفایی. علی. ادهمی. حسین.۱۳۹۲. نگاهی به جلوهای ایرونی در اندیشه و اشعار پروین اعتصامی. زبان و ادب فارسی. نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز. سال ۶۶ پاییز. زمستان. شماره ۲۲۸
۱۷. صفری، مهدی؛ طاهری اردلی، سکینه.(۱۳۹۹) بررسی اعتراض و ظلم ستیزی در دیوان پروین. فصل نامه اورمزد. بهار. شماره ۵۰
۱۸. صفری، مهدی؛ طاهری اردلی، سکینه، فصل نامه اورمزد، بهار ۱۳۹۹، شماره ۵۰
۱۹. طباطبائی اردکانی، سید محمود. (۱۳۷۶). یادمان پروین. چاپ اول. انتشارات علامه طباطبائی
۲۰. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان. تهران. انتشارات محمدی.
۲۱. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). انتشارات طلائیه. چاپ اول
۲۲. قدمیاری، مجید. (۱۳۸۷). معجزه پروین(در ترازوی نقد). انتشارات سخن
۲۳. کریمی لاسکی، محمد؛ احد قراملکی، فرامرز. (۱۳۹۵). تحلیل مفهومی و گزاره‌ای قاعده زرین اخلاق. محمد کریمی لاسکی و احد فرامرز قراملکی. مجله ذهن. پاییز و زمستان
۲۴. میرشکاری،عباس؛ رمضانی، فاطمه (۱۴۰۲) قاعده طلایی در اخلاق. دایره المعارف اخلاق پزشکی اسلامی.
۲۵. وحیدا، فریدون. (۱۳۸۸). جامعه شناسی در ادبیات فارسی. چاپ دوم. تهران. انتشارات سمت
۲۶. هاورز، آرنولد. (۱۳۵۵). محدوده و گستره‌ی جامعه شناسی هنر و ادبیات. (ترجمه فیروز شیروانلو). تهران. توس
27.Hare R.M.; (1965) Freedom and Reason. Oxford: Oxford University Press.
28.Wattle، Jeffrey; (1996) The Golden Rule; New York- Oxford: Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۰۸ – ۲۸۹

پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان معاصر

علی یوسفی هنومرور [۱]
علی کربلائی پازوکی [۲]
صالح حسن زاده [۳]
حسام الدین خلعتبری [۴]

چکیده

هوش مصنوعی به عنوان فناوری تحول‌آفرین، تأثیرات گسترده‌ای بر فرآیندهای اخلاقی، معرفتی و معنوی انسان‌ها به ویژه در حوزه دینداری داشته است. مسئله اصلی این پژوهش بررسی پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان معاصر است؛ موضوعی میان‌رشته‌ای که پیچیدگی‌های معرفتی، اخلاقی و اجتماعی متعددی به همراه دارد. این مطالعه با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی و مرور مستندات میان‌رشته‌ای، فرصت‌ها و تهدیدهای حضور هوش مصنوعی در فرآیندهای دینی را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد هوش مصنوعی با تسهیل دسترسی به منابع دینی، تحلیل متون مقدس و تولید محتوای تعاملی، می‌تواند ارزش‌های شناختی دینداری را تعمیق بخشد، اما در عین حال چالش‌هایی مانند کاهش عمق معرفتی، گسترش نسبی‌گرایی اخلاقی و ابهامات مسئولیت اخلاقی را پدید می‌آورد. نوآوری این پژوهش در تلفیق رویکردهای فلسفی، اخلاقی و دینی، چارچوبی جامع برای بهره‌برداری مسئولانه از هوش مصنوعی در دینداری ارائه کرده است.

واژگان کلیدی

هوش مصنوعی، دینداری، مسئولیت‌پذیری، اخلاق هوش مصنوعی، فناوری و معنویت.

---

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی ،دانشکده الهیات،دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران.
Email: Aliusofi1372@gmail.com
۲. دانشیار و هیات علمی گروه معارف‌اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: karbalaei@yahoo.com
۳. استاد تمام گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات ،دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران.
Email: hasanzadeh@atu.ac.ir
۴. دانشیار و هیات علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران.
Email: khalat.hesam@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۱۸

طرح مسأله

هوش مصنوعی به عنوان یکی از فناوری‌های تحول‌آفرین و پیشرفته قرن بیست و یکم، تأثیرات گسترده و قابل توجهی بر جنبه‌های مختلف زندگی انسانی از جمله حوزه‌های معرفتی و دینی داشته است. این فناوری نوین با تغییر ساختارهای شناختی انسان‌ها، نحوه پردازش اطلاعات و تعامل با دنیای اطراف را دگرگون ساخته است. در این زمینه، موضوع پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان، به عنوان یکی از مسائل میان‌رشته‌ای و حساس، جایگاه ویژه‌ای یافته است که هم‌زمان با پیشرفت‌های فناوری، اهمیت و ضرورت بررسی آن نیز افزوده می‌شود. هوش مصنوعی به عنوان فناوری تحول‌آفرین و پیچیده، تأثیرات ژرفی بر معرفت دینی داشته است(Floridi et al. 2018.p23) این فناوری امکان تحلیل دقیق متون مقدس را فراهم کرده و به تعمیق باورهای دینی کمک می‌کند (Wanger et al., 2022.p48). با این حال، چالش‌های فلسفی و اخلاقی، مانند فقدان اراده آزاد در ماشین‌ها، ضرورت بررسی میان‌رشته‌ای را افزایش داده است (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸).

از منظر فلسفی و معرفت‌شناسی، هوش مصنوعی مفاهیمی نوین از شناخت، آگاهی و فرآیندهای فهم انسان را مطرح کرده است که می‌تواند در تبیین و شکل‌دهی به باورها و تجارب دینی نقش ایفا نماید. هوش مصنوعی این امکان را فراهم آورده است که منابع دینی متعدد و متنوع با سرعت بیشتری در دسترس قرار گیرند و متون مقدس با دقت و عمق قابل قبولی تحلیل شوند، همچنین تولید محتواهای تعاملی و پاسخگویی به پرسش‌های دینی را آسان‌تر ساخته است (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۳۴). با این وجود، این فناوری همزمان چالش‌های جدی نیز برای سلامت معرفتی و عمق دینداری انسان به وجود آورده است که از جمله می‌توان به فقدان درک واقعی و اراده آزاد در ماشین‌ها، تفاوت بنیادین بین فهم انسانی و هوش مصنوعی، و مسئله مسئولیت‌پذیری در تصمیمات مبتنی بر فناوری اشاره کرد که ضرورت دقت و نظارت‌پذیری در به‌کارگیری هوش مصنوعی در حوزه دین را برجسته می‌سازد.(philosophylawjournal.ir)

مباحث فلسفی پیرامون هوش مصنوعی، به ویژه نظریات کارکردگرایی و فلسفه ذهن نیز با ورود به این حوزه، کمک شایانی به تعمیق درک ما از جایگاه هوش مصنوعی در چارچوب‌های معرفتی و دینی کرده‌اند. چالش‌هایی مانند احتمال تحریف آموزه‌های دینی توسط الگوریتم‌ها، کاهش درک معنوی به خاطر اتکای صرف بر فناوری و همچنین تأثیرات اجتماعی و فرهنگی گسترده، ضرورت انجام مطالعات میان‌رشته‌ای و رویکردهای دقیق و جامع را در این زمینه افزایش داده است (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲)

هوش مصنوعی در عصر دیجیتال فرصتی بی‌نظیر برای تسهیل دسترسی به دانش دینی و

تعمیق بینش‌های مذهبی فراهم کرده است، اما در صورت بی‌توجهی به اصول اخلاقی و دینی، می‌تواند تهدیدی برای سلامت معرفتی و ارزش‌های دین‌مداری به شمار آید. از این رو، استفاده بهینه و اخلاق‌مدار از این فناوری مستلزم گفتگویی مستمر و فراهم آوردن چارچوبی جامعه‌شناسانه، فلسفی، الهیاتی و فناورانه میان حوزه‌های مختلف است تا هویت دینی انسان معاصر حفظ و کیفیت فهم دینی ارتقا یابد (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲)

در این بستر، موضوع عملکرد اخلاقی ماشین‌های هوشمند، امکان پذیرش آنها به عنوان عامل اخلاقی، و نحوه پیاده‌سازی ملاحظات اخلاقی در هوش مصنوعی، به ویژه در تعامل با ارزش‌های دینی، از مسائل کلیدی و بحث‌برانگیز است که در این مطالعه مورد بررسی قرار می‌گیرد (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲) همچنین، دغدغه‌های مرتبط با حریم خصوصی، امنیت داده‌ها، مسئولیت‌پذیری تصمیمات ماشینی و اثرات اجتماعی این فناوری بر رفتارهای دینی، مباحث مهم دیگری هستند که ضرورت توجه به ابعاد اخلاقی و انسانی فناوری هوش مصنوعی را یادآوری می‌کنند.(Timmermans et al., 2010)

هوش مصنوعی به عنوان یکی از فناوری‌های تحول‌آفرین و پیشرفته قرن بیست و یکم، تأثیرات گسترده و قابل توجهی بر جنبه‌های مختلف زندگی انسانی از جمله حوزه‌های معرفتی و دینی داشته است. این فناوری نوین با تغییر ساختارهای شناختی انسان‌ها، نحوه پردازش اطلاعات و تعامل با دنیای اطراف را دگرگون ساخته است. در این زمینه، موضوع پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان، به عنوان یکی از مسائل میان‌رشته‌ای و حساس، جایگاه ویژه‌ای یافته است که هم‌زمان با پیشرفت‌های فناوری، اهمیت و ضرورت بررسی آن نیز افزوده می‌شود(philosophylawjournal.ir)

از منظر فلسفی و معرفت‌شناسی، هوش مصنوعی مفاهیمی نوین از شناخت، آگاهی و فرآیندهای فهم انسان را مطرح کرده است که می‌تواند در تبیین و شکل‌دهی به باورها و تجارب دینی نقش ایفا نماید. هوش مصنوعی این امکان را فراهم آورده است که منابع دینی متعدد و متنوع با سرعت بیشتری در دسترس قرار گیرند و متون مقدس با دقت و عمق قابل قبولی تحلیل شوند، همچنین تولید محتواهای تعاملی و پاسخگویی به پرسش‌های دینی را آسان‌تر ساخته است (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۳۴). با این وجود، این فناوری همزمان چالش‌های جدی نیز برای سلامت معرفتی و عمق دینداری انسان به وجود آورده است که از جمله می‌توان به فقدان درک واقعی و اراده آزاد در ماشین‌ها، تفاوت بنیادین بین فهم انسانی و هوش مصنوعی، و مسئله مسئولیت‌پذیری در تصمیمات مبتنی بر فناوری اشاره کرد که ضرورت دقت و نظارت‌پذیری در به‌کارگیری هوش مصنوعی در حوزه دین را برجسته می‌سازد.

مباحث فلسفی پیرامون هوش مصنوعی، به ویژه نظریات کارکردگرایی و فلسفه ذهن نیز با

ورود به این حوزه، کمک شایانی به تعمیق درک ما از جایگاه هوش مصنوعی در چارچوب‌های معرفتی و دینی کرده‌اند. چالش‌هایی مانند احتمال تحریف آموزه‌های دینی توسط الگوریتم‌ها، کاهش درک معنوی به خاطر اتکای صرف بر فناوری و همچنین تأثیرات اجتماعی و فرهنگی گسترده، ضرورت انجام مطالعات میان‌رشته‌ای و رویکردهای دقیق و جامع را در این زمینه افزایش داده است(توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲)

هوش مصنوعی در عصر دیجیتال فرصتی بی‌نظیر برای تسهیل دسترسی به دانش دینی و تعمیق بینش‌های مذهبی فراهم کرده است، اما در صورت بی‌توجهی به اصول اخلاقی و دینی، می‌تواند تهدیدی برای سلامت معرفتی و ارزش‌های دین‌مداری به شمار آید. از این رو، استفاده بهینه و اخلاق‌مدار از این فناوری مستلزم گفتگویی مستمر و فراهم آوردن چارچوبی جامعه‌شناسانه، فلسفی، الهیاتی و فناورانه میان حوزه‌های مختلف است تا هویت دینی انسان معاصر حفظ و کیفیت فهم دینی ارتقا یابد (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲)

در این بستر، موضوع عملکرد اخلاقی ماشین‌های هوشمند، امکان پذیرش آنها به عنوان عامل اخلاقی، و نحوه پیاده‌سازی ملاحظات اخلاقی در هوش مصنوعی، به ویژه در تعامل با ارزش‌های دینی، از مسائل کلیدی و بحث‌برانگیز است که در این مطالعه مورد بررسی قرار می‌گیرد (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۲). همچنین، دغدغه‌های مرتبط با حریم خصوصی، امنیت داده‌ها، مسئولیت‌پذیری تصمیمات ماشینی و اثرات اجتماعی این فناوری بر رفتارهای دینی، مباحث مهم دیگری هستند که ضرورت توجه به ابعاد اخلاقی و انسانی فناوری هوش مصنوعی را یادآوری می‌کنند.(Timmermans et al., 2010)

این مطالعه با رویکردی میان‌رشته‌ای تلاش می‌کند تا ضمن شناسایی پیامدهای ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری، راهکارهایی را برای بهبود سلامت معرفتی و حفظ ارزش‌های اخلاقی و دینی در عصر فناورانه حاضر پیشنهاد نماید.

در نهایت در سال‌های اخیر، مطالعات متعددی پیرامون تاثیر هوش مصنوعی بر حوزه‌های معرفتی، اخلاقی و دینی صورت گرفته است. برای مثال، پژوهش‌هایی چون فقیهی (۱۳۸۵) به بررسی الگوهای دینداری از منظر قرآن و سنت پرداخته‌اند و آثار توحیدی و عبدخدایی (۱۳۹۸) ابعاد اخلاقی هوش مصنوعی را در تعامل با آموزه‌های دینی تحلیل کرده‌اند. در مقیاس جهانی، تحقیقات Floridi و Cowls (2018) درباره چارچوب اخلاقی جامعه مبتنی بر هوش مصنوعی،و Campbell (2011) در زمینه مشاوره دینی آنلاین، و Chalmers (2013) در تبیین مرزهای ذهن و ماشین‌ها، از جمله مطالعات مرجع محسوب می‌شوند که به ابعاد فلسفی و اخلاقی این فناوری توجه کرده‌اند.

با وجود این پیشینه، مقاله حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای و تلفیقی تلاش دارد در تقاطع

فلسفه، اخلاق، و مطالعات دینی، چارچوبی نوین برای تحلیل پیامدها و مبانی ارزش شناختی هوش مصنوعی بر دینداری انسان معاصر ارائه کند. نوآوری اصلی پژوهش در تبیین فرصت‌ها و چالش‌های هوش مصنوعی از منظر ارزش‌های شناختی، اتصال نظری اخلاق هوش مصنوعی با عناصر معرفتی دینداری و ارایه راهکارهای عملی برای بهره‌برداری مسئولانه از فناوری در فضای دینی نهفته است. علاوه بر استفاده از جدیدترین منابع بین‌المللی و مطالعه تطبیقی، تلاش شده است یافته‌های این پژوهش ضمن نقد رویکردهای پیشین، با تحلیل و استنتاج شخصی نویسنده غنا و بداعت ویژه‌ای داشته باشد.

مسئله اساسی این مقاله بررسی تأثیرات هوش مصنوعی بر ارزش‌های شناختی و اخلاقیِ دینداری انسان معاصر است، با تمرکز بر این فرض که حضور روزافزون این فناوری نه فقط فرصت‌هایی برای تعمیق معرفت دینی، بلکه چالش‌هایی اساسی در قلمرو اخلاق دینی پدید آورده است. فرضیه مرکزی مقاله آن است که هوش مصنوعی با گسترش دسترسی به منابع دینی و تسهیل تعاملات معنوی، می‌تواند ارزش‌های شناختی دین‌داری را تقویت کند؛ اما در عین حال، به دلیل فقدان آگاهی، نیت و مسئولیت اخلاقی اصیل در خودِ ماشین‌ها، مخاطراتی همچون گسترش نسبی‌گرایی اخلاقی، تضعیف عمق معرفتی و ابهام در روایت مسئولیت‌پذیری دینی نیز پررنگ خواهد شد.

بدین‌ترتیب، یکی از نقاط قوت و نوآوری پژوهش حاضر، تمرکز بر تحلیل دقیق جایگاه اخلاق هوش مصنوعی در تجربه دینی انسان است؛ به ویژه چالش‌هایی همچون مسئولیت‌پذیری تصمیمات ماشینی، خطر تحریف اطلاعات مقدس، آسیب به کرامت انسانی و تضعیف مرجعیت اخلاقی در فضای دیجیتال. مقاله با استناد به جدیدترین منابع معتبر نشان می‌دهد که هنوز بنیان‌های فلسفی و دینی بر ضرورت ضمانت اخلاقی، شفافیت و نظارت انسانی در به‌کارگیری فناوری تأکید دارند و انتقال کامل مسئولیت به ماشین‌ها ممکن نیست.

این رهیافت نوین، فرصت مهمی برای پارادایم‌سازی جدید در مطالعات دینی و اخلاق فناورانه به‌شمار می‌رود و می‌تواند سنگ‌بنای تدوین چارچوب‌های کاربردی و سیاست‌گذاری اخلاقی هوش مصنوعی در جامعه دینی باشد.

با تحلیل دقیق مبانی معرفتی و فلسفی هوش مصنوعی، این پژوهش تلاش دارد فهم تازه‌ای از اثرات آن بر دینداری انسانی ارائه کند که فراتر از صرفا گزارش نتایج تجربی است.

هوش مصنوعی، در کنار قابلیت‌های فناورانه، محدودیت‌های فلسفی و اخلاقی فراوانی نیز دارد. تحلیل‌های من نشان می‌دهد که فقدان نیت و آگاهی اخلاقی در سیستم‌های هوشمند، به عنوان موانعی بنیادین، نقش مهمی در محدودیت ظرفیت این فناوری در حوزه دینداری ایفا می‌کند. لازم است این محدودیت‌ها در ادامه پژوهش به صورت عمیق‌تر بررسی شود.

مروری بر ادبیات پژوهش

اخلاق هوش مصنوعی: از قوانین آسیموف تا مباحث جدید اخلاق فناوری

اخلاق هوش مصنوعی شاخه‌ای از اخلاق فناوری است که به بررسی رفتارهای اخلاقی سیستم‌های هوشمند می‌پردازد و سعی دارد تضمین کند که این سیستم‌ها رفتاری مناسب و قابل قبول برای انسان‌ها از خود نشان دهند .(Anderson, 2011: 21) مبنای مهمی که در این حوزه مطرح شده قوانین سه‌گانه آسیموف است که از دهه ۱۹۵۰ ارائه شده‌اند. بر اساس این قوانین، هوش مصنوعی نباید به انسان‌ها آسیب رساند، باید به دستورات انسان‌ها عمل کند مگر اینکه با قانون اول در تضاد باشد، و باید از خود محافظت کند مگر اینکه با قوانین اول و دوم تضاد پیدا کند .(ASIMOV, 1950) این قوانین بنیان بسیاری از مباحث جدید اخلاق فناوری محسوب می‌شوند، اما چالش‌هایی چون عدم شفافیت فرآیندهای تصمیم‌سازی و محدودیت‌های فنی هوش مصنوعی در بکارگیری این اصول باقی است.

اگرچه برخی پژوهش‌ها بر فرصت‌های شناختی هوش مصنوعی تأکید دارند، اما تحلیل ما نشان می‌دهد که این فناوری می‌تواند موجب آسیب‌های عمیق‌تری به سلامت معرفتی شود که اغلب مغفول مانده است.

تحلیل من بر این است که الگوریتم‌های هوشمند، علی‌رغم توانایی تحلیل داده‌های دینی، در زمینه تفسیر مضامین معنوی و ارزش‌های متعالی دینی محدودیت دارند. این موضوع نشان می‌دهد که فناوری نمی‌تواند جایگزین تجربه و نیت انسانی در فرآیندهای دینی شود و فقط ابزار کمکی است.

قوانین سه‌گانه آسیموف، بنیان اخلاق هوش مصنوعی است که بر تعامل انسان و ماشین تأکید دارد اما محدودیت‌های فنی به قوت خود باقی است .(Asimov, 1950.p23) از منظر فلسفی و دینی، انسان دارای نفس مجرد و اختیار است که قابل تقلید توسط هوش مصنوعی نیست (قاضیوی، ۱۴۰۳ : ۶۷). این امر موجب حفظ مسئولیت اخلاقی انسان در برابر تصمیمات ماشینی می‌شود (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۱۲).

فلسفه ذهن و کارکردگرایی در تبیین قابلیت‌های شناختی ماشین‌ها

از منظر فلسفه ذهن، کارکردگرایی رویکردی است که بر اساس آن ذهن و حالات ذهنی بر پایه کارکردهای سیستم عصبی یا ماشین قابل تحلیل است. این دیدگاه مدعی است که ماشین‌ها می‌توانند قابلیت‌های شناختی داشته باشند اگر نقش‌ها و عملکردهای مشابه مغز انسان را ایفا کنند. در حوزه هوش مصنوعی، این به معنای آن است که ماشین‌ها می‌توانند فرآیندهای شناختی را شبیه‌سازی کنند و حتی به سطوحی از فهم و آگاهی دست یابند. با این حال، این مفهوم در

تقابل با دیدگاه‌های فلسفی و دینی قرار دارد که بر منحصر بودن تجربه انسانی و نفس تأکید دارند که فراتر از کارکردهای صرفاً فنی است.

عامل اخلاقی بودن ماشین و محدودیت‌های آن

یکی از مباحث کلیدی در ادبیات هوش مصنوعی، توانایی ماشین‌ها برای داشتن عاملیت اخلاقی است؛ یعنی اینکه آیا می‌توان ماشین را به عنوان یک عامل اخلاقی پذیرفت که مسئولیت اعمال خود را بر عهده دارد. مطالعات نشان داده‌اند که گرچه هوش مصنوعی قادر به تصمیم‌گیری‌های پیچیده است، اما فاقد نیت، آگاهی و مسئولیت نهایی است. از این رو، قضاوت اخلاقی نهایی و مسئولیت آن همچنان بر عهده انسان‌ها باقی می‌ماند (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۳). این محدودیت باعث شده که نگرانی‌های جدی نسبت به واگذاری مستقیم مسئولیت‌های اخلاقی به ماشین‌ها مطرح شود، و ردپای انسان در فرآیندهای کنترل و نظارت اهمیت فراوانی یابد.

