



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

سال پانزدهم شماره یک پاییز ۱۴۰۳

شماره پیاپی ۵۷

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: ۰۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیکی: Akhlagh_1393@yahoo.com

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

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

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

آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال پانزدهم - شماره یک - پاییز ۱۴۰۳

شماره سالی ۵۷

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان هر درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال پانزدهم، شماره یک، پاییز ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۵۷

- ۵ / **تکاهی به مقوله‌ی ایثار و شهادت در شعر قیصر امین‌پور**
شهربانو حسین زاده / احمدرضا کیخای فرزانه / مصطفی سالاری
- ۱۹ / **اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی**
سید نورالدین حسینی / علی اصغر ماشینی / مختار رنجبر
- ۴۹ / **تأثیر فرهنگ ایرانی در استقرار مسیحیت در ارمنستان با ملاحظاتی درباره‌ی چند اصطلاح آیینی کلیسای ارمنی**
علی رحمانی / نادره نفیسی / سلیمان امین‌زاده / فرزاد مافی
- ۷۱ / **کاربست ارزش‌های اخلاقی در معماری مهد کودک بر اساس آموزه‌های اسلامی**
سحر صادقی مهر / حامد حیاتی
- ۹۱ / **ناهنجاریهای اخلاقی ناظر بر فعالیت‌های غیر مجاز ارزی در فضای سایبر**
عبدالرزاق عبدالحمید احمد / رضا نیکخواه / سیامک جعفرزاده
- ۱۱۱ / **سناریوهای آینده‌نگر در مبانی اخلاق اسلامی: روش‌های علمی در پاسخگویی به چالش‌ها**
محمد اسماعیل عبداللہی / سارا حسین پور چایجانی
- ۱۲۵ / **پرسی تطبیقی هفت مرحله عرفانی در آثار مولوی و عطار**
لیلا فرزانه / حسینقلی صیادی / سید محمود رضا غیبی
- ۱۴۵ / **انعکاس اوضاع اجتماعی فرهنگی جامعه در اشعار رمانتیسیم انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج**
سلیم قادری تپه رشت / ناصر حسینی / اردشیر صدرالدینی
- ۱۶۹ / **تأثیر پذیری رفتار اخلاقی ایرانیان از حضور امام رضا(ع) در ایران**
عمران قاسمی کشلو / داود اصفهانیان / محبوب مهدویان / معصومه قره داغی
- ۱۹۳ / **لباس مفهومی به مثابه ابزار کمک‌درمان طبق اصول اخلاقی آئن دوباتن و جان آرمسترانگ**
مریم مونس‌ی سرخه / زهرا شیخی
- ۲۰۹ / **مقایسه شاخصه‌های تصویر رمانتیسیم در شعر نیما و فروغ فرخزاد**
منیژه همراه / بهروز رومیانی / مصطفی سالاری
- ۲۲۹ / **پرسی شخصیت خالد قهرمان داستان در رمان همسایه‌ها، داستان یک شهر و زمین سوخته**
احمد محمود از دیدگاه جامعه‌شناسی جورج لوکاج
فریبرز جعفری احمدی / فرامرز شیرین بیان / محمد صالح امیری
- ۲۵۱ / **اثر ویژگی‌های اخلاقی مدیران بر رابطه محافظه‌کاری و هزینه حقوق صاحبان سهام**
سعید احمدوند / آرزیتا جهانشاد
- ۲۶۹ / **استخدام فن بیان در جهت تأثیرگذاری مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم**
محمد اسلم رئیسی / بشیر ذوالعلی / محمد فاتحی
- ۲۸۵ / **بسامد‌های اجتماعی داوری پذیری در حقوق ایران و مقارنه آن با مقررات حقوقی آلمان و انگلیس و فرانسه**
محمد امیرنجات / سید ابراهیم حسینی / محمود قیوم زاده
- ۳۰۳ / **رویکرد اخلاقی موعظه حسنه در تبلیغ بر اساس آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل**
علی فلاح / اعظم اعتمادی فرد / ابوالقاسم عاصی مذب
- ۳۲۱ / **نگاهی اجتماعی به حدیث و قاعده سلطنت با رویکردی به آثار عملی آن با رویکرد مقارن**
عبدالله امیدی فرد / اکبر نجم
- 1-17 / **چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)**

نگاهی به مقوله‌ی ایثار و شهادت در شعر قیصر امین‌پور

شهربانو حسین زاده^۱

احمدرضا کیخای فرزانه^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده

در بین مضامین مختلفی که در شعر انقلاب و پایداری می‌توان دید، مضمون زیبای شهادت و ایثار است. از دوران گذشته این موضوع در شعرهای کلاسیک حضور داشته، می‌توان زیباترین نمود آن را در اشعار عاشورایی و توصیف واقعه عاشورا و ایثارگرهای یاران امام حسین (ع) مشاهده کرد. این مضمون همچنان در اشعار بوده تا زمان جنگ تحمیلی ایران و هشت سال دفاع مقدس. شاعران این دوره به شکل‌های مختلفی و توصیفات ناب و زیبا سعی کردند یاد این شهیدان را برای همیشه جاودان کنند. قیصر امین‌پور یکی از شاعران مطرح انقلاب است که مفهوم شهادت و ایثار را به لطافت هرچه تمام در اشعار طرح کرده است. بنابراین هدف از این پژوهش بررسی این مضمون خاص در اشعار قیصر امین‌پور است تا بتوانیم بسامد و توجه قیصر امین‌پور به این مقوله را بیشتر بشناسیم. پژوهش پیش‌رو، مطالعه‌ای نظری است که به شیوه‌ی پژوهش کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. محدوده و جامعه مورد مطالعه، سه کتاب از قیصر امین‌پور با عناوین «دستور زبان عشق، تنفس صبح و مجموعه کامل اشعار» که توسط انتشارات سخن منتشر شده است. با بررسی‌هایی که انجام شد به این نتیجه دست یافتیم که اصلی‌ترین ترفند قیصر برای سخن از شهادت و ایثار، سخن از عاشورا و امام حسین (ع) و اتفاقات مربوط به آن واقعه بوده است. درواقع قیصر برای زنده نگه داشتن فلسفه، هدف و انگیزه‌ی هشت سال دفاع، مضمون شهادت و ایثار، را انتخاب کرده است.

واژگان کلیدی

قیصر امین‌پور، دفاع مقدس، شهادت، ایثار.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: hekmatadabiat365@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: M.salari11@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۶

طرح مسأله

شعر دفاع مقدس با آغاز جنگ تحمیلی متولد شد. در این دوره برخی از شاعران سلاح قلم به دست گرفتند و از حماسه آفرینان دفاع مقدس شدند. وضعیت شعر دفاع مقدس بهتر از دیگر نوشته‌های ادبی است. شعر دفاع مقدس روحیه‌ی مقاومت و پایداری مردم ایران در عرصه‌ی باشکوه و پرافتخار جنگ تحمیلی است. شعرهایی که درباره‌ی جنگ سروده می‌شود؛ صاحبانش شاعرانی هستند که جنگ را از تلویزیون دیده‌اند یا از خاطرات رزمندگان جنگ را متصور شده‌اند. این‌ها با واسطه با ادبیات دفاع مقدس و تولید آن ارتباط دارند. اگر نگاهی به همین هشت سال جنگ داشته باشیم این شاعران خودشان را به سال‌های جنگ محدود کرده‌اند و نگاه‌شان به شهید، شلمچه، هویزه، سوسنگرد و خرمشهر و ... است. شعر دفاع مقدس متعهد به دردهای اجتماعی است. «به غیر از شعرهای شعاری مستقیم که اثری آنی و زودگذر دارد و شاید در آن مقطع از زمان ضروری بوده است، بسیاری از شاعران این نسل، زبان انقلاب را درک کرده و شناخته‌اند و با دریافت مفهوم اصل سیاست، عرفان و آگاهی اجتماعی، شعر را از نظر تصویر سازی‌های نو به راهی تازه کشانده‌اند. این ویژگی را می‌توان در شعر شاعرانی مانند قیصر امین‌پور، یوسفعلی میرشکاک، محمد رضا عبدالملکیان، فاطمه راکعی، علیرضا قزوه و ... مشاهده کرد.» (رستگار، ۱۳۷۳: ۲۴۶)

در این دوره شاعر با زبان مردم آشناست. شعر گفتن را یک تکلیف الهی می‌داند. به گفته‌ی اولیایی: «درهیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ تا این اندازه جوانان مذهبی و متدین و خود ساخته به شعر روی نیاورده‌اند. شاعران انقلاب اسلامی برای خدا از نظام جمهوری اسلامی خویش دفاع می‌کنند و زمامداران نیز مشوق صادق استعدادهايند. در طول تاریخ بشر تا این لحظه چنین پیوندی صادقانه بین حکومت و شاعران وجود نداشته است.» (اولیایی، ۱۳۷۳: ۵۷)

در واقع می‌توان گفت یکی از پربارترین دوره‌های شعر فارسی «شعر دفاع مقدس» است؛ و این همه را مدیون ایثارگری‌های رزمندگان اسلامی می‌دانند. شعر دفاع مقدس در جامعه‌ی آن روز، حفظ ارزش‌های دفاع، انتقال فرهنگ مقاومت به نسل‌های آینده را به عهده داشته است. «شعر مقاومت ایران از زمان آغاز جنگ تحمیلی تا امروز به حیات خود ادامه داده و توانسته است در مسیر رشد و بالندگی قدم بر دارد. این شعر با ایجاد تغییری اساسی در محتوا و گاهی در شکل، ادبیات معاصر ایران را بسیار غنی و پر بار کرده است. در شعر مقاومت این دوره تمام قالب‌ها از محدوده شناخته شده خود گذشته و با حماسه در آمیخته است.» (عظیم‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۷۲)

کاظمی شعر دفاع مقدس را بدین گونه بیان می‌کند: «به نظر من آنچه در شعر جنگ برجسته شده است، محتواست. در شعر دفاع مقدس یک سلسله مفاهیم وارد شد که پیش از آن

در شعر فارسی سابقه نداشت و یا کم سابقه بود مثل شهادت، ایثار، جانبازی، ولایت و در مجموع یک بنیادگرایی اسلامی در معنی مثبت آن، در شعر دفاع مقدس معیارهای فکری بود، نه عوامل نژادی یا ملیتی.» (کاظمی، ۱۳۸۲: ۳۷)

آثار این دوره سرشار از توصیف و ستایش فداکاری‌ها، همدلی‌ها، جانبازی‌ها، ایثار و گذشت رزمندگان بسیجی و مردمی، عشایر، ارتش، سپاه و زنان و مردانی بود که در جبهه، یا پشت جبهه حضور و فعالیت داشتند.

در حقیقت یکی از محورهای اصلی در آثار ادبی این دوره تجلیل و تعظیم شهیدانی بود که در جبهه‌ها یا بر اثر حملات بسیاری به شهادت می‌رسیدند. از ویژگی‌های شاخص این ستایش‌ها، تشبیه شهیدان به شهدای کربلا بود. برای مثال کودکان شهید به علی اصغر؛ نوجوانان و جوانان به قاسم و علی اکبر؛ فرماندهان به ابوالفضل العباس و پیران به حبیب بن مظاهر تشبیه می‌شدند. تکریم خانواده‌های شهید، جانبازان و اسرا و خانواده‌هایشان نیز بخشی از این ادبیات محسوب می‌شد.

باتوجه به مضامین مربوط به شعر دفاع مقدس می‌توان مشاهده کرد که از اصلی‌ترین مضامین، شعید، شهادت، ایثار و جانبازی است. به همین مناسب این مقاله در مجال کوتاه خود بسامد این موضوع و توجه قیصر امین پور را به این موضوع مورد بحث قرار داده است.

مباحث نظری

ویژگی‌های محتوایی شعر انقلاب

- ۱- تشویق، تحریض و برانگیختن جامعه به دفاع، مقاومت، صبوری و ...
- ۲- ستایش مجاهدان جبهه و حامیان پشت جبهه
- ۳- دعوت به وحدت
- ۴- ستایش، تکریم شهیدان و جانبازان
- ۵- بهره‌گیری از نمادهای دینی، آیات و روایات
- ۶- تخطئه و تحقیر اشرافیت، بی‌تفاوتی و دنیازدگی
- ۷- طرح اسوه‌ها و الگوهای تاریخ اسلام
- ۸- بهره‌گیری از اساطیر، چهره‌های حماسی شاهنامه و ایران باستان
- ۹- پیوند دین، مردم و ایران
- ۱۰- ستایش امام خمینی و پیروی از وی
- ۱۱- امید به آینده و پیروزی
- ۱۲- توصیف نماز، نیایش، شب‌زنده‌داری و عشق و شور رزمندگان از مهم‌ترین درون‌مایه‌ی آثار ادبی است.

باید گفت «در فرهنگ ارزشمند دفاع مقدس، بسیاری از مفاهیم زندگی عادی و عادت‌زده اصطلاح و تعبیری معادل پیدا می‌کند. اسارت می‌شود «آزادگی» و اسیر، «آزاده». «ایثار» می‌شود بنای رفتاری غالب افراد در نسبت با دیگر هم‌زمان و مفهومی مثل «نیروی مقاومت» تعبیر به «بسیج» و «ارتش میلیونی» می‌شود و البته علاوه بر ضرورت حضور فعالانه و مبتکرانه در صحنه‌های پرخطر جنگ، رنگ گرفته از خرسندی و خوشدلی پررنگ رزمندگان است.» (فهمی، ۱۳۸۱: ۸)

قیصر امین‌پور

از جمله شاعرانی که در بطن انقلاب و همراه با آن بالید و رشد کرد و توانست با سلاح قلم و شعر در خدمت انقلاب باشد، قیصر امین‌پور است. وی از جمله شاعران تحصیل کرده است که در کنار کار هنری و سرودن شعر به تدریس در دانشگاه‌ها نیز مشغول بود. اگرچه او به‌عنوان شاعر انقلاب شناخته شده و در جامعه‌ی ادبی به خاطر ویژگی‌های شعرش مشهور است ولی حوزه‌ی کودک و نوجوان او را از آن خود می‌داند و دو دفتر شعری که به نام‌های «به قول پرستو» و «مثل چشمه-مثل رود» در این زمینه آوازه‌ی خوبی دارند. امین‌پور در زمینه‌ی شعر نو تحت‌تأثیر نیما یوشیج است، اما قالب‌های «غزل»، «چهارپاره»، «دوبیتی» و «مثنوی» نیز از قالب‌های مورد علاقه‌ی اوست.

قیصر امین‌پور، متولد دوم اردیبهشت ماه ۱۳۳۸ دزفول است. وی تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را در گتوند و در دزفول به پایان برد، سپس به تهران آمد و دکترای خود را در رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۶ اخذ کرد. وی فعالیت هنری خود را از حوزه‌ی اندیشه و هنر اسلامی در سال ۱۳۵۸ آغاز کرد. در سال ۱۳۶۷ سردبیر مجله سروش نوجوان شد و از همین سال اشتغال به تدریس در دانشگاه الزهرا و دانشگاه تهران را آغاز کرد. در سال ۱۳۸۲ نیز، به عنوان عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی انتخاب شد. اولین مجموعه شعرش را با عنوان «تنفس صبح» که بخش عمده آن غزل بود و حدود بیست قطعه شعر آزاد، از سوی انتشارات حوزه‌ی هنری در سال ۶۳ منتشر کرد و در همین سال دومین مجموعه شعرش «در کوچه آفتاب» را در قطع پالتویی توسط انتشارات حوزه‌ی هنری وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی به بازار فرستاد در سال ۱۳۶۵ «منظومه ظهر روز دهم» توسط انتشارات برگ، وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به بازار می‌آید که شاعر در این منظومه‌ی ۲۸ صفحه ظهر عاشورا، غوغای کربلا و تنها عشق را به عنوان جوهره‌ی سروده بلندش در نظر می‌گیرد. سال ۶۹ برگزیده دو دفتر «تنفس صبح» و «در کوچه آفتاب» با عنوان «گزیده دو دفتر» شعر از سوی انتشارات سروش منتشر می‌شود. «آینه‌های ناگهان» تحول کیفی و کمی امین‌پور را بازتاب می‌دهد؛ در این مرحله امین‌پور به درک روشن‌تری از شعر و ادبیات می‌رسد. اشعار این دفتر نشان

از تفکر و اندیشه‌ای می‌دهد که در ساختاری نو عرضه می‌شود. «آینه‌های ناگهان»، امین‌پور را به‌عنوان شاعری تأثیرگذار در طیف هنرمندان پیشرو انقلاب تثبیت می‌کند و از آن سو نیز موجودیت شاعری از نسل جدید به رسمیت شناخته می‌شود. در اواسط دهه‌ی هفتاد دومین دفتر از اشعار امین پور با عنوان «آینه‌های ناگهان ۲» منتشر می‌شود که حاوی اشعاری است که بعدها در کتاب‌های درسی به‌عنوان نمونه‌هایی از شعرهای موفق نسل انقلاب می‌آید. در همین دوران است که برخی از اشعار وی همراه با موسیقی تبدیل به ترانه‌هایی می‌شود که زمزمه لب‌های پیر و جوان می‌گردد. پس از تثبیت و اشتهار، ناشران معتبر بخش خصوصی، علاقه خود را به چاپ اشعار امین پور نشان می‌دهند و در اولین گام، انتشارات مروارید گزیده اشعار او را کنار گزیده اشعار شاملو، فروغ، نیما و... به دست چاپ می‌سپارد که در سال ۷۸ به بازار می‌آید. «گل‌ها همه آفتابگرداند» جدیدترین کتاب امین‌پور نیز در سال ۸۱ از سوی انتشارات مروارید منتشر می‌شود که به چاپ‌های متعدد رسید و با استقبال خوبی روبه‌رو شد.

قیصر امین‌پور در سال ۱۳۸۲ علی‌رغم تمایلش از سردبیری سروش نوجوان استعفا داد، و به کارهای پژوهشی مشغول شد. او در سال ۵۸، از جمله شاعرانی بود که در شکل‌گیری و استمرار فعالیت‌های واحد شعر حوزه‌ی هنری تا سال ۶۶ تأثیرگذار بود. وی در تاریخ ۷ آبان ۱۳۸۶ هجری شمسی در گذشت.

ویژگی‌های شعر امین پور

شعر قیصر امین‌پور ویژگی‌هایی دارد که آن را از شعر هم عصران خویش تا اندازه‌ای متمایز می‌کند. شعرهای قیصر از سادگی و سلاست خاصی بهره می‌برد. او کوشیده است که زبان شعرهایش بیشتر امروزی باشد و در عین حال که از کنایات و استعارات استفاده می‌کند، ولی در شعرهایش کمتر ابهام به چشم می‌خورد و بیشتر شعرهایش آن اندازه ساده، سلیس و روان است که به راحتی فهمیده می‌شوند. شعر «سفر ایستگاه» از دفتر شعر «دستور زبان عشق» را این طور بیان می‌کند:

قطار می‌رود / تو می‌روی / تمام ایستگاه می‌رود / و من چقدر ساده‌ام / که سال‌های سال / در انتظار تو / کنار این قطار رفته ایستاده‌ام / و همچنان / به نرده‌های ایستگاه رفته / تکیه داده‌ام!
(امین پور، ۱۳۸۹، ۷)

امین‌پور در بعضی از اشعارش و مخصوصاً در دفتر «به قول پرستو» زبانی کاملاً کودکانه دارد و پیرو این سخن است که باید با کودکان با زبان خودشان سخن بگویی. به همین خاطر خیلی ساده و خودمانی سخن می‌گوید و بسیاری از واژه‌های عادی و عامه‌ی مردم کوچه و بازار را وارد شعر می‌کند. در شعر «بال‌های کودکی» که شاعر حال و هوای کودکی خویش را به تصویر می‌کشد و یادآوری می‌کند، فضای شعر کاملاً صمیمی و دوستانه است که نشان از عاطفه و

احساس و روح حساس و کودکانه شاعر دارد:

رختخوابی پهن، روی پشت بام	کوزه‌های خیس، با آب خنک
بوی گندم، بوی خوب کاهگل	آسمان باز و مهتاب خنک
از فراز تپه می‌آمد به گوش	زنگ دور و مبهم زنگوله‌ها
کوچه‌های روستا، تنگ غروب	محو می‌شد در غبار گله‌ها

(امین‌پور، ۱۳۸۸، ۵۲)

همچنین امین‌پور از موضوعات جامعه و اجتماع زیاد سخن گفته است، که نشان از حجم اندیشه و قدرت تخیل او دارد که در تمام زمینه‌ها توانسته است از عهده کار برآید و شعری در خور توجه بسراید:

او از عشق سخن می‌گوید واز ساقی:	
در حلقه‌ی عاشقان سماع نی و دف	مستان افتاده هر طرف صف در صف
چون ساقی پرده‌های بهزاد، لطیف	او جام به کف گرفته، تو جان بر کف

(امین‌پور، ۱۳۸۹، ۹۱)

او از فلسطین می‌گوید و از رنج‌ها و دردهای کودکان آن سرزمین، در حوزه‌ی عرفان غزل می‌سراید و در حیطه‌ی ادبیات مذهبی از کربلا و کودکان واز امام علی (ع) و عروج او سخن می‌گوید:

ایمان و امان و مذهبش بود نماز	در وقت عروج، مرکبش بود نماز
هنگام که هنگامه‌ی آن کار رسید	چون بوسه میان دولبش بود نماز

(همان، ۴۱۷)

قیصر امین‌پور بیشتر سعی داشته است که مضمون‌های نوینی را در اشعار خود بگنجانند و به قول معروف «سخن نوآر، که نو را حلاوتی است دگر» او شاعری است نکته‌پرداز که در عین سادگی و بی‌تکلف سخن گفتن، می‌تواند در درون شعر او نکته‌های ظریف و زیبایی را بیرون کشید. هر چند او به دنبال خلق مضمون‌های بکر در اشعارش است، هیچ وقت ذهن و زبانش از واقعیت‌ها فاصله نگرفته، بلکه با حفظ حقیقت مطلب، نگرشی نو ایجاد کرده که تا به حال در اشعار نیامده است:

«پیشینیان با ما / در کار این دنیا چه گفتند؟ / گفتند: باید سوخت / گفتند: باید ساخت / گفتیم: باید سوخت، / اما نه به دنیا / که دنیا را / گفتیم: باید ساخت، / اما نه با دنیا / که دنیا را!

(امین‌پور، ۱۳۸۹، ۱۱۰)

وجود اندیشه‌های نو و ایجاد خلاقیت در اشعار از دیگر ویژگی‌های شعر قیصرامین‌پور است.

این اندیشه‌ها هرچند خیلی ساده و معمولی بیان شده‌اند، ولی حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. یک تفکر سنتی در این مورد بر این باور است که هرچه بوده، گذشتگان و دیگران سروده و نوشته‌اند. پس آنچه سروده و نوشته می‌شود، تازگی و طراوت ندارد و دست‌کم تفسیری از آثار آنان است، اما پاسخی دیگر هست که می‌گوید: همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز به خلق و کشف مدام هنری باور دارند. قیصر یکی از شاعرانی است که در این زمینه تلاش خوبی را انجام داده است. بعضی مواقع دنیایی از معنا و مفهوم، تنها در دل چند واژه جا می‌گیرند و اندیشه‌ای تازه را نمایان می‌سازند:

«دیروز / ما زندگی را / به بازی گرفتیم / امروز، او / ما را . . . / فردا ؟ (همان، ۳۳۹)

همیشه وقتی که از نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های جامعه سخن می‌رانند؛ از غم و غصه می‌شنیدیم و از این که باید همیشه در برابر آن‌ها زانوی غم بغل بگیریم ولی «سال صرف‌جویی لبخند» یک اندیشه‌ی کاملاً نو است که امین پور ضمن بیان آن، اوج احساس و درک خویش را از واقعیت‌ها بیان کرده است:

«در سال صرفه جویی لبخند / پروانه‌های رنگ پریده / روی لبان ما / پرپر زدند / لبخندها / به زخم بدل شد / و زخم‌هایمان / تا استخوان رسید / و بوسه‌هایمان / پوسید (همان، ۲۴۹)

در بین تمامی این ویژگی‌های محتوایی شعر قیصر امین پور، مقوله‌ی شهادت بسیار خودنمایی می‌کند. قیصر برای صحبت از شهادت و ایثار به جنگ، جانبازان و امام حسین اشارات متعددی دارد.

بحث و بررسی

از اصلی‌ترین مضمون‌ها، موضوع شهادت است که مربوط به جهاد و ایثار انسان‌ها برای میهن است. از آن‌جا که در جریان پیروزی انقلاب و در ادامه‌ی جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، افراد بسیاری از کشورمان به شهادت رسیدند و این مسأله زنده کردن روح شهادت و از جان گذشتن بود که امام حسین (ع) در حادثه‌ی عاشورا در مدرسه‌ی عشق آن را هجا کرده بود، لذا فرهنگ شهادت به‌عنوان یکی از مضمون‌های کلی شعر انقلاب قرار گرفت و شاعران سعی نمودند تا به طریقی، به‌خصوص در زمان جنگ، به اشاعه‌ی این فرهنگ بپردازند. این مضمون در شعر قیصر امین پور مکرراً و به زیبایی مطرح شده است.

هامون ز خون عشق بازان موج می‌زد عطر شهادت بال و پر بر اوج می‌زد

(امین پور، ۱۳۸۸، ۲۳۹)

شهر شهادت را بسی خون جامگانند که‌هنه حریفانند و مستی می‌توانند

(همان، ۲۴۵)

شعله‌ور باد دل از داغ شهیدان وطن رفته از خاطر ما یاد سیاووش مباد

(همان، ۱۳۰)

پاسداشت خون شهیدان و ترغیب به ادامه دادن راه شهیدان در شعر قیصر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از آن‌جا که فرهنگ شهادت در عاشورا و در جبهه‌ها پیوندی ناگسستنی دارند، لذا این دو مقوله، مربوط به دو مقطع تاریخی مجزا اما با هدفی مشترک، یکی از درون مایه‌های شعر قیصر بوده است.

نوشیدن نور ناب کاری است شگفت این پرسش را جواب، کاری است شگفت
تو گونه‌ی یک شهید را بوسیدی بوسیدن آفتاب کاری است شگفت

(امین پور، ۱۳۸۹، ۴۳۰)

کس را ز حیات او نداند گفتن بایست زبان به کام خود بنهفتن
هر چند میان خون خود خفت ولی سوگند که خون او نخواهد خفتن

(همان، ۴۳۱)

شهیدان را به نوری ناب شوییم درون چشمه مهتاب شوییم
شهیدان همچو آب چشمه پاکند شگفتا آب را با آب شوییم

(همان، ۴۵۶)

به اعتقاد قیصر شهادت علاوه بر آن که روح از خودگذشتگی را در انسان تازه می‌کند، باعث می‌شود که به یک خودباوری نیز دست یابد. باتوجه به اشعارش می‌توان گفت قیصر بر این باور است که آن‌گاه که انسان به این حدّ از یقین برسد که شهادت اوج سعادت اوست، لذا برای رسیدن به آن به هیچ‌وجه تردید به خود راه نمی‌دهد، زیرا می‌داند اگرچه با شهادت از دنیای فانی رخت برمی‌بندد ولی ستارگان جاویدان تاریخ خواهند بود. شهید شدن در راه آرمان و هدف‌های مقدس از افتخارات یک شخص محسوب می‌شود که با هیچ یک از مقامات دنیوی قابل قیاس نخواهد بود، همان بینشی که امام حسین (ع) در صحرای کربلا و در صحنه‌ی عاشورا قرن‌ها پیش آن را تجربه کرد و به تمام آزادگان و آزادمردان جهان درس ایثار و مردانگی را آموخت. از آن‌جا که مؤلفه‌ی شهادت در عاشورا و در انقلاب اسلامی محوریت مشترک داشتند، لذا با یکدیگر پیوند خوردند و شاعران انقلاب به تاسی از رمز شهادت در عاشورا، فرهنگ شهادت را در انقلاب نیز متجلی کردند.

ناگه رجز هجوم خواندند بر گرده‌ی گردباد راندند
شستند به خون شب زمین را شمشیر به آسمان رساندند
تا باغ جنون ثمر دهد باز در مزرعه بذر جان فشانند

زان وادی بی‌نشانه آن شب یک‌یک همه را به نام خواندند
ماندند به عهد خویش و رفتند رفتند ولی همیشه ماندند

(همان، ۴۰۴)

یاران به آفتاب بگویند: صد پاره شو، هزار ستاره/ تا ذره، ذره، ذره بسازیم/ بر بامی از بلند
شهادت/ تندبسی از عروج/ آب از وضوی دست شهیدان بیاورید/ یا از چشم هر شهید/ یک قطره
اشک شوق بگیرید/ - یک قطره اشتیاق زیارت- (همان، ۳۷۷)

هدف اصلی قیصر از این اشعار رساندن پیام شهیدان و جاودان کردن این مسأله در جامعه
است. نهادینه شدن فرهنگ شهادت در اجتماع، جاودانه شدن و تثبیت روح حقیقت‌خواهی و
ظلم‌ستیزی و باورداشت این مسأله که «هیئات من الذله»؛ یعنی همان اهدافی که امام حسین
(ع) و یارانش در کربلا، به خاطر آن جان و خانمان از دست دادند:

شهیدی که بر خاک می‌خفت/ چنین در دلش گفت: / اگر فتح این است/ که دشمن
شکست/ چرا همچنان دشمنی هست؟ (همان، ۱۶)

شهیدی که بر خاک می‌خفت/ سر انگشت در خون خود می‌زد و می‌نوشت/ دو سه حرف
بر سنگ: / «به امید پیروزی واقعی/ نه در جنگ/ که بر جنگ!» (همان، ۱۷)

اسطوره‌ی بی‌بال پریدن ماییم پروانه‌ی بی‌پریم و بی‌پرواییم
«لا» گوی خدایان و «بلی» گوی خدا ماییم که در حجم زمان تنهائیم

(همان، ۱۴۵)

امین‌پور شهیدان را سمبل و اسطوره‌ی پرنده‌ای می‌داند که بدون بال پرواز می‌کنند و
پروانه‌ی بدون بال و پری که بدون هیچ‌واهمه‌ای پرواز می‌کنند. قیصر می‌گوید، ما که در بعد و
حجم زمانه یکه و تنهائیم پرستنده‌ی خدای واحد و نهی‌کننده‌ی خدایان کاذبیم و این البته
یادآور کلمه توحید (لا اله الا الله) است.

مانده از آن کاروان‌ها و از آن چاووش شعله‌های خفته در خاکستر خاموش‌ها
کاروان در کاروان خورشید و خون چاووش‌خوان راه روشن از طنین گامشان در گوش‌ها
ذره‌ای بود از غبار راه آن‌ها آفتاب مانده اینک سایه باری‌گران بر دوش‌ها
هر چه جز تشریف‌عربانی برایم تنگ بود از قماش زخم بر تن داشتم تن پوش‌ها
هر چه گفتم از غم آن روزها و سوزها هر چه در دل داشتم از نیش‌ها و نوش‌ها
هر چه گفتم، هیچ‌کس نشنید یا باور نکرد من دهانی نیستم از زمره‌ی این گوش‌ها

(امین‌پور، ۱۳۸۸)

قیصر روزها و سوز و گدازهای کاروانی را به تصویر کشیده است، که این قافله و پیشرو

لشکر مانند شعله‌ی خفته در زیر خاکستر خاموش است، برای شعله‌ور شدن نیازمند به جریان باد است. سیل عظیم سربازان با همراهی پیشرو قافله با رجز خوانی در راه روشن عشق حق و عدالت فریاد گام‌هایشان گوش‌ها را نوازش می‌کند. شهدا را کاروانی فراوان خوانده و خون آن‌ها را راهنمای کاروان که حتی صدای پایشان برای روشن کردن راه کافی است در برابر عظمت این کاروان سیل آسا، آفتاب غبار راه شهداء و ذره‌ای است. ولی حالا از آن سیل خروشان سایه‌ی سنگینی از مسئولیت بر دوش باقیمانده است. شهیدان ملکوتی هستند، ولی شاعر خود بیان کرده من پوشنده‌ی شولای عریانی زمینی هستم آنان لباسی از زخم بر تن داشتند و زخم قیصر از غم و مصیبت‌های روزهای تلخ و شیرین و در پایان اظهار می‌کند هر چه شرح حال کاروان را بیان می‌کند کسی آن را باور نمی‌نماید. در نهایت می‌گوید من از این گروه نیستم و نمی‌توانم حرف بزنم من باید شهید می‌شدم تا حرفم را گوش می‌کردند.

آن روز / بگشوده بال و پر / با سر به سوی وادی خون رفتی / گفتم: «دیگر به خانه باز نمی‌گردم امروز من به پای خودم رفتم / فردا / شاید مرا به شهر بیاورند / بر روی دست ها -» / اما / حتی تو را به شهر نیاوردند / گفتند: «چیزی از او به جای نمانده است / جز راه ناتمام»
سخن از رزمنده‌ای است که به سرزمین خون و لاله پرواز کرده است خودش گفت من می‌روم شهید می‌شوم و شاید جنازه‌ام را به شهر بیاورند، اما آن‌گونه که پیش‌بینی کرده بود. آن‌طور نشد؛ یعنی حتی پیکر مبارکش را هم به شهر نیاوردند به نظر می‌رسد اثر و نشانی از آن شهید گمنام باقی نمانده جز راه ناتمام. همین ترکیب «راه ناتمام» خود در عین ایجاز بسیار گویاست.

شهیدان را به نوری ناب شوییم درون چشمه مهتاب شوییم
شهیدان همچو آب چشمه پاکند شگفتا آب را با آب شوییم؟

شهیدان رسته‌های بذر خون هستند، که این شهدا با نور خالص درخشان و پاکی که دارند. خود چشمه پاک زلال هستند. در مصراع «شهیدان همچو آب چشمه پاکند» شهیدان را به آب چشمه پاک مانند شده‌اند و هنگام غسل با آب شست‌وشو داده می‌شوند و این موجب تعجب شاعر گشته تا جایی که قیصر با حیرت می‌پرسد چگونه می‌شود آب را با آب شست؟
شهیدی که بر خاک می‌خفت / چنین در دلش گفت: / «اگر فتح این است / که دشمن شکست، / چرا همچنان دشمنی هست؟» (امین‌پور، ۱۳۸۸).

سخن از شهیدی که در خاک غلتیده بود، و در دلش چنین زمزمه می‌کرد، اگر پیروزی و ظفرمندی این است، که دشمن شکست خورده و نابود شده، چرا باز دشمنی و کینه‌توزی همچنان حاکم است؟ شاعر در مصراع آخر با استفاده از واژه‌ی چرا استفهامی در شعر ایجاد کرده است که به دنبال جواب است او می‌پرسد چرا با وجود شکست دشمن دشمنی از بین نمی‌رود. وضوح دیده

می شود، سه مصراع آخر از زبان شهید تأثیر جسته است. امین پور با استفاده از واژه ی «فتح» و «شکست» به آرایه ی تضاد پرداخته است.

ز خون عاشقان رنگین شد آفاق درخشان شد رواق تیره گون طاق
شب کافر فرو شد در سیاهی به عقل سرخ سر زد شیخ اشراق

(همان)

از نظر شاعر علت سرخی آفاق خون شهیدان است. در این جا آرایه ی حسن تعلیل به کار رفته است «حسن تعلیل آن است که برای صفتی یا مطلبی که در سخن آورده اند، علتی ذکر کنند که با آن مطلب مناسب لطیف داشته باشد و بیشتر ادبا شرط کرده اند که این علت ادعا است، نه حقیقی» (همایی، ۱۳۸۴: ۲۶۱) افق که هنگام صبح و شام رنگین است، و این طبیعت اوست، از نظر شاعر به دلیل ریخته شدن خون شهیدان رنگین شده است. رواق تیره گون طاق آسمان است؛ یعنی نتیجه خون عاشقان زوال ظلمت و سیاهی است. شب را با صفت کافر وصف کرده است، و این به علت تاریکی اوست، در مصراع پایانی باز سهروردی کتاب سرخ او را متذکر شده است. کلمه ی سرخ باعث تداعی عقل سرخ، و این واژه خود یادآور شیخ اشراق گردیده است و مصراع ی عارفانه نتیجه ی این ترکیبات است.

بیا ای دل از این جا پر بگیریم ره کاشانه ی دیگر بگیریم
بیا گم کرده ی دیرین خود را سراغ از لاله ی پر پر بگیریم

(امین پور، ۱۳۸۸)

سخن از شهادتی که به ملکوت اعلاء پیوستند، که از این سرزمین کوچ کردند و به دیار باقی شتافتند. قیصر در مصراع سوم به دنبال گمشده چندین ساله خود می گردد، و سخن او متوجه شهیدان انقلاب اسلامی که مثل لاله پرپر شدند، است و لاله نماد شهادت و خون شهیدان است. واژه ی «لاله ی پرپر» ترکیب وصفی است که بر غنای شعر افزوده است.

آن چه در این اشعار به وضوح دیده می شود همراه بودن مضمون شهادت با ایثار است. سخن از شهادت و ایثار همیشه توأمان صورت می گیرد و نشان از یک ویژگی منحصر به فرد و خاص انسانی دارد. همان گونه که پیشتر هم گفتیم در بسیاری مواقع قیصر و البته بیشتر شاعران انقلاب در زمان سخن از جنگ و شهادت و فداکاری و ایثار، از امام حسین (ع) سخن می گفتند، چراکه سخن از امام حسین (ع) در واقع آموزش انسانیت، ایثار و عشق است. عاشورا با نام امام حسین (ع) گره خورده است و اغلب این واقعه را با نام مبارک ایشان می شناسیم و در نوشته ها و گفته های خودمان از آن به عنوان عاشورای حسینی نام می بریم. اگرچه در جریان حادثه ی کربلا، شخصیت های دیگر بودند که جان فشانی کردند تا اسلام زنده بماند و چهره ی زشت کفر و ستم نمایان شود، ولی آن چه که از کودکی به ما آموخته اند، شجاعت، مردانگی و آزادگی امام حسین

بوده که پیوسته بر زبان‌ها جاری است. این نکته حائز اهمیت است که هر رویداد و جریانی که در مسیر تاریخ اتفاق افتد، معمولاً آن را با نام رهبر و پیشرو آن می‌شناسند، اما امام حسین (ع) علاوه بر رهبری در این جریان، از جمله شخصیت‌های حادثه‌ساز و ماندگار نیز بوده است که بعد از قرن‌ها هر موقع که از عاشورا و کربلا سخن به میان می‌آید، نام او در ذهن‌ها تداعی می‌شود. به همین خاطر نام امام حسین (ع) در خیلی از اشعار شاعران انقلاب و طبعاً قیصر امین‌پور آمده و همواره از شخصیت برجسته‌ی او به ستایش و نیکی یاد کرده و او را در حد یک قهرمان دینی ستوده‌اند:

تا گردش زمانه و لیل و نهار هست	نام حسین (ع) هست و حسینی شعار هست
این نام پرشکوه بر اوراق روزگار	جاوید هست تا ورق روزگار هست
تا در دلی ز شوق حقیقت زبانه‌ای ست	زین حق پرست در همه‌جا، حق گزار هست
تا موج می‌خروشد و تا بحر می‌تپد	یاد از خروش او به صف کارزار هست
تا سر زند سپیده و تا بشکفد سحر	خورشید روی او به جهان آشکار هست
تا عدل هست، رایت او هر طرف به پاست	تا ظلم هست، نهضت او استوار هست
تا در زمانه رسم یزید است برقرار	سودای دادخواهی او برقرار هست
تا لاله سر زند ز گریبان کوهسار	دل‌ها ز داغ اصغر او، داغدار هست
ای برترین شهید که هر کس خدای را	با چشم دل شناخت تو را دوستدار هست
هرگز مباد خاطر ما خالی از غمت	تا گردش زمانه و لیل و نهار هست

(امین‌پور، ۱۳۸۸، ۷۷)

قیصر سیمای امام حسین را به بهترین صورت ممکن توصیف می‌کند:

حسن تو کنایه‌ای به کنعان می‌زد	در نای تو نبض عید قربان می‌زد
دریای دلت ساحل اطمینان بود	آرامش تو طعنه به طوفان می‌زد

(امین‌پور، ۱۳۸۹، ۴۳۳)

واکاوی و بررسی شعر قیصر نشان می‌دهد که فرم ذهنی و هسته‌ی شعر که معنا و مفهوم را در بردارد، با آن‌چه که ما، در اشعار دیگران سراغ داریم، تا حدودی متفاوت است. شعر قیصر، تبلور اندیشه‌های نو، نمایش ارزش‌ها با پوششی از محوریت دینی است که بیانگر کمال انسانی همراه با شریعتمداری اسلامی است. شعری فرازمانی که دیگر در خدمت زر و زور و چاپلوسی نیست، بلکه در محور زمان و کاملاً به هنجار و از دل مردم و برای مردم است. شعر قیصر، در حقیقت شعری اجتماعی و مردمی است که آیینی‌ی روزگار خویش است. خلق معانی تازه که با ارتقای مفاهیم انسانی همچون شهادت و ایثار هماهنگی کامل دارد، و نتیجه‌ی تراوش ذهن شاعرانه‌ی او است که در مدار انسانیت حرکت می‌کند و براساس مبانی موجود در جامعه قدم

می‌زند. شعر قیصر به گروه یا حزب خاصی تعلق ندارد، بلکه یک شعری کاملاً مردم‌نهاد با بن‌مایه‌های انسان‌مدار است که ضد ارزش‌ها و مسائل غیر اخلاقی را نفی می‌کند.

شعر قیصر، صادقانه در جهت تعالی انسان حرکت می‌کند و حدود خط قرمزها را نگه می‌دارد؛ یک شعر آرمانی که هر لحظه در پی جامعه‌ای آرمانی است و مبانی ارزشی را در حیطه‌ی مسائل جامعه می‌گنجانند. شعر قیصر، شعر عشق است، عشقی که از عالم خاک جدا شده و به عالم معنا پیوند خورده است. انگیزش اعتقادات، باورهای آیینی، جلوه‌های انسانیت، ایده‌های پویا و پویانده، ابعاد معنوی، همگی عنوان‌هایی است که در جریان سیال ذهن شاعرانه‌ی قیصر موج می‌زند و از طریق اشعارش به رگ‌های جامعه تزریق می‌شود.

شعر قیصر در سیر تحول و ارتقای خود، عنصر باارزش شهید و شهادت را در خود جای داده و این مضمون را که در فاصله سال‌های ۶۰ تا ۶۴ از جلوه‌های فرهنگ دفاع مقدس بوده، در شعرش به زیبایی تصویر کرده است. قیصر برای سخن از شهادت و ایثار از بهترین توصیفات بهره گرفته، اما اصلی‌ترین عملکرد او مانند بسیاری از شاعران انقلاب، استفاده از عاشورا و امام حسین (ع) و اتفاقات مربوط به آن واقع شده است. در حقیقت با این که قیصر مضامین مختلفی در اشعارش دارد، اما بیشتر مضامین شعری او حول محور وقایع هشت سال جنگ تحمیلی می‌چرخد و رسالت آن را حفظ می‌کند. زنده نگه داشتن فلسفه، هدف و انگیزه‌ی هشت سال دفاع، شهادت و ایثار، همچنین انتقال فرهنگ مجاهده و جهاد ارزش‌های والای آن به نسلی که از نزدیک هیچ یک از آن رشادت‌ها و مقاومت‌ها را ندیده است، بخشی اساسی از شعر قیصر است.

فهرست منابع

۱. امین پور، قیصر. (۱۳۸۹). مجموعه‌ی کامل اشعار، تهران، مروارید.
۲. (۱۳۸۹). دستور زبان عشق، تهران، مروارید.
۳. (۱۳۸۸). تنفس صبح، تهران، مروارید.
۴. اولیایی، مصطفی. (۱۳۷۳). عناصر ویژه سبکی و زبانی ادبیات انقلاب اسلامی، مجموعه‌ی مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی.
۵. رستگار، مهدی. (۱۳۷۳). نو آمدگان شعر فارسی، مجموعه مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی.
۶. عظیم‌زاده، امیرعلی. (۱۳۸۷). نگاهی به تاریخچه‌ی شعر مقاومت و بررسی آن در دوره دفاع مقدس، مجله‌ی علوم انسانی، ویژه‌ی فرهنگ و ترجمه سال ۱۶.
۷. فهیمی، سید مهدی. (۱۳۸۱). گزیده‌ی فرهنگنامه جبهه انقلاب اسلامی در جنگ تحمیلی، تهران، بی‌جا.
۸. کاظمی، محمدکاظم. (۱۳۸۳)، شعر جنگ، شعر پایداری، شعر شماره ۳۹ صفحات ۱۱-۱۰ تهران، سوره‌ی مهر.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۸ - ۱۹

اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی

۱ سید نورالدین حسینی
 ۲ علی اصغر ماشینیچی
 ۳ مختار رنجبر

چکیده

هدف از تحقیق حاضر مطالعه اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی است. این پژوهش از نظر اهداف، کاربرد و از نظر شیوه جمع آوری اطلاعات از نوع تحلیل محتوا قیاسی است. حوزه پژوهش شامل کتب، مقالات و تحقیقاتی بوده که شامل ۸۰ جلد کتاب و مقالات در این زمینه بود و با روش نمونه گیری به صورت هدفمند و ملاک محور و به شرط مرتبط بودن و بروز بودن که بیشترین ارتباط با موضوع را داشتند انتخاب شد. و به شیوه کدگذاری انجام شد. ابزار مورد استفاده به صورت ثبت اطلاعات و فیش برداری از منابع معتبر، مقالات و اسناد می باشد که به شیوه کتابخانه ای یا اسنادی انجام شد. روش تحلیل داده ها روش کدگذاری به شیوه (کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی یا گزینشی) بود. یافته ها گویای آن بود که تحقیقات انجام شده قبلی توسط سایر محققان تاحدودی با نتایج بدست آمده در این تحقیق همخوانی داشته است و برخی از شاخص ها و مولفه بدست آمده در تحقیق حاضر بوسیله یافته های قبلی تایید می شود. پس از بررسی و مطالعات مبانی نظری و پیشینه تحقیقاتی و مستندات با مقالات و پژوهشگران ۷ بعد، ۲۸ مولفه و ۷۲ شاخص در قالب یافته های بخش شناسایی شد که شامل اندیشه فلسفی ۴ مولفه و ۱۲ شاخص، اندیشه تربیتی ۴ مولفه و ۱۰ شاخص، اندیشه سیاسی ۴ مولفه و ۹ شاخص، تربیت مطلوب ۴ مولفه و ۱۱ شاخص، توحید صفاتی ۴ مولفه و ۹ شاخص، سعادت ۴ مولفه و ۱۱ شاخص و حکمت متعالیه ۴ مولفه و ۱۰ شاخص شناسایی شد.

واژگان کلیدی

نظریه فلسفی، نظریه تربیتی اخلاقی، ملاصدرا، علامه طباطبایی، هدف.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

Email: Seidnoor14@gmail.com

۲. استاد یار گروه علوم تربیتی، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mashinchi56@gmail.com

۳. گروه مدیریت، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

Email: Ranjbar Mokhtar@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۵

طرح مسأله

از نظر ملاصدرا افعال اندیشه‌های تربیتی افعالی جزئی، قابل زوال و ناقص هستند که بقاء و استكمال آن‌ها به وسیله شریعت امکان‌پذیر خواهد بود. مثلاً اگر شریعت کسی را امر به نماز و روزه می‌کند، نفع آن به خود شخص بر می‌گردد در حالی که هر گاه اندیشه‌های تربیتی کسی را به پوشیدن لباس‌های فاخر و انواع تجملات فرمان دهد، این عمل به خاطر دیگران است نه برای کسی که آن را پوشیده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۵). علامه طباطبایی در مقام تشبیه عدالت فردی و اجتماعی نیز بیان می‌دارد: همان‌گونه که در اجتماع، هر فرد ادعای برتری و سروری بر دیگران را دارد، قوای نفسانی نیز ادعای تقدم و برتری بر یک دیگر را دارند. قوای حیوانی سودای حکومت بر قوای خیالی را دارند و قوای خیالی نیز مدعی سلطنت بر قوای واهمه و قوای عقلانی دارند. ملکه عدالت در میان قوای مختلف، نظم برقرار می‌کند و جایگاه هر کدام از قوا را تعیین و سلطنت هر یک بر دیگری را تعیین می‌کند. در اندیشه فیلسوفان اسلامی عدالت از چنان جایگاهی برخوردار است که بدون آن اجرای قوانین عادلانه در یک جامعه امکان‌پذیر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۲: ۴۸). اندیشه سیاسی صدرالمتألهین بخشی از میراث علمی اوست؛ اندیشه‌ای که توجه به آن برای بررسی تحولات سیاسی - اجتماعی ایران معاصر و به ویژه نقش علمای پیرو مکتب متعالیه چون علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید مطهری که در بیداری فکر دینی و سیاسی و احیای انگیزه‌های اصلاح‌گرایانه نقش اساسی داشته‌اند، ضروری است (لک‌زایی، ۱۳۹۱: ۹۹). ملاصدرا به عنوان مدع حکمت متعالیه، آرایه در باب سیاست و حکومت دارد؛ اما به آن حد نیست که مجموعه‌ای بدیع، جامع و مهم در باب سیاست و حکومت تلقی شود، بحث اوصاف و صفات نبی، طبع مدنی انسان، سعادت محوری و اصناف مردم و مدن تفاوت چندان با فلسفه سیاسی فلاسفه مشاء ندارد. فلسفه سیاسی صدرا همانند دیگر فلاسفه کلاسیک اسلامی، اقتدارگرایانه ارزیابی می‌شود. نه تنها وی از «حکمت متعالیه» بحثی به میان نیاورده، بلکه بازسازی آن نیز مشکل یا کم‌فایده به نظر می‌رسد. بین اندیشه سیاسی صدرا و ولایت سیاسی فقیهان نسبت مستقیمی نمی‌توان برقرار ساخت (ادیب، ۱۴۲۳: ۵۱). ملاصدرا در آثار خویش به کرات از جوانب مختلف درباره معرفت فلسفی و تربیتی به تأمل پرداخته است. یکی از این زوایا، موضوع جایگاه اندیشه‌های تربیتی و دانش فلسفی و تربیتی در طبقه بندی علوم است (بازرگان، ۱۳۹۲: ۱۲۳). علامه طباطبایی خواستار حفظ وجود عقلانی و شرف اخلاقی است. او معتقد است که باز ساخت انسان طبیعی منوط به بازگرداندن صفات طبیعی انسان بدوی به این وجود است (لک‌زایی، ۱۳۹۱: ۵۶). از نظر علامه طباطبایی این صفات عبارتند از: نیکی، آزادی و خوشبختی این بازساخت در دو جزء باید شکل گیرد: یکی اصلاح فرد و دیگری اصلاح

جامعه اصلاح فرد نیز تنها از راه تربیت امکان دارد که علامه طباطبائی برای این منظور آموزش و پرورش منفی را پیشنهاد می‌کند (اصغری، ۱۳۹۱: ۲۵). علامه طباطبائی معتقد است که نقش مربی در تعلیم و تربیت منفی این است که از طریق ورزش دادن حواس کودک و مناظره با کودک، راه تعقل را برای او هموار کند و او را از خطر مصون دارد. تعلیم و تربیت منفی فضیلت و هنر نمی‌بخشد، بلکه خطر رذیلت و عیب را دور می‌کند. ۳ علامه طباطبائی مراحل تعلیم و تربیت را در کتاب مشهور خود امیل بر چهار مرحله تقسیم می‌نماید که به ترتیب منطبق بر رشد جسم، حواس، مغز و جان می‌باشد. ۲ در مرحله اول که سنین یک تا پنج سالگی را شامل می‌شود، تقویت جسم و استعدادهای جسمانی کودک باید مورد توجه قرار گیرد. او معتقد است که در این سنین نباید وارد محدوده تحولات و تربیت عقلانی ش. در مرحله دوم را شامل سنین پنج تا دوازده سالگی می‌داند که کودک از جهان خارجی تجربه‌های شخصی بدست آورده است. در مرحله سوم که سنین دوازده تا پانزده سالگی را در بر دارد، به تربیت عقلانی توجه می‌شود از نظر علامه طباطبائی در آستانه‌ی این مرحله کودک بسیار نادان جلوه می‌کند، چون معلومات سنتی به او عرضه نشده است. از نظر علامه طباطبائی تعلیم و تربیت به معنای محدود آن همین جا خاتمه می‌یابد اما به معنی وسیع آن، سن پانزده سالگی شروع تعلیم و تربیت اصلی است. که پس از تربیت جسمانی، از این پس انسان باید روابط خود را با اشیاء بررسی کند و چون در زندگی اخلاقی گام می‌نهد، باید در روابط خود با جهان بشری تأمل کند. ۳ در مرحله چهارم که پانزده تا بیست سالگی است، به پرورش جان پرداخته می‌شود. با مشاهده‌ی طبیعت، حس دینی و حس پرستش آفریننده از روی غریزه و فطرت آغاز می‌شود اما اصلاح جامعه از نظر علامه طباطبائی با برقراری مجدد برابری میسر است (امید، ۱۳۹۰: ۹۳). ملاصدرا پس از بیان ضرورت وجود اجتماع و زندگی اجتماعی برای انسان، تربیت مطلوب و مدینه فاضله را به عنوان نمونه مطلوب تشریح کرده است. وی پس از طرح مدینه فاضله به ساختار درونی آن می‌پردازد و آن را به بدن تام صحیح تشبیه می‌کند که همه اعضای آن در تکمیل زندگانی یکدیگر را یاری می‌کنند. در میان اعضای جامعه، رییس به مثابه قلب است. مراتب قرب اعضای دیگر به رییس متفاوت است. در مرتبه بعد از رییس اعضای و جود دارد که نزدیک به قلب هستند و به قلب خدمت می‌کنند و در مرتبه سوم اعضای و جود دارد که بر مقتضای اعضای قبل از خود عمل می‌کنند و به واسطه آن اعضا در خدمت قلب قرار می‌گیرند و بعد از این‌ها نیز اعضای هست که مستقیماً به این‌ها خدمت می‌کنند و مخدوم اعضای بعد از خود هستند تا به اعضای منتهی می‌شود که تنها نقش خدماتی دارند و خادم عضو دیگری نیستند. همچنین شهروندان از نظر فطرت و طبیعت اختلاف دارند و هریک به اندازه‌ای از عنایت خداوند بهره‌برده‌اند و هر کدام و هر دسته در مرتبه از جامعه قرار دارند. مهم آن است که همه شهروندان و گروه‌های اجتماعی به

سوی یک هدف در حرکت باشند. (اردستانی، ۱۳۹۸: ۶۷) حکمت متعالیه در عین حال که نفوذ بسیاری پیدا کرده است، از پیچیدگی و شکل خاصی برخوردار است. هرکس که به فلسفه و مجموعه علوم عقلی، دلبستگی دارد، نمی‌تواند ذهن خود را از این نظام فلسفی، فارغ و خالی کند و هر گونه تحقیقی را در این باره مغتنم می‌شمارد. خصوصاً با نفوذ و گسترشی که این طرز تلقی از جهان هستی پیدا کرده است، ضرورت افزونتری برای پیگیری اصول این فلسفه حس می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، به کوشش: فیضی، ۱۳۹۶: ۱۳۴). از نظر ملاصدرا، اندیشه‌های تربیتی به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خود پرستی به خداپرستی و از شرک به توحید. بدیهی است چنین اندیشه‌های تربیتی به انبیا ائمه و علمای واجد شرایط اختصاص دارد. در این راستا انسان‌ها دو راه در پیش دارند: راه خدا و راه طاغوت. معرفت جهت دهنده انسان به یکی از این دو مسیر خواهد بود. (صدرالمتألهین، ترجمه و تصحیح حسن زاده آملی، ۱۳۸۹: ۸۷). علامه طباطبایی در یک تقسیم بندی کلی عدالت را به دو حوزه عدالت اجتماعی و فردی تقسیم کرده اند که عدالت اجتماعی در فلسفه فلسفی و تربیتی و عدالت فردی در فلسفه اخلاق جای می‌گیرد. علامه طباطبایی در مقام تشبیه عدالت فردی و اجتماعی نیز بیان می‌دارد: همان گونه که در اجتماع، هر فرد ادعای برتری و سروری بر دیگران را دارد، قوای نفسانی نیز ادعای تقدم و برتری بر یک دیگر را دارند. قوای حیوانی سودای حکومت بر قوای خیالی را دارند و قوای خیالی نیز مدعی سلطنت بر قوای واهمه و قوای عقلانی دارند. ملکه عدالت در میان قوای مختلف، نظم برقرار می‌کند و جایگاه هر کدام از قوا را تعیین و سلطنت هر یک بر دیگری را تعیین می‌کند. در اندیشه فیلسوفان اسلامی عدالت از چنان جایگاهی برخوردار است که بدون آن اجرای قوانین عادلانه در یک جامعه امکانپذیر نیست. چنانچه علامه طباطبایی در مورد لزوم وجود قانون و تبعیت از آن می‌گوید: به قانونی محتاج می‌باشند که عامه خلق به آن رجوع نمایند، و برطبق آن به عدل حکم نمایند، و الا جمع فاسد و نظام مختل می‌گردد (اردستانی، ۱۳۹۸: ۱۱). علامه طباطبایی علم را به لحاظ هستی شناسی به دو قسم تقسیم می‌کند: علم حصولی و حضوری. در بحث وجود ذهنی نحوه علم حصولی را چنین بیان می‌کند: ما علم به برخی موجودات خارجی داریم، یعنی اشیاء خارجی با ماهیاتشان در نزد ما حاضرند نه با وجودهای خارجی که دارای آثار خارجی هستند. این نوع علم را حصولی می‌نامند. قسم دوم علم حضوری است که ایشان مصادیقی را به عنوان علم حضوری ذکر می‌کند و با ذکر این موارد، علم حضوری را اثبات می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۶۲: ۵۵). علامه طباطبایی توحید صفاتی حق تعالی را در قالب نظریه فلسفی عینیت صفات کمالی با ذات حق تعالی تفسیر می‌کند و این دیدگاه را تنها تبیین معقول از توحید صفاتی می‌داند. بر اساس این نظریه، صفات کمالی در خارج با ذات الهی و با یکدیگر عینیت دارند هر

چند از جهت مفهومی با هم و با ذات مغایرند. وی این نظریه را بر اساس اصولی فلسفی همچون "معطی شیء فاقد شیء نمی شود" و صرافت و بساطت ذات الهی مدلل می کند (امید، ۱۳۹۰: ۵۵). علامه در پاسخ به این پرسش که چگونه این تفسیر از توحید صفاتی با قبول کثرت مفهومی صفات سازگار است، دو راه پیموده است: الف) تبیین اعتباری بودن مفاهیم صفات؛ ب) نفی انتساب کثرت صفات به مقام ذات. با تحلیل بیشتر می توان نشان داد که این دو پاسخ در طول هم اند و تناقضی با یکدیگر ندارند. پاسخ نخست بر این مبنا است که چون مفاهیم صفات اعتباری است، کثرت مفهومی صفات لطمه ای به وحدت مصداقی صفات و ذات نمی زند. اما پاسخ دوم یک گام فراتر می نهد و مقام ذات الهی را از تقید مفهومی و مصداقی پیراسته می داند؛ هر چند کثرت مفهومی صفات بعد از مقام ذات تحقق می یابد اما ذات خداوند عین تمام صفات کمالی به نحو اعلی و اشرف است (پورحسن، ۱۳۹۲: ۳۴). فرامرز قراملکی. (۱۳۹۸): به بررسی روش شناسی فلسفه صدرای پرداخت. در مجموع از یافته های پژوهش نتیجه گرفت که تربیت اخلاقی عبارت است از این که هر فردی با اعمال، حرکت ارادی و افعال اختیاری خود، به همان کمالی که خداوند متعال در فطرت و ذات او قرار داده است برسد؛ یعنی همان کمال نوعی که مخصوص نوع انسان است. بنابراین، باید گفت که فرق بین خیر و تربیت اخلاقی در این است که خیر به نسبت افراد مختلف نیست، بلکه یکسان است؛ یعنی تمام افراد، اعم از عالم و جاهل خیر را به یک معنا می دانند و از این که هدف نهایی آنهاست، تفاوتی ندارد. امه طلب، و نامدار، (۱۳۹۶): در پژوهشی با عنوان: حکمت صدرایی و انقلاب اسلامی ایران، به این نتیجه رسیده که در عین گوشه گیری و اعراض از پیوستن به صاحبان قدرت به مباحث فلسفی و تربیتی تا آنجا که خود لازم می دانست، پرداخته است.

خامنه ای (۱۳۹۶) به مطالعه فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه پرداخت. نتایج پژوهش نشان داد که دینداران تربیت اخلاقی و کمال را با توجه به اینکه خداوند غایت نهایی همه حقایق و امور است تفسیر می کنند. در تفسیری غیر دینی با نوعی زندگی اخلاقی تبیین می شود. چه زندگی، اخلاقی را مطابق دیدگاه ارسطویی یان به معنای زندگی فضیلت مندانه بدانیم یا مطابق نظر سودگرایان به معنای زندگی ای سرشار از لذت و خوشی در رسیدن به منافع بیشتر. لچت، جان^۱ (۲۰۱۹)، در پژوهشی با عنوان: پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته، به این نتیجه رسیده که هدف نهایی اندیشه های تربیتی الهی سوق دادن تمام بشر به جوار الهی و دستیابی به عنایت و رحمت پروردگار است. بوگلر و سومک^۲، (۲۰۱۸)، در تحقیق خود با عنوان نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا نشان داد که از نظر ملاصدرا، اتصاف ذات الهی به صفات

1. Latchett, John

2. Bugler and Somek

کمالی به نحو عینیت صفات با ذات و تربیت اخلاقی با یکدیگر است و تنها این دیدگاه می‌تواند تفسیر معقول و قابل پذیرشی از توحید صفاتی ارائه کند. اولیچ، رابرت^۱، (۲۰۱۷) در پژوهشی تحت عنوان " مریبان بزرگ، مترجم علی شریعتمداری " انجام دادند. در این پژوهش عنوان کردند ذات اشیاء در دو موطن می‌تواند وجود پیدا کند: یکی در موطن عین و عالم خارج و دیگری در عالم ذهن و نفس. طبعاً یک ذات دو سنخ وجود پیدا می‌کند که بر یک سنخ یک نوع آثار بار می‌شود و بر سنخ دیگر نوع دیگری از آثار مترتب است در عین این که در تربیت اخلاقی ذات در هر دو یکی است. ریچارد آپلین^۲ (۲۰۱۵) در تحقیق خود با عنوان تربیت فلسفی و فلسفه تربیت بیان کرده است که لازمه تربیت اخلاقی وجود علم است که امری وجدانی و بدیهی است. علم یک حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا بی تردید آن را در خود می‌یابد و وجودش را تصدیق می‌کند. بنابراین، اگر تعریفی برای علم صورت بگیرد، تعریفی لفظی و شرح اللفظ خواهد بود. اهمیت تعلیم و تربیت اسلامی از دید صاحب‌نظران و ایده پردازان این نظام تربیتی پوشیده نیست همچنین، توانایی انسان در پذیرش هر نوع دستور تربیتی نیز ویژگی مهم و غیرقابل انکار فطرت و سرشت آدمی است ضرورت این تحقیق در این نکته نهفته است که از یک سو آراء علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف عموماً در نظام تربیتی جهانی، دارای اعتبار و ارزش کاربردی می‌باشد و در جامعه ی کنونی، کانون توجه اندیشمندان و برنامه ریزان امر تعلیم و تربیت شده است و از سوی دیگر نظریات ملاصدرا فیلسوف بزرگ اسلامی، با وجود جامعیتی که دارد، به دست فراموشی سپرده شده است. در نگارش این مقاله که به روش اسنادی - کتابخانه‌ای صورت گرفته است، این هدف دنبال شده است که با بیان نقاط تشابه میان افکار این دو فیلسوف بزرگ و نامدار، و با ارائه ی مباحث مهمی که تنها در آراء تربیتی - اسلامی ملاصدرا یافت می‌شود، گام دیگری در توسعه ی اندیشه ی اسلامی در تعلیم و تربیت برداشته شود. مشرب فکری علامه طباطبایی بر این فرض مبتنی است که طبیعت، بنیاد واقعیت است و این واقعیت، همان ماده ی در حال حرکت است. اما ملاصدرا نفس آدمی را که مجرد از ماده است، بنیاد واقعیت و محل تحول انسان می‌داند (ادیب، ۱۴۲۳: ۷۸). هرچند هر دو فیلسوف معتقد به ترکیب آدمی از جسم و روح هستند و برای روح منشأ الهی قائلند، و ویژگی بارز اخلاقی انسان را برخوردار بودنش از نعمت عقل می‌دانند، اما هر کدام تفسیری نسبتاً متفاوت برای این دیدگاه خود دارند (اسمعیلی، ۱۳۹۲: ۱۲۶). لذا با توجه به موارد گفته شده در این پژوهش محقق به دنبال یافتن پاسخ به فرضیات مطرح شده ذیل می‌باشد:

فرضیه اول: شاخص‌ها و مولفه اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی

1. Ulich, Robert
2. Richard Aplin

در تربیت اخلاقی کدامند؟

فرضیه دوم: الگوی تربیت اخلاقی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی چگونه می‌تواند باشد؟

روش تحقیق

این پژوهش از نظر اهداف، کاربردی و از نظر شیوه جمع‌آوری اطلاعات از نوع تحلیل محتوا قیاسی است و برای این منظور ابتدا داده‌ها براساس فیش و ثبت اطلاعات گردآوری شدند که منجر به شناسایی مولفه‌های مطالعه تطبیقی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش‌آموزان دوره متوسطه اول شد. در پژوهش حاضر نیز به منظور مطالعه تطبیقی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش‌آموزان دوره متوسطه اول از روش تحلیل محتوا از نوع قیاسی است، به عبارت دیگر به منظور گردآوری و تحلیل داده‌ها از روش کدگذاری (باز، محوری و انتخابی) استفاده گردید. با توجه به اینکه ابعاد، مؤلفه و شاخص‌ها استخراج گردیده‌اند. برای بررسی صحت این دسته‌بندیها در واقعیت، پرسشنامه‌های محقق ساخته روایی و پایایی شاخص‌ها بدست آمد. حوزه مطالعاتی این پژوهش شامل کلیه مقالات و پژوهشها و نظریات صاحب‌نظران این حوزه می‌باشد. که تعداد آنها ۸۰ جلد بود و با روش نمونه‌گیری به صورت هدفمند و ملاک محور و به شرط مرتبط بودن و بروز بودن که بیشترین ارتباط با موضوع را داشتند انتخاب شد که حداقل یکی از موارد اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی را داشته باشند. جامعه آماری این پژوهش شامل تحلیل محتوای مقالات و پایان‌نامه‌های نوشته شده به شیوه کدگذاری خواهد بود. شامل کلیه کتب، مقالات و تحقیقات چاپ شده بود که توسط پژوهشگران و محققان مختلف و به شیوه کدگذاری انجام شد. روش تجزیه تحلیل داده‌ها در این پژوهش در سه مرحله ی کدگذاری باز، کدگذاری باز و محوری، کدگذاری انتخابی انجام خواهد شد.

یافته‌ها

فرضیه اول: شاخص‌ها و مولفه اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی در تربیت اخلاقی کدامند؟

داده‌های پژوهش از طریق فرایند کدگذاری بررسی شدند که در ادامه تشریح شده است.

۱- کدگذاری باز

در این مرحله از پژوهش، مفاهیم و نکات کلیدی بدست آمده در خصوص الگوی مولفه‌های اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش‌آموزان دوره متوسطه اول، از فرایند مطالعه اسناد و مدارک شامل مبانی نظری و

پیشینه پژوهش یادداشت برداری و بر اساس مبانی علمی و نظری از نظر مفهومی یکسان سازی شدند.

جدول شماره ۱: مولفه های اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول بر اساس ادبیات و پیشینه تحقیق

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(لکزایی، ۱۳۹۱).	«تعلیم مختص آگاهی دادن است که همراه با تکرار باشد تا در جان فراگیرنده مؤثر افتد»	۱. تعلیم ۲. آگاهی دادن ۳. تکرار ۴. فراگیرنده ۵. اثرپذیری
(آشتیانی، ۱۳۹۶)	اما هرگاه اندیشه های تربیتی از شریعت اطاعت نکند و در برابر آن عصیان ورزد، احساسات انسان بر آرای کلی و ادراکات عقلی او غلبه خواهد کرد. حاکمان و زمامداران نمی دانند که اگر اقامه سنن و نوامیس و قوانین فلسفی و تربیتی خود را بدان گونه که وضع کرده اند، ادامه دهند خداوند خشمگین می شود و بر آنان قیام می کند و مظاهر قهر و سلطان خود را فرمان می دهد تا آن چه را از نظام عالم فاسد و تباه شده است، به جای اصلی اش بازگرداند	۶. اندیشه های تربیتی ۷. احساسات انسان ۸. ادراکات عقلی ۹. قوانین فلسفی و تربیتی ۱۰. خداوند ۱۱. نظام عالم
(اردستانی، ۱۳۹۸)	شهروندان از نظر فطرت و طبیعت اختلاف دارند و هریک به اندازه ای از عنایت خداوند بهره برده اند و هر کدام و هر دسته در مرتبه از جامعه قرار دارند. مهم آن است که همه شهروندان و گروه های اجتماعی به سوی یک هدف در حرکت باشند.	۱۲. فطرت ۱۳. طبیعت ۱۴. خداوند ۱۵. گروه های اجتماعی ۱۶. هدف ۱۷. عنایت
(شیرازی، ۱۳۹۱)	امامت امام و فلسفه فیلسوف و سروری سروران بر اثر نبودن وسایلی که به و سیله آن ها خواست های خود را انجام دهند و یا نبودن افرادی که لازم است تا تحقق اهدافشان به کار گیرند، فساد نپذیرد و تباهی نگیرد	۱۸. فلسفه ۱۹. اهداف
(. اخلاقی، ۱۳۹۳)	اندیشه سیاسی دارای معنای عام، خاص و خاص الخاص باشد. اندیشه سیاسی به معنای عام، هر گونه تأمل در باب اندیشه های تربیتی را شامل می شود، خواه این تأمل توسط متفکر حرفه ای انجام شده باشد، خواه توسط متفکری غیر حرفه ای.	۲۰. اندیشه سیاسی ۲۱. اندیشه های تربیتی

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(جوادی آملی، ۱۳۹۸).	اندیشه سیاسی به معنای خاص تنها تأملات تخصصی اندیشمندان سیاسی را در بر می‌گیرد. بنابراین خاطرات اندیشه‌های تربیتی مداران و اشعار سیاسی شعرای غیر حرفه‌ای از این تعریف خارج می‌شود. این تعریف به خودی خود اعم از آن است که مجموعه‌ای نظام مند و جامع از مباحث سیاسی را در برداشته باشد یا تنها به برخی از مسائل تخصصی در این زمینه بپردازد.	۲۲. اندیشه سیاسی ۲۳. اندیشه‌های تربیتی ۲۴. مباحث سیاسی ۲۵. مسائل تخصصی
(. خامنه‌ای، ۱۳۹۸)	اندیشه سیاسی صدرا، سیستمی جامع را تشکیل نمی‌دهد که زیر سیستم‌های آن به شکل دقیق مشخص شده و با کل نظام اندیشگی وی در ارتباط باشد. با توجه به آن که ملاصدرا هفت سفر با پای پیاده به مکه مکرّمه مشرف شد، در عزلت (و شاید تبعید) به سر می‌برد و مغضوب فقهای زمانه خود شد، پسرمان او در انداختن طرحی نو در فلسفه سیاسی نبود	۲۶. اندیشه سیاسی ۲۷. سیستم جامع ۲۸. اندیشه
(تقوی، ۱۳۹۱).	اگر در اندیشه سیاسی صدرا نوآوری وجود داشته باشد، باید آن را در پیوند با نظریه حرکت جوهری جست‌وجو نمود. انسان کامل و رئیس مدینه براساس حرکت جوهری به کمالاتی دست می‌یابد و شایستگی رهبری جامعه را پیدا می‌کند. بنابراین غایت جامعه نیز براساس حرکت جوهری انسان کامل تعریف می‌شود (تقوی، ۱۳۹۱).	۲۹. اندیشه سیاسی ۳۰. حرکت جوهری ۳۱. غایت جامعه
(لک‌زایی، ۱۳۹۱)	می‌توان نظریه‌ای براساس حرکت جوهری به نام «حکمت سیاسی متعالیه» بنا نهاد.	۳۲. حرکت جوهری ۳۳. حکمت سیاسی متعالیه
(مطهری، ۱۳۶۲).	یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های آن با دیگر نظریه‌های موجود در بین فلاسفه اسلامی، مبحث کمال انسان (بالاخص رئیس مدینه) براساس حرکت جوهری خواهد بود، و این مسأله‌ای نیست که بتواند این نظریه را به شکل خاص از دیگر نظریه‌ها متمایز نماید	۳۴. کمال انسان ۳۵. حرکت جوهری
(نصر، ۱۳۴۰)	علوم اخروی که عقل عادی نمی‌تواند به آنها برسد و لازم است تا از وحی و تهذیب نفس برای رسیدن به آنها کمک گرفته شود، عبارتند از: فرشته‌شناسی، شناخت جواهر غیرمادی، شناخت لوح محفوظ، شناخت قلم اعلا، شناخت مرگ و رستاخیز و سایر اموری که به زندگی اخروی مربوط است.	۳۶. تهذیب نفس ۳۷. شناخت جواهر غیرمادی ۳۸. زندگی اخروی

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(نورانی، ۱۳۶۲)	اداره جامعه مدنی و فلسفی و تربیتی و نهادهای اجتماعی آن که فقه، حقوق و قوانین و مقررات کوچک و بزرگ دینی یا غیر دینی در این بخش جا می‌گیرد و فلاسفه به آن علم اندیشه های تربیتی می‌گویند.	۳۹. جامعه مدنی ۴۰. مقررات کوچک و بزرگ دینی ۴۱. اندیشه های تربیتی،
(عبودیت، ۱۳۸۹)	ملاصدرا دانش اندیشه های تربیتی را می‌شناسد و به آن توجه دارد و برای آن جایگاه خاصی قایل است. همچنین وی معرفت فلسفی و تربیتی و تمام معارف را در شبکه و منظومه‌ای خاص (دینی و الهی) می‌بیند و بر این اساس، علوم اخروی و الهی و حکمت نظری را بر علوم دنیوی و حکمت عملی مقدم می‌داند.	۴۲. معرفت فلسفی و تربیتی ۴۳. حکمت نظری
(اعوانی، ۱۳۹۴)	اگر امر حیات و زندگانی در افراد بشر مهمل و معطل گذاشته شود و اندیشه های تربیتی عادلانه و حکومت امرانه و زاجرانه‌ای ما بین آنان در مورد تقسیمات اراضی و اماکن و اموال و تخصص دادن هر قسمتی از آنها به شخص خاصی طبق حقوق و قوانین موضوع وجود نداشته باشد، هر ایینه امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می‌گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می‌کشد و این مسئله آنان را از سیر و سلوک و عبودیت پروردگار منحرف می‌سازد و آنان را از ذکر خدا غافل می‌کند.	۴۴. عبودیت پروردگار ۴۵. اندیشه های تربیتی عادلانه
(افروغ، ۱۳۹۴)	اندیشه های تربیتی و شریعت در اندیشه ملاصدرا در راستای یکدیگرند، زیرا هر دو می‌خواهند انسان را با گذر از منازل و مراحل سفر به قرب حق تعالی برسانند. اما مراجعه به آثار ملاصدرا در اظهار نظر ما خلل وارد می‌کند، زیرا وی در کتاب شواهدالربوبیه چهار فرق میان شریعت و اندیشه های تربیتی ذکر کرده است و با استناد به گفتار افلاطون در کتاب نوامیس، منتقد است که میان شریعت و اندیشه های تربیتی از نظر مبدأ، غایت، فعل و انفعال تفاوت وجود دارد.	۴۶. مبدأ ۴۷. غایت ۴۸. فعل و انفعال
(آیت الهی، ۱۳۹۳)	تفاوت اندیشه های تربیتی و شریعت از نظر انفعال: امر شریعت، لازم ذات شخص مأمور است، ولی امر اندیشه های تربیتی عرضی مفارق و غیر لازم ذات شخص مأمور می‌باشد، زیرا برای منظور دیگری است؛ برای مثال، شریعت شخص را به نماز و روزه امر می‌کند و آن	۴۹. امر شریعت، ۵۰. اندیشه های تربیتی عرضی ۵۱. اندیشه های تربیتی شخصی

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
	شخص پذیرفته و به نفس انجام می‌دهد و در نتیجه، نفع آن عاید خود او می‌گردد، ولی هرگاه اندیشه‌های تربیتی شخصی را به انجام کاری مأمور کند او را به تزیین و رنگین کردن جامعه خویش و الصاق نشانه‌های افتخار و سمت مأموریت و سایر اصناف تجملات امر می‌کند و این کار تنها برای نظار و جلب توجه آنان است نه برای ذات لباس.	
() ژردری زاده، (۱۳۹۴)	صدرا سعادت هر قوه ای را به ادراک ملائم با آن قوه تعریف می‌کند. چنانکه مدرک در درک حقایق دارای مراتب است؛ مدرک (وجود) نیز دارای مراتب و تفاضل است و اشرف آنها وجود حق اول است و ادون آنها وجود محسوسات. همچنانکه وجود هر چیز نزد خودش لذیذ می‌باشد وجود علتش لذیذتر است زیرا که علت شیئی مقوم ذات و کمال اوست. پس لذیذ حقیقی، وجود است خصوصاً معشوق حقیقی و کمال مطلق که کاملترین وجود است.	۵۲. ذات و کمال ۵۳. کمال مطلق
(اسمعیلی، ۱۳۹۲)	صدرا سعادت را به دو قسم دنیوی و اخروی و هر کدام را نیز به ۳ قسم تقسیم می‌کند. سعادت دنیوی شامل صحت و سلامت بدن و اسباب معاش و ما یحتاج زندگی است و سعادت اخروی شامل سعادت علمی یعنی کسب معارف و حقایق و سعادت عمل به معنای طاعت الهی است. کسب فضائل و اخلاق جمیله نیز جزو سعادت عملی محسوب می‌شوند.	۵۴. سعادت دنیوی ۵۵. سعادت اخروی ۵۶. سعادت علمی ۵۷. سعادت عملی
(اصغری، ۱۳۹۱)	سعادت نفس در این عالم با مشارکت بدن و به معنای صدور افعالی است که او را در میان اخلاق متضاده بدنیه متوسط ساخته و به خلق اعتدال کشانده و آن خلق را ملکه او گردانیده است.	۵۸. سعادت نفس ۵۹. مشارکت بدن ۶۰. اخلاق متضاده بدنیه ۶۱. خلق اعتدال
(اخلاقی، ۱۳۹۳)	تمام مباحث مربوط به بررسی عقلانی این عقیده به کوشش شمار اندکی از پژوهشگران متأخر شیعه محدود می‌شود که در بخشی از کتاب خود و صرفاً به عنوان دفع یک شبهه عقلانی به دفاع از امکان عقلی این پدیده پرداخته‌اند. صدرالمتهلین خود به عنوان یک شیعه رجعت خاص آخرالزمان را می‌پذیرد و روایت‌های بسیار را دلیل بر صحت این اعتقاد می‌داند. او عقل را نیز	۶۲. شبهه عقلانی ۶۳. امکان عقلی ۶۴. رجعت خاص ۶۵. نگاه عقلی و فلسفی ۶۶. عقیده

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
	پشتیبان این عقیده می خواند اما در هیچ یک از آثارش این عقیده را با نگاه عقلی و فلسفی نمی کاود. اما پس از او بزرگانی چون ملاعلی نوری ، علامه طباطبایی و مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از جمله فیلسوفان صدرایی مسلک اند که به این مسئله پرداخته و کوشیده اند تا آن را تبیین کنند.	
(ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶)	عدالت یکی از پیچیده ترین مفاهیم در حوزه علوم انسانی است و علت پیچیدگی آن بیشتر به خاطر ارتباط و نسبت آن با مفاهیمی اجتماعی و فلسفی و تربیتی نظیر آزادی، حقوق، اخلاق و... است. اندیشمندان اسلامی با وجود اختلاف نظر در تعاریف عدالت به یک حقیقت اشاره دارند و آن توزیع شایسته امکانات - اعم از امکانات نفسانی یا اجتماعی - و رسیدن حق به حقدار است این معنا در کلام حضرت علی(ع) نهفته است. آن حضرت می فرماید: عدالت هر چیزی را در جای خود قرار می دهد و سخاوت آن را از چپتی که دارد، بیرون می آورد عدالت رهبری همگانی است و سخاوت عارضه ای است محدود، پس عدالت شریف ترین و بهترین این دو صفت است.	۶۷. عدالت ۶۸. ارتباط ۶۹. آزادی ۷۰. حقوق ۷۱. اخلاق
(اردستانی، ۱۳۹۸)	در اندیشه فیلسوفان اسلامی عدالت از چنان جایگاهی برخوردار است که بدون آن اجرای قوانین عادلانه در یک جامعه امکانپذیر نیست. چنانچه علامه طباطبایی در مورد لزوم وجود قانون و تبعیت از آن می گوید: به قانونی محتاج می باشند که عامه خلق به آن رجوع نمایند، و برطبق آن به عدل حکم نمایند، و الا جمع فاسد و نظام مختل می گردد.	۷۲. اجرای قوانین عادلانه ۷۳. لزوم وجود قانون
(ارشادی نیا، ۱۳۹۳)	وی سعادت عقل نظری را معرفت حقایق وجودی از مبدا هستی تا آخرین مرتبه وجود می داند زیرا برای عقل نظری به جز ادراک و معرفت، کمال دیگری متصور نیست. ایشان حکمت را که معرفت اشیاست آن گونه که هستند و به ویژه حکمت حقه را که معرفت اوصاف و افعال خداوند و نیز معرفت نفس و معاد آن است را اصل سعادت دانست.	۷۴. عقل نظری ۷۵. ادراک و معرفت

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(امید، ۱۳۹۰)	در مقابل، هر وجودی که ناقص تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیاد تر خواهد بود. در این راستا، در مرتبه اول، اتم موجودات و اشرف آنها وجود باری تعالی است و در مرتبه بعدی، موجودات مجردة عقلیه سپس نفوس انسانی قرار دارند که نازل تر از مجردات عقلیه و پست ترین موجودات هیولای اولی و زمان و حرکت است و بالاتر از آن به ترتیب صور جسمیه، صور نوعیه و نفوس قرار دارند.	۷۶. شر و شقاوت ۷۷. وجود باری تعالی ۷۸. مجردات عقلیه
(پورحسن، ۱۳۹۲)	هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه شان با این بدن عنصری مادی قطع شود و به همان حقیقت وجودی خود، یعنی آفریدگار رجوع کنند، آن گاه به قرب الی الله نایل شده، دارای بهجت و سرور می شوند که قابل مقایسه با لذات حسی نیست، زیرا اسباب این لذت قوی تر، کامل تر، بیشتر و برای نفس ملازم تر است	۷۹. نفوس انسانی ۸۰. کمال حقیقی و نهایی ۸۱. قرب الی الله
(کشانی، ۱۳۹۹)	بحث علم عمدتاً در دو جا مورد بررسی قرار می گیرد: یکی در بحث وجود ذهنی که هم ملاصدرا و هم مرحوم علامه به آن پرداخته اند و دیگری در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم. اما طرح مسأله علم در بحث وجود ذهنی به لحاظ هستی شناسی است، نه معرفت شناسی. اساساً مباحث مربوط به ادراک و معرفت در موارد متعددی ذکر شده است.	۸۲. وجود ذهن ۸۳. اتحاد علم و عالم و معلوم ۸۴. ادراک و معرفت
(اردستانی، ۱۳۹۸)	دلیل این که چرا فلاسفه با این که در باب وجود ذهنی مسائل مربوط به علم را بحث می کنند، در عین حال مسائل باب علم را هم به صورت مستقل مطرح می کنند، آن است که جهات بحث فرق می کنند. در باب وجود ذهنی به لحاظ هستی شناسی است و در باب عقل و عاقل معقول به لحاظ معرفت شناسی است. بنابراین، این بحث از یک نظر بحث در ماهیت علم است و از نظر دیگر، بحث درباره تقسیم وجود به وجود ذهنی و وجود عینی.	۸۵. هستی شناسی ۸۶. معرفت شناسی ۸۷. ماهیت علم
(۲۰۱۳ مترجم، اصفهانی)	وجود علم نیز امری وجدانی و بدیهی است. علم یک حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا بی تردید آن را در خود می یابد و وجودش را تصدیق می کند.	۸۸. امکان دسترسی سریع به اطلاعات ۸۹. ضرورت تربیت

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
	بنابراین، اگر تعریفی برای علم صورت بگیرد، تعریفی لفظی و شرح اللفظ خواهد بود (اژدری زاده، ۱۳۹۴).	شهروند جهانی
(اژدری زاده، ۱۳۹۴)	وجود علم نیز امری وجدانی و بدیهی است. علم یک حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا بی تردید آن را در خود می‌یابد و وجودش را تصدیق می‌کند. بنابراین، اگر تعریفی برای علم صورت بگیرد، تعریفی لفظی و شرح اللفظ خواهد بود.	۹۰. وجود علم ۹۱. حالت وجدانی نفسانی ۹۲. شرح اللفظ
(مصباح یزدی، ۱۳۶۲)	مرحوم علامه علم را به لحاظ هستی‌شناسی به دو قسم تقسیم می‌کند: علم حصولی و حضوری. در بحث وجود ذهنی نحوه علم حصولی را چنین بیان می‌کند: ما علم به برخی موجودات خارجی داریم، یعنی اشیاء خارجی با ماهیاتشان در نزد ما حاضرند نه با وجودهای خارجی که دارای آثار خارجی هستند. این نوع علم را حصولی می‌نامند. قسم دوم علم حضوری است که ایشان مصادیقی را به عنوان علم حضوری ذکر می‌کند و با ذکر این موارد، علم حضوری را اثبات می‌نماید.	۹۳. علم حصولی ۹۴. علم حضوری
(مطهری، ۱۳۶۶)	اگر آنچه هنگام علم ما به ذات خویش حاضر است ماهیت باشد و نه وجود، لازم می‌آید که یک وجود دو ماهیت داشته باشد به نحوی که هر دو ماهیت یکی قائم به وجود عینی و دیگری حضور ماهیت در نزد نفس هنگام علم به خود، موجود به وجود نفس و قائم به آن باشند. قیام دو ماهیت مماثل به یک وجود، اجتماع مثلین است.	۹۵. قائم به وجود عینی ۹۶. حضور ماهیت در نزد نفس
(اصغری، ۱۳۹۸)	مرحوم علامه و به تبع ایشان شهید مطهری، به دنبال مشی عام همه اصولیین و علمای کلام اسلامی که اوامر و نواهی شرع و اخلاق را مبتنی بر مصالح و مفاسد می‌دانند، نظریه ای ارائه فرموده اند که در واقع تقریر همین مشی عام است؛ منتهی با کمک گرفتن از پاره ای تصورات و تصدیقات فلسفی و کلامی که به نظریه اعتباریات معروف است (اصغری، ۱۳۹۸).	۹۷. نظریه اعتباریات
(اعوانی، ۱۳۹۴)	. برای اینکه فعل به ضرورت برسد تا از انسان صادر شود، نیاز به یک کار خاص است که نمونه آن در افعال بشر یافت می‌شود.	۹۸. افعال بشر

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(افروغ، ۱۳۹۴)	بین انسان و افعال اختیاری او مثل غذا خوردن رابطه‌ی امکانی برقرار است و به صرف این رابطه فعل انجام نمی‌شود و نیاز انسان مرتفع نمی‌گردد.	۹۹. انسان و افعال اختیاری او
امه (طلب، و نامدار، ۱۳۹۶)	باید دست به یک کار مجازی و قراردادی و جعلی و اعتباری زد (اعتبار یعنی چیزی مثل غذا خوردن را که مصداق حقیقی چیزی مثل ضرورت نیست، مصداق آن قرار داد) و رابطه‌ی امکانی بین غذا خوردن و انسان را مصداق رابطه‌ی ضروری قرار داد تا فعل صورت گیرد و از انسان صادر شود. پس معیار این کار مجازی رابطه‌ی واقعی بین غذا خوردن و تأمین نیاز است؛ انسان نیز طالب رفع نیازهای خود است و با این معیار، انسان دست به هر جعلی نمی‌زند؛ بلکه باید رابطه‌ها و نیازهای واقعی ملاک باشد.	۱۰۰. رابطه‌ی امکانی ۱۰۱. رابطه‌ی ضروری ۱۰۲. نیازهای واقعی
(امید، ۱۳۹۰)	بر اساس این نظریه، صفات کمالی در خارج با ذات الهی و با یکدیگر عینیت دارند هر چند از جهت مفهومی با هم و با ذات مغایرند. وی این نظریه را بر اساس اصولی فلسفی همچون "معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود" و صرافت و بساطت ذات الهی مدلل می‌کند	۱۰۳. صفات کمالی ۱۰۴. ذات الهی
(پورحسن، ۱۳۹۲)	پاسخ نخست بر این مبنا است که چون مفاهیم صفات اعتباری است، کثرت مفهومی صفات لطمه‌ای به وحدت مصداقی صفات و ذات نمی‌زند. اما پاسخ دوم یک گام فراتر می‌نهد و مقام ذات الهی را از تقید مفهومی و مصداقی پیراسته می‌داند؛ هر چند کثرت مفهومی صفات بعد از مقام ذات تحقق می‌یابد اما ذات خداوند عین تمام صفات کمالی به نحو اعلی و اشرف است	۱۰۵. صفات لطمه‌ای ۱۰۶. صفات اعتباری
(حقیقت، و مزیدی، ۱۳۹۷)	بنا بر اصطلاحی رایج در میان فیلسوفان و متکلمان ما صفاتی را که به خدای متعال نسبت می‌دهیم، چیزی غیر از ذات خدا نیست، نه این که موجوداتی غیر از ذات باشند که به ذات ملحق میشوند... و ذات به آنها اتصاف پیدا می‌کند، آن چنان که در صفات ما مخلوقات چنین است.	۱۰۷. خدای متعال ۱۰۸. ذات خدا
(داوودی، ۱۳۹۵)	به این معنا که عارف می‌بیند هر صفت کمالی اصالتاً از آن خداست و هرگونه علم، قدرت، حیات و... را که در موجودات خارجی؛ مشاهده می‌کند، همه را مستند به خدای متعال می‌یابد	۱۰۹. علم ۱۱۰. قدرت

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
(صالحی، و یاراحمدی، ۱۳۹۷)	نظریه حکیمان مشتمل بر سه اصل است: الف) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی ب) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی؛ ج) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با یکدیگر؛ (کثرت) مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات الهی	۱۱۱. عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی ۱۱۲. عینیت مصداقی (وجودی) صفات با یکدیگر ۱۱۳. تغایر؛ (کثرت) مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات الهی
(طباطبایی، ۱۳۵۰)	اگر سلسله وجودات رابط به وجودی مستقل منتهی نشود، لازم می‌آید که وجود رابط بدون وجود مستقل و قوام بخش آن، تحقق یابد. اما این خلاف فرض است؛ زیرا در این صورت، وجود عین ربط و فقر، وجودی مستقل و غنی خواهد بود	۱۱۴. سلسله وجودات ۱۱۵. وجودی مستقل
(طباطبایی، ۱۳۵۵)	علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید وجود علت تامه از وجود معلول قوی‌تر است؛ زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی به وجود آن می‌باشد به بیان دیگر، وقتی معلول با علت خود سنجیده می‌شود، وجودی است عین ربط و فقر به علت اما علت تامه، وجودی مستقل است که وجود رابط قائم و وابسته به اوست	۱۱۶. وجود علت تامه ۱۱۷. وجود رابط قائم و وابسته
(طباطبایی، ۱۳۹۲)	اما در مورد علت‌های دیگر، به این ابتدائیت (و اقوی بودن) نمی‌توان حکم قطعی داد علامه طباطبایی علت مؤثر را علت فاعلی تام و علت تامه میدانند	۱۱۸. اقوی بودن ۱۱۹. علت مؤثر
(طباطبایی، ۱۳۹۶)	از آن‌جا که صفات کمالی چیزی غیر از وجود نیستند و وجود علت هستی بخش، اقوی از وجود معلول است و از سوی دیگر، معطی شیء فاقد شیء نیست، پس علت کمالات وجودی معلول خود را به نحو اعلی و اشرف دارد.	۱۲۰. وجود علت هستی بخش ۱۲۱. وجود معلول
(طباطبایی، ۱۳۹۷)	توضیح آن که خداوند صرف الوجود است؛ زیرا عین وجودی است که ماهیت و جزء عدمی ندارد به سخن دیگر، صرف هر حقیقت خالی از تمام مقابلات خود است و هرگز متصف به عدم آن حقیقت نمی‌شود.	۱۲۲. صرف الوجود

شاخص / کد باز	پاراگراف مستخرج	نویسنده
۱۲۳. اجزای بالفعل ۱۲۴. اجزای بالقوه	اما ترکیب از اجزای خارجی و عقلی (اجزای بالفعل) و اجزای بالقوه با توسع عقل و نگاه استقلالی به حد وجودی رخ می نمایند؛ زیرا ماهیت در این نگاه است که استقلال مفهومی می یابد و دارای احکام و لوازمی می گردد. اما اگر حد وجود را به عنوان امری عدمی بگیریم با نفی آن، ترکیب از وجود و عدم نیز از ذات باری تعالی نفی خواهد شد.	(کشانی، ۱۳۹۹)
۱۲۵. قضاء ذاتی ۱۲۶. قضاء فعلی	طباطبائی پس از تضعیف قول مشهور حکما و ملاصدرا به این نتیجه می رسد که قضاء بر دو گونه است: قضاء ذاتی و قضاء فعلی که یکی منطبق بر علم ذاتی و دیگری منطبق بر علم فعلی است	(اژدری زاده، ۱۳۹۴)
۱۲۷. صفات حق تعالی	اهمیت دیگر مسئله علم این است که بیشتر صفات حق تعالی به آن بر می گردد، اراده همان علم به نظام احسن است، و حیات همان درآک فعال است و سمیع و بصیر همان علم به شنیدنی ها و دیدنی هاست	(امید، ۱۳۹۰)
۱۲۸. احاطه قیومیه	و حق تعالی به همه مراتب احاطه قیومیه دارد و به شهود واحد شاهد بر همه اشیاء است، اما چون دارای تعدد مظاهر و مجالی شهود است، از این رو از هر مرتب های به نام خاصی یاد می شود.	(پورحسن، ۱۳۹۲)
۱۲۹. رشد کمالات انسانی ۱۳۰. به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی‌ای	یکی از مهم ترین اهداف تربیتی جامعه دینی عبارت است از «رشد کمالات انسانی و شکوفا کردن استعدادها» در این نگاه «تربیت، عبارت است از پرورش دادن، یعنی به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی‌ای را که بالقوه در یک شی موجود است و فراهم کردن زمینه ی رشد استعدادی که در او وجود دارد»	(کمیحانی و فریادرس، ۱۳۹۴)
۱۳۱. تزکیه ۱۳۲. راه یابی به کمال	اما هیچ یک به اندازه ی تزکیه، ناظر بر تربیت قرآنی، به مفهوم فراهم سازی زمینه رشد و شکوفائی گرایش های متعالی انسانی و راه یابی به کمال نیست	(طباطبائی، ۱۳۹۷)
۱۳۳. مظاهر قهر و سلطان	مظاهر قهر و سلطان خود را فرمان می دهد تا آن چه را از نظام عالم فاسد و تباه شده است، به جای اصلی اش بازگرداند	(آشتیانی، ۱۳۹۶)
۱۳۴. فطرت ۱۳۵. طبیعت	همچنین شهروندان از نظر فطرت و طبیعت اختلاف دارند و هریک به اندازه ای از عنایت خداوند بهره برده اند و هر کدام و هر دسته در مرتبه از جامعه قرار دارند.	(اردستانی، ۱۳۹۸)

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
	مهم آن است که همه شهروندان و گروه های اجتماعی به سوی یک هدف در حرکت باشند.	
(شیرازی، ۱۳۹۱)	همچنین امامت امام و فلسفه فیلسوف و سروری سروران بر اثر نبودن وسایلی که به وسیله آن ها خواست های خود را انجام دهند و یا نبودن افرادی که لازم است تا تحقق اهدافشان به کار گیرند، فساد نپذیرد و تباهی نگیرد	۱۳۶. امامت امام
(. اخلاقی، ۱۳۹۳)	اندیشه سیاسی دارای معنای عام، خاص و خاص الخاص باشد. اندیشه سیاسی به معنای عام، هر گونه تأمل در باب اندیشه های تربیتی را شامل می شود، خواه این تأمل توسط متفکر حرفه ای انجام شده باشد، خواه توسط متفکری غیر حرفه ای.	۱۳۷. اندیشه سیاسی ۱۳۸. اندیشه های تربیتی
(تقوی، ۱۳۹۱)	اگر در اندیشه سیاسی صدرا نوآوری وجود داشته باشد، باید آن را در پیوند با نظریه حرکت جوهری جست و جو نمود. انسان کامل و رئیس مدینه براساس حرکت جوهری به کمالاتی دست می یابد و شایستگی رهبری جامعه را پیدا می کند. بنابراین غایت جامعه نیز براساس حرکت جوهری انسان کامل تعریف می شود	۱۳۹. نظریه حرکت جوهری ۱۴۰. شایستگی رهبری جامعه ۱۴۱. غایت جامعه
(لک زایی، ۱۳۹۱)	ملاصدرا ویژگی های ده گانه این مکتب را چنین ترسیم کرده است: خدا محور، مسافر بودن انسان، ارسال رسل و امامان و مجتهدان برای هدایت و راهنمایی بشر، ارتباط دین و اندیشه های تربیتی و دنیا و آخرت، غایت مداری، ابزار بودن دنیا، دینی بودن نظام سیاسی، نظریه انتصاب رهبری، نفی تغلب و محوریت قانون الهی	۱۴۲. خدا محوری ۱۴۳. هدایت و راهنمایی بشر ۱۴۴. محوریت قانون الهی
(صدرالمتألهین شیرازی، به کوشش: فیضی، ۱۳۹۶)	حکمت متعالیه در عین حال که نفوذ بسیاری پیدا کرده است، از پیچیدگی و شکل خاصی برخوردار است. هرکس که به فلسفه و مجموعه علوم عقلی، دل بستگی دارد، نمی تواند ذهن خود را از این نظام فلسفی، فارغ و خالی کند و هر گونه تحقیقی را در این باره معتنم می شمارد. خصوصاً با نفوذ و گسترشی که این طرز تلقی از جهان هستی پیدا کرده است، ضرورت افزونتری برای پیگیری اصول این فلسفه حس می شود	۱۴۵. حکمت متعالیه ۱۴۶. طرز تلقی از جهان هستی
(نصر، ۱۳۴۰)	لازم است تا از وحی و تهذیب نفس برای رسیدن به آنها کمک گرفته شود، عبارتند از: فرشته شناسی، شناخت	۱۴۷. وحی ۱۴۸. تهذیب نفس

نویسنده	پاراگراف مستخرج	شاخص / کد باز
	جواهر غیرمادی، شناخت لوح محفوظ، شناخت قلم اعلا، شناخت مرگ و رستاخیز و سایر اموری که به زندگی اخروی مربوط است.	
(عبودیت، ۱۳۸۹)	همچنین وی معرفت فلسفی و تربیتی و تمام معارف را در شبکه و منظومه‌ای خاص (دینی و الهی) می‌بیند و بر این اساس، علوم اخروی و الهی و حکمت نظری را بر علوم دنیوی و حکمت عملی مقدم می‌داند.	۱۴۹. حکمت نظری ۱۵۰. حکمت عملی

۲- کدگذاری محوری

در این مرحله محقق بر اساس شباهتهای محتوایی اقدام به دسته بندی شاخص های بدست آمده در مرحله کدگذاری باز نموده است. در این مرحله که کدگذاری محوری نامیده می شود یکی از کدها/شاخصها که توان و ظرفیت محتوایی بالاتری نسبت به سایر کدها دارد انتخاب می شود و سایر کدهایی که به لحاظ محتوایی به آن شبیه تر هستند در ذیل آن قرار می گیرند. همچنین می توان پس از دسته بندی محتوایی آنها، بر اساس مبانی نظری و تجربی یک اسم/عنوان برای آن برگزید. دسته بندی صورت گرفته تحت عنوان کد محوری یا مولفه قلمداد می شود. بر این اساس و با توجه به بررسی ها و بررسی انجام شده توسط محقق برای هر بعد، ۷ کد محوری بدست آمده است که هر کدام تعدادی از کدهای باز/شاخصها را در بر گرفته است.

