



پوهنتون کابل
مجله‌ی علمی - تحقیقی علوم اجتماعی
شماره ۳ (۵) ۱۴۰۱ ه.ش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



آمریت تحقیقات و مجله‌های علمی پوهنتون کابل
مجله‌ی علمی-تحقیقی علوم اجتماعی

شماره ۳ (۵) ۱۴۰۱

مجله‌ی علمی - تحقیقی علوم اجتماعی پوهنتون کابل

شماره ۳ (۵) ۱۴۰۱ هجری شمسی

صاحب امتیاز	پوهنتون کابل
مدیر مسوول	پوهندوی دکتور محمدولی سالاری
مهتم	پوهندوی دکتور محمدولی سالاری
ویراستار	پوهندوی دکتور محمدولی سالاری
لینوگرافی	محمدحسین راسخ
صحافت	خان محمدعطایی، مهدی، محمد اصغر، علی جان رحیمی و نورالحق امینی

آراء و نظریه‌های مندرج در این مجله الزاماً نظر مجله‌ی علمی - تحقیقی علوم اجتماعی پوهنتون کابل نبوده و آمریت تحقیقات و مجله‌های علمی پوهنتون کابل در حکم، بازنگری، اصلاح و ویرایش مقاله‌ها برحسب معیارهای پذیرفته شده آزاد است. نقل قول مطالب این مجله با ذکر مآخذ آن آزاد است.

اعضای هیأت تحریر

پوهنوال محمدشفیق وردک
پوهنوال دکتور گل محمد باسل
پوهنوال دکتور عبدالقاهر عابد
پوهنمل مجیب الرحمن رحمانی
پوهنمل دکتور نصر من الله مجاهد
پوهنمل محمدحسین احمدزی
پوهنمل احسان‌الله فیصل
پوهنمل دکتور همایون غفورزی

رهنمود نگارش مقاله‌ی علمی-تحقیقی در مجله‌های علمی پوهنتون کابل

استادان فرهیخته و محققان ورجاوند، نکات کلیدی زیر را در تدوین و نگارش مقالات علمی-تحقیقی شان رعایت فرمایند. بنابراین مقاله‌های که فاقد رهنمود نگارش ذیل باشند، نشر نخواهند شد.

- [۱]. مقاله‌ی علمی باید اثر بکر استاد و محقق بوده و در جای دیگر نشر نشده باشد.
- [۲]. مقاله‌ی علمی باید عاری از هر نوع انتحال و سرقت ادبی باشند.
- [۳]. سبک و نگارش مقاله‌ی علمی معیاری بوده و از اغلاط املائی و انشایی عاری باشد.
- [۴]. در نگارش مقاله‌های علمی به‌طور عمدتاً از منابع و مآخذ معتبر علمی استفاده شده باشد.
- [۵]. مقاله‌های علمی-تحقیقی باید دارای بخش‌های چکیده، اصطلاحات کلیدی، مقدمه، بیان مسأله، سؤالات تحقیق، فرضیه‌های تحقیق، پیشینه‌ی تحقیق، روش تحقیق، داده‌ها، تحلیل داده‌ها، یافته‌های تحقیق، مناقشه، نتیجه‌گیری با ذکر منابع و مآخذ باشند.
- [۶]. چکیده‌ی درسی، پشتو و انگلیسی مقاله‌ی علمی میان ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد. در صورت تجاوز کلمات چکیده از معیار تعیین شده، ممکن است منجر به عدم نشر مقاله در مجله‌های علمی پوهنتون کابل گردد.
- [۷]. اصطلاحات کلیدی مقاله‌ی علمی میان ۵ تا ۷ اصطلاح باشند.
- [۸]. حجم مقاله‌ی علمی نباید بیشتر از ۱۰۰۰۰ ده هزار کلمه باشد.
- [۹]. نوع خط مقاله‌ها به زبان دری و پشتو قرار Bahij Zar و به زبان انگلیسی به نوع خط Times New Roman باشد.
- [۱۰]. اندازه‌ی عنوان مقاله: ۱۴ بولد، عناوین اصلی بخش‌های مقاله: ۱۲ بولد، عناوین فرعی: ۱۲ نرمال و در نهایت، اندازه‌ی متن مقاله ۱۲ نرمال باشد.
- [۱۱]. اندازه‌ی خط جدول‌ها و گراف‌ها قرار ۲ اندازه کوچک‌تر از متن اصلی مقاله باشند.
- [۱۲]. اندازه‌ی فهرست منابع باید قرار ۲ اندازه کوچک‌تر از متن اصلی مقاله باشند.
- [۱۳]. اندازه‌ی خط پاورقی‌ها باید ۲ اندازه کوچک‌تر از متن اصلی مقاله باشند.
- [۱۴]. ارجاع درون‌متنی و تدوین فهرست منابع و مآخذ برای علوم اجتماعی از روش انجمن روان‌شناسی امریکا (APA) و برای علوم طبیعی از روش (Vancouver) و برای علوم شرعی از روش شیکاگو (پاورقی) استفاده و تنظیم گردد. هر نوع روش دیگر، قابل پذیرش نبوده و در صورتی که نویسنده آن را رعایت نکند، مقاله‌اش مورد نشر قرار نخواهد گرفت.
- [۱۵]. جدول‌ها باید به شکل معیاری (APA) یعنی شکل سه‌خطی ترسیم گردند (برای معلومات بیش‌تر به جدول‌های مقاله‌ها در این مجله مراجعه شود).
- [۱۶]. گراف‌ها با کیفیت چاپی پایین قابل قبول نبوده و ممکن است از اثر آن، مقاله از نشر بازماند. گراف‌های برداشته شده از وب‌سایت‌ها که از کیفیت پایین برخوردار اند، قابل پذیرش نیست و توصیه می‌شود که با ذکر مجوز، تولید مجدد گردد.
- [۱۷]. گراف‌ها و جدول‌ها باید قابلیت ویرایش و تصحیح را داشته باشد.
- [۱۸]. اندازه‌ی صفحه در محیط ورد قرار ۶،۵ اینچ عرض و ۹،۵ اینچ طول داشته باشند. حاشیه‌های بالا و پایین راست و چپ همه قرار ۰،۷۹ اینچ باشند.
- [۱۹]. مسوولیت محتوای مطالب مقاله به‌عهده‌ی نویسنده است و الزاماً مربوط آمریت تحقیقات و مجله‌های علمی پوهنتون کابل نیست.
- [۲۰]. آمریت تحقیقات و مجله‌های علمی پوهنتون کابل در ویرایش و اصلاح شکلی مقاله‌ها دست آزاد دارد.

نویسندگان این شماره

شماره	نام نویسنده
[۱]	پوهنوال احمد رسول رسول
[۲]	پوهنوال خلیل الرحمن سروری و انجیلا عادل
[۳]	پوهاند داد محمد نذیر
[۴]	پوهنیار سید عباس موسوی
[۵]	پوهنمل فرید احمد هروی
[۶]	پوهندوی دکتور عبدالله حقیار
[۷]	پوهنیار عبدالخالق آموزگار
[۸]	پوهنیار ابوحنیفه اسلامی
[۹]	پوهنمل دکتور بیژن ایوبی
[۱۰]	پوهندوی جنیدالله ظهیر
[۱۱]	پوهندوی محمد نعیم وحدت
[۱۲]	پوهنمل اسدالله کلیوال
[۱۳]	پوهنیار عبدالحق نوری

فهرست مطالب

- ۱۱ بررسی نقش ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی پوهنوال احمد رسول رسول
- ۲۷ هوش عاطفی: مفهوم، ابعاد، مهارت‌ها و مدل‌ها پوهنوال خلیل الرحمن سروری^۱، انجیلا عادل^۲
- ۵۷ فلسفه نظام چندهمسری در اسلام پوهاند دادمحمد نذیر
- ۷۹ قایم‌مقامی در پرداخت دین در نظام حقوقی افغانستان پوهنیار سیدعباس موسوی
- ۹۷ بانک‌داری اسلامی و اهداف اساسی آن پوهنمل فرید احمد هروی
- ۱۲۳ بحث و بررسی حدیث " افتراق امت و پیامدهای اجتماعی آن " پوهندوی دکتور عبدالله حقیار
- ۱۴۷ مدیریت دانش در سازمان و نقش آن در کسب مزیت رقابتی پوهنیار عبدالمخالق آموزگار
- ۱۵۷ په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو حقونه پوهنیار ابوحنیفه اسلامی
- ۱۷۱ میزان اهمال کاری تحصیلی میان محصلان پوهنځی روان‌شناسی و علوم تربیتی، پوهنتون کابل پوهنمل دکتور بیژن ایوبی
- ۱۸۱ د تمدنونو ټکر او په اړه یې د اسلام دریځ پوهندوی جنید الله ظهیر
- ۱۹۵ نقش کار تیمی در اثربخشی سازمان‌های آموزشی پوهندوی محمدنعیم وحدت
- ۲۱۳ د ډېر عمره وگړو پر روانی روغتیا او خوښی د اړیکو اغېز پوهنمل اسدالله کلیوال
- ۲۲۹ بررسی تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا پوهنیار عبدالحق نوری

بررسی نقش ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی

پوهنوال احمد رسول رسول

دپارتمنت فلسفه و جامعه‌شناسی، پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

ایمیل: ahsuhaib@yahoo.com

چکیده

در این مقاله، نقش ایدئولوژی به عنوان یکی از عوامل مهم در تغییرات و تحولات اجتماعی، مورد بررسی قرار گرفته است. تغییرات اجتماعی معلول عوامل متنوع بوده و در جامعه‌شناسی پیرامون عوامل تغییرات اجتماعی، سه رویکرد کلان مطرح است: ۱. رویکرد ایده‌آلیستی ۲. رویکرد ماتریالیستی ۳. رویکرد تلفیقی. در رویکرد ایده‌آلیستی، نقش ویژه‌ای برای ایده‌ها، اعتقادات و ارزش‌ها در تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. ایدئولوژی به عنوان یک نظام اعتقادی و ارزشی، هم می‌تواند به مثابه‌ی عامل تغییرات و تحولات اجتماعی ایفای نقش نماید و هم مانع بر سر راه تغییرات اجتماعی قرار گیرد. نقش ایجابی و سلبی ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی، بستگی به محتوای ایدئولوژی دارد. از آن‌جا که ایدئولوژی در به وجود آوردن خود آگاهی، بیدارگری، انگیزه‌دهی، هویت‌بخشی، مبارزه‌طلبی، تعیین چه‌بایدکردها و ترسیم جامعه‌ی ایده‌آل، تأثیر فوق‌العاده دارد، می‌توان آن‌را به عنوان یکی از عوامل مهم تغییرات اجتماعی مورد توجه قرار داد.

اصطلاحات کلیدی: ایدئولوژی؛ تغییرات اجتماعی؛ کارکرد؛ وضع مطلوب؛ انگیزه‌دهی؛ جهت‌دهی‌کنش

Examining the Role of Ideology in Social Changes

Associate Prof. Ahmad Rasool Rasool

Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Social Sciences, Kabul University,
Kabul, Afghanistan

Email: ahsuhaib@yahoo.com

Abstract

In this article, the role of ideology as one of the important factors in social changes and developments has been investigated. The social changes caused by various factors were different in the sociology of the factors of social changes, there are three major approaches: 1. Optimistic approach 2. Materialistic approach 3. Integrated approach. In the idealistic approach, a special role is considered for ideas, beliefs and values in social changes and transformations. Ideology, as a belief and value system, can play a role as an agent of social changes and developments, and can be an obstacle in the way of social changes. The positive and negative role of ideology in social changes depends on the content of ideology. Since ideology has a great effect in creating self-awareness, awakening, motivating, identifying, fighting, determining what should be done and drawing the ideal society, it can be considered as one of the factors of social changes.

Keywords: Ideology; Social changes; Function; Ideal condition; Motivation; Action orientation

مقدمه

می‌توان جامعه‌شناسی را به‌عنوان علم مطالعه‌ی نظم و تغییرات اجتماعی تعریف نمود. تغییرات اجتماعی به‌عنوان یکی از دو موضوع کلان علم جامعه‌شناسی مطرح بوده و حتی به‌مثابه‌ی خاستگاه این علم عنوان شده است. تغییرات اجتماعی عبارت است از دگرگونی‌هایی که در طی زمان در نقش‌ها، روابط، الگوهای رفتاری، نهادها و ساختارهایی که نظام اجتماعی را در سطح کلان تشکیل می‌دهند، به‌وقوع می‌پیوندد.

انسان در مسیر تاریخ و در تغییر نظام اجتماعی خویش نقش تعیین‌کننده دارد، که این نقش در قالب اعتقاد به آگاهی و اراده‌ی انسان متجلی می‌شود و در نهایت منتج به خودآگاهی و خودسازی وی می‌گردد. خودآگاهی یعنی بازگشت خودآگاهانه به‌ارزش‌های والای انسانی. آن‌چه خودآگاهی و خودسازی را معنی می‌دهد ایدئولوژی است. ایدئولوژی با وضعیت‌های اجتماعی در ارتباط قرار دارد، که برای رسیدن به وضعیت ایده‌آل اجتماعی باید وارد میدان عمل شد.

روش‌شناسی به‌کارگرفته شده در این مقاله، روش تحقیق اسنادی می‌باشد. در گردآوری اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای استفاده صورت گرفته است. در این مقاله حتی المقدور تلاش شده تا با مراجعه به آثار و منابع معتبر در ارتباط به‌موضوع، اطلاعات مورد نیاز را جمع‌آوری نموده و به‌گونه‌ی کیفی مورد تحلیل قرار دهیم تا این مقاله‌ی تحقیقی به پایه اتمام برسد.

پرسش اصلی ما در مقاله‌ی تحقیقی حاضر این است، که ایدئولوژی چه نقشی را در تغییرات اجتماعی دارد؟ پرسش‌های فرعی ما از این قرار می‌باشد: ایدئولوژی چیست؟ چه نوع برداشت‌های کلان‌ارزشی از ایدئولوژی وجود دارد؟ کارکردهای ایدئولوژی در نسبت به تغییرات اجتماعی کدام‌ها اند؟ به لحاظ محتوایی چه نسبتی میان ایدئولوژی و تغییرات اجتماعی وجود دارد؟

هدف کلی ما در این مقاله‌ی تحقیقی آن است، که به تبیین نقش ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی بپردازیم. این هدف تحقق نخواهد یافت مگر این‌که قبل از آن به پرسش‌های فوق پاسخ‌یابی صورت گیرد. در این مقاله‌ی تحقیقی ما به دنبال آن هستیم که نقش و کارکردهای ایدئولوژی را در نسبت به تغییرات اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم.

بیان مسأله

با نگاهی جامعه‌شناسانه به تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی مشاهده می‌نماییم، که عواملی در جریان تغییرات مزبور دخیل بوده‌اند. لذا تبیین عوامل تغییرات اجتماعی در جامعه‌شناسی، از جایگاه

ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. در وقوع تغییرات و تحولات اجتماعی عوامل مادی و فرامادی نقش آفرین اند، یکی از مهم‌ترین آن‌ها که نقش سازنده‌ای را در این روند ایفا نموده و می‌نماید، ایدئولوژی است. نقش ایده‌ها، عقاید و نظام‌های ارزشی در روند شکل‌گیری تغییرات اجتماعی و ماهیت آن‌ها از حیث سلبی و ایجابی، موجب شده که در جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی پیوند بین ایدئولوژی و تغییرات اجتماعی مورد مذاقه‌ی بیشتری قرار گیرد. نمی‌توان انقلاب‌ها و جریان‌های آزادیخواهی را در تاریخ جهان به‌ویژه در جوامعی که از چنگال استعمارگران رهایی یافتند، بدون پیوند با ایدئولوژی تبیین نمود.

ایدئولوژی تا رسیدن به هدف (وضع و نظام ایده‌آل) مراحل را می‌پیماید. ایدئولوژی در مرحله‌ی نخست به‌وسیله رهبر و ایدئولوگک پدید می‌آید و توسط او به شاگردان و یاران منتقل می‌شود و سپس در مرحله‌ی دوم، در جامعه تبلیغ می‌شود و تلاش صورت می‌گیرد در سطوح مختلف بسط یابد. مرحله‌ی سوم مرحله‌ی مبارزه با نظام اجتماعی-سیاسی حاکم است تا نظام جدید را تأسیس کند. لذا چنانچه پس از این مرحله، موفقیت حاصل شود مرحله‌ی چهارم آغاز می‌شود که همان استقرار نظام اجتماعی و سیاسی جدید بر مبنای ایدئولوژی مذکور است. با توجه به اهمیت ایدئولوژی در تغییرات و تحولات اجتماعی، خواستم مقاله‌ای را زیر نام «بررسی نقش ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی» تهیه و به دانش‌پژوهان حوزه‌ی علوم اجتماعی ارائه نمایم.

پیشینه و مبانی نظری

ایدئولوژی یکی از سیال‌ترین و مناقشه‌انگیزترین مفاهیم مطرح شده در علوم اجتماعی می‌باشد که بحث‌های بسیاری در مورد آن صورت گرفته است. اصطلاح ایدئولوژی از دو کلمه لاتین «ایده» به معنای عقیده، نظر و ذهن و «لوژی» پسوندی به معنای شناخت یا شناسایی ترکیب شده است.

واژه‌ی ایدئولوژی اولین بار توسط دستوت دوتریسی یکی از پیشگامان فرانسوی پوزیتویسم و پیرو مکتب اصالت تجربه در ۱۷۹۶ به کار برده شد. مفهوم مورد نظر تریسی از ایدئولوژی «علم اندیشه‌ها یا مطالعه‌ی ایده‌ها» بود، اما به‌زودی این مفهوم به معنی ایده‌هایی به کار برده شد که توجیه‌کننده‌ی خواسته‌ها، رفتارها و باورهای یک گروه یا یک جامعه است (عضدانلو، ۱۳۸۸، ص ۹۵). تریسی می‌خواست با ایدئولوژی علم جدید ایده‌شناسی را بنیان نهد. او معتقد بود که ایده‌ها باید به‌مانند ابژه‌های مستقل از هر نوع معنای متافیزیکی در نظر گرفته شوند و ریشه‌ها و روابط آن‌ها با یکدیگر با روش‌های تجربی مورد مطالعه قرار گیرد. بنابراین از نظر تریسی، ایدئولوژی به‌عنوان دانش ایده‌ها محتوایی ثابت داشت. ایدئولوژی دلالت‌های ضمنی مثبت و منفی‌ای را با خود به همراه داشته است؛

زیرا تریسی واضح این اصطلاح آن را در اشاره به «علم عقاید» به کار برده بود، علمی که هم مؤلفه‌های مثبت و هم مؤلفه‌های منفی را در بر می‌گرفت. تریسی طرح خود را یک مکانیک فکری می‌دانست که مکمل فزیک اجتماعی مطلوب روشنگری خواهد بود (پین، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

مفهوم ایدئولوژی در نوشته‌های کارل مارکس برجسته شد و پس از او متفکران بسیاری آن را در نوشته‌های خود به کار بردند. مارکس این واژه را در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» در مفهوم دیگری مورد استفاده قرار داد. به باور وی، ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب و تحریف واقعیت است. عقاید و افکار رایج در هر عصری، افکار طبقه‌ی حاکم است. طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه است، در عین حال نیروی معنوی حاکم آن می‌باشد. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، در نتیجه وسایل تولید فکری را نیز تحت نظارت می‌گیرد، به طوری که افکار کسانی که فاقد وسایل تولید فکری اند در مجموع تحت سلطه آن قرار می‌گیرد (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۷۳).

کارل مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا، ایدئولوژی را «سبک‌های اندیشه» در باره‌ی پدیده‌های اجتماعی تعریف می‌کند. هارالامبوس ایدئولوژی را مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌هایی تعریف کرده است، که شیوه‌ای از نگرستن و تفسیر کردن جهان را برای ما فراهم می‌آورد و حاصل نگاه جزئی به واقعیت می‌باشد. دانیل بل ایدئولوژی را تبدیل اندیشه‌ها به اهرم‌های اجتماعی تعریف می‌کند. تالکوت پارسونز ایدئولوژی را یک نظام اعتقادی که اعضای یک جمع در آن اشتراک دارند و نیز طرحی تفسیری‌ای در نظر می‌گرفت که گروه‌های اجتماعی از آن استفاده می‌کنند تا جهان را برای خود فهم‌پذیر سازند (راش، ۱۳۹۳، ص ۲۰۲).

سروش ایدئولوژی را مکتبی سیستماتیزه و سامان‌یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است؛ ارزش‌ها و آرمان‌ها را به آدیان می‌آموزاند، موضع آن‌ها را در برابر حوادث و سؤالات معین می‌کند و راهنمای عمل ایشان قرار می‌گیرد، تعریف نموده است (سروش، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴).

ایدئولوژی سیستمی از ایده‌های بهم وابسته است (باورها، سنت‌ها، اصول و اسطوره‌ها) که خواسته‌ها و رفتارهای نهادینه شده‌ی اجتماعی، اخلاقی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی گروه یا جامعه را منعکس و سعی در توجیه عقلانی آن‌ها می‌کند. ایدئولوژی باورهای فرهنگی‌ای است که به‌عنوان ابزاری برای توجیه و یا تغییر قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد (عضدانلو، ۱۳۸۸، ص ۹۵).

با توجه به تعاریف فوق، ایدئولوژی عبارت است از سیستم و یا نظامی از ایده‌ها، اعتقادات و قضاوت‌های ارزشی روشن و عموماً سازمان‌یافته‌ای که موقعیت یک گروه یا جامعه را توجیه، تبیین و تشریح می‌نماید. ایدئولوژی‌ها ابزارهایی هستند برای توجیه الگوهای رفتاری، اهداف و باورهای یک گروه یا یک جامعه. ایدئولوژی، یک مجموعه‌ی کمابیش منسجم و جامع از ایده‌ها است که شرایط اجتماعی را توضیح داده و به مردم در تحلیل جایگاه اجتماعی‌شان در جامعه یاری می‌رساند و نهایتاً یک برنامه برای کنش‌های اجتماعی فراهم می‌کند.

برداشت‌های متنوع از ایدئولوژی

از تعاریف و ویژگی‌هایی که اندیشمندان اجتماعی برای ایدئولوژی مطرح کرده‌اند، می‌توان برداشت‌های متفاوت را از ایدئولوژی مطرح کرد: گروهی که نگرش مثبت به ایدئولوژی داشته و آن را لازمه‌ی زندگی بشر معرفی کرده‌اند. گروهی از اندیشمندان با ارائه تعاریفی منفی نگرانه از ایدئولوژی نه تنها آن را مثبت ارزیابی نکرده‌اند، بلکه آن را عامل تضاد و تفرق معرفی کرده و در صدد نفی آن برآمده‌اند. "چنان‌که واژه‌ی ایدئولوژی در بدو تکوین، واژه‌ی مطلوبی نبود و به منزله‌ی یک طعن در باب ایدئولوگ‌ها به کار می‌رفت. به کسانی ایدئولوگ اطلاق می‌کردند که افرادی خیال‌باف و بریده از اجتماع تلقی می‌شدند؛ افرادی که سرگرم اوهام خویش بودند و واقعیت‌ها را نمی‌دیدند" (سروش، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳). ناپلئون نخستین کسی بود که اصطلاح ایدئولوژی را در مفهومی منفی به کار برد. ناپلئون از دوستان اولیه‌اش، که نمی‌توانستند افراط‌کاری‌های مستبدانه‌اش را بپذیرند، سرخورده شد، مخالف آن‌ها گردید و به آنان برچسب «ایدئولوژیست» زد، با این معنی توهین آمیز که آنان روشنفکران غیرواقع‌بین و نظریه‌پردازانی هستند که از عمل سیاسی غافل‌اند" (لارین، ۱۳۸۶، ص ۲۶). در این جا به‌طور خلاصه به سه برداشت از ایدئولوژی می‌پردازیم:

۱. برداشت مارکسیستی

مارکس و انگلس برداشت منفی و تحقیرآمیزی از ایدئولوژی داشتند. آن‌ها ایدئولوژی را به عنوان یک مجموعه و یا نظامی از ایده‌ها معرفی می‌کنند که برای مشروعیت بخشی و توجیه سلطه‌ی طبقه حاکم از آن استفاده می‌شود. "ایدئولوژی در مفهومی منفی و انتقادآمیز مارکس، تفکر تحریف شده‌ای دانسته می‌شد که از تضادهای اجتماعی ذاتی در جامعه‌ی طبقاتی نشأت گرفته و در صدد پنهان ساختن این تضادها برآمده، به این وسیله، مستقیم یا غیر مستقیم به یک ساختار سلطه مشروعیت می‌بخشد" (پین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰).

به عقیده مارکس، ایدئولوژی سیستمی از ایده‌های ظاهراً منطقی است که توجیه‌کننده‌ی خواسته‌های طبقات اجتماعی می‌باشد. در نزد مارکس، ایدئولوژی مسلط هر جامعه ایدئولوژی طبقه حاکم است. نظریه پردازان تضاد، ایدئولوژی را به مثابه بنیان و اساس ایده‌هایی تعریف می‌کنند که حامی خواسته‌های گروه‌های مسلط جامعه است (عضدانلو، ۱۳۸۸، ص ۹۵). از نگاه مارکس و انگلس وظیفه فیلسوف انقلابی نمایش دادن توهمات در هر عصری است، که به وسیله آن طبقه حاکم قدرت خود را برای سلطه بر دیگران توجیه می‌کند. "به باور مارکس، ایدئولوژی با سرپوش گذاشتن بر تضادهای اجتماعی به طبقه‌ی مسلط سرمایه‌دار اجازه می‌دهد که همچنان خود را نه به عنوان یک طبقه، بلکه به عنوان نماینده‌ی کل جامعه جلوه کند. در نظام سرمایه‌داری، اختلاف‌های طبقاتی انکار می‌شوند و جهانی از آزادی و برابری از نو در شعور بنا می‌گردد. در جامعه سرمایه‌داری، ایدئولوژی تضادها را انکار می‌کند و به ساختار سلطه‌گری مشروعیت می‌بخشد. در نظر مارکس ایدئولوژی به عنوان نوعی آگاهی تحریف شده، مفهوم منفی خاصی دارد که دو کیفیت ویژه و همبسته‌ی آن عبارتند از: اولاً، این که تضادهای اجتماعی را می‌پوشاند و، ثانیاً، این که در جهت منافع طبقه‌ی مسلط سرمایه‌دار عمل می‌کند (لارین، ۱۳۸۶، ص ۵۲). مسئله مهم در برداشت منفی از ایدئولوژی این است، که واقعیتی راستین وجود دارد و آن هم در زیر چتر ایدئولوژی قرار گرفته است که با قوه‌ی منطق و نقادی می‌توان آن را آشکار ساخت.

در درون حوزه‌ی مارکسیستی، جریان‌های گوناگون تفسیر برای درک ایدئولوژی، دیدگاه‌های مختلفی را می‌پذیرند. در قرن بیستم، مارکسیست‌های جدید معنای منفی و تحقیرآمیز ایدئولوژی را کنار نهادند و از خود مارکسیسم در مقام ایدئولوژی طبقه کارگر یاد کردند که، به باور آن‌ها در بردارنده حقایقی مربوط به انسان، تاریخ و جامعه است. مارکسیست‌های جدید سهم بیشتری را به نقش و کارکرد ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی می‌دهند. به باور لوکاچ، ایدئولوژی بورژوازی در واقع یک «آگاهی کاذب» بود، اما کذب آن بیش‌تر از بورژوازی بودن‌اش ناشی می‌شد تا از ایدئولوژی بودن آن. این تکوین اجتماعی تفکر بود که موقعیت معرفتی آن‌را معین می‌کرد. اعتبار (یا بی اعتباری) یک ایدئولوژی بسته به «موقعیت طبقاتی» تاریخی سوژه‌ی جمعی‌ای بود که ایدئولوژی مذکور بیان آن به‌شمار می‌رفت (پین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱).

لوکاچ و گرامشی برداشت مثبتی از ایدئولوژی را مطرح کردند و ایدئولوژی را مجموعه‌ای از ایده‌ها، اعتقادات، نگرش‌ها و جهان‌بینی یک طبقه یا گروه اجتماعی تلقی نموده‌اند. "به باور گرامشی، ایدئولوژی‌ها حکم چسپ‌هایی را دارند که به جامعه استحکام می‌بخشند، اما همه‌ی آن‌ها به یک

اندازه موفقیت‌آمیز از کار در نمی‌آیند. برداشت گرامشی همانند لوکاچ از ایدئولوژی به عنوان یک جهان‌بینی طبقاتی این‌گرایش را در خود دارد که به‌نقشی که آگاهی هم در ایجاد ایدئولوژی و هم در چیرگی بر نظام سرمایه‌داری ایفا می‌کند، بیش از حد اهمیت می‌دهد. زیرا که نیرومندی هر جامعه در مرحله‌ی نهایی، نیرومندی معنوی است (نیرومندی حقیقی جامعه جنبه معنوی دارد) و تنها از راه آگاهی و دانش است که می‌توانیم به آن دست یابیم" (لارین، ۱۳۸۶، ص ۹۹). بنابراین، لوکاچ و گرامشی برای ایدئولوژی که منتج به ایجاد آگاهی و بسیج همگانی در میان توده‌ها می‌شود، در وقوع تغییرات اجتماعی نقش به‌سزایی قائل‌اند.

۲. برداشت غیر مارکسیستی

معمولاً در خارج از سنت مارکسیستی، ایدئولوژی از معنای تحقیرآمیزی که در برداشت مارکسیستی یافته بود، رها شده و تنها بخشی از فرهنگ در نظر گرفته می‌شود. در این برداشت، ایدئولوژی یک نظام اعتقادی و فکری‌ای است مشتمل بر ایده‌ها و ارزش‌های مؤثر اجتماعی، آگاهی‌بخش، آرمان‌گرایانه و یک نیروی تاریخی. در این برداشت، ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از ایده‌ها و اندیشه‌ها در باره‌ی این‌که جامعه چگونه است و چگونه باید باشد، تعریف شده است. ایدئولوژی به مجموعه‌ای از ایده‌ها و باورهایی گفته می‌شود که به‌عنوان مرجع توجیه رفتار، خواسته‌ها و انتظارات افراد و گروه‌های اجتماعی عمل می‌کند.

در برداشت غیرمارکسیستی، ایدئولوژی به‌عنوان تعدادی و شاید تعداد بی‌نهایتی از دیدگاه‌ها و نگرش‌ها در باره‌ی جهان و جامعه مطرح است. البته در این برداشت، نباید ایدئولوژی مترادف با فلسفه در نظر گرفته شود. زیرا از دو جهت ایدئولوژی با فلسفه متفاوت است. نخست این‌که فلسفه بسیار کلی‌تر است اگرچه تبیین‌ها یا دیدگاه‌هایی در باره‌ی شیوه‌های زندگی ارائه نماید. دوم این‌که ایدئولوژی با فلسفه از آن‌رو متفاوت است که به‌روشنی با عمل در ارتباط است، تا آنجا که مبنا یا توجیه عمل یا تمایل برای عمل (یا در واقع بی‌عملی) را تشکیل می‌دهد (راش، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳).

ژان بشلر معتقد است که ایدئولوژی گفتاری است مبتنی بر عمل سیاسی (بشلر، ۱۳۷۰، ص ۴۷). او که ایدئولوژی را در تناظر با قدرت و سیاست تعریف می‌کند، می‌نویسد: از آنجا که غایت نهایی سیاست قدرت است، ایدئولوژی مجموعه تصوراتی است توأم با عمل سیاسی که هدف آن حفظ یا براندازی قدرت حاکم است. او بر همین اساس معتقد است که: در هر جامعه‌ای حداقل دو ایدئولوژی رقیب و مخالف وجود دارد. اگر تنها یک ایدئولوژی وجود می‌داشت، دیگر ایدئولوژی نبود، سنت

بود، یعنی آداب و رسوم بود. بر عکس، خصلت جدالی ایدئولوژی موجب می‌شود تا حوزه ایدئولوژی در جامعه حالت دو قطبی پیدا کند (همان، صص ۵۷ - ۹۵).

در جامعه‌شناسی معاصر، ایدئولوژی به معنای اندیشه‌ی صرف و آرمان‌گرایی نیست. در این جا آرمان‌گرایی به یک باور و ارزش بنیادین اجتماعی معطوف به تغییرات اجتماعی تبدیل می‌شود. مسئله تغییر وضعیت نامطلوب و تحقق وضع مطلوب در جامعه به یک خصلت فرهنگی و جمعی مبدل می‌گردد، و همین پدیده ایدئولوژی نامیده می‌شود.

۳. برداشت اسلامی شریعتی

در جهان اسلام دکتور علی شریعتی از مهم‌ترین جامعه‌شناسانی است، که پیرامون ایدئولوژی نظریات قابل توجهی را ارائه نموده است. شریعتی ایدئولوژی را چنین تعریف می‌کند: ایدئولوژی عقیده‌ای است که جهت اجتماعی، ملی و طبقاتی انسان را و همچنین سیستم ارزش‌ها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به «چگونه‌ای؟»، «چه می‌کنی؟»، «چه باید کرد؟» و «چه باید بود؟»، پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۲۹). ایدئولوژی عقیده‌ای است که نظام و یا وضع مطلوب را در زمینه‌های مختلف در قبال نظام و وضع موجود نشان می‌دهد و همچنان راه میان وضع موجود و وضع مطلوب را برای انسان روشن می‌سازد.

شریعتی معتقد است که اسلام به‌عنوان یک مکتب و ایدئولوژی، هم جامعه‌ی ایده‌آل دارد و هم انسان ایده‌آل. وی جامعه‌ی ایده‌آل و ایدئولوژی را تفکیک‌ناپذیر می‌داند. از یک سو به اعتقاد وی لازمه‌ی ساختن یک جامعه‌ی ایده‌آل، داشتن ایدئولوژی است و از سوی دیگر هر ایدئولوژی وقتی معنا دارد که در آن جامعه‌ی ایده‌آل و انسان ایده‌آل مشخص شود (راد، ۱۳۸۲، ص ۳۸۵). مکاتب و فرهنگ‌های بشری نه‌تنها از تأسیس جامعه‌ی آرمانی ناتوان هستند، بلکه از ساختن انسان ایده‌آل نیز ناتوان اند؛ زیرا آن‌ها فقط به یک بعد از زندگی بشر توجه نموده و ابعاد دیگر را به فراموشی سپرده‌اند. دین اسلام یک دین متوازن، جامع و چندبعدی است که با پیروی از آن می‌توان جامعه‌ی آرمانی بنا کرد بدون آن‌که معایب جامعه‌ی آرمانی پیشنهادی مکاتب و فرهنگ‌های بشری را در خود داشته باشد. شریعتی ایدئولوژی را بالاتر از علم و فلسفه می‌نشانند و معتقد است که اگر کسی ایدئولوژی نداشته باشد، انسان نیست. علم و فلسفه چه صادق باشند، چه کاذب خبر از دنیای خارج می‌دهند و در آن‌ها داوری ارزشی وجود ندارد. در حالی که ایدئولوژی در درجه‌ی اول بیان‌گر آرمان‌ها و

ارزش‌هاست. ایدئولوژی در این معنا، راهنمای عمل و تعیین‌بخش به‌مواضع سیاسی، اجتماعی و اخلاقی آدمی است نه عینک فریب‌بر دیدگان عقل (سروش، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴).

از مهم‌ترین اهداف شریعتی، ایدئولوژیک کردن دین و جامعه بود. آنچه وی‌را وا داشت تا به‌اسلام به‌چشم یک ایدئولوژی بنگرد و خواهان برپایی یک جامعه‌ی ایدئولوژیک بشود، همان عشق او به ابوذری غفاری مجاهد، تغییر طلب و مؤمن بود. برای شریعتی، ابوذری الگوی یک‌پارچه‌ی ایمان، جهاد و مهم‌ترین چهره‌ی برجسته‌ی اسلام بود. از نظر شریعتی بهترین شیوه‌ی ابوذری پروری، ایدئولوژیک کردن اسلام و جامعه است. شریعتی نه‌تنها از روزنه‌ی تاریخ بلکه از روزنه‌ی جامعه‌شناسی به‌اسلام نگاه می‌کرد. از همین روزنه، بینشی نسبت به‌ابوذری پیدا کرده بود که او را به‌سوی اسلام ابوذری پرور می‌راند (همان، ص ۱۰۲). از نظر شریعتی ابوذری پروری مقتضای مکتب اسلام است و هر تفسیری از اسلام که برای شخصیتی همچون ابوذری ارزش کافی قائل نباشد و یا از درون آن، افرادی همچون ابوذری بیرون نیاید، تفسیر مقبولی نیست. او از پنجره‌ی ابوذری اسلام را می‌دید و هیچ‌گاه از این پنجره چشم‌نپوشید.

کارکردهای ایدئولوژی در نسبت به تغییرات اجتماعی

ایدئولوژی این قابلیت را دارد که هم در جامعه‌شناسی نظم و ثبات مورد توجه قرار گیرد و هم در جامعه‌شناسی تغییرات و انقلاب اجتماعی. چنین قابلیت ناشی از این واقعیت است که ایدئولوژی دارای کارکردها و نقش‌های متنوعی است. کارکردهایی که می‌توانند در خدمت تغییر و ثبات جامعه قرار گیرند (غفاری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷). با توجه به کارکردهای دوگانه‌ی ایدئولوژی می‌توان این ایده‌را نیز مطرح نمود که ایدئولوژی در طی زمان اثرگذاری متفاوتی بر روی تغییر و ثبات جوامع داشته و دارد؛ به‌گونه‌ای که در مرحله‌ای از تاریخ و حیات اجتماعی یک جامعه، ایدئولوژی به‌کمک تغییر و تحول آن جامعه می‌آید و در مرحله‌ای دیگر یا تغییر جامعه را کند می‌کند و یا در برابر تغییر مقاومت می‌نماید. در زیر به کارکردهای ایدئولوژی که مرتبط با تغییرات اجتماعی‌اند، می‌پردازیم:

۱. ایدئولوژی به‌تیین وضع موجود جامعه و جهان می‌پردازد. ایدئولوژی به‌کسانی که در وضعیت معینی زندگی می‌کنند، این امکان را می‌دهد که موقعیت خود را بهتر تعریف نموده و بهتر معنی و مفهوم آن را درک کنند. ایدئولوژی به‌آنها می‌گوید که چرا و به‌وسیله‌چه کسانی استثمار و مستعمره شده‌اند، چرا عقب‌مانده هستند، چرا سفیدها خودشان را برتر می‌دانند، چرا کشور به قهقرا و بدتر شدن می‌رود، چرا فساد وجود دارد، چرا باید تغییراتی به‌وجود آید و از این قبیل (روش، ۱۳۸۷: ۸۳). از طرف دیگر ایدئولوژی مفاهیم خود را با کلمات و جملات آسان و ساده‌ی قابل فهم بیان می‌دارد و

در حقیقت یک سیستم توجیهی ظاهراً روشن و واضح برای انگیزش دهی به رفتارهای افراد به وجود می‌آورد. به همین لحاظ بعضی از ایدئولوژی‌ها را در بیان‌های بسیار ساده‌ای که باعث تحریک و تهیج مردم می‌گردد، نظیر «آمریکایی به‌خانه‌ات برگرد؛ باید به‌اشغال امریکایی پایان داد؛ افغانستان را از جنگال اشغال امریکا آزاد ساخت و نظام کاملاً اسلامی برپا ساخت»، ملاحظه می‌نمایم. این قابلیت ساده‌شدن ایدئولوژی سبب می‌شود، که به‌عنوان وسیله‌ی مؤثری در آگاهی‌بخشی، دعوت به مبارزه و فداکاری، انگیزش دهی و بسیج افراد و گروه‌ها به‌کار رود.

۲. هویت بخشی از کارکردهای مهم ایدئولوژی است. ایدئولوژی مانند یک قطب‌نما به افراد کمک می‌کند تا جایگاه مناسب خود را در جامعه پیدا نموده و نسبت خود را با جهان اجتماعی مشخص کنند. ایدئولوژی شبکه‌ای از ایده‌ها به‌شمار می‌آید که افراد توسط آن به‌زندگی اجتماعی و سیاسی خود معنا می‌دهند. ایدئولوژی فراهم آورنده‌ی پایه‌ای عقلانی برای خط مشی‌ها و کنش‌های اجتماعی - سیاسی افراد است (عضدانلو، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

۳. کارکرد مهم دیگر ایدئولوژی، همانا فراهم کردن تصویری مرجح از جهان برای فرد می‌باشد. ایدئولوژی تصویری را برای فرد ارائه می‌کند، که وی بر مبنای آن ترجیح می‌دهد که جهان اجتماعی چگونه باید باشد. همچنان ایدئولوژی در نقش فراهم کننده‌ی یک راهنمای عمل برای افراد ایفای نقش می‌نماید. افراد را پیرامون وضع جهان اجتماعی به‌عمل فرا می‌خواند، به‌ویژه این که چگونه وضعیت اجتماعی موجود را بپذیرند یا حفظ کند، و یا در حالت نامطلوب تشخیص دادن آن، در صدد تغییر آن دست به اقدامات بزنند (راش، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵).

۴. صف آرایی یا جبهه‌گیری کارکرد اساسی دیگر ایدئولوژی است. ایدئولوژی به‌وجودآورنده‌ی پدیده‌ای جمعی به‌نام (ما) است. بدین ترتیب که افراد را به‌گردهمایی در یک مجمع فرا می‌خواند، جایی که افراد می‌توانند همدیگر را بشناسند و به‌آن‌ها روحیه‌ی وحدت و احساس قوی وفاداری ارائه می‌دهد. در اینجا (ما) می‌تواند یک طبقه اجتماعی، یک گروه دینی یا مذهبی، یک حزب سیاسی، یک ملت و یا یک گروه اجتماعی و غیره باشد (روش، ۱۳۸۷، ص ۸۴). به‌باور آلتوسر ایدئولوژی یکی از ویژگی‌های ساختاری هر نوع جامعه‌ای است که به‌صورت جلوه‌ی معینی از جهان نمایان می‌گردد، که آدمیان را با شرایط هستی خویش و با آدمیان دیگر پیوند می‌دهد. بنابراین، کار ایدئولوژی حفظ انسجام بین افراد آدمی و میان آدمیان و وظایف شان است. ایدئولوژی سازگاری و انسجام آدمیان را در نقش‌هایی که بر عهده دارند امکان‌پذیر می‌سازد (لارین، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹).

۵. از کارکردهای اساسی دیگر ایدئولوژی، حساسیت نسبت به منافع است. رسالت هر ایدئولوژی در این است که برای منافع بنیادی و درازمدت این یا آن طبقه و یا قشر اجتماعی جامعه، اساس و پایه تئوریک به وجود آورد و بیان‌گر آن به شکل اندیشه و تفکری منسجم باشد و هدف‌های پیشرفت اجتماعی را تدوین کند (آقابخشی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۶). با توجه به این مسئله که ایدئولوژی سیستمی از ایده‌ها و قضاوت‌هاست نباید آن را یک پدیده انتزاعی تلقی نمود؛ زیرا با منافع شخصی و جمعی افراد در ارتباط قرار می‌گیرد. یعنی منافع کسانی که می‌خواهند از پایگاه و موقعیت خود محافظت و نگهداری کنند و یا کسانی که می‌خواهند موقعیت خود را بهتر سازند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی برحسب منافعی که برای افراد و گروه‌ها در بردارد، وضعیت‌های موجود را تأیید و یا مورد انتقاد قرار داده و خواهان تغییر وضعیت موجود می‌شود.

ایدئولوژی برخلاف نظریه، به منافع و مصالح عینی افراد در جامعه وابسته است و به پذیرش یا مقابله با آن می‌انجامد. لذا برخلاف نظریه که در مقابل آن تقابل و صف‌آرایی اجتماعی و سیاسی صورت نمی‌گیرد، در برابر ایدئولوژی وابستگان به نظام قبلی موضع می‌گیرند و تلاش دارند از نفوذ و گسترش آن جلوگیری کنند. در واقع به همین دلیل است که ایدئولوژی‌ها جامعه‌ها را به دو گروه تقسیم می‌کنند: گروه نخست مؤمنان و معتقدان به آن ایدئولوژی هستند که با هدف تغییر برای رسیدن به آرمان‌های موجود در ایدئولوژی اقدام می‌کنند؛ و گروه دوم هم مغرضان ایدئولوژی جدید با منتفعان از نظام پیشین هستند که در مقابل آن می‌ایستند. ژان بشلر می‌گوید: "رسالت ایدئولوژی در این است، که ضابطه یا معیاری به دست دهد تا شخص دوست را از دشمن بازشناسد، گزینش ارزش‌ها را توجیه کند، به عمل سیاسی ارزش و جهت دهد، خلأ ناشی از نارسایی احتجاج عقلی را پر کند و واقعیت را برای تحقق عمل سیاسی به صورت ساده، شفاف و کامل در آورد. ایدئولوژی یکی از عناصر ضروری و اجتناب‌ناپذیر عمل سیاسی است. از این جاست که سیاست بدون ایدئولوژی یا نظریه‌ی «پایان ایدئولوژی» سخن نادرستی است (بشلر، ۱۳۷۰، ص ۹۶).

۶. از کارکردهای دیگر ایدئولوژی این است که سعی در ارضای حالات روانی افراد دارد. حالات روانی را می‌توان به حالاتی نگران‌کننده که نگران پیامدهای منفی تغییرات است و حالات روانی تهاجمی که نتیجه و ثمره دوره‌ای طولانی از محرومیت فردی و جمعی است، تقسیم نمود. این حالات تهاجمی برخلاف حالات اضطراب، باعث به وجود آمدن ایدئولوژی‌ای از نوع اصلاح طلب یا انقلابی می‌گردد (روش، ۱۳۸۷، ص ۸۴). ایدئولوژی با ارائه ارزش‌ها و کنش جمعی باعث به وجود آمدن نوعی آرامش و اطمینان در حالات روانی افراد می‌گردد.

۷. جهت‌دهی و انگیزه‌بخشی کنش‌های اجتماعی یکی دیگر از کارکردهای مهم ایدئولوژی است. ایدئولوژی با الهام و تأثیرپذیری شدید از اعتقادات و ارزش‌ها، جهت‌یابی معین و مشخصی را برای کنش‌های اجتماعی یک گروه یا جامعه پیشنهاد می‌نماید. به‌باور دورکهایم، ایدئولوژی اعمال آدمیان را با محیط‌شان هماهنگ می‌سازد. آدمیان نیاز دارند که رفتارشان را به وسیله‌ی تصورات معینی که به آن‌ها اجازه انطباق یافتن با واقعیت را می‌دهد تنظیم کنند" (لارین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). ایدئولوژی تنها به‌دنبال انگیزه‌دهی افراد برای تحقق اهدافی که می‌خواهد نیست، بلکه دنبال یافتن و ساختن هواداران وفادار، متعهد، فداکار و سرسپرده نیز است. هوادارانی که حاضر باشند در صورت ضرورت و برای تغییر نظام و وضع نامطلوب، حتی جان خود را فدای اعتقادات و ارزش‌های‌شان سازند. با توجه به کارکردهای فوق ایدئولوژی، نمی‌توان نظریه‌ی پایان عصر ایدئولوژی را پذیرفت. زیرا ایدئولوژی‌ها منشأ خود را از مؤلفه‌های فرهنگی نظیر اعتقادات و ارزش‌ها اخذ می‌کنند، و جامعه‌ی فاقد فرهنگ هم وجود ندارد. در نتیجه چون نمی‌توان پایانی را برای فرهنگ متصور نمود، پس نمی‌توان به صورت قطع پایان ظهور ایدئولوژی را نیز پذیرفت.

نسبت میان محتوای ایدئولوژی و تغییرات اجتماعی

چنانچه بر دانش‌پژوهان علوم اجتماعی واضح و مبرهن است، ایدئولوژی هم می‌تواند به‌مثابه‌ی عامل تغییرات و تحولات اجتماعی ایفای نقش نماید و هم مانع بر سر راه تغییرات اجتماعی قرار گیرد. نقش ایجابی و سلبی ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی، بستگی به محتوای ایدئولوژی دارد. ایدئولوژی به‌لحاظ محتوا به چهار نوع تقسیم می‌شود: ایدئولوژی اصلاح‌طلب و یا توسعه‌گرا، رادیکال و یا انقلابی، محافظه‌کار، و ارتجاعی. می‌توان نسبت و ارتباط ایدئولوژی با تغییرات اجتماعی را به‌لحاظ محتوایی، در قالب ایدئولوژی تغییر دهنده و ایدئولوژی نظم دهنده، مورد تبیین قرار داد:

الف) ایدئولوژی تغییر دهنده، شامل ایدئولوژی رادیکال (انقلابی) و ایدئولوژی توسعه‌گرا و اصلاح طلب می‌شود. ایدئولوژی رادیکال، وضع موجود جامعه را به طور مطلق نامطلوب تشخیص داده و خواهان قطع رابطه‌ی کامل با وضع موجود از طریق تغییرات ساختاری و انقلابی، معطوف به آینده می‌باشد (روشه، ۱۳۸۷، ص ۹۰). ایدئولوژی اصلاح طلب یا توسعه‌گرا، خواهان تغییرات تعادلی و اصلاحی، معطوف به حال و آینده است. ایدئولوژی اصلاح طلب با توسل به اقدامات آرام و تدریجی، خواهان تغییر وضعیت موجود است.

ب) ایدئولوژی نظم دهنده، شامل ایدئولوژی محافظه‌کار و ایدئولوژی ارتجاعی می‌شود. این نوع ایدئولوژی‌ها، مانع تغییرات اجتماعی هستند و یا جریان تغییرات اجتماعی را کند می‌سازند (غفاری،

۱۳۸۳، ص ۲۴۶). ایدئولوژی ارتجاعی، گذشته‌گرا و دچار عارضه‌ی حسرت گذشته است. این ایدئولوژی، نظام و وضع موجود را نفی نموده و آنرا نامطلوب تشخیص می‌دهد، و خواهان بازگشت به نظام گذشته و احیای دوباره آن است.

ایدئولوژی محافظه‌کار، ضد تغییر، ثبات‌گرا، حافظ وضع موجود و معطوف به حال است. محافظه‌کاری بر این نکته تأکید دارد که سایر ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌ها در مورد دگرگونی‌های اجتماعی طرح‌های خیالی و غیرعملی دارند. دگرگونی‌های سریع عملی نیست و اگر بخواهیم به‌چنین عمل دست بزنیم، سرانجام تاوانی برای آن خواهیم پرداخت که دست‌آورد‌های آنرا خشتی می‌کند. محافظه‌کاری مدافع وضع مرسوم زندگی است و برای سنت‌هایی که طی سالیان دراز شکل گرفته‌اند، جایگاه خاصی قائل است. محافظه‌کاران نسبت به هر حرکت تازه‌ای غیر از آنچه طی تجربه‌ی نسل‌های متوالی آزموده شده است و به‌صورت مستقر در آمده‌اند، بدبین هستند (پولادی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱). به‌باور آن‌ها نهادهای اجتماعی را نمی‌توان به خیال یک آینده‌ی ایده‌آلی تغییر داد. نارسایی‌های جامعه‌بشیری را نمی‌توان از میان برداشت و ساختن بهشت زمینی میسر نیست. در واقع محافظه‌کاران بر ضد تغییر وضع موجود و نهادهای مستقر جامعه هشدار می‌دهند.

بنابراین، نقش‌آفرینی ایدئولوژی به‌عنوان عامل تغییرات اجتماعی منوط به محتوا و کیفیت آن بوده، چنان‌که اگر ایدئولوژی محتوای تغییر دهنده داشته باشد می‌تواند انگیزه و راهکارهای تغییر را برای کنش‌گران اجتماعی ارائه نماید؛ و اگر محتوای ایدئولوژی معطوف به حفظ وضع موجود و مخالف تغییر و تحول باشد، در این حالت به‌مثابه‌ی مانع تغییرات و تحولات اجتماعی عمل نموده و راه را برای دگرگونی‌های اجتماعی سد می‌نماید.

از آنجایی که ایدئولوژی با قدرت نیز رابطه دارد، ایدئولوژی در ارتباط به قدرت، به انواع زیر تقسیم می‌شود:

۱. ایدئولوژی گروه حاکم و دارنده قدرت و سلطه، که از طریق آن مشروعیت سیاسی خود را تأمین می‌نماید.

۲. ایدئولوژی گروهی که سعی دارد قدرت را از آن خود سازد؛ مانند ایدئولوژی یک حزب سیاسی مخالف.

۳. ایدئولوژی گروهی که تلاش می‌کند قدرت حاکم را تحت تأثیر خود قرار دهد، بدون آن‌که آنرا متصرف گردد؛ مانند ایدئولوژی جنبش‌های اجتماعی و گروه‌های فشار (روشه، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

همچنان، ایدئولوژی ممکن است مربوط به یک یا چند گروه خاص در داخل جامعه باشد؛ مانند یک طبقه‌ی اجتماعی یا یک گروه نژادی و دینی و یا مذهبی. ایدئولوژی ممکن است تمایلات و احساسات یک جامعه‌ی ملی و یا فراملی را نیز بیان نماید، مانند ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم. ایدئولوژی ملی به صراحت به یک ملت می‌گوید، که قلمرو جغرافیایی و سرزمین محل زندگی آن‌ها متعلق به خود آن‌هاست و به استقلال و پیشرفت آن حساس باشند.

نتیجه‌گیری

از مباحث و موضوعاتی که در متن مقاله مورد بررسی قرار گرفت، می‌توان نتایج زیر را مطرح نمود: ایدئولوژی از جمله مفاهیم مغلقی است که اندیشمندان زیادی در مورد آن سخن به میان آورده و تعاریف متنوعی از آن ارائه نموده‌اند. می‌توان ایدئولوژی را عقیده، بینش و خودآگاهی ویژه‌ای تعریف نمود که انسان نسبت به وضعیت زندگی اجتماعی و جهان دارد و در مورد آن‌ها احساس تکلیف می‌نماید.

ایدئولوژی هم می‌تواند به مثابه‌ی عامل تغییرات و تحولات اجتماعی ایفای نقش نماید و هم مانع بر سر راه تغییرات اجتماعی قرار گیرد. نقش ایجابی و سلبی ایدئولوژی در تغییرات اجتماعی، بستگی به محتوای ایدئولوژی و همچنان محیط و کادری دارد که ایدئولوژی در آن عمل می‌نماید. بنابراین، نقش آفرینی ایدئولوژی به عنوان عامل تغییرات اجتماعی منوط به محتوا و کیفیت آن بوده، چنان‌که اگر ایدئولوژی محتوای تغییردهنده داشته باشد می‌تواند انگیزه و راهکارهای تغییرزا را برای کنش‌گران اجتماعی ارائه نماید؛ و اگر محتوای ایدئولوژی معطوف به حفظ وضع موجود و مخالف تغییر و تحول باشد، در این حالت به مثابه‌ی مانع تغییرات و تحولات اجتماعی عمل نموده و راه را برای دگرگونی‌های اجتماعی سد می‌نماید. در جامعه‌شناسی معاصر باور بر این است، که ایدئولوژی هم قادر است آگاهی حقیقی را به وجود آورد و هم آگاهی کاذب را.

ایدئولوژی بر حسب محتوای خویش نقش تعیین‌کننده‌ای در تغییرات اجتماعی ایفا می‌کند؛ یا نظام و وضع موجود را مطلوب تشخیص داده و افراد را به حفظ آن فرا می‌خواند و یا نظام و وضع موجود را نامطلوب تعریف نموده و افراد را به تغییر و دگرگونی آن و جای‌گزینی وضع ایده‌آل دعوت می‌کند. کارکردهای ایدئولوژی در نسبت به تغییرات اجتماعی را می‌توان در تبیین نظام و وضع موجود یک جامعه، آگاهی‌بخشی، انگیزه‌دهی، صف‌آزایی و جبهه‌گیری، بسیج توده‌ها، دعوت به مبارزه و فداکاری، جهت‌دهی کنش‌ها، تعیین مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، پرورش حامیان و طرفداران

سرسپرده و وفادار، ترسیم یک وضع مطلوب و ارائه راهکار جمعی برای رسیدن به وضع مطلوب، بیان نمود.

با نگاهی به تاریخ تحولات در جهان اسلام مشاهده می‌شود، که ایدئولوژی اسلامی نقش مهمی در شکل‌گیری جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی مبارزه طلب و رهایی بخش داشته است. زیرا دین اسلام برای مسلمانانی که مورد تجاوز و ظلم بیگانگان قرار می‌گیرند، راهکار جهاد و مبارزه‌ی مسلحانه را معین نموده است. البته در این جریان، استعمار آرام ننشسته و برای تحقق اهداف استعماری خویش با استفاده از قدرت و تکنولوژی به ترفندهایی نظیر تفرقه‌افکنی، ترویج از خودبیگانگی و وضع محدودیت‌ها در میان مسلمانان، پرداخته است. با مراجعه به دوره‌ی بعثت پیامبر اسلام (ص) می‌بینیم، که در واقع هدف اصلی پیامبر گسترش و بسط ایدئولوژی اسلامی بود، تا از این طریق به تشکیل جامعه‌ی مطلوب اسلامی بپردازد. به همین ترتیب از منظر جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی، نمی‌توان نقش آفرینی ایدئولوژی اسلامی را در وقوع تحولات اساسی اخیر که همانا پیروزی امارت اسلامی و پایان اشغال امریکایی و سقوط نظام جمهوریت در جامعه‌ی افغانستان بود، نادیده گرفت.

نتیجه‌گیری این مقاله را با یک پیشنهاد پایان می‌دهیم: لازمه‌ی ساختن یک جامعه‌ی ایده‌آل، داشتن ایدئولوژی ایده‌آل است. زیرا ایدئولوژی قطب‌نمایی است که کنش‌های فردی و اجتماعی را جهت می‌بخشد و تصویری را برای افراد و گروه‌ها ارائه می‌کند، که آن‌ها بر مبنای آن ترجیح می‌دهند که جهان اجتماعی چگونه باید باشد.

منابع

- آقابخش، علی اکبر. (۱۳۸۶). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.
- بشلر، ژان. (۱۳۷۰). ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی‌های غربی. ترجمه علی اسدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۶). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم. تهران: نشر مرکز.
- پین، مایکل. (۱۳۸۶). فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- راد، فیروز. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی توسعه فرهنگی. تهران: چاپخش.
- راش، مایکل. (۱۳۹۳). جامعه و سیاست. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت.
- روزه، گی. (۱۳۸۷). تغییرات اجتماعی. ترجمه منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۹). جهان بینی و ایدئولوژی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۴). آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
- غفاری، غلام رضا و ابراهیم عادل لویه. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی. تهران: نشر آگه.
- لارین، خورخه. (۱۳۸۶). مفهوم ایدئولوژی. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس. (۱۳۷۷). ایدئولوژی آلمانی. ترجمه تیرداد نیکی، تهران: شرکت پژوهشی پیام پیروز.

هوش عاطفی: مفهوم، ابعاد، مهارت‌ها و مدل‌ها

پوهنوال خلیل الرحمن سروری^۱، انجیلا عادل^۲

^۱دپارتمنت مدیریت آموزشی، پوهنځی، روان‌شناسی، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

^۲محصّل دوره دکتورا در پوهنتون ترمیز ازبکستان

ایمیل: sarwary.khalil2018@gmail.com

چکیده

هوش هیجانی عبارت است از توانایی افراد در شناخت احساسات خود و دیگران، تشخیص احساسات، مشخص ساختن صحیح آن‌ها و استفاده از اطلاعات هیجانی برای هدایت تفکر، گفتار و رفتار. هدف اساسی این تحقیق بررسی مفهوم، مهارت‌ها و مدل‌های هوش هیجانی است. هوش هیجانی شامل توانایی درک هیجان‌ها، ارزیابی هیجان‌ها، بیان هیجان‌ها، فهم هیجان‌ها، مدیریت هیجان‌ها و استفاده از هیجان‌ها می‌باشد. این تحقیق از نظر هدف کاربردی و از نظر روش‌شناسی کتابخانه‌ای است. در تحریر این مقاله از کتب، مقالات و تحقیقات علمی استفاده صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند، موفقیت در زندگی (فردی، جمعی، شغلی) ۲۰ درصد به بهره‌مندی هوشی و ۸۰ درصد به هوش هیجانی بستگی دارد. هوش هیجانی عاملی است که فرد را جهت تطابق با محیط، آماده می‌سازد و به واسطه‌ی داشتن مهارت‌های اجتماعی بالا، منجر به برقراری رابطه‌ی خوب با دیگران می‌شود.

اصطلاحات کلیدی: هوش؛ هیجان؛ هوش هیجانی؛ خودآگاهی؛ همدلی؛ خودتنظیمی

Emotional intelligence: Concept, Dimensions, Skills and Models

Assocailte Prof. Khalilurrahman Sarwari¹, Angela Adel²

¹Department of Educational Management, Faculty of Psychology & Educational Sciences, Kabul University, Kabul, Afghanistan

²PhD Candidate at Termez State University

Email: sarwary.khalil2018@gmail.com

Abstract

Emotional intelligence is the ability of people to recognize their own and other people's feelings, recognize emotions, specifying them correctly and use emotional information to guide thinking, speech and behavior. The main purpose of this research is to investigate the concept, skills and models of emotional intelligence. According to scholars, Emotional intelligence includes the ability to understand emotions, evaluate emotions, express emotions, understand emotions, manage emotions and use emotions. This research is applied in terms of purpose and descriptive research in terms of methodology. Reading books, articles and scientific research have collected information. Research findings show that 20% of success in personal, social and professional life is related to (IQ) and 80% is related to emotional intelligence. Emotional intelligence is a factor that prepares a person to adapt to the environment and due to having high social skills, leads to establishing a good relationship with others.

Keywords: Intelligence; Emotion; Emotional intelligence; Self-awareness; Empathy; Self-regulation

مقدمه

هوش و هیجان‌ها بخش مهمی از زندگی انسان‌ها را در بر می‌گیرند و لازمی حیات و زندگی سالم هستند. حضور مستقیم و غیرمستقیم هیجان‌ها را می‌توان در استدلال، عقلانیت، حل مسایل، رهبری و تصمیم‌گیری‌ها مشاهده کرد. بی‌اعتنایی به عواطف و عدم مدیریت آن‌ها می‌تواند هزینه‌های گزاف و غیر قابل جبران را برای انسان در پی داشته باشد. عواطف به زندگی انسان‌ها رنگ می‌بخشند و زندگی را از حالت یک نواختی و خسته‌کننده خارج می‌کنند، اما به مقدار مناسب و در حد لازم. مدیریت عواطف و احساسات، یعنی خویشن‌داری، بردباری، گذشت، خودآگاهی، خودتنظمی و کنترل مناسب هیجان‌ها و عواطف خود و دیگران (مایر و همکاران، ۱۹۹۹). هوش هیجانی به‌عنوان یک مفهوم جدید در روان‌شناسی حاصل در هم تنیدگی هیجان و عقل است. هوش هیجانی رابطه‌ی متقابل عقل و احساس است. از آنجا که انسان‌ها به‌طور غالب نه عقلانی هستند و نه احساسی، زندگی آن‌ها برای انطباق با محیط و کنار آمدن با مشکلات به کارکرد ترکیبی قابلیت‌های عاطفی و عقلانی بستگی دارد. توانایی پیش‌بینی موفقیت‌های زندگی و نیز نقش اساسی این مفهوم در اغلب موضوعات حیاتی و اساسی زندگی، می‌تواند از دلایل علاقه‌ی وافر به مطالعه و تحقیقات بیشتر هوش هیجانی باشد.

ذهن انسان از سه طریق؛ شناخت، احساس و انگیزش عمل می‌کند. حوزه‌ی شناخت شامل اعمالی از قبیل حافظه، استدلال، قضاوت و به‌طور کلی اعمال فکری انسان می‌شود. حوزه‌ی احساس شامل عواطف، حالات روحی، ارزشیابی‌ها و دیگر حالات احساسی می‌شود. سرانجام، حوزه‌ی انگیزش که می‌توان گفت همان حوزه‌ی شخصیت است و انگیزه‌ی زیستی یا رفتار هدف‌گرای قابل یادگیری را در بر می‌گیرد. دو حوزه‌ی اول، یعنی شناخت و احساس در واقع تشکیل‌دهنده هوش عاطفی هستند و می‌توان گفت که هوش عاطفی همان استفاده آگاهانه از عواطف و احساسات است. در مقایسه با سایر موجودات، انسان‌ها موجوداتی عاطفی‌ترند، عواطف و احساسات بر عقاید، انگیزش، رفتارها و تعاملات آن‌ها با یکدیگر تأثیر می‌گذارد و در واقع لحظه‌ی لحظه زندگی افراد با عواطف عجین شده (الماسی و همکاران، ۱۳۸۹). دانیل گلمن (۱۹۹۵) در تعریف خود از هوش هیجانی دو شیوه‌ی متفاوت از آگاهی و دانستن را بیان کرده است: شیوه عقلانی و شیوه هیجانی. وی زندگی روانی انسان را ناشی از تعامل کارکرد هر دو عامل (عقل و هیجان) می‌داند و معتقد است که به‌جای نادیده گرفتن هیجان‌ها، شخص باید به‌طور هوش‌مندانه‌ای با آن‌ها مواجه شود؛ از نظر وی تنها با هوش هیجانی می‌توان خود را برای پایداری در مقابله با ناکامی برانگیخت، حالات روحی و

خلق و خوی خود را تنظیم کرد، ارضای نیاز را به تعویق انداخت، از غرق شدن در مسایل ناراحت کننده اجتناب کرد و با دیگران همدلی نمود. هوش هیجانی، ترکیب عاطفه با شناخت و هیجان با هوش است. بنابراین، هوش هیجانی، توانایی به کارگیری هیجان‌ها به منظور کمک به حل مشکلات و داشتن زندگی اثربخش تر است. هوش هیجانی، بدون هوش شناختی یا هوش شناختی بدون هوش هیجانی، فقط بخشی از راه حل است. عقل همیشه باید با دل همراه باشد تا کاربرد مؤثر داشته باشد. به عبارتی، می‌توان گفت شخصیت افراد ترکیب درستی از عقل و هیجان است و معمولاً سمبل عقل، بهره‌هوشی (IQ) و سمبل دل، هوش هیجانی (EQ) است (حسین زاده و ساداتی کیان، ۱۳۹۲).

مفهوم هوش هیجانی از نظر سالووی و جان مایر نوعی پردازش اطلاعات عاطفی است که شامل ارزیابی صحیح عواطف در خود و دیگران، ابراز مناسب عواطف و تنظیم سازگارانه و مدیریت درست عواطف است. در واقع هوش عاطفی با توانایی‌هایی چون برقراری ارتباط، شناخت نقاط قوت و ضعف خود و دیگران مرتبط بوده و از اهمیت ویژه‌ای برای مدیر برخوردار است؛ زیرا می‌تواند بر سایر توانایی‌های مدیر همچون رهبری و هدایت کارکنان تأثیر بگذارد. گلמן معتقد است هوش هیجانی مهارتی است که دارنده آن می‌تواند از طریق خودآگاهی، روحیات و عواطف خود را کنترل کرده، از طریق خودتنظیمی آن را بهبود بخشیده، از طریق همدلی تأثیر آن‌ها را درک کرده و از طریق مهارت‌های اجتماعی، به شیوه‌های درست رفتار کند که روحیه و توانایی‌های خود و دیگران را بالا ببرد. به زعم گلמן رهبران با هوش هیجانی بالا، کلید موفقیت سازمان هستند و وی معتقد است مؤلفه‌های هوش هیجانی عبارت‌اند از: خودآگاهی (شناخت نقاط قوت، ضعف، محرک‌ها، ارزش‌های خود و تأثیر آن‌ها بر دیگران)، خودتنظیمی (کنترل یا تغییر جهت انگیزه‌ها و خلقیات مخل خود)، انگیزش (شوق دستیابی موفقیت به خاطر خود موفقیت) همدلی (توجه به احساسات دیگران به ویژه هنگام تصمیم‌گیری) و مهارت‌های اجتماعی (مدیریت رابطه برای جهت دهی افراد به مسیرهای مطلوب) (هاروارد بیزنس ریویو، ۱۳۹۷، ص ۱۱؛ گلמן، ۱۹۹۹، ص ۱۱). گلמן مؤلفه‌های هوش هیجانی را در دو بخش زیر عنوان عناصر فردی و عناصر اجتماعی تقسیم نموده است. از نظر وی عناصر فردی شامل خودآگاهی، خودکنترلی و انگیزش است و عناصر اجتماعی شامل همدلی و مهارت‌های اجتماعی است. نظریه پردازان هوش عاطفی می‌گویند که هوش بهره (IQ) به ما می‌گوید که چه کار می‌توانیم انجام دهیم. در حالی که هوش عاطفی به ما می‌گوید که چه کاری باید انجام دهیم، هوش بهره شامل توانایی ما برای یادگیری، تفکر منطقی و انتزاعی می‌شود، در حالی که هوش هیجانی

به ما می‌گوید که چگونه از هوش بهره در جهت موفقیت در زندگی استفاده کنیم (نیک پور، چمنی فرد و صداقت، ۱۳۹۷).

هوش هیجانی به توانایی شناسایی و تشخیص مفاهیم و معانی هیجانات، روابط بین آن‌ها، استدلال کردن در مورد آن‌ها و نیز حل مسأله بر آن اساس اشاره دارد (مایر و همکاران، ۱۹۹۹). اصطلاح هوش هیجانی، از سوی سالووی و مایر در سال (۱۹۹۰) به‌عنوان شکلی از هوش اجتماعی، مطرح شد. الگویی اولیه‌ی آن‌ها از هوش هیجانی شامل سه سطح؛ ارزیابی و ابراز هیجان، تنظیم هیجان در خود و دیگران، و استفاده از هیجان می‌باشد. مایر، سالووی و کارسو در سال (۱۹۹۷) مدل قبلی خود را بازنگری و مدل اصلاح شده‌ای از هوش هیجانی را تدوین کردند که این مدل، هوش هیجانی را به‌صورت عملیاتی در دو سیستم شناختی و هیجانی مطرح کردند. این مدل در یک الگویی کاملاً یک پارچه عمل می‌کند. مدل بازنگری شده و مورد نظر از چهار مؤلفه یا بعد تشکیل شده است (حسین‌زاده و ساداتی‌کیان، ۱۳۹۲). این چهار مؤلفه عبارتند از: شناسایی هیجان‌ها در خود و دیگران، درک و فهم هیجان‌ها، تنظیم و کنترل هیجانی (مدیریت هیجان‌ها)، و کاربرد هیجان است. مدل دیگری که در ارتباط به هوش هیجانی مطرح گردیده است، مدل بار-آن است. در الگوی بار-آن (۲۰۰۰) هوش هیجانی شامل: توانایی درون‌فردی، توانایی برون‌فردی، مدیریت استرس، سازش‌یافتگی و خلق و خوی عمومی است (اشرفی و همکاران، ۱۳۹۸).

بیان مسأله

در جریان رشد آدمی، در او دو مغز پدید می‌آید، این دو مغز همسان نیم کره‌های راست و چپ مغز اند. اولین مغز، مغز عاطفی (نیم کره راست) است و در آغاز این بخش فعال می‌شود و عمل می‌کند. سپس مغز دوم (نیم کره چپ) فعال می‌شود که مغز منطقی نام دارد، و حاوی اطلاعاتی است که روش‌های استدلال، مبانی رفتار درست و قواعد و قوانین فرهنگی را می‌آموزد، مطلب یاد شده مشابه این نظریه است که ما به‌طور غریزی عمل می‌کنیم، سپس سعی می‌کنیم برای نتایج و عواقب اعمال خود دلیل منطقی ارائه کنیم. برآورد شده که ۹۰ درصد اعمال ما احساسی هستند و تنها ۱۰ درصد اعمال براساس تفکر و منطق صورت می‌گیرند (جعفری و مرادی، ۱۳۸۴، ص ۶۵). باتوجه به مسلط بودن هوش عاطفی بر کل جوانب زندگی اعم از فردی، جمعی، اقتصادی و سیاسی، نباید دست‌کم گرفته شود و از کنار آن، غیر مسئولانه عبور کرد. در واقع عدم توجه به عاملی که نود درصد زندگی ما تحت تأثیر آن است نادیده‌انگاری حقیقت زندگی است. هوش عاطفی یک مهارت ضروری برای ایجاد روابط مهم در زندگی است. علم به قدرت و جایگاه عواطف در حیات انسان پی‌برده و در

حال کشف و تبیین نقش و جایگاه عواطف در فعالیت‌ها، گفتارها، رفتارها و حرکات انسانی است. در حوزه‌ی مطالعه‌ی هوش، سیر مطالعات از هوش منطقی که بر پایه‌ی شناخت استوار است به سمت هوش عاطفی حرکت کرده است.

مایر و سالووی، مفهوم هوش عاطفی را به مثابه‌ی چتری می‌دانند که توانمندی‌ها و مهارت‌های فردی و بین‌فردی گسترده‌ای را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. متخصصین اعتقاد دارند که بهره‌هوشی در بهترین حالت خود تنها عامل بیست درصد از موفقیت‌های زندگی بوده، هشتاد درصد موفقیت‌ها به عوامل مرتبط با هوش عاطفی بستگی دارد و سرنوشت افراد در بسیاری از موارد در گرو مهارت‌هایی است که هوش عاطفی را تشکیل می‌دهد (مشکی و دوستار، ۱۳۸۵). بنابراین، می‌توان گفت که ما از روی احساس و نه براساس عقل و منطق، تصمیم می‌گیریم. اهمیت عواطف و احساسات در زندگی فردی، جمعی و سازمانی، انگیزه اصلی انجام مطالعه‌ی حاضر بود. به عبارتی، این تحقیق به هدف بررسی نقش عواطف و هیجان‌ها در زندگی افراد شکل گرفت و به‌منظور بررسی این موضوع تمرکز اصلی مطالعه بر روی مفهوم، ابعاد و الگوهای هوش عاطفی بود.

مبانی نظری

بیش از دو هزار سال پیش افلاطون در کتاب «جمهوریت» هوش را تعیین‌کننده اصلی جایگاه سیاسی و اجتماعی افراد تعریف کرده است. اما مطالعه‌ی علمی هوش، از قرن ۱۹ با ایده تفاوت‌های فردی در علم ژنتیک و تکامل آغاز شد. روان‌شناسان معتقدند هیچ شاخه‌ای از روان‌شناسی به اندازه‌ی مطالعه هوش در بهبود زندگی انسان مؤثر نبوده است. مفهوم‌سازی روشن هوش دارای اهمیت علمی فوق‌العاده است و به دانشمندان امکان می‌دهد سطح کلی رفتار، سطح کارکرد فرد، پیش‌بینی وضعیت افراد در تصمیم‌گیری، توانایی حل مسأله، قدرت رهبری و مهارت تأمین ارتباط با خود و دیگران را به‌دست آورد (نیک‌پور، چمنی‌فرد و صداقت، ۱۳۹۸). مفهوم هوش عاطفی چیزی جدیدی نیست؛ بلکه استفاده از این اصطلاح در نوع خود امری تازه به شمار می‌رود. شاید ارسطو اولین کسی بود که به اهمیت احساسات در تعاملات و روابط انسانی توجه کرد. ارسطو می‌گوید: «عصبانی شدن آسان است؛ همه می‌توانند عصبانی شوند؛ اما عصبانی شدن در مقابل شخص صحیح، به میزان صحیح، در زمان صحیح به دلیل صحیح و به روش صحیح آسان نیست» (بردارو کنجاکو منفرد، ۱۳۸۹).

هوش هیجانی نوعی پردازش عاطفی است که شامل ارزیابی صحیح عواطف در خود و دیگران است. دو حوزه‌ی متفاوت «هوش» و «هیجان» به کمک هم سازه هوش هیجانی را می‌سازند. هوش یکی از

توانایی‌های ذهنی است و در بر دارنده قابلیت‌های متنوعی همچون استدلال، برنامه‌ریزی، حل مسأله، تفکر انتزاعی و استفاده از زبان و یادگیری می‌باشد. به عبارتی، هوش عبارت است از توانایی حل مسأله و سازگاری با محیط. و هوش هیجانی مشتمل بر توانایی آگاهی نسبت به هیجان‌ها و استفاده از آن‌ها برای افزایش کیفیت زندگی فردی و اجتماعی است. در واقع می‌توان گفت که هوش هیجانی شامل توانایی ادراک و بیان دقیق هیجان‌ها و استفاده از آن‌ها برای تسهیل افکار، فهم هیجان‌ها، مدیریت و کنترل آن‌ها برای رشد عواطف و هیجان‌هاست.

مفهوم هوش هیجانی، برای اولین بار توسط چارلز داروین در سال (۱۸۳۷) مطرح شد؛ وی معتقد بود که ابراز عواطف در رفتار سازگاران‌های افراد نقش اساسی ایفا می‌کند. بررسی هوش هیجانی به‌طور جدی در سال (۱۹۸۰) با تحقیق بار- آن شروع شد. گاردنر و والکر در سال (۱۹۸۳) «کتاب هوش چندگانه» را منتشر کردند. این تحقیقات توسط واین پاین (۱۹۸۵) و ساواف (۱۹۸۹) ادامه یافت. به نظر می‌رسد اصطلاح هوش هیجانی توسط واین پاین مطرح شد و توسط گلمن (۱۹۹۵) عمومیت یافته است. اصطلاح هوش هیجانی، در سال (۱۹۹۰) توسط پیتر سالووی از پوهنتون ییل و جان مایر از پوهنتون نیوهمپشایر به‌عنوان نوعی از هوش اجتماعی مطرح گردید (شمس مورگانی، ۱۳۹۱)، با این حال از نظر مفهومی ریشه‌ی آن به هوش اجتماعی باز می‌گردد که در سال ۱۹۲۰ از سوی ترندایک مطرح شد. هوش هیجانی تعیین می‌کند چگونه رفتار خود را اداره کنیم، چگونه با مشکلات اجتماعی کنار بیایم و چگونه تصمیماتی بگیریم که به نتایج مثبت ختم شوند. ترندایک روان‌شناس نامداری که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در همگانی کردن نظریه‌ی هوش‌بهره (IQ) نقش مهمی داشت، در مقاله‌ای در روزنامه هارپر اظهار داشت: «هوش هیجانی یعنی توانایی فهم و درک خود و دیگران و عمل کردن عاقلانه در ارتباطات بشری». به عبارتی، هوش هیجانی ریشه در «هوش اجتماعی» ترندایک دارد که در سال (۱۹۲۰) آن‌را به‌عنوان مهارت ایجاد تعلق با دیگران توصیف کرد. بعدها گاردنر (۱۹۷۵) روان‌شناس پوهنتون هاروارد، مفهوم «هوش چندگانه» را مطرح کرد که شامل هشت بعد کلامی- زبانی، ریاضی- منطقی، تصویری- فضایی، موسیقی، بدنی، درون‌فردی، بین‌فردی و طبیعت‌گرایانه بود. در واقع هوش هیجانی را می‌توان ترکیب دو هوش درون‌فردی و بین‌فردی گاردنر دانست. یعنی، ساختار هوش عاطفی اولین بار توسط سالووی و مایر (۱۹۹۰) مورد بحث قرار گرفت، ولی ریشه در مفاهیم هوش درون‌فردی و بین‌فردی گاردنر (۱۹۸۳) و در مفهوم هوش اجتماعی تورندایک (۱۹۲۰) داشت (رحیم، ۲۰۱۸، ص ۲۲۳). گلمن با انتشار کتاب «هوش هیجانی» در سال

(۱۹۹۵) و انتشار کتاب «هوش هیجانی در محیط کار» در سال (۱۹۹۸) بر دامنه‌ی این تحقیقات افزود (شمس مورگانی و همکاران، ۱۳۹۱).

تا قبل از مطرح شدن هوش هیجانی، محققان هوش شناختی را مهم‌ترین عامل موفقیت افراد می‌دانستند، اما امروزه عقیده براین است که هوش هیجانی و توانایی بهره‌گیری از آن، عامل مهم‌تری در موفقیت‌های فردی و جمعی است. هوش هیجانی مجموعه‌ای از توانایی‌های شناختی و هیجانی به هم پیوسته است که به فرد کمک می‌کند تا با دریافت، ارزیابی و بیان دقیق هیجان‌ها، از احساساتی که افکار را تسهیل می‌کنند، آگاهی یابد و با برقراری توازن میان افکار و هیجان‌های خود تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و رفتار مسئولانه داشته باشد (یاری و بزرگی، ۱۳۹۸).

هوش هیجانی به دلیل کاربردهای متعددی که در زمینه‌های مختلف، از قبیل آموزش، مشاغل، رشد فردی، تفاوت بین فردی رهبری، تصمیم‌گیری، خودانگیزی، مدیریت و... داشته، محبوبیت روز افزونی پیدا کرده است. دلیل این امر شاید این ادعا باشد که هوش هیجانی نسبت به هوش سنتی، پیش‌بینی‌کننده بهتری برای موفقیت در زندگی است (گلمن، ۱۹۹۵). به قول عابدی، جعفری و همکاران (۱۳۸۹، ص ۶۵) به نقل از سالووی و مایر (۱۹۹۰) با آگاهی از کارهای انجام شده در زمینه‌ی جنبه‌های غیرشناختی هوش، اصطلاح هوش عاطفی را به کار بردند. آن‌ها اصطلاح هوش عاطفی را به‌عنوان شکلی از هوش اجتماعی که شامل توانایی در کنترل احساسات و عواطف خود و دیگران و توانایی تمایز قائل شدن بین آن‌ها و استفاده از این اطلاعات به‌عنوان راهنمایی برای فکر و عمل فرد به‌کار بردند. از نظر این دو دانشمند هوش عاطفی این امکان را برای ما فراهم می‌کند که به‌صورت خلاقانه‌تری بیاندیشیم و از عواطف و احساسات خود در حل مسائل و مشکلات استفاده کنیم. الگوی اولیه‌ی را که سالووی و مایر در سال (۱۹۹۰) از هوش هیجانی مطرح کردند، شامل سه حیطه از توانایی‌ها مانند: ارزیابی هیجان، تنظیم هیجان در خود و دیگران و استفاده از هیجان در حل مسایل می‌شود. سپس، مایر و سالووی در سال ۱۹۹۷، تعریف و توضیح اولیه شان از هوش هیجانی را با ایجاد یک مدل چهارشاخه‌ای از هوش هیجانی، توسعه دادند. به‌نظر استابلس و براون شاخه اول، احساس هیجان که شامل توانایی خودآگاهی از هیجان‌ها و ابراز درست هیجان‌ها و نیازهای هیجانی به دیگران است. شاخه دوم، تسهیل هیجانی، تفکر و اندیشه یا درونی‌سازی هیجانی که مربوط به توانایی فرد در تمایز بین هیجان‌های گوناگونی که احساس می‌کند و شناخت آن‌هایی که تفکر او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. شاخه سوم، فهم هیجانی است. بدین صورت که ما بتوانیم هیجان‌ات پیچیده، مانند احساس یکباره دو هیجان و تبادلات هیجانی بین دو نفر را تشخیص دهیم و

شاخه چهارم، مدیریت هیجان‌ها یا تنظیم هیجان‌ها می‌باشد که به معنای توانایی برقراری ارتباط یا قطع ارتباط با یک هیجان براساس کاربرد آن در موقعیتی معین است (اعتباریان، خیرمند و صادقی، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

دیگنزی (۲۰۰۴) عقیده دارد هوش هیجانی نقش مؤثری در تعیین مدیران، رهبران و موفقیت سازمان ایفا می‌کند. وی بیان می‌کند هوش هیجانی به افراد کمک می‌کند تا از سبک رفتارهای خود با دیگران آگاه باشند، از تأثیر هیجان‌ها در رفتار و افکار خود آگاه شوند و آن را مدیریت کنند، توانایی‌های خود را در مورد داوری کردن درباره‌ی پویایی‌های اجتماعی در محیط کار افزایش دهند و بدانند که تا چه میزان روابط خود را مدیریت می‌کنند و چگونه می‌توانند آن را ارتقاء بخشند. هوش هیجانی کلیدی برای عملکرد مؤثر است (رحیم‌نیا، خوارزمی و بیگی، ۱۳۹۲). حسن‌زاده و ساداتی کیادهی (۱۳۹۲) می‌نویسند: «هوش هیجانی با توانایی درک خود و دیگران (خودشناسی و دیگر شناسی)، ارتباط با مردم و سازگاری فرد با محیط پیرامون خویش، پیوند دارد». به باور سان و همکاران (۲۰۱۹) «هوش عاطفی بیان‌گر توانایی شناخت احساسات و کسب اطلاعات از دنیای درونی خود و دیگران برای هدایت تفکر و اقدامات است» برخی از پژوهشگران معتقدند که موفقیت افراد را باید در میزان هوش عاطفی آن‌ها جست‌وجو کرد. هوش عاطفی همانند چتری است که مجموعه‌ای از مهارت‌ها و خصایص فردی را در زیر خود جمع کرده است. معمولاً این ویژگی‌ها را مهارت‌های درون فردی و بین فردی نام‌گذاری می‌کنند. عقل و هوش منطقی به قدرت استدلال کمک می‌کنند؛ اما توانایی پیش‌بینی پیامدهای تصمیم‌گیری تنها از هوش عاطفی بر می‌آید و به گفته‌ی بسیاری از دانشمندان از طریق هوش منطقی می‌توان رابطه را آغاز کرد؛ اما دوام آوردن آن به هوش عاطفی بستگی دارد (سیفی و وسیه، ۱۴۰۰). آنچه در هوش هیجانی بسیار مهم است، قابل یادگیری بودن آن است. تحقیقات روان‌شناختی مشخص کرده‌اند که پرورش نیز در هوش هیجانی نقش خود را ایفا می‌کند. این که هر کدام چقدر تأثیر دارند شاید هیچ‌گاهی معلوم نشود، اما هم پژوهش و هم تجربه ثابت کرده‌اند که هوش هیجانی قابل یادگیری است. تحقیقات این نکته را قطعی ساخته‌اند که هوش هیجانی همراه با سن افزایش می‌یابد (هاروارد، ۱۳۹۹، ص ۲۰).

تعریف هوش هیجانی

از دید گلمن، هوش هیجانی شامل توانایی‌هایی است که فرد بتواند انگیزه‌ی خود را حفظ نماید، در مقابل نامالایمات پایداری نماید و تکانش‌های خود را کنترل کند، خواسته‌ها را به تأخیر اندازد، هیجان‌های خود را تنظیم کند، از غلبه‌ی استرس جلوگیری نماید و حالات روحی خود را نظم

بخشد و نگذارد پریشانی خاطر، قدرت تفکر او را خدشه دار سازد، با دیگران همدلی کند و امیدوار باشد. به تعریف دیگر از نظر گلمن (۱۹۹۸)، هوش هیجانی ظرفیت یا توانایی سازماندهی احساسات و هیجان‌های خود و دیگران، برای برانگیختن خود و کنترل مؤثر احساسات و استفاده از آن‌ها در روابط با دیگران است (نعامی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵۷). از نظر استیو (۲۰۰۴) هوش هیجانی توانایی استفاده تطبیق‌پذیر از احساسات است (سالووی، ۲۰۰۲، سالی ۲۰۰۵) که با تأثیر بر زمینه‌هایی مانند: به‌کارگیری، حفظ و نگهداری کارکنان، توسعه و بهسازی افراد مستعد، کار تیمی، سلامتی، نوآوری، بهره‌وری، کارآیی، کیفیت خدمات، وفاداری مشتریان و کارکنان، عملکرد تجاری، رضایت شغلی، توانایی رهبری، عملکرد مدیریتی و در نهایت روحیه و تعهد کارکنان به اثربخشی سازمان کمک می‌کند (حجتی و نصیری، ۱۳۹۹). از نظر بار-آن و پارکر (۲۰۰۰) و گولمن (۱۹۹۸)، هوش عاطفی شامل: آگاهی عاطفی، خود ارزیابی دقیق، اعتماد به نفس، قابل اعتماد بودن، وظیفه‌شناسی، سازگاری، نوآوری و غیره است (رحیم، ۲۰۱۸، ص ۲۲۳).

دانگ و هاوارد (۲۰۰۶) هوش عاطفی را به‌عنوان توانایی فرد در احساس، ابراز، درک و تنظیم پاسخ‌های هیجانی نشأت‌گرفته‌ی درون خود و دیگران تعریف می‌کنند. هوش هیجانی عبارت است از: توانایی تشخیص و درک احساسات خود و دیگران، توانایی در استفاده از این آگاهی برای مدیریت رفتار و روابط با دیگران است (سفیدکو، ۲۰۲۰). به‌قول آرورا (۲۰۱۶، ص ۱۶۴) استفاده هوشمندان از احساسات و عواطف، هوش هیجانی است. از نظر جوردن و همکاران (۲۰۰۲) هوش عاطفی مجموعه‌ای از مهارت‌های عاطفی و اجتماعی بوده و بر توانایی فرد در مقابله با فشارهای محیطی تأثیر می‌گذارد. و از دیدگاه گلمن (۲۰۰۴) هوش عاطفی مشتمل بر شناخت احساسات و استفاده از آن برای اتخاذ تصمیم مناسب است (صفری و گلشایی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶). هوش هیجانی توانایی افراد در شناخت احساسات خود و دیگران، تشخیص احساسات مختلف و مشخص ساختن صحیح آن‌ها، استفاده از اطلاعات هیجانی برای هدایت تفکر و رفتار. این تعریف از سه دسته از توانایی‌ها تشکیل شده است: (۱) ارزیابی و ابراز احساسات، (۲) تنظیم احساسات و (۳) استفاده از احساسات (رحیم، ۲۰۱۸، ۲۲۲). و از نظر سفیدکو (۲۰۲۰، ص ۳). «هوش هیجانی توانایی افراد در شناخت احساسات خود و دیگران، شناسایی احساسات مختلف و سازگارسازی صحیح آن‌ها، استفاده از اطلاعات هیجانی برای هدایت تفکر و رفتار، مدیریت و تنظیم هیجان‌ات برای سازگاری با محیط و دستیابی به اهداف است.» فراموش نشود که هوش هیجانی نه تنها با رفتارهای شغلی بلکه با برآیندهای مرتبط با کار نظیر رضایت و انگیزش شغلی نیز مرتبط است. از نظر بار-آن (۲۰۰۵)

«هوش هیجانی توانایی مهار کردن تمایلات عاطفی و هیجانی خود، درک خصوصی‌ترین احساسات دیگران، خویشتن‌داری، شور و شوق است.» بار - آن، هوش عاطفی را عامل مهمی در شکوفایی توانایی افراد برای کسب موفقیت در زندگی تلقی می‌کند و آن را با سلامت عاطفی و در مجموع با سلامت روانی افراد مرتبط می‌داند. و یسینگر هوش عاطفی را هوش به‌کارگیری عاطفه و احساس در جهت هدایت رفتار، افکار، ارتباط مؤثر با همکاران، سرپرستان، مشتریان و استفاده از زمان در چگونگی انجام دادن کار برای تحقق اهداف تعریف می‌کند. بنابراین، هوش عاطفی را می‌توان توانایی استفاده از احساس و عواطف خود و دیگران در رفتار فردی و گروهی جهت کسب اهداف از پیش تعیین شده تعریف کرد (مشبکی، دوستار، ۱۳۸۵، ص ۲۱۶). باتوجه به تعاریف فوق هوش عاطفی عبارت است از:

۱. شناخت فرد راجع به احساسات خود و توانایی او در کنترل احساسات بدون این‌که اجازه دهد احساسات بیش از اندازه او را تحت تأثیر قرار دهند؛
۲. توانایی فرد در انگیزه خود جهت انجام کارها، داشتن خلاقیت و انجام کارها با حداکثر سرعت؛
۳. توانایی درک احساسات دیگران و کنترل و هدایت روابط به نحو اثربخش (هادی‌زاده مقدم و طهرانی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲).