مطالعات پیشین در ارتباط هوش مصنوعی و دینداری انسان

مطالعات گسترده‌ای به بررسی تأثیرات هوش مصنوعی بر باورها و اعمال دینی پرداختند. به طور کلی، هوش مصنوعی می‌تواند نقش ابزار معرفتی را ایفا کند که از طریق تحلیل متون دینی، تولید محتواهای تعاملی و تسهیل دسترسی به منابع دینی، دینداری را تحت تأثیر قرار دهد. در عین حال، خطراتی چون کاهش عمق فکر دینی و گسترش نسبی‌گرایی اخلاقی در فضای مجازی نیز مشاهده شده است .(intelia.ir/blog) همچنین نهادهای دینی تشویق شده‌اند که در تدوین چارچوب‌های اخلاقی هوش مصنوعی مشارکت فعال داشته باشند تا استفاده مسوولانه از این فناوری توسعه یابد یکی دیگر از ابعاد مهم بحث، اختلال احتمالی در مرجعیت دینی به واسطه واسطه‌گری هوش مصنوعی در تفسیر و دین‌پژوهی است که می‌تواند به برداشت‌های نادرست و آسیب به جامعه دینی منجر شود.

وجوه انتقادی، خطرات تحریف معرفتی، چالش‌های مسئولیتی

نقدهای جدی پیرامون هوش مصنوعی و دینداری عمدتاً به مسائل سلامت معرفتی، مسئولیت اخلاقی و حفظ اعتبار آموزه‌های دینی مرتبط است. از جمله خطرات تحریف اطلاعات دینی به واسطه الگوریتم‌های تحلیل داده و تولید محتوا نامعتبر است که می‌تواند باعث گمراهی و کاهش عمق معرفتی گردد. همچنین، اتکای سطحی به پاسخ‌های خودکار و کاهش مشارکت فعال انسانی در تفکر دینی ممکن است حساسیت و عمق دینداری را کاهش دهد. مسئله مسئولیت‌پذیری در تصمیمات هوش مصنوعی نیز از جنبه‌های پیچیده است چرا که در صورت بروز آسیب یا خطا، تعیین مسئول و نحوه پاسخگویی چالش‌برانگیز خواهد بود (توحیدی و عبد

خدائی، ۱۳۹۸: ۷۳)

مفهوم ارزش شناختی در دینداری

تعریف ارزش شناختی: باور، معرفت یقینی، نیت، اهداف و تجربه معنوی

ارزش شناختی در دینداری مجموعه‌ای از عناصر شناختی و عاطفی است که کانون عملکرد دین‌دارانه فرد را تشکیل می‌دهد و نقش تعیین‌کننده‌ای در تثبیت و استمرار دینداری ایفا می‌کند. این مولفه‌ها شامل باورهای اعتقادی پایه مانند ایمان به خداوند، پیامبران، معاد و اصول دین هستند که زیربنای شناخت دینی را شکل می‌دهند (فقیهی، ۱۳۸۵: ۳۴). علاوه بر باورها، نیت‌ها و اهداف اخلاقی نیز اهمیت ویژه‌ای دارند، چرا که به ارزش‌گذاری رفتارهای دینی و اختیاری جهت می‌دهند و متأثر از ایمان و هدایت انبیاء هستند (مبانی ارزش شناختی تعلیم و تربیت اسلامی). همچنین تعلق به جامعه دینی و پیروی از مناسک و هنجارهای اخلاقی، با ایجاد حس تعلق و تثبیت هویت دینی، از دیگر مولفه‌های کلیدی است (دین و شخصیت). در نهایت تجارب و احساسات دینی نیز به افزایش ارتباط عاطفی و تعمیق تجربه معنوی کمک می‌کنند، که در کیفیت دینداری اثرگذار است.

نقش ارزش‌های شناختی در عملکرد و استمرار دینداری

ارزش‌های شناختی به عنوان چارچوبی برای تحلیل گرایش‌ها و رفتارهای دینی نقش اساسی در شکل‌گیری و تداوم دینداری دارند. باورها و معرفت یقینی، به انسان‌ها اطمینان می‌بخشند که رفتارهای دینی آنها مبتنی بر شناخت درست و اصیل است، و نیت و اهداف اخلاقی، انگیزه‌ای برای تعمیق عمل دینی فراهم می‌آورند. اجتماع دینی و هنجارها، این عوامل را در بستر روابط اجتماعی تقویت می‌کنند، و تجارب معنوی، اهمیت شخصی و اشتراکی دینداری را تثبیت می‌کند. بنابراین، هر گونه تغییری در ساختار یا کیفیت این ارزش‌ها مستقیماً بر رفتار و تعهد دینی تأثیر می‌گذارد.

تأثیر محیط‌های دیجیتال بر ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی

تحولات فناوری و فضای دیجیتال، حضور فعال هوش مصنوعی و سامانه‌های هوشمند، بستر جدیدی برای شکل‌دهی به ارزش‌های شناختی دینی ایجاد کرده‌اند. گرچه این فناوری‌ها تسهیل‌کننده دسترسی به منابع دینی و تقویت باورها هستند، لیکن می‌توانند به تغییر معیارهای اخلاقی و اعتقادی نیز منجر شوند. برای مثال، معیار اخلاقی غالب در فضای مجازی و هوش مصنوعی معمولا بر اساس پذیرش جمعی یا غالب کاربران شکل می‌گیرد، نه بر پایه استدلال‌های معرفتی و منطقی عمیق .(Tasnimnews.com) در چنین شرایطی، ارزش‌های اخلاقی ممکن است دچار گسست و تغییر شوم و اصولی مانند «هر چیزی را برای خود

می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند» در فضای دیجیتال تضعیف گردد (رستمی کیا، ۱۴۰۳).

الگوی دینداری از منظر قرآن و سنت، و نحوه تأثیرگذاری هوش مصنوعی بر آنها

بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت، دینداری نه تنها توأم با اعتقاد قلبی است، بلکه در قالب عمل، نیت خالص و جامعه‌پذیری نیز تحقق می‌یابد. به همین ترتیب، ارزش‌های شناختی دینی در قالب ایمان، عمل صالح، و تعلق به جامعه دینی تعریف و تثبیت می‌شوند (فقیهی، ۱۳۸۵: ۳۴). هوش مصنوعی با فراهم آوردن فرصت‌های بی‌سابقه‌ای برای دسترسی به آموزه‌های دینی، آموزش و تعامل با مراجع و محتوای دینی، می‌تواند تأثیر مثبت بر تقویت این الگوها داشته باشد، اما در عین حال خطراتی مانند تحریف آموزه‌ها، کاهش عمق تفکر دینی و وابستگی صرف به فناوری نیز موجود است. بنابراین، بررسی تأثیرات هوش مصنوعی بر ارزش‌های شناختی دینداری نیازمند رویکردی دقیق، میان‌رشته‌ای و آگاهانه است.

مؤلفه‌های اخلاقی و فلسفی هوش مصنوعی

تفاوت بین اخلاق هوش مصنوعی و هوش مصنوعی اخلاقی

در حوزه اخلاق هوش مصنوعی لازم است میان دو مفهوم تمایز قائل شد: «اخلاق هوش مصنوعی» و «هوش مصنوعی اخلاقی». اخلاق هوش مصنوعی به مجموعه اصول و قواعدی گفته می‌شود که در طراحی، توسعه و به‌کارگیری فناوری‌های هوش مصنوعی باید رعایت شود تا تعامل این فناوری‌ها با انسان و جامعه به شکل اخلاقی و مسئولانه انجام گیرد. این شاخه به دنبال تدوین چارچوب‌های اخلاقی است که تولیدکنندگان و کاربران را ملزم به رعایت آن‌ها کند. در مقابل، هوش مصنوعی اخلاقی به مطالعه چگونگی تعامل خود هوش مصنوعی به عنوان یک عامل (کنش‌گر) با انسان‌ها و سایر نهادهای اجتماعی از منظر اخلاقی می‌پردازد و می‌کوشد تا هوش مصنوعی‌ای ایجاد کند که رفتارهای اخلاقی از خود بروز دهد .(Anderson, 2011: 21) این تفاوت بنیادین بر تعریف مسئله و محدودیت‌های آن اثرگذار است.

بررسی توانایی‌های اخلاقی ماشین‌ها و محدودیت‌های فلسفی

مباحث فلسفی و اخلاقی درباره قابلیت‌های اخلاقی ماشین‌ها بر این موضوع تمرکز دارد که آیا ماشین‌ها می‌توانند نیت، آگاهی و مسئولیت اخلاقی داشته باشند یا خیر. ارزیابی‌ها نشان می‌دهد که ماشین‌های هوشمند امروزی فاقد خودآگاهی، درک نیت اخلاقی و توانایی پاسخگویی هستند و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را به عنوان عامل اخلاقی تام پذیرفت (توحیدی و عبد خدائی، ۱۳۹۸: ۷۳). این واقعیت محدودیت‌های جدی در کاربردهای اخلاقی هوش مصنوعی ایجاد می‌کند و بر نقش حیاتی هدایت و نظارت انسانی تأکید می‌ورزد

مسئله «عامل اخلاقی بودن» هوش مصنوعی: نیت، آگاهی، مسئولیت

یکی از سوالات کلیدی در فلسفه اخلاق هوش مصنوعی، مسئله وجود نیت و آگاهی در ماشین‌ها و در نتیجه امکان نسبت دادن مسئولیت اخلاقی به آن‌ها است. هوش مصنوعی به واسطه نداشتن اراده آزاد و خودآگاهی، نمی‌تواند به طور مستقل عامل اخلاقی کامل باشد. هرچند ماشین‌ها قادر به تصمیم‌گیری‌های پیچیده و اجرای الگوریتم‌های اخلاقی برنامه‌ریزی شده هستند، اما قضاوت نهایی و مسئولیت اخلاقی تصمیمات بیشتر بر عهده انسان‌ها است (Tasnimnews.com). این مسئله همچنین از منظر دینی اهمیت دارد و تردید در جایگاه ماشین‌ها به عنوان عوامل اخلاقی را تقویت می‌کند.

دیدگاه‌های فلسفی و الهیاتی اسلام در مورد نفس و اختیار

از منظر کلام و فلسفه اسلامی، انسان دارای نفس مجرد و الهی است که منشأ آگاهی، اختیار و اراده آزاد می‌باشد. این بعد غیرمادی موجب تمایز انسان از ماشین‌ها و هوش مصنوعی می‌شود که صرفاً بر پردازش داده‌ها و الگوریتم‌ها مبتنی‌اند و فاقد روح، آگاهی خودبنیاد و اختیار اخلاقی هستند (قاضوی، ۱۴۰۳: ۸۷). این دیدگاه بر عدم امکان داشتن مسئولیت اخلاقی کامل برای ماشین‌های هوشمند تأکید می‌کند و تأکید می‌ورزد که مسئولیت اخلاقی نهایی بر عهده انسان‌ها باقی می‌ماند.

بحث ابهامات جعبه سیاه و چالش‌های فهم فرایندهای ماشینی

یکی از مسائل مهم در کاربرد اخلاق هوش مصنوعی، ابهام در فرایندهای درونی سامانه‌های مبتنی بر یادگیری ماشین است که به «جعبه سیاه» شناخته می‌شوند. این الگوریتم‌ها در تصمیم‌گیری‌های خود پیچیده‌اند و گاهی حتی برای سازندگانشان نیز قابل فهم کامل نیستند. این ابهام در فهم و کنترل نتایج، چالش‌های اخلاقی و مسئولیتی را به همراه دارد، خصوصاً در حوزه‌های حساسی مانند امور دینی که اعتماد به صحت و عدالت تصمیم‌ها اهمیت ویژه دارد (siau & wang, 2018). وجود این ابهام ممکن است به تزلزل در اعتماد و آسیب به ارزش‌های دینی منجر شود و تأکید بر ضرورت شفافیت و کنترل انسانی را افزایش دهد.

پیامدهای مثبت هوش مصنوعی بر دینداری

تسهیل دسترسی به منابع دینی معتبر و غنی

هوش مصنوعی با توانمندی در تحلیل داده‌های حجیم و پردازش سریع، امکان دسترسی آسان و گسترده به منابع دینی را فراهم کرده است. این ویژگی موجب افزایش سطح معرفت یقینی، تسهیل تحقیقات و ارتقای شناخت دینی افراد می‌شود که در پیشرفت دینداری نقش مؤثری دارد (مجله اینتلیا). فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی مانند الگوریتم‌های جستجو،

تحلیل معنایی و دسته‌بندی محتوا می‌توانند منابع متنوع و معتبر دینی را جدا کرده و به صورت ساختارمند ارائه دهند، که کمک بزرگی به پژوهشگران و مبلغان دینی است.

تحلیل و تفسیر متون مقدس با استفاده از یادگیری ماشینی و پردازش زبان طبیعی

یکی از کاربردهای برجسته هوش مصنوعی در حوزه دینی، تحلیل متون مقدس است. با استفاده از پردازش زبان طبیعی و تکنیک‌های یادگیری ماشینی، هوش مصنوعی قادر است الگوهای پنهان مفهومی، مضامین غالب فلسفی، اخلاقی و کلامی را استخراج کرده و بینش‌های عمیقی درباره مفاهیم دینی ارائه دهد .(Wanger, 2022; Birjali et al., 2021) این امکان مطالعات تطبیقی را تسهیل کرده و موجب فهم بهتر و دقیق‌تر متون دینی می‌شود.

تولید محتوای تعاملی و ارتقای تجربه دینی مجازی

با توسعه دستیاران مجازی و چت‌بات‌های مجهز به هوش مصنوعی، کاربران می‌توانند راهنمایی‌های دینی شخصی‌سازی شده دریافت کنند و در مراسم و آیین‌های مذهبی مجازی شرکت نمایند .(Campbell, 2011) این فناوری فرصت ایجاد تجربه‌های تعاملی و متنوع دینی را فراهم می‌کند که در افزایش تعلق معنوی و اجتماعی مؤثر است و باعث تعمیق ارتباط افراد با آموزه‌های دینی می‌شود.

شکل‌گیری جوامع مجازی دینی و تقویت تعلق اجتماعی و معنوی

فضاهای مجازی مبتنی بر هوش مصنوعی امکان تشکیل جوامع دینی دیجیتال با تعامل بالا را فراهم آورده‌اند. این جوامع به افراد اجازه می‌دهند حضور معنوی و اجتماعی را تجربه کنند و به تثبیت هویت دینی در بسترهای نوین کمک نمایند .(Pozzo, 2020) این اتصال مجازی می‌تواند در حفظ و تقویت باورها و فعالیت‌های دینی نقش مهمی ایفا کند.

امکان تجربه زیارت مجازی، مشاوره‌های اخلاقی و تربیتی هوشمند

هوش مصنوعی با بازآفرینی فضاهای مقدس و تسهیل زیارت‌های مجازی، فرصت تجربه زیارتی را بدون نیاز به حضور فیزیکی میسر ساخته است .(Abdulla, 2018) همچنین، چت‌بات‌های هوشمند قادر به ارائه مشاوره‌های اخلاقی و تربیتی متناسب با سوالات مومنان هستند که پشتیبانی ویژه‌ای از لحاظ راهنمایی دینی فراهم می‌آورند. این امکانات، تجربه‌های دینی را گسترش داده و دسترسی به آموزش دینی را افزایش می‌دهد.

چالش‌ها و پیامدهای منفی هوش مصنوعی بر دینداری انسان

مسائل اخلاقی و اجتماعی ناشی از هوش مصنوعی

با گسترش فناوری‌های هوش مصنوعی در حوزه‌های مختلف زندگی، مسائل اخلاقی جدیدی پدید آمده است که در حوزه دینداری نیز تأثیرات عمیقی برجای گذاشته‌اند. یکی از این چالش‌ها، ابهام در فرایندهای درونی سامانه‌های هوش مصنوعی تحت عنوان «جعبه سیاه» است. الگوریتم‌هایی که حتی برای سازندگانشان هم گاهی مبهم‌اند، در تصمیم‌گیری‌ها نقش دارند و این امر باعث نگرانی‌های جدی درباره مسئولیت‌پذیری و اعتماد به نتایج تصمیمات ماشینی می‌شود؛ امری که می‌تواند تزلزل در اعتماد دینی و اخلاقی ایجاد کند.(siau & wang, 2018)

مسائل امنیتی و حفظ حریم خصوصی

هوش مصنوعی برای عملکرد بهینه نیازمند دسترسی گسترده به داده‌های حساس است. مدیریت و حفاظت داده‌ها که در بستر فناوری‌های هوشمند جمع‌آوری می‌شوند، چالشی اخلاقی و دینی است. رعایت حقوق افراد و جلوگیری از نشت اطلاعات، عدم سوءاستفاده و حفظ عدالت در دسترسی به داده‌ها اهمیت تضمین سلامت معنوی و اجتماعی دارد. پرسش‌هایی مانند «چه داده‌هایی باید محافظت شوند؟» و «مسئول نگهداری کیست؟» نیازمند پاسخ روشن و چارچوب‌های اخلاقی دقیق است.(Timmermans et al., 2010)

مسئله مسئولیت‌پذیری در تصمیمات هوش مصنوعی

با توجه به نقش پررنگ هوش مصنوعی در تصمیم‌سازی‌ها، سوال اصلی این است که در صورت بروز آسیب یا ظلم ناشی از این تصمیمات، مسئول و پاسخگو کیست. از منظر دینی، مسئولیت و عدالت جایگاه ویژه‌ای دارد و واگذاری کامل مسئولیت به ماشین بدون وجود انسان مسئول قابل قبول نیست. این موضوع ابعاد فنی، حقوقی و اخلاقی گسترده‌ای دارد که باید با دقت و چارچوب‌های دینی مورد بررسی قرار گیرد.

مخاطرات اخلاقی ناشی از عوامل انسانی

عوامل انسانی مانند خطاهای برنامه‌نویسی، سوءاستفاده کاربران، نداشتن آگاهی کامل از قوانین حقوق بشری و استانداردهای اخلاقی، از دیگر چالش‌های اثرگذار بر دینداری هستند. این موارد می‌توانند موجب ناهماهنگی اخلاقی در هوش مصنوعی شوند و به دینداری آسیب برسانند (Anderson & Anderson, 2007; Wang & Siau, 2019).

تضعیف نیاز اخلاقی به دین و کاهش عمق آموزه‌های دینی

هوش مصنوعی با ارائه پاسخ‌های سریع و سطحی ممکن است سبب شود انسان‌ها تکیه کمتری بر فهم عمیق دینی داشته باشند و به جای درس گرفتن از آموزه‌های دینی، به تکنولوژی

وابسته شوند. همچنین، ارتباط ماشینی می‌تواند باعث کاهش عواطف و احساسات اخلاقی انسانی شود که در باورهای دینی نقش اساسی دارند. این موضوع خطر کاهش کیفیت دینداری و عمق معنوی را افزایش می‌دهد.

اختلال در مرجعیت دینی و دین‌پژوه

نقش هوش مصنوعی در تفسیر متون دینی و دین‌پژوهی ممکن است رابطه سنتی مردم با مراجع دینی را مختل کند. برداشت‌ها و احکام نادرست ناشی از واسطه‌گری فناوری می‌تواند به جامعه دینی آسیب رسانده و موجب بحران هویت دینی گردد.

آثار اجتماعی گسترده: اشتغال، دسترسی، حقوق شهروندی و دموکراسی

به‌کارگیری گسترده هوش مصنوعی موجب نگرانی در زمینه اشتغال و بیکاری شده است. برخی معتقدند توسعه این فناوری منجر به از بین رفتن مشاغل می‌شود و ایجاد سریع و بدون کنترل آن از نظر اخلاقی محل بحث است. علاوه بر این، دسترسی برابر به فناوری برای تمام گروه‌های سنی و اجتماعی ضروری است تا رفاه عمومی حفظ شود .(Siau & Wang, 2019) همچنین اثر منفی هوش مصنوعی بر حقوق شهروندی و دموکراسی مشاهده شده است، چراکه اعتماد عمومی کاهش یافته و به علت انتشار اطلاعات نادرست، حقیقت در معرض تهدید قرار می‌گیرد.

لزوم آموزش و چارچوب‌های اخلاقی دینی

برای کاهش آسیب‌های اخلاقی و بهره‌برداری مثبت از هوش مصنوعی در حوزه دینداری، نقش مراکز دینی و حوزه‌های علمیه در تدوین و آموزش چارچوب‌های اخلاقی و انسانی حیاتی است. نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی و انسانی، مسیر استفاده مسئولانه از فناوری را هموار می‌کند و به حفظ هویت دینی کمک می‌نماید.

چالش‌ها و پیامدهای منفی هوش مصنوعی بر دینداری انسان معاصر

مشکلات اخلاقی ناشی از بیکاری و تبعات اجتماعی

هوش مصنوعی و فناوری‌های رایانه‌ای به سرعت در حال جایگزینی انسان‌ها در برخی مشاغل هستند که این موضوع می‌تواند به افزایش بیکاری و در پی آن به بحران‌های اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی منجر شود. بیکاری ناشی از اتوماسیون ممکن است فقر افزایش یافته و تأثیرات منفی بر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی داشته باشد. اهمیت توجه به سیاست‌ها و مقررات حمایت از حقوق کارگران و جلوگیری از تبعیض و سوءاستفاده در این شرایط از نکات برجسته است (داوود آبادی و خزاعی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

تحریف و سوءتعبیر آموزه‌های دینی

هوش مصنوعی به دلیل نداشتن درک عمیق معنوی، گاهی برداشت‌های نادرست یا سطحی از مفاهیم دینی ارائه می‌دهد که می‌تواند موجب گمراهی و کاهش عمق معرفتی پیروان دین شود. این مسئله تهدیدی جدی برای سلامت دینی و حفظ اصالت آموزه‌ها به شمار می‌آید (intelia.ir).

کاهش تعاملات انسانی و عاطفی

اتکا بیش از حد به فناوری‌های هوش مصنوعی در فرآیندهای دینی ممکن است ارتباطات عاطفی و معنوی میان اعضای جامعه دینی را تضعیف کند و تجربه‌های روحانی را سطحی نماید. کاهش این تعاملات عمیق انسانی – که نقش کلیدی در تثبیت باورهای دینی دارند – مخاطره‌ای جدی برای سلامت دینداری است.(intelia.ir)

امکان سوءاستفاده و بهره‌برداری نادرست

گروه‌های افراطی و رادیکال می‌توانند از هوش مصنوعی برای ترویج ایدئولوژی‌های تندرو و گمراه‌کردن پیروان استفاده نمایند که این امر تهدیدی برای انسجام اجتماعی و امنیت معنوی جامعه دینی به شمار می‌آید.(intelia.ir)

تبعات تبعیض و نابرابری

الگوریتم‌های هوش مصنوعی، که بر پایه داده‌های موجود آموزش دیده‌اند، ممکن است تعصبات و تبعیض‌های گذشته را بازتولید و حتی تشدید کنند. در حوزه دینی، این امر می‌تواند منجر به نابرابری در ارائه مشاوره‌ها و مفاهیم دینی و تعمیق اختلافات گردد.(intelia.ir)

کاهش عمق معرفتی و چالش‌های سلامت معرفتی

با استفاده مفرط از هوش مصنوعی و منابع دیجیتال، خطر کاهش ژرفای فهم و تأمل دینی افزایش می‌یابد. افراد ممکن است به پاسخ‌های سریع و سطحی بسنده کنند و این موضوع می‌تواند سبب تضعیف ظرفیت تفکر انتقادی و پژوهش‌های دینی شود. حفظ سلامت معرفتی و عمیق بودن دینداری نیازمند توجه به این مسئله و استفاده مسئولانه از فناوری است.