جدول شماره ۲: کدگذاری محوری مولفه های تطبیقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول

ابعاد	مولفه / کد محوری	شاخص / کد باز	ردیف
اندیشه فلسفی	معرفت شناسی	۳۲. حرکت جوهری	۱
		۲۸. اندیشه	۲
		۳۰. حرکت جوهری	۳
		۸۱. قرب الی الله	۴
		۳۱. غایت جامعه	۵
	انسان شناسی	۴۹. امر شریعت	۶
		۵۴. سعادت دنیوی	۷
		۵۲. ذات و کمال	۸
		۵۵. سعادت اخروی	۹
	عبودیت	۴۱. اندیشه های تربیتی	۱۰
		۴۴. عبودیت پروردگار	۱۱

ردیف	شاخص / کد باز	مولفه / کد محوری	ابعاد	
۱۲	۴۷. غایت			
۱۳	۴۸. فعل و انفعال			
۱۴	۷. احساسات انسان	هستی‌شناسی		
۱۵	۱۳. طبیعت			
۱۶	۶۱. خلق اعتدال			
۱۷	۲۵. مسائل تخصصی			
۱۸	۱۳۰. به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی	تعلیم	اندیشه تربیتی	
۱۹	۶۰. اخلاق متضادهٔ بدنیه			
۲۰	۲۱. اندیشه‌های تربیتی			
۲۱	۵۹. مشارکت بدن			
۲۲	۶۶. عقیده	نگرش	اندیشه تربیتی	
۲۳	۶۳. امکان عقلی			
۲۴	۶۴. رجعت خاص			
۲۵	۶۵. نگاه عقلی و فلسفی			
۲۶	۶۲. شبهه عقلانی	وظیفه‌شناسی	اندیشه تربیتی	
۲۷	۶۷. عدالت			
۲۸	۷۰. حقوق			
۲۹	۷۲. اجرای قوانین عادلانه			
۳۰	۷۱. اخلاق	تعهدات	اندیشه تربیتی	
۳۱	۶۸. ارتباط			
۳۲	۷۵. ادراک و معرفت			
۳۳	۷۴. عقل نظری			
۳۴	۷۶. شر و شقاوت	دانش الهی	اندیشه سیاسی	
۳۵	۷۷. وجود باری تعالی			
۳۶	۷۸. مجردات عقلیه			
۳۷	۷۳. لزوم وجود قانون			
۳۸	۷۹. نفوس انسانی	دانش سیاسی	اندیشه سیاسی	
۳۹	۲۶. اندیشه سیاسی			
۴۰	۸۰. کمال حقیقی و نهایی			
۴۱	۶۹. آزادی			
۴۲	۸۳. اتحاد علم و عالم و معلوم	تنوع فرهنگی	اندیشه سیاسی	
۴۳	۸۲. وجود ذهن			

ابعاد	مولفه / کد محوری	شاخص / کد باز	ردیف	
		۸۴. ادراک و معرفت	۴۴	
		۵۷. سعادت عملی	۴۵	
	انتخاب	۸۶. معرفت شناسی	۴۶	
		۸۵. هستی شناسی	۴۷	
تربیت مطلوب	شناخت	۹۲. شرح اللفظ	۴۸	
		۹۱. حالت وجدانی نفسانی	۴۹	
		۹۰. وجود علم	۵۰	
		۸۸. وجود علم	۵۱	
	گرایش	۹۴. علم حضوری	۵۲	
		۹۳. علم حصولی	۵۳	
		۹۷. نظریه اعتباریات	۵۴	
		۸۹. حالت وجدانی نفسانی	۵۵	
	نیاز	۸۷. ماهیت علم	۵۶	
		۹۵. قائم به وجود عینی	۵۷	
		۹۸. افعال بشر	۵۸	
		۹۶. ماهیت نفس	۵۹	
		۵۶. سعادت علمی	۶۰	
	فرصت	۵۳. کمال مطلق	۶۱	
		۹۹. انسان و افعال اختیاری او	۶۲	
		۱۰۱. رابطه ضروری	۶۳	
		۱۰۰. رابطه امکانی	۶۴	
		۵۰. اندیشه های تربیتی عرضی	۶۵	
	توحید صفاتی	صفات	۵۱. اندیشه های تربیتی شخصی	۶۶
			۱۰۶. صفات اعتباری	۶۷
۱۰۴. ذات الهی			۶۸	
۱۰۲. نیازهای واقعی			۶۹	
۱۰۳. صفات کمالی			۷۰	
۱۰۵. صفات لطمه ای		۷۱		
مسئولیت پذیری		۱۱۱. وجود صفات با ذات الهی	۷۲	
		۱۱۲. وجود صفات با یکدیگر	۷۳	
		۱۱۳. کثرت ذات الهی	۷۴	
		۱۰۷. خدای متعال	۷۵	
		۱۰۸. ذات خدا	۷۶	

ردیف	شاخص / کد باز	مولفه / کد محوری	ابعاد
۷۷	۱۱۴. سلسله وجودات	برنامه ریزی	
۷۸	۱۱۵. وجودی مستقل		
۷۹	۱۱۶. وجود علت تامه		
۸۰	۱۱۷. وجود رابط قائم و وابسته		
۸۱	۱۱۹. علت مؤثر	مهارت	
۸۲	۱۲۱. وجود معلول		
۸۳	۱۲۲. صرف الوجود		
۸۴	۱۲۰. علت هستی بخش		
۸۵	۱۰۹. علم		
۸۶	۱۲۳. اجزای بالفعل	افعال	
۸۷	۱۲۶. قضاء فعلی		
۸۸	۱۲۷. صفات حق تعالی		
۸۹	۱۲۴. اجزای بالقوه		
۹۰	۱۲۹. رشد کمالات انسانی	کمال	
۹۱	۵۸. سعادت نفس		
۹۲	۱۲۸. احاطه قیومیه		
۹۳	۱۲۵. قضاء ذاتی		
۹۴	۱۱۰. قدرت		
۹۵	۱۳۱. ترکیه	عدالت	
۹۶	۱۳۳. مظاهر قهر و سلطان		
۹۷	۱۳۲. راه یابی به کمال		
۹۸	۴۶. مبدأ		
۹۹	۱۳۴. فطرت	دانش تخصصی	
۱۰۰	۱۳۵. طبیعت		
۱۰۱	۱۳۹. نظریه حرکت جوهری		
۱۰۲	۱۴۱. غایت جامعه	تربیت	حکمت متعالیه
۱۰۳	۱۳۸. اندیشه های تربیتی		
۱۰۴	۱۳۶. امامت امام		
۱۰۵	۱۳۷. اندیشه سیاسی		
۱۰۶	۱۴۳. هدایت و راهنمایی بشر	هدایت	
۱۰۷	۱۴۲. خدا محوری		
۱۰۸	۱۴۴. محوریت قانون الهی		
۱۰۹	۱۴۰. شایستگی رهبری جامعه		

ردیف	شاخص / کد باز	مولفه / کد محوری	ابعاد
۱۱۰	۱۴۸. تهذیب نفس	رهبری	
۱۱۱	۴۳. حکمت نظری		
۱۱۲	۱۴۶. طرز تلقی از جهان هستی		
۱۱۳	۱۴۵. حکمت متعالیه		
۱۱۴	۱۵۰. حکمت عملی	حکمت	
۱۱۵	۱۴۹. حکمت نظری		
۱۱۶	۱۴۷. وحی		

۳- کدگذاری انتخابی

پس از کدگذاری محوری، مولفه‌های بدست آمده در یک مفهوم بزرگتر دسته بندی می شوند که از آن تحت عنوان ابعاد یاد می شود و این فرایند به کدگذاری انتخابی مشهور است. جدول شماره ۳: کدگذاری انتخابی مولفه های تطبیقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول

ردیف	شاخص	مولفه	ابعاد
۱	۳۰. حرکت جوهری	معرفت شناسی	اندیشه فلسفی
	۸۱. قرب الی الله		
	۳۱. غایت جامعه		
	۴۹. امر شریعت		
۲	۵۴. سعادت دنیوی	انسان شناسی	
	۵۲. ذات و کمال		
۳	۴۱. اندیشه های تربیتی	عبودیت	
	۴۴. عبودیت پروردگار		
	۴۷. غایت		
۴	۷. احساسات انسان	هستی شناسی	
	۱۳. طبیعت		
	۶۱. خلق اعتدال		
۵	۶۰. اخلاق متضاده بدنیه	تعلیم	اندیشه تربیتی
	۲۱. اندیشه های تربیتی		
	۵۹. مشارکت بدن		
۶	۶۳. امکان عقلی	نگرش	
	۶۴. رجعت خاص		
	۶۵. نگاه عقلی و فلسفی		

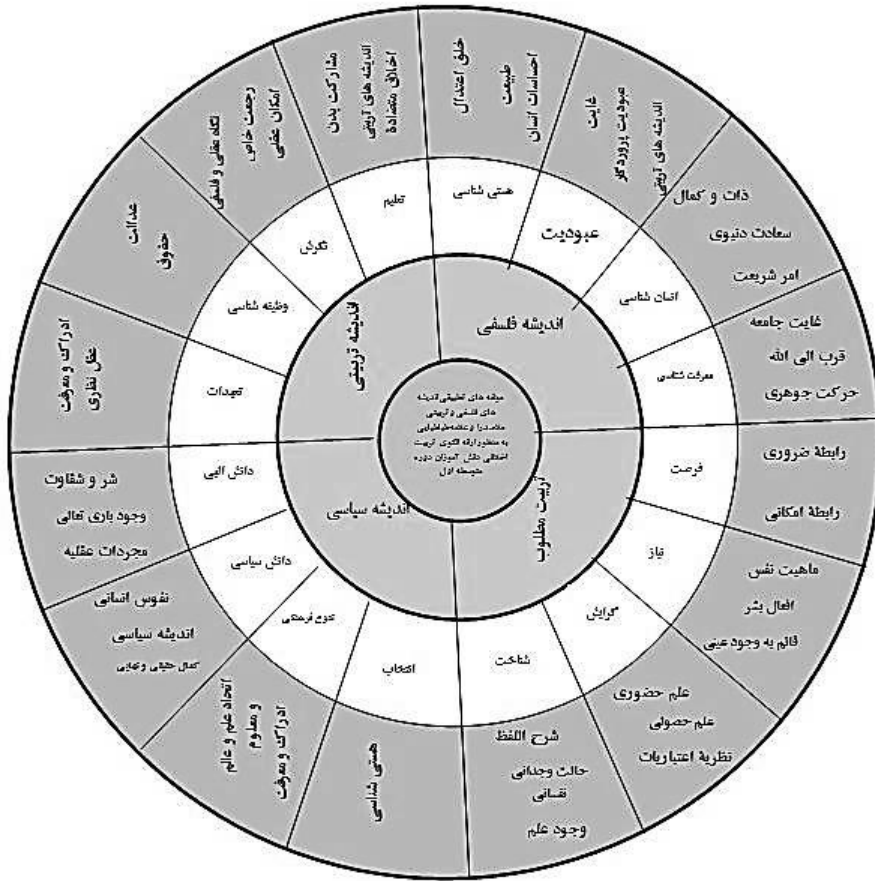
ردیف	شاخص	مؤلفه	ابعاد
۷	۶۷. عدالت ۷۰. حقوق	وظیفه شناسی	
	۷۵. ادراک و معرفت ۷۴. عقل نظری	تعهدات	
۹	۷۶. شر و شقاوت ۷۷. وجود باری تعالی ۷۸. مجردات عقلیه	دانش الهی	اندیشه سیاسی
	۷۹. نفوس انسانی ۲۶. اندیشه سیاسی ۸۰. کمال حقیقی و نهایی	دانش سیاسی	
	۸۳. اتحاد علم و عالم و معلوم ۸۴. ادراک و معرفت	تنوع فرهنگی	
	۸۵. هستی شناسی	انتخاب	
۱۳	۹۲. شرح اللفظ ۹۱. حالت وجدانی نفسانی ۹۰. وجود علم	شناخت	تربیت مطلوب
	۹۴. علم حضوری ۹۳. علم حصولی ۹۷. نظریه اعتباریات	گرایش	
	۹۵. قائم به وجود عینی ۹۸. افعال بشر ۹۶. ماهیت نفس	نیاز	
	۱۰۱. رابطه ضروری ۱۰۰. رابطه امکانی	فرصت	
۱۷	۱۰۶. صفات اعتباری ۱۰۳. صفات کمالی ۱۰۵. صفات لطمه ای	صفات	توحید صفاتی
	۱۱۱. وجود صفات با ذات الهی ۱۱۲. وجود صفات با یکدیگر ۱۱۳. کثرت ذات الهی	مسئولیت پذیری	
	۱۱۵. وجودی مستقل	برنامه ریزی	
	۱۱۹. علت مؤثر ۱۲۰. علت هستی بخش	مهارت	

ردیف	شاخص	مولفه	ابعاد
۲۱	۱۲۳. اجزای بالفعل	افعال	سعادت
	۱۲۶. قضاء فعلی		
	۱۲۷. صفات حق تعالی		
	۱۲۸. احاطه قیومیه		
۲۲	۱۲۵. قضاء ذاتی	کمال	سعادت
	۱۱۰. قدرت		
۲۳	۱۳۳. مظاهر قهر و سلطان	عدالت	سعادت
	۱۳۲. راه یابی به کمال		
۲۴	۴۶. مبدأ	دانش تخصصی	سعادت
	۱۳۴. فطرت		
۲۵	۱۳۹. نظریه حرکت جوهری	تربیت	سعادت
	۱۴۱. غایت جامعه		
۲۶	۱۳۸. اندیشه های تربیتی	هدایت	حکمت متعالیه
	۱۳۶. امامت امام		
۲۷	۱۴۲. خدا محوری	رهبری	حکمت متعالیه
	۱۴۰. شایستگی رهبری جامعه		
۲۸	۱۴۸. تهذیب نفس	حکمت	حکمت متعالیه
	۱۴۶. طرز تلقی از جهان هستی		
۲۸	۱۴۵. حکمت متعالیه	حکمت	حکمت متعالیه
	۱۵۰. حکمت عملی		
۲۸	۱۴۹. حکمت نظری	حکمت	حکمت متعالیه
	۱۴۹. حکمت نظری		

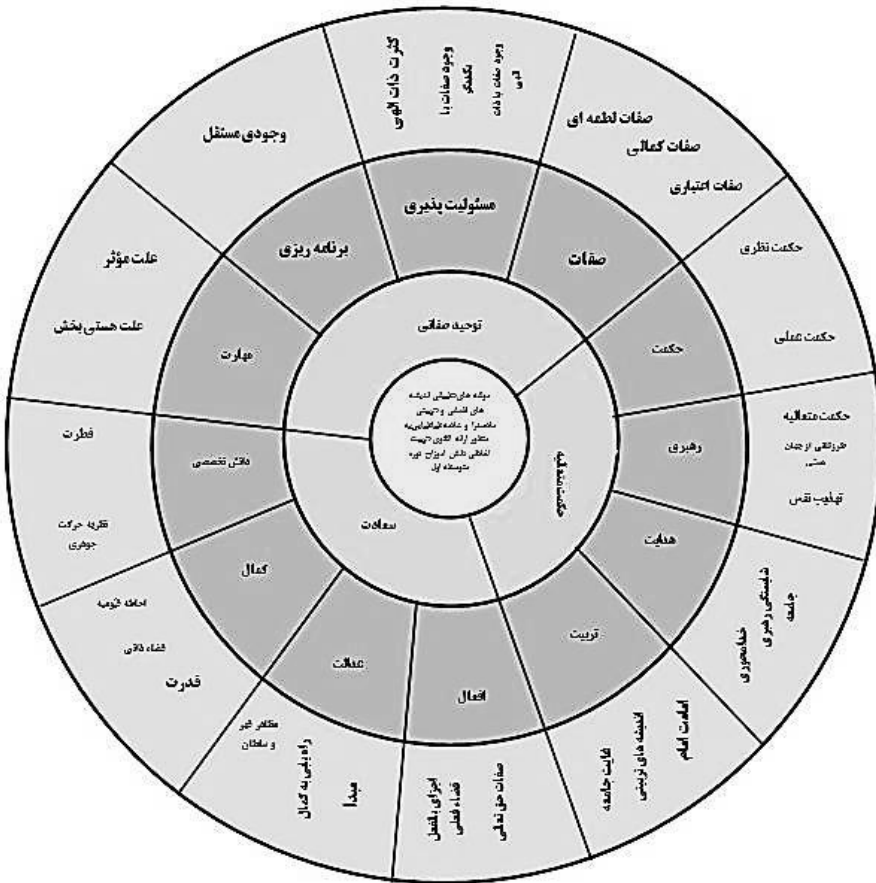
لازم بذکر است در طول مرحله کدگذاری باز، سعی شد با توجه به راهنمای ارائه شده توسط استراوس و کوربین (۱۹۹۸) با تفکیک متن مبانی نظری و تجربی و مستندات ها به عناصر دارای پیام در داخل خطوط و پاراگرافها، کدهای باز استخراج شوند. داده ها به دقت مورد بررسی قرار گرفتند، عبارات و مفاهیم مناسب و مقوله های مربوط مشخص و ابعاد و ویژگی ها نیز تعیین گردیدند. واحد اصلی بررسی برای کدگذاری باز و محوری، مفاهیم بودند. فرضیه دوم: الگوی تربیت اخلاقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی چگونه می تواند باشد؟

پس از بررسی و مطالعات مبانی نظری و پیشینه تحقیقاتی موضوع الگوی مفهومی مولفه های تربیت اخلاقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی و مستندات با مقالات و پژوهشگران ۷ بعد، ۲۸ مولفه و ۷۲ شاخص در قالب یافته های بخش شناسایی شد این ۷ الگو

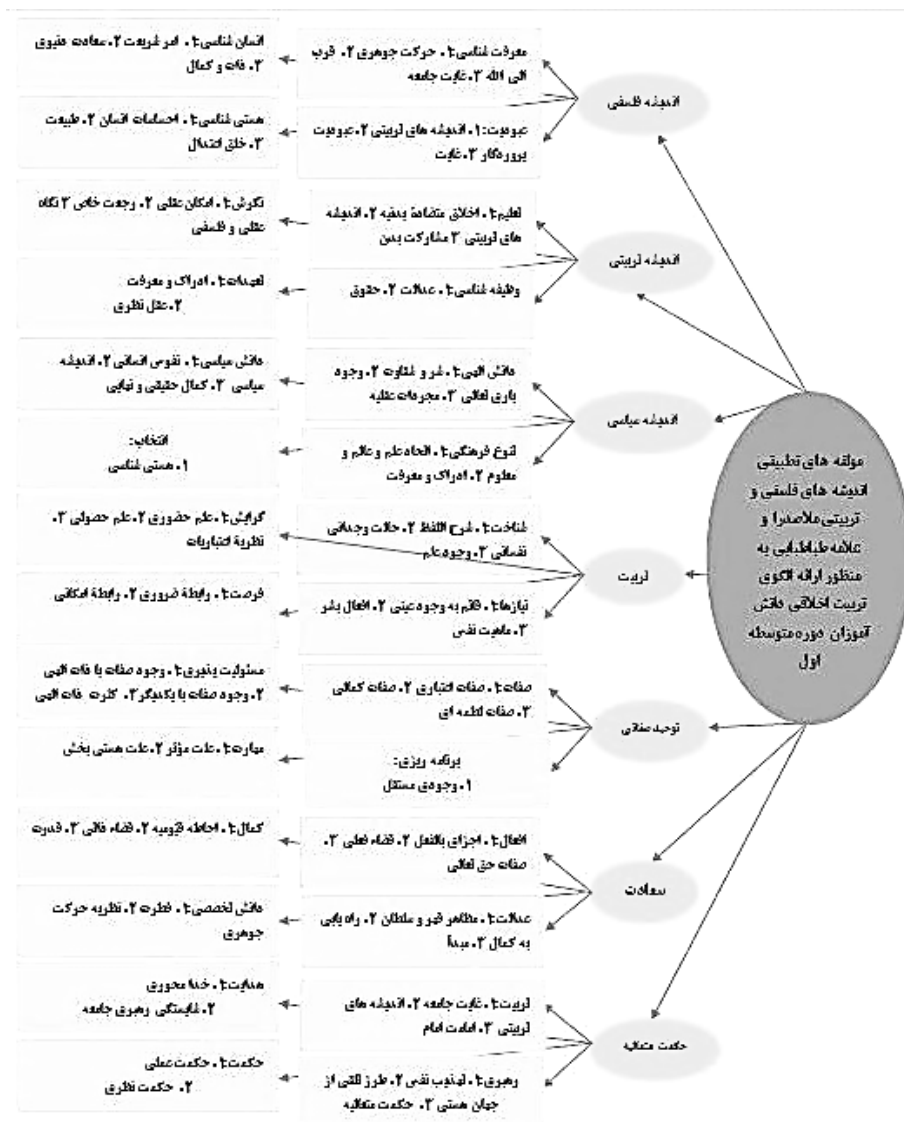
در قالب شکل‌های ۱، ۲ و ۳ ترسیم شده است که الگوی تربیت اخلاقی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی را نشان می‌دهد که مشتمل بر ۷ بعد، ۲۸ مولفه و ۷۲ شاخص است.



شکل ۱- الگوی مفهومی محقق ساخته مولفه های تطبیقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبایی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول



شکل شماره ۲- الگوی مفهومی محقق ساخته مولفه های تطبیقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول



شکل شماره ۳- الگوی مفهومی نهایی مولفه‌های تطبیقی اندیشه های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول

نتیجه گیری

در این پژوهش بدنبال بررسی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول بودیم و در راستای دستیابی به این الگو، مولفه‌ها و شاخص‌های بررسی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول شناسایی شد. در این مرحله از پژوهش، مفاهیم و نکات کلیدی بدست آمده در خصوص الگوی مولفه‌های تطبیقی اندیشه‌های فلسفی و تربیتی ملاصدرا و علامه طباطبائی به منظور ارائه الگوی تربیت اخلاقی دانش آموزان دوره متوسطه اول، از فرایند مطالعه اسناد و مدارک شامل مبانی نظری و پیشینه پژوهش یادداشت برداری و بر اساس مبانی علمی و نظری از نظر مفهومی یکسان‌سازی شدند. متعابیه ملاصدرا حکمت در عین حال که نفوذ بسیاری پیدا کرده است، از پیچیدگی و شکل خاصی برخوردار است. هرکس که به فلسفه و مجموعه علوم عقلی، دلبستگی دارد، نمی‌تواند ذهن خود را از این نظام فلسفی، فارغ و خالی کند و هر گونه تحقیقی را در این باره مغتنم می‌شمارد. خصوصاً با نفوذ و گسترشی که این طرز تلقی از جهان هستی پیدا کرده است، ضرورت افزونتری برای پیگیری اصول این فلسفه حس می‌شود. علامه طباطبائی نیز علم را به لحاظ هستی‌شناسی به دو قسم تقسیم می‌کند: علم حصولی و حضوری. در بحث وجود ذهنی نحوه علم حصولی را چنین بیان می‌کند: ما علم به برخی موجودات خارجی داریم، یعنی اشیاء خارجی با ماهیاتشان در نزد ما حاضرند نه با وجودهای خارجی که دارای آثار خارجی هستند. این نوع علم را حصولی می‌نامند. قسم دوم علم حضوری است که ایشان مصادیقی را به عنوان علم حضوری ذکر می‌کند و با ذکر این موارد، علم حضوری را اثبات می‌نماید. ملاصدرا، همچون علامه طباطبائی در احصاء العلوم، علم اندیشه‌های تربیتی به معنای امروزی را از فقه فلسفی و تربیتی تفکیک می‌کند. در واقع، بخشی از امور کشورداری را شارع مقدس یا مجتهدان و فقها در هر زمان مشخص می‌کنند، و بخش دیگر به تدبیر خود انسان‌ها واگذار شده است و علم اندیشه‌های تربیتی و شریعت شامل هر دو می‌شود. در طبقه بندی اخیر ملاصدرا با علامه طباطبائی، این فرق وجود دارد که ملاصدرا علم اخلاق و تدبیر فرد را دانشی مستقل ذکر کرده، در حالی که علامه طباطبائی علم اخلاق، کلام، فقه و اندیشه‌های تربیتی را ذیل علم مدنی قرار داده است. از نظر علامه طباطبائی، اتصاف ذات الهی به صفات کمالی به نحو عینیت صفات با ذات و نیز با یکدیگر است و تنها این دیدگاه می‌تواند تفسیر معقول و قابل پذیرشی از توحید صفاتی ارائه کند. نظریه حکیمان مشتمل بر سه اصل است: الف) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی؛ ب) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با یکدیگر؛ ج) تغایر؛ (کثرت) مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات الهی. از نظر ملاصدرا، اندیشه‌های تربیتی به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خود پرستی به خداپرستی و از شرک به توحید. بدیهی است چنین اندیشه‌های تربیتی ی به انبیا ائمه و علمای واجد شرایط اختصاص دارد. در این راستا انسان‌ها دو راه در پیش دارند: راه خدا و راه طاغوت. معرفت جهت دهنده انسان به یکی از این دو مسیر خواهد بود.

فهرست منابع

۱. ادیب، یوسف (۱۴۲۳)، آموزش انضباط محور بر حیطة‌های یادگیری دانش‌آموزان، تهران: سروش.
۲. اردستانی، محمدعلی، (۱۳۹۸). ابداعات فلسفی علامه طباطبایی، اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. اسمعیلی، سعید (۱۳۹۲)، فلسفه اخلاق لویناس در نگاه دریدا تهران: زرنگار.
۴. اصغری، محمد (۱۳۹۱)، تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس، تهران: آبیژ.
۵. امید، مسعود (۱۳۹۰)، نظری بر زندگی و برخی از آراء علامه طباطبایی، تهران: سروش.
۶. اولیچ، رابرت، (۲۰۱۷) مریبان بزرگ، مترجم علی شریعتمداری، تهران: قلم،
۷. بازرگان دیلمقانی، فریدون (۱۳۹۲)، آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش، تهران، انتشارات تزکیه
۸. بوگلر و سومک، (۲۰۱۸)، نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، تهران: سروش.
۹. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی، تهران: حکمت
۱۰. خامنه ای سید محمد (۱۳۹۶)؛ فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه، تهران: سفیر.
۱۱. ریچارد آپلین (۲۰۱۵) تربیت فلسفی و فلسفه تربیت، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
۱۲. صدرالمتهین شیرازی، (۱۳۹۶) مثنوی ملاصدرا، به کوشش: مصطفی فیضی، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی،
۱۳. صدرالمتهین، (۱۳۸۹)، اسفار اربعه، ترجمه و تصحیح حسن حسن زاده آملی، چاپ پنجم، انتشارات بوستان کتاب،
۱۴. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۸)؛ روش شناسی فلسفه صدرا، تهران: زرنگار.
۱۵. لچت، جان (۲۰۱۹)، پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
۱۶. لک‌زایی، نجف (۱۳۹۱) اندیشه سیاسی صدرالمتهین، قم، بوستان کتاب،
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۲). نقش علامه طباطبایی در معارف اسلامی، مندرج در یادنامه علامه طباطبایی، اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۰ - ۴۹

تأثیر فرهنگ ایرانی در استقرار مسیحیت در ارمنستان با ملاحظاتی درباره چند اصطلاح آیینی کلیسای ارمنی

۱ علی رحمانی

۲ نادره نفیسی

۳ سلیمان امین زاده

۴ فرزاد مافی

چکیده

در سال ۳۰۱ میلادی در نتیجه تلاش‌های «گریگور روشنگر»، نخستین «اسقف اعظم» (Catholicos) کلیسای حواری ارمنی (Armenian Apostolic Church)، مسیحیت دین رسمی ارمنستان اعلام شد. ولی باید توجه داشت که مسیحیت مدت‌ها پیش از این تاریخ یعنی در اوایل قرن نخست میلادی توسط «تادئوس رسول» (Apostle Thaddeus) و در قرن دوم به وسیله «بارتولمئوس رسول» (Apostle Bartholomew) تبلیغ می‌شد. اگرچه این دو رسول، پیروان متعددی داشتند، ولی هنوز آیین مسیحیت در ارمنستان از طرف عموم مردم پذیرفته نشده بود. قدیسه‌هایی مانند «هریسیمه» (Hripsime)، «گایانه» (Gayane) و شاگردانشان نیز که در تبلیغ مسیحیت می‌کوشیدند، به دستور پادشاه سنگسار شدند، زیرا از دین مرسوم زمانه رویگردان شده بودند. مسیحیت در سرزمین‌های شمال قفقاز نیز، بیشتر به وسیله مبلغان ارمنی و گرجی گسترش یافت، اما از سده‌های نهم تا دوازدهم میلادی، به تدریج تمامی این سرزمین‌های مسیحی به اسلام گرویدند و آثار مسیحی در این منطقه از میان رفت. برای مثال، نخستین اشاره به رواج مسیحیت به وسیله کلیسای حواری ارمنی در داغستان به قرن چهارم میلادی بازمی‌گردد؛ در یکی از نسخه‌های «دربندنامه» به پذیرش مسیحیت از سوی ساکنان دربند در سال ۳۵۵ میلادی اشاره شده‌است. نگارندگان مقاله حاضر، به بررسی چند اصطلاح آیینی کلیسای ارمنی مانند «صلیب»، «معبد» و «محراب» پرداخته و نشان داده‌اند که تمامی این اصطلاحات برگرفته از زبان‌های ایرانی‌اند و حتی رذپای آنها در زبان‌های شمال قفقاز نیز دیده می‌شود.

واژگان کلیدی

مسیحیت، ارمنستان، اصطلاحات آیینی، زبان‌های ایرانی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران.

Email: alirahmany@ymail.com

۲. استادیار فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر،

Email: asal76514@gmail.com

ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران.

Email: s.aminzadeh300@gmail.com

۴. استادیار باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران.

Email: farzadmafi@ymail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۸

طرح مسأله

رقابت صدساله روم و پارت برای تسلط بر ارمنستان در نهایت هیچ برنده‌ای نداشت. بر اساس معاهده «راندیا» (Rhandaia) در سال ۶۳ م، هر دو قدرت پذیرفتند که حاکمیت ملی ارمنستان را به رسمیت بشناسند. در مقابل برای اثبات اتحاد ارمنستان با دو قدرت بزرگ عصر یعنی پارت و روم، تصمیم گرفته شد که پادشاه ارمنستان از میان اعضای خاندان سلطنتی آرشاکونی انتخاب شود و این انتخاب توسط امپراتور روم تأیید گردد. نخستین فرد از خاندان آرشاکونی که در ارمنستان به پادشاهی رسید، تیرداد اول آرشاکونی (Trdat I Arshakuni) (۶۴-۸۸ م) بود (کالج، ۱۳۸۰: ۴۵؛ ولسکی، ۱۳۸۶: ۱۸۹). تیرداد وضعیت اقتصادی کشور را بهبود بخشید، تجارت داخلی و خارجی را توسعه داد و شهر آرتاشات را بازسازی کرد. این پادشاه به دلیل خدماتش در حافظه تاریخی مردم ارمنستان، جایگاهی برابر آرتاشس اول دارد؛ یعنی پادشاهی که استقلال ارمنستان را احیا کرد.

پس از تیرداد، «سناتروک» (Sanatruk) (۸۸-۱۱۰ م) جانشین او و پادشاه ارمنستان شد. در دوران سلطنت او، مسیحیت تا حدودی به ارمنستان راه پیدا کرده بود و توسط حواریونی مانند «تادئوس» (Thaddeus) (اواخر قرن اول) و «بارتولمیو» (Bartholomew) (اوایل قرن دوم) تبلیغ می‌شد. پس از سناتروک، پسرش «واغارش اول» (Vagharsh I) (۱۱۷-۱۴۰ م) بر تخت سلطنت نشست و پایتخت جدید ارمنستان، «واغارشاپات» (Vagharshapat) (اچمیادزین کنونی) را بنا کرد (درباره نخستین رهبران دینی در ارمنستان، نک. سارکسیان، ۱۳۸۳).

مسیحیت در ارمنستان در اوایل قرن اول میلادی توسط «تادئوس رسول» (Apostle Thaddeus) و در قرن دوم میلادی به وسیله «بارتولمیوس رسول» (Apostle Bartholomew) تبلیغ می‌شد. اگرچه این دو رسول پیروان متعددی داشتند، ولی هنوز آیین مسیحیت در ارمنستان از طرف عموم مردم پذیرفته نشده بود. قدیسه‌هایی مانند «هریپسیمه» (Hripsime)، «گایانه» (Gayane) و شاگردانشان نیز که در تبلیغ مسیحیت می‌کوشیدند، به دستور پادشاه سنگسار شدند، زیرا از دین مرسوم زمانه رویگردان شده بودند.

پس از مدتی تیرداد به مرضی صعب‌العلاج مبتلا شد. خواهر شاه در خواب دید که خداوند به او می‌گوید که تنها گریگور مقدس می‌تواند تیرداد را درمان کند. پادشاه گمان می‌کرد که گریگور مدت‌هاست که مرده، با این حال، شخصی را به دنبال گریگور فرستاد و از زنده بودن او شگفت‌زده شد. گریگور قدیس، تیرداد سوم را معالجه کرد و پادشاه نیز به آیین مسیح گروید. به دستور تیرداد سوم، گریگور قدیس به سراسر ارمنستان سفر کرد تا مطمئن شود هیچ معبدی برای

بت پرستی در ارمنستان باقی نمانده و تمام مردم به مسیحیت گرویده‌اند.^۱ بدین ترتیب، در سال ۳۰۱ م مسیحیت به عنوان دین رسمی ارمنستان اعلام شد. ملت ارمنی، گریگور قدیس را به دلیل خدماتش به رواج آیین مسیحیت در ارمنستان، «گریگور روشنگر» می‌نامند. گریگور همچنین به عنوان نخستین «اسقف اعظم» (Catholicos) کلیسای حواری ارمنی (Armenian Apostolic Church) شناخته می‌شود.

بدین ترتیب، ارمنستان نخستین کشوری شد که دین مسیح را به عنوان آیین رسمی پذیرفت. کنستانتین کبیر، امپراتور روم نیز در سال ۳۱۳ م به آزار و شکنجه مسیحیان پایان داد و به آنها در اجرای مناسک خود آزادی عمل داد. کنستانتین در سال ۳۲۵ اولین شورای جهانی مسیحیت را در «نقیه» یا «نایسیا» (Nicaea) تشکیل داد، با این حال، سال‌ها طول کشید تا مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شود (برای تفصیل در این باره، نک. توگلی، ۱۳۸۹).

پیشینه پژوهش

مطالعهٔ ساختار اجتماعی - سیاسی ارمنستان و پدیده‌ای به نام دین، بدون رویکرد زبان‌شناختی ناقص و ابتر است. به همین دلیل، کوشیده‌ایم که تا در صورت لزوم ریشهٔ برخی از واژه‌ها و اسامی ارمنی را در زبان‌های ایرانی به دست دهیم. در ضمن تاریخچه‌ای بسیار مختصر از زبان‌های ایرانی و تأثیر آنها بر زبان ارمنی نیز ارائه کرده‌ایم؛ زیرا زبان بهترین ابزار برای مطالعهٔ تأثیرات فرهنگی است و هرگونه تأثیر و تأثرات فرهنگی به سرعت در زبان منعکس می‌شود و ماندگاری آن نیز دیرپا و طولانی‌مدت است. در این زمینه مطالعات بسیاری انجام شده که البته اکثریت قریب به اتفاق آنها به زبان آلمانی است و تنها برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است. کتاب *وام‌واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی* تألیف «ماریا آیوازیان-ترزلیان» (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱)، پژوهشگر ایرانی - ارمنی که بر پایهٔ مطالعات زبان‌شناسان ارمنی تألیف شده است، مأخذ مهمی برای نشان دادن تأثیر زبان‌های ایرانی میانه بر زبان ارمنی است.

منبع‌شناسی پژوهش

پتانسیل ادبی عظیمی که در دوران پیش از ابداع الفبای ارمنی در سرزمین ارمنستان اندوخته شده بود، با ابداع الفبای ارمنی به بار نشست و موجب ظهور نویسندگان، فیلسوفان، مترجمان و مورخان بسیاری شد که هر یک از آنها در سهم مهمی در غنای فرهنگ بشری داشته‌اند. از این دوره ترجمه‌های کلاسیک بسیاری از آثار «آباء کلیسا» در دست است. ترجمهٔ ارمنی کتاب مقدس نیز که از زبان‌های یونانی و آرامی انجام شده است، یکی از بهترین

۱. این روایات قدری با افسانه آمیخته شده‌اند (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک. ادامهٔ مقاله، ذیل بحث).

ترجمه‌های انجیل به شمار می‌رود. از سوی دیگر، برخی از رساله‌های الهیاتی نیز تنها از طریق ترجمه‌های ارمنی به روزگار ما رسیده‌اند و اصل آنها در گذر ایام از میان رفته است. برخی از نویسندگان مشهور این دوره و آثار برجسته آنها عبارتند از^۱:

فاستوس بیوزاند یا **پاوستوس بیوزاند** (P'avstos Buzand): این مورخ که با نام «فوستوس بیزانسی» نیز شناخته می‌شود، تاریخ‌نگار سده پنجم میلادی اهل ارمنستان بود. شهرت وی «بوزاند» بوده است که هم معنای «بیزانسی» دارد و هم گویا به معنای «حماسه‌سرا» بوده است؛ این کلمه از واژه ایرانی باستان -bava(t)-zanta* مشتق شده است (قس. فارسی نو: «زندواف» که معنای تحت‌اللفظی آن «زندخوان یا سراینده زند» است و در واقع به «زرتشتیان» اطلاق می‌شده است).

بوزاند، مؤلف کتاب *تاریخ ارمنیان* (ارمنی: Patmut' iwn Hayoc) است و در اثر مذکور وقایع قرن چهارم میلادی را به تصویر می‌کشد؛ یعنی زمانی که پادشاهان ارمنی درگیر نبردی طولانی با ایران و امپراتوری روم برای حفظ قدرت مرکزی و تمامیت ارضی کشور بودند. آن چنان که از کتاب مذکور استنباط می‌شود بوزاند در یک سرزمین تازه مسیحی شده غرق در سنت‌های ایرانی می‌زیسته است. توصیف او از رویدادهای قرن چهارم میلادی که از زمان درگذشت گریگور روشنگر تا پیش از فروپاشی سلسله آرشاکونی را دربرمی‌گیرد، در قالب حماسه‌های باستان هندواروپایی به ویژه حماسه «کیانیان» خلق شده است و ردپای تأثیر فرهنگ پارتی در آن به روشنی آشکار است. در ادبیات ارمنی اشارات متعددی به حماسه‌های شفاهی «گوسان‌ها» وجود دارد و پیوند این حماسه‌ها با آثار مشابه آن در فرهنگ ملل مختلف هندواروپایی موضوع بحثی جداگانه است.

آگاتانگوس (Agat' angelos): از آگاتانگوس نیز کتابی با عنوان *تاریخ ارمنستان* به جا مانده که شامل رویدادهای قرن سوم و چهارم میلادی، از کشته شدن اردوان پنجم، به دست اردشیر تا پذیرش دین مسیح به عنوان دین رسمی در ارمنستان و وقایع مربوط به آن است. شایان ذکر است که در اثر مذکور، واقعیت و افسانه درهم آمیخته‌اند.

کور یون (Koryun): از کوریون، مترجم و روحانی قرن پنجم میلادی، کتابی با عنوان *زندگی ماشتوتس* به دست ما رسیده که شامل شرح مفصلی از زندگی و فعالیت‌های مسروپ

۱. برای معرفی این مورخان و آثار آنها به مقدمه ترجمه انگلیسی و فارسی کتاب‌های ایشان رجوع شده است؛ مشخصات کتاب‌شناختی این آثار در فهرست منابع مندرج است. افزون بر این، کتاب *بازشناسی منابع و ماخذ تاریخ ایران باستان: از ورود آریایی‌ها تا سقوط امپراتوری ساسانی* (جعفری دهقی، ۱۳۸۳) در برخی موارد محل رجوع بوده است.

ماشتوتس، خالق الفبای ارمنی است. اهمیت این اثر در این است که نویسندهٔ کتاب خود از نزدیکان و شاگردان ماشتوتس بوده است. افزون بر این، در کتاب اطلاعات گرانبهایی نیز دربارهٔ زندگی سیاسی و اجتماعی روزگار مؤلف درج شده است. باید توجه داشت که مسیحیت در ارمنستان با ابداع الفبای ارمنی و ترجمهٔ کتاب مقدس رواج یافت. از این نظر منبع مذکور دربارهٔ چگونگی رواج مسیحیت در ارمنستان اطلاعات دست اولی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد.

موسی خورنی (Movses Khorenac'i): کتاب مشهور موسی خورنی با نام *تاریخ ارمنستان*، وقایع مربوط به دوران پیش از تاریخ تا روزگار مؤلف را دربرمی‌گیرد. خورنی در تألیف این کتاب از منابع مختلف به زبان‌های گوناگون بهره برده است، شایان ذکر است که بسیاری از منابع او اکنون از میان رفته‌اند و این نکته بر اهمیت اثر مزبور می‌افزاید. این کتاب یکی از جامع‌ترین منابع مربوط به تاریخ ارمنستان و همچنین ملت‌های همسایه است و در باب تواریخ و افسانه‌های حماسی باستانی ارمنستان را نیز اطلاعات گرانقدری به پژوهشگران می‌دهد. به سبب اهمیت کتاب او، به خورنی لقب «پدر تاریخ‌نگاری ارمنی» داده‌اند و کتاب او به بسیاری از زبان‌های خارجی ترجمه شده است.

یغیشه (Eliše): یغیشه در کتاب *تاریخ وارطان* وقایع اواسط قرن پنجم میلادی را به تصویر می‌کشد؛ این کتاب راجع به قیام مردم ارمنستان در سال ۴۵۱ م علیه امپراتوری ساسانی برای حفظ مسیحیت به عنوان دین رسمی است. روایت یغیشه بیشتر از این لحاظ حائز اهمیت است که اطلاعات بسیاری دربارهٔ اوضاع دینی ایران در دورهٔ ساسانی و به ویژه در عهد یزدگرد دوم، برای گسترش کیش زرتشتی در بیرون از مرزهای ایران و بازگرداندن ارمنیان از مسیحیت به دین زرتشتی به دست می‌دهد. با این وجود، باید توجه داشت که بسیاری از سخنان او دربارهٔ باورهای ایرانی نادرست است و گزارشی که از فرمان مهرنرسی نقل می‌کند به نظر ساختگی و مجعول است (بنونیست، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

غازار پاربتسی (Łazar P'arbec'i): غازار پاربتسی، مورخ و وقایع‌نگار قرن پنجم و ششم میلادی و از روحانیان و نجیب‌زادگان ارمنی است. کتاب *تاریخ ارمنستان* او شامل گزارش مفصلی از وقایع نیمهٔ دوم قرن پنجم و شورش ارمنیان علیه امپراتوری ایران به رهبری واهان مامیکونیان است و تا رویدادهای سال ۴۸۵ م را دربرمی‌گیرد. در این اثر شرح مختصری از تاریخ ارمنستان در دوران باستان نیز باستان نیز درج شده است (جعفری دهقی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

یزنیک کُعباتسی (Yeznik Kołbatc'i): یزنیک از آباء کلیسای ارمنی و از نویسندگان سدهٔ پنجم میلادی است. یزنیک در منطقهٔ کُلب/کُعب از استان چاکاتک آزارات متولد شد و به همین سبب به کُلبی مشهور است. او را یکی از برجسته‌ترین متفکران سدهٔ پنجم می‌دانند. نام او در زبان ارمنی «یزنیک» بوده، اما در نوشته‌های عربی به صورت «یزنیق» و در فارسی به

«ازنیک» ضبط شده است. یزینک در فاصله سال‌های ۴۴۱ تا ۴۴۹ میلادی کتابی با عنوان رد و تکذیب فرق دینی نوشت و در آن کتاب به بازنویسی و نقد ادیان و عقاید دیگر از دیدگاه آموزه‌های مسیحی پرداخت. وی در نخستین فصل این کتاب به «چیستی و ماهیت شیطان» می‌پردازد و سپس در فصل دوم مذهب ایرانیان یعنی «مزدیسنا» را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. فصول بعدی کتاب نیز به نقد آثار فلاسفه یونان و آراء «مریقون» اختصاص دارد.

داویت آنهاغت (David Anhalt)، فیلسوف نوافلاطونی سده ششم میلادی اهل ارمنستان بود. اثر معروف او با عنوان *مرزهای حکمت*، اقتباسی استادانه از ایده‌های کلاسیک فلسفی و تلفیق آن با آموزه‌های مسیحی است. این فیلسوف مشهور، که در اسکندریه، روم و آتن زندگی می‌کرد، به سبب دانش گسترده و دایره‌المعارف گونه خود شهرت داشت و همیشه در بحث‌های فلسفی پیروز میدان بود، به همین دلیل به او لقب «آنهاغت» یعنی «شکست‌ناپذیر» داده‌اند.

آثار این نویسندگان و همچنین سایر نویسندگان قرن پنجم به عنوان نمونه‌هایی از فرهنگ و تمدن اولیه مسیحیت دارای ارزش تاریخی و فرهنگی فراوانی هستند و بسیاری از آنها به زبان‌های مختلف اروپایی ترجمه شده‌اند. در سده‌های ششم تا نهم میلادی نیز، سنت غنی تاریخ‌نگاری ارمنی توسط تاریخ‌نویسان و وقایع‌نگارانمانند «هوهان مامیکونیان» (Hovhan Mamikonian)، «موسس کاغانکاتواتسی» (Movses Kalankatvatc'i) توسعه یافت.

بحث

مهمترین واقعه‌ای که در دوره تیرداد بزرگ در ارمنستان اتفاق افتاد، پذیرش مسیحیت به عنوان دین رسمی در ارمنستان بود. (سارگسیان و دیگران، ۱۳۶۰: ۱۳۰؛ نیز نک. Russell, 1987: 39). بدون تردید پذیرش مسیحیت، تمامی تاریخ ارمنستان را تحت تأثیر خود قرار داد و این سرزمین را وارد مسیر تازه‌ای کرد (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک. Garsoian, 1997: 84). به گزارش آگاتانگوس (Agathangelos, 1976: 47-49, pp.60-62) تیرداد در آغاز مانند نیاکان خویش و سایر مردم ارمنستان به پرستش ایزدان اوستایی مشغول بود، تا اینکه در اواخر سلطنت نرسه، تحت تأثیر گریگور روشنگر و پس از وقایعی که با افسانه نیز بسیار آمیخته‌اند، به مسیحیت گروید و این آیین تازه سرنوشت ارمنستان را، به خصوص پس از گرویدن کنستانتین به مسیحیت در سال ۳۱۲ میلادی ارمنستان را از لحاظ دینی و سیاسی به متحد روم بدل نمود و از ایران دور کرد. به همین دلیل است که ایران در زمان یزگرد سوم کوشید تا ارمنیان را با توسل به زور به آیین مزدیسنا بازگرداند، ولی موفق به انجام این کار نشد (Russell, 1987: 39). زیرا از یک سو مسیحیت در مدتی کوتاه میان مردم ارمنستان بسیار ریشه دوانده بود

و از سوی دیگر، اشکانیان ارمنستان، زمانی این آیین را دین رسمی ارمنستان اعلام کردند که امپراتوری ساسانی در مرزهای شرقی خود با مشکلات فراوانی درگیر بود و فرصت پرداختن به این مسئله را نداشت. سرانجام امپراتوری روم نیز مسیحیت را دین رسمی خود اعلام کرد و بدین وسیله پیوند مستحکمی چه از نظر سیاسی و چه از نظر عقیدتی بین روم و ارمنستان برقرار شد. در سده‌های دوم و سوم مسیحیت از سوریه و کاپادوکیه و ارمنستان کوچک، به ارمنستان بزرگ وارد ارمنستان شد، اما با مخالفت اشکانیان مواجه شد و تیرداد چهارم در ابتدا مسیحیان را دستگیر، آزار و شکنجه می‌کرد. دقیقاً همزمان با او، مسیحیان در امپراتوری روم نیز با سختگیری و شدت عمل مواجه بودند (سارگسیان و دیگران، ۱۳۶۰: ۶۱). به دلیل سیاست‌های ارمنستان و روم در قبال مسیحیان، آنها به دربار پادشاه ساسانی ایران می‌گریختند و طبیعتاً با استقبال آنها مواجه می‌شدند. پادشاهان ساسانی از این مسیحیان فراری استفاده می‌کردند تا به وسیلهٔ آنها به امپراتوری روم ضربه زدند، اما درست زمانی که مسیحیت به عنوان دین رسمی در روم پذیرفته شد، سیاست ساسانیان نیز در قبال مسیحیان تغییر کرد (هوار، ۱۳۷۹: ۱۴۷). به هر حال، پذیرش مسیحیت در ارمنستان خالی از اغراض سیاسی نبوده و شاید پادشاهان اشکانی ارمنستان می‌خواستند از این طریق به نوعی با امپراتوری ساسانی مقابله کنند. ولی رومیان با قبول مسیحیت به عنوان دین رسمی توانستند ارمنستان را با خود متحد کنند و به رویای دیرینهٔ خود یعنی اتحاد با ارمنستان و تحت سلطه گرفتن این سرزمین دست یابند.

شایان ذکر است که مسیحی کردن مردم ارمنستان به دست تیرداد چهارم، به دلیل علاقه شدید بخشی از ساکنان سرزمین ارمنستان به اعتقادات دیرین خود، به آسانی میسر نشد. اصولاً همواره عامهٔ مردم برای دست کشیدن از آیین نیاکان، از خود مقاومت نشان می‌دهند، ارمنیان نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند و مردم این سرزمین، به خصوص در ناحیهٔ «تارون» (Taron) برای قبول مسیحیت سرسختانه مقاومت کردند. به هر حال، گریگور روشنگر توانست با جلب حمایت تیرداد، معابد کهن را ویران و بر خرابه‌های آن نخستین کلیساهای ارمنی را بنا کند (پاسدروماجیان، ۱۳۶۶: ۱۲۵). با اعمال قدرت از سوی تیرداد، برخی از خاندان‌های اشرافی و ناخارارها را به مسیحیت گرویدند، ولی در مقابل بسیاری از ناخارارها که آیین‌های کهن و دین نیاکان برای آنها اهمیت بسیار داشت از پذیرش آیین جدید سرباز زدند (دریایی، ۱۳۸۳: ۳۲). به همین سبب، جامعهٔ ارمنی تا مدت‌ها به جامعه‌ای دوپاره بدل شد و ناراضی‌های بسیاری به بار آمد. برخی از ناخارارها کوشیدند تا با تضعیف قدرت مرکزی جلوی اشاعهٔ مسیحیت در ارمنستان را بگیرند و برای نیل به این مقصود به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند. بنابراین، ساده‌لوحانه است اگر تصور کنیم که مسیحیت صرفاً به دلیل تعالیم گریگور روشنگر و جذب تودهٔ مردم به آسانی در ارمنستان مستقر شده است. اگر حمایت‌های تیرداد و پشتیبانی او از گریگور نبود شاید تاریخ مسیر دیگری

می‌پیمود. افزون بر این، گرویدن تیرداد به آیین مسیحیت نیز قطعاً در ترویج این دین و به تبع آن ایمان آوردن بخشی از جامعه اشرافی ارمنستان به مسیحیت بی‌تأثیر نبوده است. مسیحیت بدون شک در تاریخ ارمنستان و شکل‌گیری هویت تازه در میان مردم ارمنستان نقشی بسیار کلیدی ایفا کرده است.

در سال ۴۲۸ م حکومت سلطنتی تحت‌الحمایه ایران در ارمنستان منحل شد و ارمنستان به یکی از ساتراپی‌های امپراتوری ایران بدل گردید و توسط مرزبانی که از سوی پادشاه ایران انتخاب می‌شد اداره می‌گشت. بخش تحت‌الحمایه روم نیز سال‌ها پیش از تسلط رومیان خارج شده بود (Chaumont, 1986). با این حال، نه ایران و نه روم هیچ تلاشی برای جلوگیری از آزادی مذهب در ارمنستان، یا محدود کردن حقوق ناخارارها نکرده بودند و بسیاری از ناخارارها هنوز مناصب حکومتی را به صورت موروثی در اختیار داشتند. شایان ذکر است که نخستین شاهد نام ارمنستان به صورت Armina در کتیبه داریوش در بیستون ثبت شده است که متعلق به سال ۵۲۰ پیش از میلاد است (Kent, 1950: p. 115).

در اواسط قرن پنجم، پادشاه ایران، یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷ م) از ارامنه خواست که دین خود را تغییر دهند و به آیین زرتشتی بگردند. پادشاه ایران نگران بود که در صورت جنگ ایران و بیزانس، بیزانس و ارمنستان به سبب دین مشترک علیه ایران متحد شوند. ارامنه که حاضر به رویگردانی از دین خویش نبودند، شورایی متشکل از نمایندگان از سوی تمامی اقشار جامعه ارمنی در شهر آرتاشات تشکیل دادند و در آن شورا تصمیم گرفتند که دلایل رد این درخواست را به پادشاه ایران توضیح دهند. ولی یزدگرد دوم دلایل آنها را نپذیرفت و تصمیم گرفت به زور متوسل شود. به همین سبب، سپاه ایران را عازم ارمنستان کرد تا به زور شمشیر ارامنه مجبور به پذیرفتن آیین زرتشتی کند.

ارمنیان چاره‌ای جز قیام ندیدند و تحت فرماندهی، «واردان مامیکونیان» (Vardan Mamikonian)، فرمانده کل ارتش ارمنستان، علیه شاهنشاهی ساسانی قیام کردند. کشورهای همسایه ارمنستان، مانند ایبری و آلبانی نیز که هر دو مسیحی بودند به این شورش پیوستند. شورشیان با امپراتوری بیزانس وارد گفتگو شدند و از آنها قول حمایت دریافت کردند. ولی «واساک سیونی» (Vasak Syuni)، مرزبان ارمنستان، دیدگاه متفاوتی در مورد مسئله تغییر دین داشت. او چنین استدلال می‌کرد که ارامنه باید آیین زرتشتی را به صورت ظاهری بپذیرند تا بدین وسیله اعتماد امپراتوری ساسانی را جلب کنند و بتوانند راهی برای برگرداندن استقلال ارمنستان و تشکیل یک پادشاهی زیر لوای امپراتوری ایران پیدا کنند. ولی اکثریت نمایندگان با چنین طرحی مخالفت کردند.

سرانجام نبرد سرنوشت‌ساز بین ارمنیان و سپاه ایران در ۲۶ ماه می ۴۵۱ م در دشتی به نام

«آوارایر» (Avarayr) رخ داد. در این نبرد واردان مامیکونیان کشته شد و شورش آرامنه سرکوب توسط سپاه ایران سرکوب شد. امپراتوری بیزانس نیز پشت ارمنیان را خالی کرد و از شورش ضد ایرانی در ارمنستان حمایت نکرد (برای آگاهی بیشتر، نک. یاراحمدی، ۱۳۹۱).

امپراطور «مارسیانوس» (Marcianus) در این زمان مشغول به تحقیق در جهان بینی مسیحی مشغول بود و چهارمین شورای جهانی مسیحیت را در «کالسدون»^۱ (Chalcedon) تشکیل داده بود. بزرگان مسیحیت در شورای مذکور به این نتیجه رسید که عیسی مسیح دارای دو ماهیت یا جوهر «الهی» و «انسانی» است و این دو جوهر با یکدیگر متحد شده، ولی با هم نیامیخته‌اند.

بدین ترتیب کسانی که فقط ماهیت الهی عیسی را قبول داشتند، «تک‌جوهری» یا «مونوفیزیت» (monophysite) اعلام و از سوی کلیسا طرد و تکفیر شدند. یکی دیگر از مسائلی که در این شورا به آن توجه شد، «رهبانیت» بود. شرکت‌کنندگان در این شورا اعلام کردند کسانی که به زندگی رهبانی حقیقی ادامه دهند، از احترام لازم برخوردار خواهند بود، ولی از آنجا که افرادی رهبانیت را پوششی برای مقاصد شخصی خود قرار می‌دهند و بدین ترتیب امور کلیسا را آشفته می‌کنند و بی‌خود و بی‌جهت بین شهرها مسافرت می‌کنند و می‌خواهند برای خود دیرهایی بنا کنند، بدون موافقت اسقف هر شهر چنین مجوزی ندارند.

روحانیون ارمنی که از سیاست‌های فریبکارانهٔ امپراتوری خشمگین شده بودند، در شورای شهر کالسدون شرکت نکردند و کلیسای ارمنی نیز متعاقباً تصمیمات آن شورا را به رسمیت نشناخت. از آن زمان، کلیسای حواری ارمنی از کلیسای ارتدکس روم جدا و کاملاً خودمختار شد. بعداً، در شوراهای سال ۵۰۶ م و ۵۵۴ م، کلیسای حواری ارمنی نیز طریقت نسطوری و و آریانی را رد کرد. مسیح‌شناسی کلیسای حواری ارمنی اساساً مطابق با مکتب الهیات اسکندریه تدوین شده است و به همان طریقت تک‌جوهری معتقد است (برای آگاهی بیشتر، نک. تیموری/حیدری، ۱۳۹۶). بعدها کلیسای مستقل ارمنی گرچه مشکلاتی برای آنها ایجاد کرد ولی در نهایت تبدیل به یک فاکتور هویتی مهم شد و به ارمنیان کمک کرد تا مستقل باقی بمانند و در امپراتوری روم مضمحل نشوند.

پادشاه ایران نیز با دیدن آمادگی بالقوهٔ ارمنیان برای مبارزات دینی و عقیدتی، بر گرویدن ارمنیان به دین زرتشتی اصرار نورزید، بنابراین ارمنستان یک کشور مسیحی باقی ماند و ایران نیز برای امپراتوری روم به دشمنی قدرتمندتر از پیش تبدیل شد.

در سال‌های ۴۸۱-۴۸۴ م ارمنستان بار دیگر علیه ایران قیام کرد، زیرا ایران مجدداً در

۱. شهری در ترکیه کنونی که امروز به «قاضی‌کوی» معروف است.

تلاش بود تا آیین زرتشتی را به عنوان دین رسمی به ارمنستان تحمیل کند. فرماندهی این قیام را «واهان مامیکونیان» بر عهده گرفت. در نتیجه این نبرد، ارمنی‌ها نه تنها در دفاع از دین خود موفق شدند، بلکه ایران را متقاعد کردند که خودمختاری ارمنستان را نیز به رسمیت بشناسند. از این زمان به بعد، دوباره مقام‌های حکومتی به صورت موروثی به ناخارارها سپرده شد. علاوه بر این، ناخارارها حق انتخاب «حاکم کشور» (tanutēr) را نیز به دست آوردند، البته انتخاب وی منوط به رد و تأیید پادشاه ایران بود (درباره ساختار سیاسی - فرهنگی ارمنستان در دوره مورد بحث، نک. زرین کوب/علی بابایی درمنی، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۳۸).

ریشه‌های فرهنگ ایرانی در ارمنستان

پس از آن ارمنستان که در زمان تیگران اول (۹۴ تا ۵۴ پیش از میلاد) چه از نظر قدرت و چه از لحاظ وسعت به طور قابل توجهی گسترش یافته بود، به کانون کشمکش اشکانیان و امپراتوری روم بدل شد و سرانجام از سال ۵۳ (یا ۶۶) تا ۴۲۸ میلادی - به جز دوره‌ای کوتاه که تحت تسلط روم بود- تحت حکمرانی سلسله آرشاکونی (ارمنی: Aršakuni) که شاخه‌ای از اشکانیان ایران بودند قرار گرفت. به همین سبب، ارمنستان تا چندین سده به وسیله اشراف اشکانی اداره می‌شد و تحت نفوذ ابعاد گوناگون فرهنگ ایرانی قرار داشت (برای تفصیل در این باره، نک. Chaumont, 1986: pp. 418-438).

شایان ذکر است که آرامنه در ابتدا به پرستش طبیعت می‌پرداختند و عناصری مانند آب و آتش و پدیده‌هایی همچون روز و شب را مقدس می‌شمردند و در عصر حاضر نیز بسیاری از اعیاد و جشن‌های کهن در ارمنستان همچنان به‌قوت خود باقی‌اند و البته با آیین مسیح آمیخته و رنگ و بویی از مسیحیت پذیرفته‌اند. آرامنه پس از ظهور زردشت و گسترش دین زردشتی آن را پذیرفتند و همین مسئله موجب برقراری پیوند استوارتری میان ایرانیان و ارمنیان شد. تا اینکه با ظهور مسیحیت در زمان تیرداد سوم، مهرپرستی و آیین زردشت در ارمنستان منسوخ شد. مبلغ مسیحیت در ارمنستان نیز یک ایرانی به نام «گریگور»، پسر شاهزاده اشکانی، «آناک» بود و به همین سبب مسیحیان ارمنی به نام او «گریگوری» نامیده شدند. سرانجام در سال ۳۰۱ میلادی مسیحیت به دین رسمی کشور ارمنستان بدل شد (آبوازیان، ۱۳۷۱: ص شش، هفت؛ Strabo, 1988: 11.4.16).

ایرانیان نخستین مردم غیربومی بودند که تأثیری ژرف و دراز مدت در ارمنستان و همچنین در میان دیگر مردم سرزمین قفقاز به جای گذاشتند و از لحاظ قدمت و عمق تأثیرگذاری از تأثیر فرهنگ هلنیستی نیز پیشی گرفتند (Hewsen → Ananias of Širak 1992: Introduction). البته گسترش آیین مسیح در ارمنستان در سده ۳ میلادی و به دنبال آن پذیرش مسیحیت به عنوان دین رسمی کشور ارمنستان در آغاز قرن ۴ میلادی تا اندازه‌ای از نزدیکی روابط ایرانیان و

ارمنیان که در مسائل اعتقادی نیز بسیار به یکدیگر نزدیک بودند، کاست.

در دوران پیش از اسلام که ارمنستان به دست شاهزادگان ایرانی اداره می‌شد، زبان رسمی این کشور پارتی و فارسی میانه بود و تا پیش از ابداع حروف ارمنی تمامی فرامین، احکام، پیمان‌ها و حتی نوشته‌های عادی نیز به زبان‌های ایرانی نگاشته می‌شد. افزون بر این، پس از پذیرش مسیحیت نیز شاهان ایرانی نژاد ارمنستان با خاندان‌های ارمنی پیوندهای خانوادگی داشته و ازدواج میان آنها بسیار مرسوم بود. لباس، سلاح و روش حکومتی و ساختار اجتماعی-اداری کارگزاران ارمنستان نیز پیوسته برگرفته از الگوهای ایرانی بوده است (آیوازیان، ۱۳۷۱: ص هشت).

همین پیشینهٔ کوتاه تاریخی به خوبی نشان می‌دهد که حتی تا پیش از برآمدن اشکانیان و تأسیس سلسلهٔ آرشاکونی در ارمنستان، زمینه‌های مساعدی برای نفوذ فرهنگ ایرانی در این سرزمین وجود داشته است و تبادل فرهنگی ایرانیان و ارمنیان قدمتی به درازنای تاریخ کهن این دو سرزمین دارد. در دورهٔ اشکانیان این نفوذ فرهنگی به مراتب عمیق‌تر شد به طوری که بسیاری از وام‌واژه‌هایی که از زبان‌های ایرانی وارد ارمنی شده، از پارتی (پهلوی اشکانی) که از شاخهٔ زبان‌های ایرانی شمال غربی است به این زبان رسیده است. افزون بر این، باید دانست که این وامگیری‌های زبانی محدود به ذخیرهٔ لغوی نیست بلکه بسیاری از پسوندهای اشقاقی، اصطلاحات و نام‌های خاص نیز از زبان پارتی به ارمنی رسیده است. برخی از پژوهشگران غربی بر این باورند که تأثیر زبان پارتی بر ارمنی با تأثیری که انگلیسی از زبان فرانسوی پس از فتح نورمن‌ها پذیرفته، قابل مقایسه است (نک. Lang, 1983).

وام‌واژه‌های ایرانی در زبان ارمنی گاه شکل و معنی اصلی خود را حفظ کرده‌اند و گاه دچار تغییرات آوایی اندکی شده‌اند، به همین سبب تا نیمهٔ قرن نوزدهم خاورشناسان، زبان ارمنی را شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی می‌دانستند. این دیدگاه به باوری رایج در عالم خاورشناسی بدل گشته بود تا اینکه هاینریش هوبشمان (Heinrich Hübschmann) زبان‌شناس معروف آلمانی در سال ۱۸۷۵ اثبات کرد که ارمنی شاخه‌ای مستقل از زبان‌های هندواروپایی است. هوبشمان در کتاب مشهور خود «دستور زبان ارمنی» (Armenische Grammatik) توانست مجموعهٔ جامعی از این وامگیری‌ها ارائه دهد.

در روابطی که سده‌های متمادی بین زبان‌های ایرانی و ارمنی وجود داشته است (خصوصاً دوره‌های باستان و میانه) زبان ارمنی همیشه طرف پذیرنده و وام‌گیرنده بوده است. این واقعیت را می‌توان چنین توجیه کرد که ملت ارمنی مدت زمانی طولانی (چیزی حدود شانزده قرن) در همسایگی کشور ایران زیسته و از نظر سیاسی و فرهنگی وابسته به ایران بوده است (آساطوریان/ آیوازیان، ۱۳۷۵: ص ۲۶۸).

مسیحیت در قفقاز

باید توجه داشت که پیش از ورود اسلام به شمال قفقاز، بسیاری از مردم این مرزوبوم پیرو آیین مسیح بوده‌اند. مسیحیت در این سرزمین، بیشتر به وسیلهٔ مبلغان ارمنی و گرجی گسترش یافته‌است، اما از سده‌های نهم تا دوازدهم میلادی، به تدریج تمام این جزیرک‌های مسیحی به اسلام گرویدند و تمامی آثار مسیحی در این منطقه از میان رفتند. ورود مسیحیت به داغستان و اصولاً شمال قفقاز از طریق نواحی ساحلی داغستان اتفاق افتاده است. نخستین اشاره به رواج مسیحیت به وسیلهٔ کلیسای حواری ارمنی در داغستان به قرن چهارم میلادی بازمی‌گردد. یکی از نسخه‌های «دربندنامه» به پذیرش مسیحیت از سوی ساکنان دربند در سال ۳۵۵ میلادی اشاره می‌کند. پس از این دوره نیز فعالیت مبلغان مسیحی ادامه یافت و این دین با تأسیس معبد مسیحی دربند که بعدها به مسجد جامع تبدیل شد، در این منطقه مستقر گردید. به‌طور کلی باید گفت کلیسای ارمنی در اشاعهٔ مسیحیت در شمال قفقاز نقش بسزایی ایفا کرده‌است. البته یکی از علل مهم رواج مسیحیت در شمال قفقاز نتیجهٔ گسترش نفوذ سیاسی شاهان ارمنستان در منطقه بوده است (آساطوریان، ۱۳۹۹: ۸-۹).

بسیاری از آثار تاریخی مسیحی در نواحی شمال قفقاز، در سده‌های بعد از میان رفته و تنها کشف گورستان‌های مسیحی می‌تواند داده‌های جدیدی در اختیار پژوهشگران قرار دهد. چنین نمونه‌هایی در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ قرن نوزدهم میلادی به‌همّت باستان‌شناسان داغستانی و بیش از همه دانشمندان آوار به دست آمد. برای مثال، در نزدیکی‌های «خونزخ»، در جایی به نام «تدرال» (Tadral) گورستانی مسیحی کشف شد و در فاصلهٔ ۱۰-۱۵ کیلومتری این گورستان، آتایف، باستان‌شناس آوار یک «چلیپاسنگ» ارمنی یافت که در موزهٔ باستان‌شناسی داغستان نگهداری می‌شود. در سال ۱۹۵۷ گروه باستان‌شناسان داغستانی دو چلیپاسنگ دیگر با نوشته‌ای به گرجی کهن در نزدیکی همان تدرال پیدا کردند که متعلق به سده‌های دهم و یازدهم میلادی است. در دهه‌های بعد نیز در دهکده‌های آوار آثار دیگری یافت شد که گویای رواج مسیحیت در گذشته‌های دور در این منطقه است؛ از آن جمله‌اند: چلیپاسنگی در نزدیکی مدرسه خونزخ و نیز سنگ‌نوشته‌ای کوچک که بر روی آن عبارت «این است صلیب عیسی مسیح» به زبان گرجی نگاشته شده‌است. به‌نوشتهٔ آتایف در نزدیکی ویرانه‌های یک معبد مسیحی در «تیدبه» (Tidbeh) نیز مجمری مفرغی یافته شده‌است (همان جا).

تأثیر زبان‌های ایرانی بر زبان ارمنی

واژه‌های مشابه زبان‌های ایرانی و زبان ارمنی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- لغاتی که زبان‌های مذکور از زبان هندواروپایی مادر به میراث برده‌اند؛ مانند بسیاری از لغات مشابهی که در بسیاری از زبان‌های هندواروپایی وجود دارد و همه از یک منشأ مشترک آمده‌اند؛

۲- واژه‌هایی که زبان ارمنی از زبان‌های ایرانی مانند فارسی میانه و پارتی گرفته است؛

۳- لغاتی که زبان‌های ایرانی و زبان ارمنی هر دو از یک زبان ثالث به وام گرفته‌اند؛

۴- کلماتی که زبان‌های ایرانی از زبان ارمنی اخذ کرده‌اند؛ که البته تعداد این مذکور بسیار کم است، مثلاً تعداد واژه‌هایی که از ارمنی وارد فارسی شده‌اند به دشواری به تعداد انگشتان دو دست می‌رسد. دربارهٔ زبان‌های ایرانی باستان و میانه نیز باید اذعان داشت که در تمامی آثار به‌دست‌آمده از این زبان‌ها تاکنون هیچ ردپایی از زبان ارمنی مشاهده نشده است.

هدف ما در اینجا، نشان دادن تأثیر زبان‌های ایرانی بر زبان ارمنی به صورت اجمالی است؛ به منظور اینکه دامنهٔ تأثیر زبان‌های ایرانی بر ارمنی روشن شود، نخست لازم است به دوره‌های تاریخی زبان‌های ایرانی و نیز روابط تاریخی زبان‌های ایرانی و ارمنی بپردازیم و سپس نشان دهیم که در حوزه‌های گوناگون سیاسی، علمی، فرهنگی و زندگی روزمره چه تعداد واژه از زبان‌های ایرانی به ارمنی راه یافته است.

زبان‌های ایرانی از نظر تاریخی به سه دوره تقسیم می‌شوند:

۱- **ایرانی باستان:** این دوره قدیم‌ترین دورهٔ زبان‌های ایرانی است. در این دوره چهار زبان وجود داشته که کم و بیش از آنها اسنادی کتبی در دست است و یا به طور غیرمستقیم از آنها آگاهی داریم. این چهار زبان عبارتند از: زبان «مادی»، «اوستایی»، «سکایی»، «فارسی باستان». شایان ذکر است که فارسی باستان زبان الواح و کتیبه‌های هخامنشی بوده است. این زبان‌ها بسیار به یکدیگر نزدیک بوده‌اند و در واقع می‌توان آنها را لهجه‌های یک زبان واحد به شمار آورد. این دوره از زبان‌های ایرانی تقریباً با سقوط سلسلهٔ هخامنشی یعنی ۳۳۰ پیش از میلاد پایان می‌یابد (صادقی، ۱۳۵۷: ۳).

۲- **ایرانی میانه:** دورهٔ میانهٔ زبان‌های ایرانی از حدود قرن سوم پیش از میلاد (سقوط هخامنشیان) تا قرن هفتم میلادی را دربرمی‌گیرد. این زبان‌ها عبارتند از: «پارتی»، «فارسی میانه (پهلوی)»، «سکایی»، «سغدی»، «خوارزمی». باید توجه کرد که فارسی دری دنبالهٔ مستقیم فارسی میانه و فارسی باستان است، البته عناصری نیز از سایر زبان‌های ایرانی مانند پارتی، سغدی و ... نیز در آن دیده می‌شود. آنچه بیش از همه برای ما در این رساله حائز اهمیت است همین دورهٔ میانهٔ زبان‌های ایرانی به ویژه زبان‌های پارتی و فارسی میانه است.

زبان پارتی، زبان اشکانیان یا قوم پارت بوده که در سرزمین «پهل» (در متون عربی: «فهل») که بر قسمتی از خراسان کنونی منطبق است، ساکن بوده‌اند. زبان پارتی به شاخه شمال غربی زبان‌های ایرانی تعلق دارد. همان‌طور که در این رساله در مواضع گوناگون اشاره شده، زمانی که اشکانیان به قدرت رسیدند، زبان متداول رسمی که در امور دیوانی و سیاسی به کار می‌رفت، زبان یونانی بود که توسط سلوکیان یعنی جانشینان اسکندر به ایران آمده بود و تا مدت‌ها پس از استقرار اشکانیان در نوشته‌های رسمی و سکه‌ها به کار می‌رفت (همان: ۷-۸).

چنان که گفته شد، منشأ زبان پارتی، ایالت «پهل» (فهل یا بهله) بوده است. پهل به نواحی شمالی خراسان از گرگان تا مرو اطلاق می‌شده است. بعدها در اواخر دوره اشکانی، این نام به تمامی نواحی زیر سلطه اشکانیان و به ویژه سرزمین ماد اطلاق شده است. زبان‌ها و گویش‌هایی که امروز در منطقه ماد به کار می‌رود هیچ کدام دنباله زبان پارتی نیست. نکته دیگر آنکه زبان پارتی در اواخر دوره ساسانی دیگر زبان مرده بوده و در خراسان به آن تکلم نمی‌شده است (صادقی، ۱۳۵۷: ۸-۹).

فارسی میانه یا پهلوی نیز زبان رسمی سلسله ساسانی بوده است. این زبان در متون فارسی و عربی غالباً «پهلوی» نامیده شده است. ولی به دلیل آنکه پهلوی در اصل به معنی زبان پارتی است، عده‌ای از ایران‌شناسان در مورد زبان پهلوی اصطلاح فارسی میانه را به کار می‌برند (همان: ۱۱-۱۲) تا هم از زبان پارتی متمایز شود و هم ارتباط آن با فارسی باستان و فارسی دری روشن باشد. این زبان، همان زبانی است که کتیبه‌های ساسانی و متون دینی زردشتی به آن نگاشته شده است.

۳- **ایرانی نو:** ایرانی نو طیف وسیعی از زبان‌ها را شامل می‌شود که اکنون در ایران و خارج از ایران تکلم می‌شوند. برجسته‌ترین زبان این گروه، «فارسی» است که زبان رسمی مردم ایران است و در طول قرن‌ها نقش زبان «میانجی» یا «واسط» (lingua franca) را ایفا کرده و در وحدت و یکپارچگی مردم این سرزمین و حفظ تمامیت ارضی آن مهمترین نقش را بر عهده داشته است. باید توجه داشت که این زبان متعلق به هیچ یک از اقوام ایرانی نیست، بلکه تمامی مردم این سرزمین در اعتلای این زبان و خلق ادبیات غنی فارسی سهم داشته‌اند و دارند. زبان‌های کردی، تاتی، تالشی، بلوچی، لری، سنگسری و ... نیز به شاخه ایرانی نو تعلق دارند.

باید توجه داشت که برخی از زبان‌های ایرانی نو مانند زبان «آسی» که در قفقاز تکلم می‌شود، خارج از مرزهای جغرافیایی ایران کنونی قرار دارند، بنابراین استفاده از اصطلاح «ایرانی» ارتباطی به مرزهای جغرافیایی کنونی ایران و مسائل سیاسی ندارد و صرفاً یک اصطلاح زبان‌شناختی، بر پایه مسائل تاریخی است.

وام‌واژه‌های ایرانی در ارمنی عمدتاً متعلق به دوره میانه زبان‌های غربی ایرانی، یعنی پارتی

(پهلوانی) و فارسی میانه (پهلوی) است. البته بیشتر این کلمات اصل پارتی دارند. بقیهٔ واژه‌ها می‌توانند متعلق به هر دو زبان باشند، زیرا این دو زبان لغات مشترک بسیاری دارند که در آنها تفاوت‌های زبانی و گویشی دیده نمی‌شود. علت این که بیشتر این واژه‌ها متعلق به زبان پارتی است، این است که تاریخ ارمنستان در دورهٔ میانه آن چنان تحت تأثیر حکومت و سنت‌های اشکانی و به تبع آن زبان پارتی بوده است که ساسانیان که بعد از آنها به حکومت رسیدند نتوانستند تأثیر فرهنگی چندانی بر سنت‌های پیشین باقی گذارند (آیوازیان، ۱۳۷۱: شانزده).

تاریخ روابط زبان‌های ایرانی با زبان ارمنی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

دورهٔ نخست، سده‌های ۵-۶ تا سدهٔ ۳ پیش از میلاد را در برمی‌گیرد؛ دورهٔ دوم از سدهٔ ۴ پیش از میلاد آغاز و در سدهٔ ۹ میلادی پایان می‌یابد؛ و دورهٔ سوم سده‌های ۹ تا ۱۵ میلادی را در برمی‌گیرد. پس از این تاریخ، ارتباط مستقیم ارمنیان با متکلمان زبان‌های ایرانی، به سبب پدید آمدن قشر ترک‌زبان در شمال ایران قطع شد (آیوازیان / آساطوریان، ۱۳۷۵: ۲۶۷، پاورقی شم ۲). حال بپردازیم به تأثیر زبان‌های ایرانی میانه بر زبان ارمنی؛ نتیجهٔ پژوهشی که ماریا آیوازیان (۱۳۷۱) دربارهٔ این تأثیرپذیری انجام داده به شرح زیر است (این پژوهش به طور عمده بر پایهٔ فرهنگ ریشه‌شناسی زبان ارمنی، تألیف هراچیا آچاریان و فرهنگ توصیفی زبان ارمنی، تألیف استپان مالخاسیان انجام شده است):

۱. در میان ۴۶ واژهٔ علمی، ۳۵ واژه مختص زبان ارمنی هستند و ۱۱ واژه از زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی گرفته شده‌اند.
۲. در زمینهٔ لغات دینی، ۱۱ واژه مختص زبان ارمنی و ۳۱ واژه از زبان‌های ایرانی میانه گرفته شده‌اند. افزون بر این، ۱۸ واژه نیز مربوط به ادیان ایرانی است که آنها نیز وارد زبان ارمنی شده‌اند.
۳. در حوزهٔ واژگان مربوط به اعضای بدن انسان، ۲۵ واژه از زبان‌های ایرانی غربی گرفته شده و ۷۱ واژه متعلق به خود زبان ارمنی است که البته طبیعی است؛ زیرا واژه‌هایی که با اعضای بدن انسان سر و کار دارند جزء واژگان پایه‌ای هر زبانی به شمار می‌آیند و اصولاً وامگیری زبانی در این حوزه از واژگان کمتر رواج دارد.
۴. در حوزهٔ لغات و اصطلاحات پزشکی، ۲۴ واژه مختص زبان ارمنی و ۲۱ واژه از زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی اخذ شده است.
۵. در زمینهٔ اسامی حیوانی، ۵۵ واژه متعلق به خود زبان ارمنی است و ۴۰ واژه از زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی گرفته شده است. البته باید توجه داشت که برخی از این حیوانات در ارمنستان وجود نداشته‌اند و طبیعی است که نام آنها از زبان‌های ایرانی گرفته شده است.
۶. در حوزهٔ لغات مربوط به ساختار خانوادگی و خاندان‌ها، ۲۵ واژه مختص زبان ارمنی است

- و تنها ۲ واژه از ایرانی میانه غربی گرفته شده است.
۷. در زمینه واژه‌های مربوط به روابط دوستانه و رفاقت واژه‌های زبان ارمنی از ۸ تا تجاوز نمی‌کند، ولی در مقابل ۲۵ واژه از زبان‌های ایرانی به وام گرفته است.
۸. در حوزه لغات کشاورزی و کشت‌وکار، زبان ارمنی ۶۹ واژه از زبان‌های ایرانی قرض گرفته است. ولی در زمینه ابزارآلات کشاورزی و طرز عمل آنها تأثیر زبان‌های ایرانی ناچیز است، یعنی در مقابل ۴۸ واژه ارمنی در این حوزه، تنها ۱۰ واژه از زبان‌های ایرانی وجود دارد.
۹. در میان اسامی گیاهی، ۶۰ واژه از ایرانی میانه غربی داریم، در حالی که زبان ارمنی تنها ۲۱ واژه در این حوزه دارد.
۱۰. در زمینه لغات مربوط به دامپروری، ۸ واژه از ایرانی میانه غربی و ۳۹ واژه از زبان ارمنی داریم.
۱۱. در حوزه لغات مربوط به زین و برگ اسب و ضمایم و متعلقات و تزئینات آن، هیچ واژه‌ای اصل ارمنی ندارد و تنها ۱۰ واژه از ایرانی میانه غربی وام گرفته شده است.
۱۲. در مسائل علمی و فرهنگی و هنری زبان ارمنی ۲۴ واژه از ایرانی میانه غربی به وام گرفته است، در حالی که خود این زبان تنها ۶ واژه در این حوزه داشته است.
۱۳. در زمینه رنگ‌ها نیز تأثیر زبان‌های ایرانی بسیار پررنگ است؛ در مقابل ۳ واژه ارمنی، ۱۲ واژه از زبان‌های ایرانی قرض گرفته شده است.
۱۴. در حوزه تجارت و بازرگانی و مسائل مالی ۲۳ واژه اصل ایرانی دارد و تنها ۱ واژه مختص زبان ارمنی است.
۱۵. در زمینه معماری و بنایی ۱۹ واژه ارمنی و ۳ واژه از ایرانی میانه غربی است.
۱۶. در زمینه جواهرات و زینت‌آلات ۱۲ واژه از ارمنی و ۵۳ واژه از ایرانی میانه غربی داریم.
۱۷. در اسامی غذاها و خوراکی‌ها ۱۶ واژه ارمنی و ۲۲ واژه ایرانی داریم.
۱۸. در مسائل مربوط به خانه‌داری ۵۱ واژه ارمنی و ۴۶ واژه از ایرانی میانه غربی داریم.
۱۹. در حوزه کانی‌ها و سنگ‌ها ۳۸ واژه از زبان‌های ایرانی وام گرفته شده و هیچ واژه‌ای از ارمنی نداریم.
۲۰. در زمینه واژگان مربوط به سفر و جاده در برابر ۱۵ واژه ارمنی ۱۰ واژه از ایرانی میانه غربی وجود دارد.
۲۱. در حوزه لغات مربوط به ماه‌های سال زبان ارمنی واژه‌های فراوانی دارد؛ البته غیر از نام ۷ ماه قدیم ارمنی که از ایرانی گرفته شده است. شایان ذکر است که اسامی کنونی ماه‌های سال از زبان‌های اروپایی گرفته شده است و با ارمنی کهن کلاً تفاوت دارد.
۲۲. در حوزه لغات و اصطلاحات دیوانی و اداری، زبان ارمنی بیشترین تأثیر را از زبان‌های

ایرانی پذیرفته است؛ به طوری که در مقابل ۸ واژهٔ ارمنی ۱۱۶ واژه از زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی وارد زبان ارمنی شده است. بسیاری از این واژه‌ها تا به امروز نیز در زبان ارمنی زنده هستند و در امور اداری و سیاسی به کار می‌روند.

۲۳. و سرانجام اینکه اسامی خاص بسیاری نیز از زبان‌های ایرانی وارد زبان ارمنی شده‌اند و تا به امروز نیز در میان ارامنه رواج دارند.

در دورهٔ سلسلهٔ آرشاکونی ارمنیان نه تنها در زمینهٔ مسائل سیاسی بلکه در امور دینی نیز کاملاً با اشکانیان ایران همسو و همگام بودند. تقریباً تمامی نام‌های ایزدان دوران پیشامسیحیت در ارمنستان پارتی هستند و نشان دهندهٔ آیین‌های دینی و تشریفات مذهبی این دو ملت کهن هستند. پیروی از آیین پادشاه و احترام به طبقهٔ روحانی یا همان مغ‌ها هیچگاه ترک نشد و با ظهور پانتئون یونانی در میان ملت ارمنی نیز اعتقاد به ایزدان ایرانی همچنان ادامه یافت و در واقع پانتئون یونانی با ایزدستان ایرانی درآمیخت. نتیجهٔ چنین تلفیقی، بنای زیارتگاه‌هایی بود که عناصری از هر دو ایزدستان ایرانی و یونانی را در بطن خود زنده نگه می‌داشت.

اصطلاحات آیینی کلیسای حواری ارمنی

با بررسی اصطلاحات آیینی رایج در کلیسای ارمنی و ترجمهٔ ارمنی انجیل می‌توان دریافت که بسیاری از این اصطلاحات برگرفته از زبان‌های ایرانی یعنی فارسی باستان و فارسی میانه و پارتی است.

‘xāč: نمونه‌ای جالب توجه از تأثیر فرهنگ و زبان‌های ایرانی بر زبان ارمنی واژه «خاچ/خاج» به معنای «صلیب» است. پیشتر گمان می‌رفت که واژه «خاچ» در زبان‌های فارسی، ترکی، کردی و تاتی مقتبس از واژهٔ ارمنی ‘xāč است (نک. آیوازیان/آساطوریان، ۱۳۷۵: ۲۷۵). این واژه در میان قوم آوار نیز که یکی از اقوام قفقازی است، به شکل хъанч کاربرد دارد. گونه‌های دیگر این اصطلاح در گویش‌های آواری به شکل‌های ханчI.ханч و gъанч دیده می‌شود. واژهٔ ‘xāč در ارمنی از دیرباز، یعنی از کهن‌ترین آثار مکتوب این زبان – مانند ترجمهٔ تورات – تاکنون، تنها اصطلاحی است که به معنی «صلیب» در این زبان کاربرد دارد.