مدل‌های هوش هیجانی

از نظر لو و همکاران (۲۰۰۴) هوش هیجانی عموماً به مجموعه‌ای از توانایی و قابلیت‌های گفته می‌شود که از طریق آن یک فرد هیجان‌هایش را درک، تنظیم و مدیریت نموده و از آن استفاده می‌کند. از نظر وان‌ری و ویسوسوارن (۲۰۰۴) دو رویکرد برای مفهوم‌سازی و عملیاتی کردن هوش هیجانی وجود دارد: «مدل توانایی و مدل آمیخته». از نظر دی و کارل (۲۰۰۴) مدل توانایی، هوش هیجانی مجموعه‌ای از توانایی‌های است که درک، بیان، تلفیق، فهم و تنظیم هیجان‌ها برای افزایش رشد هیجانی و عقلانی را تسهیل می‌کند. و از نظر بار- آن (۱۹۹۷) مدل هوش هیجانی آمیخته، هوش هیجانی را ترکیبی از توانایی‌ها، ویژگی‌های شخصیتی و مهارت‌ها می‌داند. سیاروچی و همکاران (۲۰۰۰) این دو رویکرد متفاوت را مکمل یکدیگر می‌داند و بر ارزش ویژه‌ی هر کدام از مقیاس‌های هوش هیجانی تأکید می‌کنند (سلطانی و دیگران، ۱۳۹۶).

مدل مایر، سالووی و کارسو

مایر، سالووی و کارسو در سال ۱۹۹۰، برای هوش هیجانی یک مدل چهار بعدی را ارائه داده‌اند. این ابعاد در جدول (۱) نشان داده شده است.

جدول ۱: ابعاد هوش هیجانی مایر، سالووی و کارسو (۱۹۹۰)

شماره	بعد	توضیح
۱	شناسایی هیجان‌ها	شناسایی هیجان‌ها در خود و دیگران: ضروری‌ترین توانایی مرتبط با هوش هیجانی این است که از هیجان‌ها و احساسات خود آگاه باشید. توانایی خودآگاهی به مدیران اجازه می‌دهد تا نقاط قوت و ضعف خود را بشناسند و به‌طور شهودی و از راه درک مستقیم دیگران را تحت تأثیر قرار دهند. در شناسایی هیجان‌ها دو عنصر اصلی وجود دارد: (۱) شناسایی هیجان‌های خود، (۲) شناسایی هیجان‌های دیگران.
۲	درک و فهم هیجان‌ها	توانایی فهم و درک هیجان‌های پیچیده و آگاهی از علل آن‌ها و چگونگی تغییر. هیجان‌ها از یک حالت به حالت دیگر را درک هیجان‌ها می‌نامند. مدیرانی که از این توانایی برخوردارند، به‌راحتی متوجه می‌شوند که چه چیزی موجب برانگیختن و یا عدم برانگیختن افراد یا گروه‌ها می‌شود و می‌توانند همکاری بهتری را با دیگران برنامه‌ریزی کنند.
۳	مدیریت و تنظیم هیجان‌ها	توانایی کنترل و اداره کردن هیجان‌ها در خود و دیگران است. مدیریت هیجان‌ها به مدیران این امکان را می‌دهد که بر خلقی و روحیه‌ی بد را به محیط کاری وارد نکنند.
۴	استفاده از هیجان‌ها	توانایی استفاده از هیجان‌ها در کمک به کسب نتایج مطلوب، حل مسایل و استفاده از فرصت‌هاست و شامل همدلی و بینش سازمانی است. مدیرانی که از این توانایی برخوردارند، هیجان‌ها و احساسات هیجان‌ها را بیشتر درک می‌کنند و دقیقاً می‌دانند که گفتار و کردارشان بر دیگران چه تأثیر می‌گذارد.

جدول ۱: ابعاد هوش هیجانی مایر، سالووی و کارسو (۱۹۹۰). منابع: طبری و قربانی (۱۳۸۸)، ص ۳۲.

مدل هوش هیجانی دانیل گلمن

گلمن (۱۹۹۸) در مقاله‌ی «کار کردن با هوش عاطفی» مفهوم هوش عاطفی برای وضعیت محل کار استفاده کرده است. در این تجزیه و تحلیل او استدلال می‌کند که یک کارمند دارای هوش عاطفی در دو بعد مهم و کلیدی مهارت پیدا می‌کند از نظر وی این ابعاد عبارتند از: (۱) بعد فردی که شامل بعد خودآگاهی، خودتنظیمی و خودانگیزی است و در رابطه با تعامل فرد با خودش می‌باشد. یعنی افراد چگونه خودشان را مدیریت کنند. (۲) بعد اجتماعی که شامل همدلی و مهارت‌های اجتماعی است که در رابطه با نحوه‌ی برخورد فرد با دیگران است. یعنی افراد چگونه روابط بین خود و دیگران را مدیریت کنند (مشبکی و دوستار، ۱۳۸۶). این ابعاد در جدول (۲) نشان داده شده است.

جدول ۲: ابعاد هوش هیجانی (کلمن، ۲۰۰۴)

عناصر	ابعاد	توضیح	شاخص‌ها
اول: عناصر فردی (عناصر درون فردی)	۱. خودآگاهی	خودآگاهی (شناخت عواطف شخصی خود) یعنی افراد باید احساسات خود را در هر لحظه تشخیص دهند، بهترین آن‌ها را در تصمیم‌گیری‌ها به کارگیرند و با ارزیابی واقع‌بینانه از توانایی‌های خود حس اعتماد به نفس را در خود ایجاد کنند. در واقع خودآگاهی، تشخیص هر احساس به همان صورتی که بروز می‌کند، سنگ‌بنای هوش هیجانی است. به عبارتی، خودآگاهی، آگاه بودن از حالت روانی خود و تفکر ما درباره آن حالت است. هوش هیجانی با خودآگاهی آغاز می‌شود که ارتباط نزدیکی با ارزش‌ها، نقاط قوت و ضعف شما دارد تا بتواند همزمان از طریق روش مناسب و سازنده احساسات خود را ابراز کند. خودآگاهی یعنی این‌که فرد می‌تواند به‌طور صحیح احساسات خود را در هر زمان که بروز می‌کند، تشخیص دهد؟ به عبارتی، خودآگاهی به معنای داشتن درک عمیق از عواطف، احساسات، قوت‌ها، ضعف‌ها، نیازها و انگیزه‌های خود است (کولمن، ۱۹۹۹). خودآگاهی شامل آگاهی عاطفی (شناخت فرد نسبت به عواطف خود و تأثیر آن‌ها)، خود ارزیابی صحیح و دقیق (آگاهی فرد از محدودیت‌ها و نقاط قوت خود) و اعتماد به نفس (اطمینان درباره ارزش‌ها و ظرفیت‌های خود) می‌باشد.	۱. ابراز احساسات. ۲. صداقت نسبت به خود. ۳. شناخت نقاط قوت و ضعف. ۴. اتکاء به نفس، عزت نفس. ۵. درک و رعایت ارزش‌ها. ۶. شناخت احساسات خود. ۷. خودارزیابی صحیح. ۸. خودباوری

۲. خودتنظیمی
۱. آرام، متین و خویشتن‌داری.
۲. یک‌پارچگی، صداقت و اعتمادسازی دورنی را از خود نشان می‌دهد.
۳. پذیرش تغییرات و عدم مقاومت در مقابل آن.
۴. استفاده درست از فرصت‌ها.
۵. کنترل رفتار و عکس‌العمل خود.
۶. انعطاف‌پذیری
۷. وظیفه‌شناسی
۸. نوآوری
- خودتنظیمی یا خود‌مدیریتی (قدرت تنظیم احساسات خود یا به کارگیری درست هیجان‌ها) یعنی افراد باید، احساسات و عواطف خود را کنترل کنند، با استفاده درست از آن‌ها، کارهای خود را ساده‌تر و راحت‌تر انجام دهند و به‌جای ارضای امیال و هوس‌های خود، در جهت اهداف خود حرکت نمایند. گولمن خودتنظیمی را مدیریت عواطف و احساسات نیز می‌نامد و به این نکته اشاره دارد که آیا مدیر می‌تواند احساسات خود را به سمت نتایج مثبت هدایت کند (گولمن، ۲۰۰۰). در واقع خودتنظیمی به معنای این است که خلق و خوی خود را کنترل و قبل از انجام هر عملی اول فکر کند. خودتنظیمی از اجزای هوش عاطفی است که موجب رهایی فرد از دام احساسات خود می‌شود. شامل مولفه‌های خودکنترلی (مدیریت عواطف و امیال مخرب)، قابلیت اعتماد (حفظ معیارهای درستی، صداقت و راستی)، وظیفه‌شناسی (مسئولیت‌پذیر بودن در مقابل عملکرد شخصی)، سازگاری و انطباق‌پذیری (انعطاف‌پذیری در مدیریت تغییرات) و نوآوری (پذیرش راحت‌اندیشه‌های نو و اطلاعات جدید) می‌باشد.

۳. خودانگیزی انگیزش، یعنی افراد باید در ۱. علاقه و اشتیاق قوی در رسیدن به جهت دست‌یابی به اهداف هدف.
- خود، به عمیق‌ترین ارزش‌ها و ۲. ابتکار عمل و خلاقیت.
- علائق خود توجه کنند و از ۳. عدم احساس ناامیدی و یأس در مواجهه آن‌ها برای بهبود عملکرد و با مشکلات.
- مقاومت در برابر مشکلات ۴. تدوین برنامه‌های کاری و ارزیابی.
- استفاده نمایند. خیلی از ۵. تعهد.
- روان‌شناسان آن را شرط بقاء ۶. خوش‌بینی می‌دانند. به عقیده آنان، انسان سالم هیچ کاری را بدون هدف از پیش تعیین شده انجام نمی‌دهد و برای رسیدن به هدف، خودانگیزی لازم دارد. به عبارتی، خودانگیزی یعنی داشتن علاقه فراوان به کار و داشتن اراده قوی برای تحقق اهداف. انگیزش توانایی انرژی دادن به دیگران و هدایت رفتار آنان علیرغم داشتن روحیه ضعیف است. خوانگیزی مشتمل بر مولفه‌های هدایت موفقیت (تلاش در جهت بهبود یا دست‌یابی به استاندارد عالی)، تعهد (همسو بودن با اهداف گروه یا سازمان)، قوه ابتکار (استفاده کردن از فرصت‌ها) و خوش‌بینی (پافشاری در پیگیری اهداف علیرغم موانع و مشکلات می‌باشد) نیک‌پور، چمی فرد و صداقت، (۱۳۹۷).
۴. آگاهی اجتماعی آگاهی اجتماعی، عبارت است از ۱. ارتباطات، رهبری و تشریک مساعی
- دوم: عناصر اجتماعی (برون‌فردی) ۲. برقراری ارتباط مؤثر، گوش‌دادن
۳. عمیق، پرسیدن سوالات، روحیه دهنده و پشتیبانی از تغییرات.
- تشریک مساعی، مربی‌گری و ۴. شناخت طرف و تأمین روابط.
- مذاکره کردن (رحیم‌نیا و بیگی، ۱۳۹۲). آگاهی اجتماعی یعنی فرد مشترک و تقویت آن‌ها.
۵. می‌تواند به‌طور صحیح احساسات ۷. نفوذ‌گذاری.
- دیگران را هنگام رودرویی با آن‌ها ۹. مدیریت تضاد و تعارض.
- یا در حین کار با آن‌ها تشخیص

دهد؟ آگاهی اجتماعی موجب شکل‌گیری مهارت اجتماعی می‌شود. مهارت‌های اجتماعی، یعنی افراد باید ضمن کنترل بر احساسات خود، متناسب با موقعیت‌های پیش آمده به‌راحتی با دیگران ارتباط برقرار کنند، هنگام شرکت در کارهای گروهی، به‌جای برخورد با دیگران با آن‌ها به مذاکره بپردازند و با همکاری آن‌ها به نتایج بهتری دست‌یابند (کلمن، ۱۹۹۸). مهارت‌های اجتماعی از اجزاء هوش عاطفی بوده که شامل مولفه‌های نغوذ (به‌کارگیری تاکتیک‌های مؤثر برای متقاعد کردن)، ارتباطات (ارسال پیام‌های واضح و مطمئن برای مخاطبان)، رهبری (روحیه بخشی و راهنمایی افراد و گروه‌ها)، شتاب دهنده تغییر (اعمال مدیریت تغییر)، مدیریت تضاد (مذاکره و حل اختلاف نظرها و تضادها)، ایجاد تعهد (پرورش روابط مؤثر)، همکاری و مشارکت (کار کردن با دیگران در جهت اهداف مشترک) می‌باشد.

۵. همدلی

۱. گوش دادن دقیق.
 ۲. از منظر دیگران به مسایل نگریستن.
 ۳. خدمت‌مداری.
 ۴. توجه به مراجعان و مشتریان.
 ۵. خود را جای دیگران قرار دادن.
 ۶. شناخت و درک دیگران.
 ۷. رشد و بالندگی دیگران.
- همدلی (شناخت عواطف دیگران) توانایی همدردی با احساسات دیگران و شناخت دیدگاه آنان می‌باشد. همدلی دنیا را از دریچه‌ی چشم دیگران دیدن و وارد شدن به حریم احساس آن‌ها می‌باشد. همدلی، یعنی افراد باید بتوانند آنچه را دیگران احساس می‌کنند، حس کنند. دیدگاه آن‌ها را درک نمایند، روابط خود را با دیگران گسترش دهند و با تعداد بیشتری از مردم روابط دوستانه

برقرار کنند. به عبارتی، همدلی بر پایه‌ی خودآگاهی بنا می‌شود؛ هر قدر نسبت به احساسات خودمان گشاده‌تر باشیم، در در یافتن احساسات دیگران ماهرتر خواهیم بود. به عقیده گلمن «همدلی» عبارت است از: درک احساسات و جنبه‌های گوناگون زندگی دیگران و به کارگیری يك عمل مناسب و واکنش مورد علاقه برای افرادی که پیرامون ما قرار گرفته‌اند (جمال آبادی و دیگران، ۱۳۹۵).

گولمن در سه جزء اول هوش عاطفی (خودآگاهی، خودتنظیمی و خودانگیزی) به مدیریت فرد بر خود اشاره دارد و در دو جزء آخر (همدلی و مهارت‌های اجتماعی) به چگونگی ارتباط افراد با دیگران می‌پردازد. به قول شائمی، علامه و عسکری (۱۳۹۲). این مدل از رویکرد بازخورد ۳۶۰ درجه‌ی برخوردار است. به صورتی که هم عناصر درونی و هم عناصر بیرونی را مد نظر قرار می‌دهد.

مدل هوش هیجانی بار-آن

یکی دیگر از نظریه‌پردازان مدل هوش عاطفی بار-آن (۱۹۹۷) است. این مدل دارای پنج مؤلفه: درون‌فردی، میان‌فردی، سازگاری، خلق‌وخوی عمومی و کنترل استرس است. بار-آن با طرح این سؤال که «چرا بعضی مردم نسبت به دیگران در زندگی موفق‌ترند» مطالعات در زمینه‌ی هوش عاطفی را آغاز و آزمون هوش عاطفی (هیجانی) را طراحی کرد. این آزمون دارای ۱۱۷ سؤال است که پنج مؤلفه‌ی فوق و پانزده مقیاس آن مانند: آگاهی عاطفی، جسارت، عزت‌نفس، خودشکوفایی، استقلال، واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری، حل مسأله، خوش‌بینی، شادمانی، همدلی، مسؤلیت اجتماعی، روابط بین‌فردی، تحمل فشار و کنترل تکانه دارد (مشبکی و دوستار، ۱۳۸۶). جدول (۲) مدل هوش هیجانی بار-آن را نشان می‌دهد.

شماره	مؤلفه‌ها	شاخص‌ها	توضیح
۱	مؤلفه‌ی درون فردی توانایی‌های شخص را در آگاهی از هیجان‌ها و کنترل آن‌ها مشخص می‌کند. آگاهی هیجانی (بازشناسی و فهم احساسات خود)، جسارت (ابراز احساسات، عقاید، تفکرات و دفاع از حقوق شخصی به شیوه‌ی سازنده)، حرمت نفس (آگاهی، فهم، پذیرش و احترام به خویش)، خودشکوفایی (تحقق بخشیدن به استعدادهای بالقوه‌ی خویش) و استقلال (خودفرمانی و خودکنترلی در تفکر و عمل شخص و رهایی از وابستگی هیجانی) را دربرمی‌گیرد.	۱. خود حرمتی ۲. خود آگاهی عاطفی ۳. جسارت	توانایی احترام به خود و پذیرش خود به عنوان شخصی که اساساً خوب است. شخص صاحب حرمت نفس، احساس عدم کفایت و حقارت نمی‌کند. پذیرش جنبه‌های مثبت و منفی، محدودیت‌ها و قابلیت‌های خود. حرمت نفس، مهارت دوست داشتن «خود» به همین سبکی است که در آن واقع هستیم، که شامل تقویت اعتماد به نفس و احترام به «خود» است و به طور مستقیم با شایستگی‌هایی نظیر خود شکوفایی، خوش بینی و شادکامی رابطه دارد. توان خود آگاهی، درک و پذیرش خویش و احترام به خود را بررسی می‌کند. میزان آگاهی فرد از احساسات خویش و درک و فهم این احساسات را بررسی می‌کند. خود آگاهی اجتماعی، از میزان آشنایی ما با الگوهای پاسخگویی هیجانی مان نشأت می‌گیرد. در خود آگاهی هیجانی، میزان آگاهی فرد از احساسات مورد بررسی قرار می‌گیرد. بی بردن به این نکته که فرد چه احساسی دارد و چرا این احساس در او شکل گرفته است. جرأت‌ورزی، بیان مستقیم و صادقانه‌ی اهداف و احساسات شخصی است (هوگیست و همکاران، ۲۰۱۲). ابراز احساسات، باورها، افکار و دفاع منطقی و مطلوب از حق و حقوق خویش را مورد بررسی قرار می‌دهد. توانایی بیان احساسات، عقاید، افکار و باورهای خود و دفاع از حقوق خود به شیوه‌ی مطلوب است. از نظر استین و بوک (2000) جرأت‌ورزی، دارای سه بعد است: توانایی بیان احساسات (ابراز خشم، صمیمیت و احساسات جنسی)، توانایی بیان عقاید (بیان عقاید مخالف و اتخاذ موضع مشخص حتی با از دست دادن امتیاز) و توانایی ایستادگی در برابر حقوق خود (اجازه ندادن به دیگران جهت اذیت کردن فرد و دادن امتیاز). آلبرتی و امونز (1997) نیز معتقدند ابراز وجود یا جرأت‌ورزی عبارت است از رفتاری که شخص را قادر می‌سازد به نفع خویش عمل کند، بدون هرگونه اضطرابی روی پای خودش بایستد، احساسات واقعی خود را صادقانه ابراز کند و بدون بی توجهی به حقوق دیگران حق خود را بگیرد.
		۴. استقلال	از نظر بار- آن (۲۰۰) استقلال، توانایی بهره‌مندی از خودفرمانی و خودگردانی در سطح عمل و اندیشه است و احساس عدم تعلق خاطر نسبت به وابستگی را در بردارد. و از

نظر هوگیس و برادفورد تیریل (۲۰۱۲) استقلال، توانایی اندیشیدن نسبت به خود و عدم تأثیرپذیری بی جا از سوی اندیشه‌ها، خواسته‌ها و هیجانات دیگر افراد می‌باشد. استقلال توانایی ایستادگی بر روی پاهای خود و اعتماد در قضاوت‌های فردی است. این مهارت بازتابی از اعتماد به نفس و تمایل به پذیرش ریسک می‌باشد. استقلال توانایی خود رهبری، خویشتن‌داری فکری و عملی و رهایی از وابستگی‌های هیجانی را بررسی می‌کند. به عبارتی، توانایی خودکنترلی در تفکر و عمل، عدم وابستگی عاطفی، قابل اتکا در تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌های مهم، توانایی رفتار خود مختار در مقابل نیاز به حمایت و حفاظت و پرهیز از دیگران برای برآوردن نیازهای عاطفی خود.

۵. خودشکوفایی

بار آن (۲۰۰۰) در تعریف خودشکوفایی بیان کرده است: فرایند تلاش برای بالفعل کردن توانایی‌ها و استعدادها بالقوه. خودشکوفایی مستلزم توانایی برای تنظیم و دستیابی به اهداف می‌باشد. می‌توان گفت این نیاز به راستی رسیدن هستی خویش است. یعنی از بودن (Being) به شدن (Becoming) رسیدن و توانایی‌های بالقوه خود را کشف کردن و به کار گرفتن). خود شکوفایی، شامل توانایی تشخیص استعدادهای ذاتی و استعداد انجام دادن کارهایی که شخص می‌تواند و می‌خواهد و از انجام دادن آن‌ها لذت می‌برد، می‌شود. در واقع خود شکوفایی، توانایی شناخت توان‌مندی‌های بالقوه، تلاش برای شکوفا کردن آن‌ها، کسب حداکثر رشد توانایی‌ها، قابلیت‌ها و استعدادها و تلاش برای داشتن بهترین عملکرد و بهتر کردن خود.

۲ مؤلفه‌ی بین فردی ۶. هم‌دلی

شامل روابط میان فردی (آگاهی، فهم و درک احساسات دیگران) و ایجاد و حفظ روابط رضایت‌بخش دو جانبه که به صورت نزدیکی هیجانی و وابستگی مشخص می‌شود، تعهد اجتماعی (عضو مؤثر و سازنده گروه

هم‌دلی یعنی توانایی گذاشتن خود به جای دیگران برای تشخیص آنچه که دیگران احساس می‌کنند، بدون آن‌که آن‌ها چیزی به دیگری بگویند (لاجوردی و نظری، ۱۳۸۹). و یا هم‌دلی، توانایی گوش دادن فعال و توجه کردن به گونه‌ای است که درک می‌کنیم دیگران چه احساسی دارند. توانایی همدردی با احساسات دیگران و شناخت دیدگاه آنان را بررسی می‌کند.

۷. مسؤولیت و پاسخ‌گویی

نشان دادن خود به عنوان عنصری سازنده، مشارکت‌کننده، دارای حس همکاری در گروه خویش و دارای وجدان اجتماعی. احساس مسؤولیت و پاسخگویی نسبت به وظایف و مکلفیت‌های محوله شده را بررسی می‌کند.

۸. رابطه‌ی بین فردی

توانایی برقراری و حفظ ارتباطات متقابل، توانایی صمیمیت با محبت و انتقال دوستی به شخص دیگر است. توانایی تأمین

رابطه و سازگاری بین افراد را مورد بررسی همه جانبه قرار می‌دهد.

از نظر بار- آن (۲۰۰۲) تحمل فشار روانی عبارتند از توانایی مقاومت و تحمل در برابر وقایع زیان آور و موقعیت‌های تنش‌زا بدون برخورداری از احساس شکست، آن‌هم از طریق رویارویی مثبت و فعالانه و با فشار روانی. توانایی مقاومت در برابر رویدادها و موقعیت‌های فشارزا و پشت سر گذاشتن موقعیت‌های مشکل‌زا بدون از پای در آمدن. یعنی، توان تحمل فرد را در برابر رویدادهای ناخوشایند و هیجان‌های شدید بررسی می‌کند.

توانایی تنظیم حملات انرژی عصبی است که به اتفاق فشار روانی وارد عمل می‌شوند و ما بدون فرافکنی آن، قادر می‌شویم آن‌ها را مهار کنیم و به اعمالی نظیر بروز خشم و یا بی‌حس کردن خود در برابر آن مبادرت نورزیم. توانایی فرد را در برابر تنش‌ها یا وسوسه و کنترل هیجان‌های خویش بررسی می‌کند.

از نظر استین و بوک، واقعیت‌آزمایی عبارت است از سازگار شدن با موقعیت کنونی. سنجش میزان انطباق بین آنچه فرد تجربه کرده و آنچه واقعاً وجود دارد، تلاش برای فهم امور به‌طور صحیح و تجربه رویدادها آن‌گونه که واقعاً هستند بدون خیال‌پردازی. توانایی ارزیابی رابطه بین تجربه عاطفی و عینیت‌های موجود را بررسی می‌کند.

از نظر بار- آن (۲۰۰۲) انعطاف‌پذیری، توانایی سازگاری احساسات، اندیشه‌ها و رفتار شخص، با شرایط و موقعیت‌های متغیر. توانایی منطبق ساختن عواطف، افکار و رفتار با موقعیت‌ها و شرایط دائماً در حال تغییر. افراد منعطف افرادی فعال، زرنسگ، قادر به واکنش دادن به تغییر بدون تعصب و نسبت به ایده‌ها و جهت‌گیری‌ها و... صبور و گشاده‌رو هستند. به‌عبارتی، توانایی کنار آمدن با هیجان‌ها،

اجتماعی خود بودن، نشان‌دادن خود به‌عنوان یک شریک خوب) و همدلی است. توانایی‌های شخص را برای سازگاری با دیگران بررسی می‌کند.

۳. مدیریت فشار روانی

کنترل و توانایی تحمل استرس (مقاومت در برابر وقایع نامطلوب و موقعیت‌های استرس‌زا)، کنترل تکانه (ایستادگی در برابر تکانه یا انکار تکانه) را شامل می‌شود. توانایی تحمل و کنترل تکانه‌ها را بررسی می‌کند.

۴. سازش‌پذیری: شامل مسأله‌گشایی (تشخیص و تعریف

مسائل، همچنین ایجاد راه‌کارهای مؤثر)، آزمون واقعیت (ارزیابی مطابقت میان آنچه به‌طور ذهنی و آنچه به‌طور عینی تجربه می‌شود) و انعطاف‌پذیری

۱۱. واقعیت‌آزمایی
۱۲. انعطاف‌پذیری

- افکار و رفتارهای فرد را در شرایط و موقعیت‌های مختلف و قابل تغییر بررسی می‌کند.
- مسئله یا مشکل اختلاف بین شرایط ایده‌آل و واقعی است. از دید ویلیمز (۲۰۱۱) مسئله زمانی وجود دارد که شکافی بین وضعیت مطلوب (آنچه که خواستار آن هستید) و وضعیت موجود (وضعیتی که واقعاً با آن مواجه هستید) وجود دارد. توانایی شناسایی و تعریف مشکلات، داشتن کفایت و انگیزه برای مقابله مؤثر با آن، تعیین راه‌حل‌های مختلف مسئله، تصمیم‌گیری و انجام یکی از راه‌حل‌ها. توانایی تشخیص و تعریف مشکلات و خلق راه‌حل‌های مؤثر را مورد مطالعه قرار می‌دهد.
- توانایی توجه به جنبه‌های روشن‌تر زندگی و حفظ نگرش مثبت را حتا هنگام وجود احساسات منفی مورد بررسی قرار می‌دهد. یعنی، امید به زندگی و رویکردی مثبت داشتن به زندگی روزمره.
- لذت بردن از خود و دیگران، شاد بودن، رضایت از خود و لذت بردن از زندگی، داشتن احساس خوب در محیط کار و در اوقات فراغت. توانایی احساس رضایت از زندگی خود و دیگران، شادی و ابراز احساسات مثبت را بررسی می‌کند.
- (تنظیم هیجان، تفکر و رفتار به هنگام تغییر موقعیت و شرایط) می‌باشد. انعطاف‌پذیری و توان حل مسئله و واقع‌گرایی شخص را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.
- ۵ **خلق و خوی کلی:** ۱۴. خوش‌بینی شامل شادی (احساس رضایت از زندگی خویشستن، شادکردن خود و دیگران) و خوش‌بینی (نگاه به جنبه‌های روشن زندگی و حفظ نگرش مثبت حتی در مواجهه با ناملایمات است). نشاط و خوش‌بینی فرد را مورد بررسی قرار می‌دهد.

مدل هوش هیجانی بار-آن؛ منبع: اعتباریان، خیرمند و صادقی (۱۳۹۳).

مؤلفه‌های هوش عاطفی از نظر ویسینگر

ویسینگر (۲۰۰۰) هوش عاطفی را در قالب پنج مؤلفه به شرح تشریح نموده است.

جدول ۴: مؤلفه‌های هوش عاطفی از نظر ویسینگر (۲۰۰۰)

شماره	بعد	توضیح
۱	خودآگاهی	آگاهی افراد از احساسات و رفتار خود
۲	مدیریت هیجانات	توانایی افراد در درک هیجانات و استفاده از آن‌ها در رویارویی مؤثر با موقعیت‌های مختلف هیجانات
۳	خودانگیزی	میزانی که افراد می‌توانند وظیفه‌ای را بر عهده بگیرند، با آن کاملاً درگیر شوند و آن را به پایان برسانند.
۴	ارتباطات مطلوب	نوع ارتباطی که افراد بتوانند در آن با دیگران به‌خوبی رابطه برقرار کنند و احساسات همدیگر را به‌درستی درک کنند
۵	جهت‌دهی هیجانات	جهت‌دهی هیجانات در برقراری ارتباطات مؤثر به افراد کمک شایانی می‌نماید. در برقراری ارتباطات افراد باید توقعات و نحوه ادراک خود و دیگران را شناسایی کرده و نتایج مورد نظر خود را از ارتباطات مشخص نمایند

مؤلفه‌های هوش عاطفی از نظر ویسینگر (۲۰۰۰)، منبع: شائمی، علامه و عسکری (۱۳۹۲).

جدول ۵: خلاصه‌ی مدل‌های ارائه شده هوش هیجانی

نام مدل	سال	ابعاد هوش هیجانی
مدل توانی سالووی و مایر	۲۰۰۰	شناسایی هیجان‌ها/ درک و فهم هیجان‌ها/ کار برد هیجان‌ها،/ مدیریت هیجان‌ها
مدل غیر شناختی بار_آن	۲۰۰۵	درون فردی/ میان‌فردی/ سازگاری/ مدیریت استرس/ خلق‌وخوی کلی
مدل شایستگی دانیل گلگن	۲۰۰۴	خودآگاهی/ خودتنظیمی/ خودانگیزی/ همدلی/ مهارت اجتماعی
مدل برادبری و گریوز	۲۰۰۴	خودآگاهی/ خود مدیریتی/ مهارت اجتماعی/ مدیریت رابطه
مدل ویسینگر	۲۰۰۰	خودآگاهی/ مدیریت هیجان‌ها/ خودانگیزی/ ارتباطات مطلوب، جهت‌دهی هیجان‌ها
مدل لویی	۲۰۰۰	خودآگاهی/ خود کنترلی/ شعور اجتماعی/ خودانگیزی،/ مهارت اجتماعی

خلاصه‌ی مدل‌های ارائه شده هوش هیجانی، منبع: نیک‌پور، چمنی فرد و صداقت (۱۳۹۷).

اهمیت هوش هیجانی

احساسات و عقلانیت به‌طور جدایی‌ناپذیری با هم در ارتباط‌اند و هوش هیجانی می‌تواند به‌عنوان یک پل بین این دو بخش کار گرفته شود. علاوه بر این، رفتارها اغلب با هوش هیجانی شناخته می‌شوند. بخش‌هایی از مغز مربوط به هیجان‌ها و بخش‌های آن مربوط به تفکر است. اگر قدرت هیجان‌ها را سلب کنیم خود تفکر نیز مختل می‌گردد. هوش هیجانی پیش‌بینی‌کننده موفقیت فرد در زندگی است؛ چرا که نشان‌دهنده عملکرد فرد در موقعیت‌های اضطراری است. به زعم

گلمن (۱۹۹۵)، هوش هیجانی استعداد، مهارت و قابلیت است که عمیقاً توانایی های فرد را تحت تأثیر قرار می دهد تا فرد از این طریق در خود ایجاد انگیزه کرده و هیجان های خود را کنترل و روابط خود با دیگران را تنظیم نماید. گلمن هوش هیجانی را از هوش ذهنی جدا می کند؛ و به این باور است، هوش هیجانی شیوهی استفاده بهتر از هوش ذهنی است (رحیم نیا، خوارزمی و بیگی، ۱۳۹۲). و همچنین، دانیل گلمن (۱۹۹۸) هوش هیجانی را از نظر توانایی یا شایستگی به دو بخش شایستگی فردی و شایستگی اجتماعی تقسیم کرده است: شایستگی فردی تعیین می کند که ما، چقدر خودمان را می شناسیم و می توانیم خودمان را مدیریت کنیم. از نظر چن، جینگ و لی (۲۰۱۲) شایستگی فردی شامل «توانایی انجام دادن امور به طور مؤثر است که شامل ویژگی هایی مانند کارآمدی، هوشمندی و توانمندی است.» در ادامه چن و همکاران (۲۰۱۲) بیان داشته اند: توانایی های اجتماعی، توانایی کارکرد مؤثر در موقعیت های اجتماعی مانند مهارت های بین فردی و سازگاری اجتماعی است. به عبارتی، شایستگی های اجتماعی تعیین می کند که چقدر می توانیم روابط با دیگران را مدیریت و رهبری کنیم (اشرفی، ۱۳۹۸). مایر و همکاران (۱۹۹۹) معتقد اند که هوش هیجانی بیش از هوش بهر پیشگویی کننده موفقیت فرد در زندگی است. از نظر وی افرادی که دارای کفایت هیجانی بالا هستند، مهارت های اجتماعی بهتر، روابط اثربخش تر و توانایی بیشتری برای حل تعارض دارند. هوش عاطفی بالا موجب بروز نوآوری در افراد می شود، افراد با هوش عاطفی بالا قادرند خود را سریع تر با تغییرات ناگهانی و شرایط عدم اطمینان هماهنگ کنند. افراد با هوش عاطفی بالا از قدرت بالایی در مدیریت ارتباط با دیگران برخوردارند. بنابراین، آنان افراد خودجوشی هستند با مراجعان رفتار و برخورد مناسبی دارند. هوش عاطفی در چهار زمینه: گزینش و استخدام، عملکرد گروهی بالا، رشد و توسعه و تصمیم گیری در طراحی نیروی کار نقش انکارناپذیر دارد. همچنین، هوش عاطفی به عنوان منبع مهم انگیزش، اطلاعات، بازخورد، توان شخصی، خلاقیت و قدرت نفوذ، موجب موفقیت یک سازمان می شود. زیرا هوش هیجانی موجب تصمیم گیری درست و رهبری اثربخش است و در نتیجه پیشرفت های فنی، روابط صادقانه، کار گروهی مؤثر، روابط امیدبخش، خلاقیت و نوآوری را به همراه دارد (الماسی و دیگران، ۱۳۸۹). علاوه بر این، هوش هیجانی عاملی است که فرد را جهت تطابق با محیط، آماده می سازد و به واسطه ی داشتن مهارت های اجتماعی بالا، منجر به برقراری رابطه ی خوب با مردم می شود. پژوهش ها نشان می دهند، سازمان هایی که در تجارت شان از هوش هیجانی استفاده کرده اند، به موفقیت بیشتر دست یافته اند. مطالعه اخیر شرکت دالاس نشان داد که تفاوت بهره وری بین کارکنان با هوش هیجانی پایین و بالا بیست برابر بود. همچنین،

چندین شرکت گزارش کردند که بعد از استفاده از روش انتخاب براساس هوش هیجانی، درآمد حاصل از فروش و نگهداری تا ۶۸ درصد افزایش یافت (سلطانی، ۱۳۹۵). به نظر گلמן (۱۹۹۵)، موفقیت در کار ۸۰ درصد به هوش هیجانی و تنها ۲۰ درصد به ضریب هوشی (هوش شناختی) بستگی دارد (ملکی آوارسین، حسینی نسب و وفاجو، ۱۳۹۱). هوش هیجانی برای موفقیت شغلی ضروری است و ۶۰ درصد عملکرد در تمام شغل‌ها را دربر می‌گیرد. هوش هیجانی به تنهایی بزرگ‌ترین عامل پیش‌بینی عملکرد فرد در محیط کار و قوی‌ترین نیرو برای رهبری و موفقیت است. طبق تحقیقات انجام‌شده توسط استیون استیون و هووارد بوک ۴۷٪ تا ۵۶٪ موفقیت در زندگی و کار به هوش هیجانی وابسته است (علامه و همکاران، ۱۳۹۴). دانشمندان معیار سنجش فرد را هوش هیجانی می‌دانند. به باور آن‌ها هوش هیجانی بالا در موفقیت افراد و توانایی آنان در دست‌یابی به مقاصد و تحقق اهداف بالقوه‌شان تأثیر فراوان دارد (نعامی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵۷). مطالعات علمی نشان داده است، هرچه یک حادثه هیجانی تر باشد، ماندگارتر است. پس می‌توان گفت، تولید احساسات به تسهیل شناخت عواطف، توانایی درک مفاهیم با هیجان‌ها، کاربرد زمان مربوط به هیجان‌های خود و دیگران برای رسیدن به رشد کمک می‌کند. نشناختن به موقع احساسات خود و دیگران، می‌تواند نشان‌های از ناتوانی فرد نسبت به انگیزه‌های خویش باشد و او را در زندگی شخصی و یا اجتماعی دچار مشکل کند (لاجوردی و کوبی، ۱۳۹۵، ص ۸۱). گلמן معتقد است که هوش هیجانی بالا می‌تواند کیفیت عمومی زندگی و موفقیت‌های شخصی و اجتماعی فرد را ارتقا دهد. همچنین هوش عاطفی در طول زندگی رشد کرده و از طریق آموزش ارتقا و توسعه می‌یابد. کسانی که از هوش عاطفی بالایی برخوردار باشند، می‌توانند احساسات خود و دیگران را شناسایی و درک کنند. هوش هیجانی نقشی مهمی در موفقیت افراد در محیط کار، خانواده، محیط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایفا می‌کند. هوش هیجانی می‌تواند به عنوان ابزار قدرتمند در اختیار مدیران و رهبران قرار گیرد، تا با استفاده از آن ارتباطات سازمانی اثربخشی برقرار کنند. علاوه بر این، با استفاده از هوش عاطفی، مدیران قادرند از احساسات خود آگاهی پیدا کرده، آن‌را در راه موفقیت به کار گیرند (بردبار و کنجکاو منفرد، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵).

هوش هیجانی را می‌توان از طریق آموزش، یادگیری و تجارب افزایش و تقویت نمود. چیزی که مایه‌ی امید برای تحول و پیشرفت است. نکته طلایی دیگر این‌که هوش عاطفی کمک می‌کند تا بر ذهن و عواطف خود کنترل بهتر و بیشتر داشته باشیم. به قول آرورا (۲۰۱۶) کنترل ذهن بزرگ‌ترین پیروزی انسان است و همه پیروزی‌ها و دست‌آوردهای دیگر از آن پیروی می‌کنند (آرورا، ۲۰۱۶،

ص (۱۷۱). پژوهش‌های نوین نشان می‌دهند که فقدان هوش هیجانی می‌تواند آثار مخربی را در زمینه‌های فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایجاد کند و برعکس، تقویت آن، زمینه‌ساز موفقیت‌های بزرگ و پر دست‌آورد خواهد بود. اهمیت هوش هیجانی برای انسان‌ها در تمام ابعاد زندگی از آن جهت است که سطح بالای خودآگاهی همراه با هوش هیجانی، کارکنان را قادر می‌سازد اعتماد به نفس بیشتری داشته باشند و احترام بیشتری از دیگران دریافت کنند.

نتیجه‌گیری

ذهن انسان از سه طریق شناخت، احساس و انگیزش عمل می‌کند. حوزه‌ی شناخت شامل اعمالی از قبیل حافظه، استدلال، قضاوت و به‌طور کلی اعمال فکری انسان می‌شود. حوزه‌ی احساس شامل عواطف، حالات روحی، ارزشیابی‌ها و دیگر حالات احساسی می‌شود. سوم حوزه‌ی انگیزش، که می‌توان گفت همان حوزه‌ی شخصیت است و انگیزه‌زیستی یا رفتار هدف‌گرای قابل یادگیری را در بر می‌گیرد. دو حوزه‌ی اول یعنی شناخت و احساس در واقع تشکیل دهنده هوش عاطفی هستند و می‌توان گفت که هوش عاطفی همان استفاده آگاهانه از عواطف و احساسات است. هوش عاطفی، معرف توانایی درک، تشخیص، ارزیابی و بیان هیجان‌ها، تولید احساسات به‌نحو درست برای تسهیل فعالیت‌های شناختی است. تحقیقات علمی حاکی از آن است که هوش هیجانی، پیش‌بین مهم در موفقیت فردی، خانوادگی، اجتماعی، تحصیلی، شغلی، اقتصادی و سیاسی است. هوش هیجانی با شناخت فرد از خود و دیگران، ارتباط با دیگران، سازگاری و انطباق با محیط پیرامون که برای موفق شدن در برآوردن خواسته‌های اجتماعی لازم است، ارتباط دارد و یک توان‌مندی تاکتیکی در عملکرد فردی محسوب می‌شود. هوش هیجانی از دو حالت؛ شناخت و هیجان تشکیل شده است. در هوش هیجانی مغز و قلب یا هوش و عاطفه بایکدیگر ترکیب شده‌اند. بنابراین، هوش عاطفی عبارت است از استفاده از عواطف برای حل مسائل و داشتن یک زندگی مفید، خلاقانه و سازنده. در اینجا مغز و قلب هر دو به کمک هم می‌شتابند (ملک محمدی، نوری و ابن‌الشریه، ۱۳۹۴). مطالعات علمی نشان می‌دهند که هوش عاطفی می‌تواند به‌عنوان ابزار قدرتمند در اختیار مدیران و رهبران قرار گیرد، تا با استفاده از آن ارتباطات سازمانی اثربخشی برقرار کنند. علاوه بر این، با استفاده از هوش عاطفی، مدیران قادرند از احساسات خودآگاهی پیداکرده، آن‌را در راه موفقیت به‌کار گیرند (بردبار و کنجکاو منفرد، ۱۳۹۰). گلמן عناصر هوش عاطفی را به دو طبقه عناصر فردی و اجتماعی تقسیم‌بندی کرده است. عناصر فردی شامل خودآگاهی، خودتنظیمی و خودانگیزی است و عناصر اجتماعی شامل همدلی و مهارت‌های اجتماعی می‌شود. توان‌مندی‌های فردی مشخص‌کننده

میزان توان فرد در شناخت و مدیریت احساسات و هیجان‌های خود است که در بعد خودآگاهی، آگاهی از احساسات خود و درک تأثیر آن‌ها و استفاده از عواطف درونی برای هدایت تصمیمات، شناسایی نقاط قوت، ضعف و محدودیت‌هایی فردی و نیز داشتن درک مناسب از ارزش‌ها و توانایی‌های فردی مطرح می‌باشند. خودتنظیمی، به معنای بازداشتن و کنترل هیجان‌های مزاحم و تکانه‌هاست. بعد اجتماعی که بر توانایی درک کردن و مدیریت کردن روابط متمرکز است، شامل همدلی و مهارت‌های اجتماعی است. همدلی نوعی توان‌مندی است که بر مبنای خودآگاهی بنا می‌شود. همدلی یعنی توانایی قراردادن خود به جای دیگران برای تشخیص آنچه که دیگران احساس می‌کنند، بدون آن‌که آن‌ها چیزی به دیگری بگویند (لاجوردی و جمالی‌نظری، ۱۳۸۹). از نظر مایرو سالووی افراد دارای هوش هیجانی بالا در داشتن رضایت بیشتر از زندگی، بهره‌مندی از محیط خانوادگی و شریک شدن در احساسات اطرافیان نسبت به دیگران متفاوتند و معمولاً افراد منظم، خون‌گرم، موفق، با انگیزه، خوش‌بین و شاد هستند. مایر و همکاران (۱۹۹۰) اجزای هوش هیجانی را در مدل اولیه خود در سه حیطه که عبارتند از: ارزیابی و ابراز هیجان، تنظیم هیجان در خود و دیگران و استفاده از هیجان تنظیم نموده بودند. سپس مایر و همکاران (۱۹۹۷) با عدم قناعت از مدل اولیه، مدل اصلاح شده‌ای را در چهار عنصر که عبارت‌اند از: شناسایی هیجان، درک و فهم هیجان، مدیریت هیجان و کاربرد هیجان، ارائه دادند. مایر و همکاران (۲۰۰۰) بیان کرده‌اند که هوش هیجانی نوعی توانایی است که به شناخت مفهوم عواطف و استدلال و حل مسایل بر مبنای آن‌ها می‌پردازد. یکی دیگر از نظریه‌پردازان پیش‌تاز هوش هیجانی بار-آن است. بار-آن (۲۰۰۰) معتقد است که هوش هیجانی مجموعه‌ای از توانایی‌ها، قابلیت‌ها و مهارت‌هایی است که فرد برای سازگاری مؤثر با محیط و به‌دست آوردن موفقیت در زندگی کسب می‌کند. بار-آن یک مدل را که دارای پنج مؤلفه و پانزده مقیاس است مطرح کرده است. ۱) مؤلفه‌ی درون‌فردی (آگاهی عاطفی، جرأت‌مندی، عزت‌نفس، خودشکوفایی و استقلال)، ۲) مؤلفه‌ی میان‌فردی (همدلی، مسئولیت‌پذیری، روابط بین‌فردی)، ۳) مؤلفه‌ی تطابق و سازگاری (راست‌آزمایی، انعطاف‌پذیری، حل مسأله)، ۴) مؤلفه‌ی حالات روحی عمومی (خوش‌بینی، شادمانی)، ۵) مؤلفه‌ی مدیری استرس (تحمل فشار و کنترل تکانه). به‌باور رحیمی، عباسی رستمی (۱۳۹۶) داشتن هوش هیجانی را می‌توان نوعی واکنش‌ساز حافظ صحت و سلامت فرد، سازمان و تقویت‌کننده رشد آن‌ها تلقی کرد. هوش هیجانی، زمینه‌ی بهبود روابط اجتماعی را فراهم می‌سازد. هوش هیجانی از راه ویژگی‌های ادراک هیجان، آسان‌سازی هیجان، شناخت هیجان و مدیریت هیجان‌ها به افراد کمک می‌کند تا کیفیت روابط اجتماعی را بهبود

بخشند. افرادی که مهارت‌های عاطفی‌شان به خوبی رشد یافته در زندگی خرسند و کارآمدند و توانایی‌های فکری را در اختیار دارند که موجب می‌گردند آنان افراد مولد و کارآمد باشند و مسیر موفقیت را به‌درستی راه بروند. از طرفی هوش هیجانی پدیده‌های اکتسابی است. هوش هیجانی را می‌توان پرورش داد، توسعه بخشید و افزایش داد. افراد می‌توانند هوش هیجانی‌شان را با آموزش و تمرین مهارت‌ها و قابلیت‌هایی که هوش هیجانی را افزایش می‌دهد، تقویت کنند. کسانی که هوش هیجانی خود را تقویت می‌کنند و آن را به حد کمال می‌رسانند، توانایی منحصر به فردی به‌دست می‌آورند که می‌توانند در شرایط و موقعیت‌هایی که دیگران در آن‌ها گیر می‌کنند و رنج می‌کشند، به‌خوبی شکوفا شوند. گلمن معتقد است هوش هیجانی مهارتی است که دارنده آن می‌تواند از طریق خودآگاهی، روحیات و عواطف خود را کنترل کرده، از طریق خودتنظیمی آن‌را بهبود بخشیده، از طریق همدلی تأثیر آن‌ها را درک کرده و از طریق مهارت‌های اجتماعی، به شیوه‌های درست و معقول رفتار کند که روحیه و توانایی‌های خود و دیگران را بالا ببرد.

پایان سخن به‌قول جمال‌آبادی، میرشاهی و بهشتی‌پور (۱۳۹۵) این‌که هوش هیجانی مشتمل بر شناخت احساسات خود و دیگران و استفاده از آن برای اتخاذ تصمیمات مناسب در زندگی است. هوش هیجانی، عاملی است که به‌هنگام شکست در شخص ایجاد انگیزه می‌کند و به‌واسطه‌ی داشتن مهارت‌های اجتماعی بالا منجر به برقراری رابطه‌ی خوب با دیگران می‌شود. هوش هیجانی یعنی شناخت عواطف خود و دیگران، تا بتوانیم براساس آن رفتاری مبتنی بر اخلاق و وجدان اجتماعی داشته باشیم. هوش هیجانی شامل توانایی‌های مانند این‌که شخص بتواند انگیزه‌هایش را حفظ و در مقابل مشکلات مقاومت کند، در شرایط بحرانی خودش را کنترل کند و خونسردی خود را حفظ، توقعات و خواسته‌ها را به تأخیر بیاورد، با دیگران همدلی کند و امیدوار باشد، است.

منابع

- اشرفی کوثر، کاو سیان جواد، کدیور پروین، کریمی کامبیز. (۱۳۹۸). نقش هوش هیجانی و ابعاد شخصیت در پیش بینی مؤلفه های اهداف پدید شرفست. دانش و پژوهش در روان شناسی کاربردی، ۲۰(۴ (پیاپی ۷۸))، ۱۰۱-۱۱۲.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=491190>
- اعتباریان، اکبر، خیرمند، مرضیه و صادقی، آرزو. (۱۳۹۳). بررسی رابطه بین هوش هیجانی و سبک‌های تصمیم‌گیری مدیران کارخانه پلی آکریل اصفهان. مدیریت توسعه و تحول، ۶(۱۹)، ۱۹-۳۰.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=255409>
- الماسی حسن و دیگران. (۱۳۸۹). بررسی رابطه هوش عاطفی با عملکرد کارکنان. مدیریت کسب و کار. ۲(۵)، ۱۴۱-۱۵۹.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=204444>
- بردبار غلامرضا، کنجکاومفرد امیررضا. (۱۳۹۰). بررسی نقش هوش عاطفی در راهبردهای مدیریت منابع انسانی. توسعه انسانی پلیس، ۸(۳۴)، ۱۲۱-۱۴۵.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=138827>
- پریسا جمال آبادی؛ فرزاد میرشاهی؛ حسین بهشتی پور. (۱۳۹۳). هوش هیجانی و جایگاه آن در ارتباطات اثربخش، سومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی،
<https://scholar.conference.ac:443/index.php/download/file/7308>
- جعفری حسن عابدی، مرادی محمد. (۱۳۸۴). بررسی رابطه بین هوش عاطفی و رهبری تحول آفرین. فصلنامه دانش مدیریت. ۱۸(۳)
<https://www.virascience.com/article/51405/>
- حسین زاده، رمضان، و ساداتی کیادهی، سیدمرتضی. (۱۳۹۲). هوش هیجانی. تهران: نشر روان.
- دهقانی سلطانی مهدی، شیرازی اردشیر، فرجی الهام، فارسی زاده حسین. (۱۳۹۶). تأثیر هوش هیجانی بر عملکرد کارکنان در صنعت هتلداری: نقش میانجی استراتژی های بازیگری و فرسودگی هیجانی. مطالعات مدیریت گردشگری (مطالعات جهانگردی)، ۱۲(۳۷)، ۷۱-۹۴.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=312997>
- رامش کومار، آرورا. (۱۳۹۹). هنر رهبری. ترجمه مینائی فر، محمدا میر و مهاجری، آرتمیز، تهران: انتشارات نسل نو اندیش.
- رحیم‌نیا، فریبرز و خوارزمی، امیدعلی و بیگی، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی رابطه هوش هیجانی و سبک‌های مدیریت تعارض کارکنان و تأثیر آن بر کیفیت خدمات شهری (مطالعه موردی: شهرداری منطقه ۴ مشهد، اولین کنفرانس ملی خدمات شهری و محیط زیست، مشهد،
<https://civilica.com/doc/238244>
- رحیمی، ابراهیم و عباسی رستمی، نجیبه. (۱۳۹۶). نقش مهارت‌های هوش هیجانی در محیط کار.
 doi: 20.1001.1.23829796.1396.14.41.2.3
- رضاییان علی و کشته‌گر عبدالعلی. (۱۳۸۷). بررسی رابطه بین هوش هیجانی و تعهد سازمانی. چشم انداز مدیریت بازرگانی (چشم انداز مدیریت (پیام مدیریت)، ۷(۲۷)، ۲۷-۳۹.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=101530>
- زاهدابلان عادل، رجبی سوران. (۱۳۸۹). نقش هوش هیجانی و سبک‌های رهبری در پیش بینی بازدهی‌های رهبری مدیران گروه‌های آموزشی پوهنتون. آموزش و ارزشیابی (علوم تربیتی)، ۳(۹)، ۱۴۹-۱۶۸.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=154148>

- سیفی عاطفه، ویسه صید مهدی. (۱۴۰۰). تأثیر هوش معنوی و هوش عاطفی مدیران بر عملکرد کارکنان با نقش میانجی اخلاق کاری (مورد مطالعه: سازمان‌های دولتی استان ایلام) فصلنامه علمی فرهنگ ایلام، 22، (70-71)، 77-116. doi: 10.22034/farhang.2021.141437
- سیفی، عاطفه و ویسه، صید مهدی. (۱۴۰۰). تأثیر هوش معنوی و هوش عاطفی مدیران بر عملکرد کارکنان با نقش میانجی اخلاق کاری (مورد مطالعه: سازمان‌های دولتی استان ایلام)، فصلنامه علمی فرهنگ ایلام، ۲۲، (۷۰-۷۱)، ۷۷-۱۱۶. doi: 10.22034/farhang.2021.141437
- شائمی علی، علامه، سید محسن، عسگری، محبوبه. (۱۳۹۲). استراتژی مدیریت استعداد و رابطه آن با هوش عاطفی کارکنان. مطالعات مدیریت بهبود و تحول، ۲۳(۷۰)، ۴۷-۵۷. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=211270>
- شمس مورکانی، غلامرضا و بوستان کار، مریم و علی یاری، سعادت. (۱۳۹۱). بررسی رابطه بین هوش هیجانی و تعهد سازمانی نیروی انسانی: یک مطالعه موردی، مدیریت و برنامه ریزی در نظام های آموزشی، ۵، (۲)، ۳۴-۴۹. <https://civilica.com/doc/1318476>
- صفری، علی، گلشاهی، بهنام. (۱۳۹۲). تأثیر هوش هیجانی مدیران بر کارآفرینی سازمانی: نقش سبک رهبری و فرهنگ سازمانی (مورد مطالعه: شرکت گاز/ استان /صفهان) فصلنامه علمی پژوهشی توسعه کارآفرینی، 6، (3)، 183-202. doi: 10.22059/jed.2013.36652
- طبری مجتبی، قربانی مهرانز. (۱۳۸۸). نقش هوش هیجانی بر شیوه تصمیم گیری مدیران. پژوهشگر (مدیریت) Journal of Industrial Strategic Management), 30-46, (16)5. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=112155>
- عابدی جعفری حسن، تسلیمی محمدسعید، مرادی محمد، پورابراهیم سهراب. (۱۳۸۹). بررسی رابطه بین سبک رهبری تحول آفرین با هوش عاطفی و بهره هوشی. پژوهشگر (مدیریت) (Journal of Industrial Strategic Management), 7(20), 62-75. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=127927>
- علامه، سیدمحسن، عباسی رستمی نجیبه، صفری شاد فرانک. (۱۳۹۴). بررسی تأثیر هوش اجتماعی و هوش هیجانی بر سبک رهبری مدیران. مدیریت توسعه و تحول، ۷(۲۲)، ۶۳-۷۰. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=255236>
- قائدی غلامحسین، ثابتی آزاد، رستمی رضا، شمس جمال. (۱۳۸۷). ارتباط بین هوش هیجانی و سازوکارهای دفاعی. دانشور طبی، ۱۵(۷۴)، ۴۱-۵۰. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=85322>
- لاجوردی سیدجلیل، جمالی نظری آرزو. (۱۳۸۹). رابطه میان هوش عاطفی و سبک مرجع رهبری مدیران. چشم انداز مدیریت دولتی، ۱(۱)، ۶۹-۸۵. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=149103>
- لاجوردی سیدجلیل، کوکی سامیه. (۱۳۹۵). بررسی نقش هوش هیجانی در کیفیت تصمیم گیری مدیران (مورد مطالعه: موسسه مطالعات بین المللی انرژی). مدیریت منابع انسانی در صنعت نفت، ۸(۲۹)، ۷۹-۹۷. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=350481>
- لاجوردی سیدجلیل. (۱۳۸۷). هوش عاطفی و رهبری سازمانی. چشم انداز مدیریت بازرگانی ((چشم انداز مدیریت پیام مدیریت))، ۷(۲۷)، ۴۱-۵۷. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=101531>

- محمودی قاسم، حسینی سیدحیدر. (۱۳۹۶). رابطه هوش عاطفی و اخلاق کاری. اخلاق در علوم و فناوری، ۱۲(۳)،
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=504172>
- مشبکی اصفهانی اصغر، دوستار محمد. (۱۳۸۶). تبیین مدل تأثیرگذاری هوش عاطفی مدیران بر تعهد سازمانی کارکنان با توجه به نقش سبکهای رهبری. مدرس علوم انسانی، ۱۱(پیاپی ۵۵) (ویژه نامه مدیریت)، ۲۱۱-۲۳۴.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=106252>
- ملکی آوارسین صادق، حسینی نسب سیدداوود، وفاجو محمد. (۱۳۹۱). بررسی رابطه بین هوش هیجانی و سبک رهبری تحول آفرین مدیران گروه های آموزشی منطقه ۱۳ پوهنتون آزاد اسلامی. آموزش و ارزشیابی (علوم تربیتی)، ۵(۱۸)، ۴۱-۵۲.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=202956>
- ملک محمدی، محسن و نوری، حسنعلی و ابن الشریه، میلاد (۱۳۹۴). هوش هیجانی، ابعاد، ویژگی ها و مدل های آن، دومین کنفرانس بین المللی پژوهش های نوین در مدیریت، اقتصاد و حسابداری،
<https://civilica.com/doc/439944>
- نعامی عبدالزهره، شیرازی محمود، عرب علی، میرشکار ستاره، ایمانخواه رضا. (۱۳۹۷). رابطه هوش هیجانی و سبک های رهبری مدیران با رضایت شغلی کارکنان بیمارستان های علوم طبی شهر کرمان. مجله علمی پوهنتون علوم طبی ایلام، ۲۶(۳)، ۵۶-۶۲.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=489027>
- نیک پور، امین؛ چمنی فرد، راحله و صداقت، حسین. (۱۳۹۷). درامدی بر انواع هوش در سازمان. تهران: سازمان انتشارات جهاد پوهنتون.
- هاروارد بیزنس ریویو. (۱۳۹۸). درباره هوش هیجانی. ترجمه تقی زاده مطلق، سیدمحمد، تهران: نشر هنوز.
- هاروارد. (۱۳۹۹). رهبری: ده مقاله ای که از هاروارد باید بخوانید. ترجمه کیماسی بهنام، اصفهان: انتشارات آموخته.
- هادیزاده مقدم، اکرم، طهرانی، مریم. (۱۳۹۹). تبیین رابطه بین هوش عاطفی و سبک تصمیم گیری مدیران. نشریه علمی راهبردهای بازرگانی، ۹(۴۷)، ۲۷۱-۲۸۲.
- یاری رحمان اله، بزرگی فرشاد. (۱۳۹۸). رابطه بین هوش هیجانی و رفتار شهروندی سازمانی با کارآفرینی اجتماعی در کارکنان سازمان نظام طبی تهران. مجله علمی سازمان نظام طبی جمهوری اسلامی ایران، ۳۷(۱)، ۴۳-۴۸.
<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=550094>
- Bar-On, R. (1996). The era of the EQ: Defining and assessing emotional intelligence. Poster session presented at the annual of the American Psychological Association, Toronto, Canada.
- Bar-On, R. (2005). The Bar-On model of emotional-social intelligence. *Psicothema*, Vol. 18 No. 1, pp. 13-25.
- Golman, D. (2004). What makes a leader?. *Harvard Business Review*. [www.shu.ac.uk/research .integral excellence](http://www.shu.ac.uk/research_integral%20excellence).
- Jordan, P. J. & Ashkanasy, N.M. & Hartel, C. E. J. (2002). Emotional Intelligence as a Moderator of Emotional and Behavioral Reactions to Job Insecurity. *Academy of Management Review*, Vol. 27, pp: 361-72.
- Sfetcu, Nicolae. (2020). "Emotional Intelligence". (ISBN 978-606-033-328-9), DOI: 10.13140/RG.2.2.32991.20640.

- Rahim, M. (2018). "Relationship between Emotional Intelligence and Transformational Leadership: A Cross-Cultural Study." *Current Topics in Management*, p, 221-234.<https://www.researchgate.net/publication/281069552>.



فلسفه نظام چندهمسری در اسلام

پوهاند دادمحمد نذیر

دیپارتمنت عقیده و فلسفه، پوهنځی شرعیات، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

ایمیل: d.mohammad.nazir.1@gmail.com

چکیده

بدون شک احکام دین مقدس اسلام فطری است، یعنی احکام شرع به نحوی قانون‌گذاری شده است که با مقتضیات فطرت انسان سازگار است؛ زیرا الله متعال که خالق بشر است و در عین حال بنیان‌گذار احکام شرع برای بشر نیز است و ممکن نیست که الله متعال احکام را به گونه‌ی قانون‌گذاری نماید که با خواسته‌های فطری انسان ناسازگار باشد. از آن‌جمله، تشریح حکم اباحت چندهمسری است، پس این حکم نیز فطری بوده و سازگار با خواسته‌های فطری بشر می‌باشد. بنابراین، در این مقاله تلاش صورت گرفته است به این سؤال پاسخ داده شود که فلسفه نظام چندهمسری در اسلام چیست؟ فرضیه پاسخ‌دهنده به این پرسش این است که نظام چندهمسری در اسلام دارای فلسفه‌های زیادی است. هدف علمی این تحقیق جواب‌گویی به سؤال اصلی است. البته این تحقیق تحلیلی-تفسیری بوده و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌یی، یعنی مراجعت به قرآن کریم، عهد قدیم (تورات)، عهد جدید (انجیل)، کتب تفسیر، کتب حدیث، کتب خاورشناسان، مقالات علمی-تحقیقی و آرای علمای معاصر تدوین و ایجاد گردیده است. یافته‌های این تحقیق مبین این مطلب است که هدف اسلام از تشریح اباحت چندهمسری ارائه راه حل برای بیرون‌رفت از معضله اجتماعی و اخلاقی ناشی از نظام تک‌همسری می‌باشد.

اصطلاحات کلیدی: اسلام؛ مباح بودن؛ چندهمسری؛ تک همسری؛ تأمین عدالت؛ فلسفه چندهمسری

Philosophy of Polygamy in Islam

Prof. Dad Mohammad Nazir

Department of Belief and Philosophy, Sharia Faculty, Kabul University, Kabul,
Afghanistan

Email: d.mohammad.nazir.1@gmail.com

Abstract

Undoubtedly, the rulings of the holy religion of Islam are innate, i.e. religious rulings have been legislated in a way that is compatible with the requirements of human nature, because Allah almighty, who is the creator of mankind and at the same time the founder of religious commandments for mankind, is not possible to legislating the rulings in a way that is incompatible with the innate demands of man. Among them, the ruling of polygamy law. So, it is also innate and consistent with the innate demands of mankind. Therefore, in this article, efforts have been made to answer the question of what is the philosophy of the polygamy system in Islam. The hypothesis answering this question is that the polygamy system in Islam has many philosophies. The scientific purpose of this study is to answering the main question. Of course, this research is analytical-interpretive and has been developed using library studies, i.e. referring to the Holy Quran, the Old Testament (Torah), the New Testament (Gospel) interpretation books, hadith books, oriental books, scientific-research articles and the views of contemporary scholars. The findings of this study indicate that the purpose of the ruling polygamy law in Islam is to provide solutions to the social and moral problem caused by the, Monogamy system.

Keywords: Islam; Permitted; Polygamy; Justice; Philosophy of Polygamy

مقدمه

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. اما بعد:

بیان مسأله

غربی‌ها و همچنان برخی از مسلمانان معاصر که تحت تأثیر افکار اسلام ستیزانه آن‌ها قرار دارند، نظام چندهمسری را که اسلام مشروع گردانیده است، مورد نقد قرار داده و آن را ضد کرامت انسانی و نقض حق بشری زن می‌شمارند تا با این ذریعه و ویژگی جاویدانگی اسلام و صلاحیت تطبیق آن در هر زمان و مکان را مورد تردید قرار دهند. بنابراین، هدف بنده از تدوین و تحریر این مقاله توضیح و بیان دو نکته است: اول این که نظام چندهمسری از ابتکارات اسلام و نوآوری‌های آن نیست، بلکه اگر به تاریخ ازدواج نظر انداخته شود، آشکار خواهد شد که این نظام در همه شرایع آسمانی و نظام‌های بشری قبل از اسلام موجود بوده است و دوم این که مشروعیت نظام چندهمسری در اسلام دارای فلسفه‌های فراوانی است که به نفع جوامع بشری به ویژه به نفع قشر زنان است.

سؤالات تحقیق

سؤالات این تحقیق به دو دسته قرار ذیل تقسیم می‌شوند:

سؤال اصلی

فلسفه نظام چندهمسری در اسلام چیست؟

سؤالات فرعی

سؤالات فرعی این تحقیق عبارتند از:

۱. آیا نظام چندهمسری قبل از اسلام وجود داشته است؟ یا این که از ابتکارات اسلام است؟ اگر این نظام از نوآوری‌های اسلامی نباشد، پس چرا از سوی غربی‌ها و مسلمانان غربی مشرب از این ناحیه علیه اسلام انتقاداتی صورت می‌گیرد؟
۲. آیا نظام چندهمسری در اسلام فلسفه‌هایی دارد یا خیر؟ اگر حکمت‌هایی دارد، پس آن حکمت‌ها کدام اند؟

فرضیه‌های تحقیق

فرضیه‌های این تحقیق نیز به دو دسته قرار ذیل تقسیم می‌شوند:

فرضیه اصلی

نظام چندهمسری در اسلام دارای فلسفه‌هایی است.

فرضیه‌های فرعی

۱. نظام چندهمسری قبل از اسلام جود داشته و اسلام مبتکر آن نیست.
۲. نظام چندهمسری در اسلام دارای فلسفه‌هایی است.

پیشینه تاریخی تحقیق

در ارتباط به این که آیا نظام چندهمسری قبل از اسلام وجود داشته یا اسلام ایجادگر آن است؟ و چه فلسفه‌هایی دارد؟ می‌توان گفت: کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نوشته شده است که همه یا اکثریت آن‌ها به زبان‌های دیگر به خصوص زبان عربی به رشته تحریر در آمده و به دست نشر سپرده شده است و برخی از آن‌ها را قرار ذیل معرفی می‌نماییم:

۱. کتاب «تعددالزوجات فی الادیان» تألیف کرم حلمی فرحات احمد است که انتشارات دارالآفاق العربیة در سال (۱۴۲۲هـ=۲۰۰۲م) در شهر القاهره به چاپ رسانیده است.
۲. کتاب «تعدد الزوجات بین حقائق التنزیل وافتراءات التضلیل» تألیف محمود محمد غریب است که انتشارات دارالقلم للتراث در سال (۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۴م) در شهر القاهره به نشر رسانیده است.
۳. کتاب «تعددالزوجات» تألیف سدینه ادیس عبدالکریم الزوی است که جامعه قاریونس در سال (۱۴۲۶-۱۴۲۵هـ) در شهر قاریونس به نشر رسانیده است.
۴. کتاب «محاسن تعددالزوجات» تألیف ابواسامة عادل بن محمد السیاحی است که انتشارات دارالحدیث در وادی دماج در کشور الیمن به چاپ رسانیده است.
۵. مقاله‌ای تحت عنوان «تعدد الزوجات و حکمته فی الاسلام» تألیف جمعة الخولی است که مجله الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة در شماره ۴۶ خود در شهر المدينة المنورة به چاپ رسانیده است.
۶. مقاله‌ای زیر نام «تعدد الزوجات فی الاسلام» تألیف محمد بن مسفر بن حسین الطویل الزهرانی است که مجله البحوث الاسلامیة در شماره ۳۶ خود در شهر الریاض به نشر رسانیده است.
۷. مقاله‌ای تحت نام «تعددالزوجات و اهمیته للمجتمع المسلم» تألیف ناصر بن عقیل الطریفی است که مجله البحوث الاسلامیة در شماره ۲۵ خود در شهر الریاض به نشر رسانیده است.
۸. مقاله‌ای زیر نام «تعدد الزوجات و حقوق الانسان» تألیف صالح بن عبدالرحمن الحصین است که مجله البحوث الاسلامیة در شماره ۶۶ خود در شهر الریاض به نشر رسانیده است.

نظام چندهمسری در آثار فوق به استثنای اثر شماره ۳ صرفاً از ناحیه شرعی-فقهی مورد بحث قرار داده شده است و در اثر شماره ۳ علاوه بر این، از ناحیه قانونی از قبیل قانون مصر، تونس و لیبیا نیز به بحث گرفته شده است. اما در این مقاله تلاش صورت گرفته است که فلسفه‌های نظام چندهمسری از دیدگاه اسلام مورد بحث قرار داده شود. دیگر این که موضوع چندهمسری در آثار نامبرده به زبان عربی به رشته تحریر در آمده است و در این مقاله این موضوع به زبان فارسی-دری به بحث گرفته شده است.

اهمیت این تحقیق

الله متعال انسان را آفریده و احکام دین را برایش فرستاده است و هیچ حکم اوتعالی به ضرر و زیان انسان نیست، بلکه هر حکم اوتعالی به نفع و سود او می‌باشد؛ زیرا الله متعال خود را متصف به صفت حکیم کرده است، چنان‌که الله متعال می‌فرماید: هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^۱. او است که شما را در رحم‌های (مادران) هر آن گونه که بخواهد شکل می‌بخشد (و به صورت‌های مختلف می‌آفریند). جز او خدایی نیست (وهمو) عزیز و حکیم است. ذات حکیم، حکم دارای ضرر و زیان را برای بندگان خود تشریح نمی‌کند. پس احکام الهی از آن جمله حکم به اباحت چندهمسری به نفع و سود بشر می‌باشد. به همین دلیل، الله متعال ازدواج با بیش از یک زن را مباح قرار داده می‌فرماید: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوَلُوا^۲. و اگر ترسیدید که درباره یتیمان نتوانید دادگری کنید و دچار گناه بزرگ شوید، از این هم بترسید که نتوانید میان زنان متعدّد خود دادگری کنید و از این بابت هم دچار گناه بزرگ شوید. ولی وقتی که به خود اطمینان داشتید که می‌توانید میان زنان دادگری کنید و شرایط و ظروف خاصّ تعدّد ازدواج مهیا بود، با زنان دیگری که برای شما حلال اند و دوست دارید، با دو یا سه یا چهار تا ازدواج کنید. اگر هم می‌ترسید که نتوانید میان زنان دادگری را مراعات دارید، به یک زن اکتفاء کنید یا با کنیزان خود که هزینه کمتری و تکلفات سبک تری دارند، ازدواج نمایید. این کار، یعنی اکتفاء به یک زن، یا ازدواج با کنیزان سبب می‌شود که کمتر دچار کجروی و ستم شوید. پیامبر صلی الله علیه و سلم با استفاده از افزایش دادن نسل به طور اشاره النص به تعدد و چندهمسری دستور داده است. چنان‌که از انس بن مالک (رض) روایت است که گفت: رسول الله صلی الله علیه و سلم به ازدواج امر می‌کرد و از ترک آن شدیداً نهی

۱. القرآن الکریم، سوره آل عمران، آیه ۶.

۲. القرآن الکریم، سوره النساء، آیه ۳.

می‌کرد و می‌فرمود: تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوَلُودَ، إِنِّي مُكَاتِبُكُمْ الْإِنْبِيَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^۳. با زنان مهربان و زایا ازدواج کنید، زیرا من با کثرت شما بر انبیاء در روز آخرت افتخار می‌کنم. همچنان ابن عباس (رضی الله عنهما) مردانی را که با بیش از یک زن ازدواج می‌کنند، بهترین امت مسلمان خوانده است، چنان‌که از سعید بن جبیر (رض) روایت است که گفت: ابن عباس (رضی الله عنهما) برایم گفت: تَزَوَّجْ فَإِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ كَانَ أَكْثَرَهَا نِسَاءً. ازدواج کن؛ زیرا بهترین این امت کسی است که زنان بیشتر دارد. اما متأسفانه در شرایط کنونی در جوامع اسلامی برخی از مسلمانان از ازدواج با بیش از یک زن اجتناب می‌کنند و بعضی دیگری از آن انکار نموده آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. تمام این‌ها یا از عدم آگاهی شان نسبت به احکام دین اسلام ناشی می‌شود یا از هراس از آن‌چه از برخی از افراد ضعیف النفس رخ می‌دهد سرچشمه می‌گیرد یا از فریب‌خوری شان به وسیله برخی از تبلیغات دروغین دشمنان اسلام که آن‌ها را به منظور تضعیف قوت مسلمانان و انتشار رذیله زنا در جوامع اسلام پخش می‌کنند بر می‌آید.

دلالتهای نصوص فوق و امثال آن‌ها بر اهمیت ویژه نظام چندهمسری از دیدگاه اسلام از یک سو و انکار این نظام اجتماعی نبیل با تاسی از غربی‌ها از جانب برخی از مسلمانان معاصر به اصطلاح روشن فکر از سوی دیگر، باعث آن گردید که مقاله‌ای را تحت عنوان «فلسفه نظام چندهمسری در اسلام» به رشته تحریر در آورده تا از یک سو واضح سازم که اسلام مبتکر این نظام نبوده، بلکه قبل از اسلام وجود داشته و اسلام آمده آن را به عنوان یک نظام مباح و به‌منظور حل برخی از مشکلات اجتماعی در چهارچوب ضوابط و شروط تأیید نموده و از سوی دیگر با تشریح این نظام از نظر اسلام به شبهات منکران آن پاسخ دهم.

هدف تحقیق

راجع به هدف علمی و آکادمیک این تحقیق می‌توان گفت که پاسخ‌گویی به سؤال اصلی است که قبلاً مطرح شده است. هرگاه نویسنده به پرسش مذکور پاسخ مناسب ارائه دهد، در واقع معضله را حل نموده و به هدف خود نایل گردیده است.

روش این تحقیق

بدون شک روشی که در این تحقیق به کار رفته، تحلیلی-تفسیری است. یعنی این پژوهش با استفاده از تحقیقات کتابخانه‌ای، یعنی رجوع به قرآن کریم، عهد قدیم (تورات)، عهد جدید (انجیل) کتاب‌های

۳. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی. (۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م). مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ۲۱، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ۱۹۲.

۴. أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبرانی. (ب-تا). المعجم الكبير، تحقیق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الجزء ۱۲، الطبعة الثانية: القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ص ۹.

تفسیر، کتاب‌های حدیث، کتاب‌های خاورشناسان، مقالات علمی-تحقیقی و آرای علمای معاصر تحریر و ایجاد گردیده است.

سازمان‌دهی این تحقیق

این اثر دارای چکیده، یک مقدمه، متن و نتیجه‌گیری است. مقدمه شامل خطبه، طرح مسأله، سوالات، فرضیه‌ها، پیشینه تاریخی، اهمیت تحقیق، هدف تحقیق و روش تحقیق است. متن مشتمل بر موضوعاتی از قبیل نظام چندهمسری قبل از اسلام و فلسفه این نظام در اسلام است.

الف- نظام چندهمسری قبل از اسلام

دشمنان دین اسلام، نظام چندهمسری را که اسلام مشروع گردانیده است، مورد انتقاد قرار داده و آن را اهانت به کرامت انسانی زن می‌شمارند تا با استفاده این طریق صفت جاویدانگی اسلام و صلاحیت تطبیق آن را در هر زمان و هر مکان مورد تردید قرار دهند. نظام چندهمسری از ابتکارات اسلام و نوآوری‌های آن نبوده، بلکه اگر به تاریخ ازدواج نظر انداخته شود، واضح خواهد شد که این نظام در همه شرایع آسمانی و نظام‌های بشری قبل از اسلام وجود داشته است. نظام چندهمسری در عهد فراعنه معروف بود و معروف‌ترین فرعون، یعنی رمسیس دوم هشت زن و تعدادی از کنیزان داشت که مجموع فرزندانش به (۱۵۰) پسر و دختر می‌رسید و نام‌های خانم‌ها و فرزندان در دیوارهای معابد حک شده بود که تا شرایط کنونی باقی است و فرعون عهد موسی (ع) نیز چندین زن داشت که از جمله آن‌ها «آسیه» بود. این نظام در میان آتنی‌های قدیم نیز وجود داشت. آن‌ها زنان را در بازار به فروش می‌رسانند و چندهمسری را بدون قید و شرط مباح می‌شمردند. نظام مذکور در میان رومیان نیز به طور عملی نه قانونی رایج بود تا آن‌که جوستینین در قانون خود آن را ممنوع کرد، ولی به طور عملی ادامه داشت.^۵

دانشمند غربی نیوفلد در کتاب خود به نام «قوانین الزواج عندالبرانيين الأقدمین» می‌گوید: تورات و تلمود هر دو، چندهمسری را به صورت مطلق مباح قرار داده بودند، هر چند برخی از روحانیون به اقتصاد و میانه‌روی در زمینه چندهمسری توصیه می‌نمودند. بعد از آن دین مسیحیت ظهور کرد و در مجال مسایل اجتماعی احکام گسترده‌ای نداشت، بلکه در این عرصه به احکام شریعت یهودی اکتفاء می‌کرد؛ زیرا خود مسیح (ع) می‌فرماید: «گمان می‌کنید که من آمده‌ام تا احکام تورات یا انبیاء را نقض کنم. من برای آن فرستاده نشده‌ام که احکام تورات را نقض نمایم، بلکه برای آن آمده‌ام تا آن

^۵ . محمد رشید رضا. (۱۴۲۸هـ = ۲۰۰۷م). نداء للجنس اللطیف یوم المولد النبوی الشریف سنة ۱۳۵۱ فی حقوق النساء فی الاسلام وحظهن من الاصلاح المحمدي العام، الطبعة الاولى. القاهرة: دارالنشرللجامعات، ص ۵۲.

را تکمیل کنم»^۱. پس شریعت تورات که چندمسمری را اجازه می‌داد به عنوان شریعت دین جدید، یعنی دین مسیحیت باقی ماند^۲. بنابراین، دین یهودیت، نظام چندمسمری را بدون حد و حصر اجازه می‌داد و در میان شاهان و پیامبران شان معروف بود و در سفرهای عهد قدیم (تورات) نصی یافت نمی‌شود که چندمسمری را برای انبیاء، خاخام‌ها و طبقه پائین تر از آن‌ها اعم از خواص و عوام حرام یا منع اعلان کرده باشد^۳. این نظام در جهان مسیحی در میان روحانیون و عامه مردم نیز رایج بود، زیرا اسفار عهد قدیم که در نزد مسیحیان نیز مقدس بود آن را مباح می‌شمرد و از آن منع نمی‌کرد. به همین منوال، در نصوص دینی نخستین مسیحیان که در انجیل‌های مشهور شان آمده است، نص صریحی وجود ندارد که چندمسمری را منع نماید، بلکه برعکس آن چه در نامه پولس به تیموثاوس آمده است، مفادش این است که چندمسمری جایز است، چنان‌که در آن آمده است: «سُقْف^۴ بدون آن‌که مورد سرزنش قرار گیرد باید شوهر یک زن باشد»^۵. این نص بیان‌گر این مطلب است که بیش از یک زن برای غیر اسقف جایز است و ممنوعیت چندمسمری منحصر به روحانیون است^۶. همان‌گونه که به لحاظ تاریخی ثابت شده است که در میان مسیحیان سابق کسانی بودند که بیش از یک زن داشتند و در میان روحانیون کلیسا، افرادی وجود داشتند که دارای زنان زیادی بودند. دانشمند تاریخ ازدواج و سترمارک می‌گوید: چندمسمری براساس اعتراف کلیسا تا قرن هفدهم باقی بود و در حالاتی که کلیسا و دولت آمارگیری نمی‌کردند، خیلی تکرار می‌شد^۷. برخی از پاپ‌ها، چندمسمری را برای بعضی شاهان از قبیل «شرلمان» شاه فرانسه که هم عصر دو خلیفه عباسی، یعنی مهدی و رشید بود بعد از اسلام اجازه دادند^۸.

خاورشناس فرانسوی آلفونس اتین دینیه که مسلمان شده و نامش را ناصرالدین گذاشته است می‌گوید: این شاهان فرانسه علاوه بر این‌که خانم‌ها متعدد و زنان زیاد داشتند و در عین وقت از تمام تعظیم و

^۱ العهدالجديد، انجيل متى، الاصحاح ۵، الفقرة ۱۷.

^۲ محمود عباس العقاد. (ب-ت). المرأة في القرآن. بيروت: دارالكتاب العربي، ص ۷۵.

^۳ محمود عباس العقاد. (۲۰۰۵م). حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، اشراف عام: داليا محمد ابراهيم، الطبعة الرابعة. مصر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، صص ۱۳۱-۱۳۲.

^۴ (أُق) (مغرب) [اسم] از یونانی گرفته شده به معنای پیشوای عیسوی که مرتبه اش از کشیش بالاتر است.

^۵ العهدالجديد، رسالة بولس الرسول الأولى إلى تیموثاوس، الاصحاح ۳، الفقرة ۲.

^۶ جمعة الخولي. (ب-تا). «تعددالزوجات وحكمته في الاسلام» مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۲.

^۷ العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، اشراف عام: داليا محمد ابراهيم، صص ۱۳۱-۱۳۲.

^۸ رضا، نداء للجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف سنة ۱۳۵۱ في حقوق النساء في الاسلام وحظهن من الاصلاح المحمدي العام، صص ۵۲-۵۳.

اکرام از سوی کلیسا برخوردار بودند^{۱۴}. اگر پیروان کلیسا این موضوع را به حالت اول آن بگذارند، چندهم سوری در نزد شان جایز بود، ولی کلیسا تحت تأثیر عوامل بیگانه‌ای که به دور از تعلیمات مسیحی بود، مسأله ممنوعیت چندهمسری را ایجاد کرد و رؤسای دینی آن‌ها به تأویل آیات ازدواج آغاز کردند همان‌گونه که سایر آیات را تأویل نمودند تا آن‌که ازدواج با بیش از یک زن به نزد شان حرام شد.

نظام چندهمسری از پیامبران (علیهم السلام) نیز منقول است. به عنوان مثال براساس آنچه در تورات و انجیل آمده است، ابراهیم (ع) سه زن به نام‌های هاجر^{۱۵}، ساره^{۱۶} و قطوره^{۱۷} داشت که الله متعال از هاجر اسماعیل (ع)، از ساره اسحاق (ع) و از قطوره زمران، یقشان، مدان، مدیان، یسحاق و شوحا^{۱۸} را برایش اعطاء نمود. همچنان یعقوب (ع) چهار زن به نام‌های لیثه^{۱۹}، راحیل^{۲۰}، بلهه^{۲۱} و زلفه^{۲۲} داشت که لیثه و راحیل خواهران بودند و بلهه کنیز راحیل و زلفه کنیز لیثه بود، یعنی آن حضرت (ع) در یک وقت چهار زن داشت که الله متعال از آن‌ها به شمول یوسف (ع) برایش دوازده فرزند داد. به همین منوال، موسی (ع) چهار زن به نام‌های صفوره^{۲۳}، جبشیه، بنت قینی و بنت حباب داشت^{۲۴}. آنچه در تورات آمده، براین امر دلالت می‌کند که موسی (ع) بیش از یک زن داشته است^{۲۵}. به همین ترتیب، داود (ع) تعداد زیادی از زنان و کنیزان داشت. به همین گونه سلیمان (ع) زنان و کنیزان زیادی داشت^{۲۶}. چنان‌که در تورات آمده است که سلیمان (ع) هفت صد زن آزاد و سه صد کنیز داشت^{۲۷}.

^{۱۴}. الفونس اتین دینیه و سلیمان بن ابراهیم (ب-تا) محمد رسول الله، ترجمه: د. عبد الحلیم محمود و د. محمد عبد الحلیم محمود، الطبعة الثانية. القاهرة: دارالمعارف، صص ۳۵۶-۳۵۷.

^{۱۵}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۱۶، الفقرة ۴.

^{۱۶}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۱۸، الفقرة ۱۵.

^{۱۷}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۲۵، الفقرة ۱.

^{۱۸}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۱۸، الفقرة ۲.

^{۱۹}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۲۹، الفقرة ۲۳.

^{۲۰}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۲۹، الفقرة ۲۸ و ۳۰.

^{۲۱}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۳۰، الفقرة ۳، ۴ و ۵.

^{۲۲}. العهد القديم، سفرالتکوین، الاصحاح ۳۰، الفقرة ۹-۱۰.

^{۲۳}. العهد القديم، سفرالخروج، الاصحاح ۲، الفقرة ۲۱.

^{۲۴}. ملک غلام مرتضی. (ب-تا). «تعدد زوجات الرسول صلی الله علیه وسلم» مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. العدد ۵۹، صص ۱۲۰.

^{۲۵}. محمد سلام مدکور. (۱۳۸۹-۱۹۹۹م). أحكام الأسرة في الإسلام، الجزء الاول، الطبعة الثانية. القاهرة: صص ۱۷۷.

^{۲۶}. سدینة ادريس عبدالكريم الزوی. (۱۴۲۵-۱۴۲۶هـ). تعددالزوجات. قاریونس: جامعه قاریونس، صص ۲-۳.

^{۲۷}. العهد القديم، سفرالملوک الاول، الاصحاح ۱۱، الفقرة ۳.

نظام چندهمسری در میان قبایل عربی در جزیره العرب قبل از اسلام نیز معروف بود و نه در آن روزگار در این زمینه ضوابط مشخصی وجود داشت و نه حدود شناخته شده‌ای؛ زیرا امام ابن ماجه در سنن خود روایت نموده است که قیس ابن الحارث (رض) گفت: درحالی که به اسلام مشرف شدم که هشت زن داشتم، سپس به نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمدم و برایش این موضوع را یادآوری کردم، آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: اخْتَرْتَنِي مِنْهُمْ أَرْبَعًا^{۲۸}. از میان این هشت زن چهار آن‌ها را انتخاب کن. امام احمد بن حنبل در مسند خود روایت نموده است که سالم از پدرش (رض) روایت کرده است که غیلان بن سلمه ثقفی در حالی اسلام آورد که ده زن داشت، سپس رسول الله صلی الله علیه وسلم برایش فرمود: اخْتَرْتَنِي مِنْهُمْ أَرْبَعًا^{۲۹}. از میان این ده زن چهار آن‌ها را انتخاب کن. امام شافعی در مسند خود روایت نموده است که نُوْفَلُ بْنُ مَعَاوِيَةَ الدَّلِيلِيّ گفت: در حالی مسلمان شدم که پنجم زن داشتم، سپس از رسول الله صلی الله علیه وسلم پرسیدم، آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: فَارِقْ وَاحِدَةً، وَأَمْسِكْ أَرْبَعًا^{۳۰}. یکی از میان این پنج زن، یکی را رها و چهار آن‌ها را نگاه کن. نظام چندهمسری در میان مردمان و قبایل دیگری که مسلمان نیستند از جمله مردمان مشرک در آفریقا، هند، چین، جاپان و مناطق دیگر در جنوب شرق آسیا رایج بوده و هنوز ادامه دارد.

از آن چه گفته شد معلوم می‌شود که دین اسلام مؤسس نظام چندهمسری نیست، بلکه اسلام زمانی ظهور کرد که این نظام در تمام مناطق روی زمین و در میان همه مردمان و قبایل بدون قید و شرط به صورت گسترده وجود داشت. ابن جریر الطبری می‌گوید: یک مرد در عصر جاهلیت با ده و کمتر از آن ازدواج می‌کرد^{۳۱}. در این هنگام، دین اسلام به خاطر معالجه این پدیده که در بسیاری اوقات به مرحله بی‌بندوباری و هرج و مرج رسیده بود و هدف از آن جز بهره‌جویی حیوانی و انتقال از یک زوج به زوج دیگر مانند انتقال یک عاشق از یک معشوقه به معشوقه دیگر چیزی دیگری نبود باید مداخله می‌کرد^{۳۲}. راجع به این که اسلام چگونه آن را معالجه نمود، در جریان بحث خواهیم پرداخت.

^{۲۸}. أبو عبد الله محمد ابن ماجه القزويني. (۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹ م). سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل، محمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. —: دار الرسالة العالمية، ص ۱۲۹.

^{۲۹}. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. (۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م). مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل، مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ۸، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، صص ۲۲۰-۲۲۱.

^{۳۰}. أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي. (۱۴۲۵ هـ - ۲۰۰۴ م). مسند الإمام الشافعي، ترتيب: سنجر بن عبد الله الجاولي و أبو سعيد علم الدين، تحقيق، تخريج وتعليق: ماهر ياسين فحل، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. الكويت: شركة غراس للنشر والتوزيع، ص ۷۰.