پیامدها و مبانی ارزش شناختی ناشی از هوش مصنوعی بر دینداری انسان

نقش هوش مصنوعی در تقویت ارزش‌های شناختی در دینداری

هوش مصنوعی با توانمندی‌های پیشرفته خود در تحلیل داده‌ها، تولید محتوا و تصمیم‌گیری الگوریتمی می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت مولفه‌های کلیدی ارزش شناختی در دینداری کمک کند. از جمله این مولفه‌ها باورهای اعتقادی، نیت‌ها و اهداف اخلاقی، تعلق اجتماعی به جامعه

دینی، و تجارب و احساسات دینی هستند. برای نمونه، هوش مصنوعی می‌تواند دسترسی سریع و گسترده به منابع معتبر دینی را فراهم آورد که موجب افزایش معرفت یقینی و تعمیق باورهای دینی می‌شود. همچنین الگوریتم‌ها قادرند محتوا را به گونه‌ای مدیریت کنند که باورها و هنجارهای دینی را تقویت یا تعدیل نمایند. مهم‌تر آن‌که هوش مصنوعی با هدایت تعامل‌های شناختی و عاطفی در فضای دیجیتال می‌تواند نیت‌های دینی انسان‌ها را به سمت خاصی سوق دهد؛ البته این امر نیازمند تحلیل و نظارت اخلاقی دقیق و مسئولانه است.

چالش‌های اخلاقی هوش مصنوعی و تأثیر آن بر دینداری انسان

با اینکه هوش مصنوعی امکانات بی‌نظیری در اختیار دارد، اما فاقد آگاهی، نیت و فهم اخلاقی انسانی است و نمی‌تواند در موقعیت‌های پیچیده اخلاقی به‌طور مستقل تصمیم‌گیری کند. این محدودیت موجب شده که مسئولیت اخلاقی تصمیمات هوش مصنوعی بر دوش طراحان، توسعه‌دهندگان و کاربران باقی بماند. از سوی دیگر، چالش‌های فرهنگی-اجتماعی و اخلاقی متعددی بر سر راه استفاده گسترده از هوش مصنوعی وجود دارد؛ از جمله تضعیف نیاز به دین در حوزه اخلاق، کاهش عاطفه اخلاقی، و شکل‌گیری نظریات نسبی‌گرایانه. ضمناً، مسئله «فاعل اخلاقی» بودن هوش مصنوعی و تأثیر آن بر مفهوم اخلاق انسانی از موضوعات مهم فلسفی و دینی است که به طور مستمر باید مورد بررسی قرار گیرد. به همین دلیل، نهادهای دینی و حوزه‌های علمیه باید در تدوین چارچوب‌های اخلاقی و آموزش آن مشارکت فعالی داشته باشند تا ارزش‌های دینی و انسانی به درستی حفظ و منتقل شود.

جنبه‌های فلسفی اخلاق هوش مصنوعی در دینداری

از نظر فلسفی، مهم‌ترین سؤال در حوزه اخلاق ماشین، موضوع عاملیت اخلاقی است؛ اینکه آیا ماشین‌های هوشمند می‌توانند عامل اخلاقی تلقی شوند یا خیر. مطالعات نشان داده‌اند که هنوز هوش مصنوعی فاقد خودمختاری، مسئولیت‌پذیری، آگاهی و عاطفه انسانی است و بنابراین نمی‌توان آن را عاملی اخلاقی دانست. اگرچه در آینده ممکن است ماشین‌هایی ساخته شوند که به نوعی قادر به ایفای نقش عامل اخلاقی باشند، اما این امر پرسش‌های متعددی درباره مسئولیت تصمیم‌گیری و پیامدهای اخلاقی به همراه دارد. دیدگاه‌های فلسفی و دینی نیز تأکید دارند که هوش مصنوعی نمی‌تواند جایگزین نفس و اختیار انسانی شود و مسئولیت اخلاقی نهایی با انسان باقی می‌ماند. نظارت دقیق و چارچوب‌های اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های دینی باید در طراحی و استفاده از هوش مصنوعی رعایت شود تا از بروز خطاها و انحرافات اخلاقی جلوگیری شود.

فرصت‌ها و نقش مثبت هوش مصنوعی در دینداری

با وجود چالش‌ها، هوش مصنوعی فرصت‌های قابل توجهی نیز در حوزه دینداری فراهم آورده است. از جمله می‌توان به تسهیل دسترسی سریع به متون و آموزه‌های دینی، ایجاد جوامع دینی مجازی با تعامل بالا، و ارائه راهنمایی‌های شخصی‌سازی‌شده مذهبی با کمک چت بات‌ها و دستیاران مجازی اشاره کرد. همچنین فناوری‌های هوش مصنوعی امکان بازآفرینی فضاهای مقدس و زیارت‌های مجازی را فراهم می‌آورد که باعث تقویت حس ارتباط معنوی و تعمیق درک از میراث دینی می‌شود. ضمن اینکه هوش مصنوعی در تحلیل و تفسیر متون مقدس نقش مؤثری ایفا می‌کند و می‌تواند مطالعات تطبیقی میان سنت‌های مختلف دینی را تسهیل نماید. این امکانات نقش مهمی در ترویج و تقویت دینداری انسانی ایفا می‌کنند، به شرط آن که همراه با نظارت اخلاقی و فرهنگی باشد.

این یافته‌ها نه تنها نشان‌دهنده تعامل هوش مصنوعی با دینداری است، بلکه بیانگر یک رکود احتمالی در عمق معنوی است که باید با رویکردهای فلسفی دقیق‌تر بررسی شود.

نتیجه‌گیری

هوش مصنوعی به عنوان فناوری نوینی که به سرعت در حال گسترش و تحول جوامع انسانی است، نقش پررنگی در تغییر فرآیندهای شناختی و معنوی انسان‌ها ایفا می‌کند. در حوزه دینداری، این فناوری نه تنها فرصت‌های مهمی برای تسهیل دسترسی به منابع دینی، گسترش دانش و تعمیق باورها ایجاد کرده، بلکه چالش‌های جدی نیز مطرح ساخته است که نیازمند بررسی‌های دقیق فلسفی، اخلاقی و فرهنگی است.

از جنبه مثبت، هوش مصنوعی با قابلیت تحلیل سریع داده‌ها و تولید محتوای تعاملی، امکان ارتقاء سطح معرفتی افراد و تسهیل ارتباط میان پیروان دین را فراهم آورده است. ایجاد جوامع مجازی دینی، مشاوره‌های شخصی‌شده معنوی، و تسهیل زیارت‌ها و مراسم مجازی از نمونه‌های مهمی هستند که تجربه دینی را متحول ساخته‌اند. همچنین، هوش مصنوعی می‌تواند در تحلیل و تفسیر متون مقدس کمک شایانی کرده و مطالعات تطبیقی میان سنت‌های مختلف دینی را تسهیل نماید.

با این وجود، چالش‌های اخلاقی هوش مصنوعی بسیار جدی است. فقدان نیت، خودآگاهی و مسئولیت انسانی در ماشین‌ها، محدودیت در قضاوت اخلاقی، و ابهام در فرآیندهای درونی ربات‌ها موجب می‌شود که مسئولیت نهایی همیشه بر دوش انسان باقی بماند. مسائلی مانند حفظ حریم خصوصی، عدالت اجتماعی، جلوگیری از تبعیض و حفظ کرامت انسانی ضرورت تدوین چارچوب‌های اخلاقی و نظارت مستمر را برجسته می‌سازد. از سوی دیگر، خطر تحریف آموزه‌های دینی، کاهش عمق معرفتی و تضعیف عواطف انسانی، و همچنین امکان سوءاستفاده گروه‌های افراطی از فناوری هوش مصنوعی، تهدیدهایی هستند که باید با راهکارهای جامع و چندجانبه مقابله شوند.

از منظر فلسفی و دینی، تفاوت بنیادین میان انسان و هوش مصنوعی در وجود نفس، اختیار، اراده آزاد و آگاهی معنوی است که این عوامل زمینه‌ساز مسئولیت اخلاقی انسان و ارزش‌های دینی او هستند. هوش مصنوعی، حتی نوع قوی آن، فاقد این ویژگی‌ها بوده و نمی‌تواند جایگزین کامل نقش انسان شود. به همین دلیل، بهره‌برداری از این فناوری در حوزه دینداری باید مبتنی بر نظارت دقیق، چارچوب‌های اخلاقی مستحکم و آموزش مستمر انسان‌ها باشد.

در نهایت، استفاده بهینه و اخلاق‌مدار هوش مصنوعی در دینداری مستلزم گفتگویی مستمر و فراگیر میان حوزه‌های فلسفه، الهیات، علوم انسانی و فناوری اطلاعات است تا ضمن بهره‌گیری از فرصت‌های این فناوری، از خطرات و تهدیدات آن جلوگیری شود. این رویکرد چندرشته‌ای و

مسئولانه می‌تواند به حفظ هویت دینی، تعمیق سلامت معرفتی، و همزیستی سازنده انسان و فناوری در عصر دیجیتال منجر شود.

بر این اساس، می‌توان گفت که هوش مصنوعی به عنوان فناوری پیچیده، ضمن ایجاد فرصت‌ها، مخاطرات جدی نیز ایجاد می‌کند که نیازمند نظارت علمی و اخلاقی مستمر است

تحلیل من بر این است که تحقق دینداری متعالی نیازمند تلفیق فناوری با نیت و اراده انسان است. بنابراین، طراحی و به‌کارگیری هوش مصنوعی در حوزه دینی باید با رویکردهای اخلاقی و فلسفی دقیقی همراه باشد، که نقش تحلیل انسان به عنوان عامل اخلاقی و انسانی به‌طور کامل حفظ شود.

هوش مصنوعی با توانمندی تحلیل عمیق داده‌ها و تولید محتوای تعاملی، نقش مهمی در ارتقای سطح معرفتی و تعاملات دینی انسان معاصر ایفا می‌کند. اما فقدان خودآگاهی، نیت و مسئولیت اخلاقی در این فناوری، چالش‌های فلسفی و اخلاقی مهمی به همراه دارد که باید در چارچوب‌های دقیق اخلاقی و دینی جای داده شود. رهیافت میان‌رشته‌ای این پژوهش می‌تواند راهگشای سیاست‌گذاری‌های مسئولانه و حفظ سلامت معرفتی در عصر دیجیتال باشد.

دیدگاه میان‌رشته‌ای بر حفظ سلامت معرفتی و اخلاقی تأکید دارد و استفاده مسئولانه از فناوری را توصیه می‌کند .(Floridi et al., 2018.p56) این رویکرد می‌تواند به توسعه چارچوب‌های اخلاقی حزبی و دینی برای هوش مصنوعی منجر شود.(Campbell, 2011.p12)

فهرست منابع

۱. توحیدی، ن.، و عبد خدائی، م. (۱۳۹۸). اخلاق هوش مصنوعی و تأثیر آن بر دینداری انسان.
۲. فقیهی، م. (۱۳۸۵). بررسی الگوی دینداری از منظر قرآن و سنت.
۳. رستمی کیا، م. (۱۴۰۳). اصول و قواعد اخلاقی در فضای مجازی و هوش مصنوعی.
۴. قاضیوی، س. م. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان‌شناختی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه. دانشگاه باقرالعلوم، قم.
۵. رمضانی، م. (۱۳۹۲). رهیافت‌های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی. مجله حکمت و فلسفه، دوره دوم، شماره ۲.
۶. داوودآبادی، م و خزاعی، خ. (۱۳۸۷). بررسی مسائل اخلاقی در سیستم‌های هوشمند. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۳۷.
۷. توحیدی، ن.، و عبد خدائی، م. (۱۳۹۸). زمستان دوم در اخلاق هوش مصنوعی. همایش هوش مصنوعی دانشگاه علامه طباطبایی.
8. Anderson, S. A. (2011). Machine Metaethics. Cambridge University Press.
9. Asimov, I. (1950). Runaround. In I, Robot (The Isaac Asimov Collection Ed.). Doubleday.
10.Floridi, L., Cowls, J., و همکاران. (2018). AI4People: An Ethical Framework for a Good AI Society. Minds and Machines, 28(4), 689-707.
11.Siau, K., & Wang, W. (2019-2020). Ethical AI and AI Ethics publications in Journal of Database Management.
12.Wang, W., Siau, K. (2019). Artificial Intelligence, Machine Learning, Automation, Robotics, Future of Work and Future of Humanity: A Review and Research Agenda. Journal of Database Management.
13.Timmermans, J., Stahl, B. C., Ikonen, V., Bozdag, E. (2010). The Ethics of Cloud Computing: A Conceptual Review, Proceedings IEEE CloudCom.
14.Campbell, J. (2011). Use of AI in Religious Counseling and Guidance.
15.Abdulla, A. (2018). Virtual Religious Spaces and Pilgrimage facilitated by AI.
16.Wanger, et al. (2022). AI and Religious Text Analysis.
17.Birjali, et al. (2021). Semantic and Sentiment Analysis in Religious Texts using AI.
18.Geraci, R. M. (2008). AI in Comparative Religious Studies.
19.Dawson, L. (2023). AI and Religious Communities.
20.Pozzo, J. (2020). AI and Social Religious Interactions.
21.Floridi, L. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere Is

Reshaping Human Reality.
22.Carr, N. (2010). The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains.
23.Jasanoff, S. (2016). The Ethics of Invention: Technology and the Human Future.
24.Brynjolfsson, E., & McAfee, A. (2014). The Second Machine Age.
25.Others: Myerson, G. (2001); Wallach, W., Allen, C. (2008); Ridge, M., McKeever, S. (2016); Harman, G. (2005); Gips, J. (2011); Allen, C., Smit, I., Wallach, W. (2005); Block, N.J. (2011); Graham, G. (2013); Clark, A. (2016); Armstrong, D.M. (2011); Chalmers, D. (2013); Garrido Merchán, E.C., Lumbreras, S. (2023).

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۲۱ - ۳۰۹

تسامح، تساهل و قاطعیت در سیره پیامبر اکرم (ص)

معصومه السادات حسینی کلهرودی [۱]

چکیده

رفق و مدارا (تساهل و تسامح) از امور اخلاقی و تربیتی می باشد و در زندگی افراد جامعه اهمیت به سزایی دارد و در بعد سیاسی و حکومتی در مقام حاکم الهی ضرورت دارد که اخلاق حکومتی در عمل نسبت به افراد جامعه به گونه ای باشد که در عین تبعیت از منش و روش حاکم الهی نسبت به وی و دستوراتش افراد جامعه گرایش داشته باشند و با علاقه تمام از دستورات وی تبعیت کنند و از آنجا که اولین حاکم اسلامی پیامبر اکرم(ص) می‌باشد ضرورت دارد که مبحث رفق و مدارا و تساهل و تسامح و قاطعیت و عدم سازشکاری در نظر پیامبر مورد بررسی دقیق تری قرار گیرد که در این مقاله به این موضوعات پرداخته ایم.

واژگان کلیدی

رفق، مدارا، تسامح، تساهل، سیره پیامبر، قاطعیت و عدم سازشکاری.

۱. گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات؛ دانشگاه الزهرا، تهران، ایران.
Email: mas.hosseini@alzahra.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۳/۱۸

طرح مسأله

دین اسلام همه مردم و همه فرقه های مختلف را به اسلام دعـوت مـی‌کنـد ولـی مـردم را مجبور به پذیرش اسلام نمی‌کند. گرچه یادآور می شود کـه عـدم پـذیرش اسـلام در ایـن دنیـا مجازات و کیفری در پی خود ندارد اما در آخرت انسانها مسئول اعمـال خودشـان خواهنـد بـود و کیفر خواهند شد. (احقاف، ۳۴ و ۳۵)

مفسران در شأن نزول آیه ۲۵۶ سوره بقره بیان کرده اند گروهی از فرزنـدان مسـیحیان تـازه مسلمان شده پدرانشان را نزد پیامبر بردند تا مجبور به پذیرش اسلام شوند. در صورتیکه خداونـد در آیه ۲۹ سوره کهف و آیه سوره انسان می‌فرماید: هرکس آزاد و مختار است کـه در ایـن دنیـا ایمان یا کفر را انتخاب نماید و از الزام بر اسلام آوردن نهی می نماید. در آیـه ۲۱ سـوره غاشـیه می‌فرماید ای پیامبر تو فقط تذکر دهنده هستی. بنابراین همه این آیات دلالـت دارنـد بـر اینکـه وظیفه پیامبر تبلیغ و رساندن پیام الهی به مردم است. و نه اجبار آنها در گـرایش بـه اسـلام. لـذا لازم است سیره و رفتار پیامبر را با مسلمانان و غیر مسلمانان از جنبه تسـاهل و تسـامح و مـورد بررسی قرار دهیم.

معنای لغوی تسامح و تساهل

در منتهی الارب فی لغه العرب آمده است تساهل به همدیگر آسان گرفتن و مسـامحه آسـان کردن است (صفی پور ۱۳۴۴ : ۵۸۱ و ۶۰۰) در جای دیگر تسامح را آسان گرفتن، مـدارا کـردن، کوتاهی کردن، واگذار کردن و سهل انگاری کردن معنا می کند و تسـاهل را سـهل گـرفتن بـر یکدیگر، آسان گرفتن و به نرمی رفتار کردن معنا کرده اند (معین ۱۳۵۵:ج ۱، ۱۰۷۸)

همینطور رفق را به نیکوکاری، مهربانی، مدارا، خوش رفتاری و عطوفت معنا کرده اند (دهخدا ۱۳۷۳:ج۷، ۱۰۷۲۷) اما در خصوص معنای مدارا، به حسن خلـق و حسـن معاشـرت اشـاره شـده است. (ابن منظور ۱۴۰۵:ج۱۴، ۲۵۵) ابن منظور با آوردن این حدیث که راس العقل بعـد الایمـان مداراه الناس، گفته است مراد از مدارات حسن رفتار و خوش صحبتی و تحمل آنان است تا از تـو دور نشوند. (ابن منظور ۱۴۰۵:ج ۱۴، ۲۵۵)

درنهایت برای مدارا این معانی را نیز بیان کرده انـد : تسـامح، صـلح، آشـتی، نرمـی، لطـف، سازش، تحمل کردن، مهربانی کردن، بردباری(دهخدا ۱۳۷۳: ج ۱۲، ۱۸۱۱۹).

واژه های تساهل و تسامح در کتاب های لغت معروف عربی مترادف با یکدیگر به کـار بـرده می شوند" .سمح" ریشه "تسامح" به معنای بخشش و سخاوت، بلند نظری، آزادگی و آزاد منشی است که نوعی بزرگواری و جوانمردی در آن نهفته است. و "سهل" ریشه "تسـاهل" بـه معنـای

سهل گرفتن، آسان گرفتن، به نرمی رفتار کردن و تحمل عقیده مخالف مـی باشـد.(فیروزآبـادی، ۱/۴۶)

معنای اصطلاحی تساهل و تسامح

در کاربرد اصطلاحی، تساهل و تسامح به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید و رفتاری است که مورد پسند شـخص نباشـد(فتحعلی، ۱۳). و در اصطلاح سیاسی، به معنای برخورد مناسب و تـوأم بـا سـعه صـدر و خویشـتن داری نسـبت بـه مخالفان سیاسی و فکری و التزام به آزادی بیان در فضای سیاسی جامعه می باشد.

تساهل و تسامح در حوزه های مختلف دیـن، اخـلاق، عرفـان، معرفـت شناسـی، سیاسـی و اجتماعی به کار می رود زیرا انسانها متفاوت خلق شده اند و اندیشه ها و افکار و عقایـد مختلـف دارند و این تکثر بینش ها موجب اختلاف در علایق و سلایق مردم می شود و لازمه احتـرام بـه این علایق به رسمیت شناختن یکـدیگر، آسـان گیـری و سـعه صـدر، تحمـل عقایـد مخـالف و همزیستی مسالمت آمیز در راستای تحقق و گسترش انسانیت، آزادی، عدالت اجتماعی در روابـط بشری است.

واژه تساهل در معنای اصطلاحی خود همیشه قابل انتساب به دین نمی باشـد. مـا معتقـدیم شریعت اسلام، تمام احکام خود را در راستای تأمین مصالح مادی و معنوی انسان قرار داده اسـت و رسیدن به این مصالح تنها در عمل دقیق به این احکام سـهله و سـمحه مـی باشـد و شـریعت اسلام نه تنها اجازه کوتاهی به ما نمی دهد بلکه توصیه می کند که بدون هیچ سهل انگاری بـه دستورات اسلام عمل شود و این تأکید در مورد اجرای حدود مشهود است(نور/۲). و حتی آنجا که افرادی قصد داشتند در مورد اجرای حدود نزد پیامبر(ص) شـفاعت کننـد، حضـرت آنهـا را نهـی فرمودند(مستدرک الوسائل ج ۱۲/۴۸).

این عملکرد پیامبر(ص) نشانگر آن است که در اجرای حدود الهی نباید تحت تأثیر احساسات قرار گرفت و با کوتاهی و سهل انگاری، زمینه فساد بیشتر را فراهم کرد. بنابراین اگـر تسـاهل و تسامح به معنای سهل انگاری در اجرای حدود الهی و یا کوتاه آمدن و مدارا کردن در نظر گرفته شود، در شریعت اسلامی پذیرفته نیست.

رفق و مدارا در قرآن

قرآن کریم در توصیه به مدارا در مواردی که تضییع حقوق و حدود شرعی نیانجامد، آیـاتی را بیان نموده است که در اینجا به نمونه هایی مختصر از این آیات می پردازیم.

خداوند خطاب به پیامبر می فرماید به رحمت الهی، با آنان نرمخو و پر مهر شدی، اگر تنـدخو و سخت دل بودی بی شک از دور تو پراکنده می شدند، از آنها درگذر و برایشان آمرزش بخواه و

در کارها با آنان مشورت کن.(آل عمران:۱۵۹)در این آیه به یک صفت لازم در رهبری اسلامی یعنی گذشت و نرمش و انعطاف در برابر کسانی که تخلفی از آنها سرزده و بعدا پشیمان شده اند اشاره شده است.(تفسیر نمونه:۳/۱۴۲)

در آیه دیگر خداوند می فرماید بی شک برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است اگر شما در رنج بیفتید، به سعادت شما حریص و نسبت به مؤمنان دلسوز و مهربان است.(توبه:۱۲۸)این قبیل آیات بیانگر دلسوزی و رأفت رهبری و حاکم اسلامی نسبت به امت را بیان می‌کند. پیامبر اکرم(ص) برای هدایت بشریت عشق می ورزید و برای اجرای این هدف شب و روز مجاهدت می کرد و در نهان و آشکار و اجتماع و انفراد تبلیغ دین می‌کرد و از هدایت نشدن گروه هایی از مردم رنج می برد و این عالی ترین درجه رأفت و مهربانی نسبت به امت است. در جایی دیگر خداوند می فرماید تو را به جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم(انبیاء:۱۰۷). در آیه دیگر می فرماید محمد(ص) پیامبر خداست و کسانی که با او هستند، با کافران سختگیر و با یکدیگر مهربانند.(فتح:۲۹) در آیه دیگر خداوند خطاب به پیامبر می فرماید گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از مشرکان روی برگردان.(اعراف:۱۹۹) از تمامی این آیات به خوبی روشن می شود که پیامبر گرامی اسلام مأمور به نرمش و مدارا با مردم بوده اند و رأفت و رحمت و مدارا و نرمش به عنوان یک اصل ارزشی در اسلام مطرح است اما بی شک مطلق نمی‌تواند باشد و حتما حدودی دارد که اجرای آن فراتر از این حدود آن را به یک پدیده ضد ارزشی یعنی مداهنه و سازشکاری در حق تبدیل میکند که در مطالب بعدی به این موضوع خواهیم پرداخت.