این واژه در زبان‌های دیگر قفقاز از جمله در درگینی و لکی به شکل qqañç و در اودی و لزگی به صورت xāč ثبت شده است. در زبان‌های ایرانی و ترکی منطقه نیز برای مفهوم صلیب همین واژه رایج است: برای مثال، در گویش‌های کردی (کرمانجی) xāč، در ترکی آناتولی xaç، kaç و haç. جالب است که این لغت برای مفهوم صلیب از قرن یازدهم میلادی در فارسی به شکل‌های «خاچ» و «خاج» و غالباً در کلمات مرکبی مانند «خاچ‌پرست» و «خاچوار» آمده است. ولی جالب اینجاست که اخیراً برخی از دانشمندان ایران‌شناس احتمال ایرانی بودن این واژه

را مطرح کرده‌اند (نک. آساطوریان، ۱۳۹۹: ۹-۱۰).

اهمیت ایرانی بودن این واژه از این نظر شایان توجه است که خاچ یا همان صلیب که مهمترین نماد مسیحیت است ظاهراً ریشه در زبان‌های ایرانی دارد؛ به بیان دیگر، فرهنگ ایرانی در دل آیین مسیحیت نیز به حیات خود ادامه داده است و همان طور که گفته شد به گفته دانشمندان، تنها واژه‌ای که در زبان ارمنی برای مفهوم صلیب وجود دارد، همین واژه ظاهراً ایرانی «خاچ» است.

طرفه آنکه فرهنگ و زبان‌های ایرانی پس از تأثیر بر فرهنگی ارمنی، به واسطه این زبان در بسیاری از زبان‌های و فرهنگ‌های منطقه قفقاز مانند گرجی، آواری، لکی و ... نیز نفوذ کرده است. ولی متأسفانه تقریباً هیچ تحقیقی در این باره تاکنون در ایران انجام نشده است.

patan*: به عقیده گارنیک آساطوریان (۱۳۹۹: ۱۰-۱۱) واژه دیگری از گروه اصطلاحات مسیحی که ظاهراً باید خاستگاه ارمنی داشته باشد *gbatjan* در زبان آواری است به معنی «معبد مسیحی». از این واژه، ترکیب *gbatjan-kyo* به وجود آمده است که معنای تحت‌اللفظی آن «روز کلیسا» و معنای اصطلاحی آن «یکشنبه» است. شایان ذکر است که در برخی از گویش‌های کنونی آواری مفهوم یکشنبه با واژه *bazar-kyo* بیان می‌شود که از واژه «بازار» فارسی گرفته شده است و به «یکشنبه‌بازار» اشاره دارد. به دلایل زبان‌شناختی واژه *gbatjan* نمی‌تواند در آواری و به‌طور کلی در زبان‌های قفقازی، از جمله گرجی ریشه داشته باشد، با فارسی یا ترکی نیز ارتباطی ندارد؛ بنابراین با در نظر گرفتن نقش مبلغان ارمنی در اشاعه مسیحیت در داغستان و شمال قفقاز، گزینه احتمالی منشأ این واژه زبان ارمنی است. با این حال، در زبان ارمنی نیز وجه اشتقاق مناسبی برای ریشه این واژه نمی‌توان به دست داد؛ چه، پنداره‌های کلیسا و معبد در این زبان برگرفته از زبان‌های یونانی و ایرانی‌اند و از نظر آوایی با *gbatjan* همخوانی ندارند.

آساطوریان (۱۳۹۹: ۱۱) درباره وجه اشتقاق این واژه می‌نویسد: «با در نظر گرفتن نوسان آوایی *-p/-gb* در گویش‌های آواری (مثلاً *ракыг/гьакыг* یعنی «گدا» از واژه فقیر عربی، و یا *per/gьer* یعنی «پیاز») می‌توان منشأ لغت *gbatjan* را به شکل **patan* بازسازی نمود که باید همان *patan* در زبان ارمنی باشد. البته از نظر معنایی توجیه این مسئله با دشواری روبرو است؛ زیرا *patan* در ارمنی به معنی «لغافه»، «پوشش»، «کفن» و «حصار» به کار می‌رود و همواره جنبه دینی داشته است؛ بنابراین اگر این حدس درست باشد باید گفت این اصطلاح از «جای پوشیده» یا «محوطه جدا» به «معبد» و «پرستشگاه» تحول معنایی یافته است. با این همه، ارتباط *gbatjan* آواری با *patan* در ارمنی تا حدی جنبه فرضی دارد؛ زیرا از نظر معنایی حتی اگر *patan* ارمنی را تنها به معنی «حصار» تفسیر کنیم باز این سؤال پیش می‌آید که چرا مبلغان

ارمنی برای معبد چنین واژه نامناسبی را انتخاب کرده‌اند.

آساطوریان (همان‌جا)ی در ادامه می‌نویسد: «ولی استاد فقید، والتر هنینگ، هنگام بحث دربارهٔ وجه اشتقاق کلمهٔ ایوان در فارسی، به واژهٔ عربی «فدن» به معنی «کاخ» اشاره کرده‌است. حال، اگر در زبان آواری قانون تحوّل آوایی f آغازی به p («فقیر» عربی < рақыг آواری) را مدنظر داشته باشیم پس فدن عربی که از جمع مکسر اfdان استخراج شده‌است (قس. apadāna- در فارسی باستان) می‌تواند به سادگی به padan* و سپس به gbatan تحوّل یابد. **tačar**: واژه‌ای دیگر از این دست، tačar به معنی «معبد» است که شکل قرضی کلمهٔ tažar «کاخ» در زبان پارتی است (قس. فارسی باستان: tačara-). از همین واژه در فارسی نو «تجر/تزر» را داریم که به معنای «تابخانه» یا «خانهٔ زمستانی است که در آن تنور یا بخاری روشن کنند» (نک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل مدخل). همین واژه از طریق ارمنی و به صورت‌های tajari و tajaro به زبان گرجی نیز راه یافته و در آن زبان به معنای «معبد، کلیسا، کاخ، دادگاه» به کار می‌رود. واژهٔ «تجر» در ترجمهٔ کتاب مقدّس به زبان کردی (استانبول، ۱۸۵۷) نیز به معنای «کلیسا» به کار رفته‌است (نک. Ačaryan, 1926: 4/365).

dēw: این واژهٔ نیز از مأخوذ از ایرانی میانهٔ dēw به معنی «دیو» است که در ارمنی به همین شکل حفظ شده‌است. واژهٔ دیو در گرجی هم به صورت devi وجود دارد و حتی def در زبان آلبانیایی و divi در صربی نیز مأخوذ از ایرانی است (Ibid., 1/658).

zoh: کلمهٔ zoh به معنی «قربانی» نیز از zohr فارسی میانهٔ اخذ شده‌است (قس. اوستایی: zaoθra-). از همین وام‌واژهٔ ایرانی در زبان گرجی نیز کلمهٔ sazoraveli/sazoravi را داریم که به معنی «قربانگاه، مذبح؛ محراب» است (Ibid., 2/103).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این مقاله توضیح داده شد، به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که گرچه ارمنستان با پذیرش مسیحیت در سال ۳۰۱ میلادی از نظر اجتماعی و سیاسی راه دیگری در پیش گرفت، ولی هیچ‌گاه ارتباط آن با فرهنگ ایرانی قطع نشد. به طوری که حتی در ترجمه کتاب مقدس و اصطلاحات آیینی کلیسای مسیحی نیز ردپای این تأثیر ژرف آشکار است. از سوی دیگر، دامنه این تأثیرات زبانی و فرهنگی محدود به ارمنستان و فرهنگ ارمنی نیست، بلکه از طریق زبان ارمنی به بسیاری از زبان‌های قفقازی از جمله گرجی، لزی، لکی و ... نیز رسیده است و ما امروز می‌بینیم که بسیاری از اصطلاحات دینی و مذهبی در زبان‌های قفقازی نیز برگرفته از زبان‌های ایرانی است.

فهرست منابع

۱. آساطوریان، گارنیک (۱۳۹۹)، «دو اصطلاح مسیحی در زبان‌های شمال قفقاز»، پژوهش‌های زبانی - ادبی قفقاز و کاسپین، ش‌م ۵، صص ۷-۱۲.
۲. آگاتانگوس (۱۳۸۲)، تاریخ ارمنیان، ترجمهٔ گارون سارکسیان، تهران: نائیری.
۳. آیوازیان (ترزیان)، ماریا (۱۳۷۱)، وام‌واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. آیوازیان، ماریا و گارنیک آساطوریان (۱۳۷۵)، «وام‌واژه‌های ارمنی در زبان فارسی»، ترجمهٔ ماریان آیوازیان، فرهنگ، ش‌م ۱۷، صص ۲۶۷-۲۷۵.
۵. آیوازیان، ماریا (۱۳۸۱)، «اطلاعاتی چند دربارهٔ زبان ارمنی»، فصلنامهٔ فرهنگی پیمان، س ۶، ش‌م ۲۲.
۶. بنونیست، امیل (۱۳۹۴)، دین ایرانی: بر پایهٔ متن‌های معتبر یونانی، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
۷. پاسدرماجیان، هراند (۱۳۶۶)، تاریخ ارمنستان، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران: نشر تاریخ ایران.
۸. توکلی، فرحناز (۱۳۸۹)، «نقش کلیسای ارمنی در تداوم استمرار هویت ارمنیان»، فصلنامهٔ فرهنگی پیمان، س ۱۴، ش‌م ۵۲ (آنلاین).
۹. تیموری، اعظم / حیدری، حسین (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی جایگاه اعتقادی کلیسای ارمنی در میان دیگر فرقه‌های مسیحی»، فصلنامهٔ فرهنگی پیمان، س ۲۱، ش‌م ۸۱ (آنلاین).
۱۰. جعفری دهقی، محمود (۱۳۸۳)، بازشناسی منابع و ماخذ تاریخ ایران باستان: از ورود آریایی‌ها تا سقوط امپراتوری ساسانی، تهران: سمت.
۱۱. خورنی، موسی (۱۹۸۲)، تاریخ ارمنستان، ترجمهٔ گئورگی نعلبندیان، ایروان.
۱۲. دریایی، تورج (۱۳۸۳)، شاهنشاهی ساسانی، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
۱۳. روزبه زرین کوب و علی‌علی بابایی درمنی (۱۳۹۲)، «مطالعهٔ تطبیقی ساختار اجتماعی ایران و قفقاز در دوره‌های اشکانی و ساسانی با تکیه بر منابع تاریخی قفقازی»، تاریخ ایران، ش‌م ۷۳، صص ۱۱۷-۱۳۸.
۱۴. سارگسیان، ک. خ و دیگران (۱۳۶۰)، تاریخ ارمنستان، ترجمهٔ ا. گرمانیک، جلد اول، تهران: بی‌نا.
۱۵. صادقی، علی‌اشرف (۱۳۵۷)، تکوین زبان فارسی، تهران: دانشگاه آزاد ایران.
۱۶. کوریون (۱۳۸۱)، زندگی مسروپ ماشوتوس، ترجمهٔ گارون سارکسیان، تهران: نائیری.
۱۷. هوار، کلمان (۱۳۷۹)، ایران و تمدن ایرانی، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۱۸. ولسکی، یوزف (۱۳۸۶)، شاهنشاهی اشکانی، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

۱۹. یاراحمدی، مهدی (۱۳۹۱)، «آوارایر، طعم شکست در بوی پیروزی»، فصلنامه فرهنگی پیمان، س ۱۶، شم ۶۰ (آنلاین).
20. Ačaryan, Hr. (1926), *Hayerēn armatakan bararan*, 4. vol., Erevan.
21. Agathangelos. (1976), *History of the Armenians*, R. W. Thomson (trans.), New York.
22. Ananias of Širak. (1992), *The Geography of Ananias of Širak (AŠXARHAC'OYC')* to the *Geography* (The Long and Short Recensions), Introduction, Translation and Commentary by R. H. Hewsen, Weisbaden.
23. Chaumont, M. L. (1986). "Armenia and Iran: ii. The Pre-Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, Edited by E. Yarshater, vol. II, pp. 418-438.
24. Garsoian, N. (1997), "The Emergence of Armenia," *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1: *The Dynastic Periods*, R. G. Hovannisian (ed.), New York: St. Martin's Press.
25. Hewsen, R. H. (1997), "The Geography of Armenia," *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1: *The Dynastic Periods*, ed. R. G. Hovannisian (ed.), New York: St. Martin's Press.
26. Kent, R. G. (1950). *Old Persian (Grammar, Texts, Lexicon)*, New Haven.
27. Lang, D. M. (1983), "Iran, Armenia and Georgia," *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, pt. 1, *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Ehsan Yarshater (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
28. Moses Khorenatsi (1978), *History of the Armenians*, R. W. Thomson (trans.), Harvard: Harvard University Press.
29. Pawstos Buzand (1985), *History of the Armenians*, Robert Bedrosian (trans.), New York.
30. Russel, J. (1987), *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University Press.
31. Strabo (1988), *The Geography of Strabo*, H. L. Jones (trans.), London.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۰ - ۷۱

کاربست ارزش‌های اخلاقی در معماری مهد کودک بر اساس آموزه‌های اسلامی^۱

سحر صادقی مهر^۲

حامد حیاتی^۳

چکیده

اخلاق دانش چگونه زیستن است. ارزش‌های اخلاقی یکی از عوامل بسیار مهم در روند شکل‌گیری معماری اسلامی هستند. معماری عرصه‌ای برای بروز و ظهور زندگی فردی، اجتماعی و نمود ارزش‌های اخلاقی است. توجه به ارزش‌های اخلاقی وجودی انسان و جامعه، از نیازهای اساسی شکل‌گیری محیط و زندگی انسان است. با توجه به تاثیرات محیط به عنوان یکی از عوامل موثر بر تربیت اخلاقی کودک، نیازمند شناخت دقیق از ویژگی‌های موثر بر تربیت اخلاقی کودک می‌باشیم تا بر این اساس بتوانیم محیطی طراحی کنیم که به رشد اخلاقی کودک کمک کند و در واقع تربیت اخلاقی کودک را به دنبال داشته باشد. در اینجا این سوال مطرح است که آموزه‌های اسلامی چه راهبرد و راهکارهایی را در خصوص محیطی مناسب تربیت اخلاقی کودک ارائه داده است؟ و ویژگی‌های یک مهد کودک مناسب برای تربیت اخلاقی کودک براساس آموزه‌های اسلامی چیست؟

بر همین اساس هدف این پژوهش ارائه اصول و الگویی برای طراحی مهد کودک براساس آموزه‌های اخلاقی می‌باشد. در این پژوهش سعی گردیده است با استناد به آموزه‌های اسلامی و با روش استدلال منطقی و تفسیر و تحلیل آن‌ها، مولفه‌ها محیطی و معماری مکانی مناسب برای تربیت اخلاقی کودک استنتاج و ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی

معماری، اخلاق، مهد کودک، آموزه‌های اسلامی، اخلاق اسلامی.

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشجو با عنوان «طراحی شهر کودک بر اساس آموزه‌های اسلامی» با راهنمایی دکتر حامد حیاتی در دانشگاه قم دفاع شده است.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد معماری اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: saharSDGM@gmail.com

۳. استادیار گروه معماری دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: hamedhayati@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۳

طرح مسأله

مراد از بحث اخلاق در معماری مربوط به صفات ساختمانی است. منش و تعهد اخلاقی معمار و طراح، متولی اصلی پایه‌ریزی صفات اخلاقی در بنای معماری است. چرا که مکان‌هایی که انسان‌ها برای زیستن پدید می‌آورند، رنگی از اندیشه پدیدآورندگان در خود دارد (پیشوایی و همکاران، ۱۳۹۲، ۱۸).

معماری به واسطه پیامدها و آثاری که در انسان، طبیعت و محیط مصنوع دارد، می‌تواند موضوع داوری اخلاقی باشد. (مرادپور، ۱۳۹۸) ماجرای تأثیر و تأثر معماری و اخلاق امری چند بعدی است. چرا که ارزش‌های اخلاقی به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شوند. معماران مسلمان ایرانی در طول تاریخ تلاش نموده‌اند تا معماری خود را همسو و متناسب با هنجارهای اخلاقی خلق کنند. در معماری به دلیل ماهیت و شرایط حرفه‌ای آن، و تأثیری که در زندگی انسانی دارد توجه به اخلاق نیازی اساسی است. (پورسرخابی و همکاران، ۱۳۹۷، ۲) اخلاق یکی از اصلی‌ترین ارکان شهر و از مهمترین عناصر شکل‌گیری معماری است که می‌تواند رابطه انسانها را با یکدیگر، با طبیعت و با ساخته‌های انسان و با هستی در قلمروهای مختلف معنوی و مادی حیات تنظیم کند. (نقی زاده، ۱۳۹۳، ۵۲-۳۳) به عبارت دیگر فیزیک شهر می‌تواند نمادی از اخلاق شهری باشد چرا که شهر مهمترین محل اجتماعی شدن توده‌ها و در عین حال محل بروز فردی‌ترین رفتارهاست. (لطفی، ۱۳۸۴، ۲۶-۱۷) تحولات دوران مدرن بسیاری از جنبه‌های فرهنگ و حیات اجتماعی را با چالش روبه‌رو کرده است در این میان تحولات در ارزشها و اخلاق نیز از این امر مستثنی نشده است.

در نتیجه این تغییرات فضاهاى آموزشى پیش از دبستان همچون یک نیاز واقعی در دنیای کنونی مطرح شده که نشان دهنده نقش اجتماعی این نهاد به عنوان یک دوره آموزشی مهم است. بنابراین ایجاد مراکز پیش دبستانی در جهت ایجاد شرایط مطلوب برای رشد جسمی ذهنی عاطفی و اجتماعی کودکان و شکوفایی استعدادها و علایق آنان مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اهمیت بسیار می‌یابد در سالهای اخیر تحقیقات بسیاری انجام شده که از میان عوامل تأثیرگذار بر رشد کودک تنها شیوه‌های آموزشی جنبه‌های عاطفی شناختی کودکان و نیز مسائل تربیتی مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ اما به کیفیت فضای معماری مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی موثر بر تربیت کودک کمتر توجه شده است. (نقره کار و همکاران، ۱۳۹۷، ۱۷) در این میان قالب ظرف معماری (مهدکودک) به عنوان ظرف زندگی و آموزش کودک براساس دانش، اعتقادات و باورهای ذهنی سازندگان معماری شکل می‌گیرد.

هدف از این تحقیق، تبیین اصول طراحی مبتنی بر ارزش‌های اخلاق اسلامی است. بدین منظور با بهره‌گیری از روش اسنادی و با تکیه بر مطالعات انجام یافته و با تفکر و تعمق در

آموزه‌های غنی اسلامی به تبیین اصولی برای طراحی فضای معماری کودکان پرداخته شده است. بدیهی است در این روش تمام اصول و روش‌های تربیتی نمی‌تواند به مولفه‌های محیطی تبدیل شود، لذا به برخی از موارد تنها اشاره میشود و به بیان مختصر برخی موارد بسنده شده است.

روش تحقیق

برای پرداختن به مسئله این تحقیق از روشی ترکیبی استفاده شده است. به نحوی که در مقام گردآوری داده‌ها از روش مطالعات اسنادی-کتابخانه‌ای استفاده شده است و با جستجوی موضوعی در آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) گزاره‌ها و داده‌هایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با مسئله این پژوهش ارتباط دارند گزینش شده‌اند. سپس در مقام تحلیل و داوری داده‌های حاصل از گزاره‌های اخلاقی تربیتی از روش‌های تحلیل محتوای کیفی و استدلال منطقی استفاده شده است؛ به این ترتیب که ابتدا با روش تحلیل محتوای کیفی، مضامین گزاره‌ها (اعم از مضامین صریح آیات و روایات و یا مضامین تفسیری و مکنون آنها) استنباط شده است و سپس با استفاده از روش استدلال منطقی، یافته‌های پژوهش در خصوص هریک از مؤلفه‌های مورد بحث بصورت راهبرد و راهکار استنتاج شده است.

اخلاق

اخلاق در لغت به معنای مجموعه‌ی عاداتها و رفتارهای فرهنگی پذیرفته شده میان مردم یک جامعه؛ رفتار، خلق و خوی، خوی‌های پسندیده، رفتار شایسته و پسندیده و ... آمده است. (انوری، ۱۳۸۱، ۲۹۱) و علم اخلاق علم معاشر با خلق است. (دهخدا، ۱۳۲۸، ۱۵۲۶) بزرگان و نظریه پردازان غربی در تعریف آن مشترکات و تفاوت‌هایی دارند؛ در کل مسائل بنیادی اخلاق اینگونه شرح داده میشوند: درستی و نادرستی امور، تمیز بین خیر و شر و یا نادرستی مسائل. (وفامهر، ۱۳۸۹، ۲)

اخلاق هر جامعه معیار بایدها و نبایدهای آن را تعیین میکند و انسان اجتماعی را در مسیر زندگی غایتمند خود به سمت کمال، فضیلت و سعادت هدایت میکند. اخلاق هم خاستگاه دینی دارد و هم متأثر از عرف، فرهنگ، تاریخ و سایر پدیده‌های اجتماعی است. (احمدی و همکاران، ۱۳۸۹، ۵۰) به عبارتی اخلاق عبارت است از اصول ارزشی و هنجاری یک جامعه که در رفتار افراد انعکاس مییابد. تمامی فرهنگها در بطن خود دارای اصول اخلاقی‌اند و آنچه آنها را از یکدیگر جدا میسازد، تفاوت در آرمانها و کمال است. نظامهای فکری و اعتقادی برای رسیدن به کمال مطلوب خود، به نظام اخلاقی منطبق با خود نیاز دارند. (ندیمی، ۱۳۸۶، ۱۲۳)

به طور کلی، رفتار ارتباطی درون شخصی و برون شخصی فرد در زندگی شخصی و زندگی شغلی، و همچنین رفتار ارتباطی سازمان با محیط و نیز تعامل نهادهای اجتماعی با یکدیگر و... بر مبنای اخلاق قوام، مییابد. رفتار درون شخصی فرد در قبال خود میتواند در قالب صداقت و خودم

حاسبه‌گری و... مطرح گردد و رفتار برون شخصی در ارتباط با دیگران، که به رفتار ارتباطی بین شخصی فرد با دیگران و رفتار فرد با طبیعت و خدا قابل تقسیم است. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۹، ۱۵۰)

اخلاق اسلامی

اخلاق اسلامی مجموعه‌ای است از تمام مطالب مرتبط با اخلاق و به خصوص، علم اخلاق که به فرهنگ اسلامی منتسب‌اند و بر پایه اخلاق و قرآن و حدیث و عقل هستند. صرف نظر از اینکه با اخلاق در حوزه‌های دیگر کمابیش دارای مشترکاتی باشد. رجوع به منابع دینی حکایت از این دارد که مقوله اخلاق در معارف اسلامی همیشه مدنظر بوده و مورد تأکید انبیاء و علمای دینی بوده است. اخلاق اسلامی یک نظام اخلاقی بر پایه اخلاق، عقل، قرآن و سخنان پیامبر اسلام است. اخلاق اسلامی مجموعه‌ای از تمام مطالب مرتبط با اخلاق است. (مطهری، ۱۳۸۷، ۷) از دیدگاه اسلام هدف از اخلاق، افزایش مراتب و درجات قلبی انسان است تا او را از شایستگی لازم برای تقرب به خدا بهره‌مند سازد. در این راستا اسلام اخلاق را مجموعه‌های از مواعظ نمیداند، بلکه آن را نوعی سازندگی روحی و معنوی میداند که در سایه ایمان و بصیرت امکانپذیر است و موجب همسویی بینش و عمل او میشود (سادات، ۱۳۸۲، ۱۷)

ارتباط نسبت اخلاق و معماری

اخلاق و رفتار یکی از اصلیت‌ترین ارکان شهر و از مهمترین عناصر شکلگیری معماری است که می‌تواند رابطه انسانها را با یکدیگر، با طبیعت و با ساخته‌های انسان و با هستی در قلمروهای مختلف معنوی و مادی حیات تنظیم میکند. (نقی زاده، ۱۳۹۴، ۷۱) اخلاق در هر حرفه‌ای، تأثیر چشمگیری بر فعالیت‌ها و نتایج اعتلای آن حرفه خواهد داشت. معماری به سبب ماهیت شغلی و حرفه‌ای خاصش نیازمند تعهدات اخلاقی است. (نازی دیزجی و همکاران، ۱۳۸۹، ۴)

ماجرای تأثیر و تأثر معماری و اخلاق امری چند بعدی است. چرا که ارزشهای اخلاقی به شکل‌های مختلفی ظاهر میشوند، گاهی به شکل مسؤولیتها، گاهی به شکل ایده‌آلها و گاهی نیز به شکل سیاستهای اجتماعی خود را بروز میدهند. بررسی مطالعات انجام یافته در حیطه اخلاق معماری بیانگر سه حوزه کلی است: ۱- اخلاق در حرفه معماری (اخلاق حرفه‌ای و اخلاق و رفتار متأثر از محصول عمل معماری) ۲- اخلاق شخص معمار ۳- اخلاق در معماری (صفات ساختمانی). (ولیزاده و وفائی، ۱۳۹۹)

بنابراین برای داشتن محصول معماری مطلوب نیازمند معمار پاک دل و با اخلاق است. بررسی معماری و شهرسازی سنتی و همسویی معماران و معماری سنتی با ارزشها و هنجارهای

اخلاقی می‌تواند تأکیدی بر این موضوع باشد. همچنان که معمار سنان، معمار بزرگ دوره عثمانی، معماران دخیل در اجرای آثارش را، استادان کارگزار هنجار و عاقل تمام عیار و مردان قابل و مفیدی میدانند. (سلطانی و ندیمی، ۱۳۹۷، ۲۱) لذا مطالعه ارزش‌های اخلاقی و معنوی حاکم بر معماری سنتی را میتوان به عنوان الگویی شایسته در تدوین اصول اخلاقی برای حرفه معماری دانست. چراکه نمود ارزش‌های اخلاقی را در زندگی و ساختار فضایی و کالبدی بناهای سنتی میتوان به چشم دید. (پورمند و همکاران، ۱۳۹۴ و یاران و همکاران، ۱۳۹۶)

مولفه های محیطی موثر بر اخلاق

با توجه به هدف غایی مطلوب انسان و تلاش برای ایجاد محیطی برای کودک در جهت رسیدن به قرب الهی بر مبنای اهداف، اصول و روشهای تربیتی اسلام در مسیر رشد میتوان ویژگیها و کیفیتهایی در محیط ایجاد کرد. در این پژوهش با استناد به آراء شهید مطهری و ابن سینا به عنوان عالمان صاحب نظر در این حوزه به استخراج این ویژگیها می‌پردازیم. با توجه به هدف پرورش نیروی تفکر و اندیشه و روشهای رسیدن به این هدف پرسشگری گفتگو و مذاکره علمی استقلال فکری مشاهده کنجکاوانه (طبیعت از دیدگاه شهید مطهری لازم است برای ایجاد پرسش در کودک و برانگیختن حس کنجکاوی کودک از محرکهای محیط طبیعی و مصنوع بهره جست کودکان مکانهایی را که دارای ترکیبی از شکلهای موزون و عناصر محرک حواس بینایی شنوایی لامسه بویایی و چشایی هستند) دوست دارند در فضاهای مهدکودک شکل‌ها بافت‌ها و رنگها را میتوان به نحوی انتخاب نمود تا دامنه وسیعی از تجربیات حسی را میسر سازد. (طالبی و میرمقتدایی، ۱۳۷۹، ۱۴) همچنین ضروری است برای اجتماع کودکان با همدیگر نیز فضاهایی در مجاورت فضاهای مذکور در نظر بگیریم تا کودکان بتوانند در مورد آن موضوع خاص به همفکری بپردازند و از تجربیات خود با هم صحبت کنند. علاوه بر آن میتوان از طریق انعطاف پذیری و تغییر پذیری، فضاها و محول کردن این تغییرات بر عهده کودکان در قالب گروه های همفکری مجال بیشتری برای گفتگوی کودکان به آنها بدهیم برای استقلال فکری هر کودک لازم است فضاهایی با ابعاد کوچکتر در نظر بگیریم و مدیریت آن فضا را به خود کودک واگذار کنیم یا این که با در اختیار گذاشتن وسایلی خاص از او بخواهیم خود کودک فضای مورد علاقه خود را بسازد با تزئین کند. برای مشاهده کنجکاوانه، طبیعت لازم است فضای کودک در ارتباط هرچه بیشتر با فضای پیرامون باشد بنابراین میتوان از روشهای مختلفی برای این هدف بهره گرفت مانند بازشوهای وسیع، فضاهای نیمه باز در مجاورت فضای داخلی، حیاطهایی با ابعاد و عملکردهای مختلف برای کاشت گیاهان و سبزیها و نگه داری برخی حیوانات و آبزیان و ... زمینهای بازی که در آنها به جای وسایل ثابت و مصنوع از خود طبیعت به عنوان ابزاری برای

بازی کودکان استفاده شود بسیار مناسب تر است جریان آب و گیاهان اطراف آن از نظر، شکل، رنگ بافت و حتی گاهی بو و عطر عناصری پویا هستند کودکان قادر به دیدن گل‌هایی هستند که در نهایت تبدیل به میوه میشود و سطوح جریان آب که بر اساس شدت بارندگی تغییر می کند. (مه‌دینژاد و دیگران، ۱۳۹۱)

با توجه به اصل هماهنگی با فطرت باید به تفاوت‌های فردی و گرایش‌های فطری دانش آموزان توجه و استعداد واقعی هر دانش آموز را شناسایی و آن را پرورش داد بنابراین لازم است کودکان در محیط‌های، آزاد وسیع و متعادل رشد کنند و امکان انجام فعالیت‌های مختلف برای کودک در محیط فراهم باشد تا کودک در این محیط غنی جذاب و متنوع به سمت فعالیت‌های مورد علاقه خود سوق یابد و سپس در فضایی متعلق به خود به انجام این فعالیتها بپردازد.

با توجه به اصل بهره گیری از اراده کودک باید در محیطی آزاد و مستقل امکان تحرک و اعمال نظر برای تغییر شرایط محیطی خود داشته باشد بنابراین لازم است کودک در محیطی ایمن و آزاد تحت نظارت و کنترل غیر مستقیم افراد بزرگسال به دور از اجبار عوامل محیطی و انسانی و در شرایطی استاندارد به انجام فعالیت‌های مختلف بپردازد آزاد گذاشتن نسبی کودک برای انتخاب، فعالیت فراهم کردن آموزش فردی و گروهی در گروه‌های کوچک و بزرگ تشویق کودک به هدایت رفتار خود فراهم کردن مواد یادگیری غنی از ویژگی‌های چنین محیطی هستند و در ضمن مربی به عنوان تسهیل کننده محسوب میشود و نه هدایت کننده یادگیری با توجه به روش نقش الگویی در تربیت باید با ایجاد فرصتهایی برای رویارویی کودک با الگوهای مناسب در فضاها و شرایط مختلف به صورت مستقیم از طریق قصه خوانی و تئاتر و به صورت غیر مستقیم از طریق مشاهده عینی اعمال مربیان اعمال و آداب صحیح را به کودک آموخت و از قرار گرفتن کودک در معرض الگوهای نادرست جلوگیری کرد. بدین ترتیب میتوان الگوهای فرهنگی، پاکیزگی غذا خوردن تعاملات اجتماعی نظم و انضباط واجبات و مستحبات دینی و ... را به کودک آموخت.

با توجه به اصل تفاوت‌های فردی برای کشف اختلافات فردی در کودکان میتوان امکان انجام فعالیت‌های مختلف متنوع در یک فضا فراهم باشد تا کودکان با نظارت مربی به انجام فعالیت‌های مختلف پرداخته و پس از کشف استعدادهایشان توسط مربی در مجاورت همان فضا و در کنار دیگر کودکان اما در حوزه قلمرو فردی خود به انجام فعالیت دلخواه خود بپردازند تا بدینوسیله از کودکان دیگر نیز در حوزه های متنوع تجاربی فراگیرند.

روشی که این پژوهش برای استنتاج این اصول از آن بهره گرفته است روشی ترکیبی، مرکب از تحلیل محتوای کیفی و استدلال منطقی است که با استفاده از این روش و با استناد به آموزه های اخلاق اسلامی، راهبرد و راهکارهایی را برای هر یک از مولفه های مذکور استنباط

شده است که کار بست آنها می تواند ضمن کمک به عملکرد بهتر مهد کودک، قدمی رو به جلو در راستای تحقق معماری اسلامی باشد.

استخراج اصول معمارانه از آموزه های اخلاقی اسلام

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
پیامبر صلی الله علیه و آله: وقتی معلم به کودک بگوید: بگو بسم الله الرحمن الرحیم و کودک آن را تکرار کند خداوند برای کودک و پدر و مادرش و معلم، برائت از آتش در نظر خواهد گرفت. (بخارالانوار، ج ۸۹، ص ۲۵۷)	علم آموزی	جایگاه والای معلم از دیدگاه پیامبر	- ایجاد فضاهای آموزشی در سطح شهر کودک - دعوت مربیان و معلمان به آموزش دادن - ایجاد عناصر دعوت کننده برای کودکان به سمت مراکز آموزشی نظیر بازی های مهیج، مراسم و هدایا - فضاهایی برای امور قابل حس همراه با تجربه عملی مانند گلکاری و درختکاری به گونه ای که تمام حواس کودک درگیر شود.
حکایت کسی که در کوچکی علم آموزد چون نقش بر سنگ است، حکایت کسی که در بزرگی علم آموزد چون کسی است که بر آب نویسد. (منتقى هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۰)	آمادگی برای یادگیری	شروع به علم آموزی از کودکی و فراگیری علم از سنین بسیار کم	- خلق و ایجاد فضاهایی برای آموزش دادن علم و دانش به کودکان - آموزش کودکان از سنین کم
پیامبر خدا صلی الله علیه و آله: به فرزندان خود احترام گذارید و آنان را آداب نیکو بیاموزید تا آمرزیده شوید. (بخارالانوار، ۱۰۴۰۹)	تکریم و احترام	احترام گذاشتن به کودک و تکریم وی و آموزش اصول نیکو و پسنیده	- ایجاد فضاهایی برای گردهمایی کودکان و مشورت و نظرخواهی از آنها
برای کسانی که امیدوار به لطف خدا و روز جزا هستند پیروی از پیغمبر اکرم (ص) سعادت و خیر در برداشته این قبیل مؤمنین بسیار به خدا توجه داشته و متذکرند» (احزاب، آیه ۱۸)	ایجاد الگو	معاشرت کودک با افراد بزرگزاده و کسانی که دارای اخلاقیات نیکو و کمالات هستند و الگو قرار دادن آنها برای کودک	- فضاهایی برای تجمعات گروهی، به عنوان مثال ایجاد رستوران ها، کتابخانه ها و موزه های مخصوص کودک - ایجاد فضاهایی در جهت تعامل مؤثر و مفید با محیط خارج و مشاغل مفید فضاهایی برای نمایش و تیاتر در جهت

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
			<p>نمایش رفتارهای اجتماعی مناسب</p> <p>- ایجاد فضاهای مناسب بازیهای گروهی، مشارکتی و تقلیدی، به عنوان مثال ایجاد خانه هایی در مقیاس کوچک و خانه های درختی</p>
<p>چرا در زمین نمی گردند تا ببینند سرانجام آنان که پیش از آنان بودند چگونه شد. آنها که توان بیشتری داشتند و در زمین دگرگونی به وجود آوردند و باعث آبادنش شدند و رسولان با دلیل روشنگری بر آنها آمدند، خداوند بر آنها ظلمی نیاورد بلکه آنان به خود ستم کردند» (روم، آیه ۹)</p>	عبرت آموزی از پیشینیان	<p>توجه کودک به سمت عبرت آموزی از پیشینیان از طریق مختلف و بیان آموزه های عبرت دهنده</p>	<p>- بهره گیری از تاریخ در طراحی فضاها</p> <p>- ایجاد فضاهای نمایشی و تیاتر برای شبیه سازی مسایل تاریخی</p> <p>- به کارگیری طبیعت و کشاندن طبیعت به داخل فضاهای داخلی -ایجاد فضاهای مخصوص قصه خوانی در مکانهای مخصوص کودکان مانند مهدکودکها، کانون پرورش فکری و ...</p> <p>- ایجاد فضاهای مخصوص کودک مثل مهدکودک، موزه کودک، کانون پرورش فکری و... در مجاورت و نزدیکی آثار تاریخی</p> <p>- بازی از مکانهای تاریخی و اسلامی</p>
<p>پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمایند: کودکان را دوست بدارید و به ایشان مهر بورزید و چون به آنان وعده ای دادید، به وعده خود وفا کنید. (کافی جلد ۶- ص ۴۹)</p>	وفای به عهد	<p>محبت کردن به کودکان و وفای به عهد نسبت به آنها</p>	<p>- ایجاد المان هایی در مسیرهای پر رفت و آمد که این مفهوم را در ذهن کودک پدید آورد.</p> <p>- وعده ی هدیه و تفریح به کودکان و عمل کردن به وعده</p>

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
امام علی (ع) در عهدنامه خود به مالک اشتر این مسأله را مورد توجه قرار داده است و خطاب به مالک می‌فرماید: «هرگز نیکوکار و بدکار در نظرت یکسان نباشد، زیرا نیکوکاران در نیکوکاری بی رغبت و بدکاران در بدکاری تشویق می‌گردند، پس هر کدام از آنان را بر اساس کردارشان پاداش ده» (نهج البلاغه، نامه ۱۶)	تشویق و تنبیه	به کار گرفتن آدابی برای برانگیختگی و بازدارندگی برای شکوفا شدن استعداد های انسان در جهت کمال مطلق.	فضاهایی برای به نمایش درآوردن آثار کودک و در معرض توجه قراردادن کودکان به منظور تشویق آنان - فضاهایی برای تنهایی کودک با قابلیت کنترل غیر محسوس به منظور تنبیه آنان
در روایت آمده است: حسن و حسین (ع) در حضور رسول خدا (ص) کشتی می‌گرفتند. پیغمبر (ص) به حسن (ع) می‌فرمود: آفرین حسن! آفرین حسن! فاطمه (س) عرض کرد: یا رسول الله با اینکه حسن بزرگتر از حسین است، او را علیه حسین تشویق و تشجیع میکنی؟ پاسخ داد: با اینکه حسین کوچکتر از حسناست؛ اما از شجاعت و نیروی بیشتری برخوردار است و جربئیل او را تشجیع و تشویق میکند. (همان، ص ۲۶۵)	تشویق	توجه عاطفی؛ نگاه محبت آمیز، لبخند، تغییر حالت چهره به نشانه‌ی خشنودی، بوسیدن، در آغوش گرفتن و هرگونه احساس تأیید و مالمطفت از سوی مربی	فضاهایی برای به نمایش درآوردن آثار کودک و در معرض توجه قراردادن کودکان به منظور تشویق آنان - فضاهایی برای تنهایی کودک با قابلیت کنترل غیر محسوس به منظور تنبیه آنان
امام علی (ع) با بیانی بسیار زیبا به بیان این نکته می‌پردازد: «قلب نوجوان (کودک) چونان زمین کاشته نشده، آماده پذیرش هر بذری است که در آن پاشیده شود. پس در تربیت تو شتاب کردم پیش از اینکه دل تو سخت شود و	تربیت	آمادگی بالای کودک برای پذیرش علم و تربیت صحیح	- فضاهایی با امنیت بالا از نظر فیزیکی و روانی - فضاهایی با قابلیت کنترل و نظارت - آرایه فضای آزادی در کنار امنیت، به عنوان مثال فضای بازی کودک به گونه ای طراحی شود که علاوه بر اینکه امکان

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
عقل تو به چیز دیگری مشغول شود» (نهج البلاغه، نامه ۶۸)			آزادی عمل برای کودک فراهم می باشد امکان نظارت به طور غیر محسوس نیز وجود داشته باشد - آموزش ندادن آداب حلال و حرام و واگذار نکردن مسئولیت
شیخ صدوق از روزی رسول خدا (ص) برای نماز بیرون آمد، درحالیکه پیامبر امام حسین(ع) را بر دوش نهاده بود، به بیرون رفت و مردم نیز پشت ریش صف بستند. پیامبر(ص) امام حسین(ع) را در سمت راست خود قرار داد و تکبیر نماز را گفت؛ پس حسین(ع) هم تکبیر گفت. چون رسول خدا (ص) تکبیر حسین(ع) را شنید، تکبیر را دوباره فرمود و حسین(ع) نیز دوباره تکبیر گفت تا اینکه رسول خدا (ص) هفت بار تکبیر فرمود و حسین(ع) نیز هفت بار تکبیر گفت و به این ترتیب در نماز سنت شد تا هفت مرتبه تکبیر گفته شود. (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۴، ۱۹۴)	تکرار و تمرین	تکرار و تمرین و عادت دادن افراد به رفتارهای پسندیده و ایجاد نظم و انضباط در زندگی و تسلط بر خویشتن	- ایجاد فضاهایی برای بازی کودک و آموزش مطالب به او از طریق بازی و ایجاد پیوستگی و مداومت در فضای بازی - ایجاد فضاهای بازی که مفهوم تکرار را در بر داشته باشند. - فضاها و کارگاههای آموزشی - فضاهایی برای بازیهای نمایشی، تیاتر، سرود و ... - فضاهایی برای تجمع و آموزش های غیرمستقیم مانند کتابخانه های مخصوص کودک
پیامبر خدا(ص): از جمله حقوق فرزند بر پدرش این سه چیزند: نام نیکو بر او گذارد؛ نوشتن را به وی بیاموزد؛ و هنگامی که بالغ شد، همسرش دهد.(مکارم الاخلاق، ج ۱، ص ۴۷۴)	حقوق اولاد بر والدین	حق خواندن و نوشتن از جمله حقوق واجب اولاد بر والدین	- ایجاد کلاسهای قبل از شروع دبستان که به صورت ساده و با در نظر گرفتن میزان آمادگی کودکان خواندن و نوشتن را به آنها بیاموزد.

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
پیامبر خدا صلی الله علیه و آله؛ فرزند هفت سال سرور است؛ هفت سال بنده [و فرمانبردار] است؛ و هفت سال یاور است. (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۹۵)	آزادی برای کودک	آزادی عمل کودک در هفت سال اول زندگی زیر نظر والدین و مربیان	- ایجاد محیطی وسیعی برای کودک به منظور آزادی عمل او و در عین حال ایمن ساختن این محیط - آموزش ندادن و ادب نیاموختن به کودک به طور رسمی
رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - فرمود: خدای رحمت کند کسی را که فرزندش را در نیکی به خود یاری می‌کند. راوی حدیث پرسید: چگونه فرزندمان را در نیکی به خود یاری نماییم؟ حضرت فرمود: آنچه را که کودک در قوه و توان داشته و انجام داده است از او قبول کند، آنچه انجام آن برای کودک سنگین و طاقت فرسا است از او نخواهد، او را به گناه و طغیان وادار نکنند و به او دروغ نگویند و در برابر او مرتکب اعمال جاهلانیه (و احمقانه) نشود (الکافی، ج ۶، ص ۵۰)	انتظار از کودک در حد توان او	توجه به علائق و آمادگی‌های کودک و اجتناب از اجبار در آموزش و کلاسهای متنوع	- ایجاد کلاسهای مشاوره‌ی کودک قبل از ثبت نام و بررسی علائق او و سپس آموزش وی در زمینه‌های مورد علاقه
امام علی علیه السلام هر کس در خردسالی سؤال کند، در بزرگی سالی اش پاسخ می‌دهد (غررالحکم، ۸۲۷۳)	پرسش و پاسخ	توجه به سوالات مطرح شده در ذهن کودک و پاسخ صحیح به آن و عدم بی توجهی به سوالات.	- ایجاد کلاسهایی در فضای باز به صورت گروهی با عنوان پرسش و پاسخ؛ به صورتی که کودکان تمام سوالات ذهنی خود را در این زمان مطرح کنند.
کودکان را به خاطر پنج چیز دوست می‌دارم: اول آن که بسیار می‌گریند، دوم آن که با خاک بازی می‌کنند، سوم آن که دعوا کردن آنان همراه با کینه نیست؛ چهارم آن که چیزی برای فردا ذخیره نمی‌کنند، پنجم آن که می‌سازند و سپس، خراب می‌	بازی با خاک	توجه به اینکه امروزه و در خانه‌های آپارتمانی امکان بازی با خاک برای بچه‌ها وجود ندارد و فراهم کردن این امکان برا ی آنها در مهدکودک‌ها	- ایجاد فضاهایی برای بازی با خاک و لمس خاک توسط کودک

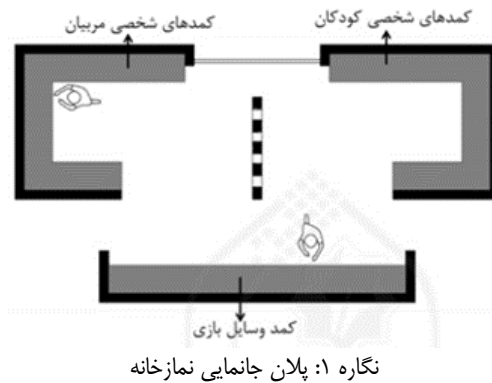
متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
کنند(دل بستگی ندارند) پیامبر صلی الله علیه و آله : إِنَّ التُّرَابَ رَبِيعُ الصَّبَّانِ. (معجم الکبیر، ج ۶، ص ۱۴۰) خاک، بهار (تفریحگاه) کودکان است. (مواعظ العددیه، ص ۲۵۹).			
پیامبر خدا صلی الله علیه و آله : از حقوق فرزند بر پدر ، آن است که به او نوشتن ، شنا و تیراندازی بیاموزد. (کنز العمال : ج ۱۶ ص ۴۴۳ ح ۴۵۳۴۰). پیامبر خدا صلی الله علیه و آله : دوست داشتنی ترین تفریح نزد خداوند متعال ، اسب سواری و تیراندازی است. (کنز العمال : ج ۴ ص ۳۴۴ ح ۱۰۸۱۲)	آموزش شنا، تیراندازی و اسب سواری	آموزش شنا و تیز اندازی و اسب سواری	- ایجاد استخر و آموزش شنا به کودکان - ایجاد محوطه ی ایمن برای آموزش تیراندازی - ایجاد محوطه ی ایمن برای آموزش اسب سواری
از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله: هر کس فرزند خود را بیوسد، خداوند بزرگ و پشکوه برای او کار نیکی می نویسد. و هر کس فرزند خویش را شادمان کند، خداوند نیز در روز قیامت وی را شادمان می کند. و هر کس به فرزندش قرآن بیاموزد، آن فرزند [در روز قیامت] همراه پدر و مادرش فرا خوانده می شود تا دو جامه بر تن آن دو بپوشند به گونه ای که چهره های بهشتیان از فروغشان بدرخشد. (الکافی، ج ۶، ص ۴۹) امام صادق (علیه السلام) می فرمایند: هنگامی که کودک به سه سالگی رسید لا اله الا الله را به او بیاموزید و او را رها کنید(همین مقدار کافی است). وقتی هفت ماه دیگر	آموزش قرآن به کودک	آموزش کودک با به کارگیری ادبیات شاد و کودکانه در طول روز، در قالب بازی و سرگرمی و تشویق او بعد از هر موفقیت،	- ایجاد کلاسهای آموزش قرآن به کودک در خلل بازی

متن حدیث یا آیه	هدف تربیت	راهبرد	راهکار
گذشت محمد رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) را به او آموزش دهید و سپس او را رها کنید تا چهار ساله شود. آن گاه صلوات فرستادن را به او بیاموزید. در پنج سالگی به او سمت راست و چپ را آموزش دهید و قبله را نشان او داده و بگویید سجده کند. آن گاه او را تا شش سالگی واگذارید. فقط پیش روی او نماز بخوانید و رکوع و سجود را یادش دهید تا هفت سالش هم تمام شود. وقتی هفت سالگی را پشت سر گذاشت، وضو ساختن را به او تعلیم دهید و به او بگویید نماز بخواند،			
امام باقر - علیه السلام - فرمود: هنگامی که کودک به سه سالگی رسید به او بگویند هفت مرتبه بگوید لا اله الا الله (تا بیاموزد)، در چهار سالگی به او بگویند که هفت مرتبه بگوید محمد رسول الله (تا یاد بگیرد)، در پنج سالگی رویش را به قبله متوجه کنند و به او بگویند که سر به سجده بگذارد، در پایان شش سالگی رکوع و سجده صحیح را به او بیاموزند و در هفت سالگی به طفل گفته شود: دست و رویت را بشوی و پس از آن به او گفته شود: نماز بخوان. (مکارم الاخلاق، ص ۱۱۵)	آموزش آداب نماز و وضو	آموزش والدین قبل از بلوغ فرزند، با شیوه‌های مختلف تربیتی برای خواندن نماز.	- ایجاد نمازخانه در سایت مهدکودک - ایجاد عناصر تشویقی و دعوت کننده به سمت نمازخانه - ایجاد وضوخانه و آموزش به وضو به کودکان - به جا آوردن نماز و وضو و آموزش آن به صورت گروهی
حاضر باید این را به غائب و پدران هم به فرزندانشان، این را ابلاغ کنند. (روضه الواعظین)	بزرگداشت غدیر	تبلیغ و تعلیم غدیر به فرزندان	در نظر گرفتن فضای همایشی و رسانه ایی برای نشر معارف تربیتی اهل بیتی و ...

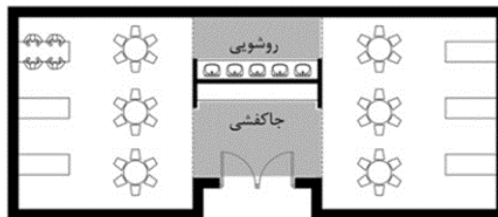
ارائه اصولی برای طراحی

در حقیقت تجربه هر فرد در زندگی و مهارت‌هایی که کسب می‌نماید مربوط به شرایط محیطی و محصول تاثیر متقابل میان آن فرد و محیطی است که در آن زندگی میکند، طراحی فضاهای ویژه‌ی کودکان مانند مهدکودک‌ها از آن جهت اهمیت دارد که در طول این سالها، کودک از محیط تاثیر بیشتری میگیرد، حال آنکه اغلب فضاهای مذکور در ایران، مناسب کودکان طراحی نشده است. محیط کالبدی با عناصر تشکیل دهنده‌ی خود مانند رنگ، بافت، سایه روشن، نور، صدا، فرم و غیره کیفیت‌های فضایی متفاوتی را ایجاد می‌کند و بر جسم و روان کودک تاثیرات متفاوتی می‌گذارد. بدین ترتیب منطبق با راهبردها و راهکارهای ذکر شده اصولی برای طراحی محیط کودک با هدف تاثیر مثبت اخلاقی در او استنتاج میکنیم:

۱- فضایی برای اعمال عبادی مریبان به عنوان نمازخانه طراحی شود و به گونه‌ای در مهدکودک طراحی شود که در معرض دید کودکان باشد.



۲- با استقرار کمد های شخصی مریبان در کنار کمد های کودکان میتوان نظم و انضباط شخصی را به آنها آموزش داد.



نگاره ۲: پلان جانمایی کمد های مریبان

۳- ایجاد فضاهایی در سطح سایت مهد کودک به منظور جمع شدن کودکان و انجام مراسمات سوگواری و یا توضیح مناسبات اسلامی و دینی و آموزش به کودکان. (به گونه ای که حالت پلکانی داشته باشد تا حالت یکنواختی برای کودک ایجاد نکند).



نگاره ۳ و ۴: نحوه ی ایجاد فضایی برای گردهمایی کودکان

۴- ایجاد فضایی در سطح سایت مهد کودک به منظور نمایش آثار برتر کودکان تا زمینه ی تشویق کودکان به سمت بهتر شدن و بهتر ماندن را فراهم سازد.



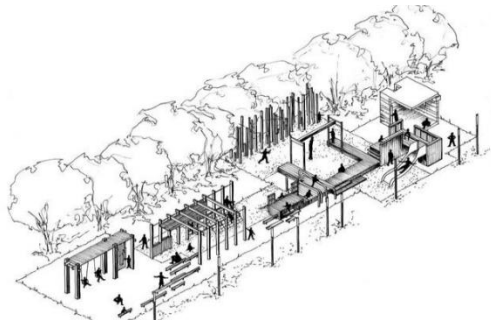
نگاره ۵: نحوه ی ایجاد فضای نمایش آثار

۵- تلفیق طبیعت و فضای ساختمان و استفاده از عناصر گیاهی در تمام مکانهای مهد کودک باعث میشود تا در کودک حس شادابی و نشاط ایجاد شود.



نگاره ۶: نحوه ی تلفیق طبیعت در فضاها

۶- ایجاد تنوع و پویایی در سایت با استفاده از عناصر متنوع و پیچیده به این منظور که محیط مهدکودک برای کودک یکنواخت و خسته کننده نشود و بتواند روزهای زیادی را با حس هیجان و کشف اطراف در آن بگذراند



نگاره ۷: نحوه ی ایجاد تنوع و پویایی در سایت

۷- در طراحی مهدکودک باید سعی شود کلاس های درس در محیط طبیعی و در ارتباط با آن طراحی شود به صورتی که کودک طبیعت را لمس کند.



نگاره ۸: برگزاری کلاسهای درس در محیط باز

۸- ایجاد فضاهای مناسب بازیهای گروهی، مشارکتی و تقلیدی، به عنوان مثال ایجاد میزهای چوبی جهت انجام بازی های گروهی



نگاره ۹: نحوه ی ایجاد فضاهای مشارکتی

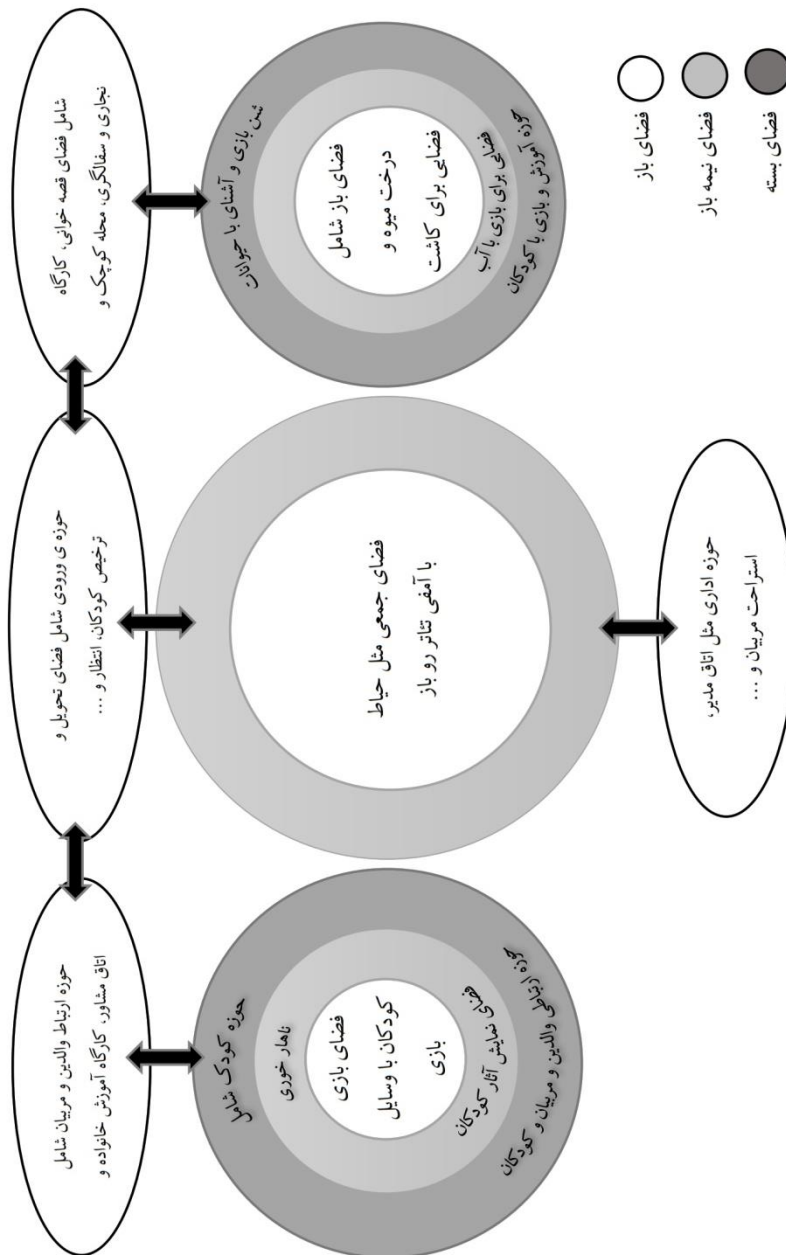
نتیجه گیری

میتوان گفت مهد کودک در اندیشه اسلامی، مکانی است برای رشد کودک در جهت قرب الهی. به عبارتی دیگر هدف از رشد کودک (یا به تعبیری انسان)، تقرب الهی است و بدین منظور باید مسیر صحیحی (تعلیم و تربیت) را بیمایید. بدیهی است عوامل انسانی و محیطی بی شماری در رشد را برشمرده و بدین ترتیب اصولی برای طراحی معماری مهد کودک استخراج کردیم. با توجه به ارتباطات انسان با خود، خدا، جامعه و طبیعت، می توان این اصول را به طور خلاصه اینگونه برشمرد:

- ۱- ارتباط کودک با خود:
 - فضایی برای خلوت گزینی کودک مانند زیر پله ها یا کلبه های چوبی
 - ایجاد اتاقک های چند بعدی و تک نفره
- ۲- ارتباط کودک با خدا:
 - جانمایی نمازخانه مربیان در معرض دید کودکان
- ۳- ارتباط کودک با دیگران:
 - ناهار خوری مشترک کودک و مربی و والدین
 - فضاهایی جمعی برای آموزش و بازی گروهی
- ۴- ارتباط کودک با طبیعت:
 - استفاده از مصالح طبیعی
 - استفاده از بازشوهای وسیع در مقابل چشمان کودکان

نمودار

در این نمودار الگوی پیشنهادی برای لزوم مجاورت فضاها در مهد کودک اسلامی از نظر نوع کاربران (کودک، مربی، والدین)



فهرست منابع

1. Mehrdad PH and QB. (2013) soil and wisdom; A reflection on the dignity of architecture Masnavi Manavi. Tehran: Quarterly Journal of Iranian Architectural; p. Number 3, 17-36. (In Persian).
2. R. Moradpour et. (2019) al. Ethics of Building (Perspective of Virtue Ethics and Kantian Ethics). Tehran: Journal of Architectural Thought; p. 1–16. (In Persian).
3. M. B. Valizadeh Oqani, A. Valizadeh Oqani N. (2016) Ethics and Neighborhood Rights in the Islamic Architecture and Urban Planning System of Iran. Tehran: Journal of Cultural Engineering; p. 54–73. (In Persian).
4. Naghizadeh M. (1997) attributes of the Islamic city. Tehran: Islamic texts of Honarhai magazine, Ziba; p. 47. (In Persian).
5. Lotfi S. (2005) An Overview Of Modernity in the Contemporary City And Urbanism. Tehran: HONAR-HA-YE ZIBA; p. 101–17. (In Persian).
6. M. Gharehbaglou et. (2020) al. Ethical Lifestyle in Interaction with Environmental Capabilities in Traditional Iranian Architecture (Case Study: Azab Daftariller Traditional Neighborhood, Tabriz, Iran). Tehran: Journal of Architectural Thought; p. 85–104. (In Persian).
7. M. Najafi et. (2020) al. The Compilation of Urbanism Texts by Using the Iranian's-Valuable Texts with Emphasis on the Islamic Ethics). tehran: Iran University of Science and Technology; p. 41–62. (In Persian).
8. H. Pourmand et. (2015) al. The place of ethic in the formation of traditional architecture of Iran, Case study: the traditional architecture of the city of Yazd. Tehran: Cultural Sociology; p. 19–41. (In Persian).
9. Nazidizaji et. (2010) al. ETHICS IN SCIENCE AND TECHNOLOGY. Tehran: Hthics in Architectur; p. 101–14. (In Persian).
10. Nadimi H. (2008) Art and architecture of the cultural and recreational organization of the municipality. Esfahan: Kolk Dost; Ten articles; (In Persian).
11. Vafamahr M. (2009) The interaction of technology and architecture-first and second volume. Tehran: Chaper Publishing; p. 2–3. (In Persian).
12. Qayumi Bidhandi M. (2011) speeches in Basics and History of Architecture and Art. Tehran: Company Scientific and cultural publication; (In Persian).
13. Anwari H. 2002) Speech Culture, First Edition. Sokhan publication; 2002. (In Persian).

14. Dekhoda AA. (1949) Dekhoda Dictionary. Tehran: Tehran University Press. (In Persian).
15. Khodabakhsh A. (2008) review of the professional The level of knowledge of counselors and psychologists. Tehran: ethics of the magazine "Tashesha and Researches; p. Number 34: 49-67. (In Persian).
16. Ahad FQ. (2015) Professional ethics, third edition. Majnoon publication; (In Persian).
17. Motahari M. (2008) Introduction to Islamic. Tehran: Sadra Publications; (In Persian).
18. Sadat MA. (1959) Islamic ethics. Tehran: Qom Publishing; (In Persian).
19. Soltani M and NH. (2017) treatises on Tazkira al-Banyan and Tzakrira al-Abniyyah; A way towards. Tehran: mentality of Sanan architect in architecture, Safeh magazine; p. 25–50. (In Persian).
20. Pourmand HA, Bamanian MR, Mahdavinejad MJ, Samadzadeh S. (2014) Machine Translated by Google Investigating moral values in the traditional architecture of desert cities in Iran Case example : Yazd city Machine Translated by Google. (2). (In Persian).
21. Hashemi Togharjardi SM. (2015) evaluation The position of the legal jurisprudence institution in the structure of the Supreme Urban Planning Council by presenting a reform (proposal in the judicial authorities and specialized commission. Tehran: of the Council, Islamic Architecture Research Quarterly; p. 34–54. (In Persian).
22. Nejad Ebrahimi, Ahad, Farshchian AH. (2012) he relationship between ethics and technology in architecture for society Islamic. Tehran: Islamic Architecture Research Quarterly; p. 114–31. (In Persian).
23. Mahosh, Mohammad and Saadoundi M. (2017) Mohammed Content Indexing in Architecture. Islamic architecture; (In Persian).
24. Talebi J and MMM. (2000) Kndergarten Architecture Design, Suggested Criteria. Tehran: Pus cation; (In Persian).
25. Mahdinjad Jamaluddin, Majid Ebranim Damavand RS. (2011) Salt and Joane Appaspour Asdalen. The ellect of natural play environments on the qua lative deveinament of chi dress et ration. Tehran; (In Persian).
26. Dastani meysam. (2020) The relationship between ethics and technology in architecture for Islamic society. Islam Archit Res [Internet]. 1–4. (In Persian).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۱-۱۱۰

ناهنجاریهای اخلاقی

ناظر بر فعالیت‌های غیر مجاز ارزی در فضای سایبر

^۱ عبدالرزاق عبدالحمید احمد

^۲ رضا نیکخواه

^۳ سیامک جعفرزاده

چکیده

ناهنجاریهای اخلاقی در حیطه‌ی رمزارزها، نتیجه‌ی شگردهای پراکنده‌ی متناسب با الکترونیکی شدن واریزها و برداشت‌های ارزی بوده که از جمله‌ی آن می‌توان به استفاده از بیت کوین، لایت کوین، اتریوم و سایر رمزارزها برای مقاصد غیرقانونی اشاره کرد؛ نوشتار حاضر با هدف بررسی ناهنجاریهای اخلاقی ناظر بر فعالیت‌های غیرمجاز در ارتباط با رمزارزها و ناهنجاریهای اخلاقی اخلاقی که به روش توصیفی و تحلیلی انجام پذیرفته است در صدد آن است ضمن بررسی مفهوم ناهنجاریهای اخلاقی و فعالیت‌های غیرمجاز در حیطه رمز ارزها و ناهنجاریهای اخلاقی اخلاقی به شناخت روش‌های نوین ناهنجاریهای اخلاقی رمزارزی توسط مجرمان با استفاده از رمزارزها و ناهنجاریهای اخلاقی بپردازد؛ علاوه بر این مزایا و معایب استفاده از رمزارزها مورد تحلیل حقوقی قرار داده شده است تا در جهت تحقق اهداف پژوهش و آشکار ساختن ابعاد آن گام موثری را در شناخت شگردهای مجرمان و جلوگیری از آن ارائه دهد. نتایج حاصل از بررسی نشان می‌دهد؛ ارزشهای مجازی و دیجیتال در واقع غیرقانونی نیستند از طرفی قانونی برای استفاده از آن‌ها به جز استناد به ماده ۱۳۸ قانون اساسی مصوبه ی ۱۳۹۸ که استفاده از رمز ارز منوط بر تایید وزارت صنعت و معدن است به تصویب نرسیده است و لذا هرگونه ضرر و زیان ناشی از فعالیت بر اساس شبکه‌های پولی و پرداخت مبتنی بر فناوری زنجیره‌ای بلوک و کسب و کارهای مرتبط با آن، متوجه توسعه‌دهندگان یا یک موسسه متشکل از دینفعان، بوده که هم‌چنان رسیدگی به آن چالشی اساسی است.

واژگان کلیدی

ناهنجاریهای اخلاقی، فعالیت غیرمجاز، رمزارزها، قوانین و مقررات کیفری.

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: a.abdulrazzagahmad@urmia.ac.ir

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: R.nikkhah@urmia.ac.ir

۳. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: s.jafarzadeh@urmia.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۹

طرح مسأله

در دهه‌های اخیر فعالیت‌های غیرقانونی در حیطه‌ی رمزارزها و در نتیجه‌ی آن فساد مالی و اقتصادی به عنوان یکی از معضلات اجتماعی به‌خصوص در کشور ایران، بحث و بررسی‌های فراوانی را در قالب پول‌شویی و اختلاص‌های کلان از سوی افراد در بخش‌های دولتی و به ندرت در بین بخش‌های خصوصی را در بین محافل سیاسی و اجتماعی به ویژه آحاد مردم به خود اختصاص داده است، این در حالی هست که تمامی ارگان‌های قضایی و دولتی به ویژه آمارهای داخلی از ذکر ارقام واقعی کلاهبرداری‌ها و پول‌شویی‌ها به سبب امنیت اجتماعی و سیاسی امتناء ورزیده و همین عامل منجر به فروپاشی و ورشکستگی‌های بزرگ مالی در نظام داخلی ایران شده است. این مسأله به نوبه‌ی خود منجر به وجود فقر و نابرابری عدالت اجتماعی در بین آحاد مردم نیز گردیده و عامل اصلی بروز این مسأله را می‌توان در سکوت مردم به دلیل ترس از دست دادن جان و قوانین ناکارآمد و مسئولین بی‌بضاعت دانست. باتوجه به این‌که جرایم مالی در وهله اول در قوانین کشورمان جرم انگاری شده است چرا پیروی از قوانین با ابهام روبه روست؟ این ابهام، پیچیدگی و نقص در قوانین تا چه زمانی هم‌چنان به مسیر بی‌عدالتی و ظلم و ستم به اقشار مردم به راه خود ادامه می‌دهد؟ به موازات این موضوع، افزایش تعاملات منطقه‌ای و جهانی نیز پاسخگوی فقر و نابرابری‌های موجود نبوده و از طرفی پیشرفت علم به بالارفتن و افزایش رفتارهای مجرمانه جدید مالی از جمله استفاده از رمزارزها برای پولشویی دامن زده است تا مجرمان منبع درآمدهای غیرقانونی خود را پوشش دهند. استفاده از رمز ارزها برای ارتشاء و پول‌شویی با روش‌های متعددی انجام می‌گیرد؛ ساده‌ترین روش این است که آن‌ها می‌توانند با نام‌های مستعار تراکنش‌ها را انجام دهند.

هم‌چنین تقریباً همان مفاهیمی که برای پول‌شویی پول فیات و پول نقد به کار می‌رود، در فضای رمز ارزها نیز کاربرد دارد.

از دیگر مسائل موجود در راستای فعالیت‌های غیرمجاز در حیطه‌ی ابزار مدرن به ویژه رمز ارزها مطرح است جرم انگاری این جرایم اقتصادی است که در انطباق صحیح باموازین فقهی ما صورت نپذیرفته است و قوانین کیفی در این زمینه بعضاً کاستی‌هایی دارد. بنابراین با توجه به مسائل مطرح شده‌ی فوق آنچه تحت عنوان مسأله‌ی اصلی پژوهش مطرح است عبارت است از اینکه آیا ناهنجاریهای اخلاقی ناظر بر فعالیت‌های غیرمجاز با ابزار مدرن رمز ارزها در حقوق ایران جرم انگاری شده است؟ علت ابهام در پیروی از قوانین چیست؟ و در خصوص این موضوع تحقیقی صورت نگرفته است و در حد خود یک موضوع جدیدی است. در این تحقیق ابتدا پس از تعریف مختصری از هر یک از این جرایم، اختلاص ارتشاء و پول‌شویی، رمزارز، انواع روش‌های

نوبین پولشویی به بررسی ناهنجاریهای اخلاقی ناظر بر فعالیت‌های غیر مجاز ارزی در فضای سایبر پرداخته خواهد شد.

۱- ماهیت رمزارزها

تحلیل مسائل حقوقی رمز ارزها نیز مستلزم شناسایی ماهیت آن هاست و از آنجا که ابعاد تخصصی آن، قابل توجه است، ماهیت حقوقی آن را بدون درک ابعاد فنی آن، نمی توان توصیف کرد (زارع و بهرامی، ۱۳۹۸: ۱۰) و لذا در همین ابتدا لازم و ملزوم است که به بررسی ماهیت رمز ارزها و ویژگی های آن و در ادامه به ناهنجاریهای اخلاقی و چالش‌های در ارتباط با فعالیت‌های مجرمانه رمزارزها پرداخت.

«رمز ارز» یا «ارز رمزنگاری شده»^۲ یک نوع ارز دیجیتال^۳ است که به وسیله تکنولوژی رمزنگاری امنیت آن تضمین می‌شود. رمز ارز از ترکیب دو واژه «رمزنگاری» و «ارز» به وجود آمده است. بنابراین رمزارز از تکنیک‌های رمزنگاری به طور گسترده برای امن کردن انتقال پول بین افراد استفاده می‌کند. (رحیمی و امینی نیا، ۱۴۰۰: ۱۹)

اولین رمزارزی که بر پایه بلاک چین راه‌اندازی شد بیت کوین^۴ (BTC) است؛ این رمز ارز همچنان معروف‌ترین و ارزشمندترین رمز ارز موجود در جهان به شمار می‌رود. امروزه هزاران رمزارز جایگزین با سازوکارهای متفاوت و منحصر به فرد ایجاد شده که برخی از این ارزها در پی

1. Cryptocurrency

2. Cryptography Currency

۳. «ارزهای مجازی» ارزهای دیجیتال قانون‌گذاری نشده هستند در واقع این نوع از ارزها غیرقانونی نیستند و فقط قانونی برای استفاده از آن‌ها به تصویب نرسیده است و توسط توسعه‌دهندگان یا یک موسسه متشکل از ذینفعان، کنترل می‌شوند. به عبارتی دیگر ارز دیجیتال شکلی از پول است که فقط در فضای دیجیتال و الکترونیک وجود دارد. برای استفاده از ارزهای دیجیتال در معاملات باید از کامپیوتر یا کیف پول متصل به اینترنت استفاده کرد. ارزهای دیجیتال کاربردی مشابه با پول فیات دارند. از آن‌ها می‌توان در خرید کالا یا پرداخت هزینه خدمات استفاده کرد. این ارزها امکان انجام تراکنش‌های فوری در سطح بین‌الملل را فراهم می‌کنند. با استفاده از ارزهای دیجیتال یک نفر در شرق آسیا می‌تواند در کمترین زمان به شخصی در آمریکا ارز انتقال دهد. ارزهای مجازی می‌توانند به صورت الگوریتمی توسط پروتکل تعریف و کنترل شوند. به عنوان مثال مناسب برای ارزهای مجازی، توکن‌های یک بازی است که مقررات آن توسط توسعه‌دهندگان تعریف و کنترل می‌شود. اما در کنار این ارزهایی دیجیتال رمزگذاری شده هستند که توسط بانک مرکزی قانون‌گذاری شدند؛ ارزهای دیجیتال بانک مرکزی، ارزهای دیجیتال قانون‌گذاری شده هستند که توسط بانک مرکزی یک کشور تولید می‌شوند. این ارزها می‌توانند مکمل یا جایگزین ارز فیات سنتی باشد. برخلاف ارز فیات که به دو شکل فیزیکی و دیجیتالی وجود دارد، ارزهای دیجیتال بانک مرکزی فقط به صورت دیجیتال وجود دارند. انگلیس، سوئد و اروگوئه از جمله کشورهای هستند که قصد دارند نسخه دیجیتالی ارزهای بومی خود را راه‌اندازی کنند.

۴. بیت‌کوین، همانند ارزی مثل «دلار» و «یورو» و پول هستند و کارکردی مشابه برای انتقال ارزش را دارد.

فورک بیت کوین ایجاد شده‌اند. این در حالی است که برخی دیگر از رمزارزهای جدید بدون وابستگی به بیت کوین و از طرح‌هایی ابتدایی ایجاد شده‌اند (صدیقیان و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۸). بیت کوین در سال ۲۰۰۹ از سوی فرد یا گروهی با نام مستعار ساتوشی ناکاموتو ایجاد شده‌است. برخی از رمزارزهای رقیب در پی موفقیت بیت کوین روی کار آمده‌است و به نام آلت کوین شناخته می‌شود. این ارزها عبارت هستند از لایت کوین^۱، پیرکوین^۲ و نیم کوین^۳ همین‌طور اتریوم^۴، کاردانو^۵. امروز بازار رمز ارزها رشد بسیار شدیدی را تجربه کرده و ارزش بسیار زیادی دارد.

برخی از رمزنگاری‌هایی که در رمزارزها به کار گرفته می‌شود در آغاز برای استفاده در کاربردهای نظامی ایجاد شده بود. در برهه‌ای از زمان دولت به دنبال این بود که درست مانند محدودیت‌هایی که در زمینه اسلحه اعمال کرده‌است، قوانینی را برای کنترل رمزنگاری‌ها نیز اعمال کند. اما حق غیرنظامی‌ها برای استفاده از رمزنگاری از همان اولین تلاش‌های انجام شده در زمینه آزادی بیان مطرح و پایه‌گذاری شده‌است.

۲- ویژگی‌ها

استفاده از دانش رمزنگاری و شناخت اصول و روش‌های انتقال یا ذخیره اطلاعات به صورت امن یکی از مهمترین ویژگی‌های رمز ارزها است. به وسیله‌ی این علم می‌توان نسبت به عدم افشاء یا جعل اطلاعات حتی در صورت امن نبودن مسیر انتقال اطلاعات اطمینان حاصل نمود.

از دیگر ویژگی‌های مهم رمزارزها می‌توان به مدیریت خودگردان غیر متمرکز اشاره کرد؛ در این نوع از مدیریت افراد به منظور رشد و پیشرفت مجموعه یا سازمان تحت یک مدیریت نامتمرکز فعالیت می‌کنند و افرادی تحت عنوان ناظر وجود نداشته و تمامی تصمیمات بر اساس قوانین از پیش تعیین شده انجام می‌پذیرد.

بلاکچین و یا زنجیره بلوکی یکی دیگر از ویژگی‌های مهم مربوط به رمز ارزها دیجیتالی است. در فناوری زنجیره بلوکی هر بلوک به بلوک قبل از خود متصل بوده و همین امر اطمینان از صحت اطلاعات را فراهم می‌کند. بیت کوین اولین رمز ارز جهان می‌باشد که بر پایه فناوری زنجیره بلوکی ایجاد و توسعه می‌یابد.

پس در حالت کلی می‌توان به سه ویژگی مهم زیر در قالب ویژگی‌های رمز ارز اشاره

-
1. Litecoin
 2. Peercoin
 3. Namecoin
 4. ethereum
 5. Cardano

نمود که شامل؛

الف) برخورداری از قابلیت رمزنگاری،

ب) استفاده از فناوری زنجیره بلوکی،

ج) برخورداری از مدیریت خودگردان و غیرمتمرکز (رحیمی و امینی نیا، ۱۴۰۰: ۳۹)

۳- مزایا و معایب رمزارزها

برای پی بردن به ماهیت چالش‌ها و مسائل پیش روی رمز ارزها؛ لازم به ذکر است که به مزایا و معایب آن در راستای ناهنجاریهای اخلاقی‌ی که در حیطه‌ی رمزها اتفاق می افتد اشاره گردد؛

۳-۱. مزایای رمزارزها

رمزارزها با وعده تسهیل انتقال سرمایه به شکل مستقیم بین دو طرف قرارداد روی کارآمدند. در این حالت دیگر نیازی به حضور شخص سوم قابل اعتمادی چون بانک یا شرکت‌های کارت اعتباری نخواهد بود. امنیت این تراکنش‌ها از طریق کلیدهای شخصی و کلیدهای عمومی تأمین می‌شود. در کنار این کلیدها سیستم‌هایی هم‌چون سیستم‌های اثبات انجام کار^۱ یا اثبات سهام^۲ نیز برای تأمین امنیت این تراکنش‌ها به کار گرفته می‌شوند.

در سیستم‌های مدرن رمز ارز کیف پول یا والت کاربر و یا آدرس حساب کاربری او دارای یک کلید عمومی است. در حالی که کلید خصوصی تنها در اختیار مالک حساب است و برای انجام تراکنش‌ها استفاده می‌شود. انتقال سرمایه با کمترین میزان کارمزد انجام می‌گیرد و به کاربر اجازه می‌دهد که از پرداخت کارمزدهای سنگین بانکی یا موسسات مالی اجتناب کنند (صدیقیان و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۴)

۳-۲. معایب رمز ارزها

طبیعت رمز ارز به گونه‌ای است که امکان ناشناس بودن را مهیا می‌کند. همین امر سبب شده‌است که تراکنش‌های رمز ارز به محلی برای انجام فعالیت‌های غیرقانونی و ایجاد ناهنجاریهای اخلاقی تبدیل شود. اقداماتی از قبیل پول‌شویی و فرار مالیاتی برخی از این اقدامات هستند. در حالی که بسیاری از مدافعان رمزارزها ارزش زیادی برای ناشناس بودن خود قائل هستند و به مزایای محافظت از حریم شخصی به خصوص افرادی که از طرف دولت تحت فشار هستند، اشاره می‌کنند. (رحیمی و امینی نیا، ۱۴۰۰: ۴۹)

برخی از رمزارزها از دیگر انواع آن خصوصی‌تر هستند. به عنوان مثال بیت کوین برای انجام فعالیت‌های غیرقانونی گزینه نامناسبی است؛ چراکه تحلیل‌های جنجالی که روی شبکه

1. Proof of Work

2. Proof of Stake

بلاک چین بیت کوین انجام شده، مقامات را در دستگیری و پیگیری مجرمان یاری کرده است. سکه‌های دیگری وجود دارند که حریم خصوصی فرد را بیش تر حفظ می‌کنند. این سکه‌ها عبارت هستند از داش^۱، مونرو^۲ یا زی کش^۳. پیگیری این ارزها از آن‌چه که تصور می‌کنید نیز دشوارتر است.

از آن‌جا که قیمت‌های بازار رمز ارزها بر اساس عرضه و تقاضا است، نرخ تبادل ارز رمزنگاری شده با ارز دیگر می‌تواند تغییرات گسترده‌ای داشته باشد. بیت کوین با افزایش و سقوط سریع روبرو شده است، به طوری که در دسامبر ۲۰۱۷ به ازای هر بیت کوین به ۱۹۰۰۰ دلار رسید، در ماه‌های بعدی به حدود ۷۰۰۰ دلار سقوط کرد. بنابراین برخی از اقتصاددانان ارزهای رمزنگاری شده را یک مد کوتاه یا حباب سودا می‌دانند.

این نگرانی وجود دارد که رمز ارزهایی مانند بیت کوین ریشه در هیچ کالای مادی ندارند. با این حال، برخی تحقیقات مشخص کرده‌اند که هزینه تولید بیت کوین، که به مقدار زیادی انرژی نیاز دارد، با قیمت بازار آن ارتباط مستقیم دارد. این ارزها از امنیت بالایی برخوردار هستند، اما سایر جنبه‌های اکوسیستم ارز رمزنگاری شده، از جمله صرافی‌ها و کیف پول‌ها، از خطر هک شدن در امان نیستند. در تاریخ ۱۰ ساله بیت کوین، چندین صرافی آنلاین مورد هک و سرقت قرار گرفته است که گاهی اوقات میلیون‌ها دلار "سکه" به سرقت رفته است (صدیقیان و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۸)

با این وجود، بسیاری از ناظران مزایای بالقوه را در ارزهای رمزپایه مشاهده می‌کنند، مانند امکان حفظ ارزش در برابر تورم و تسهیل مبادلات در حالی که حمل و تقسیم آن آسان‌تر از فلزات گران‌بها و خارج از نفوذ بانک‌های مرکزی و دولت‌ها است.

۴- ناهنجاریهای اخلاقی در حیطه‌ی رمزارزها

ناهنجاریهای اخلاقی پدیده پیچیده‌ای است که تحت تاثیر عوامل متعددی از جمله مسائل فرهنگی، شخصیتی، اداری، اقتصادی و اجتماعی رشد می‌کند؛ بنابراین، ناهنجاریهای اخلاقی در هر حیطه و میزان تأثیرات هر کدام، می‌تواند گام موثری در جهت پیشگیری از آن متناسب با شرایط هر جامعه‌ای به کار گرفته شود. در تعریف ساده ناهنجاریهای اخلاقی می‌توان مطرح ساخت که ناهنجاریهای اخلاقی عبارت است از هر شیوه‌ی رفتاری که قانون را نقض کند. (کی‌نیا، ۱۳۹۳) جرم^۴ هرگونه رفتار یا ترک رفتاری است که قانون را نقض می‌کند و برای آن در

1. Dash
2. Monero
3. ZCash
4. Crime

قانون، مجازات مشخصی تعیین شده است. جرم در لغت به معنای «گناه» آمده است.^۱ اهمیت نسبی ناهنجاریهای اخلاقی مختلف و شیوه کیفر دادن فعالیت‌های مجرمانه، در طول تاریخ و در جوامع مختلف، متفاوت بوده است.

شرایط تحقق جرم به سه گروه تقسیم می‌شوند که شامل؛ عناصر «قانونی، مادی و روانی یا معنوی» است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۱۰۹)

اما عناصر و شرایط دیگری نیز در تحقق جرم مؤثرند که موسوم به عناصر اختصاصی‌اند. این عناصر در ناهنجاریهای اخلاقی مختلف، متفاوتند و موجب تمایز و تشخیص جرائم از یکدیگر می‌شود، مانند بردن مال غیر در جرم سرقت. (گلدوزیان، ۱۳۸۴: ۲۹۰)

براساس ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است، جرم محسوب می‌شود. (ماده ۲ ق.م.ا) این ماده جایگزین ماده ۲ قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۵۲ و ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ است.

۴-۱. ناهنجاریهای اخلاقی مرتبط با فعالیت‌های غیر مجاز

مخفی بودن هویت مبادله کنندگان ارزشها یکی از بهترین امتیازها برای بزهکاران محسوب می‌شود؛ چرا که شناسایی آن‌ها را توسط سازمان‌های حقوقی و قضایی با دشواری مواجهه بوده است. (بهره‌مند و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۸۷)

همین امر منجر به مبالغت تجاری غیرقانونی و در نتیجه از بین بردن ثبات بازار و تضعیف ثبات مالی نه تنها در ایران بلکه در جهان شده است. در یک عبارت کوتاه می‌توان مطرح ساخت؛ عدم ذخیره سازی هویت مبادله کنندگان، تضعیف دولت‌ها در تبیین سیاست پولی و اقتصادی، افزایش و سهولت ارتکاب ناهنجاریهای اخلاقی از مهمترین چالش‌هایی هست که در ارتباط با رمز ارزشها می‌توان به آن اشاره نمود.

۴-۲. فرار از مالیات به روش رمز ارزشها

یکی از ناهنجاریهای اخلاقی در ارتباط با رمز ارزشها؛ افزایش سهولت ارتکاب جرم فرار مالیاتی است. دولت‌ها در قبال شهروندان خود تعهداتی دارند که می‌بایست به آن‌ها عمل کنند؛ این تعهدات می‌تواند شامل مواردی هم‌چون ارائه‌ی خدمات شهری و روستایی، ایجاد اشتغال، فراهم نمودن امنیت و توزیع عادلانه‌ی ثروت حاصل از فروش مواد معدنی، میراث به جا مانده از گذشتگان و طلاهای استخراج شده از معادن و غیره است. انجام این تعهدات به منابع مالی کافی وابسته است و معمولاً بخشی از این منابع مالی به وسیله اخذ مالیات از شهروندان تامین می‌شود.

۱. سیاح، احمد، فرهنگ جامع عربی، فارسی، ج اول، ذیل کلمه جرم.

امروزه در اکثر کشورهای جهان به ویژه ایران به دلیل اهمیت مالیات، توجه بسیار زیادی به آن می‌شود چرا که بخش مهمی از درآمد این دولت‌ها از مالیات تشکیل می‌شود (هادیان و تحویلی، ۱۳۹۲: ۲۸۸) البته این امر در کشور ایران مستثنی بوده است.

در ایران در قانون مالیات‌های مستقیم و همچنین در اصلاحیه همین قانون در ماده ۲۷۴ به صورت واضح فرار مالیاتی جرم انگاری گردیده و مجازات درجه ۶ را برای مجرمین در نظر گرفته است. همچنین اختفای فعالیت‌های اقتصادی و کتمان درآمد حاصل از آن را به هر شکل به عنوان یکی از مصادیق جرم در نظر گرفته است (خالقی و سیفی قره یطاق، ۱۳۹۴: ۸۷)

بررسی حساب‌ها و تراکنش‌های بانکی مودیان مالیاتی یکی از رایج‌ترین راه‌های کشف جرم فرار مالیاتی و اختفای مودیان و درآمدهای مودیان می‌باشد. به همین منظور در ایران برای نظارت بهتر و جلوگیری از رواج این جرم در سال ۱۳۹۸ مجلس شورای اسلامی در قانون پایانه‌های فروشگاه‌ها و سامانه مودیان، بانک مرکزی را مکلف نمود تا در جهت نظارت هر چه بیشتر بر درآمد مودیان تمامی تجهیزات پرداخت الکترونیکی بانکی مودیان مالیاتی را به سامانه‌های مالیاتی متصل نماید.

در رابطه با رمازرها، عدم ذخیره سازی اطلاعات مبادله کنندگان و شرح مبادله در این نوع از ارزها بدین معنی است که مجرمین فرار مالیاتی می‌توانند به وسیله این ویژگی‌ها درآمد خود را به یکی از ارز رمزهای معتبر تبدیل نموده و عملاً سازمان و مأموران مالیاتی امکان انتساب این رمز ارزها را به ایشان نداشته باشند.

همچنین رمز ارزها به واسطه‌ی همین ویژگی‌ها می‌توانند موقعیت خوبی برای مجرمین فرار مالیاتی فراهم کند لذا همین امر منجر به رکود اقتصادی دولت و در نتیجه کاهش محسوسی در خدمات عمومی به مردم خواهد شد.

۴-۳. پولشویی به روش رمز ارز

پولشویی عبارت است از هر عمل یا رفتاری که برای پنهان کردن یا تغییر ماهیت عواید غیر قانونی و نامشروع صورت می‌گیرد تا ماهیت مجرمانه آن را مخفی کند و آن را قانونی و مشروع قلمداد کند. در حقیقت فرد پولشو این عمل را برای گم شدن منشا مجرمانه درآمد و عواید انجام می‌دهد. در نتیجه دریافتن منشا درآمدها با این اعمال دشوار می‌شود. اگر بخواهیم در یک تعریف جامع و کلی پولشویی^۱ را تعریف کنیم؛ عبارت است از تبدیل سود حاصل از خلافکاری و فساد به دارایی‌های به ظاهر مشروع؛ به عبارتی دیگر، پولشویی عبارت است از اقدامات غیرقانونی برای به دست آوردن ثروتی که در ظاهر از راه‌های قانونی بدست آمده است. در

بسیاری از سیستم‌های قانونی و مشروع، قواعد پول‌شویی با روش‌های دیگر تبهکاری مالی و تجارتي تلفیق شده‌است. بیشتر قوانین ضد پول‌شویی به صورت آشکار با پولشویی تلفیق شده‌اند. پول‌شویی روی دیگر فعالیت‌های مجرمانه‌ای است که سبب می‌شود پول‌های به دست آمده از منابع غیرقانونی در مصارف قانونی به کار گرفته شود (رهبر، ۱۳۸۳: ۲۹).

در ماده ۱ قانون مبارزه با پولشویی مصوب ۱۳۶۸ بیان شده است: «جرم پولشویی عبارت است از هرگونه تبدیل یا تغییر یا نقل و انتقال یا پذیرش یا تملک دارایی با منشاء غیرقانونی به طور عمدی و با علم به آن برای قانونی جلوه دادن دارایی یاد شده» این ماده فقط به مصادیقی اشاره دارد که پیرامون جرم اتفاق افتاده باشد و تعریفی از آن ارائه نکرده است.

در مورد ارتکاب پولشویی بر اساس اصل ۴۹ قانون اساسی، تنها هرگونه نقل و انتقال اموال موضوع اصل ۴۹ جرم تلقی شده است. این قانون گرچه زمان خود قانونی مناسب و لازم می‌نمود و حتی امروز نسبت به برخی از مظاهر پولشویی قابل اجراست. با این که می‌توان از رمزارزها برای مقاصد غیر قانونی استفاده کرد، اما به طور کلی، استفاده از بیت کوین، اتریوم^۱ و سایر رمز ارزها برای پولشویی و دیگر ناهنجاریهای اخلاقی، به نسبت پول نقد بسیار پراکنده‌تر است. (پهلوان، ۱۳۹۱: ۹۸)

در سال ۲۰۱۹، تنها به ارزش ۸۲۹ میلیون دلار بیت کوین در دارک وب خرج شد (۰.۵٪ کل بیت کوین‌ها) تکنولوژی بلاک چین تمام تراکنش‌ها را ثبت می‌کند؛ در نتیجه ریسک ناهنجاریهای اخلاقی مالی در رمز ارزها مثل پولشویی با بیت کوین، قابل مدیریت است.

نقش بسیاری از خدمات ارسال پول (MSB) در زمینه جلوگیری از پولشویی و دیگر ناهنجاریهای اخلاقی بلاک چینی نامعلوم است و آنها ممکن است هنوز ندانند که چگونه به درستی پروسه‌های ضد پولشویی مثل احراز هویت را اجرا کنند. در این موارد، خدمات ارسال پول، ترجیح می‌دهند به جای مقابله با این مسائل، آنها را نادیده بگیرند.

در حالی که مجرمان به کمک زدن کاربران ادامه می‌دهند و پول‌های آنها را استثمار می‌کنند، پولشویی می‌تواند از طریق ابزارهایی که با اطلاعات تراکنش‌های مشتری همخوانی دارد، انجام شود. این قضیه، شناسایی مشتریان پر ریسک را برای خدمات ارسال پول ساده‌تر می‌کند.

مجرمان از پولشویی با استفاده از رمز ارزها استفاده می‌کنند تا منبع درآمد‌های غیر قانونی خود را پوشش دهند. این کار با روش‌های متعددی انجام می‌گیرد؛ ساده‌ترین روش این است که آنها می‌توانند با نام‌های مستعار تراکنش‌ها را انجام دهند. همچنین تقریباً همان مفاهیمی

۱. اتریوم، همانند ارزهایی مثل «دلار» و «یورو» پول هستند و کارکردی مشابه برای انتقال ارزش را دارد.

که برای پولشویی پول فیات و پول نقد به کار می‌رود در فضای رمز ارزها نیز کاربرد دارد.

۵- مراحل فعالیت‌های غیر مجاز اخلاقی به روش رمز ارزها

سه مرحله برای فعالیت‌های غیرمجاز رمز ارزها وجود دارد.

۵-۱. قراردادادن

رمزارزها می‌توانند توسط پول فیات و یا رمز ارزها خریداری شده و بازارهای آنلاین معاملات کریپتو(صرافی‌ها) سطوح مختلف پیروی از قوانین ترکنش‌های مالی دارند؛ صرافی‌های قانونی از قوانین مربوط به احراز هویت و ضدپولشویی تبعیت می‌کنند. زمانی که صرافی‌ها قانون گذاری می‌شوند، مجبورند که قوانین احراز هویت و پروتکل‌های امنیتی را برای مشتریان در نظر بگیرند. این منجر می‌شود که اطلاعات تراکنش مشتریان ثبت و تایید شود. بدین ترتیب، ناشناس بودن تراکنش‌ها و مشتریان از بین می‌رود. صرافی‌ها اطلاعات شخصی کاربران را ذخیره نمی‌کنند و به جای آن از اطلاعات هویتی افراد استفاده می‌کنند تا اطلاعات تراکنش‌ها را باهم تطبیق دهند (رضاپور و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۹).