^{۳۱}. أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري. (۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۱ م). تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء السادس، الطبعة الأولى: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ص ۳۶۳.

^{۳۲}. المخولي، «تعدد الزوجات وحكمته في الاسلام» مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۴.

ب- فلسفه نظام چندهمسری در اسلام

بدون تردید، مؤمن و مسلمان حقیقی کسی است که هرگاه امر ونهی الله متعال را می شنود، به آن باور نموده از آن پیروی می کند؛ چنان که الله متعال می فرماید: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا^{۳۳}. هیچ مرد و زن مؤمنی، در کاری که خدا و پیغمبرش داوری کرده باشند و آن را مقرر نموده باشند، اختیاری از خود در آن ندارند و اراده ایشان باید تابع اراده خدا و رسول باشد. هر کس هم از دستور خدا و پیغمبرش سرپیچی کند، گرفتار گمراهی کاملاً آشکاری می گردد. اما این مانع آن نمی شود که مسلمان از تحقیق پیرامون فلسفه هایی که الله متعال احکام را به منظور آن ها تشریح و قانون گذاری کرده است، عقب نشینی نموده دست زیر الاشه مانده بنشیند. این یک حقیقت مسلم است که الله متعال هیچ حکمی را تشریح نمی کند مگر این که در آن مصلحت بندگان در حال یا آینده نهفته است. حتی بحث پیرامون حکمت های احکام برای مان باحث می افزاید و برایش علیه منکران حجت می باشد. هرگاه انسان به این حکم، یعنی نظام چندهمسری به نگاه پژوهشگرانه و واقع بینانه نظر اندازد، این مطلب را درک خواهد نمود که نظام چندهمسری در اسلام هم برای فرد و هم برای جامعه دارای حکمت های متعدد و منافع فراوانی می باشد که برخی از آن ها را قرار ذیل بیان می نمایم:

۱. در عمل به نظام چندهمسری، اقتداء به رسول الله صلی الله علیه وسلم و پیروی از سنت آن حضرت صلی الله علیه وسلم است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه وسلم با خانم های متعددی ازدواج کرده بود. بدون شک پیامبر صلی الله علیه وسلم در کلیه امور به جز در مواردی که از ویژگی های آن حضرت صلی الله علیه وسلم محسوب می شود، برای همه مسلمانان قدوه، پیشوا، سرمشق و الگوی زیبا است. چنان که الله متعال می فرماید: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا^{۳۴}. سرمشق و الگوی زیبایی در شیوه پندار و گفتار و کردار پیغمبر خدا برای شما است. برای کسانی که دارای سه ویژگی باشند: امید به خدا داشته، جویای قیامت باشند، و خدا را بسیار یاد کنند. بنا براین، بر هر مسلمان اعم از مرد و زن فرض است که به مباح بودن چندهمسری ایمان داشته باشد و از دستور الله متعال و سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم اطاعت نماید؛ زیرا انکار از اباحت چندهمسری نعوذ بالله من ذلك منجر به کفر و خروج از دین اسلام می گردد^{۳۵}. علاوه براین، رسول الله با استفاده از تکثیر نسل به طور اشاره النص به تعدد و

^{۳۳} القرآن الکریم، سوره الاحزاب، آیه ۳۶.

^{۳۴} القرآن الکریم، سوره الاحزاب، آیه ۲۱.

^{۳۵} محمد بن مسفر بن حسین الطویل الزهرانی (ب-تا) «تعدد الزوجات فی الاسلام» مجلة البحوث الاسلامیة: الرئاسة العامة للبحوث العلمیة والإفتاء، العدد ۳۶، ص ۱۱۴.

چند همسری دستور داده است. چنان‌که از معقل بن یسار (رض) روایت است که گفت: مردی به نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمد و گفت: من زن دارای فضیلت و حسن را پیدا کردم، ولی زایا نیست آیا با او ازدواج نمایم؟ آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: نخیر، سپس به نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمد و پرسید، آن حضرت صلی الله علیه وسلم او را نهی کرد و بار سوم به نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمد و پرسید، آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنَّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمُ^{۳۶}. با زنان مهربان و زایا ازدواج کنید، زیرا من با کثرت شما بر امت‌های دیگر فخر می‌کنم. این امر واضح است که کثرت نسل بدون ازدواج میسر نیست. عبدالرؤف المناوی در کتاب «فیض القدير» می‌گوید: منظور این عبارت: «مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمُ» این است که من با کثرت شما بر امت‌های دیگر چیره شوم و مانند نصاری که در دیرها مصروف عبادت هستند و ازدواج نمی‌کنند رهبانیت و گوشه نشینی را انتخاب نکنید^{۳۷}. بدون تردید حصول کثرت نسل در اثر چند همسری از حصول افزایش آن به وسیله تک همسری بیشتر می‌باشد^{۳۸}. همچنان ابن عباس (رضی الله عنهما) مردانی را که با بیش از یک زن ازدواج می‌کنند بهترین امت مسلمان خوانده است، چنان‌که از سعید بن جبیر (رض) روایت است که گفت: ابن عباس (رضی الله عنهما) از من پرسید، آیا ازدواج کردی؟ گفتم: نخیر، گفت: تَزَوَّجْ فَإِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَكْثَرُهَا نِسَاءً^{۳۹}. ازدواج کن؛ زیرا بهترین این امت کسی است که زنان بیشتر دارد.

۲. مطالعات آماری و آزمایش‌گاهی در کشورهای مختلف جهان نشان می‌دهد که تعداد مردان و زنان به لحاظ توالد و تناسل تقریباً مساوی هستند، ولی تحقیقات حد وسط مرگ و میر بیان‌گر این موضوع است که مرگ و میر مردان نسبت به مرگ و میر زنان خیلی زیاد می‌باشد. البته این تفاوت در حد وسط مرگ و میرها در بین دو جنس، یعنی مرد و زن در مراحل مختلف عمر از طفولت شروع تا به شیخوخت در نظر گرفته شده است^{۴۰}. براساس تعبیر دایرة المعارف بریتانیایی، خطر مرگ زنان نسبت به مردان در هر مرحله‌ای از مراحل عمر به صورت عموم کمتر است. چنان‌که در بسیاری از کشورهای شمال اروپا دیده می‌شود که تعداد زنان در آن‌ها چه در حالت جنگ و چه پس از جنگ نسبت به مردان زیاد می‌باشند و شاید این وضعیت، مصداق این حدیث نبوی باشد که از انس بن

^{۳۶}. أبو داود سلیمان بن الأشعث بن إسحاق السجستانی (ب-تا) سنن أبي داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید الجزائانی. بیروت: المكتبة العصرية، ص ۲۲۰.

^{۳۷}. زین الدین محمد المدعو بعبد الرؤف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوی. (۱۵۳۵هـ). فیض القدير شرح الجامع الصغير، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ص ۲۴۲.

^{۳۸}. ابواسامة عادل بن محمد السیاحی (ب-تا) محاسن تعدد الزوجات. دماج- الیمن: دارالحدیث بدماج، ص ۹.

^{۳۹}. أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. (۱۴۲۲هـ). صحیح البخاري، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، الجزء السابع، الطبعة الأولى: دار طوق النجاة، ص ۳.

^{۴۰}. مرتضی المظهری. (۲۰۰۵م). نظام حقوق المرأة فی الاسلام، الطبعة الأولى: دارالكتاب الاسلامی، صص ۳۸۹-۳۹۰.

مالك (رض) روایت است که گفت: از رسول الله صلی الله علیه وسلم شنیدم که می فرمود: مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: أَنْ يَقُلَّ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الْجَهْلُ، وَيَظْهَرَ الزُّنَا، وَتَكْثُرَ النِّسَاءُ، وَيَقَلَّ الرَّجَالُ، حَتَّى يَكُونَ لِحَمْسِينَ امْرَأَةً الْقِيمُ الْوَاحِدُ^{۴۱}. برخی از نشانه‌های قیامت، عبارت‌اند از این که علم کم می شود، جهل و نادانی غلبه پیدا می کند، زنا رواج می یابد و تعداد زنان، زیاد و تعداد مردان، کم می شود تا جایی که یک مرد، سرپرستی پنجاه زن را به عهده خواهد گرفت.

حال این سوال مطرح می شود که این پدیده را که وقوع آن به نسبت‌های مختلف در جوامع بشری تکرار می شود، چگونه باید معالجه کرد؟ برای حل این معضله یکی از احتمالات سه گانه وجود خواهد داشت. احتمال اول این که هر مردی دارای اهلیت ازدواج با هر زنی دارای چنین اهلیتی ازدواج نماید و سایر زنان دارای اهلیت ازدواج بدون نکاح و بدون شوهر باقی بمانند. احتمال دوم این که هر مردی با هر زنی ازدواج شرعی پاک نماید و سپس با یک زن یا چند زن از زانی که ازدواج نکرده‌اند و در ازای خویش مرد نمی‌بایند، به صورت حرام ارتباط برقرار نماید و زنا کند. احتمال سوم این که هر مردی دارای اهلیت ازدواج با بیش از یک زن دارای چنین اهلیتی ازدواج کند. احتمال اول مخالف فطرت انسانی است؛ زیرا زن از ضرورت‌های فطری، یعنی خواسته‌های جسمی و غریزی و خواسته‌های روحی و عقلی خود بی‌نیاز بوده نمی‌تواند. احتمال دوم ضد نظریه اسلام پاک، در تناقض با قاعده جامعه اسلامی عفیف و مخالف کرامت انسانی زن می‌باشد. پس یگانه احتمالی که باقی می‌ماند، احتمال سوم است که اسلام آن را به عنوان یک رخصت مفید و سودمند به منظور مبارزه و پیکار در برابر پدیده‌ای که نه شور دادن شانه‌ها آن را می‌تواند حل نماید و نه آرمان‌گرایی دروغین^{۴۲}.

۳. در جهانی که ما زندگی می‌کنیم، حالاتی پیش می‌آیند که در آن حالات تعداد زنان نسبت به تعداد مردان بیشتر می‌شوند و این چیزی است که به صورت واضح به دنبال جنگ‌ها، وباها (بیماری‌های همه‌گیر و ساری)، آسیب‌های عمومی یا مسایل دیگری که سبب مرگ بسیاری از مردان می‌گردد، مشاهده می‌شود. اگر در چنین حالاتی چندهمسری منع قرار داده و گفته شود که هر مرد تنها با یک زن می‌تواند ازدواج کند، ما در برابر یکی از احتمالات سه گانه قرار خواهیم داشت. احتمال اول این که دختر همواره در خانه پدرش بدون نکاح باقی می‌ماند و زندگی خود را در حالت مجردی سپری می‌کند، نه مردی را می‌شناسد و نه مردی او را می‌شناسد. البته این راه‌حلی است که زن آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا این راه حل با فطرت زن و طبیعت وجودی‌اش سازگاری ندارد.

^{۴۱}. البخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، الجزء الاول، ص ۲۷.

^{۴۲}. کرم حلمی فرحات احمد. (۱۴۲۲هـ=۲۰۰۲م). تعدد الزوجات فی الادیان، الطبعة الاولى. القاهرة: دار الآفاق العربية، صص ۵۱-۵۲.

احتمال دوم این‌که پسری را به عنوان دوست پسر به طور نامشروع انتخاب می‌کند و به صورت رذیلتانه با او معاشرت می‌کند که البته این راه حل نیز مورد پسند زن دارای شرافت نیست؛ زیرا این کار ضد کرامت زن و جایگاه انسانی او خواهد بود. احتمال سوم این‌که با مرد متأهل به عنوان خانم دوم، سوم یا چهارم ازدواج می‌کند که او را از پیش پا افتادن و ضایع شدن محافظت و حمایت نماید. بدون شک، دین اسلام راه حل سوم را به عنوان یک رخصت برای معالجه وضعیت واقعی با در نظر داشت تأمین عدالت و توانایی انفاق و احسان پیشنهاد می‌کند. البته این راه حلی است که زن مؤمن آن را در چنین ظروف و شرایطی با اراده آزاد خود می‌پذیرد و به آن تشویق می‌کند و حتی گاهی آن را مطالبه می‌نماید، چنان‌که بعد از جنگ جهانی دوم در آلمان به وقوع پیوست. چون بسیاری از جوانان و مردان در این جنگ از بین رفتند و زنان به خاطر آن‌که دست به فحشاء نزنند و فرزندان نامشروع به دنیا نیآورند، خواهان مشروع قرار دادن نظام چندهمسری شدند.^{۴۳}

مجمع جوانان جهانی در ایالت مونیخ آلمان در سال ۱۹۴۸م به منظور حل مشکل افزایش تعداد زنان و کاهش تعداد مردان در جنگ جهانی دوم به اباحت نظام چندهمسری سفارش کرد. یکی از زنان آلمانی می‌گوید: «راه حل مشکل زن آلمانی اباحت نظام چندهمسری است». پس چندهمسری علاوه بر این‌که رحمت برای زن است، زندگی با مرد از زندگی بدون مرد برای زن بهتر است و زن این موضوع را به خوبی درک می‌کند. کسی که زن را از لحاظ روانی می‌شناسد، این مطلب را درک می‌کند که زن حتی در غیر حالات جنگ گاهی ازدواج با مرد متأهل را با اراده آزاد خود بر می‌گزیند. یکی از اساتید آلمانی که خانم است، می‌گوید: «من این امر را که خانم یازدهم یک مرد موفق با ششم بر این‌که خانم یکم یک مرد ناکام با ششم ترجیح می‌دهم، و این نظر تنها من نیست، بلکه رأی همه زنان آلمان است»^{۴۴}.

۴. هرگاه زوجه عقیم باشد و ثابت شود که او عقیم است و فرزندی به دنیا نمی‌آورد و در مقابل شوهر براساس علاقمندی فطری که دارد بخواهد فرزند داشته باشد، در این حالت ما در برابر یکی از احتمالات سه گانه قرار خواهیم داشت. احتمال اول این‌که مرد با خانم عقیم خود بدون فرزند باقی بماند و برایش اجازه ازدواج با زن دیگری داده نشود، بدون شک در این کار بر مرد ظلم آشکار صورت خواهد گرفت و علاوه بر شرع حکیم، هیچ نظام عادل و دادگر دیگری آن را نخواهد پذیرفت؛ زیرا علیه شوهر حکم شده است که بدون فرزند باقی

^{۴۳}. الخولی، «تعدد الزوجات وحکمته فی الاسلام» مجلة الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۷ - ۲۸.

^{۴۴}. احمد محمد جمال (ب-تا) محاضرات فی الثقافة الإسلامیة، الطبعة الثالثة. القاهرة: دار الشعب بالقاهرة، ص ۱۶۰.

بماند. احتمال دوم این که مرد خانم خود را طلاق دهد و با زن دیگری ازدواج نماید تا برایش فرزند به دنیا آورد، در این حالت در حق زن عقیم ظلم صورت خواهد گرفت؛ زیرا بدون رضایت او به جدایی از شوهرش مجبور ساخته شده است، حال آن که عدالت ایجاب آن را می کند که برای خانم آزادی داده می شد که آیا با شوهرش که با زن دیگری ازدواج کرده است، باقی می ماند یا از او جدا می شود؟^{۴۵}. دیگر این که این احتمال منجر به آن می گردد که زن عقیم در اغلب اوقات بدون شوهر باقی بماند؛ زیرا مردان طبیعتاً نمی خواهند که با زنان مطلقه عقیم ازدواج نمایند و در این حالت، زن در طول زندگی خود دچار محرومیت و بدبختی خواهد گردید^{۴۶}. احتمال سوم این که زوجه عقیم با مراعات تمام حقوق زناشویی در عقد ازدواج شوهرش باقی بماند، ولی برای شوهر اجازه داده شود که با زن دیگری ازدواج نماید، تا گزینه بشری اش را در زمینه محبت با فرزند محقق نماید، بدون این که مرد متضرر گردد و در حق زن اول ستم صورت بگیرد و این احتمال، راه حل اسلامی است^{۴۷}. چنان که الله متعال می فرماید: *زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتَبِ*^{۴۸}. برای انسان، محبت شهوات و دل بستگی به امور مادی جلوه داده شده است، از قبیل: عشق به زنان و فرزندان، ثروت، هنگفت، آلف و الوف، طلا و نقره، اسب های نشان دار، مرکب های ممتاز و چهارپایان همچون شتر، گاو، بز و گوسفند و کشت و زرع. این ها همه کالای دنیای پست فعلی است و سر انجام نیت نیک تلاش گران در راه حق در پیشگاه خدا است. همان داند که در آخرت به نیکوکاران چه چیزهایی عطاء خواهد کرد.

۵. هرگاه زوجه به مرض مزمن یا مرض ساری یا مرض زماننده ای مبتلاء شود که شفایابی اش از آن وقت زیادی را بگیرد یا تداوی آن به گونه ای دشوار باشد که شوهر نتواند با زوجه اش معاشرت زناشویی انجام دهد و زن هم نتواند به عنوان زوجه مسئولیت خود را در قبال شوهرش اداء نماید، در این حالات ما در برابر یکی از دو احتمال قرار خواهیم داشت. احتمال اول این که مرد خانم خود را طلاق دهد و با زن دیگری ازدواج نماید که بتواند مسئولیت های زناشویی را اداء نماید، در این حالت نه وفاء به عهد، نه مروت و مردانگی و نه اخلاق کریمه خواهد بود، بلکه تضییع حقوق، توهین به زن مریض می باشد. احتمال دوم این که زوجه مریض با مراعات تمام حقوق زناشویی در عقد ازدواج شوهرش باقی بماند، ولی برای شوهر اجازه داده شود که با زن دیگری ازدواج نماید تا آن زن بتواند مسئولیت های زناشویی را انجام دهد. بدون تردید گزینه دوم هم برای سعادت زوجه مریض و هم برای سعادت زوج بهترین گزینه خواهد بود^{۴۹}.

^{۴۵}. فرحات احمد، تعدد الزوجات فی الادیان، ص ۵۳.

^{۴۶}. الخولی، «تعدد الزوجات وحکمته فی الاسلام» مجلة الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۶.

^{۴۷}. فرحات احمد، تعدد الزوجات فی الادیان، ص ۵۳.

^{۴۸}. القرآن الکریم، سورا انعام، آیه ۱۴.

^{۴۹}. فرحات احمد، تعدد الزوجات فی الادیان، ص ۵۴.

۶. دیده می‌شود که شوهر میل به ادای وظیفه فطری دارد، ولی همسر بر اثر مانع سنی یا بیماری، از آن بیزار و گریزان است، هر چند که هر دوی آنان علاقه‌مند به بقای زندگی زناشویی می‌باشند و از جدا شدن از یکدیگر بدشان می‌آید. آیا با چنین حالاتی چگونه برخورد نمائیم؟ آیا در برابر آن دوش‌ها را تکان دهیم و بالا اندازیم، و شوهر و همسر را رها سازیم تا سر خود را به دیوار بکوبند؟ یا این که با چرب‌زبانی خالی و بی‌مایه، و لطفیه‌گوئی سبک و بی‌پایه پذیرای آن گردیم؟ تکان دادن دوش‌ها و بالا انداختن آن‌ها - چنان‌که گفتیم - مشکلی را حل نمی‌کند، و چرب‌زبانی و لطفیه‌گوئی با جدی بودن زندگی انسانی و مشکلات حقیقی آن، سازگار نمی‌باشد... در این هنگام بار دیگر خود را در برابر یکی از سه احتمال می‌یابیم: احتمال اول این که مرد را سرکوب کنیم و با نیروی قانون و نیروی حکومت او را از تلاش فطری‌اش باز داریم! و به او گوئیم: عیب است ای مرد! این کار مناسب شأن تو نیست، و با حق و کرامت و عزت زنی که داری ناهمگون و ناسازگار است. احتمال دوم این‌که چنین مردی را آزاد بگذاریم تا دوست بازی کند و با هر زن و زنانی که می‌خواهد، زنا نماید. احتمال سوم این که برای چنین مردی، چند همسری را با توجه به ضرورت‌های موجود، آزاد کنیم و از طلاق همسر نخستین هم جلوگیری نمائیم. بدون تردید احتمال اول ضد فطرت، و فراتر از قدرت، و ناسازگار با تحمل اعصاب و روان مرد است. وقتی که او را به فرمان قانون و با نیروی حکومت، بدین کار مجبور سازیم، نتیجه نزدیک آن بیزاری وی از زندگی زناشویی است که این رنج و مشقت را بر او تحمیل می‌کند و شاید دوزخ چنین حیاتی را بهره‌اش می‌سازد. اسلام هرگز مرد را به چنین کاری وادار نمی‌کند، چرا که اسلام خانه را کانون آرامش می‌نماید، و همسر را مونس و همراز مرد می‌سازد. احتمال دوم هم ضد رویه اخلاقی اسلام بوده و مخالف با برنامه‌ای است که اسلام برای ترقی زندگی بشری، و بالا بردن و پاک داشتن و رشد بخشیدن آن دارد و می‌خواهد زندگی را به گونه‌ای در آورد که شایسته انسان باشد که خدا او را بر حیوان، برتری بخشیده و گرامی داشته است. احتمال سوم تنها چیزی است که پا سخگویی ضرورت‌های واقعی فطری است، و با برنامه اصلی اسلام سازگار است، و زندگی زناشویی همسر نخستین را محفوظ می‌دارد، و آرزوی قلبی شوهر و همسر را برآورده می‌سازد که می‌خواهند با یکدیگر بمانند و خاطرات خویشتن را از یاد نبرند، و نیز برای انسان، به گونه آرام و آسان و درست، برداشتن گام‌های بلندی را به سوی ترقی و تعالی میسر می‌نماید.^۵
۷. هرگاه مردی به عنوان وصی ایتام مقرر گردد و متصدی سرپرستی امور مالی آن‌ها را به عهده بگیرد و درحالی که ایتام در حضانت مادر جوان خویش باشند، در این حالت از جمله حقوق مادر ایتام خواهد بود که سهم خود را از زندگی زناشویی به دست آورد و اگر با مرد دیگری که از فرزندان او بیگانه است ازدواج

^۵. سید قطب. (۱۴۰۲هـ). فی ظلال القرآن، الجزء الاول. بیروت: دارالشروق، صص ۵۸۰-۵۸۱.

نماید، شاید فرزندان یتیم او در معرض ضایع شدن و عدم توجه قرار بگیرند. وصی نیز، گاهی از بازدید یتیمان که مادر بیوه شان با آنها وجود دارد، احساس گناه می‌کند و در چنین فضایی، خوف واقع شدن در فتنه برای هیچ کسی پنهان نیست و برای مسلمان مناسب نیست که خودش را در وضعیتی قرار دهد که در آن فتنه‌انگیز یا شیفته باشد. پس یگانه راه نجات از این دو معضله برای این سرپرست این خواهد بود که علاوه بر این که متأهل است با مادر ایتام ازدواج نماید و به این وسیله از یک ناحیه مسئولیتی را که در قبال ایتام دارد به وجه احسن آن انجام دهد و از ناحیه دیگر نفس خودش و نفس مادر ایتام را از عوامل سوء و فتنه نگاه کند.^{۵۱}

۸. احياناً شوهر براساس مقتضای کارش سفرهای زیادی دارد و اقامتش در کشور دیگری طولانی می‌شود و برایش دشوار است که خانم و فرزندانش را با خودش به آنجا انتقال دهد، در این حالت شوهر یکی از دو گزینه را خواهد داشت و آن این که در آنجا با زنی نکاح کند و به طریقه مشروع با او زندگی کند و فرزندانش از او فرزندان مشروع باشند یا ازدواج نکند، بلکه با زن دیگری از طریق نامشروع ارتباط برقرار کند و نه برای او حق زوجه است و نه برای فرزندانش حقوق فرزندان شرعی. بدون شک گزینه اول، راه حل عادلانه، واقعی، منطقی و قانونی خواهد بود.^{۵۲}

۹. نظام چندهمسری در حل برخی از مشاکل انسانی نقش اساسی را ایفاء می‌کند، به عنوان مثال^{۵۳}: اگر زنی، شوهرش وفات نماید و اطفال نیز داشته باشد، در این حالت اسلام به دو دلیل مردان را برای ازدواج با چنین زنی تشویق می‌کند، یکی این که عفت و کرامت خود زن در خانه‌ای که در آن آرامش، اطمینان و تمام ضرورت‌های زندگی را می‌یابد، حفظ می‌شود و دیگری این که اطفال یتیمش تحت کفالت و رعایت شوهر جدیدش در می‌آیند. چنان که از ابوهریره (رض) روایت است که رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمود: «كَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِعَيْرِهِ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ» وَأَشَارَ الرَّأْيِ وَهُوَ مَالِكُ بِنِ أَنْسٍ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوَسْطَى^{۵۴}. کسی که سرپرستی یتیم خودی و یا بیگانه را بنماید، من و او مانند این دو در بهشت می‌باشیم. راوی که مالک بن انس (رض) بود، به دو انگشت سبابه و وسطایش اشاره نمود.

^{۵۱}. فرحات احمد، تعدد الزوجات فی الادیان، ص ۵۴.

^{۵۲}. الزوی، تعدد الزوجات، ص ۴.

^{۵۳}. الزهرانی، «تعدد الزوجات فی الاسلام» مجلة البحوث الاسلامیة، العدد ۳۶، صص ۱۲۱-۱۲۲.

^{۵۴}. أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشیری. (ب-تا) صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء الرابع. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۲۲۸۷.

اگر زنی وجود داشته باشد که زایا است، ولی جمال متوسط دارد یا دارای عیب طبیعی است که خودش در ایجاد آن هیچ گونه نقشی ندارد، در این حالت آیا جایز است که او را از لذت زندگی زناشویی و آوردن اطفال محروم سازیم؟ بدون شک جواب منفی است. اسلام با تشریح نظام چندهم‌سری، مسلمانان را به ازدواج با چنین زنانی تشویق می‌کند تا بدینوسیله در قلوب آنان سرور و شادمانی را ایجاد نماید.

اگر زنی بنابر دلایل مشخصی بدون ازدواج باقی می‌ماند و به سن یأس می‌رسد، ولی علاقه‌مند ازدواج است، در این حالت به عوض آن که بقیه زندگی‌اش را بدون شوهر و به صورت مجرد سپری نماید، برایش بهتر این خواهد بود که با مرد متأهلی ازدواج کند تا زندگی‌اش را از خوشی پر نماید و او را از تنهایی نجات دهد.

گاهی یکی از برادران یا نزدیکان مرد وفات می‌کند، خانمش و فرزندان را به جا می‌گذارد و مرد از آن هراس دارد که مبادا این فرزندان ضایع و بی‌خانمان شوند، در چنین حالتی می‌تواند به دلیل انسان‌دوستی با بیوه برادرش یا خویشاوندش ازدواج نماید و از زن و فرزندان او سرپرستی کرده آن‌ها را از نیازمند شدن و ضایع شدن محافظت کند.

گاهی مرد متأهل است و زن بیوه‌ای دارای فرزندان از خویشاوندان نزدیکش وجود دارد که جز او آن زن و فرزندان را پناه نمی‌دهد و اگر این زن با مرد بیگانه‌ای ازدواج نماید، هیچ اطمینانی وجود ندارد که از فرزندان محافظت نماید و از سوی دیگر اگر این مرد متأهل با آن زن ازدواج نماید، زن در عصمت او قرار می‌گیرد و با عاطفه و مهربانی سرپرستی فرزندان او را به عهده گرفته آن‌ها را از بدی‌های زندگی محافظت می‌کند.

۱۰. هرگاه کسی به موضوع چندهم‌سری در اسلام تعمق نماید، برایش واضح خواهد شد که فقهای اسلام قبول ازدواج و رد آن را به خود زن واگذار کرده‌اند، پس ممکن است که زن آن را بپذیرد یا بدون آکراه آن را نپذیرد. زیرا اخذ رأی زن در مسأله ازدواج در اسلام خیلی مهم است^{۵۵}، چنان‌که ابو هریره (رض) از رسول الله صلی الله علیه و سلم روایت می‌کند که ایشان فرمودند: لَا تُنْكَحُ الْأَيْمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: أَنْ تَسْكَتَ^{۵۶}. زن بیوه تا زمانی که خود دستور نداده باشد به شوهر داده نمی‌شود، و دختر باکره

^{۵۵}. الخولی، «تعدد الزوجات وحکمته فی الاسلام» مجلة الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۸.

^{۵۶}. البخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، الجزء السابع، ص ۱۷.

نیز تا زمانی که از او اجازه گرفته نشده باشد به شوهر داده نمی‌شود. گفتند: یا رسول الله، اجازه دختر باکره چگونه است؟ فرمودند: این که سکوت اختیار کند. از عائشه (رض) روایت شده است که گفت: جَاءَتْ فَتَاةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ يَرْفَعُ بِي خَسِيسَتَهُ فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا قَالَتْ فَإِنِّي قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ تَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنَّ لَيْسَ لِلْأَبَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ^{۵۷}. دختری به نزد رسول الله صلی الله علیه وسلم آمد و گفت: ای رسول الله صلی الله علیه وسلم پدرم به منظور بلند بردن مقام خود مرا به برادر زاده‌اش به نکاح در می‌آورد، آن حضرت صلی الله علیه وسلم امر دختر را به خودش مفوض ساخت. دختر گفت: آن چه را پدرم می‌خواهد انجام دهد اجازه دادم، ولی خواستم زنان بدانند که پدران در امر نکاح بر دختران خویش هیچ‌گونه صلاحیتی ندارند.

پس رأی مورد اعتماد در رابطه به موضوع ازدواج خواه تک همسری باشد یا چندهمسری موکول به خود زن می‌باشد. اگر زن محبت و آرامش را در ازدواج بی‌بند و انتظار خیر و امان را از آن داشته باشد یا در آن ارتکاب خفیف‌ترین ضررها را بی‌بند، آن را می‌پذیرد و اگر احتمال بدهد که این ازدواج مشکلات و نگرانی‌ها را در قبال خواهد داشت، آن را نمی‌پذیرد^{۵۸}.

اتین دینیه می‌گوید: نظریه تک‌همسری، نظریه‌ای است که مسیحیت ظاهراً آن را پذیرفته، ولی به صورت خاص سه نتیجه واقعی خیلی‌ها خطرناک را به ارمغان آورده است که آن‌ها عبارتند از: زنا، بی‌شوهری و فرزندان نامشروع. این امراض اجتماعی دارای مفاصل اخلاقی در جوامعی که شریعت اسلامی به صورت کامل در آن‌ها تطبیق می‌شود، معروف نبود، بلکه این امراض زمانی در آن‌ها وارد شد و انتشار یافت که از مدنیت غربی متأثر گردیدند^{۵۹}.

طیب و مؤرخ فرانسوی گوستاولوبون می‌گوید: قاعده چندهمسری شرقی، نظام پاکی است که مستوای اخلاقی ملت‌هایی را که به آن باور دارند، ارتقاء می‌دهد و ارتباط خانواده را بیشتر می‌سازد و برای زن احترام و خوشبختی را اعطاء می‌کند که آن‌ها را در اروپا نمی‌بینی^{۶۰}.

^{۵۷}. الشیبانی، مستند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ۴۱، صص ۴۹۲-۴۹۳.

^{۵۸}. الخولي، «تعدد الزوجات وحكمته في الإسلام» مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ۴۶، ص ۲۹.

^{۵۹}. اتنين دینیه، وسليمان بن ابراهيم، محمد رسول الله، ترجمه: د. عبد الحلیم محمود و د. محمد عبد الحلیم محمود، ص ۳۵۶.

^{۶۰}. گوستاولوبون. (۲۰۱۲ م). حضارة العرب - غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والثقافة، ص ۴۱۱.

فیلسوف آلمانی شوپنهاور می‌گوید: بحث پیرامون چندهمسری مادام که در میان ما رایج است و آن را جز قانون و نظام ممنوع قرار نمی‌دهد، بی‌معنی است^{۱۱}. البته منظور او چندهمسری به صورت نامشروع می‌باشد. اگرچه در مورد فلسفه نظام چندهمسری سخنان زیادی گفته شده است، ولی به همین نکته اکتفاء می‌نماییم که این نظام از طرف خداوند حکیم و علیم روا دانسته شده و اوتعالی خود بهتر خیر و صلاح بندگان را می‌داند. چنان که می‌فرماید: **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**^{۱۲}. آیا کسی که آفریده است نمی‌داند با این که او خود باریک بین آگاه است.

هرچند نظام چندهمسری از نظر اسلام جایز است، ولی در جوامع اسلامی بسیار کم رخ می‌دهد. در آماري که در سال ۱۹۷۱ میلادی تهیه شده معلوم گردیده است که ۹۶ درصد مردان مسلمان تنها دارای یک همسر هستند و فقط ۴ درصد آن‌ها دارای دو همسر و در کشور سوریه تعداد چنین مردانی ۱ درصد می‌باشند. کسانی که بیش از یک همسر را اختیار کرده‌اند، بسیار نادر و اندک‌اند و نسبتی را نمی‌توان برای آن‌ها در نظر گرفت. تنها در کشورهای خلیج به خاطر برخورداری از امکانات اقتصادی وسیع این پدیده اندکی رواج یافته است، اما در بسیاری از کشورهای دیگر به خاطر مشکلات اقتصادی در حال زوال می‌باشد.

نتیجه‌گیری

از آنچه پیرامون فلسفه نظام چندهمسری در اسلام گفته شد، به نتایج ذیل دست پیدا می‌کنیم:

۱. اسلام مبتکر نظام اجتماعی چندهمسری نبوده، بلکه این نظام قبل از اسلام در میان ملل و اقوام دیگر وجود داشته است و اسلام پس از وضع ضوابط و شروط، آن را به‌منظور حکمت‌ها و فلسفه‌هایی که برخی از آن‌ها بیان گردیدند، تأیید کرده است.
۲. منطق صحیح و واقعیت عملی مبین این امر هستند که هر قدر مشکلات در فرا راه ازدواج زنان وجود داشته باشد، بازم انتشار چندهمسری در جامعه فرصت ازدواج را برای آنان مساعد می‌سازد و بدینوسیله حمایت اجتماعی از مادران یتام و فرزندان شان فراهم می‌شود و جایگاه اجتماعی زن به صورت ایجابی متبلور می‌گردد و بر محافظت از حقوق و آزادی‌اش مقتدرتر می‌شود.
۳. عقل صحیح و واقعیت عملی گواه آن می‌باشند که جامعه یا قانونی که مخالف نظام چندهمسری است، فرصت ازدواج زن را محدود می‌سازد و زمینه آن را که مادر و دارای شوهری باشد که با او آرامش پیدا نماید و در میان آن‌ها مودت و رحمت به‌وجود آید و دارای خانه‌ای باشد که

^{۱۱} مصطفی الفلابنی. (۱۳۸۰هـ-۱۹۶۰م). الاسلام روح المدینة. بیروت: _____، ص ۲۲۶.

^{۱۲} القرآن الکریم، سوره الملک، آیه ۱۴.

مسئولیت های طبیعی اش را به عنوان یک زن اداء نماید محدود می کند و تمام این امور ضروریات اساسی زن محسوب می شوند. بنا براین، محدود ساختن فرصت زن از حصول این ضروریات اساسی با منع چندهمسری، در واقع نقض آشکار حقوق زن به عنوان یک انسان می باشد.

۴. اگر به صورت درست بیانیدیشم و به عقل مجرد خود مراجعت کنیم، برای مان واضح خواهد شد که اساس نگاه غرب به نظام چندهمسری را همان گونه که در اسلام است، منطقی صحیح و درست یا اعتبارات مصلحت اجتماعی عملی تشکیل نمی دهد، بلکه تصورات ناشی از میراث های فرهنگی تشکیل می دهند و نگاه منفی برخی از مسلمانان معاصر به این نظام نیز متأثر از تصورات غربی و ناشی از فریفته شدن ایشان به تحقیر غرب به این نظام و عیب جویی آن ها از آن در نزد مسلمانان می باشد.

۵. نظام چندهمسری در اسلام با نظام چندهمسری در ادیان و فرهنگ های قبل از اسلام متفاوت است؛ زیرا نظام چندهمسری قبل از اسلام مطلق و بدون قید و شرط بود در حالی که این نظام اجتماعی در اسلام به طور مطلق نه، بلکه به صورت مقید و مشروط جواز دارد.

۶. اسلام به ازدواج با بیش از یک زن امر نکرده و همچنان به آن نیز تشویق ننموده است، بلکه نظام چندهمسری را مباح قرار داده است. در بین امر به شیئی و مباح قرار دادن آن شیئی تفاوت وجود دارد و اسلام این نظام را به عنوان راه حل برای بسیاری از مشاکل اجتماعی که از منع چندهمسری و تحریم آن ناشی می شود مباح قرار داده است و اسلام با این کار، خواست فطرت انسانی سالم را در نظر گرفته است.

۷. نظام چندهمسری مانند هر نظام اجتماعی دیگر دارای جوانب منفی نیز است و این زمانی به وجود می آید که از آن سوء استفاده به عمل آید، ولی جوانب سلبی این نظام مانند جوانب منفی هر نظام اجتماعی دیگر قابل معالجه است. البته یک نظام اجتماعی به خاطر جوانب سلبی اش از بین برده نمی شود، بلکه جوانب منفی آن معالجه می شود و تلاش صورت می گیرد که جوانب سلبی آن کاهش داده شود و در برابر سوء استفاده از آن نظام مبارزه و پیکار صورت گیرد.

منابع

- القرآن الكريم
- العهد القديم. (تورات)
- العهد الجديد. (انجيل)
- اتين دينيه، الفونس وسليمان بن ابراهيم. (ب-تا) محمد رسول الله، ترجمه: د. عبد الحليم محمود و د. محمد عبد الحليم محمود، الطبعة الثانية. القاهرة: دارالمعارف.
- البخارى، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. صحيح البخارى، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الجزء الاول والسابع، الطبعة الأولى. —: دار طوق النجاة. ١٤٢٢هـ.
- جمال، احمد محمد. (ب-تا). محاضرات فى الثقافة الإسلامية، الطبعة الثالثة. القاهرة: دار الشعب بالقاهرة.
- الخولى، جمعة (ب-تا) «تعدد الزوجات وحكمته فى الإسلام» مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ٤٦.
- رضا، محمد رشيد. نداء للجنس اللطيف يوم المولد النبوى الشريف سنة ١٣٥١ فى حقوق النساء فى الاسلام وحظهن من الاصلاح المحمدي العام، الطبعة الاولى. القاهرة: دارالنشرللجامعات. ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م.
- الزوى، سدينة ادريس عبدالكريم. تعددالزوجات. قاريونس: جامعه قاريونس. ١٤٢٥-١٤٢٦هـ.
- الزهرانى، محمد بن مسفر بن حسين الطويل. (ب-تا). «تعدد الزوجات فى الاسلام» مجلة البحوث الاسلامية: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، العدد ٣٦.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق (ب-تا) سنن أبي داود، تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد،الجزالثانى. بيروت: المكتبة العصرية.
- السياغى، ابواسامة عادل بن محمد. (ب-تا). محاسن تعدد الزوجات. دماج- اليمن: دارالحديث بدماج.
- سيدقطب. فى ظلال القرآن، الجزء الاول. بيروت: دارالشروق. ١٤٠٢هـ.
- الشافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس. مسندالامام الشافعى، ترتيب: سنجر بن عبد الله الجاولى و أبو سعيد علم الدين، تحقيق، تخريج وتعليق: ماهر ياسين فحل، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. الكويت: شركة غراس للنشر والتوزيع. ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤ م.
- الشيبانى، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء ٨، ٢١ و ٤١، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٢١ هـ- ٢٠٠١ م.
- الطبرانى، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير. (ب-تا). المعجم الكبير، تحقيق: حمدى بن عبد المجيد السلفى، الجزء ١٢، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. تفسير الطبرى = جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء السادس، الطبعة الأولى. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١ م.
- العقاد، محمود عباس. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، اشراف عام: داليا محمد ابراهيم، الطبعة الرابعة. مصر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ٢٠٠٥م.

- العقاد، محمود عباس . (ب-ت). المرأة في القرآن. بيروت: دارالكتاب العربي .
- غلام مرتضى، ملك. (ب-تا). «تعدد زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم» مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، العدد ۵۹.
- فرحات احمد، كرم حلمي. تعدد الزوجات في الاديان، الطبعة الاولى. القاهرة: دارالآفاق العربية. ۱۴۲۲هـ=۲۰۰۲م.
- الفلابني، مصطفى. الاسلام روح المدينة. بيروت. ۱۳۸۰هـ-۱۹۶۰م.
- القزويني، أبو عبد الله محمد ابن ماجه. سنن ابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل، محمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. —: دار الرسالة العالمية. ۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹ م.
- القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ب-تا) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء الثاني والرابع . بيروت: دار إحياء التراث العربي .
- گوستاولوبون. حضارة العرب - غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: مؤسسة هنداوى للنشر والثقافة. ۲۰۱۲ م.
- مذكور، محمد سلام. أحكام الأسرة في الإسلام، الجزء الاول، الطبعة الثانية. القاهرة. ۱۳۸۹هـ-۱۹۶۹م.
- المطهرى، مرتضى. نظام حقوق المرأة في الاسلام، الطبعة الاولى. دارالكتاب الاسلامي. ۲۰۰۵م.
- المناوى، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن على بن زين العابدين. فيض القدير شرح الجامع الصغير، الجزء الثالث، الطبعة الأولى. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. ۱۳۵۶هـ.

قایم‌مقامی در پرداخت دین در نظام حقوقی افغانستان

پوهنپار سیدعباس موسوی

دیپارتمنت حقوق خصوصی، پوهنځی حقوق و علوم سیاسی، پوهنتون البیرونی، کاپیسا، افغانستان
ایمیل: sayedabbasmosavi8324@gmail.com

چکیده

در قانون مدنی ایفای دین بعنوان مهم‌ترین طریقه سقوط تعهد پذیرفته شده است. مسئله با این‌که در بحث ایفای، ایفای غیر مدیون نیز مورد پذیرش قرار گرفته است، اما با توجه به شرط اذن مدیون و یا موجودیت منفعت ثالث در پرداخت، ثالث پرداخت‌کننده در حالات عدم وجود شرایط فوق صلاحیت رجوع به مدیون را ندارد. اهمیت یکی از راه‌حل‌های رفع مشکلات رجوع، قایم‌مقامی ثالث است، زیرا تمام تضمینات و تأمینات دین اصلی به قایم‌مقام منتقل می‌شود. در این تحقیق به بررسی قایم‌مقامی در پرداخت دین پرداخته می‌شود و این‌که (سوال) در نظام حقوقی افغانستان مورد پذیرش قرار گرفته است یا خیر؟ روش در این تحقیق با استفاده از نوع توصیفی-تحلیلی روش تحقیقی کیفی در مورد مواد ۹۰۳-۹۰۷ قانون افغانستان به این نتیجه می‌رسیم که قایم‌مقامی در پرداخت ثالث با اشکال مختلف اما اثر یکسان انتقال تضمینات و تأمینات مورد پذیرش قرار گرفته است.

اصطلاحات کلیدی: تعهد؛ ثالث؛ جانشینی؛ قایم‌مقام؛ قایم‌مقام قانونی؛ قایم‌مقام قراردادی

Deputy in the Payment of Debt in the Legal System of Afghanistan

Jr. Teaching Asstt. Sayed Abbas Mosavi

Department of Private Law, Faculty of Law and Political Science, Al-Beroni University, Kapisa, Afghanistan

Email: sayedabbasmosavi8324@gmail.com

Abstract

In the civil law, the performance of dept is accepted as the most important way of the fall down the obligation. (Issue) Although in the discussion of performance, non-debtor's performance is also accepted, but according to the condition of the debtor's permission or the existence of a third party's interest in the payment, the paying third party does not have the authority to refer to the debtor in the absence of the above conditions. One of the solutions ways to solving those problems is being the third-party as a deputy. (Purpose) of this research is to examine it. (Method) In this research, by using the descriptive-analytical type of qualitative research method to collect data and review articles 903-907 of the Civil Code, we reach this conclusion (result) being deputy in third party payment with different forms but the same effect of transferring guarantees and supplies is accepted.

Keywords: Commitment; Third party; Succession; Deputy; Legal deputy; Contractual deputy

مقدمه

روابط اخلاقی و اجتماعی افراد اقتضای احسان، همکاری و تعاون را دارد. یکی از مصادیق بارز آن را می‌توان اقدام افراد در پرداخت دین یکدیگر شمرد. قاعده اخلاقی پرداخت دین دیگری با توجه به اهمیت و مؤثریت آن در روابط اجتماعی، از سوی نظام‌های حقوقی مختلف مورد حمایت قرار گرفته و به‌عنوان نهاد حقوقی مهم پذیرفته شده است. بر اساس این نهاد حقوقی، در دیون که اجرای آن ماهیتاً قائم به شخص نمی‌باشد و یا شرط قائم به شخص اجرای تعهد نشده باشد، هرگاه غیر مدیون اقدام به ایفا یا اجرای تعهد نماید، چنین ایفا معتبر بوده و دارای اثر حقوقی سقوط تعهد می‌باشد. مهم‌ترین اثر که نظام‌های حقوقی بر این نهاد حقوقی بار نموده است، براءة‌الذمه مدیون در مقابل شخص دائن می‌باشد؛ اما این تنها اثر این نهاد حقوقی نیست بلکه با توجه به نوع پرداخت ثالث، برای آن آثار مختلف را پیش‌بینی کرده است.

بیان مسأله

هرچند در نظام‌های حقوقی مختلف از جمله نظام حقوقی افغانستان، نهاد حقوقی ایفای غیر مدیون مورد پذیرش قرار گرفته و اثر حقوقی سقوط تعهدات را در محدوده‌ی تعیین شده قانون دارا می‌باشد، اما در مورد رجوع پرداخت‌کننده ثالث به مدیون، حق رجوع منوط به این شرط شده است که پرداخت‌کننده ثالث برای این که بتواند به مدیون جهت دریافت آنچه پرداخته است رجوع نماید، باید قصد عدم تبرع خود را در زمان پرداخت ثابت نماید. در این حالت، عدم اثبات فقدان قصد تبرع در زمان پرداخت به منزله از دست دادن حق رجوع به مدیون و در نتیجه عدم دست‌یابی به آنچه که بر اساس قاعده احسان به جای مدیون و برای ختم تعهد و دین او به دائن پرداخته است، می‌باشد. در نتیجه، در پرداخت ثالث در حالت بدون قایم‌مقامی، هرگاه مدیون بتواند قصد عدم تبرع خود را در پرداخت ثابت بسازد، می‌تواند برای رجوع به مدیون اقدام نماید، در غیر آن رجوع امکان‌پذیر نمی‌باشد. برای جلوگیری از مشکلات رجوع و اثبات قصد عدم تبرع، قانون‌گذار راه دیگری را برای پرداخت دین دیگری پیش‌بینی کرده است که بر اساس آن شخص ثالث یا با توافق طرفین تعهد اقدام به پرداخت دین می‌نماید و یا این که بدون در نظر داشت اراده طرفین اما به حکم قانون اقدام به پرداخت دین دیگری نموده و سپس به حکم قانون به مدیون رجوع کرده می‌تواند. چنان‌چه قانون مدنی افغانستان از مواد ۹۰۳ الی ۹۰۷ خود در مورد قایم‌مقامی در پرداخت دین دیگری احکام صریحی را پیش‌بینی نموده است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

با توجه به اشکال مختلف قایم‌مقامی در پرداخت، نقش و اهمیت رضایت طرفین تعهد نسبت به پرداخت ثالث در قایم‌مقامی و انتقال تضمینات، تأمینات و دفاعیات دین اصلی به قایم‌مقام در صورتی که دین اصلی دارای آن باشد، اهمیت و ضرورت تحقیق این نهاد حقوقی مهم و کاربردی هرچه بیشتر هویدا می‌شود.

هدف تحقیق

در این تحقیق قایم‌مقامی در پرداخت دین، اشکال و آثار حقوقی آن در نظام حقوقی افغانستان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

سوال تحقیق

با توجه به اهمیت حقوقی و عملی نهاد فوق، آیا در نظام حقوقی افغانستان قایم‌مقامی در پرداخت مورد پذیرش قرار گرفته است؟

۱. به نظر می‌رسد که قانون مدنی افغانستان نهاد حقوقی قایم‌مقامی در پرداخت ثالث را با اشکال مختلف آن و اثر انتقال دین با تمام تضمینات و تأمیناتش به ثالث قایم‌مقام مورد پذیرش قرار داده است.

پیشینه تحقیق

در مورد قایم‌مقامی در پرداخت در نظام حقوقی مشابه به نظام حقوقی افغانستان مانند ایران، عراق، مصر و غیره تحقیقات صورت گرفته و کتب، مقالات و رساله‌های مختلف به رشته تحریر درآمده است. چند نمونه از تحقیقات که در نظام حقوقی ایران در این زمینه صورت گرفته است به شرح ذیل می‌باشد: ۱. عباس دارویی، قایم‌مقامی همراه با پرداخت دین. ۲. عباس دارویی، پرداخت دین دیگری در نظام حقوقی ایران. ۳. یوسف مولایی، ایفای دین توسط ثالث. در سایر نظام‌های حقوقی مانند عراق و مصر نیز تحقیقات صورت گرفته است. مهم‌ترین منبع در زمینه کتاب دکتر عبدالرزاق احمد السنهوری شرح بر قانون مدنی مصر و عراق می‌باشد. اما در نظام حقوقی افغانستان با توجه به اهمیت این نهاد، این نهاد مانند سایر نهادهای حقوقی مورد تحقیق جامع قرار نگرفته است. البته اشاره مختصری نسبت به این موضوع در پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد نویسنده که تحت عنوان پرداخت دین توسط ثالث و آثار آن می‌باشد، صورت گرفته است. اما به هیچ وجه کافی و بسنده نبوده و لذا لازم است تا این نهاد مهم حقوقی در نظام حقوقی افغانستان نیز مورد تحقیق قرار گیرد.

روش تحقیق

در این تحقیق با استفاده از نوع توصیفی - تحلیلی روش تحقیق کیفی و با بکارگیری روش اسنادی جمع‌آوری داده‌ها (بررسی اسناد) موضوع مورد بررسی قرار خواهد گرفت. به این صورت که ابتدا مطالب مربوط از کتب و مقالات معتبر حقوقی استخراج شده، مورد تحلیل قرار گرفته و با توجه به مطابقت آن با نظام حقوقی افغانستان مورد تحریر قرار گرفته است. قبل از ورود به این تحقیق تذکر دو نکته لازم می‌باشد. این که، کلمه "دین" و "تعهد" در این مقاله به عنوان مترادف بکار رفته است و اصطلاح "قایم‌مقامی" به دلیل مورد استفاده قرار گرفتن در قانون مدنی افغانستان و اصطلاح "قائم‌مقامی" به دلیل بکار گرفته شده در تألیفاتی حقوقی، هر دو جایگزین همدیگری و به مفهوم حقوقی مورد نظر قانون مدنی مورد استفاده قرار گرفته است.

تعریف و مفهوم قایم‌مقامی

قایم‌مقام^{۳۳}، از لحاظ لغوی متشکل از دو کلمه قایم و مقام می‌باشد. قایم (قائم) به معنی ایستاده، برخاسته، بپای، برپا و غیره می‌باشد (دهخدا، ۱۳۸۵) و مقام به معنی جایگاه، محل، مسند، منزلت و غیره می‌باشد (معین، ۱۳۸۶). قایم‌مقام به معنی خلف، کفیل، نایب (دهخدا، ۱۳۸۵)، جانشین و غیره است (معین، ۱۳۸۶). قائم‌مقامی نیز به معنی جانشینی (دهخدا، ۱۳۸۵)، کفالت، نیابت بکار رفته است (معین، ۱۳۸۶). در علم حقوق نیز اصطلاح قایم‌مقام و قایم‌مقامی از معانی لغوی خود تبعیت نموده و به همان معانی اما با آثار حقوقی معین مورد قبول قرار گرفته است. از لحاظ حقوقی، قایم‌مقام شخصی است که بدون آن‌که اراده او در تشکیل قرارداد دخالت داشته باشد، آثار آن به او نیز سرایت می‌کند (شهیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). به عبارت دیگر، قایم‌مقام کسی که به جانشینی از دیگری حقوق و تکالیفی پیدا می‌کند خواه برای اجرای هدف او کار می‌کند مانند نماینده تجارتي و یا برای اجرای هدف خود مانند وارث نسبت به ترکه و خریدار نسبت به مبیع پس از بیع (شهرجردی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

با توجه به این که قائم‌مقامی در لغت به معنای «جانشینی» بوده و این جانشینی به اشکال مختلفی واقع می‌گردد، مصادیق و معانی اصطلاحی متعددی پیدا می‌کند که نیابت هم یکی از آن‌ها است (فرج

^{۳۳}. در فرهنگ دهخدا، اصطلاح قایم‌مقام را جانشین ترجمه کرده و آن را ارجاع داده است به قائم‌مقام (قایم‌مقام). [ی م] (ا مرکب) جانشین. رجوع به قائم‌مقام شود. در قانون مدنی کشورهای دیگر نظیر ایران، از اصطلاح "قائم‌مقام" استفاده شده است. در قانون مدنی افغانستان از اصطلاح "قایم‌مقام" استفاده شده است لذا در این تحقیق با توجه به قانون مدنی افغانستان، از اصطلاح قایم‌مقامی با همان مفهوم ارجاعی فرهنگ لغت معین و دهخدا به کلمه قائم‌مقام، استفاده خواهد شد.

زاده، ۱۳۹۶، ص ۳). ولی می‌دانیم که از لحاظ حقوقی و به‌ویژه در بحث قراردادهای، نایب یا نماینده مفهوم خاصی داشته و با معانی مصطلح قائم‌مقام کاملاً متفاوت است (لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۹)؛ نمایندگی واژه فراگیری می‌باشد و برای توصیف نمودن رابطه‌ای به کار می‌رود که در آن شخص برای عمل کردن و انجام دادن کاری به‌عنوان نماینده دیگری منصوب شده است (فرج زاده، ۱۳۹۶، ص ۳). نماینده در انعقاد عقد شرکت می‌کند ولی آثار عقدی که منعقد نموده به وی سرایت نمی‌کند؛ اما قائم‌مقام بدون دخالت در انعقاد قرارداد، در معرض سرایت آثار آن قرار می‌گیرد (فرج زاده، ۱۳۹۶، ص ۳). مشخصه دیگر نماینده و قائم‌مقام (فرج زاده، ۱۳۹۶، ص ۳) این است که در نهاد قائم‌مقامی قلمرو صلاحیت و تکالیف قائم‌مقام (از حیث کثرت حقوق و قلت تکالیف) نسبت به نماینده بیشتر است، به همین جهت وصی قائم‌مقام محسوب می‌شود ولی قیم فقط نماینده است و عنوان قائم‌مقامی ندارد (لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۹).

در بحث بررسی آثار عقد، اصطلاح قائم‌مقام در کنار طرفین عقد آمده است (ماده ۶۹۱ و ۶۹۲ قانون مدنی افغانستان). به این معنی که از نظر قانون‌گذار این گروه افراد در جایگاه طرفین عقد قرار گرفته است. با این‌که در انعقاد عقد هیچ‌گونه دخالت نمی‌داشته باشد (نوبین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱). لذا قائم‌مقام به کسی گفته می‌شود که مستقیماً در عقد و قرارداد مداخله نداشته است ولی اثرات آن به جهت از جهات از متعاقبین به او سرایت می‌کند (شهرجردی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). حتی ممکن است در زمان انعقاد عقد اصلاً وجود نداشته باشد (بهرامی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶). این نوع قائم‌مقامی به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. قائم‌مقامی خاص: نوع از قائم‌مقامی است که در آن انتقال شونده یا کسی است که به او مال یا اموال معین منتقل می‌شود صرفاً نسبت به آن مال یا اموال معین قائم‌مقام شخص انتقال دهنده است نه بیشتر. مانند مشتری نسبت به باع در مورد مبیع (بهرامی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶). همچنان دائن نیز در بعضی از موارد قائم‌مقام مدیون می‌شود (نوبین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱). مثلاً در مواردی که مدیون تاجر ورشکسته است اموال او متعلق حق دائن قرار می‌گیرد و دائن در حقوق و تعهدات مالی تاجر ورشکسته قائم‌مقام او می‌شود (بهرامی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۶؛ نوبین، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱).

۲. قائم‌مقامی عام: نوع از قائم‌مقامی است که در آن انتقال شونده یا کسی که کل دارایی دیگری یا قسمت مشاعی از آن به او منتقل شده باشد، قائم‌مقام انتقال دهنده می‌شود. مانند وارث نسبت به مورث در مورد ترکه (عدل السلطنه، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹). نسبت به این حالت دو استثناء وجود دارد که در آن تعهدات متوفی قابل انتقال به ورثه نمی‌باشد:

الف- در جای که در انجام تعهدات مباشرت شخص متوفی شرط شده باشد (مولای، ۱۳۹۵، ۴): مانند این که متوفی که طرف عقد بوده است، نقاش مشهوری بوده و متعهد شده باشد که نقاشی مخصوصی برای متعهد له ترسیم نماید. با مرگ طرف معامله (نقاش مشهور) به دلیل قایم به شخص بودن تعهد، تعهد به ورثه منتقل نمی شود (مقصودی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴).

ب- در جای که تعهد یک طرفه و به سود متعهد له باشد و قبل از انجام تعهد، متعهد له فوت نماید (مولای، ۱۳۹۵، ۵). تعهد مزبور با فوت متعهد له از بین می رود و ورثه متعهد له نمی تواند از این تعهد استفاده نماید (مقصودی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴). آنچه به نظر می آید، در هر دو حالت اثر عقد (تعهد) قایم به شخص است. لذا غیر قابل انتقال به دیگری حتی به قایم مقام عام می باشد. قانون مدنی افغانستان در ماده ۶۹۱ خود در این زمینه چنین صراحت دارد: اثر عقد بر عاقدین و خلف عام آن ها با رعایت عدم اخلاص قواعد میراث راجع می شود. مگر این که از عقد، طبیعت معامله یا نص قانون عدم رجعت آن به خلف عام دانسته شود. چنان چه ملاحظه می گردد، بر اساس قانون مدنی افغانستان علاوه بر حالت فوق عدم انتقال اثر عقد به خلف عام که داخل در قلمرو طبیعت معامله می شود، حکم قانون و توافق طرفین در عقد نیز می تواند مانع انتقال اثر عقد به خلف عام شود.

قایم مقامی را نیز می توان در موضوعات مختلف بررسی کرد. یکی از انواع قایم مقامی، قائم مقامی در پرداخت دین یا به عبارت دیگر، پرداخت دین دیگری و ایجاد قایم مقامی برای رجوع می باشد.

بر اساس مواد ۸۰۶، ۸۹۸ و ۸۹۹ قانون مدنی افغانستان، اشخاص ثالث می تواند بنا به هر دلیلی اقدام به پرداخت دین دیگری نماید. این پرداخت با توجه به اشکال مختلف آن، آثار مختلف را بجای می گذارد. شخص ثالث می تواند با اذن مدیون یا بدون اذن وی اقدام به پرداخت دین وی نماید (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۳۹، ۵۴۰). قانون گذار نیز چنین پرداخت را مجاز دانسته است، اما برای رجوع به مدیون جهت دریافت آنچه پرداخته است، قانون گذار قصد عدم تبرع پرداخت کننده را شرط دانسته است و لذا شخص ثالث باید این قصد را اثبات نماید تا بتواند به مدیون جهت دریافت آنچه پرداخته است، مراجعه نماید (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۹۳ و السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۴۳). گاهی ممکن شخص ثالث با توافق با یکی از طرفین تعهد و یا به اساس احکام قانون اقدام به پرداخت دین مدیون نماید، در چنین حالتی شخص ثالث پرداخت کننده دین به عنوان قایم مقام دائن قرار گرفته و از حقوق و مزایای او در تسهیل و دریافت دین برخوردار می گردد (شمس الدینی زارج، ۱۳۹۵، ص ۱۶). پرداخت همراه با قایم مقامی نیز نظر به منشأ، به دو دسته تقسیم می شود: ۱. قائم مقامی با منشأ

قراردادی که به آن قائم‌مقامی قراردادی می‌گویند؛ ۲. قائم‌مقامی با منشأ قانونی که به آن قائم‌مقام قهری نیز می‌گویند (شمس‌الدینی زارج، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

قائم‌مقامی قراردادی (پرداخت ثالث به اساس قرارداد)

قائم‌مقامی قراردادی عبارت از آن نوع قائم‌مقامی است که در نتیجه یک پرداخت و یک توافق حاصل می‌شود (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۵). اثر طبیعی و معمول پرداخت، اعم از این که از سوی مدیون انجام شود یا غیرمدیون، سقوط تعهد است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۲۱)؛ اما اراده اشخاص یا توافق آن‌ها همان‌گونه که می‌تواند تا آنجایی که باقاعده آمره و اخلاق حسنه و نظم عمومی مخالف نباشد، هر اثر حقوقی را خلق کند، به همین ترتیب می‌تواند آثار حقوقی نهادهای حقوقی را نیز دگرگون سازد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۵).

قانون مدنی مصر در مواد ۳۲۷ و ۳۲۸ و قانون مدنی عراق در مواد ۳۸۰ و ۳۸۱ خود و قانون مدنی افغانستان در بحث ایفای دین، در مواد ۹۰۴ و ۹۰۵ خود به صراحت قائم‌مقامی قراردادی را پذیرفته است. قانون مدنی ایران در بحث قائم‌مقامی قراردادی حکم صریحی ندارد اما پذیرش آن به اساس اصل آزادی قراردادی (ماده ۱۰ ق.م.ایران) امکان‌پذیر است. به بیان دیگر، قائم‌مقامی قراردادی در حقوق ایران، جزء عقود نامعین بشمار می‌آید (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹)؛ بنابراین، شرایط و احکام آن تابع قواعد عمومی صحت معاملات (مواد ۱۹۰ ق.م.ب. بعد) است. قائم‌مقام قراردادی برحسب طرفین قرارداد، به دو دسته، قائم‌مقامی از طرف دائن و قائم‌مقامی از طرف مدیون یا مدیون، تقسیم می‌شود.

قائم‌مقامی به وسیله دائن

این نوع قائم‌مقامی قراردادی، بین دائن و پرداخت‌کننده ثالث حاصل می‌شود (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۵۷). بدین ترتیب که شخصی غیر از مدیون اصلی، دین مدیون اصلی را به دائن می‌پردازد، در مقابل دائن نیز طلب خود را با کلیه اوصاف، تضمینات، امتیازات، ایرادات و دفاعیات به پرداخت‌کننده منتقل می‌کند که در نتیجه آن پرداخت‌کننده جانشین یا قائم‌مقام کلیه حقوق دائن علیه مدیون می‌شود (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۶۳). به دلیل نقش رضایت دائن در این نوع قائم‌مقامی، آن را قائم‌مقامی از طرف دائن می‌گویند؛ زیرا طلب جزء دارایی دائن است و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون رضایت او در آن دخالت کند (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۶ و ۹۳). همچنان در تعهدات که قائم به شخص می‌باشد تا زمانی که دائن رضایت در پرداخت ندهد، پرداخت ثالث اثر حقوقی سقوط تعهدات را نیز نخواهد داشت (ماده ۲۶۸ ق.م.ایران و ماده ۸۱۹ ق.م.افغانستان). اشخاص ثالث می‌توانند، حتی بدون

رضایت دائن اقدام به تأدیبه دین نماید؛ اما اثر چنین اقدامی صرفاً سقوط تعهد مدیون در برابر دائن است نه قائم مقامی پرداخت کننده (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۶ و ۹۳).

در قائم مقامی از طرف دائن وجود دو شرط، یکی برای اثبات و دیگری برای وقوع قائم مقامی لازم است.

۱. قائم مقامی باید در عقد تصریح شود (ماده ۹۰۴ ق م افغانستان). چنین شرطی شرط صحت قائم مقامی از طرف دائن نبوده بلکه شرطی است برای اثبات وجود قائم مقامی (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). لذا باید طرفین (ثالث و دائن) در قرارداد از کلمات که دقیقاً معنا و مفهوم قائم مقامی را بدهد استفاده کنند. از طرفی هم لازم نیست قرارداد مزبور رسمی یا کتبی باشد. همچنین لازم نیست که در قرارداد، آثار قائم مقامی را ذکر کند، مگر این که دائن اقدام به تحدید تأمینات و تضمینات نماید (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). هر چند که در ماده ۹۰۶ ق م افغانستان بحث از توافق به تحدید تأمین و تضمینات بعمل نیامده است اما منع در چنین امری نیز از مواد مربوط به دست نمی آید. لذا طبق قاعده اصل آزادی قراردادی طرفین نسبت به تعیین محتوای عقد می تواند توافق نماید، لذا در عقد قایم مقامی از نوع قراردادی نیز، دائن و یا مدیون می تواند در زمان عقد قایم مقامی با شخص ثالث اقدام به تحدید تأمینات و تضمینات دین موجود نسبت به ثالث نماید. پذیرش چنین آزادی در این نهاد سبب تبدیل ماهیت حقوقی آن به نهادهای مشابه دیگری نظیری تبدیل تعهد شده نمی تواند.

۲. قائم مقامی باید هم زمان با پرداخت باشد (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۵۸). بدین معنی که بین پرداخت و قائم مقامی نباید زمان غیر متعارف وجود داشته باشد، در غیر آن قائم مقامی محقق نخواهد شد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). قانون مدنی ایران در زمینه هم زمان بودن قائم مقامی حکم صریحی ندارد، اما برعکس قانون مدنی عراق در ماده ۳۸۰ و قانون مدنی مصر در ماده ۳۲۷ خود از این شرط تذکر به عمل آورده است. قانون مدنی افغانستان نیز در ماده ۹۰۴ خود در این زمینه چنین صراحت دارد: دائنی که دین خود را از غیر مدیون حاصل نموده، می تواند به موافقه طرفین، شخص مذکور را قائم مقام خود قرار دهد. گرچه مدیون به این موافقه رضایت نداشته باشد. موافقه از وقت تأدیبه مؤخر شده نمی تواند.

بعضی از نویسندگان خواستار تفسیر موسع از این قید هم زمانی پرداخت با قائم مقامی شده و معتقدند که؛ در مورد توافق به قائم مقامی قبل از پرداخت، این نوع توافق هم معتبر بوده و با برطرف شدن مانع، یعنی پرداخت، تبدیل تعهد به قائم مقامی پرداخت کننده می شود. در این صورت، فرض قائم مقامی بر مبنای توافق قبلی بین او و دائن است. اما درباره توافق به قائم مقامی بعد از پرداخت،

منع قانونی امری منطقی می‌باشد. شاید در بعضی موارد بتوان این منع را هم با تفسیر موسع، محدود کرد. ماندی این که اگر ثابت شود قصد طرفین در زمان پرداخت، قائم‌مقامی بوده، اما سند متضمن قائم‌مقامی را تنظیم نکرده باشد، اقدام به تنظیم چنین سندی بعد از پرداخت را با توجه به قصد طرفین در زمان پرداخت، می‌توان پذیرفت. در مواردی هم که پرداخت به صورت اقساط انجام می‌شود، سند قائم‌مقامی می‌تواند با پرداخت آخرین قسط، تنظیم شود. چون تنظیم سند در پایان اقساط طلب، دلالت دارد بر این که قصد واقعی پرداخت‌کننده در اقساط قبلی، پرداخت همراه با قائم‌مقامی بوده نه یک پرداخت عادی (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۵-۹۶).

قائم‌مقامی از طرف مدیون

نوع دیگر از قائم‌مقامی، قائم‌مقامی است که با توافق شخص مدیون و ثالث پرداخت‌کننده به وجود می‌آید (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۶۱) و رضایت و حتی اطلاع دائن شرط نیست (ماده ۹۰۵). در این نوع از قائم‌مقامی، مدیون خود به وسیله مالی که شخص ثالث به او داده است، دینش را می‌پردازد و در مقابل تأدیه‌کننده وجه یا مال را قائم‌مقام حقوق دائن قرار می‌دهد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۴). پس بین قائم‌مقامی از طرف دائن و مدیون تفاوت در نحوه پرداخت هم وجود دارد. زیرا قائم‌مقامی از طرف دائن محقق نمی‌شود مگر این که قائم‌مقام خود یا نماینده وی طلب دائن را پرداخته باشد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۸۴). در حالی که قائم‌مقامی از طرف مدیون محقق نخواهد شد مگر این که خود مدیون با جوهی که ثالث در اختیارش قرار داده است، بدهی‌اش را بپردازد (ماده ۹۰۵ قانون مدنی افغانستان).

در موضوع قائم‌مقامی در پرداخت از سوی مدیون با وجودی این که قانون مدنی ایران حکمی صریح را در بحث ایفا تعهد ذکر نکرده است (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۷)، قانون مدنی عراق در ماده ۳۸۱ خود و قانون مدنی مصر در ماده ۳۲۸ خود این موضوع را مورد پذیرش قرار داده است. قانون مدنی افغانستان نیز در ماده ۹۰۵ خود در زمینه چنین صراحت دارد: هرگاه مدیون به مقصد ادای دین از شخص ثالث قرض بگیرد، می‌تواند قرض دهنده را قائم‌مقام دائنی که حق او را پرداخته است، قرار دهد. گرچه دائن مذکور به آن رضایت نداشته باشد. مشروط بر این که در عقد قرض تذکر داده شود که مال قرض گرفته‌شده به پرداخت دین اختصاص دارد و در رسید دین تصریح شود که ادای دین از همین مال صورت گرفته است. قانون مدنی فرانسه نیز در بند ۲ ماده ۱۲۵۰ خود این نوع قائم‌مقامی را پذیرفته است (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۷).

در مورد مبنای قائم مقامی از طرف مدیون باید گفت؛ ظاهراً بر اساس این نوع قائم مقامی اصل عدم انتقال حق بدون رضایت صاحب آن مخدوش می‌شود. زیرا در این نوع قائم مقامی مدیون بدون رضایت دائن که صاحب حق است، حق و دین وی را به ثالث انتقال می‌دهد. لذا بعضی از نویسندگان در مقام انتقاد از آن، آنرا نوعی سلب مالکیت طلب برای نیل به منافع خصوصی دانسته است و آنرا با اصول مالکیت مغایر می‌دانند. بعضی هم آنرا شبه قائم مقامی نامیده‌اند. در مقابل عده‌ای نیز خواسته تا به لحاظ نظری آنرا توجیه کنند.

به هر حال امروزه بدون توجه به مبنای تاریخی آن، این نهاد کارکرد عملی مهمی را دارا می‌باشد و با آن از سو استفاده دائن می‌توان جلوگیری کرد. مثال: فرض شود که در مبیعه‌نامه‌ای شرط شده است که هرگاه مدیون در سررسید، دین و یا یکی از اقساط آنرا نپردازد، عقد منفسخ شده و یا حق فسخ برای متعهد له ایجاد شود. حال اگر قیمت مبیعه افزایش پیدا کند و در همین زمان شخص مدیون نتواند دین و یا یکی از اقساط آنرا بپردازد و دائن هم با توجه به افزایش قیمت مبیع، بخواهد عقد را فسخ کند در این حالت موجودیت نهاد قائم مقامی از طرف مدیون می‌تواند از این سو استفاده دائن جلوگیری کند. بدین ترتیب که مدیون با گرفتن قرض از ثالث به پرداخت دین اقدام کرده و ثالث مقرض را قائم مقام دائن قرار می‌دهد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۹۸). در قائم مقامی از طرف مدیون نیز علاوه بر شرایط مربوط به قایم مقامی به وسیله دائن دو شرط دیگر هم لازمی است:

۱. رسمی بودن قرارداد قائم مقامی و رسید پرداخت (ماده ۹۰۵ قانون مدنی افغانستان). منظور از این شرط این است که قراردادی که به موجب آن مدیون وجه لازم برای پرداخت دین خود از ثالث به دست می‌آورد (عقد قرض) و رسیدی که از دائن پس از پرداخت گرفته می‌شود، باید رسمی باشد (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰). قانون مدنی افغانستان در زمینه چنین صراحت دارد که: مشروط بر این که در عقد قرض تذکر داده شود که مال قرض گرفته شده به پرداخت دین اختصاص دارد و در رسید دین تصریح شود که ادای دین از همین مال صورت گرفته است.

شرط فوق برای جلوگیری از تقلب مدیون و حمایت اشخاص ثالث ذینفع به ویژه سایر دائین مدیون وضع شده است. تقلبی که مدیون ممکن است مرتکب شود. مثلاً؛ اگر مدیون دائین متعدد داشته باشد و مال واحدی از او در رهن آن‌ها باشد (رهن مکرر)، به طور معمول اگر او طلب دائن درجه مقدم را بپردازد، دائین درجه بعدی در رهن جایگزین دائین پرداخته شده می‌شوند. ولی ممکن است مدیون به قرض یا اعتبار جدیدی نیاز داشته باشد و تضمین دیگری جز مالی که در رهن یا وثیقه دائینش قرار دارد، نداشته باشد. در این صورت او با مال شخصی اش طلب دائن درجه اول را

می‌پردازد ولی با تبانی دائن که دینش پرداخت‌شده و ثالث قرض دهنده جدید، در رسید پرداخت اعلام می‌کنند که پرداخت با مال مقروض انجام‌شده است تا بدین ترتیب مقرض جدید را جانشین دائن درجه اول در رهن قرار دهد. در نتیجه، حقوق دائینین درجه بعدی ضایع خواهد شد. چون با این اقدام آن‌ها در درجه خود باقی خواهند ماند. درحالی‌که بدون تقلب مدیون، آن‌ها جانشین دائن درجه مقدم که طلبش پرداخت‌شده است، می‌شدند (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱).

۲. ذکر محل استفاده وجوه دریافتی در عقد و ذکر مأخذ وجوه پرداختی در رسید پرداخت (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲). چنان‌چه گفته شد، در این نوع قائم‌مقامی، مدیون به موجب قراردادی معمولاً قرض، وجوه لازم برای پرداخت دینش را به دست می‌آورد. سپس با مال به‌دست‌آمده دینش را می‌پردازد (ماده ۹۰۵ قانون مدنی افغانستان). حال مفهوم شرط فوق این است که اولاً؛ در عقد قرض یا هر قرارداد دیگری که مدیون وجه لازم به دست می‌آورد، تصریح شود که مال مزبور جهت پرداخت دین مدیون داده می‌شود (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۶۲). ثانیاً؛ در رسیدی که پس از پرداخت از دائن دریافت می‌شود نیز تصریح گردد که دین به وسیله مال مقروض پرداخته شده است. چنان‌چه ماده ۹۰۵ قانون مدنی افغانستان در زمینه چنین صراحت دارد که: مشروط براین‌که در عقد قرض تذکر داده شود که مال قرض گرفته‌شده به پرداخت دین اختصاص دارد و در رسید دین تصریح شود که ادای دین از همین مال صورت گرفته است. حقوق‌دانان این دو شرط را بیان دوگانه «مأخذ و کاربرد وجوه» توصیف کرده‌اند (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲).

قائم‌مقامی قانونی

قائم‌مقامی قانونی عبارت از آن نوع قائم‌مقامی است که قانون خود و بدون توجه به رضایت و اراده طرفین تعهد، ثالث پرداخت‌کننده را قائم‌مقام حقوق دائن قرار می‌دهد (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۶۷). به این قسم از قائم‌مقامی در پرداخت، به دلیل این‌که قائم‌مقامی پرداخت‌کننده مستقماً ناشی از حکم قانون است، قائم‌مقامی قانونی یا قهری می‌گویند (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰). در این نوع قائم‌مقامی با پرداخت، نه تنها اراده مدیون و دائن هیچ نقش و دخالتی در تحقق قائم‌مقامی پرداخت‌کننده ندارد، بلکه حتی عدم رضایت یا مخالفت آن‌ها نیز بی‌تأثیر است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۶۷). در بعضی موارد قانون‌گذار جهت رسیدن به برخی اهداف و مصالح اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی، خود به پرداخت‌کننده دین دیگری قائم‌مقامی اعطا می‌کند. در واقع، در این موارد حکم قانون جانشین ترازی می‌شود (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰).

در نظام حقوقی عراق در ماده ۳۷۹ قانون مدنی عراق و در حقوق مصر در ماده ۳۲۶ قانون مدنی مصر قایم مقامی قانونی مورد پذیرش قرار گرفته است (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۴۵). قانون مدنی افغانستان نیز با اقتباس از آن‌ها نهاد حقوقی قایم مقامی قانونی را مورد پذیرش قرار داده است. به نقل از دارویی، در حقوق فرانسه علاوه بر این که قانون‌گذار در موارد خاص (قوانین خاص) پرداخت‌کننده را قائم مقام دائن قرار داده است، در ماده ۱۲۵۱ ق.م نیز در مبحث تعهدات به طور عام مواردی را بیان می‌کند که پرداخت‌کننده در آن موارد قهراً قائم مقام دائن می‌شود. با این عبارت که: قائم مقامی به طور قهری صورت می‌گیرد:

۱. به نفع کسی که خودش دائن می‌باشد طلب دائن دیگری را که او به دلیل امتیازات یا وثایقش ترجیح دارد.

۲. به نفع خریدار یک مال غیرمنقول که قیمت خرید را جهت پرداخت طلب طلبکارهایی که این مال نزد آن‌ها رهن می‌باشد، به کار می‌گیرد.

۳. به نفع کسی که با دیگران یا برای دیگران ملزم به پرداخت است، در پرداخت دین ذینفع باشد.

۴. به نفع وارثی که به طور مشروط ترکه را پذیرفته و با پول خود دین متوفی را پرداخته است (دارویی، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

همچنان به نقل از شمس‌الدینی زارج، در حقوق انگلیس نیز قائم مقامی قهری پذیرفته شده است. مانند قائم مقامی در تضمین دین، قائم مقامی پرداخت‌کنندگان اسناد تجاری و ... (شمس‌الدینی زارج، ۱۳۹۵، ص ۱۰).

از آنجایی که در موارد چهارگانه فوق پرداخت‌کننده یا ملزم به پرداخت دین دیگری است یا در پرداخت نفعی دارد، لذا نویسندگان حقوق تعهدات فرانسه در مورد قائم مقامی قهری یا قانونی از تنقیح موارد مزبور دست به وضع یک قاعده زدند بدین عبارت که: هر جا شخصی ملزم به پرداخت دین دیگری است (بند ۳ ماده ۱۲۵۱ ق.م ف) یا در پرداخت دین مدیون ذینفع است (بند ۱، ۲، ۴ ق م ف) پرداخت‌کننده قهراً جانشین حقوق دائن خواهد شد (دارویی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

قانون مدنی ایران در زمینه قائم مقامی قانونی به صراحت حکمی ندارد که بتوان چنین قاعده را به دست آورد؛ اما به طور مصداقی و خاص در سایر قوانین مانند تجارت، بیمه و غیره قائم مقامی قانونی را پذیرفته است (دارویی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۴). احکامی نیز در رویه قضایی آمده است که مبین پذیرش قایم مقامی قانونی است (قاسم‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).

قانون مدنی افغانستان در بحث ایفای دین، قائم مقام قانونی را به صراحت در ماده ۹۰۳ خود پذیرفته است. از تحلیل این ماده می‌توان به قاعده عام که نویسندگان فرانسوی مطرح کرده است نیز دست یافت. ماده ۹۰۳ ق.م افغانستان که ترجمه ماده ۳۹۷ ق.م عراق است، در زمینه قائم مقامی قهری یا قانونی چنین صراحت دارد: هرگاه غیر مدیون به تأدیه دین بپردازد، در احوال آتی قائم مقام دائنی که دین خود را حاصل نموده، شناخته می‌شود:

۱. درحالی که با مدیون مشترکاً و یا از جانب وی به تأدیه دین مکلف باشد.
۲. درحالی که تأدیه کننده دائن بوده، دین دائنی را بپردازد که تأمین عینی داشته و از دائن مذکور مقدم باشد، گرچه تأدیه کننده تأمین نداشته باشد.
۳. درحالی که شخص عقاری را خریداری نماید که تحت تضمین حقوق دائنین بوده، ثمن عقار مذکور جهت تأدیه دین شان پرداخته شده باشد.
۴. درحالی که تأدیه کننده، به حکم صریح قانون قائم مقام شناخته شود. از بندهای ماده فوق به وضوح معلوم می‌شود که مقنن افغانی از وضع قاعده عام قائم مقامی غفلت نکرده و آنرا پذیرفته است. چنانچه (بند ۱ ماده ۹۰۳) نشان دهنده ملزم بودن پرداخت کننده و (بند ۲ و ۳ ماده ۹۰۳) ذینفع بودن پرداخت کننده را در پرداخت نشان می‌دهد. از مجموع این سه بند ماده ۹۰۳ ق.م افغانستان، قاعده مطرح شده توسط نویسندگان فرانسوی به دست می‌آید. بند چهار ماده فوق، سایر موارد را پیش بینی می‌کند که چه در قانون مدنی و چه در قوانین خاص دیگر (مانند قائم مقامی بیمه‌گر در قانون بیمه)، مقنن به صراحت قائم مقامی پرداخت کننده را پذیرفته است.

موانع قایم مقامی در پرداخت دین

در قایم مقامی قانونی به دلیل مشخص و محدود بودن موارد آن، بحث موانع مطرح شده نمی‌تواند. زیرا از یک طرف قانون‌گذار خود در موارد محدود و مشخص قایم مقامی قانونی را مطرح ساخته است (به طور حصری) و از طرف دیگر این موارد به هیچ وجه شامل در موضوعاتی نمی‌شود که در آن قایم مقامی ممنوع قرار گرفته است. به بیان دیگر، قایم مقامی قانونی در موضوعات پیش بینی شده است که همیشه قابلیت قایم مقامی را دارا می‌باشد. بحث موانع قایم مقامی بر می‌گردد به قایم مقامی قراردادی. به این معنی که طرفین تعهد در بعضی موارد نمی‌تواند اقدام به قایم مقامی ثالث در پرداخت دین نماید. این منع نیز تنها شامل قایم مقامی از سوی دائن می‌گردد نه از سوی مدیون. زیرا در قایم مقامی از سوی مدیون، رضایت دائن شرط است و لذا تا زمانی که دائن در قایم مقامی از سوی مدیون تمایل و رضایتش را نشان ندهد، قایم مقامی ایجاد نمی‌شود. البته این رضایت در موارد است شخصیت متعهد علت عمده

تعهد باشد. مانندی این که متعهد شخص نقاش می باشد تعهد به نقاشی نماید. در این حالت نقاشی قایم به شخص مدیون است و بدون رضایت دائن، ثالث نمی تواند قایم مقام مدیون در امر کشیدن نقاشی گردد (امامی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷). یا این که در زمان انعقاد عقد، شرط قایم به شخص انجام تعهد از سوی مدیون شده باشد. در این حالت نیز بدون رضایت دائن، مدیون نمی تواند اقدام به قایم مقام ساختن شخص ثالث نماید (قاسم زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). اما در موارد که موضوع دین پرداخت مقدار وجهی باشد، مدیون می تواند آن وجه را از ثالثی گرفته و دین را بپردازد و ثالث را قایم مقام شخص دائن نماید. در این حالت رضایت شخص دائن لازم نیست (امامی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷).

چنان ذکر شد، بحث که راجع به منع قایم مقامی مطرح می شود، در مورد قایم مقامی از سوی دائن است. به این معنی که یکی از موارد که ثالث چه بدون قایم مقامی و چه با قایم مقامی از سوی دائن، نمی تواند به ایفای دین دیگری اقدام نماید، حالتی است که متعهد ذی نفع در ایفا دین است (قاسم زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸)؛ یعنی هم برای ایفا وهم برای تسلیم ذی نفع می شود. منظور از نمی تواند عدم صلاحیت ثالث به پرداخت نیست، بلکه منظور این است که در چنین حالتی اگر مدیون به دائن عدم دریافت دین از سوی ثالث را ابلاغ نماید، دائن می تواند پرداخت ثالث را رد نماید و اگر دائن این اقدام ثالث را بپذیرد مدیون می تواند با استناد به فوت منفعتش در نتیجه پرداخت ثالث، از رجوع وی به خودش جلوگیری کند (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). به عنوان مثال، دائن نیز نسبت به مدیون، مدیون بوده و شرایط تهاتر ارادی نیز موجود باشد در چنین حالتی شخص مدیون می تواند پرداخت ثالث را منع نماید و ثالث نمی تواند اقدامی در جهت پرداخت دین مدیون کند؛ زیرا در این حالت پرداخت از ناحیه ثالث به ضرر شخص مدیون می باشد.

قانون مدنی افغانستان در فقره ۲ ماده ۸۹۸ و ماده ۸۹۹ خود این موضوع را بیان نموده است و در چنین حالتی به مدیون صلاحیت داده که به دائن عدم دریافت دین از ناحیه ثالث را ابلاغ کند و اگر دائن به این ابلاغ ترتیب اثر نداد و دینش را از ثالث حاصل نمود، چه به صورت عادی یا از طریق قایم مقام کردن ثالث، مدیون می تواند با اثبات اعتراض و فوت منفعتی که در نتیجه پرداخت ثالث از وی صورت گرفته است، از رجوع ثالث به خودش جلوگیری نماید. چنان چه در این مورد قسمت اخیر فقره ۲ ماده ۸۹۸ صراحت دارد: چنان چه دائن می تواند ادای دین را از شخص غیر در صورت اعتراض مدیون و ابلاغ این اعتراض به دائن، رد نماید. فقره ۲ ماده ۸۹۹ نیز چنین صراحت دارد: با وجود آن مدیونی که ایفاء دین بدون اراده او صورت گرفته، می تواند از رجوع شخصی که دین را کلاً و یا قسماً پرداخته است، امتناع ورزد، به شرط که ثابت نماید که از اعتراض او فایده ای مرتب است.

چنانچه ذکر شد، در موارد ذینفع بودن مدیون در ادای دین به وسیله خودش، ثالث می‌تواند پرداخت نماید. این ذینفع بودن مدیون مانع پرداخت ثالث شده نمی‌تواند، حتی اگر مدیون در این حالت رضایت به پرداخت ثالث ندهد، بازهم پرداخت ثالث دارای اثر حقوقی بوده و باعث سقوط تعهد می‌شود (حاتمی، ۱۳۸۶، ص ۷). اما دائن می‌تواند به اساس اعتراض مدیون، پرداخت ثالث را رد نماید و یا مدیون با اثبات ضرر که ناشی از پرداخت ثالث نموده است، از رجوع ثالث به خودش جلوگیری نماید.

اثر حقوقی قایم‌مقامی در پرداخت

همان‌طور که در ماده ۹۰۶ قانون مدنی افغانستان نیز تصریح شده است، جایگزینی ثالث ایفاکننده دین در دین و تمام تضمینات، تأمینات و مدافعات آن بجای دائن در جهت دریافت آنچه پرداخت نموده به مقدار پرداخت شده می‌باشد. این جایگزین چه در قایم‌مقامی قانونی و چه در قراردادی از لحاظ مستفید شدن از تضمینات، تأمینات و مدافعات یکسان است (السنهوری، ۱۹۵۸، ص ۵۶۶). چنان ماده ۹۰۶ قانون مدنی افغانستان در زمینه چنین مقرر می‌دارد که: "شخصی که به حکم قانون و یا موافقت قایم‌مقام دائن می‌شود، حقوق دائن با تمام خصوصیات، توابع، تأمینات و مدافعات که به آن مرتب می‌گردد، به او تعلق می‌گیرد. این شخص تنها به اندازه مالی که به دائن پرداخته، قایم‌مقام او شناخته می‌شود. حال اگر ثالث قسمتی از دین مدیون را بپردازد، در قسمت پرداخته شده قایم‌مقام دائن می‌شود. در این حالت هم دائن به اندازه باقی مانده دین و هم ثالث به عنوان قایم‌مقام او به میزان سهم پرداخته خود می‌تواند به مدیون رجوع نماید.

نکته قابل تأمل این است که در چنین حالتی حتی با این که ثالث قایم‌مقام از تضمینات و تأمینات دین مستفید می‌شود و اصولاً باید بتواند هم‌زمان با دائن اصلی به مدیون مراجعه کند، قانون هردو دائن را در یک سطح نپذیرفته است و نسبت به دائن اصلی حق تفوق شناخته است. او نسبت به ثالث قایم‌مقام در مراجعه به مدیون دارای حق تقدم است مگر این که در عقد قایم‌مقامی خلاف آن توافق شده باشد. چنانچه فقره اول ماده ۹۰۷ در زمینه صراحت دارد که (۱) هر که غیر مدیون قسمتی از دین را بپردازد و در آن قسمت قایم‌مقام دائن گردد، این امر دائن را متضرر نساخته و در مطالبه قسمت متباقی دین به غیر مدیون، مقدم شناخته می‌شود. مگر این که برخلاف آن موافقه صورت گرفته باشد. آنچه مسلم است این است که قسمت اخیر فقره فوق شامل قایم‌مقامی به وسیله دائن می‌شود نه مدیون. زیرا در قایم‌مقامی به وسیله دائن، دائن صلاحیت واگذاری حق تقدم خود به مدیون را برای ثالث دارا می‌باشد. اما اگر دائن متباقی دین خود را به ثالث دیگری واگذار کند (خواه به وسیله

قائم مقامی و یا حواله و غیره) دیگر حق تقدم وی زایل شده و شخص دیگری که متباقی دین دائن به او منتقل شده است از حق تقدم برخوردار نمی‌باشد. یعنی ثالث قائم مقام و شخص دیگر که جایگزین دائن در متباقی دین شده است، هر دو به طور یکسان صلاحیت رجوع به مدیون را دارا می‌باشد. چنانچه این فقره صراحت دارد که (۲) هرگاه شخص دیگری در پرداخت قسمت باقی مانده‌ی دین قائم مقام دائن گردد، هر یک در تقسیم دین به تناسب حصه خود به مدیون مراجعه نموده می‌تواند.