مدارا در احادیث و روایات

اصل مدارا و رأفت در روایات اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته است و حتی در کتب حدیثی ابوابی چون باب مدارات، باب رفق، باب اهتمام به امور دیگران، باب حلم و بردباری، باب عفو و چشم پوشی از لغزش دیگران و .... مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که در اینجا به چند روایت کوتاه بسنده می کنیم.

پیامبر فرمودند پروردگارم مرا به مدارا و نرمی با مردم دستور فرمود همچنان که به انجام واجبات امر فرمود.(اصول کافی۲/۱۱۷ حدیث۴)

در حدیثی دیگر پیامبر می فرمایند مهربانی و سازگاری با مردم نیمی از ایمان است و نرمی با آنان نیمی از برکت زندگی.(همان، حدیث ۵)

جبرئیل نزد پیامبر آمد و عرض کرد پروردگارت به تو سلام می رساند و می فرماید که با بندگانم مدارا کن(همان، حدیث۲)

از این احادیث در می یابیم که پیامبر به عنوان رهبر و مقتدای خلق عالم مظهر رحمانیت و

رحیمیت و اهل مدارا بودند.

تساهل و مدارا در سنت پیامبر

پیامبر اکرم)ص) با الهام از آیات قرآن، در برابر مخالفان و منکران دین، رفتار بسیار ملایم و پرعاطفه ای داشتند. حضرت ملاک احترام و تکریم الهی را نفس انسانیت و خیر رسانی به دیگران توصیف میکنند. اَلخَلق کُلُّهُم عَیال الله اَحَبُّهُم اِلَیهِ اَنفَعَهُم لَهُم. (اصول کافی، ۲/۱۶۴) مردم همه مخلوق و عیال خداوند هستند و هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند و محبوب‌ترین آنها نزد خداوند کسی است که خیر و نفع او برای سایرین بیشتر باشد.

روش دعوت پیامبر اکرم (ص) به اسلام در زمان حضورشان در مکه روشی توام با تساهل و مدارا بود. گرچه مشرکان قریش با مخالفت های آشکار خود و اقدام های عملی از گسترش اسلام جلوگیری می کردند اما پیامبر گرامی اسلام به دور از هر گونه خشونت و تبعیض با سعه صدر و منطق خود با آنان برخورد می کرد(ابن سعد، ۱/۱۹۹). پس از هجرت پیامبر به مدینه و تشکیل اولین حکومت اسلامی پیامبر با یهودیان پیمان بستند و برابری حقوق یهودیان و مسلمانان را به رسمیت شناختند و به آنان اجازه دادند که در مدینه بر اعتقاد خود باقی بمانند (ابن هشام، ص ص۳۴۳-۳۴۱، احمدی میانجی، ص ص ۲۴۱ و ۲۶۳).

در همین راستا پیامبر نامه ای به مسیحیان نجران نوشتند که در آن بیان کردند خداوند و رسولش از کلیساها و خدمات مذهبی آنها و سازمان‌های زیر نفوذ کلیسا حمایت میکنند و مادامی که آنها به تعهدهای خود وفادار باشند آزادند و از هرگونه تعرض و مداخله ای از ناحیه مسلمین در حقوقشان در امان می باشند.(بلاذری، ۱/۸۸)

از بررسی مجموعه آیات قرآن و احادیث نبوی و سیره عملی پیامبر(ص) و نحوه رفتار با اقلیت های دینی و رعایت حقوق آنان در حوزه حکومت اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که رفتار دولت اسلامی و شهروندان مسلمان با اقلیت های دینی باید بر اساس دو اصل تسامح و عدالت باشد و از ستم و تجاوز و بدرفتاری با آنان به شدت پرهیز شود.

بر این اساس، غیر مسلمانان، به خصوص اهل ذمّه با پرداخت جزیه از حقوق و مزایایی همچون حمایت از خون، شرف، اموال، معابد، حریم و ارزش های آنان در مقابل تجاوز خارجی و ظلم داخلی، تأمین مالی به هنگام ناتوانی، فقر و پیری، برخورداری از حق آزادی و در رأس آن آزادی اعتقاد و پرستش و اجرای مراسم و شعائر عبادی، آزادی کسب و کار، احراز مناسب دولتی و اجرایی به جز منصب امامت و ریاست حکومت و قضاوت و فرماندهی لشکر و سرپرستی صدقات برخوردار می شود.(قرضاوی، صص ۳۲-۳۰)

تساهل و تسامح دینی و فکری سلسله مراتبی دارد که بالاترین مرتبه آن این است که در

مسائلی که در دین و عقیده عامل تساهل حرام و در دین و عقیده مخالف او جایز است، مخالف را برای ترک آن در تنگنا قرار ندهد. برخورد مسلمانان با اهل ذمّه باید بالاترین درجه تسامح باشد. در حقیقت مادامی که اقلیت ها یا مخالفان اسلام بر ضد اسلام و مسلمین توطئه نکنند و به حقوق آنان تجاوز ننمایند، در کشور اسلامی کاملا آزادند و مسلمانان وظیفه دارند باآنان به عدالت و نیکی رفتار کنند.(ممتحنه/۹و۸) در همین زمینه از پیامبر اکرم(ص) روایت شده که:"آگاه باشید، اگر کسی به فردی ذمّی ظلم کرد یا حقش را زیر پا نهاد یا بیش از طاقتش بر او تکلیف کرد یا بدون رضایت او چیزی از او گرفت، در روز قیامت من مدافع او(ذمّی) خواهم بود".(ابوداوود سلیمان بن الاشعث، ۳/۲۳۱)

به طور کلی پیامبر اکرم(ص) بر اساس تعالیم قرآن آن چنان تساهل و مدارا در برابر یهودیان و مسیحیان داشت، که در مقابل بدرفتاری آنان صبور بود و از نفاقشان چشم می پوشید و از نظر حقوق اجتماعی ایشان را با مسلمین یکسان می دانست و به راه و رسم دینی آنان احترام می‌گذاشت.

نمونه ای دیگر از رفتار همراه با تساهل پیامبر برخورد وی با منافقان و به خصوص سر کرده آنان عبدالله بن اُبیّ بود. پیامبر با عبدالله با نهایت صبر و بردباری برخورد نمودند و وقتی بعضی از یاران پیامبر به کشتن عبدالله اشاره می کردند پیامبر خودداری نمودند و فرمودند تا وقتی که زنده است با مدارا می‌کنیم.(ابن هشام، ۲/۱۹۸)

پیامبر(ص) در خارج از عربستان نیز برای نشر اسلام روش مسالمت آمیز در پیش گرفتند و برای سران کشورهای بزرگ در زمان بعثت نامه هایی ارسال کردند و سخن پیامبر در این نامه ها توام با مدارا و مسالمت آمیز بود و هیچگونه تهدید و اجباری در دعوت ایشان وجود نداشت. (عمید زنجانی، صص ۳۵۰-۳۳۹)

از نظر خصوصیات فردی نیز، پیامبر با مردم همواره با ملایمت و مدارا رفتار می‌کردند و از جانب پروردگار همانطور که مأمور به انجام فرایض دینی بودند، مأمور به مدارای با مردم نیز بودند (کلینی، ۲/۱۱۷).

کمال رحمت خداوند به پیامبر این بود که او را به صفت"خُلُق عَظیم" متصف نموده بود. از عایشه روایت شده که هر وقت پیامبر را میان دو کار مخیر می کردند، آسان‌تر را انتخاب می‌کرد و هرگز برای خود انتقام نمی گرفت و اگر کسی از حدود خدا تجاوز می‌کرد از او برای خدا انتقام می‌گرفت. (ابن سعد، ۱/۹۸)

وقتی پیامبر در مکه دعوت خود را آشکار کرد قریش از هیچ گونه آزار و شکنجه و تهمت و اهانت نسبت به پیامبر دریغ نورزیده و او را فردی کذاب، ساحر، مجنون معرفی می کردند. عکس العمل پیامبر(ص) در برابر آنها این بود که "اللهم اغفر لقومی بانهم لایعلمون" (بحارالانوار

۹۸/۱۶۷) بارالها قوم مرا مورد رحمت و مغفرت خویش قرار ده، زیرا اینان حقیقت را نمی‌دانند. از این مهم تر رفتار مهربانانه پیامبر با مردم در هنگام اقتدار سیاسی است که نمونه ای از آن در روز فتح مکه متجلی گشت. هنگام ورود سپاه اسلام به مکه سعد بن معاذ از افسران سپاه پیامبر شعار می‌داد که امروز روز نبرد است، روز انتقام است و جان و مال شما حلال شمرده می‌شود. وقتی این خبر به پیامبر رسید ایشان به شدت غمگین شدند و جهت تنبیه این افسر را از مقام فرماندهی هزل نمودند و پرچم را به دست پسرش قلیل بن سعد سپردند.(سیره ابن هشام، ۴/۴۹)

این مهربانی پیامبر مردم را به پذیرش اسلام بیشتر متمایل ساخت.

امیرالمؤمنین علی(ع) یکی از برجسته ترین و عالی ترین نمونه های پرورش یافته نبی اکرم(ص) می باشد که در دوران حاکمیت کوتاه خود تبعیت از پیامبر را در سیره زندگی خود سرلوحه خویش قرار داده است که در اینجا به چند نمونه از موارد تسامح و مدارای علی(ع) در دوران حکومت می پردازیم.

مدارا نمودن علی(ع) با مردم

مردم در بینش امام علی(ع) عین تجلی ذات حق هستند بدین ترتیب او که مطلقا خدا محور است هرگز خلق را جدای از خالق نمی داند و می داند که خلق خدا را به خاطر تقرب به او باید دریافت و به این سخن پیامبر که تمامی آدمیان عیال خداوند هستند و محبوب‌ترین آنها نزد خداوند، سودمندترین آنها نسبت به خلق خداست یقین دارد.(مجلسی، ۱۳۸۸:ج۹۶، ۱۶۰، ۱۱۸)

در اینجا سخن از خلق است و نه مسلمان و مؤمن و بنابراین حرمت غیر مسلمانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کند نیز مانند حرمت مسلمان است. حضرت به انسان و کرامت انسانی و صرف انسانیت انسان توجه می‌کند و آن را منشأ مهرورزی قرار می‌دهد لذا می فرماید"قلب خویش را پوششی از مهر مردم و دوستی و لطف به آنان فراهم آور، هرگز مباد که مردم را درنده ای خون آشام باشی که خوردنشان را غنیمت بشماری چرا که مردم بر دو گروه اند یا در دین برادران تو هستند یا در آفرینش هم نوعان تو، از راه می لغزند، به آفت‌ها دچار می شوند و دانسته یا ندانسته به کارهایی دست می زنند و تو باید از گذشت و چشم پوشی چندان بهره مندشان کنی که دوست می داری خدا از تو چشم پوشد و بگذرد.(صبحی صالح، ۱۳۹۵:۴۲۷)

در نظر امام نادیده گرفتن اشتباه ها و لغزش های مردم مایه دلگرمی آنان می شود و در همین راستا حضرت می فرمایند تا جایی، که نرمش کارساز است، نرمش کن و در مواردی که جز سختگیری و قاطعیت کارساز نیست با قدرت دست به کار شو.(همان:۴۲۱)

حضرت در امر فرمانروایی به کار گزارانشان همواره توصیه می کنند که بدانند آنان خدمتگزاران مردم هستند و حتی در برابر کاستی ها باید از مردم پوزش بطلبند و به مردم اجحاف

و فشاری وارد نسازند. لذا در امر اخذ مالیات از مردم دستور می دهند که: "هیچ یک از مردم را برای درهمی نزن، و در راه خراج کسی را وادار به فروش چیزی نکن، فرمان این است که به بخشودگی رفتار شود. هرگز مباد مسلمانی را بیمناک سازی یا بر زمین و باغ او به غیر دلخواهش وارد شوی و یا گذر کنی یا از او چیزی بیشتر از آنچه حق خدا در مال اوست بگیری (همان:۴۲۵ و ۳۸۰)

امیرالمؤمنین علی(ع) از آنجا که پیروی از عدالت را سرلوحه خود قرار داده است در بهره مندی از بیت المال تبعیض روا نمی داشتند و در برابر درخواست های نابجا سرسختانه مقاومت می کردند تا جایی که عدالتخواهی و حق طلبی حضرتش او را تا شهادت رهنمون ساخت. (همان:۱۸۳)

مدارای امیرالمؤمنین علی(ع) در مقابل دشمن

یکی از برجسته ترین مصادیق تسامح مولا امیرالمؤمنین علی(ع) مدارای ایشان با دشمنانشان است. ایشان نه تنها نسبت به جنگ تمایل نداشتند بلکه آن را امری مکروه می دانستند و از آن متنفر و بیزار بودند ولی این شدت بیزاری به آن معنا نیست که در برابر دشمن در هر صورت باید تسلیم شد و خاضع گردید بدین معنا که اگر گروهی به خاطر جلب منافع شخصی در صدد زیر پا گذاشتن حق برآیند، آنجاست که راهی جز مبارزه و جنگ باز نخواهد ماند. اما در جنگهای ایشان دو نکته حائز اهمیت است: اول آنکه او و یارانش هرگز شروع کننده جنگ نباشند و دوم اینکه از اصول حاکم بر جنگ ها منع خدعه و فریب و عدم تعقیب فراریان هیچگونه تخطی صورت نگیرد.(صبحی صالح، ۱۳۹۵:۳۷۳)

در مکتب مولا اصل بر رفتار انسانی با همه انسانها حتی دشمن است لذا هرگز به سبّ و لعن دشمن رضایت نمی دهد و یاران خود را به طلب هدایت برای دشمن سفارش میکند و مجروحان دشمن را بعد از جنگ نمی کشد و فراریان را تعقیب نمی‌کند.(ابن اثیر:۱۴۰۸:ج۲، ۴۲۴ و طبری ۱۳۵۷:ج۴، ۴۹۶)

حضرت با خوارج در منتها درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد، آنها را زندانی نکرد و تازیانه نزد حتی سهمیه آنان را از بیت المال قطع ننمود و به آنها همچون سایر افراد نگریست.

علی (ع) با خوارج که دچار جمود و خشکی مغز بودند با احتجاج و استدلال سخن میگفت تا اگر ضمیر روشنی در میان آنها باشد با نرمش و مدارا به راه درست هدایت شوند زیرا خشونت در مقابل کفار زمانی به کار می رود که نرمی و استدلال بی نتیجه مانده باشد و خشونت به عنوان آخرین گزینه مطرح می گردد.این دیدگاه علی(ع) از آنجا بر می آید که نسبت به انسان و کرامت انسانی با نگاه قرآنی و پیامبر اکرم(ص) می نگرند که لقد کرمنا بنی آدم کلام قرآن است و حفظ

کرامت انسانی از آموزه های قرآنی و سنت نبوی است.

صلابت، قاطعیت و نفی سازشکاری در قرآن

اصل در اسلام و سیره پیامبر(ص) رأفت و نرمش است اما گاهی نیز صلابت و قاطعیت بدون هیچ تسامح و گذشت، ضروری است. اگر قاطعیت و سختگیری و به اصطلاح خشونت نسبت به دشمنان و منافقان و متخلفان نباشد، طمع دشمنان نسبت به چنین ملتی تحریک می گردد و بزهکاری در جامعه زیاد می‌شود و امنیت ملی جامعه بر هم زده می شود و در نتیجه از مردم سلب آسایش میشود و نه تنها عدالت تامین نمی گردد بلکه فساد و بی عدالتی فراگیر می شود. در همین راستا ملاحظه می کنیم که خداوند نیز در آیات قرآن مانند آیات ۷۵/۷۳ سوره اسراء و ۸ تا ۱۰ سوره قلم و ۱۰۶ انعام و ۱۱۳ هود به شدت پیامبر را از سازش و تسامح و مداهنه با کفار و مشرکان نهی نموده است و حتی در بعضی از این آیات دستور به جهاد و مجاهده در راه خدا با مشرکان و اهل کتاب و منافقان را صادر نموده است.

از مجموع این آیات نتیجه می شود که مداهنه در دین و احکام دینی در برابر مشرکان و... صحیح نمی باشد و نسبت به آنان باید قاطعیت به خرج داد نه تساهل و تسامح.

قاطعیت و عدم مداهنه در روایات

در جوامع روایی نیز احادیث فراوانی در زمینه قاطعیت و عدم مداهنه و ابراز خشم و اعمال خشونت نسبت به دشمنان و بزهکاران وارد شده است که در اینجا به نمونه هایی از این احادیث اشاره می کنیم.

در باب "الحب فی الله البغض فی الله"(اصول کافی، ۱۲۷-۱۲۴/ ۲)، احادیثی آمده دال بر اینکه بغض و خشم، در مواردی لازم و ضروری است البته نه خشم و کینه توزی مادی بلکه خشم و قاطعیتی که در راه خدا و برای اجرای احکام الهی و احقاق حقوق شرعی مردم باشد. و حتی در باب امر به معروف و نهی از منکر نیز آمده است که مراحلی دارد و حتی ممکن است به برخورد فیزیکی و ضرب و جرح و حتی قتل بیانجامد که البته این مرحله فقط به دستور حاکم شرع اسلامی باید باشد و بدون فرمان دینی تحقق نمی پذیرد.

حضرت علی(ع) در حدیثی بیان می‌کند که بندگان خدا به خویشتن، اجازه مداهنه و لاابالی گری ندهید که شما را به ستم می کشاند. و آنگاه که حق را شناختید و حق به یاری شما نیاز دارد هرگز مداهنه و سستی نکنید.(بحارالانوار، ۷۷/۲۹۱)

و در جای دیگری حضرت می فرمایند فرمان خدا را برپا نمی دارد مگر کسی که در حق مدارا و سازش نکند و در پی طمع نتازد.(نهج البلاغه، حکمت ۱۱۰)

قاطعیت و صلابت در سیره پیامبر اکرم(ص)

نقل شده است در روایت که پیامبر وقتی برای خدا و عدالت غضب می فرمود رنگ چهره اش تغییر می یافت و عکس العمل شدید می ورزید(مکارم الاخلاق، طبرسی، ۱/۵۴).

در اینجا به چند نمونه از رفتار قاطع و پر صلابت پیامبر اکرم(ص) در برخورد با متخلفان می‌پردازیم.

هنگامی که پیامبر برای جنگ تبوک می رفتند سه نفر از مسلمانان از روی تنبلی و سستی و دنیا طلبی از شرکت در جنگ و همراهی پیامبر سر باز زدند. وقتی پیامبر از جنگ بازگشتند آنها جهت عذرخواهی خدمت آن حضرت رسیدند اما مورد بی مهری پیامبر قرار گرفتند به گونه‌ای که حتی پیامبر مسلمانان را از معاشرت با آنان منع نمودند. آن چنان پیامبر بر آنها سخت گرفتند که تمام زمین با همه وسعتش دیگر جایی برای آنها نداشت و در نهایت به کوه های اطراف مدینه رفتند و توبه کردند تا اینکه خداوند توبه آنها را پذیرفت.

از جمله مواردی که مداهنه و سهل انگاری در آن جایز نیست حق الناس است. پیامبر و امامان در مسئله بیت المال و حق الناس بسیار دقیق بودند و حتی در مسائل شخصی استفاده از یک شمع بیت المال را هم جایز نمی دانستند(بحارالأنوار، ۵۳/۴۱).

روز حرکت از سرزمین خیبر به یکی از سپاهیان که مامور بستن کجاوه ها بود تیری اصابت کرد و جان سپرد. همه گفتند بهشت بر او گوارا بود اما پیامبر فرمود با شما هم عقیده نیستم زیرا عبایی که او بر تن دارد از غنایم جنگی است که آن عبا را به خیانت برده است و روز رستاخیز به صورت آتش او را احاطه خواهد کرد لذا پیامبر اکرم(ص) بر جنازه آن فرد نماز نخواندند. (سیره ابن هشام، ۳/۳۵۳)

پیامبر در طول ۲۳ سال رسالت خویش هیچ گاه بر سر اصول و مبانی دین اسلام و بر سر اجرای احکام با هیچکس سازش و مداهنه نکردند مانند آنکه بعد از غزوه تبوک در سال نهم نمایندگان قبیله هوازن برای پذیرش اسلام اظهار تمایل کردند لکن با این شرط که از نماز معاف شوند اما پیامبر با قاطعیت و بدون هیچ تساهل و سازش کاری فرمودند:"دینی که در آن نماز نباشد ارزش و هیچ سودی ندارد". (سیره ابن هشام، ۴/۱۸۵)

همچنین در اجرای حدود الهی نیز پیامبر ذره ای تسامح و معامله نمی کردند زیرا جرم‌هایی که به هتک حرمت خانواده و اجتماع و آبروی انسانها، هتک عفت عمومی، اختلال در نظام اجتماعی، سست شدن مبانی اعتقادی مردم، می انجامد از موضوعاتی است که نمی توان به سادگی از کنار آنها عبور کرد. نمونه ای از این موارد زنی از اشراف قریش بود به نام فاطمه مخزومی که مرتکب سرقت شد و پیامبر دستور دادند او را حد بزنند اما قبیله وی با هر وسیله ای که بود تقاضا داشتند از اجرای حد جلوگیری شود و پیامبر در همین رابطه خطبه ای خواندند و

فرمودند "ای مردم علت اینکه ملت های قبل از شما هلاک شدند، این بود که اگر فرد بلند پایه ای از آنان جرمی مرتکب می شد او را به مجازات نمی رساندند اما اگر از مردم ضعیف و ناتوان و گمنام کسی خلاف می کرد حکم خدا را برای او اجرا می کردند. سوگند به خدا، اگر بر فرض محال دخترم فاطمه نیز دست به چنین کاری میزد حکم خدا را درباره او اجرا میکردم و در برابر قانون خدا، فاطمه مخزومی با فاطمه محمدی یکسان است.(سیره ابن هشام، ۴/۱۸۵)

پیامبر در اجرای عدالت و احکام اسلام، هرگز مماشات و سهل انگاری نفرمود. حضرت علی(ع) طی ماموریتی از ناحیه پیامبر(ص) جهت دعوت مردم یمن به اسلام، به آن سرزمین سفر نمود و هنگام مراجعت، از مردم نجران، پارچه های حریر را به عنوان جزیه و مالیات که طبق پیمان روز مباهله مشخص شده بود، گرفت و سوی مدینه حرکت کرد، در بین راه از حرکت پیامبر(ص) برای شرکت در مراسم حج، اطلاع یافت و بدین جهت فرماندهی سربازان را به یکی از افسران سپرد و خود به سرعت حرکت کرد تا در نزدیکی مکه به خدمت پیامبر(ص) رسید. پس از گفتگو با آن حضرت، ماموریت یافت به سوی نیروهای خود بازگردد و آنها را به مکه بیاورد. وقتی امام علی(ع) به میان سربازان خویش بازگشت، ملاحظه فرمود که پارچه های حریر را میان خویش تقسیم کرده و به عنوان لباس احرام، مورد استفاده قرار داده اند. حضرت علی(ع) از این تصمیم جانشین خود سخت ناراحت شد و او را مورد بازخواست قرار داد. او در پاسخ گفت که با اصرار سربازان مواجه شدم و این پارچه ها را به عنوان امانت به آنها سپردم تا پس از مراسم حج از آنان پس بگیرم. علی(ع) فرمود: تو چنین اختیاری نداشتی. آنگاه دستور داد که تمام پارچه ها را پس گرفته و بسته بندی نمایند، از این فرمان قاطع و سخت علی(ع)، گروهی که از عدالت رنج می بردند، به پیامبر(ص) شکایت بردند و از رفتار علی(ع) ابراز ناراحتی نمودند.