۵-۲. پنهان کردن

تراکنش‌های بر پایه رمز ارزها را می‌توان با استفاده از بلاک چین دنبال کرد. با این حال زمانی که بحث رمز ارز غیر قانونی به میان می‌آید، مجرمان می‌توانند از یک سرویس ناشناس سازی استفاده کنند تا منبع تراکنش را پنهان کنند. این کار می‌تواند هم در صرافی‌های قانونی انجام شود و هم در ICO ها، که از یک کوین برای خرید کوین دیگر استفاده می‌شود(رضاپور و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۰).

۵-۳. یکپارچه سازی

زمانی که مرحله ی یکپارچه ساختن(مرحله آخر پولشویی) انجام می‌شود، دنبال کردن تراکنش‌های غیر قانونی دیگر کار ساده ای نیست، این رمز ارز دیگر مستقیماً به یک عمل مجرمانه مرتبط نیست؛ اما پولشویان باید توضیح دهند که چگونه به این رمز ارز دست یافته‌اند. یکپارچه ساختن پاسخ این سوال است.(رضاپور و همکاران، پیشین) یک روش ساده برای قانونی کردن این پول غیر قانونی، معرفی آن به عنوان درآمد از یک سرمایه گذاری موفق و یا افزایش قیمت ارز است.

رد کردن این ادعاها در بازاری که قیمت‌ها هر ثانیه تغییر می‌کند بسیار سخت است به هر حال درست مثل یک حساب بانکداری خارج از کشور، که می‌توان از آن برای پولشویی استفاده کرد، یک شرکت نیز می‌تواند شیوه پرداخت با بیت کوین را انتخاب کند و در آمد خود را با تبدیل رمز ارز غیر قانونی به بیت کوین تمیز، قانونی جلوه دهد.

برخی از مواردی که برجسته‌ترین روش‌های پولشویی شامل آن‌ها می‌شوند به شرح

زیر هستند.

۱- دست اندرکاران خدمات MIXER:

خدمات Mixer که با نام دست اندرکاران شناخته می‌شوند، می‌توانند جداسازی رمز ارزهای غیرقانونی را به طور موثر انجام دهند. میکسرها این رمز ارزها را تقسیم می‌کنند و از چندین آدرس مختلف عبور می‌دهند و سپس دوباره آن‌ها را ترکیب می‌کنند. این کار باعث می‌شود که یک رمز ارز تمیز و قانونی، که کارمزد آن نیز پرداخت شده، به وجود بیاید. در بیشتر موارد پولشویی، رمز ارز به صورت قانونی در یک کیف پول قرار دارد، سپس قبل از قرار گرفتن در کیف پول مقصد در دارک وب، از یک کیف پول دارک وب دیگر عبور می‌کند. همین قضیه باعث می‌شود که رمز ارز به قدری تمیز و قانونی شود، که بتوان آن را به دنیای قانونی برگرداند و در صرافی معامله کرد و یا به ارز فیات تبدیل کرد.

۲- صرافی‌های غیر قانونی؛

یکی دیگر از راه‌هایی که مجرمان از آن برای پول‌شویی رمز ارزها استفاده می‌کنند، صرافی‌های غیر قانونی است؛ صرافی‌هایی که با قوانین ضد پولشویی سازگار نیستند و احراز هویت مناسبی انجام نمی‌دهند. تبدیل مداوم یک نوع رمز ارز به یک رمز ارز دیگر، آن را تبدیل به یک رمز ارز قانونی می‌کند، که مجرمان در نهایت آن را به یک کیف پول خارج از صرافی انتقال می‌دهند. در مواردی نادر، مجرمان ممکن است رمز ارز را به پول فیات تبدیل کنند؛ اما این که بازارهای فیات به صرافی‌های غیر قانونی سرویس دهند، غیر معمول است.

۳- شبکه‌های هم‌تا به هم‌تا؛

برای کاهش ریسک پولشویی با بیت کوین، خیلی از مجرمان از شبکه‌های هم‌تا به هم‌تا غیرمتمرکز که غالباً بین المللی هستند استفاده می‌کنند. در اینجا، آنها می‌توانند غالباً از واسطه‌های نامشکوک برای ارسال دارایی‌هایشان به مقصد استفاده کنند. بیشتر طرح‌های پولشویی با رمز ارزها، از طریق صرافی‌هایی انجام می‌شوند که واقع در کشورهایی هستند که قوانین ضد پولشویی خاصی ندارند. اینجاست که مجرمان می‌توانند رمز ارز خود را تبدیل به پول فیات کنند و با آن کالاهای لاکچری مثل اتومبیل‌های گران قیمت و خانه‌های اشرافی بخرند.

۴- دستگاه‌های خودپرداز رمز ارز؛

تا سپتامبر سال ۲۰۱۹، حدود ۵.۵ میلیون دستگاه خودپرداز رمز ارز در سراسر جهان وجود داشت. این دستگاه‌ها که دائماً به اینترنت متصل‌اند، به هر کسی اجازه می‌دهند که با یک کارت اعتباری، بیت کوین بخرند. به علاوه، ممکن است این دستگاه‌ها قابلیت دو جهت‌ه برای تبدیل بیت کوین به پول نقد، با استفاده از آدرس قابل اسکن را نیز داشته باشند. خودپردازهای بیت کوین همچنین می‌توانند واریز پول نقد با استفاده از کد QR (که در یک صرافی سنتی اسکن

می‌شود و برای برداشت بیت کوین و دیگر رمز ارزها استفاده می‌شود) را پشتیبانی کنند. قوانینی که توسط موسسات مالی اجرا می‌شوند تا یک نسخه از مشتریان و تراکنش‌های آنها را داشته باشند، در هر کشور متفاوت است و بیشتر اوقات بسیار ضعیف اجرا می‌شوند. بنابراین مجرمان می‌توانند از این ضعف اجرای قوانین برای پولشویی استفاده کنند. (رضاپور و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۱-۳۵).

۵- کارت‌های پیش پرداخت؛

کارت‌های اعتباری پیش پرداختی که موجود آنها به صورت رمز ارز است، یک راه دیگر برای پولشویی با رمز ارز است. این کارت‌ها می‌توانند برای فعالیت‌های مجرمانه مختلفی به کار روند و یا برای معامله با دیگر رمز ارزها استفاده شوند.

۶- قمار و سایت‌های بازی؛

قمار بازی آنلاین و سایت‌های بازی‌های آنلاینی که بیت کوین و دیگر رمز ارزها را به عنوان روش پرداخت قبول می‌کنند، یکی دیگر از طرح‌های پولشویی هستند. کریپتو می‌تواند برای خرید اعتبار یا چیپ‌های مجازی استفاده شود، که کاربران می‌توانند پس از چند تراکنش کوچک، دوباره آنها را خارج کنند. (زارع و بهرامی، ۱۳۹۹: ۱۸۲)

۶- ارتشاء و کلاهبرداری به روش رمزارزها

آنچه در عمل کلاهبرداری همواره مشاهده می‌شود استفاده از فریب برای بردن مال و آسیب زدن به دارایی‌های دیگری است.

در ماده ۱ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء و اختلاس و کلاهبرداری مصوب سال ۱۳۶۷ و دو تبصره آن در خصوص مصادیق جرم کلاهبرداری اشاره شده است و فریب و توسل به وسایل متقلبانه را جزیی از کلاهبرداری دانسته است از شیوه‌های نوین کلاهبرداری ارتشاء می‌توان به میس کال^۱ اشاره کرد؛

۶-۱. استفاده از روش میسکال

میسکال که به معنی عادت تماس گرفتن با تماس‌های از دست رفته یا میس کال است؛ بنابراین در ابتدا یک تماس از دست رفته یا میس کال بر روی تلفن قربانی ظهور پیدا می‌کند و سپس شخص با شماره تماس می‌گیرد با این تفکر که مجرم کاری داشته و موفق به ایجاد ارتباط نبوده است و سپس کلاهبرداری صورت می‌گیرد. این شماره تماس‌ها به طور معمول از جنس خطوط هوشمند یا IN هستند. بنابراین وقتی با این شماره تماس برقرار می‌کنید هزینه‌ای بیشتر از هزینه معمولی برای شما می‌افتد، به خصوص اگر این تماس بین المللی باشد؛ البته که

این هزینه به جیب مخبرات و یا سرویس دهنده نمی رود بلکه به جیب شخص کلاه بردار واریز می‌شود.

البته کاربرد اصلی شماره هوشمند IN برای کلاهبرداری نیست. بلکه این شماره‌ها روش کسب درآمدی برای خدمات رسانی‌هایی مانند مشاوره و غیره می‌باشد که به ازای هر دقیقه مشاوره و تماس هزینه‌ای به حساب خدمات دهنده می‌رود. به عبارت دیگر زمانی که شما به علت کم بودن وقت نیازمند مشاوره هستید، به جای مراجعه به مشاور کافیست در منزل خود بنشینید و با یک تماس با مشاوره خود صحبت کنید و هزینه آن را از طریق قبض تلفن خود پرداخت کنید.

براساس آمار منتشر شده میزان فیشینگ در ایران رو به افزایش نهاده است که می‌توان آن را یکی از شیوه‌های نوین کلاهبرداری دانست. فیشینگ به تلاش برای به دست آوردن اطلاعاتی مانند نام کاربری، گذرواژه، اطلاعات حساب بانکی و غیره از طریق جعل یک وبسایت، پیامک و آدرس ایمیل گفته می‌شود. (سلطانی و اسدی، ۱۳۹۴: ۲۸)

۶-۲. استفاده از روش فیشینگ

یکی از رایج‌ترین و پرکاربردترین شیوه‌های کلاهبرداری که به عنوان جرائم اینترنتی و رایانه‌ای نیز مورد شناسایی و طبقه‌بندی قرار گرفته است استفاده از درگاه‌های اینترنتی جعلی و سرقت اطلاعات حساب است که به آن فیشینگ نیز گفته می‌شود. فیشینگ با سرعتی زیاد رو به گسترش است و اهم‌تره و کلای کلاهبرداری نسبت به آن هشدار می‌دهند. یکی از علت‌های گسترش فیشینگ راه اندازی سایت‌ها و صفحه‌های جعلی پرداخت‌های اینترنتی است که به راحتی امکان پذیر است. چندی پیش یک سایت اینترنتی، کار را برای کلاهبرداران آسان کرده و به طور رایگان صفحات جعلی فیشینگ را در اختیار متقاضیان قرار می‌داد که توقیف شد. منبع در این روش با ارسال لینک‌های جعلی و یا هدایت شما به درگاه‌های پرداخت جعلی اطلاعات حساب شما را دریافت و اقدام به کلاهبرداری و سرقت از حساب کاربران می‌کنند. دقت به نشانی اینترنتی و اینکه آدرس درگاه‌ها به آدرس شاپرک دات آی آر ختم شود می‌تواند از سرقت از حساب شما جلوگیری کند. البته بیشتر این سایت‌ها در دسته سایت‌های خیریه، سایت‌های همسریابی و ازدواج موقت، سایت‌های طالع بینی و فال، سایت‌های شرط بندی و سایت‌های مربوط به فروش کالاها غیرمجاز قرار دارند. در هر صورت با توجه به رایج بودن این شیوه از کلاهبرداری اینترنتی باید نسبت به آن آگاه بود.

۶-۳. استفاده از روش اسکیم

کلاهبرداری با اسکیم یکی دیگر از شیوه‌های نوین ارتشاء و کلاهبرداری است در این روش کلاهبردار دستگاه کوچکی که شبیه ورودی‌های خودپرداز است روی بخش ورودی

کارتخوان نصب می‌کند. وقتی کارت توسط فرد وارد دستگاه می‌شود، کارت ابتدا از اسکیم رد شده و سپس وارد می‌شود. همچنین کلاهبردار ممکن است کنار فرد مورد نظر در حال عملیات بانکی موقع زدن رمز کارت ایستاده باشد. بنابراین لازم است پیش از استفاده از دستگاه خود پرداز نسبت به آن اطمینان کامل شود و اینکه هیچ به کارت خوان یا صفحه کلید آن اضافه نشده باشد تا کلاهبرداران نتوانند از این طریق به اطلاعات حساب دسترسی داشته باشند.

۶-۴. استفاده از روش کپی برداری

در این روش کلاهبرداری وقتی خریدار از فروشگاه محصولی را خرید می‌کند و سپس از دستگاه خودپرداز برای پرداخت استفاده می‌کند رمز پرسیده می‌شود و خریدار نیز رمز را اعلام می‌کند. پس از آن رسید خرید دریافت شده و مغازه دار اما در زمان پرداخت از غفلت استفاده کرده و کارت را علاوه بر دستگاه خودپرداز خودش، بر روی یک دستگاه اسکیم یا کپی کننده کارت می‌کشد. وقتی خریدار از فروشگاه خارج می‌شود رمز وارد شده را یادداشت کرده و سپس اطلاعات کارت را با استفاده از همان دستگاه اسکیم رو روی یک کارت خام کپی می‌کند. اکنون فرد کلاهبردار نیز کارت و رمز را در دست دارد و در زمانی مناسب اقدام به برداشت وجه می‌کند. (سلطانی و اسدی، پیشین: ۸۸)

۶-۵. استفاده از روش جعلی بانکی

ارسال رسید جعلی پرداخت از دیگر روش‌های نوین کلاهبرداری است که با توجه به نرم افزارهای شبیه ساز و فتوشاپ در میان کلاهبرداران رواج پیدا کرده است. در این روش که ممکن است برای شما هم اتفاق بیفتد، جنسی به کسی می‌فروشید و منتظر می‌مانید که مبلغ مورد نظر برای شما کارت به کارت شود. عموماً تمام افراد رسید انتقال مبلغ را چک می‌کنند، جنس را تحویل داده و منتظر پیامک انتقال وجه می‌مانند. اگر پیامک بانکی ارسال نشد احتمال می‌دهیم که شاید پیامک به دلیلی نرسیده است و صفحه اینترنت بانک را چک می‌کنیم هر چند که در آنجا نیز اطلاعاتی مشاهده نکرده و بنابراین متوجه کلاهبرداری با شیوه ای نو خواهیم شد.

یکی دیگر از شیوه‌های نوین کلاهبرداری در قالب شرکت‌های هرمی انجام می‌شود. شایع‌ترین شیوه و شگردهای شرکت‌های هرمی به وسیله فریب جوانان جویای کار تحت عنوان استخدام در سازمان‌ها و ارگان‌های دولتی و خصوصی و یا خرید تورهای مسافرتی و مشاغل با درآمد بالا و کشاندن جوانان و افراد جویای کار به شهرهای تهران و کرج است. در این شیوه کلاهبردار و یا سردهسته این شرکت‌ها ابتدا نیازها، تمایلات، انتظارات و توقعات طعمه‌های خود را شناسایی و با استفاده از قدرت بیان بالایی و ترفندهای دیگر اقدام به فریب آنها می‌کند و از ابتدا تا انتهای اقدامات خود را طراحی و برنامه‌ریزی می‌کنند و از افراد مختلف که اغلب جوانان

هستند کلاهبرداری و سواستفاده می‌کند. (رضا پور و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۸۱)

۷- قوانین و مقررات فعلی استفاده از رمز ارزها در ایران

حوزه رمز ارزها از ابتدا به یکی از موضوعات مورد بحث در بین اقتصادها و دولت‌ها تبدیل شد. درحالی‌که برخی از دولت‌ها موضع دوستانه‌ای نسبت به دارایی‌های دیجیتال در پیش گرفته و در راستای آموزش و راهنمایی شهروندان فعالیت می‌کنند، برخی دیگر بلا تکلیف باقی مانده و همچنان تصمیمی رسمی درباره قانونی بودن یا پذیرش این حوزه نگرفته‌اند. از طرفی برخی از دولت‌ها احساس می‌کنند که قانونی کردن رمز ارزها در نهایت منجر به از دست دادن قدرت اقتصادی و تغییر جهت آن به سوی غیرمتمرکز بودن در سطح جهانی می‌شود.

در ایران خرید و فروش رمز ارزها از نظر قانونی منع نشده است. به همین خاطر افراد می‌توانند رمز ارزها را بین خود خرید و فروش کنند؛ اما قانون‌گذاری مشخصی در این حوزه صورت نگرفته است. از آنجایی که قانونی برای کسب مجوز صرافی به تصویب دولت در این موضوع نرسیده است؛ بنابراین صرافی‌های ایرانی دارای مجوز نیستند. همچنین شرکت‌ها و مؤسسات مالی از پذیرش رمز ارزها به عنوان جایگزین ریال توسط بانک مرکزی منع شده‌اند.

با توجه به اینکه برخی از صرافی‌های داخلی تحت نظارت بانک مرکزی فعالیت می‌کنند و مجوز خرید و فروش ارز دیجیتال دارند؛ ممنوعیت حوزه ارزهای دیجیتال نتیجه‌ای برای کشور به همراه نخواهد داشت.

با تمام تلاش‌هایی که از سوی اشخاص حقیقی و حقوقی صورت گرفت تنها قانونی که در استفاده از رمز ارزها مورد تصویب واقع شده است تصویب نامه مصوبه هیات وزیران مصوب ۱۳۹۸/۰۶/۰۵ بوده که با استناد به اصل یکصد و سی و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ۶ ماده و ۷ تبصره تنظیم شده است. (زارع و بهرامی، ۱۳۹۹: ۲۷)

به طوری که در ماده ۱ و ۲ این مصوبه آمده است؛ استفاده از رمز ارزها صرفاً با قبول مسئولیت خطرپذیری (ریسک) از سوی متعاملین صورت می‌گیرد و مشمول حمایت و ضمانت دولت و نظام بانکی نبوده و استفاده از آن در مبادلات داخل کشور مجاز نیست (ماده ۱ تصویب نامه در خصوص استفاده از رمز ارزها) و استخراج فرآورده‌های پردازشی رمزنگاری شده رمز ارزها (ماینینگ) با اخذ مجوز از وزارت صنعت، معدن و تجارت مجاز است. (ماده ۲ تصویب نامه در خصوص استفاده از رمز ارزها)

۸- قوانین کیفری در راستای ناهنجاریهای اخلاقی رمز ارزها

در زمینه‌ی فعالیت‌های غیرمجاز در ارتباط با رمز ارزها و مرتکبین ناهنجاریهای اخلاقی رمز ارزها قانونی برای استفاده از آن‌ها به جز استناد به ماده ۱۳۸ قانون اساسی مصوبه ی ۱۳۹۸ که استفاده از رمز ارز منوط بر تایید وزارت صنعت و معدن است به تصویب نرسیده است و لذا

هرگونه ضرر و زیان ناشی از فعالیت بر اساس شبکه‌های پولی و پرداخت مبتنی بر فناوری زنجیره‌ای بلوک و کسب و کارهای مرتبط با آن، متوجه توسعه‌دهندگان یا یک موسسه متشکل از ذینفعان، بوده که هم‌چنان رسیدگی به آن چالشی اساسی بوده است.

اما در صورتی که فعالیت شخصی یا گروهی در نتیجه‌ی استفاده از رمز ارزها متوجه کلاهبرداری، رشا و ارتشاء و هم‌چنین پولشویی و یا فرار مالیاتی و غیره گردد و این امر مورد شناسایی واقع گردد مورد حمایت قوانین کیفری و قضایی متناسب با قواعد وضع شده در قانون مجازات اسلامی قرار گرفته است مثلاً در صورتی که فعالیت مجرمی به واسطه‌ی رمز ارزی منجر به پولشویی گردد بر اساس قوانین اصلاحی قانون مبارزه با پولشویی مصوب ۱۳۹۷ به آن رسیدگی به عمل خواهد آمد. چنانچه بند ج از ماده ۱ قانون فوق مقرر می‌دارد: «معاملات و عملیات مشکوک شامل هر نوع معامله، دریافت یا پرداخت مال اعم از فیزیکی یا الکترونیکی یا شروع به آنها است که براساس قرائن و اوضاع و احوالی مانند موارد زیر ظن وقوع جرم را ایجاد کند؛

۱- معاملات و عملیات مالی مربوط به ارباب رجوع که بیش از سطح فعالیت مورد انتظار وی باشد.

۲- کشف جعل، اظهار کذب یا گزارش خلاف واقع از سوی مراجعان قبل یا بعد از آنکه معامله یا عملیات مالی صورت گیرد و نیز در زمان اخذ خدمات پایه

۳- معاملات یا عملیات مالی که به هر ترتیب مشخص شود صوری یا ظاهری بوده و مالک شخص دیگری است

۴- معاملات یا عملیات مالی بیش از سقف مقرر در آیین‌نامه اجرائی این قانون هر چند مراجعان قبل یا حین معامله یا عملیات مزبور از انجام آن انصراف داده یا بعد از انجام آن بدون دلیل منطقی نسبت به فسخ قرارداد اقدام نمایند. (ماده ۱ قانون مبارزه با پولشویی)

طبق قانون مجازات پولشویی عبارت است از:

- استرداد درآمد و عواید حاصل از جرم مشتمل بر اصل و منفعت حاصل،
 - جزای نقدی معادل وجوه یا ارزش مالی که مورد پولشویی واقع شده است،
 - چنانچه جمع اموال، درآمد و عواید مذکور تا ۱۰ میلیارد ریال باشد مرتکب به حبس تعزیری درجه پنج محکوم می‌شود. (حبس بیش از دو تا پنج سال)،

- چنانچه جمع اموال، درآمد و عواید مذکور بیش از ۱۰ میلیارد ریال باشد مرتکب به حبس تعزیری درجه چهار محکوم می‌شود. (حبس بیش از پنج تا ده سال) (رحیمی و دیگران، ۱۴۰۰: ۸۶)

در ناهنجاریهای اخلاقی سازمان یافته نیز مطابق با قانون در صورتی که جرم پولشویی به

صورت سازمان یافته انجام شود موجب تشدید مجازات به میزان یک درجه خواهد بود برای مثال به جای حبس تعزیری درجه ۴ مرتکب به حبس تعزیری درجه ۳ محکوم می‌شود. (حبس بیش از ده تا پانزده سال) دلیل این سختگیری قانون گذار این است که مجرمان سازمان یافته از عملکردهای مهمی برخوردارند. زیرا از یک طرف، در بسیاری از تجارتهای قانونی سرمایه‌گذاری میکنند، مقدار پولشویی به دست آمده را در بانکهای جدید به حساب می‌گذارند و از طرف دیگر کارگران ناراضی را از طریق اخاذی خاموش می‌کنند.

بنابراین، در حیطه رمز ارزها که یکی از روش‌های نوین ارتکاب ناهنجاریهای اخلاقی محسوب می‌شود؛ نه تنها موجبی برای ارفاق و یا معافیت عده‌ای از شرکت کنندگان از کیفر نیست، بلکه دفاع جامعه ایجاب می‌نماید که در برابر آن، خشونت و شدت بیشتری اعمال گردد. (محسنی، ۱۳۹۲: ۵۱)

بر این اساس، واضعان قانون تشدید مجازات مرتکبین جرم رمز ارزها، مقررهای را به ارتکاب گروهی و شبکه‌ای جرائم موضوع آن قانون اختصاص داده و در آن سیاست سختگیرانه-تری را مقرر نمودند. ماده ۴ قانون یادشده^۱ صورتی از مداخله گروهی در جرائم مذکور را تحت عنوان ارتکاب شبکه‌ای معرفی کرد و برای آن مجازات‌های سنگینی وضع نموده است. اما برخی ابهامات موجود به ویژه نارسائی الفاظ به کار رفته در آن موجب شده است که از زمان لازم-الاجرا شدن قانون تاکنون، ماده ۴ قانون مرقوم، یکی از موضوعات بحث انگیز در حوزه جرائم اقتصادی گردد و در خصوص شرایط تحقق وصف مجرمانه موضوع آن مقرر و اوصاف مرتکبان آن، نظرات مغایری از سوی حقوقدانان مطرح شود؛ به دنبال آن، رویه‌های قضایی مختلفی شکل گیرد و حتی در برخی موارد به رغم امکان انتساب بزه ارتکاب شبکه ای به رفتارهای متهمان، مراجع قضایی رفتارهای ایشان را تحت عناوین دیگری مورد رسیدگی قرار دهند. (یدری، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

۱. به موجب این مقرر: «کسانی که با تشکیل یا رهبری شبکه چند نفری به امر ارتشاء و اختلاس و کلاهبرداری مبادرت ورزند، علاوه بر ضبط کلیه اموال منقول و غیرمنقولی که از طریق رشوه کسب کرده‌اند به نفع دولت و استرداد اموال مذکور در مورد اختلاس و کلاهبرداری و رد آن حسب مورد به دولت یا افراد، به جای نقدی معادل مجموع آن اموال وانفصال دائم از خدمات دولتی و حبس از پانزده سال تا ابد محکوم می‌شوند و در صورتیکه مصداق مفسد فی الارض باشند، مجازات آنها مجازات مفسد فی الارض خواهد بود

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، تحقق آرمان رونق تولید ملی و رشد اقتصادی کشور وابسته به سیاست‌گذاری‌های خردمندانه و اجرای صحیح سیاست‌هایی از جمله وضع و اجرای سیاست‌های کیفری مناسب به منظور برخورد با جرائم علیه نظم و آرامش اقتصادی است؛ زیرا منافع سرشار و تمتعات وسوسه‌انگیز عرصه اقتصاد، افراد سودجو و حریص را بر آن می‌دارد تا در سایه فقدان یا نقص مقررات بازدارنده، منافع شخصی را بر مصالح اجتماعی ترجیح دهند که نتیجه آن چیزی جز رکود و هرج و مرج اقتصادی نخواهد بود. از این رو، قوانین جزایی حکیمانه که راهبردهای مؤثری را در برخورد با مفسدان و اخلالگران در نظام اقتصادی دربردارند، نقش بی‌بدیلی در حراست از رونق تولیدات ملی، فزونی رشد اقتصادی، توزیع عادلانه ثروت و رشد و پیشرفت کشور خواهند داشت. با بررسی موضوع ناهنجاریهای اخلاقی ناظر بر فعالیت‌های غیرمجاز و ناهنجاریهای اخلاقی در ارتباط با رمزارزها می‌توان نتیجه گرفت؛ ناهنجاریهای اخلاقی هم‌چون، فرار از مالیات، پولشویی، کلاهبرداری و غیره یک جرم تبعی و فرعی است. همواره مسبوق بر جرم اصلی می‌باشد و در صورت فقدان جرم اصلی، جرم رمزارزی هم موضوعاً منتفی است. ناهنجاریهای اخلاقی رمز ارزی وابسته به ناهنجاریهای اخلاقی اصلی از قبیل اختلاس، ارتشاء و غیره است. یکی از قوانین مهم در این زمینه، قانون تشدید مجازات مرتکبین ناهنجاریهای اخلاقی رمز ارزی شناسایی شده توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام است، با توجه به بررسی به عمل آمده، نخست می‌توان گفت که رویکرد حقوقدانان و رویه قضایی محاکم کیفری درباره اجزا و شرایط تحقق وصف مجرمانه با قوانین موجود همسو نبوده، ناسازگار و واگرا است؛ دوم، با در نظر گرفتن ابهامات و نواقص الفاظ به کار رفته در مقررۀ یاد شده، هم در میان تفسیرهای حقوقدانان و هم در میان رویه‌های قضایی مختلف، دیدگاه‌هایی که جانب حقوق فردی را مقدم داشته‌اند، با اصول حقوقی و موازین فقه جزایی هماهنگی بیشتری دارند. بنابراین، با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، این مقررۀ از چندین جهت دارای ایرادهای اساسی است که وجود آن‌ها موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های حقوقی مختلف و رویه‌های قضایی متفاوتی شده و در نتیجه، مانع از این شده که سیاست مبارزه با جرائم رمزارزی محل نظم اقتصادی در مسیر صحیح خود قرار گیرد.

ابهام در ماهیت حقوقی رمز ارزها، به عنوان یک ایراد مستقل است، چرا که برخی فعالیت‌ها از جمله کار با بیت کوین در قوانین ایران به شکل مبهم بوده و هم‌چنین حتی از سوی فقها نیز مورد بررسی و تطبیق قانونی و یا غیرقانونی واقع نشده است.

بنابراین:

همین ابهام در قوانین حقوقی ایران شناخت ساختار مالی و اقتصادی کسب درآمد، در ایران

را و درآمدهای ناشی از رمزارزی و ناهنجاریهای اخلاقی در ارتباط با آن را دشوار ساخته است. عدم آشنایی با این قوانین می‌تواند منجر به عدم تمایل قضات به استفاده از تحصیل مال نامشروع گردد و همچنین از طرفی انگیزه بانک‌ها و موسسات مالی و اعتباری را در سودآوری و جذب سرمایه و جلب بیشتر مشتریان را در اختیار نهاد های عدالت کیفری قرار ندهند.

تحصیل پول‌های کثیف و تطهیر آن عملی خلاف و غیر قانونی است، فرار مالیاتی، کلاهبرداری، اختلاس و پولشویی و غیره به شیوه رمز ارزها که یک شیوه نوین و مدرن است به شکلی گریبان گیر کشور ایران را احاطه کرده و عواملی هم‌چون نظام اداری ناسالم و غیر کارآمد، نظام ناسالم اقتصادی، نظام غیر شفاف و فاقد سیستم نظارتی قوی بر بیشتر بودن عملیات پولشویی دامن می‌زند.

به همین دلیل ضرورت دارد به پیشنهادات زیر در قالب راهکارهای اجرایی تحقیق در جهت سرکوب ناهنجاریهای اخلاقی رمز ارزی به روش های نوین خاتمه بخشد؛

- پیشنهاد می‌گردد سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای و اکثر کشورهای جهان راه‌ها و تدابیری بهتر برای مقابله با این پدیده اتخاذ کنند و از جمله این راهکارها جرم‌انگاری مسائل رمز ارزها است؛

- آگاه‌سازی مردم از فرآیند ترویج پولشویی و درآمدهای نامشروع اشخاص حقیقی و حقوقی؛

- ارائه تفسیری قابل فهم برای عامه مردم از اصل ۴۹ قانون اساسی و قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی؛

- مراقبت فعال و اطمینان‌آور از افتتاح حساب‌های اشخاص حقیقی و حقوقی و پرهیز از افتتاح حساب‌های غیرواقعی و حفظ اسرار مالی شهروندان؛

- ارائه آموزش تخصصی به کارشناسان، حساب‌رسان مالی و اقتصادی، پلیس، قضات دادسراها و محاکم؛

- حذف تدریجی معاملات نقدی مردم از نظام بانکی، بازار و الکترونیکی کردن فعالیت‌های اقتصادی و حساب‌های بانکی؛

- ارائه آمار دقیق مراکز تولیدکننده پول نامشروع و گزارش فصلی توسط شورای عالی مبارزه با پولشویی؛

فهرست منابع

۱. السان، مصطفی (۱۳۹۶)، حقوق تجارت الکترونیکی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سمت.
 ۲. بهره مند، حمید؛ کیاعامری ثانی، امیر (۱۳۹۸) چالش‌ها و راه کارهای جرم یابی و پولشویی از طریق ارزهای رمزنگاری شده؛ نشریه کارگاه؛ ۱۳ (۴۶).
 ۳. پهلوان، طیبه (۱۳۹۹)، بررسی فقهی و حقوقی مفاسد اقتصادی، دومین کنفرانس بین المللی وسومین کنفرانس ملی حقوق علوم و سیاسی، تهران.
 ۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۷) ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ش ۵۱۲۰.
 ۵. خالقی، ابوالفتح، سیفی قره یثاق، داود؛ (۱۳۹۴)، رویکرد نظام کیفری ایران به جرم فرار مالیاتی، پژوهشنامه مالیات؛ ۲۳ (۲۸)
 ۶. رضاپور، محمدجواد؛ ریاحی، جواد؛ رجبیه، محمد حسین (۱۳۹۹)، ارتکاب شبکه ای ارتشاء، اختلاس و کلاهبرداری، نشریه مطالعات حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ ۵۰ (۳).
 ۷. رهبر، فرهاد (۱۳۸۳)، پول شویی و آثار و پیامدهای آن، نشریه تحقیقات اقتصادی، دوره ۳۸ (۳).
 ۸. رحیمی، علی؛ امینی نیا، عاطفه (۱۴۰۰)، رمزارزها، چالش‌ها و ناهنجاریهای اخلاقی پیرامون آن، فصلنامه بین المللی قانون یار؛
- License Number: 78864 Article Cod:2021S5D18SH1080038 ISSN-P: 2538-3701
۹. زارع، امیر؛ بهرامی، احسان؛ (۱۳۹۹)، ماهیت شناسی رمزارزها و تبیین چالش‌های بنیادین آن‌ها در نظام حقوقی ایران، International Conference on Jurisprudence, Law and Religious
<https://civilica.com/doc/1123072.Research>
 ۱۰. سلطانی، محمد؛ اسدی، حمید (۱۳۹۴)، ماهیت حقوقی پرداخت در پول الکترونیکی، پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱ (۴۱).
 ۱۱. صدیقیان، محمد جواد و خبازیان، محمد اسماعیل و زارع زاده، دانیال، (۱۴۰۰)، مزایا و معایب رمز ارزها، پنجمین کنفرانس بین المللی و ملی مطالعات مدیریت، حسابداری و حقوق، تهران.
 ۱۲. کی نیا، مهدی (۱۳۹۳)، مبانی جرم شناسی، چاپ نهم، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۳. گلدوزیان، ایرج (۱۳۸۴) بایسته‌های حقوق جزای عمومی، تهران، میزان، چاپ دوازدهم.
 ۱۴. محسنی، مرتضی (۱۳۹۲) دوره حقوق جزای عمومی: کلیات حقوق جزا، ج ۱ چاپ ۱۶، تهران: انتشارات گنج دانش.
 ۱۵. یدری، علیمراد (۱۳۹۴)؛ حقوق جزای عمومی؛ بررسی فقهی حقوقی واکنش علیه جرم، ج ۱، تهران: انتشارات سمت.
 ۱۶. هادیان، ابراهیم؛ تحویلی، علی؛ (۱۳۹۲)، شناسایی عوامل موثر بر فرار مالیاتی در اقتصاد ایران، فصل نامه برنامه ریزی بودجه، ۲ (۱۸).

سناریوهای آینده نگر در مبانی اخلاق اسلامی: روش‌های علمی در پاسخگویی به چالش‌ها

محمد اسماعیل عبداللهی^۱

سارا حسین پور چایجانی^۲

چکیده

اخلاق اسلامی به عنوان یک سیستم ارزشی و راهنمای زندگی برای مسلمانان، بر پایه تعالیم قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) استوار است. در حال حاضر، با توجه به تغییرات سریع در جوامع مختلف و پدیدار شدن مسائل جدید، نیاز به آینده نگری در حوزه اخلاق اسلامی برجسته شده است. در حوزه مبانی اخلاق اسلامی، استفاده از روش‌های علمی مانند سناریوهای آینده نگری برای پاسخگویی به چالش‌ها و تحولات آینده بسیار مهم است. با استفاده از این روش، می‌توان به وسیله تصور و پیش‌بینی ممکن‌های آینده، تحلیل اثرات احتمالی آن‌ها و ارائه راهکارهای منطقی، به شکل هوشمندانه و علمی به چالش‌های اخلاقی پاسخ داد. روش‌های مورد استفاده در آینده نگری اخلاق اسلامی شامل تحقیقات علمی، تفسیر قرآن و سنت، مشورت با عالمان دین و فعالان اجتماعی و همچنین برگزاری کارگاه‌ها و همایش‌های متخصصان است. با استفاده از روش‌های علمی و دقت در تحقیقات، مبانی قرآن و سنت به خوبی بررسی و تفسیر می‌شوند. همچنین، مشورت با عالمان دین و فعالان اجتماعی که در حوزه اخلاق اسلامی تخصص دارند، می‌تواند به دستیابی به راهکارهای مناسب برای آینده نگری کمک کند. با وجود روش‌های متعدد، چالش‌های زیادی در آینده نگری اخلاق اسلامی وجود دارد. لذا در این مقاله قصد داریم با شناسایی سناریوهای آینده نگر در مبانی اخلاق اسلامی: روش‌های علمی در پاسخگویی به چالش‌ها، گامی روشن را برای آیندگان هموار سازیم.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، سناریوهای آینده؛ آینده پژوهی دینی، آینده نگری.

۱. استادیار گروه حکمرانی فرهنگی اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری آینده پژوهی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: s.hosseonpour8@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

طرح مسأله

اخلاق اسلامی به عنوان یکی از مبانی اصلی دین اسلام، به بررسی و تعریف اصول و قواعد اخلاقی در حوزه های مختلف زندگی می پردازد. آینده نگری در اخلاق اسلامی به مطالعه و پژوهش درباره آینده و تأثیرات آن بر رفتارها و تصمیمات حاکم بر زندگی انسان ها می پردازد (بهائی، ۱۳۹۸). به عنوان مثال، در قرآن کریم آمده است: "إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" (سوره القلم، آیه ۴) که به معنای "به راستی تو بر خصلت بزرگ و نیکویی هستی" است. این آیه نشان می دهد که در اخلاق اسلامی، فضائل نیکوکاری، صداقت، صبر، بخشش و عفاف به عنوان بخش های حائز اهمیت تأکید شده اند. با توجه به منابع اسلامی، اخلاق اسلامی شامل مفاهیمی مانند تواضع، عدالت، امانتداری، صداقت، بخشش، تحمل و همدردی با دیگران است. همچنین، از نظر اسلام، رعایت حقوق دیگران و رفتار مناسب در تعاملات اجتماعی و خانوادگی نیز جزء اخلاق است. به طور کلی، مفهوم اخلاق در اسلام به عنوان یک سیره زندگی مطلوب و بر پایه ای قابل تعمیم برای همه مسلمانان تبیین شده است. منابع دینی به عنوان راهنمای فردی در رفتار و تصمیم گیری های روزمره استفاده می شود.

الگوهای رفتاری در سطح نهادها و سازمان های اجتماعی، وحدت بخش جامعه دینی است. تعریف کلی الگوهای اخلاقی و رفتار ارتباطی، مسئولیت پذیری در برابر حقوق افراد است. جامعه دینی از حیث تعامل سازمان ها و نهادهای اجتماعی در آن و نیز از نظر رفتار ارتباطی افراد، متضمن مسائل فراوانی است. این مسائل از تعیین دینی چنین جوامعی سر برمی آورند و با تعیین دینی نیز باید پاسخ یابند. اخلاق، سامان دهنده رفتار ارتباطی در مقیاس فرد، سازمان، جامعه و روابط جهانی است. رفتار ارتباطی درون شخصی و برون شخصی فرد در زندگی شخصی و زندگی شغلی، از طریق اخلاق سامان و انسجام می یابد. همچنین رفتار ارتباطی سازمان با محیط و نیز تعامل نهادهای اجتماعی با یکدیگر، در دو سطح ملی و جهانی، بر مبنای اخلاق قوام می یابد. برای تعیین مؤلفه های کاربردی اخلاق اسلامی می توان از اصول راهبردی اخلاق حرفه ای در اسلام استفاده کرد؛ اصول راهبردی اصلی (در اسلام) عبارتند از: احترام اصیل و نامشروط به انسان ها، رعایت آزادی انسان ها، برقراری عدالت در مورد انسان ها، امانت ورزی در رفتار و بینش شخصی است. اخلاق حرفه ای در نظام اداری جمهوری اسلامی باید هویت اسلامی داشته باشد و مبتنی بر اخلاق اسلامی شکل بگیرد. برای داشتن هویت اسلامی اخلاق حرفه ای در کشورمان، به چهار دلیل می توان اشاره کرد:

الف) از لحاظ فرهنگی به دلیل وابستگی توده مردم کشورمان به نظام عقیدتی اسلام؛

ب) از لحاظ دینی به دلیل جداناپذیری اخلاق از دین در متن دین اسلام؛

ج) نیاز به پویایی درون فرهنگ اسلامی با توجه به مواجهه آن با چالش جهانی شدن؛
 د) از لحاظ نظام حکومتی، الزام به حکومت دین‌مدار در نظام حکومت دینی و از لحاظ قانونی، به تأکید قانون اساسی - در اصل هشتم - بر تصویب قوانین اسلامی در کشور. روش‌های اخلاق اسلامی شامل مفاهیم مختلف مانند تقوا، عبادت، حقوق و وظایف اجتماعی، رفتار صالح، عدالت، صبر و شکیبایی، بخشش و مهربانی است. در قرآن کریم نکات فراوانی درباره این مسائل ذکر شده است که به عنوان منابع معتبر برای درک اصول اخلاق اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرند (رضایت پذیر، ۱۳۹۶). در بررسی مطالعات انجام شده توسط (احمدی، ۱۴۰۲) به بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت الله مصباح یزدی پرداخته شده است و همچنین در مطالعات انجام شده توسط (رضا زاده و خواص، ۱۴۰۲)، به تبیین انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در نظام اخلاقی در اسلام پرداخته شده است لذا با توجه به مرور پیشینه‌های مختلف با توجه به مرتبط بودن با عنوان پژوهش حاضر کلیدواژه‌ای کاملاً مرتبط با عنوان پژوهش یافت نشد و این مطالعات انجام شده تنها به عنوان راهنمایی جهت کمک به مسیر ما در این عنوان پژوهشی بوده که این خود بیانگر بدیل بودن عنوان پژوهشی حاضر هست و با توجه به کم بودن پژوهش‌ها در حوزه سناریوهای آینده در جهت اخلاق اسلامی بیانگر نوآور بودن عنوان پژوهش است. از این جهت در این مقاله قصد داریم با بیان سناریوهای اخلاق، پاسخگویی و آینده‌نگری گامی موثر در جهت حل چالش‌های پاسخگویی برداریم. نظام اخلاق اسلامی به گونه‌ای است که با اخلاق حرفه‌ای در مقام خلیفه و جانشین الهی در زمین، محور توجهات اخلاقی است؛ بدین معنا که خشنودی انسان و خدمت به او موجب رضایت و تقرب به خداوند می‌شود؛ از این رو، نظام اخلاق اسلامی با توجه به ملاک نهایی، در صدد است با ارائه دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌های اخلاقی در سطح حرفه و زندگی اجتماعی و همچنین با در نظر گرفتن پیشرفت‌های مادی در جهت بهبود زندگی انسان‌ها، زمینه سعادت و کمال حقیقی آینده بشر را فراهم آورد (رضازاده، ۱۴۰۱).

قامت اخلاق در نظام اسلامی

پرداختن به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی یکی از الزامات در آینده جوامع و بالخصوص در جوامع اسلامی است؛ زیرا نماد بیرونی جوامع را رفتارهای اخلاقی آن را شکل می‌دهند (حسین پور چایجانی، ۱۴۰۰). اخلاقیات به عنوان شاخه‌ای از فلسفه اخلاقی است که با قضاوت‌ها، استانداردها و قوانین رفتاری اخلاقی سروکار دارد. اخلاق یک سرمایه استراتژیک برای جوامع است و پیش شرط فعالیت‌های اثربخش و کارآمد را تشکیل می‌دهد (Dunn & Sainty, 2019). دین مبین اسلام، به عنوان آخرین دین آسمانی، برنامه‌ای جامع و پاسخگو برای همه نیازهای حیاتی و اساسی انسان ارائه کرده و بخش عظیمی از محتوای خود را به دستورات

اخلاقی اختصاص داده است، از این رو، می‌تواند منبعی غنی و قابل اطمینان برای دانش اخلاق به شمار آید و انسان را به سعادت نهایی و جاودانگی راهنمایی کند (رضا زاده و خواص، ۱۴۰۱).
 نظام اخلاق اسلام گویای مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از ارزش‌ها و لزوم‌ها درباره صفات نفسانی و رفتاری‌های اختیاری است که تمام آن‌ها براساس جهان بینی اسلامی هدف خاصی را در پی گیرند به عبارتی یکی از مباحث فلسفه اخلاق و اخلاق هنجاری به حساب می‌آید که براساس مبانی معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی، منطبق بر دیدگاه اخلاقی اسلام با ساختاری منسجم، معیاری ارزش اخلاقی را تبیین می‌کند (احمدی، ۱۴۰۲).

سیری در پاسخگویی اسلامی

بر اساس آموزه‌های قرآن، اسلام بر پایه‌ی پاسخگویی استوار است. پاسخگویی دو جنبه دارد: فردی و اجتماعی؛

از جنبه فردی، خداوند اختیارات و توانمندی‌هایی در اختیار انسان قرار داده و اهداف مشخصی برای آن تعیین کرده است که باید در مقابل این توانمندی‌ها و اهداف، پاسخگو باشد. از جنبه اجتماعی نیز، وقتی مردم اختیارات و توانمندی‌هایی در اختیار کارگزاران خود قرار دادند و قدرت خود را به آن‌ها تفویض کردند، این مسئولان ملزم به پاسخگویی هستند (آرایی، ۱۴۰۰). در نهج البلاغه نیز پاسخگویی دارای جایگاهی عالی و پسندیده‌ای است که در همین راستا، پاسخگویی حکومت علوی به مطالبات مردم و مسئولیت آن در برابر پرسش‌های جامعه از ابعاد روشن سیره سیاسی امام علی (ع) می‌باشد. لذا پاسخگویی در نظام اسلامی آنقدر مهم است که مقام معظم رهبری در مورد چیستی پاسخگویی می‌فرماید: «پاسخگویی یک مفهوم غربی نیست؛ بلکه یک مفهوم اسلامی است».

مفاهیم آینده‌نگر در اسلام

مفاهیم آینده‌نگر شامل معاد، مرگ، انتظار، عبرت‌آموزی، تدبیر در امور و بهره‌مندی از فرصت‌ها است. که به دو دسته مفاهیم آینده‌نگر دور و آینده‌نگر نزدیک تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم آینده‌نگر دور

الف) معاد

اولین مفهومی که در متن آموزه‌های قرآن کریم دلالت آشکاری بر آینده دارد معاد است. گرچه این مفهوم اشاره بر آینده دور دارد اما مضمون و محتوی و ایمان قلبی به آن، اثر مستقیم و جهت‌دهنده بر زندگی آدمی در آینده نزدیک دارد. قرآن می‌گوید: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتُنَهِّي» (نجم، ۴۲).

قرآن کریم در خصوص عالم قیامت تعبیرات مختلفی دارد و هر تعبیری بایی به سوی معرفت است. یکی از آن‌ها الیوم الاخر است. در این تعبیر دو نکته نهفته است:

۱.۱. حیات انسان، مجموعاً به دو دوره تقسیم می‌شود؛ یکی دوره‌ای که اول و ابتداست و پایان می‌پذیرد (دوره دنیا) و دیگری دوره‌ای که آخرت و پایان ناپذیر است (دوره آخرت).

۱.۲. اکنون که دوره اول و نخست را طی می‌کنیم و به دوره دوم نرسیده ایم و از ما پنهان است، سعادت ما در این است که به آن دوره و آن روز ایمان پیدا کنیم. سعادت ما در این روز، از آن جهت وابسته به ایمان است که ما را متوجه عکس‌العمل اعمالمان می‌کند و در می‌یابیم که اعمال و رفتار ما از کوچک‌ترین اندیشه‌ها، گفتارها و کردارها تا بزرگ‌ترین آن‌ها مانند خود ما ابتدا و انتها دارند، چنین نیست که در روز اول پایان یابند بلکه باقی می‌مانند و در روز دیگر به حساب آن‌ها رسیدگی می‌شود. پس باید تلاش نمود که اعمال و نیات خود را نیکو ساخته و همواره در راه خیر گام برداشت چرا که مایه حیات سعادت یا شقاوت در آن جهان و اعمال و رفتار او در این جهان است. از این جهت، قرآن کریم ایمان به آخرت را برای سعادت بشر یک امر حقیقی و لازم بر شمرده است؛ در واقع یکی از آثار اساسی اعتقاد به عالم آخرت این است که به ما و اندیشه و هستی ما معنی و مفهوم می‌بخشد.

ب) مرگ

دومین مفهومی که در متن آموزه‌های دینی به خصوص قرآن کریم به کار رفته است و دلالت آشکاری بر آینده دارد، مرگ می‌باشد. این مفهوم نیز با آن که در خصوص آینده دور سخن می‌گوید و از آن جایی که ایمان و باور به آن، تاثیر اساسی بر عملکرد آدمی در حیات دنیوی او دارد، می‌تواند در کیفیت بخشی به زندگی آدمی نقش مهمی ایفا نماید. قانون مرگ از عمومی‌ترین و گسترده‌ترین قوانین این عالم است. انبیای بزرگ الهی و فرشتگان همه می‌میرند به جز ذات پاک خداوند در این جهان باقی نمی‌ماند «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن، آیه ۲۷).

۲. مفاهیم آینده نگر نزدیک

الف) انتظار

انتظار یکی از مفاهیم مورد اشاره به مضامین دین اسلام است که دلالت آشکاری بر آینده دارد. انتظار یعنی چشم داشتن و چشم به راه بودن (دهخدا، لغت نامه، ذیل کلمه انتظار؛ معین، فرهنگ فارسی، ذیل کلمه انتظار) چشم داشت یک تحول، چشم به راه آینده‌ای مطلوب به این معنا انتظار مفهومی است که با نهاد همه‌ی انسان‌ها عجین شده است و می‌توان گفت که همه‌ی انسان‌ها به نوعی منتظرند. به عبارت دیگر، انتظار یا امید به آینده همزاد انسان است اگر امید به آینده را از افراد بگیرند، سرنوشتی جز سکون، رکود و مرگ و تباهی نخواهد داشت. چنانچه رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «امید برای امت من مایه رحمت است و اگر امید نبود هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی درختی نمی‌کاشت».

امید به آینده و انتظار فرج به دو معنا در آموزه های دین اسلام به کار رفته است:

۲.۱. انتظار به معنای عام

اهتمام دین اسلام به معنای عام از انتظار و امید به آینده تا حدی بوده است که از یک جهت امید به فرارسیدن گشایش از سوی خداوند در زمره برترین اعمال برشمرده شده است و از سوی دیگر یاس و ناامیدی از رحمت خداوند از جمله گناهان کبیره به شمار آمده است. شاید بتوان گفت بسیاری از روایاتی که در آن ها به فضیلت «انتظار فرج» به طور کلی و بدون ذکر متعلق فرج اشاره شده است به اصل تقویت روحیه امید به آینده و مقابله با حالت ناامیدی و بدبینی نسبت به آینده نظر داشته اند.

۲.۲. انتظار به معنای خاص

دین اسلام، امید به آینده و انتظار را یک گرایش فطری و جوهره زندگی انسان می داند، و تلاش نموده است که این گرایش را از یک سو توسعه و از سوی دیگر تعمیق بخشد. انتظار در معنای خاص آن بدان معناست که چشم به راه آینده ای باشید که حقیقت مطلق، عدالت مطلق و معنویت مطلق در جهان حاکم شود. در این معنا، انتظار تنها به ظهور مردی تعلق می گیرد که اگر بیاید نهایت خوبی ها، برای همه ی انسان ها در سراسر جهان فراهم خواهد شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴).

ب) عبرت آموزی

عبرت حالتی است که در آن معرفت ظاهری و محسوس سبب درک معرفت باطنی و غیرمحسوس می گردد و انسان از اموری مشهود به امور نامشهود منتقل می شود (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۳۲۰).

قرآن کریم هفت بار کلمه عبرت و اعتبار را به کار برده است و اهل بصیرت را برآن ترغیب کرده است: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر، آیه ۲).

قرآن در جای دیگر هدف از بیان داستان ها و وقایع تاریخی را عبرت پذیری می داند. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف، آیه ۱۱۱).

ج) تدبیر در امور

سومین مفهومی است که دلالت بر آینده نگری دارد. تدبیر از ماده تدبیر در اصل به معنی پشت سر و عاقبت چیزی است؛ بنابراین تدبیر به معنای بررسی کردن عواقب کارها و مصالح را سنجیدن و طبق آن عمل نمودن است. امام علی (ع) می فرماید: «در دنیایی که تدبیری در آن

نباشد خیری نیست» (مجلسی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۷).

د) بهره گیری از فرصت ها

دلالت ضمنی بر مفهوم آینده نگری دارد زیرا استفاده از موقعیت های مناسب پیش آمده می تواند توشه مناسبی برای شناخت موقعیت های فعلی، آسیب ها، مسائل و وقایع پیش رو فراهم آورد و عدم بهره گیری از آن، تشویش و خسران را به دنبال خواهد آورد.

«ای مومنان از خدا پروا دارید و هر کس از شما بنگرد که برای فردا چه چیزی از پیش فرستاده است، تقوا پیشه سازید که خدا به آن چه می کنید، داناست» (حشر، آیه ۱۸).

«انسان خردمند در امروز مراقب فردای خویش است و از اکنون آن چه در پیش دارد می بیند» (نهج البلاغه، حکمت ۹۲).

اخلاق اسلامی و آینده نگری

اخلاق اسلامی به عنوان یکی از مبانی اصلی دین اسلام، به بررسی و تعریف اصول و قواعد اخلاقی در حوزه های مختلف زندگی می پردازد. آینده نگری در اخلاق اسلامی به مطالعه و پژوهش درباره آینده و تأثیرات آن بر رفتارها و تصمیمات حاکم بر زندگی انسان ها می پردازد (نوری و فلاح، ۱۳۸۷). اخلاق اسلامی به عنوان یک سیستم ارزشی و راهنمای زندگی برای مسلمانان، مبتنی بر اصول و آموزه های قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) است. این اخلاق در همه جوانب زندگی فرد، اجتماع و حتی در روابط بین الملل تأثیرگذار است (محمودیان و همکاران، ۱۴۰۰). آینده نگری در اخلاق اسلامی به معنای نگاه دوراندیشانه به زندگی است که شامل بررسی عواقب کارها و تصمیمات فعلی است. با توجه به آینده نگری، مسلمانان باید در هر تصمیم و عمل خود، عواقب آن را در نظر داشته باشند و سعی کنند تصمیمات مناسب و پایدار را بگیرند (مهدی، ۱۳۹۲). در ذیل به برخی مبانی نظری اخلاق اسلامی و آینده نگری آن پرداخته شده است:

۱. توحید: مبنای اصلی اخلاق اسلامی، توحید (اعتقاد به یکتایی خدا) است. باور به چنین خدایی، منجر به تعالم فطرت با خدا، عدالت، صداقت، شجاعت و سایر فضائل مثبت می شود.
۲. عدالت: عدالت در قضاوت و رفتار با دستورات الهی همگان را در بر می گیرد. در قرآن کریم آمده است: "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذْ هُوَ زَاهِقٌ" (الأنبياء: ۱۸) که به معنای "ما حق را بر باطل پرتاب می کنیم و باطل را نابود می سازد، پس همانا باطل نابود خواهد شد".
۳. صداقت: صداقت در اخلاق اسلامی به عنوان یکی از ارزش های بالاترین درجه تصور شده است. پیامبر (ص) فرمود: "صداقت بهشت را همراهی می کند و دروغ جهنم را همراه دارد".
۴. تعامل اجتماعی: اخلاق اسلامی تأکید زیادی بر تعاملات اجتماعی دارد و تشویق به رفتارهای خیر و نفع عموم است. به عنوان مثال، کار خیر و صدقات، حفظ حقوق دیگران، کمک

به نیازمندان و سایر رفتارهای مشابه.

۵. آینده نگری: آینده نگری در اخلاق اسلامی به معنای تحلیل و پیش بینی روند تحولات اخلاقی در آینده است. در اسلام، آینده نگری در اخلاق براساس مفاهیم و مبانی قرآن و سنت پیامبران صورت می گیرد (سروش، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

روش‌های آینده نگر در اخلاق اسلامی شامل موارد زیر می‌شود

۱. استفاده از منابع دین: مسلمانان باید به منابع دین خود، چون قرآن و سنت پیامبر (ص) رجوع کنند تا از آموزه‌های اخلاقی و راهنمایی‌های آینده نگرانه استفاده کنند.
۲. مشورت: در اخلاق اسلامی، مشورت با دیگران به عنوان یک روش مهم برای تصمیم‌گیری درباره آینده است. با مشورت با افراد دیگر، مسلمانان می‌توانند نظرات و پیش‌بینی‌های مختلف را بشنوند و تصمیمات مناسب بگیرند.
۳. تأمل و خودآزمایی: در اخلاق اسلامی، تأمل در عواقب کارها و خودآزمایی بر خود، به منظور شکافتگی در عملکرد فعلی و بهبود آینده، بسیار حائز اهمیت است (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱).

چالش‌های اخلاق اسلامی می‌توانند به شرح زیر باشند:

۱. حفظ حقوق انسانی: یکی از چالش‌های اخلاقی در اسلام، حفظ حقوق انسانی است. براساس اصول اخلاقی اسلام، همه انسان‌ها برابر و با حقوق و وجدان آزاد متولد می‌شوند. بنابراین، تضمین حقوق مردم و جلوگیری از سوء استفاده و ستم به دیگران چالش‌های مهم در عرصه اخلاق اسلامی است.
۲. تعاملات بین فرهنگی: دیدگاه‌های متفاوت فرهنگی و نژادی در جامعه، چالش‌های عمده دارد. در قرآن کریم آمده است که خداوند ما را به منظور آشتی و تعارف با یکدیگر خلق کرده است. بنابراین، چالش‌های تعاملات بین فرهنگی در جامعه را مطالعه کرده و راهکارهای مناسب برای حل آنها ارائه کردند.
۳. مسئولیت اجتماعی: در اسلام، مسئولیت اجتماعی به عنوان یک چالش اخلاقی مهم تلقی می‌شود. هر فرد باید به جامعه خود وظایف خاصی را بر عهده بگیرد و در تحقق عدالت و کمک به نیازمندان سهم داشته باشد. این چالش نشان دهنده نیاز به توجه به مسائل اجتماعی و حل آن‌ها است.
۴. رابطه با خانواده: در اسلام، خانواده به عنوان ستون اصلی جامعه تلقی می‌شود. چالش‌های رابطه با خانواده شامل حفظ حقوق زن و مرد، تربیت فرزندان، حفظ صلح و آرامش در خانواده و پاسخگو بودن به نیازهای همسر است.
۵. رابطه با محیط زیست: رابطه محیط زیست با اخلاق اسلامی به عنوان یک موضوع مهم

در اسلام، در قرآن و سنت پیامبر (ص) تأکید شده است. از جمله منابع مهم در این زمینه، می توان به قرآن کریم و سیره پیامبر (ص) اشاره کرد. در قرآن کریم، خداوند بارها به خلقت آسمان ها و زمین و تأثیرات آن بر انسان اشاره کرده است. به عنوان مثال، در سوره البقره آیه ۱۶۵ آمده است: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَدْرُونَ نَفْسَ الْمَجْرُوحَةِ مِنَ الْعَذَابِ لَمَا تَرَكَوْا الْجَنَّةَ وَلَوْ يَدْرُونَ أَنَّهُمْ مُحْشَرُونَ". در این آیه، خداوند به برخی از انسان ها اشاره می کند که خدایان مصنوعی را جایگزین خدای حقیقی قرار می دهند و آن ها را دوست دارند. در عین حال، مؤمنان علاقه شدیدتری به خدا دارند. این آیه نشان می دهد که در اخلاق اسلامی، عبودیت فقط باید به خدای حق باشد و هرگونه عبودیت نسبت به چیزهای دیگر (مانند ثروت، قوانین بشر و ...) نادیده گرفته شود. با توجه به این تفکر، در اخلاق اسلامی، حفظ و حمایت از محیط زیست نقش بسزایی دارد. با تأکید بر تعالیم قرآنی و سیره پیامبر (ص)، محافظت و حفظ منابع طبیعی و جلوگیری از هر گونه تخریب و آسیب رساندن به محیط زیست، وظیفه اخلاقی است.

نتیجه‌گیری

امروزه به دلیل پیشرفت علم، جوامع نیازمند مکتب اخلاقی می‌باشد و هدف آن در اسلام افزایش مراتب و درجات قلبی است. این مهم نیز مورد تأیید و تأکید بسیاری از تعالیم پیشوایان اسلام بوده است و آیات قرآن کریم موکد این امر می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت نظام تخرافی در دین اسلام، به عنوان مجموعه آموزه‌هایی که راه و رسم زندگی کردن به بهترین نحو ترسیم کرده، باید ها و نیاید های ارزشی حاکم بر رفتار آدمی را تبیین می‌کند. در نتیجه اخلاق را پاره‌های ناگسستگی از دین به شمار می‌آورد. با استفاده از سناریوهای آینده‌نگر می‌تون به تحلیل اثرات احتمالی تصمیمات و رفتارهای اخلاقی در آینده پرداخت و به شکل منطقی و علمی به تصمیم‌گیری‌ها نزدیک‌تر شد. همچنین می‌توان به پیش‌بینی چالش‌های اخلاقی که در آینده ممکن است پیش‌آید، پرداخت و راه‌کارهای منطقی برای مواجهه با این چالش‌ها ارائه کرد. از طرف دیگر، سناریوهای آینده‌نگری به عنوان یک ابزار تحلیلی، به ما کمک می‌کنند تا راهکارهای منطقی و پاسخگو برای چالش‌های اخلاقی در آینده ارائه کنیم و به شکل هوشمندانه و علمی به این مسائل پاسخ دهیم.

فهرست منابع

۱. احمدی، حسین (۱۴۰۲). بررسی نظام اخلاقی اسلام از منظر آیت الله مصباح یزدی. نشریه معرفت اخلاقی، سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی سی و سوم، صص ۷-۲۴.
۲. آرای، وحید (۱۴۰۰). سازوکار کلان پاسخگویی قوه مجریه در نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر قانون اساسی. فصلنامه علمی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی. سال نهم، شماره چهارم (پیاپی ۲۰)، صص ۲۳۱-۲۵۳.
۳. حسین پور چایجانی، سارا (۱۴۰۰). بررسی مفهوم هوش اخلاقی در مدیریت. اولین کنفرانس بین المللی جهش علوم مدیریت، اقتصاد و حسابداری، <https://civilica.com/doc/1464209>
۴. حسینی، رضا، حسین آبادی، علی، اعتمادی، بزرگ. (۱۴۰۲). نقدی بر خوانش ونسا مارتین در کتاب ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم. پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، ۲۲(۴)، ۹۹-۱۲۰.
۵. رضا زاده، زهیر، خواص، امیر (۱۴۰۱). تبیین انسجام درونی ارزش های اخلاقی ناظر بر مواجهه احساسی در نظام اخلاقی در اسلام. نشریه معرفت اخلاقی، سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی سی و یکم، صص ۳۷-۵۴.
۶. رضازاده، حسین (۱۴۰۱). مبانی نظری اخلاق حرفه ای در اسلام، <http://rezazadeh-h.blogfa.com/>
۷. رضایت پذیر، عباس. (۱۳۹۶). «اخلاق اسلامی: تأملات فلسفه اخلاق». فصلنامه علم الأخلاق الإسلامية. ۴(۱۳)، ۷-۲۶.
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). کتاب «آینده نگری در اخلاق اسلامی». نشر مهربان.
۹. شفیعی سروستانی، اسماعیل (۱۳۸۳). استراتژی انتظار، جلد ۱ و ۲، موعود عصر (عج).
۱۰. شیخ بهائی، مشرق الشمسین، مکتبه بصیرتی، قم، ۱۳۹۸ ق.
۱۱. غنوی، غلامرضا (۱۳۸۴)؛ نوبت چاپ: ۱؛ تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه؛ تعداد صفحات: ۲۸۸؛ قطع و نوع جلد: وزیری (شومیز).
۱۲. قرآن کریم (۱۳۷۹)، ترجمه مکارم شیرازی، قم: نگین.
۱۳. کشاورز، سوسن (۱۳۸۶). مفاهیم آینده نگر در اسلام و آثار تربیتی آن ها. فصلنامه علوم تربیتی سال دوم، ش ۴.
۱۴. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۰). بحار الانوار، جلد ۱۳، ترجمه حسن بن محمد ولی ارومیه ای، قم: مسجد جمکران.

۱۵. محمودیان، حسین؛ مزیدی، محمد؛ تابعی، سیدضیاء الدین؛ کریمی، محمدحسن؛ رحیمیان، سعید (۱۴۰۰). مبانی فلسفی اخلاق در علوم پزشکی با رویکرد اسلامی. مجله علوم پزشکی صدرا. دوره ۹، شماره ۴، صفحات ۲۰۱-۲۱۸.
۱۶. مهدی، رضا (۱۳۹۲). آینده پژوهی در آموزش عالی: شرایط و ویژگی های دانشگاه های سرآمد در آینده. فصلنامه رهیافت، شماره ۵۵.
۱۷. نوری، محمد؛ فلاح، محمد رضا (۱۳۸۷). اخلاق اسلامی؛ مبانی و غایات. فصلنامه اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی. پگاه حوزه، شماره ۳۳۹.
۱۸. نهج البلاغه (۱۳۷۴). ترجمه دکتر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
19. Dunn, P., Sainty, B. (2019). "Professionalism in accounting: a five-factor model of ethical decision-making". *Social Responsibility Journal*, <https://doi.org/10.1108/SRJ-11-2017-0240>.
20. 1. Ahmadi, Hossein (1402). Examining the ethical system of Islam from the perspective of Ayatollah Misbah Yazdi. *Ethical knowledge magazine*, 14th year, 1st issue, 33rd series, pp. 7-24.
21. 2. Araei, Vahid (1400). The macro accountability mechanism of the executive branch in the system of the Islamic Republic of Iran based on the constitution. *Scientific Quarterly Journal of Iranian Islamic Development Model Studies*. 9th year, 4th issue (consecutive 20), pp. 231-253.
22. 3. Hosseinpour Chaijani, Sara (1400). Examining the concept of moral intelligence in management. The first international conference on the leap of management, economics and accounting sciences, <https://civilica.com/doc/1464209>
23. 4. Hosseini, Reza, Hosseinabadi, Ali, Etimadi, Bozor. (1402). A critique of Vanessa Martin's reading in Iran between Islamic Nationalism and Secularism. *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*, 22(4), 99-120.
24. 5. Rezazadeh, Zuhair, Khawases, Amir (1401). Clarifying the internal coherence of moral values regarding emotional exposure in the moral system in Islam. *Ethical knowledge magazine*, 13th year, 1st issue, 31st series, pp. 37-54.
25. 6. Rezazadeh, Hossein (1401). Theoretical foundations of professional ethics in Islam, <http://rezazadeh-h.blogfa.com/>
26. 7. Satisfied, Abbas. (2016). "Islamic ethics: Reflections on the philosophy of ethics". *The Quarterly Journal of Islamic Ethics*. 4(13), 7-26.
27. 8. Soroush, Abdul Karim (1374). Book "Foresight in Islamic Ethics". kind publication
28. 9. Shafiei Sarostani, Ismail (1383). Strategy of waiting, volumes 1 and 2, Mouad Asr (AJ).

29. 10. Sheikh Baha'i, Mashreq al-Shamsin, Basirati School, Qom, 1398 A.H.
30. 11. Ghanvi, Gholamreza (1384); Printing turn: 1; Circulation: 1100 copies; Number of pages: 288; Cutting and type of cover: Waziri (paper).
31. 12. Holy Quran (1379), translated by Makarem Shirazi, Qom: Nagin.
32. 13. Keshavarz, Sosan (2006). Future-oriented concepts in Islam and their educational works. Educational Sciences Quarterly, second year, No. 4.
33. 14. Majlesi, Mohammad Baqir (2008). Bihar al-Anwar, volume 13, translated by Hasan bin Mohammad Wali Urmia, Qom: Jamkaran Mosque.
34. 15. Mahmoudian, Hossein; Mozaidi, Mohammad; Taabi, Seyyedziaddin; Karimi, Mohammad Hassan; Rahimian, Saeed (1400). Philosophical foundations of ethics in medical sciences with an Islamic approach. Sadra Journal of Medical Sciences. Volume 9, Number 4, Pages 201-218
35. 16. Mehdi, Reza (2012). The future of research in higher education: the conditions and characteristics of leading universities in the future. Rehiyaft Quarterly, No. 55.
36. 17. Nouri, Mohammad; Falah, Mohammad Reza (1387). Islamic Ethics; Basics and Goals. Quarterly Journal of Islamic Ethics and Education. Pagah Hozha, No. 239.
37. 18. Nahj al-Balagha (1374). Translated by Dr. Shahidi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

بررسی تطبیقی هفت مرحله عرفانی در آثار مولوی و عطار

لیلا فرزانه^۱

حسینقلی صیادی^۲

سید محمود رضا غیبی^۳

چکیده

مراحل هفتگانه عرفانی یکی از موضوعات مهم و قابل تأمل در سیروسلوک عرفانی به حساب می‌آیند. بررسی و فهمیدن معنی و مفهوم آن‌ها، سالک و رهرو راه حق را کمک می‌کند تا که این راه را با آگاهی بیشتری طی نماید. در این پژوهش سعی شده است با بررسی هفت مرحله عرفانی در آثار عطار و مولوی آشنایی مخاطبان را با مقامات عرفانی و طرز تلقی عرفا و صوفیان فراهم آورد. همچنین روشن کردن مفاهیم هر یک از این مقامات با توجه به نظر عطار و مولوی و بیان چگونگی کاربرد این مفاهیم در داستان‌های عرفانی و اخلاقی آن دو از دیگر اهداف این پژوهش است.

نشان داد که در برخی موارد آراء عطار و مولوی متفاوت است. همچنین صوفیه و عرفا هر کدام نظرات مخالفی در خصوص سیر الی الله و لقاء الله دارند.

آنچه در ابتدای پیدایش رسمی تصوف متأثر از غرب در ایران و حوزه تأثیر آیینی و زبانی آن به وجود آمد تا به مولوی و عطار رسید هرچند ظاهری زیبا و دگرگون بود و دائم با شریعت مداران در تضاد بود و ملغمه‌ای از انواع تفکرات از نوع نگرش فلاسفه یونانی و التقاطی از سایر افکار بود، جریان‌هایی به موازات هم و گاهی در تباین باهم را شکل داد. که در ادامه مسیر تصوف نقش بسزایی را ایفا نمود.

واژگان کلیدی

تحلیل تطبیقی، هفت مرحله، عرفان، عطار نیشابوری، مولوی.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: leilafz199@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sayyadi@marandiau.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران.

Email: ma_gheibi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

طرح مسأله

عرفان و تصوف به عنوان یکی از علوم شاخص، قدمت دیرینه‌ای در فرهنگ اسلام دارد و به جرأت می‌توان گفت که از بدوی‌ترین علوم در اسلام به شمار می‌رود. عرفان را از دو جنبه می‌توان مورد بررسی قرار داد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگری از جنبه فرهنگی. لذا اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هر گاه با عنوان اجتماعی یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند. عرفا خصوصاً عرفای شیعه افرادی هستند که نسبت به دیگران برای خود امتیاز ظاهری و موقعیتی خاص قایل نیستند اما در عین حال در اعماق وجود خود مسیر عرفان الهی را می‌پیمایند در حالیکه متصوفه برای خود یک سلسله افکار، عقاید، رسوم و حتی پوشش مخصوصی دارند و در محلی به نام خانقاه به عبادت می‌پردازند. با تعارف یاد شده می‌توان گفت که؛ عرفان و تصوف به‌عنوان یکی از راه‌های شناخت خدا، همواره از سوی انسان‌هایی که دارای روحی لطیف و منشی آزاد بوده‌اند، مورد توجه بوده است (یوسفی چناربو، ۱۳۹۱: ۱). عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است این احساس البته حالتی است روحانی و رای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه با برهان بلکه به ذوق و وجد درک می‌کند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۰). سیر و سلوک در عرفان مسئله حائز اهمیتی است که تمامی عرفا بدان پرداخته‌اند و گفته شده "سلوک عبارت است از رفتن مخصوصی که در شریعت حرکت از جهل است به علم، و در طریقت گذشتن از اخلاق بد است برای رسیدن به اخلاق نیک، و در حقیقت از هستی خود گذشتن و به هستی حق رسیدن است. (گوهریان، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۰۶). عطار در منطق‌الطیر برای رسیدن به حقیقت از هفت وادی یا هفت مقام، یعنی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا سخن می‌گوید. (طایر قدسی، ۱۳۸۲: ۱). عطار سیر پرشور و همراه با سوز و گداز طریقت را در منطق‌الطیر به تماشا گذارده و خلوتیان را به بزم ملکوتی آن فراخوانده است. عطار در این کتاب، هفت وادی را پیش روی سالک قرار می‌دهد تا با عبور از آن‌ها سالک به کمال انسانیت و قرب الهی که غایت مراد و منتهای آرزوی وی است نائل آید. (فسایی، ۱۳۹۱: ۱). در تذکره الاولیاء عطار نیز داستان زندگی عرفا و اولیا با حکایات و روایات اسلامی عجین شده است و عطار آن‌ها را با قوه خیال خود به زیبایی پرورده و بیان نموده است. با مطالعه‌ی چند صفحه از تذکره الاولیاء متوجه می‌شویم که این کتاب، علاوه بر شناخت عرفا ارزش ادبی بالایی دارد. و علت ماندگاری این اثر نیز استفاده عطار از سازوکار ادبی در بیان هرچه بهتر تجارب عرفانی عرفایی است که در آن معرفی کرده است. (محمدی، ۱۳۹۷: ۱). مثنوی مصیبت‌نامه، به‌عنوان اثری معناگرا با ساختاری داستانی، در

پس آموزه‌های عرفانی و اخلاقی و با زبان بی‌تقید و انتقادگونه‌ی عطار، در پی آن است که آدمی را که به نسیان حقیقت مبتلا است؛ به معرفت دردمندی آشنایی دهد و طالب حقیقت را با شگردهای خاص سلوک، به سرمنزل مقصود برساند. این منظومه در واقع با سفر دوم عرفا مرتبط است چراکه در این مثنوی، سالک، سفر در ذات دارد و در دریای جان غرق می‌شود و برای ادامه سفر خود آماده می‌گردد (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹: ۱).

مثنوی، بزرگ‌ترین اثر عرفان شعر فارسی، تنها کتابی است که به زبان شیوا عمده‌ترین مباحث عرفان اسلامی را بیان کرده و توانسته است بیشترین خواننده را تا به امروز جلب کند. هرچند، الگوی کتاب مولانا در تألیف برگرفته از مثنوی‌های سنایی و عطار بوده و بسیاری از مباحث مثنوی در این کتاب‌ها وجود دارد، اما مثنوی مولوی با اقبال بیشتری روبرو شده است. مولانا در مثنوی مقامات متعددی را ذکر کرده است اما تفکیکی میان حال و مقام قائل نشده و خود را مقید به نظم و ترتیب آن‌ها نکرده است (برزگر، ۱۳۸۸: ۱). کتاب فیه‌ما فیه دیگر اثر مهم و برجسته مولانا در ادب فارسی است. این اثر در عین حالی که زبان طبیعی و شفاهی مولوی را در خود حفظ کرده است؛ حاوی تجارب و اندیشه‌های عرفانی او نیز می‌باشد (فیه‌ما فیه، ۱۳۹۳: ۴۵). وجوه متعدد سیر و سلوک معنوی که در فیه ما فیه مطرح شده است، این کتاب را مرکز توجه نویسندگان فراوانی از جمله فرزند وی سلطان ولد در نگارش معارف قرار داده است (مینایی، ۱۳۹۵: ۱).

روش تحقیق

منازل و مقامات از جمله موضوعاتی است که در عرفان اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در بیشتر آثار عرفا، این موضوع در بابتی مستقل و یا به‌طور ضمنی مورد بحث قرار گرفته است. برخی از آنها راه رسیدن به وصال حق و کمال انسانی را عبور از این منازل می‌دانند. سابقه این روش به مکاتب عرفانی قبل از اسلام بازمی‌گردد، چراکه حرکت منزل به منزل پیش از آن در مکاتب عرفانی هند و چین وجود داشته است. عرفا در معرفی و تعداد منازل با یکدیگر اختلاف نظر دارند و هر کدام بر اساس ذوق خود، روشی را برگزیده‌اند. یکی از آثار ارزشمندی که بدین روش انسان را از مقامات عرفانی سیر می‌دهد تا به خودشناسی و به‌تبع آن شناخت پروردگار برسد منطق‌الطیر، عطار نیشابوری است (فسایی، ۱۳۹۱، ۱). عطار، از جمله شاعران و عارفان بزرگ ایرانی است که افکار و آثار او تأثیر چشمگیری بر ادبیات و عرفان ایرانی گذاشته است. این تأثیر چنان شگرف است که متفکر بزرگی چون مولوی خود را پیرو ایشان می‌داند (خسروی کورعباسلو، ۱۳۹۰، ۱).

عطار در منطق‌الطیر، طریق سلوک را دارای هفت وادی می‌داند: طلب، عشق، معرفت،

استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا. در این مثنوی، سالک با شیخ عطار سفر اول را طی می‌کند. هفت وادی همان اطوار سبعه سفر اول هستند که او به زبان عارفانه خود آن‌ها را بیان می‌کند و در نهایت سالکان عطار نیز چون عارف در سفر اول به فنا در ذات الهی می‌رسد (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹، ۱)

تذکره‌الاولیاءها از بارزش‌ترین و مهم‌ترین آثار تاریخی و معنوی یک ملت به شمار می‌رود. این تذکره‌ها در فرهنگ و ادب اسلامی ابتدا به زبان عربی و به صورت بسیار روش‌مند و منسجم تألیف یافت و سپس در ادب فارسی نیز متداول شد و طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری و نفحات‌الانس جامی، نمونه‌های عالی آن‌ها در ادب فارسی است. سنت تألیف مجموعه‌های حاوی سخنان اولیاء، ریشه در کار سترگی دارد که از قرن دوم هجری برای گردآوری افعال و اقوال (احادیث) پیامبر(ص) و صحابه آن حضرت آغاز شد (مهدوی، ۱۳۹۰، ۱). تذکره‌الاولیاء عطار، کتابی فراهم آمده از حکایات و اقوال عارفان و مشایخ بزرگ صوفیه است که هم دیدگاه‌ها و تعالیم و آموزه‌های عرفانی عرفا را در خود حفظ نموده و هم جزئیات زندگی آنان را به زیبایی به تصویر کشیده است. این کتاب یک اثر ادبی عرفانی بسیار شیوا و ارزشمند است که بیانگر لحظات و آنات زندگانی و تجارب عرفانی اولیا و عرفای مشهوری است که عطار آن را با اسلوب بیان خاص خود و با شیوه شاعرانه تألیف کرده است. در حقیقت می‌توان گفت که نوع ادبی تذکره‌الاولیاء، در عرفان و ادب فارسی با این اثر عطار آغاز می‌شود (مهدوی، ۱۳۹۰، ۱). با مطالعه‌ی چند صفحه از تذکره‌الاولیاء می‌توان دریافت که این تذکره علاوه بر شناساندن عرفا، ارزش ادبی بالایی دارد. علت این که عطار توانسته است تذکره ماندگاری از خود به یادگار بگذارد، استفاده از سازوکار ادبی در بیان هرچه بهتر تجارب عرفانی عرفایی است که در تذکره‌الاولیاء معرفی کرده است؛ زیرا ادراک حقیقت برای مخاطب به همان صورتی که عارف درک کرده است، ممکن نیست و مخاطب با تمثیل حقیقت در قالب الفاظ مواجه است. یکی از مصادیق سطح استدلالی در کتاب تذکره‌الاولیاء، گفت‌وگوی عرفا، درباره‌ی اصطلاحات کلیدی عرفان است. سطوح زبان عرفانی در تذکره‌الاولیاء از یکدیگر قابل تفکیک نیستند (محمدی، ۱۳۹۷، ۱). عطار در مصیبت‌نامه راجع به هفت وادی سخن می‌گوید: سالک که همان تفکر قلبی است، سیر در آفاق و انفس در میان تمام کائنات را آغاز کرده و سپس پیامبر اکرم او را به سوی پنج وادی راهنمایی می‌کند که عبارت‌اند از حس، خیال، عقل، دل و جان. سالک در وادی آخر متوجه می‌شود، در تمام جهان تنها یک حقیقت است و آن ذات اقدس خداوند است. این منظومه درواقع با سفر دوم عرفا مرتبط است چراکه در این مثنوی، سالک سفر در ذات دارد و در دریای جان غرق می‌شود و برای ادامه سفر خود آماده می‌شود (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹، ۱).

مولانا در مثنوی مقامات متعددی را ذکر کرده است اما تفکیکی میان حال و مقام قائل نشده و خود را مقید به نظم و ترتیب آن‌ها نکرده است (برزگر، ۱۳۸۸، ۱). اغلب هفت وادی عرفانی عطار در ابیات آغازین مثنوی به نحوی بازتاب و انعکاس یافته است که گویی مولوی در سرآغاز مثنوی به اجمال هفت وادی سیر و سلوک مطرح شده در منطق الطیر عطار را بازخوانی کرده است (اصغری بايقوت، ۱۳۹۷، ۱). کتاب «فیه‌مافیه» اثری مهم و برجسته در ادب فارسی است، این اثر هم‌زبان طبیعی و شفاهی مولوی را در خود حفظ کرده و هم حاوی تجارب و اندیشه‌های عرفانی او است (فیه‌مافیه، ۱۳۹۳، ۴۵). نایبه ادبیات پارسی ایران در زمینه‌ی عرفان «مولوی بزرگ» کتب متعددی را به نظم و نثر در حیطه عرفان از خویش بر جای گذاشته است. «فیه‌مافیه» وی در این زمینه گوی سبقت را از همه کتب عرفانی ربوده است. وجوه متعدد سیر و سلوک معنوی که در فیه‌مافیه مطرح شده است، این کتاب را مرکز توجه نویسندگان فراوانی از جمله فرزند وی سلطان ولد در نگارش معارف قرار داده است (مینایی، ۱۳۹۵، ۱). «مجالس سبعة»، مجموعه مواعظ هفت‌گانه مولانا و اثری اخلاقی - تعلیمی است که از منبر ارائه شده است. زمان تألیف مجالس سبعة به احتمال قوی پیش از ملاقات مولانا با شمس تبریزی است. مجالس سبعة قصص و معانی مشترک بسیاری با منظومه عرفانی، حکمی و تعلیمی مثنوی معنوی دارد. علاوه بر این، ابیاتی از مثنوی معنوی و غزلیات شمس در تصحیح مجالس سبعة به مناسبت‌های معنایی با متن به آن افزوده شده است (خائفی و تقی‌پور کندسر، ۱۳۹۲، ۱۲). «مکتوبات» (یا مکاتیب)، نام مجموعه نامه‌های صد و پنجاه‌گانه‌ای است که از مولانا به یادگار مانده است. این نامه‌ها به زبان فارسی تصنیف شده‌اند و مخاطب آن‌ها، شاگردان، اعضای خانواده، دولتمردان و افراد صاحب نفوذ است. نامه‌های مولانا نشان از اداره جامعه‌ای از شاگردان که در اطراف وی گردآمده بودند می‌دهد. برخلاف سبک فارسی دو اثر منشور «فیه‌مافیه» و «مجالس سبعة»، مولانا مکتوبات را به صورت آگاهانه‌ای پیچیده و مطابق با سبک مکاتبه با نجیبان، دولتمردان و پادشاهان نگاشته است (لاهوری، ۱۳۸۸). در این مقاله سعی بر این شد، تحلیلی تطبیقی از هفت مرحله عرفانی مابین آثار مولوی و عطار به صورت اجمالی صورت گیرد. لذا؛ این تحقیق از لحاظ ادبی، به صورت کتابخانه‌ای و بر مبنای سندکاوی منابع صورت پذیرفت که شناخت منابع متناسب با موضوع، مطالعه‌ی منابع و فرایند فیش‌برداری، تنظیم و طبقه‌بندی یافته‌ها، تحلیل داده‌ها و استنتاج یافته‌ها از مراحل این نوع روش تحقیق بود.

پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌هایی که به عمل آمد، تاکنون هیچ کتاب، پایان‌نامه و یا مقاله‌ای درباره موضوع مورد بحث در این تحقیق نوشته نشده است؛ البته در برخی تحقیق‌ها و مقالات اشاراتی

هرچند کوتاه به موضوع مورد نظر شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود. عرفانی نمین و همکاران (۱۳۹۸) در رساله خود با عنوان «بررسی تطبیقی مضامین برجسته‌ی عرفانی در مکتب تعالی‌گرایی و عرفانی ایران با تکیه بر شواهدی از امرسون، ثورو، مولوی و حافظ» بیان داشته است که تعالی‌گرایی (ترنسندن‌تالیسم) نهضت فلسفی و ادبی آمریکا در قرن نوزدهم است. شهود، فردگرایی و اعتقاد به روح جهانی از مهم‌ترین اصول این مکتب است. امرسون، پایه‌گذار این مکتب، از طریق خاورشناسان اروپایی با ادبیات و فلسفه‌ی شرق به‌ویژه ادبیات عرفانی ایران، آشنا شد و از مضامین عرفان ایرانی متأثر گردید. از این طریق برخی از مضامین عرفانی ادبیات فارسی به آثار امرسون راه یافته است. همچنین در این پژوهش مضامین عرفانی مشترک در ادبیات فارسی و مکتب تعالی‌گرایی مانند: ابرروح (روح جهانی)، طبیعت، عشق، قطع تعلقات با ساده‌زیستی و دوران کودکی، مورد بررسی قرار گرفته است.

خنفری و همکاران (۱۳۹۶) در پایان‌نامه خود با عنوان «مقایسه‌ی دریافت‌های عرفانی دی پاک چوپرا با عرفان مولانا در مثنوی»، پژوهشی مقایسه‌ای - تحلیلی درباره‌ی اندیشه‌ها و افکار بزرگ‌مرد عرفان اسلامی و ایرانی «مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» و پزشک عرفان مسلک هندی الأصل آمریکایی دکتر «دی پاک چوپرا» که با استفاده از آموزه‌های عرفان شرقی اعم از اسلامی و هندی و تجربیات عرفانی شرق، بخصوص عرفان هندی به درمان آلام درونی و برونی بشر، بخصوص بیماری‌های صعب‌العلاج می‌پردازد، انجام داده است. در این تحقیق سعی شده است تا اشتراکات و اختلافات موجود در اندیشه‌های این دو عارف بررسی و مقایسه شود. ایشان خاطر نشان کرده‌اند که خاستگاه شرقی عقاید دی پاک چوپرا و تمایل و گرایش او به عرفان شرقی، باعث تقارب افکار و تأثر او از ملای شرق «مولانا» شده است؛ که در میان آن‌ها اشتراکات زیادی می‌توان یافت.

ولی‌پور و همکاران (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی و انتقادی انسان‌گرایی در اگزیستانسیالیسم و عرفان اسلامی با تکیه بر آراء و اندیشه‌های سورن کرکگارد و مولانا» بیان داشته‌اند که وجود انسان به‌عنوان موجودی خودآگاه در بین مفاهیم اعتباری زندگی معاصر تقریباً به دست فراموشی سپرده شده است. مفهومی مثل وجود انسان نیاز به بررسی بیشتر دارد تا در سایه توجه به آن، گوهر اصیل انسانیت مطرح شود.

قنبری و همکاران (۱۳۹۲) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی اندیشه‌های عرفانی مولانا و دلالت‌های آن برای تربیت سیاسی» خاطر نشان کرده‌اند که تربیت سیاسی به‌عنوان فرآیند و شاخه‌ای از تربیت، دانش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌های نظام سیاسی‌ای را به نسل نو منتقل و باعث استحکام و استمرار آن نظام می‌گردد. این بُعد از تربیت از مهم‌ترین مقوله‌هایی است که از دیرباز مورد توجه بزرگان دین، عارفان و متفکران مختلف قرار گرفته است. یکی از ویژگی‌های مهم این

کار پژوهشی تلاش برای فراهم آوردن پژوهشی منظم در زمینه تربیت سیاسی و منبع قرار دادن آثار مولانا از جمله مثنوی معنوی، دیوان شمس و مکتوبات به عنوان مواردی از غنی‌ترین منابع در حوزه ادبیات و خصوصا معارف سیاسی و اسلامی است.

ضرورت انجام تحقیق و سوال اصلی تحقیق

تذکره الاولیاء، منطق الطیر و مصیبت‌نامه‌ی عطار و مثنوی، فیه ما فیه، مجالس و مکتوبات مولوی از آثار گران‌بها و معتبر زبان فارسی به حساب می‌آیند. بررسی و مطالعه‌ی این‌گونه آثار و متون فاخر، بر غنای آثار ادبی کشورمان خواهد افزود. نتیجه‌ی این پیوند و بررسی، شناخت هر چه بهتر و بیشتر شاعرانی چون مولوی و عطار نیشابوری و شناخت توانمندی آن‌ها در زمینه‌ی عرفان خواهد بود. آثاری که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است، جزو متون برجسته و مورد توجه عرفان و تصوف اسلامی هستند و مؤلفان و سرایندگان آن‌ها از بزرگان و صاحب‌نظران این حوزه به شمار می‌آیند، از آنجاکه طی مراحل سلوک جهت رسیدن به حقیقت، از جمله مباحثی است که در هر یک از این آثار مورد توجه قرار گرفته است.

سؤال اصلی

آیا مولوی در آثار خود به هفت وادی منطق الطیر اشاره‌ای کرده است یا نه؟ و در صورت اشاره کردنش به کدام یک از این هفت وادی توجه بیشتری داشته و چه موارد اشتراک و اختلافی درباره این مقامات میان او و عطار وجود داشته است.

بحث

۱- عرفان

عارفان از دیرباز، متوجه یک تقسیم مهم در مقوله عرفان بوده‌اند و می‌دانستند که در عرفان دو شاخه عمده وجود دارد. یک شاخه عملی که از آن به «علم طریقت» و «علم سلوک» و ... تعبیر می‌نمودند، دیگری شاخه معرفتی که با عناوین متعددی همچون «علم حقیقت»، «علم حقایق» و... از آن یاد می‌نمایند (محمد بن حمزه فناری، ۱۳۷۴: ص ۶).

درواقع عرفان؛ معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی و ورای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۱۰). در عرفان این اصل مبنا قرار می‌گیرد که عقل و حواس پنجگانه به دلیل خطاهای ادراکی قابل اتکا نیستند و به همین سبب، قادر به درک حقیقت نیست بنابراین انسان به نوعی تلاش برای ادراک بی‌واسطه‌ی حقایق نیازمند است که به آن عرفان می‌گویند. در عرفان‌های منتسب به ادیان، حقیقت وجود خداست و رسیدن

به او غالباً از طریق زهد و جذب صورت می‌گیرد.

۲- تصوف

تصوف یک طریقه سیر و سلوک عملی است که از عرفان سرچشمه می‌گیرد. تصوف را در لغت از ریشه صوف به معنی پشم و نوعی پشمینه پوشیدن می‌دانند البته درباره نام تصوف و ریشه آن بحث‌های بسیاری انجام شده است. اما به نظر می‌رسد صحیح‌ترین نظر، همان پشمینه‌پوشی باشد که ذکر شد.

۳- تفاوت تصوف و عرفان

این دو اصطلاح با وجود اینکه به یک معنی بکار می‌روند از نظر معنی و اصطلاح تفاوت‌هایی باهم دارند: "تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال؛ اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز عالم است آن هم نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود (سجادی، ۱۳۱۱:۱). همچنین گفته شده "تصوف شیوه و روش مشخص و معینی دارد که در چهارچوب اندیشه و تفکری خاص برای روی گردانی از دنیا و حرکت برای وصول به حق و سیر به سوی کمال شکل گرفته است و عرفان مکتبی است مبتنی بر اندیشه‌های وسیع و ژرف برای شناخت حقایق (حائری، ۱۳۱۶:۱۴).

"عرفان" در لغت به معنای شناخت و شناسایی است و در اصطلاح، روش و طریقه‌ای ویژه است که برای دستیابی و شناسایی حقایق هستی و پیوند و ارتباط انسان با حقیقت، بر شهود و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد، و نیل به این مرتبط (شهود حقیقت و اتحاد با آن) را نه از طریق استدلال و برهان و فکر، بلکه از راه تهذیب نفس و قطع علایق و وابستگی از دنیا و امور دنیوی و توجه تام به امور روحانی و معنوی و در رأس همه، مبدأ و حقیقت هستی می‌داند (شبروانی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

اما "تصوف" در لغت مشتق از "صوف" (به معنای پشم گوسفند) است، و صوفی را از آن روی صوفی گفته‌اند که لباس پشمینه خشن برتن می‌کند. سهروردی صاحب کتاب "عوارف‌المعارف" می‌گوید: "اشتقاق تصوف از صوف، از هر اشتقاق دیگر مناسب‌تر است، چه می‌گویند: "تصوف، یعنی پشمینه پوشید" همچنان که می‌گویند: "تَمَصُّص یعنی "جامه برتن کردن" پس صوفیان را به لباس ظاهرشان منسوب کرده‌اند که از هر نسبتی روشن‌تر است." (عوارف‌المعارف، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳). گذشت زمان باعث شد که عرفان و تصوف از یکدیگر فاصله بگیرند و همچنان که از نظر لغت بین این دو کلمه تفاوت‌های بسیار زیادی وجود دارد، از نظر اصطلاح نیز به صورت متفاوت به کار برده می‌شوند.