نتیجه‌گیری

از توضیحات فوق می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

۱. قانون مدنی افغانستان در بخش ایفا، ایفا از سوی غیر مدیون را نیز مورد پذیرش قرار داده و بر این نهاد حقوقی دو اثر مهم، سقوط تعهد مدیون در قبال دائن و ایجاد حق رجوع برای ثالث پرداخت‌کننده را بار نموده است.
۲. با این که یکی از آثار مهم پرداخت ثالث ایجاد حق رجوع ثالث به مدیون می‌باشد اما ایجاد این حق منوط به تحقق شرط (عدم قصد تبرع ثالث) شده است. ثالث تا زمانی که شرط قصد عدم تبرع خود در زمان پرداخت را ثابت نتواند، حق رجوع به مدیون جهت دریافت آنچه پرداخت است را ندارد. اثبات قصد عدم تبرع می‌تواند به قراین مختلف نظیر موجودیت قائم مقامی، داشتن منفعت، اذن مدیون در پرداخت و غیره صورت گیرد.
۳. بحث قائم مقامی در پرداخت دین علاوه بر این که مشکلات رجوع ثالث به مدیون را حل می‌نماید، باعث ایجاد اطمینان و امنیت خاطر ثالث پرداخت‌کننده در جهت ایفای دین غیر هم می‌شود؛ زیرا در نهاد حقوقی قائم مقامی بحث حفظ تضمینات و تأمینات دین اصلی هم مطرح می‌باشد. به این معنی که در پرداخت همراه با قائم مقامی، دین دائن با تمام تضمینات و تأمینات، مانند رهن و غیره که اگر داشته است به شخص ثالث انتقال پیدا می‌کند؛ مگر این که طرفین به عدم آن توافق نموده باشد.
۴. پرداخت غیر مدیون می‌تواند به شکل عادی و یا قائم مقامی صورت گیرد. در شکل قائم مقامی پرداخت، بین پرداخت‌کننده (ثالث) و یکی از طرفین تعهد رابطه حقوقی جدید تشکیل می‌شود. این رابطه حقوقی قائم مقامی می‌تواند به حکم قانون و یا با توافق طرفین شکل گیرد. لذا قائم مقامی یا به حکم قانون مطرح می‌شود و یا با توافق ثالث با مدیون و یا دائن.
۵. بر اساس قانون مدنی افغانستان، جز در قائم مقامی قانونی که به دلیل حصری بودن آن مانع در وقوع آن وجود ندارد، در سایر موارد طرفین با توجه به موانع قانونی و قراردادی نظیر قائم به

شخص بودن ماهیت تعهد و یا شرط قایم به شخص نمودن تعهد، دائن و یا مدیون می‌تواند با ثالث توافق قایم‌مقامی را منعقد نماید. در هر حالت، شخص ثالث بر اساس ماده ۹۰۶ قانون مدنی قایم‌مقام حقوق دائن با تمام، تضمینات، تأمینات و مدافعات می‌شود. مگر این‌که در زمان عقد در مورد انتقال تضمینات و تأمینات دین خلاف آن توافق نموده باشد.

۶. هرچند که در ماده ۹۰۶ ق م افغانستان بحث از توافق به تحدید تأمین و تضمینات صورت نگرفته است، اما منع در چنین امری نیز از مواد مربوطه به دست نمی‌آید. لذا طبق قاعده اصل آزادی قراردادی طرفین نسبت به تعیین محتوای عقد، در عقد قایم‌مقامی از نوع قراردادی نیز دائن و یا مدیون می‌تواند در زمان عقد قایم‌مقامی با شخص ثالث اقدام به تحدید تأمینات و تضمینات دین موجود نسبت به ثالث نماید. پذیرش چنین آزادی در این نهاد سبب تبدیل ماهیت حقوقی آن به نهادهای مشابه دیگری نظیر تبدیل تعهد شده نمی‌تواند.

پیشنهادها

با توجه به مطالب فوق و کاربردی بودن نهاد قایم‌مقامی در پرداخت دین، پیشنهادها ذیل صورت گرفته می‌تواند:

۱. با توجه به کاربرد و اهمیت قایم‌مقامی در پرداخت دین، لازم است تا احکام جامع‌تر و مواد بیشتر در وضع قانون مدنی کشور در نظر گرفته شود.

۲. توضیح موارد قایم‌مقامی قانونی، هرچند قانون مدنی افغانستان در زمینه قایم‌مقام قانونی احکام را دارا می‌باشد اما لازم است تا موارد آن‌که در ماده ۹۰۳ قانون مدنی تذکر رفته است، هرکدام به تنهای مورد بررسی قرار گرفته حدود و ثغور آن و قیود وارده بر آن تصریح شود.

۳. توضیح هرچه بیشتر ماده ۹۰۵ قانون مدنی افغانستان در مورد قایم‌مقامی قراردادی از سوی مدیون و ضرورت تصریح مبانی پذیرش این نوع قایم‌مقامی.

۴. تصریح به قابل تحدید بودن تضمینات، تأمینات و مدافعات دین نسبت به قایم‌مقام در زمان توافق به قایم‌مقامی.

منابع

- السنهوری، عبدالرزاق احمد. (۱۹۵۸). الوسيط في شرح القانون المدني - نظريه الا التزام. جلد سوم. قاهره: مکتبه النهضه المصريه.
- امامی، سید حسن. (۱۳۷۵). حقوق مدنی. چاپ بیست و یکم، جلد اول و دوم. تهران، انتشارات اسلامیه.
- بهرامی احمدی، حمید. (۱۳۹۰). حقوق تعهدات و قراردادها (بامطالعه تطبیقی در فقه اسلامی و نظام های حقوقی). چاپ اول. ایران، قم، انتشارات پوهنتون امام صادق.
- بهرامی احمدی، حمید. (۱۳۸۱). کلیات عقود و قراردادها. چاپ اول. ایران، تهران، نشر میزان.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۴). ترمینولوژی حقوق. چاپ پانزدهم. ایران، تهران، انتشارات گنج دانش.
- حاتمی، علی اصغر؛ مسعود، ندا. (پاییز ۱۳۸۶). پرداخت ثالث و مقایسه آن با عقد ضمان و تبدیل تعهد. پوهنخی علوم انسانی پوهنتون سمنان، شماره ۱۹.
- دارویی، عباسعلی. (۱۳۹۲). قائم مقامی با پرداخت. چاپ اول. ایران، تهران، انتشارات جنگل.
- دارویی، عباسعلی. (زمستان ۱۳۸۸). پرداخت دین دیگری در نظام حقوقی ایران. مجله حقوقی ایران. دوره سی و نهم، شماره ۴.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵). لغتنامه دهخدا. ایران، تهران، انتشارات پوهنتون تهران.
- ربیعی، احمد،، تاتاری، امین. (۱۴۰۱). قانون مدنی عراق. تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- شمس الدینی زارح، ابوالفضل؛ شهبازی نیا، مرتضی؛ عیسایی تفریسی، محمد؛ نصیری، مرتضی. (زمستان ۱۳۹۵). مطالعات تطبیقی جانشینی با پرداخت در حقوق انگلیس و ایران. پژوهش های حقوق تطبیقی، دوره ۲۰، شماره ۴.
- شهرجردی، پیام؛ و دیگران. (۱۳۹۲). دوره حقوق وجایب. چاپ سوم. کابل، انتشارات سعید.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۶). سقوط تعهدات. چاپ هشتم. تهران، انتشارات مجد.
- عبدالله، نظام الدین. (۱۳۹۱). حقوق وجایب. چاپ سوم. کابل، انتشارات سعید.
- عدل مصطفی، (منصورالسلطنه). (۱۳۴۲). حقوق مدنی. چاپ هفتم. ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فرج زاده، زهرا؛ ایران منش، محسن. (تابستان ۱۳۹۶). مقایسه ابعاد حقوقی قائم مقامی با جانشینی غیر قائم مقامی. مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، دوره سوم، شماره ۱/۲.
- قاسم زاده، سید مرتضی؛ ره بیگ، حسن؛ کیایی، عبدالله. (۱۳۸۲). تفسیر قانون مدنی (اسناد، آرا و اندیشه های حقوقی). چاپ اول. ایران، تهران، انتشارات سمت.
- مرادی، مقصود. (۱۳۹۵). حقوق مدنی ۳ (قراردادها و تعهدات). ایران، تهران، انتشارات خرسندی.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. ایران، تهران، انتشارات زرین.
- منصور، جهانگر. (۱۴۰۱). قانون مدنی ایران. تهران، انتشارات دیدار.
- موسوی، سید عباس. (۱۳۹۶). پرداخت دین توسط ثالث و آثار آن (پایان نامه کارشناسی ارشد). پوهنتون بین المللی اهل بیت (ع). ایران، تهران.
- نوری، محمد علی. (۱۳۹۲). قانون مدنی مصر. تهران، گنج دانش.
- نوین، پرویز. (۱۳۹۳). حقوق مدنی 3 در عقود و تعهدات به طور کلی (انقصاد و انحلال قراردادها). ایران، تهران، انتشارات جنگل.
- وزارت عدلیه. (۱۳۵۵). قانون مدنی افغانستان. جریده رسمی شماره (۳۳۵) کابل، مطبوعه دولتی.

بانک‌داری اسلامی و اهداف اساسی آن

پوهنمل فرید احمد هروی

دیپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان
ایمیل: faridahw1986@gmial.com

چکیده

بانک‌داری اسلامی مؤسسه پولی و مالی است که در تمام فعالیت‌هایش ملتمز احکام شریعت اسلامی بوده و بر مبنای اصل مشارکت در فایده و ضرر سرمایه‌گذاری می‌کند. در گام نخست اندیشه‌ی بانک‌داری اسلامی در دهه چهل قرن بیستم با فعالیت‌های صندوق‌های پس‌انداز بدون بهره در برخی از کشورهای اسلامی آغاز گردید. اهمیت بانک‌داری اسلامی در وضع استراتژی‌های سه‌گانه‌ی نقدینگی، فایده و مصئونیت می‌باشد. بانک‌داری اسلامی دارای اهداف شکلی مانند اهداف مالی، اهداف ویژه‌ی مشتریان، اهداف داخلی، و اهداف ابتکاری و اهداف ماهوی شماری می‌باشد. این اهداف تأثیر به‌سزایی در رشد اقتصادی دارند؛ ازین رو موفقیت روزافزون بانک‌داری اسلامی در جهان مشاهده می‌شود. این مقاله شامل یک مقدمه (تاریخچه بانک‌داری اسلامی، تعریف، اهمیت و ویژگی‌های آن) و دو محور (محور نخست اهداف شکلی و محور دوم اهداف ماهوی بانک‌داری اسلامی) می‌باشد.

اصطلاحات کلیدی: بانک‌داری اسلامی؛ اهمیت؛ ویژگی‌ها؛ اهداف اساسی بانک‌داری اسلامی.

Islamic Banking and its Basic Objectives

Assistant professor Farid Ahmad Heravi

Sharia faculty at Kabul University, PhD student at the International Islamic University of Malaysia (IIUM), Faculty of Islamic Banking and Finance (IIBF).
Email: faridahw1986@gmial.com

Abstract

Islamic banking is a monetary and financial institution that adheres to the rules of Islamic Sharia in all its activities and invests based on the principle of share profit and loss. At first, the idea of Islamic banking began in the forties of the 20th century with the activities of interest-free savings funds in some Islamic countries. The importance of Islamic banking is in the implementation of three strategies of liquidity, benefit and security. Islamic banking has formal objectives such as financial objectives, special objectives for customers, internal objectives, innovative objectives, and effective substantive objectives. These objectives have a significant impact on economic growth; therefore, the daily increasing success of Islamic banking is observed in the world. This article includes an introduction (the history of Islamic banking, its definition, importance and characteristics) and two axes (the first axis is the formal objectives and the second axis is the essential objectives of Islamic banking).

Keywords: Islamic banking; Importance; Features; Basic objectives of Islamic banking.

مقدمه

بانک‌داری اسلامی یکی از شیوه‌های بانک‌داری معاصر است که جهت نجات دادن جوامع اسلامی و بشری از پدیده‌ی مهلک ربا و تطبیق عملی فقه معاملات مالی، در نخست در کشورهای اسلامی به میان آمد. بانک‌داری اسلامی دارای اهمیت، ویژگی‌ها و اهداف سازنده اقتصادی است که می‌تواند از یک طرف معاملات بانکی را مشروع بسازد و از جانب دیگر با ایجاد شکل‌های مختلف سرمایه‌گذاری و روش‌های نوین آن، مبتنی بر احکام شریعت اسلامی انکشاف مالی و شکوفایی اقتصادی را در جامعه به وجود آورد. متخصصین حوزه‌ی اقتصاد اسلامی توانستند با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر و مستمر و با به‌روز کردن معاملات اسلامی، اندیشه‌ی بانک‌داری اسلامی را در جهان بشریت گسترش دهند. ازین جهت درین مقاله پیرامون اهمیت، ویژگی‌ها و اهداف اساسی بانک‌داری اسلامی تحقیق صورت گرفته است.

بیان مسأله

چون در افغانستان اندیشه‌ی بانک‌داری اسلامی یک پدیده‌ی نو و مدرن به نظر می‌رسد، و اکثر مردم این سرزمین از اهداف اساسی آن آگاهی دقیق ندارند و از جانب دیگر، میان بانک‌داری اسلامی و متعارف تفکیک کرده نمی‌توانند؛ محقق خواسته است تا با این تحقیق‌اش، از یک طرف آگاهی عامه را درین زمینه گسترش دهد و از جانب دیگر این تحقیق سبب تفکیک میان بانک‌داری اسلامی و غیر اسلامی شده و باعث تشویق شهروندان در راستایی سرمایه‌گذاری در بانک‌های اسلامی گردد.

سوالات تحقیق

با توجه به عنوان تحقیق پرسش‌های تحقیق قرار ذیل است:

۱. بانک‌داری اسلامی چیست و چه اهمیتی را در رشد اقتصادی ایفاء می‌کند؟
۲. ویژگی‌های بانک‌داری اسلامی کدام‌ها است؟
۳. بانک‌داری اسلامی در جوامع اسلامی و انسانی کدام اهداف را تعقیب می‌کند؟

پیشینه تحقیق

در راستای بانک‌داری اسلامی و اهداف آن کتاب‌ها، بحث‌های پژوهشی، مقالات و کنفرانس‌های فراوانی با زبان‌های مختلف به‌ویژه انگلیسی و عربی نگاشته شده مگر در افغانستان به زبان‌های ملی، درین زمینه گام‌های کمتری برداشته شده است. محقق در افغانستان مقاله‌ی ویژه‌ی را پیرامون اهداف بانک‌داری اسلامی نیافته، بلی کتاب‌های در زمینه بانک‌داری اسلامی نوشته شده که تماس کوتاهی به اهداف بانک‌داری اسلامی داشته است نه به شکل مستقل، از جمله: کتاب (بانک‌داری اسلامی و

شیوه‌های تطبیق آن در افغانستان) از سرمحقق عبدالمعبود ضریری که در سال ۱۳۹۸ هـ ش به چاپ رسیده است، و کتاب (بانک‌داری اسلامی) از داکتر مصطفی نیازی که در سال ۱۳۹۳ هـ ش به چاپ رسیده است. اما محقق خواسته است، مقاله‌ی مختصری را درین موضوع تحریر دارد.

روش تحقیق

از نگاه روش شناسی تحقیقی، امروز دو روش مشهور تحقیقی در جهان وجود دارد که یکی روش کیفی (Qualitative method) و دیگری روش کمی (Quantitative method) است. میتودی را که محقق درین تحقیق به کار برده است، همانا روش کیفی-تحلیلی است که از منابع دست دوم مانند کتاب‌ها، رساله‌های علمی، مقالات، کنفرانس‌ها و غیره استفاده نموده است.

چشم اندازی بر اندیشه‌ی بانک‌داری اسلامی در جهان

واضح است که بنا بر حرام بودن ربا از منظر شریعت اسلامی، اهمیت بازننگری در ساختارهای مالی و پولی و ابزارهای تأمین مالی در کشورهای اسلامی نمایان شد. تفکر سیستماتیک در برخی از کشورهای جهان اسلام برای تأسیس بانک‌های اسلامی از دهه‌ی چهارم قرن بیستم آغاز گردید؛ چنانچه در مالزی صندوق‌های پس‌انداز بدون بهره در سال (۱۹۴۰م) تأسیس شد، و پاکستان نیز این ایده را در سال ۱۹۵۰ با تأسیس مؤسسه‌ی در حومه‌های شهرها اجرا کرد؛ طوری که سپرده‌ها را از افراد ثروتمند و مرفه بدون فایده می‌پذیرفت و سپس آن‌ها را بدون فایده به ده‌ها سال کوچک می‌داد، اما تجربه فوق به دلیل نبود سیستم اداری و مالی کارآمد و پویا و عدم علاقه‌مندی سپرده‌گذاران به سپرده‌گذاری نزد بانک موفق نبود. به همین ترتیب، بانک‌های پس‌انداز محلی (بنوک الإذخار المحلیه) در حومه‌های مصر (مثل بانک میت غمر) توسط دکتور احمد نجار-رئیس اسبق فدراسیون بین‌المللی بانک‌های اسلامی-در سال ۱۹۶۱م بوجود آمد که مطابق با قوانین اسلامی و بدون اخذ سود در گردش سپرده‌های بانکی فعالیت می‌کردند و در تعقیب آن بانک (بنک ناصر الاجتماعی) در سال ۱۹۷۱م تأسیس گردید مگر این تجربه به علت توقف فعالیت‌های بانک‌ها به سبب عدم موجودیت کادرهای متخصص و مجرب، و عدم آگاهی عامه جز چندسال محدود بیشتر دوام نیاورد؛ از اینجا بود که بانک‌های اسلامی در پاسخ به تمایل جوامع اسلامی برای یافتن فورمول و شیوه‌های شرعی داد و ستد در معاملات بانکی اسلامی به دور از شبهه ربا و بدون استفاده از نرخ سود، به وجود آمد^۴. و بعد گرایش واقعی به تأسیس بانک‌های اسلامی که مطابق با احکام شریعت اسلامی فعالیت کنند، در چارچوب توصیه‌های کنفرانس وزیران

^۴. الموسوی، حیدر یونس. (۲۰۱۱م). المصارف الإسلامية أداءها المالي وأثرها في سوق الأوراق المالية، ط ۱، ناشر: دار اليازوری العلمیه للنشر و التوزیع، اردن، عمان ص ۱۴.

خارجه کشورهای اسلامی در جده، عربستان سعودی در سال ۱۹۷۲م که در متن آن ضرورت تأسیس یک بانک بین‌المللی اسلامی بیان شده بود-به میان آمد^{۶۵}. و در اثر آن، اتفاق نظر پیرامون تأسیس بانک توسعه‌ی اسلامی (البنك الإسلامي للتنمية) صورت گرفته، در سال ۱۹۷۴ توسط وزیران مالیه کشورهای اسلامی تصویب گردید، و در سال ۱۹۷۷ م در شهر جده عربستان سعودی عملاً فعالیت خود را آغاز نمود. این بانک به عنوان یک بانک بین‌المللی اسلامی- دولتی شناخته می‌شود که در بخش‌های بانکی با افراد تعامل نمی‌کند بلکه تعاملات بانکی‌اش با کشورهای اسلامی و تمویل آن‌ها می‌باشد^{۶۶}. اما نخستین بانک اسلامی همه شمول که بر مبنای احکام شریعت اسلامی تعامل می‌کند بانک (دبی اسلامی) است که در سال ۱۹۷۵ تأسیس گردید چنان‌چه این بانک کلیه خدمات بانکی و سرمایه‌گذاری را طبق احکام شرع اسلامی به افراد ارائه می‌دهد.

و در سال ۱۹۷۷ بانک (بیت التمویل الكويتی) در کویت، و در سال ۱۹۷۷ (بانک فیصل الاسلامی) در سودان، و در سال ۱۹۷۸ (البنك الوطني الاسلامی الاردنی) در اردن، و در سال ۱۹۷۹ بانک بحرین الاسلامی در بحرین، و در سال ۱۹۷۹ نخستین بانک اسلامی در ایران، و در سال ۱۹۸۰ نخستین بانک اسلامی در پاکستان، و در سال ۱۹۸۲ بانک (مصرف قطر الإسلامی) در قطر، و در سال ۱۹۸۵ نخستین بانک اسلامی در انقره ترکیه تحت عنوان (بنك إسلامی ترکیا)، در سال ۱۹۸۷ نخستین بانک اسلامی (البنك الإسلامی المالیزی برهاد) در مالیزیا در شهر کوالالمپور تأسیس شد که امروز حرف اول را در تمویل و بانک‌داری اسلامی در جهان می‌زند. و در سال ۱۹۸۸ در عربستان سعودی اولین بانک تجارتي اسلامی تحت عنوان (شركة الراجحی المصرفیه للاستثمار) تأسیس شد سپس تحت عنوان (البنك الراجحی الإسلامی) نام‌گذاری گردید و سومین بانک بزرگ جهانی از نگاه داشتن سپرده‌های زیاد بانکی محسوب می‌شود (العجلونی، ۲۰۰۸م). همچنان در کشورهای اروپایی و در غرب بانک‌داری اسلامی به فعالیت آغاز نمود و در حال گسترش است؛ چنان‌چه در دنمارک در سال ۱۹۸۳ نخستین بانک اسلامی در اروپا به عنوان (المصرف الإسلامی الدولی بالدنمارک)، و در سال ۱۹۸۱ بانک اسلامی تحت عنوان (بنك البرکه الدولی المحدود) تأسیس شد. همچنان در کشور سوئیس بزرگ‌ترین شرکت مالی اسلامی جهانی تحت عنوان (دار المال الإسلامی) در سال ۱۹۸۲ در شهر ژنو من حیث یک شرکت مالی اسلام ثبت گردیده و شروع به فعالیت نمود. و نخستین بانک اسلامی در

^{۶۵}. النجار، أحمد عبد العزيز. (۱۹۸۴م). بنوك بلا فوائد: كاستراتيجية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في الدول الإسلامية، ناشر: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ۲ ص ۱۰.

^{۶۶}. نوری، عبد الرسول الخاقانی. (۲۰۰۲م). المصرفية الإسلامية- الأسس النظرية و مشاكل التطبيق، رساله دكتوراه، دانشکده اداره و اقتصاد، دانشگاه کوفه، ص ۲۸.

برتانیا به عنوان (Al Rayan Bank) و بعداً به عنوان (Islamic Bank of Britain) با تصویب FSA در سال ۲۰۰۴ آغاز شد و امروز قطب بانک‌داری اسلامی در غرب شناخته می‌شود. و اکنون پنج بانک تمام عیار اسلامی، ۲۰ ویندوز (شاخه در بانک‌های تقلیدی) و یک شرکت بیمه اسلامی (تکافل) در انگلستان فعالیت دارند.^{۶۷}

دیوید کامرون پس از آغاز فعالیت بانک‌داری اسلامی در اروپا و گسترش سرسام‌آور آن گفته بود: می‌خواهم لندن در کنار دبی و کوالالامپور به عنوان یکی از پایتخت‌های امور مالی اسلامی در سراسر جهان شناخته شود (پورتال بانک‌داری اسلامی ایران، ۲۰۱۴). در آمریکا در سال ۱۹۸۶ در شهر واشنگتن (صندوق مشترک سرمایه‌گذاری امانت) و در سال ۱۹۸۷ (مؤسسه تأمین مالی اسلامی آمریکا) در شهر کالیفرنیا تاسیس گردید. همچنان در سال ۲۰۰۳ مؤسسه اسلامی (دون بانک) شیکاگو، و در سال ۲۰۰۵ مؤسسه اسلام (یونیورسیتی بانک) - بنك الجامعة - جهت عرضه خدمات بانک‌داری اسلامی شروع به فعالیت نمودند، و بزرگ‌ترین بانک اسلامی در آمریکا از نگاه حجم اصول آن‌ها عبارت است از (دار التمولیل الإسلامی الأمريكي) در هاروارد، و همین اکنون در حدود ۹۵ مؤسسه مالی اسلامی در آمریکا فعالیت دارند. همچنان در کشور هند تحت عنوان تمویل اسلامی و یا موسسات مالی اسلامی به شکل شرکت‌های تجاری نه بانک‌های اسلامی تاسیس گردیده است؛ چنانچه (مؤسسه الأمان للتمویل والاستثمار المحدودة) در سال ۱۹۸۶ شروع به فعالیت مالی اسلامی نمود. که اکنون فروعات آن به ۳۶۰۰۰ شاخه می‌رسد. و در کشور چین همچنان در سال ۱۹۸۵ شرکت اسلامی به شکل (ترست استثماری) تاسیس گردید.^{۶۸}

و اولین بانک اسلامی تمام عیار در افغانستان به عنوان (بانک اسلامی افغانستان) در سال ۲۰۱۷ م به فعالیت آغاز نمود که از بانک غیر اسلامی (باختر بانک) متحول شده است، اما قبل ازین بانک، در سال ۱۳۷۲ هجری شمسی نخستین بانک به نام (بانک اسلامی شیرزای) تاسیس شد، مگر نظر به اسباب مختلف توقف نمود.^{۶۹}

در فرجام باید گفت: که مجموع مؤسسات مالی اسلامی و بانک‌های اسلامی تجاری در ۷۵ کشور جهان به ۴۲۸ بانک می‌رسد، و مجموع دارایی‌های بانک‌داری اسلامی جهانی در حدود ۱،۹۹

^{۶۷} . الفسفوس ، فؤاد. (۲۰۱۰م). البنوك الإسلامية. ط ۱، ناشر: دار كنوز المعرفة العلمية، بيروت، ص ۶۸.

^{۶۸} . همان منبع، ص ۶۹.

^{۶۹} . ضریری، سر محقق عبد المعبود. (۱۳۹۸ هـ ش / ۲۰۱۹م). بانکداری اسلامی و شیوه‌های تطبیق آن در افغانستان، ناشر: ریاست اطلاعات و ارتباط عامه آکادمی علوم، مطبعه: مطبعه صنعتی چهاردهی، سال نشر: ۱۳۹۸، ص ۱۸.

تریلیون دلار آمریکا می باشد که تقریباً شش درصد از کل دارایی های بانک داری جهانی را شامل می شود، و آمار مجموع سرمایه گذاران (customers) به ۱۵۰ میلیون می رسد. بر اساس آمار شورای عمومی بانک های اسلامی - المجلس العام للبنوك الإسلامية - در ماه سپتامبر ۲۰۱۹ ارزش کلی دارایی های مالی اسلامی در سراسر جهان به ۲,۴۳ تریلیون دالر می رسد که ازین مقدار ۱,۷۲ تریلیون دالر آن دارایی های بانک های اسلامی است.^{۷۰}

تعریف بانک داری اسلامی

بانک اسلامی مؤسسه بانکی پولی و مالی است که در معاملات، مدیریت و کارکنان خود ملتزم به احکام شریعت اسلامی بوده و در جهت جذب منابع نقدی از افراد جامعه و به کارگیری مؤثر آنها برای اطمینان از حداکثرسازی و رشد آنها در چهارچوب احکام پایدار شریعت اسلامی، به گونه ای که در خدمت مردم بوده و در جهت توسعه اقتصاد آنها فعالیت می کند، تلاش می ورزد. بعضی هم چنین تعریف کردند: (بانک عبارت است از به کارگیری مفهوم وساطت مالی براساس اصل مشارکت در فایده و ضرر و از طریق چارچوب وکالت عمومی و خصوصی ملتزم به تطبیق احکام شریعت اسلام در تمام معاملات بانکی، تمویلی و استثماری می باشد)^{۷۱}.

اهمیت بانک داری اسلامی در جامعه بشری

بانک داری اسلامی دارای اهمیت برجسته و چشمگیری در جامعه بشری است؛ زیرا بانک داری اسلامی نوع تعامل بانکی را به میان آورده که در نظام متعارف (conventional banks) وجود نداشت. بانک داری اسلامی اساسات مهمی را در عرصه ی تعامل بانک با مشتریانش وضع کرده است که از جمله ی آنها اصل و اساس مشارکت در سود و زیان (profit-loss sharing) میان بانک و مشتری است که به عوض اصل کلیدی تعامل بانک های متعارف (که همانا اصل مدیونیت و تقدیم سرمایه فقط بدون مشارکت در عمل می باشد) قرار گرفته است.

همچنان بانک داری اسلامی سیستم ها و ابزاری را جهت تعامل استثماری- بانکی (bank investment instruments) در تمام سکتورهای اقتصادی ایجاد کرده است که عبارت اند از سیستم مباحه، مشارکه، مضاربه، استصناع، تاجیر و غیره فرمول ها و یا شکل های سرمایه گذاری که صلاحیت و ارزش استفاده از آنها در تمام فعالیت های اقتصادی صورت گرفته می تواند.

^{۷۰}. مرکز القطر للمال، ۲۰۲۰م، صفحه رسمی انترنتی با همه مشخصات در سایت انترنتی معتبر <https://www.qfc.qa/ar>.

^{۷۱}. . الموسوی، همان منبع، ص ۱۵.

از جانب دیگر، اهمیت بانک‌های اسلامی در مواردی چون پاسخگویی به خواست جوامع اسلامی جهت یافتن مجاری برای مبادلات بانکی به دور از استفاده از نرخ سود، ایجاد ساحه‌ی تطبیق فقه معاملات در فعالیت‌های بانکی، و این‌که بانک‌های اسلامی در واقع کاربرد عملی اساسات و مبادی اقتصاد اسلامی می‌باشد، بارز است.

گسترش روح حیات در رویکرد اسلامی در معاملات مالی به طور عام و بانکی به طور خاص از طریق التزام به موازین و اصول اسلامی در معاملات مالی و بانکی، استیعاب و تطبیق وظیفه اقتصادی و اجتماعی پول در اسلام، پای‌بندی به روش اسلامی در سرمایه‌گذاری و توظیف پول‌ها.

ولی اصل کلیدی که بانک‌داری اسلامی را از بانک‌های متعارف متمایز می‌سازد همانا استراتژی‌های سه‌گانه‌ی بانک‌داری اسلامی است که عبارت‌اند از: (السیولة و الربحیة و الأمان - liquidity, -profitability and security) نقدینگی، کسب فایده و مصئونیت است.^{۷۲}

ویژگی‌های بانک‌داری اسلامی

بانک‌داری اسلامی دارای ویژگی‌های فراوانی است، و نخستین ویژگی آن، همانا اصل مشروعیت بیع و حرمت ربا است که ستون فقرات بانک‌داری اسلامی را تشکیل می‌دهد. متخصصین بانک‌داری اسلامی معاصر از اشکال و صورت‌های مختلف بیع در فقه اسلامی با رعایت ضوابط شرعی، نمونه‌ها و اشکال متنوع خدمات بانک‌داری اسلامی (Islamic banking services) و عقود استثماری و تمویلی آن‌را بیان داشتند. برجسته‌ترین ویژگی‌های بانک‌داری اسلامی که آن‌را از بانک‌داری تقلیدی متمایز می‌سازد عبارت‌اند از تطبیق احکام شریعت اسلامی در همه‌ی معاملات بانکی و استثماری، تطبیق شیوه‌ی مشارکت در ربح و خساره در معاملات، تعهد به ویژگی‌های (توسعه‌ی، استثماری و ایجابی- development, investment, positive) در همه معاملات استثماری و بانکی، تطبیق اسلوب و ساطت مالی (Financial intermediation) مبتنی بر مشارکت، تطبیق ارزش‌ها و اخلاقیات اسلامی در بانک‌داری، همچنان فعالیت‌های اجتماعی (Islamic banking social activities) چون خدمات قرض حسن، فعالیت صندوق زکات (zakat fund)، (بانک اسلامی متعهد به ادای زکات اموال مساهمین و مودعین در صورت که آن‌را وکیل به پرداخت زکات تعیین کرده باشند، و همچنان پرداخت صدقات و تبرعات برای فقراء و مستحقین می‌باشد)، و فعالیت‌های دیگری اجتماعی و ثقافتی بانکی مانند تدویر کنفرانس‌های آگاهی‌دهی بانک‌داری اسلامی، مسابقات دینی، اعمار اماکن و مراکز اسلامی

^{۷۲} العتربی، محمد فتیحی محمد. (۲۰۱۲م). المصارف الإسلامية بین المقاصد والوسائل، ناشر: دار المطبوعات الجامعية، أمّام كلية الحقوق، إسكندرية، ط ۱. ص ۵۱.

و غیره نیز آنرا از بانک‌های متعارف متمایز می‌سازد. انجام تحقیقات و مطالعات مربوط به ایجاد پروژه‌های اقتصادی از طریق مؤسسات (معاهد) پژوهشی وابسته به بانک‌های اسلامی^{۳۳}.

اهداف کلیدی بانک‌داری اسلامی: در پیوند به اهداف بانک‌داری اسلامی باید گفت که: مطابق اصول روش تحقیق (Research Methodology)، اهداف در حقیقت از ضرورت حل مشکلات موجود در جامعه ناشی می‌گردد، و مشکل در واقع بیان‌گر نیاز و یا خواسته‌ی موجود در جامعه است؛ طوری که نیاز هدف می‌باشد و یافتن روشی کارا برای اشباع این نیاز راه حل است. بدون شک که در عرصه اقتصاد و سرمایه‌گذاری معاصر، یکی از مهم‌ترین نیازهای جوامع اسلامی، وجود نظام بانکی است که بر اساس احکام شریعت اسلامی فعالیت داشته، و افزون بر تمویل لازم برای سرمایه‌گذاران به دور از شبه ربا، اموال مردم را حفظ نموده و استثمار نماید. و با گسترش بانک‌های اسلامی در جوامع اسلامی راه حلی برای این مشکل پیدا شده است. و با توجه به نیاز جامعه اسلامی و فرد مسلمان به ایجاد پناهگاهی برای معاملات بانکی و سرمایه‌گذاری به دور از ربا و شبهه‌ی آن، رسالت بزرگ بانک‌های اسلامی (ارائه خدمات بانکی و سرمایه‌گذاری در روشنی احکام شریعت اسلامی) می‌باشد. بانک‌داری اسلامی در حقیقت دارایی دو نوع اهداف اند، اهداف شکلی و اهداف ماهوی، ازین رو، درین مقاله در محور نخست پیرامون اهداف شکلی و در محور دوم در مورد اهداف ماهوی بانک‌داری اسلامی بحث صورت گرفته است: بانک‌داری اسلامی از نگاه شکلی دارایی اهداف ذیل می‌باشد.

محور نخست: اهداف شکلی بانک‌داری اسلامی

الف: اهداف مالی (financial purposes)

ب: اهداف ویژه‌ی مشتریان (customer purposes)

ج: اهداف داخلی (internal purposes)

د: اهداف ابتکاری (innovative purposes)

^{۳۳} العجلونی، محمد محمود. (۲۰۰۸م). البنوك الإسلامية: أحكامها و مبادئها و تطبيقاتها المصرفية، ط ۱، ناشر: عمان، دار المسیره للنشر و التوزيع، ص ۶۸.

اهداف مالی: با توجه به این که بانک داری اسلامی اساساً مؤسسه‌ی است که نقش وساطت مالی را بر اساس اصل مشارکت انجام می‌دهد، دارای اهداف مالی زیادی می‌باشد که انعکاس دهنده‌ی میزان موفقیت آن در ایفای این نقش در روشنی شریعت اسلامی است، و این اهداف عبارت اند از:

۱. جذب و توسعه سپرده‌ها (ودائع / Deposits): این امر از مهم ترین اهداف بانک داری اسلامی است که نخستین بخش فرایند وساطت گری مالی را منعکس می‌سازد؛ زیرا این هدف در حقیقت تطبیق اصل شرعی و امر الهی است که در مورد (عدم تعطیل اموال، پول‌ها و استثمار آن‌ها) بیان شده و تعبیر آن به اکتناز می‌شود؛ چون منفعت آن به جامعه اسلامی و مسلمانان می‌رسد. سپرده‌ها در واقع منبع اساسی پول‌ها در بانک اسلامی است برابر است که ودائع استثماری (fixed account) باشد، یا سپرده‌های تحت طلب -حسابات جاری- (current account) و یا سپرده‌های پس انداز (saving account) که مرکب از حساب‌های جاری و سپرده‌های استثماری است.^{۷۴}

۲. استثمار پول‌ها (investment): سرمایه گذاری پول‌ها تمثیل کننده‌ی بخش دوم فرایند وساطت گری مالی است و این هدف اساسی بانک داری اسلامی است؛ زیرا سرمایه گذاری‌ها ستون کار در بانک‌های اسلامی و منبع اصلی کسب ربح برای مودعین- مشتریان- و مساهمین - سهامداران- می‌باشد، و بسیاری از فرمول‌ها و شکل‌های استثماری شرعی است که قابل استفاده در بانک‌های اسلامی جهت استثمار پول‌های مساهمین و مودعین است، و هدف بانک از آن‌ها دستیابی به توسعه اجتماعی و رشد اقتصادی است.^{۷۵}

۳. کسب فایده (profitability): فایده در حقیقت همان حاصل فعالیت بانک اسلامی و نتیجه فرایند سرمایه گذاری‌ها و عملیات بانکی است که در قالب سود تقسیم شده بین سپرده گذاران و سهامداران منعکس می‌یابد، افزون بر آن، افزایش فوائد بانکی منجر به افزایش ارزش بازار سهام سهامداران می‌شود. بانک اسلامی به عنوان مؤسسه مالی اسلامی دستیابی به فایده را از اهداف اساسی خود دانسته تا بتواند در بازار بانکی رقابت و تداوم داشته، و این دلیلی بر موفقیت فعالیت بانک داری اسلامی باشد.^{۷۶}

^{۷۴} . البلتاجی، محمد. (۲۰۰۶). ماهیة المصارف الإسلامية (ب ت) و (ب ط). ص ۸.

^{۷۵} . الزحیلی، وهبة. (۲۰۰۲م). "المعاملات المالية المعاصرة"، ناشر: دار الفكر، دمشق، ص ۵۲۱.

^{۷۶} . العتربی، همان منبع، ص ۵۳.

اهداف ویژه مشتریان: مشتریان بانک اسلامی اهداف متعددی دارند که ناگزیر بانک اسلامی جهت تحقق آن‌ها باید سعی و تلاش مزیدی نماید، از جمله:

۱. گسترش آگاهی افراد نسبت به پس‌انداز و سرمایه‌گذاری، رهنمایی شیوه‌های خرج و انفاق، به کار اندازی سرمایه‌های معطل و به کارگیری آن‌ها در زمینه‌های اقتصادی که بازده آن‌را بلند می‌برد و تولید آن‌را افزایش می‌دهد. تشویق سرمایه‌گذاران و عدم ذخیره کردن پول‌ها از طریق ایجاد فرصت‌ها و اشکال متعدد سرمایه‌گذاری متناسب با افراد و شرکت‌ها^{۷۷}.
۲. ارائه خدمات بانکی (providing banking services): در واقع موفقیت بانک اسلامی در ارائه خدمات بانکی با کیفیت عالی برای مشتریان، و توانائی جذب مشتریان زیاد می‌باشد. ارائه خدمات بانکی مفید، بروز و باکیفیت برای مشتریان در چارچوب احکام شریعت اسلامی موفقیت بزرگی برای بانک‌های اسلامی و هدف اساسی مدیریت آن‌ها است^{۷۸}.
۳. تأمین مالی برای سرمایه‌گذاران (financing for investors): بانک اسلامی سپرده‌های که نزدش گذاشته شده است از طریق بهترین کانال‌های سرمایه‌گذاری که در اختیار دارد، چه از طریق توفیر تمویل لازم برای مستثمرین، یا از طریق سرمایه‌گذاری این اموال در شرکت‌های خصوصی، یا از طریق سرمایه‌گذاری مستقیم این پول‌ها در بازارهای (محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی)، سرمایه‌گذاری می‌کند^{۷۹}.
۴. اعتماد و اطمینان سپرده‌گذاران (Trust of depositors): یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت بانک‌ها میزان اطمینان سپرده‌گذاران به بانک است و یکی از مهم‌ترین عوامل اطمینان به بانک‌ها وجود نقدینگی دائمی برای پاسخگویی به امکان برداشت از سپرده‌های مشتریان-به‌ویژه سپرده‌های جاری بدون نیاز به انحلال دارایی‌های ثابت-می‌باشد. نقدینگی در بانک‌ها برای رفع نیازهای برداشت سپرده‌های جاری از یک سو و نیاز بانک به هزینه‌های اجرایی و عملیاتی از سو دیگر، علاوه بر تأمین مالی لازم برای سرمایه‌گذاران، استفاده می‌شود^{۸۰}.

^{۷۷} مصطفی، محمود. (۲۰۲۱م). البنوك الإسلامية و نشاطاتها، ناشر: دار الکتب العلمیه، بیروت، لبنان، طبع، ۱. ص ۹.

^{۷۸} الموسوی، همان منبع، ص ۱۷.

^{۷۹} رونق، بلملود. (۲۰۲۲م). دور المصارف الإسلامية في تمويل المؤسسات الناشئة، رساله ماستری، پوهنتون محمد بوضیاف-المسیله، ص ۴۸.

^{۸۰} الهاشمی، محمد. (۲۰۱۰م). المصارف الإسلامية و المصارف التقليدية، ليبيا، منشورات الجامعه، ص ۱۲۲.

۵. ایجاد نظام اقتصادی مستقل و آزاد، رهایی از وابستگی اقتصادی به کشورهای بزرگ، با ایجاد بانک‌های متمایز اسلامی که اقتصاد خود را اداره نموده و حجم مبادلات تجاری مستقیم بین کشورهای اسلامی را بدون وساطت خارجی گسترش می‌دهد.
۶. اعطای قرضه به پروژه‌ها و مؤسسات تولید متوسط و کوچک، و تسهیل قرض الحسنه بدون بهره به افراد.
۷. ارائه مشاوره به ارگان‌ها، افراد و دولتها در رابطه با مسائل اقتصادی اسلامی، همکاری در زمینه سرمایه و تجربه کاری در توسعه اقتصادی^{۸۱}.

اهداف داخلی: بانک‌های اسلامی دارای اهداف داخلی متعددی اند که جهت تحقق آن‌ها تلاش می‌کند، از جمله:

۱. توسعه منابع بشری (Development of human resources): منابع بشری به طور کلی عنصر اساسی فرایند کسب فایده در بانک‌ها محسوب می‌گردد، زیرا پول‌ها بدون استثمار در ذات خود بازدهی ندارند و برای تحقق این امر در بانک اسلامی ناگزیر عنصر انسانی وجود داشته باشد که بتواند این پول‌ها را سرمایه‌گذاری نموده و صاحب تجربه بانکی نیز باشد، و این امر تنها از طریق کار بر روی توسعه مهارت‌های عملکردی عنصر بشری در بانک‌های اسلامی از طریق آموزش و تدریس برای رسیدن به بهترین سطح عملکرد در کار، امکان‌پذیر است^{۸۲}.
۲. دستیابی به نرخ رشد (Reach the growth rate): مؤسسات (اعم از مالی و غیر مالی) به طور کلی با هدف تداوم تأسیس می‌شوند، به‌ویژه بانک‌ها که رکن اصلی اقتصاد هر کشور را تشکیل می‌دهند، و برای تداوم بانک‌های اسلامی در بازار بانکی لازم است تا دست‌یابی به نرخ رشد را در نظر بگیرند، تا بتوانند در بازار بانکی رقابت و تداوم داشته باشند.
۳. گسترش جغرافیایی و اجتماعی بانک‌ها (Geographical and social expansion of Islamic banks): بانک‌های اسلامی جهت این‌که به اهداف قبلی خود علاوه بر ارائه خدمات بانکی و سرمایه‌گذاری برای مشتریان برسند، باید گسترش چشمگیری نمایند؛ تا آن‌که به اقشار مختلف جامعه دسترسی پیدا کرده و خدمات بانکی را برای همه مشتریان در نزدیک‌ترین اماکن ارائه

^{۸۱}. العجلونی، محمد محمود. (۲۰۰۸م). البنوك الإسلامية: أحكامها و مبادئها و تطبيقاتها المصرفية، ط ۱، ناشر: عمان، دار المسیره للنشر و التوزيع، ص ۶۴.

^{۸۲}. نزال، عبد الله ابراهيم. (۲۰۱۰م). الخدمات في المصارف الإسلامية و آليات تطویر عملياتها، ناشر: دار الصفا-اردن، ص ۱۰.

نمایند، و این آرزو و هدف فقط از طریق گسترش جغرافیایی و اجتماعی در جامعه محقق می‌گردد.^{۸۳}

اهداف ابتکاری: رقابت بین بانک‌ها در بازار بانکی در زمینه جذب مشتریان برابر است که صاحبان ودائع استثماری باشند و یا حسابات جاری و یا سرمایه‌گذاران به شکل چشم‌گیری بالا گرفته است. و جهت تحقق این امر بانک‌ها علاوه بر بهبود سطح ارائه خدمات بانکی و استثماری، تسهیلات فراوانی را در اختیار مشتریان قرار می‌دهند، و برای این‌که بانک‌ها بتوانند حضور مؤثر، فعال و با کیفیت خود را در بازار بانکی حفظ نمایند، باید از طریق موارد ذیل همگام با توسعه بانکی باشند:

۱. نوآوری شکل‌های مختلف تأمین مالی (Innovation in financing): برای این‌که بانک‌های اسلامی بتوانند در برابر بانک‌های متعارف در راستای جذب مشتریان رقابت نمایند، باید تمویل لازم را در پروژه‌های مختلف و متنوع برای مشتریان فراهم کنند؛ بناء براین، بانک باید به دنبال یافتن و ایجاد شکل‌های جدید (صیغ التمویلیة المستجدة) و ابزارهای متنوع سرمایه‌گذاری اسلامی باشد تا از طریق آن‌ها بتوانند پروژه‌های استثماری مختلف را در تطابق با احکام شریعت اسلامی، تأمین نمایند.^{۸۴}

۲. نوآوری و توسعه خدمات بانکی (innovation in banking services): فعالیت خدمات بانکی یکی از زمینه‌های مهم برای توسعه در سکتور بانکی محسوب می‌گردد. بانک اسلامی باید جهت ایجاد و نوآوری انواع مختلف خدمات بانکی که مغایر موازین شریعت اسلامی نباشد تلاش نماید، و نباید بانک اسلامی فعالیت خود را در چارچوب چند نوع خدمات محدود نماید بلکه بر اساس اصل (داد و ستد بانکی و مالی) باید از منتجات بانکی ارائه شده توسط بانک‌های متعارف طوری استفاده نماید که مغایر احکام شریعت اسلامی نباشد.^{۸۵}

۳. فراهم سازی سرمایه‌گذاری برای همه پروژه‌ها در بخش‌های مختلف زراعتی، صنعتی، آموزشی و بهداشتی و تسهیل برای تاجران جهت استفاده از تسهیلات بانکی؛ زیرا بانک اسلامی فعالیت‌های تمویل سرمایه‌گذاری را بر اساس مشارکت همه طرف‌ها انجام می‌دهد و بدین ترتیب فایده اول برای سرمایه‌گذار، در مرحله دوم برای بانک و جامعه اسلامی می‌رسد.^{۸۶}

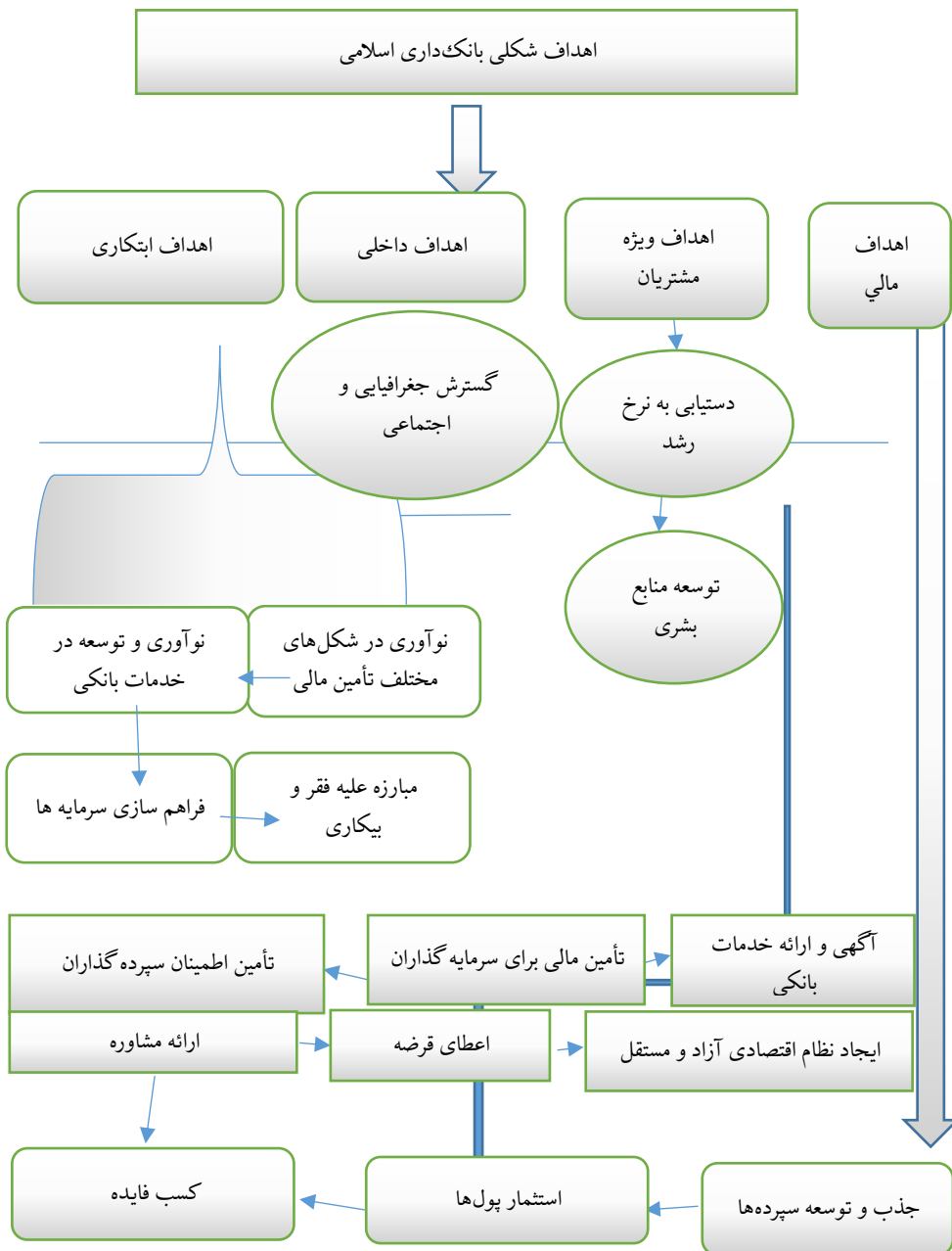
^{۸۳} ابوغده، عبد الستار. (۲۰۰۶م). المصرفية الإسلامية خصائصها وآلياتها وتطورها. كانفرنس نخست بانک‌ها و موسسات مالی اسلامی در سوریه- دمشق، ص ۵.

^{۸۴} إسرائ، مهدي. (۲۰۱۰م). الوساطة المالية في المصارف الإسلامية. ناشر: مجلة دانشگاه بابل، جلد ۱۸، عدد ۲، ص ۳۶۹.

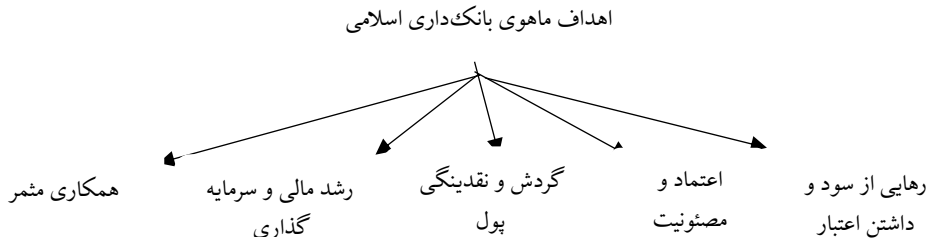
^{۸۵} العجلونی، همان منبع، ص ۷۰.

^{۸۶} مدونة موقع مصرفي لإدارة الموارد المالية الشخصية. ۲۰۲۰م.

۴. مبارزه علیه فقر، بیکاری، و پیشنهاد راه حل‌ها درین زمینه، که این هدف از طریق جمع آوری زکات، تبرعات و هبه‌ها صورت می‌گیرد.



شکل ۱: اهداف شکلی بانک‌داری اسلامی



شکل ۲: اهداف ماهوی بانک‌داری اسلامی

محور دوم: اهداف ماهوی بانک‌داری اسلامی

بانک‌داری اسلامی از نگاه ماهیت و کنه دارای اهداف ذیل می‌باشد:

۱. لزوم رهایی از ربا
۲. اعتبار بانکی
۳. اعتماد و مصئونیت
۴. گردش و نقدینگی پول
۵. رشد مالی و سرمایه‌گذاری آن
۶. همکاری متمر

الف. لزوم رهایی از ربا و بر طرف کردن حرج شرعی از افراد و مؤسسات اسلامی با ایجاد بدیل مشروع برای سرمایه‌گذاری به عوض معاملات ربوی: بزرگ‌ترین هدف ایجاد بانک‌داری اسلامی از نگاه ذاتی، همانا رهایی از ربا و سود، ریشه‌کن کردن آن و دوری از محاربه و دشمنی با الله - سبحانه و تعالی - و رسولش می‌باشد. باید گفت: باورمندی کسانی که می‌گویند: پیشرفت نظام بانک‌داری جز بر پایه‌ی تعامل بر ربا ممکن نیست، یک اندیشه میان‌ته و وهمی بیش نیست؛ زیرا حقیقت تاریخی ثابت کرده است که آمار زیادی از بانک‌های معروف جهان وجود دارند (مانند بانک الرجحی) که بر اصول سودی استوار نبوده بلکه جهت مبارزه علیه سود و نجات از آن و یا از نام جدید آن (فایده)، ایجاد گردیده‌اند، به‌ویژه بعد از دهه هشتاد قرن بیست میلادی که بانک‌های اسلامی در جهان تأسیس گردیده و در حال گسترش و رشد‌اند.

بدون شک که ربا از جمله گناهان کبیره و منصوصی بوده، و سبب ایجاد مصیبت‌های فراوان در جامعه، وقوع در محرمات و تعرض به محاربه با الله متعال و رسولش می‌باشد. متأسفانه که اساس

بانک‌داری تقلیدی را ربا تشکیل داده بلکه درآمد بزرگ شان همان ربا است که از طریق اقراض در فایده به میان می‌آید و امروز در کشورهای اسلامی به شکل سرسام‌آوری فعالیت دارند. مگر الحمدلله درین اواخر مسلمانان ثروت‌مند به علت پرهیز از وقوع در ربا و ترس از الله متعال از سرمایه‌گذاری در بانک‌های ربوی اجتناب کرده و در حال اخراج سرمایه و ودائع شان از این بانک‌ها اند، و بر اساس فتوایی کمیته‌های بزرگ جهان اسلام، فایده‌ی اخذ شده را در راه‌های خیر به مصرف می‌رسانند.^{۸۷} ربا از نظر شرعی چنین تعریف شده است: (زیادة أحد المبادلين المتجانسين من غیر أن یقابل هذه الزیادة عوض)^{۸۸}، افزونی در دو شیئی متجانس که تبادل می‌شوند بدون عوض. این تعریفی است که هر دو نوع ربا را اعم از نسیئه و زیادت (فضل) شامل می‌گردد.

ب. اعتبار بانکی: بدون شک که اعتبار و اعتماد در زندگی به‌ویژه در زمینه‌ی معاملات مالی، یک ضرورت شدید تلقی می‌گردد. و در زبان عربی تعبیر آن به (ائتمان) می‌شود. و در اصطلاح بانکی عبارت است از مهلت دادن دائن به مدیونش مدتی از زمان را طوری که مدیون پرداخت قیمت دین را بعد از سپری شدن آن مدت به عهده می‌گیرد، اما در امور مالی ائتمان معمولاً وام یا اضافه برداشتی (السحب المكشوف) است که بانک به شخصی می‌دهد.^{۸۹}

موضوع اعتبار و استیذاع اموال جهت نگهداری آن‌ها نزد دیگران به‌گونه امانت، مخصوصاً برای اشخاص که توانایی حفظ اموال شان را نظر به علل مختلف نداشته و گاهی خوف و بیم سرقت و تلف شدن آن‌ها را دارند، در واقع یک امر ضروری است؛ ازین رو ایشان در جستجوی یافتن شخص امین و معتمدی جهت ابداع اموال خود هستند. ابن قدامة در المغنی در مبحث ودیعت اجماعی بودن آن‌را ذکر کرده است "و قد أجمع علماء كل عصر علی جواز الإيداع والاستیذاع"^{۹۰}، دانشمندان هر زمان بر جواز ایداع و استیذاع اجماع نموده اند. پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم در بین قوم‌اش به امین مشهور بود و خانه‌اش حیثیت یک بانک مصئون را داشت. قبل از بعثت، مردم اموال شان را نزد وی به امانت می‌گذاشتند. و هنگام که عزم مدینه را نمودند، علی کرم الله وجهه را دستور دادند تا امانت‌های مردم را به اهل آن بسپارد. و در روایت دیگری است که امانت‌های مردم نزد رسول الله

^{۸۷}. بابلی، د/ محمود محمد بابلی. (۱۹۸۹م). المصارف الإسلامية ضرورة حتمية، ناشر: (المکتب الإسلامی)، ط ۱، ص ۲۱.

^{۸۸}. عفاف، حیه. (۲۰۱۵م). التمويل بین البنوك الربوية و البنوك الإسلامية، رساله ماستری، جامعه ام البواقی، دانشکده اقتصاد، ص ۳۸.

^{۸۹}. حسین عمر. (۱۹۶۸م). السحب المكشوف و أحكامه الفقهية، رساله ماستری، الجزائر، پوهنتون بوضیاف، ص ۱۸.

^{۹۰}. ابن قدامة، موفق الدین المقدسی. (۱۹۸۱م). المغنی علی منتصر الخرقی، ناشر: مکتبة الرياض الحديثة، جلد ۶، ص ۴۳۶.

(صلی الله علیه وسلم) بود و هنگام که تصمیم هجرت کردن را گرفتند، آن‌ها را نزد ام ایمن به ودیعت گذاشته و علی (کرم الله وجهه) را امر کرد تا آن‌ها را به اهل آن‌ها بسپارد.

همچنان مشهور است که زبیر بن عوام (رضی الله تعالی عنه) صحابی گرامی و یکی از عشره مبشره ودیعت های نقدی مردم را جهت تجارت قبول می نمود و بر مودع شرط می گذاشت که این ودیعت قرض باشد نه امانت تا که در آن تصرف کرده بتواند و مضمون باشد. همچنان آیات صریح قرآن مجید و احادیث مبارکه رسول الله (صلی الله علیه وسلم) به وجود امانت میان مردم، و وجوب ادای امانت و پرداخت آن به مالک آن، دلالت دارد^{۹۱}.

گاهی اشخاص به علت این که مالش زود مصرف نشود و از دستش نرود در جستجوی شخص امینی است تا مالش را الی هنگام مطالبه نزد وی به امانت بگذارد، همچنان در هنگام سفر و ادای حج نیاز شد برای حفظ مال به میان می آید.

چنانچه سرمایه گذاری اموال و کسب فایده در صورت که از طریق یک شخص امین و خبیر صورت گیرد، یکی از اهداف بزرگ مردم است همچنان ادخار اموال در بانک اسلامی به علت فراهم بودن اعتماد بر حفظ آن‌ها و امکان استثمار و رشد آن‌ها به وجه احسن و دور از شائبه ربا، از آرزوهای بزرگ مردم می باشد.

دلایل فراوانی در مورد اعتماد کردن (ترست) به بانک داری اسلامی وجود دارد از جمله: متابعت آن از احکام شریعت اسلامی و اجتناب از ربا در تمام معاملات مالی، استثمار مباشر بانک داری اسلامی، اعطای قرض های حسن بدون فایده، مساعدت و کمک به نیازمندان، فراهم کردن خدمات اجتماعی و فعالیت های فرهنگی بهتر برای مردم، شفافیت در راستای ارائه خدمات و تولیدات، استخدام متخصصین شرعی و اقتصادی در بانک اسلامی مانند هیئت رقابت شرعی، مشاور شرعی، مطابق شرعی، هیئت فتوای شرعی، مشارکت در فایده و زیان و غیره ازین رو ۶۰٪ مشتریان بانک داری اسلامی را در کشور مالزی غیرمسلمانان تشکیل می دهد.

ج. امنیت و مصونیت بانکی: یکی از اهداف اساسی تشریح اسلامی تحقق مصلحتی است که با شریعت اسلامی در تضاد نباشد، چنانچه امام شاطبی در کتاب مشهورش الموافقات می نویسد: "إن أحكام الشريعة ما شرعت إلا لمصلحة الناس، و حیثما وجدت المصلحة فتم شرع الله"^{۹۲}، احکام

^{۹۱}. العجلونی، همان منبع، ص ۴۸.

^{۹۲}. شاطبی، ص ۵۳، ۱۹۹۷م.

شریعت اسلامی برای مصلحت مردم مشروع شده است، هر جایکه مصلحت وجود داشته باشد آنجا شریعت الهی است. این همان موضوعی است که ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و همه فقه‌های مسلمان به آن باورمند اند؛ بناً مصلحت هدف کلیدی است که شریعت اسلامی برای تحقق راه‌های وجود آن جهت تسهیل امور مردم اعم از مالی و معیشتی، سلوکی و اجتماعی تلاش می‌ورزد، بناً هنگام که ما بانک‌های اسلامی را از منظر شرعی و قانونی، اصول و پرنسیپ، میکانیزم و رویکرد مورد بررسی قرار می‌دهیم در می‌یابیم که آن‌ها مصالح فراوان مشتریان را نسبت به بانک‌های تقلیدی در نظر می‌گیرند که از بارزترین آن‌ها امنیت است، زیرا بعضی از مردم نظر به عوامل مختلف مانند اجتناب از لوٹ سود و ربا، رفتن به سفر، ترس از سرقت آن‌ها، عدم امن بودن خانه‌های شان و غیره عوامل که مستلزم حفظ و نگهداری اموال شان در مکان امن و نزد شخص امینی می‌باشد، نیازمند شخص امین و مکان امن هستند تا اموال شان را به ودیعت بگذارند و مال شان از آلوده‌گی در سود، غرر، غبن، جهالت و حیف میل شدن مصئون باشد؛ ازین رو امنیت و مصئونیت هدفی است که مردم جهت رسیدن به آن‌ها بخاطر اطمینان جان و مال شان آزمند اند، و از جانب دیگر شخص امین نیز گاهی سفر می‌کند و یا می‌میرد و مودع جهت حفظ اموالش نزد وی مطمئن نمی‌باشد، پس از نگاه امنیت و مصئونیت بهترین گزینه برای تأمین امنیت و مصئونیت اموال و پول‌های مردم همان بانک‌های اسلامی است؛ زیرا آن‌ها از لوٹ سود، غرر، غبن و فریب، حیف و میل شدن اموال مردم مامون مصئون بوده و همچنان ادارات دائمی و همیشگی می‌باشند که غیابت موظف، تبدیلی و وفات مدیر و کارمندان آن در آن تأثیر نداشته و مودع مطمئن است که می‌تواند ودیعت خود را در هر لحظه‌ی که بخواهد بدست آورد و از اموال خود فایده بگیرد.

بنابراین، عنصر امنیت و مصئونیت از جمله عناصر بارز انگیزه دهنده برای اخراج اموال از مخفیگاه‌های آن‌ها و ایداع آن‌ها در بانک‌ها می‌باشد، هیچ چیزی در کشورهای اسلامی جز ترس آغوشه شدن به سود و غرر و از بین رفتن اموال در صورت نبودن شخص امین و مکان امن، در آن تأثیر گذار نیست و از جانب دیگر، هیچ چیزی حساس تر از مال نیست؛ زیرا رابطه مال به صاحب آن مانند رابطه شخص با روح آن است و گاهی روحش را در راه دفاع از مال قربان می‌کند. چنان‌چه رسول الله (صلی الله علیه و سلم) فرمودند: "مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ؛ فَهُوَ شَهِيدٌ"^{۹۳}، کسی که در راه دفاع از مالش کشته شود، شهید تلقی می‌گردد. اما بنا بر تجارب فراوان تاریخی بانک‌های متعارف مامون و

^{۹۳} . الألبانی، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدین، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم. (۲۰۰۲م). مُخْتَصَر صَحِيحُ الْإِمَامِ الْبُخَارِيِّ، الناشر: مَكْتَبَةُ الْمَعَارِفِ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، الرِّيَاض، ط ۱، ص ۳۰.

مصنوع نبوده و سرمایه‌گذاران از نگهداری اموال و پول‌های شان در آن‌ها دلهره‌گی زیادی دارند؛ زیرا آن‌ها مؤسسات مالی اند و هدف اساسی آن‌ها اقتراض و اقرض است که حیات بانک‌ها به آن‌ها استوار است، همچنان سرمایه‌گذاران به غرض کسب فایده و سود به سوی بانک‌های متعارف می‌شتابند و آزمون پول‌اند تا فوایدی سرسام‌آوری را بدست آورند و توجه اندکی به امنیت و مصئونیت دارند.^{۹۴}

۵. گردش پول و نقدینگی آن: منظور از سیولت و نقدینگی همان تداول و توافر اموال و عدم اکتناز آن‌ها می‌باشد، واضح است که این هدف تا زمان که پول راه درست خود را برای تعامل پیدا نکند که عبارت از خروج از جیب مالکین و انتفاع گرفتن دیگران از آن می‌باشد، متحقق نمی‌شود. اخراج مال از جیب مالکان و عدم تعطیل آن در هیچ نظام مانند شریعت اسلامی مشاهده نمی‌گردد؛ چنان‌چه از منظر شریعت اسلامی گردش پول از طریق انفاق، صدقه، پرداخت زکات، هبه و غیره به میان می‌آید همچنان گردش و نقدینگی پول از طریق معاملات مشروع اعم از خدمات و منتجات بانک‌داری اسلامی مانند گردش پول توسط مرابحه، مضاربه، مشارکت، سلم، استصناع، اجاره منتهی به تملیک، انواع حسابات مشروع بانکی اسلامی به میان می‌آید؛ زیرا معاملات تجارتمشروع پول را از جیب مردم بیرون کرده و به گردش و سیولت قرار می‌دهد.

خلاصه این‌که اخراج مال از مخفیگاه‌های آن‌ها هدف کلیدی است که اهل اقتصاد به آن آزمیندند تا سیولت ایجاد نمایند، و مردم به آن حریص‌اند تا از طریق آن رفاه و آسایش در مجالات مختلف زندگی به میان آید که در حقیقت بانک‌داری اسلامی این آرزو را از طریق خدمات و منتجات بانکی بر آورده می‌سازد.^{۹۵}

هـ. رشد مالی و سرمایه‌گذاری آن: پر واضح است که توسعه مالی و استثمار آن از جمله اهداف اقتصاد اسلامی است چنان‌چه هدف همه‌ی نظام‌های اقتصادی است که رشد و شکوفایی را در کشور شان می‌خواهند.^{۹۶}

مگر ابزار رسیدن به این هدف بر اساس اختلاف ویژه‌گی‌ها و اساسات هر نظام اقتصادی متفاوت است. در اقتصاد اسلامی ویژه‌گی‌های آن اساساتی را وضع می‌کند که رشد مالی و سرمایه‌گذاری بر

^{۹۴} . النجار، احمد. (۱۹۹۳م). حركة البنوك الإسلامية: حقائق الأصل وأوهام الصورة، ط ۱، ناشر: شرکت سبرینت، قاهره- مصر، ص ۵۹-۶۳.

^{۹۵} . العتربی، همان منبع، ص ۱۸.

^{۹۶} . الزحیلی، همان منبع، ص ۳۱۸.

آن استوار است، چنان‌چه نظام اسلامی استعمال مال و تجارت در آن را تشویق می‌کند و از راکد ماندن آن جلوگیری می‌نماید، و از جهت دیگر به کار کردن و شغل زایی انسان را ترغیب می‌نماید طوری که می‌فرماید: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ} ^{۹۷}، هنگامی که نماز جمعه خوانده می‌شود در روی زمین پراکنده شوید و از مال الله متعال بی‌طلیید، و رسول الله (صلی الله علیه و سلم) می‌فرماید: "اليدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى" ^{۹۸}. دست بالا بهتر است از دست پایین که منظور از آن داشتن مال، استعمال و تجارت در آن است، و همچنین پیامبر اسلام (صلی الله علیه و سلم) می‌فرماید که مال یتیم را به کار اندازید تا صدقه و زکات آن را نخورد یعنی از بین نبرد و غیره دلایل فراوانی که دلالت بر رشد و توسعه سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی دین دارند.

بنابراین متخصصین جهان اسلام جهت رشد و انکشاف مال، ایجاد شغل و کار برای مردم بیکار، استعمال پول از طریق‌های مشروع، بیرون رفت از ربا و غیره راه‌های مشروع را در بانک‌ها ایجاد کرده‌اند، مانند بیع مرابحه، مشارکه، مضاربه، سلم و غیره خدمات و منتجات بانکی. قابل ذکر است که فواید و درآمد حلال بانک‌های اسلامی بالاتر از بانک‌های متعارف بوده است بطور مثال بانک راجحی که بزرگ‌ترین بانک اسلامی است در سال (۲۰۲۱) فایده و درآمد آن (۱۴۷۸۶ میلیون ریال سعودی) بوده که تقریباً (۳۹٫۶٪) مجموع درآمد بانک‌های اسلامی را تشکیل می‌دهد در حالی که از بانک‌های متعارف چنین نیست ^{۹۹}.

و. تعاون مثمر: تعاون در لغت به معنای همکاری و قوت است و در اصطلاح عبارت است از ضم قوت با قوت‌های دیگر چنان‌چه از طریق آن‌ها قدرت‌های به میان می‌آید که هیچ چیزی در برابر آن‌ها ایستادگی کرده نمی‌تواند به شرط که متعاضین یک دیگر را تایید نمایند. انتشار تعاون‌های استهلاکی و غیر آن، تشویق به ایجاد جمعیت‌ها و شرکت‌های تعاونی نشانه‌ی بزرگی بر تأثیرگذاری تعاون در جوامع بیدار و دانا می‌باشد. تعاون چنان‌چه در کارهای شر و ناپسند می‌باشد در کارهای خیر نیز می‌باشد، الله متعال می‌فرماید: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} ^{۱۰۰} بر مبنای نیکویی و تقوا تعاون کنید نه بر اساس گناه و ظلم، الله متعال دستور داده است که تعاون بر اساس بر و تقوا باشد نه بر مبنای گناه و ظلم. گر چه کلمه (بر) شامل تمام معانی خیر است و تقوا را نیز

^{۹۷} .سوره جمعه، آیت ۱۰.

^{۹۸} .الألبانی، همان منبع، ص ۱۱۲، ج: دوم، شماره، ۱۴۲۹.

^{۹۹} . صفحه رسمی الأرقام الحسابات البنكية في المصارف السعودية، ۲۲ نومبر. ۲۰۲۱ م.

^{۱۰۰} .سوره مائده، آیت ۲.

شامل است مگر الله متعال کلمه (تقوا) را بعد از آن ذکر کرده است؛ زیرا تقوا تأثیر بزرگی بر سلوک اجتماعی عام دارد، و افاده‌ی حفظ و نگهداری منهیات الله سبحانه و تعالی را نیز می‌کند که این در حقیقت امنیت نهایی برای جوامع بشری تلقی می‌گردد. همچنان (اِثم) شامل همه معانی شر است که در آن عدوان نیز داخل می‌شود، مگر ذکر عدوان بیان‌گر تأکید بر معنای خاص آن می‌باشد که همانا ظلم و ستم بر نفس است اعم از وقوع آن در مهلکه‌ها و معاصی، و تجاوز بر حقوق دیگران، و ضرر رساندن به ایشان، بدون شک که این نوع تجاوز تأثیری منفی بر حیات اجتماعی انسان دارد.^{۱۱}

منظور از تعاون درین بحث، تعاون مالی و یکجا کردن بعضی از اموال با دیگران است اگر چه اندک هم باشد، که از طریق آن‌ها قوت مالی قوی به میان آمده و می‌تواند در توسعه مالی نقش کلیدی را داشته باشد که مال و عمل به تنهایی نمی‌تواند به آن مقدار نقش داشته باشد. و این تعاون مالی مشروط بر آنست که در راه‌های خیر و منافع عامه صورت گیرد و از ضرر و تعارض آن با احکام شرعی اجتناب شود. دیگر این‌که سرمایه‌گذاری هر شخص به تنهایی در مالش آن ثمره‌ی را که از جمع شدن اموال و گذاشتن آن‌ها نزد شخص امین و خیبری (که امروزی بانک اسلامی نماینده‌گی از آن می‌کند) که در آن‌ها تجارت کند و یا آن‌را به شخصی که بهتر سرمایه‌گذاری می‌کند بدهد، بدست آورده نمی‌تواند. درآمد که در نتیجه تعاون جمعی به دست می‌آید به مراتب بیشتر و مضاعف‌تر نسبت به درآمدی است که در حالت انفرادی از اموال بدست می‌آید. و اخراج پول‌ها از مخفیگاه‌های آن‌ها جز در حالت که مالکان آن‌ها مطمئن از سلامت پول‌های ایشان در دو حالت (ایداع و مشارکت) باشند، متحقق نمی‌گردد. و این اطمینان جز در صورت کثرت اعتماد بر مؤسسين مؤسسات مالی صاحب هدف تعاونی استثماری و یا تعاونی ادخاری به میان نمی‌آید. بدون شک که تقدیم نمونه‌های واقعی و محسوس بر سلامت اندیشه، صحت‌گرایی، پاک‌ی و سایل، نصیحت‌ها و ایثار، همه‌ی آن‌ها به مراقبین و منتظرین انگیزه می‌دهند تا در عرصه‌ی اخراج پس اندازهای خود و پرداخت آن‌ها جهت استثمار مشترک سعی و تلاش نمایند، و براساس آن میزان مشارکت در این مؤسسات مالی به گونه‌ی بی‌مانندی متحقق می‌گردد و تعاون پسندیده‌ی به‌میان می‌آید.

درین مورد مثال‌های زنده و واقعی وجود دارد؛ مثلاً تجربه (میت غمر) نخستین بانک ادخار اسلامی بر اساس تعاون در مصر، که پول‌های مردم را جمع نموده و در مضاربت مشروع و غیره استثمار می‌نمود، مثال زنده‌ی برای این مؤسسات مالی می‌باشد که هدف آن‌ها اثبات آنست که رشد اقتصادی نیازمند سرمایه‌گذاری‌های ربوی نیست بلکه تعامل بانکی توسط ابزار اسلامی عاقبت سالم‌تر و تعامل

^{۱۱}. النجار، همان منبع، ص ۵۴، ۱۹۸۴.

سازنده‌تری نسبت به تعامل با بانک‌های سودی است. یک شیوه‌ی تعاون دیگر نیز در بانک‌ها وجود دارد اگر چه تعاون با عوض می‌باشد، و آن عبارت است از همکاری‌های موجود بین بانک‌ها و مشتریان آن‌ها در جهت تسهیل کار مشتریان در تعامل با ارگان‌های دولتی یا خصوصی است که جهت پذیرش پیشنهاد و واگذاری پروژه به پیمان‌کار، مستلزم ارائه ضمانت نامه بانکی برای نشان دادن جدیت پیمان‌کار در کار خود بوده و این همان ضمانت نامه اولیه می‌باشد و ضمانت نامه بانکی دیگر که ضمانت پیگیری و اجرای صحیح پروژه تا پایان آن است ضمانت نهایی می‌باشد. و گاهی نیز یک تاجر نیازمند است تا از امضای خود در یک اوراق تجاری (مثلاً برات/کمبیهاله) استفاده کند، بنا براین به بانکی که با او معامله می‌کند درخواست می‌دهد و بانک امضاء و ضمانت‌نامه او را بر اوراق تجاری که مشتری آن‌را می‌نویسد تا بتواند پول مورد نیاز خود را بدست آورد، می‌پذیرد.

چنانچه تاجران مستورد (واردکننده) نمی‌توانند تا کالاهای تجاری شان را از مصدرین (صادرکننده گان) بیگانه اخذ نمایند مگر زمانی که یک حساب بانکی برای خود ایجاد نموده تا به آن‌ها ضمانت کند که ارزش کالای خود را با دریافت اسناد حمل توسط بانک مشتری دریافت می‌کنند.^{۱۲}

در صورت که پیمان‌کار ضمانت نامه بانکی نگیرد با ارجاع تعهدات به وی از فرصت برنده شدن نزد دستگاه‌های دولتی و خصوصی محروم می‌گردد. تاجر تا زمان که بانک ورق تجاری وی را نپذیرد نمی‌تواند تا پروسه‌ی تجاری‌اش را با طرف دیگر اجنبی و بیرون از کشورش، به اكمال برساند. همچنان تاجر مستورد در صورت که بانک با وی در مورد ایجاد روند گشایش اعتبارنامه به نفع وی تعاون و همکاری نکند، نمی‌تواند تا کالای تجاری‌اش از خارج مرزها وارد نماید، در حالی که خودش در دفترش نشسته است.^{۱۳} این تعاون که منفعت طرفین را متحقق می‌سازد یک امر نیکی بوده، و آن‌را ظروف تعامل تجاری معاصر و الزامات سازمان‌های دولتی برای ارائه ضمانت‌نامه توجیه می‌کند. این تعاون از شبه و شائبه ربا خالی است؛ زیرا در آن عنصر دین وجود ندارد چون پولی را که بانک ازین مجرا بدست می‌آورد حیثیت اجوره را دارد که آن‌را بانک بر اساس انجام دادن یک عملی که منفعت و مصلحت مشتری ذی‌علاقه را تأمین می‌کند به دست می‌آورد؛ زیرا رابطه بانک و مشتری بر اساس دینی نیست که مشتری از بانک آن‌را بدست آورده باشد.^{۱۴}

^{۱۲}. بابلی، همان منبع، ص ۱۹.

^{۱۳}. حمود، د/ سامی حمود. (۱۹۹۱م). تطویر الأعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الإسلامية، ناشر: دار التراث القاهرة، ط ۱، ص ۱۳.

^{۱۴}. العتریبی، همان منبع، ص ۵۱.

یافته‌های تحقیق

بانک‌داری اسلامی یکی از شیوه‌های بانک‌داری نوین در جهان بوده که معاملات بانکی را در تطابق با احکام شریعت اسلامی ارائه می‌دارد. اندیشه‌ی بانک‌داری اسلامی از سال ۱۹۵۰م آغاز گردیده و الی‌الآن به گونه سریعی در حال رشد است. اکنون در بیش از ۷۵ کشور جهان ۴۲۸ مؤسسه مالی-اسلامی وجود دارد. اهمیت برجسته‌ی بانک‌داری اسلامی، استمساک به اصل مشارکت در سود و زیان، و ویژگی بارز آن مبارزه علیه سود و ربا و نوآوری در ابزار بانکی است. دارایی اهداف فراوان شکلی و ماهوی می‌باشد که منجر به شکوفایی اقتصادی در جوامع بشری اعم از اسلامی و غیر اسلامی می‌گردد.

نتیجه‌گیری

بانک‌داری اسلامی عبارت است از به کارگیری مفهوم وساطت مالی براساس اصل مشارکت در فایده و ضرر و از طریق چارچوب وکالت عمومی و خصوصی ملتزم به تطبیق احکام شریعت اسلام در تمام معاملات بانکی، تمویلی و استثماری می‌باشد. و اهمیت آن در مواردی چون پاسخگویی به خواست جوامع اسلامی جهت یافتن مجاری برای مبادلات بانکی به دور از استفاده از نرخ سود، ایجاد ساحه تطبیق فقه معاملات در فعالیت‌های بانکی، و این‌که بانک‌های اسلامی در واقع کاربرد عملی اساسات و مبادی اقتصاد اسلامی می‌باشد، متبلور شده است، و میزان بارز آن عبارت اند از تطبیق احکام شریعت اسلامی در همه‌ی معاملات بانکی و استثماری، تطبیق شیوه‌ی مشارکت در ربح و خساره در معاملات بانکی، تعهد به ویژگی‌های توسعه‌ی، استثماری و ایجاد جایی در همه معاملات استثماری و بانکی، تطبیق اسلوب وساطت مالی مبتنی بر مشارکت، تطبیق ارزش‌ها و اخلاقیات اسلامی در بانک‌داری و فعالیت‌های اجتماعی دیگر می‌باشد. قابل ذکر است که این تفکر بانکی اسلامی جهت زدودن اندیشه ربا از تعاملات اسلامی در دهه چهل قرن بیستم نخست در مالیزی و سپس در پاکستان آغاز گردید و نخستین بانک اسلامی پس انداز محلی به نام (بانک میت غمر) توسط دکتر احمد نجار در سال ۱۹۶۱ در مصر تاسیس شد، و بعد در کشورهای اسلامی و غیر اسلامی گسترش یافته و امروز در شرف تکامل و پختگی است، که امروز مجموع مؤسسات مالی اسلامی و بانک‌های اسلامی تجارتی در ۷۵ کشور جهان به ۴۲۸ بانک می‌رسد، و مجموع دارایی‌های بانک‌داری اسلامی جهانی در حدود ۱,۹۹ تریلیون دلار آمریکا می‌باشد که تقریباً شش درصد از کل دارایی‌های بانک‌داری جهانی را شامل می‌شود، و آمار مجموع سرمایه‌گذاران (عمیل) به ۱۵۰ میلیون می‌رسد. اما

در کشور ما افغانستان نخستین بانک تمام عیار اسلامی (بانک اسلامی افغانستان) است که در سال ۲۰۱۷ تاسیس شده است.

بانک‌داری اسلامی علی‌رغم این‌که اندیشه‌ی جدیدی در معاملات بانکی-اسلامی است مگر جهت داشتن اهداف عالی و فوق‌العاده‌ی تیوری و عملی، در حال توسعه و گسترش در جهان است. این رویکرد بانکی در واقع در مقابل عملکرد-سودی بانک‌های متعارف به‌میان آمده است. بانک‌داری اسلامی دارای دو نوع اهداف کلیدی است: نخست اهداف شکلی که شامل: اهداف مالی که مشتمل بر جذب سپرده‌های بانکی، استثمار پول و کسب فایده وفق اصول شریعت اسلامی می‌باشد، اهداف ویژه‌ی مشتریان که حاوی گسترش آگهی دهی، ارائه خدمات بانکی، تأمین مالی برای سرمایه‌گذاران، اعتماد و اطمینان سپرده‌گذاران، ایجاد نظام اقتصادی مستقل، اعطای قرضه‌ها و پروژه‌ها و ارائه مشاوره به مشتریان اعم از افراد، شرکت‌ها و دولت می‌باشد. اهداف داخلی که در برگزیده‌ی توسعه منابع بشری، دستیابی به نرخ رشد و گسترش جغرافیایی و اجتماعی بانک‌ها است، و اهداف ابتکاری که شامل نوآوری در شکل‌های تأمین مالی، نوآوری و توسعه در خدمات بانکی، فراهم‌سازی سرمایه‌گذاری در همه بخش‌های مالی و مبارزه علیه فقر، بیکاری و راه‌های حل آن‌ها می‌باشد. دوم اهداف ماهوی که شامل هدف لزوم‌رهایی از ربا که در واقع هدف کلیدی بانک‌داری اسلامی را تشکیل می‌دهد، اعتبار و مصئونیت که باعث جلب مشتریان و حفظ پول‌ها و اموال می‌گردد، گردش پول و نقدینگی آن‌که سبب انکشاف و ازدیاد فایده می‌شود، رشد مالی و تمویل آن و همکاری‌های مثمر در جامعه می‌باشد.

منابع

- ابن قدامة، موفق الدين المقدسى. المغنى على منتصر الخرقى، ناشر: مكتبة الرياض الحديثة، جلد ۶، ص: ۴۳۶. ۱۹۸۱م
- ابو غده، عبد الستار. المصرفية الإسلامية خصائصها وآلياتها وتطويرها. كانفرنس نخست بانك ها و موسسات مالى اسلامى در سوریه- دمشق. ۲۰۰۶م.
- إسرائ، مهدي. الوساطة المالية فى المصارف الإسلامية. ناشر: مجله پوهنتون بابل، جلد ۱۸، عدد ۲، ص: ۳۶۹. ۲۰۱۰م.
- الألبانى، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم. مُخْتَصَر صَحِيحُ الإِمَامِ البُخَارِي، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط ۱. ۲۰۰۲م.
- بابلي، د/ محمود محمد بابلي. المصارف الإسلامية ضرورة حتمية، ناشر: (المكتب الإسلامي)، ط ۱.
- البلتاجي محمد. (۲۰۰۶). ماهية المصارف الإسلامية (ب ت) و (ب ط). ۱۹۸۹م.
- حمود، د/ سامى حمود. تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الإسلامية، ناشر: دار التراث القاهرة، ط ۱. ۱۹۹۱م.
- رونق، بلميلود. دور المصارف الإسلامية فى تمويل المؤسسات الناشئة، رساله ماسترى، پوهنتون محمد بوضياف- المسيله. ۲۰۲۲م.
- الزحيلي، وهبة. "المعاملات المالية المعاصرة"، ناشر: دار الفكر، دمشق، ص ۵۱۷-۵۲۱. ۲۰۰۲م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات، ناشر: دار إين عفان، ط ۱. ۱۹۹۷م.
- عبده، د/ عيسى إبراهيم عبد الملاك. الولاية المتحدة لا تعيش على الفوائد كما يتصور بعضهم، ولكنها تدفع الفوائد لتستقطب المال الحاضر و تحتكر السيولة النقدية، (مجلة المصارف الإسلامية)، العدد الثالث، ص ۱۹. ۱۹۸۷م.
- العتري، محمد فتحى محمد. المصارف الإسلامية بين المقاصد و الوسائل، ناشر: دار المطبوعات الجامعية، أمام كلية الحقوق، إسكندرية، ط ۱. ۲۰۱۲م.
- العجلوني، محمد محمود. البنوك الإسلامية: أحكامها و مبادئها و تطبيقاتها المصرفية، ط ۱، ناشر: عمان، دار المسيره للنشر و التوزيع. ۲۰۰۸م.
- عفان، حيه. التمويل بين البنوك الربوية و البنوك الإسلامية، رساله ماسترى، جامعه ام البواقي، پوهنخى اقتصاد. ۲۰۱۵م.
- عمر، حسين. (۱۹۶۷م). موسوعة المصطلحات الاقتصادية، ناشر: مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط ۲.
- الفسفوس، فؤاد. البنوك الإسلامية، ط ۱، ناشر: دار كنوز المعرفة العلمية، بيروت. ۲۰۱۰م.
- الموسوى، حيدر يونس. المصارف الإسلامية أداءها المالى و أثرها فى سوق الأوراق المالية، ط ۱، ناشر: دار البازورى العلمية للنشر و التوزيع، اردن، عمان. ۲۰۱۱م.
- النجار، احمد. حركة البنوك الإسلامية: حقائق الأصل و أوهام الصورة، ط ۱، ناشر: شركة سبرينت، قاهره- مصر، ص: ۵۹-۶۳. ۱۹۹۳م.
- النجار، أحمد عبد العزيز. بنوك بلا فوائد: كاستراتيجية للتنمية الاقتصادية و الاجتماعية فى الدول الإسلامية، ناشر: الدار السعودية للنشر و التوزيع، ط ۲. ۱۹۸۴م.

- نزال، عبد الله ابراهيم. الخدمات في المصارف الإسلامية و آليات تطوير عملياتها، ناشر: دار الصفا- اردن، ص ١٠. ٢٠١٠م.
- نوری، عبد الرسول الخاقانی. المصرفية الإسلامية- الأسس النظرية و مشاكل التطبيق، رساله دكتوراه، پوهنځی اداره و اقتصاد، پوهنتون کوفه، ص ١٣٤. ٢٠٠٢م.
- الهاشمی، محمد. المصارف الإسلامية و المصارف التقليدية، ليبيا، منشورات الجامعة، ص ١٢٢. ٢٠١٠م.

بحث و بررسی حدیث "افتراق امت و پیامدهای اجتماعی آن"

پوهندوی دکتور عبدالله حقیار

دیپارتمنت ثقافت اسلامی، پوهنځی شرعیات، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

ایمیل: dr.haqyar.0@gmail.com

چکیده

حدیث افتراق امت که موجب تداوم تفرقه و گسترش نزاع و درگیری در میان فرزندان امت توحید شده و می‌شود، نیاز مبرم به بحث و بررسی به‌عنوان یک مطالعه وحدت‌گرا در پرتو آیات قرآنی، احادیث نبوی و مقاصد کلی شریعت دارد. بناءً این پژوهش تلاشی است برای دستیابی به قرائت معاصر در مورد فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی که خواهان وحدت و همگرایی بوده و در جستجوی راه‌ها و روش‌های مشترک و صلح‌جویانه هستند، تا بتوانند وحدت و یک‌پارچگی را در میان پیروان دین واحد، امت واحد و قبله‌ی واحد ایجاد کنند، چون با وجود مشکلات فراوانی که در مورد صحت روایت حدیث افتراق امت وجود دارد، باز هم این روایت دست‌آویزی برای توجیه تقسیم‌بندی‌ها در میان مسلمانان تبدیل شده، و هر فرقه تلاش می‌ورزد تا از این حدیث برای تأیید حقانیت خویش و نایل شدن به عنوان فرقه‌ای ناجیه استفاده کند. لازم به تذکر است که این تحقیق با استفاده از منابع متعدد و معتبر علمی با روش کتابخانه‌ای به صورت توصیفی-تحلیلی انجام یافته است.