پیامبر(ص) این پیام را به شاکیان رساندند:"زبان از بدگویی علی(ع) بردارید که او در اجرای دستور خدا، بی پروا و سختگیر است و اهل سازش و مداهنه در دین خدا نیست. (بحارالأنوار، ۲۱/۳۸۵)

اینجاست که مشاهده می کنیم رفتار و سیره پیامبر(ص) و همچنین امامان معصوم(ع) در دین خدا و اجرای احکام الهی، هرگز سازگاری و سازش با احدی را بر نمی تابد و دین خدا را با هیچ چیز مصالحه نمی کنند. کسانی که در مکتب علی (ع) تربیت شدند نیز اهل مصالحه و مدارا نبودند همانطور که در انقلاب مردم کوفه علیه عثمان بعضی از بزرگان کوفه مانند مالک اشتر نخعی، یزید بن قیس، حجر بن عدی، سلیمان بن صرد خزاعی و... نامه ای به عثمان نوشتند که در آن آمده است: ما هرگز بر سر بدعت هایی که گذاردی و ترک سنت و سیره پیامبر با تو مصالحه و مدارا نخواهیم کرد.(بحارالأنوار، ۲۱/۳۸۵ و ۴۱/۱۱۶)

نتیجه گیری

با توجه به آموزه های قرآنی و سنت نبوی در می یابیم که اداره جامعه در اسلام بر اساس عدالت و حفظ کرامت انسانی و رفق و مدارا و نرمی و ملاطفت با مردم است و تساهل و مدارا در اندیشه اسلامی دارای روح کلی و غالب می باشد و یک فضیلت اخلاقی به شمار می رود و از آنجا دوام و استمرار حیات جامعه اسلامی بر اساس دین و اعتقادات است به هیچ عنوان هجمه و تجاوز به کیان اعتقادی جامعه را نمی پذیرد و با قاطعیت به متجاوزین پاسخ می‌دهد. از این رو جوامع اسلامی گاه از سوی دیگران به عدم تساهل و تسامح متهم می شوند در صورتی که این چنین نیست زیرا تساهل به معنای مدارای اخلاقی در برابر قلدران و حق ستیزان مردود است. تساهل به معنای پذیرش عقاید، رفتارها و فرهنگهای غلط و آزادی به معنای غربی آن صحیح نمی باشد. تساهل به معنای زندگی با صلح و آرامش و مدارا سخنی پذیرفتنی است. تساهل زندگی مسالمت آمیز با مسیحیان و یهودیان و سایر ادیان در گستره جوامع اسلامی می باشد و همانطور که اسلام دستور داده و احکام شرعی صادر نموده احترام به اماکن مقدس و جان و مال یهودیان و مسیحیان و سایر ادیان و رعایت حقوق آنان مورد احترام است و همانطور که در عالم تکوین خیر و شر، درستی و نادرستی، نور و ظلمت، وجود و عدم، با یکدیگر صلح و آشتی ندارند تسامح بین حق و باطل امکان ندارد و لذا حفظ حدود و احکام اسلامی در این خصوص بر همه مسلمین واجب و لازم شمرده می شود و هیچ گاه حقیقت را قربانی باطل نباید کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، ناشر مشهور، قم، ۱۳۷۹ش
۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، انتشارات دارالهجره، قم، ۱۴۱۴ق
۴. ابن اثیر، علی بن محمد جزری شیبانی، اسدالغابه فی معرفة الصحابه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۷۶ق
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، دارالصاد، بیروت، ۱۳۸۸ق
۶. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ق
۷.ابن هشام، عبدالملک، سیره ابن هشام، تصحیح مصطفی السقا، ابراهیم الابیاری، عبد الحفیظ شبلی، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۲۵ق
۸. ابوداوود، سلیمان بن الاشعث السجستانی الازدی، سنن ابن داوود، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا
۹. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، نشر یس، قم، ۱۳۶۳ش
۱۰. البلاذری، احمدبن یحیی بن جابر، فتوح البلدان، ترجمه و مقدمه محمد توکل، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۷ش
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ش
۱۲. صفی پور، عبدالرحیم، منتهی الارب فی لغه العرب، المطبعه الاسلامیه، تهران، ۱۳۴۴ش
۱۳. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، ناشر الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰ش
۱۴. طبرسی، شیخ حسین، مستدرک الوسایل، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۳۶۶ش
۱۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، مطبعه الاستقامه، قاهره، ۱۳۵۷ق
۱۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۷۵ش
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی و حقوق تعهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۹ش
۱۸. فتحعلی، محمود، تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، موسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۸ش
۱۹. فیروزآبادی، القاموس المحیط، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، انتشارات نور، تهران، ۱۳۶۲ش
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحارالأنوار، تصحیح محمدباقر بهبودی، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۰ش
۲۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵ش
۲۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۰ش.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۴۵ – ۳۲۳

ارایه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه: مطالعه موردی ایران اینترنشنال

محمد کمالی باغستانی [۱]
سید موسی رئیسی [۲]

چکیده

این پژوهش با هدف ارائه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه و با مطالعه موردی شبکه ایران اینترنشنال انجام شده است. روش پژوهش کیفی و مبتنی بر تحلیل مضمون بوده و داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با۱۵ نفر از خبرگان حوزه رسانه و ارتباطات و علوم سیاسی گردآوری شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه نتیجه تعامل پیچیده میان راهبردهای رسانه‌ای، محدودیت‌های حرفه‌ای و شرایط زمینه‌ای است. پیشران‌هایی مانند چارچوب‌بندی خبری، رقابت رسانه‌ای و تلاش برای جلب توجه مخاطب، رسانه‌ها را به سمت تولید روایت‌هایی سوق می‌دهد که بتوانند بیشترین اثرگذاری را بر افکار عمومی داشته باشند. در مقابل، چالش‌هایی نظیر محدودیت دسترسی به اطلاعات میدانی، فشار برای انتشار سریع خبر و دشواری در راستی‌آزمایی داده‌ها می‌تواند بر دقت و کیفیت این روایت‌ها تأثیر بگذارد. علاوه بر این، عوامل مداخله‌گر شامل شرایط سیاسی و اقتصادی، زمینه‌های فرهنگی مخاطبان و سیاست‌های تحریریه رسانه‌ها نیز در شکل‌گیری و جهت‌گیری روایت‌ها نقش دارند. در نهایت، پیامدهای این فرایند در سطوح مختلف شناختی، نگرشی، اجتماعی و حتی سیاسی قابل مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که روایت‌های رسانه‌ای نه‌تنها بر درک مخاطبان از جنگ اثر می‌گذارند، بلکه می‌توانند بر شکل‌گیری نگرش‌ها، گفت‌وگوهای اجتماعی و جهت‌گیری‌های افکار عمومی نیز تأثیرگذار باشند. این یافته‌ها نشان می‌دهد که تحلیل روایت رسانه‌ای جنگ نیازمند توجه همزمان به ساختار رسانه، شرایط محیطی و نحوه دریافت و تفسیر مخاطبان است.

واژگان کلیدی

روایت رسانه‌ای؛ جنگ رمضان؛ رسانه‌های بیگانه؛ ایران اینترنشنال؛ تحلیل مضمون؛ چارچوب‌بندی خبری؛ افکار عمومی.

---

۱. دکتری فرهنگ و ارتباطات، مدرس دانشگاه فرهنگیان استان هرمزگان، پردیس فاطمه الزهرا (س) و شهید بهشتی بندرعباس.
Email: iranjalil2020@gmail.com
۲. گروه آموزشی علوم انسانی، دانشگاه ملی مهارت، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: smraeisi@tvu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۳/۱۸

طرح مسأله

رسانه‌ها در عصر معاصر به یکی از مهم‌ترین بازیگران در عرصه شکل‌دهی به ادراک عمومی از رخدادهای سیاسی، امنیتی و اجتماعی تبدیل شده‌اند(استفانوویچ[1]،۲۰۲۶). این مسئله در شرایط بحران‌ها و منازعات نظامی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا در چنین شرایطی رقابت میان بازیگران مختلف تنها به میدان نبرد محدود نمی‌شود، بلکه در عرصه رسانه و افکار عمومی نیز جریان دارد(اشلیچر[2]،۲۰۲۵). به همین دلیل، بسیاری از پژوهشگران از مفهومی با عنوان «جنگ روایت‌ها» یاد می‌کنند؛ وضعیتی که در آن بازیگران مختلف تلاش می‌کنند برداشت مطلوب خود از واقعیت را از طریق رسانه‌ها به مخاطبان القا کنند(نصیر[3] و همکاران،۲۰۲۵)

در چنین فضایی، رسانه‌ها با استفاده از ابزارها و تکنیک‌های ارتباطی متنوع، در شکل‌دهی به روایت‌های مختلف از یک رویداد نقش‌آفرینی می‌کنند. انتخاب واژگان، نحوه برجسته‌سازی برخی ابعاد رویداد، ترتیب ارائه اطلاعات، انتخاب منابع خبری و استفاده از تحلیل‌ها و گفت‌وگوهای کارشناسی از جمله عواملی هستند که می‌توانند بر نحوه درک مخاطبان از یک رخداد تأثیر بگذارند(پورناکی[4]،۲۰۲۵). در واقع، رسانه‌ها با سازمان‌دهی اطلاعات و ارائه آن در قالب روایت‌های معنادار، به مخاطبان کمک می‌کنند تا رویدادهای پیچیده سیاسی و امنیتی را درک کنند (هانلی[5]،۲۰۲۵). از این منظر، روایت رسانه‌ای را می‌توان فرایندی دانست که در آن رسانه‌ها با انتخاب و چینش گزینشی عناصر مختلف یک رویداد، چارچوبی تفسیری برای مخاطب ایجاد می‌کنند و از این طریق به شکل‌دهی به ادراک عمومی کمک می‌کنند.

اهمیت روایت رسانه‌ای در حوزه جنگ‌ها و منازعات نظامی دوچندان است. در چنین شرایطی، کنترل و مدیریت افکار عمومی می‌تواند بر مشروعیت بازیگران درگیر، روحیه نیروهای طرفین و حتی روند تحولات سیاسی و دیپلماتیک تأثیر بگذارد(مرتوغلو[6]،۲۰۲۶). به همین دلیل، رسانه‌ها در پوشش رویدادهای جنگی اغلب از شیوه‌هایی مانند چارچوب‌بندی خبری، برجسته‌سازی برخی جنبه‌های رویداد، استفاده از زبان عاطفی، شخصی‌سازی اخبار و بهره‌گیری از منابع خاص خبری استفاده می‌کنند(کووالوا[7] و همکاران،۲۰۲۵). این شیوه‌ها موجب می‌شود که واقعیت‌های پیچیده میدان نبرد در قالب روایت‌هایی ساده‌تر و قابل فهم برای مخاطبان بازسازی شود. در نتیجه،

1 Stefanović
2 Schleicher
3 Nasir
4 Pournaki
5 Hanley
6 Mertoğlu
7 Kovalova

مطالعه نحوه روایت‌سازی رسانه‌ها در پوشش جنگ‌ها می‌تواند نشان دهد که چگونه رسانه‌ها از طریق ساختن روایت‌های خاص، برداشت مخاطبان از یک منازعه را شکل می‌دهند.

در سال‌های اخیر، تحولات سیاسی و امنیتی منطقه غرب آسیا و درگیری‌های مرتبط با جمهوری اسلامی ایران، توجه بسیاری از رسانه‌های داخلی و خارجی را به خود جلب کرده است. در این میان، رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی نقش قابل توجهی در بازنمایی و تفسیر این تحولات ایفا می‌کنند. این رسانه‌ها با هدف مخاطب قرار دادن جامعه فارسی‌زبان فعالیت می‌کنند و تلاش دارند از طریق تولید و انتشار محتوا به زبان فارسی، در شکل‌دهی به افکار عمومی نقش داشته باشند. یکی از رسانه‌هایی که در سال‌های اخیر در فضای رسانه‌ای فارسی‌زبان حضور پررنگی داشته است، شبکه «ایران اینترنشنال» است. این شبکه با پوشش گسترده رویدادهای سیاسی، امنیتی و اجتماعی مرتبط با ایران و منطقه، تلاش می‌کند روایت‌های خاصی از این رخدادها ارائه دهد و در این مسیر از قالب‌های مختلف خبری، تحلیلی و گفت‌وگومحور بهره می‌گیرد.

پوشش رسانه‌ای رخدادهای مرتبط با جنگ رمضان در رسانه‌های خارجی نمونه‌ای مناسب برای بررسی نحوه شکل‌گیری روایت‌های رسانه‌ای است. جنگ رمضان به عنوان یکی از رخدادهای مهم در فضای امنیتی و سیاسی منطقه، توجه بسیاری از رسانه‌ها را به خود جلب کرده و هر یک از این رسانه‌ها با رویکردها و چارچوب‌های متفاوتی به بازنمایی این رویداد پرداخته‌اند. در چنین شرایطی، بررسی نحوه بازنمایی این رخداد در رسانه‌هایی مانند ایران اینترنشنال می‌تواند به درک بهتر الگوهای روایت‌سازی در رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی کمک کند. تحلیل این روایت‌ها نشان می‌دهد که رسانه‌ها چگونه با انتخاب زاویه دید خاص، نحوه معرفی بازیگران درگیر در منازعه، نوع واژگان به کار رفته و شیوه ارائه تحلیل‌ها، تصویری مشخص از یک رویداد را برای مخاطبان ترسیم می‌کنند.

با توجه به این ملاحظات، مطالعه نحوه روایت‌سازی رسانه‌های فارسی‌زبان برون‌مرزی درباره رخدادهای امنیتی و نظامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. چنین مطالعاتی می‌تواند به شناسایی شیوه‌های بازنمایی رویدادها، نحوه انتخاب و استفاده از منابع خبری، چارچوب‌های تفسیری مورد استفاده در تحلیل‌ها و نیز الگوهای کلی روایت‌سازی در این رسانه‌ها کمک کند. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف بررسی الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه انجام شده و شبکه ایران اینترنشنال به عنوان مطالعه موردی انتخاب شده است. تمرکز بر یک رسانه مشخص امکان تحلیل دقیق‌تر ساختار روایت، نحوه ارائه اخبار و تحلیل‌ها، نوع چارچوب‌بندی رویدادها و شیوه بازنمایی بازیگران درگیر در منازعه را فراهم می‌کند. در نهایت، این پژوهش تلاش دارد با تحلیل الگوهای روایی مورد استفاده در پوشش خبری جنگ رمضان در شبکه ایران

اینترنشنال، تصویری روشن‌تر از نحوه شکل‌گیری و بازنمایی روایت‌های رسانه‌ای در این رسانه ارائه دهد.

۱. مبانی نظری پژوهش

رسانه و تولید محتوا

انسان به عنوان موجودی اجتماعی ذاتاً گرایش به ارتباط دارد که این مهم خلق زبان، کلام و نیز اشارات و علائم را برای انسان‌ها ضروری ساخت. ارتباط انسان‌ها سنگ بنای جامعه انسانی است و بدون آن هرگز فرهنگ به عنوان خصیصه انسانی پدید نمی‌آمد. در جریان ارتباط بین انسان‌ها نه تنها دانسته‌ها، بلکه عقاید، نظرات و احساسات مورد تبادل قرار می گیرند(لیو و همکاران[1]، ۲۰۲۰: ۲۸).

به این معنا که ارتباط می تواند به شکل گیری و تغییر شناخت‌ها، عقاید، ارزش‌ها و رفتار انسان منجر گردد. به همین دلیل، ارتباط به عنوان یکی از ابزارهای اصلی تغییرات اجتماعی و سیاسی مطرح است. روشن است که ارتباط خود به خود صورت نمی‌گیرد، بلکه نیاز به ابزار دارد. رسانه را ابزار این ارتباط دانسته اند(شریفی رهنمو و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۱).

به طور کلی استفاده از وسایل مختلفی که برای بیان اندیشه های انسانی و شناخت محیط زندگی به کار میروند، تابع شرایط و اوضاع و احوال تاریخی جوامع انسانی است. زیرا در هر جامعه به تناسب نیازها و پیشرفت های آن، برای برقراری ارتباط بین افراد و انتقال افکار و اطلاعات وسایل معینی ایجاد می شوند. در جوامع اولیه زبان و بیان شفاهی و با گستردگی محیط و فاصله‌ها استفاده از صدای طبل یا آتش و دود و علامات و نشانه های دیگر بهره برداری می شد(ون دایک و همکاران[2]، ۲۰۰۶: ۳۸). در جوامع بعدی ابتدا خط تجسمی یا تصویرها و شکل های خاص و سپس خط الفبایی با حروف قراردادی ارتباط غیرمستقیم را گسترش داد. اختراع چاپ در زمینه وسایل ارتباط انسانی، انقلابی بزرگ ایجاد می کند که با تکثیر کتاب و پیدایش و پیشرفت روزنامه‌ها امکانات فراوانی برای توسعه ارتباطات اجتماعی فراهم گردید(شریفی رهنمو و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱). با تحولات اقتصادی اجتماعی دو قرن اخیر وسایل ارتباطی نوین سمعی و بصری چون رادیو، سینما و تلویزیون، امکانات تازهای برای انتقال سریع اخبار و افکار و عصر تازهای در ارتباطات پدید آورد. در دهه های اخیر با پیدایش و گسترش فعالیت‌ها در اینترنت و ماهواره‌ها و نرم افزارهای رایانه ای که عصر ارتباطات را رقم زد، فعالیت و جایگاه رسانه های جمعی به شدت تقویت شده است(ون دایک و پآول[3]، ۲۰۱۵: ۴۷).

---

1 Liu et al
2 Van Dijk et al
3 Van Dijck & Poell

نظریه‌های مربوط به رسانه

نظریه کاشت[1]

در نظریهٔ کاشت مطرح می‌شود که رسانه‌های جمعی، به ویژه تلویزیون، مفاهیم مربوط به واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهد. نظریه پردازان کاشت مطرح می‌کنند که تلویزیون تأثیرهای بلندمدتی دارد که این تأثیرهای کوچک، تکمیل کنندهٔ یکدیگر و غیرمستقیم اما معنادار و ماهیتا تجمعی می‌باشند. نظریهٔ کاشت در چارچوب کاملا ابتدایی‌اش، مطرح می‌کند که مسئولیت تلویزیون شکل دادن یا کاشت مفاهیم مربوط به واقعیت اجتماعی در ذهن مخاطبان است(خواجه ئیان و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۷).

لانت(۲۰۰۹) عقیده دارد که رسانه‌های جمعی دیدگاه‌ها و ارزش‌هایی را که در یک فرهنگ وجود دارد، در ذهن بینندگان می‌کارد. او مطرح می‌کند که تلویزیون به طرح دیدگاه‌های می‌داند(بلوملر و هافمن–ریم[2]، ۲۰۱۸: ۲۵).

در واقع نقش رسانه‌ها در این است که می‌توانند هنجارهای اجتماعی موجود در جامعه را تقویت یا تضعیف نمایند. هنگامی که باورها[3] و اعتقادات فرد نسبت به یک موضوع کمرنگ شده یا از بین می‌رود نوعی رهایی رفتاری در او پدید می‌آید به طوری که خود را از قید و بنده‌ای گذشته رها حس می‌کند. اگر فردی قویاً باور داشته باشد که برخی رفتارهای انحرافی درست نیست، مشارکت در آن رفتار برای او دوراز تصور است(نعمتی فر و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۲).

نظریه وابستگی مخاطبان[4]

نظریه وابستگی مخاطبان، روابط بین رسانه‌ها، جامعه و مخاطبان را مورد توجه قرار می‌دهد و با اشاره به نیازهای مخاطب از جمله داشتن اطلاعات از رویدادهای پیرامون از یک سو و نیز ندانستن و گریز از واقعیات از سوی دیگر، او را عنصری منفعل و وابسته به رسانه‌ها فرض می‌کند. نظریه وابستگی به عنوان یک نظریه بوم شناختی، بر روابط بین نظام‌های بزرگ، متوسط و کوچک و اجزای آن‌ها تمرکز می‌کند. یک نظریه بوم شناختی، جامعه را به عنوان یک ساختار ارگانیک تلقی می‌کند و در صدد فهم ارتباط بین بخش‌های خرد و کلان نظام‌های اجتماعی و تبیین رفتار هر یک از بخش‌ها برحسب این روابط است. این نظریه حاکی از آن است که افراد وابستگی‌های متفاوتی به رسانه‌ها دارند و این وابستگی‌ها از شخصی به شخص دیگر، از گروهی به گروه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است(خانیکی و خجیر، ۱۳۹۷: ۲۸).

---

1 Cultivation theory
2 Blumler ،J. G. ،& Hoffmann-Riem
3 Beliefs
4 Satisfaction

نظریه تزریقی[1]

نظریه تزریقی، مصداق الگوی تأثیر مطلق محتوای رسانه‌ای بـر نگـرش[2] و رفتـار مخاطبـان است. این نظریه گویای آن است که پیام‌های رسانه‌ای بـه طـور یکسـان و یکنواخـت بـه همـه مخاطبان می‌رسد و تأثیری مستقیم و فوری برجای می‌گذارد. به عبارتی، نظریه تزریقـی وسـایل ارتباط جمعی را دارای تاثیر مطلق، مستقیم و فوری بر مخاطب می‌دانـد. نظریـه تزریقـی نشـأت گرفته از نظریه رفتارگرایی یا الگوی محرک پاسخ در روانشناسی است که در اوایل سـده بیسـتم، انگار مسلط بود(ووگو و همکاران[3]، ۲۰۲۰: ۳۱).