۴- هفت وادی

وادی در لغت به معنی رودخانه در رهگذر آب سیل یعنی زمین نشیب هموار کم‌درخت که جای گذاشتن آب سیل باشد و صحرای مطلق آمده است. (عبداللطیف، ۱۳۱۵: ذیل وادی) در اصطلاح شیخ عطار و مولانا مراحلی است که سالک طریقت باید طی کند و طی این مراحل را به بیابان‌های بی‌زینهار تشبیه کرده است که منتهی به کوه‌های بلند و بی‌فریادی می‌شود که سالک برای رسیدن به مقصود از عبور از این بیابان‌های مخوف و گردنه‌های مهلک ناگریز است و آن را به وادی‌ها و عقبات سلوک تعبیر کرده است. (عطار، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

۴-۱- تلقی عطار و مولانا از وادی طلب

به نظر عطار هر کس در وادی طلب قدم بگذارد هر لحظه اشتیاقش به ادامه‌ی راه بیشتر می‌شود و آتش این علاقه شعله‌ورتر می‌گردد. سالک همچون پروانه‌ای خود را به آتش می‌زند، فتوحات غیبی برایش حاصل می‌شود و اسراری را مکشوف می‌بیند و درواقع به عوالم غیبی قدم می‌گذارد. از توضیحات عطار درباره‌ی این وادی می‌توان دانست که طلب، بسیار مهم و ارزشمند است و طالب را در ادامه‌ی راه گرمسیرتر و مجذوب‌تر می‌گرداند. نکته‌ی دیگری که عطار در وادی طلب سالکان را بدان توصیه می‌کند صبر و شکیبایی است. هرچه سالک باید هرچه از نامالیقات دهر پیش آید تنها با صبر و بردباری و خون دل خوردن پشت سر گذارد و این مصائب وی را از ادامه طریق و وصول به حقیقت باز ندارد. (عطار، ۱۳۸۳: ۳۳۳)

مولوی نیز معتقد است؛ درد و بی‌قراری در طلب در نزد صوفیه کلید حاجات و رسیدن به وصال است. زیرا بی‌قراری حس شدید احتیاج است که هرگاه شدت بگیرد انگیزه سالک را برای رسیدن به مطلوب نیرومندتر می‌گرداند. صوفیان همواره میدان را در طلب نگاه می‌داشته‌اند. طلب بدون سابقه‌ی معرفت میسر نیست و هرچه معرفت زیادتر شود، خواست و طلب افزون می‌گردد. مولانا طلب را نشانه‌ی معرفت و فزونی درد را علامت افزایش آگاهی شمرده است. مولانا در موضع دیگری از مثنوی و در دفتر اول به‌طور ضمنی از طلب سخن می‌گوید. به نظر او فیض حق و پیوسته است اما شرط یافتن آن، طلب و عشق است و کسی که طلبی نداشته باشد از این انوار بی‌بهره می‌ماند. نکته‌ی دیگری که مولانا بدان تأکید می‌ورزد آن است که ما نباید به امید دوام فیض الهی در گوشه‌ای بنشینیم و دست از طلب برداریم تا عشق از درون ما سرزند از فیض الهی بهره‌ای نخواهیم یافت. (مولوی، ۱۳۶۴، ۱۵/ب ۱۳۳۸ و ۱۳۳۷)

نتیجه: طلب ابتدای حصول به مطلوب است. در این راه همراهی با طالبان به‌ویژه صاحبان همت بلند، کارساز است و صدا البته بدون اندیشه طلب معنا ندارد زیرا این اندیشه است که انسان را به سوی هدفی سوق می‌دهد.

۴-۲- تلقی عطار و مولانا از وادی عشق

عطار و مولانا به اتفاق وادی دوم عرفان راه، وادی عشق می‌نامند. سالک پس از طی طریق و پشت سر گذراندن. طلب، قدم در راه عشق می‌گذارد و گرم‌تر و تیزتر به راه ادامه می‌دهد. هرچند در این وادی پرشور و شغف، دشواری و مصائب نیز بیشتر است، اگر راهرو با صدق و شکیبایی وارد شود می‌تواند همه‌ی این سختی‌ها را تحمل کند و با اشتیاق فراوان تا حصول مطلوب به سیر و سلوک بپردازد. وادی عشق چون آتش گرم و سوزنده است و هستی سالک را در خود می‌سوزاند و حتی کفر و ایمان او را درهم می‌نوردد. نیک و بد در نظر او یکسان می‌گردد. او در این مرحله هرچه دارد در می‌بازد تا وصال یک لحظه دست دهد. عشق بزرگ‌ترین و سهمناک‌ترین وادی است که صوفی در آن قدم می‌گذارد. معیار سنجش و مهم‌ترین رکن طریقت است. عشق در تصوف مقابل عقل در فلسفه است. به همین مناسبت تعریف کاملی از آن نمی‌توان کرد، چنان‌که مولانا می‌گوید:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱/۱۵ ب ۲۵)

مولانا و عطار عقیده دارند که عقل از درک معانی عشق و شناخت آن ناتوان است. زیرا عقل آن چیز را می‌تواند درک کند که مشخص شود. از آنجاکه عشق در محدوده‌ای نمی‌گنجد، برای عاقل قابل دریافت نیست و از ادراک عقل بیرون است و “تنها راه معرفت عشق تحقیق حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و به حقیقت خویش آشکار گرداند” (فروزانفر ۱۳۶۷، ج ۱ ۸۸ به اختصار)

برای رسیدن به عشق برتر که وجود سالک را از خودی و غرور پاک می‌کند، باید آنچه مانع است برداشته شود نمود این وضعیت در داستان عاشق شدن پادشاه به کنیزک است که باید عشق زرگر فدا شود و رهایی از این عشق پست که مایه‌ی رنجوری اوست به ارشاد طبیب غیبی موقوف است. (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۲-۵۰۰، به اختصار) تجربه‌ی عشق الهی که سالک را از خودی خالی می‌کند و از عشق الهی پر می‌سازد؛ با فنای او در شیخ و مراد همراه است. مرید در برابر پیر خود تسلیم محض اوست. این تجربه او را برای فنای در حق آماده می‌سازد که در واقع فنای اوصاف انسانی است. این فنا به سالک فرصت می‌دهد تا از عشق مجازی و انسانی بگذرد و به حقیقت راه یابد. (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۲)

۴-۳- تلقی عطار و مولانا از وادی معرفت

معرفت نیز به عنوان اصطلاح عرفانی نزد نویسندگان متون عرفانی منشور پیش از عطار و مولوی، از جنبه‌های متعددی مورد بررسی و تعریف قرار گرفته است. عده‌ای همچون قشیری در تعاریفی که از “معرفت” ارائه می‌دهد؛ بیش از هر چیز به نتیجه و غایت معرفت توجه داشته‌اند.

قشیری در آغاز باب معرفت، معرفت را ستون دین، و شناخت خدا می‌داند و بیان می‌دارد که معرفت نزد علما همان علم است و هر که به خدای عزوجل عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و نزد دو گروه "صوفیان و عالمان" معرفت صفت کسی است که خدای را با اسما و صفاتش بشناسد و بدین سبب از خوبیهای بد دست بردارد پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف تا از خدای بهره یابد (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۶۳) معرفت ابزار حرکت در مسیر سیر و سلوک است و متناسب با "کمال" سالک و "حد" هر فرد، متفاوت است از این رو عطار در منطق الطیر افزون بر مباحثی پراکنده دربارهٔ نسبی بودن معرفت و تناسب آن با نوع سلوک فرد، بحث خود را بر توصیف معرفت متمرکز می‌کند و پس از تعاریف و بحث‌های اولیه، معرفت را در پیوند مستقیم با تلقی‌ها و وجوه مختلف نیستی قرار می‌دهد. عطار در شرح وادی معرفت از بشمار بودن راه‌های معرفت سخن به میان می‌آورد و تأکید می‌کند که در مسیر معرفت و شناخت نسبت به مقصود نهایی، هیچ‌گاه دو پرده هم سیر نمی‌شوند و هر کس متناسب با کمال خود در این راه قدم می‌گذارد به همین سبب تفاوت در معرفت از اینجا است که یکی محراب و دیگری بت را برمی‌گزیند. (عطار، ۱۳۸۳: ۲۲۱).

عطار معتقد است آفتاب معرفت باید بر سالک بتابد تا سالک بتواند در مسیر سیر و سلوک قدم بگذارد و به کمال وجودی خود آگاه شود. بدین صورت معرفت به عنوان اصطلاحی کششی کوششی - یعنی اصطلاحی که دستیابی به آن در عین تابش آفتاب معرفت به طلب سالک نیز وابسته است در منطق الطیر عطار همپوشانی آشکاری با عشق و طلب دارد. در وادی معرفت، عطار عشق و معرفت را همسو باهم پیش می‌برد. از دید عطار معرفت راه رسیدن به عشق است و عشق راه رسیدن به معرفت. به عبارتی، عشق مقدمهٔ معرفت و معرفت مقدمهٔ عشق است. رابطهٔ این دو اصطلاح همانند زنجیری به هم تنیده و متوالی است و هر دو کنار هم گامی به سمت نیستی به شمار می‌آیند. "خوابیدن" در وادی عشق یکی از پرکاربردترین استعاره‌ها برای تبیین عدم معرفت و نبود شناخت است؛ ورود به عشق بدون معرفت و ورود به معرفت بدون عشق برای عطار امری غیرقابل قبول است و عاشقی که معرفت ندارد، جاهل است و عطار او را "ناهل" می‌داند. در یکی از حکایت‌های باب معرفت عاشق آشفته‌ای بر سر خاکی می‌خوابد، معشوق با دیدن عاشق در حالت خواب درون نامه‌ای که بر آستین عاشق می‌بندد با او خاطر نشان می‌کند که عشق و معرفت همسو باهم پیش می‌روند " (همان، ۳۰۰).

عطار، معرفت را وادی سوم از مقامات عرفانی می‌شمارد و آن را وادی پر حیرت و سرگشتگی معرفت، وادی بی‌پا و سر و بی‌انتهایی است، راه‌هایی متفاوت وجود دارد که هیچ‌یک به دیگری مانند نیست راه سالک تن و سالک جان یکی نمی‌باشد. جان و تن پیوسته در ترقی و زوال و کمال و نقصان اند راه هر کس در حد خود اوست، بدین معنی که سیر هر کس تا درجه‌ی

کمال، و قرب هر کس برحسب حال وی می‌باشد. عطار می‌گوید: هرگاه از خاک به عرش رسیدی در طلب اوچ و صعود بیشتر باش، و هل من مزید گوی تا خود را در دریای معرفت غرق کنی، زیرا اصل معرفت، توحید است. سلطنت در معرفت حق است، آن را به دست آر آنان که به سلطنت این جهان قانع شدند تا ابد ضایع ماندند.

مولانا نیز معتقد است؛ «عقل بحثی و علم فلسفی نمی‌تواند به شناخت حقیقت و معرفت متعالی دست یابد چراکه این دو از درک امور ماورایی عاجزند و تنها عقل کشفی که بر وحی و نبوت مبتنی است مورد توجه وی است»؛ (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۲۸) مولانا در ابتدای دفتر دوم به مقایسه‌ی شناختی که از طریق علم بحثی به دست می‌آید با آنچه بر پایه‌ی علم ماورای حس است و جنبه‌ی شهودی دارد می‌پردازد و این علم تقلیدی به نظر او حجاب راه دنیا جویان می‌گردد. آنچه علم کشفی را وسیله‌ی رسیدن به حقیقت می‌سازد جدایی آن از هر نوع تعلق است و برای رسیدن به این مرتبه، سالک باید خود را از هرگونه تعلقی رها سازد و از اوصاف «خودی» پاک سازد. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۲۹-۵۲۰).

۴-۴- تلقی عطار و مولانا از وادی توحید

مهم‌ترین نقطه‌ی پیوند توحید و نیستی در نگاه عطار به تقابل «جزء/ کل» بازمی‌گردد که نشانه‌های از تفکر وحدت وجودی را نیز در خود دارد. عطار پیوستن قطره به دریا، سایه به خورشید، جزء به کل را تمثیل‌هایی برای بیان رهایی از هستی و رسیدن به نیستی می‌داند. در وادی توحید این تمثیل‌ها نمودی از رهایی از کثرت - به‌عنوان جلوهای از هستی و رسیدن به وحدت به‌عنوان همبسته‌ی معنایی نیستی محسوب می‌شوند. در نظر عطار، پدیده‌های هستی همگی به یک منشأ و یک اصل می‌رسند و همه به‌سوی او در حرکت هستند. زمین و آسمان، کوه و دشت و دریا همگی از او فرمان می‌گیرند و به یک سرچشمه ره می‌پویند. عطار در بخشی از منطق الطیر، به عجز و ناتوانی بشر از شناخت و درک حقیقت وجود خداوند بلندمرتبه اشاره می‌کند و می‌گوید که عقل و خرد بشری ناقص است و نمی‌تواند به شناخت این حقیقت دست یابد و حتی از توصیف ذات باری تعالی عاجز است، چراکه ذات حق تعالی از صفت و چندوچون مبراست و هر آنچه در باب شناخت او گفته‌اند، در حقیقت توصیف خودشان بوده است. سالک به مرحله‌ای می‌رسد که همه چیز و همه کس را در یک حقیقت و یک منشأ می‌بیند و همه پدیده‌های هستی به آن مبدأ برمی‌گردند.

مولوی نیز درک حقیقت توحید را در برافراشتن نام خدا می‌داند یعنی خود را ندیدن و آموختن اینکه فقط خدا هست و جز او نیست. وی شرط دریافت حقیقت توحید و کسب این مقام را ترک جان و هستی سالک می‌داند و به او توصیه می‌کند که وجود مس‌گونه خویش را در هستی او گذاشته کند تا مظهر نور و روشنایی حق گردد. کسی که به‌وسیله توجه به صفات

حق تعالی محبوب گردیده یعنی حجاب او برای درک خدایتعالی صرفاً صفات خداست، در حقیقت ذات خدا را گم کرده و صوفیان [عارفان واصل] غرق ذات خدایند! بنابراین در صفات او نمی‌نگرند.

۴-۵- تلقی عطار و مولانا از وادی حیرت

در برخی از متون صوفیه، حیرت نه به‌عنوان مقام یا مرحله‌ای از سلوک، بلکه گاه به‌عنوان اصطلاحی فرعی مورد توجه قرار گرفته و تعاریفی از آن ارائه شده است. بقلی شیرازی، هجویری و ابن عربی در تعریف خود از حیرت هر چند اشاراتی به رابطه حیرت و نیستی کرده‌اند اما بیشتر بر رابطه حیرت و معرفت تأکید داشته‌اند و تعاریف نسبتاً مشابهی را در مورد اصطلاح حیرت ارائه کرده‌اند. هجویری نیز با تأکید بر ارتباط حیرت و معرفت، معرفت را تداوم حیرانی می‌داند (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۱). اگرچه توصیف وادی حیرت در منطق الطیر نیز نشانه‌هایی از پیوند با معرفت دارد، اصلی‌ترین محور توصیفات عطار متوجه عناصری چون گمشدگی و سرگستگی است. نگرش عطار نسبت به حیرت نشان دهنده این است که از دید عطار سرگستگی و حیرانی میان امور متفاوت و متناقضی همچون بودن و نبودن، فنا و بقا، هستی و نیستی و سرگستگی سالک نسبت به خود و عدم اطمینان وی از ویژگی‌هایی که می‌توانند به تعریف موقعیت و هستی وی بینجامد سبب حیرت سالک می‌شود؛ بنابراین سرگستگی وی بیشتر برآمده از عدم درک هستی خود است نه ناتوانی از درک دیگری. عطار بعد از بیان تناقض‌های متعددی که سبب حیرت سالک می‌شود چند نگاه همسو نسبت به حیرت را دنبال می‌کند که این نگاه‌ها در نهایت به ارتباط حیرت و نیستی می‌انجامد. وجه نخست ارتباط میان حیرت و رفع تعین به‌عنوان وجهی از تلقی عطار از نیستی است. توصیفات وادی حیرت را می‌توان نمایاننده یکی از وجوه نیستی یعنی رفع تعین دانست. عطار حیرت را سبب رفع تمامی ویژگی‌هایی می‌داند که تشخیص و هستی سالک را در پی دارند. عطار، وادی حیرت را یکی از صعب‌ترین وادی‌ها به شمار می‌آورد که در آن درد و حسرت و افسوس فراوان است، فراموشی و از خود بیخود شدن و سکرت و مستی سالک را فرامی‌گیرد تا آنجا که قادر به بیان حال و درونیات خویش نیست. گویی وی را در فضایی خلأ گونه که عاری از زمان و مکان است قرار داده‌اند. در این مرحله، وادی‌های پیشین که سالک از آن‌ها عبور کرده است به کلی محو و نابود می‌گردد به طوری که “توحید” نیز در این وادی محو و گم می‌شود. سالک آن قدر در سیطره و تحت تأثیر جلوه‌های حق واقع می‌شود که قادر نیست حال خویش را ذکر کند. سرانجام حیرت، استغراق سالک در دریای وجود حق است و استغراقی که پایان ندارد. جستجو و طلب و ایصال به مقام طلب منجر به حیرت می‌شود چون هر چه خدا برای بنده آشکارتر شود، سالک بیشتر و بیشتر می‌شود. حیرت، مقامی بلند است و صوفیان آن را می‌ستایند، به همین جهت مولانا می‌گوید این آشفته‌گی مطلوب خداست. برای آنکه راهرو را در طلب قوت می‌بخشد و بر معرفت واصل می‌افزاید و کلید یافتن آرزوهاست. مولانا، حیرت را نتیجه

تأمل و تفکر سالک می‌داند. ناگزیر سالک طریقت گرفتار حیرت و سرگستگی می‌گردد، و اگر راه دان کاملی از او دستگیری نکند ای بسا که گرفتار ضلالت و گمراهی شود و به تشبیه و تعطیل کشانده شود. مولانا نیز چون سایر صوفیان حیرت را از نوع وهم و خیال می‌داند که رافع هرگونه اندیشه است، و رفع آن را در عقبات صعب سلوک باید به از خداوند متعال خواست تا گرفتار حیرت مذموم نشود. (گوهرین، ۱۳۷۶: ۳۲۵ و ۳۲۴). یکی از خطرهای دشواری‌های این وادی آن است که ممکن است سالک با کسب معانی و مفاهیم غیبی و یا شهودات قلبی به توهم بیفتد و گمان کند که چنین مراتب غیبی به سبب مقام و جهاد و کوشش خویش بوده و او را در غرور بیفکند که در آن بیم گمراهی و انحراف از جاده طریقت می‌رود. به همین جهت مرشدی کامل و پیری راه‌یافته باید تا دست وی بگیرد و از این ورطه هلاکت به درآورد و به سرمنزل مقصود برساند. "پس در وادی حیرت، سالک از نفی و اثبات" بیرون است و حتی آن که حکم بر او به نیستی هم روا نیست و هستی خود معلوم است که از وی منتفی است و به حکم حیرت هیچ‌گونه خبری و اثری از او نتوان یافت" (فروزانفر، ۱۳۴۰: ۳۸۵)

۴-۶- تلقی عطار و مولانا از وادی استغنا

در آثار پیش از منطق الطیر عطار بر تعریف اصطلاحی از واژه استغنا و همچنین تأکید این آثار بر اختلاف میان بی‌نیازی خداوند و بی‌نیازی خلق بیشتر حجم متون عرفانی در پرداختن به معنای اصطلاحی این واژه را دربردارد به همین دلیل "در متون عرفانی قبل از عطار، هرگز مفهوم استغنا به عنوان یک مرحله از مراحل سلوک سخن به میان نیامده است اما همیشه به عنوان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ارباب سلوک مطرح بوده است و درباره آن سخن گفته‌اند" (عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۲). تأکید بر اصطلاح استغنا به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک در منطق الطیر دربردارنده این است که عطار در منطق الطیر درصدد برتری دادن و شایسته دانستن صفت بی‌نیازی برای خداوند و یا بنده نیست. عطار با قرار دادن استغنا به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک وجوهی از ارتباط میان این اصطلاح عرفانی و نیستی را نشان می‌دهد.

نخستین رابطه استغنا با نیستی، برگرفته از تقابل میان تعلق به هستی و بی‌نیازی و رفع تعلقات از هستی است؛ بدین صورت که در آغاز وادی استغنا، باد بی‌نیازی حق است که می‌وزد چیزی است که به یک معنا ربطی به سالک ندارد و سالک در همین مرحله است که احساس می‌کند که حق تعالی از همه کائنات بی‌نیاز است تا چه رسد به احوال و اعمال سالک (همان). استغنا حق، در دید عطار آن چنان حوزه گسترده‌ای را شامل می‌شود که در آن هشت جنت و دو عالم و جزء و کل در یکجا به اندازه پرکاهی ارزش ندارند و این استغنا بی‌باکی وی از بودونبود عالم را در پی دارد. (عطار، ۱۳۸۹: ۹۰۰). نیستی در این وادی نتیجه بی‌باکی و بی‌نیازی حق است. عطار بعد از تأیید و تثبیت ارتباط میان نیستی و بی‌نیازی خداوند، دستیابی به

صفت بی‌نیازی و یا استغنا را برای سالک در صورت جان افشانی میسر می‌داند و با پیش کشیدن جان افشانی در وادی استغنا جلوه‌های از تقابل میان هستی و نیستی را نشان می‌دهد. عطار، استغنا را وادی چهارم می‌داند و به‌عنوان مرحله‌ای پرخطر و بسیار صعب از آن یاد می‌کند. (عطار، ۱۳۷۶: ۲۰۳-۲۰۰)

مولانا درباره‌ی استغنا و چگونگی رسیدن به این مرحله می‌گوید: «سالک طریقت در ابتدای راه آن قدر باید از عارفان صادق ذوق و معانی کسب کند و در روح و جان او انعکاس یابد تا به مرحله‌ی استغنا برسد و از دریای حقیقت بدون واسطه، آب معانی بکشد و اگر در سالک، حال و ذوقی منعکس شد آن را باید تقلید بداند و آنگاه که این حالات و ذوق‌ها در او ماندگار شد و پیوسته گردید او به مرتبه‌ی تحقیق و استغنا رسیده و دیگر برای حصول حالات معنوی نیازی به واسطه ندارد» (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۷۵)

از نظر مولانا استغنا و بی‌نیازی شایستگی سالک را می‌طلبد که درونی پاک و بی‌آلایش داشته باشد، در برابر خلق احساس بی‌نیازی نماید اما در حضور حق نیاز و فقر کامل نشان دهد. «البته این استغنا نباید او را دچار غرور و تکبر سازد و اگر در این مرحله به کسب معانی و رموز عرفانی نائل آمد یا حقایقی بر او کشف شد، این‌ها را نباید حاصل جهد و کوشش خویش بداند بلکه از عطایا و عنایات حق به شمار آورد. استغنا می‌تواند چنین سالکی را به تهذیب اخلاق و تزکیه نفس پرداخته هدایت کند و به مرحله بعدی سوق دهد» (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۵۲)

۴-۵- تلقی عطار و مولانا از وادی فقر و فناء

وادی فقر و فنا آخرین وادی سیر و سلوک عرفانی در منطق الطیر است. عطار هر دو مفهوم را در یک جا آورده و شرح کرده است. اما بسیاری از مشایخ این دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. عطار در انتهای داستان منطق الطیر وادی پایانی را چنین توصیف می‌کند که این مقام مانند وادی فراموشی است، سالک همه‌چیز را فراموش می‌کند و در عوالم غیبی گم می‌شود آن گونه که نمی‌تواند سخنی از آنچه بر او می‌گذرد بر زبان بیاورد. مانند وادی حیرت دچار سرگشتگی فراوان است. اما در این مرحله باید دست از جان و هستی خود بشوید و در وجود حق فانی شود تا به صفات او باقی گردد. ویژگی‌هایی را عطار برای وادی فقر و فنا برمی‌شمارد که بدین ترتیب است:

- ۱- خاموشی لازمه فناست. سالک در این مرحله سکوت اختیار می‌کند و از وجود بشری خویش دست می‌شوید.
- ۲- فقد و گم بودگی در این مرحله صورت می‌گیرد: گم بودن در این دریا عین آلودگی است. اگر سالک را از این گم بودگی به خود باز دهند صنع بین می‌گردد و اسرار بسیاری را درک می‌کند.

۳- شرط دیگر این وادی پاکی است: پاکان از وجود خویش ناپیدا و گم می‌شوند و حرکت آنان مثل جنبش دریاست اما مردم ناپاک در این دریا اسیر صفات خود هستند. عطار این مطلب را با مثالی روشن می‌کند که عود و هیزم وقتی می‌سوزد خاکسترشان به‌ظاهر یکسان است اما در صفت متفاوت، همین‌طور فنای مرد پاک و ناپاک به‌صورت کلی است ولی در معنی اختلاف زیادی دارد.

۴- حاصل این مقام، رنج و درد است: سالک باید با صبر و تحمل مصائب و دشواری‌های این راه را پشت سر بگذارد و ترسی از فنا و نیستی نداشته باشد چراکه همین فنا سرمایه بقاست.

۵- مقام فنا نصیب هرکسی نمی‌شود، بلکه شایسته سالکان پخته و مردان مرد است. راه شناخت و رازدار شدن، گم شدن از خودی و هستی بشر است. سالک هر چیز غیر از حق تعالی را فانی و نابود می‌بیند. همه چیز به یک منشأ و منجأ باز می‌گردند. (عطار، ۱۳۷۶: ۲۲۱ و ۲۲۰).

عطار نیشابوری یکی از زبده‌ترین عارفان خراسان است. او در منظومه فکری خود به مباحث مهمی از وادی عرفان پرداخته که از آن میان، فنا جایگاه ویژه‌ای دارد. بررسی و واکاوی این اصطلاح در آثار قطعی و نه منسوب به شاعر نشان داد که رویکردهای او در مؤلفه‌هایی چون «فنا، مقدمه‌ای برای بقا و وصال الی الله»، «فنا و دل‌کندن از مادّیات و مظاهر این جهانی»، «فنا و ایجاد آسانی و گشایش در کارها»، «پیوند میان فنا و خرابات (خورآباد)»، «فنا، اکسیر کمال و بوندگی»، «فنا دشمن سرسخت غرور»، «فنا، مایه آرامش»، «پیوند میان فنا و فقر»، «فنا بهترین و تنهاترین راه برای نیک‌فرجامی»، «برای رسیدن به فنا باید خدایی بود»، «فنا زاد راه و توشه رستخیز»، «فنا و خموشی»، «فنا برترین و والاترین وادی عرفان»، «فانی شدن چندان ساده نیست»، «پیوند میان فنا و دریا» و «فانی شدن زیر سایه مصطفی (ص)» قابل ارزیابی هستند.

مولانا باورمند است آدم‌ها تا هنگامی که همانند کاسه‌ها تهی هستند روی آب شناورند، درست بسان کاسه‌های تهی که روی آب شناور می‌شوند، ولی همین که کاسه‌ها پر شد در آب غرق می‌شود. آدم نیز هنگامی از دم بخشایشانی پر می‌شود به مقام فنا می‌رسد و در دریای هستی دیگر خودی را احساس نمی‌کند. مولانا بر آن است که چهره آدم‌ها همچون کاسه‌های روی آب است. مولانا همچون عطار، غایت سلوک عارف و هدف نهایی او را در موت ارادی می‌داند. بدون خالی شدن از خویشتن می‌توان به «نی» (انسان کامل و عارف) تبدیل شد. نی (انسان عارف) تا از خود خالی نشود، نمی‌تواند نغمه‌ی حق را انعکاس دهد. (نفخت فیه من روحی). فرق «انا الحق» گفتن حلاج با «انا ربکم الاعلی» فرعون در این است که قول حلاج با صدای حق بود. حلاج از خود فانی گشته بود. چنانکه «سبحان ما اعظم شانی» گفتن بایزید. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۷)

مولانا در حالت سکر و بی‌هوشی می‌گوید: من در حال فناى عارفانه هستم. مرا به تکلف و زحمت میفکن. یعنی فعلی از من توقع نداشته باش که متعلق به عالم هوشیاری است. من چگونه می‌توانم احوال آن یار بی‌نظیر و بی‌یار را شرح دهم، درحالی که حتی یک رگم هوشیار نیست. بنابراین «ثنا گفتن نشانه صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۹۳).

مقامات عرفانی تماماً مورد اتفاق نظر و اجماع همه مشایخ و متصوفه نیست. چه بسا مقامی که در چندین کتاب و رساله‌ی صوفیان ذکر آن رفته و شرح داده شده است اما در بعضی کتب دیگر آن را به‌عنوان «حال» دانسته و یا حتی از آن‌ها یادى نکرده‌اند.

البته بحث شناخت خدا که آقایان متصوفه آنهم گاهی از آن یکی شدن با ذات الهی را تلقی می‌کنند و مثال الحاق قطره و دریا را برایش متصورند نیز بحثی انحرافی است و همین نوع برداشت تلقی فنا فی الله و وصول به خدا. امثالهم شخص را به انکار شریعت سوق میدهد. در حالیکه پیامبران که متصل به وحی الهی هستند نیز خود را از شرع و عبادات نه تنها بی‌نیاز ندیده بلکه خود را بیشتر شرمنده می‌دانند. وقتی به پیامبر رحمت در مقام دلسوزی می‌گویند تو که به مقام رضا رسیده‌ای پیامبری و خدا به جان تو قسم می‌خورد، چرا این همه عبادت می‌کنید؟ در جواب می‌فرمود: آیا بنده‌ی شاکر خدا نباشم؟!

۵- اعتقاد مشترک آنان نسبت به ضرورت وجود پیردر سیر و سلوک عرفانی

مولانا به وجود و لزوم پیر، برای طی طریق اصرار و تأکید دارد. مولانا در طول زندگی‌اش تحت نظر اساتیدی چون پدرش، بهاء ولد، برهان‌الدین محقق تبر اساتید دیزی و مشق، علوم و دانش را کسب کرده است و حتی در تصوف زاهدانه خود و چله‌نشینی‌ها از نفس گرم آنان بهره برده است و از همه مهم‌تر شمس می‌باشد، که تأثیر بسزایی در تصوف و زندگی مولانا داشته است. به عبارتی بدون وجود شمس هرگز مولانا به اوج قله عشق و عرفان ادب فارسی دست نمی‌یافت. خود وی نیز در مثنوی اشارتی، بدین نکته داشته است. بنابراین پیر جایگاه خاصی در نگاه مولوی دارد زیرا:

مولانا در سایه پیر و مراد خود که به نظر وی، تجلی انسان کامل است، سیر و سلوک می‌کند. بی‌پیر ره نمی‌سپارد و دل در گرو عشق شمس، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین می‌سپارد و بی‌همره‌ی مراد، جرات طی طریق ندارد. اما عطار چه در نقش هدهد در منطق‌الطیر و چه در نقش پادشاه در الهی‌نامه به‌عنوان پیر ره می‌نماید و با خطرات راه آشنا می‌سازد.

او با آگاهی از مصیبت‌های «هفت شهر عشق»، گام به گام سالکان ره می‌نوردد. اگرچه که عطار انتساب خاصی به هیچ سلسله و پیرو و مرادی ندارد اما به وجود پیر اعتقاد کامل دارد زیرا داستان‌های زیبای خود را در سایه رهنمودهای پیر پیش می‌برد.

نتیجه‌گیری

- ۱- آنچه در ابتدای پیدایش رسمی تصوف متأثر از غرب در ایران و حوزه تأثیر آیینی و زبانی آن به وجود آمد تا به مولوی رسید هرچند ظاهری زیبا و دگرگون بود و دائم با شریعت مداران در تضاد بود و ملغمه‌ای از انواع تفکرات از نوع نگرش فلاسفه یونانی و التقاطی از سایر افکار بود، جریان‌هایی به موازات هم و گاهی در تباین باهم را شکل داد.
- ۲- طلب همراه با آگاهی است و اینکه واقعا کسی که می‌خواهد طی طریق نماید باید بداند که در چه راهی قدم بر میدارد و اگر این طلب آگاهانه نباشد منجر به تقلیدهای کورکورانه می‌گردد و چه بسا سالک را از راه اصلی در این وادی گمراه سازد. لذا در باب وادی طلب شاید نظر مولانا به حقیقت نزدیکتر باشد که معتقد است این طلب باید همراه با اندیشه باشد.
- ۳- آنچه موجب ایجاد محبت و عشق در آدمی می‌گردد شناخت وی از معشوق است و هر قدر این شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد محبت نیز عمیق‌تر خواهد بود. طبق روایات نیز شناخت و معرفت اولین قدم عشق است. برای همین است که یک ساعت تفکر بهتر از هزار سال عبادت است. چرا که این تفکر و تدبر است که آدمی را به شناخت می‌رساند و در باب دوم این شناخت همراه با تفکر است که عشق و محبت می‌آورد و چون این عشق مبتنی بر شناخت و معرفت است پایدار خواهد بود.
- ۴- از نگاه عطار آنچه که موجب حیرت سالک است بیشتر برآمده از عدم درک هستی خویش است نه ناتوانی از درک دیگری، لذا عطار حیرت را سبب رفع تمامی ویژگی‌هایی می‌داند که تشخیص و هستی سالک را در پی دارند. از منظر مولانا نیز حیرت مقام رفیعی است که همواره مورد ستایش صوفیان است لذا مولانا آن را مطلوب خدا می‌داند.
- ۵- عطار استغنا را یکی از وادیه‌های هفت گانه رسیدن سالک به خدا می‌داند و معتقد است استغنا یعنی بی‌نیازی خداوند از همه کائنات و اینکه سالک هم باید به این مرحله برسد که خداوند به او نیازی ندارد اما مولانا استغنا را در خصوص سالک می‌داند و این وادی را اینگونه توصیف می‌کند که سالک باید در کسب معانی از عارفی که این راه را پیموده است به استغنا برسد.
- ۶- عطار وادی فقر را چون وادی حیرت می‌داند و معتقد است این مقام مانند وادی فراموشی است، سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در عوالم غیبی گم می‌شود آن‌گونه که نمی‌تواند سخنی از آنچه بر او می‌گذرد بر زبان بیاورد و همانند وادی حیرت دچار سرگشتگی می‌شود. مولانا همچون عطار، غایت سلوک عارف و هدف نهایی اوراد را موت ارادی می‌داند.

فهرست منابع

- ۱- اصغری بایقوت، یوسف (۱۳۹۷)، بازخوانی تطبیقی نی نامه مثنوی مولوی با هفت وادی منطوق الطیر عطار، کنفرانس بین المللی مطالعات زبان، ادبیات و فرهنگ.
- ۲- خسروی کورعباسلو، نسرین، (۱۳۹۰)، پایان نامه کارشناسی ارشد، تلقی انسان از خدا در مصیبت نامه عطار، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی
- ۳- زمانی، کریم (۱۳۸۴): شرح جامع مثنوی، چاپ شانزدهم، تهران، اطلاعات.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، جستجو در تصوف ایران، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ۵- (۱۳۸۷)، ارزش میراث صوفیه، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
- ۶- (۱۳۸۰). صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
- ۷- (۱۳۶۸)، از کوچه ی رندان، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۸- سجادی، صادق. (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری، چاپ هفتم.
- ۹- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۴) عوارف المعارف. ابو منصور بن عبدالمومن اصفهانی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۰- سراج طوسی ، ابونصر (۱۳۸۰ چ) "اللمع فی التصوف" تحقیق رینولد "آلن نیکلسون" بریل لیدن و چاپ دکتر عبدالحلیم محمود وطه عبدالباقی سرور.
- ۱۱- شیروانی علی، (زمستان ۱۳۷۲) نشریه معرفت، شماره ۷.
- ۱۲- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، منطوق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۱۳- (۱۳۸۶) مصیبت نامه، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۴- (۱۹۰۵م) تذکره الاولیاء، محقق، مصحح، نیکلسون، رینولد آلین، ج ۱، ص ۱۵۹، لیدن، مطبعه لیدن.
- ۱۵- مختار نامه، تصحیح شفیعی کدکنی، محمد رضا، سخن، تهران چ سوم (۲۶۴۳.۱)
- ۱۶- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۳) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری، تهران، دهخدا.
- ۱۷- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴) مصباح الانس، طبع سنگی، ص ۶
- ۱۸- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۲) فیه مافیة، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران:

امیرکبیر، چ پنجم .

۱۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷) کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش، چاپ چهارم.

پایان نامه ها

۱- برزگرکلورزی، منصوره، (۱۳۸۹)، پایان نامه کارشناسی ارشد، وادی های سلوک در چهار مثنوی عطار و مقایسه آن با سفرهای چهارگانه عرفا، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۲- برزگر، کریم، (۱۳۸۸)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مقایسه‌ی مقامات عرفانی در منطق الطیر عطار و مثنوی مولوی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۳- طائر قدسی، محمد، (۱۳۸۲)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی هفت وادی منطق الطیر و مقایسه آن با مثنوی و معنوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴- فسائی، حمید، (۱۳۹۱)، پایان نامه کارشناسی ارشد، پیشینه هفت وادی عطار، دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۵- مینایی، سمیه، (۱۳۹۵)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی و مقایسه سبکی و موضوعی فیه ما فیه مولانا و معارف سلطان ولد، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۶- محمدی، مریم، (۱۳۹۷)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی زبان عرفان در تذکرة الاولیاء، دانشگاه شهرکرد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۷- مهدوی، مدینه، (۱۳۹۰)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مطالعه و بررسی نوع ادبی تذکرة الاولیاء در عرفان و ادب فارسی با تأکید بر "تذکرة الاولیاء" عطار، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۸- یوسفی چناری، مهدی، (۱۳۹۱)، پایان نامه کارشناسی ارشد، جلوه‌های عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه در اشعار سنایی، دانشگاه حکیم سبزواری، دانشکده زبان و ادبیات فارسی.

مقالات

حسن لاهوتی، (بهار و تابستان ۱۳۸۸) کتاب‌شناسی آثار مولانا جلال‌الدین در ایران، شماره ۱ و ۲.

انعکاس اوضاع اجتماعی فرهنگی جامعه در اشعار رمانتیسم انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج

۱ سلیم قادری تپه رشت
۲ ناصر حسینی
۳ اردشیر صدرالدینی

چکیده

نهضت رمانتیسم پیروان بسیاری در سراسر جهان داشته که به تاسی از پیشروان این مکتب آثار خود را به خواننده عرضه می‌داشتند. هدف اصلی پژوهش تبیین مبنای رویکرد انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج در مکتب رمانتیک و بررسی تطبیقی سبک آن دو شاعر با در نظر گرفتن اوضاع اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی می‌باشد. به منظور گردآوری مطالب مورد نیاز برای بررسی رمانتیسم در اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج ابتدا مطالعاتی در باب تأثیر مکتب رمانتیسم در ادبیات و همچنین تأثیر آن در اشعار الحاج و ابتهاج صورت خواهد گرفت و مطالب مورد نیاز از کتب، مقالات و سایت‌های معتبر علمی استخراج خواهد شد و با توصیف و تحلیل این مطالب و داده‌ها، رمانتیسم و نمودهای مختلف آن در اشعار الحاج و ابتهاج به صورت تطبیقی بررسی می‌شود و مهم‌ترین گرایش‌ها و نمودهای آن نشان داده می‌شود. در این پژوهش نتایج نشان می‌دهد، ابتهاج رمانتیسم را در زمینه مبارزه، سیاست و عشق به آزادی و انقلاب به کار می‌گیرد و همت خود را به اعتراض سیاسی و عمل اجتماعی معطوف می‌دارد و در اشعار الحاج، درآمیختن رمانتیک با ادبیات انقلابی و پویا یکی از ویژگی‌های شعر شاعر محسوب می‌شود. همچنین ابتهاج مرگ در میدان را مرگی بس شایسته و آن را معادل پیروزی می‌داند ولی در شعر الحاج، تفسیر دیگری داشته و مرگ دریچه‌ای است که امید دیگری را بر او می‌گشاید. ابتهاج از جمله شاعرانی است که در پرداختن به خواسته‌های درون و رنج‌های روحی و رمانتیسم طبیعت، مهارت‌های زیادی دارد و در اشعار الحاج رمانتیسم بازگشت طبیعت به چشم می‌خورد.

واژگان کلیدی

مطالعه تطبیقی، مکتب رمانتیسم، اوضاع اجتماعی - فرهنگی، اشعار انسی الحاج، اشعار هوشنگ ابتهاج.

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

Email: ghaderisalim1361@gmail.com

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

Email: Naserhosini1401@gmail.com

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

Email: ardashisadraddini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۸

طرح مسأله

ساده‌ترین برداشتی که از کلمه رمانتیسم به ذهن خطور می‌کند و در واقع شالوده آن را بنا می‌نهد، عبارت است از بحران. یعنی انسان رمانتیک یا به عبارت بهتر هنرمند رمانتیک کسی است که در میان فضای بحرانی در حال تعلیق و دست‌وپا زدن است پژوهشگران دلایل گوناگونی را برای تبیین و رشد جنبش رمانتیک ذکر کرده‌اند: بعضی از آن‌ها جنبش رمانتیک را تلاشی در سوی حرمت نهادن به احساس، عاطفه و خیال دانسته‌اند. گفتنی است، گرایش شاعران معاصر عرب و ایران به مکتب رمانتیک، نقطه آغازین تحول در این شعر به شمار می‌رود و رمانتیک‌ها از گروه‌های پیشتازی هستند که دگرگونی ادبیات عربی و فارسی و همچنین همگامی آن با عصر جدید، با تلاش‌های آنان شروع شد. پیوند میان نابسامانی‌های اجتماعی جهان و اندوه که یکی از درون‌مایه‌های اصلی شعر رمانتیکی است از عوامل گسترش و ماندگاری این تأثیرگذاری ژرف به شمار می‌رود. بدین ترتیب، در تحقیق حاضر تلاش بر آن است تا به «بررسی تطبیقی سبک رمانتیک در اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج» پرداخته شود. نگاه شاعرانه به دنیای درون و برون با نگاه عادی متفاوت است. در پرتو این نگاه، هستی صاحب حیات بی‌انتها می‌شود و شور و حال از تمام مظاهر طبیعت فوران و خود را نمایان می‌کند. آثاری که رنگ و بوی رمانتیک دارد، از احساس عمیق و تلطیف شده شاعر برخاسته است. گفتنی است، الحاج و ابتهاج دو شاعر توانای معاصر بودند که به علت شرایط نامطلوب جامعه خود، از نظر فکری به هم نزدیک شدند و مهم‌ترین اشعار آن‌ها، مربوط به زمانی است که در غم وطن خود شریک شده‌اند که در تحقیق حاضر به صورت تطبیقی اشعار هر دو شاعر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. انسی الحاج، گزارش احساسات و عواطفی چون غم و اندوه که با زبانی صمیمی، روان و دل‌نشین از دغدغه‌هایمان سخن می‌گوید، غم و اندوه گاه از هجران معشوق، دوری از وطن و مرگ عزیزان، و گاه نیز ناکامی‌ها، شکست‌ها و یا غم افراد جامعه و دیگران نشئت می‌گیرد. ابتهاج نیز از جمله شاعرانی است که در پرداختن به خواهش‌های درون و رنج‌های روحی و رمانتیسم طبیعت، مهارت‌های زیادی دارد. شعر او از عناصر زیبای طبیعت سرشار است. همچنین وی از دلدادگی‌های خود به معشوق سخن می‌گوید و گاه آن را با رمانتیسم غم تلفیق نموده از هجران و بیوفایی یار ناله می‌کند. هوشنگ ابتهاج با استفاده نمادین از عناصر و پدیده‌های افکار و عقاید و عواطف خود را بیان می‌کند و به نقل و نقد مسائل اجتماعی و فرهنگی زمانه خویش می‌پردازد. پژوهش حاضر ادبی به بازتاب رمانتیسم ادبی در سروده‌های معاصر عربی و فارسی با تأکید بر شعر انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج اختصاص دارد و در این پژوهش مکتب رمانتیسم غربی ویژگی‌های آن بررسی و به تحلیل و ارزیابی آن ویژگی‌ها در سروده‌های عربی و فارسی

به‌ویژه در اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج پرداخته شده است.

یقیناً نابسامانی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای عربی، در ترویج و تسریع گسترش مکتب رمانتیک و ماندگاری آن بسیار مؤثر بود، چون خمیرمایه اصلی شعر رمانتیکی، عشق و حزن و اندوه است و این ویژگی با اوضاع آشفتنه آن روز جهان عرب، قرابت بسیار داشت. از طرفی در دهه سی به دلیل شرایط سیاسی - اجتماعی ایرانی، انواعی از رمانتیسم بر فضای شعر و ادب فارسی حاکمیت داشت. شاعران این دوره از جمله نادر نادرپور، فریدون تولل و نصرت رحمانی تحت تأثیر این فضا به سرودن اشعار رمانتیکی روی آوردند. انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج نیز از جمله شاعرانی هستند که در این حیطه در برهه‌ای از دوره شاعری خود به سرودن اشعار رمانتیک گرایش پیدا کردند؛ اما اشعار آنان منحصر به اشعار رمانتیک شخصی نمی‌باشد و به تدریج نمود اجتماعی پیدا می‌کند؛ بنابراین آشنایی با اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج که به صورت تطبیق انجام می‌گیرد، موجب درک بهتری از اصول این مکتب و همچنین نحوه تأثیر آن در شعر شاعران عربی و ایرانی می‌شود و شناخت و درک بهتر شعر الحاج و ابتهاج نیز کمک می‌کند. از این‌رو ضرورت دارد تا برای دست یافتن به شناخت کاملاً سبک رمانتیک به بحث و بررسی درباره موضوع تحقیق حاضر پرداخته شود. تحقیق حاضر که به صورت تطبیقی اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج را که از بعد رمانتیکی مورد مذاقه قرار می‌دهد، نو جدید می‌باشد. بدین ترتیب، هدف از انجام این پژوهش بررسی اشعار الحاج و ابتهاج با انعکاس اوضاع اجتماعی و فرهنگی از لحاظ وجود مؤلفه‌های رمانتیک است و این بدان معنا نیست که بتوان به‌طور قطع گفت که اشعار آنان به‌طور کامل با موازین مکتب رمانتیسم تطابق دارد، بلکه در این پژوهش «رمانتیسم» به‌عنوان یک شیوه از احساس و متمایز از معنای خاص و تاریخی آن تلقی می‌شود.

در مورد مکتب رمانتیسم و جلوه‌های آن در اشعار الحاج و ابتهاج به صورت تطبیقی، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است، تحقیقاتی که در رابطه با موضوع وجود دارد عبارت است از: امینیان در سال ۱۳۹۲ به بررسی تنش معنا، خوانش فرمالیستی گزیده‌ای از اشعار محمد الماغوط، انسی الحاج و محمود درویش پرداختند.

مقدسی و همکاران در سال ۱۳۹۷ به بررسی و تحلیل عنصر زمان در شعر انسی الحاج (با تکیه بر دیوان لن) پرداختند.

۱. مفاهیم بنیادین پژوهش

مفاهیم

مفهوم شعر

شعر ترکیبی است برای انتقال احساسی زنده و خیال‌انگیز از تجربه همراه با کاربرد زبانی فشرده و برگزیده به سبب توان آوایی و القایی و همچنین معنایی آن، همراه با بکار گرفتن تکنیک‌های ادبی چون وزن ساختاری، آهنگ طبیعی، قافیه یا کاربرد استعاره می‌باشد (دهخدا، ۱۳۸۴: ذیل مدخل شعر).

مفهوم سبک‌شناسی

سبک محصول گزینش خاصی است که نویسنده از فهرست مترادفات زبانی به عمل می‌آورد. بنابراین دیدگاه «هرگاه نویسندگان برای معنای واحدی، از زبان متفاوتی استفاده کنند، بین آثار آنان تفاوت سبکی خواهد بود» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۲۶).

مفهوم رمانتیک

فرهنگ کادن می‌نویسد: کلمه رمانتیک و رمانتیسم تاریخ پیچیده و جالبی دارد. در قرون وسطی رمانس به زبانی بومی جدید دلالت می‌کرد که از لاتین منشعب می‌شد و آن را از زبان لاتین که زبان آموزش بود متمایز می‌نمود (مرتضویان، ۱۳۸۶: ۲۷). قابل ذکر است، رمانتیسم بر اقسام زیر می‌باشد:

۱. رمانتیسم فردی

در رمانتیسم فردی، شاعر احساسات فردی از قبیل عشق، غم، کامیابی‌ها و ناکامی‌های خود را در قالب شعر بیان می‌کند (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۹: ۳۱۱).

۲. رمانتیسم اجتماعی

توجه به مستیل اجتماعی و طرح مشکلات جمعی با نظر به احترام و توجه به ویژه رمانتیسم به «فرد»، اهمیت بسیار یافت و گرایش جدیدی به احساسات شکل گرفت و آن «احساس‌گرایی اجتماعی» است.

مبانی نظری تحقیق

ساختار شعر

ساختار از نظر صورت‌گرایان و ساختارگرایان، موضوعی اساسی در شعر محسوب می‌شود. در نقد ساختاری نیز، بیشتر توجه بر روساخت اثر است، تا بدین‌وسیله زوایای زبانی کلام بررسی شود و نوآوری‌های ساخت اثر کشف گردد. بر این اساس، محور ادبیات بر شکل زبان استوار می‌گردد و راه ورود زبان‌شناسی به ساخت ادبیات گشوده می‌شود. در این راستا، در تحلیل زیباشناختی ساختاری، می‌توان

آفرینش ادبی در ساختار زبان را در سه سطح آوایی، واژگانی و نحوی ملاحظه کرد که در شعر صابر ترمذی رؤیت کرد.

۱. ساختار آوایی

بررسی همبستگی درونی یک شعر می‌تواند نمایانگر توان هنرمندی شاعر باشد. برای تحلیل زیباشناختی ساختار آوایی، پس از توصیف همبستگی‌های واژگانی، باید به جنبه‌های دستوری، وزنی و آوایی شعر توجه شود چراکه در شعر اگر هر هجا با هجاهای دیگر از نظر تکیه، واج‌های بلند و کوتاه، تقطیع، درنگ و دستور همبستگی داشته باشد، شعر به جایگاه ارزشمندی می‌رسد (علی پور، ۱۳۷۸: ۲۲۰).

۲. ساختار واژگانی

جنبه آوایی هر واژه، آن است که از هم‌نشینی دو یا چند واج پدید می‌آید و به صورت گفتار یا نوشتار شکل عینی پیدا می‌کند. در زبان ارتباطی، آوای واژه‌ها چندان مورد توجه گوینده قرار نمی‌گیرد. اهل زبان فقط برای انتقال پیام از واژه‌ها استفاده می‌کنند. از این رو، بیشتر به جنبه معنایی واژه اهمیت می‌دهند، اما «شاعر سعی می‌کند تا آنجا که می‌تواند از واژه استفاده کند. او به آوای واژه‌ها علاقه‌مند است و از آن برای تقویت معنی استفاده می‌کند» (پرین، ۱۳۷۳: ۳۵). اگر فضای اثر فضایی نوستالژیک باشد، به فراخور ارتباط این مقوله با حسرت و درد و غم، واژگان نیز منفعل و کنش‌پذیر خواهند بود. در بیان حس نوستالژی، واژه یکی از ابزارهای گفتاری و زبانی در بازگو کردن اندوه و رنج درونی شاعر و نویسنده - که ناشی از روان و ذهن وی است - می‌باشد. واژگانی با مفاهیم غم و اندوه می‌تواند بارزترین نمود و بازگوکننده حس نوستالژی نویسنده باشد. واژگانی مانند: گریستن (گرید، می‌گرید، گریان و...)، آه حسرت، اشک و... (صفری، ۱۳۸۹: ۸۴).

۳. ساختار نحوی

اگر رابطه سازمند میان سبک و اندیشه پذیرفته شود و نحو نیز حامل و سازنده اندیشه دانسته شود، میان ساختارهای نحوی جمله‌ها با نوع سبک پیوند استواری وجود خواهد داشت. صدای نحوی، پژواک وضعیت ذهنی ما در رویارویی با محیط است. جهان بینی خود را بر روابط نحوی کلمات تحمیل می‌کنند و نوع خاصی از نحو دستور زبان را برمی‌گزینند. برای تعیین ویژگی‌های نحوی سبک یک نویسنده باید میزان خروج وی از نحو معیار و پایه تبیین شود. نحو معیار، شکل عادی قرار گرفتن اجزای جمله در هر زبان است که خنثی و بدون برجستگی است. بنابراین از طریق آن به نکته‌ای درباره ذهن و اندیشه نویسنده نمی‌توان پی برد، اما اگر جایگاه یکی از اجزای جمله نسبت به صورت طبیعی آن، نحو معیار، تغییر کند، از آن در جایگاه نقطه‌ای برای تأمل سبک‌شناسی می‌توان بهره برد، زیرا بر مبنای نظریه تقارن سبک و اندیشه، این دو

موضوع همواره در کنار هم قرار دارند و رابطه‌ای دوسویه میان آن‌ها برقرار است. خروج از نحو معیار به روش‌های مختلفی صورت می‌گیرد و فراوانی هریک از این شیوه‌های خروج باعث برجستگی سبکی در متن می‌شود. کوتاهی و بلندی جملات، کارکردهای مختلف فعل، شیوه‌های کاربرد افعال در ساختار جمله، صدای دستوری جملات، چیدمان نحوی نامنظم، تکرار، عطف، زمان افعال، نحوه کاربرد ادات مختلف در جمله، شیوه بیان عدد و معدود و نمونه‌های فراوان دیگری از این دست که سرانجام نحو کلام را در یک متن رقم می‌زند، عناصری هستند که در بررسی ویژگی‌های نحوی متن به آن‌ها توجه می‌شود.

۴. تصویر

تصویر که در بلاغت فارسی آن را صورت خیال و جمع آن را صور خیال نامیده‌اند حاصل نیروی تخیل شاعر است و «تخیل عبارت است از کوششی که ذهن هنرمند در کشف روابط پنهانی اشیاء دارد به تعبیر دیگر تخیل نیرویی است که به شاعر امکان می‌دهد که میان مفاهیم و اشیاء ارتباط برقرار کند» (شفیعی، ۱۳۸۰: ۸۹). بنابراین می‌توان گفت تصویر عبارت است از کشف روابط پنهان بین اشیاء و بیان آن به وسیله الفاظ. «خیال عنصر اصلی شعر در همه تعریف‌های قدیم و جدید است» (شفیعی، ۱۳۶۶: ۳). تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، اغراق، ایهام، تشخیص، حس آمیزی، متناقض نمایی، سمبل، از اقسام صور خیال است که شاعران با بهره بردن از آن‌ها به سحر آفرینی می‌پردازند.

۵. رنگ

رنگ‌ها، بیانگر مفهوم خاصی است که با استعانت از یک نشانه که همان رنگ است بیان شده است، از همین رو است که رنگ‌ها و نورها را تأویل کرده‌اند، مثلاً مدعی شده‌اند که یک نور بر حیات دل دلالت دارد و دیگری بر وجود و حیات: «مثلاً رنگ سبز را می‌توان حمل بر حیات دل کرد. که نشانه زنده بودن قلب برای سلوک الی الله است و رنگ قرمز را که صاف و شفاف باشد و از کدورت به دور باشد می‌توان به وجود و حیات همت تعبیر نمود». با اینکه آن انوار را بر مراتبی چون یقین و ایمان و اطمینان قابل تصدیق دانسته‌اند: «سفید، زرد، کبود، آبی، سبز، سرخ و سیاه، این هفت رنگ احوال روحی مرید را منعکس می‌کند. رنگ سفید: اسلام، زرد: ایمان (وجدان)، کبود: احسان (هدیه)، آبی: اطمینان (باور)، سبز: یقین (باور کامل)، سرخ: عرفان شناخت و رنگ سیاه (حیرت) و هیجان (شگفت‌زدگی، شغف) بر اساس نظریه رنگ‌شناسی، هر رنگی مفهوم خاصی دارد و نمایانگر یک سمبل است».

عناصر زیبایی شعر

شاعر با استفاده از الگوهای زبانی و زیبایی‌های زبان، اندیشه و عاطفه خود را به مخاطب القا می‌کند. نحوه چینش واژگان و پیوند موجود میان آن‌ها در انتقال اندیشه و عاطفه نقش به

سزایی دارد. عناصر زیبایی شعر با تکامل یافتن سبک عراقی، معیارهای زیبایی شناسی نزد شعرا نیز تغییر یافت. با روی کار آمدن غزل و کم رونق شدن قصیده، بازنمایی دنیای درون و حدیث نفس، جایگزین مدح و توصیف صرف طبیعت شد.

تحولات اشعار عرب

برای شناخت اجمالی از شعر نو عرب، لازم است ویژگی‌های کلی آن را در چند محور خلاصه وار بیان کنیم:

الف) به نظر می‌رسد، آشنایی ادبا و شعرای عرب با جهان غرب و بیرون آمدن از محدوده دنیای عرب، یکی از مهم‌ترین علل تأثیرگذار در دگرگونی شعر عرب باشد.
ب) از ویژگی‌های دیگر شعر امروز عرب، پرداختن به توصیفات طبیعی است (قبانی، ۱۳۶۴: ۴۶).

ج) از مهم‌ترین ویژگی‌های شعر امروز عرب که البته می‌توان سابقه این نوع اشعار را به آغاز شعر عرب رساند، توصیفات عاشقانه وصف زیبایی‌های زنان است (قبانی، ۱۳۶۴: ۴۶).
د) پرداختن به قومیت عرب نیز، تاندازه‌ای در شعر عرب نمود دارد، علاوه بر تعصب قومی که به هر حال هر قوم و نژادی بر آن پافشاری می‌کند و قوم عرب نیز از این امر مستثنا نیست، (رجایی، ۱۳۷۸، ۵۶۰).

هـ) حزن و اندوه یکی دیگر از ویژگی‌های اشعار عرب است. دردهای بشری از دیدگاه شعرا، مسئله‌ای بس مهم است و به همین سبب، ناله و زاری در آثار آنان فراوان است.

تحولات اشعار فارسی

عوامل پیدایش رمانتیسیم

عواملی که منجر به پیدایش رمانتیسیم شد عبارت‌اند از:

الف) عامل اجتماعی

ب) دنیای شرق

ویژگی‌های رمانتیسیم نیز عبارت‌اند از:

الف) بازگشت به طبیعت

ب) مخالفت باخرد

ج) تکیه بر ضمیر ناآگاه (درون‌نگری)

د) بیمار گونگی

تاریخچه جنبش رمانتیک

رمانتیسم از آغاز اصطلاحی مربوط به نقد هنری نبود و اساساً نشان‌دهنده دیدگاهی بود که با نظری مساعد به پدیده‌های عاطفی می‌نگریست. انتقال این اصطلاح به فضای ادبی نسبتاً دیر صورت گرفت و می‌توان تاریخ آن را سال ۱۷۹۷ و تأملات و نکته‌سنجی‌های ۱۲۵ صفحه‌ای فردریش شلگل به شمار آورد. توجه به سیر تاریخی واژه رمانتیک به خوبی ما را از این نکته آگاه می‌کند که این کلمه پیش از آنکه با ادبیات پیوند یابد معانی خاصی به خود گرفته بود

پیدایش رمانتیک در عرب

علل و زمینه‌های اجتماعی این رویکرد تازه را می‌توان در نکات زیر خلاصه نمود:

- الف) رشد آموزش و پرورش جدید در کشورهای عربی.
- ب) رشد جنبش ترجمه آثار ادبی غرب در کشورهای عربی.
- ج) نشر اندیشه‌های سیاسی غرب در میان روشنفکران عرب.
- د) مهاجرت ادیبان عرب به کشورهای غربی و اقامت درازمدت در آنجا (بدوی طبانه، ۱۹۸۵: ۱۶-۱۷).

نقشی که شاعران مهاجرت عرب در انتشار گرایش رمانتیک داشتند، بسیار مهم است، زیرا تأثیر آنان بر شاعران هم‌دوره خویش، بسیار عمیق و گسترده بود. این افراد که بعضی برای به دست آوردن روزی و گذراندن زندگی و برخی دیگر برای دستیابی به آزادی روانه کشورهای اروپایی و غربی شده بودند، در مدارس مسیحیان پرورش یافته بودند و به همین جهت از نظر فرهنگی نیز به دنیای غرب تعلق خاطر داشتند.

پیدایش رمانتیک در ایران

داستان رمانتیسم در ایران در مقایسه با خاستگاه اروپایی آن به گونه دیگری است و با آن تفاوت بنیادین دارد. بارزترین تفاوت این امر را می‌توان بدین شرح بیان کرد: همه پس‌زمینه‌های وسیع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که منجر به فروپاشی نظام اشرافی و فئودالیت در اروپا گردید و رشد نظام سرمایه‌داری و روی کار آمدن طبقه بورژوازی و در نهایت نهضت رمانتیسم را به ارمغان آورد، هرگز کشور ما آن را تجربه نکرد.

آشنایی ادبای ایرانی با نهضت رمانتیسم اروپایی در دوره مشروطه تحت تأثیر عوامل گوناگونی از جمله ترجمه آثار علمی و ادبی غرب بوده است، که در این میان مجله بهار به سرپرستی یوسف اعتصام‌الملک، و بعدها مجله دانشکده، سخن و ... در انعکاس آن سهم بسزایی داشتند. «یک علت عمده توجه بیشتر شاعران و نویسندگان جدید ایران به آثار رمانتیک [این است] که آثار کسانی چون هوگو، لامارتین و مؤسسه باذوق ایرانی بیشتر مطابقت داشته و فهم معانی و شیوه بیانشان آسان‌تر بوده است» (خانلری، ۱۳۶۷، ج ۴: ۳).

شعر رمانتیک ایرانی در دوره مشروطیت: در شعر دوره مشروطه صبغه اجتماعی رمانتیسم بر دیگر ابعاد آن غلبه دارد و پربسامدترین مضامین آن عبارت است از دل‌بستگی شدید آرمانی به انقلاب و آزادی، همدردی با توده‌های محروم و رنج‌دیده، امید به افق‌های روشن و آینده آرمانی، میهن‌دوستی و ناسیونالیسم و توجه به ایران باستان و شکوه از دست‌رفته. در این میان یادآوری دو نکته ضرورت دارد: نخست این‌که رمانتیسم و ناسیونالیسم خواهران توأم‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

۲. روش تحقیق

روش تحقیق توصیفی - تحلیلی می‌باشد. شیوه گردآوری اطلاعات و مطالب به صورت کتابخانه‌ای است. به منظور گردآوری مطالب موردنیاز برای بررسی رمانتیسم در اشعار انسی الحاج و هوشنگ ابتهاج ابتدا مطالعاتی در باب تأثیر مکتب رمانتیسم در ادبیات اروپا، عرب و ایران و همچنین تأثیر آن در اشعار الحاج و ابتهاج صورت خواهد گرفت و مطالب موردنیاز از کتب، مقالات و سایت‌های معتبر علمی استخراج خواهد شد و با توصیف و تحلیل این مطالب و داده‌ها، رمانتیسم و نمودهای مختلف آن در اشعار الحاج و ابتهاج به صورت تطبیقی بررسی می‌شود و مهم‌ترین گرایش‌ها و نمودهای آن نشان داده می‌شود.

۳. بررسی سبک رمانتیک در اشعار هوشنگ ابتهاج

او در ۶ اسفند ۱۳۰۶ در رشت متولد شد. اسم مستعار هوشنگ ابتهاج سایه بوده است. پدرش آقاخان ابتهاج از مردان سرشناس و معروف رشت و مدتی رئیس بیمارستان پور سینای شهر رشت بود.

آثار هوشنگ ابتهاج به ترتیب بر این پایه‌اند:

نخستین نغمه‌ها، ۱۳۲۵؛

سراب، ۱۳۳۰؛

سیاه‌مشق، فروردین ۱۳۳۲؛

شب‌گیر، مرداد ۱۳۳۲؛

زمین، دی ۱۳۳۴؛

چند برگ از یلدا، آبان ۱۳۴۴؛

یادنامه، مهر ۱۳۴۸ (ترجمه شعر تومانیان شاعر ارمنی، با همکاری نادرپور، گالوست خانتنس

و روبن)؛

تا صبح شب یلدا، مهر ۱۳۶۰؛

یادگار خون سرو، بهمن ۱۳۶۰؛

حافظ به سعی سایه (دیوان حافظ با تصحیح ابتهاج)؛
تاسیان مهر ۱۳۸۵ (اشعار ابتهاج در قالب نو)؛
بانگ نی.

از این میان «سیاه‌مشق» و «تاسیان» تنها دفترهایی هستند که ابتهاج با تجدیدنظر در محتوا به چاپ بعدی رساند. این دو اثر مجموعه و چکیده همه شعرهایش هستند. مجموعه «بانگ نی» نیز در پاییز سال ۱۳۹۵ بدون آگاهی وی منتشر شد.

ویژگی‌های رمانتیسم در اشعار هوشنگ ابتهاج

یکی از اصول برجسته مکتب رمانتیسم، توجه ویژه به طبیعت و تصویر ارتباط حالات انسانی باحالت‌های مختلف طبیعت و حس هم هویتی آن با انسان است.

«رمانتیک دو معنا دارد: یک معنای خاص که صفت است برای مکتب شعری خاصی که در قرن نوزدهم در اروپا رونق گرفت و دنباله آن هم به ایران راه یافت و یک معنای عام که عبارت است از هرگونه شعری که حال و هوایی غنائی و اندوهگین داشته و بر احساسات تأکید فراوانی داشته باشد».

«بنابراین مهم‌ترین وجه تمایز شعر رمانتیک اجتماعی از شعر رمانتیک فردی و عاشقانه در توجه شاعران به اجتماع، مردم، میهن و سیاست است» (حسین پور چافی، ۱۳۸۹: ۱۶۶). «برخلاف رمانتیسم فردی که مبتنی بر دغدغه‌ها و احساسات فردی است، رمانتیسم اجتماعی عشق به آزادی و فعالیت‌های اجتماعی را تبلیغ می‌کند و معشوق در اینجا، نه زیبارویان گیسوافشان که مفاهیمی متعالی چون عدالت و آزادی است» (زرقانی، ۱۳۸۳: ۲۳۳)

شعر رمانتیک در فرهنگ ایران معمولاً بر اشعاری اطلاق می‌شود که عاشقانه و احساسی باشد. گرچه بخش عمده‌ای از شعر رمانتیک فارسی نیز به همین صورت است؛ اما رمانتیسم دارای گرایش دیگری به نام رمانتیسم اجتماعی نیز هست. رمانتیسم در ذات خود بر ویژگی‌هایی چون احساس‌گرایی، تخیل و رؤیاپردازی، درون‌نگری، غم‌گرایی، عشق و فردگرایی مبتنی است

غم و اندوه

ابتهاج شاعری متعهد و حساس است و باتجربه تلخی که از زندان دارد حس غم و اندوه و ناامیدی خود را که مشترک با بسیاری از انسان‌های دربند است به شعری که جولانگاه احساس اوست می‌کشد و از این رو کلامش در دل مخاطب می‌نشیند و عواطف و احساسات او را برمی‌انگیزد.

او برای توصیف نمادین وضعیت خود، از عناصر طبیعی چون آسمان، آفتاب، بهار، هوا، صبح و... استفاده می‌کند و اندوه روحی و غم‌زدگی و تحسّر خود را در محروم ماندن از این عناصر نشان می‌دهد:

آسمانی به سرم نیست / از بهاران خبرم نیست / آفتابی هم ...
 در این شعر، واژه «خون» به فراخور محتوا، چه به صورت مجزا و در تصویرسازی‌ها و چه در ارتباط با کلیت شعر، جایگاه مفهومی ویژه‌ای دارد و تکرار این واژه در ترکیباتی از نوع اسم یا صفت مشتق و مرکب نظیر هم‌خون، خون‌آلود، خون‌بار یا ترکیب‌های وصفی و اضافی نظیر خون پرستوها، پنجه خونین و خوشه خون، تداعی‌گر مفهوم مبارزه و حماسه‌ای است در راه نیل به آرمان‌های شاعر که رسیدن به آن آرمان‌ها نیازمند خون‌های بسیار است. رنگ دیگری که هم‌سو با رنگ سرخ، در این شعر متناسب با محتوا و در جهت به تصویر کشیدن فضای فکری و القای حس ناامیدی شاعر به کاررفته است رنگ سیاه است که یک‌بار در توصیف دیوار زندان جایگزین آن شده است:

آه این سخت سیاه / آن چنان نزدیک است / که چو برمی‌کشم از سینه نفس / نفسم را برمی‌گرداند

چنانکه در چندین جای دیگر، کاربرد واژگانی چون ظلمانی، عزا، سوختگان و داغ، باز تداعی‌گر همان رنگ سیاه و بیانگر فضای تیره‌وتار و حس ناامیدی شاعر هستند، که به مدد آن‌ها فضای فکری شاعر به خواننده نموده شده است و حسی تیره‌وتار به ذهن مخاطب متبادر می‌شود. اکنون شعر را با رویکردهای سه‌گانه زبانی، آوایی و زیبایی‌شناختی تحلیل می‌کنیم.

نماد محصول محور جانشینی واژگان است. نمادگرایان اشیاء و موضوعات جزئی و خرد را دست‌مایه درک حقایق و معانی عظیم می‌دانند. در تعریف چدویک از نماد آمده است: در نمادگرایی اشیاء فقط شیء نیستند بلکه نمادهایی از شکل‌های آرمانی‌اند که در پس آن‌ها پنهان شده‌اند (چدویک، ۱۳۷۵: ۱۷). نماد، احساس و عاطفه را به مخاطب منتقل می‌کند و در حقیقت «تصویر نمادین، احساس را از درون مخاطب بیرون می‌کشد. هنگام خواندن یک متن نمادین، نوعی خلأ حسی و عقلی در درون ما به وجود می‌آید، نمادها احساس گنگی و گمشدگی در ما برمی‌انگیزند، این در حقیقت یک نوع القای حس است» (فتوحی، ۱۳۹۳: ۱۸۲)؛ چنانکه در شعر ارغوان تصاویر متعدد از جمله «آسمانی به سرم نیست / از بهاران خبرم نیست / آنچه می‌بینم دیوار است»، «کورسویی ز چراغی رنجور / قصه‌پرداز شب ظلمانی است / نفسم می‌گیرد / که هوا هم اینجا زندانی است» و «هرچه با من اینجاست / رنگ رخ باخته است / آفتابی هرگز گوشه چشمی هم / به فراموشی این دخمه نینداخته است» احساس یأس، غم، رکود و زوال را به خواننده القا می‌کند. کاربرد این تصاویر نمادین، فضای شعر را به‌سوی نمونه‌ای از یک اثر سمبولیک اجتماعی سوق داده است.

نمادها را استعاره‌های پرکاربرد تعریف کرده‌اند و نوعی از آن‌ها را «نمادهای استعاری» دانسته‌اند که «هم دالالتگر است و هم صورتی طبیعی به همراه دارد» (فتوحی، ۱۳۹۳: ۱۸۹)؛

پیکره اصلی این شعر را نمادهای استعارای و پرتکراری همچون شب، بهار، خورشید، صبح، چراغ، شمع و ... تشکیل می‌دهند که با توجه به روحیه شاعر و نظام فکر و اندیشه او تحلیل پذیرند و فضای اندوه توأم با امیدواری را در شعر ایجاد کرده‌اند.

درد و رنج

فردیت رمانتیسم تبدیل به «من» اجتماعی می‌شود و دیگر شعر حول و حوش مسائل خصوصی و احساسات درونی شاعر نمی‌گردد. مسائل روزمره زندگی شعر می‌گردند. اگر در دوره بعد از رمانتیک تخیلی هست، عمدتاً تخیلی است در ارتباط با واقعیات جاری زندگی. اگر ملالی هست، ملال و رنجی است که اجتماع عصر درگیر آن است، نه یک نفر، و اگر حساسیتی به چشم می‌خورد، حساسیت شاعر در مقابل رنج‌ها و آلام مردم و جامعه است، نه رنج‌های عاشقی در مانده و شکست خورده.

شرم از آینه روی تو می‌آید اگر نه آتش آه به دل هست نگویی که فسردم (ابتهاج، ۱۳۸۶):

(۲۷)

این نمونه و موارد فراوان دیگر، نظیر حلقگی سو سمند شوق، به کرات در آثار گذشتگان دیده می‌شود، اما رفته رفته ابتهاج با بهره‌گیری از تصاویر زیبا و دل‌نشین، حالات روحی و روانی خود را در دل تشبیهات جای می‌دهد.

طبیعت

او با مفاهیم انتزاعی طبیعت، اشیاء و حیوانات همراه و همدل می‌شود و حالات روحی خود را به آن‌ها تسری می‌دهد. این حس هم‌جوشی وی موجب می‌شود تا احساس و آگاهی خود را به آن‌ها منتقل کند. از این رو، ابتهاج، خودش را در جایگاه مشبه، بیشتر به عناصر طبیعی چون: سبزه، چمن، درخت و ... تشبیه می‌کند که گویای نوعی طراوت و تازگی در ضمیر ناخودآگاه اوست:

به سان سبزه، پریشان سرگذشت شیم نیامدی تو که مهتاب این چمن باشی (ابتهاج،

۹۵:۱۳۸۶)

شاعر با برقراری پیوند با طبیعت، نوعی نوآوری مبتکرانه در حوزه کاربرد تشبیه در غزل ایجاد کرده است. او همچنین با برقرار کردن ارتباط بین عناصر انتزاعی و عناصر دیگر به‌ویژه عناصر طبیعی، فضای گسترده‌تری برای درک زیبایی کلامش ایجاد می‌کند. این ابتکار، احساس لطیف شاعرانه را هرچه بیشتر شفاف و روشن می‌سازد و به خواننده القا می‌کند. البته، مفاهیم انتزاعی که ابتهاج در شعرش به کار گرفته است، چندان گسترده و وسیع نیست، ولی در میان آن‌ها مفاهیمی چون: عشق، امید، غم و آرزو، نمود بیشتری دارد

امید و آرمان گرایی

این رویکرد شعری وی باعث استحکام و زیبایی اشعار اجتماعی ابتهاج می‌شود. مخاطب وی، مطالب سیاسی و اجتماعی را در ضمن عناصر عرفانی درمی‌یابد، بدون اینکه کوچک‌ترین غرابتی میان این دو مطلب (عرفان، سیاست و اجتماع) احساس کند. حوادث تلخ زمان، و درد و رنج و اندوه حاکم بر جامعه دوران زیست شاعر، سایه را بر آن می‌دارد تا به ساقی پناه ببرد:

خمار این شب ساغر شکسته چند کشی بیا که ما ره میخانه سحر دانیم

زمانه فرصت پروازم از قفس ندهد وگرنه ما هنر رقص بال‌وپر دانیم (ابتهاج، ۱۳۶۰: ۷۰).

گفتمان خودآگاه و ناخودآگاه در تصاویر ابتهاج غم و اندوه خود و جامعه را به کمک تصاویری بیان می‌دارد که خواننده را با خود همدل می‌کند. این احساس بیشتر از غم افراد جامعه ابراز می‌شود و شاعر را نیز در غم فرومی‌برد و با مردم شریک می‌کند. شاعر در این باره می‌سراید. برای نمونه به تصاویر حاصل در این شعر از ابتهاج توجه شود که شاعر چگونه با واژگانی که به تمامی زیان اندوه و رنج است تصاویر شعری خود را ارائه می‌دهد.

صبر کن ای دل پر غصه در این فتنه و شور گرچه از قصه ما می‌ترکد سنگ صبور
از جهان هیچ ندیدیم و عبث عمر گذشت ای دریغا که ز گهواره رسیدیم به گور
(ابتهاج، ۱۳۸۶: ۱۷۶)

همچنین:

سایه در پای تو چون موج چه خوشزار گریست که سر سبز تو خوش باشد، کنار تو بمان
(ابتهاج، ۱۳۸۶: ۱۷۶)

یک شعر برای اینکه تأثیرگذاری بیشتری بر خواننده داشته باشد و در این میان بتواند در ذهن و خاطره زمان، سهم بیشتری از ماندگاری را به خود اختصاص دهد، باید از حیث تخیل و عاطفه شعری عمیق‌تر باشد و این مستلزم آن است که شاعر، آگاهانه خواننده خود را هرچه بیشتر به فضاهای ذهنی و انتزاعی سوق دهد.

شعر ابتهاج مجالی شد برای سرودن و خلق تصاویری باهدف رسوا کردن زمانه نابسامان، و آشکار کردن مضامین ممنوعه، لذا تصاویر و زبان شعری وی طرفدارانی پیدا کرد؛ در نتیجه این‌گونه اشعار ضرورتی برای اجتماع به شمار آمد و ادبیات را به عرصه اجتماع و سیاست وارد کرد. در آمیختن غزل با ادبیات انقلابی و پویا، از ویژگیهای شعر شاعر است. در نتیجه، از این زمان به بعد است که سایه، بیان عواطف و احساسات انسانی را از عواطف فردی و شخصی در تصاویر شاعرانه مهم‌تر می‌داند. خشم و اعتراض ابتهاج یک‌روی دیگر دارد و آن مبارزه است. او یک مبارز سیاسی بود و حضورش در حزب توده که مقابل حکومت وقت قرار داشت، یکی از مصداق‌های این مبارزه به شمار می‌آمد.

ابتهاج از وضعیت اجتماعی تحمل‌ناپذیر در سرتاسر کشور شکوه دارد و کمک می‌طلبد:
 خونابه گشت دیده کارون و زنده‌رودای پیک آشنا برس از ساحل ارس.
 صبر پیمبرانهم آخر تمام شد ای آیت امید به فریاد من برس
 (ابتهاج، ۱۳۸۶: ۷۴)

وطن

اشعار اجتماعی سایه با بهره‌گیری از این نمادها و تصاویر حاصل از طبیعت، حکایت درد و رنج انسان‌هایی است که از مصیبت استبداد و خفقان به ستوه آمده و سرنوشتشان از سرنوشت دیگران جدا نیست. سرنوشت وطن سرنوشت شاعر است و شاعر درد او را درد خویش میدانند. از این رو هر زمانی که غم به سراغ وطن می‌آید شاعر می‌سراید: مرثیه جنگل نیز با او هم ناله می‌شود و اشک و خشم را در هم می‌آمیزد. به‌عنوان نمونه، در:

ای جنگل ای شب!

ای بی‌ستاره!

خورشید تاریک!

اشک سیاه کهکشان‌های گسسته!

آینه دیرینه زنگار بسته

...ای جنگل ای غم!

چنگی هزار آوای باران‌های ماتم!

در سایه افکند کدامین نارین ریخت

خون از گلوی مرغ عاشقد (ابتهاج، ۱۳۷۰: ۶۶)

شاعران توانایی چون ابتهاج با در هم ریختن ساخت‌های ادبی پیشین در اشعار خود تلاش داشته است با استفاده از الگوهای زبانی ترکیبات کنایی و عامیانه و پیوند آن با ترکیبات و تلمیحات کهن بر تأثیر سخن خود بیفزاید. از کارکردهای این نوع آشنایی‌زدایی، ایجاد لحن طنز و انتقاد در شعر است. شاعری که می‌خواهد از دریچه شعر با مردم سخن بگوید باید این نکته را در نظر داشته باشد و این در شعر اجتماعی یک اصل محسوب می‌شود.

هوشنگ ابتهاج با سرودن اشعار تغزلی در قالب‌های مختلف، به‌ویژه در غزل سنتی، قدرت و تسلط خود را در این قالب نشان داده بود. غزل‌هایی که مهدی حمیدی شیرازی، مقدمه‌ای تحسین‌آمیز بر آن نوشت و نوید یک شاعر توانا را در ادبیات معاصر داد. غزل‌هایی مانند «زبان نگاه» تسلط سایه را در غزل‌سرایی به‌خوبی نشان می‌دهد تا اشارات نظر نامه‌رسان من و توست:

نشود فاش کسی آنچه میان من و توست

گوش کن با لب خاموش سخن می‌گویم پاسخم گو به نگاهی که زبان من و توست
روزگاری شد و کس مرد ره عشق ندید حالیا چشم جهانی نگران من و توست
(سیاه‌مشق، ص ۵۳)

مرگ

در نگاه ابتهاج مرگ و یادکرد آن با مرگان‌دیشی شاعران احساسی رمانتیک، تفاوت بنیادین دارد. مرگان‌دیشی شاعران، یأس و ناامیدی، فرار از هستی و پایان یافتن تمام آرمانهاست؛ درحالی‌که مرگ در شعر ابتهاج، چنانکه در نمونه‌های اشعار خواهیم دید، تفسیر دیگری داشته و دریچه‌ای است که امید دیگری را بر او می‌گشاید. بوسه که در آن، شاعر مفاهیم سیاسی و انقلابی همچون لبخند زدن مردان به هنگام مرگ را به گونه رمانتیک زیر به تصویر کشیده است:

گریه‌اش افتاد در من بی‌امان در میان اشک‌ها، پرسیدمش
خوش‌ترین لبخند چیست؟ شعله‌ای در چشم تاریکش شکفت
جوش خون در گونه‌اش آتش فشاند گفت لبخندی که عشق سربلند
وقت مردن بر لب مردان نشانند من ز جا برخاستم بوسیدمش

(ابتهاج، ۱۳۹۰: ۸۹)

او مرگ مردان مرد را نتیجه سنگین شدن و شیرینی‌شان می‌داند که به‌ناچار باید درخت زندگی را رها کنند. دلاورمردان عرصه نبرد که با لبخند به استقبال مرگ رفتند، الهام‌بخش ابتهاج برای ارائه تصویری دوست‌داشتنی و جاودانه از مرگ هستند:

و هنگامی که یاران
با سرود زندگی بر لب
به‌سوی مرگ می‌رفتند
امیدی آشنا می‌زد چو گل در چشمشان لبخند
به شوق زندگی آواز می‌خواندند
و تا پایان به راه روشن خود باوفا ماندند (ابتهاج، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

عشق

از شعرهای عاشقانه ابتهاج، شعر آشناسوز از مجموعه سراب است که شاعر ۱۲۷ در آن از خواهش‌های عاشقانه خود سخن گفته، در پی وصال معشوق است تا با پیوستن به او، که هر دو چون سایه‌های تنهایی هستند، به تکامل برسند.

چرا پنهان کنم؟
عشق است و پیداست.

درین آشفته اندوه نگاهم

تو را می‌خواهم - ای چشم فسونبار!

که می‌سوزی نهن از دیرگاهم.

۴. تحلیل سبک رمانتیک در اشعار انسی الحاج

"انسی الحاج" بدون تردید یکی از بلندقامت‌ترین شاعران معاصر عرب به شمار می‌آید. تأثیر او به‌عنوان طلایه دار شعر سپید یا نثر عربی، بر ادبیات عرب بر ادب دوستان و اهل شعر و شاعری پوشیده نیست. انسی الحاج در سال ۱۹۳۷ در شهر جزین لبنان دیده به جهان گشود. الحاج از پرچمداران مدرنیسم در شعر و آثار او به‌تمامی شعر منثور است. نخستین نظری که دربارهٔ این شیوهٔ شعری در جهان عرب نوشته شد، هرچند تحت تأثیر دیدگاه‌های سوزان برنار بود، به قلم او در مقدمهٔ اولین دفتر شعرش لَن (نخواه) درج شده بود. انتشار این دفتر در ۱۹۶۰ موجب بحث و جدل‌های بسیار و مناقشات ادبی پرشمار و در تاریخ شعر معاصر عرب حادثه تلقی شد. شعر او کاملاً متمایز است و از زبانی یگانه و خاص نشان دارد و در فضایی میان نومیذی و گسست و رؤیا و عشق در ساحت‌های درون و ذهن حرکت می‌کند. تاکنون گزینه‌هایی از شعر او به زبان‌های فرانسوی و انگلیسی منتشر و پژوهش‌های علمی و دانشگاهی و مقالات متعددی دربارهٔ شعر او نوشته شده است.

مجموعه‌های شعر او عبارت‌اند از:

نخواه (۱۹۶۰)

سر بریده (۱۹۶۳)

گذشتهٔ روزهای آینده (۱۹۶۵)

با زر چه کردی، با گل سرخ چه کردی (۱۹۷۰)

آن پیام‌آور بانو با گیسوی بلندش تا چشمه‌ها (۱۹۷۵)

ضیافت (۱۹۹۴)

در نثر نیز مجموعهٔ سه‌جلدی کلمات کلمات کلمات (۱۹۷۸_۱۹۸۸) و مجموعهٔ دوجلدی خواتم (۱۹۹۱-۱۹۹۷) از او چاپ شده است.

تحلیل اشعار

درد و رنج

به فکر همه‌چیز هستند

الا أغوشی که من از دست داده‌ام

به فکر حقوق بشر

به فکر زندان‌های دور

حتی بمب‌های هسته‌ای
اما کسی به فکر آغوشی که رفت نیست

تمام متکلمین جهان
تمام کشیش‌های واتیکان
همه علمای مسلمان

خاخام‌های یهود
موبدان زرتشت

هندوها

بودیست‌ها

همه و همه

به فکر معصیت‌های انسان هستند

به فکر زیبایی خدا هستند

به فکر گناهان بشر

هیئت جهنم

هیئت شیطان

شکل عزرائیل

اما کسی به فکر من نیست

به فکر آغوشی که از من دور شده است

عبارات حاج برخلاف شاعرانی که آگاهانه به خلق تصاویر دست می‌زنند، حصارهای خودآگاه را می‌شکنند و به شکلی کاملاً تصادفی صورت می‌پذیرد. شعر این دیوان با ترس شروع می‌شود:

می‌ترسم

تخته سحر جعبه من را فشار نمی‌دهد

و عینک‌هایم پراکنده می‌شوند

می‌خندم، خم می‌شوم،

اما وعده‌های راز، (به هم می‌رسند)

و گام‌ها می‌تابانند و پالتوآورد می‌شود

همه در گردن هستند. در گردن، بانرها و (چپاولی است)

شعر با ترسی شروع می‌شود که بر شاعر چیره شده و همه نسبت‌ها و اصول از جمله درک روابط علیّ معلولی را در ذهن شاعر به هم زده است. فضاهایی که ذهن ناهشیار شاعر آفریده،

ناخوشایندند، مانند اضطراب یا تعارضی که شاعر را در چنبره گرفته است. از این رو معلول‌ها یا بی‌علت‌اند یا علت‌های غریب و شگفت‌آوری دارند و گاه چنین می‌نماید که شاعر دچار توهم نمایی شده است. تصورات و تصاویر غیرارادی و تخیلات غریب و پراکنده شاعر مانند جعبه‌ای که سر آن را نمی‌فشارد و پراکنده شدن عینک‌ها، سپس لبخند و خم شدن همگی ناشی از تراوش‌ها ناخودآگاه و نگارش خودانگیخته شاعر است که منطبق ادبی را گم کرده است.

جمع تصورات و تصاویر ناسازگار، چیرگی مطلق فضای فراخ رؤیا که لباس تن فضای طبیعی را می‌درد، شوریدن بر عادات ذهنی و زبانی، گسستن پیوسته‌ها و پیوستن گسسته‌ها و هجوم بی‌اختیار پارادوکس‌ها و متناقض‌ها از مشخصه‌های نگارش خودکار به شمار می‌روند.

طبیعت

یکی از خصیصه‌های مهم و بارز مکتب رمانتیسم طبیعت‌گرایی است. روحیه انزواطلبی شاعران رمانتیک و گرایش آنان به عزلت سبب گشته تا آنان به طبیعت روی آورند. طبیعت را به‌عنوان محل امنی برای تسکین دردها و دغدغه‌ها دانسته و آن را به‌عنوان سنگ صبوری برای خود برمی‌گزینند. شاعر رمانتیک در طبیعت برای خود هم‌صحبتی می‌یابد که همانند آن را در جامعه نمی‌توان یافت.

شب را سیاه کرده‌اند
 که آرامش مرا سیاه کنند
 این سیاهی تمامی ندارد
 همه زندگی مرا شب گذراند
 کودکی سیاه
 جوانی سیاه
 و پیر سالی‌ام سیاه
 هرچه سفید پوشیدم فایده‌ای نداشت.
 حتی امروز که از دست‌رفته‌ام.

امید و آرمان‌گرایی

چشمانم را می‌بندم تا در دیوانگی‌ام پرت‌وپلا شوم
 ای درخت دیوانگیم که از شمار فزون است،
 بگذار لاشه‌ام در کشور تو پخش شود تا بسوزم و به کتاب‌های پناه بیاورم.
 شاعر میان شادی و غم، درماندگی، سرگستگی و رهایی، میان امید و نومیدی، سرگردان کرده است.

شاعر شادی ناشناخته‌ای در دیوانگی می‌بیند که آن را چشم‌انداز نویدبخش بلاتکلیفی میان

رهایی و گرفتاری می‌نامد: **مرگ و شب**

در حیطه رمانتیسیم فردی- که منتهای هدف و آرزوی شاعر رسیدن به معشوق است - از مرگ در مقابل وصال معشوق، ترس و بیمی ندارد؛ در نتیجه او به این که پیش پای معشوق و در راه وفای او بمیرد، افتخار می‌کند.

هر انسان سرنوشتی دارد
سرنوشت یکی زندگی ست
سرنوشت دیگری عاشقی ست
و سرنوشتی مرگ است
همه انسان‌ها می‌توانند عاشق شوند
اما کسی نمی‌تواند عاشقانه زندگی کند
تنها عاشقانه می‌میرد
فاصله عشق و زندگی مرگ است
این سرنوشت انسانی ست.

عشق

آنان معتقدند که عشق احساسی است که قابل ترجمه و بیان نیست و حتی گاهی به درجه‌ی پرستیدن و عبادت می‌رسد حالتی است که رمانتیک‌ها، به‌طور کاملاً آگاهانه در آن شروع به حرکت می‌کنند و با عشق به نسبت زن تکامل می‌یابند:

حسادت می‌کنم
به کودکی که قرار است برایم به دنیا بیاوری
حسادت به آینه‌ای
که ترس تو را از زیبایی خودت به تو می‌رساند
حسادت می‌کنم به حماقتم برابر تو
به عشقم نسبت به تو، به فنا شدنم در تو
به آنچه از تو می‌سراییم، که انگار رسوایی است
به رنجی که در تو می‌کشم
رنجی که از رنج کشندگان شیواتر است
غیرت دارم به صدایت، به خوابت
به حالت دستانت در دست من و تلفظ نامت
بر تو غیرت می‌ورزم
که همواره با تو سخن گفتم بی‌آنکه شمارگان تو را بدانم

بر تو غیرت می‌ورزم
 چراکه با عشق نفست را می‌گیرم
 و تو نمی‌توانی دوستم بداری
 و تو با عشق من خفه می‌شوی
 حسادت می‌کنم به هر آنچه شادی‌ات را می‌افزاید
 چراکه تو مرا دوست می‌داری
 حسادت به نبوغ اندامت
 به عابران پیاده‌رو به آنان که می‌آیند تا بمانند
 حسادت به قهرمانان و شهیدان و هنرپیشگان
 حسادت به برادرانم، فرزندانم، دوستانم
 به ماده‌شیر خفته
 به ترانه‌ها و گله و پارچه‌ها
 به روز که در انتظار توست و شب که در انتظار اویی
 به دورترین گذشته‌ها تا گذشته‌ها
 به کتاب‌ها و هدیه‌ها
 به زبانت دردهانم
 به صداقتم برای تو
 و به مرگ
 غیرت می‌ورزم به زندگی باشکوهی که می‌شود داشته باشیم
 به برگ پاییز که بر رؤیت می‌افتد
 به آبی که منتظر است او را بنوشی
 به تابستانی که با عربیانی‌ات آن را اختراع کرده‌ای
 به کودکی که برایم به دنیاخواهی آورد
 و کودکی که هرگز نخواهی زاد

از ابیات فوق برمی‌آید که عشق از دیدگاه شاعر، همان‌طور که از عنوانش پیداست یک
 عشق عذری و پیراسته از گناه است. او معشوق را به اجزایی از طبیعت که مظهر زیبایی و جمال‌اند
 تشبیه می‌کند و از توصیفات مبتذل جسمانی خودداری می‌ورزد. او اگرچه از دوری و فراق یار
 اندوهگین است، اما برایش خوشبختی و سعادت آرزو دارد و از دوری او شکوه نمی‌کند؛ زیرا معتقد
 است که لازمه عشق نزدیک بودن به لحاظ مکانی نیست؛ بلکه عشق محبت قلبی و نزدیکی
 دل‌ها به یکدیگر است.

نتیجه گیری

هوشنگ ابتهاج یکی از شاعرانی بود که وقایع سیاسی - اجتماعی (به ویژه حوادث دهه سی) سبب شد به اجتماع و مردم روی آورد، در نتیجه بسیاری از پایه‌های اندیشه و زبان وی در این تحول سبک، تغییر یافت؛ این شاعر را یکی از سردمداران تغییر سبک از رمانتیسیم فردی به اجتماعی، در دوره خود دانست.

اگر رمانتیسیم فردگرا بر خیال و احساسات متکی است در مقابل، رمانتیسیم جامعه‌گرای ابتهاج با نزدیک شدن به مسائل اجتماعی و درون‌مایه‌هایی که به کار می‌گیرد، شهرت دارد. ابتهاج رمانتیسیم را در زمینه مبارزه، سیاست و عشق به آزادی و انقلاب به کار می‌گیرد و همت خود را به اعتراض سیاسی و عمل اجتماعی معطوف می‌دارد. شعر شاعر رمانتیک جامعه‌گرا، به سبب رسوا کردن زمانه نابسامان، و آشکار کردن مضامین ممنوعه طرفدارانی پیدا کرد؛ در نتیجه رمانتیسیم جامعه‌گرا ضرورتی برای اجتماع به شمار آمد و ادبیات را به عرصه اجتماع و سیاست وارد کرد. در آمیختن رمانتیک با ادبیات انقلابی و پویا، از ویژگی‌های شعر شاعر است. در نتیجه از این زمان به بعد است که سایه، بیان عواطف و احساسات انسانی را از عواطف فردی و شخصی مهم‌تر می‌داند. پرداختن به مضامینی چون، توجه به فقر، فساد و نابرابری‌های اجتماعی، عشق در مبارزه، ذهنیت غنائی به مسائل اجتماعی و امید و آرمان‌گرایی، این دسته از اشعار سایه را در گروه رمانتیسیم اجتماعی قرار می‌دهد.