اصطلاحات کلیدی: حدیث؛ افتراق؛ وحدت‌گرا؛ تفرقه‌انگیز؛ فرقه ناجیه؛ فرقه هالکه؛ پیامد

دراسة حدیث "افتراق الأمة" و آثارها الاجتماعية

دکتور عبدالله "حقیار"

قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة کابل، کابل، افغانستان

البريد الإلكتروني: dr.haqyar.0@gmail.com

الخلاصة

حدیث "افتراق الأمة"، الذي تسبب ويتسبب في استمرار الانقسام وانتشار الخلاف والصراع بين أبناء الأمة الواحدة، بحاجة ماسة للمناقشة والتحقيق كدراسة توحيدية في ضوء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والمقاصد الكلية للشريعة، وفي هذا السياق يريد هذا التحقيق أن تقدم قراءة معاصرة عن المذاهب والجماعات الإسلامية التي تريد الاتحاد والتقارب، وتبحث عن طرق وأساليب مشتركة وسلمية للنيل من هذا الهدف، حتى تحقق الوحدة والتكامل بين أتباع الدين الواحد، والأمة الواحدة، والقبلة الواحدة، لأنه على الرغم من وجود مشاكل كثيرة في صحة حدیث افتراق الأمة، فقد أصبحت هذه الرواية مبرراً للانقسام بين المسلمين، حيث تحاول كل فرقة استغلال هذا الحديث للتأكيد على صحة مذهبه، واستخدامه لصالحه كفرقة ناجية.

الكلمات المفتاحية: حدیث؛ الافتراق؛ توحيدية؛ تناحرية؛ الفرقة الناجية؛ الفرقة الهالكة؛ آثار.

مقدمه

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على المبعوث رحمة للعالمين و على آله صابته الغرالميامين و من سار على دربهم إلى يوم الدين، و بعد:

فقد قال الله تبارك و تعالی: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً و أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾^{۱۰۵}.

ترجمه: یعنی "این امت شما، یک امت است، و من پروردگار شما هستم، پس تنها مرا پرستش کنید".
و قال الله عزوجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ و كَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^{۱۰۶}.

ترجمه: یعنی "کسانی که دین و آیین خویش را پراکنده ساختند، و به گروه‌ها و (مذاهب مختلف) تقسیم شدند، تو به آن‌ها هیچ‌گونه ارتباطی نداری" زیرا مکتب تو، مکتب توحید و صراط مستقیم است، و صراط مستقیم و راه راست همواره از یکی بیش نیست.

باید خاطر نشان کرد: آیه‌ای فوق این حقیقت را که اسلام آیین وحدت و یگانگی است، و از هر گونه تفرقه و نفاق بیزار است، با صراحت تمام بیان می‌دارد.

باید خاطر نشان کرد: در برابر قرائت‌های متداول تفرقه‌انگیز از حدیث افتراق امت که موجب تداوم تفرقه و گسترش نزاع و درگیری در میان فرزندان امت توحید شده و می‌شود، نیاز مبرم به بحث و بررسی این حدیث شریف به عنوان یک مطالعه توحیدی - وحدت‌گرا - در پرتو آیات قرآن کریم، سنت نبوی ﷺ و مقاصد کلی شریعت احساس می‌شود، بناً بر این پژوهش تلاشی است برای دستیابی به قرائت معاصر در مورد رابطه‌ای فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی که خواهان وحدت و همگرایی بوده و در جستجوی راه‌ها و روش‌های مشترک هستند، چون ادعای این‌که تنها فرقه‌ای مشخصی از مسلمانان ناجی بوده، و پیروان سایر فرقه‌ها نجاتی نخواهند داشت، تقریباً یک پدیده‌ای عام و فراگیر در تاریخ فرق اسلامی بوده است.

این بحث و بررسی در زمان و با نظر داشت این پدیده صورت می‌گیرد که پیروان فرقه‌ها و مذاهب دینی اهل کتاب در جستجوی عوامل وحدت و همگرایی و بررسی و بازنگری همه جانبه در مورد درگیری‌ها و اختلافاتی که اجدادشان در قرون وسطی دچار آن بودند، می‌پردازند، در حالی که بسیاری از مسلمانان همچنان در جستجوی زنده‌ترین واژه‌ها برای ابراز ارتباط با فرقه‌ها و مذاهب دیگر اسلامی هستند، و این کار پرسش‌های عمیقی را در مورد نقش ارزش‌ها و تصورات توحیدی در

۱۰۵. سورة الأنبياء: ۹۲.

۱۰۶. سورة الأنعام: ۱۵۹.

زندگی مسلمانان بر می‌انگیزد، و این‌که چگونه می‌توانند نشان دهند که قادرند وحدت و یکپارچگی را در میان پیروان دین واحد، امت واحد و قبله‌ای واحد ایجاد کنند.

با وجود مشکلات فراوانی که در مورد صحت روایت حدیث افتراق امت وجود دارد، باز هم این روایت به دست آویز جاهز و آماده‌ای برای توجیه درگیری‌ها و تقسیم بندی‌ها در میان مسلمانان تبدیل شده، و هر فرقه تلاش می‌ورزد تا از این حدیث شریف برای تایید حقانیت خویش و نایل شدن به عنوان فرقه‌ای ناجیه استفاده کند.

با نظر داشت این چالش‌ها این پژوهش در پی آن است تا مرتبه و جایگاه این حدیث شریف و معانی اساسی آن را با برداشتی که گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی از آن دارند، به بحث و بررسی بگیرد، که آیا امکان شناسایی فرقه‌ای ناجیه وجود دارد و یا خیر؟ و این‌که قرائت تفرقه افکنانه چه خطراتی را برای از هم گسستن وحدت امت در پی داشته و دارد، و بارزترین نشانه‌های قرائت توحیدی - وحدت‌گرا - کدام‌ها است؟

بیان مسأله

چنین به نظر می‌رسد احادیث افتراق امت که موجب نفاق و تفرقه در درازنای تاریخ امت توحید شده و تا هنوز تداوم دارد، نیاز مبرم به بحث و بررسی و تحقیق علمی در پرتو آیات قرآنی، احادیث نبوی و مقاصد کلی شریعت دارد، چون با وجود مشکلات فراوانی که در مورد صحت روایت این حدیث وجود دارد، باز هم دست آویزی شده است برای توجیه فرق‌گرایی‌ها و تقسیم بندی‌های خطرناکی میان فرزندان امت توحید که پیامدهای زیان‌باری در پی داشته است.

سوالات تحقیق

سؤال اول: حدیث افتراق امت از لحاظ علمی از چه جایگاهی برخوردار است؟

سؤال دوم: آیا حدیث افتراق باعث تفرقه‌ای امت شده است؟

سؤال سوم: حدیث افتراق امت از لحاظ اجتماعی چه پیامدهای داشته است؟

پیشینه‌ای تحقیق

در مورد حدیث افتراق امت تحقیقات زیادی از دیدگاه‌ها و جنبه‌های مختلف صورت گرفته که به برخی از آن‌ها بطور نمونه یادآوری می‌شود.

۱. افتراق الأمة إلى نیف و سبعین فرقة از محمد ابن اسماعیل صنعانی، الریاض، دار العاصمه،

۲. حدیث افتراق الأمة تحت المجهر از محمد یحیی سالم عزان، صنعا، مرکز التراث والبحوث الیمنی.

۳. المنیه والأمل فی الملل والنحل از احمد ابن یحیی ابن المرتضی، بیروت، دار الندی، ط ۲.

اما باید خاطر نشان کرد که موارد یاد شده به زبان عربی بوده و به زبان دری چنین تحقیق به نظر نمی‌رسد، و ثانیاً این که در مورد پیامدهای اجتماعی این حدیث که بسیار مهم است، بحث و پژوهشی صورت نگرفته است.

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای بطور توصیفی - تحلیلی (بحث و بررسی حدیث افتراق امت و پیامدهای اجتماعی آن) را تجزیه و تحلیل نموده است.

اولاً: بحث و بررسی احادیث افتراق امت از لحاظ سند

أ - درین مورد سه روایت با تعبیرات مختلف وجود دارد:

اول - روایت: عوف بن مالک "رضی الله عنه" از عباد بن یوسف از صفوان بن عمرو از راشد بن سعد از عوف بن مالک "رضی الله عنه" روایت است که: قال رسول الله ﷺ: (افترت اليهود علی إحدی وسبعین فرقة؛ فواحدة فی الجنة، وسبعون فی النار، وافترت النصارى علی ثنتين وسبعین فرقة؛ فإحدی وسبعون فی النار و واحدة فی الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتی علی ثلاث وسبعین فرقة، واحدة فی الجنة وثنتان وسبعون فی النار، قيل: یا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة)^{۱۷}.

ترجمه: از عباد بن یوسف از صفوان بن عمرو از راشد بن سعد از عوف بن مالک "رضی الله عنه" روایت است که آن حضرت ﷺ فرمودند: یهود به هفتادو یک فرقه متفرق شدند، که یکی از آنها در بهشت، و هفتاد دیگر در دوزخ اند، و نصاری به هفتادو گروه متفرق شدند، که هفتادو یک گروه در آتش، و یک گروه در بهشت اند، سوگند به ذاتی که نفس محمد در دست اوست، امت من به هفتادو سه فرقه متفرق می‌شود، که یکی از آنها در بهشت، و هفتادو دو گروه دیگر در دوزخ اند، پرسیده شد یا رسول الله آن گروه بهشتی چه کسانی اند؟ فرمودند: آنها جماعت، یعنی طرفداران وحدت و یکپارچگی اند.

^{۱۷}. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، صحيح سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة

المعارف. ۱۹۹۷م. حدیث شماره [۳۲۴۱].

این حدیث که محور آن "عباد بن یوسف" یکی از راویان است، ابن عدی آن را در "الکامل فی الضعفاء" ^{۱۰۸} و امام ذهبی در "المغنی فی الضعفاء" ^{۱۰۹} در جمله‌ای ضعفاء ذکر کرده اند.

دوم - روایت: عبد الله بن عمرو "رضی الله عنه" از سفیان ثوری از عبدالرحمن بن زیاد افریقی از عبدالله بن یزید از عبدالله بن عمرو "رضی الله عنه" روایت است که فرمود: قال رسول الله ﷺ: و فيه "... إن بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین و سبعین ملة؛ وتفترق أمتی علی ثلاث و سبعین ملة؛ کلهم فی النار إلا ملة واحدة؛ قالوا: ومن هی یا رسول الله؟ قال: ما أنا علیه، وأصحابی" ^{۱۱۰}.

ترجمه: از سفیان ثوری از عبدالرحمن بن زیاد افریقی از عبدالله بن یزید از عبدالله بن عمرو "رضی الله عنه" روایت است که پیامبر ﷺ فرمودند: بی گمان بنی اسرائیل به هفتاد و دو ملت یا گروه متفرق شدند، و امت من به هفتاد و سه ملت و گروه متفرق می شوند، که همه‌ای شان در آتش اند مگر یک گروه، یاران شان پرسیدند که این گروه چه کسانی اند یا رسول الله؟ آن حضرت ﷺ فرمودند: آن‌ها کسانی اند که بر راه و روش من و اصحابم هستند.

محور این حدیث که عبدالرحمن ابن زیاد افریقی است، ابن حبان در موردش گفته است (بروی الموضوعات عن الثقات) ^{۱۱۱}، یعنی: احادیث موضوعی و ساختگی را از اشخاص ثقه و معتمد روایت می کند، و امام احمد در موردش گفته است: (لیس بشیء منکر الحدیث) ^{۱۱۲}.

امام ترمذی پس از روایت این حدیث گفته است: "هذا حدیث حسن غریب، لا نعرفه مثل هذا؛ إلا من هذا الوجه".

سوم - روایت: ابی هریره "رضی الله عنه" از الفضل بن موسی از محمد بن عمرو از ابی سلمه از ابی هریره "رضی الله عنه" روایت است که فرمود: قال رسول الله ﷺ: (افترت اليهود علی إحدی وسبعین فرقة، وافترت النصراری علی اثنتین وسبعین فرقة، وتفترق أمتی علی ثلاث وسبعین فرقة) ^{۱۱۳}.

^{۱۰۸} . ابن عدی، أبو أحمد الجرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، الکتب العلمیة، ط ۱۴۱۸هـ. ۳۴۶ / ۴.

^{۱۰۹} . الذهبی، شمس الدین، المغنی فی الضعفاء، تحقیق: نورالدین عتر، قطر، إدارة إحياء التراث، ص ۳۵۹.

^{۱۱۰} . الترمذی، محمد بن عیسیٰ، صحیح سنن الترمذی، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، الریاض، مکتبة المعارف، ۲۰۰۰م، حدیث شماره [۲۶۴۱].

^{۱۱۱} . ابن حبان، محمد ابن حبان، المجروحین من المحدثین، الریاض، دار الصمیعی، ۲۰۰۰م. ۵۰ / ۲.

^{۱۱۲} . ابن حجر، أحمد بن علی، تهذیب التهذیب، القاهرة، دار الکتب الإسلامیة، ۱۹۹۳م. ۱۷۴ / ۶.

^{۱۱۳} . این حدیث را امام احمد در مسند، حدیث شماره [۲۳۳۲]، ابو داود حدیث شماره [۴۵۹۶]، ابن ماجه حدیث شماره [۳۲۴۰]، ترمذی حدیث شماره [۲۶۴۰] ابن حبان حدیث شماره [۶۲۴۷ - ۶۲۳۱] و حاکم ۱ / ۱۲۸، همه شان از طریق

محمد ابن عمرو از ابی سلمه از ابی هریره روایت کرده اند.

ترجمه: از الفضل بن موسی از محمد بن عمرو از ابی سلمه از ابوهریره "رضی الله عنه" روایت است که آن حضرت ﷺ فرمودند: یهود به هفتادو یک فرقه متفرق شدند، و نصاری به هفتادو دو فرقه متفرق شدند، و امت من به هفتادو سه فرقه متفرق می‌شوند.

قابل تذکر است که این حدیث، صحیح‌ترین حدیثی است که در مورد افتراق امت روایت شده، ولی در آن زیادت (کلها فی النار إلا واحدة) وجود ندارد.

امام ترمذی در مورد این حدیث گفته است "حسن صحیح" و حاکم بعد از تخریج آن گفته است:

"قد احتج مسلم بمحمد ابن عمرو عن ابی سلمة عن ابی هريرة" اما امام ذهبی به قسم اعتراض به تعقیب قول حاکم گفته است "ما احتج مسلم بمحمد ابن عمرو منفرداً بل بانضمامه إلی غیره" و امام مزی و ابن حجر گفته اند "روی له البخاری مقروناً بغيره ومسلم فی المتابعات"^{۱۴}.

ترجمه: حاکم بعد از تخریج این حدیث گفته است: امام مسلم روایت محمد ابن عمرو از ابی سلمه از ابی هریره را حجت دانسته است، اما امام ذهبی به قسم اعتراض به تعقیب قول حاکم گفته است: امام مسلم محمد ابن عمرو را به تنهایی حجت ندانسته، بلکه با انضمام و یکجا شدن فرد دیگری با وی حجت دانسته است، امام مزی و ابن حجر گفته اند: امام بخاری از وی در صورتی روایت کرده که مقرون و یکجا با غیرش، یعنی فرد دیگری بوده، نه به تنهایی خودش، و امام مسلم هم در متابعات از وی روایت کرده است نه در صورت تنهایی. باید گفت این حدیث، صحیح‌ترین حدیثی است که در مورد افتراق امت روایت شده که مدار آن بر محمد ابن عمرو ابن وقاص لیشی می‌باشد که حافظ ابن حجر در موردش گفته است "صدوق له أوهام"^{۱۵}، یعنی انسان صادق، ولی دارای اوهام است، و یحیی ابن معین گفته است "ما زال الناس یتقون حدیثه"^{۱۶}، یعنی پیوسته مردم از روایت حدیث ایشان پرهیز می‌کردند.

ب - حدیث افتراق امت در روایات فرقه‌های دیگر

أ - إمامیه اثناء شریه: عباس قمی از حضرت علی "رضی الله عنه" روایت کرده که فرموده اند: سمعت رسول الله ﷺ یقول: "إن أمة موسی افترقت بعده علی إحدى و سبعین فرقة، فرقة منها ناجية، و سبعون فی النار، و افترقت أمة عیسی بعده علی اثنتین و سبعین فرقة، فرقة منها ناجية و سبعون

^{۱۴} . المزی، جمال الدین، تهذیب الكمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۳م.

۲۶ / ۲۱۷ و تهذیب التهذیب ۹ / ۳۳۴.

^{۱۵} . ابن حجر، أحمد بن علی، تقریب التهذیب، الرياض، مكتبة الرشد، ۲۰۱۰م. ص ۶۱۸۸.

^{۱۶} . مرجع سابق، تهذیب الكمال [۲۶ / ۲۱۶].

فی النار، وإنَّ أمتی ستفترق بعدی علی ثلاث و سبعین فرقة، فرقة منها ناجية، واثنان و سبعون فی النار" ^{۱۱۷}.

ترجمه: عباس قمی از حضرت علی "رضی الله عنه" روایت کرده که فرموده اند: از پیامبر ﷺ شنیدم که فرمودند: امت موسی "علیه السلام" پس از ایشان به هفتادو یک فرقه متفرق شدند، که یک فرقه‌ای از ایشان نجات یافته، و هفتاد فرقه‌ای دیگر شان در آتش اند، و امت عیسی "علیه السلام" پس از ایشان به هفتادو دو فرقه متفرق شدند، که یک فرقه‌ای از ایشان نجات یافته، و هفتادو یک فرقه‌ای شان در آتش اند، و بی‌گمان امتم پس از من به هفتادو سه فرقه متفرق می‌شوند، که یک فرقه‌ای از ایشان نجات یافته، و هفتادو دو فرقه‌ای شان در آتش اند.

ب - إباضیه: و در کتب اباضیه آمده است، ربیع بن حبيب در مسندش از ابن عباس "رضی الله عنه" از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده که فرموده اند: "ستفترق أمتی علی ثلاث و سبعون فرقة، کلهن إلی النار ما خلا واحدة ناجية، وکلهم یدعی تلك الواحدة" ^{۱۱۸}.

ترجمه: زود است که امت من به هفتادو سه فرقه متفرق شوند، که همه‌ای شان در آتش اند، به جز یک فرقه که ناجیه‌اند، و همه‌ای شان ادعا می‌کنند که همان فرقه‌ای ناجیه‌اند.

ج - زیدیه: در کتب مذهب زیدیه آمده است که ابن المرتضی حدیثی را در کتابش (المنیة والأمل فی الملل والنحل) روایت کرده که آن حضرت ﷺ فرموده اند: "افترت أمة أخی موسی علی إحدى و سبعین فرقة، کلها هالكة إلا واحدة و هی الناجية، وافترت أمة أخی عیسی علی اثنتین و سبعین فرقة، کلها هالكة إلا واحدة، و ستفترق أمتی إلی ثلاث و سبعین فرقة، کلها هلكی إلا فرقة واحدة" ^{۱۱۹}.

ترجمه: ابن المرتضی در کتابش حدیثی را از آن حضرت ﷺ روایت کرده که فرموده اند: امت برادرم موسی "علیه السلام" به هفتادو یک فرقه متفرق شدند، که همه‌ای شان در هلاکت اند، مگر یک فرقه که نجات یافته‌اند، و امت برادرم عیسی "علیه السلام" به هفتادو دو فرقه متفرق شدند، که همه‌ای شان در هلاکت اند، مگر یک فرقه، و امت من به هفتادو سه فرقه متفرق می‌شوند، که همه‌ای شان هلاک شوند، مگر یک فرقه.

^{۱۱۷} . القمی، عباس، سفینة البحار و مدینة الحکم والآثار، ج ۲، طهران، دار الأسوة للطباعة و النشر، ط ۲، ۱۴۱۶ هـ، ص ۳۵۹.

^{۱۱۸} . السالمی، نور الدین، شرح الجامع الصحیح، ج ۱، سلطنة عمان، ۱۹۹۳ م. ص ۴۴.

^{۱۱۹} . ابن المرتضی، أحمد بن یحیی، المنیة والأمل فی الملل و النحل، تحقیق: محمد جواد مشکور، بیروت، دار الندی، ط ۲.

ثانیا - تحلیل و بررسی حدیث افتراق امت از لحاظ متن و محتوی

با تأمل در روایات حدیث افتراق امت می‌توان به ملاحظات ذیل دست یافت:

۱. برخی از روایات بدون ذکر فرقه‌ای ناجیه، تنها به ذکر تعداد فرقه‌ها بسنده کرده‌اند، مانند روایت ابوهریره، که صحیح‌ترین شان است، چنان‌چه قبلاً بیان گردید.
۲. برخی از روایات ویژگی‌های فرقه ناجیه را ذکر کرده‌اند ولی با تفاوت، مانند روایت عوف ابن مالک که در جواب سوال - من هم یا رسول‌الله؟ - لفظ (الجماعة) ذکر شده، و در روایت عبدالله بن عمرو عبارت (ما أنا علیه و أصحابی) آمده است.
۳. امام بخاری و مسلم - رحمهم الله - حدیث افتراق امت را با وجود شهرت و شیوع و کثرت طرقتن تخریج نکرده‌اند، که این خود سؤال برانگیز بوده، و موقف مخالفان صحت حدیث افتراق امت را تقویت می‌کند.
۴. از برجسته‌ترین دانشمندانی که صحت حدیث افتراق امت را رد کرده‌اند، امام ابن حزم است که می‌فرماید: ((ذکروا حدیثاً عن رسول الله ﷺ أن القدرية و المرجئة مجوس هذه الأمة))، و حدیث آخر ((تفترق هذه الأمة على بضع وسبعین فرقة، کلها فی النار حاشا واحدة، فهي فی الجنة))، قال ابو محمد: ((هذان حدیثان لا یصحان أصلاً من طریق الإسناد، و ما كان هكذا فلیس حجة عند من یقول بخبر الواحد، فكیف من لا یقول به؟))^{۱۲۰}.
- امام ابن حزم می‌گوید: "حدیثی را از پیامبر ﷺ روایت کرده‌اند به این مفهوم که قدریه و مرجئه مجوس این امت است" و حدیث دیگری به این مفهوم که "این امت به هفتاد و چند فرقه متفرق می‌شوند، که همه‌ای شان در آتش اند بجز یک فرقه، که آن‌ها در جنت اند".
- امام ابو محمد ابن حزم می‌گوید: "این دو حدیث اساساً از لحاظ سند قابل اعتماد نیستند، پس وقتی که چنین باشد، این احادیث حتی نزد کسانی که قایل به حجیت خبر واحد هستند، حجت نیست، پس چه رسد به کسانی که قایل به آن نیستند؟".
۵. امام شوکانی - رحمه الله - می‌گوید: ((أما زیادة كونها فی النار إلا واحدة، فقد ضعفها جماعة من المحدثین، بل قال ابن حزم: أنها موضوعة))^{۱۲۱}، یعنی: "اما زیادت این‌که همه‌ای فرقه‌ها در آتش اند مگر یک فرقه، این جزئیة را گروهی از محدثین ضعیف دانسته، حتی ابن حزم آن را موضوع گفته است.

^{۱۲۰} ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج ۳، ص ۱۳۸.

^{۱۲۱} الشوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، بیروت، دار الکلم الطیب، ط ۱، ۱۴۱۴هـ. ص ۵۶.

۶. حتی محمد بن الوزیر گفته است: ((إياك و الاغتراب (كلها هالكة إلا واحدة))، فانها زیادة فاسدة غیر صحیحة القاعدة، لا یؤمن أن تكون من دسیسة الملاحدة))^{۱۲۲}، یعنی: "ترا هشدار می‌دهم از فریب خوردن به این جمله که می‌گوید: (همه‌ای شان هلاک شوندند مگر یک گروه) چون این یک زیادت فاسد و بی‌اساس است، و بیم آن می‌رود که از دسایس ملحدین باشد.

۷. آنچه بر نقد این حدیث می‌افزاید، در ارتباط به تعداد فرقه‌های یهود و نصاری است، چرا که فرقه‌های بسیاری پس از بعثت آن حضرت ﷺ در ادیان یهود و نصاری ظهور کرده‌اند که در آن زمان وجود نداشتند، مانند: قرائین، یهودیت اصلاحی، یهودیت محافظه‌کار و دونمه در یهودیت، پروتستان، مورمون و دیگران در مسیحیت.

۸. مشکل تعداد فرقه‌ها در اسلام و دلالت حدیث بر آن‌ها

علماء در مورد عددی که در احادیث افتراق آمده است، دو نظر دارند:

قول اول. مراد از آن کثرت راه‌های هلاکت است نه عدد مخصوص.

عده‌ای از علماء گفته‌اند: مراد از عددی که در حدیث افتراق امت آمده، کثرت فرقه‌ها و گروه‌های است که در میان پیروان امت پدید می‌آیند، بناً مقصود از عدد حصر نیست، بلکه مقصود این است که امت من به گروه‌های بسیار تقسیم می‌شوند، چون در میان عرب‌ها عادت بر این است که اگر بخواهند کثرت چیزی را بیان کنند، از آن به لفظ هفت، هفتاد و هزار تعبیر می‌کنند.

و در شرح صحیح مسلم از امام نووی در معرض بیان حدیث (الإیمان بضع وسبعون شعبه) آمده است، ابن ابی حاتم گفته است: روایت حدیث (بضع وستون شعبه) نیز صحیح است، چون اعراب گاهی برای بیان یک مطلب عددی را ذکر می‌کنند، درحالی که نفی ما سوی آن را قصد ندارند^{۱۲۳}.

امام صنعانی به این نظر است که مراد از عدد، خود عدد یا کثرت هالکین نیست: ((بلکه ذکر عدد برای بیان وسعت راه‌های گمراهی و شعبه‌های آن است))^{۱۲۴}.

قول دوم: به این نظر اند که عدد به ذات خود مقصود است.

^{۱۲۲} ابن الوزیر، محمد بن إبراهیم، العواصم والقواصم، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرسالة، ط ۲، ۱۹۹۲م.

ج ۱، ص ۱۸۶.

^{۱۲۳} النووي، أبو زكريا، صحيح مسلم بشرح النووي، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ط ۲، ۱۳۹۲ هـ، حدیث شماره [۳۵].

^{۱۲۴} الصنعاني، محمد بن اسماعيل، افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقیق: سعد السعدان، الرياض، دار العاصمة، ط ۱.

۱۴۱۵ هـ، ص ۶۷.

طرفداران این نظر در توجیه اختلاف تعدد فرقه‌ها به ظاهر حدیث استناد جسته‌اند، اما برای کسی که مذاهب و فرقه‌های اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، پوشیده نیست که اکثر نویسندگان در مورد فرقه‌های اسلامی برای بر شمردن تعداد فرقه‌های ذکر شده در حدیث دچار تکلف شده‌اند، و از سوی دیگر تعداد فرقه‌ها را محدود به همان فرقه‌هایی کرده‌اند که تا زمان خودشان ظهور کرده بودند، که گویا زمان در همان جا توقف کرده است، و فرقه‌های دیگری در آینده ظهور نخواهند کرد.

بطور مثال از سه شخصیت درین جا یاد آور می‌شویم که هر یک به طریقه‌ای خودش فرقه‌ها را تقسیم بندی کرده است:

۱. عبدالقاهر بغدادی در پژوهشی که در مورد فرقه‌های اسلامی انجام داده، تلاش کرده که خود را ملزم به عددی بسازد که در حدیث افتراق امت وارد شده، که همان هفتاد و سه فرقه است^{۱۲۵}، اما هنگامی که نتوانسته میان عدد مذکور در حدیث و اسامی بسیاری از فرقه‌های اسلامی وفق دهد، برخی از فرقه‌ها را از دایره‌ای اسلام خارج کرده، مانند مغیریه، جناحیه، بیانیه، منصوریه، خطاییه که از غلات شیعه هستند، یزیدیه و میمونیه که از غلات خوارج هستند^{۱۲۶}.
 ۲. امام شهرستانی منشأ همه فرقه‌ها را به چهار فرقه نسبت داده است که عبارتند از: قدریه، صفاتیه، خوارج و شیعه، سپس شاخه‌های هر یک از این فرقه‌های اصلی را ذکر کرده و آن‌ها را به هفتاد و سه فرقه رسانده است.^{۱۲۷}
 ۳. در حالیکه ابن جوزی - رحمة الله علیه - منشأ اصلی فرقه‌های اسلامی را به شش مورد محدود کرده که عبارتند از: حروریه، قدریه، جهیمیه، مرجئه، رافضه و جبریه، سپس هر فرقه را به دوازده فرقه تقسیم کرده است، که براین اساس مجموعاً هفتاد و دو فرقه ضاله و گمراه می‌باشد، و یک فرقه همیشه ناجیه می‌باشد، که آن از نظر ابن جوزی همان اهل سنت و جماعت است.^{۱۲۸}
- اما باید خاطر نشان کرد: آنچه برخی از علماء در مورد تعیین این فرقه‌ها گفته‌اند، با تعداد فزاینده‌ای فرقه‌های اسلامی که شمارشان چند برابر عدد ذکر شده در حدیث است، منافات دارد، زیرا شیعیان به تنهایی به گفته‌ای مقریزی تعدادشان به سیصد فرقه می‌رسد.^{۱۲۹}

^{۱۲۵} همان، ص ۱۶.

^{۱۲۶} المرجع السابق، ص ۱۶.

^{۱۲۷} الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، تحقیق: أحمد فؤاد الأهواني، بیروت، مؤسسه ناصر للثقافة، ط ۱.

۱۹۸۱ م. ص ۳.

^{۱۲۸} ابن جوزی، عبد الرحمن، تلبیس إبلیس، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۸۵ م. ص ۲۸.

^{۱۲۹} المقریزی، تقی الدین أحمد، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بیروت، دار صادر، ج ۲، ص ۳۵۲.

همچنان‌که محدودیت به عدد معین با واقعیت تاریخی که بطور مستمر شاهد ظهور فرقه‌های جدیدی بوده که در زمان بغدادی یا شهرستانی وجود نداشته اند، در تضاد است، زیرا اگر این تعداد مشخص بر منشأ و اصول فرقه‌ها حمل شود، کمتر از هفتاد و سه است، و اگر بر فروع و شعبه‌های آن‌ها حمل شود، بیشتر از آن می‌شود.

از همین جهت است که امام طرطوشی - رحمة الله علیه - می‌گوید: ((واعلم أن هذا الحدیث قد طاشت فيه أحلام الخلق، و فی معرفة هذه الفرق، و هل کملوا بعد أم لا؟))^{۱۳۰}.

امام طرطوشی - رحمة الله - می‌گوید: بدان که فهم و درک این حدیث، و شناخت این فرق عقول مردم را پریشان کرده، که آیا آن‌ها تا حال تکمیل شده اند و یا خیر؟

به همین خاطر است که امام شاطبی - رحمة الله علیه - به عدم تعیین تعداد فرقه‌های که امت به آن‌ها متفرق می‌شوند تصریح کرده، و علت آن را نظر به دلایل ذیل این‌گونه توجیه کرده است:

أ - ((درک و برداشت ما از فحوای شریعت اینست که نصوص شرعی اشاره به اوصاف این فرقه‌ها دارد، تا از آن اوصاف بر حذر داشته باشد))^{۱۳۱}.

ب - در مورد عدم تعیین فرقه‌ها دلیل دیگری که یادآور شده اینست که می‌گوید: ((عدم التعمین هو الذی ینبغی أن یلتزم، لیکون سترًا علی الأمة))^{۱۳۲}، یعنی: سزاوار اینست که باید تعیین صورت نگیرد، تا ستر و پوششی باشد بر امت.

ج - حتی امام شاطبی تعیین فرقه‌ها را موجب شرارت و ایجاد خصومت و نفرت میان فرزندان امت می‌داند، چنان‌چه می‌گوید: ((مثیر للشر و إلقاء للعداوة و البغضاء))^{۱۳۳}، یعنی: این امر بر انگیزنده‌ای شرارت و مایه‌ای عداوت و نفرت در میان امت است.

^{۱۳۰} الطرطوشي أبو بكر، محمد بن الوليد، الحوادث والبدع، تحقیق: علي حسن الحلبي، القاهرة. ۱۹۹۱م. ص ۳۳.

^{۱۳۱} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقیق: سليم الهلالي، الخبر، دار ابن عفان، ط ۲. ۱۹۹۳م. ج ۲، ص ۷۲۴.

^{۱۳۲} همان، ص ۷۲۴.

^{۱۳۳} همان، ص ۷۱۳.

۹. مشکل مقوله " کلهها فی النار إلا واحدة "

امام صنعانی در توضیح حدیث افتراق امت می گوید: " این حدیث از دو جهت اشکال دارد. ۱۳۴ اول: طوری که دیده می شود، درین حدیث حکم به هلاکت اکثریت امت و دخول آتش شده است، که منافات با احادیثی دارد، که در مورد مرحومیت امت وارد شده است، مانند این قول آن حضرت ﷺ که فرموده اند: ((أمتی هذه أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا: الفتن و الزلازل و القتل))^{۱۳۵}، یعنی این امت من، امت مرحوم است، عذابی بر آن ها در آخرت نیست، عذاب آن ها در دنیا است، مانند فتنه ها، زلزله ها و قتل و کشتارها.

یا این حدیث شریف که عبدالله بن مسعود - رضی الله عنه - از پیامبر ﷺ روایت می کند که آن حضرت ﷺ فرمودند: ((أما ترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قال: فكبرنا، ثم قال: أما ترضون أن تكونوا ثلث أهل الجنة؟ قال: فكبرنا، ثم قال: إني لأرجو أن تكونوا شطر أهل الجنة))^{۱۳۶}.

یعنی آن حضرت ﷺ فرمودند: "آیا راضی و خوشنود نمی شوید که شما ربع اهل جنت باشید؟ عبدالله ابن مسعود می گوید: ما - از خوشحالی - تکبیر گفتیم، باز آن حضرت ﷺ فرمودند: آیا خوشنود نمی شوید که شما ثلث اهل جنت باشید؟ ابن مسعود می گوید: ما - از خوشحالی - تکبیر گفتیم، باز آن حضرت ﷺ فرمودند: من امیدوارم که شما نیم اهل جنت باشید.

حالا چگونه پیامبر ﷺ امید وار اند که امت شان نیمی از اهل بهشت باشند؟ در حالی که نجات پیدا نکند از آتش دوزخ مگر يك طایفه یا يك گروهی از ایشان.

ابن تیمیه - رحمة الله عليه - می گوید: ((کسی که همه ای هفتاد و دو فرقه را تکفیر کند، بی گمان با صحابه ای کرام و التابعین لهم باحسان، مخالفت کرده است))^{۱۳۷}.

امام ذهبی - رحمة الله عليه - در همین راستا می گوید: ((وقتی مسلمانی بگوید «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ»^{۱۳۸} همه قرون گذشته ای امت را که با ایمان از او پیشی گرفته اند، شامل

^{۱۳۴} .الصنعاني، محمد بن اسماعيل، افتراق الأمة إلى نيف و سبعين فرقة، تحقيق: سعد السعدان، الرياض، دار العاصمة، ط ۱. ۱۴۱۵هـ. ص ۵۳.

^{۱۳۵} . أبو داود، سليمان بن الأشعث، صحيح سنن أبو داود، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، ۱۹۹۸م. حدیث شماره [۴۲۷۸].

^{۱۳۶} . صحيح مسلم بشرح النووي، حدیث شماره [221].

^{۱۳۷} . ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبویة، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ط ۱. ۱۴۰۶هـ. ج ۵، ص ۱۶۹.

^{۱۳۸} . سورة الحشر: ۱۰.

می‌شود، ولو در تاویلی اشتباه کرده، و بر خلاف سنت تفسیر و تاویل کرده باشد، یا مرتکب گناهی شده باشد، پس او هم مشمول برادرانش است که در ایمان از او سبقت گرفته‌اند، حتی اگر از هفتاد و دو فرقه هم باشند، چون هیچ فرقه‌ای نیست که در میان آن‌ها افراد بسیاری هستند که کافر نیستند، ولو که گمراه و گناهکار هستند، بناً مانند سایر مؤمنان نا فرمان سزاوار وعید و انذار هستند، که پیامبر ﷺ آن‌ها را از اسلام خارج نکرده، بلکه از امت خویش قلمداد کرده است))^{۱۳۹}.

موضوع مهم دیگر این‌که: نباید بر بالای پیروان همه فرقه‌های اسلامی حکم و قضاوت یکسان نمود، زیرا برخی از آن‌ها به فحوی آیه‌ای کریمه که ذیلاً ذکر می‌شود: بر خویشان ظالم، برخی دیگر مقتصد و برخی هم در نیکوکاری پیشتازند، و این تقسیم بندی در مورد پیروان همه فرقه‌ها و نحله‌ها صدق می‌کند، و این یک رویکرد واضح و روشن قرآنی است، چنان‌چه الله متعال می‌فرماید:

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكُتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ۖ يُؤْتُونَ اللَّهَ ۖ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ * جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا﴾^{۱۴۰}.

ترجمه: سپس این کتاب آسمانی (قرآن) را به گروهی از بندگانی برگزیده‌ای خویش به ارث دادیم، که از میان آن‌ها عده‌ای به خویشان ستمکار اند، و گروهی میانه رو هستند، و گروهی به فرمان خدا در نیکی‌ها پیشتازند، و این فضیلت بزرگی است، پاداش آنان "باغ‌های جاودان بهشت است که همه به آن‌ها وارد می‌شوند".

شیخ محمد الامین شنقیطی - رحمه الله - با امید بخش‌ترین دانستن این آیه‌ای کریمه می‌گوید: برگزیده‌گان سه گروه اند:

اول: ظالم و ستمکار بر خویشان: آن‌ها کسانی اند که از الله اطاعت می‌کنند، ولی در کنارش معصیت هم می‌کنند، با انجام محرمات و ترك واجبات.

دوم: مقتصد و میانه‌رو: آن‌ها کسانی اند که از الله اطاعت کرده، و نا فرمانی نمی‌کنند، ولی با انجام نوافل به‌سوی او تقرب نه‌جسته، علاوه بر آن برخی مستحبات را ترك، و برخی مکروهات را انجام می‌دهند.

^{۱۳۹} .الذهبي، شمس الدين، المنتقى من منهاج الاعتدال، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض، دار عالم الكتب، ط ۲.

۱۴۰۹ هـ. ص ۳۴۶ - ۳۴۷.

^{۱۴۰} . سورة الفاطر: ۳۲ - ۳۳.

سوم: پیشتاز بر نیکی‌ها: آن‌ها کسانی‌اند که واجبات را انجام داده، از محرمات اجتناب می‌کنند، علاوه با انجام طاعات و قربات مستحبه، به الله تقرب جسته و درین راستا مکروهات را نیز ترک می‌کنند. سپس همه را به جنات عدن وعده داده، آن‌جا که فرموده: «جنات عدن یدخلونها» و آن ذاتیست که وعده‌ای خود را هرگز خلاف نمی‌کند.

شیخ شنقیطی می‌گوید: "حرف (واو) در (یدخلونها) برحسب تحقیق، شامل ظالم، مقتصد و سابق بالخیرات همه می‌شود، از همین جهت است که بعضی اهل علم گفته‌اند: سزاوار است که این واو با آب چشم نوشته شود، چرا که هیچ یک از مسلمانان را نگذاشته است که خارج از این اقسام سه گانه باشد" ^{۱۴۱}.

۱۰. ابهام و غموض در تعیین فرقه‌ای ناجیه

باید خاطر نشان کرد: موضوع تعیین فرقه ناجیه یکی از مسایلی است که نویسندگان و محققین را در طول تاریخ - و تا هنوز- به خود مشغول کرده است، و این موضوعی است که با دشواری‌ها و ابهامات زیادی مواجه است.

از همین جهت است که امام شاطبی - رحمة الله علیه - درین راستا می‌گوید:

((در شریعت هیچ مسأله‌ای را پیدا نمی‌کنید که علما در مورد آن به هفتاد و چند رای و نظر اختلاف کرده باشند، جز این مسأله، لذا ابراز نظر درین مسأله برای روشن شدن فرقه‌ای ناجیه‌ای که پیامبر ﷺ و یارانش بر آن بودند، از غامض ترین مسائل محسوب می‌شود)) ^{۱۴۲}.

همچنان هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های که در تاریخ اسلام ظهور کرده‌اند، پیدا نمی‌شود، مگر این که مدعی بوده‌اند که فرقه‌ای ناجیه‌اند، با وجود این که قرآن کریم به خطر آن‌چه که امت‌های پیشین در ادعای برخورداری از حق مطلق سوای سایر مردم به آن دچار شده بودند، هشدار داده است، طوری که می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ ۚ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» ^{۱۴۳}.

^{۱۴۱} . أضواء البيان ۶/ ۱۸۳ - ۱۸۴.

^{۱۴۲} . الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم الهاللي، الخير، دار ابن عفان، ط. ۲. ۱۹۹۳ م. ج ۲، ص ۷۹۷.

^{۱۴۳} . سورة البقرة: ۱۱۳.

ترجمه: یهودیان گفتند مسیحیان دارای دین و آیین با ارزشی نیستند، و مسیحیان گفتند یهودیان دارای دین و آیین با ارزشی نیستند، آنان این سخنان را در حالی می‌گویند که کتاب آسمانی را تلاوت می‌کنند، همچنان مشرکان نادان همان چیزی را می‌گفتند که اینها می‌گویند، پس خداوند داوری خواهد کرد میان آنان در روز قیامت، در مورد چیزی که بر سرش اختلاف می‌کردند.

پس کسی که در معانی این آیه‌ای کریمه دقت کند، در می‌یابد، هر کسی که بر حق بودن و نجات را منحصر به خودش بداند، و امکان نجات و رستگاری را از دیگران نفی کند، دچار همان چیزی می‌شود که اهل کتاب قبلاً به آن دچار شده بودند، که جز خود کسی دیگری را بر حق نمی‌دانستند.

اجتهادی بودن فرقه‌ای ناجیه و مشکل تعیین نام و نشان بر آن

مسئله تعیین فرقه‌ای ناجیه از مسائلی ظنی و اجتهادی است، ولو پیروان هر فرقه‌ای ادعا کنند که تنها آن‌ها فرقه‌ای ناجیه هستند نه دیگران، امام شاطبی - رحمة الله علیه - می‌گوید:

((تعیین فرقه‌ای ناجیه در نزد او يك مسأله‌ای اجتهادی است که اختلاف در مورد آن پایان‌ناپذیر است، ولو ادعای قطعی بودن را کرده باشد، چون این يك امر نظری است، نه ضروری))^{۱۴۴}.

همچنان موضوع اساسی نزد امام شاطبی - رحمه الله - برای شناسایی فرقه‌ای ناجیه همانا ((عملکرد آن است، نه نام و نشانش، زیرا تنها شناسایی اسمی بدون در نظر داشت اعمالی که سبب نجاتش شده است، هیچ سودی ندارد، چون از حیث اعتبار عمل اولویت دارد نه عامل))^{۱۴۵}.

در همین راستا علامه ابن قیم - رحمة الله علیه - در کتاب خویش (مدارج السالکین) حین بیان نشانه‌های عبودیت و بندگی می‌گوید:

((آن‌ها به نامی که در میان مردم به آن شهرت پیدا کنند، از قبیل همان نام و نشان‌های که برای هر گروه علم و پرچم می‌شود، شناخته نمی‌شوند، و همچنان مقید به یک گونه عمل نیستند که بر آن‌ها اطلاق شود و از روی همان عمل شناخته شوند، که این خود آفت عبودیت و بندگی است که انسان مقید به یک نوع عبودیت باشد، اما عبودیت مطلق آنست که صاحبش به اسم و رسم خاصی شناخته نمی‌شود، بلکه به ندای هر دعوتگری ولو با هر نام و نشانی باشد، لیبیک گفته آن را اجابت می‌کند،

^{۱۴۴} . المرجع السابق ج ۲، ۷۹۹ - ۸۰۰ .

^{۱۴۵} . المرجع السابق، ج ۲، ص ۷۹۹ - ۸۰۳ .

چون می‌خواهد با همه عابدان در عبودیت شان سهیم بوده، و از آن نصیبی داشته باشد، بناً خود را به اسم و رسم، نام و نشان، روش و لباس و اصطلاح خاصی مقید نمی‌کنند))^{۱۴۶}.

حالا نتیجه‌ای که از این گفتار به دست می‌آید این است که از هر فرقه‌ای همان نجات پیدا می‌کند، که به حقیقتی که به آن دست یافته است، متمسک و پای‌بند باشد، و در راه خیر و صلاح تلاش و کوشش کند، فارغ از آن‌که فرقه‌اش چه نام و عنوانی دارد.

امام صنعانی در باره فرقه‌ای ناجیه می‌گوید: ((آنان از هر فرقه‌ای در قول و عمل پیرو رسول خدا هستند، و آنان "تیکان هر فرقه اند))^{۱۴۷}.

از همین جهت است که برخی متفکران معاصر با در نظر داشت اختلافات و مشکلات که واژه‌ای (فرقه ناجیه) ایجاد کرده، حتی خواستار تغییر این واژه شده‌اند، چون می‌گویند این اصطلاح ((مستلزم آن است که فرقه‌های دیگر ولو در رویکرد، اعتقاد و مبدأ با آن موافق باشند، (هالکه) اند، مادام که عین نام و عنوان را حمل نکنند، و زیر چتر همان پرچمی که آن‌ها دور آن جمع شده‌اند، جمع نشوند، که این کار محدود کردن یک شیء به بعض افراد آن است، در حالی که عدل و انصاف ایجاب می‌کند که نباید (فرقه ناجیه) اشخاص محدود و معین و یا افراد خاصی باشند، بلکه یک عده خصایص و ویژگی‌هایی باشد که دستورالعمل و اساس برنامه‌ای کار قرار گیرند، مسیری باشد که باید طی شود، اصول و مبادی باشد که به آن‌ها التزام و پای‌بندی صورت گیرد، اگر مدعیان (فرقه ناجیه) انصاف داشته باشند، باید بدانند که (فرقه ناجیه) عبارت از منهج و مشرب، صفات و خصایص است، نه اسم که بر سر خود بگذارند و نه عنوانی که بی‌جهت ادعایش کنی))^{۱۴۸}.

باید خاطر نشان کرد: اهل (فرقه ناجیه) همه کسانی هستند که به کتاب خدا و هدایات پیامبرش تمسک می‌جویند، و دورترین مردم از تفرقه و نفاق، و نزدیک‌ترین مردم به وحدت و یکپارچگی هستند، آنان مهربان‌ترین مردم با مخالفین و مشتاق‌ترین آنان برای هدایت آن‌ها هستند، احدی از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنند، کردار شان مطابق گفتار شان است، آن‌ها اصلاح طلب و وحدت‌گرا هستند.

^{۱۴۶} ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العربی.

۱۹۷۳م. ج ۳، ص ۱۷۴.

^{۱۴۷} افتراق الأمة إلى نیف وسبعین فرقة، ص ۹۲-۹۳.

^{۱۴۸} العوده، سلمان، صفة الغریاء، سلسله رسائل الغریاء، ج ۲، صنعاء، مرکز الصدیق العلمی، ط ۴، ۲۰۰۰م. ص ۱۱۹ و

ص ۱۲۳.

بنا بر آنچه گفته شد، پس محدود کردن (فرقه‌ای ناجیه) به یک فرقه و گروه خاص منجر به تشدید تفرقه و خصومت میان مسلمانان می‌شود؛ زیرا کسی که نجات را منحصر به خود و هلاکت را به دیگران محدود می‌کند، اهلیت اعتراف به مشروعیت دیگران و پذیرش حق آنان را ندارد، چه رسد به محبت و احترام به آنان، و ازین روست که چرخه‌ای تفرقه و اختلاف میان فرزندان امت توقف پیدا نکرده، بلکه با مرور زمان تداوم می‌یابد.

۱۱. همه‌ای فرقه‌ها شامل امت اند

اکثر مذاهب اسلامی - علی‌رغم خطا و اشتباهات شان - از زمره‌ای امت محمد صلی الله علیه و سلم خارج نیستند، و گواه این مطلب این قول آن حضرت ﷺ است که فرموده اند: (تفترق أمتی).

امام شاطبی - رحمة الله علیه - همین معنی را مورد تأکید قرار داده می‌گوید: ((و ظاهر الحدیث یقتضی أن ذلك الافتراق إنما هو مع كونهم من الأمة))، یعنی ظاهر حدیث مقتضی آنست که این افتراق در حالی که همه شان شامل امت هستند، صورت می‌گیرد.

همچنین احتمال دیگری را نیز بخاطر منسوب بودن همه فرقه‌ها به امت مطرح کرده، می‌گوید: ((و ذلك أن كل فرقة تدعی الشریعة، و آن‌ها علی صوابها ... لأن‌ها تدعی أن ما ذهبت إليه هو الصراط المستقیم دون غیره، و بذلك یخالفون من خرج عن الإسلام)).

یعنی این بدان سبب است که هر گروهی ادعای پیروی از شریعت و بر حق بودن را دارد، چون مدعی است راه و روشی را که او انتخاب کرده، همان صراط مستقیم است، نه راه و روش دیگران، و با این رویکرد مخالفت می‌کنند با کسانی که از دایره‌ای اسلام خارج شده اند^{۱۴۹}. باید خاطر نشان کرد، بسیاری از نویسندگان در مورد فرق یا ملل و نحل، نجات را به پیروان فرقه‌ای خود محدود نموده، دیگران را به کفر و هلاکت متهم کرده اند، در حالی که نظر صحیح و واقع بینانه این است که حکم به نجات و رستگاری و یا هلاکت و زیان‌مندی مخصوص خداوند است، بناً نجات منحصر به پیروان فرقه‌ای خاصی نبوده، بلکه برای هر کسی است که به خدا، فرشتگان، کتاب‌ها، پیامبران و روز آخرت ایمان داشته و نیکو کار باشد و از بدیهیات امور دینی انکار نکند، پس انتساب به فرقه‌ای خاصی ولو به هر نام و عنوانی باشد، ضامن نجات انسان نخواهد بود، و این چیز است که قرآن به آن گواهی

^{۱۴۹}. الشاطبی، الاعتصام، مرجع سابق، ص ۷۱۴-۷۱۵.

می دهد، چنان چه می فرماید: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾^{۱۵۰}.

ترجمه: مبنای فضیلت و برتری نه بر وفق آرزوهای شما و نه آرزوهای اهل کتاب است، چه هر کسی عمل بدی انجام دهد، در برابرش مجازات و کیفر می شود و هیچ کس را جز خدا برایش دوست و یاور نمی یابد.

همچنان ادعای نجات، برای گروه و فرقه‌ای خاصی بدون در نظر داشت دیگران، منافی با عدل الهی و ناسازگار با ابتلای همسان عموم خلایق است، چنانچه خداوند متعال می فرماید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^{۱۵۱}، یعنی کسی که به اندازه‌ای ذره‌ای عمل خیری انجام دهد، پاداشش را می بیند، و کسی که به اندازه‌ای ذره‌ای عمل زشتی انجام دهد، کیفرش را می بیند.

۱۲. وحدت امت مقصدی از مقاصد شریعت است

در صورتی که شریعت، چنانکه ابن قیم - رحمه الله علیه - می گوید: ((بنیاد و اساسش استوار بر حکمت و مصالح بندگان در دنیا و آخرت است، و همه‌اش عدالت، رحمت، مصالح و حکمت است))^{۱۵۲}، پس وحدت امت و علاج تفرقه و اختلاف آن مصلحتی است که فواید و منافع بسیاری را در پی دارد که هیچ عاقلی از آن انکار کرده نمی تواند.

کما این که وحدت امت متضمن دفع مفاصلدی بزرگ، و رفع آسیب‌های کلانی می شود که به یک امت متفرق و درگیر وارد می شود، چون با وحدت و یکپارچگی است که می توان از ارزش‌های دینی و جانی فرزندان امت پاسداری نمود، و توانایی‌های فکری و انرژی شان را در راه خدمت به بشریت و حفظ مقومات مادی و معنوی خود شان توجیه و رهبری کرد.

اگر مصالح کلی دارای مفاهیم و معانی باشد که احکام شرعی آن‌ها را در بر دارد، پس وحدت امت بیانگر یکی ازین معانی عظیم است که در احکام شریعت تبلور دارد، چنانچه خداوند متعال می فرماید:

﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾^{۱۵۳}، یعنی و این امت شما امت واحدی است و من پروردگار شما هستم، پس از من اندیشه کنید.

^{۱۵۰}. سورة النساء: ۱۲۳.

^{۱۵۱}. سورة الزلزله: ۷-۸.

^{۱۵۲}. ابن قیم، إعلام الموقعین، ص ۱۴.

^{۱۵۳}. سورة المؤمنون: ۵۲.

و می‌فرماید: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾^{۱۵۴}، یعنی به رسن الهی همگی چنگ بزنید، و پراکنده نشوید.

و می‌فرماید: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾^{۱۵۵}، یعنی و از نزاع و پراکندگی بپرهیزید، تا سست نشوید، که در نتیجه قوت و هیبت شما از بین برود.

پس باید خاطر نشان کرد که وحدت یکی از مقاصد کلی شریعت است که نفع آن به همه‌ای امت بر می‌گردد، و همچنان زمانی که بزرگ‌ترین مقصد و هدف از بعثت پیامبر اکرم ﷺ آن‌گونه که قرآن کریم بیان کرده، رحمت است، طوری که فرموده: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾^{۱۵۶}، یعنی و ما نفرستادیم ترا جز رحمت برای عالمیان، پس ترک خصومت و نزاع میان مسلمانان عین همان رحمت الهیست که در میان امت اسلامی با همه‌ی اطیاف و مذاهبش تبلور پیدا می‌کند.

در همین راستاست که پیامبر ﷺ فرموده اند: ((ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصدقة والصدقة؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة))^{۱۵۷}.

ترجمه: آیا آگاه نسازم شما را از عملی که بهتر از مقام و مرتبه‌ای روزه، نماز و صدقه است؟ صحابه‌ای کرام گفتند: بلی یا رسول الله آگاه بساز، فرمودند: آن چیز اصلاح ذات البین است، چون فساد ذات البین حالقه، یعنی تراش‌کننده است، در روایت ترمذی آمده است: "نمی‌گویم موی را می‌تراشد، بلکه دین را تراش می‌کند".

قابل تذکر است که درین حدیث شریف مقام و جایگاهی وحدت و همبستگی میان مسلمانان، بر نماز، روزه و صدقه مقدم ذکر شده، که خود بیان‌گر اینست که این عمل بزرگ‌ترین عبادتی است که مسلمانان باید آن را برپا دارند، و برای تحقق و دستیابی به آن به رقابت پردازند، چون مقاصد پنجگانه‌ای معروف شریعت، حفظ و برپا نمی‌شود، مگر این‌که مسلمانان یک امت واحد و یک تن واحد باشند، بخاطری که حفظ دین، نفس، عقل، عرض و مال در میان یک امت متخاصم تحقق پیدا نمی‌کند. ابن تیمیه - رحمة الله علیه - پس از ذکر تعداد آیاتی که دعوت به وحدت و یکپارچگی کرده، و از تفرقه و نفاق باز می‌دارد، می‌گوید: ((این اصل بزرگ که همان چنگ زدن همگانی به

^{۱۵۴} . سورة آل عمران : ۱۰۳ .

^{۱۵۵} . سورة الأنفال : ۴۶ .

^{۱۵۶} . سورة الأنبياء : ۱۰۷ .

^{۱۵۷} . صحيح سنن أبوداود، حديث شماره [۴۹۱۹]، صحيح سنن ترمذی، حديث شماره [۲۵۰۹].

رسن الهی است، از بزرگ‌ترین اصول و پایه‌های اسلام است، و از بزرگ‌ترین سفارش‌های الهی در کتابش، و مذمت بزرگ برای ترک کنندگانش))^{۱۵۸}.

پیامدهای اجتماعی حدیث افتراق امت

علاوه بر نقدهای پیشین به نکاتی در مورد پیامدهای اجتماعی حدیث افتراق امت اشاره می‌کنیم^{۱۵۹}:

۱. از محتوای این حدیث شریف چنین درک و برداشت می‌شود که گویی اختلاف و تفرقه میان مسلمانان يك امر قطعی و سرنوشت محتوم است که گریزی از آن نیست، و امیدی برای وحدت و اتحاد وجود ندارد، که این خود موجب تعصب فزاینده و تفرقه میان فرزندان امت می‌شود.
۲. این حدیث موانع نفسی و روانی میان مسلمانان ایجاد کرده است، چون پیروان فرقه‌های مختلف با یکدیگر چنان تعامل می‌کنند که گویی پیروان ادیان مختلف هستند.
۳. این حدیث برای فرقه‌های مختلف مشروعیت می‌بخشد، تا یکدیگر را به گمراهی متهم کنند، که این کار منجر به هدر رفتن نیرو و انرژی بسیاری جهت تردید و تشکیک آراء و عقاید مخالفان و تسویه صورت آنان در طول تاریخ امت اسلامی شده، و این روند همچنان ادامه دارد.
۴. این حدیث دست‌آویزی در هر عصر و زمان برای صاحبان قدرت بوده است، که از آن استفاده‌ای سیاسی نموده و سرکوب مخالفان شان را توسط آن توجیه شرعی کرده اند.

نتیجه‌گیری

- پس از بحث و بررسی حدیث (افتراق امت) از حیث سند و متن در روشنی آیات کریمه، احادیث شریف، مقاصد کلی شریعت و پیامدهای اجتماعی آن به نتایج ذیل دست می‌یابیم:
۱. طوری که معلوم می‌شود، در روایات حدیث (افتراق امت) اضطراب وجود دارد، چون در برخی روایات علامه‌ای فرقه ناجیه (ما انا علیه و أصحابی) و در برخی دیگر (الجماعه) ذکر شده، و در برخی دیگر مسکوت مانده است.
 ۲. تقریباً هیچ يك از روایات حدیث (افتراق امت) خالی از راویان ضعیف و یا مجهول نیست، طوری که قبلاً در بحث و بررسی سند این حدیث شریف معلوم گردید.

^{۱۵۸}. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، تحقیق: أنور الباز وعامر الجزار، جدة، دار الوفاء، ط ۳، ۲۰۰۵م، ج ۲۲، ص ۳۵۹.

^{۱۵۹}. عزان، محمد یحیی سالم، حدیث افتراق الأمة تحت المجهر، صنعاء، مرکز التراث والبحوث الیمنی، ط ۱، ۲۰۰۱م، ص ۲۶.

۳. خلاصه نمودن علل تضاد بین مذاهب اسلامی به تضاد میان حق (فرقه‌ای ناجیه) و باطل (فرقه‌ای هالکه) موجب نادیده گرفتن بسیاری از حقایق انسانی، سیاسی و فرهنگی شده است، و این ثنویت قطعی همچنان منجر به مرزبندی‌های جدی میان فرقه‌های دینی در همه اشکال و گرایش‌های آن شده است، که درگیری‌ها را توجیه، وحدت امت را نابود و رسالت توحیدی‌اش را تضعیف می‌کند.

۴. بسیاری از قرائت‌های قدیم و جدید در مورد حدیث افتراق امت (با وجود مشکل صحت آن) مبانی اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی قرآنی را نادیده گرفته‌اند، که همیشه به وحدت و یکپارچگی دعوت، و از تفرقه و نفاق بر حذر داشته، و به درک حکمت و عوامل اختلاف میان مردم، در پرتو رحمت الهی تشویق می‌کند.

۵. قرائت وحدت‌گرای حدیث «افتراق امت» مستلزم تلاش برای انجام اموری است که آیات قرآنی بخاطر جلوگیری از نزاع و افتراق، دعوت به اصلاح، و تمسک به جبل‌الله، و انصاف در برابر مخالفان تأکید دارد، چون الله متعال به هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی حق تفرقه و نفاق میان صفوف امت را نداده است، و هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی از قانون پاداش و عقاب عادلانه‌ای الهی فراتر نمی‌باشد.

۶. یکی از اقتضات و الزامات پیام اسلام این است که امت اسلامی نخست باید (رحمت بر مسلمانان) باشد، تا (رحمت بر عالمیان) شود، و این امر محقق نمی‌شود، مگر این که علما و دانشمندان مسلمان برای فقه اختلاف راهکاری را ارائه کنند که عنوانش وحدت، هدفش رحمت و ابزارش بازنگری معرفتی و انتقاد‌پذیری باشد، یا به تعبیر اصیل اسلامی نصیحت و خیرخواهی باشد.

منابع

- القرآن الكريم.
- ابن الجوزی، عبد الرحمن، تلبیس إبلیس، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۸۵م.
- ابن المرتضیٰ، - أحمد بن یحیی، المنیة والأمل فی الملل والنحل، تحقیق: محمد جواد مشکور، بیروت، دار الندی، ط ۲، ۱۹۹۰م.
- ابن الوزیر، محمد بن إبراهیم، العواصم والقواصم، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ط ۲، ۱۹۹۲م، ج ۱.
- ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ط ۱، ۱۴۰۶هـ، ج ۵.
- ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوی، تحقیق: أنور الباز وعامر الجزار، جدة، دار الوفاء، ط ۳، ۲۰۰۵م، ج ۳.
- ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج ۳.
- ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر، مدارج السالکین، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۷۳م، ج ۳.
- ابن قیم، محمد بن أبی بکر، إعلام الموقعین، تحقیق: عبد الرحمن الوکیل، القاهرة، مكتبة ابن تیمیة، ج ۳.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن یزید، صحیح سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، الرياض، مكتبة المعارف، ۱۹۹۷م.
- أبو داود، سلیمان بن الأشعث، صحیح سنن أبو داود، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، الرياض، مكتبة المعارف، ۱۹۹۸م.
- البغدادی، عبد القاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الآفاق، ۱۹۷۷م.
- الترمذی، محمد بن عیسیٰ، صحیح سنن الترمذی، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، الرياض، مكتبة المعارف، ۲۰۰۰م.
- الجرجانی، أبو أحمد عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، الکتب العلمیة، ط ۱، ۱۴۱۸هـ.
- الحافظ، المزی، الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۳م.
- الذهبی، شمس الدین، المنتقى من منهاج الاعتدال، تحقیق: محب الدین الخطیب، الرياض، دار عالم الکتب، ط ۲، ۱۴۰۹هـ.
- الذهبی، شمس الدین، المغنی فی الضعفاء، تحقیق: نورالدین عتر، قطر، إدارة إحياء التراث.
- السالمی، نور الدین، شرح الجامع الصحیح، ج ۱، سلطنة عمان، ۱۹۹۳م.
- السجستانی، محمد بن حبان، المجروحین من المحدثین، الرياض، دار الصمیعی، ۲۰۰۰م.
- الشاطبی، أبو إسحاق إبراهیم بن موسی، الاعتصام، تحقیق: سلیم الهلالی، الخبر، دار ابن عفان، ط ۲، ۱۹۹۳م.
- الشنقیطی، محمد الأمین، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ۱۴۲۶ هـ.
- الشوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، بیروت، دار الکتب الطیب، ط ۱، ۱۴۱۴هـ.
- الشهرستانی، محمد بن عبد الکريم، الملل والنحل، تحقیق: أحمد فؤاد الأهواني، بیروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ط ۱، ۱۹۸۱م.
- العسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، القاهرة، دار الکتب الإسلامی، ۱۹۹۳م.
- العسقلانی، ابن حجر، تقریب التهذیب، الرياض، مكتبة الرشد، ۲۰۱۰م.
- الصنعانی، محمد بن اسماعیل، افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقیق: سعد السعدان، الرياض، دار العاصمة، ط ۱، ۱۴۱۵هـ.
- الطرطوشی أبو بکر، محمد بن الولید، الحوادث والبدع، تحقیق: علی حسن الحلبي، القاهرة، ۱۹۹۱م.

- العودة، سلمان، صفة الغرباء، سلسلة رسائل الغرباء، ج ٢، صنعاء، مركز الصديق العلمي، ط ٤، ٢٠٠٠م.
- القمي، عباس، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، ج ٢، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٦ هـ.
- المقريزي، تقي الدين أحمد، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار صادر، ج ٢، ص ٣٥٢.
- عزان، محمد يحيى سالم، حديث افتراق الأمة تحت المجهر، صنعاء، مركز التراث والبحوث اليمنى، ط ١، ٢٠٠١م.
- مسلم، أبو الحسين، صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٧٢م، ج ٢.

مدیریت دانش در سازمان و نقش آن در کسب مزیت رقابتی

پوهنیار عبدالخالق آموزگار

دپارتمنت مدیریت آموزشی، پوهنځی تعلیم و تربیه، پوهنتون بامیان، بامیان، افغانستان

ایمیل: ab.19amozgar.88@gmail.com

چکیده

تحقیق حاضر با روش مروری انجام شده است. هدف این تحقیق بررسی ضرورت و اهمیت استقرار مدیریت دانش در سازمان‌ها و نقش آن در کسب مزیت رقابتی می‌باشد. منظور از مدیریت دانش مجموعه فرایندهای شناسایی دانش، کسب دانش، توسعه دانش، اشتراک و توزیع دانش، بهره‌گیری از دانش، نگهداری دانش، تعریف اهداف دانش و ارزیابی دانش است. نتایج نشان داده است سازمان‌هایی که در ایجاد دانش از سایرین پیشی گرفته‌اند از نظر مزیت رقابتی در مرتبه بالاتر از دیگر سازمان‌ها هستند. با توجه به یافته‌ها، مدیریت دانش و فرایندهای آن به مثابه یک راهبرد ضروری و آینده‌نگر به منظور کسب مزیت رقابتی و حفظ بقا و بهبود عملکرد فردی و سازمانی می‌باشد و سازمان را در محیط‌های پویا و تغییرپذیر به یک سازمان یادگیرنده تبدیل می‌نماید. علاوه بر این، مدیریت اثربخش دانش باعث کاهش هزینه‌ها، توسعه محصول جدید و بهبود ارائه خدمات به مشتری می‌شود.

اصطلاحات کلیدی: دانش؛ مدیریت؛ مدیریت دانش؛ مزیت رقابتی؛ سازمان.

Knowledge Management in the Organization and its Role in Gaining Competitive Advantage

Teaching Assistant Abdul Khaliq Amozgar

Department of Educational Administration, Faculty of Education, Bamyan

University, Bamyan. Afghanistan

ab.19amozgar.88@gmail.com

Abstract

This study was conducted with a review method. The purpose of this study is to examine the necessity and importance of establishing knowledge management in organizations and its role in gaining competitive advantage. The meaning of knowledge management is the set of processes of identifying knowledge, acquiring knowledge, and developing knowledge, sharing and distributing knowledge, using knowledge, maintaining knowledge, defining knowledge goals and evaluating knowledge. The results have shown that those organizations who have surpassed others in creating knowledge are higher than other organizations in terms of competitive advantage. According to the findings, knowledge management and its processes are considered as a necessary and forward-looking strategy in order to gain competitive advantage and maintain survival and improve individual and organizational performance and turn the organization into a learning organization in dynamic and changing environments. In addition, effective knowledge management reduces costs, develops new products, and improves customer service.

Keywords: Knowledge; Management; Knowledge Management; Competitive; Advantage and; Organization

مقدمه

دانش یک منبع کلیدی در سازمان است. انسان هرچه بیشتر بداند، بهتر می‌تواند عمل کند. دیگر دورانی که در آن فقط پول، زمین و نیروی بازو به‌عنوان سرمایه شناخته می‌شدند، به‌سر آمده است. در دنیای امروز به‌عنوان مهم‌ترین سرمایه برای سازمان‌ها تلقی می‌شود. بنابراین، سازمان‌ها نیازمند رویکرد مدیریتی متفاوت نسبت به مسائل سازمان و کارکنان هستند. حفظ و نگهداری کارکنان سازمان و پرورش ظرفیت یادگیری آنان نقش تعیین‌کننده‌ای در موفقیت و کسب مزیت رقابتی برای سازمان دارد. لذا، همانند مدیریت منابع فیزیکی و مالی، مدیریت دانش نیز باید بخشی از سیاست‌های سازمان باشد (احمدی و صالحی، ۱۳۹۸، ص ۴۸).

مدیریت دانش مفهوم جدید نیست و شاید بسیار از ما دانش را مدیریت می‌کنیم بدون این‌که کوچک‌ترین درکی نسبت به آن داشته باشیم؛ اما انتظام بخشی به این فعالیت‌ها و داشتن طرح و برنامه برای اجرای آن مسأله جدید است (دهقانی و عابری، ۱۳۹۴). بنابراین، در راستای رسیدن به مزیت رقابتی پایدار، توجه به دانش موجود، چگونگی استفاده مؤثر آن و ایجاد ساختاری برای استفاده از اطلاعات و دانش جدید امری مهم و حیاتی شمرده می‌شود که سازمان‌ها باید توجه ویژه به آن داشته باشند.

مدیران برای این‌که بتوانند سازمان را از مزیت رقابتی برخوردار نمایند، باید داده‌های خام را تجزیه و تحلیل نمایند، آن‌ها را به اطلاعات معنادار سازمانی و سپس این اطلاعات معنادار سازمانی را به دانش مفید مبدل سازند و سرانجام، این مدیران باید بتوانند این دانش سازمانی را به موفقیت‌های کسب و کار تبدیل کنند و با بکارگیری آن‌ها مزیت رقابتی را ایجاد کنند (موغلی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

با توجه به آن‌چه که مطرح شد، هدف مطالعه حاضر بررسی ضرورت پیاده‌سازی مدیریت دانش در سازمان‌ها و نقش آن در کسب مزیت رقابتی می‌باشد. در این مطالعه، ابتدا مفاهیم دانش، مدیریت دانش و مزیت رقابتی ارائه و در نهایت به ضرورت استقرار مدیریت دانش در سازمان‌ها و نقش آن در رسیدن به مزیت رقابتی پرداخته می‌شود.

سؤال اصلی

نقش مدیریت دانش در کسب مزیت رقابتی در سازمان چیست؟

سؤالات فرعی

آیا بکارگیری و استفاده از دانش مشتری و پیاده‌سازی آن در تصمیمات سازمان در جهت دستیابی به مزیت رقابتی کمک می‌کند؟

آیا تجزیه و تحلیل و آماده سازی اطلاعات کسب شده باعث تمایز سازمان از رقبا و دستیابی به مزیت رقابتی می‌شود؟

آیا کسب اطلاعات و ایده‌های جدید سازمان را کمک خواهند کرد تا در میان رقبا دارای مزیت رقابتی باشد؟

آیا مدیریت اثربخش دانش باعث بهبود عملکرد فردی و سازمانی خواهند شد؟

آیا مدیریت اثربخش باعث بهبود خدمات و محصولات جدید خواهند شد؟

روش تحقیق

این مطالعه با روش مروری انجام شده است. در این راستا کتب و مقالات مرتبط در منابع انترنتی و پایگاه‌های علمی داخلی و خارجی جستجو و مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در ابتدا در منابع و سایت‌های مختلف علمی کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی دانش، مدیریت دانش، پیاده‌سازی مدیریت دانش و مزیت رقابتی بصورت مجزا و ترکیبی وارد گردیده و مقالات و کتب مرتبط به‌طور سریع مرور، انتخاب و مطالب آن استخراج گردیده، سپس محتوای انتخاب شده به دقت مطالعه و خلاصه‌برداری شده و در نهایت پس از شناخت کامل موضوع، جنبه‌های مختلف آن مقایسه و توصیف گردیده است.

تعاریف و انواع دانش

پیچیدگی مفهوم دانش باعث شده است که نظریات مختلف در باره آن شکل بگیرد (هابر، ۱۹۹۱، ص ۱۱۰۱). دانش را اعتقاد و باوری تعریف کرده است که به افزایش توان بالقوه پدیده‌ها برای اقدامات و تصمیمات اثربخش منجر می‌شود. جعفری مقدم (۱۳۸۶) آن را اطلاعاتی می‌داند که با فرایند های مثل ژرف اندیشی و تبادل نظر یادگیری در ذهن افراد و یا گروه‌ها پردازش شده است (جعفری مقدم، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

پولانی (۱۹۸۸) به نقل از کاملی (۱۳۸۷، ص ۲۰) دانش را به دو نوع دانش آشکار (صریح) و دانش ضمنی (نهان) تقسیم‌بندی کرده است. دانش آشکار قابل رمزگذاری بوده و می‌توان آن را به سادگی احساس، لمس کرد، دید، شنید، پردازش و مخابره کرد و در پایگاه داده ذخیره کرد؛ در مقابل دانش نهان، دانش شخصی بوده و رمزگذاری و مستند سازی آن بسیار مشکل است.

تفاوت داده، اطلاعات و دانش

۱. داده. داده اولین سطح مدیریت دانش را تشکیل می‌دهد که عبارت اند از: اعداد، ارقام، اشکال، جداول و نمودارها که به‌خودی خود تولید معنی نمی‌کنند، در واقع داده رشته واقعیت‌های عینی و مجرد در مورد رویدادها هستند.

۲. اطلاعات. دومین سطح مدیریت دانش را اطلاعات تشکیل می‌دهد. این سطح داده‌های کمی خلاصه شده را در بر می‌گیرد، که گروه‌بندی، ذخیره، پالایش و سازماندهی شده‌اند تا بتوانند معنی دار شوند. این سطح از داده نیز بیان‌گر دانش نیستند. آن‌ها آغاز مدیریت اطلاعات هستند (اشرفی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۱).

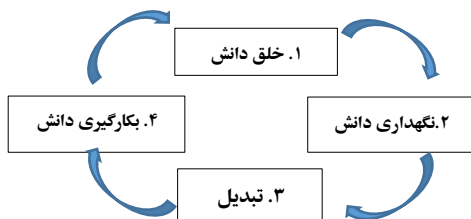
۳. دانش. دانش پیوندی است که افراد بین اطلاعات و کاربردهای نیروی بالقوه آن می‌سازند. دانش در عمل، نزدیک‌تر از داده و اطلاعات است. در تصمیم‌گیری فردی و سازمانی، دانش زمینه اصلی و اساسی آن است، زیرا دانش مناسب باعث بهبود عملکرد و کیفیت تولید و خدمات سازمان‌ها می‌شود (احمدی و صالحی، ۱۳۹۸، ص ۱۰).

ماهیت مدیریت دانش

تعریف مدیریت دانش مشکل است و هیچ تعریف مشخصی که به‌طور جهانی مورد توافق باشد، وجود ندارد. از این رو یک تعریف جهان‌شمول که تمامی صاحب‌نظران بر سر آن توافق نظر داشته باشند، وجود ندارد. داوینپورت (۱۳۷۹) مدیریت دانش را به‌عنوان جمع‌آوری، توزیع و استفاده کارا از منابع دانش تعریف کرده است. از نظر بت (۲۰۰۱، ص ۶۹) مدیریت دانش، فرایند خلق، تایید، ارائه و توزیع و کاربرد دانش می‌باشد. به همین ترتیب بون فور (۲۰۰۳) به نقل از صالحی و احمدی (۱۳۹۸، ص ۵۶) مدیریت دانش را به‌عنوان مجموعه‌ای از رویه‌ها، زیرساخت‌ها و ابزارهای فنی و مدیریتی می‌داند که در جهت خلق، تسهیم و بکارگیری اطلاعات و دانش در درون و بیرون سازمان‌ها طراحی شده‌اند. از دیدگاه میرکمالی (۱۳۹۲) مدیریت دانش مجموعه فرایندهای شناسایی دانش، کسب دانش، توسعه دانش، اشتراک و توزیع دانش، بهره‌گیری از دانش، نگهداری دانش، تعریف اهداف دانش و ارزیابی دانش می‌باشد (میرکمالی، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

الگوی عمومی مدیریت دانش

صاحب‌نظران الگوهای متنوع را برای مدیریت دانش مطرح ساخته‌اند که در این جا صرف به یک مورد که الگوی عمومی مدیریت دانش گفته می‌شود، اشاره می‌گردد شکل شماره (۱) الگوی عمومی مدیریت دانش را نشان می‌دهد.



شکل شماره ۱: الگوی عمومی مدیریت دانش (کاملی، ۱۳۸۷، ص ۲۵)

ایجاد دانش اولین مرحله بوده و در برگیرنده فعالیت‌های است که با ورود دانش جدید به سیستم مرتبط است. حفظ و نگهداری دانش فعالیت‌های است که دانش را در سیستم ماندگار می‌سازند (نیومن و کنراد، ۱۹۹۹، ص ۴۰). انتقال دانش شامل فعالیت‌های مانند ارتباطات، تفسیر، تبدیل و پالایش دانش است. بکارگیری دانش شامل فعالیت‌های در ارتباط با اجرای دانش در فرایندهای سازمانی است (کاملی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰).

اهداف و اصول مدیریت دانش

مهم‌ترین هدف بکارگیری مدیریت دانش در انواع مؤسسات و سازمان‌ها، انطباق سریع با تغییرات محیط پیرامون به منظور ارتقاء کارآیی و سودآوری بیشتر می‌باشد. به عبارت دیگر، هدف نهایی مدیریت دانش شامل تسهیم دانش میان کارکنان به منظور ارتقاء ارزش افزوده دانش موجود در سازمان می‌باشد (اشرفی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۰).

اصول مدیریت دانش از دیدگاه داوونپورت و پروساک (۱۳۷۹، ص ۵۴) به نقل از احمدی و صالحی (۱۳۹۸، ص ۶۳) عبارت‌اند از: ۱) مدیریت دانش مستلزم سرمایه‌گذاری است؛ ۲) مدیریت دانش نیازمند پیوند انسان و تکنالوژی است؛ ۳) مدیریت دانش سیاسی است و به مدیران دانش نیازمند است؛ ۴) مدیریت دانش ذاتی بوده و سرچشمه گرفته از ترسیم دانش است؛ ۵) دستیابی به دانش تنها شروع کار است؛ ۶) مدیریت دانش یک قرارداد دانشی است و هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد (احمدی و صالحی، ۱۳۹۸، ص ۶۸).

مفهوم مزیت رقابتی

رقابت پذیری فرایندی است که هر نهادی می‌کوشد تا از این طریق بهتر از دیگران عمل کرده، از وی پیشی بگیرد. مزیت رقابتی عبارت از میزان جذابیت پیشنهادهای سازمان در مقایسه با رقبای مشتریان و مراجعان است. به طور کلی، مؤلفه‌های مفهوم مزیت رقابتی شامل ارزش آفرینی، بازارگرایی، خشنودی مشتری، شناخت توان بالقوه، حرکت دادن توان بالفعل، انگیزه‌سازی، مهارت‌سازی، قیمت مناسب، پاسخگویی و نوآوری است. به عبارت دیگر، مزیت رقابتی عبارت از ترکیبی از

عواملی است که در یک محیط رقابتی سازمان را بسیار موفق‌تر از سایر سازمان‌ها می‌کند و رقبا نمی‌توانند به راحتی از آن تقلید کنند (انصاری و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

ضرورت استقرار مدیریت دانش در سازمان

هافمن و همکاران (۲۰۰۵، ص ۹۳) براین باور اند که مدیریت دانش، فرایند خلق و تسهیم دانش به گونه‌ای است که بتوان آن را به شیوه اثربخش در سازمان بکار برد. از طرف دیگر گوپتا و دیگران (۲۰۰۰، ص ۱۷) مدیریت دانش را به‌عنوان فرایندی تعریف می‌کنند که سازمان در جهت یافتن، انتخاب، توزیع و انتقال اطلاعات و تخصص مورد نیاز برای فعالیت‌های از قبیل حل مسأله، یادگیری پویا، برنامه‌ریزی راهبردی و تصمیم‌گیری کمک می‌کند. نتایج تحقیقات متعدد و آمار و ارقام نشان‌گر آن است که کشورهای که در ایجاد دانش از سایرین پیشی گرفته‌اند از نظر رشد رقابتی و قدرت اقتصادی نیز در مرتبه بالاتر از دیگران هستند. همچنین کشورهای که از وضعیت اقتصادی مناسبی برخوردار نیستند، از ضعف در شالوده و زیربنایی دانشی خود رنج می‌برد (مطلبی، عالی‌پور و نصری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲).

نقش مدیریت دانش در کسب مزیت رقابتی

ادبیات سازمان‌ها مجدداً در حال هماهنگی خود با یک منطق مسلط جدید است؛ عمدتاً هم‌خوان با اصول مسلم ادبیات که در آن دانش منبع مزیت رقابتی است. دانش پایه و اساس رقابت را تشکیل می‌دهد. سازمان‌ها به دانش خود به دید منبع راهبردی و با ارزش می‌نگرند و معتقد اند به‌منظور حفظ حیات و قابلیت‌های رقابتی باید منابع معنوی خود را به خوبی مدیریت کنند. سازمان‌ها سرمایه‌گذاری‌های عظیمی در زمینه ایجاد سیستم مدیریت دانش انجام دهند. این سازمان‌ها باید توانمندی و منابع دانش خود را به صورت راهبردی ارزیابی کنند و جهت کسب مزیت رقابتی در زمینه دانش به تدوین و اجرای راهبرد پردازند. افزایش مدیریت دانش در سازمان‌ها به‌عنوان دارایی سازمانی شناخته می‌شود و بکارگیری مدیریت دانش باعث کاهش هزینه‌های عملیاتی، تسریع مراحل توسعه محصول جدید، بهتر شدن ارائه خدمات به مشتری و بهبود عملکرد فردی و سازمانی شده است. مدیریت اثربخش و بهره‌گیری از انواع مختلف دانش در داخل سازمان یکی از راه‌های ایجاد ارزش و مزیت رقابتی در محیط‌های بین‌المللی امروزی است (سادات‌هاشمی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱).

آزادبخت و خانی (۱۳۹۵) در تحقیق خود نقش مدیریت دانش مشتری در خلق مزیت رقابتی در سازمان‌های کوچک و متوسط را در یک شهرک صنعتی مورد بررسی قرار داده‌اند. نتایج آن‌ها نشان

داد که مدیریت دانش در جهت افزایش مشتری محوری در سازمان، ارتقای مزیت رقابتی، بهبود عملکرد سازمان و کاهش هزینه‌ها نقش دارد.

قلی‌پور و همکاران (۱۳۸۸) در تحقیق خود به بررسی تأثیر مدیریت دانش بر بهبود عملکرد از دیدگاه مدیران، کارکنان و کارشناسان یک شرکت صنعتی پرداخته‌اند. یافته‌های آن نشان می‌دهد که امروزه مدیریت دانش و فرایندهای آن به‌عنوان یک راهبرد استراتژیک به‌منظور کسب مزیت رقابتی و حفظ بقا و بهبود عملکرد فردی و سازمانی می‌باشند.

اخوان و حیدری (۱۳۸۶) در تحقیقی با عنوان «مدیریت دانش مشتری، رویکردی برای مزیت رقابتی» چالش‌های بالقوه را بین مدیریت ارتباط با مشتری و مدیریت دانش برای دستیابی به مزیت رقابتی نشان دادند. یافته‌های این تحقیق نشان داده است که با بهره‌گیری از تکنیک‌های مدیریت دانش و داده‌کاوی عملیاتی ساختن اطلاعات جمع‌آوری شده از مشتریان را ممکن می‌سازد و استفاده از مدیریت دانش برای طراحی محصولات مطابق با نیازها و خواسته‌های مشتری و همچنین انجام فعالیت‌های بازاریابی و حرکت بسوی رقابت‌پذیری در سازمان مؤثر است.

انصاری و همکاران (۱۳۹۲) در تحقیق خود تحت عنوان «ارائه مدل مفهومی تأثیر موفقیت پیاده‌سازی مدیریت دانش بر کسب مزیت رقابتی در شرکت‌های کوچک و متوسط» دریافته‌اند که فرهنگ سازمانی و فن‌آوری اطلاعات بیشترین تأثیر را بر موفقیت مدیریت دانش دارند.

حقی و همکاران (۱۳۹۳) در مطالعه خود به رتبه‌بندی عوامل مؤثر در موفقیت اجرای مدیریت دانش پرداخته‌اند. یافته‌های آن‌ها نشان داده است که عوامل نیروی انسانی، رهبری، راهبردها، فرهنگ سازمانی، فرایندها و فعالیت‌ها، فن‌آوری اطلاعات و ارزیابی عملکرد برای مدیریت دانش بلندترین اهمیت را دارند.

کریمی‌مونقی، حسینیان و آهنجیان (۱۳۹۳) وضعیت مدیریت دانش را در علوم طبی مطالعه نموده است. آن‌ها دریافته‌اند که مدیریت دانش در علوم طبی برای تولید، تسهیم، ذخیره و کاربرد دانش طبی می‌تواند کاربرد داشته باشد. مدیریت دانش در ابعاد مختلف یادگیری بالینی کاربرد دارد. به‌صورت کلی، با اجرای سیستماتیک مدیریت دانش، پوهنتون‌های علوم طبی در تمام قسمت‌ها برای عملکرد دقیق‌تر، کارآمدتر و اثربخش‌تر ترغیب می‌شود؛ لذا لازم است که برنامه‌های مدیریت دانش در آموزش علوم طبی ترویج گردد.

علیقی و همکاران (۱۳۹۰) در تحقیقی با عنوان «بررسی نقش مدیریت دانش و سرمایه‌های فکری در کسب مزیت رقابتی، مطالعه موردی: شرکت سایپا» نقش مدیریت دانش و سرمایه‌های فکری را در کسب مزیت رقابتی در شرکت سایپا مورد مطالعه قرار داد. نتایج حاصل از آزمون همبستگی پیرسون، بیان‌گر رابطه مثبت و معنادار میان مدیریت دانش، سرمایه فکری و ابعاد این دو متغیر با مزیت رقابتی در شرکت سایپا بود؛ بدین معنا که افزایش هر یک از متغیرهای مستقل به کسب مزیت رقابتی بالاتر شرکت متبوع می‌انجامید.

نتیجه‌گیری

پیچیدگی، تنوع و تغییرات سریع و روزافزون که از خصوصیات بارز محیط امروز سازمان‌ها است، شرایطی را به وجود آورده است که غفلت، سستی و عدم توجه به آن هر سازمانی را از صحنه رقابت و حتی حیات حذف خواهد کرد. بنابراین، هر سازمانی که رقابتی بوده و به دنبال آن است که در این محیط پیچیده حیات مستمر داشته باشد، باید از تغییرات محیطی و فعالیت‌های رقبا غافل نباشد و هم این‌که خود در صدد دستیابی به مزیت رقابتی باشد تا بتواند از سایر رقبا پیش بیفتد.

دانش در دنیای پیشرفته امروز به سرعت در حال تبدیل شدن به مزیت رقابتی اصلی سازمان‌ها است. دانش می‌تواند فرصت مناسبی برای سازمانی باشد که به‌خوبی آن‌را می‌شناسد، و در عین حال تهدید جدی برای سازمانی تلقی شود که تحولات محیط را نمی‌شناسد. پیاده‌سازی و مدیریت اثربخش دانش از زوال دارایی‌های ذهنی جلوگیری کرده، به آگاهی سازمان می‌افزاید و انعطاف‌پذیری را افزایش می‌دهد و برای سازمان مزیت رقابتی بوجود می‌آورد. مدیریت دانش یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت سازمان‌ها در کسب مزیت رقابتی می‌باشد. لذا، سازمان‌ها استقرار مدیریت دانش را بر اساس نیازهای حیاتی سازمان تعریف می‌کنند. هر سازمان با دست‌یابی به منابع دانشی قادر است از طریق تلفیق منابع سنتی با روش‌های جدید و متمایز به ارائه ارزش‌های برتر مشتریان بپردازد. در واقع این دانش سازمانی است که سازمان را قادر می‌سازد تا منابع خود را توسعه دهد، توان‌مندی‌های محوری خود را تقویت کند و به این ترتیب به خلق مزیت رقابتی پایدار خود بپردازد.

منابع

- آزادبخت، الیزا؛ خانی، ناصر. (۱۳۹۶). نقش مدیریت دانش مشتری در خلق مزیت رقابتی در سازمان‌های کوچک و متوسط (مطالعه موردی: شرکت‌های صنعتی مستقر در شهرک صنعتی شهرستان خرم‌آباد). مجله علمی و تحقیقی مدیریت راهبردی، ۲۰ (۶۶)، ۱۶۷-۱۹۶.
- اخوان، پیمان، حیدری، صفاناز. (۱۳۸۶). مدیریت دانش مشتری رویکردی برای کسب مزیت رقابتی. مجله عملی مدیریت فردا، ۵ (۱۸)، ۲۴-۴۰.
- احمدی، علی‌اکبر، صالحی، علی. (۱۳۹۸). مدیریت دانش. تهران: انتشارات پیام نور.
- اشرفی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). مؤلفه‌ها، عناصر و عوامل موفقیت مدیریت دانش در سازمان. مجله علمی تخصصی رویکرهای پژوهشی نوین در مدیریت و حساب‌داری، ۲ (۸)، ۱۲۷-۱۴۱.
- انصاری، منوچهر و دیگران. (۱۳۹۲). ارائه مدل مفهومی تأثیر موفقیت پیاده‌سازی مدیریت دانش بر کسب مزیت رقابتی در شرکت‌های کوچک و متوسط. (اس. ام. ای اس). مجله علمی مدیریت بازرگانی، ۱ (۱۵)، ۲۱-۴۰.
- جعفری مقدم، سعید. (۱۳۸۶). دانش مدیریت دانش ضمنی در خلاقیت و نوآوری. تهران: نشر تدبیر.
- حقی، محبوبه، راستی بزرگی، مرتضی، مهدوی، حمید. (۱۳۹۳). رتبه‌بندی عوامل مؤثر در موفقیت اجرایی مدیریت دانش در شرکت‌های دانش بنیان. فصل‌نامه رشد فن‌آوری، ۱۱ (۴۱)، ۵۲-۶۳.
- داوینپورت، توماس و پروساک، لارنس. (۱۳۷۹). مدیریت دانش. ترجمه حسین رحمانی سرشت. تهران: ساپکو.
- سادات‌هاشمی، صدیقه، محمدی‌مقدم، یوسف، محمدی‌مقدم، الهام. (۱۳۹۰). مدیریت دانش، الزامات و چالش‌ها. فصل‌نامه توسعه مدیریت منابع انسانی، ۶ (۱۹)، ۱۰۱-۱۳۰.
- علی‌قلی، منصوره؛ بازایی، قاسمعلی؛ عسکری، سعید. (۱۳۹۰). بررسی نقش مدیریت دانش و سرمایه‌های فکری بر کسب مزیت رقابتی (مطالعه موردی: شرکت سایپا). مجله علمی مدیریت کسب و کار، ۲ (۹)، ۲۵-۴۸.
- قلی‌پورگلوچه، حسن، فرهنگی، علی‌اکبر، کمالیان، امین‌رضا. (۱۳۸۸). بررسی تأثیر مدیریت دانش سازمانی بر بهبود نظام ارزیابی عملکرد از دیدگاه کارکنان دانشی شرکت صنایع پتروشیمی. هفتمین کنفرانس بین‌المللی مدیریت.
- کاملی، محمدجواد. (۱۳۸۷). مدیریت دانش و موانع آن در سازمان‌های دولتی. مجله علمی-تحقیقی کارآگاه، ۲ (۳)، ۱۷-۳۹.
- کریمی‌مونقی، حسین، حسینیان، زهرا، آهنجیان، محمدرضا. (۱۳۹۳). بررسی وضعیت مدیریت دانش در علوم طبی. مجله توسعه آموزش در علوم طبی، ۷ (۶)، ۹۴-۱۰۶.
- مطلبی، ابوظالب، عالی‌پور، علی‌رضا، نصری، فرامرز. (۱۳۹۲). شناسایی عوامل مؤثر بر پیاده‌سازی مدیریت دانش در مؤسسات آموزشی عالی و رتبه‌بندی آن‌ها به روش تاپسیس فازی. فصل‌نامه علمی-تحقیقی تحقیقات مدیریت آموزشی، ۱ (۱۵)، ۱-۲۲.
- میرکمالی، سیدمحمد. (۱۳۹۲). رهبری و مدیریت آموزشی. تهران: نشر سیسترون.
- موغلی، علی‌رضا. (۱۳۸۷). نقش عوامل حیاتی موفقیت مدیریت دانش در کسب مزیت رقابتی. مجله علمی پیک نور-علوم انسانی، ۶ (۱)، ۸۲-۱۰۶.