نظریه تأثیر رسانه ها[4]

این نظریه توسط هربرت مارشال مک لوهان مطرح شد و سه پیش فرض اصلی ایـن نظریـه عبارتند از:

- رسانه‌ها هر عمل و شیوه‌ی رفتاری را به جامعه القا می‌کنند.
- رسانه‌ها درک ما را تثبیت کرده و تجارب ما را شکل می‌دهند.
- رسانه‌ها دنیای ما را یکپارچه می‌سازند.

مک لوهان مدعی است که رسانه‌های هر عصر ماهیت جامعه آن عصر را معین می‌کنند. وی همچنین معتقد است رسانه‌ها امتداد حواس انسان هستند. طبق این نظریه جامعه همزمان با رشد فنآوری‌ها در آن رشد کرده است. از حروف الفبا تا اینترنت ما از رسانه‌ها تأثیر گرفته‌ایم و بر آن‌ها تأثیر گذاشته‌ایم. به بیان دیگر، رسانه خود پیام است. قواعد رسانه‌ها، تشدید، کهنه شدن، بازیـابی و تثبیت، به ما نشان می‌دهند که فنآوری با فنآوری‌های جدید بر رسانه‌هـا اثـر مـی‌گـذارد. مـک لوهان می‌گوید که انسان‌ها بیش از این نمی‌تواند در انزوا زندگی کنند بلکـه توسـط رسـانه‌هـای مختلف الکترونیکی به شکل مداوم و یا غیر مداوم در ارتباط خواهند بـود و ایـن رونـد منجـر بـه شکل‌گیری دهکده جهانی می‌شود(ونزل و همکاران[5]، ۲۰۱۹: ۳۴).

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر ازلحاظ هدف، کاربردی است و ازنظر روش‌شناسی، در زمره تحقیقـات کیفـی قرار می‌گیرد که مبنای آن روش تحلیل مضمون می‌باشد. در این روش، نمونه‌گیـری بـه‌صـورت هدفمند و بر اساس قضاوت پژوهشگر انجام‌شده و تا زمانی ادامه می‌یابد که اشباع نظری حاصـل

1 Injection theory
2 Attitude
3 Wogu et al
4 Media Effect Theory
5 Wenzel et al

شود؛ به این معنا که دیگر داده‌های جدیدی در ارتباط با مقوله‌ها به دست نیاید، مقوله‌ها به‌قدر کافی گسترش‌یافته و روابط میان آن‌ها تثبیت و تأییدشده باشد. جامعه موردمطالعه شامل خبرگان دانشگاهی در حوزه علوم سیاسی و مدیریت رسانه بوده است. در فرآیند گردآوری داده‌ها، از مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته با مشارکت‌کنندگان استفاده‌شده است. برای جمع‌آوری داده‌های کیفی این پژوهش، از پروتکل مصاحبه نیمه ساختاریافته تدوین‌شده بر اساس اهداف و سؤالات تحقیق استفاده شد. این پروتکل شامل بخش معرفی و اخذ مشخصات مصاحبه‌شونده، توضیح هدف و اهمیت پژوهش، و تأکید بر محرمانگی پاسخ‌ها است. سؤالات اصلی در چهار محور طراحی گردید. در طراحی و اجرای این پروتکل، اصول امانت‌داری، رضایت آگاهانه و محرمانگی کامل اطلاعات رعایت گردید. پس از انجام ۱۵ مصاحبه با افراد مختلف، کفایت نمونه‌گیری محقق و اشباع داده‌ها تأیید گردید. داده‌های به‌دست‌آمده با روش تحلیل مضمون و فرآیند کدگذاری بر مبنای مقوله‌ها تحلیل شدند. جهت اطمینان از روایی و پایایی یافته‌ها، از روش توافق میان سه کدگذار بهره گرفته شد که نتایج حاصل مورد تأیید قرار گرفت. این فرآیند، امکان شناسایی دقیق مقوله‌ها و تدوین الگوی نهایی پژوهش را فراهم ساخت.

۳. یافته ها

در این بخش ابتدا به بررسی آمار توصیفی پژوهش پرداخته می‌شود.

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیت شناختی مصاحبه‌شوندگان

خبرگان و مدیران اجرایی							
تعداد مصاحبه‌شوندگان	جنسیت		سابقه کار(سال)			تحصیلات	
۱۵	زن	مرد	۱۰-۱۵	۱۵ -۲۰	۲۰<	کارشناسی ارشد	دکتری و بالاتر
	۳	۱۲	۲	۸	۵	۲	۱۳
مکان مصاحبه	شهر تهران						

(منبع: یافته‌های پژوهش)

در این پژوهش، درمجموع ۱۵ نفر از خبرگان و اساتید مورد مصاحبه قرار گرفتند که ۸۰ درصد مرد و ۲۰ درصد زن بودند. ازنظر سابقه کاری، ۳/۱۳ درصد دارای سابقه ۱۰ تا ۱۵ سال، ۳/۵۳ درصد باسابقه ۱۵ تا ۲۰ سال، و ۳/۳۳ درصد دارای سابقه بیش از ۲۰ سال بودند. از حیث تحصیلات، ۷/۸۶ درصد دارای مدرک دکتری و بالاتر و ۳/۱۳ درصد دارای مدرک کارشناسی ارشد بودند. مصاحبه‌ها در شهر تهران انجام شد.

۱.۳. مرحله کدگذاری

در این مرحله از پژوهش، ابزار گردآوری داده‌ها مصاحبه‌های عمیق و رودررو با مشارکت‌کنندگان بود. طی این مصاحبه‌ها، از آن‌ها درباره مشاهدات و تجربیاتشان پرسش شد و کلیه گفت‌وگوها با رضایت مشارکت‌کنندگان ضبط گردید تا امکان مرور مکرر، تحلیل عمیق و بررسی دقیق‌تر دیدگاه‌ها فراهم شود. پروتکل مصاحبه شامل شش پنج اصلی و تعدادی سؤال مرتبط با مشخصات خبرگان بود. بنا بر شیوه پاسخ‌گویی هر مصاحبه‌شونده، برخی سؤالات تکمیلی حذف یا بازطراحی می‌شد تا اطلاعات شفاف‌تر جمع‌آوری شود. هم‌زمان با گردآوری داده‌ها، کدگذاری نیز انجام شد و زمانی که پاسخ‌های دریافتی تکراری گردید و محتوای جدیدی به بحث اضافه نشد، روند مصاحبه متوقف شد.

در گام نخست، مفاهیم و نکات کلیدی مرتبط با موضوع پژوهش "الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه: مطالعه موردی ایران اینترنشنال" از متن مصاحبه‌ها استخراج شد. این مفاهیم با تحلیل دقیق مورد یکسان‌سازی (انتخاب واژگان مناسب‌تر و حذف مفاهیم تکراری) قرار گرفتند که درنتیجه، ۱۰۰ کد اولیه به دست آمد. این کدها برای مصاحبه‌های بعدی به شکل چک‌لیست تدوین شدند و پس از بررسی مجدد با خبرگان، برخی گویه‌ها حذف یا اصلاح گردید. سپس در مرحله مقوله‌بندی سازمان دهنده، مفاهیم هم‌معنا یا مرتبط در قالب مقوله‌های کلی گروه‌بندی شدند. بر اساس عناوین حاصل از نظریه‌های مرتبط یا مفاهیم برخاسته از داده‌ها، عنوانی برای هر مقوله انتخاب گردید. بدین ترتیب، پاسخ‌های مشابه از مصاحبه‌ها یکپارچه‌شده، مفاهیم هم‌پوشان ادغام و درنهایت ۴ مقوله اصلی شکل گرفت. تحلیل داده ها با نرم افزار ATLAS.ti انجام شده است.

۱.۱.۳. مقوله اول: پیشران ها

جدول ۲. مقوله‌بندی پیشران ها

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
1	راهبردهای جلب توجه مخاطب	برجسته‌سازی احساسی خبر	مصاحبه ۲	رسانه‌های خارجی برای جلب توجه مخاطب روایت جنگ را احساسی می‌کنند.
2		استفاده از تصاویر میدانی	مصاحبه ۶	تصاویر میدانی و صحنه‌های درگیری برای تقویت روایت استفاده می‌شود.
3		روایت‌های شخصی	مصاحبه ۹	روایت‌های شخصی قربانیان برای تأثیرگذاری بیشتر مطرح می‌شود.
4		دراماتیزه کردن خبر	مصاحبه ۱۱	استفاده از تیترهای دراماتیک در پوشش جنگ رایج است.

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
5		تأکید بر پیامدهای انسانی	مصاحبه ۴	روایت انسانی از جنگ برای ایجاد همدلی استفاده می‌شود.
6	راهبردهای تحلیلی رسانه	استفاده از کارشناسان خارجی	مصاحبه ۱۳	حضور کارشناسان خارج از کشور به روایت جهت می‌دهد.
7		برنامه‌های تحلیلی	مصاحبه ۱	برنامه‌های گفتگو محور تحلیل‌های خاصی از جنگ ارائه می‌دهند.
8		تحلیل امنیتی	مصاحبه ۸	تحلیل‌های امنیتی برای تفسیر جنگ به کار می‌رود.
9		پیوند با تحولات منطقه‌ای	مصاحبه ۱۲	برخی روایت‌ها جنگ را در چارچوب تحولات منطقه‌ای تفسیر می‌کنند.
10		ارجاع تاریخی	مصاحبه ۵	ارجاع به پیشینه تاریخی برای تفسیر جنگ دیده می‌شود.
11	رقابت و فضای رسانه‌ای	رقابت رسانه‌ای	مصاحبه ۱۴	رقابت میان رسانه‌ها باعث تولید روایت‌های متفاوت می‌شود.
12		رقابت سرعت خبر	مصاحبه ۷	سرعت انتشار خبر در شکل‌دهی روایت مؤثر است.
13		جنجالی‌سازی خبر	مصاحبه ۳	برخی رسانه‌ها برای جذب مخاطب روایت‌های جنجالی ارائه می‌کنند.
14		اتکا به منابع غیررسمی	مصاحبه ۱۰	استفاده از منابع غیررسمی برای پیشی گرفتن خبری رخ می‌دهد.
15		تکرار پیام رسانه‌ای	مصاحبه ۱۵	تکرار برخی کلیدواژه‌ها برای تثبیت روایت انجام می‌شود.
16	بسترهای انتشار روایت	انتشار در شبکه‌های اجتماعی	مصاحبه ۶	شبکه‌های اجتماعی به انتشار سریع روایت کمک می‌کنند.
17		فعالیت خبرنگاران در شبکه‌های اجتماعی	مصاحبه ۹	خبرنگاران از توییتر و اینستاگرام برای تکمیل روایت استفاده می‌کنند.
18		استفاده از داده‌های بصری	مصاحبه ۲	استفاده از اینفوگرافیک‌ها به فهم بهتر روایت کمک می‌کند.
19		روایت لحظه‌ای	مصاحبه ۴	پخش زنده رویدادها روایت لحظه‌ای می‌سازد.
20		ویدئوی کوتاه خبری	مصاحبه ۱۱	ویدئوهای کوتاه برای انتشار سریع روایت استفاده می‌شود.

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
21	جهت‌دهی افکار عمومی	پیوند با سیاست داخلی	مصاحبه ۸	برخی رسانه‌ها روایت جنگ را با سیاست داخلی پیوند می‌دهند.
22		انتخاب واژگان جهت‌دار	مصاحبه ۱۳	انتخاب واژگان خاص برداشت مخاطب را هدایت می‌کند.
23		چارچوب‌بندی خبری	مصاحبه ۱	چارچوب‌بندی خبر بر برداشت مخاطب اثر دارد.
24		تأثیر بر افکار عمومی منطقه	مصاحبه ۱۲	روایت رسانه‌ای می‌تواند افکار عمومی منطقه را تحت تأثیر قرار دهد.
25		جهت‌دهی نگرش مخاطب	مصاحبه ۵	برخی روایت‌ها تلاش می‌کنند نگرش مخاطب را نسبت به بازیگران جنگ تغییر دهند.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

یافته‌های این بخش از تحلیل نشان می‌دهد که پیشران‌های روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه از مجموعه‌ای از راهبردهای ارتباطی و رسانه‌ای تشکیل شده‌اند که در قالب چند شبکه مضمونی سازمان یافته‌اند. در شبکه مضمون «راهبردهای جلب توجه مخاطب»، رسانه‌ها با استفاده از تکنیک‌هایی مانند برجسته‌سازی احساسی خبر، استفاده از تصاویر میدانی، روایت‌های شخصی قربانیان، تیترهای دراماتیک و تأکید بر پیامدهای انسانی تلاش می‌کنند توجه و همدلی مخاطبان را جلب کنند. در شبکه مضمون «راهبردهای تحلیلی رسانه» نیز بهره‌گیری از کارشناسان، برنامه‌های تحلیلی، تحلیل‌های امنیتی، پیوند دادن رویدادها با تحولات منطقه‌ای و ارجاع به پیشینه تاریخی به عنوان ابزارهایی برای تفسیر و جهت‌دهی به روایت جنگ مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین «رقابت و فضای رسانه‌ای» به عنوان یکی دیگر از شبکه‌های مضامین نشان می‌دهد که رقابت میان رسانه‌ها، سرعت انتشار خبر، جنجالی‌سازی، اتکا به منابع غیررسمی و تکرار پیام‌های رسانه‌ای در شکل‌دهی روایت نقش دارند. در کنار آن، «بسترهای انتشار روایت» شامل استفاده از شبکه‌های اجتماعی، فعالیت خبرنگاران در پلتفرم‌های آنلاین، بهره‌گیری از داده‌های بصری، پخش زنده و ویدئوهای کوتاه خبری است که به گسترش و تسریع انتشار روایت کمک می‌کند. در نهایت، شبکه مضمون «جهت‌دهی افکار عمومی» نشان می‌دهد رسانه‌ها با پیوند دادن روایت جنگ به موضوعات سیاسی داخلی، انتخاب واژگان جهت‌دار، چارچوب‌بندی خبری و تأکید بر اثرگذاری منطقه‌ای، تلاش می‌کنند برداشت و نگرش مخاطبان نسبت به بازیگران و ابعاد جنگ را شکل دهند. این مجموعه مضامین در مجموع

نشان‌دهنده سازوکارهای اصلی شکل‌گیری و تقویت روایت رسانه‌ای در پوشش جنگ رمضان توسط رسانه‌های مورد مطالعه است.

۲.۱.۳. مقوله دوم: چالش‌های موجود

جدول ۳. مقوله‌بندی چالش‌ها

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
1	محدودیت‌های اطلاعاتی	محدودیت دسترسی به اطلاعات	مصاحبه ۱	در بسیاری از موارد دسترسی مستقیم به اطلاعات میدانی وجود ندارد.
2		اتکا به منابع واسطه	مصاحبه ۸	خبرنگاران مجبورند به منابع غیرمستقیم تکیه کنند.
3		تناقض اطلاعاتی	مصاحبه ۱۲	اخبار متناقض درباره جنگ کار روایت دقیق را دشوار می‌کند.
4		کمبود منابع رسمی	مصاحبه ۵	نبود منابع رسمی قابل دسترس یک مشکل جدی است.
5		تأخیر در دسترسی به خبر	مصاحبه ۱۴	گاهی اطلاعات دیر به دست رسانه‌ها می‌رسد.
6	چالش‌های حرفه‌ای رسانه	دشواری بی‌طرفی خبری	مصاحبه ۷	حفظ بی‌طرفی در روایت جنگ کار ساده‌ای نیست.
7		فشار برای تحلیل فوری	مصاحبه ۳	خبرنگاران با فشار برای تحلیل سریع مواجه هستند.
8		کمبود زمان برای راستی‌آزمایی	مصاحبه ۱۰	محدودیت زمان برای بررسی صحت خبر وجود دارد.
9		دشواری در واژه‌گزینی	مصاحبه ۱۵	انتخاب واژگان مناسب برای روایت جنگ دشوار است.
10		تحلیل شتاب‌زده	مصاحبه ۶	برخی برنامه‌ها به سمت تحلیل‌های شتاب‌زده می‌روند.
11	فشارهای سیاسی	فشار سیاسی بر روایت	مصاحبه ۹	فشارهای سیاسی می‌تواند بر نوع روایت رسانه اثر بگذارد.
12		جهت‌گیری سیاسی رسانه	مصاحبه ۲	برخی روایت‌ها تحت تأثیر جهت‌گیری‌های سیاسی قرار می‌گیرند.
13		تأثیر رقابت منطقه‌ای	مصاحبه ۱۱	رقابت‌های منطقه‌ای در بازنمایی جنگ دیده می‌شود.
14		تحلیل جهت‌دار	مصاحبه	برخی تحلیل‌ها با اهداف سیاسی ارائه

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
		سیاسی	۴	می‌شوند.
15		تأثیر حامیان مالی	مصاحبه ۱۳	رسانه‌ها گاهی در چارچوب سیاست‌های حامیان مالی عمل می‌کنند.
16	چالش‌های اعتبار و اعتماد	کاهش اعتماد مخاطب	مصاحبه ۱	مخاطبان همیشه به روایت رسانه‌ها اعتماد کامل ندارند.
17		تردید مخاطب	مصاحبه ۱۲	انتشار اخبار متناقض باعث تردید مخاطبان می‌شود.
18		ادراک جانبداری رسانه	مصاحبه ۸	برخی مخاطبان رسانه‌ها را جانبدار می‌دانند.
19		گسترش شایعات	مصاحبه ۵	شایعات در فضای مجازی بر اعتماد مخاطب اثر می‌گذارد.
20		تردید در صحت خبر	مصاحبه ۱۴	مخاطبان گاهی صحت خبر را زیر سؤال می‌برند.
21	چالش‌های فناوری و سرعت	تعارض سرعت و دقت	مصاحبه ۶	سرعت بالای انتشار خبر گاهی دقت را کاهش می‌دهد.
22		فشار شبکه‌های اجتماعی	مصاحبه ۹	رقابت در شبکه‌های اجتماعی فشار خبری ایجاد می‌کند.
23		انتشار خبر ناقص	مصاحبه ۲	انتشار سریع اخبار ناقص در فضای آنلاین رخ می‌دهد.
24		انفجار اطلاعات	مصاحبه ۱۱	حجم زیاد اطلاعات مدیریت خبر را دشوار می‌کند.
25		رقابت دائمی خبری	مصاحبه ۴	رسانه‌ها برای به‌روز ماندن دائماً در رقابت هستند.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

یافته‌های این بخش نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه با مجموعه‌ای از چالش‌های ساختاری و حرفه‌ای مواجه است که در قالب چند شبکه مضمونی قابل تبیین است. در شبکه مضمون «محدودیت‌های اطلاعاتی»، مواردی مانند محدودیت دسترسی به اطلاعات میدانی، اتکا به منابع واسطه، وجود اخبار متناقض، کمبود منابع رسمی و تأخیر در دریافت اطلاعات از مهم‌ترین موانعی هستند که فرایند روایت دقیق رویدادها را دشوار می‌کنند. در شبکه مضمون «چالش‌های حرفه‌ای رسانه» نیز مسائلی مانند دشواری حفظ بی‌طرفی خبری، فشار برای تحلیل سریع، کمبود زمان برای راستی‌آزمایی اخبار، دشواری در انتخاب واژگان

مناسب و شکل‌گیری تحلیل‌های شتاب‌زده مطرح می‌شود که بر کیفیت روایت رسانه‌ای تأثیر می‌گذارد. علاوه بر این، شبکه مضمون «فشارهای سیاسی» نشان می‌دهد که جهت‌گیری‌های سیاسی، رقابت‌های منطقه‌ای، تحلیل‌های جهت‌دار و حتی تأثیر حامیان مالی می‌توانند بر نحوه بازنمایی جنگ در رسانه‌ها اثرگذار باشند. در شبکه مضمون «چالش‌های اعتبار و اعتماد» نیز عواملی مانند کاهش اعتماد مخاطبان، انتشار اخبار متناقض، ادراک جانبداری رسانه‌ها، گسترش شایعات در فضای مجازی و تردید در صحت اخبار به عنوان مسائلی مطرح می‌شوند که اعتبار روایت رسانه‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در نهایت، شبکه مضمون «چالش‌های فناوری و سرعت» بیانگر تأثیر محیط رسانه‌ای دیجیتال است؛ به‌گونه‌ای که تعارض میان سرعت و دقت در انتشار خبر، فشار ناشی از رقابت در شبکه‌های اجتماعی، انتشار اخبار ناقص، حجم بالای اطلاعات و رقابت دائمی خبری، شرایطی را ایجاد می‌کند که مدیریت و تولید روایت دقیق رسانه‌ای را با دشواری مواجه می‌سازد. این مجموعه چالش‌ها در مجموع نشان می‌دهد که فرایند روایت‌سازی رسانه‌ای در شرایط جنگی با پیچیدگی‌ها و محدودیت‌های متعددی همراه است.