ابتهاج گاه اشعار اجتماعی خود را به دامان طبیعت می‌برد و از عناصر آن به صورت نمادین بهره می‌جوید تا طبیعت را در اندوه ظلم و ستمی که بر ملتش روا می‌شود، شریک کند. به عبارتی دیگر، شاعر با نوعی احساس و عاطفه با طبیعت روبه‌رو می‌شود و خود طبیعت نیز برای او منشأ احساس و تأمل است. بررسی دیوان شاعر، نشان می‌دهد که امید و ناامیدی در کنار هم قرار می‌گیرد و این موضوع میراث رمانتیسیم فردگراست؛ چراکه اظهار ملال از زندگی و مسئله مرگ طلبی یکی از درون‌مایه‌های اصلی رمانتیسیم فردی است که رمانتیسیم جامعه‌گرا از آن بی‌بهره نیست.

اندیشه‌های جهان‌وطنی یکی دیگر از جلوه‌های آرمان‌گرایی ابتهاج است که در شعر او تجلی می‌یابد. او نه تنها آرزوی آبادی وطن خویش، بلکه آرزوی آن را دارد که روزی جهان به تمامی از زنجیر ستم آزاد شده، همه جهانیان طعم آزادی را بچشند و سراسر خاک آباد شود. ابتهاج نیز از جمله شاعرانی است که در پرداختن به خواهش‌های درون و رنج‌های روحی و رمانتیسیم طبیعت، مهارت‌های زیادی دارد. شعر او از عناصر زیبایی طبیعت سرشار است. همچنین وی از دلدادگی‌های خود به معشوق سخن می‌گوید و گاه آن را با رمانتیسیم غم تلیق نموده از

هجران و بی‌وفایی یار ناله می‌کند. در رمانتیسیم فردگرا نیز گاه از « من » وجودی خویش سخن می‌گوید و گاهی سخن «من» را در قالب « ما » ریخته و از کل جامعه سخن می‌گوید. از ویژگی‌های رمانتیسیم بازگشت به طبیعت، است که در اشعار الحاج به چشم می‌خورد و در برخی اشعارش به تشبیهاتی در این حوزه دست‌زده است که هدف نهان در اشاره به طبیعت در اشعار وی باز یافت اصالت انسانی است. از دیگر ویژگی رمانتیسیم که در شعر الحاج هم به چشم می‌خورد استفاده از عبارتهای ساده و راحت، توصیف کردن چیزهایی که حقیقتاً آن‌ها را دیده و درک کرده است. پروبال دادن ذهن و جایی و گره دادن احساس و خیال به همدیگر از ویژگی اشعار این شاعر عرب است.

و اما آنچه درباره رمانتیسیم موجود در اشعار وی می‌توان گفت، حاکی از آن است که: رمانتیسیم ضرورت و نیاز زمانه وی بود.

نکته دیگر آنکه رمانتیسیم وی به شعر جان تازه‌ای بخشید. شعر وی را از حالت رسمی، بیرون آورد و فضاهای تازه‌ای بدان بخشید و اجازه داد تا خیال هر چه می‌تواند پروبال بگیرد. در سایه این میدان‌های جدید خیال‌پردازی‌ها بود که واژگان پربارتر و عاطفی و حساس‌تر شد. به‌علاوه، وی توانست، بار دیگر عشق و مهرورزی را یادآور شود. وی یادآوری کرد که انسان ذاتاً دوستدار سادگی، مهربانی، زیبایی و لطافت زندگی است. انسی الحاج، گزارش احساسات و عواطفی چون غم و اندوه که با زبانی صمیمی، روان و دل‌نشین از دغدغه‌هایمان سخن می‌گوید، غم و اندوه گاه از هجران معشوق، دوری از وطن و مرگ عزیزان، و گاه نیز ناکامی‌ها، شکست‌ها و یا غم افراد جامعه و دیگران نشئت می‌گیرد. الحاج غم و اندوه خود و جامعه را به‌گونه‌ای بیان می‌دارد که خواننده را با خود هم‌دل می‌کند.

در نگاه انسی الحاج مرگ و یادکرد آن با مرگ‌اندیشی شاعران احساسی رمانتیک، تفاوت بنیادین دارد. مرگ‌اندیشی شاعران، یأس و ناامیدی، فرار از هستی و پایان یافتن تمام آرمان‌هاست، درحالی‌که مرگ در شعر الحاج، تفسیر دیگری داشته و دریچه‌ای است که امید دیگری را بر او می‌گشاید. وی در این قصیده از دیوان لن، شب را حامی معشوق خود خطاب می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابتهاج، امیر هوشنگ (۱۳۸۱)، سیاه‌مشق، تهران: کارنامه
 ۲. امین مقدسی، ابوالحسن، فولادی، مریم، علی یاری، مریم. (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل عنصر زمان در شعر انسی الحاج (با تکیه بر دیوان لن). لسان مبین
 ۳. بیدختی صفری، ط، (۱۳۸۹)، بیدخت و گویش آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.
 ۴. پرین، لارنس (۱۳۷۳) درباره شعر، ترجمه فاطمه راکعی، تهران، روزنامه اطلاعات.
 ۵. چدویک، چارلز (۱۳۷۵)، سمبولیسم: از مجموعه مکتب‌ها، سبک‌ها و اصطلاح‌های ادبی و هنری، تهران:
 ۶. حسین پور چافی، علی (۱۳۸۹)، جریان‌های شعری معاصر فارسی، تهران
 ۷. زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۳)، چشم‌انداز شعر معاصر ایران، تهران: نشر ثالث
 ۸. شفیعی کدکنی، (۱۳۶۸)، سبک‌شناسی، تهران: سخن.
 ۹. شمسبیا، سیروس (۱۳۷۲)، کلیات سبک‌شناسی، تهران: فردوس.
 ۱۰. علی‌پور، مصطفی (۱۳۷۸). ساختار زبان شعر امروز، ج ۱، تهران: فردوس.
 ۱۱. فتوحی، محمود (۱۳۹۳)، بلاغت تصویر، تهران: سخن
 ۱۲. قبانی، نزار. (۱۳۶۴). شعر، زن و انقلاب. ترجمه عبدالحسین فرزاد. تهران: انتشارات امیرکبیر
 ۱۳. مرتضویان، علی (۱۳۸۶)، رمانتیسم در اندیشه سیاسی تفسیر رمانتیک از قرارداد اجتماعی و دولت ارغنون ۲. تهران: انتشارات سازمان چاپ، صص ۱۷۵-۱۸۸.
 ۱۴. ناتل خانلری، پرویز، (۱۳۶۷)، هفتاد سخن، ج ۴) شیوه‌های نو در ادبیات جهان (تهران، توس).
- عربی**
۱۵. طبانه، بدوی (۱۹۸۵)، التيارات المعاصرة في النقد الادبي، بيروت: دارالثقافة.

تأثیر پذیری رفتار اخلاقی ایرانیان از حضور امام رضا(ع) در ایران

۱ عمران قاسمی کشلو

۲ داود اصفهانیان

۳ محبوب مهدویان

۴ معصومه قره داغی

چکیده

با هجرت امام رضا(ع) در ایران فضاهای زیارتی و عبادی تاسیس شد که می‌توان به ساخت بناهایی مانند مساجد، حوزه‌های علمیه با محوریت فرهنگ تشیع اشاره نمود. مهاجرت سادات پس از ورود امام رضا(ع) به ایران که بعدها تحت تعقیب عباسیان قرار گرفته و عده زیادی از آنها در شهرهای مختلف به شهادت رسیدند و مزارهای هر یک به کانونی برای فرهنگ تشیع تبدیل و گسترش تشیع را فراهم کرد. مزارهای متبرک در ایران، نمودی از آرمان‌های تشیع که از اسلام ریشه گرفته بود و در حقیقت پشتوانه عظیمی برای معیارها و ارزش‌های والای مکتب تشیع محسوب می‌گردد. سوال اصلی این تحقیق عبارت از این که حضور امام رضا در ایران چه تأثیری بر رفتار اخلاقی مردم داشت؟ روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی می‌باشد. نتایج و یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که با حضور امام رضا(ع) در ایران مردم به سمت معنویت هدایت شده و بعد از شهادت ایشان نیز با ترویج فرهنگ زیارت و حضور سادات دعوت شده مردم ایران در معنویت رشد فزاینده‌ای پیدا کردند. پس از شهادت امام رضا دوستان و شیعیان آن حضرت متوجه زیارت آن حضرت شده و تدریجاً فضاهای زیارتی و عبادی در مشهد پدیدار گردید و اقشار مختلف مردم به ویژه علمای شیعه در آن سکنی گزیدند.

واژگان کلیدی

امام رضا(ع)، ولایتعهدی، ایران، خراسان، رفتار شیعیان.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، تاریخ تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.

Email: omrangasemi86@yahoo.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: esfahaniandavod@gmail.com

۳. گروه الهیات و معارف اسلامی، تاریخ تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.

Email: dr.m.mahdavian@gmail.com

۴. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: Masomehgaradagi90@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۷

طرح مسأله

مهاجرت سادات دلیل اصلی گسترش تشیع در ایران بوده است. علمایی که در این گسترش تأثیرگذار بودند در واقع با واسطه یا بی واسطه جز شاگردان سادات محسوب می‌شوند که نشان روشن از تأثیر هجرت سادات در گسترش تشیع در ایران دارد. دوران امام رضا را نقطه اوج نهضت ترجمه می‌دانند. زمانی که ترجمه کتب بیگانه با دامنه وسیعی در محیط جامعه اسلامی رواج پیدا کند و با توجه به این که کتب ترجمه‌ای وارداتی هم می‌توانست مشتمل بر فواید علمی باشد و هم مشتمل بر مطالب غیر مفید و بلکه انحرافی، طبیعتاً توجه به این کتب با رویکرد استفاده علمی از آنها و نیز ارزیابی و نقد و بررسی مطالب غیر صواب، امری طبیعی خواهد بود و همین نکته باعث شد که محافل علمی حول بررسی کتب ترجمه‌ای پدید آید و در ضمن این بررسی‌ها به فرآورده‌های علمی کلانی که اثری از آنها در کتب ترجمه‌ای نبود، بدست آید. ورود دانشمندان در رشته‌های مختلف علمی از سایر بلاد به محیط جامعه اسلامی نیز در رویکرد جامعه عصر امام رضا به توسعه علمی کمک کرد. محافل علمی که توسط این دانشمندان برگزار می‌شد و اصل حضور آنها در محیط جامعه اسلامی، خود موجب تشویق و ترغیب اهل علم به روی آوری جدی‌تر به علوم و تولید علم گردید. عملکرد مأمون سوای اغراضی که داشته است نیز به نحوی می‌تواند در این قضیه مؤثر باشد. مأمون از دانشمندان بلاد مختلف دعوت کرد تا به خراسان بیایند واز مجالست با آن ابراز خرسندی می‌کرد. محافل علمی و جلسات مناظره تشکیل می‌داد و خلاصه نسبت به اموری از این قبیل استقبال می‌کرد. در باب ترجمه کتب هزینه‌های زیادی صرف کرد و همین امر به نحوی در شکل دهی وضعیت علمی جامعه تأثیرگذار بود. البته در خصوص صدور این امور از مأمون عباسی، با توجه به دشمنی‌ای که با امام رضا به عنوان امام مسلمین و کسی که در علوم مختلف منحصر به فرد است، داشت، شاید نتوان مصرانه به علم دوستی مأمون رأی داد و حتی به شهادت تاریخ تشکیل جلسات مناظره برای امام رضا توسط مأمون فقط به انگیزه مغلوب کردن آن حضرت بوده است نه چیز دیگر. دلیل دیگر آنکه پس از شهادت امام رضا دیده نشد که مأمون جلسه علمی و یا مناظره علمی برگزار کند. تا امام رضا به عنوان امام مسلمین و عالم اهل بیت در قید حیات بودند، به جهت سیطره ابهت علمی ایشان که بر جهان علم سایه افکنده بود از یک طرف و نگرانی مأمون از روی آوردن جامعه علمی اسلامی و غیر اسلامی به آن حضرت، از سوی دیگر، آن خلیفه عباسی بر آن شد تا برای رهایی از این مخمصه و اینکه نشان بدهد که او هم اهل علم است و از طرفی جامعه جهانی او را به سبب دشمنی با امام مخالف علم و دانش نخواند و بدین وسیله پایه‌های حکومت خود را محکم کند، به این سری امور ارزشی اقدام کند.

در زمینه سوابق و پیشینه این پژوهش می‌توان مدعی شد که تحقیقات و پژوهش‌های زیادی در مورد امام رضا انجام گرفته اما به صورت مقاله پرداختن به تاثیر اخلاقی امام در بین ایرانیان کمتر پرداخته شده است. کاظم منافی شرف آباد و فاطمه سیفی (۱۳۹۱) در کتاب نقش امام رضا (ع) در تعمیق و گسترش تشیع ایرانیان که توسط بنیاد بین المللی فرهنگی امام رضا به چاپ رسیده به حضور امام رضا (ع) در ایران که از لحاظ تاریخ تشیع اهمیت دارد پرداخته است. محمدزاده، مرضیه (۱۳۸۵) در کتاب علی بن موسی (ع)، امام رضا که توسط نشر دلیل ما به چاپ رسیده در مورد سیره و تاریخ زندگی امام رضا (ع) به طور مفصل از ولادت تا شهادت آن حضرت را بررسی نموده است. حسنی، کریم (۱۳۹۲) در مقاله نقش امام رضا علیه السلام در ارتقاء و تقویت تشیع در ایران که در مجموعه مقالات برگزیده همایش علمی - پژوهشی زلال اندیشه رضوی، پایگاه معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی آستان قدس رضوی به چاپ رسیده به نقش امام رضا پس از هجرت به ایران پرداخته است به انس گرفتن مردم با خاندان آل بیت علیه السلام و تشیع در ایران را بررسی نموده اما در این تحقیق بیشتر به جنبه اخلاقی این پژوهش پرداخته خواهد شد.

تعریف هجرت

هجرت و «مهاجرت» از نظر لغت و ادب عربی اسلامی، عبارت است از: «ترک وطن و زادگاه» و در مجمع البحرین آمده است: «هر کس از شهر خود بیرون آید به قصد دینی مانند طلب علم، انجام حج و یا سکونت در شهری که در آنجا بیشتر به فرمان خدا و از دنیا دور است، هجرت به خدا و رسول تلقی می‌شود.» از این رو، در مورد مهاجر نقل شده است: «المهاجر مَنْ هَاجَرَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَ الْمُهَاجِرُ مَنْ تَرَكَ الْبَاطِلَ إِلَى الْحَقِّ. مَنْ دَخَلَ الْإِسْلَامَ طَوْعًا فَهُوَ مُهَاجِرٌ» مهاجر به کسی گفته می‌شود که آنچه را خداوند بر او حرام فرموده است، ترک کند. مهاجر کسی است که باطل را ترک گوید و به سوی حق حرکت کند. آنکه از روی طوع و رغبت وارد اسلام شود مهاجر خوانده می‌شود. (مهدی پور، ۱۳۷۴: ۹۱) هجرت در حرکت شیعه عبارت است از ترک وطن به واسطه فشار و آزار حکومت وقت برای ادای دین. هجرت و هجرت‌گزینی علل و عوامل گوناگونی دارد. اما یکی از مهم‌ترین آن‌ها، این است که اشخاصی که هجرت می‌کنند شرایط و امکانات و مقتضیات زمانی و مکانی خویش را به گونه‌ای می‌بینند که هدف و مقصد آن‌ها را تأمین نمی‌کند. از این رو، با احساس مسئولیت و تکلیف که نسبت به وضع موجود و تغییر آن می‌کنند، با آگاهی و اراده، از محیطی که بدان انس گرفته و دلبسته‌اند، به سبب هدفی و الاثر از علاقه‌های شخصی و گاه به دلیل نامالایمات زندگی در عرصه سیاسی اجتماعی و حتی گاه اقتصادی، هجرت (ترک وطن) را برمی‌گزینند و رنج دوری از

وطن، دوستان و یاران خویش را با جان و دل می پذیرند تا از وضع موجود رهایی یابند و چه بسا در مکان ناشناخته تأثیر بیشتری بر جای بگذارند. (عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۸) در دوران امامان معصوم علیهم السلام با توجه به حاکمیت نظام غاصب و سخت گیری آنان، شیعیان و امامزادگان نیز از این حربه به عنوان عاملی مؤثر در جهت ادای وظایف و مسئولیت های خویش بهره جستند. هجرت آنان عموماً به مناطق امن و مورد اطمینان و یا مناطق دوردست کوهستانی و صعب العبور بود تا هم از دست رسی حکومت در امان باشند و هم با هجرت به مناطق مورد نظر، به ترویج و تبلیغ دین اسلام و روشنگری نسبت به اعمال حکومت وقت، وظیفه سیاسی و دینی خویش را انجام دهند. در حقیقت، هجرت در عمل، نفی نظام حاکم و رساندن پیام اعتراض به حکومت و تبلیغ عقاید شیعه و جذب مردم به دین حقیقی و اصیل اسلامی و بیان مظلومیت و حقانیت اهل بیت علیهم السلام در مراکز مهاجرنشین بود. هجرت مهاجران، بخصوص در دوران حکومت عباسی، که فشار و ایدای شیعیان را هدف حکومت خویش قرار داده بود و با عملکرد خویش موجب گسترش جوّ اختناق و نفاق در جامعه شده بود، همواره مورد تأیید ائمه اطهار قرار داشت. چنان که امام رضا فرمودند: «من هجر بدینه من ارض الی ارض و ان کان شبرا من الارض استوجب الجنه و کان رفیق ابراهیم علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله» (ابی الحدید، ۷۴/۴ وسعد، ۲۰۷/۱) کسی که به خاطر دینش، از سرزمینی به سرزمین دیگر برود، هرچند مسافت این هجرت یک وجب باشد، مستوجب بهشت خواهد گردید و رفیق حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله خواهد بود. علویان و سادات به علت حساسیت حکومت نسبت به آن ها، همواره مورد آزار و اذیت حکومت قرار می گرفتند و در صورت اعتراض، با کوچک ترین بهانه و سوء ظنی تحت تعقیب واقع می شدند. از این رو، شیعیان برای فرار از وضعیت ناهنجار سیاسی و اجتماعی موجود و عدم امنیت جان و مال و ناموس خویش و برای انجام تکالیف و مسئولیت های خود به مناطق دوردست هجرت می گزیدند. ایران همواره یکی از مناطق امن برای حضور سادات بود. هجرت شیعیان به ایران از همان قرن نخست هجری آغاز شد و در نیمه دوم قرن هجری سرعت بیشتری گرفت. گروه زیادی از علویان پس از مهاجرت به ایران، در شهرهای گوناگون از جمله قم، ری، اصفهان، گرگان، آوه، کاشان و سبزوار در کنار سایر قبایل عربی مهاجر ساکن شدند و زندگی خود را آغاز کردند. شیعیان با حضور خویش در میان مردم، به تبلیغ و ترویج تشیع راستین پرداختند و این امر همواره از سوی ایرانیان مورد استقبال قرار گرفت. (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۹۸) علویان و سادات منسوب به نبی مکرم اسلام (ص) بر مبنای خط مشی کتاب الهی و سنن نبوی و به دلیل مخالفت با زمانه خویش، هر جا که فرصت برای قیام بود، قیام می کردند و حتی خلفا نیز از این امر بیمناک بودند و هر زمان که محیط را مناسب برای ادامه فعالیت آزادی بخش نمی دیدند.

مهاجرت سادات به ایران

زمانی که مأمون حکومت را به دست آورد، دارای مقبولیت سیاسی بود اما از مشروعیت برخوردار نبود، لذا برای کسب آن دستور داد امام رضا (ع) را به مرو بیاورند، سفری که کاملاً اجباری بود و امام به خلاف میل باطنی خود به این سفر تن داد. (ابن بابویه صدوق، ۱۴۰۴ق: ۲/۲۳۴) در عیون اخبار الرضا (ع) نقل شده، زمانی که حضرت آماده حرکت به خراسان شدند وارد مسجد النبی شده و با صدای بلند گریه کردند و فرمودند: همانا از جوار جدم خارج می شوم در حالی که می دانم در بلاد غربت رحلت خواهم نمود. امام رضا (ع) بارها به کنایه در مجالس مختلف، از اجباری بودن سفرشان سخن گفتند و با بینشی بالا و رفتاری مناسب و تدبیری دقیق، پشت پرده این ماجرا را برای اطرافیان و مردم مشخص کردند. اتفاق مهمی که رخ داد عزیمت سادات علویه از اطراف شام، حجاز، عراق، یمن و مدینه و هر جا که بودند به سوی خراسان بود تا به امام رضا بپیوندند. (آملی، ۱۳۴۸: ۸۱) بعد از مهاجرت امام رضا گروه‌های مختلف از شیعه، یاران و اقوام امام راهی ایران و سرزمین‌های شرقی شدند. یکی از نمونه‌های شاخص این مهاجرت ها، خواهر امام، حضرت معصومه (س) بود که همزمان با آمدن امام رضا (ع) وارد ایران شدند، اما زمانی که به قم رسیدند، بیمار شده و در این شهر از دنیا رفته و مدفون گشتند. مرقد مطهر ایشان مورد زیارت خاص و عام قرار گرفت و سبب گسترش تشیع در قم شد و به دنبال این تعدادی از سادات به قم مهاجرت کردند. این عوامل باعث شد که قم به یک مرکز فرهنگی مهم تشیع تبدیل شود و مدارس و حوزه‌های علمیه متعدد در این شهر به وجود آید که امروزه ده‌ها مدرسه، کتابخانه، دانشگاه بزرگ جهانی و پژوهشگاه دارد. از مدارس وابسته به آستانه مقدسه حضرت معصومه (س) می‌توان به مدرسه فیضیه آستانه مقدسه، مدرسه مهدی قلی خان، مدرسه جناب حاجی ملا صادق، مدرسه ناصریه، مدرسه مشهور به لکهاو مدرسه محمد مومن خان اشاره کرد. وجود آرامگاه حضرت معصومه (س) در قم سبب گسترش تشیع و فرهنگ اسلامی در این شهر شد و به مرور زمان قم به مرکز حفظ حدیث اهل بیت تبدیل گشت. (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۳ و طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۱۵-۱۱۶) هم‌زمان با این بانو حضرت احمد بن موسی کاظم برادر امام رضا (ع)، در دوره مامون با گروهی عازم ایران شدند تا به برادر خود بپیوندند اما در شیراز با قتلخ خان فرمانروای مامون که از آمدن ایشان آگاه شده بود، درگیر شدند و میان آنها جنگ درگرفت و در محلی که اکنون آرامگاه احمد بن موسی قرار دارد و به شاه چراغ معروف است، ایشان را به شهادت رساندند که وجود آرامگاه ایشان در شیراز باعث شکل‌گیری و رونق مراکز علمی و فرهنگی شده است. (مرعشی، ۱۳۶۸: ۲۷۴)

سادات در مقاطع مختلف و با انگیزه‌های متفاوتی پایه سرزمین ایران گذاشتند. گروه اول زمانی به ایران مهاجرت کردند که حضرت امام علی بن موسی در ماجرای ولایت‌مهدی از مدینه

عازم مرو شد. عده ای از سادات موسوی، حسنی، حسینی یا به شوق دیدار امام رضا و یا پس از باخبر شدن از توطئه مامون و شهادت امام رضا عازم ایران شدند. (مرعشی، ۱۳۶۸: ۲۷۵) در این زمینه می‌توان به کاروان احمد بن موسی و برادران وی و همچنین فاطمه بنت موسی اشاره کرد. شمار امامزادگانی که همراه احمد بن موسی وارد ایران شدند در منابع از هفتصد تا پانزده هزار نفر ذکر شده است. (عرفان منش، ۱۳۷۷: ۵۷) بعد از شهادت امام رضا عده‌ای از سادات به کوهستان های دیلمستان و طبرستان پناهنده شدند و برخی در آنجا شهید شدند که مزار و مرقد آنها مشهور و معروف است. به علت تنوع آب و هوایی و وجود جنگل ها و مناطق حاصلخیز، کسب درآمد برای ادامه حیات، در این سرزمین آسان بود به عنوان مثال آب و هوای قم با طبع عربی سازگار بود، لذا مهاجرت های عده زیادی به شهر قم بود^۱. مزارهای متبرک در ایران پشتوانه عظیمی برای ارزش های والای مکتب تشیع محسوب می شوند. (حر، ۱۳۸۷: ۳۹) سلطان الواعظین شیرازی در کتابش در مورد این هجرت می گوید: در آخر قرن دوم هجری که مأمون، حضرت امام رضا(ع) را جبراً ولیعهد خود نمود و به طوس برد، بعد از مدتی برادران امام، به شوق زیارت ایشان به سمت خراسان عزم سفر کردند. در این سفر، جناب سید امیر احمد عابد و جناب سید علاءالدین حسین، برادران معظم و جمع کثیری از برادرزادگان و بنی اعمام و اقارب و دوستان حضور داشتند. طریق مسافرت به طوس در آن زمان غالباً از راه کویت، بصره، اهواز، بوشهر و شیراز بوده است. (شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۸۴-۱۹۵) در این مسیر نیز عده زیادی به این کاروان پیوستند و جمعیتی بالغ بر پانزده هزار نفر از زن و مرد را به وجود آوردند. خبر به مأمون رسید و او دستور صادر نمود که تمامی حکام بلاد در هر جا که قافله بنی هاشم و علویان را دیدند، مانع از ادامه حرکت ایشان شده و آنها را به مدینه بازگردانند، البته در بعضی کتب این طور آمده که در هر جا آن ابوتراب احمد بن موسی (ع) را یافتید به قتل برسانید. قتلغ خان (حاکم شیراز) با چهل هزار سرباز در «خان زنیان» در هشت فرسخی شیراز اردو زدند و با رسیدن قافله علویان، دستور مأمون را به گوش سران علویان رساندند اما آن ها حاضر به بازگشت نشدند. سرانجام همین که صبح روز بعد کوس رحیل نواخته شد، لشکر حاکم فارس، راه را بست و عاقبت کار از حرف به حرب کشید و جنگ خونین آغاز شد و وقتی سپاهیان حاکم شیراز دیدند در مقابل علویان ناتوان هستند دست به نیرنگ و حيله زدند و علویان را وارد شهر کردند و کارشان را یک سره نمودند و همگی را در مواضع مختلف به قتل رساندند. مسلماً اگر غرض از این هجرت، صرف دیدار امام بود، معقول نمی آمد که ایشان کار را به جنگ بکشاند در واقع این هجرت به منظور قیام بر علیه

۱. منطقه را باید نسبت به مناطق دیگری که سادات هجرت کرده اند سنجید مثل منطقه طبرستان نسبت به افریقا و مغرب الاقصی.

خلیفه بوده است. قیامی که انگیزه آن آگاه شدن احمد بن موسی (ع) از توطئه قتل امام و یاری وی، در دفع توطئه مأمون ذکر شده است و این نشان از هدف و مقصد بزرگی بود که همواره اهل بیت (ع) دنبال می کردند و هر زمان که این امکان به هر شکلی پیش می آمد، این بزرگواران مهاجر، لحظه ای را از کف نمی دادند (شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۴۵). با تاریخ شدن هوا و پایان این جنگ خونین، عده ای از سران اصلی علوی به صلاح دید سید احمد بن موسی (ع) به اطراف و اکناف پراکنده شدند. به همین ترتیب، عده ای به سمت مناطق مرکزی و سپس شمال ایران رفته و مخفیانه ادامه حیات دادند. سید احمد بن موسی (ع) با برادران خویش، یعنی محمد بن موسی (ع) معروف به عابد و حسین بن موسی (ع) معروف به علاءالدین حسین، مخفیانه وارد محله ای در شیراز شده و زندگی مخفیانه ای را آغاز نمودند. دشمن به سختی در جستجوی آن ها بود و سرانجام محل اختفای او و یارانش را یافتند و آنان را به شهادت رساندند که امروزه محل زیارت عاشقان اهل بیت می باشد. جایگاه احمد بن موسی به قدری بالا بود که برخی قائل به امامت وی بودند. (عرفان منش، ۶۱) هارون فرزند امام موسی کاظم (ع) به کاشان آمد و در این شهر از دنیا رفت. در آوه شهادتگاه و آرامگاه دو برادر دیگر امام رضا (ع)، به نام های فضل و سلیمان قرار دارد. (قزوینی رازی، ۱۳۷۱: ۱۷۰) در شهر ری و در جوار شاه عبدالعظیم مقبره حمزه بن موسی بن جعفر قرار دارد و زیارتگاه مردم است این مقابر به مرور زمان مورد توجه شیعیان قرار گرفت و در گسترش تشیع و فرهنگ و تمدن اسلامی در این مرز و بوم موثر واقع شد. هر یک از این مقابر دارای موقوفات و کتابخانه است و مکانی برای انجام مراسم عبادی و مذهبی مسلمانان و شیعیان ایران می باشد.

عوامل مهاجرت سادات

ایران دور از دسترس حکومت‌هایی بود که مرکز آنها در شام و یا عراق قرار داشت. زمانی که یحیی بن زید قصد هجرت نمود ابتدا خواست به بین النهرین برود اما سلمه بن ثابت به او گفت که اگر می خواهی بین النهرین را محل نهضت خود قرار دهی خوبست در همین جا برخیزیم و بجنگیم و کشته شویم، بعد از آن یحیی به کربلا و از آن جا به خراسان نقل مکان نمود. انتخاب ایران برای هجرت انفرادی یحیی بن زید نشان از امنیت نسبی ایران دارد که علویان را به سوی این سرزمین سوق داد. (اصفهانی، ۱۴۶) مرفه بودن شهرهای ایران. محبوب بودن آنان نزد مردم این سامان. چه آن که آنها فرزندان رسول خدا بودند. (جعفریان، ۱۵۹) رفاهی که شهرهای ایران ایجاد می کرد، موجب روی آوردن اعراب به این مناطق بود و همین موضوع موجب جذب سادات نیز شده است. وجود این مناطق، می توانست موجب این شود که سادات فراری از دست حکومت، در بیرون از شهر و در منطقه ای دور از دست حاکمان جور زندگی کنند

و رفاهی نسبی را برای خود فراهم آوردند. تسامح مأمون در مقابل سخت‌گیری پدرش رشید نسب به سادات، در رشد و گسترش علویان تأثیر بسزایی داشت. او گرچه با قیام‌های آنها به شدت برخورد کرد، به علت اعتقادی که به برتری علی بر سایر خلفا داشت، نسبت به علویان نیز احترام زیادی قائل بود، اما با این همه، سیاست او در اواخر نسبت به این افراد، که در هر حال حکومت عباسیان را تهدید می‌کردند، کاملاً عوض شد. حتی مأمون در زمینه عصمت انبیا و مسائل دیگر سؤالاتی می‌پرسید و با پاسخ‌های امام وی راتقدیر می‌کرد. (صدوق، ۱۳۸۰: ۳۹۸) آمدن حضرت فاطمه معصومه به ایران از جمله مهاجرت‌هایی بود که همزمان با آمدن علی بن موسی به ایران صورت گرفت. (جعفریان، ۱۶۲) حضور این بانوی گرامی سبب گسترش بیشتر تشیع در قم گردید. پس از رحلت و به خاک سپردن ایشان در این شهر نیز تربت مطهرش مورد زیارت خاص و عام قرار گرفت، حتی بعد از وفات ایشان عده‌ای از سادات نیز به قم مهاجرت کردند. حضرت احمد بن موسی کاظم نیز در دوره مأمون با گروهی عازم شیراز شد تا سرانجام به برادرش امام رضا بیوندد. چون قتلغ خان، فرماندار مأمون در شیراز از آمدن احمد آگاه شد، در بیرون شهر در محلی روی به احمد آورد که به آن نقطه خان زینال، می‌گفتند. هر دو گروه با هم برخورد کردند و میانشان جنگ در گرفت، پس مردی از یاران قتلغ فریاد زد: اگر می‌خواهید به امام رضا برسید، او شهید شد. هنگامی که یاران احمد بن موسی این سخن را شنیدند، از اطرافش پراکنده شدند و جز بعضی از قبیله و برادرانش کسی با او نماند. پس به طرف شیراز روی آورد و مخالفان در پی او آمدند و در همین نقطه که اکنون آرامگاه اوست و به شاه‌چراغ معروف است، وی را به شهادت رساندند. (حسینی، ۱۶۰) مرعشی درباره آمدن سادات به ایران چنین می‌نویسد: «سادات از آوازه ولایت و عهدنامه مأمون که بر حضرت امام پناهی داده بود، روی بدین طرف نهادند و او را بیست و یک برادر بودند. این مجموع برادران و بنو اعمام از سادات حسینی و حسنی، به ولایت ری و عراق رسیدند...» (مرعشی، ۱۳۶۸: ۲۷۷) پس از اقدام مأمون در به شهادت رساندن حضرت امام رضا (علیه السلام) سادات به دیلمستان و طبرستان پناه بردند. مرعشی در این باره می‌نویسد: «... چون سادات خیر غدر مأمون، که با حضرت رضا کرد شنیدند پناه به کوهستان دیلمستان و طبرستان بردند و بعضی بدانجا شهید گشتند و مزار و مرقدشان مشهور و معروف است و بعضی در همان جا توطن نمودند و اولاد و اتباع ایشان باقیست و چون اصفهیدان مازندران در اوایل که اسلام قبول کردند، شیعه بودند و با اولاد رسول‌الله (ص) حسن اعتقاد داشتند، سادات را در این ملک مقام آسان‌تر بود...» (همان) گروه دیگر ساداتی بودند که هنگام ظهور و یا قیام یکی از علویان بر علیه خلفای جور اموی و یا عباسی شرکت کرده بودند که بعد از شکست قیام تحت تعقیب قرار می‌گرفتند. مردم ایران به دلیل عشق به خاندان علی (ع)، مهاجران از تبار ائمه اطهار به این کشور می‌آمدند اما به دلیل حکمفرمایی

عاملان خلفای عباسی، بیشترشان به طور ناشناس وارد ایران می‌شدند.

خراسان از دیگر مناطقی بود که مرکز نهضت و قیام بر علیه حکومت اموی و عباسی بود. در زمان مامون به قیام‌های ابن طباطبا و ابوالسرایا در کوفه و زید بن موسی در بصره و اهواز، اسماعیل بن موسی کاظم در فارس و همچنین هجرت حضرت معصومه و قیام احمد بن موسی و برادران امام رضا که همراه با کاروان عظیمی از سادات علوی و امامزادگان از مدینه به سمت خراسان (مرو) در حال حرکت بودند اشاره کرد. (عرفان منش، ۱۳۹۱: ۳۲) در زمان خلفای عباسی زمانی که نسبت به شیعیان شدت عمل بیشتری نشان داده می‌شد باعث تشدید مهاجرت گروهی از شیعیان و اولاد و احفاد ائمه اطهار به ایران می‌گردید. به عنوان مثال می‌توان از فرمان متوکل خلیفه عباسی در سال ۲۳۶ق در تخریب روضه مطهر حضرت سیدالشهدا و قتل عام شیعیان که سید عبدالعظیم حسنی در پی این واقعه عازم ایران شد یاد کرد. در سال‌های اولیه وفات و یا شهادت امام زادگان، بناهایی ساده بر مزار آن‌ها ساخته و به مرور زمان بناهای رفیع و عمارات با شکوهتر بر مرقد آنها بنا شده است. برای نگهداری این عمارت‌ها توسط نیکوکاران اموال و املاکی بر آن وقف شده است. این توجه در همه ادوار تاریخی از سوی مردم ایران، بزرگان و حکام مشهود می‌باشد اما در مقاطعی اقدام به بازسازی، تجدید بنا و توسعه بقاع متبرکه که فزونی یافته است. (عرفان منش، ۱۳۹۱: ۳۳) سادات در ایران نسبت به سایر بلاد اسلامی همواره از محبوبیت ویژه‌ای برخوردار بودند. این رویکرد به طور طبیعی موجب گرایش آنان برای عزیمت به سوی ایران می‌شد. ریشه این محبوبیت را می‌توان در عملکرد امام علی (ع) جست. امام علی (ع) چندین اقدام مهم انجام داد و ایرانیان را شیفته خود نمود. بعد از پیروزی سپاهیان اسلام بر ایران، به اسرای ایرانی کمک زیادی کرد و حتی خواستار قصاص قاتل هر زمان شد. از سرداران و سایر اسرا حمایت نمود، خانواده سلطنتی را از بین اسرا خارج کرد و شهربانو، دختر شاه ایران را به همسری فرزند خود امام حسین (ع) درآورد و نگذاشت اعتبار ایرانی و شکوه آنان شکسته شود. (ابن اثیر، ۷۵/۳) تبعیض بین عرب و عجم را از بین برد و همه را برابر معرفی نمود. به عنوان مثال روایتی از امیرالمومنین هست که می‌فرماید: خداوند شش گروه را به خاطر شش خصلت، عذاب می‌کند، نخست عرب به خاطر تعصب عربی. سوم این که ایشان دستگاه حکومتی را به کوفه منتقل نمودند، جایی که سرای ایرانیان بود و به این ترتیب جمع کثیری از سپاهیان امام را ایرانیان تشکیل می‌دادند و امام از آن‌ها در بدنه حکومتی خود نیز استفاده می‌کرد. از جمله دلایل محبوبیت سادات در ایران، به جز خدمات امام علی (ع)، می‌توان از حضور امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در سال ۲۹ هجری در ایران و منطقه طبرستان و رویان دانست. علویان که انسان‌هایی بسیار با ایمان و زاهد و خداباور بودند، رفتارشان باعث جذب محبت و جلب قلوب انسان‌های تازه مسلمان ایرانی می‌گشت. نکات مشترک زیادی بین ایرانیان و اعتقادات شیعی

وجود دارد از جمله نگرش عدالت خواهانه و ضد ستم. در منابع اهل سنت، اعتقاد به جنگ با حاکم فاسد و جائز از نشانه‌های شیعی عنوان گشته است. ویژگی که در میان ایرانیان نیز مورد احترام بوده است.

گسترش اعتقادات شیعی

در سیره امام رضا (ع) اخلاق باید بر سیاست، اقتصاد، فرهنگ، آداب و رسوم اجتماعی سلطه داشته باشد و امام در مواجهه با سیاست هم اخلاق مدار است. حیثیت علمی امام، مهم ترین عامل توسعه مذهب شیعه به حساب می آید. به ویژه که مبانی فکری شیعه نیز در آن شرایط مشخص شده بود و طبعاً مرجعیت علمی امام، توسعه فکر شیعی را در برداشت. رجاء بن ابی الضحاک که مسئولیت آوردن امام را برعهده داشت، درباره حوادث طول راه نقل می کند که در هیچ شهری از شهرهای فرود نمی آمدیم مگر آنکه مردم سراغ او می آمدند و از او درباره مسائلشان استفتاء می کردند. او نیز احادیث زیادی از طریق آبائش برای آنها نقل می کرد. از سوی دیگر ورود امام رضا به خراسان، حرکت گروهی سادات و شیعیان را به ایران را در پی داشت. علویان از موقعیت به وجود آمده برای امام رضا (ع) در حکومت مامون استفاده کردند و به صورت گروهی راهی ایران شدند. رسالت امام رضا را در راستای تشکیل تمدن بزرگ اسلامی و تربیت مردم ایران می توان معرفی نمود. (همایون، ۱۳۹۲: ۳۳) آنان به شوق دیدار با امام رضا (ع) از مدینه به سوی مرو می رفتند. مامون که از فروپاشی حکومتش می ترسید به حاکم فارس دستور داد تا از ورود آنان جلوگیری کند که در نهایت به کشته شدن بسیاری از آنها گردید. دوران پربار امامت امام رضا به ویژه دهه دوم آن، دوران آزادی و آسایش نسبی شیعیان است. در این دوران، شیعیان و سادات از اطراف برای دیدن و بهره بردن از محضر علی بن موسی الرضا به خراسان روی آوردند. امام رضا به صورت هدفمند به اجرای برنامه هایی پرداختند که نتیجه آن تحقق رسالت الهی و هدایت و جهت دادن فطرت انسان ها بود. (صالحی، ۱۳۸۴: ۱۸۵) بی شک همان دو سال حضور امام در خراسان سبب گسترش تشیع در خراسان و نواحی آن شده بود. اهمیت نفوذ تشیع و گسترش آن پس از ورود امام رضا (ع) به خراسان به گونه ای بود که زمینه قیام محمد بن قاسم علوی در طالقان را فراهم ساخت. در خراسان بسیاری به تأسی از امام عمامه ای بر سر می بستند و رفتارهای امام با مردم که مردم از آنها به عنوان سبک زندگی الگوبرداری می کردند هر چند این قیام در سال ۲۱۹ ه. ق چند سال بعد از شهادت امام رضا رخ داد، از آن روی که باعث گسترش تشیع در بخشی از خطه خراسان شد در خور توجه است. بدون تردید هر فرایند فرهنگی همچون فرایندهای اجتماعی و سیاسی، در سیر تحول خود با عوامل شتاب دهنده یا کاهنده روبه رو می شود که تاثیر محسوس و گاه شگرفی در پیشرفت یا پسرفت

فرایند یاد شده دارد. حضور امام رضا در ایران و مخصوصاً در شهرهای خراسان را باید نقطه عطف مهم در گسترش تشیع در ایران محسوب داشت. چرا که دوران حیات امام رضا (ع) را باید دوران اوج گیری گرایش مردم به اهل بیت و گسترش پایگاه های مردمی این خاندان دانست. البته تا آن زمان بسیاری از ایرانیان با جذب روحیات حماسی شیعیان عمدتاً زیدیه و حق طلبی های آنها به تشیع گرایش پیدا کرده بودند، با این حال باید گفت که عمده حرکت های شیعی با نوعی قیام های خونین بدون برنامه منظم و با ساده انگاری و بی برنامه‌گی همراه بود. این قیام ها امکانات و جان بسیاری از شیعیان را هدر داد اما در راستای تحول حرکت های فرهنگی-تبلیغی امامان شیعی اثناعشری در ایران، علی بن موسی الرضا به ایران آمد و به دنبال خود عده زیادی از داعیان و بزرگان شیعیان امامیه را به ایران کشاند. این داعیان که عمدتاً از سادات بودند در بیشتر مناطق ایران حضوری موثر داشتند و حتی پس از مرگشان، مدفن آنها به زیارتگاه مردم بومی تبدیل شد. این زیارتگاه های امامزادگان همچنین به مرور مرکزی برای انجام شعائر مذهبی و آموزش های مکتبی شیعیان شد. تحول بزرگی در هویت شیعیان ایرانی و روند پویایی و رشد آنان ایجاد شد. به گونه ای که هویت اجتماعی شیعیان ایران از هویت عمدتاً زیدی به هویت اثناعشری تغییر یافت. چرا که حرکت های شیعیان ایرانی تشنه عدالت بود و با ورود امام رضا به ایران و نهادینه شدن مبانی و اصول مکتب اثنی عشریه در ایران، فعالیت های شیعیان ایران از قیام های خام و بی نتیجه به حرکت های بزرگ و با برنامه تبدیل شد به گونه ای که در آینده، این جنبش های موفق به ظهور دولت های منطقه ای بزرگی در ایران انجامید که هویتی کاملاً شیعی داشتند. ولی عهدی امام رضا و تسامح اولیه مأمون درباره علویان عامل دیگر درباره ورود علویان به طبرستان، به زمان مأمون برمی گردد. او پس از آنکه بر امین پیروز شد تلاش کرد تا پایگاهی در جامعه به دست آورد. چون عناصر و خاندان عباسی بر امین تکیه می کردند. برای ایجاد این پایگاه، می توانست حمایت مردم را که علاقه به علویان داشتند، جذب کند و از آن به عنوان ابزاری برای سرکوب قیام هایی بسازد که به نام علویان صورت می گرفت. افزون بر آن مأمون می دانست که علویان در زمان پدرش در دسرهای زیادی برای او ایجاد کردند. از این رو، برای جلوگیری از ناراضی‌ت‌ی آن‌ها سیاست جدیدی در پیش گرفت و موضوع ولی عهدی امام رضا علیه السلام و هواداری از علویان را در پیش گرفت. با انتخاب امام رضا علیه السلام به ولی عهدی و آمدن ایشان به ایران، گروه های فراوانی از سادات راهی ایران شدند. تسامح مأمون در برابر علویان در مقایسه با سخت گیری پدر و اجدادش در رفت و آمد سادات به ایران تأثیر بسزایی داشت. مولانا اولیاء الله آملی می نویسد: چون خبر ولی عهدی امام رضا علیه السلام در جهان فاش شد، سادات علوی از اطراف شام و حجاز و عراق و یمن و مدینه و هر جا که بودند، روی به خراسان نهادند تا به امام رضا بپیوندند. (اولیاء الله، ۶۱)

سیدظهیرالدین مرعشی و اولیاءالله آملی یادآور شده‌اند وقتی مأمون، امام رضا علیه‌السلام را به شهادت رساند، سادات به ناچار برای رهایی از این مهلکه به کوهستان‌های دیلم و طبرستان پناه بردند. (مرعشی، ۱۲۷) بعضی از آن‌ها در این منطقه شهید شدند و مزارشان باقی است و زیارتگاه مردمان شد و برخی نیز در آنجا ماندند (آملی، ۴۱) در نتیجه آزار و تعقیب علویان و مظلومیت آن‌ها و قیام و شهادت آن‌ها به دست عاملان خلفای عباسی، گرایش مردم به علویان افزایش یافت و سرانجام در ورود سادات به منطقه طبرستان تأثیر داشت. حضور امام رضا در خراسان به عوامل مختلف از جمله ضرورت‌های سیاسی خاص عصر مأمون برمی‌گشت. در این میان مقوله واگذاری و لبعهدی به ایشان یکی از وقایع خلافت عباسی و نیز نقطه عطفی در تاریخ گسترش تشیع از جمله در خراسان به حساب می‌آید. تأثیر رفتار امام در دوران دوساله ارتباط با خراسانیان به جلب و گرایش بسیاری از آنان به سوی علویان منجر شد. منابع از نخستین همراهی خراسانیان با علویان در قیام حارث بن سریج در سال ۱۱۵ ه.ق یاد می‌کنند. وی مردم خراسان را به حکومت خدا و سنت پیامبرص فراخواند و نیز مراعات حال ذمیان و مردم را وعده داد قیام حارث زمینه را برای پیشرفت جنبش ابومسلم فراهم کرد. (ابن اثیر، ۳۵۱: ۳۰۲۲/۷) یکی از عوامل دعوت بنی عباس و شعار الرضا من آل محمد و سپس پیشرفت کار ابومسلم در خراسان، ناشی از همین علاقه مندی مردم به خاندان پیامبر بود. انتخاب این شعار چندپهلوی تأثیر مهمی در ایجاد وحدت میان علویان و طرفداران نهضت جدید عباسی گذاشت. قیام یحیی بن زید در خراسان و حضور او در این سرزمین تأثیر بیشتری در توجه مردم خراسان به خاندان پیامبر گذاشت. طبری می‌نویسد "مردی از بنی اسد به یحیی گفت: پدرت کشته شد، مردم خراسان شیعیان شمایند، رأی درست آن است که آنجا روی." (طبری، ۱۳۶۹: ۱۰/۴۲۸۹) قیام یحیی در خراسان شیفتگی مردم را به علویان بیشتر کرد. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۱۰/۲۹۹) با کشته شدن یحیی، مردم خراسان فرزندان پسر خود را یک سال یحیی و زید نامیدند. (مسعودی، ۱۳۷۰: ۲/۲۱۶) اهالی خراسان از زنجیر پای یحیی انگشتر ساختند و به آن تبر ابومسلم که علاقه مندی مردم را نسبت به خاندان پیامبر با شعار خونخواهی یحیی و طرفداری بیشتر از علویان دست به قیام زد (اصفهانی، ۱۳۴۹: ۱۵۸) حرکت دیگر قیام شریک بن شیخ المهری در بخارا هم زمان با پیروزی نهضت عباسیان در توجه خاص به خاندان پیامبر بود. وی از جمله کسانی بود که درک بهتری از علویان و خاندان پیامبر داشت. او به خوبی دریافته بود آنچه را که ابومسلم از شعار الرضا من آل محمد سر داده است جز بهره‌گیری از تمایلات شیعی مردم خراسان نمی‌تواند به حساب آید. وی در جمع یاران خود اظهار کرد: «ما از رنج مروانیان اکنون خلاصی یافتیم، فرزندان پیغمبر باید که خلیفه پیامبر بود.» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۶) آل عباس واکنش نشان داد که منظور از آل محمد بیشتر علویان بوده است. بنابراین اعتقاد و باور کلی مردم خراسان نسبت به

علویان می توانسته از جمله عوامل انتخاب علی بن موسی به ولایتعهدی از سوی مأمون به شمار رود. مأمون در سال ۱۹۳ هجری در مرو مستقر بود. ارتباط نزدیک وی با اهل خراسان بی شک در گرایش و توجه وی به علویان تأثیر داشته است. (سیوطی، ۱۳۷۱: ۱۲۵) درک واقعی مأمون از نفوذ و قدرت علویان در خراسان شاید خود از جمله عوامل گرایش وی به علویان بوده است. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۲۹۳ و ابن اثیر، ۱۳۵۱: الکامل، ۷/۲۶۴). ضرورت گرایش طاهریان به تشیع اوضاع و شرایط بحرانی خلافت عباسیان مأمون در مرو، آشفتگی های خلافت اسلامی در غرب را بیشتر کرده بود. خروج ابن طباطبا و حمایت ابوالسرایا از او، کوفه و شهرهای اطراف آن را دچار آشوب کرد. دامنه این مخالفت ها شدت گرفت. در شهرهای بصره و اهواز آن چنان بالا گرفت که سایر علویان نیز چون زید بن موسی بن جعفر، در یمن ابراهیم بن موسی بن جعفر، در فارس اسماعیل بن موسی بن جعفر، در مکه حسن افضس و در مداین محمد بن سلیمان به قدرت رسیدند. (همان، ۴۶۲، و ابن اثیر، ۱۳۵۱: ۱۰/۲۴۴ و مسعودی، ۱۳۴۰: ۴۴۴) به دنبال این قیام ها، شهرهای دیگر نیز دستخوش آشوب شد. چنان که حجاز به دست محمد بن جعفر افتاد و احمد بن عمر بن خطاب ربی بر نصیبین و توابع آن چیره شد. در موصل سید بن انس، در میافارقین موسی بن مبارک یشکری و در عراق عجم^۱ ابودلف عجلی به قدرت رسیده بودند. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۴۶۲ و ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۳۰۵) در چنین شرایطی بود که مأمون به ناچار حفظ حکومت خود را تنها در حمایت از علویان می دید. از این رو برخلاف میل عباسیان، ناگهان تغییر روش داده و به شدت متمایل به علویان شد. نزدیکی وی به امام رضا (ع) (یگانه روزن^۵ امیدوی بود که مأمون را از این گرفتاری ها رهایی می بخشید. (میرخواند، ۱۳۷۰: ۲ و حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۴۸۵) پیامدهای پذیرش ولیعهدی از جانب امام در رخدادهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی خراسان تأثیر به سزا گذاشت. از مهم ترین تأثیرات آن در فضای اجتماعی خراسان گرایش به تشیع بوده است. دلبستگی بیشتر مردم و از جمله طاهریان به خاندان پیامبر و تشیع با توجه به اقدام مأمون در پیشنهاد ولایتعهدی و اصرار بسیار وی که امام بنا بر دلایلی ولیعهدی را پذیرفتند (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۲/۱۶۷) انتخاب و قبول این پیشنهاد از جانب امام به طور یقین با درایت و آگاهی الزم صورت گرفت. بنابراین پذیرش این امر گویای این واقعیت و نیز ارتقای جایگاه اوست که در نظر و دیدگاه امام شرایط پیش آمده برای معرفی تشیع واقع شود. امام خود را در این کار ناچار می دید. (عطاردی، ۱۴۰۶: ۶۴) الزامی که نتایج و پیامدهای آن منافی نیز برای تشیع داشته است. به همین دلیل بررسی عوامل پذیرش این امر از سوی امام گویای برخی ضرورت هاست. پذیرفتن ولایتعهدی از جانب امام علاوه بر اعتراف زبانی عباسیان به معنی اقرار عملی آنان به

این حقیقت بود که علویان در امر خلافت صاحب حق و بلکه سزاوارتر هستند . (عطاردی، ۱۴۰۶ ق: ۶۴) هدف امام از پذیرش ولایتعهدی " برای آنکه مردم از خلافت مأمون مایوس نشوند و دشمن نیز اقرار کند که برای ما نیز در زمامداری بهره ای است". (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۶۴) اما بهره برداری اصلی از این ماجرا بسی مهمتر است، امام با قبول ولایتعهدی شرایطی را برقرار کرد که در تاریخ زندگی ائمه از سال چهلیم هجری پس از شهادت امام علی(ع) تا آن روز و به لحاظ عملکرد و نقش سیاسی بی نظیر بوده است. امام با توجه به این فرصت مغتنم، داعیه امامت شیعی را در تمام سرزمین های اسلامی مطرح و حقانیت ائمه را در حکومت با توجه به فرمان مأمون در ارسال منشور کردند و بحث تشیع ولایتعهدی در اقصی نقاط امپراتوری بزرگ اسلامی پخش و مطرح شد. امام خود واقف بود که از پذیرش ولایتعهدی مردمان تمام خلافت اسلامی از مصر تا خراسان مطلع خواهند شد. خلافت علویان به نظر امام آن را وسیله ای برای ابلاغ حقایق اسلامی به ویژه حقانی امت اسلامی قرار داد . (مدرسی، ۱۳۶۷: ۲۶۴) شاید مسئله مهمتر و فرصت مغتنم تر برای امام آن بود که در جریان شرایط پیش آمده تریبون عظیم خلافت در اختیار امام قرار گرفت. این فرصتی بود تا سخنانی را که ائمه در طول صدوپنجاه سال در خفا و با تقیه نزدیک بیان کرده بودند اکنون با صدای بلند و با استفاده از امکانات معمولی آن زمان که جز در اختیار خلفا و نظام دیوانسالاری آنها نبود اکنون در شرایط ولایتعهدی و با آزادی عمل بیشتر آن را به گوش همه مسلمانان به ویژه در خراسان برسانند. محدثان و متذکران شیعه معارفی را که تا آن روز جز در خلوت نمی شد به زبان آورد در جلسات درسی بزرگ و مجامع عمومی به زبان راندند . (خامنه ای، ۱۳۶۵: ۴۲) مردمی که به خاطر ترس یا تبلیغات سوء یا ناآگاهی چندان رغبتی به شنیدن دعای سیاسی و اعتقادی علویان نداشتند اکنون از فرصت فراهم شده ولایتعهدی و الزام و اجبار حکومتی شرایط بهتری برای درک فقه شیعی پیدا کردند. جایگاه جدید علویان فضای فکری و اجتماعی الزم برای پخش اندیشه های شیعی و برتری استدلال های شیعه و جایگاه خاندان در چنین فضایی حقانیت ما را فراهم آورد. امامت در اتصال به نبوت بیشتر برای مردم محترم و ارزشمند می گشت. از این نظر این امر دلبستگی مردمان نواحی را می بایست یکی از بارزترین دلایل تقویت و گسترش تشیع از سرزمین مختلف جهان اسلام به ویژه شهرهای خراسان به اندیشه های شیعی دانست . منابع از استقبال باشکوه مردم نیشابور از امام رضا(ع) نقل می کنند بیانگر این علاقه مندی است. فارغ از این پیشینه علاقه مندی به تشیع به ویژه امام رضا(ع) در توسعه فرهنگ شیعی در خراسان و افزایش اطلاعات مردم در این خصوص اشاره کرد. مناظرات مختلف و نقش محوری امام در این مناظرات سبب شناخت بیشتر مردم مرو با علم و درایت امام شد . (طبرسی، ۱۳۸۸: ۵۸۷) مردم بنابر علاقه خویش و با توجه به نسب والا و کرامات ایشان شیفته حضرت شده بودند. علما و

دانشمندان نیز با وسعت دید و تفکر امام شیفته پرسش و یافتن پاسخ های خود بودند. این روند در مدت اقامت امام رضا (ع) در مرو به گونه ای بود که مردم مرو دیگر به مأمون که پیش از ورود امام برجسته ترین شخصیت علمی مرو مطرح شده بود، چندان توجهی نکنند. سیره امام به عنوان فرزند رسول خدا و نحوه مواجه ایشان با مردم مرو که حتی به عنوان ولیعهد بدون تکلف با علاقه مندان خود مراد شده داشتند سبب جلب توجه بیشتر مردمان مرو به ایشان و فرهنگ شیعه شده بود. در اذهان مردم برخی دیگر از کرامات امام مانند تلاش های امام برای ارائه تصویر واقعی تشیع بوده است. دعای باران و... در جلب توجه و گرایش بیشتر مردم بسیار مؤثر بود. چنانکه برخی از پادشاهان سامانی در یک سده بعد وصی بودند حدیث سلسله الذهب را با آب طلا بنویسند و هنگام مرگ همراه آنها دفن کنند. (قرشی شریف، ۱۳۸۲: ۴۴۹/۲) حیثیت بالای علمی امام رضا علیه السلام را باید مهم ترین عامل گسترش شیعه در ایران به حساب آورد زیرا عصر امام رضا علیه السلام عصر شکوفایی مجدد علوم اسلامی و ورود افکار بیگانه در جامعه اسلامی و شکل گیری مکاتب فکری گوناگون بود. در دوره مأمون، ترجمه کتب به اوج خود رسید. او کتابخانه ای مخصوص را مرکز این کار قرار داد که به «بیت الحکمه» معروف شد و بسیاری از دانشمندان و مترجمان در آنجا مشغول تحقیق بودند. در پی ترجمه متون خارجی که در بیت الحکمه و جندی شاپور انجام شده بود، اصطکاک فرهنگی جهان اسلام و غرب ایجاد شد. تبلیغات فرق و مذاهب مختلف نیز شرایط ویژه ای از لحاظ علمی و فرهنگی به وجود آورد؛ به عنوان مثال عقل گرایی محض که از کتب عقلی یونانی و سریانی و غیر آنها به وجود آمده بود، افراد بسیاری را به مذهب اعتزال سوق داد، به گونه ای که گمان کردند تنها عقل است که سرچشمه معرفت است و تدریجاً خود را بی نیاز از وحی دانستند. امام رضا علیه السلام با حرکت علمی همراه با عقلانیت و استفاده از فرصت ها در مباحث و دانش سرشار خود و با احاطه علمی بر مبانی ادیان و مذاهب دیگر، تحول عظیمی در تاریخ اسلام ایجاد کرد. عمده ترین مؤلفه و پیش زمینه حرکت امام در راستای نهضت علمی مسلمین، آموزه های دینی مربوط به کتاب و سنت بوده است. (حسین، ۱۳۶۵: ۹۵) امام رضا علیه السلام جریانی ایجاد کردند که در ادامه توسعه عدالت خواهی و ظلم ستیزی به دنیا است و این خودش برکت و هجرت امام رضا بهترین بسترساز برای ظهور حضرت حجت بوده است. چنانچه می بینیم قنوت نماز جمعه امام رضا دعا برای ظهور حضرت مهدی است. امام رضا (ع) با تدبیر قنوت نماز را دعا برای فرج قرار داده اند. «اللَّهُمَّ أَصْلِحْ عَبْدَكَ وَ خَلِيفَتَكَ بِمَا أَصْلَحْتَ بِهِ أَنْبِيَاءَكَ وَ رُسُلَكَ وَ حَقَّهُ بِمَلَأْنِيكَ وَ آيِدُهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ مِنْ عِنْدِكَ وَ اسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصْدًا يَحْفَظُونَهُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ أَبْدِلْهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا يَعْبُدُكَ لَا يُشْرِكُ بِكَ شَيْئًا وَ لَا تَجْعَلْ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ عَلَيَّ وَ لِيَّكَ سُلْطَانًا وَ أَدْنُ لَهُ فِي جِهَادِ عَدُوِّكَ وَ عَدُوِّهِ وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصَارِهِ إِنَّكَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» یا داریم که یونس بن

عبدالرحمن می گوید که امام رضا(ع) پیوسته به ما می فرمودند که برای فرج دعا کنید. امام در مسیر تربیت شاگردان و ارتباطاتشان مکتب انتظار را تبیین، تبلیغ و جریان سازی می کردند. امام علیه السلام در مروه‌ها گذشت و او هم چنان از موضع منفی با مأمون سخن می‌گفت. او نه پیشنهاد خلافت و نه پیشنهاد ولایت عهدی هیچ کدام را نمی‌پذیرفت تا این که مأمون با تهدیدهای پی در پی قصد جان حضرت را کرد. امام با موضع خود، زمینه را طوری آماده کرد تا مأمون را رویاروی حقیقت قرار دهد. امام فرمود: «می‌خواهم کاری کنم که مردم نگویند علی بن موسی به دنیا چسبیده بلکه این دنیاست که از پی او روان شده است». حضرت با این شگرد، به مأمون فهماند که نیرنگش موفقیت آمیز نبوده و در آینده نیز همین گونه خواهد بود.

توجه به مسائل فکری و عقیدتی، همواره مورد توجه ویژه اهل بیت علیه‌السلام قرار گرفته و دوری از حکومت، هیچ‌گاه به منزله کناره‌گیری از صحنه اجتماع و رها کردن مردم در ابهامات فکری و عقیدتی نبوده است. ایشان از راه‌های مختلف برای معرفی عقاید حقه شیعه استفاده جستند و جریان شیعه را اگر چه آرام و غیرگسترده اما عمیق و پرمحتوا حفظ کردند. ورود امام رضا به ایران، مفهوم امامت را برای ما عینیت بخشید و درک آن را تسهیل کرد. حضور امام رضا در ایران سبب تقویت باورهای تاریخی شیعه شد و بر هویت ما ایرانیان تأثیر نهاد. امام علیه‌السلام از هر شهری که عبور می‌کرد، بنای یک شهر شیعی را هر چند برای سال‌ها و قرن‌های بعد، پایه‌ریزی می‌کرد به طوری که بسیاری از تحلیل‌گران تاریخی معتقدند این سفر، ایران را متحول کرد و باعث شد این سرزمین بعدها به عنوان هسته مرکزی جهان تشیع به جهانیان معرفی شود. وقتی حضرت به ایران تشریف آوردند، تشیع را با خود جا به جا کردند و شیعه دارای کانون جغرافیایی شد. بنابراین هجرت امام به ایران در تشکیل جامعه شیعی قدرتمند با مرکزیت ایران، مؤثر بود. مطالعه عملکرد حضرت رضا در ایران نیز بخوبی نمایانگر اهتمام جدی ایشان به مسائل فکری و عقیدتی مردم است. حضرت در سه سال حضور در خراسان، در نامه‌ها و بیانات و مجالس و برخوردهای‌شان با مردم، هدفی را تعقیب می‌کردند و آن تقویت جریان شیعه اعتقادی بود. ایشان در هر فرصتی به ذکر احادیثی که دلیلی روشن بر برتری حضرت علی بر سایر مردم داشت، می‌پرداختند. مأمون، تمام تلاش خود را برای قطع ارتباط عاطفی و معنوی امام با مردم و شیعیان به کار برد ولی امام در هر فرصتی با پایگاه‌های مردمی خویش تماس می‌گرفت و با گفتار و کردار و معجزات و کرامات، حقانیت و امامت خویش را به اثبات می‌رسانید و رهبری و اطاعت از خویش را تداوم رسالت پیامبر اسلام و شرط توحید می‌دانست. ایشان بدین ترتیب مشروعیت خلافت را از امثال مأمون سلب و تشیع ناشی از دوستی اهل بیت را به تشیع اعتقادی تبدیل کرد. حضرت غالباً روایات خود را با حفظ سلسله سند از امامان قبل خود تا امام علی علیه‌السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌فرمود و با این

روش، تشیع اعتقادی را تایید و از تشیع سیاسی (مانند زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و...) هیچ گاه حمایت نمی کرد. دیدار مردم نیشابور با امام رضا و شنیدن حدیث ناب «سلسله‌الذهب»، مسلماً تأثیر شگرفی بر گسترش و تعمیق تشیع در جان ایرانیان داشت. امام در این حدیث، اساسی‌ترین پایه ایمان به یگانگی خداوند متعال را پذیرش امامت خود - که به معنای پذیرش امامت سایر امامان علیهم‌السلام نیز هست - قرار داد. شیعیان به دلیل دوری از ائمه و محدودیت‌هایی که عباسیان برای آنان فراهم کرده بودند، از نظر اعتقادی دچار مشکلات و شبهاتی شده بودند و از امام علیه‌السلام در این رابطه پرسش‌ها می‌کردند. امام رضا م طی اقامت خود در مرو، به روشنی موضع شیعه را در برابر شبهات بیان می‌کرد و با تعابیر گوناگون و استفاده از سخنان امیر مؤمنان پرسش‌ها را در حد توان فکری پرسش‌کننده پاسخ می‌داد که از بزرگ‌ترین تأثیرات امام علیه‌السلام در نگرش فکری و اعتقادی جامعه اسلامی بود. روشی که امام رضا برای حفظ اندیشه شیعه به کار گرفت و با اندیشه‌های انحرافی مبارزه کرد، هم مقابله بود و هم مطرح کردن اندیشه امامت و هم خاموش کردن آتش فتنه‌هایی که برای امامت و اندیشه تشیع مهیا شده بود. چنین روش جامع و مانعی در طول تاریخ نظیر ندارد. دوران امام رضا را آخرین مکتب عقیدتی تشیع نامید چرا که مکتب تشیع از زمان پیامبر آغاز و پس از آن، دوره امیرالمؤمنین بود. اوج تجلی و ظهور این مکتب در زمان امام صادق بود که مکتب جعفری شکل گرفت اما با توجه به فترتی که رخ داد و اختلافاتی که پدید آمد، مکتب رضوی به عنوان آخرین مکتب تشیع پدیدار شد که در آن، همه مسائل متعلق به ولایت و خلافت حل شد و آن حضرت درباره توحید و نبوت و امامت و سایر مسائل اعتقادی، چیزی را فروگذار نکرد. یکی از مهم‌ترین عوامل معرفی شیعه، شرکت امام رضا در جلسات مناظره‌ای بود که از ناحیه مأمون تشکیل می‌شد. شمار مناظرات امام با اهل کتاب و نمایندگان مسیحیان، یهودیان، مانویان، زرتشتیان، صابئین و فرق اسلامی، فراوان است. مباحث این گفت‌وگوهای علمی که به آرامی و در جو صمیمی برگزار می‌شد، درباره آفرینش جهان، توحید، صفات خداوند، انبیای الهی، عصمت آنان، جبر و اختیار، امامت، تفسیر آیات گوناگون قرآن، فضایل اهل بیت، احادیث، دعا و احکام دین بود. مأمون برای محکوم کردن امام در جلسه‌های مناظره با بزرگان ادیان دیگر و دانشمندان بلاد مختلف، به تشکیل چنین جلسه‌هایی دست زده بود با این حال امام از همه آنها سربلند بیرون آمد. امام با استدلالات خود، تمام شبهات مطرح شده را پاسخ می‌داد. چنین پاسخی پس از انعکاس در جامعه آن روز، موجبات استحکام و تقویت اعتقادات شیعی مردم را به وجود می‌آورد. پس از استقبال مردم از این جلسه‌ها، مأمون دستور داد مردم را از در خانه امام دور کنند تا مبادا شیعه واقعی به مردم معرفی شود. مجموعه نامه‌هایی که امام برای توضیح مبانی تشیع به افراد گوناگون می‌نوشت، در گسترش فکر شیعی و استحکام پایه‌های اعتقادی آن در ایران بسیار اثر داشت. از جمله

معروف‌ترین نامه‌های حضرت که در مقدمه آن بسیاری از مباحث اعتقادی شیعه مطرح شده است، نامه جامع‌الشریعه است که توسط امام به فضل بن سهل، وزیر مأمون املا و برای مأمون ارسال شد.

بازتاب مهاجرت سادات به ایران

مهاجرت سادات به ایران سبب ایجاد روحیه علوی دوستی و تحکیم و ترویج تشیع در ایران شد و فرهنگ علوی و شیعی در ایران تجلی پیدا نمود. ظهور تشیع در ایران، خصوصاً تشکیل حکومت‌های شیعی در ایران، مدیون مهاجرت سادات به ایران است. تأثیر شخصیت علمی، معنوی و شیوه‌های اخلاقی و رفتاری امام رضا. مهاجرت فرزندان ائمه بویژه حضرت معصومه به ایران فطرت دینی و روح عدالت‌خواهی ایرانی‌ها، بنای مساجد و مدارس علمی و تشکیل کلاس‌های درس برای آموزش علوم اسلامی و فرهنگ شیعی توسط امام علیه‌السلام و یاران‌شان حضور فقها، راویان، عالمان و وکلای امام علیه‌السلام در ایران پیدایش نهضت‌ها و جنبش‌های شیعی در ایران تشکیل حکومت‌های شیعی تبعیض و بی‌عدالتی‌های حکومت‌های ساسانی، اموی و عباسی خراج‌های سنگین تحمیل شده بر مردم حضور نزدیک به سه ساله امام رضا علیه‌السلام در خراسان و بعدها مقبره آن حضرت در ایران، موجب استحکام و گسترش تشیع در ایران شد. مهاجرت علویان به ایران از لحاظ سیاسی اجتماعی و حتی انجام کارهای عمرانی و اتحاد مردم منطقه، تأثیر مهمی داشت. زیرا با حضور در میان مردم و حسن معاشرت در رفتار و جلب نظر و افکار عمومی و خلق و خوی علوی، در فاصله زمانی کمی، از پایگاه مادی و معنوی در میان مردم برخوردار می‌شدند و با کسب اعتماد و اطمینان مردم، به تدریج رهبری مردم را در مناطق به دست می‌گرفتند و با شرکت در مسائل سیاسی اجتماعی و بهره‌برداری از نفوذ خود در ایجاد تحولات منطقه‌ای، نقش مؤثری پیدا می‌کردند. هنگامی که یحیی بن عبدالله، از همراهان حسین بن علی پس از شکست قیام و کشته شدن یارانش به ایران مهاجرت کرد. پس از توقف در دیلم و معاشرت با مردم، «مردم معتقد شدند که وی استحقاق پیشوایی دارد. سپس با او بیعت کردند و گروهی از مردم شهرها گرد وی جمع شدند و رفته رفته کارش بالا گرفت.» (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۶۵) هجرت علویان به شهرهای ری، کاشان، قم، گرگان و طبرستان، نشانگر حضور تأثیرگذار آن‌ها بوده است چون در مسائل سیاسی، اجتماعی یا عمرانی به صورت فعال وارد صحنه می‌شدند. از جمله ورود اشعری‌ها در سال ۹۴ ه.ق به قم و تلاش در عمران و آبادانی این شهر تا زمان حضور حضرت معصومه گویای تأثیر مثبت آن‌هاست. سادات سهم زیادی در وارد کردن فرهنگ شیعی علوی داشته‌اند. این هجرت‌ها سبب رواج افکار ناب اسلامی داشت که مهمترین آن‌ها، تبدیل پایگاه تفکر تشیع سیاسی به تفکر عقیدتی شیعه و گسترش مراکز علمی

و فرهنگی و حوزه های زیر ساختی اسلامی گردید که در نتیجه آن افراد فرهیخته در ابعاد مختلف علمی به ظهور رسیدند. شهر قم به مرکز فرهنگی مهم تشیع تبدیل و مدارس و حوزه علمیه در این شهر به وجود آمد. از مدارس وابسته به آستانه مقدسه حضرت معصومه (س) می توان به مدرسه فیضیه آستانه مقدسه، مدرسه مهدی قلی خان، مدرسه جناب حاجی ملا صادق، مدرسه ناصریه، مدرسه مشهور به لکهاو مدرسه محمد مومن خان اشاره کرد. وجود آرامگاه حضرت معصومه (س) در قم سبب گسترش تشیع و فرهنگ اسلامی در این شهر شد و به مرور زمان قم به مرکز حفظ حدیث اهل بیت تبدیل گشت. (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۳۳/۱) و مدرسی طباطبایی، ۱۱۵: ۱۳۶۴-۱۱۶). مهاجرت سادات به ایران گسترش تشیع در ایران و دعوت به رفتار و عمل بود. همچنین قیام هایی صورت گرفت که سبب بیداری مردم و تشکیل حکومت های شیعی از جمله آل بویه شد. در دراز مدت شیعه تبدیل به یک مرکز ثقل اصلی و در ابعاد فکری و فرهنگی، قدرت شیعه با تربیت شاگردان و تشکیل محافل علمی افزایش یافت.

نتیجه گیری

امام با وجود این که در رأس قدرت قرار داشت اما متوسل به روش‌های نامشروع چون دروغ، مکر و فریب نشده و هرگز تحت تأثیر وسوسه‌های قدرت، ثروت و شهوت قرار نگرفتند بلکه با بی‌اعتنایی به تمام این مضامین و مسائل پیش می‌رفتند. کاملاً سیاست ورزی امام متکی به رفتارها و مبانی اخلاقی ناب و زلال بود حضور خاندان اهل بیت در ایران باعث شده که ایران در جهان اسلام به پایگاه محبان خاندان و اهل بیت پیامبر تبدیل شود و این موضوع زمینه آزادی عمل نسبی را برای علویان و به ویژه سادات فراهم کرد. از لحاظ اجتماعی حضور امام رضا منجر به تمرکز شیعه از مدینه به ایران به ویژه خراسان گردید. تا جایی که بسیاری از شهرهای خراسان قدیم، به مراکز علمی مهم تشیع تبدیل شد از سوی دیگر فرزندان اهل بیت با محور قرار دادن شخصیت امام رضا به ایران مهاجرت کردند که مهم‌ترین ایشان سفر حضرت معصومه و شاهچراغ به ایران است این مسئله پیامدهای دیگری را نیز از نظر سیاسی به دنبال داشت که بسیاری از قیام‌های علویان در ایران شکل گرفت. با حضور امام رضا در ایران این منطقه کانون توجه بسیاری از افراد قرار گرفته و باعث تمرکز جمعیت در این منطقه شد که خود به خود به رونق بازارها کمک شایانی کرد. از سوی دیگر بسیاری از عاشقان خاندان پیامبر با وقف اموال خود باعث تاسیس فضاهای زیارتی و عبادی و در نتیجه زمینه ساز آبادی و آبادانی شدند. از جمله تأثیرات فرهنگی حضور امام رضا می‌توان بر ساخت بناهایی الهام گرفته از اسلام ناب مانند بنای مساجد، حوزه‌های علمیه و محوریت فرهنگ تشیع که رابطه مستقیم با حضور امام و حرم مطهر ایشان دارد این مسئله حتی در ابنیه تاریخی به جا مانده از مسیر امام رضا به وضوح قابل مشاهده است که حاکی از وجود علاقه مردم این سرزمین به خاندان پیامبر ص است و همین موضوع کمک شایانی به گسترش تشیع در ایران نموده است. امام رضا علیه‌السلام با رعایت اخلاق اسلامی و برخورد انسان با افراد، مرزهای فرهنگی و اجتماعی مردم ایران را شکسته و با افراد در قوم و قبایل متفاوت، ارتباط مطلوب و کامل برقرار کردند. گذشته از تاسیس حوزه علمیه در مسجد جامع مرو و حوزه و محل تجمع شیعیان در منزل امام و تربیت شاگردان و تالیفات امام، وجود آرامگاه و مرقد ایشان در شرقی‌ترین نقطه ایران نقش بارز و انکارناپذیری در گسترش تمدن اسلامی در سرزمین خراسان و توسعه علمی ایران داشت. آرامگاه امام رضا و خواهر و برادران ایشان علاوه بر این که مکانی برای زیارت بود، کانونی برای گسترش تشیع و فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار می‌رفت و راه را برای توسعه علم و دانش در ایران باز می‌کرد. مناظرات امام رضا (ع) با سران فرق و ادیان راه شکوفایی علم را در خراسان هموار کرد و تمدن اسلامی با تمدن و فرهنگ کهن ایران آمیخته و با بهره‌گیری از کتب و آموزه‌های امام رضا (ع) و شاگردان آن حضرت فرهنگ و تمدن اسلامی شکوفان گردید. حرکت علمی گسترده در خراسان شروع شد فرهنگ و تمدن جدیدی که معرف زمان خود بود به وجود آمد. حضور امام رضا (ع) در خراسان و ایجاد کرسی‌های علمی، تربیت

شاگردان ایرانی و مناظرات در رشد علمی ایران اثر عظیمی داشت. در کنار ایجاد شهر مشهد در جوار مرقد ایشان و تاسیسات و موقوفات وابسته به آستان مقدس در رشد فرهنگ و تمدن ایران به خصوص خراسان موثر بود. دانشگاه های بزرگ و مراکز علمی فرهنگی در شهر مقدس دایر گردید که که شکل گیری و گسترش آنها به برکت وجود مرقد مطهر امام رضا (ع) می باشد. حضور امام رضا در ایران و مخصوصا در شهرهای خراسان را باید نقطه عطف مهم در گسترش تشیع در ایران محسوب داشت. این مسئله حتی در ابنیه تاریخی به جا مانده از مسیر امام رضا به وضوح قابل مشاهده است که حاکی از با توجه به شخصیت همه جانبه و والای امام رضا بانیان خیر علاقمند به سنت حسنه خیررسانی بوده و قسمتی از مایملک و دارایی خود را وقف آستان مقدس رضوی می نمودند. و حتی در کنار بارگاه ملکوتی امام دارالشفاء برای معالجه بیماران احداث گردید. چرا که دوران حیات امام رضا (ع) را باید دوران اوج گیری گرایش مردم به اهل بیت و گسترش پایگاه های مردمی این خاندان دانست و خیل کثیری از داعیان و بزرگان شیعیان امامیه را به ایران کشاند. این داعیان که عمدتا از سادات بودند در بیشتر مناطق ایران حضوری موثر داشتند و حتی پس از مرگشان، مدفن آنها به زیارتگاه مردم بومی تبدیل شد. زیارتگاه های امامزادگان به مرور مرکزی برای انجام شعائر مذهبی و آموزش های مکتبی شیعیان شد. این مسائل تحول بزرگی در هویت شیعیان ایرانی و روند پویایی و رشد آنان ایجاد کرد، چرا که حرکت های شیعیان ایرانی تشنه عدالت بود و با ورود امام رضا به ایران و نهادینه شدن مبانی و اصول مکتب اثنی عشریه در ایران، فعالیت های شیعیان ایران از قیام های خام و بی نتیجه به حرکت های بزرگ و با برنامه تبدیل شد به گونه ای که در آینده، این جنبش های موفق به ظهور دولت های منطقه ای بزرگی در ایران انجامید که هویتی کاملا شیعی داشتند. در دوره عباسیان بیان مسائل کلامی و عقلی و فلسفی پر رونق و گرایش عمومی در جامعه به عقلگرایی بیشتر بود. معتزله در این بستر اجتماعی شکل گرفت و مورد حمایت خلیفه عباسی واقع شد، این گرایشات جامعه را نیز تحت تأثیر قرار می داد تا مردم نیز به این علم گرایش داشته باشند. امام رضا در این دوره شیعه را از جهات تعقل تقویت می کرد. به رغم همه محدودیت هایی که مأمون برای جلوگیری از فعالیت امام رضا و ارتباط شیعیان با امام به وجود آورده بود، بارزترین موضوع در سیره امام رضا از مدینه تا مرو، تلاش حضرت برای معرفی جایگاه معصومین در این فرصت است. امام رضا از لحظه حرکت از مدینه تا مرو، از روش های گوناگون برای شناساندن شیعه بهره برد. امام در طول مسیر، احادیث را از طریق پدراناش به حضرت علی و پیامبر سلام الله علیهما می رساند. این بهترین روش برای معرفی مکتب تشیع و خنثی کننده توطئه هایی بود که شیعه را خارج از دین می شمرد. تشیع ایرانیان، امری از روی اجبار نبوده است، بلکه ایرانیان، اسلام و تشیع را با روح خود سازگار دیدند و فطرت عدالت خواهانه آنان، علی علیه السلام و فرزندش امام رضا علیه السلام را مظهر عدالت و صدق و راستی یافتند. از این رو دعوت ایشان را لیبیک گفتند.

فهرست منابع

۱. آملی، اولیا الله (۱۳۴۸): تاریخ رویان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران
۲. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، (۱۳۵۰): تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
۳. ابی الحدید، عبدالحمید هبة الله بن، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، جلد چهارم، قم، اسماعیلیان.
۴. اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن بن (۱۳۶۶): تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، جلد دوم، تهران، انتشارات اقبال
۵. بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن (۱۳۸۸): التوحید، ترجمه علی اکبر میرزایی، تهران، نشر علویون
۶. جعفریان، رسول (۱۳۹۱): تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی، تهران، نشر علم، چ پنجم
۷. حسینی، کمونه (۱۳۷۱): آرامگاه‌های خاندان پاک پیامبر(ص) و بزرگان صحابه و تابعین، ترجمه عبدالعلی صاحبی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس
۸. صالحی (۱۳۸۴): سیره امام رضا، قم، دارالهدی
۹. سلطان الواعظین شیرازی (۱۳۸۵): شب‌های پیشاور، ج اول، قم، انتشارات دلیل ما
۱۰. شریف قرشی، باقر (۱۳۶۸): تحلیلی از زندگانی امام کاظم(ع)، ترجمه محمدرضا عطایی مشهد، آستان قدس،
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (بی تا): عیون اخبار الرضا، ترجمه محمد تقی اصفهانی، تهران، علمیه اسلامی، ج اول
۱۲. شیرازی، فرصت الدوله (۱۳۷۷): آثار العجم یا تاریخ شیرازی، تصحیح منصور رستگار فسائی، تهران، امیرکبیر
۱۳. شیرازی، سلطان الواعظین (۱۳۸۵): شب‌های پیشاور، ج اول، قم، انتشارات دلیل ما
۱۴. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷): تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ج هشتم
۱۵. عاملی، شیخ حر (۱۴۱۴ق): وسائل الشیعه، قم، آل البیت
۱۶. عرفان منش، جلیل (بی تا): چلچراغ شیراز، تحلیلی از قیام احمد بن موسی و برادران امام رضا(ع)، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی
۱۷. عرفان منش، جلیل (۱۳۷۷): قیام و زندگانی احمد بن موسی، دانشنامه فارس، بنیادهای بین‌شناسی، شیراز

۱۸. عرفان منش ، جلیل (۱۳۹۱): مهاجران موسوی، تهران، امیر کبیر
۱۹. عرفان منش ، جلیل (۱۳۷۴): جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا(ع) از مدینه تا مرو
۲۰. عطاردی قوچانی عزیزالله (۱۳۸۷)، مسند الامام الرضا، مشهد، ج نهم،
۲۱. قربانی، ابوالقاسم (۱۳۷۵): زندگی نامه ریاضی دانان دوره اسلامی از سده سوم تا سده یازدهم هجری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم،
۲۲. مجلسی، علامه محمد باقر (۱۳۷۹): بحار الانوار، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران، اسلامیه، چ چهارم، ج چهل ونهم
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق): بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفا
۲۴. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۷۵): مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، بی جا، ج دوم
۲۵. مرعشی، ظهیرالدین (۱۳۶۸): تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش محمدحسین تسییحی، تهران
۲۶. مسعودی ، علی بن حسین (۱۳۶۵): مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب
۲۷. مسعودی، ابوالحسن (۱۳۷۰): مروج الذهب، ترجمه ابوالفضل پاینده ، تهران، نشر علمی و فرهنگی، چ چهارم،
۲۸. میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان الدین (۱۳۷۰): روضه الصفا، تصحیح جمشید کیان فر، تهران، نشر خیام
۲۹. نرشخی، محمد بن جعفر (۱۳۶۳): تاریخ بخارا، مصحح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، توس
۳۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق یعقوبی (۱۳۸۵): تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، نشر نگاه ترجمه و کتاب، ج دوم
۳۱. همایون، محمدهادی (۱۳۹۲): کارکرد تمدن سازانه هجرت امام رضا به ایران، فصلنامه فرهنگ رضوی، شماره اول.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۰۸-۱۹۳

لباس مفهومی به مثابه ابزار کمک‌درمان طبق اصول اخلاقی آئن دوباتن و جان آرمسترانگ

مریم مونس‌سرخه^۱

زهرا شیخی^۲

چکیده

لباس بیانی قدرتمند در جهت انتقال مفهومی مشخص بوده و فراتر از آن در جهان امروز، تبدیل به ذات ثانویه بشر شده است. بدین ترتیب لباس مفهومی یک اثر هنری مستقل بوده و دارای طیف وسیعی از مضامین است و به مخاطب و درک بدنمندی او مرتبط است. لباس امکان تأثیرگذاری بر مخاطب خود را فراهم می‌کند. مطابق آراء آئن دوباتن و جان آرمسترانگ، هفت عملکرد درمانی را برمی‌شمرد که همگی قابل تعمیم به لباس‌های مفهومی هستند. هدف از این پژوهش چگونگی تأثیرگذاری لباس مفهومی در برانگیختن، تسکین و راهنمایی مخاطب آن است. سؤال: چگونه لباس مفهومی می‌تواند یک ابزار کمک‌درمانی برای مخاطب خود باشد؟ نتایج نشان می‌دهد که بدن، تمام تجربیات بشر از جهان را دریافت می‌کند و درک مفاهیمی چون رنگ، فضا و عمق را فراهم می‌آورد. لباس به عنوان نزدیک‌ترین هنر به بدن این قابلیت را دارد که درک بهتری از مفاهیم را با زنده کردن حس خلاقیت، خودهنرآنگاری و ابتکار به مخاطب القا کند. لباس مفهومی، مخاطب را به مثابه اجراگر در تلاش برای درک و شناسایی راه‌های حفظ آرامش خود برمی‌انگیزاند. لذا می‌تواند یک ابزار کمک‌درمانی برای مخاطب باشد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. شیوه گردآوری اطلاعات، اسنادی با استفاده از کتاب‌ها و مقالات می‌باشد.

واژگان کلیدی

لباس مفهومی، آئن دوباتن، هنردرمانی، جان آرمسترانگ.

۱. عضو هیأت علمی گروه طراحی پارچه و لباس، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: M.Mounesi@alzahra.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد، رشته طراحی پارچه و لباس، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

Email: zahrashaiikhii@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۸/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۷

طرح مسأله

در سال‌های دهه ۱۹۶۰ سه جریان هنری: پاپ، مینیمال و مفهومی، رویکرد مدرن را به چالش کشیدند. هنر مفهومی سعی داشت با طرد دیدگاه سنتی، زمینه را برای درک جدیدی از هنر و فرآیند خلق هنری فراهم کند (سمیع‌آذر، ۱۳۹۶، ۱۰ و ۱۷). ریشه‌های اساسی در هنر مفهومی قابل بررسی در لباس نیز هست. برای یافتن نخستین تفکرات طراحی لباس‌های مفهومی باید به سراغ هنرمندان جنبش فوتوریست رفت که اولین جرعه‌های هنر مفهومی را زدند. نقش لباس در فوتوریسم و بعد از آن تا پس از جنگ دوم جهانی اغلب در هنرهای اجرایی قابل ملاحظه است. سپس نهضت‌ها و دیگر سبک‌ها مانند دادا و هنرمندان مکتب باهاوس در زمینه طراحی لباس در حوزه هنرهای اجرایی نقش پررنگ داشتند. همچنین لباس‌های طراحی شده توسط هنرمندان جنبش سوررئالیسم نیز یکی از پیشینه‌های اصلی لباس مفهومی قلمداد می‌شود (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۲۹). به واقع این انقلاب مفهومی بود که لباس را گسترده‌تر از گذشته به مثابه هنری مستقل در جهت انتقال مفهوم ارائه کرد. آغاز دهه ۱۹۶۰ لباس تحت تحلیلی ساختاری و انتقادی قرار گرفت که ابزاری در انتقال پیام‌های ایدئولوژیک و مفهومی باشد. در این دوران، لباس مستقیماً یک اثر هنری تلقی شد.

در این پژوهش افزون بر جنبه هنری لباس که در بستر هنر مفهومی توانایی به‌سزایی در جهت تأثیرگذاری بر مخاطب خود دارد، نگرشی نو با عنوان لباس‌ها در جهت کمک‌درمانی مطرح می‌شود. در این رویکرد می‌توان با ارجاع به آراء روان‌شناسان آلن دوباتن و جان آرمسترانگ، هفت کارکرد ارائه شده برای هنر که تلاش در حذف نقطه‌ضعف‌های روانی دارند را در پدیده لباس بررسی کرد. بدین ترتیب لباس مفهومی در جایگاه خود، به مثابه کمک‌درمان، قابلیت مهمی پیدا می‌کند. در این مقاله سعی خواهد شد به پرسش: لباس مفهومی چگونه طبق آراء آلن دوباتن و آرمسترانگ، به عنوان کمک‌درمان عمل می‌کند؟ پاسخ داده شود. تلاش می‌شود با نگاهی به آراء روان‌شناختی آلن دوباتن و جان آرمسترانگ، هفت ضعف روانی بشر بررسی شده و با مثال‌هایی از البسه مفهومی به درمان آنها کمک شود. پیش از آن، لباس به عنوان یک هنر تعاملی شناخته می‌شود که بتواند مکمل انجام این تأثیرگذاری‌ها باشد. در تمامی مسیر این پژوهش لباس مفهومی به مانند یک اثر هنری مطرح می‌شود که دارای مفاهیم و کنش‌هایی است که بر مخاطب اثر می‌گذارد. لباس مفهومی، اصلی‌ترین عامل تأثیرگذار بر مخاطب است چرا که مخاطب با پوشیدن، اجراگر اصلی آن خواهد بود. بدین ترتیب هفت مجموعه لباس مفهومی در تناظر با هفت عملکرد کمک‌درمانی هنر، با انتخاب هدفمند، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

پیشینه مطالعاتی

مطالعات متعددی در حوزه هنر مفهومی و هنردرمانی انجام شده است. عابدینی‌راد (۱۳۹۷) در کتاب *مُد و لباس در قلمرو هنر مفهومی*، هنر مفهومی را به شکل ویژه در لباس و مُد مورد بررسی قرار می‌دهد و با ارائه پیشینه‌های لباس مفهومی به بررسی تاریخی این پژوهش کمک کرده است. سمیع‌آذر (۱۳۹۶) در کتابی با عنوان *انقلاب مفهومی به ارائه بنیان‌ها*، راهبردها و رویکردهای اساسی هنر مفهومی و به طبع چگونگی بسط پیدا کردن این جنبش در دیگر هنرها پرداخته است. در مقاله کوپر و ویداس (۲۰۰۴) در مقاله *شناخت خود و دیگران: یادگیری مهارت‌های اجتماعی*، هنردرمانی و آموزش تعاملات اجتماعی برای کودکان بررسی می‌گردد. دورانی (۲۰۱۴) در مقاله *قابلیت‌های اصلاحی کودکان اتیسم با هنردرمانی*، روش‌های افزایش تعاملات اجتماعی را با امر بصری هنری توضیح می‌دهد. برگس لاسبرینک (۲۰۱۳) در مقاله *تجربه بصری در روان‌درمانی*، هنردرمانی را برای بهبود تکلم و مهارت‌های اجتماعی مؤثر می‌داند. تانگ (۲۰۰۷) در مقاله *ابزارهای هنردرمانی*، هنردرمانی و به طور خاص مجسمه‌سازی را باعث تحریک خلاقیت و تصورات ذهنی در رفع برخی مشکلات می‌داند. کیس و دالی (۱۹۹۲) در مقاله کتاب *هنردرمانی*، هنردرمانی را باعث تخلیه نیروهای شخصی و موجب کاهش اضطراب می‌دانند. جانگ (۱۹۸۳) در مقاله *روان‌شناسی انتقال*، هنر را راهی برای برقراری ارتباط به صورت خودآگاه و ناخودآگاه با بیمار می‌داند. مون (۲۰۰۷) در مقاله *گفتگو با آرزوها از طریق هنردرمانی*، رفع تنش‌های روانی، امکان بروز هیجانات سرکوب شده و بیان افکار سانسور شده را توسط فعالیت‌های هنری، مقدور می‌داند. با یک نگاه کلی در مباحث بالا می‌توان چنین دریافت که وجه تمایز این پژوهش، در به کاربری لباس مفهومی به عنوان کمک‌درمان است.

روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. تأثیرات متقابل لباس مفهومی با هفت عملکرد درمانی هنر از منظر دوباتن و آرمسترانگ با ذکر هفت نمونه، سنجیده می‌شود. انتخاب مثال‌ها به صورت هدفمند از مجموعه‌های البسه مفهومی است که هر یک می‌تواند در کاهش بار روانی بشر کمک کند و به عنوان کمک‌درمان باعث تسکین و تلطیف مخاطب خود گردد. شیوه گردآوری اطلاعات، اسنادی و با بهره‌گیری از کتب و مقالات می‌باشد.