- Bhatt, G. D. (2001). Knowledge Management in Organization: Examining the Interaction between Technologies, Technique and People. *Journal of Knowledge Management*, 5(1), 68 – 75.
- Bounfour, A. (2003). *The Management of Intangible, the Organization's Most Valuable Assets*. London: Roudlege.
- Gupta, B. et al (2000). Knowledge Management practices and Challenges. *Journal of Industrial Management and Data System*. 100(1), 17 -21.
- Huber, H. (1991). Organizational Learning: Process and Literature. *Journal of Organization Science*, No, 2: 88 – 115.
- Hoffman, J. Hoelecher, M. and Sherif, K. (2005). Social Capital, Knowledge Management and Sustained Supervisor Performance. *Journal of Knowledge Management*. 9(3), 93 – 100.
- Newman, B. & Conard, D.(1999). *The Knowledge Management Forum*. Available at: Km – Forum. Org.

په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو حقونه

پوهنیار ابوحنیفه اسلامی

د اسلامی تعلیمات د څانګې، د شرعیاتو پوهنځی، د کابل پوهنتون، کابل، افغانستان
ایمیل: abohanifaislami1234@gmail.com

لنډیز

په اسلامی قاموس کې د اقلیتونو اصطلاح نشته، همداسې د اسلام مبارک دین د اقلیت اصطلاح نه پیژنی او نه هم اقلیتونو (غیر مسلمان) سره د اقلیت په نامه تعامل او چلند کوی، بلکې په اسلامی ټولنو کې دینی اقلیت سره د ذمی، مستأمن، معاهد او د هیواد د اوسیدونکي په څیر تعامل او چلند کیږی، چې د تاریخ په اوږدو کې مونږ ددې نوعه تعامل ډیر مثالونه لرو، لدې خپله معلومیږی چې اسلام او په اسلامی ټولنه کې د دینی اقلیتونو ټول حقوق خوندي دی لکه، اقلیتونه په اسلامی ټولنو کې د عقیدې او د دین په انتخاب کې آزادې لری، د خپلو عبادتونو په ترسره کولو کې آزادې لری، د دوی نفس، عزت او مال خوندي دی او بلاخره په اسلامی ټولنه کې دینی اقلیت له ټولو هغو حقوقو او امتیازاتو څخه برخمن دی چې په اسلامی ټولنه کې یې یو مسلمان اوسیدونکی لری.

کلیدی کلمات: اسلام؛ اقلیت؛ ذمی؛ مستأمن؛ معاهد؛ دین او عقیده

Rights of Minorities in Islamic Society

Jr. Teaching Asstt. Abohanifa Islami

Department of Islamic Studies, Faculty of Sharia, Kabul University, Kabul, Afghanistan
Email: abohanifaislami1234@gmail.com

Abstract

The term minorities does not exist in the Islamic dictionary and literature, Rather, it is a new term imported from Western countries, which wants to interfere with Islam and Islamic societies and object to them, as if the rights of minorities are being violated in Islamic societies. The holy religion of Islam does not recognize the term minority, nor does it treat and interact with minorities (non-Muslims) as minorities, but treat the minorities (non-Muslims) in Islamic societies as the residents of the same country which are mentioned in Islamic texts as: “. Dhimmis, Mustaman”. Interaction and behavior, We have many examples of this interaction throughout history, It is clear from this that Islam and all the rights of non-Muslims living in the Islamic society are protected, such as, non-Muslims have freedom of belief and religion in Islamic countries, they have freedom and authority in performing their worship and so on. Their lives, honor and wealth are protected and finally, in the Islamic society, non-Muslims enjoy all the rights and privileges that a single.

Keywords: Islam; Minority; Dhimmi; Mostamin; Moahid; Religion; Aqeeda

سریزه

الحمد لله الذي خلق الإنسان، و علمه البيان، و كرمه، و فضله على كثير ممن خلق تفضيلا، والصلاة والسلام على رسول الله و نبيه المبعوث إلى الناس رسولا بشيرا و نذيرا، و على آله و أصحابه و من اهتدى بهديه و دعا بدعوته و بارك و سلم تسليما كثيرا.

الله تعالى فرمايې: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [د ممتحنه سورت، ۸ آيت]. ژباړه: الله تعالى تاسې له دې خبرې نه، نه منعه كوي چې تاسې له هغو خلكو سره د نيكي او عدل چلند وكړئ چې هغوی د دين په باب له تاسې سره جنگ كړی او تاسې يې له خپلو كورونو څخه نه يئ ويستلي، الله تعالى عدل كوونكي خوښوي^{۱۱۰}.

دغه مبارك آيت په اسلامي ټولنه كې له غير مسلمان اقليت سره د اخلاقي او قانوني چلند اساس او بنسټ دی چې له هغوی سره د نيكي (بر)، انصاف او عدالت (قسط) يادونه كوي، په دې شرط چې مسلمانانو سره دښمنی ونه لري.

ابوالاعلی مودودي رحمه الله په خپل تفسير (تفهيم القرآن) كې د دې آيت تفسير داسې كړی دی «څوك چې له تاسې سره دښمنی نه كوي نو د انصاف غوښتنه داده چې تاسې هم له هغوی سره دښمنی مه كوي، دښمن او نه دښمن په يوه درجه كې راوستل او له هغو دواړو سره يو شانته چلند كول انصاف ندی. تاسو له هغو خلكو سره د سخت برخورد او چلند كولو حق لرئ چې هغوی د ايمان راوړلو لپاره پر تاسې ظلم وكړ او له وطن نه يې وتلو ته مجبور كړئ او له ويستلو نه يې وروسته هم په كراره پرې نښودلئ. خو كومو كسانو چې په دغه ظلم كې څه برخه وانخيستله، انصاف دادی چې له هغو سره ښه چلند وكړئ او د خپلولی او وروړولی په لحاظ سره چې د هغو كوم حقوق ستاسې په غاړه لويړی د هغو په ادا كولو كې قصور ونكړئ»^{۱۱۱}.

د اقليتونو موضوع مختلف اړخونه او جهتونه لري او له مختلفو جهتونو نه پرې بحث كيږي، لكه غير مسلمان اقليتونه په اسلامي ټولنو كې، لكه څنگه چې هندو تبعه سكان په افغانستان كې اوسيږي او يا هم عيسويان چې په مصر كې اوسيږي او داسې نور غيرمسلمان په اسلامي هيوادونو كې، يا هم مسلمان مذهبي، ژبنی، قومي او اقليتونه.

^{۱۱۰} - كشاف، مولوی قیام الدین. د قران کریم پښتو ژباړه. ص ۴۵۲

^{۱۱۱} - مودودي، ابوالاعلی. تفهيم القرآن. ترجمان القرآن، ۱۹۷۲. پښتو ژباړه، مولوی قیام الدین كشاف. ج ۶، ص.

له بل اړخه هغه مسلمان اقلیتونه چې په غیراسلامی ټولنو کې اوسېږي لکه په اروپایي او غربي هیوادونو امریکا، لندن، کاناډا او... کې چې مسلمانان اوسېږي. یا هم د اقلیتونو قضیه د نړیوالو حقونو له اړخه او د ملل متحد په اند چې خپرل کېږي.

دا چې د اقلیتونو موضوع مختلف اړخونه لري او پراخه موضوع ده نو دې مقاله کې یواځې د هغو دیني غیراسلامی اقلیتونو حقوقو باندې په کلی ډول بحث شوی چې په اسلامی ټولنو کې ژوند کوي.

د موضوع اهمیت

د فکري جگړې د موخو څخه یوه موخه داده چې غریبان تل کونښن کوي تر څو اسلام بدن نام کړي او خلکو ته یې بد او غلط معرفي کړي. غریبان تل په مختلفو اړخونو کې په اسلام باندې نیوکې کوي، د دوی یوه نیوکه داده چې په اسلامی ټولنه کې هغه غیر مسلمان اوسیدونکي چې اقلیت دي، د هغوی حقونه تر پښو لاندې کېږي او اسلام د اقلیتونو لپاره کوم حقوق ندی وضعه کړي او غواړي په همدې نامه په اسلامی ټولنو کې مداخله وکړي او خپلو اهدافو ته ځان ورسوي.

د مسئلې بیان

اسلامی ټولنه په عام ډول په خپل ځان کې یو شمیر داسې افراد، کورنۍ، ډلې او د خلکو مجموعې لري چې اسلامی عقیده نه لري، خو د یو شمیر ښاري او وطنی اصولو په اساس هلته اوسېږي، آیا دغه خلک له مسلمانانو سره په حقونو او مسؤلیتونو کې یو شان نه دي؟ غواړم په دې مقاله کې دغه موضوع روښانه کړم.

د تحقیق سوالونه

اصلي سوال: په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو حقونه کوم دي؟

فرعي سوالونه

1. اقلیتونو نه مراد څوک دي؟
2. د اقلیتونو د حقونو مفهوم څه شی دي؟

د تحقیق میتود

په دې مقاله کې د تحقیق میتود کتابخانه‌يي دي، د مقالې مباحث د مختلفو علمی کتابونو څخه اخیستل شوي دي.

فرضیه

په اکثره اسلامي ټولنو کې ديني اقليتونو (غير مسلمان وگړي) ژوند کوي، چې دا اقليتونو خپل حقونو لري، ځينې حقونو د انسان په توگه لري، ځينې د اوسيدونکو په توگه لري او ځينې د اقليتونو په توگه لري.

د تحقيق مخينه

زما د تحقيق او کوششونو په نتيجه کې چې په انټرنټ او کتابونو کې مې ترسره کړل، په دې اړه چې په اسلامي ټولنو کې د اقليتونو د حقونو موضوع اړوند څه شې وي، او په يوې علمي مقاله کې راتول شوی وي، مينده نه کړل. خو د دې ترڅنگ په ياده موضوع کې په عربي ژبه د علماوو لخوا کتابونه ليکل شوي دي، د هغو له ډلې څخه د ابن قيم الجوزي صاحب کتاب چې د (احکام اهل الذمه) په نامه او د دکتور عبدالکریم زیدان صاحب کتاب چې د (احکام الذميين و المستأمنين في دار الاسلام) په نامه دی په عام ډول د ذميانو او مسأمنينو په مسایلو يې بحث کړی دی او د مرحوم دکتور يوسف قرضاوی صاحب کتاب چې د (الاقليات الدينية و الحل الاسلامي) په نامه دی په ياده موضوع بحث کړی دی، خو دا چې ياده موضوع دې په يوه مقاله کې راتوله شوې وي، نه په پښتو ژبه، نه په دری ژبه او نه هم په عربي ژبه کې شته ده.

د اقليتونو او د هغوی د حقونو مفهوم

اقلیتونه چې په پښتو ژبه کې د (لږه کيو) په معنی استعمالیږي، دا اصطلاح په اسلام کې نوې، تازه او پردی کلمه ده، ځکه د اسلام مبارک دین د اقلیتونو سره په دې نامه چې دوی اقلیتونه دی تعامل ندی کړی او نه یې هم د اسلامي امت څخه خارج کړی دی، بلکې د یو مسلمان اوسیدونکی په توگه یې ورسره چلند کړی دی، مونږ چې کله اسلامي امت تعریف کوو نو په اسلامي امت کې غیر مسلمان وگړي هم چې د اسلامي حکومت تابع وی شامل دی^{۱۱۲}. یعنی په اسلامي حکومتونو کې غیر مسلمان ته د یو مسلمان اوسیدونکی په توگه کتل کیږي.

د اقلیتونو اصطلاح د دولسم قرن په ورستیو کې چې د عثمانی خلافت ورستی وختونه ول، په اسلامي هیوادونو کې د غیر مسلمانانو لخوا رامنځ ته، مروج او مشهوره شوه او دا د دې لپاره چې غیر

^{۱۱۲} . د اسلامي ثقافت ډیپارټمنټ استادان. تربیه فکري. (په کابل پوهنتون کې د اسلامي ثقافت ډیپارټمنټ درسي کتاب)

مسلمانان لکه د نورو اصطلاحاتو په څیر غواړي په اسلام باندې اعتراض وارد کړي او په مختلفو نومونو او بهانو په اسلامی ټولنو کې خپلو اهدافو ته ځان ورسوي.^{۱۶۳}

په عام ډول اقلیتونه په اسلامی ادبیاتو کې د اهل ذمه، معاهد او مستأمن نومونو باندې یاد شوي دي.

الف- اهل ذمه: په لغت کې عهد او امان ته ویل کیږي او په اصطلاح کې اهل ذمه هغو یهودو، نصاراو او لدې پرته نورو هغو غیر مسلمان وگړو ته ویل کیږي چې د تعهد او قرارداد په اساس په اسلامی ټولنو (دارالاسلام) کې اوسېږي.^{۱۶۴}

ب- مستأمن: په لغت کې امان غوښتونکی ته ویل کیږي او په اصطلاح کې د غیر مسلمانو سره موقتي تړون او قرارداد دی چې په اسلامی ټولنو کې اوسېږي.^{۱۶۵} او د دې اصل د الله تعالی دا قول دی، چې فرمایي: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...﴾ (د توبه سورت، ۶ آیت). ژباړه: او که له مشرکانو نه کوم څوک په پناه غوښتلو تاته راشي (تر څو چې د الله کلام واورې) نو هغه ته پناه ورکړه تردې پورې چې د الله کلام واورې، بیا هغه د هغه د امن تر ځایه ورسوه.

د اهل ذمه او مستأمن ترمنځ توپیر دادی چې اهل ذمه سره قرارداد د دايمي اوسیدو په توگه کیږي په داسې حال کې چې د مستأمن سره تړون او قرارداد موقتي وی.

ج- معاهد: هغه غیر مسلمان چې د اسلامی حکومت له حاکم سره یې تړون او قرار داد امضا کړی وی او د قرارداد د گټې په خاطر ورسره تعامل کیږي.^{۱۶۶}

په دې مقاله کې یواځې د هغو غیر مسلمانو په حقوقونو بحث کیږي چې په اسلامی ټولنو کې په دايمي ډول اوسېږي، د اسلامی هیوادونو تابعیت یې اخیستی وی او د هماغه هیواد اوسیدونکی وی خو په دین او عقیده کې له مسلمانانو سره جلا وی.

په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو حقونه

الله تعالی فرمایي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ [د الحجرات سورت، ۱۳ آیت] ژباړه: ای خلکو! مونږ تاسې له یوه نارینه او یوې ښځې نه پیدا کړي او بیا مو تاسې قومونه او قبیلې وگرځولې ترڅو چې تاسې یو تر بله سره وپېژنئ، په

^{۱۶۳} . قرضاوي، يوسف. الاقلية الدينية والحل الاسلامي. مكتبة وهبة، القاهرة

^{۱۶۴} . زيدان، دكتور عبدالكريم. احكام الذميين و المستأمنين في دار الاسلام. مؤسسة الرسالة. بيروت، ص ۲۲.

^{۱۶۵} . احكام الذميين و المستأمنين في دار الاسلام ص ۴۶.

^{۱۶۶} . پورتنی مرجع.

حقیقت کې د الله په وړاندې له تاسې نه تر ټولو زیات عزتمند هغه څوک دی چې په تاسې کې تر ټولو زیات پرهیزگار وی. همداسې الله تعالی په بل ځای کې فرمایي: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [د الاسراء سورت، ۷۰ آیت]. ژباړه: دا خو زمونږ پیرزوینه ده چې مونږ بنی آدم ته لوئی ورکړه او هغه ته مو په وچه او لمده کبسي سپرلی ورکړې او هغو ته مو له پاکو شیانو څخه روزی ور په برخه کړه او پر خپلو زیاترو مخلوقاتو مو ښکاره لوړتیا وروښله. یعنی بشر او انسانان ټول یوه کورنۍ ده، او ټول د الله تعالی عیال دی خوږ ژوند (الحياة الکریمه) د ټولو لپاره ثابت شوی الهی حق دی، په اسلام کې د انسانانو ترمنځ پرته له عقیدې او تقوی څخه څه تفاوت نشته، اسلام د مساوات او عدالت دین دی، الله تعالی انسان ته د انسان په توګه کرامت او عزت ورکړی دی، او له نورو ټولو مخلوقاتو یې غوره کړی دی.

همداسې که د رسول الله صلی الله علیه وسلم ژوند ته وکتل شی نو په تاریخ کې لومړی شخص دی چې د اقلیتونو څخه یې دفاع کړې او خپل حقوق یې ورکړی دی. او دا د پیغمبر علیه السلام له سنتو څخه ښکاره کیږي، پیغمبر علیه السلام فرمایي: (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَا هِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طاقتهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نفسٍ فأنا خصمه يوم القيامة)^{۱۷}. ژباړه: رسول لله صلی الله علیه وسلم فرمایي: څوک چې په هغه چا باندې ظلم وکړی چې د اسلام په پناه کې وی، یا یې حق ورنکړې او یا له توان نه پورته یې په څه کار باندې مکلف کړی او یا یې بغیر له اجازې نه څه شی ترې واخلي، نو زه به د قیامت په ورځ د هغه مقابل کی اودریرم او د هغه په تاوان به خبرې وکړم.

د اسلام مبارک دین، په اسلامي ټولنو کې غیرمسلمان اوسیدونکو سره د یو مسلمان اوسیدونکی په توګه تعامل کوی او د اقلیت په نامه یې نه پیژنی، خو د دې لپاره چې دا کلمه د غربیانو لخوا رایج شوې او را انتقال شوې او له همدې لارې غواړی چې په اسلام باندې اعتراض او شبهه وارده کړی نو د دې لپاره چې د دوی دا اعتراض او دا شبه جواب شی، په لنډ ډول هغو حقونو ته اشاره کوو چې اسلام په اسلامي ټولنو کې غیر مسلمانو اقلیتونو ته ورکړی دی.

۱. د دین او عقیدې د آزادۍ حق

په اسلامي ټولنه کې اقلیتونه هیڅوک نشي مجبور کولای چې جبرا او په زور سره اسلام ومنی، بلکې دوی د دین په انتخاب کی آزاد دی، خپلی خوښې ته پرېښودل کیږي، چې په خپل دین پاتې کیږي او که د اسلام دین منی، په دواړو صورتونو کې اسلامي حکومت مکلف دی چې د خپلو اوسیدونکو لپاره د عبادت سهولتونه برابر کړي. د دین او عقیدې د اختیار په اړه الله تعالی فرمایي: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

^{۱۷}. ابوداود، الحافظ سلیمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود، ج ۳، ص ۱۷۰.

الدِّينِ...» [د البقره سورت، ۲۵۶ آیت]. ژباړه: د دين په چارو كښې څه زور او مجبورول نشته. همداسې الله تعالى په بل ځای كې داسې فرمایي: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» [د الكهف سورت، ۲۹ آیت]. ژباړه: په ډاگه ووايه چې دغه حق ستاسې د رب له لوري دی، اوس كه د چا زړه غواړي ودې مني او كه د چا زړه غواړي منكر دې شي. همداسې الله تعالى فرمایي: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» [د يونس سورت، ۹۹ آیت] ژباړه: آیا ته خلك مجبور وې چې ايمان راوړي؟ پورتنیو ټولو آیتونو څخه دا جوتیری چې د دين او عقیدې په اختيار كې هيڅوك هم څوك نشي مجبورولی بلکې لكه څنگه چې الله تعالى ويلي دي خپلې خوښې ته پرېښودل كيري. همداسې اهل كتابو ته د رسول الله صلى الله عليه وسلم د هغه ليك چې په ترڅ كې يې هغوی اسلام ته رابللی دی، معلومیري چې هغوی يې په اسلام راړولو مجبور كړي نه دی بلکې د دين په انتخاب كې يې آزادی وركړې ده. (او هر هغه يهودی يا نصرانی چې اسلام راوړي نو هغه د مؤمنانو له ډلې شميرل كيري د هغوی لپاره لكه د نورو مؤمنانو په څير حقوق او واجبات شته دي، او څوك چې په خپل يهوديت او نصرانيت پاتې شول نو هغه ترې نه راگرځول كيري)^{۱۶۸}.

همداسې د مكې د فتحې په ورځ رسول الله صلى الله عليه وسلم دا اعلان وكړ چې: ځئ تاسې آزاد ياستئ. د قريشو او مشركينو نه يې هيڅوك هم مجبور نه كړل چې ايمان راوړي. دا پخپله د دې څرگندونكي دی چې په اسلامي ټولنو كې هيڅ غير مسلمان په دې نه مجبور كيري چې خپله عقیده او خپل دين پريردي او د اسلام دين په زور پرې ومنل شي^{۱۶۹}.

همدا وجه ده چې په تاريخ كې به كومه مسلمانانه ډله پيدا نشي چې غير مسلمانان يې په اسلام راوړلو مجبور كړي وي، ښه مثالونه يې د مسلمانانو دويم خليفه عمر فاروق رضی الله عنه او خالد بن وليد رضی الله عنه دي، كله يې چې غيراسلامي هيوادونه فتح كړل، نو اوسيدونكي يې ترې ونه شړل، كليساگانې او د عبادت ځايونه يې ورته وران نه كړل او نه يې مجبور كړل چې خپل دين پريردي او د اسلام دين قبول كړي، بلکې د دين په انتخاب او د ديني شعارو په ترسره كولو كې يې پوره آزادی وركړه، خپل عبادتونه يې په ښكاره ډول ترسره كولاى شول^{۱۷۰}. خو د دې خلاف ډير مثالونه شته چې په غير اسلامي هيوادونو كې مسلمان اقليتونه د اسلام په دين پرېښودلو او د ديني شعايرو په نه ترسره

^{۱۶۸} . ابن هشام، ابو محمد عبدالملك. السيرة النبوية (سيرة ابن هشام).

^{۱۶۹} . محمد الغزالي، فقه السيرة. درالقلم، دمشق. ص ۳۸۲.

^{۱۷۰} . ديدات. عدل عمر مع الذميين.

کولو مجبوریری. ښکاره او ژوندی مثال یې چې په غربی هیوادنو کې مسلمانې پیغلې حجاب اغوستلو ته نه پریښودل کیری.

۲. پراقلیتونو باندې ظلم نه کول

ظلم او تیری په اسلام کې ناوړه عمل دی، الله تعالی ظالمان نه خوښوی او نه هم ورته هدایت کوی، او چې څوک ظلم کوی الله تعالی یې په دنیا او آخرت کې جزا ورکوی. د ظلم او تیری څخه د الله تعالی په ډیرو آیتونو او د رسول الله صلی الله علیه وسلم په ډیرو احادیثو کې منعه راغلې ده، په ځانگړی ډول د میانو سره د ظلم نه کولو په اړه پیغمبر علیه السلام څخه مختلف احادیث ثابت شوی دی، د هغو له ډلې یې ځینی دا دی، پیغمبر علیه السلام فرمایي: (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ). ژباړه: رسول لله صلی الله علیه وسلم فرمایي: څوک چې په هغه چا باندې ظلم وکړی، چې د اسلام په پناه کې وی، یا یې حق ورنکړی او یا یې له توانه پورته په څه کار باندې مکلف کړی او یا یې بغیر له اجازې څه شی ترې واخلی، نو زه به د قیامت په ورځ د هغه مقابل کی اودریرم او د هغه په تاوان به خبری وکړم. همداسې پیغمبر علیه السلام فرمایي: (مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَمَنْ كَتَّ خَصْمَهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^{۱۷۱}. ژباړه: چا چې کوم ذمی ته تکلیف او اذیت ورساوه نو هغه سره زما دعوی ده، او چا سره چې زما دعوی شی نو د قیامت په ورځ به ورسره دعوی کوم. یعنی د قیامت په ورځ به رسول الله صلی الله علیه وسلم د هغه چا سره دعوی کوی چې ذمی ته یې تکلیف او ضرر رسولی وی او هغه نه به دا حق اخلی.

په بل ځای کې پیغمبر علیه الصلاة والسلام فرمایي: (مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ)^{۱۷۲}. ژباړه: چا چې کوم ذمی ته تکلیف ورساوه دا داسې ده لکه ماته یې چې تکلیف رارسولی وی او چا چې ماته تکلیف راوړسواوه داسې ده لکه الله ته یې چې تکلیف رسولی وی.

همدا وجه ده چې د راشد خلفاوو د وخت څخه په دې تأکید شوی چې په د میانو ظلم ونشی، عمر رضی الله عنه ته به چې کوم ولایت څخه د میانو و فدراغی نو هغوی نه به یې د حاکم په اړه پوښتنه کوله چې تاسو سره یې تعامل او چلند څنگه دی؟ ظلم خو به یې نه وی کړی؟ او په دې شکل به یې غوښتل ترڅو د کوم چا لخوا په د میانو ظلم ونشی.

د رسول الله صلی الله علیه وسلم احادیثو او د صحابه کرامو رضی الله عنهم عمل ته په کتو سره دا ثابتیری چې په اسلامی ټولنو کې هیڅوک دا حق نه لری چې غیر مسلمان وگړو باندې ظلم او تیری

^{۱۷۱}. رواه الخطيب باسناد حسن. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي. ج ۸ ص ۳۷۰.

^{۱۷۲}. رواه الطبراني. ابوالقاسم سليمان بن احمد بن ايوب بن مطير لخمى شامى طبرانى، المعجم الكبير. جلد ۲۷، ص ۳۱۴.

وکړی او یا یې مالونه ترې په زوره واخلي. او نه په اسلامي تاريخ کې داسې کوم مثال موجود دی چې په اسلامي ټولنو کې دې په غیر مسلمانو باندې ظلم شوی وی.

۳. د پردیو په تیری کې د اقلیتونو څخه حمایت او ملاتړ کول

په اسلامي ټولنو کې چې کوم غیر مسلمان اقلیت اوسیری، د پردیو تیری ته یې مسلمانان نه پریردی. د اسلامي ټولنې حاکم چې ورسره ځواک او قدرت، پوځ او عسکر دی، پرې لازمه ده چې د پردیو په تیری کې د اقلیتونو څخه داسې دفاع وکړی لکه څنگه یې چې د مسلمانانو څخه د پردیو په تیری کې کوی.

۴. د اقلیتونو د مالونو حمایت او خوندي توب

د اقلیتونو د مالونو په خوندي توب د ټولو مذاهبو په شمول ټول مسلمانان په هر وخت او هر ځای کې متفق او واحد نظر لری. په اسلامي ټولنه کې لکه څنگه چې د مسلمانانو مالونه خوندي او محفوظ دی همداسې د اقلیتونو مالونه هم خوندي او محفوظ دی او اسلامي دولت یې د خوندي توب مسؤلیت لری، د هغوی څخه مال اخیستل په زوره، ظلم، غصب کولو، غلا کولو او... دا ټول په اسلام کې حرام دی، او دا ټول د رسول الله صلی الله علیه وسلم په احادیثو کې ثابت دی او عملاً د رسول الله په دوره کې تطبیق شوی دی. امام ابویوسف رحمه الله په الخراج کتاب دا لیک را نقل کړی دی چې: (ولنجران و حاشیتهم جوار الله و ذمة محمد النبی رسول الله علی أموالهم و ملتهم و بیعهم وکل ما تحت ایدیهم من قلیل او کثیر)^{۱۳۳}. ژباړه: د نجران منطقي د خلکو او د هغوی د شاوخوا خلکو ته، د الله پاک لخوا امن ورکړل شوی او د رسول الله صلی الله علیه وسلم لخوا ورته ذمه ده، چې د دوی مالونه او مذهب به په امن کې وی او د دوی د عبادت ځایونه به امن کې وی او هر څه چې د دوی په لاس کې وی که لږ وی او که ډیر ټول به د رسول الله صلی الله علیه وسلم په ذمه کې وی، یعنی څوک به ضرر ورته نشی رسولی.

عمر فاروق رضی الله عنه د خپل خلافت په دوره کې ابو عبیده بن جراح ته وویل چې مسلمانان دې د اقلیتونو سره ظلم نه کوی، هغوی ته دې ضرر نه رسوی او د هغوی مالونه دې نه خوری مگر په حلالې طریقې سره.

همدارنگه د علی کرم الله وجهه قول دی چې: (إِنَّمَا بَدَلُوا الْجَزِيَةَ لَتَكُونَ دَمَاؤُهُمْ كَمَاؤُنَا، وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا)^{۱۳۴}. ژباړه: د اهل ذمه څخه جزیه ددې لپاره اخیستل کیږی ترڅو د دوی وینې لکه زموږ د

^{۱۳۳} . قاضي ابو يوسف. الخراج. ۱۹۷۹م. ص ۷۲.

^{۱۳۴} . اخرجہ الدار قطنی فی سنه، دارقطنی، علي بن عمر ابوالحسن الدار قطنی البغدادي. سنن دار قطنی. ج ۴ ص ۱۷۹

وینو په خیر شمی او د دوی مالونه زمونږ د مالونو په خیر شمی، یعنی محفوظ شمی، چې څوک یې په ناحقه نشی اخیستلی.

همدارنگه د فقهاؤ په دې اتفاق نظر دی چې: چا چې د ذمی مال غلاکړ، نو لاس یې په مقابل کې پرې کیری.

دې ټولو دلایلو ته په کتو دا معلومیری چې په اسلامی ټولنو کې د اقلیتونو مالونه محفوظ او خوندي دی، څوک یې په ناحقه ترې نشی اخیستی.

۵. د بودا، ضعیف او فقیر د وکالت حق

په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو د حقونو څخه یو حق دا دی چې د عجز، ناتوانی او بودا توب وخت کې له بیت المال نه ورسره مرسته کیری، په اسلامی ټولنه او حکومت کې د داسې خلکو لاسنیوی ضمانت شوی دی او همدا د دې حدیث مصداق دی چې رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمایي: (کلکم راع، وکلکم مسؤل عن رعیتة...) ^{۱۷۵}. ژباړه: هر یو له تاسې څخه ساتونکی دی، او څوک چې ستاسو د لاس لاندې وی له تاسو به یې په اړه پوښتنه کیری. د دې لپاره چې دوی د مسلمانانو په شان دی نو د اسلامی حکومت او د ټولو په گډه مسؤولیت دی چې د دوی د بوداگانو، ضعیفانو او فقیرانو لاسنیوی وکړی. همداسې سعید بن مسیب رضی الله عنه څخه روایت دی چې رسول الله صلی الله علیه و سلم د یهودو یوې کورنې ته صدقه ورکړله ^{۱۷۶}. همدارنگه عمر فاروق رضی الله عنه د خپل خلافت په دوره کې یو ضعیف او بودا ولیده چې د خلکو څخه یې سوال کاوه، عمر رضی الله عنه ترې پوښتنه وکړه چې ولې دا کار کوې؟ ورته یې وویل: چې د بودا توب او ضعیفی له امله یې کوم، ځکه چې کار او روزگار نشم کولای... هماغه ؤ چې عمر رضی الله عنه او دته ورته نورو خلکو ته د بیت المال څخه څه اندازه معاش مقرر کړ او د بوداگانو، ضعیفانو او ماشومانو څخه یې جزیه معاف کړه ^{۱۷۷}.

۶. اقلیتونو سره د مشورې حق

د اسلامی حکومت دا دنده او مسؤولیت دی چې له خپلو اوسیدونکو سره په مختلفو چارو کې سلا او مشوره وکړی، دا چې اقلیتونه هم د اسلامی حکومت د چتر لاندې اوسیدونکی دی نو دا حق ورته

^{۱۷۵}. رواه البخاري. البخاري، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور

رسول الله صلی الله علیه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري). ۳۵۸

^{۱۷۶}. أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي. الأموال. دار الفكر بيروت. ص ۳۱۸

^{۱۷۷}. پورتنی مرجع.

ثابت دی چې په مختلفو برخو کې ورسره مشوره او سلا وشی . الله تعالی په قران کریم کې فرمایي : ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ...﴾ [د الشوری سورت ، ۳۸ آیت] . امام ابن کثیر رحمه الله د دې آیت په تفسیر کې وایی (فسألوا اهل الذکر) یعنی تاسی پوښتنه وکړئ دامت له عالمانو نه لکه یهود ، نصاری او نورو ډلو نه .

۷. د اقلیتونو د مسکن او اوسیدو حق

په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو د حقوقو څخه یو حق د مسکن او اوسیدو حق دی ، دوی آزاد دی چې د وطن په هره نقطه کې وغواړي و اوسیري او اوسیدای شی ، هرچیرته چې وغواړي کولای شی سفر وکړي او تگ راتگ وکړي ، مگر ځینی ممنوعه ځایونو کې لکه مساجدو ، مدارسو... کې د اوسیدو اجازه نه لری ، او یا هم هغه ځایونه چې د اسلامی حکومت لخوا قیودات او محدودیتونه پرې ایښودل شوی دی .

اقلیتونه په اسلامی ټولنه کې د پورتنیو حقونو سره سره نور حقونه هم لری لکه د اقلیتونو د نفسونو او د هغوی د وینې د خوندي توب حق ، یعنی په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو نفسونه او وینې خوندي دی بې له حقه‌یې وینه نشی تویدلی^{۱۷۸} .

د اقلیتونو د حقوقو د ډلې څخه بل حق د عمل او کار کولو حق دی ، چې په اسلامی ټولنه کې اقلیتونه کولای شی کسب او کار ، تجارت او راکړه ورکړه وکړي .

دا او دپته ورته نور هغه حقونه دی چې په اسلامی ټولنو کې غیر مسلمانو وگړو (اقلیتونو) ته ورکړل شوی . لکه څنگه چې مخکې یادونه وشوه ، په اسلامی ټولنو کې غیر مسلمان سره د اقلیت په نامه چلند او تعامل نه کیږي بلکې د یو مسلمان اوسیدونکی په څیر ورسره چلند او تعامل کیږي ، او ټول هغه حقونه او واجبات چې یو مسلمان شخص یې لری غیر مسلمان هم ترې برخمن دی . دا د دې لپاره چې د اقلیتونو اصطلاح نوې او غربی هیوادونو څخه وارده شوې اصطلاح ده ، او په اسلامی ټولنو باندې یې د اعتراض په شکل واردوی چې په اسلامی ټولنو کې د اقلیتونو لپاره څه حقوق ندی وضع شوی او د اقلیتونو حقوق نه مراعات کیږي ، چې د دې اعتراض جواب په تفصیلی ډول پورته مقاله کې بیان شو .

^{۱۷۸} . غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی .

پایلی

د پورتنی مقالې څخه دا جوتیری چې د اقلیتونو څخه هدف هغه لږه کی غیر مسلمان وگړی دی چې د اسلامی حکومت تر چتر لاندې ژوند تیروی، چې اسلام او اسلامی ټولنه د اقلیتونو په توگه ورسره تعامل نه کوی بلکې د هیواد د اوسیدونکی په څیر ورسره تعامل او چلند کوی، په اسلامی ټولنه کې دینی اقلیتونه موجود دی او د اسلامی حکومت تر چتر لاندې ژوند تیروی، چې دا اقلیتونه خپل حقونه لری، ځینی حقوق یې انسانی او ځینی نور یې د اوسیدونکو په توگه دی، چې له دې ټولو حقونو څخه په اسلامی ټولنه کې برخمن دی او اسلامی حکومت مکلف دی چې د دوی د حقوقو ساتنه داسې وکړی لکه څنگه چې د یو مسلمان اوسیدونکی د حقونو ساتنه کوی.

اقلیتونه په اسلامی ټولنه کې د دین او عقیدې د آزادۍ حق لری، یعنی اقلیتونه څوک په اسلام قبلولو او ایمان راوړلو نشی مجبورولی، بلکې آزادۍ لری چې په خپل دین (له اسلام پرته) پاتې کیږی او که په خپله خوښه اسلام منی، همداسې اقلیتونه دا حق لری چې ظلم پرې ونشی، لکه څنگه چې په اسلامی ټولنه کې په مسلمان باندې ظلم نکیری او ورته نه پرېښودل کیږی همداسې اقلیتونه هم نه پرېښودل کیږی چې ظلم پرې وشی او یا تیری پرې وشی او دا یې حق دی چې د تیری او ظلم وخت کې یې ملاتړ وشی، په اسلامی ټولنه کې د اقلیتونو مالونه، نفوسونه، او آبرو خوندي ده، بغیر له حقه یې څوک ژوند او مال نشی اخیستی او پرده او عزت یې په هیڅ صورت له منځه نشی وړای. اقلیتونه په اسلامی ټولنه کې دا حق لری چې د حکومت په مختلفو چارو کې ورسره سلا او مشوره وشی د هغوی نظریات او ویریدل شی او همداسې په اسلامی ټولنه کې د اوسیدو او د سفر حق لری، هر چیرته چې وغواړی اوسیدلای شی او سفر کولای شی بغیر له هغو ځایونو څخه چې د اسلامی حکومت لخوا منعه شوی وی.

منابع

- القرآن الکریم.
- ابن القيم الجوزی، شمس الدین ابی عبداللہ محمد ابن ابی بکر. (۱۹۹۷م). احکام اهل الذمة. رمادی للنشر، المملكة السعودية. طبع ۱.
- ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن عمر. (۱۹۹۸م). تفسیرالقران العظیم (تفسیرابن کثیر). دار الکتب العلمیة، بیروت.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک. السیرة النبویة. دار المعرفة، بیروت.
- أبو عُیید القاسم بن سلام بن عبد الله الهروی البغدادی. الأموال. دار الفكر بیروت
- ابوداود، الحافظ سلیمان بن الأشعث السجستانی. (۱۹۹۹م). سنن ابی داود. دار الفكر، بیروت.
- البخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره. الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلّم وسننه وأیامه (صحیح البخاری). دار ابن کثیر، دمشق.
- درقطنی، علی بن عمر ابوالحسن الدار قطنی البغدادی. (۱۳۸۶). سنن دار قطنی. در المعرفة بیروت.
- د اسلامی ثقافت ډیپارتمنت استادان. تربیه فکری. (۱۴۰۱هـ ش). په کابل پوهنتون کې د اسلامی ثقافت ډیپارتمنت درسی کتاب. انشارات سید حسیب الله.
- زیدان، دکتور عبدالکریم. (۱۹۸۲م). احکام الذمیین والمستأمنین فی دارالاسلام. مؤسسة الرساله، بیروت او مکتبة القدس، عراق.
- قاضی ابی یوسف یعقوب ابن ابراهیم. الخراج. دار المعرفة بیروت.
- قرضاوی، دکتور یوسف عبدالله. (۱۹۹۶م). الاقلیات الدینیة والحل الاسلامی. مکتبة وهبة، القاهرة. طبع ۱.
- قرضاوی، دکتور یوسف عبدالله. (۱۹۹۲م). غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی. مکتبة وهبة، القاهرة. طبع ۲.
- قریشی، عمر بن عبدالعزیز. (۲۰۰۶م). سماحة الاسلام. مکتبة الأديب، ریاض.
- مسلم، ابن حجاج القشیری النیشابوری. (۱۹۹۱م). صحیح المسلم. دار الحديث، القاهرة.
- مودودی، ابوالاعلی. تفهیم القرآن. پښتو ژباړه، قیام الدین کشاف.



میزان اهمال کاری تحصیلی میان محصلان پوهنځی روان‌شناسی و علوم تربیتی، پوهنتون کابل

پوهنمل دکتور بیژن ایوبی

دیپارتمنت روان‌شناسی، پوهنځی روان‌شناسی و علوم تربیتی، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

و ام البنین مرادی محمدی

ایمیل: bezhanayubi100@gmail.com

چکیده

اهمال کاری تحصیلی از جمله مشکلات رایج در میان محصلان به شمار می‌رود. تحقیق حاضر با هدف دریافت میزان اهمال کاری تحصیلی نزد محصلان پوهنځی روان‌شناسی و علوم تربیتی پوهنتون کابل انجام شده است. تحقیق حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است. نمونه‌ی تحقیق را ۲۳۲ محصل که به روش نمونه‌گیری تصادفی ساده انتخاب شده‌اند، تشکیل می‌دهد. به منظور گردآوری اطلاعات از نسخه فارسی پرسشنامه اهمال کاری تحصیلی سلومون و راثبلوم (۱۹۸۴) استفاده شده است. جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار SPSS-21 آزمون‌های (t) همبسته، تحلیل وریانس یک راهه و (t) یک نمونه استفاده گردیده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اهمال کاری تحصیلی محصلان با میانگین ۵۹.۳۶ بالاتر از حد متوسط ۵۰ است. همچنان در این تحقیق بین اهمال کاری تحصیلی در جنسیت، سن و علاقه به رشته‌ی تحصیلی تفاوت معناداری دیده نشده است. هیأت رهبری و استادان پوهنځی روان‌شناسی باید برنامه‌های مناسبی را برای کاهش میزان اهمال کاری در میان محصلان در نظر بگیرند.

اصطلاحات کلیدی: اهمال کاری؛ اهمال کاری تحصیلی؛ محصل؛ روان‌شناسی؛ پوهنتون کابل

Prevalence of Academic Procrastination among Students of Faculty of Psychology and Educational Science, Kabul University

Sr. Teaching Asstt. Bezhan Ayubi, PhD & ²Omulbanin Moradi Mohammadi

¹Department of Counseling, Faculty of Psychology and Educational Science

²Counselling Psychologist, Kabul, Afghanistan

Email: bezhanayubi100@gmail.com

Abstract

Academic procrastination is a common problem among university students. This study aimed to assess the prevalence of academic procrastination among students of Faculty of Psychology and Educational Science. A cross-sectional design was used and 232 students selected randomly as sample of the study. The prevalence of academic procrastination was assessed by Farsi-Dari version of Solomon and Rothblum academic procrastination questionnaire (1984) was used to collect the necessary data. Descriptive and inferential statistics were applied using statistical package for social sciences (SPSS) version 21 for data analysis. The results showed that level of procrastination is higher (59.36) than average (50). Furthermore, this research indicated that gender, interest in field of study and age has no influence on procrastination. Authorities and lecturers of Faculty of Psychology and Educational Science must design the appropriate programs to decrease the level of procrastination in the faculty. It is suggested that the same research should be conducted at university level to obtain a clear picture of the problem.

Keywords: Procrastination; Academic Procrastination; Student; Psychology; Kabul University

مقدمه

تربیت افراد با دانش، مسلکی و با مهارت از جمله هدف‌های مهم پوهنتون‌ها به‌شمار می‌روند. اعضای کادری علمی رشته‌های مختلف، همیشه در تلاش‌اند تا با استفاده از روش‌های مختلف درسی مانند لکچر، اجرای فعالیت‌های گروهی، ارائه وظایف خارج صنف، سپردن پروژه‌های صنفی و ... به محصلان کمک کنند تا دانش و مهارت‌های لازم را بی‌آموزند و به سوی خودشگوفایی گام بگذارند و پوهنتون‌ها را در رسیدن به هدف‌های آن‌ها یاری رسانند. نباید فراموش کرد که برای نایل آمدن به هدف‌های بالا، تنها اعضای کادر علمی و اداری پوهنتون مسوول نیستند، بل محصلان نیز نقش مهمی را در این راستا بازی می‌نمایند. از آن‌ها توقع می‌رود تا در پروسه‌ی آموزش به گونه‌ی فعالانه سهم گرفته و تقاضای برنامه‌های درسی را به وجه احسن برآورده سازند. تجربه نشان داده است که همه محصلان عملکرد یکسان نداشته و با به تعویق و تاخیر انداختن و نادیده گرفتن کارهای علمی شان در جریان دوره‌ی آموزشی، خود و دیگران را به چالش مواجه می‌سازند. این گونه عملکرد محصلان بنام اهمال‌کاری تحصیلی یاد می‌شود. در این اواخر اهمال‌کاری تحصیلی از جمله مشکلات رایج در محیط‌های آکادمیک پنداشته می‌شود. در اهمال‌کاری تحصیلی محصلان کارهای خانگی خود را به وقت انجام نمی‌دهند، پروژه‌های خود را به تعویق می‌اندازند و حتی آماده شدن برای امتحانات را به تاخیر می‌اندازند (Hussain & Sultan, 2010).

اهمال‌کاری تحصیلی ممکن است عمدی، اتفاقی و یا عادت‌ی باشد اما به طور قابل توجهی بر یادگیری و پیشرفت محصلان تأثیر می‌گذارد. اهمال‌کاری یک گرایش، نگرش یا خصیصه رفتاری به نظر می‌رسد (Hussain & Sultan, 2010). Shah (2000) این را حالت بلاتکلیفی و فاقد اراده و نشاط برای انجام کار توصیف کرده است. اهمال‌کاری تحصیلی سبب شکست و آشفستگی محصلان شده و همچنان ممکن است بر ویژگی‌های شخصیتی و یادگیری آن‌ها نیز تأثیر منفی بگذارد. Hayat و همکاران (2020) دریافته‌اند که اهمال‌کاری بالای یادگیری، نگرش‌ها و عملکرد محصلان تأثیر منفی دارد. به اساس یافته‌های Essau، O'Callaghan، Ederer و Aschemann (2008) سطح بالای اهمال‌کاری تحصیلی سبب می‌شود تا محصلان نتوانند به هدف‌های خود برسند و در نتیجه افسردگی، اضطراب، استرس و بی‌ثباتی عاطفی را در آن‌ها بوجود می‌آورد (Hussain & Sultan, 2010). اهمال‌کاری بر خود شگوفایی، تکانشگری، خودکارآمدی و خودکنترولی محصلان اثرگذار بوده و سبب می‌شود تا آن‌ها تبذل شده و انجام کارها را به تاخیر بیندازند و از شروع کارها هراس داشته باشند (Steel, 2007). همچنان اهمال‌کاری تحصیلی سبب عقده حقارت، خجالت‌زدگی

(Thompson, Davidson & Barber, 1995). کاهش اعتماد در انجام وظیفه (Steel, 2007). رژیم غذایی نامناسب، خواب ناسالم (Sirois & Pychyl, 2002)، اعتماد به نفس پایین، نقل کردن، سرقت ادبی، استفاده بیش از حد الکل و سگریّت نزد محصلان می‌شود (Hussain & Sultan, 2010).

اهمال‌کاری عملی است که از یک عامل خاصی ناشی نمی‌شود، بل عوامل متعددی چون شیوه‌های فرزند پروری (Reynolds, 2015)، دست‌آوردهای پائین محصلان، افزایش مشکلات جسمی و روانی (Brownlow & Reasinger, 2000)، بی‌نظمی، سردرگمی، بی‌مسئولیتی (Rivait, 2007)، عدم تعهد، عدم‌رهنمایی و تشویق، مهارت‌های نامناسب مدیریت زمان، فشار عاطفی، مشکلات اجتماعی، اعتماد به نفس بیش از حد، نگرش منفی نسبت به استادان، نظریه‌های منفی استادان در مورد کارهای خارج از صنف محصلان، عدم‌همکاری میان همصنفان، نقص در ارتباطات (Hussain & Sultan, 2010)؛ ترس از ناکامی، وابستگی، تصمیم‌گیری (Afzal & Jami, 2008) در آن‌ها می‌توانند سبب اهمال‌کاری تحصیلی شوند.

تحقیقات مختلف که در مورد اهمال‌کاری میان محصلان در کشورهای مختلف انجام شده است نشان می‌دهند که میزان اهمال‌کاری میان محصلان در کشورها متفاوت می‌باشد. Nugrahayu ، Daryani و Sulistiawati (2021) در تحقیق که در مورد میزان اهمال‌کاری تحصیلی در پوهنتون طبی مولاورمان در کشور اندونیزیا انجام داده‌اند دریافته‌اند که میزان اهمال‌کاری تحصیلی محصلان از اوسط بلندتر (۵۵،۱٪) بوده است. همچنان نتایج تحقیق دیگر که در همین مورد پوهنتون طبی سنترال پارک پاکستان انجام شده، نشان می‌دهد که ۴۷٪ از محصلان در انجام وظایف اهمال‌کاری کرده‌اند (Shah & et al., 2017). تحقیق که در اندونیزیا توسط Nathasya و Irawaty (2020) بالای محصلان انجام شده است نشان می‌دهد که ۴۵،۳٪ آن‌ها اهمال‌کاری تحصیلی داشته‌اند. به همین ترتیب نتایج تحقیق که Tavakoli (2013) در مورد میزان اهمال‌کاری تحصیلی در محصلان پوهنتون آزاد ایران انجام داده است نشان می‌دهد که ۱۴٪ (۱۲٪ دختران و ۱۴،۱٪ پسران) از اشتراک‌کننده‌گان سطح بالای اهمال‌کاری تحصیلی و ۷۰،۸٪ از اشتراک‌کننده‌گان به حد اوسط اهمال‌کاری تحصیلی از خود نشان داده‌اند. اهمال‌کاری تحصیلی منحصر به جنسیت خاص نبوده و می‌تواند دختر و پسری را متاثر سازد. یافته‌های Tella، Akinsola و Tella (2007) نشان داده است که دختران و پسران از میزان یکسان اهمال‌کاری تحصیلی برخوردار بوده‌اند. یافته‌های تحقیقی که در سال ۱۳۸۸ توسط کرمی در بین محصلان پوهنتون آزاد اسلامی واحد رودهن انجام شده نشان می‌دهد که بیش از نیمی (۶۱٪) از آزمودنی‌های مورد مطالعه دچار اهمال‌کاری بالا (۲۴٪) و بسیار بالا (۳۷٪) بودند و همچنان

بین اهمال‌کاری تحصیلی دختر و پسر تفاوت معناداری وجود داشته است. به اساس یافته‌های Yaakub (2000) اهمال‌کاری و افزایش سن رابطه نزدیک‌تری دارند. به نظر می‌رسد دانش‌آموزان جوان تمایل بیشتری به تعلل دارند در حالی که دانش‌آموزان دوره لیسه مشکلات اضطراب بیشتری دارند. رحیمیان بوگر و روحانی پور (۱۳۹۴) اهمال‌کاری تحصیلی را در دانشجویان پوهنتون آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران مطالعه نمودند و دریافتند که جنسیت، وضعیت تأهل و سن رابطه معناداری با اهمال‌کاری تحصیلی نداشتند. نتایج تحقیق مطیعی، حیدری و صادقی (۱۳۹۰) نیز نشان داده است بین جنسیت و میزان استفاده اهمال‌کاری تحصیلی هیچ گونه رابطه‌ی معناداری وجود ندارد. اما ولی زاده، احدی، حیدری، مظاهری و کجباف (۱۳۹۳) تحقیقی را که در مورد اهمال‌کاری تحصیلی انجام دادند، دریافتند که بین اهمال‌کاری تحصیلی دختر و پسر تفاوت معناداری وجود داشته است.

با توجه به نقش مخرب اهمال‌کاری تحصیلی و نبود تحقیقی علمی در پوهنتون کابل در این مورد نیاز است تا وجود و میزان این عمل به شکل دقیق آن در محیط‌های آکادمیک کشور بررسی شده و مطابق به یافته‌های علمی برنامه‌های منظمی برای کاهش آن در نظر گرفته شود.

روش تحقیق

در این مطالعه‌ی مقطعی از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. جامعه‌ی آماری این تحقیق را محصلان بخش روزانه پوهنخ‌ی روان‌شناسی و علوم تربیتی پوهنتون کابل، که در سال تحصیلی ۱۴۰۰ ش. مشغول به تحصیل بوده اند، تشکیل می‌دهد. از میان ۷۵۰ محصل تعداد نمونه‌ی این تحقیق با استفاده از فورمول تعیین نمونه Kerjice و Morgan (1970)، ۲۵۶ نفر تعیین گردیده است و برای انتخاب نمونه‌ها از روش نمونه‌گیری تصادفی ساده استفاده شده است. پس از توزیع ۲۵۶ پرسش‌نامه نهایتاً ۲۳۲ پرسشنامه معتبر جهت تحلیل بدست آمده است، لذا تحلیل‌های انجام شده در این تحقیق مبتنی به داده‌های این ۲۳۲ پرسشنامه می‌باشد. برای دریافت میزان اهمال‌کاری تحصیلی از مقیاس اهمال‌کاری تحصیلی سلومون و راثلوم که در سال ۱۹۸۴ ساخته شده استفاده گردیده است. این مقیاس شامل ۲۷ پرسش است که سه مولفه؛ آماده شدن برای امتحانات، آماده شدن برای وظایف خانگی و آماده شدن برای مقاله‌های پایان سمستر را بررسی می‌کند. نحوه پاسخ‌دهی به پرسش‌ها به این صورت است که پاسخ‌گویان میزان موافقت خود را با هر پرسش با انتخاب یکی از گزینه‌های «هرگز»، «به ندرت»، «گاهگاهی»، «اکثر اوقات» و «همیشه» نشان می‌دهند که به گزینه «هرگز» نمره ۱، «به ندرت» نمره ۲، «گاهگاهی» نمره ۳، «اکثر اوقات» نمره ۴ و «همیشه» نمره ۵ تعلق

می‌گیرد. همچنین در این مقیاس پرسش‌های «۲-۴-۶-۱۱-۱۳-۱۵-۱۶-۲۱-۲۳-۲۵» به صورت معکوس نمره‌گذاری می‌شوند. این مقیاس برای اولین بار توسط دهقانی در سال ۱۳۸۷ در ایران بکار برده شده است. تحقیقات مختلف روایی و پایایی این مقیاس را تایید کرده‌اند (نامیان و حسینجاری، ۱۳۹۱؛ جوکا و دلاورپور ۱۳۸۶). برای تجزیه داده‌ها نرم افزار SPSS-21 و توزیع فراوانی، آزمون‌های واریانس یک طرفه و آزمون (t) استفاده شده است.

نتایج

بصورت کل به تعداد ۲۳۲ تن از محصلان پوهنچی روان‌شناسی و علوم تربیتی در این تحقیق اشتراک کرده‌اند. قسمی که در جدول ۱ آمده است بیشترین اشتراک‌کنندگان را دختران (۷۳٪) و کمترین اشتراک‌کنندگان را پسران (۲۷٪) تشکیل می‌دهد. تعداد بیشتری (۵۲٪) کسانی که در این تحقیق اشتراک کرده‌اند ۱۸-۲۰ سال سن داشته و فقط ۲٪ اشتراک‌کنندگان ۲۵-۲۶ سن داشته‌اند. به همین ترتیب اکثریت (۷۴٫۵۶٪) اشتراک‌کنندگان به رشته‌ی تحصیلی شان علاقمند بوده و تنها تعداد کمی (۲۵٫۴۳٪) به رشته‌ی تحصیلی شان علاقمند نبوده‌اند.

جدول ۲ میزان اهمال‌کاری تحصیلی میان محصلان را نشان می‌دهد. برای بدست آوردن میزان اهمال‌کاری از آزمون (t) یک نمونه استفاده شده است. براساس این جدول می‌توان بیان کرد که میانگین اهمال‌کاری تحصیلی (۵۹٫۳۶) با انحراف معیاری (۸٫۶۵) بالاتر از حد معیاری $Q = 50$ عبارت از حد معیاری متوسط می‌باشد (بدست آمده است که این مقدار با مقدار (t) بدست آمده ۱۶٫۴۴ و درجه آزادی ۲۳۱ در سطح معناداری ۰٫۰۰۱ نشان دهنده آن است که میانگین اهمال‌کاری تحصیلی محصلان پوهنچی روان‌شناسی و علوم تربیتی پوهنتون کابل بالاتر از حد متوسط است.

جدول ۱: ویژگی‌ها جمعیت شناختی اشتراک‌کنندگان

متغیر	کتنوری	فراوانی	درصدی فراوانی	مجموع
جنسیت	دختر	۱۷۰	۷۳	۲۳۲
	پسر	۶۲	۲۷	
سن	۱۸-۲۰	۱۲۰	۵۲	۲۳۲
	۲۱-۲۲	۷۸	۳۴	
	۲۳-۲۴	۲۸	۱۲	
	۲۵-۲۶	۶	۲	
علاقه به رشته تحصیلی	بلی	۱۷۳	۷۴٫۵۶	۲۳۲
	نخیر	۵۹	۲۵٫۴۳	

جدول ۲: میزان اهمال کاری تحصیلی میان اشتراک کنندگان

متغیر	میانگین	انحراف معیاری	حد معیاری	مقدار (t)	درجه آزادی	سطح معناداری
اهمال کاری تحصیلی	۵۹.۳۶	۸.۶۵	Q=۵۰	۱۶.۴۴	۲۳۱	۰.۰۰۱

برای دریافت تأثیر رشته‌ی تحصیلی بالای اهمال کاری تحصیلی از آزمون t مستقل استفاده شده است. نتایج آزمون متذکره که در جدول (۳) آمده است نشان می‌دهد که بین اهمال کاری تحصیلی و علاقه به رشته‌ی تحصیلی بر اساس میانگین علاقه داشتن ۸۵.۷۶ با انحراف معیاری ۹.۳۰ به تعداد ۱۶۹ و میانگین علاقه نداشتن ۸۶.۱۶ با انحراف معیاری ۱۰.۴۷ به تعداد ۶۳ نفر با مقدار t بدست آمده ۰.۱۸۳، در سطح معناداری ۰.۸۵ و درجه آزادی ۲۳۰ معنادار بدست نیامده است.

جدول ۳: تأثیر علاقه به رشته تحصیلی بالای اهمال کاری تحصیلی

متغیر	کنگوری	تعداد	میانگین	انحراف معیاری	درجه آزادی	t سطح معنی داری
اهمال کاری تحصیلی	علاقه داشتن	۱۶۹	۸۵.۷۶	۹.۳۰	۲۳۰	۰.۱۸۳--
	علاقه نداشتن	۶۳	۸۶.۱۶	۱۰.۴۷		

برای دریافت تأثیر جنسیت در تجربه اهمال کاری تحصیلی از آزمون t مستقل استفاده گردیده است. نتایج آزمون متذکره که در جدول ۴ آمده است نشان می‌دهد که بین اهمال کاری تحصیلی محصلان دختر و پسری بر اساس میانگین دختر ۵۹.۶۲ با انحراف معیاری ۸.۰۹ به تعداد ۱۶۹ و میانگین پسری ۵۸.۰۱ با انحراف معیاری ۹.۰۴ به تعداد ۶۳ نفر با مقدار t بدست آمده ۱.۲۳، در سطح معناداری ۰.۲۱ و درجه آزادی ۲۳۰ معنادار بدست نیامده است.

جدول ۴: تأثیر جنسیت بالای اهمال کاری تحصیلی

متغیر	کنگوری	تعداد	میانگین	انحراف معیاری	درجه آزادی	t سطح معنی داری
اهمال کاری تحصیلی	دختر	۱۶۹	۵۹.۶۲	۸.۰۹	۲۳۰	۱.۲۳
	پسر	۶۳	۵۸.۰۱	۹.۰۴		

برای دریافت تأثیر سن بالای اهمال کاری تحصیلی از تحلیل واریانس استفاده شده است. بر اساس جدول شماره ۵ می‌توان بیان کرد که مجموعه مجذورات بین گروهی ۶۵۹.۷۹ و مجموعه مربعات

۲۱۹،۲۶ و همچنان مجموعه مجذورات درون‌گروهی ۱۱۸۵۶،۸۹ و مجموعه مربعات ۶۳،۷۳ بدست آمده است. که این مقدار بر اساس درجه آزادی ۳ و ۱۸۹ و بر اساس F بدست آمده ۳،۴۹ در سطح معناداری ۰،۶۶، معنادار بدست نیامده است. به عبارت دیگر می‌توان بیان کرد که بین اهمال‌کاری تحصیلی محصلان بر اساس سن آن‌ها تفاوت معنی‌داری وجود ندارد.

جدول ۵: تأثیر سن بالای اهمال‌کاری تحصیلی

مجموعه مجذورات	مجموعه مربعات	درجه آزادی	F مقدار	سطح معناداری
بین گروهی	۶۵۹،۷۹	۳		
درون‌گروهی	۱۱۸۵۶،۸۹	و ۱۸۹	۳،۴۹	۰،۶۶
کل	۱۲۵۱۴،۶۹			

مباحثه

هدف از این تحقیق دریافت میزان اهمال‌کاری تحصیلی در محصلان و جستجوی تأثیر علاقه به رشته‌ی تحصیلی، سن و جنس را بالای اهمال‌کاری تحصیلی بوده است.

یافته‌های تحقیق حاضر نشان می‌دهد که میزان اهمال‌کاری تحصیلی در محصلان از حد اوسط بالاتر است. نتایج این تحقیق در همسویی با تحقیقاتی که در این مورد در کشورهای مختلف انجام شده است، قرار دارد. Daryani، Nugrahayu و Sulistiawati (2021) در تحقیق که در مورد میزان اهمال‌کاری تحصیلی در پوهنتون طبی مولاورمان انجام داده اند دریافتند که میزان اهمال‌کاری تحصیلی محصلان از اوسط بلندتر (۱، ۵۵٪) بوده است. همچنان نتایج تحقیق دیگر که در همین مورد پوهنتون طبی سنترال پارک پاکستان نشان داده است که ۴۷٪ از محصلان در انجام وظایف اهمال‌کاری کرده‌اند (Shah & et al., 2017). تحقیقات دیگر نیز از میزان بالای اهمال‌کاری تحصیلی گزارش داده‌اند (Nathasya & Irawaty, 2020; Tavakoli, 2013). میزان بالای اهمال‌کاری تحصیلی، نهادهای آموزشی را در رسیدن به هدف‌های که دارند به چالش مواجه می‌سازد. بنابراین ضروری دانسته می‌شود تا پوهنچی روان‌شناسی و علوم تربیتی این موضوع را جدی بگیرد و در جهت کاهش آن برنامه‌های مناسب را ارائه کند. عدم توجه به اهمال‌کاری تحصیلی ممکن سبب ایجاد مشکلات بی‌شمار نه تنها به محصلان بل در دراز مدت ممکن به جامعه نیز شود. در صورت رفع اهمال‌کاری تحصیلی محصلان پوهنچی روان‌شناسی و علوم تربیتی پوهنتون کابل، محصلان قادر خواهند بود تا با میل زیاد خودشان را برای امتحانات شان بدون تاخیر آماده کنند، وظایف شان را در زمان معین آن

شروع و ادامه دهند و به زمان مناسب آن به مسوولین تحویل دهند و در صنف‌ها به گونه مستمر اشتراک کنند. این باعث خواهد شد تا استادان نیز به هدف شان در زمینه تدریس مؤثر و مفید نایل شوند.

نتایج این تحقیق نشان داده است که علاقه به رشته‌ی تحصیلی تأثیری بالای اهمال‌کاری تحصیلی ندارد. یعنی علاقه و عدم علاقه به رشته‌ی تحصیلی نقشی در میزان اهمال‌کاری محصلان ندارد. هرچند این نتیجه خلاف آنچه که توسط اکثریت فرض می‌شود، است اما دلیل آن ممکن این باشد که اکثریت اشتراک‌کنندگان این تحقیق کسانی بوده‌اند که رشته‌ی تحصیلی شان یکسان بوده است. ممکن با افزایش اشتراک‌کنندگان به‌ویژه از رشته‌های دیگر این نتیجه تغییر کند.

یافته‌های تحقیق حاضر این موضوع را آشکار ساخت که سن و جنسیت رابطه‌ی معنی‌داری با اهمال‌کاری تحصیلی ندارند. این به این معنی است سن و جنسیت نقشی در میزان اهمال‌کاری محصلان ندارد. نتایج این تحقیق با یافته‌های تحقیقات دیگران همسانی دارد (رحیمیان بوگر و روحانی پور، ۱۳۹۴؛ توکلی، ۱۳۹۲).

نتیجه‌گیری

اهمال‌کاری تحصیلی از جمله مشکلات شایع در محصلان به شمار می‌رود. نتایج تحقیق حاضر نشان داد که تعداد قابل توجهی از محصلان پوهنخی روان‌شناسی و علوم تربیتی اهمال‌کاری می‌کنند. همچنان این تحقیق دریافت که بین علاقه به رشته‌ی تحصیلی و اهمال‌کاری تحصیلی رابطه‌ی معنی‌داری وجود نداشته و همچنان سن و جنس نیز تأثیری در اهمال‌کاری تحصیلی محصلان ندارد. با توجه به این که میزان اهمال‌کاری تحصیلی در محصلان پوهنخی روان‌شناسی و علوم تربیتی بالاست، استادان و مسوولین پوهنخی باید برنامه‌های مداخله‌ی را برای کاهش این مشکل در نظر بگیرند تا محصلان و نهادهای تحصیلات عالی به هدف‌های در نظر گرفته شده نایل آیند. پیشنهاد می‌شود که مسوولان پوهنتون کابل موضوع اهمال‌کاری تحصیلی در محصلان پوهنتون کابل را جدی گرفته و این موضوع را در پوهنخی‌های دیگر نیز بررسی نمایند. همچنان پیشنهاد می‌گردد که تحقیقات آینده عوامل مرتبط به اهمال‌کاری تحصیلی را در افغانستان مورد بررسی و تحلیل قرار دهند.

منابع

- جوکا، بهرام و دلاورپور، محمد آقا. (۱۳۸۶). رابطه تعلل ورزی آموزشی با اهداف پیشرفت. *اندیشه های نوین تربیتی*، ۳(۳)، ۶۱-۸۰.
- رحمان بوگر، اسحق و روحانی پور، شیدا. (۱۳۴). اهمال‌کاری در دانشجویان: نقش پیش بین عوامل جمعیت شناختی و روانشناختی. *فصلنامه راهبرد های شناختی در یادگیری*، ۳(۴)، ۱-۲۰.
- مطعی، حورا؛ حیدری، محمود؛ السادات صادقی، منصوره. (۱۳۹۰). پیش بینی اهمال‌کاری تحصیلی بر اساس مولفه خو تنظیمی در دانش آموزان پایه اول دبیرستان های شهر تهران. *فصلنامه روان‌شناسی تربیتی*، ۸(۲۴)، ۵۰-۶۹.
- نمایان، سارا و حسینچاری، مسعود. (۱۳۹۰). تبیین اهمال‌کاری تحصیلی دانشجویان بر اساس باورهای مذهبی و هسته کنترل. *مجله مطالعات روان‌شناسی تربیتی*، ۸(۱۴)، ۹۹-۱۲۶.
- ولی زاده، زهرا؛ احدی، حسن؛ حیدری، محمود؛ مظاهری، محمد مهدی و کجباف، محمد باقر. (۱۳۹۳). پیش بینی اهمال‌کاری تحصیلی دانشجویان بر اساس عوامل شناختی، هیجانی، انگیزشی و جنسیت. *دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی*، ۱۵(۳)، ۹۲-۱۰۰.
- Afzal, S., & Jami, H. (2018). Prevalence of academic procrastination and reasons for academic procrastination in university students. *Journal of Behavioural Sciences*, 28(1).
- Akinsola, M. K., Tella, A. & Tella, A. (2007). Correlates of Academic Procrastination and Mathematics Achievement of University Undergraduate Students; in Eurasia. *Journal of mathematics, science & technology education*, 3(4), 363-370
- Brownlow, S., & Reasinger, R. D. (2000). Procrastination: Current issues and new directions. *Journal of Social Behavior and Personality*, 15(5), 15-34.
- Daryani, D. P., Nugrahayu, E. Y., & Sulistiawati, S. (2021). The Prevalence of academic procrastination among Students at Medicine Faculty Mulawarman University. *Jurnal Ilmu Kesehatan*, 9(2), 118-126.
- Hayat, A. A., Jahanian, M., Bazrafcan, L., & Shokrpour, N. (2020). Prevalence of Academic Procrastination Among Medical Students and its Relationship with their Academic Achievement. *Shiraz E-Medical Journal*, 21(7), page 1-7. <https://dx.doi.org/10.5812/semj.96049>
- Hussain, I., & Sultan, S. (2010). Analysis of procrastination among university students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 5, 1897-1904.
- Krejcie, R. V., & Morgan, D. W. (1970). Determining sample size for research activities. *Educational and psychological measurement*, 30(3), 607-610.
- Nathasya, P. P., & Irawaty, E. (2020). Hubungan Tekanan Psikologis dan Penundaan akademik (Academic Procrastination) terhadap Prestasi Belajar Mahasiswa Fakultas Kedokteran Universitas Tarumanagara. *Tarumanagara medical journal*, 3(1), page 180-187.
- Reynolds, J., P. (2015). Factors Affecting Academic Procrastination. [Master's thesis, Western Kentucky University]. <https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=theses#:~:text=>

- =The%20researchers%20found%20that%20motivation,to%20procrastinate%20on%20academic%20tasks
- Rivait, L. (2007). *What I Don't Do In My Summer Vacations: Fighting Procrastination*. Retrieved from: <http://www.pastthepages.ca/feature.htm> accessed on July,01, 2022.
 - Shah, A.S. (2000). *Exploring The World Of English: A Practical Course In Composition*, Lahore: Markazi KutubKhana.
 - Shah, S. I., Mumtaz, A., Chughtai, A. S. (2017). Subjective Happiness and Academic Procrastination Among Medical Students: The Dilemma of Unhappy and Lazy Pupils. *PRAS Open*, 1, page 1-7. https://www.researchgate.net/publication/319036041_Subjective_Happiness_and_Academic_Procrastination_Among_Medical_Students_The_Dilemma_of_Unhappy_and_Lazy_Pupils
 - Sirois, F. & Pychyl, T. (2002). *Academic Procrastination: Costs To Health And Well Being*. Presentation at American Psychological Association Annual Convention, Chicago, August 22-25, 2002. Retrieved from: www.prgtextbasedconferencesjumpage.html accessed on July 1, 2022.
 - Steel, P. (2007). The nature of procrastination: A meta-analytic and theoretical review of quintessential self-regulatory failure. *Psychological Bulletin*, 133(1), 65–94. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.1.65>
 - Tavakoli, M. A. (2013). A Study of the Prevalence of academic procrastination among students and its relationship with demographic characteristics, preferences of study time, and purpose of entering University. *Quarterly educational psychology journal*, 9(28), 99-120
 - Thompson, T., Davidson, J. A., and Barber J. G. (1995). Self-worth protection in achievement motivation: Performance effects and attributional behavior. *Journal of Educational Psychology*, 87, 598-610.
 - Yaakub, N.F. (2000) *Procrastination Among Students in Institutes of Higher Learning: Challenges for K-economy: Malaysia*. University of Utara retrieved from website <http://www.postpone/Mahdzan.com> accessed on July 1,2022.

د تمدنونو ټکر او په اړه‌یې د اسلام دریځ

پوهندوی جنید الله ظهیر

د کابل پوهنتون، شریعاتو پوهنځی، د اسلامی ثقافت دیپارتمنت علمی غړی، کابل، افغانستان

ایمیل: junaidullahz@yahoo.com

لنډیز

د تمدنونو د ټکر اصطلاح د شلمې پېړۍ په وروستیو کې په ټولنیزو او سیاسي حوزو او په ځانگړې ډول د سړې جگړې په مرحله کې خپره او د یوې سترې ایدئولوژۍ لرونکې اصطلاح په توگه یې په نړیوالو سیاستونو خپلې اغیزې پرېښودې او هغه وخت لاپسې پیاوړې شوه چې امریکایي مفکر ساموئل هانتینگتون د تمدنونو ټکر او دنوی نړیوال نظام جوړښت کتاب ولیکه. وروسته د امریکا پخوانی ولسمشر جورج ډبلیو بوش لخوا په خپلو ویناوو کې وکارېده، چې له امله یې د اسلام سپیڅلی دین په تند لاری او ترورېزم تورن شو. دغه مفکوره په ټوله کې په ځینو بنسټونو باندې ولاړه ده چې سر کې یې د انساني ټولنو ترمنځ د اندریو او شخړو د پېښیدو احتمال ډېر دی، او دا هم ممکنه ده چې غربی تمدن دې په شرق کې له اسلامی او چینایي تمدنونو سره ښکېل او په پای کې دې غربی کلتور برلاسی شی. دغه مفکوره که څه هم د نوم له اړخه نوې ده، ولي رېښې یې د غربی فکر سره تریونانی تمدنه رسېږي او همداسې په ټولو فلسفو او افکارو کې یې اغیزې څرکندې دي. دغه مفکوره د اسلامی شریعت له خوا په کلکه رد شوې او پر ځای یې د تمدنونو د خبرو اترو اصطلاح کارول شوې چې په ټوله کې د ټولنو ترمنځ د نیکی، عدالت او پر مرستو غږ کوی او له دښمنیو او بیلونونو څخه کرکه لری.

کلیدی اصطلاحات: تمدن؛ د تمدنونو ټکر؛ ساموئل هانتینگتون؛ نړیوال نظام؛ د تمدنونو خبرې اتري

صراع الحضارات و موقف الشريعة الإسلامية منها

جنید الله ظهیر

الاستاذ المساعد بقسم الثقافة الإسلامية - كلية الشريعة، جامعة كابول، کابل، افغانستان

البريد الإلكتروني: junaidullahz@yahoo.com

الخلاصة

صراع الحضارات من المصطلحات السائدة التي طرحت في المجتمعات السياسية والاجتماعية أواخر القرن العشرين المنصرم الميلادي وخاصة خلال الحرب الباردة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي السابق، وكانت لهذا المصطلح روادا في المجتمعات الغربية وذلك بعد صدور كتاب المفكر الأمريكي صامويل هنتنجتون "صدام الحضارات-إعادة صنع النظام العالمي" حيث وجدت لهذه الفكرة صدى في المجتمعات الغربية وخاصة في خطابات الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش حيث اتهم الإسلام وشرعيتها السمحة بالعنف والتطرف. لقد قامت الفكرة بمجموعها على أسس حتمية الصراع بين المجتمعات الإنسانية وبالأخص الحضارة الإسلامية والصينية في عالم الشرق وصيغة وإعادة النظام العالمي الجديد وفرض هيمنة الهوية الغربية بغية بقاءها وسيطرتها على المجتمعات البشرية. والفكرة وإن كانت حديثة المسمى إلا أنها ممتدة الجذور في الفكر الغربي من الفلسفة اليونانية العريقة مارا في مراحلها المختلفة بالفكر الشيعي والمجتمعات الأخرى. وأما موقف الشريعة الإسلامية تجاه القضية فقد واجهت بالرفض التام وقدم بدلها حوار الحضارات حيث تجعل أساس العلاقات بين المجتمعات التعارف والتعاون والبر ونبذ الخلاف المؤدى إلى الصراع والصدامات.

الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ صراع الحضارات؛ صامويل هنتنجتون؛ النظام العالمي؛ حوار الحضارات

سریزه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واقتفى أثره واستن بسننه إلى يوم الدين. أما بعد.

د تمدنونو د حوار او خبرو اترو په اړه ډيرو ليكوالانو او څېړونكو له پخوا څخه ډير څه ليكلي، ولي د تمدنونو د ټكر په اړه هم غربي مفكرين او هم اسلامي ليكوالان څه وروشوي، ځكه دغه پدیده له قاعدې څخه وتلې يوه قضیه ده، او همدا راز دكون او نړۍ دثابتو قوانينو څخه هم وځي.

تاريخي شاليد

دغه څيړنه كه څه هم نوي نه مطرح كيږي او په نورو ژبو كې پياوړو ليكوالانوي په اړه بيلابيل ابعاد تر غور لاندې نيولي؛ ځينو په منطقي پايلو سره د دې مفكوري تناقضات په گوته كړي، نورو بيا هغه ناوړينونه په ډاگه كړي چې ددې شعار له مطرح كيدو سره نړۍ له كومو گواښونو سره مخ شوي، خو اسلامي ليكوالو بيا په بنسټيزه توگه دغه قضیه له اړه رد كړي ده.

ولي؛ په دغه څيړنه كې كوشنې شوي چې له بنسټ او ريښو څخه د غربي فكر بيلابيلو پيرونو او محورونو كې ددې قضیې څركونه وړاندې شي او بيا په مستدل ډول دقرآن كريم د آيتونو په روښنايو كې ددې قضیې ناوړه پايلې او همداراز هغه بدیل چې اسلامي شريعت ددې پدیدې په مقابل كې مطرح كړي په ښه توگه راوړي چې هغه هم د تمدنونو ترمنځ خبرې اترې دي.

د دغو ليكوالانو په لړ كې ځيني په لاندې ډول دي:

۱. الحضارات العالمية تدافع؟.. أم صراع؟ - دغه کوچنۍ رساله كې د اسلامي نړۍ پياوړۍ مفكر مرحوم دكتور محمد عماره د ننۍ بشپړې تمدنونو په بيلابيلو فكرونو كې ددغې قضیې ابعاد څيړلي دي.

۲. صراع الحضارات مرة أخرى - دغه مقاله دكتور محمد يحيى دالبیان څيړنيزي مجلې په ۱۲۶ مه گڼه كې خپره كړي او په ترڅ كې يې د دغې مفكوري ناوړې پايلې څركندې كړي دي.

۳. صراع الحضارات في المفهوم الاسلامي - دغه څيړنيزه کوچنۍ رساله دكتور عبدالعزيز بن عثمان التويجري د اسلامي كنفرانس د پايلو په لړ كې ليكلې او په اړه يې د اسلامي شريعت دريځ څرگند كړي دي.

د څیړنې پوښتنې

دغه څیړنه هڅه کوی چې لاندې پوښتنو ته ځواب ووايي:

اصلي پوښتنه

د تمدنونو ټکر څه مفهوم لری؟ او په اړه یی د اسلام دریځ څه دی؟

فرعی پوښتنې

۱. په غربی فکر کې د تمدنونو ټکر ریښی څه دی؟

۲. آیا د تمدنونو ټکر مفکوره حتمی ده؟ او په کومو بنسټونو ولاړه ده؟

۳. اسلامی تمدن د دغې قضیې پر ځای کوم بدیل بشریت ته وړاندی کوی؟

په دغه څیړنه کې کوشښښ شوی چې د ټکر او صراع ویونکو معناوې، او د هغو د دقیقو مطالبو له وړاندې کېدو وروسته د دغې قضیې تاریخی شالید د اروپایی فکر له مخې وڅیړل شی، تر څو په نړیوالو اړیکو کې د دغې قضیې اغېزې او د دغې قضیې نوې او زړې ښکارندویي مخی ته راشی.

دا هم د یادولو ده چې تدافع او مخنیوی د تمدنونو د اړیکو اساس گڼل کېږی، او د قرآن کریم د آیتونو په مصداق همدغه دفاع او مخنیوی په ځمکه کې د فساد مخه نیسی، لکه چې الله تعالی فرمایي: (وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)^{۱۷۹}. ترجمه: که الله د ځینو خلکو مخه په ځینو نورو نه نیوای نو ځمکه به له فساد څخه ډکه شوې وه خو الله پر گرد بشریت احسان کوونکی دی.

اسلام همدې اصل ته په کتو د تمدنونو سره خبری او گډ چلښت د دې مفکورې پر ضد یو بدیل وړاندې کوی، او په دی توگه د اسلام له انده د تمدنونو ټکر د تاریخ په مسیر کې یو ناچله مفکوره ده چې د نورو له اړخه په اسلام ټپل کېږی.

دڅیړنې کړنلاره

دغه څیړنه کې په عام ډول له توصیفی او تحلیلی لیاری څخه استفاده شوی او د هغو معلوماتو پر بنسټ ولاړه ده چې د مختلفو لیکوالانو له لوری په کتابونو او مقالو کې وړاندی شوی دی.

تمهید

د شلمې پېړۍ په وروستيو کې گڼ شمير اصطلاحات او کلمې له حده پورته په خلکو کې خپرې شوې چې يو له هغوی څخه د تمدنونو ټکر «صراع الحضارات» اصطلاح ده، او د هغې مقابل کې د تمدنونو ترمنځ خبرې اترې دي. دغه اصطلاح گانې دومره عامې د خلکو په ژبو راتلې چې هم يې عامه رسنۍ لکه راډيو، تلوېزون، او د انټرنېټ نړيوال شبکې پانې ونيولې، او هم يې په ځانگړې برخه کې د علمي سيمينارونو، ټولگيو او فکري بحثونو په لړ کې د يوې مطرحې موضوع په توگه ځان څرگند کړ، او آن په نړيواله کچه د ليکوالو او مفکرينو ترمنځ پری اوږدې څيړنې، لانجې او ستونزې رامنځته شوې.

د تمدنونو ټکر چې په عربي ژبه کې ورته صراع الحضارات وايي په دغه مرحله کې يو مهم عنوان دی چې د نړيوالو څيړونکو په اند د انسانانو فکري، فرهنگي، سياسي، ټولنيز، او اقتصادي اړخونو باندې يې پراخه اغېزې پرېښي دي. دغه اصطلاح په ځانگړې ډول د سپرې جگړې په مرحله کې د يوې سترې ايډئولوژۍ لرونکې اصطلاح وه چې په نړيوالو سياستونو يې پراخې اغېزې پرېښي وې، او د دوهمې نړيوالې جگړې څخه وروسته په شور او زور سره نوره هم مطرح شوه، او د برلين د ديوال، او پخواني شوروي اتحاد، او د شرقي بلاک تر نړېدو پورې يوه حاکمه مفکوره وه.

د صراع او ټکر مفهوم: د صراع او ټکر معنی او مفهوم ترهغې نه پېژندل کېږي، ترڅو چې د صراع لغوی مفهوم ښکاره نه شی. د لسان العرب د قاموس له مخې: الصراع: پرځمکه لوېدلو ته وايي، او په ځانگړي ډول د انسان لپاره کارول کېږي. د صرع کلمې جمع صرعی ده. مصارعه هغه فعل ته وايي چې يو څوک بل يو پر ځمکه وولي. صریع همداراز لیونی ته هم ویل کېږي^{۱۸۰}. په نبوی احادیثو کې هم راځي چې: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»^{۱۸۱}. ترجمه: هغه کس په لوان نه دی چې بیاوړی وي، بلکه هغه دی چې د غوسې په وخت کې ځان کابو کړي.

همدغه کلمه په قرآن کریم کې هم ذکر شوی، لکه چې الله تعالی فرمایي: (فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى)^{۱۸۲}. ترجمه: نو تا به لیدلی وو چې ټول خلک د خرما د ورستو ډونو په څیر مړه پراته وو.

^{۱۸۰}. ابن منظور، محمد بن مکرم الرويعي، الإفريقي. (۱۴۱۴هـ). لسان العرب، الطبعة الثالثة، لبنان: دارصادر-بيروت.

د صرع ماده، ج ۳، ص ۴۳۰.

^{۱۸۱}. صحيح البخاري، حديث ۶۱۱۴.

۱۸۲. قرآن کریم، (الحاقة، آية ۷).

د تمدنونو د ټکر تاریخ

صراع الحضارات د یو سیاسي شعار او اصطلاح په توګه د یوې ایدئولوژۍ او نظریې په حیث په نولسمه پېړۍ کې راڅرګنده شوه، او د کمونیزم په مرامنامه کې د مارکس او انگلز لخوا د هغې یادونه شوې.

په سیاسي قاموس کې راغلی: په اوسنی وخت کې د پارکو او ټولنو ټکر د فرانسې انقلاب زمانې ته ورګرځي. ولې هلته هم د مارکس د کمونستي مرامنامې څخه لاس ته راغلی، چې په یوه برخه کې یې راځي: د ټولنې تاریخ په ټولیزه توګه تر نن پورې د ټولنو له ټکرونو څخه لاس ته راځي^{۱۸۳}.

ولې د یادولو وړ ده چې دغه مفکوره یوازې تر کمونیزم پورې نه محدودېږي، بلکې د کاپیتالېزم مکتب کې هم لیدل کېږي.

د ټکر او صراع ښکارندویي د اروپایي فکر په ټولو مرحلو کې لیدل کېږي چې له شک پرته اروپایي ټولنو او ولسونو یې لوی قیمت ادا کړی دی او تر ټولو غټه بېلګه یې هغه خونړۍ جګړې وې چې په دغه خطه کې پېښې شوي دي، او بیا تر ټولو ستره یې دوهمه نړیواله جګړه وه چې اساسي لمبې یې د نښلېزم او ملت پالنې له امله منځ ته راغلې وې.

ولې د فکري، مذهبي او سیاسي برخو تاریخ ته په کتو لیدل کېږي چې نولسمه او شلمه پېړۍ په ترڅ کې په اروپا کې داسې فکرونه او اندونه رامنځ ته شول چې بیا دغه پارکي او ټولنې یې سره بیلې او ټکر خواته یې وړاندې کړې.

د سوسیالېزم مکتب چې د ټولنو د ټکر په بنسټ منځ ته راغلی یو مکتب و، چې بیا همدغه نظریه یې د ټکرونو زینه ګڼل کېږي، همداراز د کاپیتالېزم او سرمایه داری مکتب هم په حقیقي بڼه دا شعار پورته کوی چې باید د سرمایې مقابل کې ټول قیدونه له منځه یووړل شي، چې دا مفکورې هم له شک پرته بشری ټولنه له ستر ناورین سره مخ کړې^{۱۸۴}.

په اروپایي فکر کې د ټکر منځته راتګ رېښې

یو له هغو حقیقتونو څخه چې پوهه پرې اړینه ده، دا ده چې غربی ټولنه کې له پیل څخه د ټکر او صراع مفهوم او بیا د هغې پرمختګ لیدل کېږي.

۱۷۳. الکیالي، عبد الوهاب. (-----). موسوعة السياسة، ج ۴، ص ۵۱۴، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

۱۷۴. جريشة، علي. (۱۹۹۰م). الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة.

یونانی تمدن چې د معاصر غربی تمدن اساس ګڼل کیږي، د ټکر او صراع نظریې څرګونه په کې څرګند دی، او بیا د روم امپراطوری کې دغه مفهوم له پخوا څخه پیاوړی شو، او د ټکرونو مختلف ډولونه په کې ولیدل شول.

په پخوانی یونانی فکر کې (خدایانو جګړه) او د ټکر عقیده له پخوا څخه وه، بیا د (قوت او ضعف ټکر) عقیده او له هغې اخوا د (خیر او شر)، (له طبیعت سره د انسان ټکر) او (له خدایانو سره د انسان جګړې) دا ټولې هغه عقیدې وې چې په یونانی فلسفه کې منځته راغلي وې، او بیا په دینی عقیدې، سیاست او ادب کې د هغې تأثیرات ښکاره شول.^{۱۸۵}

بیا له همدې تمدن څخه په الهام دغه مظاهر په رومی قوانینو او سیاستونو کې په ښکاره ډول داسې څرګند شول چې د دنیا او آخرت د یو ثابت اصل په توګه یې خلک تابع شول، چې همدغه مفکوره بیا په نوی غربی تمدن هم واکمنه شوه.

د یادولو وړ ده چې د صراع او ټکر عقیده په یونان کې له پخوانی مصری تمدن څخه راټوکېدلې، او همدغه پدیده بیا یهود الهی وحیه او پیغام ګڼي.

په لنډه توګه ویلی شو چې د ټکر او صراع مفهوم د غرب له طبیعت څخه یوه نه بېلېدونکې عقیده ده. د صراع او ټکر عقیده د تنویر په زمانه کې له پخوا څخه ډیره پیاوړې شوه؛ ځکه دغه پیر کې د علماوو، مفکرینو، فلاسفه وو، لیکوالانو، ادیبانو، او کلیسایي پاپانو ترمنځ جګړې او نندارې پیل شوې او هر یو د خپلې واکمنۍ د قدرت د پیاوړتیا ځواک غوښت، چې بالاخره پایله کې نوی سیکولرېزم او لادینیت د هغې تیارې زمانې ځای ونيو.

دغه راز په نولسمه پېړۍ کې د صراع او ټکر نظریه نوی پړاو ته داخله شوه، او (ژوند لپاره ټکر او صراع) فلسفه په نوی او علمی بڼه د داروین لخوا مطرح شوه، او (د طبیعي توافق) فلسفی ځای یې ونيو.

دغه نوې فلسفه په علمی او فکری حلقو کې په سرعت سره داسې خپره شوه چې آن د طبیعت په قوانینو کې یې مداخله کوله، او بیا یې دا خبره زمزمه کړه چې د طبیعت او اجتماع ترمنځ هېڅ ډول ورته والی شتون نه لری، او په ټولنه کې کشمکش یوه طبیعي پدیده ده. دغه ټکر د وجود لپاره نه، بلکې د دې لپاره شتون لری چې د پرمختګ او هوساینې لپاره نوې چارې منځ ته راشي.

۱۸۵. علي أبو الحسن بن عبد الحي الندوي. (—). ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، مصر، المنصورة، مكتبة الإيمان، ص ۱۷۵.

د دغې نظریې اغېز په اروپا کې دومره ژور وه چې د نولسمې پېړۍ په وروستیو او د شلمې پېړۍ په لومړۍ نیمايي کې د یوې منل شوې فلسفې په توګه ومنل شوه او د ساینس او ټولنیزو علومو په څېړنو کې د دغې نظریې اغیزې جوتې شوې او دا شعار هر ځای کې زمزمه کېده چې: ژوند د ټکر او صراع په فورمول سره پرمخ ځي، ولې په ټولنیزو علومو، ادب او نورو فنونو کې ددغې فلسفې اغیز دروند و^{۱۸۶}. په معاصر وخت کې چې نړۍ د کوم نړیوال نظام ګلوبالایزېشن په خوا درومی، او بیا په همدې موخه غواړي چې نړیوال مشروعیت هم لاس ته راوړي، د همدغه ټکر او صراع د مفکورې د روح انعکاس دی، او کتل کېږي چې ډیر ځله د نړیوال ځواک هېوادونه د خیر او څوک هم د شرارت مرجع ګڼي. په پای کې په لنډه توګه ویلی شو چې همدغه نظریه د غربی وجدان راز دی چې بیا د هغوی په فکر او فرهنګ کې ترتیب کړی دی.