۳.۱.۳. مقوله سوم: مداخله گرها

جدول ۴. مقوله‌بندی مداخله گرها

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
1	عوامل سیاسی	تأثیر تحولات منطقه‌ای	مصاحبه ۳	تحولات سیاسی منطقه بر نوع روایت رسانه‌ها اثر می‌گذارد.
2		تأثیر روابط بین‌الملل	مصاحبه ۱۰	روابط میان کشورها در چارچوب‌بندی خبر دیده می‌شود.
3		رقابت ژئوپلیتیک	مصاحبه ۱۵	برخی روایت‌ها متأثر از رقابت‌های ژئوپلیتیک هستند.
4		تحولات سیاسی داخلی	مصاحبه ۶	تغییرات سیاسی داخلی کشورها بر روایت‌ها اثر دارد.
5		بازتاب مواضع سیاسی	مصاحبه ۹	مواضع بازیگران سیاسی در تحلیل‌ها بازتاب می‌یابد.
6	عوامل اقتصادی	وابستگی مالی رسانه	مصاحبه ۲	منابع مالی رسانه‌ها بر سیاست خبری اثر می‌گذارد.
7		هزینه تولید رسانه‌ای	مصاحبه ۴	هزینه‌های تولید برنامه بر نوع پوشش خبر اثر دارد.
8		رقابت اقتصادی رسانه	مصاحبه ۱۱	رقابت برای جذب مخاطب اقتصادی نیز هست.
9		تأثیر تبلیغات	مصاحبه	تبلیغات می‌تواند جهت‌گیری رسانه را

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
			۸	تغییر دهد.
10		سرمایه‌گذاری خارجی	مصاحبه ۱۳	منابع مالی خارجی در سیاست رسانه اثرگذار است.
11	عوامل فرهنگی و اجتماعی	تفاوت فرهنگی مخاطبان	مصاحبه ۱	برداشت فرهنگی مخاطبان در تفسیر خبر نقش دارد.
12		تأثیر ارزش‌های اجتماعی	مصاحبه ۱۲	ارزش‌های اجتماعی بر پذیرش روایت اثر می‌گذارد.
13		پیش‌فرض‌های ذهنی مخاطب	مصاحبه ۵	پیش‌زمینه ذهنی مخاطبان مهم است.
14		حافظه تاریخی جامعه	مصاحبه ۱۴	تجربه تاریخی جامعه بر برداشت از جنگ اثر دارد.
15		هویت اجتماعی مخاطبان	مصاحبه ۷	هویت‌های اجتماعی در تفسیر خبر دخیل هستند.
16	سیاست‌های رسانه‌ای	سیاست تحریریه	مصاحبه ۳	سیاست تحریریه رسانه‌ها در روایت جنگ اثرگذار است.
17		خط‌مشی خبری	مصاحبه ۱۰	خط‌مشی خبری چارچوب روایت را مشخص می‌کند.
18		انتخاب کارشناسان	مصاحبه ۱۵	انتخاب کارشناسان بر روایت اثر دارد.
19		ساختار برنامه خبری	مصاحبه ۶	شیوه تولید برنامه‌های خبری مهم است.
20		دستورکار رسانه	مصاحبه ۹	دستور کار رسانه‌ها جهت روایت را مشخص می‌کند.
21	شرایط محیطی	شرایط بحران	مصاحبه ۲	شرایط بحرانی جنگ بر پوشش رسانه‌ای اثر می‌گذارد.
22		محدودیت دسترسی میدانی	مصاحبه ۴	دسترسی به محل رویداد همیشه ممکن نیست.
23		تغییر سریع رویدادها	مصاحبه ۱۱	تحولات سریع جنگ روایت را تغییر می‌دهد.
24		ناامنی میدانی	مصاحبه ۸	ناامنی منطقه‌ای بر فعالیت خبرنگاران اثر دارد.
25		فوریت خبری	مصاحبه ۱۳	فضای بحرانی باعث روایت‌های فوری می‌شود.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

یافته‌های جدول مقوله‌بندی عوامل مداخله‌گر نشان می‌دهد که فرایند شکل‌گیری روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه تحت تأثیر مجموعه‌ای از عوامل زمینه‌ای و ساختاری قرار دارد که در چند شبکه مضمونی قابل دسته‌بندی است. در شبکه مضمون «عوامل سیاسی»، متغیرهایی مانند تحولات سیاسی منطقه، روابط میان کشورها، رقابت‌های ژئوپلیتیک، تغییرات سیاسی داخلی و بازتاب مواضع بازیگران سیاسی بر نحوه چارچوب‌بندی و تفسیر رویدادها در رسانه‌ها اثرگذار هستند. در شبکه مضمون «عوامل اقتصادی» نیز وابستگی مالی رسانه‌ها، هزینه‌های تولید برنامه، رقابت اقتصادی برای جذب مخاطب، تأثیر تبلیغات و سرمایه‌گذاری خارجی از جمله عواملی هستند که می‌توانند بر سیاست‌های خبری و جهت‌گیری روایت رسانه‌ای تأثیر بگذارند. همچنین در شبکه مضمون «عوامل فرهنگی و اجتماعی»، تفاوت‌های فرهنگی مخاطبان، ارزش‌های اجتماعی، پیش‌فرض‌های ذهنی، حافظه تاریخی جامعه و هویت‌های اجتماعی در نحوه دریافت و تفسیر روایت جنگ نقش مهمی ایفا می‌کنند. در کنار این موارد، «سیاست‌های رسانه‌ای» شامل سیاست تحریریه، خط‌مشی خبری، انتخاب کارشناسان، ساختار برنامه‌های خبری و دستورکار رسانه است که چارچوب تولید و بازنمایی روایت را تعیین می‌کند. در نهایت، شبکه مضمون «شرایط محیطی» نیز به عواملی مانند شرایط بحرانی جنگ، محدودیت دسترسی میدانی، تغییرات سریع رویدادها، ناامنی در مناطق درگیری و فوریت خبری اشاره دارد که بر نحوه پوشش رسانه‌ای و سرعت تولید روایت تأثیر مستقیم می‌گذارند. مجموعه این عوامل نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای جنگ تنها حاصل تصمیمات حرفه‌ای رسانه نیست، بلکه در تعامل با شرایط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و محیطی شکل می‌گیرد.

٤.١.٣. مقوله چهارم: پیامدها

جدول ۵. مقوله‌بندی پیامدها

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
1	پیامدهای شناختی	شکل‌گیری ادراک جنگ	مصاحبه ۵	مخاطبان برداشت خاصی از جنگ پیدا می‌کنند.
2		افزایش آگاهی مخاطب	مصاحبه ۱۴	روایت رسانه‌ای به فهم مخاطب از رویداد کمک می‌کند.
3		چارچوب ذهنی مخاطب	مصاحبه ۷	چارچوب رسانه‌ای بر تفسیر مخاطب اثر می‌گذارد.
4		ساده‌سازی واقعیت	مصاحبه ۳	برخی روایت‌ها برداشت ساده‌سازی‌شده ایجاد می‌کنند.
5		تنوع برداشت مخاطبان	مصاحبه ۱۰	روایت‌های متفاوت باعث برداشت‌های مختلف می‌شود.

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
6	پیامدهای نگرشی	تغییر نگرش مخاطب	مصاحبه ۱۵	نگرش مخاطب نسبت به بازیگران جنگ تغییر می‌کند.
7		ایجاد همدلی	مصاحبه ۶	برخی روایت‌ها همدلی با یک طرف ایجاد می‌کنند.
8		تحریک احساسات	مصاحبه ۹	روایت‌ها می‌توانند احساسات مخاطب را تحریک کنند.
9		شکل‌گیری نگرش انتقادی	مصاحبه ۲	برخی روایت‌ها نگرش انتقادی ایجاد می‌کنند.
10		تغییر نگرش سیاسی	مصاحبه ۴	نگرش سیاسی مخاطبان تحت تأثیر قرار می‌گیرد.
11	پیامدهای اجتماعی	شکل‌گیری بحث اجتماعی	مصاحبه ۱۱	روایت رسانه‌ای می‌تواند بحث‌های اجتماعی ایجاد کند.
12		بازنشر اجتماعی خبر	مصاحبه ۸	شبکه‌های اجتماعی محل بازنشر روایت‌ها می‌شوند.
13		دوقطبی اجتماعی	مصاحبه ۱۳	برخی روایت‌ها باعث دوقطبی اجتماعی می‌شوند.
14		مرجعیت رسانه	مصاحبه ۱	رسانه‌ها به مرجع بحث‌های عمومی تبدیل می‌شوند.
15		افزایش گفت‌وگوی عمومی	مصاحبه ۱۲	گفت‌وگوهای عمومی درباره جنگ افزایش می‌یابد.
16	پیامدهای رسانه‌ای	افزایش رقابت رسانه‌ای	مصاحبه ۵	رقابت رسانه‌ها برای پوشش بیشتر افزایش می‌یابد.
17		گسترش برنامه تحلیلی	مصاحبه ۱۴	تولید برنامه‌های تحلیلی بیشتر می‌شود.
18		تنوع روایت رسانه‌ای	مصاحبه ۷	رسانه‌ها تلاش می‌کنند روایت‌های جدید ارائه دهند.
19		گسترش چندرسانه‌ای	مصاحبه ۳	استفاده از قالب‌های چندرسانه‌ای افزایش می‌یابد.
20		تقویت رسانه در فضای مجازی	مصاحبه ۱۰	شبکه‌های اجتماعی نقش رسانه‌ها را تقویت می‌کنند.
21	پیامدهای سیاسی	تأثیر بر افکار عمومی	مصاحبه ۱۵	روایت رسانه‌ای می‌تواند بر افکار عمومی اثر سیاسی بگذارد.
22		شکل‌گیری مواضع سیاسی	مصاحبه ۶	برخی روایت‌ها به شکل‌گیری مواضع سیاسی کمک می‌کنند.
23		اثرگذاری سیاسی رسانه	مصاحبه ۹	رسانه‌ها در فضای سیاسی تأثیرگذار می‌شوند.

ردیف	شبکه مضامین	مضمون پایه	منبع داده	نمونه نقل‌قول مصاحبه‌شونده
24		بازتاب منطقه‌ای	مصاحبه ۲	روایت جنگ در سیاست منطقه‌ای بازتاب پیدا می‌کند.
25		جهت‌گیری سیاسی مخاطب	مصاحبه ۴	برخی روایت‌ها به جهت‌گیری سیاسی مخاطبان منجر می‌شود.

(منبع: یافته‌های پژوهش)

یافته‌های جدول مقوله‌بندی پیامدها نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه پیامدهای متعددی در سطوح شناختی، نگرشی، اجتماعی، رسانه‌ای و سیاسی برای مخاطبان و فضای رسانه‌ای به همراه دارد. در شبکه مضمون «پیامدهای شناختی»، روایت‌های رسانه‌ای بر نحوه درک و تفسیر مخاطبان از رویدادهای جنگ اثر می‌گذارند؛ به‌گونه‌ای که چارچوب‌بندی رسانه‌ها می‌تواند در شکل‌گیری ادراک مخاطبان از جنگ، افزایش آگاهی آنان نسبت به رویدادها و همچنین ایجاد برداشت‌های متفاوت یا حتی ساده‌سازی‌شده از واقعیت نقش داشته باشد. در شبکه مضمون «پیامدهای نگرشی»، روایت‌های رسانه‌ای قادرند نگرش مخاطبان نسبت به بازیگران درگیر در جنگ را تغییر دهند و از طریق ایجاد همدلی، تحریک احساسات یا تقویت نگاه انتقادی، بر دیدگاه‌ها و مواضع ذهنی مخاطبان اثر بگذارند. همچنین در شبکه مضمون «پیامدهای اجتماعی»، انتشار و بازنشر روایت‌ها در فضای عمومی و شبکه‌های اجتماعی می‌تواند به شکل‌گیری بحث‌های اجتماعی، افزایش گفت‌وگوهای عمومی درباره جنگ و حتی ایجاد دوقطبی‌های اجتماعی منجر شود و در این میان رسانه‌ها به یکی از مراجع اصلی شکل‌دهی به گفت‌وگوهای عمومی تبدیل می‌شوند. در شبکه مضمون «پیامدهای رسانه‌ای» نیز رقابت میان رسانه‌ها برای پوشش گسترده‌تر رویدادها افزایش می‌یابد و این امر به گسترش برنامه‌های تحلیلی، تنوع در روایت‌های خبری و استفاده بیشتر از قالب‌های چندرسانه‌ای در فضای رسانه‌ای منجر می‌شود. در نهایت، شبکه مضمون «پیامدهای سیاسی» نشان می‌دهد که روایت‌های رسانه‌ای می‌توانند بر افکار عمومی و شکل‌گیری مواضع سیاسی مخاطبان اثرگذار باشند و حتی در برخی موارد در بازتاب و جهت‌دهی به تحولات و گفتمان‌های سیاسی در سطح منطقه‌ای نقش ایفا کنند. مجموعه این پیامدها بیانگر آن است که روایت رسانه‌ای جنگ تنها به اطلاع‌رسانی محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند بر ابعاد مختلف ادراک، نگرش و کنش اجتماعی و سیاسی مخاطبان تأثیرگذار باشد.

۲.۳. ارائه شبکه مضامین

در ادامه، مقوله‌بندی بر اساس شبکه مضامین انجام شد که طی آن مقوله‌های هم‌جنس و هم‌پوشان در قالب مقوله‌های اصلی‌تری بر اساس اشتراکات مفهومی قرار گرفتند. سپس، جدول مفاهیم و مقولات اولیه تنظیم و مفاهیم در سطح بالاتری تجرید شدند تا تم‌های اصلی پژوهش به دست آید. سرانجام، مقولات مرتبط در یک مضمون کلی دسته‌بندی و با توجه به چارچوب نظری و ادبیات پژوهش، عناوین نهایی برای هر مضمون تعیین شد.

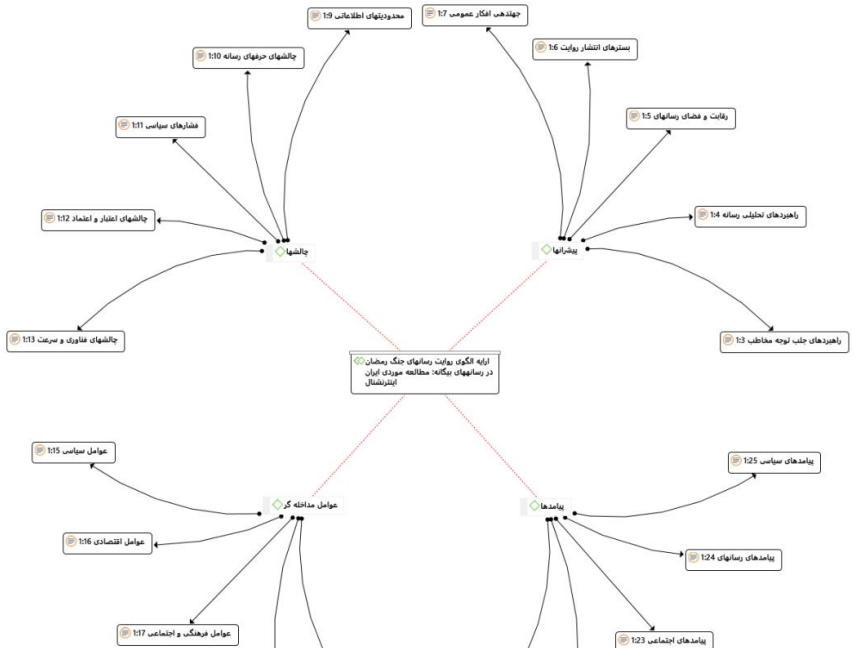
جدول ۶. مقوله‌های نهایی مدل شبکه مضامین

مضمون فراگیر	مضامین سازمان دهنده	شبکه مضامین
ارایه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه: مطالعه موردی ایران اینترنشنال	پیشران‌ها	راهبردهای جلب توجه مخاطب
		راهبردهای تحلیلی رسانه
		رقابت و فضای رسانه‌ای
		بسترهای انتشار روایت
		جهت‌دهی افکار عمومی
	چالش‌ها	محدودیت‌های اطلاعاتی
		چالش‌های حرفه‌ای رسانه
		فشارهای سیاسی
		چالش‌های اعتبار و اعتماد
		چالش‌های فناوری و سرعت
	عوامل مداخله‌گر	عوامل سیاسی
		عوامل اقتصادی
		عوامل فرهنگی و اجتماعی
		سیاست‌های رسانه‌ای
		شرایط محیطی
	پیامدها	پیامدهای شناختی
		پیامدهای نگرشی
		پیامدهای اجتماعی
		پیامدهای رسانه‌ای
		پیامدهای سیاسی

(منبع: یافته‌های پژوهش)

در این مدل، بر اساس روش تحلیل شبکه مضامین، یافته‌های حاصل از مصاحبه‌ها در سه سطح مضمون فراگیر، مضامین سازمان‌دهنده و شبکه مضامین سامان‌دهی شده‌اند. مضمون فراگیر پژوهش «ارائه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه با مطالعه موردی

ایران اینترنشنال» است که چارچوب کلی تحلیل را شکل می‌دهد. در این چارچوب، چهار دسته از مضامین سازمان‌دهنده شامل پیشران‌ها، چالش‌ها، عوامل مداخله‌گر و پیامدها شناسایی شد. در بخش پیشران‌ها، شبکه مضامینی مانند راهبردهای جلب توجه مخاطب، راهبردهای تحلیلی رسانه، رقابت و فضای رسانه‌ای، بسترهای انتشار روایت و جهت‌دهی افکار عمومی قرار دارند که نشان می‌دهند رسانه چگونه با بهره‌گیری از تکنیک‌های خبری و تحلیلی به شکل‌دهی روایت جنگ می‌پردازد. در مقابل، چالش‌ها شامل محدودیت‌های اطلاعاتی، چالش‌های حرفه‌ای رسانه، فشارهای سیاسی، چالش‌های اعتبار و اعتماد و چالش‌های فناوری و سرعت هستند که موانع و دشواری‌های فرایند روایت رسانه‌ای را منعکس می‌کنند. همچنین عوامل مداخله‌گر مانند عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، سیاست‌های رسانه‌ای و شرایط محیطی بر نحوه تولید و بازنمایی روایت تأثیرگذارند. در نهایت، پیامدهای روایت رسانه‌ای در قالب پیامدهای شناختی، نگرشی، اجتماعی، رسانه‌ای و سیاسی بروز می‌یابد که بیانگر اثرگذاری روایت‌های رسانه‌ای بر درک، نگرش و رفتار مخاطبان و فضای عمومی است. این شبکه مضامین در مجموع چارچوبی مفهومی برای تبیین الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه ارائه می‌دهد.



شکل ۱. شبکه مضامین ارایه الگوی روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه: مطالعه موردی ایران اینترنشنال (منبع: یافته‌های پژوهش، ۱۴۰۵)

نتیجه گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که روایت رسانه‌ای جنگ رمضان در رسانه‌های بیگانه، به‌ویژه در مطالعه موردی ایران اینترنشنال، حاصل برهم‌کنش مجموعه‌ای از عوامل ساختاری، حرفه‌ای و زمینه‌ای است که در قالب چهار مقوله اصلی شامل پیشران‌ها، چالش‌ها، عوامل مداخله‌گر و پیامدها قابل تبیین است. پیشران‌ها نشان می‌دهند که رسانه‌ها برای جلب توجه مخاطبان و افزایش اثرگذاری روایت‌ها از راهبردهایی مانند چارچوب‌بندی خبری، تحلیل‌های رسانه‌ای، برجسته‌سازی رویدادها و بهره‌گیری از بسترهای مختلف انتشار استفاده می‌کنند. این عوامل در کنار رقابت شدید در فضای رسانه‌ای و تلاش برای جهت‌دهی به افکار عمومی، نقش مهمی در شکل‌دهی روایت‌های خبری درباره جنگ دارند.

در عین حال، نتایج پژوهش بیانگر آن است که این فرایند با چالش‌های متعددی نیز همراه است. محدودیت دسترسی به اطلاعات میدانی، فشار برای سرعت در انتشار خبر، دشواری در راستی‌آزمایی اطلاعات، رقابت رسانه‌ای و فشارهای سیاسی از جمله موانعی هستند که می‌توانند بر کیفیت و دقت روایت رسانه‌ای تأثیر بگذارند. افزون بر این، عوامل مداخله‌گر همچون شرایط سیاسی منطقه، وابستگی‌های اقتصادی رسانه‌ها، تفاوت‌های فرهنگی مخاطبان، سیاست‌های تحریریه و شرایط محیطی ناشی از بحران جنگ، در نحوه شکل‌گیری و بازنمایی روایت‌ها نقش قابل توجهی ایفا می‌کنند.

در نهایت، پیامدهای روایت رسانه‌ای در سطوح مختلف قابل مشاهده است. این روایت‌ها می‌توانند بر ادراک و آگاهی مخاطبان از رویدادهای جنگ اثر بگذارند، نگرش‌ها و احساسات آنان را نسبت به بازیگران درگیر تغییر دهند، زمینه‌ساز شکل‌گیری بحث‌ها و تعاملات اجتماعی شوند و حتی در برخی موارد بر افکار عمومی و جهت‌گیری‌های سیاسی تأثیر بگذارند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که روایت رسانه‌ای جنگ در رسانه‌های فراملی تنها بازتابی ساده از واقعیت‌های میدانی نیست، بلکه فرایندی تفسیری و بازنمایی‌شده است که در بستر ساختارهای رسانه‌ای و شرایط محیطی شکل می‌گیرد. رسانه‌ها با استفاده از چارچوب‌بندی‌های خبری، انتخاب منابع و کارشناسان، شیوه‌های تحلیل و قالب‌های متنوع رسانه‌ای، رویدادهای جنگی را به گونه‌ای روایت می‌کنند که برای مخاطبان قابل درک و پیگیری باشد. در این فرایند، نحوه انتخاب و برجسته‌سازی برخی ابعاد رویداد می‌تواند بر برداشت مخاطبان از ماهیت جنگ، بازیگران درگیر و روند تحولات تأثیر بگذارد. همچنین نقش رسانه‌ها در بازنشر و گسترش روایت‌ها در فضای عمومی و شبکه‌های اجتماعی موجب می‌شود که این روایت‌ها به بخشی از گفت‌وگوهای اجتماعی و عمومی تبدیل شوند. از این منظر، روایت رسانه‌ای جنگ را می‌توان فرایندی دانست که در آن رسانه‌ها علاوه بر اطلاع‌رسانی، در شکل‌دهی به درک عمومی از رویدادهای بحران و

نحوه تفسیر آن‌ها نیز نقش قابل توجهی ایفا می‌کنند. با توجه به یافته‌های پژوهش، چند پیشنهاد قابل طرح است:

- تقویت نظام‌های راستی‌آزمایی خبر در رسانه‌ها به‌منظور کاهش انتشار اطلاعات ناقص یا نادرست در شرایط بحرانی و جنگی.
- توجه بیشتر به اصول حرفه‌ای روزنامه‌نگاری، به‌ویژه دقت، بی‌طرفی و توازن در پوشش رویدادهای جنگی.
- افزایش سواد رسانه‌ای مخاطبان تا بتوانند روایت‌های مختلف رسانه‌ای را به‌صورت انتقادی تحلیل و ارزیابی کنند.
- توسعه پژوهش‌های علمی در حوزه روایت رسانه‌ای جنگ و بحران برای درک بهتر سازوکارهای شکل‌گیری و اثرگذاری آن.
- بررسی تطبیقی روایت جنگ در رسانه‌های مختلف داخلی و خارجی برای شناسایی تفاوت‌های چارچوب‌بندی و روایت‌سازی.
- توجه سیاست‌گذاران رسانه‌ای به طراحی راهبردهای ارتباطی مؤثر برای مدیریت روایت در شرایط بحران و جنگ.

همچنین پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، با استفاده از روش‌های ترکیبی مانند تحلیل گفتمان، تحلیل محتوای رسانه‌ای و مطالعات مخاطب، ابعاد عمیق‌تر روایت رسانه‌ای جنگ و تأثیر آن بر افکار عمومی مورد بررسی قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. خانیکی، هادی، و خجیر، یوسف. (۱۳۹۷). رسانه‌های اجتماعی و مشارکت سیاسی؛ فراتحلیل مشارکت سیاسی کاربران رسانه‌های اجتماعی. مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۱(۱ (پیاپی ۴۱))، ۱۰۱-۱۲۷.

۲. خواجه ئیان، داتیس، لبافی، سمیه، و امیدی، افشین. (۱۳۹۸). رسانه و سلامت: شناسایی و تحلیل چارچوب‌های خبری در بازنمایی رسانه‌ای بیماری‌ام اس. مطالعات فرهنگ - ارتباطات، ۲۰(۴۶ (مسلسل ۷۸))، ۶۷-۸۸.

۳. شریفی رهنمو، مجید، سراجی، فرهاد، و شریفی رهنمو، سعید. (۱۳۹۷). نیازهای سواد رسانه‌ای دانشجویان دوره کارشناسی. مطالعات برنامه درسی آموزش عالی، ۹(۱۸)، ۷۱-۹۳.