لباس مفهومی به مثابه هنر

نگاه متمایز به لباس به مثابه هنر به واسطه بخش‌هایی از رویکردهای انقلاب مفهومی قابل تحلیل است. اول؛ جنبش هنر مفهومی مانند یک هرم، از تقاطع سه وجه به وجود آمد: ایده، زبان و نفی شیء هنری (سمیع‌آذر، ۱۳۹۶، ۵۷). هنر مفهومی با تأکید بر ایده در تلاش بود تا نوع

نگرش به اثر هنری را تغییر داده و مخاطبان را به مشارکت فعال دعوت کند. به همین دلیل ایده‌های هنرمندان مفهومی تغییر کرد؛ مانند نگاه به زندگی روزمره. بدین ترتیب هنرمندان مفهومی از طراحی لباس به آشکال متفاوت بهره گرفتند و طراحان لباس نیز با دریافت اهمیت هنر مفهومی، طراحی‌هایی کردند که هم زیبا بود و هم با زبانی خاص، مفهوم مشخصی را به مخاطب منتقل می‌کرد (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۴). زبان؛ به عنوان عنصری در جهت تحلیل یک آفرینش هنری بیان شد. در آثار هنرمندان مفهومی، لباس توانست این بیان هنر مفهومی زبان‌محور را با ارائه نشانه‌ها نمایش دهد. در این بین، با نفی شیء هنری، رسانه‌های جدید مانند عکس، ویدئو، چیدمان و پرفورمنس ظاهر شد و در زمان کوتاهی، پهنه وسیعی از روش‌ها و امکانات جدید بیان را فراسوی این هنر ایجاد کرد (سمیع‌آذر، ۱۳۹۶، ۵۷).

دوم؛ آراء مهم‌ترین منتقدین هنر مفهومی که تحت عنوان چهار الگوواره عمده پسامفهومی: نخست الگوی تکرار و روش سریالی؛ دوم عبارت‌های کلامی و رویکرد بینامتنی؛ سوم عکس، واقعیت و نشانه؛ و در نهایت نیز بدن، اجرا و بازشناسی خویشتن قابل تبیین است. الگوواره چهارم در دهه ۱۹۶۰م. به واسطه هنرمندانی که در جستجوی فردیت و بازشناسی ضمیر خود بودند، به وجود آمد. ایشان در مسیر ایجاد چالش‌های عملی و نظری در ساختار هنر، کندوکاوهایی در خودشناسی به کار بردند که بر «بدن» متمرکز بود. حاصل این تجربیات، ژانر جدیدی از هنر مفهومی بود که بدن را زمینه اثر هنری قرار داده و لذا تحت عنوان هنر بدنی نام گرفت. بارزترین وجه مفهومی آن، طرد فرم و زیبایی است (همان، ۱۳۷۳ و ۱۱۹). گویی، لباس اولین ابزار برای هنرمند بدنی بود که می‌توانست با رنگ و فرم آن، مفهوم اجرای خود را تکمیل کند. «کنش هنرمند فقط پیش‌نیازی برای نمایش ماهیت اثر هنری و ایده اوست و هرگونه حاصل کار یا جسمیت بخشیدن، تنها نمودی ابتدایی از یک نتیجه‌گیری کلی بوده که هنرمند بدان دست یافته است» (مجلسی و خوشنویسان، ۱۳۸۸، ۵۷).

در رویکردهای جدید هنر، دو قطبی‌هایی مانند ابژه و سوژه، خود و جهان، ذهن و بدن حذف شده و روابط اثر هنری و مخاطب به عنوان ابژه و سوژه گسترش یافته است. آنچه در این رویکردها بیشتر دیده می‌شود، مسئله ادراک است. اهمیت نقش فضا، بدن و دیگری، با طرح ادراک بیشتر شده و جایگاه بیننده به عنوان مخاطب صرف از بین رفته است. در این راستا، مهم‌ترین ابزاری که می‌شود توسط آن به مسئله ادراک پرداخت و آثار هنری بدن‌محور را به واسطه آن تحلیل نمود، پدیدارشناسی است. در پدیدارشناسی «بازگشت به خود چیزها» مطرح است؛ یعنی رویکرد تازه و ناب به هر چیز، تجربه‌ای مشخص از خود و شهود استوار بر مشاهده با تجربه دقیق، بدون پیش‌فرض و پیش‌داوری مفهومی. در نگرش پدیدارشناسان هر چیز یک «پدیدار» است، و پدیدار همان ذات شیء است (نوزاد و همکاران، ۱۳۹۷، ۶).

هنردرمانی از منظر دوباتن و آرمسترانگ

سر و کار داشتن با هنر، بشر را به تفکر در مورد چگونگی تولید و درک اثر هنری وا می‌دارد که برای پاسخ به مسئله شاید بتوان به علمی چون جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و خصوصاً روان‌شناسی روی آورد. با وجود اینکه روان‌شناسی، دانشی نسبتاً متأخر است، با هنر و ادبیات که قدمتی به اندازهٔ عمر آدمی دارند، تعامل داشته و دارد. روان‌شناسی و هنر، هر یک به روش‌هایی قصد داشته و دارند که زندگی انسان را معنا، عمق و کیفیت دیگری بخشند (بیات، ۱۳۹۹، ۱۳). اما مقوله هنردرمانی از گذشته، مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه مانند ارسطو بوده و کارکردهای درمانی هنر با مضامینی مانند کاتارسیس^۱ طرح شده است. با درک این ادراکات خردمندانه‌ای که امکان ایجاد ناآرامی‌های روانی و درونی را به اثر می‌دهند و سپس امکان آرامش مخاطب را به وجود می‌آورند، می‌توان به اهمیت تأثیرگذاری هنر بر مخاطب با رویکرد درمانی پی برد. پالایش در نظر فروید نوعی آزادسازی انرژی روان و تطهیر است که طی آن، بدن و روان هر دو آرامش می‌یابند. از نظر او این مهم در روان‌درمانی و در هنر وجود دارد (همان، ۷۴). بیان می‌شود که کاربرد روان‌شناسانه هنر در نگاه امروزی اولین بار توسط زیگموند فروید بیان شد و چندی نگذشت که هنر و روانکاوی، تأثیرات متقابل بر یکدیگر گذاشتند. سال‌ها بعد، کرامر^۲ به هدف رفع اختلالات هیجانی کودکان به شیوه نقاشی‌درمانی متوسل شد. او هدف هنردرمانی را به وجود آوردن موقعیتی برای انتخاب و تغییر رفتارها می‌داند و باور می‌کند که این کار فرصت‌هایی برای تجربه مجدد تعارض‌ها ایجاد می‌کند؛ تا از این طریق به رفع، تحلیل یا پاسخگویی آن‌ها پردازد و از منظر فیلیپ ویلیامز^۳ انجام فعالیت‌های خلاق با مواد و روش‌های هنری، دیداری و شنیداری را هنردرمانی می‌گویند. هدف از کارهای هنردرمان‌گرانه، رشد هویت، شخصیت و همچنین برانگیختن حس موفقیت در افراد از طریق ابزارهای ابتکاری خودمحور است.

در سال ۲۰۱۳ م. در کتاب هنر همچون درمان^۴ نوشته آلن دوباتن و جان آرمسترانگ ((هنر برای هنر)) به خصوص، این نظریه را که هنر شاید به منظور خاصی به کار آید، رد و در نتیجه از موقعیت والای هنر، برداشتی مبهم و آسیب‌پذیر عرضه کرد. هنر را وسیله‌ای درمانی می‌دانند که می‌تواند بیننده‌اش را راهنمایی کرده، آرامش دهد، او را برانگیزد و از او انسان بهتری سازد. هنر، مانند هر ابزار دیگری، این توانایی را دارد که قابلیت‌های بشر را از آنچه طبیعت به او داده، فراتر برده، همچنین برخی نقطه ضعف‌های مادرزادی او را جبران کرده و در این مورد بیشتر منظور

1. Catharsis
2. Edith Kramer
3. Philip Williams
4. Art as Therapy

نقطه‌ضعف‌های ذهنی است نه جسمانی. برای فهم هدف هنر، باید این سؤال طرح شود که با ذهن و عواطف چه می‌کند؟ هنر چه کمکی به نقطه‌ضعف‌های بشر می‌کند؟ البته نقطه‌ضعف‌های دیگری هم هستند، ولی به نظر می‌رسد هفت مورد ضعف بشری که در ادامه، عنوان می‌شوند، عمومی‌ترین و پذیرفته‌ترین هستند (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۸-۹):

«۱. فراموش کردن امور مهم؛ عدم توانایی در حفظ تجربه‌های مهم اما فرار؛ ۲. از دست دادن امید؛ حساس بودن نسبت به جنبه‌های منفی هستی؛ به دلیل عدم درک منطق برخی امور و از دست دادن فرصت‌های مغتنم دیگر؛ ۳. دوری گزیدن یا ادامه ندادن؛ عدم توجه به طبیعی بودن برخی دشواری‌ها، و سوء داوری در مورد آنها. رنج بردن انسان از این مسأله و حقیر شمردن آن رنج؛ ۴. عدم تعادل و نادیده گرفتن جنبه‌های مثبت خود؛ بشر، مجموعه‌ای از «خود» هاست و می‌فهمد که برخی از آن‌ها از بقیه بهترند. اغلب زمانی به جنبه‌های مثبت پی می‌برد که دیر شده و در برابر بالاترین خواسته‌ها، ضعف اراده نشان می‌دهد؛ ۵. دشواری در شناخت انسان؛ احساس کمبود در توضیح خود به دیگران و دوست داشته شدن توسط آنها؛ ۶. اقتادان در دام سطحی بودن و پیش‌داوری‌ها؛ به دلیل عرضه نامناسب تجربیات توسط افراد، اماکن و ادوار که امری مثبت می‌توانند باشند، امکان برقراری ارتباطات فراهم نمی‌گردد و ۷. نارضایتی از زندگی در زیر سلطه تبلیغات؛ از دست دادن حساسیت‌ها در روند روزمره زندگی و تحت تأثیر تبلیغات پرزرق و برق واقع شدن، لذا ایجاد نارضایتی از زندگی و جستن زندگی واقعی در محیطی دیگر» (همان، ۷۲).

لباس مفهومی: هفت عملکرد درمانی از منظر دوباتن و آرمسترانگ

نگاه درمانی به هنر چه نتایجی را حاصل می‌کند؟ در واقع این که، فرد، قانع شود هدف اصلی درگیر شدن با هنر این است که به سوی بهبود زندگی هدایت شود و دیدگاه بهتری نسبت به خود پیدا کند. اگر هنر چنین قدرتی دارد، به این دلیل است که ابزاری است برای اصلاح یا جایگزین کردن ضعف‌های فراوان روانی (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۲). به جبران هفت نقطه‌ضعف روانی انسان (که در بالا ذکر شد)، هفت عملکرد برای هنر بیان شده که قابل تحلیل در لباس‌های مفهومی در طول تاریخ نیز هست: لباس‌هایی که پس از انقلاب مفهومی دهه ۱۹۶۰م. به مثابه اثر هنری ارائه شدند. هنرمندان این آثار، ظرفیت‌های بدن و حالات روانی انسان را علاوه بر هر ابزاری برای ایجاد رابطه با بیننده آثار، مناسب دیدند. خلق آثار به سمتی رفت که با مشارکت ذهن مخاطب کامل شوند. طراحان از تلفیق لباس و ویژگی‌های هنرهای تجسمی، حالات و صفات انسانی، حرکات اندام و گاه توانمندی‌های بازیگری، مفاهیم خود را نمایان ساختند. در این صورت لباس به شکل یک مفهوم هنری و در این پژوهش ابزاری درمانی مدنظر قرار می‌گیرد. در حقیقت، دیگر نمی‌توان نقش لباس را صرفاً یک گویش بصری و ابزاری برای

گفتگو با مخاطب دانست چرا که قابلیت‌های وسیع در این هنر، امکان تجربه‌ها و تأثیرهایی را فراتر از یک تجربه صرف بصری پیش روی مخاطب می‌گذارد. هنر و لباس با هم تلفیق می‌شوند تا بتوانند از کاستی‌های متداول ژانرهای خود خارج شده و آزادی یابند. هنرمند تلاش می‌کند که با ترکیب آنها به بازتاب تفکرات و آراء مورد نظر بپردازد (زارع و رهبرنیا، ۱۳۹۵، ۱۴) و این بازتاب دریافت شده از سوی مخاطب می‌تواند در جهت جبران نقطه‌ضعف‌های روانی او عمل کند که در این حالت لباس مفهومی در مقام ابزاری هدفمند و بالارزش و با روشی هفتگانه به کمک پژوهشگران می‌آید. در ادامه بیان می‌شود که چگونه هفت ضعف بشری مطروحه توسط دوباتن و آرمسترانگ، توسط ابزار لباس مفهومی، درمانگری می‌گردد. همچنین برای هر مورد، یک مجموعه به عنوان مثال از البسه مفهومی که توسط هنرمندان به اجرا درآمده است نیز معرفی می‌گردد:

۱. اصلاحگر فراموشی: "هنر، تجربه‌ها را بازسازی می‌کند. وسیله‌ای است که موارد گران‌بها و بهترین بینش‌ها را حفظ و در اختیار عموم می‌گذارد" (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۳). یکی از روایت‌هایی که امکان بررسی این عملکرد در لباس مفهومی را فراهم می‌آورد مجموعه حسین چالایان^۱ در پاییز و زمستان ۲۰۰۱-۲۰۰۰م. با نام *بعد از کلام*^۲ (تصویر ۱) است که به معضل مهاجرت و هراس از ترک خانه پرداخت. او با بیان هنرمندانه‌ای به این مفهوم متداول اجتماعی اشاره داشت چرا که حاصل یادآوری اطلاعاتی واقعی از گذشته‌اش بود. گویا در این اثر، او به دنبال مکانی بود که بتواند در زمان حمله دشمن با خود حمل کند. او با هنر اجراء از نمایش معمول لباس‌ها یعنی کت‌واک^۳ دوری کرد. بعد از نمایش لباس‌های مجموعه، چهار مدل با لباس‌های خاکستری رنگ وارد صحنه شدند و کنار چیدمان حاضر در صحنه که شامل چهار صندلی راحتی و یک میز قهوه‌خوری ماهگونی‌رنگ بود، ایستادند و به کندن روکش پارچه‌ای صندلی‌ها مشغول شدند. روکش‌ها در چند ثانیه بدل به لباس‌هایی شدند که هر مدل یکی از آنها را پوشید. دو مرد وارد صحنه شدند و صندلی‌های تاشو را تبدیل به چمدان کردند و هر کدام از آنها کنار یک مدل ایستادند. مدل دیگری وارد شد و به سمت میز چوبی حرکت کرد، محفظه مرکزی روی میز را برداشت و وسط میز قرار گرفت. این بار میز تبدیل به دامنی با فرم هندسی شد که از ۲۰ حلقه چوبی دست‌ساز ساخته شده بود (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۵۴).

1. Hussein Chalayan
2. After Words (Autumn-Winter 2000-2001)
3. Catwalk



تصویر ۱- لباس مفهومی، طراح: چالایان، ۲۰۰۰-۲۰۰۱م، عنوان:
بعد از کلام، محتوا: مهاجرت و هراس آن (URL1)

۲. عرضه‌کننده امید: "هنر همه چیز را دلپذیر و جذاب می‌کند. می‌داند که چه آسان مستأصل می‌شویم" (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۳). لباس‌های مفهومی غالباً به دلیل اساس رویکردشان، متفاوت از لباس‌هایی هستند که صرف زیبایی مورد اهمیت هستند و همین ویژگی اغراق‌آمیز کردن یک مفهوم مناسب می‌تواند، امید را برای هدایت در مسیر دشواری‌های پیش رو در زندگی، متمرکز کند. هلموت لانگ^۱ نام هنرمندی است که در سال ۲۰۱۱م. دست به خلق نمایشگاهی بر پایه چیدمان زد. او با الهام از آتش‌سوزی استودیوی طراحی لباسش که در سال ۲۰۱۰م. منجر به نابودی قسمت عظیمی از آرشیو لباس‌ها شده بود در صدد پاک کردن گذشته برآمد. به نظر می‌رسد این نمایشگاه بیانیه‌ای است در رد صنعت مُد و تجارت‌گرایی. در گزارش *وال‌استریت ژورنال* از زبان خود هنرمند: ((من دوست ندارم چیزی را دور بباندازم اما در عین حال توانایی تمام کردن فصلی از زندگی را دارم.))^۲ پایان فصلی و آغاز فصلی دیگر در زندگی اش که ۱۶ ستون درخت‌مانند این نمایشگاه، نمادی از این تغییر و تحول‌اند. درختانی که ریشه در کف گالری دارند و تا سقف امتداد یافته‌اند. *سفتش کن*^۳ (تصویر ۲): عنوان این نمایشگاه به معنای تحت‌اللفظی آن تغییر نرم به سفت است. او برای آفرینش این درخت‌ها از شش‌هزار لباس که بقایای آتش‌سوزی بودند استفاده کرد. وی توسط دستگاه خردکن بقایای لباس‌ها را تکه‌تکه و آن‌ها را با رزین و رنگ، انواع الیاف طبیعی و مصنوعی، آهن، چرم، خز و مو مخلوط کرد. این چیدمان کمابیش خصوصیت ساختار شکنانه طراحی لباس‌های او را داشت؛ برداشت مواد از جایی و گذاشتن آن در جایی دیگر. اما وی از مواد برای تغییر خصوصیات پارچه‌ای به منظور تولید

1. Helmut Lang

2. Julie L. Belcove, "From Fashion to Art: Helmut Lang's Second Act," The Wall Street Journal.

3. Make It Hard

پارچه ای جدید استفاده نکرد بلکه با بخشیدن مفهومی بس هنرمندانه به مواد، درختانی را کاشت که مفهوم نوزایی، حیات و ادامه زندگی را به بار نشانند (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۹۰).



تصویر ۲- لباس مفهومی، طراح: لانگ، ۲۰۱۰م، عنوان: سفتش کن، محتوا: نوزایی و ادامه حیات (URL2)

۳. منبعی برای تحمل رنج با صبوری: هنر یادآور می‌شود که "در یک زندگی خوب، رنج منطقی، جایگاه خود را دارد، در نتیجه کمتر دچار اضطراب شده و به آن‌ها به عنوان بخشی از زندگی باید نگریست" (دوپاتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۳). الکساندر مک‌کوئین^۱ در مجموعه بهار و تابستان سال ۲۰۰۰م. نمایشی ارائه داد که بین ترس و زیبایی در حرکت بود و به واقع توانست معنای ایده معمول زیبایی را وارونه کند. این رویکرد، اساس پذیرش رنج و سختی‌های زندگی است. یکی از کارهای مهم و غیرمنتظره هنر این است که بیاموزد چگونه با موفقیت، رنج را باید تحمل کرد (دوپاتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۷، ۳۱). پرفورمنس ووس^۲ (تصویر ۳) در مکعبی عظیم از آینه به نمایش درآمد که مخاطبان را قادر به تماشای انعکاس خود در زمان اجرا می‌کرد تا ایشان نیز بخشی از اثر شوند. دیوارهای پوشیده شده با بالشک‌های سفید و کفپوش سفیدرنگ، نمای یک آسایشگاه روانی را نشان می‌داد. مک‌کوئین این مجموعه را با الهام از آسایشگاه روانی ویکتوریایی طراحی کرده بود. سر مدل‌ها باندپیچی شده بود و روی کفپوش‌های سفیدرنگ راه می‌رفتند و در حالی که نمی‌توانستند تماشاچیان را ببینند، تنها خود را در دیوارهای آینه‌ای می‌دیدند و صورت خود را به شیشه می‌چسباندند و به گونه‌ای رفتار می‌کردند که مانند بیماران آن آسایشگاه به دنبال راه فرارند. مک‌کوئین: «باند‌ها نشان‌دهنده جراحی بودند؛ جراحی‌ای که باعث می‌شد دیگر آنچه که هستید نباشید»^۳. تحمل رنج‌ها و صبوری افراد در پی آن، می‌تواند به عنوان بخشی از زندگی قلمداد گردد و ادامه مسیر را هموار سازد.

1. Alexander McQueen
2. Voss
3. L'Officiel



تصویر ۳- لباس مفهومی، طراح: مک کوپین، ۲۰۰۰م، عنوان: ووس، محتوا: تحمل رنج‌های روانی بشر (URL3)

۴. مأمور ایجاد تعادل: «هنر، با شفافیت تمام، کیفیت‌های خوب را رمزگذاری می‌کند تا طبیعت انسانی، تعادلی دوباره بیابد و ما را به بهترین امکانات، رهبری کند» (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۳). به طور معمول در نمایش‌های لباس، طراحان در پایان اجرا برای تشکر از حضار روی صحنه می‌روند، ولی در نمایش مجموعه پاییز و زمستان ۲۰۰۰-۱۹۹۹م. ویکتور و رُلف^۱ معروف به عروسک روسی^۲ (تصویر ۴)، خود طراحان در صحنه حاضرند. در ابتدا، مخاطبین یک جفت کفش که روی پایه‌ای گردان قرار دارد را می‌دیدند. سپس، مدل وارد صحنه می‌شود و خشک و بدون حرکت در برابر پایه می‌ایستد، ویکتور و رُلف وارد می‌شود، به آرامی کفش‌ها را به پای مدل کرده و بعد شروع به پوشاندن لباس او می‌کند. لباس‌ها لایه به لایه، پوشانده می‌شوند تا زمانی که مدل کل لباس‌های مجموعه (ده دست لباس به وزن ۷۰ کیلوگرم) را پوشیده باشد. در پایان، مخاطب با تن پوشی غول‌آسا مواجه می‌شود که تنها سر مدل در آن مشخص است و او را تبدیل به یک عروسک بی‌حرکت می‌کند. این اثر به وضوح، مسئله پُرُو کردن لباس به عنوان هسته اصلی لباس سنتی را نقد می‌کند (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۸۰). هنر می‌تواند انسان را با بخش‌های فشرده‌ای از جنبه‌های گمشده شخصیتی در ارتباط نگهدارد و به این ترتیب نوعی تعادل درونی ایجاد کند که قطعاً امکان تأثیر بر محیط پیرامون و بهبود شرایط زندگی را فراهم می‌آورد (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۳۵). این اجرای منتقدانه، درصدد برآمد تا کیفیت‌های نامتعادل را نمایش دهد و تأثیر ناموزون عناصر زاید بر بدن که مانع حرکت می‌شود را بیان کند.

1. Victor & Rolf
2. Russian Doll



تصویر ۴- لباس مفهومی، طراح: ویکتور و رلف، ۱۹۹۹-۲۰۰۰م، عنوان: عروسک روسی، محتوا: شناخت بدن و تأثیر عناصر زاید بر آن (URL4)

۵. راهنمایی به خودشناسی: هنر کمک می‌کند، آن چه را که به آسانی به کلام در نمی‌آید، شناخت. بسیاری از وجوه انسانی را نمی‌شود با کلام بیان کرد. می‌توان اثر هنری را دید و با قاطعیت هر چند ناباورانه، گفت: ((این من هستم)) (همان، ۷۳). این عملکرد که لباس‌های مفهومی چگونه توانسته‌اند در درک «خود» به انسان کمک کنند، در نگرش طراحانی چون ری کاواکوبو^۱ مشهود است. او می‌گوید: «هدف همه زنان این باید باشد که خود، زندگی‌شان را بسازند، پشتیبانی کنند و خودکفا باشند. این بخشی از فلسفه نهفته در طراحی‌های من است. لباس‌ها برای زنان مدرن اجرا شده‌اند. زنان مدرن نیازی ندارند تا برای اطمینان بخشی و بیمه کردن خود جهت خوشبختی و زندگی خوب در نزد مردان، جذّاب به نظر آیند و دائماً بر بدن خود تأکید کنند. این مورد، بخشی از رؤیای بی‌نام و نشان خودکفایی زنان است» (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۶۳). مجموعه *مواجهه تن با لباس و لباس با تن*^۲ (تصویر ۵) در سال ۱۹۹۷م. از ری کاواکوبو ایده‌های ناکامل بودن و نقص بدنی بر مبنای سفارش مرس کانینگهام^۳ طراح سنت‌شکن رقص آمریکایی است. او در این کار، به طراحی اندام می‌پردازد و با لباس، شکل بدن را تغییر می‌دهد و قواعد متداول اندازه‌گیری بدن را عوض می‌کند. با استفاده از روش لایه‌گذاری برای ایجاد برجستگی‌های نامتعارف بر شانه، سینه، شکم و باسن رقصنده‌ها و با افزودن بخش‌های نامعمول، حس نقصان را تشدید و در عین حال تصویر زن ایده‌آل و لاغر اندام جذّاب دنیای غرب را تغییر داد (همان، ۱۶۵).



تصویر ۵- لباس مفهومی، طراح: ری کاواکوبو، ۱۹۹۷م، عنوان: مواجهه تن و لباس، محتوا: تغییر اندام ایده‌آل زن (URL5)

1. Rei Kawakubo
2. Body meets dress, dress meets body
3. Merce Cunningham (1919-2009)

۶. راهنمایی برای تجربه و تداوم: «هنر، ترکیب والائی از تجربه‌های دیگران است، که به شکل خوب و سازمان یافته عرضه شده است. می‌توان با کمال فصاحت، صدای فرهنگ‌های دیگر را شنید و این ترتیب درگیر شدن با اثر هنری تصویر انسان را از خود توسعه می‌دهد. در وهله نخست، بسیاری از این آثار هنری، غریبه به نظر می‌رسند ولی شامل افکار و عقایدی هستند که می‌توان برای تعالی از آن‌ها استفاده کرد. زیرا هرآنچه که برای بهتر شدن لازم است، در اطراف و دسترس ماست» (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۴). حسین چالایان در مجموعه بهار-تابستان ۱۹۹۸م. با نام مابین^۱ (تصویر ۶) تلاش کرد تا به مفاهیمی چون جایگاه و اهمیت فرهنگ اسلامی بپردازد. این امر همزمان با موج نخست و سپس قدرتمند اسلام‌هراسی در اروپا و آمریکا بود. او در این مجموعه از تفاوت فرهنگی و فضای بین فرهنگ شرق و غرب می‌گوید. این مجموعه شامل چادرهای سیاه‌رنگی بود که تفاوت بین آن‌ها در قد چادرها بود. اولین مدل بدون لباس و فقط با نقاب چهره وارد صحنه شد و مدل‌های بعدی، پوشیده از چادرهایی بودند که به ترتیب بلندتر می‌شدند، آخرین چادر تمام‌قد بود و به جز چشمان مدل هیچ بخشی از بدن قابل دیدن نبود (عابدینی‌راد، ۱۳۹۷، ۱۵۲). این مجموعه در جهت ارائه تصویری از موقعیت پوشش زنان در جوامع اسلامی بود. از دیدگاه چالایان پوشاندن خود، هویت فردی را از بین می‌برد و چادر برای زنان را روشی کاملاً ننگاره ای و مستقیم برای گره خوردن با نوع پوشش جمعی بیان می‌کند (URL7).



تصویر ۶- لباس مفهومی، طراح: چالایان، ۱۹۹۸م، عنوان: مابین، محتوا: تغییر هویت فردی (URL6)

۷. ابزاری برای برانگیختن حساسیت: «هنر، انسان را از بی‌توجهی نسبت به چیزهای معمولی اطراف، نجات می‌دهد. به اشیاء کهنه با نگاهی نو می‌نگریم» (دوباتن و آرمسترانگ، ۱۳۹۵، ۷۴). یکی از دلایل ناخشنودی بشر این است که به اطراف، به دشواری می‌نگرد. ناراحت

1. Between (Spiring-Summer 1998)

می‌شود، چون به ارزش شی مقابل دقت نمی‌کند و بیهوده در حسرت جذابیت‌های تخیلی دیگر چیزهاست. بخشی از این آشکال، ناشی از کسب مهارت برای عادت کردن به اشیاء است. عادت فرآیندی است که به شکل خودبه‌خودی فواید زیادی دارد. اما عادت کردن، می‌تواند سبب گرفتاری نیز شود، آنگاه که از کنار مسائلی که به دقت عمیق نیاز دارند، چون عادی هستند، عبور می‌شود. هنر می‌تواند بشر را به ارزیابی دقیق‌تر از چیزهای ارزشمند رهنمون شود (همان، ۶۶). در تجربه جسمانی لباس مفهومی در بستری تعاملی، مخاطب تبدیل به اجراگر اصلی نمایش می‌شود. در این تجربه، مخاطب در نهایت متأثر از مفاهیم و کنش‌هایی است که به واسطه تن بر روان او وارد می‌شود. در این بستر عملکردهای ارائه شده هنر در جهت درمان نقطه‌ضعف‌های روانی انسان را، به واسطه جایگذاری مفاهیم یا کنش‌هایی در لباس به مخاطب می‌توان القا کرد. به عنوان مثال می‌توان اثر لباس کپک زده^۱ (تصویر ۷) در مجموعه مارتین مارگیلا، در موزه بویمانس وان بنینگن در رتردام (۱۹۹۷م.) را نام برد. در اینجا مارگیلا با از بین بردن لباس‌هایش توسط کپک، مقایسه‌ای انجام می‌دهد میان چرخه طبیعی خلقت با چرخه خرید لباس توسط مصرف‌کننده و دور انداختن آن. به نوعی ورود مخاطب در عرصه اجرا و نمایش که اتفاقات اطراف او را نیز با بیانی دیگر، عرضه می‌کند.



تصویر ۷- لباس مفهومی، طراح: مارتین مارگیلا، ۱۹۹۷م.، عنوان: بعد از کلام، محتوا: لباس کپک زده (URL8)

1. Moulds growing on fashion, Martin Margiela, Van Beuningen Meseum (1997)

نتیجه‌گیری

نگاه متمایز به لباس، به مثابه یک اثر هنری و دریافت مفهوم از آن، از اواخر قرن ۲۰م. شکل گرفت. هنرمندان مفهومی در خلق و طراحی لباس به اشکال متفاوت در صدد بودند تا با دریافت اهمیت هنر مفهومی، طراحی‌هایی انجام دهند که علاوه بر زیبایی، با زبانی خاص، مفهوم مشخصی را به مخاطب منتقل نماید. ایشان با ارائه نشانه‌ها و در قالب استفاده از روش‌ها و امکانات نوین، و با استفاده از رنگ و فرم به تکمیل یک وجه مفهومی در هنر پرداختند. چالش تأثیرگذاری ایشان بر مخاطب با تمرکز بر بدن، و در قالب لباس رقم خورد.

هنردرمانی، استفاده از ابزارها و رسانه‌های هنری برای ایجاد ارتباط، تعامل و ابراز وجود است؛ طوری که وجه مشترک تمامی درمان‌های هنری، توجه به برقراری ارتباط به صورت غیرکلامی، به کاربری فرایندهای خلاقانه و نیز فراهم آوردن محیطی امن و قابل اعتماد است. تعامل روان‌شناسی و هنر، توجه به کارکردهای درمانی هنر که باعث آرامش مخاطب شود، و بر او تأثیرگذار باشد، در آراء آلن دوباتن و جان آرمسترانگ بررسی گردید. ایشان هفت ضعف روانی برای بشر بیان کردند که هنر به ویژه لباس مفهومی می‌تواند به رفع آنها کمک نماید. در این دیدگاه، هنر تا آنجا که بتواند از نظر درمانی کمک کند، مهم قلمداد می‌شود. یک اثر می‌تواند بد یا خوب باشد، بستگی به حالی که به نیازهای درونی انسان می‌دهد و نیز چگونگی هدف قرار دادن نقاط ضعف روانی بشر دارد. به باور آلن دوباتن، برداشت از هنر فقط به مفهوم آموختن از آن نیست بلکه خودکاو هم معنی می‌دهد. این اساسی‌ترین ویژگی لباس‌های مفهومی است که با گذشت دهه‌ها همچنان تداعی‌کننده معانی و ارجاع به مفاهیم تأثیرگذار هستند. لباس به عنوان نزدیک‌ترین هنر به بدن مخاطب است، لذا در بالاترین مرتبه تعاملی با اوست. در خوانش کمک‌درمانی لباس مفهومی، هفت اثر (به عنوان نمونه) به شکل هدفمند تحلیل گردید که هر کدام، یکی از نقاط ضعف روانی بشر را تعدیل و تسکین می‌کنند. پیامد این رویداد علاوه بر القاء مفاهیم خاص، مدنظر هنرمند و جایگذاری کنش‌های درمانی، درکی بدنمندان به واسطه تجربه شخصی مخاطب را فراهم می‌آورد. رویدادی هنری که تماشاگر را وادار به حرکت در فضا کرده، طوری که مخاطب وارد اثر شده و بخشی از آن شود، در آن دخالت کند و حتی اثر را بازسازی نماید. بنابراین به میانجی هر بازسازی، معنایی نوین به کار هنری داده می‌شود که این همان تعدیلی است که مخاطب پیش از آموختن ویژگی‌های اثر هنری، وادار به شناخت شخصیت خود می‌کند و درمی‌یابد که چه چیزی آرامش یا حتی نجات او را به همراه دارد.

پیشنهادات

بررسی دیدگاه‌های روانکاوای لباس در مواجهه با بیماران که قصد بهبود عملکرد دارند و تحلیل عینی نتایج.

بررسی دیدگاه‌های شخصیتی مؤثر در انتخاب لباس.

بررسی کهن‌الگوها از منظر روان‌شناسان جهت تحلیل البسه کاربردی.

فهرست منابع

۱. بیات، داود، (۱۳۹۹). *درآمدی بر روان‌شناسی هنر و ادبیات*، تهران: نشر ارجمند، چاپ اول.
۲. دوباتن، آلن؛ آرمسترانگ، جان، (۱۳۹۵). *هنر چگونه می‌تواند زندگی شما را دگرگون کند*، ترجمه گلی امامی، تهران: نشر نظر، چاپ ششم.
۳. سمیع‌آذر، علیرضا، (۱۳۹۶). *انقلاب مفهومی*، تهران: نشر نظر، چاپ سوم.
۴. عابدینی‌راد، شیرین، (۱۳۹۷). *مد و لباس در قلمرو هنر مفهومی*، تهران: نشر نظر، چاپ سوم.
۵. مقاله‌ها
۶. زارع، مرضیه؛ رهبرنیا، زهرا، (۱۳۹۵). *نگاهی جامعه‌شناسانه به مفهوم لباس در هنر معاصر با تکیه بر آراء بوردیو، فصلنامه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، شماره ۹، صص ۱-۲۹.
۷. مجلسی، ملیحه؛ خوشنویسان، بهیه، (۱۳۸۸). *هنر مفهومی در طراحی لباس*، مجله جلوه هنر، دوره جدید شماره ۱، صص ۶۴-۵۷.
۸. نوزاد، هما؛ صافیان، محمدجواد؛ اردلانی، حسین، (۱۳۹۷). *تحلیل هنر تعاملی با رویکرد پدیدارشناسانه از منظر مرلوپونتی*، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۴، صص ۱۲-۵.
9. Bergs- Luserink, V. (2013). *Imagery and visual expression in psychotherapy*. Heidelberg/ Berlin: Springer.
10. Case, Caroline. Dalley, Tessa (1992). *Handbook of Art Therapy*, Taylor & Francis Routledge.
11. Cooper, B. Widdows, N. (2004). *Knowing yourself knowing others: Activities that teach social skills* (p.vi.). Norwalk, CT: Instant Heip Press.
12. Durrani, H. (2014). *Facilitating Attachment in children with Autism Throughh art therapy: A case study*. Journal of psychological association 24 (2), 99-108.
13. Jung C.G. (1983). *The Psychology of the transference* (collected works, Vol. 16), Ark.
14. Martin, N. (2009). *Art Therapy and Autism: overview and recommendations*. Art therapy, 26 (4), 187-190.
15. Moon, Bruce (2007). *Dialoging with Dreams in existential art therapy*, Art Therapy, Journal of American Art Therapy association.
16. Thong, S.A. (2007). *Redefining the tools of Art Therapy*, Art therapy, Journal of American Art therapy Association.
17. URL1: <http://www.domusweb.it/en/news/2009/01/15/hussein-chlayan-at-design-museum.html>
18. URL2: <http://www.wsj.com/articles/from-fashion-to-art-helmut-langs-second-act-1420552937>
19. URL3: <http://www.collater.al/en/alexander-mcqueen-ss01-style/>

20. URL4: <http://www.researchgate.net/figure/stages-of-dress-of-maggic-Rizer-viktor-and-Rolfs-Russian-Doll-couture-collection-A-W-fig7-348154774>
21. URL5: <http://thehumblefabulist.com/2017/09/25/9-rei-kawakubo-object-subject-hybrid-bodies-radical-forms/>
22. URL6: <http://www.slideshare.net/erdemOragli/postmodernism-hussein-chalayan>
23. URL7: <https://www.nytimes.com/1998/04/21/style/hussein-chalayan-s-high-wire-act.html>
24. URL8: <http://Journal.slowandsteadywinstherace.com/art/2015/01/fashback-margiela>.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۸ - ۲۰۹

مقایسه شاخصه های تصویر رمانتیسیم در شعر نیما و فروغ فرخزاد

۱ منیژه همراه

۲ بهروز رومیانی

۳ مصطفی سالاری

چکیده

مسأله اساسی این مقاله، مقایسه تصویر در شعر نیما و فروغ فرخزاد از منظر شاخصه های تصویر رمانتیک است. تصویر رمانتیک از نظر ماهیت معرفتی و زیبایی شناختی اساساً با تصویر کلاسیک، نمادگرا و سوررئالیستی متفاوت است. نویسنده در سه بخش کوشیده تا ماهیت تصویر رمانتیک را تبیین نماید: در بخش نخست ویژگی‌های خاص ایماژ رمانتیک را با بحث از چهار مشخصه: استحاله در طبیعت، سایه‌واری تصویر، پویایی، و فردیت در تصویر تبیین می‌کند. در ضمن در این پژوهش دو شاخه‌ی مجزا از رمانتیسیم ایرانی مشاهده می‌شود: شاخه‌ی رمانتیسیم انقلابی که نیما، طلایه دار آن است و رمانتیسیم عاشقانه و ایده آل‌گرا که مختص فروغ و همفکران او است.

واژگان کلیدی

رمانتیسیم، نیما یوشیج، فروغ فرخزاد، بلاغت، تصویر، سبک استعاری.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: Mostafasalari702@gmail.com

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

Email: bromiani@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: M.salari11@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۵

طرح مسأله

تغزل از گونه های اشعار غنایی است که در آن شاعر به بیان احوالات و عواطف شخصی خود می پردازد. سر آغاز اشعار عاشقانه را «روابط مرد وزن در دوران مادر سالاری» دانسته اند: «برخی از منتقدان اصل اشعار عاشقانه را به روابط مرد وزن در دوران مادر سالاری - که جامعه تحت حکومت زن بود - مربوط کرده اند: و اشعار عاشقانه را همان ستایش ها و اوراد وادکاری دانسته اند که مردان برای زن حاکم برقیبله یا جامعه می سروده و می خوانده اند. بدین ترتیب در عصر الهگان و ارباب انواع مونث و در دوره ای که ریاست جوامع کشاورزی بر عهده زنان بوده است، مدایح و اورادی در ستایش ایشان رواج داشته است که بعدها به صورت سنن ادب غنایی در آمده است». (شمیسا، ۱۳۷۶، ۱۲۰)

تقریباً در اغلب اشعار عاشقانه، انگیزه بیان این عواطف برخاسته از «من شخصی» شاعر، معشوق می باشد. اگر بخواهیم شعر عاشقانه را در عبارتی موجزتر تعریف کنیم باید بگوئیم که: شعر عاشقانه آن بیان هنری است که شاعر/عاشق به توصیف و ستایش معشوق خود مبادرت می ورزد. بدیهی است که این بیان هنری در صفحات رنگارنگ تاریخ و فرهنگ یک جغرافیا، رو ساخت و ژرف ساخت های گوناگونی را به خود می پذیرد. برای مثال شاعر قرن چهارم هجری تصویری را که از معشوق خود ارایه می دهد با تصویر معشوق پرداخته توسط شاعران قرن هفت و هشتم، هم از نظر شکل و هم از نظرگاه محتوا با یکدیگر تفاوتی دارند. دوران معاصر که آغاز آن را باید انقلاب مشروطه به حساب آوریم، طلیعه دار ظهور مفاهیم و مباحث تازه ای است که در تاریخ و فرهنگ این مرز و بوم بی سابقه می نمود. ما برای ترسیم «آن بیان هنری» در تغزلات پنج شاعر نوپرداز (نیمایا، شاملو، اخوان، فروغ و سپهری)، از توصیف اجمالی غزل دوره مشروطه خود را ناگزیر می دیدیم. از آنجا که غزل مشروطه خود ادامه فرم غزل سرائی قدیم تاریخ ادب ماست، در ابتدا لازم دیدیم که شرحی هرچند کوتاه در باب مفهوم و معانی تغزل در شعر گذشته ارائه دهیم.

چنان که می دانیم نیما - پدر شعر نو فارسی - حضور قاطع خود را در تاریخ ادب معاصر با انتشار شعر عاشقانه «افسانه» به ثبوت رسانید. شعر «افسانه» را می توان بامداد عاشقان سرائی نوین در ادبیات معاصر به شمار آورد. به همین منظور است که در توصیف و تاثیر «افسانه» بر روند عاشقانه سرائی بعد از نیما پرداخته شده است.

شعر معاصر

ادبیات معاصر ایران، گرچه به عقیده‌ی بسیاری، از انقلاب مشروطه و مبارزات اجتماعی - سیاسی مردم ایران برای برقرار کردن و آزادی آغاز شد؛ شکل نهایی خود را در شعر با "ققنوس" که به تعبیری الگوی صحیح شعر نو قلمداد می‌شد [رک: تاریخ تحلیلی شعر نو، شمس لنگرودی] و در نثر با داستان‌های کوتاه جمالزاده به نمایش گذاشت.

ادب معاصر با توجه به اینکه اولین سبک ادبی بود که با تحول چشمگیر در همه‌ی جوانب شعر و نثر قدم به عرصه‌ی ادبیات می‌نهاد، پیروان فراوان را به دنبال داشت که تکامل بخش و در عین حال راهگشای شیوه‌های جدید ادبی در ادب پارسی بود.

به طور کلی آن چه امروزه شعر معاصر نامیده می‌شود، گونه‌ای از شعر پارسی است که دارای مشخصه‌های ویژه‌ای از نظر صورت و محتوا است. عمده‌ترین مشخصه‌های شعر نو را نیما، پدر شعر نو، در سه اصل کلی بیان کرده است. به کارگیری این سه اصل اساسی، به خوبی شعر این عصر را از سایر گونه‌های ادبی متمایز کرده و خصوصیات سبکی خاصی را پی‌ریزی کرده است.

از نظر محتوا، نیما شعر را نوعی زیستن می‌دانست، از نظر او شاعر کسی است که چکیده‌ی زمان خود باشد و بتواند ارزش‌ها و ملاک‌های زمان را در شعر خود منعکس سازد و به اصطلاح "فرزند زمان خود" باشد بر این اساس است که نیما با توجه به شرایط سیاسی - اجتماعی ایران که آستان انقلاب بود، شعر اجتماعی را پیشنهاد می‌دهد که از یک سو، بیانگر تحولات سیاسی و خفقان موجود در جامعه بود و از دیگر سو مطالبات سیاسی مردم را بیان می‌کرد.

از نظر شکل ذهنی، شاعر باید در مسیر جستجوی جلوه‌های عینی و مشهود به شکل ذهنی دست یابد. برای این کار لازم است که دیدن را جایگزین شنیدن کند. کار هنرمند عبارت است از نشان دادن تصویر انفرادی و عینی و نه تصویرهای ذهنی و قراردادی. به این ترتیب لازم است که با ورود تجربه به قلمرو شعر از صورت‌های قالبی و مفاهیم تکراری و قراردادی پرهیز شود.

گذشته از دگرگونی محتوا و بینش شاعرانه، در شکل و قالب کار نیز باید هماهنگ با مفهوم و ادراک ذهنی تحولی پدید آید. دگرگونی اوزان و روی گردانی از تساوی و یکنواختی پاره‌ها، بی‌اعتنایی به ضرورت قافیه در مقاطع مشخص، به گونه‌ای که وزن و قالب را به دنبال عواطف و هیجانات شعری بکشاند، لازمه‌ی چنین تحولی است. «(یاحقی، ۱۳۸۹: ۵۳)

این تحولات رفته رفته شعر را به مسیری کشاند که شباهت‌چندانی با ادبیات کلاسیک برای شعر و نثر باقی نگذاشت؛ گرچه نیما عقیده دارد که ققنوس، ناله‌های گمشده را ترکیب

می‌کند و عده‌ای بر این باورند که شعر سپید شاملو متأثر از نثر تاریخ بیهقی است (همان: ۱۰۶) و شعر هجایی دولت آبادی را متأثر از متون مذهبی ایران باستان دانسته و بر این باورند که سبک شعر نویسی در ایران باستان، به این طریق احیا گردیده (شمس لنگرودی، ۱۳۹۰: ۱۶۹) و همچنین شعر محمد مقدم را متأثر از ریخت و قالب نیایش‌های زرتشت در گاتاها می‌دانند (یاحقی، ۱۳۸۹: ۵۲)؛ با این حال باید به این حقیقت معترف بود که شعر و ادب معاصر؛ حتی اگر توانسته باشد با ادبیات کهن پارسی و یا ادب باستان ارتباط برقرار کند، مقوله‌ای نوین است که با تحولات ادبیات در جهان غرب و همچنین ظهور مکاتب ادبی بسیار در آن دیار در ارتباط است و این مسئله‌ای است که با توجه به شواهد موجود در ادب پارسی معاصر قابل اثبات است.

به واسطه‌ی تأثیر پذیری از مکاتب غربی است که رویکرد اجتماعی - انسانی به صورت خاص، برای نخستین بار وارد شعر پارسی می‌شود و به این وسیله، انسان را در برابر اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، مسئول می‌داند. رویه‌ای که بازگوکننده‌ی تحولی بنیادی در عرصه‌ی شعر و البته نثر است.

همچنان که در هر دوره شاهد خصوصیات سبکی خاص آن دوره هستیم، در ادب معاصر نیز ویژگی‌های چشمگیری به چشم می‌خورد که نثر و شعر آن دوره را از آثار ادوار پیش متمایز می‌کند.

۱. ویژگی شعر معاصر

به کارگیری دستورالعمل‌نیم، قطعاً تحولاتی را در شعر به وجود می‌آورد که باعث رویه‌ای می‌شود که عمدتاً هنجارگریزی نامیده می‌شود. پیش از توجه به مبحث هنجارگریزی و گونه‌های متنوع آن در ادب معاصر، بایسته است تا مختصر توضیحی پیرامون فرمالیسم و تأثیر آن بر روند تغییرات ادبی ارائه دهیم.

فرمالیسم به عنوان مکتبی که طلایه دار آشنایی زدایی و غریب‌سازی نوین است؛ شعر و نثر نو ایران و به طور کلی جهان را به سمت تجربه‌ی فضایی بدیع رهبری کرده است. فرمالیست‌ها صاحب یکی از مکاتب نقد ادبی در حوزه‌ی بررسی ادبیات از دیدگاه زبانشناسی (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۴۷) هستند. این مکتب در خلال جنگ جهانی اول در روسیه به وجود آمد و در خلال سال‌های ۱۹۲۰ به شکوفایی رسید. البته باید به این نکته توجه داشت که فرمالیسم، نامی است که مخالفان جهت تحقیر بر این مکتب نهاده‌اند (همان: ۱۴۷)

تأثیر فرمالیسم بر صورت آثار ادبی غیر قابل انکار است. «به اعتقاد فرمالیست‌ها، ادبیات صرفاً یک مسئله‌ی زبانی است و لذا می‌توان گفت که زبان ادبی یکی از انواع زبان‌ها است و باید به آن از دید زبانشناسی نگریست. آنان اثر ادبی را شکل (فرم) محض می‌دانستند و معتقد

بودند که در بررسی اثر ادبی تکیه باید بر فرم باشد و نه محتوا» (همان: ۱۴۷)
 علاوه بر این، فرمالیسم‌ها با طرح مبحث عدول از هنجار، نگرش نوینی را به ادبیات
 تزریق کرده و پایه گذار کشف نوآوری‌ها و منحصر بفرد ادیبان در زمینه‌ی هنجارگریزی شدند.

۲. عدول از هنجار

یکی از مباحث بسیار ارزشمند و در عین حال تأثیر گذار بر تاریخ ادبیات جهان، مبحث
 هنجارگریزی و مشخص کردن محدوده‌ی زبانی آن است که توسط فرمالیست‌ها ارائه گردید.
 در این تقسیم بندی، فرمالیست‌ها آراء بسیار کارآمد و قابل توجهی را مطرح کردند که نقد
 ادبی و روش بررسی متون ادبی را کاملاً متحول کرد؛ مثلاً به نظر آنان سبک عدول از هنجار
 است و این عدول قابل ارزیابی و تجزیه و تحلیل است. به طور کلی می‌توان گفت که تکیه‌ی
 منتقدان فرمالیست بر دو اصل بود:

۱- تغییر شکل در زبان عادی (deformation)

۲- صناعات ادبی که باعث آشنایی زدایی می‌شوند. (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۵۰)

در گام بعدی فرمالیست‌ها به سراغ روشی بدیع و مؤثر در تغییر سبک ادبی رفتند که
 تاریخی طولانی داشت. این روش " غریب سازی " " making strange " نام داشت.

ویکتور شکلوفسکی در سال ۱۹۱۷ مقاله‌ی بسیار مهمی تحت عنوان هنر یعنی صفت
 Art as device منتشر کرد... شکلوفسکی [در این مقاله] می‌گوید هدف زبان ادبی این است
 که عادات ادراکی و احساسی ما را با استفاده از اشکال غریب و غیر عادی به هم می‌زند و از این
 رو form (شکل) را برجسته و آشکار می‌کند. (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۵۸) در ادبیات شیوه‌های
 گوناگونی برای غریب سازی وجود دارد. برخی از این شیوه‌ها عبارتند از: « مجاز و استعاره و
 کنایه، استفاده از صناعات ادبی، تعریف دوباره، تصرف در محور همنشینی و استفاده متناوب از
 موسیقی و نهایتاً برجسته سازی که عملاً نتیجه عوامل قبل است. اصطلاح برجسته سازی یا
 فورگراندینگ foregrounding به معنی عدول‌های برجسته‌ی هنری از زبان عادی
 است (همان: ۱۶۲) لیچ، زبان‌شناس معروف، فورگراندینگ را « انحراف و عدول هنرمندانه، عدولی
 که انگیزه هنری داشته باشد» (همان: ۱۶۲) معرفی می‌کند. به نظر زبان‌شناسان فرمالیست، زبان،
 روان و به اصطلاح خودکار است و اساساً توجه را جلب نمی‌کند و لذا بر هیچ جزء آن درنگ نمی
 کنیم. فورگراندینگ باعث مکث در روانی de - automatization می‌شود. یعنی لغات و عبارات
 غیر منتظره و غریب و برجسته در خودکاری زبان وقفه ایجاد می‌کنند. (همان: ۱۶۲) هنجارگریزی
 در کل، انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار است؛ هر چند منظور از آن هر گونه انحراف از
 قواعد زبان هنجار نیست، زیرا گروهی از این انحرافات تنها به ساختی غیر دستوری منجر

می‌شوند و خلاقیت هنری به شمار نخواهد رفت. لیچ برای تمایز میان هرگونه انحراف نادرست از زبان و هنجارگریزی‌هایی که گونه‌ای از برجسته‌سازی به شمار می‌روند، سه امکان را در نظر می‌گیرد:

الف) برجسته‌سازی زمانی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی بیانگر مفهومی باشد؛ به عبارت دیگر نقشمند باشد (صفوی، ۱۳۸۳: ۴۴)

به طور کلی، همان‌گونه که لیچ می‌اندیشد، امکان این‌گونه از هنجارگریزی بسیار محتمل است؛ چرا که هرگونه از انحراف از زبان هنجار، قطعاً دارای مفهوم است. با این حال، انحراف‌های موجود در این بخش از هنجارگریزی، عمدتاً اشتباه در کاربرد زبان است و نه صرفاً آن‌گونه از هنجارگریزی که در نهایت به برجسته‌سازی منجر می‌شود. از این رو است که در این‌گونه از انحرافات، شاهد خلاقیت ادبی شگفت‌انگیز و یا کارآمدی نمی‌باشیم.

به عنوان مثال؛ این جمله را مورد تأمل قرار می‌دهیم: صدای چک چک بلبل را شنیدم. در این مورد، اگر چه انحراف از قواعد هنجار زبان صورت پذیرفته و در نهایت، جمله دارای مفهوم است؛ اما در یک ارزیابی کلی می‌توان مدعی شد که خلاقیت چندانی ملاحظه نمی‌شود. ب) برجسته‌سازی زمانی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی بیانگر منظور نویسنده باشد؛ به عبارت دیگر جهتمند باشد. (همان: ۴۴)

شاید بتوان این گزینه را با فصاحت و بلاغتی که مد نظر ادبا در علم معانی است، تطبیق داد؛ چرا که در هر دو مورد، ارزش تحول ادبی به رساندن صحیح منظور نویسنده ختم می‌شود. پ) برجسته‌سازی زمانی تحقق می‌یابد که هنجارگریزی به قضاوت مخاطب بیانگر مفهومی باشد، به عبارت دیگر غایتمند باشد. (همان: ۴۵)

در پی به کارگیری موارد مذکور، می‌توان شاهد گونه‌های متعدد هنجارگریزی در سطح اثر ادبی بود.

نظیر هنجارگریزی واژگانی که در این‌گونه از هنجار شکنی، شاعر با ساخت ترکیبی جدید که مسبوق به سابقه نیست، در سطح واژگان به نوآوری روی می‌آورد؛ «این‌گونه از هنجارگریزی یکی از شیوه‌هایی است که شاعر از طریق آن زبان خود را برجسته می‌سازد؛ بدین ترتیب که بر حسب قیاس و گریز از قواعد ساخت واژه‌ی زبان هنجار، واژه‌ای جدید می‌آفریند و به کار می‌بندد» (همان: ۴۶)

نظیر به کار گرفتن واژه‌ی نفسدود در شعری از اخوان: «با آنکه شب شهر را دیرگاهی است/ با ابرها و نفسدودهایش/ تاریک و سرد و مه‌آلود کرده است» (اخوان، ۱۳۸۵: ۱۲۳)

۳. مکاتب ادبی و ادب معاصر

شعر معاصر، شعر دغدغه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و فلسفی است. شعر معاصر وابسته به مقطع و زمان نیست؛ حتی به شاعر خاصی نیز محدود نمی‌شود. هر کس، نغمه‌ی خویش را می‌نوازد. شعر معاصر، شعر تفاوت‌ها و تضادها است. شعر ی وابسته به اندیشه و احساس است و از هر شاعر و هر مکتب تا شاعر و مکتب دیگر، با تغییر و تحول روبرو است. از همین رو است که تعیین مشخصه‌های شعر نو؛ به ویژه در سطح جزئیات دشوار به نظر می‌رسد. این خصیصه زمانی نمود خود را به گستردگی نمایان می‌سازد که بخواهیم مبحثی چون تغزل و بررسی شیوه‌ی کاربرد آن را در دواوین و دفاتر شعری شعرای این دوره مورد تفحص قرار دهیم.

یکی از دشواری‌های این کاوش، قطعاً به گستردگی و ناهمسانی مکاتب و سبک‌های ادبی منوط است. توضیح اینکه؛ در حالی که در مقطعی از شعر معاصر، مکتب رمانتیسیم به شکوفایی و استیلا دست می‌یابد، در دوره‌ای دیگر، رئالیسم جایی برای خود گشوده و به حوزه‌ی شعر و ادب پارسی نفوذ می‌کند. پس از آن، بارقه‌هایی از تسلط گرایش سوررئالیسم مشاهده می‌شود و بعد از آن، دیگر گرایش‌های ادبی‌جانشین می‌شوند. علاوه بر این، باید به این مسئله نیز توجه کرد که گاه در دوره‌ی استیلائی مکتبی خاص، شعری بوده‌اند که از مکتب پیشین پیروی نموده و یا شاعری، ضمن پیروی از یک مکتب خاص، در طول شاعری خود، همزمان اشعار عاشقانه خود را با توجه به معیارهای مکتبی دیگر سروده است؛ نظیر نیما که خود، طلایه دار شعر اجتماعی است؛ اما اشعار غنایی خود را با معیارهای رمانتیسیم سروده است.

لازم است که پیرامون یکی از ماندگارترین و در عین حال مؤثرترین اشعار غنایی معاصر توضیحاتی ارائه دهیم. البته لازم به ذکر است که ارائه‌ی این توضیحات در این فصل، صرفاً به دلیل اهمیت این شعر در روند شکل‌گیری تغزل معاصر است که از یک سو با هنجارگریزی در ارتباط است و از دیگر سو، متأثر از مکاتب غرب؛ به ویژه مکتب رمانتیسیم می‌باشد.

۴. افسانه نیما

در میانه‌ی تلاش‌های گسترده برای ایجاد تحولات سیاسی - اجتماعی در پیکره‌ی نظام سیاسی ایران، تلاش‌هایی برای ایجاد تحول در نحوه‌ی زیستن و اندیشیدن به وجود آمد. این تحولات متأثر از روابط نامحدود سیاسی - فرهنگی با غرب بود. عمدتاً در سرزمین‌هایی که در شرق عالم قرار داشت، به واسطه‌ی برقراری ارتباط با غرب، این تغییرات را می‌توان مشاهده کرد. در پی این تحولات، ادبیات نیز از تغییر و تحول مصون نماند؛ به ویژه در سطح شعر، نگرش‌های نوینی جایگزین رویه‌های کهن شد. در شعر پارسی، تحولات عظیمی پیش از نیما یوشیج روی داده بود. قالب شعر که عمدتاً در آن روزگار، غزل بود، با قالب‌های جدید؛ مخصوصاً چهار

پاره تعویض گردید. نگرش غالب نیز تحت تأثیر مشروطه خواهی متحول گردیده بود، پیش از این، به این مسئله اشاره کرده ایم؛ اما باید در نظر داشت که تا پیش از نیمه، این جریانات تغییر گرایانه کمتر مورد توجه جامعه ی ادبی قرار می گرفت و ارزش آن ها، صرفاً به انتقال پیام سیاسی محدود می شد، در حالی که با ظهور نیما در تاریخ ادب پارسی، شعر نو به عنوان قالب و نگرشی نوین در برابر ادبیات کلاسیک قرار گرفت و به سرعت توانست پیروان گسترده ای را برای خود بیابد.

نیمای پدر شعر نو فارسی را در ابتدا شاعر افسانه می خواندند. هرچند افسانه از نمونه های کامل و پخته شعر نوی او به حساب نمی آید؛ اما در ادامه سنت غزل سرایی فارسی قابل بررسی است. البته نباید از این حقیقت غافل بود که همان گونه که غزل، مسیری جداگانه را طی کرد و در نهایت، پذیرای محتوای اجتماعی و دغدغه های انقلابی گردید؛ تغزل پارسی نیز از پیکره ی غزل جدا گردید و پس از آزمودن قالب های نوین به شعر معاصر رسید.

اگر چه افسانه ی نیما، تجربه ای جدید در شیوه ی عاشقانه سرایی پارسی بود؛ با این حال، با توجه به پیشینه ی ادب پارسی که گونه های متفاوتی از تغزل را در شعر سبک های گوناگون؛ به ویژه عرفان تجربه کرده بود، چندان نا آشنا به نظر نمی رسید: «طبع ایرانی از درپچه اشعار سخنوران غزل سرایی قدیم، به خصوص آنهایی که لحن پرشور عرفانی به کار برده اند، با این طرز سخن گفتن آشناست و به آسانی می تواند افسانه رابه نام یک اثر دلنشین بپذیرد». (آرین پور، ۱۳۷۵، ۴۷۲) البته همان گونه که پیش از این نیز متذکر شدیم، این به معنای همسانی شیوه ی سرایش شعر نیما با مشاهیر گذشته ی ادب پارسی نیست.

رمانتیسم ادبی نیما

گرچه شعر نیما به واسطه ی به کارگیری تمام و کمال مشخصه های شعر اجتماعی که عموماً منشعب از گرایش رئالیستی؛ به ویژه رئالیسم سوسیالیستی است، قرابت چندانی با اشعار رمانتیک ندارد؛ با این حال، بایستی به دلیل وجود پاره ای از مشخصه های رمانتیسم اروپائی در اشعار وی، بخش کمی از اشعارش را نماینده ی رسمی مکتب رمانتیسم به حساب آورد. این مشخصه ها، بیش از هر شعر دیگری از نیما، در افسانه قابل رؤیت است: «اکثر مشخصات عمده مکتب رمانتیسم فرانسوی در افسانه دیده می شود از قبیل بیان احساس و خیال و عواطف، شکوه و رنگ و منظره، یادکرد از زشتی ها در کنار زیبایی ها، گریز از قواعد و قانون، توجه به ضمیر ناهشیار و سرانجام مهمترین مشخصه مکتب رمانتیسم که تکیه بر جنبه های فردی است به طور که می گویند که این رمانتیک ها بودند که من را کشف کردند. در حالی که عاشق و معشوق در ادبیات کلاسیک صفات کلی دارند، اینجا با عاشق و معشوق خاصی مواجهیم و قهرمان شعر خود

شاعر است و افسانه در مقام معشوق به هیچ کس دیگر جز خود شبیه نیست. در شعر کهن فارسی سه تیپ معشوق مشخص از معبود و ممدوح و معشوق زمینی مطرح بود که بعدها در شعر حافظ همه این‌ها با هم مخلوط شد. اما افسانه نیما موجود بخصوص منحصر به فردی است که بیشترین شبیه به آنیماست». (شمیسا، ۱۳۸۲، ۲۳۷-۲۳۶)

۱. رمانتیسیم

رمانتیسیم، مکتبی ادبی است که از قرن هفدهم در انگلستان در مورد تعابیر عاشقانه به کار رفته و عمدتاً منظور اشعار و آثار ادبی خاصی بوده است که در آن عصر، بی توجه به اصول کلاسیسیم به وجود می آمده است. در این دوره اشعار و آثاری تولید شده که دارای مشخصه‌های ویژه‌ای بوده که در نهایت توانسته است به آثار یک دوره‌ی خاص، هویت منحصر بفردی اعطاء کرده و از سایر گونه‌های ادبی متمایز کند.

به طور کلی می توان مکتب رمانتیسیم را مکتبی دانست که اصولی مغایر با اصول مکتب کلاسیسیم دارد؛ به عنوان مثال در برابر عقل گرایی مفرط در کلاسیسیم، شاهد توجه ویژه به احساسات در مکتب رمانتیسیم هستیم. در برابر ایدئالیسم توانمندی که در آثار کلاسیک مشاهده می شود که در پرتو آن، صرفاً به شرح نیکی و خوبی توجه می شود، می توان شاهد توجه به مسائل متفاوتی چون؛ شر و بدی در آثار رمانتیک بود. (سید حسینی، ۱۳۹۱: ۹-۱۷۸)

اصولاً مشخصه‌های برجسته و اساسی رمانیسیم را در چند اصل کلی و مهم بدین شرح می‌توان باز نمود:

«-همدلی و یگانگی با طبیعت

-بازگشت به آغاز و دوران کودکی و طبیعت دست نخورده

- فردیت (بیان آزاد احساسات و هیجانا فردی)» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۱۷)

در آثار نیما یوشیج و بالتبع بسیاری از پیروان اشعار رمانیک وی می توان این مشخصه‌ها را ملاحظه نمود.

۲. اصول رمانتیسیم در اشعار نیما

همان گونه که متذکر شدیم، به وفور می توان در اشعار عاشقانه نیما شواهدی دال بر توجه ویژه نیما به مکتب رمانتیسیم ارائه نمود؛ البته این نکته دور از انتظاری نیست، چرا که نیما تعلیم یافته در مدرسه‌ی سن لویی است که در آن روزگار، توسط مدرسین غربی و یا دانش آموختگان مدارس عالی غرب اداره می شده و دانش آموزان این دبیرستان معروف که اتفاقاً نام آوران عرصه‌ی ادبیات ایران نیز هستند (رک: تاریخ تحلیلی شعر نو)، همگی به واسطه‌ی مدرسان این مدرسه با مکاتب مخلف غربی آشنایی یافته اند.

به طور کلی، در سه حوزه ی اصلی که در مبحث پیش به آن اشاره کردیم، آثار نیما را صرفاً جهت اثبات رمانتیک بودن اشعار غنایی نیما مورد بررسی قرار می دهیم.

۱-۲. همدلی و یگانگی با طبیعت

یکی از مضامین اصلی در اشعار نیما یوشیج، وصف طبیعت و توجه گسترده به مظاهر آن می باشد. او همواره تلاش می کند تا ترسیم کننده ی جریان حرکت یک رودخانه یا ورزش یک طوفان باشد. این مشخصه را در بسیاری از اشعار او می توان ملاحظه نمود. از آن میان می توان به شعر معروف «ماخ اولاً» اشاره کرد:

ماخ اولاً، پیکره ی رود بلند

می رود نامعلوم

می خروشد هر دم

می جهانند تن، از سنگ به سنگ

چون فراری شده ای

که نمی جوید ره هموار

(نیما یوشیج، ۱۳۸۱: ۲۵۱)

«نیما طبیعت را چنان صادقانه در وصف می کشد و احساسش چنان در تصویرهای روستایی اش طبیعی نشسته که شعر از فرط تأثیر میان سادگی واقعگرایانه ی روستایی و نمادگرایی پیچیده و شناور است. در شعرهای ری راه، شب، ماخ اولاً، داروگ، برف و ... تشخیص مرز میان واقعیت و هنر دشوار است و صدق هنری یعنی همین. رمانتیسیم نیما دردناک و عمیق است، با زبانی شخصی و تازه» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۲۰)

البته باید در نظر داشت که به واقع تشخیص تعلق تصاویر و مضامین مرتبط با طبیعت در اشعار نیما به رمانتیسیم و سمبولیسیم کمی دشوار است؛ چرا که از طرفی در اندک اشعار عاشقانه ی نیما، می توان شاهد طبیعت ستایی او بود که بارقه هایی از عناصر رمانتیسیم را با خود به همراه دارد؛ اما در مابقی اشعار نیما که با صبغه ی رئالیسم انتقادی سروده شده است، استفاده از طبیعت صرفاً جهت هنری کردن کلام بوده و هر کدام از عناصر در حقیقت نماد است؛ به مانند آن چه در شعر ققنوس ملاحظه می شود:

ققنوس، مرغ خوشخوان، آوازه ی جهان

آواره مانده از ورزش بادهای سرد

بر شاخ خیزران

بنشسته است فرد

بر گرد او به هر سر شاخی پرندگان

(همان: ۱۳۸)

در حقیقت، ققنوس در این شعر، نماد مبارزی است که جهت تداوم حیات دیگران خود را قربانی می‌کند و این استنتاجی است که بر اساس دیگر اشعار سمبولیک نیما قابل اثبات است:

ناگاه، چون بجای پر و بال می‌زند
بانگی برآرد از ته دل سوزناک و تلخ،
که معنیش نداند هر مرغ رهگذر،
آنکه ز رنج‌های درونیش مست،
خود را به روی هیبت آتش می‌افکند.
باد شدید می‌دمد و سوخته ست مرغ
خاکستر تنش را اندوخته ست مرغ
بس جوجه هاش از دل خاکسترش به در

(همان: ۱۴۰)

در شعر رمانتیسیم، شاعر تلاش می‌کند تا میان خود و طبیعت ارتباط مستقیم برقرار کند. از این طریق به استحاله دست می‌یابد. در این روش، فرآیندی مشابه استعاره روی می‌دهد. شاعر ادعای یکسانی با طبیعت می‌کند؛ برخلاف سمبولیسیم که همواره ادعای همسانی و تشابه در میان است و شاعر در نهایت، تشابه میان برخی پدیده‌ها با مفاهیم و مصادیق مدنظر خود را گوشزد می‌کند.

این گونه است که در نهایت، این شاعر است که به جای درخت، پوست بر تنش خشک

می‌شود:

من به زیر این درخت خشک انجیر
که به شاخی عنکبوت منزوی را تار بسته
می‌نشینم آن قدر روزان شکسته
که بخشکد بر تن من پوست
(یوشیج، ۱۳۸۱: ۳۰۸)

۲-۲. بازگشت به آغاز

مسئله‌ی زمان در شعر و ادبیات رمانتیک، مسئله‌ی بسیار مهمی است؛ چرا که برخلاف ادب موسوم به کلاسیسیم، زمان مشخصی را نمی‌توان برای شعر در نظر گرفت. این خصیصه را تقریباً نمی‌توان در دیگر مکاتب ادبی ملاحظه کرد؛ حتی در شعر سوررئالیستی نیز می‌توان به

زمان ازلی و یا زمان الهی اشاره کرد. زمانی که آغاز زمان‌ها است و یا زمانی که از قدرت تصرف انسان در تاریخ‌نگاری علمی خارج است.

زمان مطرح در ادب رمانتیک، زمانی مجهول الهویه است. اصولاً شفاف نبودن، میزان رمانتیسم را در هر پدیده و مبحثی افزایش می‌دهد؛ از این رو است که نمی‌توان زمان را مشخص کرد. گویی شاعر در یک سیلان ویژه گرفتار است. عمده‌ترین مقطع زمانی - گفتیم مقطع زمانی؛ چرا که تعیین زمان دقیق دشوار است - که شاعر به آن پناه می‌برد، گذشته دور است. آن چه معمولاً دوران کودکی نامیده می‌شود؛ مانند بسیاری از اشعار فروغ که کودکی شاعر را ترسیم می‌کند.

در این شیوه، شاعر به توصیف زمان گذشته و هر آن چه در آن دوران موجود بوده است؛ به ویژه از منظر فضا می‌پردازد: «بازگشت به گذشته‌های دور، دوران گنگ کودکی همراه با وصف مکان‌های متروک و کهنه و فضاهای سوت و کور، فضای شعر رمانتیک را تار و شبح گونه می‌سازد.» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۳۲)؛ البته باید توجه داشت که رمانتیک‌های ایرانی، عمدتاً در تعیین مقطع زمانی به شب و خزان توجه دارند. (همان: ۱۳۳) این مسئله، در مورد نیما؛ به ویژه با توجه به زمان مطرح در اشعارش به خوبی قابل اثبات است:

مانده از شب‌های دورادور

بر مسیر خامش جنگل

سنگچینی از اجاقی خرد

اندرو خاکستر سردی (نیما یوشیج، ۱۳۸۱: ۲۵۱)

شب به تشویش در گشاده در او

ناروایی به راه می‌پاید

(همان: ۱۸۸)

۳-۲. فردیت

آن چه با عنوان فردیت در مکتب رمانتیسم اروپایی مطرح می‌شود، معادل است با بیان آزاد و بی‌قید و شرط احساسات. در این رویه، شاعر آن چه را شخصاً احساس می‌کند و می‌پندارد، به تصویر می‌کشد. اصولاً می‌توان مدعی شد که اصل سوم از اصول سه‌گانه نیما؛ یعنی جایگزینی عینیات به جای ذهنیات، معرف همین خصوصیت است.

در نهایت می‌توان بر اساس شواهدی که در آثار نیما موجود است و با توجه به اظهار نظرهای محققان ادبی که عاشقانه‌های نیما را متأثر از مکتب رمانتیسم می‌دانند و ما در بخش افسانه به آن اشاره کردیم، نیما را در تغزل، پیرو این مکتب دانست.

شایان ذکر است که برخی از محققین در صدد برآمده اند که تمام اشعار نیما را دارای مشخصه های رمانتیسیم معرفی کرده و مخاطب را به این برداشت رهنمون کنند که نیما، اولین نماینده ی تمام عیار شعر رمانتیک در ادب پارسی است؛ این در حالی است که وجود پاره ای شواهد محکم و مستدل، نشان از آن دارد که در این دسته از اشعار، نموده های اجتماعی با گرایش سمبولیسم مطرح گردیده و از حیطة ی طبیعت گرایی رمانتیسیم خارج است.

فروغ فرخزاد

اصولاً وقتی می خواهیم درباره ی شاعر نامداری؛ مثل فروغ فرخزاد سخن بگوییم، باید این حقیقت اساسی را در نظر بگیریم که حیات شاعری او به دو بخش اصلی و در عین حال متفاوت تقسیم می شود؛ دوره ی اول که در بردارنده ی اشعار غنایی فروغ است و دوره ی دوم، که اشعار فلسفی - اجتماعی او را شامل می شود.

دو برهه ی شاعری فروغ فرخزاد، در تقابل با هم و مضامین به کار برده شده در اشعار این دو دوره، کاملاً در تضاد با هم می باشد. گویی در یک سو، شاعری را می بینیم که شعر، ابزاری است برای بیان دغدغه های کوچک و بی ارزشش و در دیگر سو، انسانی بزرگوار که درد ها و باورهایش، شعر را به چالش می کشد.

به طور کلی، می توان مدعی شد که عاشقانه سرایی هیچ گاه از اندیشه و شعر فروغ جدا نشد؛ اگر چه در دفاتر نخستین، عشق و بالتبع تغزل، موضوع اصلی اکثر اشعار است و در دفاتر پایانی، مبحثی مطرح شده در کنار سایر مباحث است.

از این رو است که در بررسی تغزل در اشعار فروغ، بی نیاز از بررسی تمام اشعار او نمی باشیم.

۱. تغزل در دوره ی اول شاعری فروغ

اگر چه بیشتر فروغ فرخزاد را شاعر تولدی دیگر می دانند؛ اما فروغ فرخزاد بیش از آن که شاعر تولدی دیگر باشد، شاعر دفترهایی چون «اسیر»، «دیوار» و «عصیان» است. حتی می توان مدعی شد که فروغ، بیشترین شهرتش را مرهون دفاتر نخستین خود می باشد؛ چرا که بی باکی و صداقت بی نظیر او در توصیف عشق و بیان احوالات عاشقانه اش در این دفاتر است که او را به عنوان اولین زن شاعر که شعرش، نمود شخصیت زنانه اش بوده، معرفی کرده است. فروغ را می توان هنجارگریز ترین و نو آورترین شاعر معاصر زن نامید. به نوشته ی رضا براهنی «فروغ فرخزاد بدون شک بنیانگذار فرهنگ مونث شعر فارسی است. پیش از فروغ هیچ شاعره ای عاشقانه از مرد سخن نگفته است یعنی شعر فارسی به علت تاریخ مذکری که بر فرهنگ و اجتماع حاکم بود پیش از فرخ زاد شاعره ی عاشق به خود ندیده بود.» (حسین زاده

بولاقی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). مجموعه «اسیر» در تابستان سال ۱۳۳۴ انتشار یافت که حاوی چهارپاره‌هایی به سبک شاعران رمانتیک همان سالهاست. به گمان نگارنده جنبش رمانتیک دهه‌های بیست و سی بیشترین تأثیرش را در میان شاعران نوپرداز در این گفتار، بر فروغ فرخزاد گذاشت. فروغ، علاوه بر ذائقه تغزل سرایی؛ روحیه شاعرانه‌اش از شخصیت آنها نیز تأثیر پذیرفته است: «اسیر مجموعه‌ئی رمانتیک و نوقدمائی و تحت تأثیر شعر فریدون توللی، فریدون مشیری و نادر نادرپور بود. او در نامه‌ئی که بیش از انتشار کتابش در سال ۱۳۳۳ به محله امید ایران فرستاد نوشت: «در میان شعرای ایرانی معاصر فریدون توللی را استاد خودم می‌دانم و به اشعار نادر نادرپور و فریدون مشیری بی‌اندازه علاقه مندم و به آنها ایمان دارم». (شمس لنگرودی، ۱۳۷۰، ۱۷۴)

با این همه مجموعه «اسیر» پیش از آنکه جلوه‌گاه ظهور شاعره‌ئی با تخیل و ذهنیتی متفاوت باشد، تکرار همان مضامین تند و کلیشه‌ای رمانتیک هاست. راز و نیازهای عاشقانه‌ای که بیشتر درخور دختری دبیرستانی است تا شاعره‌ای که بعدها خالق تولدی دیگر می‌گردد. تخیل این دفتر هرچند در بعضی شعرها به اوج می‌رسد؛ اما از آنجا که این اوجها حول محوری پوشالی و تکراری اند، جلوه‌ای ماندگار ندارند. اگر بخواهیم تشخیصی برای این دفتر قائل شویم، همان توحشی است که فروغ در کمال بی‌پروایی آن را در میان مضامین عشق‌های زمینی بکار می‌گیرد. گویی در آشکار کردن این توحش عمدی در کار دارد: «در «اسیر» و «دیوار» و «عصیان» فروغ فرخزاد عنصر وحشی وجود دارد؛ ولی این عنصر وحشی از یک رمانتیسم بسیار رقیق در چارچوب خواهش‌های جنسی سرچشمه می‌گیرد و وحشی بودنش از اینجاست که قبل از فروغ در شعر ایران، هیچ زنی، همخوابگی مردی را به شعر یا شعرواره نیاورده بود». (براهنی، ۱۳۸۰: ۱۱۴۳)

آنچه گفتنی است اینکه در این شعرهای عاشقانه «اسیر» و به‌طور کلی اغلب عاشقانه‌های فروغ ما با نوعی یأس و اندوه و دلزدگی مواجه می‌شویم. و عشق هیچ‌گاه رسول تحرک و افروختگی برای فروغ نمی‌باشد: «در ابتدا مایه اصلی زندگی و شعر برای او عشق است. اما این عشق که تمام زندگی واقعی و هنری او را در خود گرفته است، برای او حاصلی به بار نمی‌آورد جز ناکامی و شکست! این داغ شکست همه جا بر پیشانی او نقش بسته است و او را به طغیان در برابر همه چیز می‌کشاند. شکست در عشق نومیدی، بی‌اعتمادی، نابوری و بی‌اعتقادی نسبت به همه چیز را در او بوجود می‌آورد. او همه ارزش‌های اخلاقی را زیر پا می‌نهد و آشکارا به اظهار میل به گناه می‌پردازد. میل به گناه مضمونی است که شاعران آن عصر خاصه تغزل سرایان، آنرا تنها علاج دردهای پنهانی و خاموش خود می‌دانند و آن سالها مضمونی رایج است». (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۱۹۸)

۲. تغزل در دوره‌ی دوم شاعری فروغ

دوره‌ی دوم شاعری فروغ، دغدغه‌های انسانی او را به عنوان یک شاعر / انسان در بر می‌گیرد. تحولی که دو دفتر پایانی شعر او تجربه می‌کند، آن چنان چشمگیر و گسترده است که همچنان موضوع بحث منتقدان و محققان ادب پارسی است. البته این مسئله‌ی دور از انتظاری نبوده است؛ چرا که تفاوت‌ها و در حقیقت تعالی شعر فروغ مسحور کننده است.

با این حال، عاشقانه‌سرای هیج گاه از شعر فروغ به طور کلی رخت بر نیست؛ بلکه همواره به عنوان یکی از مضامین اصلی شعر او مورد استفاده قرار گرفت.

البته باید یک نکته بسیار مهم و اساسی را در مورد شعر فروغ و نحوه‌ی تغزل در مجموعه اشعار وی در نظر گرفت که ما را در درک صحیح شیوه‌ی نگرش او به معشوق یاری می‌رساند. در طول شاعری نه چندان کوتاه مدت فروغ فرخزاد، عمدتاً به دو دوره‌ی متفاوت شاعری وی اشاره می‌شود که در این رساله نیز به این تقسیم‌بندی اشاره شده است. حقیقت این است که در پی ایجاد تحول اساسی در نحوه‌ی نگرش شاعر به شعر و هستی، نگرش او در باب معشوق نیز متحول گردید؛ به گونه‌ای که می‌توان با استناد به شعرهای سروده شده در این دوره، این مسئله را اثبات کرد.

در دوره‌ی نخست شاعری فروغ، با معشوقی سطحی و عامیانه روبرو هستیم که روزی چون شهسواری مغرور از راه می‌رسد و او را بر می‌گزیند و همان گونه که شاعر می‌اندیشد، این گزینش مایه‌ی مباهات شاعر و اعجاب دیگر رقبا می‌شود. معشوق این شعر و دیگر اشعار سه دفتر نخست فروغ، به مانند سایر معشوق‌های شعر رمانتیک، صرفاً از جاذبه‌ی جنسی و جسمی برخوردار است؛ برخلاف معشوق شعر رئالیستی که عمدتاً از تعالی روح و اندیشه‌ی او سخن به میان می‌آید.

در دو دفتر نهایی فروغ، با معشوقی متعالی روبرو هستیم که به خاطر شخصیت و جاذبه‌ی فکری مطرح می‌شود و معمولاً کمیاب است. این در حالی است که معشوق شعر رمانتیک، گرچه در بادی امر دست نیافتنی و ایده‌آلیست به نظر می‌رسد؛ در حقیقت تصویری است که از روی یک الگوی ثابت که از فرط استفاده توسط رمانتیست‌ها به ابتذال گراییده، ترسیم شده است.

شعر «گذران» یکی از عاشقانه‌های مجموعه «تولد دیگر» است. اولین نکته‌ای که در این شعر جلب توجه می‌کند، سرخوردگی شاعر از جستجوی معشوق در هر ناکجاآبادی است:

تا به کی باید رفت / از دیاری به دیاری دیگر / نتوانم، نتوانم / هرزمان عشقی و یاری
دیگر / کاش، ما آن دو پرستو بودیم / که همه عمر سفر می‌کردیم / از بهاری به بهاری دیگر
(فرخزاد، ۱۳۷۱: ۸۲)

گرچه به نظر می‌رسد که همچنان شعری با گرایش رمانتیسیم در آثار فروغ مشاهده

می‌شود؛ به ویژه با توجه به عناصر و مشخصه‌هایی که پیش از این در شعر رماتیک ملاحظه می‌شد: «آه، اکنون دیربست / که فرو ریخته در من، گوئی / تیره آواری از ابر گران / چو می‌آمیزم، با بوسه تو / روی لبهایم، میبندارم / می سپارد جان عطری گذران / آنچنان آلوده ست / عشق غمناکم با بیه زوال / که همه زندگیم می لرزد / چون ترا می نگرم / مثل این است که از پنجره ای / تک درختم راه، سرشار از برگ / در تب زرد خزان می نگرم / مثل این است که تصویری را / روی جریان های مغشوش آب روان می نگرم / شب و روز / شب و روز / شب و روز / بگذار / که فراموش کنیم (همان: ۸۹)

اما این اولین بار است که معشوق، شاعر را به آگاهی می‌رساند؛ حتی اگر این آگاهی به برهوت تشبیه شده باشد. این نگرش، سرآغاز تعالی مشوق و تغییر سیمای عشق و معشوق در شعر فروغ است و این، همان مشخصه‌ای است که دو دفتر نهایی فروغ را از مجموعه‌های پیشین، از منظر تغزل متمایز می‌کند: «توجه هستی، جز یک لحظه، یک لحظه که چشمان / مرا / می‌گشاید در / برهوت آگاهی؟ / بگذار / که فراموش کنم. (فرخزاد، ۳۸۲، ۱۳۷۱)

در شعرهای گذشته فروغ فرخزاد پای بند به عشق؛ علی‌رغم بی‌مهری و بیوفایی معشوق از ارکان استوار مضامین عاشقانه است. حال آن که در شعر «گذران» با نگاهی لغزان و بی‌اعتبار به معشوق که در گذشته بی‌سابقه بوده است، مواجه می‌شویم. فروغ این نگاه خود را حاصل تفاوت دنیای ذهنی انسان امروزی با تفکرات انسان سنتی می‌داند. قطعاً این نظریه نمی‌تواند بیراه باشد؛ چرا که تغییر نگرش انسان به مسائل پیرامونش بود که در نهایت، به تغییر شیوه‌ی سرایش شعر در جهان منجر شد؛ اما در مورد فروغ و به ویژه در مورد اشعار متأخر او، نمی‌توان به این تغییرات استناد کرد، چرا که تغییرات مذکور پیش از سرایش دفاتر نخستین فروغ شکل گرفته بود و در حقیقت، این فروغ فرخزاد بود که اندکی با تأخیر، این تحولات را متوجه شده بود.

از این رو، وقتی فروغ از تغییرات در جهان امروز سخن می‌گوید: «امروز همه چیز عوض شده، دنیای ما هیچ ارتباطی به دنیای حافظ و سعدی ندارد؛ من فکر می‌کنم که حتی دنیای من هیچ ارتباطی با دنیای پدرم ندارد، فاصله‌ها مطرح هستند. فکر می‌کنم یک عوامل تازه‌ای وارد زندگی ما شده‌اند که محیط فکری و روحی این زندگی را می‌سازد. طرز تلقی یک آدم امروزی، من فکر می‌کنم، نسبت به آدمی که در بیست سال پیش زندگی می‌کرد، کاملاً عوض شده، آن تلقی که از مفاهیم مختلف دارد، مثلاً مذهب، اخلاق، عشق، شرافت، شجاعت و قهرمانی، واقعاً چون محیط زندگی ما عوض شده به نظر من تمام این مفاهیم زاینده شرایط محیط هستند. این مفاهیم عوض شده. من مثال ساده‌ای می‌زنم، راجع به عشق صحبت می‌کنیم، پرسناژ مجنون که خب همیشه سمبل پایداری، استقامت در عشق بوده از نظر من که آدمی هستم که

جور دیگری زندگی می‌کنم، پرسناژ او کاملاً برایم مسخره است، وقتی علم روانشناسی می‌آید و او را برای من خرد می‌کند. تجزیه و تحلیل می‌کند و به من نشان می‌دهد که او عاشق نه، یک بیمار بوده، آدمی بوده که مرتب می‌خواسته خودش را آزار بدهد. این است که خب به کلی عوض می‌شود. شما فکرش را بکنید وقتی لیلی‌های دوره‌ما توی ماشین کورسی سوار می‌شوند و با سرعت ۱۲۰ کیلومتر می‌رانند و پلیس مرتباً جریمه‌شان میکند آن وقت یک چنین مجنون‌هایی به درد این لیلی‌ها نمی‌خورند». (جلالی ۱۳۷۷، ۷۰-۱۶۹)، نمی‌توان این مسئله که تغییرات در شعر او، همسو با زمانه است را به شعرش تعمیم داد؛ بلکه باید این واقعیت را باید در نظر گرفت که فروغ ابتدا به سراغ گونه‌ای از این تغییرات رفت که شعر رمانتیک، حاصل آن به شمار می‌رفت و پس از مدتی، تغییر رویه داده و به سراغ شعر رئالیستی و البته تا حدودی ایده‌آیستی رفت که بالتبع معشوق شعرش نیز دچار تحول گردید، آن گونه که خواهیم دید.

«عشق» در شعر «گذران» با صفاتی چون «بیم زوال»، «تک درختی در تب زرد خزان یا تصویری بر روی جریانهای مغشوش آب روان» توصیف شده است. این تزلزل را عمدتاً در شعر دوره‌ی اول شاعری فروغ نمی‌توان ملاحظه کرد. اصولاً تزلزل موجود در شعر فروغ حاصل «گسیختگی روشنفکر» با «ارزش‌های سنتی» آن دوره است، مسئله‌ای که در مورد دیگر شعرای گریزان از سنت ملاحظه می‌شود؛ با این توضیح افزوده که نمود این فرآیند در شعر فروغ پر تالوت‌تر است: «در فروغ «تزلزلی» وجود دارد که نتیجه همان گسستن از علایق سنتی است. فروغ انسانی است که احساس سقوط می‌کند.

در شب کوچک من دلهره ویرانی است ...

این نمونه گسیختگی روشنفکران دوره است. آن سرخوردگی عاطفی دیگر نیست، بلکه سرخوردگی فلسفی انسانی است که از لحاظ تجربه‌حیاتی سرش به سنگ خورده است، به سنگ تجربه‌های عینی و ذهنی بیشتری. فروغ نمایشگری روشنفکر آوانگارد و پیشرو طراز اول ادبیات چهل - پنجاه سال اخیر ایران است، با همه خصلت‌هایی که یک روشنفکر دارد، با همه نقاط مثبت و منفی. همه چیز در شعر فروغ لرزان است. این اضطراب را در «وصف»‌ها یا EPITHET‌های شعر او می‌توان احساس کرد که پیوسته از «رشته سست طناب رخت» و «حجم سفید لیز» و «سایه مغشوش» و «طرح سرگردان» و «پرواز کبوترها» و «بوته‌های سرگردان» و «دست‌ها مشوش، مضطرب، ترسان» و «کوچه گیج» و «عطر گذران» و «جریان‌های مغشوش آب روان» و «شادی‌های مهجور» و «در سایه بی اعتبار عشق» و «سایه فرار خوشبختی» سخن می‌گوید. تقریباً دیوان تولدی دیگر و دفتر بعدش ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، بیش و کم رسالت چنین پیامبر است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ۷۱-۷۰)

شعر «وصل» از مجموعه «تولدی دیگر» توصیف تازه‌ای است از وصال عاشق و معشوق.

«آن تیره مردمکها، آه / آن صوفیان ساده خلوت نشین من / در جذبه سماع دو چشمانش / از هوش رفته بودند» (فرخزاد، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

معشوق شاعر، مانند خورشیدی بر وجود سالک می تابد و جنبه ی جسمانی اش را که در پیشینه ی فرهنگی ما، همان بعد ظلمانی است، از بین می برد. این معشوق، مانند خداوند بی نهایت است و قدرت تصرف در وجود عاشق را دارد. اگر برخی اشعار دین گریزانه ی شعرای معاصر نمی بود، این شواهد می توانست بهترین گواه برای تصدیق دین مداری آن ها باشد؛ اگر چه باید در نظر داشت که مسئله ی دیانت و تعلق خاطر به وجودی برتر در ماسوی، مقوله ای است که در هیچ شعر پارسی به طور کامل رد یا انکار نشده است:

دیدم که بر سراسر من موج می زند / چون هرم سرخگونه آتش / چون انعکاس آب / چون ابری از تشنج بارانها / چون آسمانی از نفس فصلهای گرم / تا بی نهایت / تا آنسوی حیات / گسترده بود او / دیدم که در وزیدن دستانش / جسمیت وجودم / تحلیل می رود (همان: ۱۴۸)

همان گونه که در متون عرفانی، نهایتاً سالک و حق به وحدت وجود می رسند، در شعر فروغ نیز می توان فرازی از این وحدت را ملاحظه کرد:

دیدم که قلب او / با آن طنین سرگردان / پیچیده در تمامی قلب / ساعت پرید / پرده به همراه باد رفت / او را فشرده بودم / در هاله حریق / می خواستم بگویم / اما شگفت را / انبوه سایه گستر مزگانش / چون ریشه های پرده ابریشم / جاری شدند ازین تاریکی / در امتداد آن کشاله طولانی طلب / او آن تشنج، آن تشنج مرگ آلود / تا انتهای گمشده من (همان: ۱۴۹)

شاعر / عاشق به یاری عشق است که پس از رسیدن به گمشده ی دیرینش که خودش بوده، رها می شود و این معشوق، همان معشوق متعالی است که شاعر مانند یک سالک، با او به کمال خود نائل می شود و از وجود مجازی خویش جدا می گردد: «دیدم که حجم آتشینم / آهسته آب شد / لوریخت، ریخت، ریخت / در ماه، ماه به گودی نشسته، ماه منقلب تار / در یکدگر گریسته بودیم / در یکدگر تمام لحظه بی اعتبار وحدت را دیوانه وار زیسته بودیم» (فرخزاد، ۱۳۷۱، ۳۰۸)

تقریباً در این شعر، باز با همان مضمون عطش تند و شوق پر شور عشق زمینی که در دفاتر پیشین فروغ وجود داشت، روبرو هستیم. آنچه هست، پرورش همان مضامین قدیمی در لایه های از تشبیهات و استعاراتی است که در یک آزادی بکر، از طریق عاطفه شخصی شاعر به هیاتی نو آیین ظاهر می شود. تشبیه «مردمک چشم» به «صوفیان بی هوش» در لحظه هم آغوشی، نه تنها فردیت تخیل فروغ را رقم می زند؛ بلکه به دور از اشارتی به «سماع» اهل تصوف هم نیست. این گونه وسیع خیال پردازی در شعر «وصل» به ما میگوید که هرچند عشق مطرح شده عشق زمینی است؛ اما ماهیتی گسترده تا «آن سوی حیات» دارد. خلاقیت ناب فروغ و حتی شاملو در همین تجربه ها بکری است که در سطوح ذهنی خود با یک مساله واحد که

همان عشق است دارند. در عاشقانه‌های شعر نو فارسی نمی‌توان اشارات تاریک و روشنی از لحظات عشقبازی و مغالزه را نادیده گرفت. این خود از پیامدهای زندگی و فرهنگ شاعر امروزی است که آنگاه که در تقابل با ارزشهای سنتی قرار می‌گیرد، صبغه‌ای پر رنگ‌تر به خود می‌گیرد.

همین شواهد اندک، بهترین گواه است در تأیید این نظریه که «تولد دیگری» که دفتر چهارم شعر فروغ فرخزاد است، به حق تولدی است دیگر گونه در کار شعر و شاعری فروغ.

نتیجه‌گیری

عاشقانه‌سرایی در ادب معاصر، اگرچه ریشه‌ی رمانتیستی دارد؛ اما در همه‌ی موارد مشابه نیست. بسته به این که شاعر یا ادیب مورد بحث، وابسته به کدام شاخه از رمانتیسم باشد، تفسیر و تأویل نمادها دستخوش تغییر می‌گردد.