آیا د تمدنونو ټکر حتمي دی؟

ډېر غربی مفکرین او لیکوالان د تمدنونو ټکر حتمي او لازمی قضیه ګڼي، د دغو لیکوالانو په سر کې امریکایي لیکوال ساموئل هانتګتون دی چې په ۱۹۹۶م. کال کې یې د (صدام الحضارت واعداء النظام العالمي) یعنی د تمدنونو ټکر او د نړیوال نظام نوی جوړښت په نوم کتاب او بل د فرانسیس فوکویما لخوا د (نهاية التاريخ) یعنی د تاریخ د پای کتابونه لیکل شوي دي.

ساموئل هانتګتون د ټکر د حتمي والی د نظریې په لړ کې خپله پایله په پنځو مقدمو باندې درولې چې عبارت ده له:

۱. د لومړي ځل لپاره په تاریخ کې ګورو چې د نړۍ په بېلابېلو قطبونو کې مختلف کلتورونه او تمدنونه منځته راغلي او بیا په هره برخه کې یې پرمختګ او نوښت متفاوت او غیر متناسب دی. ولې تمدنی ارزښتونه له غربی ټولني پرته په نورو کې په متناسب ډول پرمخ نه ځي.
۲. د قوتونو توازن د تمدنونو په منځ کې متفاوت دی، غربی تمدن خپل نسبي تاثیر او اغیز پریښی، آسیایي تمدنونه د ژوند په ټولو برخو کې خپلې اغیزې ډېروي، په اقتصادي، سیاسي او آن په عسکري برخو کې پرمختګ کوي. اسلامي نړۍ کې د نفوسو تراکم او ډېروالی دغه هېوادونه او شاوخوا ګاونډیان له استقرار او آرامی څخه بی برخې کړي دي.

۳. دغه وخت کې یو نوی نړیوال نظام منځته راتلونکی دی، هغه ټولنې چې په خپلو کې سره ورته اړیکې لری یو بل سره مرستی کوی، ولې ډیر زیارونه او کونښنبسونه دغه ټولنې د ناکامو تمدنونو خواته بیایی، همداسی ډیر هېوادونه د یو مرکزی دولت تر اړخه راټولېږی او بیا د تمدنونو رهبری همدوی ته سپارل کېږی.
۴. د غربی ځواک نړیوالتوب ادعا وې په بسپاره توگه دغه تمدن له نورو تمدنونو سره ښکیل کې، او تر ټولو خطرناکه ښکیلتیا یې له اسلام او چین سره ده؛ د دوی دښمنی په محلی کچه ډیرې جگړې د تمدنونو ترمنځ پېښېدونکې دی او په ځانگړی ډول د مسلمانانو او غیر مسلمانانو ترمنځ.
۵. دغرب بقا او پایښت امریکایانو پورې تړل شوی چې په خپل غربی هویت باندې ټینگار کوی، همداراز غربیانو ته په کار ده چې خپل تمدن یوازینی تمدن وگنی، ولې باید عام یې نه کړی، او دوی ته د خپلې بقا چیلنج مخکې پروت دی^{۱۸۷}.

د تمدنونو د ټکر پر مفکورې علمی نقد

د تمدنونو ترمنځ د ټکر حتمیت او لزوم نظریه د تاریخ له قوانینو، او د تمدنونو له طبیعت سره په ټکر کې ده؛ ځکه تمدنونه یوازې د نژاد، جنس، او ملت او یا ځانگړې جغرافیه کېمنځته نه راځی. تمدنونه د فرهنگ او کلتور پر خلاف یوازې د هویت او ذات سرلیک نه شی کیدای، ځکه کلتور د ملتونو او قومونو د پېژندگلوی نښی دی.

د پوهانو په اند تمدنونه د بېلابېلو فرهنگونو درانغاړلو لوبښی دی او ډېر کلتورونه چې اصول او سرچینې یې سره بېلې هم وی غونډوی، ډیر ځلې دغه فرهنگونه د تقویت او بداینې کې رغنده رول لوبوی او بیا د دغو فرهنگونو له منځه مشترک اصول او یا قاسم مشترک په څېر اصول راباسی.

بشری تاریخ ته په کتو لیدل کېږی چې لوی-لوی تمدنونه یو له بل سره تر ډیره متفاوت وه، په ځینو کې مادیت او په ځینو نورو کې روحانیت غالب و، او ځینو د دواړو پدیدو ترمنځ توازن ساتلی.

دا هم یو منل شوی حقیقت دی چې بشری تمدنونه یو سلسله او یوه لړۍ ده، چې یو د بل پسې د بل ځای نیسی، ولې هره کړۍ کې یې بیا تماثل او تطابق لیدل کېږی چې په دې توگه د ټکر مفهوم اصلا له منځه ځی.

۱۷۷. هنتنجتون، صامویل. (۱۹۹۹م). صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشایب، ط ۲، نیورک: Simon & Schuster Rockefeller center، ص ۷۳.

په نتیجه کې ویلو شو چې تمدنونه کله هم ټکر نه کوی، بلکې یو بل قوی او پیاوړی کوی، یو بل سره نښلې، تمدنونه د بشری فکر خلاصه او نچور دی، د بشری ابتکار نښه ده، او د تاریخ حرکت په اسلامی مفهوم کې د الله تعالی په کون کې یو ثابت سنت دی؛ نو ځکه د تمدنونو ټکر کله هم منځته نه راځی، او د تاریخی دوری د الله تعالی په اراده پرمخ ځی او بیا د انسان په وسیله چې د الله تعالی غوره مخلوق دی پانې یی بدلیری.

ولې د دې په مقابل کې د تمدنونو مخنیوی او دفع کېدل یو قرآنی مفهوم دی، او دا یو داسی جامع عنوان دی چی په کلی ډول د تمدنونو د ټکر مخه نیسی، لکه چې الله تعالی فرمایي: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)^{۱۸۸}. ترجمه: که الله د ځینو خلکو مخه په ځینو نورو نه نیوای نو ځمکه به له فساد څخه ډکه شوې وه خو الله پر گرد بشریت احسان کوونکی دی. او په بل ځای کې فرمایي: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَاعِقُ وَبِيعُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا)^{۱۸۹}. ترجمه: هو! که الله پاک د ځینو خلکو په واسطه د نورو مخه نه نیوای نو د راهبانو چيله خانې، د عیسویانو او د یهودیانو کلیساگانې او د مسلمانانو هغه جوماتونه به ټول نړول شوی وای چې د الله نوم پکې ډیر یادیری، او همداسی فرمایي: (وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ)^{۱۹۰}. ترجمه: نیکی او بدې سره هیڅکله نشی برابریدای. نو د بدی مخه په ډیرو بنسو ونیسی؛ بیا به نو وگورئ هغه څوک چې له تاسې سره پخه دښمنی لری ستاسې دخوا خوړی دوست په شان به وی، او په بل ځای کې فرمایي: (ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ)^{۱۹۱}. ترجمه: او د بدی مخه په نیکی سره ونیسه مونږ ته هغه څه ډیر ښه معلوم دی چې مشرکان یی وایي.

له دغو ټولو مبارکو لارښوونو څخه معلومیږی چې الله تعالی خلک یو پر بل دفع کوی او په دې توگه د فساد او ورانی مخ نیول شوې، کوم ته چې الله تعالی پورته لارښوونو کې اشاره کوی.

همداراز دا مبارک آیتونه دا هم ښکاره کوی چې د خلکو یو پر بل دفع کېدل د الله تعالی ثابت ازلی سنت او قانون دی او کله هم په دغه قانون کې بدلون نه راځی، نو؛ ځکه د صراع او ټکر نظریه اساساً له منځه ځی.

۱۸۸. قرآن کریم، (البقرة، آیه ۲۵۱).

۱۸۹. قرآن کریم، (الحج، آیه ۴۰).

۱۹۰. قرآن کریم، (فصلت، آیه ۳۴).

۱۹۱. قرآن کریم، (المؤمنون، آیه ۹۶).

د تاریخ له مخې کله هم د تمدنونو اساس ټکر او صراع نه و، بلکې دفع کېدل او مخنیوی و، او تل د تمدنونو یو ځای والی د افکارو او ژوندون تلافح او بډاینه رامنځ ته کړې چې بیایې انسانیت پرمختګ او آبادی ته بیولی^{۱۹۲}.

نو؛ په پایله کې ویلای شو چې د تمدنونو د ټکر حتمیت لکه څنګه چې د مارکس نظریه ده او یا نورو معاصرو لیکوالانو پری غبر اوچت کړی، یوه باطله او مزیفه نظریه ده.

۷. د تمدنونو د ټکر په اړه د اسلام دريځ

انسانی اړیکې د اسلامی فکر له انده په تعارف، نیکی، تقوی او د مرستی پر اساس منځته راغلی. دغه اړیکې د انسانانو پر وحدت باور لری، او ټول انسانیت په اصل او آر کې یوګڼی، لکه چې الله تعالی فرمایي: (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)^{۱۹۳}. ترجمه: ای خلکو! تاسې ټول مې له نر او ښځې نه پیدا کړی یاست او تاسې مې خیلونه او قومونه ګرځولی بې ترڅو سره وپیژنئ او بې له شکه چې د الله په وړاندې ستاسې تر ټولو غوره ستاسې پرهیزګاران دی. بی له شکه چې الله په هرڅه پوه او له هر څه خبر دی.

نو په دې بنا:

۱. تعارف د قرآن په اصطلاح له لغوی مفهوم نه ډېر پورته، ژوره، او دقیقه معنی لری. الله تعالی په خپلې ارادی انسانان پیدا کړی او بیا یی دوی اقوام او قبیلې ګرځولی.

همداسی ټول مخلوقات بیا د خپل لوړ هدف لپاره کوښښ کوی چې هغه معرفت او یا د معرفت تبادلې ده او څومره چې د بشریت ترمنځ د معرفت دایره پراخیري، نو اختلافات او بېلېدنې یی لرې کیری او د بشری ټولنو له مخې هغه مصیبتونه هم محوه کیری چې له دې درکه دوی ورسره مخامخ دی.

۲. تقوی د انسانی اړیکو دوهمه قاعده ده، او دا هغه مکلفیت دی چې انسان پری مکلف شوی او انبیاء علیهم السلام ورته دعوت کوی.

د الأزهر پخوانی امام شیخ محمد شلتوت په دې اړه وایی: د الله تعالی څخه وېره او تقوی انسان له هغه څخه پورته کوی چې ده ته ضرر رسوی، او هغه څه ته یې نژدې کوی چې دی دنیوی او اخروی کمال او پرمختګ ته نژدې کوی. تقوی یوازی عبادتی مظاهرو پوری نه محدودېږی؛ بلکې د وقایې او

۱۹۲. التویجری، عبد العزیز بن عثمان. (۱۴۳۶هـ-۲۰۱۵م). صراع الحضارات فی الفهوم الإسلامی، ط ۱، الرباط: المنظمة

الإسلامیة للتربیة والعلوم والثقافة (ایسیسکو)، ص ۲۲.

۱۹۳. قرآن کریم، {الحجرات، آیه ۱۳}.

علاج هغه توکی دی چې د هغو ضررونو مخه نیسی چې انساني نفس له ممکنه کمال او پوره والی څخه لری کوی. په تقوی انسان هغه قوت پیدا کوی چې خیر او شر سره بیل کړی، او په دې توگه سم علم، قوت، نیک عمل، نیک چلند، او اخلاق د تقوی آثار دی^{۱۹۴}.

د تقوی له دغه ستر مفهوم څخه دا ښکاری چې دغه توکی د بشریت ټول عناصر خیر، نیکی، احسان او غوره عملونو ته وربولی. الله تعالی په همدې موخه تل انسانان نیکی او تقوی ته رابللی، لکه چې فرمایي: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)^{۱۹۵}. ترجمه: یو له بل سره په نیکی او تقوی کې لاس وکړئ، په گناه او تیرې کې یو ته لاس مه ورکوی.

نو په دې بنا تعارف د نیکی او تقوی د منځته راتگ لامل کیږی او له شک پرته همدا په ټولو زمانو او ځایونو کې د خیر اساس او محور ده چې پرې انسان په دنیا او آخرت کې بریالی کیږی، ولې د دې په مقابل کې گناه او ظلم د ټولو شرونو بنسټ گڼل کیږی چې په پایله کې د جگړې او ټکرونو لامل گرځی.

د بشریت یو پر بل مخنیوی په اسلام کې د الله تعالی یو ثابت اصل او قانون دی او کله هم د ټکر او صراع مفهوم نه افاده کوی. تدافع کله هم دا معنی نه لری چې ټول طرفونه دې تل په مصلحت او ښیگڼه کې اوسی، او یا د خیر او شر کله هم سره ټکر نه کوی، ولې له دې خبری څخه مطلب دا دی چې د بشریت مخنیوی د ټکر مخه نیسی، او خیر تل په شر بری مومی.

په اسلامی فکر کې ټکر یو عارضی او استثنايي حالت دی او له قاعدې څخه د وتلو خبره ده، او هیڅ کله ثابت اصل او قاعده نه گڼل کیږی؛ ځکه دا خبره له بشری فطرت سره په ټکر کې ده، د تمدنونو ټکر د تمدنونو د فعالیتو په ضد واقع کیږی چې د هغې له امله اسلامی تمدن منځته راغلی، او همدغه توکی د ټکر غوره بدیل دی^{۱۹۶}.

۱۹۴. شلتوت، محمود (----). تفسیر القرآن الکریم، ط ۱، القاهرة: دار القلم، ص ۵۷۱.

۱۹۵. قرآن کریم، [المائدة، آیه ۲].

۱۹۶. الواعی، توفیق یوسف. (۱۴۰۸هـ-۱۹۸۸م). الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، الطبعة الأولى. مصر: دار

الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ص ۳۲۴.

په پای کې دا خبره هم د ښکاره کولو ده چې د تمدنونو ټکر د مفکورې ترویج یوځانګړې بشری ډله کوی چې په دی توګه پر نړۍ خپله واکمنی غواړی، او دغه شوم هدف له شک پرته کله هم د انسانیت له سترو موخو سره سمون نه خوری، او نه به انسانیت پرمختګ او هوساینی ته داخل کړی.

د څیړنې پایلې

د دغې څیړنې په پای کې لاندی پایلو ته رسیږو:

۱. د اسلام نظر تل د بشریت د اړیکو په اړه په اعتدال او واقعیت سره بنا شوی دی، ځکه دغه نظریه تل په لورینې او تسامح ولاړه ده چې هغه هم له توحیدی عقیدې څخه سرچینه نیسی او بل لوری ته د انسانی اصل پر یووالی باور لری.
۲. د تمدنونو ټکر د اسلام له انده په بشری تاریخ کې شر ته بلنه ده، او ددې مقابل کې د تمدنونو تفاهم او خبرې اترې د خیر د بلنې په معنی ده، او همدا کار سولیز او ګډ ژوندون ته زمینه برابروي.
۳. د اسلام له نظره ټکر او صراع د خبرو او حوار ضد مفکوره ده، چې انسانی ټولنی د ثابتو قاعدو څخه ویاسی، او کله چې منځته راشی نو بیا یی برخلیک زوال او پای ته رسیدل دی؛ ولې ددې مقابل کې خبرې اترې یو ثابت اصل او قاعده ده چې ټول بشریت سره یو ځای کوی.
۴. اسلامی امت کې تل دا استعداد شته چې بشریت کې یو ځل بیا تمدنی حرکت راوتوکوی، او د تیر په څیر د بشریت په نجات کې خپل رغنده رول ولوبوی، کوم چې له وړانې او بربادی سره مخامخ ده؛ ځکه چې په اسلامی فکر کې ډیر داسی عقیدوی او فکری ارزښتونه شتون لری چې بشریت سولې او ګډ ژوندون ته رابولی، ولې دا ټول ارزښتونه په سر کې دا غوښتنه کوی چې مسلمانان باید خپل بیلتونونه لری او پرځای خپل استعدادونه پیاوړی کړی.
۵. بشریت او نړۍ په خطرناکه لاره روان دی، یو خواته د نړیوالوتوب څپې او له بل لورې د تمدنونو د ټکر غبرونه دی چې دا دواړه محورونه بشری ولسونه او هېوادونه تهدیوی او په دې توګه له بشری پرګنو څخه هغه ارزښتونه له منځه ځی چې له امله یی دوی کولای شی ګډ او سوکاله ژوندون پرمخ یوسی.

منابع

- قرآن کریم.
- البخاری، محمد بن اسماعیل أبو عبدالله.. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور الرسول، و سنه و أيامه (صحيح البخاری)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، مصر، دار طوق النجاة. ١٤٢٢ق.
- التويجری، عبد العزيز بن عثمان. (صراع الحضارات في الفهوم الإسلامي، ط ١، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو). ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.
- جريشة، على. الإتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر- المنصورة. ١٩٩٠م.
- السباعي، مصطفى. من روائع حضارتنا، ط ١، بيروت، دار الوراق. ١٤٢٠ق- ١٩٩٩م.
- سرفراز، جانباز. قرآن کریم (تکلی په تکلی او روانه ترجمه)، ط ٧، کابل، د احمد طباعتی او صنعتی مطبعه. ١٣٩٩ق.
- شلتوت، محمود. (----). تفسير القرآن الكريم، ط ١، القاهرة: دار القلم.
- علي أبو الحسن بن عبد الحى الندوى. (ـ). ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، مصر، المنصورة، مكتبة الإيمان.
- الكيالي، عبد الوهاب. (---). الموسوعة السياسية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الرويفي، الإفريقي. (١٤١٤هـ). لسان العرب، الطبعة الثالثة، لبنان: دارصادر-بيروت.
- هنتنجتون، صامويل صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط ٢، نيوروك: ١٩٩٩م.
- الواعى، توفيق يو سف. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، الطبعة الأولى. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

simon & Schuster Rockefeller center

نقش کار تیمی در اثربخشی سازمان‌های آموزشی

پوهندوی محمدنعم وحدت

دپارتمنت مدیریت آموزشی، پوهنځی روان‌شناسی و علوم تربیتی، پوهنتون کابل، کابل، افغانستان
ایمیل: naim_wahdat80@yahoo.com

چکیده

تیم‌ها واقعیتی از زندگی سازمانی هستند و اجزای اصلی یک سازمان را تشکیل می‌دهند. کار تیمی یکی از عناصر اصلی اثربخشی سازمان به‌شمار می‌آید. تیم‌سازی و کار تیمی در سازمان‌های آموزشی به ترسیم شفاف چشم‌انداز و اهداف مشترک کمک می‌کند و با ایجاد روحیه اعتماد میان کارکنان، حس تعهد و مسئولیت‌پذیری را بر می‌انگیزد. بزرگ‌ترین عامل تعیین‌کننده اثربخشی سازمان‌های آموزشی عملکرد اعضای آن‌ها به‌عنوان تیم است. اثربخشی و موفقیت تیم را نتایج حاصل از فعالیت تیم‌ها در شرایطی که مطابق با معیارهای از پیش تعیین‌شده باشد، مشخص می‌کند. هدف تحقیق حاضر تبیین نقش کار تیمی در اثربخشی سازمان‌های آموزشی بوده و به‌روش مروری صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق حاضر نشان می‌دهد که کار تیمی در سازمان‌های آموزشی باعث اثربخشی فعالیت‌ها و موفقیت سازمان است.

اصطلاحات کلیدی: تیم؛ کار تیمی؛ اثربخشی؛ سازمان؛ سازمان آموزشی

The Role of Teamwork in the Effectiveness of Educational Organizations

Asstt. Prof. Mohammad Naim Wahdat

Department of Educational Management, Faculty of Psychology & Educational Sciences,
Kabul University, Kabul, Afghanistan
Email: naim_wahdat80@yahoo.com

Abstract

Teams are a fact of organizational life and form the main components of an organization. Team work is one of the main elements of the organization's effectiveness. Team building and team work in educational organizations helps to clearly outline the vision and common goals, and by creating a spirit of trust among employees, it evokes a sense of commitment and responsibility. The biggest factor determining the effectiveness of educational organizations is the performance of their members as a team. The effectiveness and success of the team is determined by the outputs of the teams' activities in the conditions that are in accordance with the predetermined criteria. The purpose of this research is to explain the role of teamwork in the effectiveness of educational organizations and it has been done in a review form. Teamwork in educational organizations is the cause of the effectiveness of the activities and the success of the organization.

Keywords: Team; Teamwork; Effectiveness; Organization; Educational Organization

مقدمه

تیم مجموعه‌ای بیش از افراد بوده و کار تیمی نیز چیزی بیش از مجموعه‌ای از رفتارهای افراد می‌باشد و به راحتی نمی‌توان عنوان تیم را به هر گروهی از افراد اطلاق نمود و از آن‌ها انتظار داشت تا به عنوان یک تیم عمل نمایند. تیم دارای ویژگی‌ها و مشخصات خاصی است و در صورت عدم وجود آن‌ها، دست‌یابی به نتایج و عملکرد مؤثر تیم ممکن نخواهد بود. تیم‌ها به عنوان عناصر بنیادی در سازمان‌های نوین، جایگزین افراد در رویکردهای سنتی شده‌اند. در بسیاری از سازمان‌ها، واحد اصلی ساختار سازمان‌ها، تیم است که برای انجام وظایف مهم و حل مسائل پیچیده سازمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر چه در خصوص کار تیمی تحقیقات فراوانی انجام شده است و هر یک به جنبه‌های خاصی از آن پرداخته‌اند و اهمیت کار تیمی را بر ملا ساخته است، اما در افغانستان اکثریت سازمان‌ها به خصوص سازمان‌های آموزشی کمتر از رویکرد کار تیمی استفاده می‌کنند، به همین دلیل برای انجام یک کار هم هزینه‌ای بیشتر و هم وقت بیشتر به مصرف می‌رسد تا همان کار انجام شود. بر این اساس در پژوهش حاضر تلاش شده است با اتخاذ رویکرد جامع، مؤلفه‌ها و عوامل اثرگذار بر عملکرد کار تیمی در موفقیت و اثربخشی سازمان‌های آموزشی شناسایی شوند.

در حین حال، آنچه به سازمان‌ها در جهت افزایش توانایی و مقابله با چالش‌ها یاری می‌رساند، تشکیل تیم‌های مناسب و اثربخش است. کار تیمی یکی از مهم‌ترین تسهیل‌کننده‌ها در دستیابی به نتایج مثبت و مقرون به صرفه در عرصه سازمان است. در عصر حاضر مدیران و رهبران در پی ایجاد هم‌افزایی هستند. آن‌ها می‌خواهند عملکرد سازمان‌های شان را بهبود بخشند. بنابراین، به کار تیمی روی آورده‌اند. سازمان‌ها باید از فعالیت‌ها و کار تیمی کارکنان شان بیشتر حمایت کنند. تأکید بر تیم‌سازی، طراحی کار در سازمان‌ها را متحول ساخته است، آن‌ها به جای تأکید به کار فردی به کار تیمی در موقعیت‌های پیچیده روی آورده‌اند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سازمان‌های آموزشی موفق را گرایش به فعالیت‌های تیمی و احیای روحیه مشارکت و همکاری سازنده می‌دانند. هدف این پژوهش تبیین جایگاه کار تیمی در اثربخشی سازمان‌های آموزشی بوده و اطلاعات به روش مروری گردآوری، تحلیل و گزارش شده است.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

تعاریف و مفهوم تیم

اصطلاح تیم به تعدادی از افراد با مهارت‌های مکمل اطلاق می‌شود که به هدف مشترک و مسؤلیت‌پذیری متقابل متعهد هستند. و یا تیم از افراد محدود با مهارت، دانش و تجربیات گوناگون

و مکمل تشکیل شده است که برای رسیدن به اهداف و آمالی مشترک با همدیگر همکاری می‌کنند (خیراندیش، خدایی و محمدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳). تیم به‌شمار اندکی از افراد محدود می‌شود که با داشتن مهارت‌های متمم و مکمل یکدیگر، در تعامل مستقیم باهم به سر می‌برند (لوی، ۱۳۹۲، ص ۱۸). در واقع تیم، مجموعه‌ای از افراد است که برای رسیدن به اهداف مشترک با هم کار می‌کنند. و یا دو یا چند نفری که با یکدیگر روابط متقابل (تعامل) داشته باشند و بتوانند در جهت یک هدف مشترک بر یکدیگر اعمال نفوذ نمایند (استونر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۵۷). در تیم مجموعه‌ای از افراد با اهداف واحد هستند که برای رسیدن به آن اهداف به‌صورت اشتراکی کار انجام می‌دهند. جوهره‌ای تیم تعهد مشترک است و بدون آن فقط مثل مجموعه‌ای از افراد عمل می‌کنند در حالی که با تعهد یک واحد قدرتمند عملکرد جمعی است. در تیم یک هدف وجود دارد و آن، هدف مشترک اعضا است که همگی باید در راستای رسیدن به آن تلاش کنند. در تیم یک اصل مهم وجود دارد و آن این است که همه افراد تیم بدانند به اندازه نقشی که دارند و کاری که انجام می‌دهند از منافع کار منتفع می‌شود. در تیم هر چه اعتبار و منفعت وجود دارد متعلق به همه اعضای تیم است. روح همکاری و مفهوم واقعی تیم، زمانی شکل می‌گیرد که «من» به «ما» تبدیل شود (خیراندیش، خدایی و محمدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

کار تیمی نیز به این معنی است که افراد کار را با یکدیگر انجام می‌دهند تا بیشتر از آنچه به‌طور فردی به انجام می‌رسانند، اجرا کنند. کار تیمی مجموعه‌ای از ادراکات، رفتارها و نگرش‌های منعطف و وابسته به هم و مشترک برای رسیدن به اهداف مورد نظر است. در واقع این ادراکات، رفتارها و نگرش‌ها بازتاب صلاحیت‌ها و شایستگی‌ها (دانشی، مهارتی و نگرشی) اعضای تیم برای انجام اثربخش عملکرد تیمی برای رسیدن به اهداف مورد نظر است (نادی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۶). کار تیمی، مجموعه‌ای قابل شناسایی از رفتارها، ادراکات و نگرش‌ها است که افراد تیم در حین انجام کار به اشتراک می‌گذارند. یا متشکل از افرادی است که با یکدیگر تعامل دارند، از روحيات روان‌شناختی یکدیگر آگاهند و خود را به‌عنوان یک تیم درک کرده و قبول دارند. اعتماد و وابستگی متقابل، تصمیم‌گیری با اجماع، همکاری و وابستگی متقابل و تطابق افراد با یکدیگر برای دست‌یابی به اهداف از خصوصیات یک تیم مؤثر است (قدسی، رامبد و نادى‌هشی، ۲۰۱۷، ص ۷). در حین حال، کار تیمی از نقطه نظر تامپسون به دلیل چالش‌های جهان آینده، تشکیل و نگهداری تیم‌های کاری برای سازمان‌ها امر لازم و ضروری است.

نخستین چالش تخصص‌گرایی است، با توسعه اقتصاد و رشد سازمان‌ها، شرکت‌ها هم در وظایفی که باید ایفا کنند و هم در خصوص بازارهایی که باید در آن‌ها فعالیت کنند، پیچیده‌تر می‌شوند. در نتیجه فعالیت افراد در این سازمان‌ها لزوماً باید بیش از پیش تخصصی شود، با وجود این، متخصصان یک شرکت نیازمند آن هستند که بدانند چگونه باید با یکدیگر کار کنند. به علاوه سازماندهی مجدد نیروی کار و تأمین خارجی و سایر تغییرات ساختاری نیاز به هماهنگی را برای نیروی کار بیشتر از گذشته با اهمیت می‌سازد. تغییرات در ساختار سازمان و افزایش تخصص افراد دلالت بر خلق مرزبندی جدید بین اعضای سازمان را لازم می‌سازد. به سبب ایجاد این‌گونه روابط، تشکیل تیم برای چگونگی کار با سایرین و دسترسی به اهداف سازمانی امر لازم و ضروری تلقی می‌شود. چالش دوم با رقابت سروکار دارد. در اقتصاد امروزی رهبران صنایع اغلب از صرفه‌جویی‌های عظیم در مقیاس و رشد سرشار بهره می‌گیرند. در چنین شرایطی استخراج بهترین عملکرد از افراد شرکت بسیار با اهمیت‌تر شده است و از افراد انتظار می‌رود بیش از گذشته در زمینه تخصص خود متبحر باشند، لذا محدودیت‌های تخصصی هر چه افزونی می‌یابد، هم شرکت و هم تک تک افراد بسیار بیشتر به سایرین برای دستیابی به تخصص آن‌ها متکی می‌شوند. این هسته ساختاری، رویکرد تیمی به انجام کار است. سومین عامل ظهور عصر اطلاعات است، فن‌آوری اطلاعات ظرفیت‌های یک سازمان را برای ارائه ارزش افزوده به مشتریان توسعه داده است. با بهبود مستمر ارتباطات، دسترسی به افراد و منابع سریع‌تر، آسان‌تر و ارزان‌تر شده است. این امر توسعه تیم‌های مجازی را تسهیل نموده است، تیم‌هایی که با بهره‌گیری از فن‌آوری اطلاعات آن‌چنان مؤثر عمل می‌کنند که گویی در یک ساختمان با هم کار می‌کنند (حقیقی‌فرد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۳۰). با توجه به توضیحات به عمل آمده کار تیمی دارای خصوصیات آتی می‌باشد:

خصوصیات کلیدی تیم‌ها

از دیدگاه تامپسون برای تیم‌ها پنج خصوصیت کلیدی تعریف می‌شوند:

نخست تیم‌ها برای دستیابی به یک هدف مشترک به وجود می‌آیند. تیم‌ها خروجی‌های تولید می‌کنند که اعضاء مسؤلیت جمعی در قبال آن داشته و به صورت جمعی پاداش می‌گیرند.

دوم، اعضاء برای دستیابی به اهداف مشترک به یکدیگر وابسته‌اند، و به هم وابستگی نشانه کار تیمی است.

سوم، تیم در طی زمان نسبتاً پایدار است. در طول یک مدت زمان طولانی که برای رسیدن به اهداف کفایت می‌کند، اعضاء تیم از ثبات برخوردار هستند.

چهارم، اعضای تیم قدرت و اختیار مدیریت کار خود و فرایندهای درونی کار تیم را دارا هستند. اعضای آنها قادرند شیوه انجام کار خویش را مشخص کنند.

در نهایت، تیم‌ها در زمینه یک سیستم بزرگ‌تر اجتماعی فعالیت می‌کنند. آنها در یک سازمان بزرگ‌تر و در کنار سایر تیم‌ها کار خود را انجام می‌دهند (حقیقی فرد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۵). هم‌زمان، هاکمن ویژه‌گی‌های تیم‌های اثربخش را در پنج قالب کلی مورد بررسی قرار می‌دهد:

1. همه تیم‌ها می‌بایست از اهداف شفاف و مشخصی برخوردار باشند. تا بر اساس آن بتوانند فعالیت‌های خود را تنظیم نموده و عملکرد خود را ارزیابی کنند.
 2. همه تیم‌ها می‌بایست از یک رهبری اثربخش و کارآمد برخوردار باشند. رهبری که قادر باشد روابط درون‌تیمی و میان‌تیمی را به خوبی هدایت نموده و اعضاء تیم را در مسیر نیل به اهداف سوق دهد. رهبر تیم باید تعاملات درون‌تیمی را تسهیل نموده و در شرایط بروز هرگونه تعارض و مشکل به یاری اعضاء تیم بشتابد.
 3. تیم‌ها می‌بایست عهده‌دار انجام وظایف و مسؤولیت‌هایی باشند که تیم محور هستند. وظایفی که پیچیده، چالشی و مهم هستند و انجام آن نیازمند تلاش‌های منسجم اعضاء تیم می‌باشد.
 4. تیم‌ها می‌بایست از منابع و امکانات لازم جهت انجام وظایف خود برخوردار باشند. این منابع شامل منابع مالی، فیزیکی و انسانی می‌باشد.
 5. در نهایت آن‌که، تیم‌ها نیازمند محیط سازمانی حمایت‌گر نیز هستند. محیط سازمانی که قدرت و اختیار عمل لازم را در اختیار تیم‌های کاری قرار می‌دهد تا با تکیه بر آن اعضاء تیم بتوانند تصمیم‌گیری نموده و تصمیم‌های خود را اجرا نمایند. برخی از حمایت‌های سازمانی شامل حمایت مدیریت سازمان از فعالیت تیم‌های کاری، تیم‌ها و فرهنگ سازمانی تیم محور است.
- اثربخشی تیم‌های کاری از طریق محدود کردن تعداد اعضاء تیم‌ها، تدوین دستورالعمل‌های لازم، آموزش مهارت‌های کار تیمی به اعضاء، تسهیل فرایندهای ارتباطی و تنظیم اهداف عملکردی شفاف می‌تواند افزایش یابد. زمانی که چنین شاخص‌هایی برای تیم‌های کاری وجود داشته باشد اعضاء تیم کمتر به‌سوی رفتارهای مخرب و منفی ناشی از کارجمعی مثل از زیر کار شانه‌خالی کردن متمایل می‌باشند (طهرانی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). در نهایت ویژه‌گی‌های تیم‌های اثربخش را می‌توان در قالب چند عامل عمده‌ای زیر خلاصه نمود:

هدف‌های شفاف و انگیزشی: تیم‌های اثربخش از اهداف بسیار شفاف و قابل درکی برخوردار هستند و بر این باوراند که این اهداف ارزشمند و قابل حصول هستند. به بیان دیگر، اثربخش‌ترین

تیم‌ها حول اهداف واضح و شفاف سازماندهی می‌شوند. اهداف جمعی یکی از عواملی هستند که قادرند تلاش‌های اعضای تیم را یک‌پارچه نموده و در یک مسیر مشخص هدایت نمایند.

1. **ساختار مناسب:** منظور از ساختار یک تیم نحوه توزیع داخلی وظایف و مسؤولیت‌ها و نحوه برقراری ارتباطات درون‌تیمی است.
2. **اعضاء شایسته:** برای نیل به اثربخشی تیم‌های کاری، اعضاء تیم نیز باید از توانمندی‌ها و قابلیت‌های لازم برخوردار بوده و وظایف خود را به نحو احسن انجام دهند (طهرانی، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

فرایند تیم‌سازی

در واقع، سازمان‌ها برای انجام فرایند تیم‌سازی و استقرار کار تیمی نیاز مبرمی به زیرساخت‌ها و وجود مؤلفه‌ها و مقوله‌های تیم‌سازی دارند تا بتوانند فرایند تیم‌سازی و کار تیمی مؤثر را به‌طور مناسبی در سازمان به اجرا گذاشته و مستقر نمایند. میلیا و بالتازار (۲۰۰۵) شاخصه‌های تیم‌سازی را بدین‌گونه مطرح می‌کنند:

اهداف مشترک و شفاف: همه اعضای تیم باید در راستای اهدافی مشخص و شفاف حرکت نموده و به آن اهداف متعهد باشند و این اهداف باید مورد توافق همه کارکنان باشد تا جهتی برای کار تیمی مؤثر افراد باشد.

تصمیم‌گیری مشارکتی: این امر زمانی امکان‌پذیر است که تیم‌ها به همه اعضای خود اجازه دهند تا نظرات و دیدگاه‌های شان را آزادانه بیان کنند و انتقادهای شان را مورد بحث و بررسی قرار دهند.

رهبری مشارکتی: این امر زمانی اتفاق می‌افتد که نقش‌های رهبر شامل: همکار، یاور، تسهیل‌کننده و هماهنگ‌کننده باشد. رهبری مشارکتی از موقعیتی به موقعیتی دیگر متغیر است و ممکن نیست همیشه از طریق افراد یکسان و به شکل همسان انجام شوند.

ارتباطات باز: ارتباط تیمی، فرصت‌های مقتضی و بازی را در اختیار افراد قرار می‌دهد تا اعضای تیم بتوانند به راحتی عقاید و احساسات‌شان را برای یکدیگر بازگو نموده و از یکدیگر بازخورد بگیرند و همچنین باهم به تبادل اطلاعات و دانش بپردازند.

تخصص‌های گوناگون: در یک تیم کاری، اعضای تیم تنها دارای یک تخصص و کار مشخص نیستند، بلکه در یک تیم استاندارد، مجموعه‌ای از افراد که تخصص، استعداد و توانمندی‌های متنوع دارند که این همکاری و مشارکت اعضای یک تیم در یک جو مثبت و با فعالیت‌های متنوعی با

یکدیگر و در کنار هم به فعالیت می‌پردازند و از طریق کار کردن با یکدیگر به توسعه و افزایش اثربخشی خود می‌پردازند.

روابط غیر رسمی: در یک تیم کاری روابط بین افراد صمیمی و سرشار از اعتماد است و کارها در یک جو آرام و راحت انجام می‌شود (نادی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۹).

کار تیمی

جایگاه و اهمیت کار تیمی از اوایل دهه ۱۹۲۰ در میان سازمان‌های بهداشتی و خدمات درمانی انگلستان مورد توجه قرار گرفت. و هم‌زمان با شروع مکتب روابط انسانی موضوع کار گروهی و تیمی وارد دانش سازمان و مدیریت شد. اما نخستین مطالعات بر روی تیم، ابتدا در دهه ۱۹۵۰ آغاز شد، از آن زمان تا کنون پژوهش‌های زیادی با موضوع تیم انجام شده‌اند که هر کدام بر جنبه‌های از تیم تمرکز داشته‌اند. اولین مدل برای مطالعه تیم را مک‌گراث (۱۹۶۴) ارائه کرد. این مدل بر اساس رویکرد سیستمی، عوامل مؤثر بر عملکرد تیم را در سه دسته عوامل (ورودی - فرایند - خروجی) تقسیم بندی می‌کرد (عبداله و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۱). در پی جنگ جهانی دوم، محققان ایالات متحده و اروپا توجه بیشتری به رویکرد معیاری در مورد کار نشان دادند و دریافته‌اند که ارتش نیز هر چند شبیه سیستم سلسله مراتبی عمل می‌کرد، اما در واقع سربازان با بهره‌گیری از کار تیمی عمل می‌کردند، تحقیقات نشان داد که می‌توان از طریق افرادی که به صورت تیمی سازمان یافته‌اند عملکرد سازمان‌ها و در نتیجه بهره‌وری را بهبود بخشید. در طول سال‌های ۱۹۶۰ - ۱۹۷۰ روان‌شناسان سازمانی و مهندسان صنعتی به اصلاح بهره‌وری از تیم‌ها در محیط کار پرداختند و توسعه نظریه سامانه‌های فنی اجتماعی حاصل شد. نظریه سامانه اجتماعی، مسیری را جهت داد که در آن به بررسی و تجزیه و تحلیل عملکرد مردم در سر کار پرداخت و سپس روی بهترین شیوه سازمان‌دهی کردن آنان تصمیم‌گیری کرد. طبق این نظریه تیم‌ها در سه موقعیت به کار می‌آیند:

1. آن‌جا که مشاغل به‌جای داشتن روال عادی در برنامه‌های خود قطعیت ندارند.
2. زمانی که مشاغل به یکدیگر وابستگی متقابل دارند و برای عمل کردن به هماهنگی نیازمندند.
3. وقتی که محیط کاری سخت شده و به انعطاف‌پذیری نیاز است. امروز بیشتر مشاغل این معیارها را پذیرفته‌اند.

تأکید عصر جدید به کار تیمی خود منشأ تغییراتی است که در طول دهه ۱۹۷۰ اتفاق افتاد. افزایش قدرت تولید چپانی‌ها باعث شد تا به تولید کالاهای ارزان و با کیفیت بپردازند که هم‌اکنون محصولات آن‌ها در همه جای دنیا پخش می‌شود. همین امر سازمان‌های دنیا را برانگیخت تا روش خود را در کم

کردن هزینه و بالا بردن سطح کیفی کالاها تغییر دهند. زمانی که بازرگانان به جاپان رفتند تا بی‌بینند که چگونه جاپانی‌ها به این هدف نائل شدند، متوجه شدند که جواب سؤال آن‌ها در تیم‌های جاپانی، آن‌هم به شکل دایره کیفیت بود. دایره‌های کیفی، تیم‌های موازی و همگامی متشکل از کارگران و ناظرانی بود که در روند تولید، مسائل کیفی را بررسی می‌کردند و راه‌حل می‌دادند. سر از دهه ۱۹۸۰، سازمان‌های آمریکای و اروپای به‌عنوان راهی جدید برای سازماندهی کارگران شروع کردند به آزمایش تیم‌ها در قالب دایره‌های کیفیت. در اواخر دهه ۱۹۸۰، کار تیمی که به سطوح سازمانی کشیده شده بود به‌عنوان رویکرد نوین رشد یافت. استفاده روز افزون از فن‌آوری اطلاعات، کم‌کردن سطوح مدیریت، بازمهندسی فرآیند تجاری و جهانی شدن، همگی در بهره‌وری سازمان‌ها از تیم‌ها سهمیم بودند. تیم‌ها به سرعت در طول دهه ۱۹۹۰ در ایالات متحده گسترش یافت و بهره‌وری از تیم‌ها برای وارد ساختن تیم‌های مدیریتی، حرفه‌ای توسعه یافت. مطالعات اخیر نشان می‌دهد که ۸۵ درصد از سازمان‌ها دارای صد کارمند یا بیشتر، از گونه‌های متفاوتی از تیم‌های کاری بهره می‌برند. افزون بر آن، برخی سازمان‌ها در حال سازمان‌دهی مجدد و استفاده از تیم‌ها، به‌عنوان روش محوری برای تلفیق بخش‌های مختلفی سازمان هستند (لوی، ۱۳۹۲، ص ۲۹).

انواع تیم

سازمان‌ها برای درگیر کردن کارکنان در فرایند تصمیم‌گیری از روش‌های متعدد مدیریت مشارکتی استفاده می‌کنند. استفاده از نظام پیشنهادها و تصمیم‌گیری‌های دوجانبه در شرایطی که سازمان دارای ساختار مکانیکی است و یا مدیریت مشورتی، در شرایطی که ساختار سازمان ارگانیک است از این دسته هستند. تیم‌های کاری شکل تکامل یافته‌ای مدیریت مشارکتی هستند که امروزه سازمان برای بهبود کیفیت، افزایش بهره‌وری و رضایت مشتری متکی به آن‌ها هستند (حقیقی فرد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۶). تیم‌ها می‌توانند کارهای مختلفی انجام دهند. می‌توانند محصول تولید کنند، خدمت ارائه کنند، پروژه را هماهنگ کنند، طرف مشورت قرار گیرند و تصمیم‌گیری کنند. در این بخش می‌خواهیم چهار نوع تیمی که بیش از همه رایج بوده و احتمالاً در هر سازمانی مشاهده خواهید کرد را بررسی کنیم.

تیم‌های حل مسأله: این تیم‌ها، معمولاً از پنج تا دوازده نفر افراد از بخش‌های مختلف، انتخاب می‌شوند و در ساعاتی از هفته یکدیگر را ملاقات می‌کنند و در باره راه‌های بهبود کیفیت، افزایش کارآیی و محیط کار بحث می‌کنند. یکی از کاربردهای حرفه‌ای و گسترده‌ی تیم‌های حل مسأله، دوایر کیفیت می‌باشد که اعضای این تیم، درباره مشکلات کیفیت بخش تحت نظرشان یکدیگر را ملاقات

کرده، مشکلات را بررسی و راه‌حلهایی را ارائه می‌دهند و اعمال اصلاح‌کننده را انجام می‌دهند. معمولاً این تیم‌ها موقتی هستند و به منظور حل مسائل خاص در محیط ایجاد می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲).

تیم‌های خودگردان: در تیم‌های حل‌مسأله، کارمندان در تصمیم‌گیری مشارکت می‌کنند. اما صرفاً به ارائه پیشنهاد اکتفا می‌شود. برخی سازمان‌ها پا از این فراتر گذاشته و تیم‌های ایجاد کردند که نه تنها راه‌حل‌مسأله را پیدا می‌کنند، بلکه راه‌حل را هم اجرا کرده و مسئولیت پیامدهای آن‌را هم بر عهده می‌گیرند. تیم‌های کاری خودگردان گروه‌های (معمولاً ۱۰ تا ۱۵ نفری) از کارمندان هستند که مشاغل بسیار مرتبط یا وابسته با یکدیگر را انجام داده و بسیاری از مسؤولیت‌های را که پیش از این بر عهده‌ی سرپرستان بوده هم بر عهده می‌گیرند. این وظایف نوعاً شامل برنامه‌ریزی و زمان‌بندی کار، تخصیص وظایف به اعضاء، اتخاذ تصمیمات عملیاتی، رسیدگی به مشکلات و همکاری با تأمین‌کننده‌گان، مراجع و مشتریان است. تیم‌های کاملاً خودگردان حتی اعضای خود را هم انتخاب کرده و هر عضو به ارزیابی عملکرد دیگر اعضاء می‌پردازد. در نتیجه اهمیت مشاغل سرپرستی کاهش یافته یا به‌طور کلی حذف می‌شوند. مجلات مدیریتی پر از مقالاتی است که در آن‌ها کاربرد موفقیت‌آمیز تیم‌های خودگردان تشریح شده است. اما باید توجه داشت که «تحقیقات در خصوص اثربخشی تیم‌های خودگردان همواره با نتایج مثبت منجر نشده است». همچنین با وجود این‌که اعضای این تیم‌ها نسبت به افراد دیگر سطح رضایت بالاتری را ابراز کرده‌اند، اما میزان غیبت از کار و جابجای‌شان همیشه بیشتر است. ناسازگاری در این یافته‌ها نشان می‌دهد که اثربخشی تیم‌های خودگردان به شدت و ترکیب هنجارهای تیم، نوع وظیفه‌ای که تیم عهده‌دار شده و ساختار پاداشی که به تیم پرداخت می‌شود، بستگی دارد. هر کدام از این عوامل به درستی عملکرد تیم تأثیر دارد (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۱۲).

تیم‌های چند وظیفه‌ای: این تیم‌ها شامل افرادی در مرتبه یکسان، اما از بخش‌های مختلف سازمان هستند. که برای تکمیل یک وظیفه دور هم جمع شده‌اند. بسیاری از سازمان‌ها سال‌هاست که گروه‌های افقی و دارای مرزهای گسترده را به کار گرفته‌اند. امروزه تیم‌های چند وظیفه‌ای آن قدر گسترش یافته‌اند که به سختی می‌توان عملیات سازمانی مهمی یافت که این تیم‌ها در آن به کار برده نشده باشد.

تیم‌های چند وظیفه‌ای ابزاری اثربخش هستند که کارمندان بخش‌های مختلف سازمان (یا حتی چند سازمان) می‌توانند از طریق آن‌ها به تبادل اطلاعات پرداخته، ایده‌های جدیدی خلق کرده و با حل مشکلات، پروژه‌های بزرگ را هماهنگ کنند (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۱۳).

تیم‌های مجازی: در این تیم‌ها افرادی که در کنار هم حضور ندارند، برای دستیابی به هدف مشترک از طریق تکنالوژی کمپیوتری با هم ارتباط برقرار می‌کنند. در این روش اعضای تیم به وسیله‌ای سیستم‌های ارتباطی مانند شبکه‌های گسترده‌ای کمپیوتری، کنفرانس ویدیویی یا ایمیل با هم ارتباط برقرار می‌کنند و تفاوتی هم ندارد که یک اتاق از هم فاصله دارند یا یک قاره. تیم‌های مجازی آن‌قدر فراگیر شده و تکنولوژی آن‌قدر پیشرفت کرده که دیگر مجازی نامیدن این تیم‌ها نادرست به حساب می‌آیند. امروزه تقریباً همه تیم‌ها حداقل بخشی از کار خود را از راه دور انجام می‌دهند (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۱۴). تیم‌ها با توجه به انواعی که دارد از ترکیبات مختلفی برخوردار است.

توانایی اعضا: بخشی از عملکرد تیم به دانش، مهارت‌ها و توانایی‌های اعضای تیم بستگی دارد. درست است که بعضی وقت‌ها یک تیم ورزشی متشکل از بازی‌کنان متوسط، توانسته به دلیل وجود مربی عالی، اراده بالا و کار تیمی عالی بر تیم بازی‌کنان حرفه‌ای پیروز شود. اما این رویدادها استثناء بوده و فقط کاربرد خبری دارند. یک مثل قدیمی می‌گوید: «نه در مسابقه همیشه سریع‌ترین دوندۀ برنده می‌شود، نه در جنگ همیشه قوی‌ترین حریف، پیروز. به همین دلیل است که شرط‌بندی وجود دارد.» عملکرد تیم فقط مجموع توانایی‌های اعضای آن نیست. اما این توانایی‌ها است که مشخص می‌کند اعضای تیم چه کارهایی می‌توانند انجام دهند و تا چه حد در تیم عملکرد اثربخش خواهند داشت. لازمه عملکرد اثربخشی تیم این است که سه مهارت مختلف وجود داشته باشد. اول این که باید افرادی با مهارت فنی در تیم حضور داشته باشند. دومین مهارت مورد نیاز، مهارت حل مسأله و تصمیم‌گیری است چرا که باید مسأله شناسایی و راه‌حل‌ها استخراج شده، و پس از ارزیابی آن‌ها، گزینه بهینه انتخاب گردد. آخرین مهارت مورد نیاز، مهارت‌های خوب گوش‌دادن، بازخورد دادن، حل تعارض و دیگر مهارت‌های میان‌فردی است. هیچ تیمی بدون پرورش دادن این مهارت‌ها نمی‌تواند به عملکرد بالقوه خود دست پیدا کند. اگر تنها بر توسعه یک مهارت تکیه شده و دو مهارت دیگر نادیده گرفته شوند، عملکرد تیم کاهش خواهد یافت. البته لازم نیست تیم از ابتدا این سه مهارت مکمل را باهم داشته باشد. بعضی مواقع یک یا چند نفر از اعضای مسؤول یک مهارت شده و باقی اعضای تیم در راستای پرورش مهارت‌های دیگر تلاش می‌کنند تا تیم بتواند به

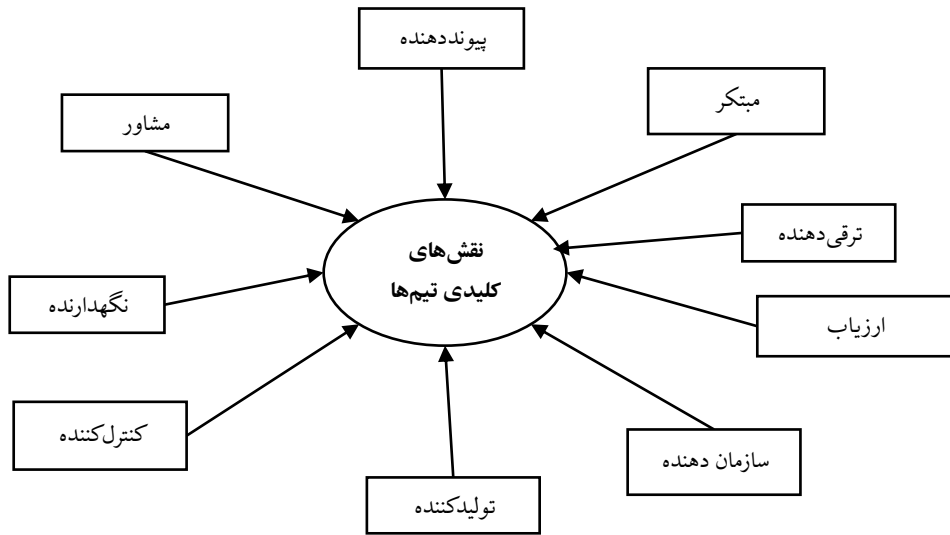
توان بالقوه خود دست پیدا کنند. پژوهش‌ها در مورد توانایی‌های اعضای تیم، بینش جالبی را در خصوص ترکیب و عملکرد تیم در اختیار ما قرار داده است. اول این‌که وظایفی که مستلزم تفکر زیاد (به‌عنوان نمونه حل مسائل پیچیده مثل مهندسی مجدد خط مونتاژ) است، توسط تیم‌های پرتوان (یعنی تیم‌های که در آن بیشتر اعضای با هوش حضور دارند) بهتر از تیم‌های کم‌توان انجام می‌شود، به‌خصوص زمانی که فشار کار به‌صورت مساوی تقسیم شده است (در این حالت عملکرد تیم، به ضعیف‌ترین فرد زنجیره محدود نمی‌شود). علاوه بر این، تیم‌های پرتوان در شرایط متغیر که مستلزم به‌کارگیری دانش پیشین برای حل مسأله‌ای جدید است، عملکرد بهتری دارند (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۱۷).

دوم این‌که تیم‌های پرتوان معمولاً نسبت به تیم‌های کم‌توان برتری دارند، اما همیشه این‌طور نیست. به‌عنوان مثال تیم‌های پرتوان در انجام وظایف ساده (مثل وظایفی که هرکدام از اعضای تیم به تنهایی می‌توانند انجام دهند) عملکرد خوبی ندارند. شاید دلیل این مسأله باشد که انجام چنین کارهایی برای تیم‌های پرتوان خسته‌کننده بوده و توجه خود را به کارهای معطوف می‌کنند که هیجان بیشتری دارد، در حالی‌که تیم‌های کم‌توان هنگام انجام این کارها تمرکز خود را از دست نمی‌دهند. تیم‌های پرتوان را باید برای حل مشکلات دشوار «پس انداز» کرد. بنابراین، تطبیق دادن توانایی تیم با وظیفه اهمیت بسزایی دارد. مسأله آخر این‌که، توانایی رهبر تیم هم مهم است. تحقیقات نشان داده که رهبران با هوش هنگام رویارویی تیم با مسائل، به کمک اعضای کم‌هوش می‌آیند. رهبر کم‌هوش هم می‌تواند تلاش‌های یک تیم پرتوان را خنثی کند (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸).

شخصیت اعضا: پژوهش‌های صورت گرفته، علت اهمیت صفات شخصیتی در مورد تیم‌ها را مشخص کرده است. افراد وجدان‌گرا برای گروه ارزش زیادی دارند، چرا که به خوبی می‌توانند از دیگر اعضای تیم پشتیبانی کرده و زمان مناسب برای پشتیبانی را هم به خوبی احساس می‌کنند. اعضای گشاده تیم هم با دیگران بهتر ارتباط برقرار کرده و بیشتر ایده می‌دهند. در نتیجه، تیم‌های که در آن‌ها افراد گشاده وجود دارد، خلاقیت و نوآوری بیشتری دارند (جاج، 1397، ص ۳۲۰).

تخصیص نقش: تیم برای انجام وظایف خود برای رسیدن به بهره‌وری بالا، نیاز دارد که به تناسب توانایی و مهارت اعضا، نقش‌هایی را به افراد واگذار کند، به نحوی که افراد بتوانند برای بهبود عملکرد تیم، نقش‌های خود را به خوبی ایفا نمایند (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵). تیم‌ها نیازهای متفاوتی دارند و افراد باید طوری برای عضویت در تیم گزینش شوند که تمام نقش‌های گوناگون پُر شوند. در تیم‌های کاری اثربخش، افرادی برای پُر کردن تمام این نقش‌ها وجود دارد و آن‌ها بر اساس

مهارت‌ها و ترجیحات فردی برای ایفای این نقش‌ها انتخاب می‌شوند در بسیاری از تیم‌ها، اعضای عهده‌دار چند نقش هستند. مدیران باید نقاط قوت هر فرد را که در تیم قابل استفاده است درک کرده، افراد را با توجه به این نقاط قوت گزینش نموده و وظایف شغلی را به آن‌ها تخصیص دهند که با ترجیحات عضو سازگاری بیشتری دارد. ترجیحات فردی با الزامات شغل باعث می‌شود احتمال این‌که اعضای تیم بهتر کار کنند افزایش می‌یابد (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۲۰). که این نقش‌ها قرار ذیل است:



شکل ۱: نقش‌های کلیدی تیم‌ها (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۲۱).

اندازه تیم‌ها: مدیر عامل شرکت تکنولوژی ا.ا.ا. می‌گوید راز یک تیم عالی، «کوچک فکر کردن است. حالت بهینه این است که تیم‌تان هفت تا نه نفر». یافته‌ها هم توصیه او را تأیید کرده‌اند. به‌طور کلی اثربخش‌ترین تیم‌ها، پنج تا نه عضو دارند. متخصصان هم پیشنهاد کرده‌اند کار را با کمترین اعضای ممکن انجام دهید. متأسفانه مدیران غالباً علاقه دارند تیم‌ها را بیش از اندازه بزرگ کنند. با وجود این که حضور چهار یا پنج نفر برای متنوع کردن دیدگاه‌ها و مهارت‌ها کافی است، اما مدیران مشکل ایجاد هماهنگی میان اعضای را که با افزودن بر تعداد آن‌ها شدت پیدا کرده و به صورت نمایی افزایش می‌یابد را دست‌کم گرفته و گروه را بیش از این بزرگ نمی‌کنند. وقتی تعداد اعضای زیاد است، انسجام و مسئولیت‌پذیری دو جانبه کاهش یافته، بطالت اجتماعی زیاد شده و افراد بیش از پیش از برقراری ارتباط با هم اجتناب می‌ورزند. علاوه بر این تیم‌های بزرگ، به‌ویژه زمانی که تحت فشار قرار دارند، در هماهنگی باهم به مشکل بر می‌خورند. از این رو مدیران باید برای اثربخشی

تیم‌ها، تعداد اعضا را به نه نفر یا کمتر محدود کنند. اگر یک واحد کاری به طور ذاتی بزرگ است و می‌خواهید کارها به صورت تیمی انجام شوند، سعی کنید آن را به چند زیر گروه تقسیم کنید (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۲۱).

اولویت برای اعضا: هر کارمندی بازی‌کن تیمی نیست. اگر انتخاب با کارمندان باشد، بسیاری از عضویت در تیم سر باز می‌زنند. افرادی که انفرادی کار کردن برای شان اولویت داشته و مجبور هستند تیمی کار کنند، یک تهدید بالقوه برای روحیه تیم و رضایت اعضا به حساب می‌آیند. براین اساس هنگام گزینش اعضای تیم باید علاوه بر توانایی‌ها، شخصیت و مهارت‌ها، اولویت‌های افراد هم در نظر گرفته شود. تیم‌های اثربخش معمولاً از افرادی تشکیل شده‌اند که گروهی کارکردن برای شان در اولویت است (جاج، ۱۳۹۷، ص ۳۲۲).

شاخص‌های اساسی تیم‌سازی

در واقع سازمان‌ها برای انجام فرایند تیم‌سازی و استقرار کار تیمی نیاز مبرمی به زیرساخت‌ها و وجود مؤلفه و مقوله‌های تیم‌سازی دارند تا بتوانند فرایند تیم‌سازی و کار تیمی مؤثر را به طور مناسبی در سازمان به اجرا گذاشته و مستقر نمایند. میلیا و بالتازار (۲۰۰۵) شاخصه‌های تیم‌سازی را بدین گونه مطرح کرده‌اند:

اهداف مشترک و شفاف: همه اعضای تیم باید در راستای اهدافی مشخص و شفاف حرکت نموده و به آن اهداف متعهد باشند و این اهداف باید مورد توافق همه کارکنان باشد تا جهت‌ی برای کار تیمی مؤثر افراد باشد.

تصمیم‌گیری مشارکتی: این امر زمانی امکان‌پذیر است که تیم‌ها به همه اعضای خود اجازه دهند تا نظرات و دیدگاه‌های شان را آزادانه بیان کنند و انتقادهای شان را مورد بحث و بررسی قرار دهند.

ارتباطات باز: ارتباط تیمی، فرصت‌های مقتضی و بازی را در اختیار افراد قرار می‌دهد تا اعضای تیم بتوانند به راحتی عقاید و احساسات‌شان را برای یکدیگر بازگو نموده و از یکدیگر بازخورد بگیرند و با هم به تبادل اطلاعات بپردازند.

تخصص‌های گوناگون: در یک تیم کاری، اعضای تیم، تنها دارای یک تخصص و کار مشخص نیستند، بلکه در یک تیم معیاری، مجموعه‌ای از افراد با تخصص، استعداد و توانمندی‌های متنوعی وجود دارند که این امر زمینه‌ساز یک تیم اثربخش است.

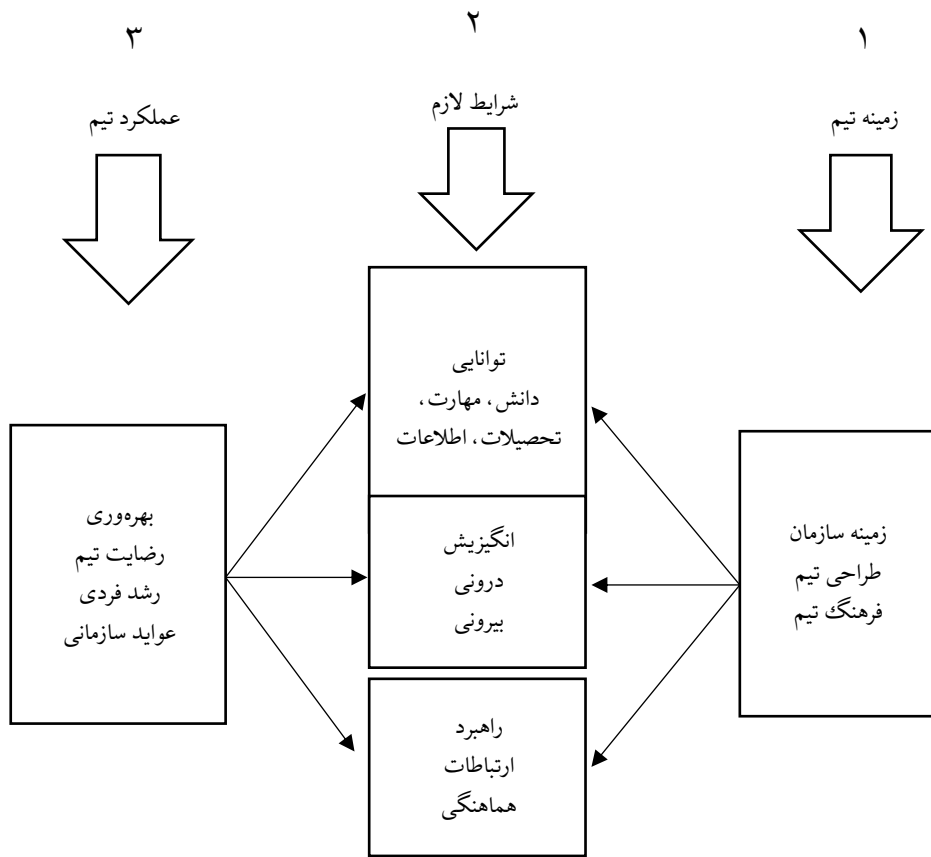
همکاری و مشارکت: اعضای یک تیم در یک جو مثبت و با فعالیت‌های متنوعی با یکدیگر و در کنار هم به فعالیت می‌پردازند و از طریق کارکردن با یکدیگر به توسعه و افزایش اثربخشی خود می‌پردازند.

روابط غیر رسمی: در یک تیم‌کاری روابط بین افراد صمیمی و سرشار از اعتماد است و کارها در یک جو آرام و راحت انجام می‌شود (نادی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۹).

الگوی جامع کار تیمی

در این الگو شرایط لازم، تعیین‌کننده‌ی عملکرد تیم هستند. بدان معنا که آیا تیم می‌تواند موفق شود یا شکست بخورد. تیم‌های عالی را نمی‌توان از طریق آموزش خلق کرد. در عوض یک‌سری شرایط سازمانی وجود دارد که در صورت فراهم بودن احتمال اثربخشی تیم را بالا می‌برند. در این الگو زمینه (فعالیت) تیم شامل زمینه سازمانی (سازمانی که تیم در آن فعالیت می‌کند)، طراحی تیم (ساختار تیم) و فرهنگ تیم می‌باشد.

شرایط لازم شامل: توانایی‌های فردی (دانش، مهارت و تحصیلات اعضا)، انگیزش و راهبرد (ارتباطات و هماهنگی اعضا) می‌باشد و عملکرد تیم شامل: بهره‌وری (توانایی و دستیابی به اهداف تعیین شده)، رضایت، رشد فردی و عواید سازمانی است (حقیقی فرد، ۱۳۸۷، ص ۴۰).



شکل ۲: الگوی جامع کار تیمی (حقیقی فرد، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

زمینه سازمانی: مشتمل بر ساختار بنیادی سازمان، سیستم اطلاعات و سیستم پاداش می‌باشد. حتی اگر همه تیم مهارت‌ها، انگیزش و هماهنگی منحصر به فردی داشته باشد، اختلال در زیرساخت‌های بنیادی به عملکرد تیم ضربه خواهد زد. تیم‌ها به صورت ایده‌آل نیازمند یک زمینه‌ای سازمانی حمایت کننده هستند به نحوی که به نیازهای آنان پاسخ دهد.

طراحی تیم: منظور ساختار قابل مشاهده تیم، نقش‌ها و الگوهای ارتباطی و ترکیب اعضاء می‌باشد.

فرهنگ تیم: مجموعه‌ای از مفاهیم مشترک بین اعضاء است که کار تیمی را ممکن می‌سازد. برخلاف طراحی تیم که معمولاً تعمدی و صریح است، فرهنگ تیم مشتمل بر جنبه‌های نانوشسته و غیرصریح ضمنی است که به صورت رسمی مورد بحث قرار نمی‌گیرد، اما به همان اندازه در شکل‌دهی رفتار سهمین اند (حقیقی فرد و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی نظری و اهمیت کار تیمی در سازمان‌ها، یافته‌های این بررسی که با هدف دریافت و تبیین نقش تیم در اثربخشی سازمان‌های آموزشی صورت گرفته بود، نشان‌دهنده آن است که در سال‌های اخیر نقش تیم‌ها در مطالعات سازمانی افزایش چشم‌گیری داشته است. این افزایش از توسعه مفهوم تیم و کار تیمی اثربخش در سازمان‌ها ناشی می‌شود. کار تیمی در حال گذار از مرزهای ملی و سازمانی است. بسیاری از سازمان‌ها به منظور افزایش کیفیت، کاهش هزینه‌ها و اطمینان از توسعه و اصلاحات دوام‌دار تیم‌های مشترکی تشکیل می‌دهند. در تمام سازمان به خصوص در سازمان‌های آموزشی افراد با همکاری یکدیگر و در میان گذاشتن منابعی چون دانش، توانایی‌ها، تجربه، زمان، پول و غیره موارد است که می‌توانند به اهداف مشترک‌شان به اثربخش‌ترین شکل ممکن جامه‌ی عمل بپوشانند. به هر اندازه که سازمان‌ها بزرگتر و ساختار آن پیچیده‌تر می‌شود، نیاز میرم و فزاینده‌ای، به وجود تیم‌های کاری اثربخش است که در کنار یکدیگر و با روش‌های هماهنگ کار کنند تا به مقاصدی دست یابند که رسیدن به اهداف کلی سازمان را آسان‌تر می‌کند. سازمان‌های آموزشی یکی از آرمانی‌ترین و اساسی‌ترین سازمان‌های یک جامعه است که باید پاسخگوی نیازهای عصر خود باشد. این سازمان‌ها تأثیر بس‌شگرفی در آینده اجتماع ایفا می‌نمایند که مدیریت در این سازمان‌ها به تنهای نمی‌تواند به تمام اهداف آن از هر لحاظ جامه‌ی عمل بپوشاند و سازمان را به اثربخشی برساند. بنابراین، مدیران در سازمان‌های آموزشی با تشکیل تیم‌های اثربخش که دارای مهارت‌های گوناگون باشند، و مهارت‌های شان مکمل یکدیگر بوده و باعث هم‌افزایی در این سازمان‌ها شود، می‌توانند سازمان را به موفقیت که رسیدن به همان آرمان‌های اساسی جامعه است برسانند. در دنیای امروزی سازمان‌ها به خصوص سازمان‌های آموزشی در محیطی فعالیت می‌کند که اجزای متشکل آن دائماً در حال تغییر است و این تغییرات جزئی جدایی‌ناپذیر از دنیای سازمانی را تشکیل می‌دهد. اثربخشی سازمان‌ها در این گونه شرایط مستلزم آن است که همگام و هماهنگ با این تغییرات داخلی و محیطی تغییر یابد که این تغییرات روزافزون از عهده‌ی یک شخص به تنهایی بر نمی‌آید. به طور کلی می‌توانیم بگوییم که کار تیمی در اثربخشی سازمان‌های آموزشی نقش فزاینده دارد. اثربخشی کار تیمی زمانی افزایش می‌یابد که بین ساختار تیم و محیط که در آن فعالیت می‌کند تطابق وجود داشته باشد. نتایج مطالعات هم حاکی از آن است که اکثر سازمان‌های موفق امروز یکی از دلایل اثربخشی شان استفاده از تیم‌های کاری است. و سازمان‌های آموزشی هم که یکی از سازمان‌های بسیار تأثیرگذار در سطح جامعه است، و از بسیاری جهات مشابه دیگر

سازمان‌ها در سطح جامعه فعالیت می‌کنند، به این ترتیب کار تیمی در سازمان‌های آموزشی باعث اثربخشی فعالیت‌ها می‌شود که متأسفانه این امر در سازمان‌های آموزشی کشور ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

منابع

- احمدی، مسعود. (۱۳۸۶). مدیریت رفتار سازمانی (اصول و مبانی نظریه‌ها و مفاهیم کاربردی). تهران: انتشارات کوهسار.
- اوست، مایکل. (۱۳۹۱). کار تیمی اثربخش. ترجمه‌ی فهیمه حبشی زاده، تهران: سایه سخن.
- برومند، زهرا. (۱۳۹۶). مدیریت رفتار سازمانی. چاپ هفتم، تهران: پوهنتون پیام نور.
- حقیقی فرد، علی معایر و همکاران. (۱۳۸۷). بررسی عملکرد تیم‌های کاری در سازمان و عوامل مؤثر بر آن. ماهنامه توسعه انسانی پلیس، سال پنجم، شماره ۲، صص ۲۴-۴۴.
- خیراندیش، مهدی، خدایی، ارشیا و محمدی، علیرضا. (1394). مدل جامع عوامل مؤثر بر کار تیمی اثربخش در بستر سازمان و مقیاس‌های سنجش آن. مطالعات رفتار سازمانی. 34(3) پیاپی 14. 60-31.
- دهقانان، حامد و پورمقدسیان، پویا. (1394). تحلیل رابطه‌ی اعتماد و اثربخشی در تیم‌های مجازی با تاکید بر نقش تسهیم دانش. مطالعات مدیریت کسب و کار هوشمند. 4(13)، 1-19. Doi: 10.22054/ims.2015.4081
- رایبیز، استیون و تیمونی، جاج. (۱۳۹۷). رفتار سازمانی. ترجمه مهدی زراع، تهران: میدان انقلاب.
- رضائیان، علی. (۱۳۹۳). مبانی مدیریت رفتار سازمانی، چاپ شانزدهم، تهران: فرهنگ (قم).
- سلطانی، محمدسعید. (۱۳۹۵). بررسی رابطه بین توان‌مندسازی کارکنان و بهبود فعالیت‌های تیمی در شرکت توزیع برق کردستان. فصلنامه مطالعات مدیریت و حسابداری، دوره ۲، شماره ۱، صص ۶۳-۷۴.
- <https://civilica.com/doc>
- شاین، ادگار. (۱۳۸۶). روان‌شناسی سازمانی. ترجمه‌ی بابک حسن خلج، تهران: انتشارات اتحاد.
- طهرانی، مریم و همکاران. (۱۳۹۳). تبیین عوامل سازمانی مؤثر بر عملکرد تیم‌های کاری. مجله چشم‌انداز مدیریت دولتی، 25(2)، 41-64. <https://civilica.com/doc/>
- قدسی، علی، یاران دوست، رامبد، نادیه‌شی، خسرو. (۲۰۱۷). تأثیر برنامه‌ریزی استراتژیک منابع انسانی بر توسعه تیم‌های کاری. محل انتشار: دومین همایش بین‌المللی مدیریت و فرهنگ توسعه، برگرفته شده از سایت: <https://www.sid.ir>
- قلی‌پور، آرین، سیف، عاطفه و یوسفی امیری، مظاهر. (1394). بررسی تأثیرات تنوع تیمی بر تعهد و هویت تیمی و اهمیت تعدیل‌کننده اندازه تیم. مدیریت دولتی، 7(3)، 547-572. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=318630>
- لوی، دانیل. (۱۳۹۲). پویایی‌شناسی گروه برای تیم‌ها. مترجمان: محمد اسماعیل انصاری و شهناز انصاری، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- ماکسول، جان. (۱۳۸۵). هفده اصل کار تیمی. ترجمه مرتضی ذوالانوار، تهران: نشر معیار اندیشه.
- نادى، مجتبی و همکاران. (۱۳۹۶ الف). مطالعه کیفی و وضعیت تیم‌سازی و کار تیمی در پوهنتون‌های دولتی ایران. فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی، ۶(۱)، ۱۲۰-۸۱. <http://www.ensani.ir/fa/article/377416/>
- نادى، مجتبی، آهنگچیان، محمدرضا، نوغانی دخت بهمنی، محسن و شجاع، کلثومه. (1395). تحلیل کیفی دیدگاه مدیران آموزش عالی خراسان به تیم‌سازی و کار تیمی پوهنتونی (مطالعه موردی: پوهنتون فردوسی مشهد)، مطالعات فرهنگی اجتماعی
- خراسان، 11(2)، 16-33. DOI: 20.1001.1.26766116.1395.11.2.6.6

د ډېر عمره وگړو پر روانی روغتیا او خوښی د اړیکو اغېز

پوهنمل اسدالله کلیوال

د ښوونې او روزنې د پارتمنت، د ارواپوهنې پوهنځی، د سیدجمال الدین افغان پوهنتون، کنړ، افغانستان
ایمیل: kaliwalasad@gmail.com

لنډیز

د دې مروری کارېدونکې څېړنې موخه د زړو وگړو پر روانی روغتیا د اړیکو اغېز څرگندول دی. په دې څېړنه کې مختلفې مقالې او علمی لیکنې تحلیل شوی دی او د څېړنې پوښتنو ته ځواب موندل شوی دی. د څېړنې موندنې ښیې چې اړیکې د ډېر عمره وگړو پر روانی روغتیا او خوښی مثبتې اغېزې لری. له خپل ځان سره اړیکه دوی ته مثبت احساس او خوښی ورکوی؛ خالق سره اړیکه یې د ډاډ، اخروی ژوند ته د چمتووالی او مړینې اضطراب د کموالی سبب کېږی. له طبیعت سره اړیکه هغوی ته ښه احساس او آرامتیا ورکوی او له نورو سره اړیکې یې له خوښی او روانی روغتیا سره مرسته کوی. د څېړنې پایلې ښیې، په هره کچه چې عمر لرونکی وگړی له ځان، خالق، طبیعت او خلکو سره پراخې اړیکې ولری روانی روغتیا ته یې ګټه رسېږی.

کلیدی اصطلاحات: زړښت؛ اړیکې؛ روانی روغتیا؛ خوښی؛ طبیعت

The Impact of Relationships on Mental Health and Happiness of Aged People

Sr. Teaching Asstt. Asadullah Kaliwal

Department of Psychology, Faculty of Education, University of Sayed Jamalludding
Afghan, Kunar, Afghanistan
Email: kaliwalasad@gmail.com

Abstract

This purpose of this retrospective-applicative research is to reveal the effects of the relationships of aged people on their mental health. In this research different articles and academic compo session are analyzed and the research questions are answered. The findings of this study show that relationships have positive effects on the mental health and happiness of the aged people. Connecting with oneself gives them positive feelings and happiness; a connection with the Creator gives them reassurance, prepares them for the afterlife and reduces the anxiety of death. Connecting with nature makes older people feel good and calm, and connecting with other people helps in their happiness and mental health. The findings of the research show that at any level, an elderly citizen has a wide relationship with himself/herself, the creator, nature and people, it benefits his/her mental health.

Keywords: Aging; Relationships; Mental Health; Happiness; Nature

سریزه

انسان د یو څو اړخیز ژوندی موجود په توګه د ژوند په مختلفو دورو کې بېلابېلې اړتیاوې لری، چې پوره کېدل یې د سالمې ودې، بدنی او روانی روغتیا او ښه ژوند تېرولو لپاره اړین دی. د روانی روغتیا په شتون کې انسان کولای شی د ژوند چارې په ښه توګه تر سره کړی. روانی روغتیا هغه حالت ته ویل کېږی چې وګړی په کې خپلې ذهني چارې او کړه وړه داسې تر سره کړی چې په تر سره کولو سره یې د ده اړتیاوې پوره او له درد او رنځ څخه وژغورل شی، یعنې د انرژي په مصرف کولو سره ده ته ښه روانی حالت پیدا شی. د روانی روغتیا ساتلو لپاره یو مهم عامل اړیکې لرل دی. دا چې انسان څو اړخیز ژوندی موجود دی نو له دغې ډلې یو یې هم ټولنیز اړخ دی چې په دې برخه کې د اړیکو لرلو او پاللو موضوع اهمیت پیدا کوی. دغه اړیکې د ټول ژوند په اوږدو کې مهمې دی؛ خو د زېښت عمر کې د زاړه شخص د هغو ستونزو په کمولو کې مرسته کوی چې ډېر ور سره لاس وګرېوان کېږی. د دغه عمر وګړی ډول ډول اړیکو ته اړتیا لری او په هره کچه چې دغه اړیکې پراخه او سالمې وی د دوی د خوښی سبب کېږی او د روانی روغتیا له ساتلو سره یې مرسته کوی. په دې عمر کې له ځان، خالق، طبیعت او نورو وګړو سره د ډېر عمره وګړی اړیکه ډېره ګټوره ده. دا چې په دې عمر کې وګړی د ځواک له کمېدو سره مخ وی او ورځ تر بلې کمزوری کېږی، د دغو اړیکو څرنگوالی او کیفیت ورته ډېر مهم وی. همدغه اړیکې عمر لرونکی ته خوښی ورکوی او د ډاډ او اطمینان سبب یې ګرځی. سره له دې چې د ډېر عمره وګړو روانی روغتیا او خوښی له اړیکو پرته په نورو عواملو پورې هم تړلې ده؛ خو هر څومره چې یادې اړیکې مناسبې وی عمر لرونکی شخص په کې له انزوا څخه ژغورل کېږی او داکار د دوی روانی روغتیا ته ګټه رسوی.

د څېړنې اهمیت او اړتیا

د عمر لرونکو وګړو ژوند په ځانګړې توګه زموږ هېواد او ټولنه کې د پاملرنې او اهمیت وړ دی. په دغه عمر کې له یوه لوری بدنی کمزورتیا او ناروغی او له بل پلوه د دوی تېر ژوند هغه څه دی، چې د عمر لرونکو په هکله څېړنو ته لا ډېر اهمیت ورکوی. له بلې خوا، څېړنې ښیې چې مختلفې اړیکې په دې عمر کې د عمر لرونکو وګړو پر روانی روغتیا مثبت اغېز لری. د دې څېړنې اهمیت په دې کې دی، چې له ډېر عمره وګړو سره د اړیکو اړین اړخونه پېژندل هغوی ته د خوښ ژوند په برابرولو کې مرسته کوی. که په دې عمر کې یو عمر لرونکی وګړی مناسبې اړیکې ولری، له روانی روغتیا سره یې مرسته کولای شی او د همدې مناسبو اړیکو په هکله پوهه ځانګړی اهمیت لری. د عمر لرونکو وګړو په ژوند کې یوه بنسټیزه موضوع د دوی اړیکې دی، چې د مختلفو څېړنو پایلو ته په کتو دغه

اړیکې په دې عمر کې راکمپږی. که د عمر لرونکو وگړو روانی روغتیا او خوښی ته پاملرنه ونشی، د اضطراب، ناهیلې او ان مړینې خطر یې زیاتېږی. نو اړتیا لیدل کېږی چې د دغو وگړو او په دې عمر کې د دوی د اړیکو په هکله څېړنې تر سره شی، ترڅو د خوشاله ژوند لپاره یې مناسبې اړیکې رامنځته شی. که عمر لرونکی وگړی له خپل ژوند څخه خوښ او راضی.

د څېړنې مسأله

د زېښت دوره لکه د ژوند د نورو پړاوونو په څېر یو مهم پړاو دی، چې وگړی ورته د عمر په وروستیو کې رسېږی. د عمر لرونکو وگړو روانی روغتیا او په هغې باندې اغېزناک عوامل پېژندل هم له عمر لرونکی شخص، هم د دوی له کورنیو او ټولو هغو بنسټونو سره مرسته کوی چې له دوی سره سر و کار لری. ټول وگړی اړیکو ساتلو ته اړتیا لری او گټورې دی؛ څېړنو دا څرگنده کړې چې د ډېر عمره وگړو په روانی روغتیا مختلف عوامل اغېز لری چې یو یې هم د دغه شخص اړیکې دی. نو د دې لپاره چې د دوی د عمر دغه وروستی پړاو په سمه توگه سر ته ورسېږی او آخرت ته هم چمتووالی ولری باید له بدنی او روانی اړخه سالم و اوسی. که د عمر لرونکو وگړو روانی روغتیا او خوشاله ساتلو ته پام ونشی، د ځورېدو او ان په ناروغیو اخته کېدو ته یې لار برابروی. خو پوښتنه دا ده چې دغه کومې اړیکې دی؟ آیا په زېښت عمر کې اړیکې د دغو وگړو له روانی روغتیا سره مرسته کولای شی؟ یا په بل ډول، عمر لرونکی وگړی باید له چا سره څنگه او څه ډول اړیکې ولری چې روانی روغتیا ته یې گټه ورسوی؟ یعنې، دغه اړیکې به له چا سره وی او په کوم کیفیت به وی سره له دې چې د څېړنو پر بنسټ دغه عمر کې د وگړو اړیکې راکمپږی.

د څېړنې موخې

عمومی موخه

د ډېر عمره وگړو په روانی روغتیا او خوښی باندې د اړیکو رول روښانه کول.

فرعی موخې

۱. د ډېر عمره وگړو پر روانی روغتیا د ځانی اړیکو اغېزې روښانه کېدل.
۲. د ډېر عمره شخص پر روانی روغتیا او خوښی له خالق سره د اړیکو اغېزې روښانول.
۳. د ډېر عمره وگړی په خوښی او روانی روغتیا کې له طبیعت سره د اړیکو رول څرگندول.
۴. د عمر لرونکو پر روانی روغتیا او خوشالی له نورو وگړو سره د اړیکو تأثیر معلومول.

د څېړنې پوښتنې**اصلي پوښتنه**

اړيکې د ډېر عمره وگړو پر رواني روغتيا او خوښۍ څه اغېزې لري؟

فرعي پوښتنې

۱. د عمر لرونکي شخص په رواني روغتيا او خوشالي باندې ځاني اړيکې څه اغېزه لري؟

۲. له خالق سره اړيکه د عمر لرونکي وگړي پر رواني روغتيا او خوښۍ څه اغېزې لري؟

۳. آيا له طبيعت سره اړيکې لرل د عمر لرونکو وگړو پر رواني روغتيا او خوښۍ تاثير لري؟

۴. له نورو خلکو سره اړيکې د عمر لرونکي پر رواني روغتيا او خوشالي څه اثر لري؟

د څېړنې مېتود او د کار مواد

دغه څېړنه چې د ډېر عمره وگړو پر رواني روغتيا او خوښۍ د اړيکو اغېزې رابښي د موخې له نظره توصيفي، د پايلې کارولو له نظره کارېدونکې او د اجرا له نظره کتابتونې څېړنه ده چې په موروي - تحليلي توگه تر سره شوې ده. په دې څېړنه کې د موضوع اړوند مختلفې څېړنې، مقالې او ليکنې کتل شوي او تر تحليل وروسته د څېړنې پوښتنو ته ځواب موندل شوي دي.

د څېړنې مخينه

شيريان د گاونډيتوب، اوسېدو ځای څخه خوښي او د عمر لرونکو مهاجرينو رواني روغتيا تر سرليک لاندې څېړنه کې ښودلې، چې گاونډيتوب د يوه ټولنيز ملاتړ کوونکي په توگه پر رواني روغتيا اغېزه لري (توکل او مقصودي، ۱۳۸۲). په بریتانیا کې د مک کالوک (۲۰۰۱) او امريکا کې د هايو او جانسون (۲۰۰۰) څېړنې ښيي، چې ((پراخ ټولنيز گډون له رواني ناروغيو څخه د رامنځته کېدونکي مرگ و مير کچه را ټيټوي)) (۱۷۹مخ). د برگمن او سيم (۱۹۷۴) څېړنې ښيي هغه وگړي چې له ټولنې لرې او گوښه گير دي د مرگ وېره ډېره تجربه کوي. د برگمن او سيم (۱۹۶۵ تر ۱۹۷۴) څېړنه چې په کالفرنيا کې يې تر سره کړې وه ښيي، چې د مړينې او ټولنيزو اړيکو لکه په مذهبي چارو کې ډېر گډون او په مختلفو ټولنو کې غړيتوب لرل له مړينې سره اړيکه لري. همدارنگه، دې ته ورته بله څېړنه چې برگمن (۱۹۶۵) تر سره کړې ښيي، چې له ناروغيو مړينه په هغو نارينه وو کې ډېره ليدل کېږي چې په ورځني ژوند کې کمې ټولنيزې اړيکې لري او يا په عمومي ځايونو کې کم گډون کوي (توکل او مقصودي، ۱۳۸۹).

د پاتوس څېړنې بنسټی، چې د مړینې اضطراب عمومي بدنی روغتیا او بیولوژیکي - شناختی کارکړنې را کموی (Potes, 2016). د استرالیا په مریلانډ، بالیمور او ادلایډ کې د هارپهام څېړنه هم بنسټی، چې له ټولنیزو ډلو سره گډون او مخ کېدل له بدنی او روانی روغتیا سره مرسته کوی (Harpham, 2003).

دا چې په زېږښت دوره کې بیولوژیکي - شناختی جریانونه ورځ تر بلې کمزوری کېږي او د زېږښت عمر استرس او له مرگ سره د مخامخ کېدو اضطراب هم شتون لری، دغه چاره په ډېر عمره وگړی کې د روانی ستونزو په رامنځته کېدو کې مهم رول لوبوی (Fountulakis, 2008). شناختی نیمگړتیاوې د مثبتو او منفي هیجاناتو، استرس، اندېښنې او په کارکړنو کې د تغیر له اغېز لرونکو عواملو څخه گڼل کېږي (صمدی فرد، ۱۳۹۶). روانی کمزوری په وگړی کې د هغو دندو د کمېدو سبب کېږي، چې په طبیعی ډول یې تر سره کولای شی، دا موضوع دې ټکی ته گوته کوی چې په عادی حالت کې انسان د هغو کړنو د تر سره کولو وړتیا لری چې غواړی یې؛ خو د حواسو تمرکز نه شتون یا د حواسو تیتوالی، حافظې پورې تړلې ستونزې، تېروتنې او د نه را یادېدو ستونزې هغه څه دی چې په ډېر عمره وگړو کې د ځینو فعالیتونو د تر سره کېدو مخه نیسی او دا کار په هغوی کې ناخوښی رامنځته کوی (صمدی فرد، ۱۳۹۶). د راشدی او ملگرو (۱۳۹۲) څېړنه بنسټی، چې د روغتیا ټولنیز ټاکونکی عوامل لکه ټولنیز حمایت په عمر لرونکو وگړو کې د اضطراب کمېدو لپاره اړین دی او ځانگړی اهمیت لری “ (۱۱۰مخ). همدارنگه ټولنیز حمایت د ټولنې د وگړو په روغتیا کې ډېر مهم رول لری، چې نه شتون یې ټولنیز گوښه والی رامنځته کوی او د ناروغیو سبب کېږي (Avlund, 1998).

په روانی روغتیا او خوښی د اړیکو اغېزې

د روغتیا نړیوال سازمان روغتیا داسې تعریفوی: یواځې د ناروغی نه شتون نه بلکې له فزیکي، روانی او ټولنیز پلوه مطلوب وضعیت لرلو ته روغتیا وایی (WHO, 1948). د اړیکې کلمه د عربی ژبې د ارتباط له کلمې چې ریښه یې “ر ب ط” ده اخیستل شوې (معتمدی، ۱۳۹۶) او د رابطه کلمه چې د تړاو او پیوند معنا ورکوی د دې کلمې ریښه جوړوی (معین، ۱۳۶۰). د اړیکې کلمې انگلیسی معادل (communication) او ځینې وخت (relationship) دی (فرهنگی، ۱۳۹۳). چې په زېږښت عمر کې د اړیکو لرل د روانی روغتیا په برخه کې ځانگړی اهمیت پیدا کوی. زېږښت د ژوند هغه دوره ده چې له ۶۰ کلنۍ څخه پیلېږي او په دې دوره کې د غړو په داخلی او باندینیو کارکړنو کې تغیرات رامنځته کېږي. په دغه دوره کې وگړی په مزمنو ناروغیو اخته کېدو، یواځې توب او کوښه والی سره مخامخ کېدو ته ډېر چمتووالی لری او په ډېرو ځایونو کې یې خپلواکی تر گواښ لاندې راځی. د ځواک له

لاسه ورکول او د ټولنیزو مهارتونو کموالی د دې دورې له ځانگړنو څخه گڼل کېږي (صمدی فرد، ۱۳۹۶).

په ډېر عمره وگړو کې روانی ستونزې او د خوښی نشتوالی د مختلفو ټولنیزو محرومیتونو، د ژوند کیفیت ټیټوالی، شناختی گډوډیو، کمزوری او د بدنی گډوډیو د احتمال زیاتېدو له کبله رامنځته کېږي (شریفی او ملگری، ۱۳۹۲)؛ خو پر دې عواملو سربېره په دغه عمر کې اړیکې او د اړیکو پالل هم د ډېر عمره وگړو په روانی روغتیا او خوشالی اغېزه لري.