۴. نعمتی فر، نصرت اله، خجسته باقرزاده، حسن، و کاظمی، هاجر. (۱۳۹۷). مطالعه سطح سواد رسانه‌ای در کاربران رسانه‌های اجتماعی (مطالعه موردی شبکه اجتماعی تلگرام). مطالعات رسانه‌های نوین، ۴(۱۶)، ۱۴۳-۱۷۵.

5. Blumler، J. G.، & Hoffmann-Riem، W. (2018). New roles for public television in Western Europe: Challenges and prospects. The Media، Journalism and Democracy۳۳۶-۳۲۱ ،.

6. Hanley, H. W., Lu, Y., & Pan, J. (2025). Across the firewall: Foreign media's role in shaping Chinese social media narratives on the Russo-Ukrainian War. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *122*(1), e2420607122.

7. Kovalova, T., Zubakhin, Y., & Kovalov, S. (2025). Media Storytelling And The Memory Of War: Narrative Strategies Of Commemoration. *Образ*, (2 (48)), 13-20.

8. Liu، M.، Zhang، H.، & Huang، H. (2020). Media exposure to COVID-19 information، risk perception، social and geographical proximity، and self-rated anxiety in China. BMC public health۸-۱ ،۲۰ ،.

9. Mertoğlu, S. (2026). The Ecology of War Media: Environmental Impacts as a Media Narrative. In *Media Representation and Public Perception of War* (pp. 369-404). IGI Global Scientific Publishing.

10.Nasir, T., Bhadur, A., Javed, S., & Sabir, S. (2025). Digital battlegrounds: The role of social media in the Indo-Pakistani media war analysing narratives, propaganda, and public perception. *Journal of Media Horizons*, *6*(3), 1434-1446.

11.Pournaki, A. (2025). Conflicting narratives and polarization on social media. *arXiv preprint arXiv:2507.15600*.
12.Schleicher, K. (2025). Military, government, and media management in wartime. *The Handbook of International Crisis and Risk Communication Research*, 41-54.
13.Stefanović, D. (2026). HUMAN RESOURCES IN THE MEDIA: CONTINUOUS EDUCATION AS A KEY TO CONTEMPORARY BUSINESS. *SCIENCE International Journal*, *5*(1), 37-44.
14.Van Dijck ،J. ،& Poell ،T. (2015). Making public television social? Public service broadcasting and the challenges of social media. Television & new media۱۶ ،(2)۱۶۴–۱۴۸ ،.
15.Van Dijk ،M. ،Nahuis ،R. ،& Waagmeester ،D. (2006). Does public service broadcasting serve the public? The future of television in the changing media landscape. De Economist۲۷۶–۲۵۱ ،۱۵۴ ،.
16.Wenzel ،A. (2019). Public media and marginalized publics: Online and offline engagement strategies and local storytelling networks. Digital Journalism۷ ،(1)۱۶۳–۱۴۶ ،.
17.Wogu ،J. O. ،Chukwu ،C. O. ،Nwafor ،K. A. ،Anikpe ،E. A. ،Ugwuoke ،J. C. ،Ugwulor-Onyinyechi ،C. C. ،& Eseadi ،C. (2020). Mass media reportage of Lassa fever in Nigeria: a viewpoint. Journal of International Medical Research۴۸ ،(1) .۰۳۰۰۰۶۰۵۱۸۸۲۱۵۵۲ ،

Abstracts

Presenting a Media Narrative Model of the Ramadan War in Foreign Media: A Case Study of Iran International

Mohammad Kamali Baghestani
Seyyed Musa Raiesi

Abstract
This study aims to present a model of the media narrative of the Ramadan War in foreign media and has been conducted with a case study of the Iran International Network. The research method is qualitative and based on content analysis, and data was collected through semi-structured interviews with 15 experts in the fields of media, communications, and political science. The findings show that the media narrative of the Ramadan War in foreign media is the result of a complex interaction between media strategies, professional constraints, and contextual conditions. Drivers such as news framing, media competition, and efforts to attract audience attention push the media to produce narratives that can have the greatest impact on public opinion. In contrast, challenges such as limited access to field information, pressure to publish news quickly, and difficulty in verifying data can affect the accuracy and quality of these narratives. In addition, intervening factors, including political and economic conditions, the cultural backgrounds of the audience, and the editorial policies of the media, also play a role in the formation and orientation of narratives. Finally, the consequences of this process can be observed at various cognitive, attitudinal, social, and even political levels; in such a way that media narratives not only affect the audience's understanding of the war, but can also influence the formation of attitudes, social dialogue, and the orientations of public opinion. These findings indicate that analyzing the media narrative of the war requires simultaneous attention to the structure of the media, environmental conditions, and the way the audience receives and interprets it.

Keywords
Media narrative; Ramadan war; Foreign media; Iran International; Content analysis; News framing; Public opinion.

Tolerance, Forbearance, and Firmness in the Life of the Holy Prophet (PBUH)

MasoumehSadat Hosseini Kalhoroudi

Abstract
Compassion and tolerance (toleration and negligence) are moral and educational matters and are of great importance in the lives of individuals in society. In the political and governmental dimension, in the position of the divine ruler, it is necessary that the ethics of the government in practice towards the individuals in society be such that, while following the character and method of the divine ruler, the individuals in society tend towards him and his orders and follow his orders with full interest. Since the first Islamic ruler is the Prophet Muhammad (PBUH), it is necessary that the issues of compassion and tolerance, toleration, negligence, firmness and non-compromise in the eyes of the Prophet be examined in more detail. In this article, we have addressed these issues.

Keywords
compassion, tolerance, toleration, negligence, the Prophet's character, firmness and non-compromise.

The consequences and value foundations of artificial intelligence on contemporary human religiosity

Ali Yousefi Hanumrur
Ali Karbalaie Pazuki
Saleh Hasanzadeh
Hesamoddin KhalAtbari

Abstract
Artificial intelligence, as a transformative technology, has had a wide-ranging impact on human moral, epistemological, and spiritual processes, especially in the field of religiosity. The main issue of this research is to examine the consequences and value bases of artificial intelligence on contemporary human religiosity; an interdisciplinary topic that brings with it numerous epistemological, ethical, and social complexities. Using an analytical-descriptive method and reviewing interdisciplinary documentation, this study has examined the opportunities and threats of the presence of artificial intelligence in religious processes. The findings show that artificial intelligence can deepen the cognitive values of religiosity by facilitating access to religious resources, analyzing sacred texts, and producing interactive content, but at the same time it creates challenges such as reducing epistemological depth, expanding moral relativism, and ambiguities in moral responsibility. The innovation of this research in combining philosophical, ethical, and religious approaches has provided a comprehensive framework for the responsible use of artificial intelligence in religiosity.

Keywords
Artificial Intelligence, religiosity, responsibility, AI ethics, technology, and spirituality.

An Ethical Approach to the Social Dimensions of the Golden Rule in Parvin Etesami's Poems

Azam Vafaie

Abstract

The phrase “What you like for yourself, like for others, and what you dislike for yourself, dislike for others” is the content of the Golden Rule, which is a moral rule aimed at expanding good deeds and eradicating moral vices. In addition to ethics, it is also used in other sciences such as sociology, psychology, and literature. Parvin Etesami refers to it in her Divan and says: “Do not like someone else’s suffering, do not like someone else’s suffering for yourself; on someone else’s shoulders is a burden that you cannot bear yourself.” She considers purity of conscience to be one of the foundations of this moral principle and considers conscious self-control to be a result of it. Accordingly, in her social poems, she relies on two elements of awareness and motivation. In her poems, she addresses unjust rulers, bribe-taking judges, oppressive employers, and hypocrites, calling on them to make a fair judgment of their actions so that they can achieve a kind of conscious control by realizing the ugliness of their actions. This rule is depicted in the form of Parvin's didactic poems and literary debates, and the art of the soul of objects is well demonstrated. Creating inner self-awareness, adopting oneself in place of others, and consciously controlling oneself and others are elements of the Golden Rule that are abundantly found in Parvin's poems. Literary scholars not only do not see the existence of deterministic poems, the negation of the moral agent's free will, and content conflicts as a flaw in Parvin, but they have considered it her creative leadership in using the art of confrontation and irony.

Keywords

Ethics. Parvin. Golden Rule. Conscious Control. Industry of Confrontation.

"The Process of Cultivating Self-Confidence in the Life and Conduct of the Infallibles (peace be upon them)"

AmirAbbas MahdaviFard
Mohammad Moradi

Abstract
Self-belief is one of the fundamental components of psychological well-being, social dynamism and personal empowerment in the Islamic educational system. In Islamic sources, particularly in the conduct (Sīrah) of the Infallible Imams, it is deeply rooted in epistemic, ethical and behavioral foundations. Despite the existence of studies on self-efficacy, the process of generating and strengthening self-belief based on authentic Islamic sources, especially in a developmental and integrative manner, has remained largely unexplored.
The present study aims to extract and analyze the process-oriented mechanisms of cultivating self-belief in the Sīrah of the Infallible Imams and to present an integrative educational model based on primary Islamic sources and Bandura's self-efficacy theory. This research was conducted using descriptive-analytical and thematic analysis methods, and the data were collected from the Holy Qur'an, Nahj al-Balaghah, al-Kāfī, Biḥār al-Anwār and classical Sīrah literature.
Findings indicate that self-belief in the Sīrah of the Imams develops through five interconnected components: epistemic formation, emotional reinforcement, practical experience and responsibility assignment, social dignity consolidation, and spiritual reliance and meaning-making. The novelty of this study lies in offering a process-based and ethics-oriented model that, beyond theoretical explanation, possesses practical applicability in educational, cultural and training systems.
The results demonstrate that the combination of practical engagement and spiritual support is the most effective mechanism for transforming self-belief from a mental attitude into a sustainable and empowered behavioral capability.

Keywords
Self-Belief; Educational Process Modeling; Sīrah of the Infallible Imams; Self-Efficacy; Human Dignity.

Psychotherapy through Reframing in the Light of the Masnavi-ye Maʿnavi

MohammadReza Movahhedi
Azizollah Molavi Vardenjani

Abstract
This study adopts an analytical–psychological approach to examine selected ethical and mystical writings of Rumi, viewing him as a psychotherapist who, rather than offering mere moral instruction, employs a cognitive–therapeutic method grounded in the reinterpretation of concepts. In his intellectual framework, the roots of suffering, boredom, depression, and anxiety lie not in external realities but in human perceptions, interpretations, and mental images of the self and existence. By replacing maladaptive and negative cognitions with constructive, uplifting, and meaningful ones, Rumi seeks to reform human cognition, emotion, and behavior in confronting life's challenges. His preventive notions—such as self-responsibility, distinguishing mentality from reality, demonizing melancholy and divinizing joy, and reflective interpretation of psychological fluctuations—teach the reader to locate the source of psychological distress within one's own attitudes and choices. Conversely, his therapeutic notions—such as divine and saintly healing, sanctification of suffering, mirror-metaphor of death, remembrance-based therapy, and patience as the key to transcendence—serve as mechanisms for restoring peace, meaning, and hope. These notions display a striking convergence with the principles of meaning-centered psychotherapy and cognitive–behavioral therapy (CBT)..

Keywords
Jalal al-Din Rumi, Mathnawi, cognitive therapy, psychotherapy, mystical reinterpretation.

A Comparative Study of Women's Social Identity from the Perspective of Ayatollah Khomeini and Ayatollah Khamenei

Maryam Khuchakzadeh
Khadijheh Zolghadr
Hadi Beigi MalekAbad
Asemeh Ghasemi

Abstract
The present study aims to examine the developments in women's social identity in the thoughts of contemporary Muslim thinkers, and conducts a comparative analysis of the views of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei. In the modern world, where social and gender identities have undergone serious changes, Muslim women face challenges such as unequal rights, gender stereotypes, patriarchy, and role conflict.The collective of Muslim thinkers and intellectuals has been very influential in shaping social, legal, and cultural attitudes and policies regarding women. The findings of this study show that traditionalist, modernist, and civilizationist thought have each addressed the issue of women's identity and participation with a different approach; from emphasizing traditional roles and natural differences to supporting equal rights and women's active participation in development.The article indicates that in order to realize women's social identity and empower them in society, it is necessary to pay attention to legal, cultural, religious and historical factors, and developing a comprehensive and up-to-date model based on justice, dignity and active participation of women is a prerequisite for sustainable and balanced development in Islamic societies..

Keywords
Women's social identity, contemporary Muslim thinkers, Imam Khomeini, Ayatollah Khamenei.

Causal Mapping of Ethical Components in Artificial Intelligence–Enhanced Human Resource Management

Fatemeh Fereidun
AbbasAli Rastegar
Mohsen Shafiei NikAbadi

Abstract
This study examines the ethical dimensions of deploying artificial intelligence in human resource management within Iranian organizations through a mixed-methods approach. In the qualitative phase, semi-structured interviews with HR and IT experts and thematic analysis using MAXQDA identified eight foundational ethical components: organizational justice and non-discrimination; transparency and explainability; privacy preservation; accountability and answerability; organizational trust; continuous feedback mechanisms and human oversight; awareness-raising and ongoing employee training; and active human participation in decision-making. In the quantitative phase, the fuzzy DEMATEL method in Excel was used to map causal relationships among sixteen ethical factors. Results demonstrate that six factors—system sustainability; assignment of responsibility for errors; awareness-raising about ethical challenges; transparency in selection criteria; algorithm explainability; and human involvement in key decisions—serve as primary causal drivers exerting the strongest influence on other components. Conversely, organizational justice and non-discrimination, employee training and communication, and organizational trust function as effect variables whose improvement depends on strengthening these drivers. The findings underscore that AI ethics policies must be developed within the Iranian cultural and social context and that technological innovation should be aligned with human values and perspectives. The proposed framework offers a structured roadmap for ethical AI governance in HRM, aimed at enhancing organizational trust, improving decision quality, and safeguarding employee well-being.

Keywords
Artificial Intelligence; Human Resource Management; AI Ethics; Data stability; Organizational Justice.

The model of citizenship rights from the perspective of jurisprudence

Arash Aliyon
Mahmoud Qayumzadeh Kharanaghi
Samira Golkhandan

Abstract

The concept of citizenship rights in Islamic societies, in addition to customary and legal foundations, has deep roots in jurisprudential teachings. Aiming to present a model of citizenship rights from the perspective of Islamic jurisprudence, this research first analyzes the fundamental concepts of citizenship, human dignity, justice, and mutual duties of the government and the people in jurisprudential sources. Then, by examining the religious evidence—including the Quran, the Sunnah, jurisprudential rules, and the governance practices of the infallibles—indicators and principles such as the right to life, security, freedom, social and political participation, property, fair trial, and equality before the law are extracted. The research findings show that Islamic jurisprudence, by emphasizing the inherent value of man and the rule of negation, can provide a coherent framework for citizenship rights that is compatible with contemporary human rights standards on the one hand and preserves the Islamic identity of the legal system on the other.Finally, the research presents a proposed model of citizenship rights based on jurisprudence, which is a combination of normative principles, executive mechanisms, and requirements of just governance. This research uses a descriptive-analytical method. The research findings show that despite the newness of the term citizenship, its conceptual dimensions and the necessity of its protection have been considered and emphasized by the legislator in Islamic teachings.

Keywords

Citizenship rights. Human dignity. Social justice. Fundamental rights. Islamic jurisprudence.

Ethical Principles and the Moral Confrontation with the Enemy in Light of the Teachings of Nahj al-Balāgha

Fatemeh Shakerin
Majid Abolghasemzadeh
Ahmad Golamail
Hamidreza Shakerin

Abstract

Confrontation with an enemy is typically undertaken with the aim of overcoming them; however, the central concern of this paper is how to maintain ethical conduct amid enmity—a question examined through the lens of the Nahj al-Balāgha. This seminal work records the statements of Imam ʿAlī (a) in response to his numerous adversaries during periods of sedition and warfare, making it a rich source for presenting a precise and insightful portrayal of moral engagement with the enemy. This portrayal is grounded in justice, human dignity, and God-consciousness, while simultaneously preserving moral boundaries even in the midst of conflict and hostility.

Employing a descriptive-analytical method and content analysis of the teachings of the Nahj al-Balāgha, this study seeks to identify and elucidate the foundational ethical concepts and approaches that govern confrontation with the enemy. The findings reveal that principles such as avoidance of injustice, faithfulness to covenants, fairness even toward adversaries, restraint of anger, and observance of human rights constitute the core of Imam ʿAlī's moral framework in dealing with enemies. While firmly committed to legitimate defense and resistance, this model prevents the descent into vengeance, humiliation, and unnecessary violence, thereby offering an elevated paradigm for the ethics of conflict and enmity.

The article argues that the teachings of the Nahj al-Balāgha possess the theoretical and strategic potential to serve as a basis for rethinking the ethics of warfare and resistance within the contemporary Islamic world.

Keywords

Nahj al-Balāgha, enemy, justice, warfare, ethical confrontation, Imam ʿAlī (a).

Anthropological foundations of moral education based on the perspective of composition and transformation of Professor Ali Safai Haeri

Mohammad Soleimani Kiasari
Reza HajEbrahimi

Abstract
In Professor Safai's vision, the secret of moral transformation and evolution lies in paying attention to the concept of composition. Moral education based on this perspective depends on a detailed explanation of its foundations. The purpose of this research is to explain the anthropological foundations of his perspective so that they can be taken into account in the process of moral education. This perspective depicts a beginning, movement, and goal that looks at human existence beyond the limits of this world and to infinity. In terms of data collection, the method of this research was library-based, and the descriptive-analytical method was used as analysis. The result of this research is the extraction and analysis of a set of anthropological foundations based on this vision, the most important of which include existential composition, evolutionary creation, and the necessity of growth.

Keywords
Anthropology, Moral Education, Combination and Transformation, Education, Ethics.

Allegorical Characterization in Kalila and Dimna and Qabusnama

Marzieh Rashidi
Saiedeh Niazi
Masoud Sepahvandi

Abstract

In didactic literature, including works such as Qabusnama and Kalila and Dimna, the presence of narrative and the use of literary forms and rhetorical devices such as anecdotes, tales, fables, and other similar elements—which bear structural similarities to storytelling—have led authors to approach the logic of narrative in a story-like manner. To achieve this, they have drawn upon certain narrative elements, one of which is allegorical characterization. Allegorical characterization in Qabusnama and Kalila and Dimna is constructed through dialogue, monologue and soliloquy, action (behavior), and description. In both works, allegorical characterization appears in direct and indirect forms, and in some cases, as a combination of both.

The anecdotes, stories, and fables of Kalila and Dimna are composed in a nested structure, in which a collection of smaller stories or episodes operate within a larger whole known as a labyrinthine narrative. These episodes within each chapter collectively contribute to conveying a central message through various forms. A similar method is used in Qabusnama; however, direct allegorical characterization appears more frequently in Qabusnama, and its chapters often begin with explicit advice and admonition. This article examines, in a comparative manner, the similarities and differences in the methods of allegorical characterization in these two works..

Keywords

Kalila and Dimna, Qabusnama, Allegorical Characterization, Education and Instruction.

khadijah a pioneer in Islam and a support for the Prophet

Seyyed Javad Jalili Shani

Abstract

Umm al-Mu'minin, the Lady of Quraysh, was among the distinguished and influential women in the history of Islam. By entering into trade, she invalidated the usurious economy of the Age of Ignorance. In an era of corruption, when children were attributed to unknown fathers and women were known as possessors of banners, she became renowned as al-Tahirah (the Pure). Her noble virtues formed from her an exceptional personality who enjoyed the special attention of the Messenger and was a source of comfort to him—privileges that kindled the fire of spite and jealousy among other women and ill-wishers.

Many reports and legends concerning Khadijah originated from ignorance and were influenced by motives that have been addressed. In two dimensions—her being a pioneer and a support—this study briefly elucidates her role and responds to certain instances of injustice. She awaited the Prophet's mission beforehand; thus, her affirmation and belief preceded the proclamation of prophethood. She was the first woman to witness the light of prophethood and to believe in him. She was a cultivated woman who spent all her status and wealth in the path of her Prophet's objectives. A maiden who rejected the chiefs and leaders of her people and tribe, and in her first marriage entered into matrimony with him. She was a pioneer and a support; her conduct in both aspects, and in other dimensions of her character, can be history-making and inspirational. As expressed in the Noble Qur'an, she can be a model for all the people of the world. (cf. al-Tahrim/11–12).

Keywords

The Noble Prophet, Umm al-Mu'minin Khadijah,pioneer,mainstay.

Analysis of legal rules governing contracts related to the development of joint oil and gas fields

Maryam Eskandari
Mohammad Bahmani

Abstract
Environmental conditions, legal system, domestic and international developments, and even changes in reservoir conditions, require the design of new contractual models in the exploration, development, and exploitation activities of joint oil and gas fields. From the discovery of the first oil well in Iran to the present, examining the process of changes in contracts related to the development of joint oil and gas fields shows that, except for the first oil contracts, which were concession contracts and had a long lifespan, almost no conventional and long-term contracts had been concluded until 1371 AH. However, in the years 1393-1372 AH, three generations of mutual purchase contracts were designed and implemented. Every government is trying to exploit these non-renewable resources in the best possible way and use the proceeds from them to develop and improve the livelihoods of its citizens. The oil and gas industry, as the main sources of energy, has had many ups and downs since the date of discovery until today. Many countries, based on their ownership and sovereignty rights over shared oil and gas fields, unilaterally exploit these fields based on the principle of possession. This independent and uncoordinated performance, which is contrary to the principles of conservation production from shared oil and gas reservoirs, will cause irreparable damage to the reservoir and will lead to a sharp decrease in the recovery coefficient of the reservoir and non-conservative production. Therefore, countries, taking into account the principle of maintaining the integrity of the reservoir and.

Keywords
Oil contracts, joint oil and gas fields, partnership contracts, joint development agreements, integration agreements..

Analysis of the verbal use of cursing and cursing in the Holy Quran with an emphasis on its educational foundations

Mohammad Hadi Arbabi
Masoud AkbariZadeh
Mahdi MohammadiNia

Abstract
The most important and main mission of using curses and maledictions in the verses of the Holy Quran and also in the narrations is to show the ugliness or goodness of an act or action. In fact, by emphasizing and using curses, for example, cursing cheap traders, oppressors, oppressors, moral corrupters, etc., the Almighty has decided to show the ugliness of an action and prevent people from doing this action. In fact, the main characteristic of the word's function is to warn and warn. But curses have also been used to reveal God's hatred and aversion to doing and repeating an action and promoting it to everyone. In fact, the most obvious educational principles of using curses and maledictions in verses have moral dimensions. All undesirable things such as oppression, oppression, theft, drinking alcohol, cheap trading, idolatry, deceit, usury, eating orphans' property, etc. are prepared to show the extent of their ugliness along with a type of emphasis such as curses, curses, summons, emphasis or a commanding function.

Keywords
Work sayings, cursing, curses, the Holy Quran, educational principles..

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 16, No. 4, Summer 2026/ No: 64/ 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 Modernismand 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 ،Centeral 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			
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی	تاریخ فیش بانکی	شماره فیش بانکی
تاریخ	امضای متقاضی		

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 ۳۲۱۰۳۳۶۰ – ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.