د زېښت عمر کې د زړو خلکو اندېښنې او ذهني مشغولتیاوې د هغو اړیکو له کمیت و کیفیت څخه معلومېږي چې دوی یې لري. د دې لپاره چې ښه پوه شو د ډېر عمره وگړو په روانی روغتیا کومې اړیکې اغېزه لري باید د دغو اړیکو کمیت و کیفیت وڅېړو؛ ترڅو د دغو وگړو له شخصیت سره ښه بلد شو (معتمدی، ۱۳۹۶)؛ خو د دغو اړیکو ټینګول د عمر لرونکي وگړي له لید لوری سره تړاو پیدا کوي. لیدلوری د باورونو او هیجانونو ترکیب دی چې یو شخص د نورو وگړو، څیزونو او مختلفو ډلو په هکله د مثبت یا منفي چلند لپاره مخکې له مخکې چمتو کوي. په اکسفورډ ډکشنري کې لیدلوری د یوه څیز یا بدنی حالت (چې په یوه روانی حالت دلالت وکړي) په هکله د احساس او تفکر تلپاتی ډول ته کارول شوی. یا ویلای شو چې لیدلوری یو تلپاتي نظام دی چې شناختی، احساسی او د عمل کولو میل پکې شاملېږي. په زېښت دوره کې د دغو وگړو ذهني لیدلوری په یو لړ مشخصو موضوعاتو را څرخي چې په دوی کې د یوې فعاله ذهني ځورېدنې د رامنځته کېدو سبب کېږي؛ خو هغه څه چې د دې عمر خلکو له خوښی او روانی روغتیا سره مرسته کوي اړیکې دي، چې په څلورو برخو (ځان سره اړیکه، له خالق سره اړیکه، له طبیعت سره اړیکه او له نورو سره اړیکه) کې تر مطالعې لاندې نیولای شو:

۱. له خپل ځان سره اړیکه

له منځنی عمر وروسته تر ۶۰ کلنۍ پورې وگړي له خپل ځان سره د بیا کتنې اړیکه لري. په دغې بیا کتنه کې شخص له خپلو تېرو بریاوو او ښېگڼو څخه د خوشالی احساس کوي او له خپلو ماتو او نیمگړتیاوو څخه خفه کېږي. ډېر عمره وگړي دغې دورې ته په وړ داخلېدو له خپل ځان سره د منلو (تأیید) یا نه منلو (شکایتی) اړیکه جوړوي. په دې دوره کې عمر لرونکي وگړي په ټوله کې د هغه څه په هکله چې تر شا یې پرېښي یا په مثبت احساس لري، چې د ځان د تایید سبب یې کېږي او یا به د فرصتونو د له لاسه ورکولو له امله هغه منفي ارزیابي کوي او منفي احساس به لري (معتمدی، ۱۳۹۶). هغه وگړي چې د خپل تېر ژوند په هکله مثبت احساس لري، ډېره آرامتیا لري او راضی معلومېږي؛

خو له تېر ژوند څخه منفي احساس لرونکي وگړي بيا د ناهيلي احساس کوي. د اړيکسون په باور، د رواني - ټولنيزې ودې وروستي پړاو کې به يا وگړي د ناهيلي احساس کوي او يا به د ودې او غوړپدا (دادستان، ۱۳۷۶). دغه دوه حالتونه د تېر شوي ژوند په هکله له شته احساس څخه را پيدا کېږي. د ډېر عمره وگړو په ذهن کې د ځان په هکله دوه ډوله افکار شتون لري: لومړي هغه چې بيا کتنه ور باندې هغه ته مثبت احساس ورکوي او دويم، هغه چې بيا کتنه يې هغه ته منفي احساس ورکوي. په ډېر عمره وگړو کې له لاندې موضوعاتو سره د اړيکې شتون په هغوي کې مثبت احساس رامنځته کولای شي، چې له روغتيا او خوښۍ سره يې مرسته کوي:

۱. تر سره کړې دنده: معمولاً ټول ډېر عمره وگړي هغه څه ته چې په تېر ژوند کې يې تر سره کړي يا يې کوم رول لوبولی دی د اهميت لرونکې ثمرې په سترگه گوري او بيا کتنه يې مثبت احساس ورکوي. مثلاً، هغه دندې چې تر سره کړي يې دی يا هغه زيار چې د اولادونو په روزلو کې يې گاللي دی. په دغو موضوعاتو بيا کتنه دا ډاډ ورکوي چې خپل فرض يې ادا کړي او همدا خبره ورته د مثبت احساس پيدا کېدو سبب گرځي.

۲. شته او پانگه: د ډېر عمره وگړو د ژوند حاصل ټول هغه څه دی چې دی يې مالک دی لکه: پانگه، ځايونه او ... د دغه ډول پانگې شتون په عمر لرونکي وگړي کې مثبت احساس پيدا کوي. د پانگې د شتون گټه دا ده چې له مالي اړخه وگړي ته د ډاډ احساس ورکوي. دا چې په دې عمر کې بل چا ته اړ نه دی او کولای شي خپلې اړتياوې په خپله پوره کړي، د خوښۍ سبب يې کېږي. څېړنو هم ښودلې چې د اقتصادي-ټولنيز وضعيت او روغتيا ترمنځ اړيکه ليدل کېږي (معمدی د شای او ویلیس، ۲۰۱۱ له قوله). د شتو بل ډول هغه ښه ټولنيز شخصيت، حيثيت او ښېگڼې دی چې وگړي د نورو پر وړاندې محترم ښي. د دې احساس کول چې تېر ژوند يې له احترامه ډک او په ښه ټولنيز موقف کې تېر کړی دی، عمر لرونکي شخص ته د پانگې ارزښت لری او د هغې ساتل او ورڅخه گټه کول ورته ارزښتمن ښکاري. د شتو او پانگې بل ډول هغه حيثيت او ښه والی دی، چې وگړي يې د الهي احکامو پر وړاندې لری، يعنې دا چې وگړي د آخرت او محشر ورځې لپاره هڅه کړې او الهي احکام يې پر ځان عملي کړي دی. دا هغه احساس دی، چې په متدينو او پرهېزگاره انسانانو کې ليدل کېږي، دا سې چې وگړي يې په لرلو باندې د خوښۍ احساس کوي. د پانگې بل ډول د اولادونو شتون دی، په ځانگړې توگه کله چې اولادونه گټور او اغېزمن خلک وي. په ډېر عمره وگړو د دې احساس چې خپل عمر يې تېر کړی او اولادونو ته يې ښه روزنه ورکړې ده مثبت احساس رامنځته کوي. د شاگردانو روزل، د کتابونو ليکل، د سازمانونو يا ټولنو

جوړول او د فکر یا نظریاتو پاتې کېدل هم هغه څه دی چې په عمر لرونکي شخص کې مثبت احساس رامنځته کوی.

۳. ډېر وخت لرل: تقاعد کېدل یا د ورځني ژوند د مستقیمو مسئولیتونو کمېدل او ډېر وزگار وخت درلودل عمر لرونکو ته د ډېر استراحت، د خوښې وړ کارونو تر سره کولو، سفر او د کورنۍ له غړو سره د ډېر تعامل اجازه ورکوی او دا هغه څه دی چې عمر لرونکي شخص ته د رضایت او خوښۍ احساس ورکوی.

۴. روغتیا، پوهه او آرامتیا: که څه هم په دغه عمر کې ځینې بدني تغییرات رامنځته کېږي چې مخه نیول یې ناشونی دی؛ خو دغه تغییرات د ناروغۍ په معنا نه دي. که عمر لرونکي وگړي خپل ځان روغ احساس کړي او له سختو ناروغيو سره لاس وگريوان نشي، لا هم ښه احساس درلودلای او ځان ته د یوه گټور شخص په توگه کتلای شي.

په دغه عمر کې ځینې رامنځته کېدونکي تغییرات په شخص کې د خوښۍ احساس رامنځته کوی، لکه د نظر درلودل او وړاندې کول، د منطقي نظر لرل او نور. دغه ځواک چې د تغییر په پایله کې رامنځته شوی د پوهې لرلو په معنا دی. دا هغه ځواک دی چې د ژوند له ډېرو تجربو څخه پیدا کېږي (معمدی، ۱۳۹۶).

د دې عمر ځینې تغییرات چې د ځواک کمېدو سبب کېږي په ځینو برخو کې گټور پېرېوځي، لکه د جنسي ځواک کمېدل. څېړنو ښودلې چې جنسي ځواک د ځوانۍ له دورې وروسته کمېږي، سره له دې چې دغه میل په ډېر عمره وگړو کې هم لیدل کېږي او کموالی او ډېروالی یې په ځینو شرایطو لکه: کلتور، جنس، عمر، مدني حالت او ... پورې تړلی دی؛ خو په دغه عمر کې د جنسي میل کمېدل د دې سبب کېږي چې وگړي د تېر عمر په نسبت ډېر آرام و اوسي، له احساسی مسایلو لرې پاتې شي او تعادل ولري (معمدی، ۱۳۹۶). د دې تر څنګ یو لړ موضوعات شته چې شتون یې په ډېر عمره وگړو کې منفي احساس رامنځته کولای شي:

۱. د مړینې په هکله فکر: له مړینې وېره تقریباً په هر عمر کې شتون لري. که شخص ته خبر ورکول شي چې په نږدې راتلونکي یا مشخص وخت کې به مری، احتمالاً چې اندېښنه او خپګان ورته پیدا کېږي او هر څومره چې هغه وخت را نږدې کېږي اندېښنه به یې زیاتېږي (کوبلر—راس، د سانتروک، ۲۰۱۳) له قوله لیکي، چې د مړینې په هکله د وگړي تفکر او سلوک په پینځه پړاوونو وېشل کېږي: نه منل؛ غوسه؛ دعوه کول، خپګان او منل (معمدی، ۱۳۹۶، ۱۴۸ مخ).

۲. ناروغی او د روغتیا کمېدل: په دغه عمر کې د ناروغیو پیدا کېدل په وگړی کې اندېښنه پیدا کوی. هغه تعریف چې په دې عمر کې له ناروغی څخه کېږی په ټیټ عمر کې له ناروغی سره توپیر لری. د عمر لرونکو په فعالیت او فعال اوسېدو کې د دوی روغتیا مهم رول لری. په هره کچه چې بدنی روغتیا راټیټېږی اندېښنه ور سره زیاتېږی. په دې عمر کې د ناروغی پیدا کېدل د ځان په هکله د منفي احساس پیدا کېدو سبب کېږی.
۳. مالی فقر: عمر لرونکی وگړی د خپلو ځانگړو حالتونو په لرلو سره ځانگړې اړتیاوې هم لری. د ځینو دغو اړتیاوو پوره کېدل ښه مالی قدرت غواړی. ښه خوراک، پوره درملنه، د ژوند کولو ښه ځای او شرایط ټول هغه څه دی چې له مالی قدرت پرته یې پوره کول ناشونی دی. د اړتیاوو نه پوره کېدل او په فقر کې ژوند عمر لرونکی شخص له روانی اړخه تر اغېز لاندې راولی. هغه عمر لرونکی وگړی چې د خپلو اړتیاوو پوره کولو کې په نورو پورې تړلی وی، په ځان کم باور لری او په خپگان اخته کېدو امکان یې ډېر وی. ځینې وخت دا سې هم لیدل کېږی، چې فقر شتون نلری؛ خو له فقر څخه وپره او له دې څخه ډار چې راتلونکی کې په فقر اخته نشی، عمر لرونکی وگړی باندي د رښتیني فقر په څېر ناوړه اغېزې لری.
۴. تعارض: اریکسون باوری و، چې وگړی په مختلفو عمرونو کې له مختلفو تعارضونو سره مخ کېږی. د هغه په باور اته تعارضه شتون لری چې باید حل شی او د دغو له ډلې یوازې یو یې د ژوند په وروستیو کالونو کې پېښېږی. د دې پړاو موخه د (زه یوالی) دی، یعنې د دې منل چې ټولې اساسی موخې یې لاسته راغلی دی او هېڅ له لاسه وتلې موخه شتون نه لری. هغه کس چې فکر کوی هغه څه یې په لاس نه دی راوړی چې غوښتل یې، کېدای شی د ناهیلی احساس وکړی. معتمدی د پک له قوله لیکي چې سوارټ — همیلټن (۲۰۰۶) د اریکسون نظریې ته په پراختیا ورکولو سره په دغه دوره کې درې تعارضونه را په گوته کوی، چې باید حل شی. لومړی، د کاری رول له مخې له دندې سره د زه (EGO) توپیر. ډېر خلک خپل وضعیت او ځانی لید د کار له مخې پیدا کوی، دا چې یو دنده لرونکی یا کارگر شخص له دې امله چې خلک یې کسب ته په ښه سترگه کوری کېدای شی د نفس لوړ عزت ولری؛ خو کله چې د زړښت له امله له خپله کاره لرې کېږی ټولنیز او وظیفوی موقف له لاسه ورکوی؛ نو دغه وگړی باید داسې یو څه پیدا کړی چې له دندې لرلو پرته هم ارزښتمن وگنل شی. دویم، د بدنی دندو پر وړاندې د بدنی ښه والی تعارض. ډېر عمر لرل د دې سبب کېږی چې عمومی روغتیا او فزیکي وضعیت کمزوری شی. اوس که څوک د ژوند تېرولو لپاره په ښه بدنی وضعیت ټینگار کوی؛ نو په دغه عمر کې له ناهیلی سره مخ

کېږي. که په دې عمر کې څوک خوشاله عمر تېرول غواړي باید بدني ښه‌والی او وضعیت ورته ډېر اهمیت ونه لري. درېیم تعارض د زه ښه‌والی پر وړاندې د زه مشغولتیا دی. په دې معنا چې شخص د مرگ له واقعیت سره مخ کېږي. دغه فکر کول پخپله یو ډول ناخوښی پیدا کوي؛ خو پکې باوري دي، چې له دغه کس څخه د پاتې کسانو د ژوند په تأمین ټینګار او د ده د خپلوانو او اولادونو په ښه ژوند کې هڅه او د ده ډاډمن کېدل د دې سبب کېږي چې وگړي د مرگ په وېره بريالی شي (معمدی، ۱۳۹۶).

۲. له خالق سره اړیکه

هغه وگړي چې په مذهبي ټولنو کې ژوند کوي کله چې لوړ عمر ته ورسېږي له خالق سره یې د اړیکې مسأله نوره هم غښتلې کېږي او یوه مهمه موضوع جوړېږي. ان په هغو وگړو کې چې دیني باور هم نلري، د زېښت عمر کې ورته معنوی چارې او معنویت ارزښت پیدا کوي. داسې لیدل کېږي چې په دې عمر کې وگړي ته له بلې هرې دورې ډېر دا احساس پیدا کېږي، چې الله تر دې ډمه ده ته ژوند ورکړی و او هر هغه څه چې په تېر عمر کې پېښېدل د خدای تعالی له لوری و؛ نو الله هغه قادر ذات بولي چې د ده ژوند او سرنوشت یې ټاکلی و. په داسې حال کې چې که د جبر او اختیار له نظره بحث وکړو له دې عمر څخه په ټیټو عمرونو کې شخص په خپل ژوند کې د اختیار او انتخاب احساس ته ډېر قایل وي. هر څومره چې عمر لوړېږي انسان داسې چارو او پېښو ته متوجه کېږي، چې د ده په ژوند کې یې مهم رول درلود؛ خو په رامنځته کېدو کې یې ده پخپله ډېر رول نه دی لوبولی؛ نو فکر کوي چې سرنوشت یې د ده له شخصي او کاملې ارادې څخه د باندې شکل نیولی و.

په دغه عمر کې یوې ډاډمنې تکيې، فریاد اورېدونکي او شفا ورکونکي ته د وگړي اړتیا او د مرگ له نښو نښانو سره مخامخ کېدل عمر لرونکي وگړي نور هم د خالق لور ته ورکاږي. کله چې له خالق سره اړیکه پیدا کوي په خپل داخل کې یو ځواک حس کوي داسې چې ستونزې یې حل کولای شي. مختلفو مطالعاتو او څېړنو ښودلې چې له خالق سره اړیکه او معنویات په لوړ عمر کې ډېرېږي. په مسجدونو او نورو مذهبي ځایونو کې د عمر لرونکو وگړو ډېر حضور د پورته خبرې پخلی کوي. دا چې ولې په دغه عمر کې له خالق سره اړیکه غښتلې کېږي لاندې ټکو ته گوتنه کولای شو:

(الف) د معرفت زیاتوالی: معمولاً د عمر په تېرېدو سره انسان ډېره پوهه او تجربې په لاس راوړي، چې د هستي په هکله یې د پوهې چوکاټ پراخېږي؛ نو دا کار پخپله له خالق سره د نږدېوالي سبب کېږي.

(ب) له ټولنیزو غوښتنو سره سم رول لوبول: په دې برخه کې ویلای شو، کوم سلوک چې له ماشوم څخه تمه کېږي په تنکي ځوانی کې بدلون مومي او همداسې تر پایه. د زېښت عمر ته په رسېدو د

ټولنې غوښتنه دا وی چې عمر لرونکي وگړي باید د ټولنې د خوښې وړ کړنې تر سره کړي، چې تر ډېره معنوی اړخ لری او دغه غوښتنې د عمر لرونکي وگړي د سلوک لوری بدلولای شی.

(ج) له مینې ډک چلند: عاطفی تړاو او له مینې ډک سلوک هغه څه دی، چې د والدینو او اولادونو ترمنځ لیدل کېږي. کله چې اولادونه کم عمره وی میندې پلرونه د هغوی ساتنه کوی او کله چې لږ را لوی شی بیا یې روزنه کوی. کله چې اولادونه ښه را لوی شی، خپلواکي پیدا کړي او خپلواک ژوند پیل کړي بیا هم دغه عاطفی اړیکه لیدل کېږي؛ مگر شکل یې تغیر کوی او اولادونو ته د دعا کولو او خیر غوښتلو په ډول را ښکاره کېږي. عمر لرونکي وگړي وینی چې په یوازې ځان د اولادونو ستونزې نشی حل کولای نو هغوی ته دعا کوی، په خالق یې سپاری او د خالق لور ته ورځی.

(د) د اړتیاوو تغیر: اړتیا د وگړي د تعادل گټو وږېدو پایله ده. د اړتیاوو له تغیر سره سلوک او فکر هم تغیر مومی او شخص په دې هڅه کې کېږي چې د موجود او مطلوب وضعیت ترمنځ تشه ډکه کړي. د انسان اړتیاوې د عمر په تېرېدو سره تغیر پیدا کوی. د اړتیاوو پوره کېدل خوندور وی او دا چې د ژوند په اوږدو کې د انسان اړتیاوې تغیر کوی نو یو سالم انسان ډېر خوندونه هم تجربه کوی. هغه اړتیاوې چې په تېر عمر کې موجودې وې، په زړښت کې یې پوره کېدل ډېر خوندور نه وی او عمر لرونکي وگړي په نورو خوندونو پسې گرځی، چې دغه اړتیاوې تر ډېره روان پېژندنیز اړخونه لری او پوره کېدل یې له خالق سره په اړیکه کې امکان لری.

(ه) ستونزې: ستونزه هغه څه ده چې ور باندې پوهېدل یا تر سره کول یې سخت وی. ټول انسانان د ژوند په مختلفو عمرونو کې له ستونزو سره مخ کېږي، اصلاً داسې فکر کول چې په ژوند کې باید ستونزه نه وی، ناسم دی. له نورو عمرونو سره د زړښت عمر توپیر دا دی چې په دې دوره کې د انسان ځواک کمېږي، د مقابلې احساس یې کمزوری کېږي او د ستونزو د حل کولو قدرت یې هم کمېږي. هغه ستونزې چې مخکې یې حل کولې اوس یې په سمه توگه نشی حل کولای. په دې دوره کې له عمر لرونکي شخص سره د نورو مرسته ډېر ارزښت پیدا کوی. د انسان یوه ځانگړنه دا ده چې کله له جدی ستونزو سره مخ شی معنوی میل په کې را ژوندی کېږي او د خالق په لور رجوع کوی (معتمدی، ۱۳۹۶).

۳. له طبیعت سره اړیکه

طبیعت او ټولنیز چاپېریال که د ژوند په لومړیو کې وی او که زړښت کې د ناخوښی او مړینې له غښتلو احتمالی عواملو څخه حسابېږي (اسمعیلی رینه، ۱۴۰۰). د زړښت دوره له طبیعت سره د مینې دوره ده. طبیعت عمر لرونکو وگړو ته خوښی او آرامتیا ورکوی او ډېر څه ور زده کوی لکه: تغیر او

په خپل بدن کې د رامنځته شویو تغیراتو منل. د طبیعت په کتلو سره عمر لرونکی شخص د خپلو ځواکونو کمېدل طبیعي امر بولی او له ناهیلۍ سره نه مخ کېږي. بل خوا، دیري (۲۰۰۴) زیاتوی چې د اوسېدو چاپیریال د انسان په احساساتو، هیجانانو او کارکړنو باندې اغېزه لری او بارت (۲۰۰۰) ښیي چې د اوسېدو ځای د کیفیت او ټولنیزو زیانونو لکه: ځان وژنې، رواني ستونزو، روږدیتوب، بې لاریو او طلاق ترمنځ اړیکه لیدل کېږي (صفاری نیا، ۱۳۹۰). د طبیعت کتل او په هغه کې فکر کول عمر لرونکی وگړي ته گټور او ارزښتمن دی (معمدی، ۱۳۹۶). له طبیعت څخه لرېوالی انسانانو ته ډېرې ستونزې پیدا کړی دی، هر څومره چې طبیعي فضاگانې کمېږي ټولنیزه انزوا رامنځته کوی او دا کار په انسانانو فشار راوړي (صفاری نیا، ۱۳۹۰). دې ته په کتو، طبیعت کې ژوند کول یا له طبیعت سره اړیکه لرل د عمر لرونکو وگړو رواني فشار کموی او د خوښۍ سببې گرځي.

طبیعت او په شنه فضا کې ژوند او ور سره اړیکه له استرس څخه رامنځته شوې منفي اغېزې کموي (بابامیری، ۱۳۹۱).

۴. له نورو وگړو سره اړیکه

زړښت ته په رسېدو د ځواک، حوصلې او صبر کمېدل د دې سبب کېږي، چې له نورو وگړو سره د عمر لرونکی شخص په اړیکو کې کموالی راشي. د عمر لرونکی وگړي اړیکې دشته شرایطو او موقعیتونو په اساس وی. د کامینګ او هنري (۱۹۶۱) څېړنه چې د کانزاس ښار په وگړو تر سره شوې وه، ښیي په هره کچه چې خلک زړېږي له نړۍ سره یې اړیکه هم کمېږي. لامل یې کېدای شي د حواسو کمزوری، د ژوند ملگري یا دوستانو له لاسه ورکول او له دندې او کاره لرې کېدل وی. کامینګ د اړیکو کمېدل یو منطقي امر گڼلی؛ ځکه چې د عمر لرونکی وگړي بدني، رواني او ټولنیز اړخونه د دې کار غوښتنه کوي. ستورانت او همیلتن (۲۰۰۶) وایی چې له فزیکي نړۍ سره د اړیکو پرېکون او کمېدل مرگ ته په چمتووالي کې مرسته کوي. د څېړنو پر بنسټ بریالی عمر لرونکی وگړي که ښه شناختي او عاطفي ځواک ولری په دغه عمر کې هم فعال وی او لاهم نور وگړي د دوی لیدو ته راځي او له خپل ژوند څخه راضي وی (معمدی، ۱۳۹۶).

ټولنیز جوړښتونه او اړخونه لکه: ټولنیزې اړیکې، د اوسېدو ځای سره د خپلوی احساس، د ژوند کولو د چاپیریال کیفیت او آسان تیاوې هغه څه دی چې د وگړو په روغتیا اغېزه لری (شعیبه او ملگری، ۱۳۹۲). په دې سر بهره، له نورو وگړو سره اړیکه او ټولنیز حمایت په روغتیا ساتلو او له ټولنې او چاپیریال څخه د رامنځته شویو فشارونو په کموالی کې مرسته کوي. همدارنگه، د ټولنیز لاسنیوی

زیاتېدل د مرگ مړینې او په ناروغیو له اخته کېدو څخه مخنیوی کوی (قاسمی پور او جهانبخش گنجه، ۱۳۸۸). په دې عمر کې چې د عمر لرونکی اړیکې هر څومره پراخه وی اغېزه یې مثبت ده.

پایلي

د دې څېړنې پایلي ښیي، چې اړیکې د لوړ عمر لرونکی وگړی پر روانی روغتیا مثبتې اغېزې لری او هغوی ته خوښی ورکوی او دا کار د دوی د روغتیا، آرامتیا او د عمر وروستنی پړاو (مړینې) ته په چمتووالی کې گټور واقع کېږی. په هره کچه چې ډېر عمره شخص سمې او مناسبې اړیکې ولری په هماغه کچه به په دغه عمر کې له ژوند تېرولو خوښ او راضی وی (پرته له هغو نورو عواملو چې په روغتیا او صحت پورې تړلی دی).

له ځان سره اړیکې د دې سبب کېږی چې عمر لرونک په هغو موضوعاتو کې ځان را ښکېل کړی چې دوی ته مثبت احساس ورکوی لکه: تر سره کړې دنده یا ندې، د شخص له لوری گټل شوې پانگه، هغه وزگار وخت چې دوی یې لری، آرامتیا او پوهه چې په دې دوره کې وگړی ته پیدا کېږی. په دغو یادو اړخونو فکر کول په داسې حال کې عمر لرونکی ته خوښی ورکوی چې بدن یې نور کمزوری شوی او د نویو کارونو او د ژوند سختیو تېرولو ځواک نه لری؛ نو هغه څه چې په لاس یې راوړی دی که ورته ارزښت لرونکی معلوم شی خوښی ورکولای شی. همدارنگه، له لاندې فشار راوړونکو عواملو لکه: د مرگ په هکله بې ځایه فکر، ناروغی، مالی فقر او تعارضونه چې معمولاً په دې عمر کې پیدا کېږی یا ځان وساتی او یا یې د خلاصون لپاره خپلې اړیکې پراخې کړی. د دغو موضوعاتو د اغېزو مخنیوی لپاره یادې څلور ډوله اړیکې مرسته کولای شی. له خالق سره اړیکه د دغه عمر وگړو سره مرسته کوی، چې ځان اخروی چارو ته چمتو کړی. عبادتونه، مذهبی چارو کې گډون او ټولې هغه کړنې چې الهی احکام دی تر سره کول یې د ډاډ او اطمینان سبب کېږی او د مرگ اضطراب را کموی.

له طبیعت سره اړیکه لرل عمر لرونکو وگړو ته په خوشالی ورکولو سربېره، هغوی دې ته چمتو کوی چې په بدن کې یې رامنځته شوی تغیرات او کمزوری ومني. همدارنگه، د ځینې تعارضونو په را کمولو کې هم گټور واقع کېږی. له نورو وگړو سره اړیکه د عمر لرونکی د اړیکو لرلو روانی اړتیا پوره کوی او د دې امکان برابروي چې د خپل تېر ژوند پېښې را یادې او له نورو سره شریکې کړی او دا چې په دې عمر کې د دوی پوهه زیاته وی او ډېر وخت هم لری؛ نو نورو ته د مشورو ورکول او په ځانگړو برخو کې معلومات ورکول د دوی د خوښی سبب کېږی. د دې ترڅنګ، ټولنیزې اړیکې که څه هم په دې عمر کې کمې وی؛ خو شتون یې د دوی له روانی روغتیا سره مرسته کوی. لڼده دا چې

یادې څلور ډوله اړیکې عمر لرونکې وگړې ته هم د ژوند خوښۍ ورکوي او هم یې په ډېرو روانې ستونزو له اخته کېدو څخه مخه نیسي.

وړاندیزونه

د دې څېړنې په تر سره کولو سره، غواړم نورو څېړونکو او هغو خلکو ته چې له ډېر عمره وگړو سره سر و کار لري لاندې وړاندیزونه مطرح کوم:

۱. زموږ په ټولنه کې دې د لوړ عمره وگړو د روانې روغتیا او خوښ ساتلو لپاره په مختلفو عواملو څېړنې تر سره شي.
۲. دا چې زموږ په هېواد کې ډېر عمره وگړې په کورونو کې ژوند کوي؛ نو کورنیو ته دې په دې هکله پوهاوی ورکول شي.
۳. که څه هم زموږ د هېواد اوسېدونکي مسلمانان دي او اسلامي عقیده او تقوا لرل د زړښت عمر کې د مرگ اضطراب او نورو ستونزو د کمېدو په برخه کې ډېره مرسته کوي؛ خو زاړه وگړې دې هم د زړښت عمر کې له حقیقي حالاتو خبر کړلای شي؛ ترڅو ورسره ښه جوړښت وکړای شي.

منابع

- اسمعیلی رینه، سمیه. (۱۴۰۰). عوامل اجتماعی تعیین کننده سلامت و بقا در انسان و سایر حیوانات. مجله زیست شناسی ایران (علمی). جلد ۵. ۹ گنه.
- بابامیری، محمد؛ حمید، نجمه. (۱۳۹۱). بررسی رابطه فضای سبز با سلامت روان. مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم طبی یاسوج. دوره ۱۷، ۴ گنه، ۳۱۰ مخ.
- توکل، محمد؛ مقصودی، سوده. (۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی و سلامت روانی، مکانیسم‌ها و مدل های علی و تعاملی. فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، ۱۱ کال، ۴۲ گنه.
- راشدی، وحید؛ غریب، مسعود؛ رضایی، محمود؛ یزادانی، عباسعلی. (۱۳۹۲). حمایت اجتماعی و اضطراب در سالمندان شهر همدان. مجله توان بخشی، دور چهارم، ۲ گنه.
- شریفی، فرشاد او ملگری. (۱۳۹۲). وضعیت سلامت روانی سالمندان شهر تهران و عوامل مرتبط با آن (مطالعه سنجش عدالت در سلامت و عوامل مرتبط با آن). مجله دیابت و متابولیسم ایران، ۱۳ دوره، ۱ گنه.
- شیعه، اسماعیل؛ زرایادی، سعیده؛ یزدان پناهی، ملیسا. (۱۳۹۲). بررسی و تبیین مفهوم سالم در محلات سنتی ایران. مطالعات و پژوهش های شهری و منطقه ای. دوره ۵، ۱۷.
- صفاری نیا، مجید. (۱۳۹۰). تأثیر محیطهای مسکونی مختلف (خانه‌های ویلایی یا انواع آپارتمان) بر سلامت روان، شادکامی و بهزیستی شخصی دختران نوجوان. مجله پژوهشهای روان‌شناسی اجتماعی، دوره ۱، ۱ گنه.
- صمدی فرد، حمید رضا؛ شیخ الاسلامی، علی. (۱۳۹۶). اضطراب مرگ در سالمندان: نقش نارسایی، انعطاف پذیری و تحریف شناختی. فصلنامه پرستاری سالمندان، دور ۴، ۱، ۵۰ مخ.
- فرهنگ، علی اکبر. (۱۳۹۳). ارتباط انسانی. لومپی جلد، تهران: انتشارات رسا.
- قاسمی پور، مریم؛ جهانبخش گنجه، سحر. (۱۳۸۸). رابطه حمایت اجتماعی و سلامت روان در دانشجویان شهرستان خرم آباد. فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه علوم طبی لرستان. دوره ۱۲، ۱ گنه.
- معتمدی، عبدالله. (۱۳۹۶). روان‌شناسی سالمندی. تهران: سمت.
- معین، محمد. (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی (خلورم چاپ، دویم ج). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- وندر زندن، جیمز. (۱۳۸۸). روان‌شناسی رشد. د حمزه گنجی ژیاپه، تهران: نشر ساوالان.
- Avlund K, Damsgaard MT, Holstein BE. (1998). Social relation and morality. An eleven year follow-up study of 70-year-old men and women in Denmark. Social science & Medicine. 47(5).
- Harpham T, Grant E. (2003). Mental Health and social capital in vale Colombia. Journal of social Science and Medical, 5.
- Potes A, Gagnon G, Toure EH, Perreault M. (2016). Patient and clinician assessments of symptomatology changes on older adults following a psycho-educational program for depression and anxiety. Psychiatry Q. 87 (4).
- Fountoulakis KN, Siamouli M, Magiria S, Kaprinis G. (2008). Late-life depression, religiosity, cerebrovascular disease, cognitive impairment and attitudes towards death in the elderly: Interpreting the data. Med Hypotheses. 70 (3): 494.
- WHO. (1948). definition of Health. P. 100.

بررسی تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا

پوهنیار عبدالحق نوری

دیپارتمنت هنرهای زیبا، پوهنځی علوم اجتماعی، پوهنتون بلخ، بلخ، افغانستان
ایمیل: ah_n786@yahoo.com

چکیده

مینیاتور نوعی نقاشی شرقی است که با نگاه عرفان شرقی پدید می‌آید و جنبه‌ی تغزلی و روایی حکیمانه دارد؛ هنر بسیار ظریف و حداقل نازکی است. در حدود سال ۹۴۲ ق. / ۱۵۳۵ م. بر اثر غلبه‌ی صفویان در شهر هرات، عده‌ای از نقاشان و خوشنویسان هرات از طریق فرار؛ راه دیار بخارا و ماوراءالنهر گرفتند و در آنجا اساس مکتب هرات به‌ویژه سبک بهزاد را ادامه دادند که این سبک پس‌گام بر اساس سبک بهزاد الگوبندی شده بود که اسلوب مکتب مینیاتوری وی تأثیرات بسزای روی مکتب بخارا داشته است. همین مسئله، نیاز به شناسایی و تحقیق بیشتر دارد، برای انجام این توضیح و تحقیق از روش کتابخانه‌ای به شیوه‌ی توصیفی استفاده شده است. و اطلاعات جامع با مطالعه در منابع مورد اعتبار و درجه‌اول در زمینه تأثیر سبک بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا به عمل آمده. در ضمن، یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که سبک بهزاد روی مکتب مینیاتوری بخارا تأثیر و نفوذ چشم‌گیر داشته است.

اصطلاحات کلیدی: تأثیر نقاشی؛ سبک بهزاد؛ مکتب؛ مینیاتور؛ بخارا

Examining the Influence of Kamal Uddin Behzad's Style on the Miniature School of Bukhara

Jr. Teaching Asstt. Abdul Haq Noori

Department of Lecturer of Fine Arts, Faculty of Social Sciences, Balkh University,
Balkh, Afghanistan

Email: ah_n786@yahoo.com

Abstract

Miniature is a type of oriental painting that appears from the perspective of oriental mysticism and has a lyrical and wise narrative aspect. The art is very subtle and thin to say the least. Around the year 942 A.H.1535 AD Due to the victory of the Safavids in the city of Herat; Some of Herat's painters and calligraphers took the path of Dear Bukhara and beyond the Mawara unahr through escape, where they continued the basis of the Herat school, especially the Behzad style. This pioneering style was modeled on Behzad's style, which had a great influence on Behzad's School and in the style of the miniature school. This issue needs more to be researched and identified. To carry out this explanation and research, a descriptive library method has been used. And the comprehensive information has been obtained by studying reliable and first-class sources in the field of Behzad's style influence on the miniature school of Bukhara. At the same time, the findings of this research show that Behzad's style had a remarkable influence on the miniature school of Bukhara.

Keywords: Painting Impression; Behzad Style; School; Miniatur; Bukhara

مقدمه

واضح است که انسان‌ها برداشت‌های متفاوت از محیط پیرامونی خود داشته‌اند که به تدریج این برداشت‌ها به مرور زمان تکامل نموده از ابتدایی‌ترین شکل خود به پُرمعنی‌ترین محتوا تبارز کرده؛ یکی از آن جمله هنرهای تجسمی است که توسط نقاشان و خطاطان ماهر در این عرصه، عصاره‌های فکری و شِم هنری خویش را به منصهٔ اجرا گذاشته‌اند؛ ابتکارات و خلاقیت‌های مهمی در این خصوص برای جوامع بشری پیش کش نموده‌اند که از آن جمله می‌توان از استاد کمال‌الدین بهزاد یادآور شد. هرچند بهزاد آثار خود را در پرتو اصول هنری مکتب هرات خلق کرد اما در دورهٔ دوم مکتب هرات (دورهٔ سلطان حسین بایقراء)، استادان هنرمند مینیاتور دورهٔ صفوی و نقاشان بخارایی از سبک وی تأثیر پذیر می‌باشند.

ضمن بررسی انتقال میراث‌های سنتی در سیر تکاملی مینیاتور، در می‌یابیم که شناخت مکتب بخارا بدون توجه به دورهٔ ماقبل آن (کمال‌الدین بهزاد، همدوره‌ها و پیروان او) امکان‌پذیر نیست. و هدف اصلی این بررسی و بیان (تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا) بوده که احتمال می‌رود تأثیر سبک بهزاد، بالای گسترش مینیاتوری بخارا نقش اساسی و بارزی داشته است. در ضمن، دورهٔ فرهنگی و هنری تیموریان هرات در عرصهٔ دست‌آورد‌های هنری در طول تاریخ افغانستان دست بالا داشته است. پس بنده سعی بر آن داشتم تا تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا را مورد بررسی قرار دهم که این تحقیق، اطلاعات جامعی را در خصوص شناسایی تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا و سمرقند ارائه می‌کند.

بیان مسأله

هنر مینیاتور به‌خصوص سبک و شهکاری‌های هنری کمال‌الدین بهزاد هروی و تأثیر سبک آن بر مکتب مینیاتوری بخارا نیاز به شناسایی و تحقیق بیشتر دارد. که متأسفانه در افغانستان به این مسئله کمتر توجه شده است. پس در این تحقیق، روی این مسئله تأکید بیشتری خواهم کرد تا دست‌آورد‌های هنری این استاد هویدا گردد. همچنان استاد کمال‌الدین بهزاد با نبوغ خاص خود، به‌خصوص با عنایت به درک صحیح از عرفان اسلامی که حاصل سلوک علمی و عملی وی بود، توانست مجموعهٔ حقایق آشکار را به مطلوب برساند و جلوه‌ای را ایجاد نماید که ضمن حفظ تمامی موارد و با درک صحیح از تمامی دست‌آورد‌ها؛ ابداع‌کننده‌ای مکتبی نوین (مینیاتور) و مبداء تاریخ جدیدی در این عرصه می‌شوند که در این تحقیق به همین مسایل تأکید بیشتر خواهد شد، چون یک نیاز عمده در جامعهٔ هنری افغانستان محسوب می‌گردد.

سوالات تحقیق

۱. سبک بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا چه تأثیراتی گذاشت؟
۲. تأثیر کارکردهای شاگردان و پیروان بهزاد بر مکتب بخارا چگونه بوده است؟
۳. پیدایش سبک جدید بخارایی به چی شکل صورت گرفته است؟

پیشینه‌ی تحقیق

راجع به تأثیر سبک بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا کتاب‌ها و رساله‌های اندکی موجود است که در این تحقیق، مُمد و مؤثر خواهد بود. از جمله: هنر عهد تیموریان و متفرعات آن، تألیف محقق و نویسنده شهر کشور عبدالحی حبیبی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ سال ۱۳۵۵ه. ش، این کتاب معتبر و با ارزش تاریخ هنر و آثار هنری دوره تیموریان هرات را به معرفی گرفته است. همچنان کتابی زیر عنوان (مکتب بهزاد، تألیف و جمع‌آوری محمدافضل بنووال، چاپ مطبعه وزارت تحصیلات عالی و مسلکی، سال ۱۳۵۲ه. ش، کتاب نام‌برده در زمینه‌ی معرفی سبک و مکتب استاد کمال‌الدین و آثار شان سخن گفته است؛ که منبع خوبی برای این تحقیق شمرده می‌شود. همچنان، بعضی رساله‌ها نیز موجود است که در تحقیق حاضر مؤثر واقع می‌گردد، اما مشخصاً در مورد تأثیر سبک بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا تا هنوز کتاب یا رساله‌ای نوشته نشده است. گرچند نوشته‌های پراکنده و اندکی در این زمینه صورت گرفته است که هرگز بسنده نبوده و نیاز به یک تحقیق معیاری و علمی دارد.

روش تحقیق

برای تکمیل این تحقیق و رسیدن به هدف نهایی در مورد (تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا)، از روش تحقیق کتابخانه‌ای به شیوه توصیفی استفاده شده. و همچنان از مطالعه آثار و تحقیقات انجام شده، نگاهی به مطالب به دست آمده از منابع علمی در رابطه به موضوع تحقیق، رسالات و مجلات علمی و هنری درجه اول استفاده شده است.

تأثیر سبک استاد بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا

در اواخر دوره اوج هنری مکتب هرات، یعنی هنگامی که مکتب صفوی از این منبع ای فیض، منشعب گردید در بخارا نیز سبک مهم نقاشی از همین مکتب پدید آمد و در حدود سال ۹۴۲ ق. / ۱۵۳۵ م. در اثر غلبه صفویان بر شهر هرات عده از نقاشان و خوشنویسان هرات از طریق فرار، راه دیار بخارا و ماوراءالنهر را گرفتند و در آنجا اساس مکتب هرات به‌ویژه هنر بهزاد را ادامه دادند (نیازی، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

در این مورد شیلا بلر نویسنده کتاب (هنر و معماری اسلامی) جلد دوم با ترجمه دکتر یعقوب آژند نوشته می‌کند که: از هنرهای مهمی که به غیر از معماری مورد عنایت شیبانیان و طغا تیموریان در آسیای میانه قرار گرفت، هنر کتاب‌آرایی بود. تولید کتاب‌ها و نسخه‌های نفیس از ویژگی‌های عمده حکومت تیموریان در آسیای مرکزی بود و این سنت در روزگار ازبکان نیز ادامه یافت. آن‌ها پس از فتح هرات و سایر شهرهای خراسان بسیاری از خطاطان و نقاشان را به کارگاه‌های نقاشی بخارا، سمرقند و تاشکند آوردند. با وجود این، کتاب‌آرایی از سده نهم ق. / پانزدهم م. به بعد از نظر کیفی و کمی فرو افتاد. کتاب‌ها را برای مصرف محلی در حد متوسطی تولید می‌کردند. از این رو مجموعه موضوعات آن بسیار محدود گردید و ترکیب‌بندی‌ها حالت قالب‌واره به خود گرفت و رنگ‌بندی محدود شد. نسخه‌های ناتمامی که از کتابخانه‌های تیموریان به غارت رفته بود با تصاویری از روی سرمشق‌های دوران تیموری تکمیل شد. نسخه‌های بی‌تاریخ از این نوع و تعداد محدود سرمشق‌ها تنظیم سال‌شماری درستی از سبک شناختی آن‌ها را غیر ممکن می‌سازد.

شیبانیان در نخستین نسخه‌های مصوری که در اوایل سده دهم ق. / شانزدهم م. برای آن‌ها با سبک تیموری تولید شد، وامدار یا مقلد پیشینیان تیموری خود بودند. مثلاً در هفت‌نگاره نسخه فتح‌نامه محمدشادی، پیکره‌های درشتی با چهره‌های مغولی آمده که می‌تواند از آثار اواسط سده نهم ق. / پانزدهم م. باشد؛ ولی متن این نسخه در حقیقت تاریخچه اردوکشی‌های محمد شیبانی مؤسس سلسله شیبانی است. نسخه‌هایی که با این سبک پسگام مصور شده به سمرقند و تاشکند تعلق دارد و این سبک ایالتی اندکی پس از مرگ حامی اصلی آن حاکم تاشکند، ابوالمظفر سلطان محمد بهادر معروف به کلدی محمد در سال (۱۵۳۲ - ۱۵۳۳ م.) فروگذاشته شد.

پس از آن‌که عبیدالله هرات را در بین سال‌های (۱۵۱۲ و ۱۵۳۶ م.) گرفت و خطاطان و نقاشان و نسخه‌های کتاب‌ها را به بخارا آورد سبک دلپذیری در این شهر فراز آمد. مؤرخان آن زمان همچون واصفی و میرزا حیدر دوغلات از شکوفایی هنرها در زمان عبیدالله‌خان و تحت حمایت وی تمجید و تحسین کرده‌اند. نخستین کتابی که می‌توان به حمایت عبیدالله در بخارا نسبت داد، نسخه مهر و مُشتری با کتابت ابراهیم خلیل در سال (۹۲۹ ق. / ۱۵۲۳ م.) بود. این مثنوی عرفانی را محمدعصار تبریزی در سال (۷۷۸ ق. / ۱۳۷۷ م.) سرود. موضوعات چهار نگاره آن - صحنه شب با هلال ماه و ستارگان رخشنده، صحنه مدرسه، پذیرایی و صحنه شکار - یادآور سبک مربوط به مکتب بهزاد در هرات در آخرین دهه سده نهم ق. / پانزدهم م. و نگاره‌ها دارای پیکره‌های تمام‌رخ، بناهای نیم‌رخ و بخش‌بندی سطوح ساده سبک پیشین بود. ولی رنگ‌بندی آن از رنگ مایه‌های جواهرگونه خاص

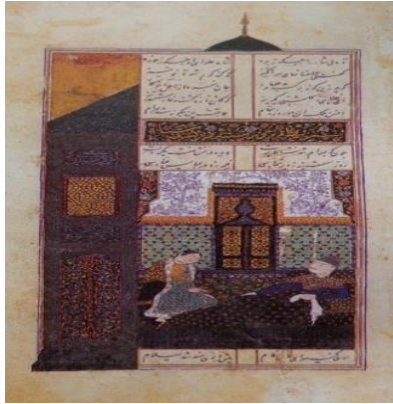
سبک بهزاد به چند رنگ تغییر یافته بود. زیباترین نگاره این نسخه مهر را در حال شکار شیری نشان می‌داد. این نگاره یادآور صحنه‌های شکار دو نسخه معروف خمسۀ نظامی محفوظ در کتابخانه بریتانیا و منسوب به بهزاد و مکتب او بود. اما ترکیب‌بندی آن طوری تغییر یافته بود که در دو سطح فضای ضروری را برای پیکره‌ها پدید می‌آورد و گیاهان نقش خورده پیش زمینه هم حس فاصله را بین بیننده و تصویر ایجاد می‌کرد.

این سبک پس‌گام که براساس سبک بهزاد الگوبندی شده بود تا میانه سده دهم ق. / شانزدهم م. در بخارا محبوبیت داشت. همبستگی مداوم شیانیان را به پیشینیان تیموری خود می‌توان در نسخه‌ای از گلستان سعدی مشاهده کرد. طبق نوشته خاتمه‌الکتاب، این نسخه را خوشنویس تیز دست دوره تیموری سلطانعلی مشهدی در سال ۹۰۶ ق. / ۱۵۰۰ م. در هرات کتابت کرد ولی از اهدائیه طولانی آن پیداست که این نسخه برای سلطان حسین بایقراء فراهم آمده. اما از برای عبدالعزیز شیانی تکمیل شد و یکی از هشت نگاره آن به تاریخ ۹۵۴ ق. / ۱۵۴۷ م. اجرا گردید. در نگاره‌ها کانون هرات تصویر شد و ترکیب‌بندی‌ها و سبک آن‌ها از یک نسخه مصور دیگر گلستان که برای حسین بایقراء در سال ۸۹۱ ق. / ۱۴۸۶ م. در هرات فراهم آمده، الگوبرداری شده است. اما فضابندی تصاویر ساده است و در آن از پیکره‌های درشت و ترکیب‌بندی‌های بازتر

و رنگ‌بندی پرمایه و مرکب از رنگ‌های روشن و محو شونده استفاده شده است.

پس از این که عبیدالله در سال (۱۵۲۹ م.) هرات را تسخیر کرد و گروه جدیدی از هنرمندان را به اسارت گرفت سبک جدیدی در دهه (۱۵۳۰ م.) در کارگاه نقاشی بخارا پدید آمد. در زمره این هنرمندان میرعلی خوشنویس و شیخ‌زاده یکی از معروف‌ترین شاگردان بهزاد بودند. تأثیر این هنرمندان را می‌توان در نسخه هفت منظر، تکمیل در ژانویه (۱۵۳۸ م.) در بخارا مشاهده کرد. این مثنوی سروده هاتفی (متوفی ۹۲۷ ق. / ۱۵۲۱ م.) خواهر زاده جامی و براساس هفت‌پیکر نظامی بود. کاتب آن خوشنویس زبردست نستعلیق میرعلی بود. میرعلی که اساساً تحت حمایت سلطان حسین بایقراء قرار داشت کار خود را در زمان استیلای صفویان بر هرات، ادامه داد ولی شیانیان او را در سال (۹۳۵ ق. / ۱۵۲۹ م.) به بخارا آوردند و او تا زمان مرگ در این شهر گذراند. آثار او سرمشق نستعلیق بود و بسیاری از خبرگان هنر از جمله حکمرانان تیموری هند آن‌ها را گردآوری کردند و در مرقات دلنشین قرار دادند. نسخه هفت منظر در بر دارنده چهار نگاره تک صفحه‌ای است و در عناوین حاشیه برگ دو صفحه‌ای سرلوح کتاب نام عبدالعزیز حاکم شیانی و شیخ‌زاده نقاش آمده است. نگاره بهرام گور و شاهزاده خانم در قصر سیاه نشان دهنده فضابندی سنجیده همراه با زمینه

معماری تخت و آرایه نقوش کاشی است. به تصویر شماره (۱) مراجعه شود. همچنان سبک مشابهی از فضابندی پیچیده معماری را می‌توان در یک نگاره دیگر منتسب به شیخ‌زاده در نسخه دیوان حافظ مشاهده کرد که یک دهه پیش از آن برای سام میرزا شاهزاده صفوی و برادر شاه طهماسب کار شده بود. پیکره‌های نگاره‌های هفت منظر دارای چهره پف کرده و ابروان پرپشت است و زنان رو سری سفید زربفت با نیمتاج بر سر دارند. رنگ‌بندی آن‌ها محدود به رنگ‌های تند، قرمزسیر و آبی‌تند و کبود، است و سبزسیر هم اغلب برای فضاها بیرونی و مرغزارها همراه با گیاهان و گل‌های ساقه بلند به کار رفته است» (بلر، ۱۳۸۸، صص ۵۲۴ - ۵۲۶).



شکل ۱: نشستن بهرام گور روز شنبه در گنبدسیاه، خمسۀ نظامی، ۱۴۳۱ م. گنجینه ارمیتاژ، (آدامووا، ۱۳۸۶، ص ۹۹). محمود مُدَّهَّب و هم‌دوره او عبدالله که در بخارا کار می‌کردند این سبک جدید را، البته با نتایج هنری رو به افول، دست‌کم تا سال (۱۵۷۵ م.) ادامه دادند. در این سال‌ها نسخه‌هایی از متون معروف همچون تحفة الاحرار جامی کتاب‌آرایی و تصویرپردازی شد. به تصویر شماره (۲) مراجعه شود. مثلاً نسخه‌ای از آن به تاریخ (۹۵۵ ق. / ۱۵۴۷-۱۵۴۸ م.) که همراه نگاره‌های به عبدالعزیز اهدا شده است نشان می‌دهد که هنرمندان آن ترکیب‌بندی‌های ساده و ویژه سبکی تعداد محدودی از الگوها و سرمشق‌ها را تکرار کرده‌اند. گذشته از نگارگری کتاب‌ها، این هنرمندان به نقاشی پیکره‌های منفرد یا زوج هم روی آورده و آن را در پایان سده دهم ق. / شانزدهم میلادی. از دربار صفویان ایران اقتباس کرده‌اند. مثلاً محمود نگاره‌ای از چهره علی شیر نوایی شاعر و سیاستمدار دوره تیموری فراهم آورد. این تصویر را از روی یک نگاره پیشین، شاید هم کار بهزاد، نقاشی کرد که علی شیر نوایی را با عصایی در دست نشان می‌داد. طبق نوشته واصفی، چهره‌گشایی‌های پیشین در یک باغ پر از درختان شکوفان و بلبلان روی شاخه‌ها، انهار و گل‌ها اجرا شده بود. در نگاره محمود، علی شیر نوایی در یک زمینه ساده طلائی قرار گرفته است» (بلر، ۱۳۸۸، ص ۵۲۷).



شکل ۲: جامی، تحفة الاحرار، هرات، ۹۰۵ ق. سپس بخارا، در حدود ۹۳۷ ق. شعبه شرقی کتابخانه ملی پاریس، (ریشار، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴).

بهزاد شاگردان با استعداد داشت که طبق نظر او با روش اصلاح طلبی در مراکز تعلیم نقاشی و کتب کار می‌کردند و برای تزئین کتاب‌های مجلل شاعران، طرح‌های جدید ایجاد می‌کردند که برای دوره بعد دارای اهمیت اساسی بود. یکی از شاگردان بهزاد محمود مذهب بود که پایه‌گذار سبک خاص در مکتب بخارا گردید (میران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹).

همچنان در این مورد که بهزاد شاگردان با استعداد و توانای داشته که پایه‌گذار سبک جدید و خاص در بخارا گردید، محمدافضل بنووال در صفحه ۳۳۱ در کتابی خویش زیر عنوان (مکتب بهزاد، چاپ سال ۱۳۵۲ ه. ش). می‌نگارد که: برعلاوه برخی از هنرمندان دیگر به نام؛ میرعلی هروی، شیخ‌زاده، شاگرد بهزاد و عبدالله با چند تن هنرمندان هراتی به بخارا رفتند، هنر خطاطی و مینیاتوری هرات را در آنجا ترویج دادند.

۱. گروه، دانشمند امریکایی در کتاب نقاشی کلاسیک اسلامی اشاره می‌کند که بهزاد پس از اشغال هرات به دست شیبان خان در سال (۱۵۰۷ م.) از این شهر به بخارا رفت و تا سال (۱۵۲۲ م.) در آنجا ماند.

اطلاعات دقیقی در باره نقل مکان یا فرار استاد از هرات تا سال (۱۵۱۰ م.) در دست نیست. اگر بهزاد در این سال‌ها در بخارا می‌بود، بیشک واصفی در حکایات خود در مورد درباریان بخارا به این موضوع اشاره می‌کرد، در حالی که واصفی فقط مطالبی در باره کارهای دوره هرات بهزاد بیان کرده است. به هر روی، مینیاتورهای دو دهه اول قرن شانزدهم میلادی جدی‌ترین دلایلی مخالفت ما با موضوع ۱. گروه است (اشرفی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱).

در اواخر دورهٔ اوج هنری مکتب هرات، هنگامی که مکتب صفوی و هندی از این منبع فیاض منشعب می‌شدند، در بخارا نیز سبک مهم نقاشی از همین سرچشمه به‌وجود آمد.

در حدود (۹۴۲ ق. / ۱۵۳۵ م.) نقاشان و خوشنویسان زیاد مکتب هرات در اثر انقلاب روزگار و سلطهٔ صفویان، به بخارا و ماوراءالنهر گریختند، و در آنجا با اسلوب مکتب هرات و مخصوصاً به سبک بهزاد کار خود را ادامه دادند.

از آن جمله میرعلی هراتی شاگرد زین‌الدین محمود، از خطاطان مشهور هرات در سنه (۹۴۱ ق. / ۱۵۳۴ م.) به دربار بخارا رفت و راه و رسم خوشنویسی مکتب هرات را در آنجا ادامه داد، وی نسخهٔ یوسف و زلیخای جامی را به تاریخ (۹۳۰ ق. / ۱۵۲۳ م.) در هرات نوشت که در بخارا مصور و مُدَّهَّب شد.

از هنرمندان مشهور مکتب بخارا محمود مُدَّهَّب شاگرد میرعلی خطاط و پیرو اسلوب بهزاد است. وی در الفت دادن بین اشکال و پوشاندن زمینهٔ تصاویر به ابنیه و اشکال اشخاص و تقسیم آن‌ها، از روش بهزاد پیروی کرده و بعد از رفتن بهزاد به تبریز به بخارا رفته است.

از مشهورترین آثار هنری محمود مُدَّهَّب تصاویریست که در نسخهٔ خطی تحفة‌الاحرار جامی که در سنه (۹۵۵ ق. / ۱۵۴۸ م.) در بخارا نگاشته شد (چستر بیٹی لندن شمارهٔ ۱۲۴ انگلستان) و نسخهٔ دیگر همین کتاب که تصاویر آن به امضای محمود مُدَّهَّب است، در مجموعهٔ هومبرگ کتابخانهٔ ملی پاریس است.

در یک مجموعهٔ نقاشی کتابخانهٔ حضرت رضا در مشهد، مناظر بزم‌های عشقی کار همین محمود مُدَّهَّب و شاگردش عبدالله موجود است که دیگر نمونهٔ کار محمود در مینیاتور دو صفحهٔ مورخ (۹۵۳ ق. / ۱۵۴۶ م.) مخزن‌الاسرار نظامی کتابخانهٔ ملی پاریس (۳۵ فرانسه) به امضای اوست که اصل کتاب در سنه (۹۴۴ ق. / ۱۵۳۷ م.) در بخارا به دست میرعلی نوشته شد و امتیاز آن در تناسب آن و تباین رنگ‌هایش می‌باشد.

دیگر نمونهٔ مکتب بخارا، یوسف و زلیخای جامیست که میرعلی حسینی در سال (۹۳۰ ق. / ۱۵۲۳ م.) نوشته، ولی مینیاتورهای آن در حدود (۹۴۷ ق. / ۱۵۴۰ م.) ساخته شده و تأثیر شدید مکتب بهزاد و هرات را می‌رسانند. یک نسخهٔ بوستان سعدی و فتوح‌الحرمین محی‌لاری نیز دارای تصاویری به همین سبک‌اند.

یکی دیگری از هنرمندان نام‌آور مکتب بخارا، شیخ‌زاده شاگرد بهزاد بود؛ مینیاتورهای وی در بخارا به سبک کارهای آن استاد بزرگ است و به سبب استعمال رنگ‌های روشن قرمز خیلی مشهور است. عبدالله مُدَّهَب نیز از مکتب هرات به بخارا هجرت کرد، که تصاویرش خیلی کم به دست می‌آید، و شاید مشهورترین آن‌ها تصویر جوانی باشد که در زیر درخت پرگلی مشغول نواختن ساز است، و این پرده اکنون در موزه فنون نفیسه لیبریگ می‌باشد.

از ممیزات مکتب بخارا یکی این است که پوشاک سر اشخاص عبارت از کلاه ترک‌دار بلند است که قسمت پائین آن را عمامه‌یی پوشانیده است. و دیگر صور اشخاص را به‌طور انفراد و مستقل کشیده هواخواهان نقاشی از این تصاویر مرقع‌های جداگانه ترتیب می‌دادند. تزئین حواشی نسخه‌های خطی این مکتب، به انواع نقش و نگارهای دورنگ طلائی و نقره‌ئی به روی یک زمینه رنگ آمیز بود.

در مکتب هنری بخارا، حسن خط و نستعلیق‌نویسی نیز از هرات منتقل و پرورده شد و مولانا میرعلی حسینی هروی خوشنویس چیره دست هرات را عبیدالله‌خان ازبک در سنه (۹۵۳ ق. / ۱۵۲۸ م.) به بخارا برد و در کتابخانه عبدالعزیزخان ولد عبیدخان به کتابت اشتغال داشت، تا که در سنه (۹۴۴ ق. / ۱۵۳۷ م.) در همین شهر درگذشت.

همچنین خواجه محمود بن اسحاق شهابی از قریه سیاوشان هرات به امر همین عبیدالله‌خان به بخارا برده شد و در آنجا آن‌قدر پرورش داد، که بعضی خط او را بر خط استادش میرعلی هروی ترجیح می‌دادند، و او را از مروجان حسن خط در مکتب بخارا شمرده‌اند (حیبی، ۱۳۵۵، صص ۶۹-۷۲).

بر اثر وقایع پیش‌آمده از سوی ازبک‌ها، سبک کهن سمرقند متروک و نگاره‌های درخشانی براساس شیوه بهزاد برای شاهان ازبک تولید شد. تردیدی نیست که هنرمندان بومی ازبک با نظارت هنرمندان هراتی تعلیم می‌دیدند.

اگرچه نقاشی بخارا بیشتر سنتی است و تحت تأثیر هنر جدیدی قرار ندارد، ولی ویژگی و گیرایی‌های خود را دارد که تا حدی مبتنی بر ساده کردن کلی قواعد کهن‌تر و کاربرد بیش از حد رنگ‌های خالص است. رنگ آمیزی سبک بخارا اواسط قرن شانزدهم غنی، ولی ساده است و همین سادگی، خصوصیات مشخص و جالب کارهای اواخر مکتب بخارا را تشکیل می‌دهد، که بر اساس کار بهزاد یا مکتب او بوده است. انواع پیکره‌های در آثار بخارا نسبتاً کوتاه و تنومند نمایش داده شده‌اند و

تأثیر مکتب بهزاد را در طراحی رنگ‌ها و در حالات و حرکات آنان آشکارا می‌توان دید (رهنورد، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

نگارگران و پیروان سبک استاد بهزاد در مکتب بخارا

در جلد دوم دایرةالمعارف چاپ سال (۱۳۸۷ه. ش) صفحه ۲۷۸ آمده است که: قاسم‌علی، مُلادرویش، شاه‌مظفر، شیخ زاده خراسانی، محمود مُدَّهَب و دیگران، مصوران نامی و پیروان بهزاد بوده‌اند؛ نه تنها نمونه نادر تصویری شرق است، بلکه یکی از پایه‌های بلند هنر تصویر جهان نیز به شمار می‌روند. همچنان، در این مورد عنایت‌الله شهرانی نوشته می‌کند که «در بخارا هنر مینیاتور و هنر ریزه‌کاری وجود داشت که از دبستان پُر فیض بهزاد، فیض می‌گرفت. چنان‌چه در سال (۹۴۲ ق.) عده زیادی از نقاشان و خوشنویسان مکتب هرات به بخارا منتقل شدند که آن‌ها در آنجا به اسلوب مکتب هنری هرات مخصوصاً به سبک بهزاد کار می‌کردند (شهرانی، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

محمود مُدَّهَب

در دهه ۳۰ قرن شانزدهم میلادی فعالیت کتابخانه بخارا بیشتر شد. میرعلی، خطاط مشهور هراتی و محمود مُدَّهَب (نقاش) در این سال‌ها در کتابخانه بخارا مشغول به کار بوده‌اند. که هر یک از این نقاشان به سهم خودمانی زمان خویش بودند (اشرفی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

از هنرمندان مشهور مکتب بخارا محمود مُدَّهَب شاگرد میرعلی خطاط و پیرو اسلوب بهزاد است. وی در الفت دادن بین اشکال و پوشاندن زمینه تصاویر به ابنیه و اشکال اشخاص و تقسیم آن‌ها، از روش بهزاد پیروی کرده و بعد از رفتن بهزاد به تبریز به بخارا رفته است (حبیبی، ۱۳۵۵، ص ۶۹).

بررسی دقیق آثار محمود مُدَّهَب و آشنایی با مینیاتورهای او در موزه مشهد و پاریس، باعث ایجاد نگاهی نو به هنر این مینیاتوریست مشهور و بررسی مجدد آثار او می‌شود. قدیمی‌ترین اثر محمود مُدَّهَب «پرتره شاعر» (سال‌های ۱۵۳۹ - ۱۵۳۵ م.) است و آخرین کاری که از او در روزگار ما باقی مانده، پرتره یکی از حاکمان سلسله شیبانی است (سال‌های ۱۵۷۱ - ۱۵۷۰ م.). پرتره اخیر در مجموعه استانبول نگهداری می‌شود و آ. ساکیسیان مقاله‌ای درباره آن نوشته است. البته در این مقاله متأسفانه تصویر این مینیاتور به چاپ نرسیده است. بدین ترتیب محدوده زمانی فعالیت هنری محمود مُدَّهَب سال‌های ۳۹ - ۱۵۳۸ م. و ۷۱ - ۱۵۷۰ م. بوده است.

آثار برجسته‌ای که امضای محمود مُدَّهَب بر آن‌ها ثبت شده، عبارتند از.

۱. «پرتره شاعر» ۱۵۳۹ - ۱۵۳۸ م. (مجموعه سابق کورکیان)؛

۲. تصاویر مخزن‌الاسرار نظامی، سال ۱۵۴۵ م. (پاریس، کتابخانه ملی). مراجعه شود به شکل شماره (۳):

۳. دومینیاتور از تحفة‌الاحرار جامی (مجموعه سابق ا. اوامبرا). تهیه‌کننده کاتلوگ حراج مجموعه ا. اوامبرا، تاریخ این مینیاتورها را ۱۵۴۵ م. قید کرده است، در حالی که سبک خصوصیات آنها نزدیک به مینیاتورهای بخارایی سال‌های ۱۵۶۰ - ۱۵۵۰ م. است؛

۴. شکل دو صفحه‌ای از نسخه خطی بوستان سعدی (لندن، مجموعه کثیر). ب. و. راینسون این دو مینیاتور را منتشر کرد و آنها را مربوط به سبک قدیم قرن شانزده معرفی کرد. اما این تصاویر از سبک بخارایی سال‌های ۱۵۶۰-۱۵۵۰ م. پیروی می‌کنند؛

۵. مینیاتورهای بوستان سعدی سال‌های ۱۵۴۹ - ۱۵۴۲ م. (مجموعه ک. گلبنگیان)؛ از هفت مینیاتور دو صفحه‌ای این اثر در دو مورد آنها امضای محمود مذهب وجود دارد. مراجعه شود به شکل شماره (۴):

۶. مینیاتور دو صفحه‌ای بهارستان جامی سال ۱۵۵۱ م. (مجموعه سابق ادلوری)؛

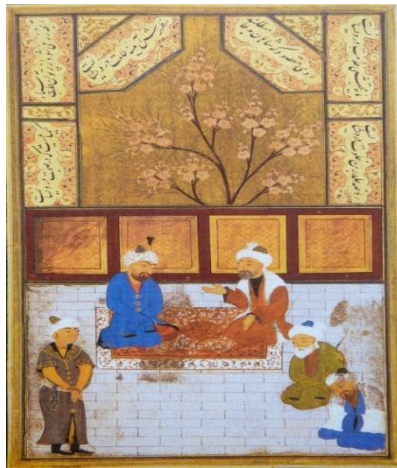
۷. مینیاتور نسخه خطی سال ۱۵۶۳ م. / ۹۷۱ ق. دیوان جامی و بوستان سعدی (نیویورک، مجموعه کورکیان)؛

۸. پرتره شاهزاده شیبانی سال‌های ۱۵۶۳ - ۱۵۶۲ م. / ۹۷۰ ق. (مجموعه استانبول)؛



شکل ۳: نظامی، مخزن‌الاسرار، بخارا، حدود ۹۴۵ - ۹۵۳ ق. شعبه شرقی کتابخانه ملی پاریس (ریشار، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹).

۹. پنج مینیاتور از نسخه خطی یوسف و زلیخا اثر جامی؛ این نسخه به قلم محمود بن اسحاق الشهابی الهروی در سال ۱۵۶۵ م. / ۹۷۳ ق. رونویسی شده است (مجموعه سابق کورکیان). در کاتالوگ حراج این مجموعه نسبت به درست بودن امضای محمود مُدَّهَب ابراز تردید شده و آن را غیر واقعی معرفی کرده‌اند؛
۱۰. پرتره شاهزاده شیبانی سال‌های ۱۵۷۱ - ۱۵۷۰ م. / ۹۷۸ ق. (مجموعه استانبول)؛
۱۱. پرتره امیر علیشیر نوایی (مشهد، مجموعه آستان قدس)؛
۱۲. دو دلداده (مشهد، مجموعه آستان قدس)؛
۱۳. تصویری از سه نفر در حال رقص (مشهد، مجموعه آستان قدس)؛
۱۴. پری بالدار (مشهد، مجموعه آستان قدس)؛ مینیاتور منتشر نشده است؛
۱۵. نبرد قهرمانان (مشهد، مجموعه آستان قدس)؛ مینیاتور منتشر نشده است؛
۱۶. «تفرج در چمنزاد» از نسخه خطی تحفة الاحرار جامی (پاریس، کتابخانه ملی) (اشرفی، ۱۳۸۲



شکل ۴: سعدی، بوستان، بخارا ۹۶۰ تا ۹۶۴ ق. «سلطان شاعر را به حضور می‌پذیرد» (ریشار، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

در مورد تأثیر و کارکردهای هنری محمود مُدَّهَب روی مکتب مینیاتوری بخارا، زهرا رهنورد در کتابی تحت عنوان: تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی می‌نگارد که: محمود مُدَّهَب و کار خلاقه‌اش تأثیر زیادی بر روند کلی شکل‌گیری هنر بخارا داشت، ولی در عین حال او نمی‌توانست از گرایش‌های نو دور بماند. هنر وی در یک روند طولانی از تأثیرات متقابل تدریجاً تغییر کرد؛ شیوه نقاشی‌اش موجزتر شد؛ سایه زدن به صورت پرکار از بین رفت؛ خصلت خطوط شکل دهنده پیکره‌ها و خطوط

کناره‌نما و چین و شکن جامه‌ها از یکسانی درآمد، نرمش و انحناها کاهش یافت، کل تصویر همچون یک لکه رنگ همگون در نظر آمد (رهنورد، ۱۳۸۶، ص ۹۶).

شیخ زاده خراسانی

محقق شهیر کشور عبدالحی حبیبی در صفحه ۷۱ کتابی خود تحت عنوان (هنر عهد تیموریان و متفرعات آن) نوشته می‌کند که: شیخ‌زاده شاگرد بهزاد بود و مینیاتورهای وی در بخارا به سبک کارهای آن استاد بزرگ است و به سبب استعمال رنگ‌های روشن قرمز خیلی مشهور است. این سخن وی را هم ا. م. کورکیان تصدیق می‌کند می‌گوید که: بهترین شاگرد بهزاد شیخ‌زاده بود، که مؤلمانه جان از مهلکه دوره‌ای آشوب زده به در برد تا در مقابله با سیلاب‌ها و بادهای مخالف، راه باز شده به پیشگامی استادش را ادامه دهد. شیخ‌زاده در بعضی آثار خود، از جمله مینیاتور معروف «سوگ در مرگ شوی لیلی» (در همان نسخه «خمس» سال ۹۰۰ ق.) که از تعادلی به کمال واقعی رسیده برخوردار است؛ و یا در یکی از مجالس نسخه «گزینة اشعار» اثر شاعر نامدار، میرعلی شیر نوایی (محفوظ در کتابخانه ملی پاریس)، نشان داده است که دست کمی از بهزاد نمی‌داشته، و ممکن بوده است که امضایش به جای استاد گرفته شود. لیکن شیخ‌زاده به زودی در خدمت ولی نعمتان تازه‌ای بی‌خبر از ارزش کمال بی‌پیرایه و فروتنانه هنرش رو به گمنامی خواهد گذارد. چندی بدون کامیابی تلاش خواهد کرد که به میل و مطابق با دستور آنان کار کند؛ اما از عهده بر نخواهد آمد یا طبعاً نخواهد خواست که خواسته‌های ایشان را برآورد؛ بلکه ترجیح خواهد داد که در گوشه عزلت دنباله آرمانی از عیار افتاده را پیگیری کند (کورکیان، ۱۳۷۷، ص ۳۷).

عبدالله مذهب

عبدالله مذهب نیز از مکتب هرات به بخارا هجرت کرد، که تصاویرش خیلی کم به دست می‌آید، و شاید مشهورترین آن‌ها تصویر جوانی باشد که در زیر درخت پرگلی مشغول نواختن ساز است، و این پرده اکنون در موزه فنون نفیسه لپریگ می‌باشد (حبیبی، ۱۳۵۵، ص ۷۱).

عبدالله پیشرو شیوه نو بود، او احتمالاً شاگرد محمود مذهب بوده است و در کارهایش اصالت مکتب بخارا به چشم می‌خورد. این مسئله را می‌توان در طرز پرداخت برخی پیکره‌های چاق با اشکال مدور مشخص، صورت‌های گرد، چشم‌های بادامی، دهان کوچک نزدیک به بینی و چانه پهن مشاهده کرد. فقط چند اثر از آثار مهر شده وی شناخته شده که حاوی چند نگاره کتاب و تصاویر مستقل است؛ آثاری نظیر جوانی که زیر درخت پر شگوفه‌ای نی می‌نوازد و در موزه هنرهای صنایع لایزیک محفوظ است یا دیدار دو عاشق و معشوق در یک منظره کوهستانی به تاریخ ۹۸۵ ق. / ۱۵۷۷ م. که

سابقاً در اختیار دموت در پاریس بود. تعدادی از نگاره‌های او در بوستان سعدی (۹۵۱ ق. / ۱۵۴۴ م.) بنیاد گلبنگیان و آثاری با کیفیت بهتر در بوستان سعدی کتابخانه کاخ گلستان (۹۶۱ ق. / ۱۵۵۳ م.) دیده می‌شود و نمایانگر شیوه مستقل سبک بخارا است. سایر خصوصیات کلی آثار او عبارت اند از: ترکیب بندی‌های ساده و روشن، رنگ پرمایه و تمیز، طراحی ظریف، استفاده زیاد از رنگ‌های طلائی برای آسمان، غنی بودن و خلوص رنگ‌ها.

عبدالله نقاشی‌های زیرلاکی جلدها را نیز انجام می‌داده است. وی تا (سال ۹۷۱ ق. / ۱۵۶۳ م.) همچنان با آثار اصل هنرمندان صفوی دسترسی داشته است، زیرا اثری به امضای او در تاریخ بر جا مانده که دقیقاً از صفحه‌ای در نسخه‌ای صفوی محفوظ در لینگراد الگوبرداری شده است. عبدالله دست‌کم تا (سال ۹۸۳ ق. / ۱۵۷۵ م.) در بخارا کار می‌کرده است (رهنورد، ۱۳۸۶، صص ۹۴ - ۹۵).

در مینیاتور بخارایی «دلدادگان» (مجموعه سابق م. وور) نیز تصویر زنی را می‌بینیم؛ مینیاتوری که در حاشیه آن با خطی پر رنگ و واضح نوشته شده: «صوره عبدالله». این مینیاتور است از هم‌ردیفان محمود مذهب، بهترین نقاش سبک بخارایی محسوب می‌شود. نسخه‌ای خطی از بوستان سعدی نیز در سال ۱۵۴۲ م. به قلم میرعلی هروی برای عبدالعزیز رونویسی شد و سپس به مینیاتور مزین گشت (بر حاشیه یکی از مینیاتورها تاریخ ۱۵۴۹ م. حک شده است). در مینیاتور «زاهد سوار بر پلنگ» از این نسخه، نام و امضای عبدالله حک شده است. در این نسخه، مینیاتورهایی با امضای محمود مذهب وجود دارد. وجود مینیاتورهای عبدالله در میان کارهای استاد بزرگی چون محمود مذهب، نشان می‌دهد که او در اواخر دهه ۱۵۴۰ م. چنان ماهر و مشهور بوده که نام خود را در حاشیه آثارش نوشته؛ یعنی همان کاری که محمود مذهب می‌کرد. هر دو نقاش در این نسخه، آثار خود را به سبک بخارایی دهه ۱۵۴۰ م. خلق کرده‌اند.

یکی دیگر از مینیاتورهای مشهوری که به دست عبدالله خلق شده، صحنه «ملاقات پیر مرد و دختر زیبا». در نسخه خطی تحفه الاحرار جامی است. این نسخه در سال ۱۵۷۵ م. به دست میرحسین الحسینی رونویسی شده است. مینیاتور اخیر تغییراتی را که در شیوه نقاشی این استاد در طی سالیان ایجاد شده، منعکس می‌کند. این تغییرات در بستر تحول عمومی سبک نقاشی بخارایی در اواسط قرن شانزدهم میلادی شکل گرفته است. مینیاتور «دلدادگان» اثر عبدالله، بیان‌گر فعالیت او در دوره جدید هنری است و این اثر به «صحنه‌های عاشقانه» یاد شده شباهت بسیاری دارد. مخصوصاً شکل بدن و صورت پیکره زن در این تصاویر یکسان است. ا. ساکیسیان به نقل از مصطفی علی، مورخ ترک، عبدالله را شاگرد شیخ‌زاده معرفی می‌کند. در مورد اطلاعات مصطفی علی در این مورد تردید

وجود داشت. اما اکنون با نگاهی نو به کارهای شیخ زاده و نزدیکی آن‌ها به مینیاتور بخارا، شک و شبهه گذشته را مردود می‌شماریم. اطلاعات مصطفی علی ارتباط شیوه این دو نقاش و یکی بودن چهره‌های زنانه در آثار آن‌ها را توجیه می‌کند. عبدالله در دهه ۱۵۴۰ م. در زمره نقاشان برجسته و بی‌شک از کسانی بوده است که نمونه‌های مخصوصی از پیکره‌ها را که با نمونه‌های هراتی و صفوی متفاوت داشته که از نمونه کارهایش تقلید می‌کرده‌اند. این می‌تواند دلیل فراوانی مینیاتورهایی با مضامین و پیکره‌های یکسان باشد (اشرفی، ۱۳۸۲، صص ۲۰۶-۲۰۷).

یافته‌ها

از آنچه در این تحقیق و مطالعه بحث گردید می‌توان چنین برداشت و حاصل نمود.

۱. نقاشی‌های استاد بهزاد طبیعی بوده که اسلوب مکتب مینیاتوری وی در هرات، سمرقند، بخارا، تبریز و هندوستان به کار می‌رفته و از آن پیروی می‌شده است.
۲. می‌توان از جمله شاگردان ایشان از: قاسم علی، ملا درویش، شاه مظفر، شیخ زاده خراسانی، محمود مذهب را نام برد که از این پیروان سبک بهزاد چشمگیرترین و ناب‌ترین نسخ خطی مصور شده باقی مانده که عبارت‌اند از: مهر و مشتری عصار، بوستان سعدی که از جمله بهترین نسخه مصور شده در مکتب بخارا محسوب می‌شود، گلستان سعدی که به تاریخ (۹۷۵ ق. / ۱۵۶۷ م.) تعلق دارد و در کتابخانه بریتانیا نگهداری می‌شود و مخزن الاسرار که در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود به خط خوش و عالی میرعلی هروی تحریر یافته است.
۳. بعد از او فول حکومت سلطان حسین بایقراء و تجاوز صفویان که باعث شد استاد کمال‌الدین بهزاد نیز به عنوان غنیمت جنگی به تبریز برده شود و از هنر او سود جویند. در همین وقت، تعداد از هنرمندان به اساس مسایل مذهبی مجبور به هجرت شدند که تعدادی به هند رفتند و تعدادی نیز به بخارا و این سبب شد تأثیرات زیادی بر مکتب مینیاتور بخارا بگذارد.
۴. آنچه سبب بالندگی بهزاد و شاگردان او شده بودند عرفان و تصوف طریقه‌ای نقش‌بندی بود که سرآمد این صوفیان عارف مولانا عبدالرحمان جامی بوده و دیگر شاعران و عارفان که در حلقه‌های او شرکت می‌کرده‌اند، از آن جمله بهزاد نیز بود و این تفکرات بر بهزاد و از طریق او بر شاگردان او نیز راه یافت. هجرت این شاگردان باعث شد این تفکرات بر آثار آن‌ها و هنرمندان دیگر بخارا راه یابد. هرچند تکنیک و شیوه‌ای کاری آن‌ها نیز تأثیرات چشمگیری داشته است.
۵. هنرمند چیره‌دست مکتب بخارا محمود مذهب بوده، وی در نقاشی از آثار کمال‌الدین بهزاد تأثیر پذیرفته است. تداوم نقاشی‌های بهزاد همراه با خصوصیات نقاشی محلی بخارا، مجموعاً

خصوصیات نقاشی بخارا را به وجود آورده‌اند. که این خصوصیات از قبیل: غنی بودن و خلوص رنگ‌ها که بیشتر به کارگیری جزئیات و استفاده از شکل‌های ساده، پیکره‌های کوتاه‌قد و ساختمان‌ها از رو به رو را شامل می‌شود.

۶. در پایان می‌توان گفت که: در این مطالعه و تحقیق اندک که داشتم دریافتیم که بهترین دوران مکتب بخارا در زمان عبدالعزیز (۹۴۶ - ۹۵۵ ق. / ۱۵۳۹ - ۱۵۴۸ م.) و یارمحمد (۹۵۷ - ۹۶۴ ق. / ۱۵۵۰ - ۱۵۵۶ م.) بوده است. نقاشی بخارا پس از مرگ عبدالعزیز ضعیف شد، رنگ‌آمیزی خاص بهزاد باقی ماند ولی طراحی‌ها خام با ترکیب بندی‌های بدون ابتکار، کار شده است.

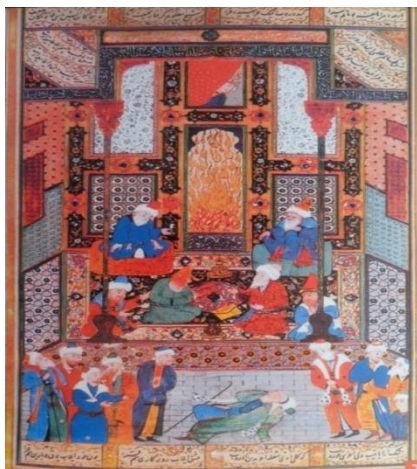
مناقشه

از تحقیق و مطالعه که در رابطه به بهزاد و تأثیر سبک آن بر مکتب مینیاتوری بخارا صورت گرفت؛ یافته‌ها و دست‌آوردهای زیر به مناقشه و بحث گرفته می‌شود.

کمال‌الدین بهزاد، یک صورت‌گر و نقاش ماهر دوره تیموری به‌ویژه دوره سلطان حسین بایقراء بود. چنانچه داکتر شهرانی در کتاب شگوفانی هنر در عهد تیموریان هرات می‌نویسد: در بخارا هنر مینیاتور و هنر ریزه‌کاری وجود داشت که از دبستان پُرفیض بهزاد، فیض می‌گرفت. در سال (۹۴۲ ق.) عده زیادی از نقاشان و خوش‌نویسان مکتب هرات به بخارا منتقل شدند که آن‌ها در آنجا به اسلوب مکتب هنری هرات، مخصوصاً به سبک بهزاد کار می‌کردند (شهرانی، ۱۳۹۱، ص ۶۲). همچنان شیلا بلر در کتاب هنر و معماری اسلامی جلد دوم ترجمه یعقوب آژند تذکر داشته که: پس از این که عییدالله در سال (۱۵۲۹ م.) هرات را تسخیر کرد و گروه جدیدی از هنرمندان را به اسارت گرفت، سبک جدیدی در دهه (۱۵۳۰ م.) در کارگاه نقاشی بخارا پدید آمد. در زمره این هنرمندان میرعلی خوشنویس و شیخ‌زاده یکی از معروف‌ترین شاگردان بهزاد بودند. تأثیر این هنرمندان را می‌توان در نسخه هفت‌منظر، تکمیل در زانویه (۱۵۳۸ م.) در بخارا مشاهده کرد (بلر، ۱۳۸۸، جلد دوم، ص ۵۲۵). و دوکتور زهرا رهنورد در کتابی تحت عنوان (تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی) می‌نگارد که: رنگ‌آمیزی سبک بخارا اواسط قرن شانزدهم غنی، ولی ساده است و همین سادگی، خصوصیات مشخص و جالب کارهای اواخر مکتب بخارا را تشکیل می‌دهد، که بر اساس کار بهزاد یا مکتب او بوده است. انواع پیکره‌های در آثار بخارا نسبتاً کوتاه و تنومند نمایش داده شده‌اند و تأثیر مکتب بهزاد را در طراحی رنگ‌ها و در حالات و حرکات آنان آشکارا می‌توان دید (رهنورد، ۱۳۸۶، ص ۹۰). مراجعه شود به شکل شماره (۵) که دلیل خوبی به این مدعاست.

در فاصله سال‌های ۹۳۷ - ۹۵۷ ق.، هنر با شکوه در بخارا، سبک هرات را به اوج کمال رساند و در این راستا، بهزاد و پیروانش نقش بسیار مؤثری داشتند، مجموعه رنگ‌ها بسیار هماهنگ و همخوانی داشته و ترکیب آن‌ها نشان از هوای تازه و جدید دارد؛ می‌توان از شاگردان و پیروان سبک بهزاد که مکتب بخارا تأثیرپذیر از این استادان بوده‌اند هریک: محمود مُدَّهَب، شیخ زاده خراسانی و عبدالله مُدَّهَب را نام برد که به این مصداق، دانشمند شهیر و تاریخ‌نویس چیره‌دست کشور، عبدالحی حبیبی در کتابی به نام هنر عهد تیموریان و متفرعات آن چنین می‌نگارد که: از هنرمندان مشهور مکتب بخارا محمود مُدَّهَب شاگرد میرعلی خطاط و پیرو اسلوب بهزاد است. وی در الفت دادن بین اشکال و پوشاندن زمینه تصاویر به ابنیه و اشکال اشخاص و تقسیم آن‌ها، از روش بهزاد پیروی کرده و بعد از رفتن بهزاد به تبریز به بخارا رفته است (حبیبی، ۱۳۵۵، ص ۶۹). و همچنان این مصداق در دایرةالمعارف آریانا، جلد دوم چاپ سال ۱۳۸۷ مطبوعه نیراسکا نیز آمده است که: شیخ زاده خراسانی، محمود مُدَّهَب و دیگران، مصوران نامی و پیروان بهزاد بوده‌اند. نه تنها نمونه نادر تصویری شرق است، بلکه یکی از پایه‌های بلند هنر تصویر جهان نیز به شمار می‌روند (آریانا، ۱۳۸۷، ص ۲۷۸).

بدین لحاظ می‌توان گفت که: نقش حساس و کلیدی تأثیر سبک کمال‌الدین بهزاد بر مکتب مینیاتوری بخارا در قرن شانزدهم میلادی کاملاً مشهود است. تجزیه و تحلیل آثار این هنرمند، از طرفی او را پایان دهنده شیوه‌های نقاشی متقدم و از طرفی آغازگر روند نو و جدید در تعالی و تکامل مینیاتور افغانستان و آسیای مرکزی در قرن شانزدهم میلادی معرفی می‌کند.



شکل ۵: دیوانه شدن شیخ صنعان، مجلسی از نسخه مصور مثنوی لسان‌الطیر میرعلیشیر نوایی، بخارا، حدود ۹۶۳ ق.، ۱۲/۹×۱۹/۸ سانتی متر، پاریس، کتابخانه ملی (آژند، ۱۳۸۶، ص ۳۲).

نتیجه‌گیری

از این تحقیق چنین بر می‌آید که هیچ سبک و مکتبی از نقاشی مینیاتور به جزء از تأثیرپذیری مکتب قبل‌ی خویش به وجود نیامده است؛ تا از آن تأثیرپذیر نبوده باشد.

نتیجه می‌گیریم که بهزاد اثرگذار بر مکاتب و جریان‌های هنری قبل از خود، شرایط اجتماعی زمان خود و تأثیرگذار بر مکاتب و سبک‌های بعد از خود، خصوصاً بر مکتب بخارا داشته است. او یک شخص صورت‌گر و نقاش ماهر دوره تیموری به‌ویژه دوره سلطان حسین بایقراء بوده که در تاریخ افغانستان از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد.

در می‌یابیم که بررسی و تعمق در آثار بهزاد، نشان دهنده این امر است که وی در ایجاد آثار خود از مایه‌های عرفانی که ریشه در فرهنگ دینی دارد تأثیر پذیرفته است.

به این نتیجه می‌رسیم که در دورنمای تکامل هنر مینیاتور، نقش حساس و کلیدی بهزاد کاملاً مشهود است. تجزیه و تحلیل آثار این هنرمند بنام، از طرفی او را پایان دهنده شیوه‌های نقاشی متقدم و از طرفی آغازگر روند نو در تعالی و تکامل مینیاتور افغانستان و آسیای مرکزی در قرن شانزدهم معرفی می‌کند.

در فاصله سال‌های ۹۳۷ - ۹۵۷ ق.، هنر با شکوه در بخارا، سبک هرات را به اوج کمال رساند و در این راستا، بهزاد و پیروانش نقش بسیار مؤثری داشتند، مجموعه رنگ‌ها بسیار هماهنگ و همخوانی داشته و ترکیب آن‌ها نشان از هوای تازه و جدید دارد.

در کل، باید اظهار داشت که نقش و کارکردهای هنری استادالاساتید کمال‌الدین بهزاد هروی در تاریخ نقاشی مینیاتور هویدا بوده و بالای تمامی مکاتب بعدی خویش تأثیرگذار بوده است. (والله اعلم)

منابع

- ا. م. کورکیان و ژ. پ. سیکر. (۱۳۷۷ ه. ش). باغهای خیال. مترجم: پرویز مرزبان. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- آریانا. (۱۳۸۷ ه. ش). دایرةالمعارف. جلد دوم. کابل: مطبعة نبراسکا.
- بلر، شیلا. (۱۳۸۸ ه. ش). هنر و معماری اسلامی. جلد دوم. مترجم: دکتر یعقوب آژند. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بنووال، محمدافضل. (۱۳۵۲ ه. ش). مکتب بهزاد. کابل: مطبعة وزارت تحصیلات عالی و مسلکی.
- حبیبی، عبدالحی. (۱۳۵۵ ه. ش). هنر عهد تیموریان و متفرعات آن. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- رهنورد، زهرا. (۱۳۸۶ ه. ش). تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی (نگارگری). تهران: نشر مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- شهرانی، عنایت‌الله. (۱۳۹۱ ه. ش). شگوفانی هنر در عهد تیموریان هرات. مهمتم: ذبیح‌الله نذیر شهرانی. بی‌جا، بی‌نا.
- فرانسیس، ریشار. (۱۳۷۳ ه. ش). جلوه‌های هنر پارسی. مترجم: ع. روح بخشان. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ اسلامی.
- م. م. اشرفی. (۱۳۸۲ ه. ش). بهزاد و شکل‌گیری مکتب مینیاتور بخارا در قرن ۱۶ میلادی. مترجم: نسترن زندگی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میران، لطیفه. (۱۳۹۵ ه. ش). «استاد کمال‌الدین بهزاد نقاش و مینیاتوربست». کابل: مجله باستانشناسی افغانستان، شماره ۱۶، صص ۱۱۵-۱۲۸.
- نیازی، عنایت‌الله. (۱۳۹۴ ه. ش). «هنر مینیاتوری در عهد تیموریان هرات». کابل: مجله علمی و تحقیقی پوهنحی هنرهای زیبا، شماره ۳، صص ۲۵-۲۹.