در شعر نیما یوشیج که صبغه‌ی اجتماعی دارد، نمادها به گونه‌ای متفاوت تأویل می‌گردند و در مجموع، نمادها نشان‌دهنده‌ی اجتماع شاعر است. دریا، همان جامعه‌ی نامطلوب است. ابر، نماد دشواری‌ها و خفقان است و...

این در حالی است که در شعر فروغ، نمادها تجلی‌گاه نیازهای عاطفی شاعر است و تصاویر ادبی بیانگر خواسته‌های عاطفی وی.

بدین ترتیب، در عهد معاصر، تصویررمانتیستی توانسته است تأثیر شگرف خود را نمایان

سازد.

فهرست منابع

۱. آراین پور، یحیی، (۱۳۷۵) از صبا تا نیما، تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی، جلد دوم، انتشارات زورا، چاپ ششم .
۲. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۸۲)، (م . امید) صدای حیرت بیدار (گفتگو ها)، زیر نظر مرتضی کافی، انتشارات مروارید و زمستان، چاپ دوم
۳. (۱۳۸۵)، زمستان، انتشارات زمستان، چاپ بیست و سه،.
۴. براهنی، رضا (۱۳۶۸)، قصه نویسی، نشر البرز، چاپ چهارم .
۵. - (۱۳۸۰)، طلا در مس ، (در شعر وشاعری)، جلد اول، انتشارات زریاب، چاپ اول
۶. زرین کوب، حمید (۱۳۷۸)، چشم انداز شعر نو فارسی، انتشارات توس.
۷. سپهری، سهراب (۱۳۸۵)، هشت کتاب، انتشارات طهوری، چاپ چهل و سوم .
۸. شفیع کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۲) ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما، ترجمه حجت الله اصیل، چاپ دوم .
۹. (۱۳۸۳) . ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، انتشارات سخن، چاپ دوم .
۱۰. شمیسا، سیروس، (۱۳۷۶) انواع ادبی، انتشارات فردوسی، چاپ پنجم .
۱۱. (۱۳۷۰)، سیر غزل در شعر فارسی، انتشارات فردوس، چاپ سوم .
۱۲. (۱۳۷۵)، کلیات سبک شناسی، انتشارات فردوس، چاپ چهارم .
۱۳. (۱۳۷۴)، نگاهی به فروغ فرخزاد، انتشارات مروارید، چاپ دوم .
۱۴. ----- (۱۳۸۳) نقد ادبی، تهران: فردوس.
۱۵. صفوی، کورش (۱۳۹۰) از زبان شناسی به ادبیات، تهران: سوره مهر.
۱۶. فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۵) بلاغت تصویر، تهران: سخن.
۱۷. فرخزاد، پوران (۱۳۸۱). *زنان همیشه گزیده اشعار کلاسیک، نیمایی و آزاد شاعران زن ایران*. تهران: نگاه.
۱۸. فرخ زاد، پوران (۱۳۸۳). *مسیح مادر، تهران: ایران جام*.
۱۹. فرخزاد، فروغ، (۱۳۷۱) دیوان شعر، انتشارات نوید (آلمان)، چاپ دوم .
۲۰. یاحقی، محمد جعفر (۱۳۸۰). *جویبار لحظه ها، تهران: جامی*.
۲۱. یوشیج، نیما (۱۳۷۶) *شراگیم* (نسخه بردار)، نامه های نیما، از مجموعه آثار نیما یوشیج، انتشارات نگاه، چاپ اول .
۲۲. - (۱۳۸۰). *مجموعه کامل اشعار فارسی و طبری، سیروس طاهباز، انتشارات نگاه، چاپ پنجم*.

بررسی شخصیت خالد قهرمان داستان در رمان همسایه‌ها. داستان یک شهر و زمین سوخته احمد محمود از دیدگاه جامعه‌شناسی جورج لوکاج

^۱ فریبرز جعفری احمدی

^۲ فرامرز شیرین بیان

^۳ محمد صالح امیری

چکیده

هدف جامعه‌شناسی ادبیات، بیان پیوندهای جامعه و ادبیات و نیز آشکارسازی چگونگی بازتاب واقعیت‌های اجتماعی در آثار ادبی به ویژه در رمان است. لوکاج به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نظریه پردازان حوزه جامعه‌شناسی ادبیات، سعی داشت تاثیر متقابل بین ساختارهای اجتماعی و ساختارهای ادبی نشان دهد. او رمان را انعکاس زندگی اجتماعی عصر نویسنده و نیز زاییده جهان‌نگری خاصش می‌داند. احمد محمود از داستان‌نویسان رئالیست است که محور داستان‌هایش بیان نوع زندگی اجتماعی انسان‌های زمانه‌اش بوده است و این مسئله را می‌توان در آثار او مشاهده کرد؛ از این رو می‌توان سه رمان همسایه‌ها، داستان یک شهر و زمین سوخته را بر اساس نظریه جامعه‌شناسی جورج لوکاج مورد بررسی قرار داد و فرضیه‌های زیر را مطرح کرد: ۱- رمان‌های اجتماعی می‌توانند در جهت اصلاح و بهبود ساختارها و نگرش‌های فرهنگی- اجتماعی مؤثر باشند. ۲- رمان‌های معاصر، نه تنها می‌توانند با دیدگاه واقع‌گرایانه‌ی خود، آینه‌ی تمام‌نمای جامعه باشند، بلکه متقابلاً می‌توانند بر روی جامعه از دیدگاه فرهنگی- اجتماعی و حتی سیاسی نیز تأثیر گذار باشند و سبب تغییر و تحولات فکری در خوانندگان خود گردند. ۳- با توجه به نظریات جامعه‌شناسی جورج لوکاج، تحلیل جامعه‌شناسی این سه رمان می‌تواند راهنمای شناسایی جهان‌بینی وی باشد.

واژگان کلیدی

احمد محمود، جورج لوکاج، جامعه‌شناسی ادبی، داستان یک شهر، زمین سوخته، همسایه‌ها.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.

Email: fa.jafari007@gmail.com

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

Email: Faramarz.shirinbayan@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بندر لنگه، دانشگاه آزاد اسلامی، بندر لنگه، ایران.

Email: farhang358n@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۶

طرح مسأله

جامعه‌شناسی ادبیات - یکی از شاخه‌های جامعه‌شناسی هنر - ساخت و کارکرد اجتماعی ادبیات و ارتباط میان جامعه و ادبیات و قوانین حاکم بر آن‌ها را بررسی می‌کند. جامعه‌شناسی ادبیات نشان می‌دهد ادبیات نیز مانند خانواده، آموزش و پرورش، حکومت، اقتصاد و... یک نهاد اجتماعی است؛ یعنی ریشه در زندگی اجتماعی انسان دارد. بر این اساس می‌توان جامعه‌شناسی ادبیات را علم مطالعه و شناخت محتوای آثار ادبی و خاستگاه روانی و اجتماعی پدیدآورندگان آنها و نیز تأثیر پابرجایی که این آثار در اجتماع می‌گذارند، تعریف کرد. در واقع جامعه‌شناسی ادبیات، مطالعه علمی محتوای اثر ادبی و ماهیت آن در پیوند با دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی است (ستوده، ۱۳۷۸: ۵۶).

در عرصه جامعه‌شناسی در ادبیات، محتوای آثار مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا میزان انعکاس تغییر و تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... در آن بررسی شود؛ همچنین از این طریق می‌توان میان محتوای آثار ادبی و گرایش‌های فکری رایج آن جامعه و طبقاتی که در آن جامعه زندگی می‌کنند، پیوند برقرار کرد (همان: ۶۵). «جامعه‌شناسی ادبیات مطالعات خود را بر محتوای آثار و جوهر اجتماعی آن و روابط متقابل ادبیات و جامعه متمرکز می‌کند» (رحمدل و فرهنگی، ۱۳۸۷: ۳۹). «جامعه‌شناسی ادبیات از طریق تحلیل و بررسی تمام نهادهای اجتماعی موجود در یک اثر ادبی، می‌تواند دریابد که اثر تا چه اندازه در جامعه ریشه دارد. در واقع، جامعه‌شناسی ادبی، روشی انتقادی است که به متن و معنای متن ادبی توجه دارد. این رشته با توجه به پدیده‌های اجتماعی‌ای مانند ساختارهای ذهنی و شکل‌های آگاهی در پی گسترش درک متن است» (گلدمن، ۱۳۷۷: ۸۲).

جامعه‌شناسی ادبیات در مراحل پیشرفته‌تر، حاصل تحقیقات و نظریات کسانی نظیر جورج لوکاج، لوسین گلدمن، میخاییل باختین و... است. «آنها سعی دارند جهان‌بینی موجود در درون آثار ادبی را به گروه‌ها و طبقات اجتماعی ارتباط دهند و از این طریق بین ساختارهای ادبی و ساختارهای اجتماعی، ارتباط متقابلی برقرار سازند. در این نوع رویکرد، محقق باید از علوم انسانی به ویژه ادبیات و جامعه‌شناسی و تاریخ بهره کافی داشته باشد» (زارع و صفری، ۱۳۹۲: ۶۴).

لوکاج یکی از تأثیرگذارترین نظریه پردازان نقد اجتماعی است. اهمیت کوشش‌ها او به ویژه در یافتن پیوندهایی میان رمان‌های بزرگ و مسائل اجتماعی عصر است. از دیدگاه او، اثر ادبی واقعیت محض نیست؛ بلکه نوعی بازتاب واقعیت است. به بیان دیگر، لوکاج ادبیات را جهان کوچکی می‌داند که جهان بزرگ تری (واقعیت جهان) را بازتاب می‌دهد. از نظر او، این محتواست که شکل را پدید می‌آورد؛ همچنان که مرکز هر محتوایی نیز

انسان است (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۵۳).

لوکاچ معتقد است که باید با رویکردی کلی‌نگری به بررسی جامعه‌شناختی اثر ادبی پرداخت، در حقیقت او رئالیسم را با بهره‌گیری از مفهوم کلیت تعریف می‌کند. لوکاچ آثار ادبی را با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی شان مورد بررسی قرار داده است. او معتقد است که ساختار اثر ادبی، تحت تأثیر ساختار اجتماعی خاصی که اثر حاصل آن است، شکل می‌گیرد. البته او به هیچ وجه مدعی نیست که متن رمان به بازآفرینی صرف واقعیت اجتماعی می‌پردازد. زیبایی‌شناسی لوکاچ، خواستار بازآفرینی مکانیکی واقعیت نیست و متنی را رئالیستی می‌داند که جامعه را به مثابه کلیتی منسجم بر مبنای شخصیت‌ها و عمل‌های نوعی ترسیم می‌کند (زیمه، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

اصلی‌ترین تأثیر فلسفی لوکاچ مربوط به حوزه آلمان است. او در حلقه فکری هایدلبرگ که ماکس وبر در طول سالیان ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۸ به دور خود گرد آورده بود شرکت داشت. برجسته‌ترین اثر لوکاچ پیش از پیوستن او به مارکسیسم، «نظریه رمان» (۱۹۱۶) است که تحت تأثیر نظریات اعضای آن حلقه نظیر جورج زیمل صورت گرفته است. آنها نگرش انتقادی سنگینی نسبت به مدرنیته‌ای که عقلانی و بی‌روح دیده می‌شد، شکل داده بودند، به همراه تأکیدی نتوکانتی بر تمایز شدید بین واقعیات و ارزش‌ها، به طوری که ارزش‌های صحیح از دستیابی به تحقق عملی ناتوان انگاشته می‌شدند. اهمیت جامعه‌شناسی ادبیات با توجه به این‌که در جستجوی دستیابی به قوانین اجتماعی حاکم بر حیات جامعه می‌باشد، امری غیر قابل تردید است که برای احقاق هدف خود به تبیین و بررسی منابع ادبیات چون رمان، داستان کوتاه، قصه و... می‌پردازد. بنابراین با توجه به هدف مهمی که این شاخه از نقد دنبال می‌کند، همواره لزوم مطالعه جامعه‌شناختی آثار ادبی‌ای که به بیان مسائل اجتماعی می‌پردازند احساس می‌شود. رمانهای همسایه‌ها، داستان یک شهر و زمین سوخته احمد محمود از جمله این داستان‌هاست که نیاز به کنکاشی جامعه‌شناختی داشته و با توجه به اهمیت و اعتبار نظریه جامعه‌شناسی لوکاچ، لزوم تحقیقی جامعه‌شناسی بر اساس نظریه او بر روی سه اثر این نویسنده ضروری می‌نماید.

آثار داستانی، قابلیت ریشه‌یابی مسائل اجتماعی را دارند و هر آنچه در داستان بیان می‌شود در واقع بازتاب مسائل اجتماعی حاضر در آن جامعه می‌باشد که با نظر به آنها می‌توان به استخراج مسائل و مشکلات جامعه و همچنین مرتفع کردن آنها دست زد.

درباره آثار احمد محمود پژوهش‌های زیادی انجام شده مانند مقاله‌ی مبارک و بهبهانی نژاد تحت عنوان «بررسی شخصیت‌شناسی رمان همسایه‌ها احمد محمود از منظر جامعه‌شناسی»، یا در مقاله‌ی دیگر با موضوع «بازتاب عناصر اقلیمی در رمان همسایه‌ها نوشته احمد محمود»

که در آن، کلوندی و همکارانش به بررسی رمان همسایه‌ها پرداخته‌اند. در مقاله‌ی اخباری و همکارانش نیز «نمود اخلاق و رفتار شهری در آثار داستانی احمد محمود» مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما تاکنون آثار احمد محمود از دیدگاه جامعه‌شناسی جورج لوکاج مورد بررسی قرار نگرفته است، لذا آنچه در این تحقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت، جامعه‌شناسی رمانهای همسایه‌ها، داستان یک شهر و زمین سوخته احمد محمود بوده که بر اساس نظریه جامعه‌شناسی «لوکاج» و از نگاهی جدید به این آثار پرداخته خواهد شد. در این پژوهش در صد پاسخگویی به این سؤال خواهیم بود که: جامعه‌شناسی رمان‌های همسایه‌ها، داستان یک شهر و زمین سوخته احمد محمود بر اساس نظریه لوکاج چگونه است؟ احمد محمود تا چه اندازه در داستان‌هایش به مسائل اجتماعی توجه داشته است؟

پیشینه تحقیق

مبارک و بهبهانی نژاد در سال ۱۴۰۲ در مقاله‌ای به بررسی شخصیت‌شناسی رمان همسایه‌ها احمد محمود از منظر جامعه‌شناسی پرداختند. این مطالعه که اطلاعات آن به روش توصیفی-تحلیلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته، در پی پاسخ به این سوال بوده که شخصیت‌های رمان همسایه‌ها از منظر جامعه‌شناسی چگونه بوده و از چه اقشاری هستند؟ در پاسخ به این سوال، نتایج بیانگر این بود که شخصیت‌های این رمان تحت شرایط اجتماعی شکل گرفته و تحول یافته‌اند. این شرایط علاوه بر شخصیت‌های پویا، بر ایستا ماندن شخصیت‌های ایستا نیز تأثیرگذار بوده است. در حالی که شاید اگر محیط مناسب برای این افراد وجود داشت، حتی افراد منحرف نیز می‌توانستند به عنصر اجتماعی سودمندی تبدیل شوند.

پاکدامن شهری در سال ۱۳۹۵ در پایان نامه کارشناسی ارشد خود به بررسی جامعه‌شناختی نمایشنامه‌های آرتور میلر از منظر آرای جورج لوکاج، با تأکید بر دو اثر مرگ فروشنده و همه‌ی پسران من پرداخته است. این پژوهش با در نظر گرفتن مطالعات لوکاج در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و به ویژه جامعه‌شناسی درام به سراغ آرتور میلر و دو اثر برجسته‌ی او مرگ فروشنده و همه‌ی پسران من رود و از این گذار سبک منحصر به فرد میلر را در پرداخت دراماتیک مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی قرار دهد.

روش تحقیق

روش این پژوهش، تحلیل محتوا و بررسی آن از دیدگاه جامعه‌شناسی لوکاج است. برای این منظور، پس از مطالعه منابع و آثار مربوط به جامعه‌شناسی ادبیات، ادبیات داستانی، و تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و... از آنها یادداشت برداری خواهد شد؛ سپس با طبقه‌بندی و تحلیل این یادداشت‌ها، چارچوب نظام‌مندی برای بررسی رمانهای همسایه‌ها، داستان یک

شهر و زمین سوخته احمد محمود بر اساس نظریه جامعه‌شناسی لوکاک ارائه می‌گردد.

جامعه‌شناسی ادبیات

ادبیات و جامعه رابطه‌ی تنگاتنگی باهم دارند که غیرقابل انکار است، زیرا ادبیات از ذهن انسان‌های خلاق‌ی که در جامعه زندگی می‌کنند، نشأت می‌گیرد و نویسنده مسائل جامعه را در زمان تولید اثر ادبی برای مخاطب بازآفرینی می‌کند و جامعه‌شناسی ادبیات - یکی از شاخه‌های جامعه‌شناسی هنر - ساخت و کارکرد اجتماعی ادبیات و ارتباط میان جامعه و ادبیات و قوانین حاکم بر آن‌ها را بررسی می‌کند. «جامعه‌شناسی ادبیات نشان می‌دهد ادبیات نیز مانند خانواده، آموزش و پرورش، حکومت، اقتصاد و... یک نهاد اجتماعی است؛ یعنی ریشه در زندگی اجتماعی انسان دارد. بر این اساس می‌توان جامعه‌شناسی ادبیات را علم مطالعه و شناخت محتوای آثار ادبی و خاستگاه روانی و اجتماعی پدیدآورندگان آنها و نیز تأثیر پابرجایی که این آثار در اجتماع می‌گذارند، تعریف کرد. در واقع جامعه‌شناسی ادبیات، مطالعه علمی محتوای اثر ادبی و ماهیت آن در پیوند با دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی است.» (ستوده، ۱۳۷۸: ۵۶).

«نقد جامعه‌شناختی نیز شاخه‌ای است که به تازگی بر تنه‌ی نقد ادبی روئیده است و راه رشد و تکامل را می‌پیماید. این نوع نقد به چگونگی ارتباط ادبیات با جامعه و تأثیر متقابل ادبیات و جامعه بر یکدیگر می‌پردازد، و به گونه‌ای هنری به بازنمود مسائل و تحولات اجتماعی می‌پردازد. ماده‌ی اصلی ادبیات، زبان است و زبان در ارتباط انسان‌ها باهم ساخته می‌شود و رو به تکامل می‌نهد. پس می‌توانیم ادبیات را به اعتبار ماده‌ی اصلی آن که زبان است ذاتاً اجتماعی بدانیم.» (عسگری، ۱۳۸۹: ۵۵) زرین کوب در مورد نقد جامعه‌شناختی می‌گوید: «بعضی از منتقدان در آثار ادبی میانی اجتماعی را معتبر دانسته‌اند، تحقیق درباره ارتباط ادبیات با جامعه موضوع نقادی این دسته از نقادان است. شک نیست که محیط ادبی از تأثیر محیط اجتماعی برکنار نتواند بود، افکار و عقاید و ذوق‌ها و اندیشه‌ها تابع احوال اجتماعی است.» (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۷۱-۷۲)

نظریه‌های اخلاقی درباره ادبیات از زمان یونان باستان در آرای افلاطون پدیدار شد و هم‌زمان با ظهور مکتب رمانتیسم، بستر پیدایش نظریه‌های اجتماعی مرتبط با ادبیات را در اوایل سده نوزدهم میلادی در اروپا فراهم کرد. «در پی شکل‌گیری و تکامل نظریه‌های اجتماعی، کم‌کم جامعه‌شناسی به عنوان دانشی مستقل از بستر فلسفی خود جدا شد و به سرعت با دیگر علوم در آمیخت. این جریان که از پدیده‌های مهم بعد از رنسانس است، ناشی از آگاهی و شناخت درباره وجود قانون در زندگی اجتماعی است. علاوه بر این، پیشرفت در علوم

تجربی نیز زمینه توجه بیشتر به روش‌های تحقیق در جامعه‌شناسی را فراهم آورد. به بیان دیگر، «تحولات بزرگ و مهم اجتماعی برآمده از انقلاب صنعتی که خود از پدیده‌های بعد از رنسانس و انقلاب علمی بود، زمینه دگرگونی تمام اصول و اساس نظام‌های اجتماعی قدیم را فراهم کرد. جامعه‌شناسی علمی در قرن‌های نوزدهم و بیستم به تدریج تکامل یافت و به شاخه‌های متعددی از جمله جامعه‌شناسی اقتصادی، سیاسی، پرورشی، حقوقی، اداری، صنعتی، شهری، روستایی، معرفتی، خانواده، دین، هنر و انحرافات اجتماعی تقسیم شد.» (فرجاد، ۱۳۸۱: ۸-۲۵).

از این نظرگاه، اثر ادبی نمودی اجتماعی است و گرنه برای کسی که در گوشه عزلت بخواهد خویشان را زندانی کند و طالب پیوند با مردم نباشد، ساختن ادبیات، عبث خواهد بود. «بر زبان آوردن ادبیات و حتی ادبی اندیشیدن، می‌تواند مهمترین دلیل اجتماعی بودن آن قلمداد گردد؛ چه اندیشیدن هنری به جهت القای دقیقتر احساس به مخاطب است. همچنان که ارتباط با خویشان، بدون توهمی اجتماعی نیازی به استعاره نخواهد داشت.» (فرزاد، ۱۳۸۱: ۷۱).

این نوع نقد اساساً به عوامل بیرونی آفرینش اثر ادبی توجه دارد؛ زیرا معتقد است برای شناخت باورها، هنرها، زبان و رسوم، باید انسان و نهادها و فراروندهای اجتماعی را به طور دقیق و علمی آزمود و بررسی کرد. «از آنجا که انسان در جامعه زندگی می‌کند و در خانواده و تحت تأثیر میراث‌های تمدنی و فرهنگی به رشد و بالندگی می‌رسد و هنجارهای آن را می‌پذیرد؛ ادبیات نیز مانند جامعه‌شناسی پیش از هر چیز با حوزه اجتماعی، سازگاری انسان با آن و آرزوهایش در جهت دگرگون‌سازی آن سر و کار دارد.» (دستغیب، ۱۳۷۸: ۷۸)

نقد جامعه‌شناختی می‌تواند به ما کمک کند تا از ارتکاب اشتباه در زمینه ماهیت اثر ادبی که پیش روی داریم، در امان بمانیم و این کمک با روشن کردن کار آن اثر و یا قراردادهایی که با توجه به آن‌ها برخی جنبه‌های اثر باید فهمیده شود، تحقق می‌پذیرد. «بنابراین، جامعه‌شناسی عمل توصیفی مهمی دارد و چون توصیف صحیح اثر باید مقدم بر ارزیابی آن باشد، می‌توان جامعه‌شناسی را «خدمتگزار» نقد نامید. علاوه بر این، چنین نقدی قادر است با کمک به خواننده و آگاهی بخشیدن به وی درباره این که چرا پاره‌ای خطاها از مشخصات آثار ادبی عصر معینی است، بر معلومات او بیفزاید و یا حتی می‌تواند ماهیت چنین خطاهایی را نیز آشکار کند؛ اگر چه پی بردن به خطا بودن آن‌ها فقط با تکیه بر معیارهای ادبی محض صورت می‌گیرد.» (دیچز، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷) نقد مارکسیستی نیز یکی از شاخه‌های نقد اجتماعی است که بر اساس آرای ادبی مارکس و انگلس شکل گرفته است. این نوع نقد، ادبیات را براساس شرایط تاریخی پدیدآورنده آن بررسی می‌کند. «مارکس و انگلس هر

دو بر این باور بوده اند که اشکال گوناگون جوامع بشری در هر دوره محصول شیوه تولید رایج در آن زمان و مکان معین است. از این دیدگاه، هر نوع بافت اجتماعی در بردارنده دو لایه زیر ساخت و روساخت است. لایه زیرساخت یعنی همان روابط اقتصادی و اجتماعی، سبب شکل گیری لایه روساخت یعنی قوانین، فلسفه، سیاست و ادبیات خواهد شد. براساس این، برای شناخت ادبیات نیز باید از زیرساخت های اجتماعی و اقتصادی مؤثر در شکل گیری آن آگاه بود.» (دستغیب، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲)

بر اساس این نظریه، «ادبیات نیز مانند سایر بخش های فرهنگ، ضمن تأثیر از شرایط اقتصادی و ایدئولوژیکی جامعه، از جریان کلی تاریخ نیز پیروی می کند؛ به این معنا که همانند اقتصاد - که به مرحله نفی مالکیت شخصی یا سوسیالیسم می انجامد- ادبیات هم بنا بر جبر تاریخی، در طول زمان مراحل گوناگونی را طی کرده است و سرانجام به مرحله ادبیات واحد جهانی خواهد رسید.» (الرویلی، ۲۰۰۵: ۳۲۴) اگرچه در نقد مارکسیستی صورت و محتوا همراه همدیگرند، «در نگاهی کلی می توان گفت مارکسیست ها اهمیت اصلی را به محتوا می دهند نه به صورت؛ زیرا اهمیت ادبیات در روند تحول تاریخ در مفهوم و محتواست که نمایان می شود.» (ال گرین و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۸۸) این شیوه پس از وقوع جنگ جهانی دوم تا حدودی از محور توجه ناقدان خارج شد؛ اما از اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ با شکل گیری موج جدیدی از تلاش ها بار دیگر احیا شد. «شاید بتوان دلیل آن را در ناکامی شیوه های نقد شکل مدارانه (فرمالیست) در ارزش یابی آثار ادبی دانست؛ همچنان که در میان مکتب های نقدی که نقد فرمالیستی را ناکارآمد دانسته اند، هیچ کدام به صراحت مارکسیست ها بر آن نتاخته اند.» (ال گرین و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۶۹-۲۷۰)

در ابتدا باوجود همه تلاش های صورت گرفته، به دلیل محدود کردن اثر ادبی به پاره ای از عوامل معین، نتایج چندان موفقی در حوزه پژوهش های جامعه شناختی ادبی به دست نیامد تا این که «با ظهور دو تن از صاحب نظران بزرگ یعنی جورج لوکاک و سپس شاگرد او لوسین گلدمن تحولات چشمگیری در این زمینه به وجود آمد و نقد اجتماعی وارد مرحله جدیدی شد. پس از این دو نیز کوشش های دیگری برای تکامل جامعه شناسی ادبیات صورت گرفت که تقریباً در جهت منظم کردن افکار و اندیشه های نظری کسانی چون لوکاک، گلدمن و سارتر بود.» (کوثری، ۱۳۷۹: ۱۷-۷۸)

برخلاف ظاهر امر، جامعه شناسی هنر و ادبیات رویکردی نبوده است که صرفاً به عنوان زیرشاخه ای از دانش جامعه شناسی پا به عرصه ی دانش بشری گذارد و به نظر می رسد که این امر ابتدا در خود عرصه ی هنر به وجود آمده است. به بیان دیگر جامعه شناسی هنر و ادبیات حتی پیشتر از رسمیت یافتن دانش جامعه شناسی آغاز به کار کرده و پیش از آن جایگاه خود را از همان

ابتدا تثبیت کرده است. «این امر به دلیل رویکرد نقادانه و تحلیلی نسبت به امور مختلف جامعه بوده که از همان ابتدا آفرینش امر هنر در ذات آن تنیده گشته و کمتر هنرمند و نویسندگانی توانسته خود را آگاهانه از آن رهایی بخشد. همین امر زمینه‌ساز این گشته که خود نویسندگان و هنرمندان پیش از نظریه‌مند شدن مطالعات جامعه‌شناسی هنر، از دریچه‌ی آثار خود عناصر فرهنگی، ادبی و هنری را زیر نگاه تحلیلی‌گر خود قرار دهند و خود بدل به اولین منتقدان این عرصه گردند.» (فرزاد، ۱۳۸۱: ۴۲)

در وجه نظری اما، با این که نگاه جامعه‌شناختی به هنر و ادبیات از زمان فلاسفه‌ی یونان و به ویژه ارسطو در دل متون فلسفی و نظری و گاهی خود آثار ادبی، هر چند نهان، موجود است، به صورت مستقل در قرن نوزدهم است که اولین تلاش‌های فردی در این حوزه ی نقد ادبی انجام می‌شود. در واقع یکی از تحولات عظیم تاریخی در اروپا باعث می‌شود که توجه نویسندگان و محققان به این حوزه معطوف گردد. انقلاب فرانسه که نه تنها از اولین و بزرگترین انقلاب‌هایی به شمار می‌رود که از زمینه‌های فکری نظریه‌پردازان فلسفی، هنرمندان و ادیبان سرچشمه می‌گیرد، خود زمینه‌ساز انقلاب‌های بزرگ اروپا در طول قرن نوزدهم و بیستم به حساب می‌آید. این تفکر که ادبیات باید بیانگر رخدادهای تاریخ و عصر و زمانه‌ای مختلف باشد و حقایق زمان خود را برای خواننده‌اش آشکار سازد، در آغاز قرن نوزدهم مورد توجه قرار می‌گیرد. دلیل آن نیز شرایط خاص مملو از سرخوردگی است که برای اهالی اندیشه و هنر بعد از دوران انقلاب به وجود می‌آید و مسیر ادبیات را به صورت ملموسی عوض می‌کند. این مسیر در ادبیات و کمابیش در سایر عرصه‌های هنری به صورتی مستقیم از اندیشه‌های جریان‌ساز آن دوران نشأت نمی‌گرفت، اما در عملی ناخودآگاه از دل سرخوردگی مدام انقلاب‌هایی شروع شد که همگی در تلاش برای تغییرات کلان در سطح جوامع بودند و چه بسا اولین آنها همان انقلاب فرانسه بود. «تقریباً هیچ یک از فیلسوفان عصر روشنگری (مونتسکیو، ولتر و روسو) شاهد جامعه‌ی انقلاب‌زده‌ی فرانسه نبودند و نسل دوره‌ی انقلاب نیز در آغاز قرن نوزدهم با مشاهده‌ی انحراف ناپلئون بناپارت از مسیر واقعی در ۱۸۰۰ تنها جایگاه مناسب برای بیان خواسته‌ها و اعتراضاتش را در صحنه‌ی ادبیات دید.» (کهنمویی‌پور، ۱۳۸۹: ۴)

نظریه‌ی جورج لوکاج

لوکاج یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان نقد اجتماعی است. اهمیت کوشش‌های او به ویژه در یافتن پیوندهایی میان رمان‌های بزرگ و مسائل اجتماعی عصر است. از دیدگاه او، اثر ادبی واقعیت محض نیست؛ بلکه نوعی بازتاب واقعیت است. «به بیان دیگر، لوکاج ادبیات را جهان کوچکی می‌داند که جهان بزرگ تری (واقعیت جهان) را بازتاب می‌دهد. از نظر او، این

محتواست که شکل را پدید می‌آورد؛ همچنان که مرکز هر محتوایی نیز انسان است.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۵۳).

لوکاچ معتقد است که باید با رویکردی کلی‌نگری به بررسی جامعه‌شناختی اثر ادبی پرداخت، در حقیقت او رئالیسم را با بهره‌گیری از مفهوم کلیت تعریف می‌کند. لوکاچ آثار ادبی را با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی شان مورد بررسی قرار داده است. او معتقد است که ساختار اثر ادبی، تحت تأثیر ساختار اجتماعی خاصی که اثر حاصل آن است، شکل می‌گیرد. البته او به هیچ وجه مدعی نیست که متن رمان به بازآفرینی صرف واقعیت اجتماعی می‌پردازد. زیبایی‌شناسی لوکاچ، خواستار بازآفرینی مکانیکی واقعیت نیست و متنی را رئالیستی می‌داند که جامعه را به مثابه کلیتی منسجم بر مبنای شخصیت‌ها و عمل‌های نوعی ترسیم می‌کند (زیمبا، ۱۳۷۷: ۱۵۷). اصلی‌ترین تأثیر فلسفی لوکاچ مربوط به حوزه آلمان است. او در حلقه فکری هایدلبرگ که ماکس وبر در طول سالیان ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۸ به دور خود گرد آورده بود شرکت داشت. «برجسته‌ترین اثر لوکاچ پیش از پیوستن او به مارکسیسم، «نظریه رمان» (۱۹۱۶) است که تحت تأثیر نظریات اعضای آن حلقه نظیر جورج زیمل صورت گرفته است. آنها نگرش انتقادی سنگینی نسبت به مدرنیته‌ای که عقلانی و بی‌روح دیده می‌شد، شکل داده بودند، به همراه تأکیدی نتوکانتی بر تمایز شدید بین واقعیات و ارزش‌ها، به طوری که ارزش‌های صحیح از دستیابی به تحقق عملی ناتوان انگاشته می‌شدند.» (همان: ۱۵۹)

لوکاچ در کتاب «پژوهشی در رئالیسم اروپایی»، رئالیسم بورژوازی را می‌ستاید و از آن تحت عنوان «رئالیسم سترگ» یاد می‌کند و پیشروان آن را پیشروان واقعی آزادی مردم جهان می‌داند. در نظر لوکاچ، رئالیسم به معنای بازنمایی واقعیت است که این بازنمایی از طریق تشخیص کلیت تاریخی در پیکره شخصیت‌های رمان یا روایتی شخصی صورت می‌پذیرد و نه صرفاً با وفاداری به واقعیت یا توصیف علمی و جز به جزء آن. واقعیتی که رئالیست بازتاب می‌دهد، کلیتی تاریخی و اجتماعی است، نیز، برتری ادبیات رئالیستی «جامعه‌شناسی رمان» نه جزئیاتی از هم گسیخته. او هم چنین این موضوع را در کتاب مطرح می‌کند و آن را بیان گر واقعیت اجتماعی می‌داند. او آثار رئالیستی را که بیانگر صریح واقعیت اجتماعی است، برای رسیدن به اهداف مارکسیستی یعنی همان مبارزه طبقاتی، آثاری برتر قلمداد می‌کند زیرا این آثار، نه تنها حقایق کلی و ساختاری جامعه را که شامل تضاد طبقاتی، استثمار و استعمار می‌شود، بیان می‌کنند بلکه به دلیل وجه انتقادیابی که دارند، خود به خود سبب روشنگری قشر فرودست جامعه و طبقه کارگر می‌شود.

لوکاچ در نظریه رمان پس از آنکه در معضله تضاد، توقف لازم را نمود به سنخ‌شناسی رمان در قرن نوزدهم می‌پردازد. «به طور کلی دو نوع ناهمترازی داریم: جان یا تنگ‌تر و محدودتر و یا بسیط‌تر و گسترده‌تر از جهان خارجی است که به مثابه عرصه و بنیاد جوهری کنش‌هایش

به آن اختصاص داده شده است. ایده آلیسم انتزاعی عنوان کلیه رمان‌هایی است که در آنها جان کوچکتر از جهان است. به عبارت دیگر دنیای اندیشگی قهرمان تنگ‌تر از جهان بیرونی است، لیکن قهرمان، این دنیای خیالی را اصیل می‌انگارد و از آنجا که واقعیت با رویای او همخوان نیست، می‌پندارد که دست ارواح در کار بوده است، بنابراین دست به کار می‌شود، از این روست که صرفاً جنبه عمل‌گرایانه دارد. رمان دن کیشوت اثر سروانتس نمونه این نوع تعارض است.» (پارکینسون، ۱۳۷۵: ۲۳۰) دسته‌ای دیگر از رمان‌ها موسوم به رمان‌تیسیم مایوسانه بزرگ‌تر بودن جان از جهان را صورت‌بندی می‌کنند. به عبارت دیگر دنیای اندیشگی قهرمان آنچنان وسیع و خودبسنده است که قهرمان را به فرو روی خود و انفعال وا می‌دارد، زیرا قهرمان برای ابراز وجود نیازی به اقدام عملی ندارد. (همان: ۲۳۱) شکل ادبی رمان که به انحاء مختلف، ماجرای جدایی جان و جهان را حکایت می‌کند در حقیقت متناظر با دوران جدید است، دورانی که یگانگی جان و جهان یا ارزش و امر واقع از هم گسیخته و کلیت از دسترس دور مانده است و از آنجا که هم بودی سوژه و ابژه در هم شکسته، قهرمان سرنوشت شخصی خود را در این جست و جو دنبال می‌کند، زیرا هویت فردی امکان‌پذیر گردیده و قهرمان دیگر برگردان‌جامعه نیست. «اما در دوره تاریخی نخست که یگانگی سوژه و ابژه حاکم بود و جان در اتحاد دائم با جهان قرار داشت حیات شخصی قهرمان با امتناع روبرو بود زیرا سوژه مستقلی وجود نداشت که راه خود را در مواجهه با جهان پیموده باشد. از این رو در جامعه قهرمان در حقیقت جامعه نهفته بود. اما لوکاج در واپسین صفحات کتاب خود مطابق انگاره هگلی نوید بازگشت دیگرگونه تاریخ را می‌دهد و باز آمدن دورانی که اتحاد جان و جهان را با خود به همراه دارد. داستایوفسکی به این دنیای جدید متعلق است.» (همان: ۱۵۳)

نظریه بازتاب واقعیت

نظریه بازتاب واقعیت، ادبی‌ترین نظریه در نقد جامعه‌شناختی داستان محسوب می‌شود و لوکاج را بزرگ‌ترین نظریه پرداز این عرصه می‌دانند، هرچند همه منتقدان ادبی مارکسیستی و پسامارکسیستی به گونه‌های مستقیم یا غیرمستقیم به آن رو کرده‌اند. در واقع باید گفت که «آن‌ها بازتاب نامستقیم واقعیت را در رمان و ادبیات، حقیقی‌تر از بازتاب آن در کتاب‌های تاریخی دانسته‌اند.» (تسلیمی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

نظریه بازتاب را نظریه پردازان مارکسیست پیش از لوکاج مطرح کرده‌اند؛ اما نظریه آنان به بازتاب جز به جزء واقعیت خلاصه می‌شد در حالی که «هرچند هنرمند باید از طبیعت الهام گیرد، ولی نباید هدف او رونوشت برداری کورکورانه از طبیعت باشد. هنر، بازآفرینی واقعیت است، نه رونوشت آن.» (لابیکا، ۱۳۷۷: ۲۹۶) در حالی که انگلس، بالزاک را گزارشگر همه گوشه‌های اقتصادی جامعه فرانسه دانسته است، اما لوکاج در برابر جزئی‌نگری‌های پیشین، با دیدی کلی

به آثار بالزاک می‌نگرد و بحث واقع‌گرایی انتقادی را مطرح می‌کند و در حقیقت «از دید وی آثار بالزاک تصویری همه‌جانبه را از جامعه بازسازی می‌کند، از جمله جنبه‌هایی از زندگی که آن جامعه، پنهان نگاه داشتن آنها را ترجیح می‌دهد.» (تسلیمی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

او در نظریه بازتاب واقعیت، با دیدی کلی‌نگر به واقعیات اجتماعی و سیاسی موجود در رمان رو می‌کند، به ویژه که مهم‌ترین اندیشه‌اش بازتاب تقابلی دو طبقه فرودست و فرادست است، او رمان را نقاشی واقعیت می‌داند نه عکاسی آن؛ چرا که ذهنیت رمان‌نویس، واقعیت را گونه‌ای دسته‌بندی می‌کند که بتواند آن چه دلخواه خود است، به تصویر درآورد. این رویکرد لوکاک به آثار رئالیستی و رهیافت کل‌نگرانه و توجه او به کلیت اثر ادبی در بازتاب واقعیات اجتماعی، بعدها اساس کار گلدمن نیز قرار گرفت. نظریه پردازان جامعه‌شناسی ادبیات معتقدند که «یک اثر ادبی، نه فقط پدیده‌های فردی مجزا را، که کل فرایند زندگی را منعکس می‌کند، اما خواننده همواره آگاه است که اثر، خود واقعیت نیست بلکه شکل خاصی از بازتاب واقعیت است.» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۷: ۱۰۲)

از نظر لوکاک، هر فرد دارای فردیت صرف نیست بلکه نماینده یک تیپ یا طبقه است، او معتقد است که «فرد نمونه‌وار است، نه از آن جهت که میانگین آماری خصوصیات فردی قشر یا طبقه‌ای است، بلکه بدان سبب که در وجود او، در شخصیت و سرشت او، ویژگی‌های واقعاً نمونه‌وار سرنوشت عام طبقه، در عین حال به شیوه صحیح عینی و نیز همانند سرنوشت فردی او نمودار می‌شود.» (لوکاک، ۱۳۷۷: ۳۷۱)

بنابراین با بازتاباندن خصوصیات زندگی و جهان‌نگری یک فرد در داستان، خصوصیات زندگی و جهان‌نگری طبقه او را می‌توان دریافت. با بیان این نظریات، مشخص می‌شود که تیپ یا طبقه در نقد جامعه‌شناسی رمان اهمیت ویژه‌ای دارد و یکی از مباحث اساسی نظریه بازتاب واقعیت است. بنابراین بازتاب واقعیت‌های اجتماعی در رمان، روشی است که جامعه‌شناسان به ویژه لوکاک، در نقد جامعه‌شناسی رمان، توجه زیادی به آن نشان داده‌اند زیرا نویسنده رمان را گزارشگر طبقات واقعی جامعه می‌دانند، از همین رو بین ساختار رمان و ساختار جامعه پیوند برقرار می‌شود.

شخصیت پردازی خالد (قهرمان داستان رمان همسایه‌ها، داستان یک شهرو و زمین سوخته احمد محمود)

درباره رمان‌ها و شخصیت‌های آن باید گفت خالد قهرمان هر سه رمان، فردی فقیر و از طبقه فرودست جامعه است که به درون حوادث تاریخی کشانده می‌شود و سرنوشتش را مبارزه میان نیروهای متضاد اجتماعی تعیین می‌کند. طرح رمان‌ها بر اساس تحول شخصیت و عقاید او

شکل می‌گیرد و از راه توصیف برخوردهای وی با آدم‌ها و وقایع گسترش می‌یابد و یک دوران تاریخی را در بر می‌گیرد. او که از طبقه پایین اجتماع برمی‌خیزد، به دلیل رشد روحی و تحول فکری به جوانی آگاه و مبارز تبدیل می‌شود که به شناخت عوامل فقر و بدبختی و راه‌های مبارزه با آن دست می‌یابد (میرصادقی، ۱۳۷۹: ۱۹۹) همچنین باید یادآور شد حوادث تاریخی سیاسی این رمانها به ویژه همسایه‌ها، مربوط به دوران ملی شدن صنعت نفت در دههٔ سی و شور و شوق مبارزهٔ سیاسی خالد می‌باشد. او که در سنین نوجوانی و کودکی سرگرم بازی‌ها و شیطنت‌های کودکانه است بر اثر یک حادثه کاملاً اتفاقی وارد دنیای سیاست می‌شود و با مفاهیم سیاسی از جمله آزادی، عدالت، برابری و ملی شدن صنعت نفت آشنا می‌شود و به فعالیت‌های سیاسی دست می‌زند، اما هنوز به یک پایگاه استوار فکری دست نیافته است که دستگیر و زندانی می‌شود.

رمان همسایه‌ها رمانی است که در جامعه‌ای استعماری خلق شد و شرایط سیاسی و اجتماعی آن روزهای کشور که تحت تأثیر یکدیگر بودند، نقش مهمی در شکل‌گیری مضمون و محتوای رمان داشتند. این شرایط در شکل‌گیری شخصیت‌های داستان نیز تأثیر اساسی داشته است. رمان همسایه‌ها مربوط به حدود سال ۱۳۲۰ است. در این سال «انگلستان شهرهای خوزستان، تهران و کرمانشاه را اشغال کرد و شوروی شهرهای آذربایجان، گیلان و کردستان را اشغال کرد. خوزستان به عنوان شهر نفت خیز ایران مستعمره خوبی برای انگلیسی‌ها بود به همین دلیل مردم این شهر از نزدیک شاهد اتفاقات بسیاری بودند؛ استعمار نفت، حضور انگلیسی‌ها، مهاجرت و بعدترها مبارزات مردم علیه کشور انگلیس و تلاش برای ملی کردن نفت و به دنبال آن بیرون کردن نیروهای اشغالگر و اتفاقاتی از این دست خوزستان به دلیل موقعیت نفت خیزی اش مکان مناسبی برای استعمارگران انگلیس بود، به خصوص که شاه جوان هم به راحتی به خواسته‌های آنان تن می‌داد.» (حسینی و شهبازی، ۱۳۹۲: ۸)

رمان داستان یک شهر نیز، در عین استقلال به دلیل پیگیری ماجراهای خالد قهرمان و شخصیت اصلی رمان همسایه‌ها ادامه آن محسوب می‌شود. داستان با دنبال کردن شخصیت خالد (راوی) پس از کودتا و دست‌گیری اعضای حزب توده آغاز می‌گردد؛ پس از گذراندن ایامی چند در زندان‌های موقت سرانجام به بندر لنگه تبعید می‌شود، شهری که فضای راکد، سست و ضعیف آن مکانی مناسب برای تبعیدی‌هاست. مردم آن در تنهایی و رخوت روزگار خود را با مصرف الکل و تریاک می‌گذرانند. علی تنها دوست خالد است، شریفه هم زنی است که به تازگی به بندر لنگه آمده و در زندگی خالد راه یافته است. خالد به زودی با غرق شدن شریفه در دریا و کشته شدن علی به دست قاچاقچیان دوباره به تنهایی خود باز می‌گردد؛ اما این بار این تنهایی تلخ و دردناک تر است.

احمد محمود رمان زمین سوخته را به یاد برادرش که شهید شد نوشته است و می‌توان خالد را شخصیت اصلی زمین سوخته نامید. او برادر راوی است، میانه سال است و ورزیده، البته گاهی سیگار می‌کشد. خالد به شدت وابسته‌ی مادر و خانواده اش است و از اینکه زن و بچه اش را به بهبهان فرستاده مدام خودخوری می‌کند: «مادر که می‌رود بالا خالد برمی‌خیزد و دنبالش راه می‌افتد. همه می‌دانیم که می‌رود تا هوای مادر را داشته باشد و همه می‌دانیم که خالد سخت دلبسته‌ی مادر است.» (زمین سوخته: ۴۹)

نام خالد نشان دهنده‌ی شخصیت اوست. خالد به عنوان قهرمان داستان با شهادتش در ذهن خانواده، مردم شهر و خواننده‌ی رمان جاودان می‌شود. البته این اسم به مفاهیم قرآنی و جاودانگی شهدا در بهشت نیز اشاره دارد. خالد هنگامی که حمید، همسایه روبرو را که بر اثر انفجار مجروح شده بود به بیمارستان می‌برد، در حیاط بیمارستان شهید می‌شود. خالد شخصیت پویای زمین سوخته است. نویسنده در هر صفحه با ورود هر شخصیت و با معرفی هر مکان بلافاصله در جمله بعدی به توصیف او می‌پردازد توصیفی که مجمل و صریح است: «خالد از جیب پیراهنش بخشنامه استانداری را بیرون می‌کشد و می‌دهد به دست صابر خالد میانه بالاست اما انگار بفهمی نفهمی به بلندی می‌زند. ورزیده است و سبزه. هجده ماه است که ازدواج کرده است. پسرش شش ماهه است؛ چند روزی می‌شود که زن و بچه اش را فرستاده است بهبهان.» (همان: ۳۸)

خالد به عنوان الگو و تیپ در داستان مطرح می‌شود و ویژگی‌های طبقه‌ی خویش و نیز جهان بینی آن‌ها را به نمایش می‌گذارد که این موضوع با نظریات لوکاک در مورد نمونه واربودن شخصیت‌ها مطابقت دارد؛ لوکاک معتقد است از آن جایی که هر شخصیت نمونه وار است، بنابراین ویژگی‌ها و جهان بینی طبقه‌ی خود را به ما نشان می‌دهد. تیپ خالد در این داستانها نیز این ویژگی را دارا است و این موضوع باعث ارزش مندی این سه اثر می‌شود. در «زمین سوخته» قلم نویسنده به نوعی کمال رسیده است و تصوراتش را با بیانی ساده تر و روان تر به مخاطب انتقال می‌دهد. اگر چه سوژه «زمین سوخته» هم، نسبت به دیگر کتاب‌های او به جان مخاطب نزدیک تر است. احمد محمود نویسنده‌ای است که داستان‌هایش پس زمینه‌ای از فکر و اندیشه دارد، به ویژه رمان‌های جدی‌ترش. «همسایه‌ها و داستان یک شهر» به نوعی روایتگر تقابل طبقات اجتماعی است و مسائل پیرامونی آن، و «زمین سوخته» که می‌خواهد روحیه جوانمردی را در مخاطب احیا کند. به نظر می‌رسد هنر نویسنده این است که توانسته است این موضوع را بیان کند، تا زمین سوخته برای مخاطب یک وصله ناجور نباشد، فصلی که عاقبت خالد تصویر می‌شود.

همسایه‌ها رمان زندگینامه‌ای است که قهرمانی پروبلماتیک دارد که علیه سرمایه‌داری و

اقتصاد بیمار جامعه اش به اعتراض برمی خیزد. نویسنده با توجه به ایدئولوژی ای که بدان باور دارد طرفدار طبقه تحت سلطه است و به واسطه خالد که به نوعی نمودی از شخصیت واقعی خودش است به دفاع از این طبقه می نویسد. «محمود داستان را در سال ۱۳۴۳ می نویسد یعنی حدود بیست سال از زمان وقایعی که می خواهد به نمایش بگذارد گذشته است.» (حسینی و شهبازی، ۱۳۹۲: ۹) در رمان همسایه ها خواننده ابتدا با راوی داستان (خالد نوجوان) آشنا می شود، و از زاویه دید او، وقایع داستان را دنبال می کند؛ به همین خاطر تحولات شخصیتی او را همراه با رشد جسمی و فکری اش درک می کند. خواننده می بیند که آدم‌های همسایه ها در دام آداب و رسوم دست و پا گیر و نیازهای اولیه زیستی اسیرند و راهی برای به در شدن از این شب تاریک نمی شناسند.» (یاوری، ۱۳۸۸: ۱۲۲) و نویسنده «با هدف آگاه کردن مردم به وضع خودشان، مشروط بر اینکه نویسنده این شناخت شعور و توانایی را داشته باشد می نویسد» (گلستان، ۱۳۸۳: ۷۲) او از اقصای مختلفی از جامعه می نویسد که وحدتی با هم ندارند و شاید تنها اشتراک آنها تعلق به سطح پایین جامعه باشد. خالد مسئول حسابداری اداره اش است به شدت نسبت به مردم جنگ زده احساس مسئولیت می کند. جایی در پاسخ سوال صابر در مورد تاخیرش می گوید: «نمی شد، برادر نمی شد، خودتم بودی همین کارو می کردی. آدم نمی تونه ببینه مردم دارن جون می کنن که جنازه ها را در بیارن، آن وقت ...» (همان: ۵۹)

از دیگر مواردی که در رمان همسایه ها به خوبی نمود یافته وجود ظلم و بی عدالتی در محیط شکل گیری داستان است همانگونه که مشهود است تمامی داستان مربوط به سال های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۱ که دوران ملی شدن صنعت نفت است باز می گردد. در این سال ها که استعمار، فقر و بی عدالتی در ایران بیداد می کند. هدف نویسنده بازگو کردن ظلم و بی عدالتی و مبارزات مردم است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می شود: اولین نمونه مربوط به ظلم در مراکز آموزش است که طبق قوانین بیان شده باید در هر کلاس سی نفر حاضر شوند اما در خلال داستان به تعداد بیشتری اشاره شده که خود نوعی ظلم به حساب می آید.

«تو هر کلاس مدرسه بیدار هفتاد نفر بیشتر چپانده اند بین خالد آیین نامه می‌گه که هر کلاس باید سی تا شاگرد بیشتر نداشته باشه (همسایه‌ها، ۱۱۹) نمونه های دیگر از ظلم و بی عدالتی در رمان همسایه ها مشهود است: «پاسبان بی هیچ آرس و پرسى چنان می خواباند تو گوش شود.» (همان: ۷۰) «شکنجه خالد توسط شهری» (همان: ۳۱۹ و ۳۳۱)

«هر آدم احمقی هم می تونه بفهمه که بودجه‌ی غذای مارو بالا می کشن.» (همان: ۶۲۳)

فرستادن خالد بعد از زندان به اداره نظام وظیفه (همان: ۵۰۱)

«پدرم نوشته است تو کویت پول هست ولی با خفت خواری. نوشته است؛ آدم خیال می کند که عربها نوکر فرنگی ها هستند و تو نوکر عرب ها؛ چنان باد به غبغب می اندازد و چنان خیزران

به سر و کولت می‌کوبند که انگار نه انگار آدمی ...» (همان: ۱۲۶)

در رمان همسایه‌ها احمد محمود از دورانی حکایت می‌کند که به مردم کوچه و بازار و عناصر ملی اجازه فعالیت سیاسی نمی‌دادند و سکوت و خفقان به وسیلهٔ عمال بختیار و سازمان امنیت بر مردم تحمیل شده بود. همسایه‌ها از دوران قبل از ملی شدن صنعت نفت یاد می‌کنند؛ دورانی که شرکت غاصب نفت، مالیاتی را که بابت استخراج نفت به دولت انگلیس می‌داد از حق الامتیاز ملت ایران بیشتر بود.» (راوندی، ۱۳۷۴: ۶۱۹-۶۲۰)

یکی دیگر از بازتاب‌های اجتماعی که در رمان همسایه‌ها نمود قابل توجهی یافته دزدی و غارت در جامعه است که احمد محمود به خوبی به آنها اشاره می‌کند. یکی از این موارد دزدی سرگرد عاصی و گروه‌بان غانم، مسئولین پاسگاه از جیره ماهانه سربازان می‌باشد. به دلیل گزارش کار آنها به مقامات بالا توسط یکی از این سربازان به نام خروشی، خروشی مورد تنبیه شدید قرار می‌گیرد تا بدین ترتیب دیگران جرأت انجام چنین کاری را نداشته باشند و آنها بتوانند به کار خود در آینده بدون هیچ مزاحم و خبرچین ادامه بدهند. بازرسان که می‌روند سرگرد عاصی پشت سرشان از ساختمان می‌زند بیرون:

«سرگرد عاصی دستپاچه به نظر می‌رسد... تند... می‌رود به طرف آشپزخانه چند لحظه که می‌گذرد یکپهو فریاد خروشی بلند می‌شود. صدای سرگرد عاصی با خروشی در هم می‌پیچید سرگرد عاصی دارد مرده‌ها و زنده‌های خروشی را زیر و رو می‌کند. یکپهو خروشی از رو سکوی مقابل آشپزخانه پرت می‌شود تو محوطه جلو پاسدار خانه و سرگرد شلنگ انداز به دنبالش هجوم می‌آورد و زیر لگد می‌گیردش. سرگرد با لگد خروشی را می‌کوبد و فریاد می‌زند: حالا سرگرد عاصی از جیره سربازا کش میره؟ خروشی می‌گوید... غلط کردم جناب سرگرد... سرگرد عاصی وقتی که از کوره در برود به خودش هم رحم نمی‌کند به زن و بچه خودش هم فحش چارواداری می‌دهد خروشی را می‌کوبد و مهلتش نمی‌دهد که از زمین بلند شود حالا دیگه سرگرد عاصی دزد شده آره؟ سرگرد عاصی جیره سربازا را می‌خوره؟ آره؟ و بعد از کتک کاری بسیار رو می‌کند به گروه‌بان غانم، گروه‌بان این مادر... را بازداشت کن بندازش اون تو تا مادرش را به عزاش بنشانم. گروه‌بان غانم زیر زبانی حرف می‌زند آخه بچه مرض داری که ئی مزخرفاتو میگی؟ تو خیال می‌کنی به گوشش نمی‌رسه؟ مگه به تو نگفته بودم که شتر دیدی ندیدی؟» (همان: ۴۵)

یکی دیگر از این موارد دست داشتن مسئولین مملکتی در انجام قاچاق می‌باشد که همه از

آن خبر دارند نمونه‌های زیر گویای این موارد است:

«اتاق سرگرد شلوغ است سه چهار تا از تجار آمده اند ملاقاتش

- اینم که جلسه داره... جلسهٔ مال التجاره‌هایی که از امارت خلیج می‌آید. از دهانم می‌پرد. مال التجاره با قاچاق؟ استوار جهانگیری یکه می‌خورد و بعد آرام نگاهم می‌کند. زیر لب زمزمه

می‌کند با همی حرفا سر خودتو به باد میدی.» (همسایه‌ها: ۳۸۸)

در چنین جامعه‌ی تولیدکننده برای بازار چیزی جزء یک مقدار کمیت شناخته نمی‌شود و بدین روی شخصیت فرد زیر پای ارزش‌های کمی خرد می‌گردد. «آن جایی که علی شیطان خالد را تهدید می‌کند که اگر با او همکاری نکند سیه چشم را اذیت می‌کند، متوجه می‌شویم سیه چشم به عنوان یک کالا انگاشته شده است نه یک انسان و این جاست که اهمیت اساسی فرد در درون ساختارهای اقتصادی و در نتیجه مجموعه‌ی زندگی اجتماعی کمرنگ و فضای نوین قانون‌های عام خود را بر انسانها تحمیل می‌کنند.» (حسینی و شهبازی، ۱۳۹۲: ۹) در واقع علی شیطان نماینده‌ی قدرت در این داستان بوده که با تغییرات مخالف است. اما این شخصیت‌های شکل گرفته‌ی تحت تأثیر شرایط اجتماعی هر یک نماینده‌ی قشر خاصی از جامعه هستند که با مطابقت آنها با تیپ‌های موجود در جامعه قابل تشخیص هستند.

نمونه‌ی دیگر رد کردن گزارش قاچاق یکی از استواران استوار خوشنام و دستگیری استوار مالک مخبر گزارش و متهم ساختن او به تهمت و افتراء بستن به استوار خوشنام می‌باشد:

«استوار مالک را می‌آورند گزارش کرده است که استوار، خوشنام، رئیس پاسگاه بندر چارک با حاج روستا و شیخ ابراهیم چاه مسلمی ساخت و پاخت کرده است و روز روشن دو لنج بزرگ را خالی کرده اند. خون خونش را می‌خورد، کاردش بزنی خونش نمی‌آید. زیر لب می‌گرد و به زمین و زمان فحش می‌دهد هزار تا قواره سلک خارجی بیشتر بود... خودم دیدم... هزار جفت جوتی کفش کتانی... عطر... صابون، چای خودم کمک کردم... بی ناموسا! بی شرفا...

مالک به کی داری فحش میدی؟ - استوار مالک... بهش میگم جناب سرهنگ منم دزد منم شریک جرم من و استوار خوشنام و سرگرد عاصی هر سه تاملون دزدیم...» (همان: ۵۵)

در رمان همسایه‌ها، جامعه‌ای با تضاد طبقاتی عمیق به چشم می‌خورد که پیوسته رو به افزایش است؛ در حالی که بیش تر مردم در سیه‌روزی و بدبختی گرفتار هستند، کسانی همانند جناب سرهنگ و امثالهم فقط به زندگی خود می‌اندیشند و آن چه که در زندگی برای آن‌ها اهمیت دارد پول و قدرت است. همان طور که شاهرخ از دین در جهت پیشبرد اهداف خود بهره می‌برد، پای بندی او به تقدیر و خواست خدا نیز برای موجه نشان دادن شرایط زندگی او است که به گفته‌ی خود او برتر از زندگی دیگران است؛ او می‌خواهد که سربازان ساکت بمانند تا همچنان بر آن‌ها تسلط داشته باشد چون اگر مردم آگاهی به دست آورند، جناب سرهنگ رونق بازار خود را از دست می‌دهد.

در قسمتی از داستان، خالد از دیدگاه‌ها و اعتقادات پدرش و تفاوت طبقاتی افراد جامعه می‌گوید:

«پدرم می‌گوید: خدا رزاق است میرزا نصرالله می‌گوید: خدا رزاق است و می‌گوید: دهان هیچ تنابنده‌ای بی‌روزی نمی‌مونه پدرم می‌گوید اگه قلب آدم صاف باشه، با دستورات کتاب

اسرار قاسمی میتونه دنیا رو مسخر خودش کند.» (همسایه‌ها: ۲۶)

با وجودی که دستش خالی است؛ اما چون شیخ علی و پسرانش را اشخاص مؤمن و معتقدی می‌داند برای کسب ثواب بیشتر برای آنها مهمانی‌های بزرگی ترتیب می‌دهد. در ملاقاتی که در زندان با خالد دارد دلداریش داده و می‌گوید: «غصه نخور پسر... امام جعفر صادق هم زندونی کشید.» (همسایه‌ها: ۴۳۴)

این گفته او نیز نشانگر شخصیت مؤمن و معتقد اوست. وقتی حاج شیخ علی به او توصیه می‌کند که دیگر نگذارد خالد درس بخواند، به توصیه او عمل کرده و خالد را از درس خواندن منع می‌کند.

آنها در سطوح پایین جامعه زندگی می‌کنند. طبقه زحمتکشی که در جامعه سرمایه داری تحت سلطه نظام سرمایه داری و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه است. این افراد از کمترین امکانات بهره‌مند و بعضیشان اصلاً امکاناتی ندارند. شخصیت‌های رمان همسایه‌ها که نمونه کوچکی از جامعه بیرون نیز هست همگی به طبقه فرودستی تعلق دارند که به دنبال دستیابی به حقوق تضییع شده‌شان هستند؛ اما چون از آگاهی‌های اجتماعی و شیوه اعتراض برخوردار نیستند به کمک گروه‌ها و حزبهایی صدای اعتراضشان را به شکلی قانونمند به گوش حکومت می‌رسانند. در جامعه سرمایه داری دهه بیست ایران، مردم دیگر از حکومت رضاشاهی خسته شده بودند و پس از برکناری وی به پسرش امید داشتند ولی از آنجایی که محمدرضاشاه شیوه پدرش را در پیش گرفته بود و در همان سالها انگلیس، در خاک ایران امتیاز نفت را تصاحب کرده بود، کارگران کارخانه‌ها و شرکت نفت به فکر تغییری در این روند افتادند اما اعتصاب و اعتراضات، به برنامه ریزی افراد صاحب فکر و سیاستی نیاز داشت که در داستان کسانی چون بیدار، پندار، شفق، دکتر و بعدترها خالد عهده دار آن شدند. اینان متعلق به طبقه روشنفکری بودند. بنابراین رمان به طبقه تحت سلطه ای می‌پردازد که از هر گونه حقوقی محروم هستند و نویسنده به واسطه قهرمان داستانش به انتقاد از نظام سرمایه داری و حکام و سران سلطه برخاسته است. در این نظام همه چیز در خدمت تولید برای بازار و اقتصاد قرار می‌گیرد. فرهنگ و آداب و رسوم و باورهای اشخاص داستان از جمله اوسا حداد، پدر خالد بسیار تحت تأثیر شیخ و میرزاهایی است که به جامعه سرمایه داری تعلق دارند و البته همین گروه هم در لایه دیگری از اجتماع تحت سلطه هستند.

احمد محمود هم چنان که در بقیه آثارش قالب رئالیسمی را برای آثارش انتخاب می‌کند در داستان یک شهر هم از همان شیوه بهره می‌جوید. مکان واقعی است با تمام تفاسیر جزئی و کلی که می‌توان شهری دور افتاده و غریب که دسترسی به آن برای بسیاری اشخاص سخت و حتی امکان پذیر نیست از طریق این رمان رئالیست شناخت. تکنیک رمان نویسی احمد محمود، در رمان داستان یک شهر تکامل پیدا می‌کند. رمان ساخت و پرداخت محکمی دارد. کوشش

نویسنده در بیان وقایع جامعه از زبان شخصیت‌های داستان، با یاری گرفتن از اعمال و گفتار آن‌ها اغلب با موفقیت همراه است. در واقع نویسنده در پرداخت و تکوین شخصیت‌ها از شیوه‌ی تصویری - نمایشی که شیوه‌ی نو و مؤثر است بیشتر استفاده می‌کند. یعنی کمتر توضیح می‌دهد و بیشتر توصیف می‌کند.

«نه! ... بام لجبازی کردن

این بار صدا جان دار تر بود پس همیشه حقیقت چیز دیگه س

لرزش صدام تسکین یافته بود؛ اما هنوز بی قرار بودم

همیشه برا پیدا کردن حقیقت باید زحمت کشید

لبخند زده بود و دستش را دراز کرده بود

- نصرت!

دستش را فشردم

-خالد!

هنوز فرصت نکرده بودیم چند کلمه‌ی حرف بزنییم، شیپور صف جمع به گوشمان نشسته

بود.» (داستان یک شهر، ۵۹۲)

از این گفتگو متوجه می‌شویم راوی داستان یک شهر همان خالد راوی داستان همسایه‌هاست. این خالد است که در سال‌های پرتنش ۱۳۳۰ به موازات اوج‌گیری‌های سیاسی به جرگه‌ی مبارزین سیاسی پیوسته و به علت درگیری با مسائل سیاسی بعد از کودتا دستگیر می‌شود و ناگزیر دانشکده‌ی افسری را ترک می‌کند تا به عنوان یک سرباز به اصطلاح صفر در بندر لنگه روزگار تبعیدی خویش را بگذرانند. او مجبور است ایام پر از بطالت را تجربه کند و در فضایی بسته و خفقان‌آور که رکود و سستی مشخصه‌ی بارز آن است، معلق بماند.

«انور مشدی می‌پرسد کجا می‌روم. می‌داند که بیخود می‌پرسد. می‌داند یا می‌روم

پشته، قهوه‌خانه‌ی آهن، و یا می‌روم کنار دریا و می‌نشینم رو صخره‌های خزه‌بسته‌ی ساحلی و

دریا را نگاه می‌کنم و عرق می‌خورم تا مگ شوم و برم بخوابم.» (همان: ۲۴)

از این گفته و کنش راوی در می‌یابیم که وی فردی است منفعل و خودباخته و سرگردان.

تمام کارهای روزانه او تکراری است حتی دیگر اشخاص داستان می‌دانند او روز خود را چگونه

شب می‌کند و باز دوباره روز از نو می‌توان از او به عنوان نماد طبقه‌ی روشنفکری نام برد که در

چمبره‌ی تکراری کسل‌کننده، گذران می‌کند و به باده‌نوشی و تریاک و افیون پناه می‌برد.

همچنین او نمونه‌ی تمام روشنفکران و مبارزینی است که در رویارویی با شکست قدم به قدم با

ویرانی روحی نزدیک می‌شوند و به یکباره از تمامی آرمان و اهداف خود روی برمی‌گردانند و در

جهت نفی و نابودی خویش گام بر می‌دارند.

نتیجه گیری

بیشتر کارهایی که در ادبیات توسط پژوهشگران در عرصه جامعه‌شناختی صورت گرفته، زیرمجموعه همین روش جامعه‌شناسی محتواست. در این عرصه محقق به دنبال پیوند ساختار ادبی با جامعه نیست؛ بلکه تنها در پی انعکاس زندگی اجتماعی در ادبیات است. در حقیقت جامعه‌شناسی محتوا، اثر ادبی را چون سندی اجتماعی در نظر می‌گیرد و به بررسی آن می‌پردازد. ادبیات یگانه منبع مطمئن برای آگاهی و خودآگاهی بشر، برای واسطه فرد با جهان به مثابه تجربه است. هنرمند نه تنها برای دوره خویش که برای دوره ما نیز روند جامعه‌پذیری را به عبارت دقیق‌تر فضای اجتماعی و شخصی و خصوصی را به حوزه آگاهی می‌کشاند و بدین گونه پیوسته آگاهی دروغین ما را اصلاح می‌کند. البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که جامعه‌شناسی ادبیات، در معنای راستین خود، باید به تفسیر چیزی بنشیند که به ظاهر بیشترین فاصله را با جامعه دارد و کلید اصلی فهم جامعه به ویژه کاستی‌های آن به شمار می‌رود. جامعه‌شناسی ادبیات از طریق تحلیل و بررسی تمام نهاد‌های اجتماعی موجود در یک اثر ادبی، می‌تواند دریابد که اثر تا چه اندازه در جامعه ریشه دارد. در واقع، جامعه‌شناسی ادبی، روشی انتقادی است که به متن و معنای متن ادبی توجه دارد. این رشته با توجه به پدیده‌های اجتماعی‌ای مانند ساختارهای ذهنی و شکل‌های آگاهی در پی گسترش درک متن است.

بررسی رمان بر مبنای نوع کنش و رفتارهای شخصیت‌ها نشان می‌دهد که رفتارها در روند پیشبرد داستان نقش اساسی دارند. در بررسی این رفتارها، ظرفیت‌های افراد نمود پیدا می‌کند و خصوصیات روحی، روانی و رفتاری آنها به نمایش گذاشته شده است و ابعاد پنهان و ناشناخته آنها نمایان می‌شود. در توصیف رفتار، گاهی آن چنان ظرافت به خرج می‌رود گویا همان رفتار به عینه قابل مشاهده است. با توجه به این که داستان در یک مکان ناشناخته برای مخاطب، صورت می‌گیرد، اما در اکثر موارد خواننده احساس می‌کند آن مکان و آن رفتارها را کاملاً می‌شناسد. رفتارها سطحی و بی‌ارتباط با شخصیت درونی افراد شکل نمی‌گیرد بلکه زاینده وجود شخصیت هاست. گاه رفتار یک فرد نشان‌دهنده طرز تفکر او در مورد زندگی اجتماعی است.

خالد که قهرمان اصلی در هر سه رمان است، به عنوان الگو و تیپ در داستان مطرح می‌شود و ویژگی‌های طبقه خویش و نیز جهان بینی آن‌ها را به نمایش می‌گذارد که این موضوع با نظریات لوکاک در مورد نمونه واربودن شخصیت‌ها مطابقت دارد؛ لوکاک معتقد است از آن جایی که هر شخصیت نمونه وار است بنابراین ویژگی‌ها و جهان بینی طبقه خود را به ما نشان می‌دهد. تیپ خالد در این داستانها نیز این ویژگی را دارا است و این موضوع باعث

ارزش‌مندی اثر می‌شود. احمد محمود در داستان همسایه‌ها به توصیف یک شخصیت تیپیک در قالبی نمایشی می‌پردازد. در «زمین سوخته» قلم‌نویسنده به نوعی کمال رسیده است و تصوراتش را با بیانی ساده‌تر و روان‌تر به مخاطب انتقال می‌دهد. اگر چه سوژه «داستان یک شهر» هم، نسبت به دیگر کتاب‌های او به‌جان مخاطب نزدیک‌تر است. احمد محمود نویسنده‌ای در داستان‌هایش پس‌زمینه‌ای از فکر و اندیشه دارد، به‌ویژه رمان‌های جدی‌ترش. او در این سه رمان می‌خواهد تفاوت طبقاتی و اوضاع جامعه را به نمایش بگذارد.

فهرست منابع

۱. ال گرین، ویلفرد و دیگران، (۱۳۷۳)، راهنمای رویکردهای ادبی. ترجمه زهرا میهن خواه، ج ۲. تهران: اطلاعات.
۲. اخباری، مریم و مشفق، آرش و داداشی، حسین، (۱۴۰۳)، بررسی نمود اخلاق و رفتار شهری در آثار داستانی احمد محمود، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، دوره: ۱۴، شماره: ۴.
۳. پارکینسون، جی، (۱۳۷۵)، لوکاج و جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، تهران، شماره ۹ و ۱۰.
۴. پاکدامن شهری، فاطمه، (۱۳۹۵)، بررسی جامعه‌شناختی نمایشنامه‌های آرتور میلر از منظر آرای جورج لوکاج، با تاکید بر دو اثر مرگ فروشنده و همه‌ی پسران من، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر تهران، دانشکده سینما و تئاتر.
۵. تسلیمی، علی، (۱۳۸۸)، نقد ادبی (نظریه‌ها و کاربرد آنها در ادبیات فارسی)، چاپ اول، تهران، اختران.
۶. دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۸۷)، در آینه نقد، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۷. دیچز، دیوید، (۱۳۸۵)، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه محمد تقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی، تهران، علمی.
۸. راوندی، مرتضی، (۱۳۷۴)، تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۸، بخش دوم، چاپ اول، نشر نگاه.
۹. رحمدل، غلامرضا، فرهنگی، سهیلا، (۱۳۸۷)، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در مطالعات ادب فارسی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال پنجم، شماره ۲۱: صص ۲۳-۴۴.
۱۰. الرویلی، میجان و سعدالبازغی، (۲۰۰۵)، دلیل الناقد الأدبی. ج ۴. مغرب: الدارالبیضاء.
۱۱. زارع، میثم، صفری، جهانگیر، (۱۳۹۲)، بررسی داستان اجاره‌خانه اثر بزرگ علوی بر اساس نظریه جامعه‌شناسی محتوا، فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی، سال اول، شماره چهار.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۱)، نقد ادبی. ج ۲. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
۱۳. زیما، پیر. و، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی رمان از دیدگاه یان وات، لوکاج، ماشری، گلدمن، باختین، در محمدجعفر پوینده (گزیده و ترجمه): درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، چاپ اول، تهران: نقش جهان.
۱۴. ستوده، هدایت الله، (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی، تهران، آوای نور.
۱۵. سلدن، رامن و پیتر ویدوسون، (۱۳۷۷)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران، طرح نو.

۱۶. شمیسا، سیروس، (۱۳۸۷)، نقد ادبی. تهران: فردوس.
۱۷. شهبازی، آرزو، (۱۳۹۳)، نقد جامعه‌شناختی رمان همسایه‌های احمد محمود، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی استاد مریم حسینی و عسگر عسگری حسنکو، دانشگاه الزهراء علیه‌السلام، دانشکده ادبیات.
۱۸. عسگری حسنکو، عسگر، (۱۳۸۹)، نقد اجتماعی رمان معاصر فارسی، تهران، نشر فروزان.
۱۹. فرجاد، محمد حسین، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی و سیر تحول و تکامل جامعه، تهران، بوعلی.
۲۰. فرزاد، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، درباره نقد ادبی، ج ۴، تهران، قطره.
۲۱. کلوندی، پریسا و حسینی، سیده سعیده، (۱۴۰۲)، بازتاب عناصر اقلیمی در رمان «همسایه‌ها» نوشته احمد محمود، سومین کنفرانس بین‌المللی یافته‌های پژوهشی در مطالعات زبان و ادبیات، تهران.
۲۲. کهنمویی پور، ژاله، (۱۳۸۹)، نقد جامعه‌شناختی و لوسی ین گولدمن: از نقد جامعه‌شناختی تا زیبایی‌شناسی دریافت، تهران، علمی فرهنگی.
۲۳. کوثری، مسعود، (۱۳۷۹)، تأملاتی در جامعه‌شناسی ادبیات. تهران: باز.
۲۴. گلدمن، لوسین، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، انتشارات نقش جهان.
۲۵. گلستان، لیلی، (۱۳۸۳)، حکایت حال، چاپ اول، انتشارات معین.
۲۶. لایبکا، ژرژ، (۱۳۷۷)، شی‌عوارگی، ترجمه محمدجعفر پوینده، درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، چاپ اول، تهران، نقش جهان.
۲۷. لوکاج، جورج، (۱۳۷۷)، درباره رمان، ترجمه محمدجعفر پوینده، درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات، چاپ اول، تهران، نقش جهان.
۲۸. مبارک، وحید و بهبهانی نژاد، سرور، (۱۴۰۲)، شخصیت‌شناسی رمان همسایه‌ها احمد محمود از منظر جامعه‌شناسی، هشتمین کنفرانس بین‌المللی مطالعات زبان و ادبیات ملل، تهران.
۲۹. محمود، احمد (۱۳۵۷)، همسایه‌ها، چاپ چهارم، نشر امیرکبیر: تهران.
۳۰. محمود، احمد (۱۴۰۰)، زمین سوخته، چاپ هجدهم، نشر معین، تهران.
۳۱. محمود، احمد (۱۴۰۰)، داستان یک شهر، چاپ دوازدهم، نشر معین، تهران.
۳۲. میر صادقی، جمال، (۱۳۷۹)، جهان داستان، چاپ اول، تهران، ناران.
۳۳. یآوری، حورا، (۱۳۸۸)، داستان فارسی و سرگذشت مدرنیته در ایران، چاپ اول، انتشارات سخن.

اثر ویژگی‌های اخلاقی مدیران بر رابطه محافظه‌کاری و هزینه حقوق صاحبان سهام

سعید احمدوند^۱

آزیتا جهانشاد^۲

چکیده

یکی از ابزارها و مکانیزم‌های تدوین استانداردهای حسابداری، محافظه‌کاری می‌باشد. محافظه‌کاری به عنوان ابزاری مفید برای هیئت‌مدیره بمنظور اجرای کامل وظایفی کلیدی همچون تعیین استراتژی‌ها، نظارت همه جانبه بر مدیران اجرایی شرکت، اطمینان نسبت به پاسخگویی به سهامداران و ذی‌نفعان در سالهای اخیر مطرح شده است. محافظه‌کاری به عنوان یک معیار بدبینی در مقابل خوش‌بینی مدیر قرار می‌گیرد تا کیفیت سود، افزایش یابد. مطالعات نشان می‌دهد که مدیران همواره بصورت کاملاً عقلایی رفتار نمی‌کنند و تحت تاثیر ویژگی‌هایی همچون خوش‌بینی، بیش‌اعتمادی و ... ممکن است تصمیمات غیرعقلانی اتخاذ کنند که تاثیر مهمی در فعالیتهای مالی و عملیاتی شرکت دارد. از طرفی یکی از عناصر اساسی در اتخاذ تصمیمات سرمایه‌گذاری، هزینه حقوق صاحبان سهام است که با کاهش آن، ارزش افزوده اقتصادی شرکتها افزایش می‌یابد. مدیریت برای حفظ ارزش واحد اقتصادی باید تلاش کند بازده مورد انتظار را حداقل به سطح هزینه حقوق صاحبان سهام برساند. در این میان کلید موفقیت کاهش هزینه حقوق صاحبان سهام است. بنابراین این تحقیق در پی پاسخ به این سوال است که آیا ویژگی‌های اخلاقی مدیران بر رابطه محافظه‌کاری حسابداری و هزینه حقوق صاحبان سهام اثر دارد؟ انجام این پژوهش در چهار چوب استدالات قیاسی - استقرایی انجام شده است. در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و میدانی استفاده شده است. مبنای نظری و تحقیقات انجام شده به عنوان مبنای کتابخانه‌ای مورد استفاده قرار گرفت. جامعه آماری این تحقیق شامل کلیه شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران طی دوره‌های مالی ۱۴۰۱-۱۳۹۲ است. با توجه به فرمول کوکران تعداد نمونه‌های مورد استفاده در این تحقیق برای خطای ۰/۰۸۵ (حدود ۸/۵ درصد) بدست آمده است. بر طبق یافته‌های پژوهش، با افزایش بیش‌اعتمادی مدیران، رابطه بین محافظه‌کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام ضعیف خواهد شد و رابطه‌ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. همچنین با افزایش خوش‌بینی مدیران رابطه بین محافظه‌کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام تقویت می‌گردد و رابطه‌ای مستقیم بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. همچنین با افزایش بیش‌اعتمادی، میزان هزینه حقوق صاحبان سهام کاهش خواهد یافت و رابطه‌ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. همچنین با افزایش متغیر اندازه شرکت رابطه بین محافظه‌کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام تضعیف می‌گردد و رابطه‌ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. این متغیر رابطه خطی بین محافظه‌کاری مدیران و هزینه حقوق صاحبان سرمایه را پشتیبانی می‌کند.

واژگان کلیدی

ویژگی‌های اخلاقی مدیران، محافظه‌کاری، هزینه حقوق صاحبان سهام، خوش‌بینی، بیش‌اعتمادی.

۱. گروه حسابداری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: s.ahmadvand300@yahoo.com

۲. گروه حسابداری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: azi.jahanshad@iauctb.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۶

طرح مسأله

محافظه‌کاری^۱ در حسابداری را می‌توان به نوعی "فضای تنفس" در حسابداری نامید؛ بگونه‌ای که می‌بایست در این فضا و چارچوب حرکت کنیم. محافظه‌کاری پاسخ مهمی است به کاهش عدم‌تقارن اطلاعاتی^۲ جهت تصمیم‌گیری بهتر استفاده‌کنندگان (خدمای پور و پناهی، ۱۳۹۶). همچنین یکی از عناصر اساسی در اتخاذ تصمیمات سرمایه‌گذاری، هزینه حقوق صاحبان سهام^۳ است که با کاهش آن، ارزش افزوده اقتصادی شرکتها افزایش می‌یابد. مطابق فرضیه عدم تقارن اطلاعاتی، سرمایه‌گذاران غیرمطلع با نگهداری سهام، خود را در معرض ریسک بالاتری قرار می‌دهند؛ زیرا آنها توانایی کمتری برای هماهنگ‌سازی سبد سرمایه‌گذاری خود با اطلاعات جدید دارند (قربان زاده و علیدوست ذوقی، ۱۳۹۴). بنابراین متقاضی نرخهای بالاتر بازده هستند و یکی از راههایی که شرکت بر تعادل نرخ بازده خود اثر می‌گذارد، تعدیل رویه‌های حسابداری است. بنابراین با افزایش میزان محافظه‌کاری، هزینه سرمایه کمتری را می‌توان انتظار داشت. (قدرتی زوار و همکاران، ۱۴۰۰) از طرفی یکی از عناصر اساسی در اتخاذ تصمیمات سرمایه‌گذاری، هزینه حقوق صاحبان سهام است که با کاهش آن، ارزش افزوده اقتصادی شرکتها افزایش می‌یابد. از آنجایی که هزینه حقوق صاحبان سهام مبنای مقایسه در ارزیابی فرصتهای سرمایه‌گذاری قرار می‌گیرد، شرکتها ناگزیر از حفظ هزینه سرمایه خود در سطح معقولی هستند، چرا که در صورت بالا بودن هزینه حقوق صاحبان سهام، شرکت ناگزیر به کنارگذاری بسیاری از پروژه‌های سرمایه‌گذاری بالقوه خود خواهد گردید. هزینه حقوق صاحبان سهام، میانگین موزون هزینه منابع تامین شده از محل بدهی‌ها و حقوق صاحبان سهام است. هزینه حقوق صاحبان سهام از نظر مفهومی در ارتباط با بازده مورد انتظار تعریف می‌شود. به عبارت دیگر هزینه حقوق صاحبان سهام به حداقل نرخ بازده مورد انتظار گفته می‌شود. در صورتی که بازده مورد انتظار از هزینه سرمایه کمتر باشد ارزش واحد اقتصادی کاهش خواهد یافت. بنابراین مدیریت برای حفظ ارزش واحد اقتصادی باید تلاش کند بازده مورد انتظار را حداقل به سطح هزینه حقوق صاحبان سهام برساند. در این میان کلید موفقیت کاهش هزینه حقوق صاحبان سهام است. همچنین ویژگی‌های مدیران^۴ (اخلاقی و رفتاری) به عنوان یکی از پارامترهای مؤثر بر محافظه‌کاری هزینه حقوق صاحبان و جهت‌گیری آنان در بازارهای سرمایه

-
1. Conservatism
 2. Information asymmetry
 3. The cost of equity
 4. Ethical and behavioral characteristics of managers

مطرح می‌باشد. منظور از ویژگی‌های مدیران، ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری مدیران است. مطالعات در زمینه مالی - رفتاری نشان می‌دهد که مدیران همواره بصورت کاملاً عقلایی رفتار نمی‌کنند و تحت تاثیر ویژگی‌هایی همچون خوش بینی، بیش اعتمادی و ... ممکن است تصمیمات غیرعقلانی اتخاذ کنند که تاثیر مهمی در فعالیتهای مالی و عملیاتی شرکت دارد. در این تحقیق دو ویژگی خوش بینی و بیش اعتمادی مدیران مورد بررسی قرار گرفته است. خوش بینی بدین معنی است که مدیران (یا افراد) نتایج رخدادهای آینده را بیش از حد مطلوب در نظر می‌گیرند. (باروز و سیلورا ۲۰۰۹) این مدیران ابهام و ریسک‌های آتی شرکت را کمتر از واقع ارزیابی می‌کنند و به همین دلیل اقدامات لازم را جهت پوشش ریسک انجام نمی‌دهند. (مک‌کارتی و همکاران ۲۰۱۴) در مبانی نظری، مدیران بیش اعتماد بعنوان مدیرانی که بطور منظم بازده‌های آتی از پروژه‌های شرکت و یا احتمالات اثرات مطلوب جریانات نقدی شرکت خود را بیش از حد و از طرف دیگر احتمال و اثر رویداد های منفی موثر بر جریانات نقدی شرکت خود را کمتر از حد واقع برآورد می‌کنند، شناخته می‌شوند (هیتون 2002، مالا میندر و تیت ۲۰۰۵)

مباحث مالی - رفتاری، با رویکرد بررسی نقش عوامل روان شناسی در محیط‌های مالی و در رفتار فعالان اقتصادی، نشان داده است افراد در دنیای واقعی از هیجان‌ها و خطاهای شناختی متأثر می‌شوند و در بیشتر موارد، مدیران در تصمیم‌های خود از تأثیر تورش‌های رفتاری مصون نیستند. مطالعات در زمینه مالی - رفتاری نشان می‌دهد که مدیران همواره بصورت کاملاً عقلایی رفتار نمی‌کنند و تحت تاثیر ویژگی‌هایی همچون خوش بینی ۱، بیش اعتمادی ۲ و ... ممکن است تصمیمات غیرعقلانی اتخاذ کنند که تاثیر مهمی در فعالیتهای مالی و عملیاتی شرکت دارد. خوش بینی بدین معنی است که مدیران (یا افراد) نتایج رخدادهای آینده را بیش از حد مطلوب در نظر می‌گیرند. (باروز و سیلورا ۲۰۰۹) این مدیران ابهام و ریسک‌های آتی شرکت را کمتر از واقع ارزیابی می‌کنند (خلاف محافظه کاری) و به همین دلیل اقدامات لازم را جهت پوشش ریسک انجام نمی‌دهند. (مک‌کارتی و همکاران ۲۰۱۴) از طرفی بر اساس تئوری نمایندگی یکی از رفتارهای سودجویانه مدیران، شناسایی بموقع سودها و به تاخیر انداختن زیانهاست که محافظه کاری موجب محدود کردن اینگونه رفتارها و ویژگی‌های مدیران می‌شود. بطور مثال مدیران خوش بین معتقدند که پروژه‌های در دست اقدام شرکت از آنچه واقعا هستند، بهترند و خواست مدیران بازگشت بیشتر از انتظار این پروژه‌ها نسبت به ارزش واقعی شان است. در مبانی نظری، مدیران بیش اعتماد بعنوان مدیرانی که بطور منظم بازده‌های آتی از پروژه‌های

1. optimism
2. overconfident

شرکت و یا احتمالات اثرات مطلوب جریانات نقدی شرکت خود را بیش از حد و از طرف دیگر احتمال و اثر رویداد های منفی موثر بر جریانات نقدی شرکت خود را کمتر از حد واقع برآورد می‌کنند، شناخته می‌شوند. (هیتون 2002، مالمیندر و تیت ۲۰۰۵)

مدیران بیش اطمینان بازده‌های آینده سرمایه‌گذاریهای شرکت را بالا برآورد می‌کنند، لذا انتظار می‌رود این مدیران شناسایی زیان را به تاخیر انداخته و تمایل کمتری به استفاده از رویه‌های حسابداری محافظه‌کارانه داشته باشند (لیو^۱، ۲۰۱۹) و همچنین انتظار بر این است که افزایش محافظه‌کاری حسابداری، باعث کاهش خوش‌بینی مدیر شود (فروغی و نخبه فلاح، ۱۳۹۳). با جدا شدن مالکیت و مدیریت، مدیران به عنوان نماینده مالکان (سهامداران) شرکت را اداره می‌کنند که موضوع رفتارهای فرصت‌طلبانه و تضاد منافع (نظام راهبری شرکتی) مطرح می‌شود و نبود مکانیسم‌های راهبری شرکتی این امکان را به مدیران می‌دهد تا در جهت منافع شخصی خود حرکت نمایند (فیروز و همکاران، ۱۳۹۶).

بنابراین می‌توان گفت گزارشگری محافظه‌کارانه در کاهش عدم تقارن اطلاعاتی نقش داشته و همچنین ویژگی‌های مدیران در این رابطه نقش موثری خواهد داشت (بنائی قدیم، ۱۳۹۷). محافظه‌کاری به عنوان ابزاری مفید برای هیئت‌مدیره بمنظور اجرای کامل وظایفی کلیدی همچون تعیین استراتژی‌ها، نظارت همه جانبه بر مدیران اجرایی شرکت، اطمینان نسبت به پاسخگویی به سهامداران و ذی‌نفعان در سالهای اخیر مطرح شده است (کراوت^۲، ۲۰۱۴). از آنجاییکه مدیر خوش‌بین می‌باشد، محافظه‌کاری به عنوان یک معیار بدبینی در مقابل این خوش‌بینی مدیر قرار می‌گیرد تا کیفیت سود، افزایش یابد. لازم به توضیح است که از آنجایی که ارزش شرکت منوط به عملکرد و ویژگی‌های مدیران است این متغیر به عنوان یک متغیر تعدیلگر در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است. مدیران می‌توانند با تصمیمات خود ارزش شرکت را تحت تأثیر قرار دهند و اثرات خود را بر تصمیم‌گیری استفاده‌کنندگان (سهامداران، وام دهندگان، دولت و ...) بر جای بگذارند. بنابراین این پژوهش دنبال این فرضیه است که ویژگی‌های اخلاقی مدیران بر رابطه محافظه‌کاری حسابداری و هزینه حقوق صاحبان سهام اثر دارد.

در این راستا پژوهش‌های متنوع داخلی و خارجی نیز شکل گرفته است که به برخی اشاره می‌گردد:

سامانی به بررسی تاثیر عوامل سوگیری‌های رفتاری در تصمیمات مدیران و رقابت‌پذیری در شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار پرداخته است. (۱۴۰۲) نتایج پژوهش نشان داد

1. Liu
2. Kravet

عوامل سوگیری های رفتاری در تصمیمات مدیران، بر رقابت پذیری و ارزیابی تصمیمات اقتصادی در شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران تأثیرگذار هستند.

خاکپور و همکاران، به بررسی تأثیر درماندگی مالی و فرصت های رشد بر محافظه کاری حسابداری با نقش تعدیل گری بیش اطمینانی مدیریت پرداختند. (۱۴۰۱) درماندگی مالی و فرصت های رشد از جمله عواملی هستند که می توانند باعث بهبود سطح محافظه کاری شوند. در این میان انتظار می رود خصوصیات رفتاری مدیران بر رابطه میان درماندگی و فرصت های رشد با محافظه کاری حسابداری تاثیر داشته باشد. نتایج این پژوهش نشان می دهد متغیر درماندگی مالی و فرصت های رشد بر محافظه کاری حسابداری تاثیر مثبت و معناداری ندارد ولی رابطه بین فرصت های رشد و محافظه کاری حسابداری را تعدیل کرده و تأثیر منفی و معناداری بر رابطه بین آنها دارد و به عبارت دیگر مدیران با وضعیت مالی نامطلوب، چشم انداز مثبتی به وضعیت آتی شرکت نداشته و سطح محافظه کاری را افزایش می دهند. همچنین مدیران شرکت های بزرگ تر و در حال رشد، جهت حداقل کردن هزینه های سیاسی و اجتماعی خود، تمایل به انتخاب رویه های حسابداری محافظه کارانه تری دارند. از طرفی مدیران بیش اطمینان نسبت به وضعیت آتی شرکت خوش بین بوده و سطح محافظه کاری را کاهش می دهند.

مران جوری و خلج، نقش توانایی مدیریتی محافظه کاری حسابداری شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران را مورد بررسی قرار دادند. (۱۴۰۰) نتایج تحقیق نشان می دهد توانایی مدیریتی بر عواملی چون بهبود عملکرد شرکت در قالب بازده سرمایه گذاری، پیچیدگی شرکت و عدم شفافیت اطلاعات، محافظه کاری غیرشرطی، اجتناب مالیاتی و کارایی سرمایه گذاری و همچنین محافظه کاری حسابداری بر روابط سیاسی، سود و زبانی و هزینه بدهی در شرکت ها تأثیرگذار است و باعث کاهش تضادهای نمایندگی شده و از واکنش منفی بازار نسبت به نگهداشت وجه نقد می کاهد.

احمدی و همکاران (۱۳۹۹) به بررسی تأثیر ویژگی های اخلاقی و رفتاری مدیران بر گرایش های احساسی سرمایه گذاران پرداختند. نتایج بدست آمده نشان داد که به لحاظ تأثیر ویژگی های اخلاقی و رفتاری مدیران، ویژگی های رفتاری خوش بینانه، کوتاه بینانه، رفتار نمایندگی و مدیریت سود با کاهش شفافیت در محیط تصمیم گیری شرکت، سبب تشدید گرایش های احساسی سرمایه گذاران شده و اثر مثبت و معناداری بر آن دارد. افزون بر این نتایج بدست آمده بیانگر این است که شاخص قدرت مدیریت که نشان دهنده رفتار مقتدرانه مدیر است، اثر معناداری بر گرایش های احساسی سرمایه گذاران ندارد.

خو و چیونگ (۲۰۲۳) نشان دادند که مدیران توانا، مهارت های برتری برای پیش بینی چشم انداز اقتصادی شرکتها و انتقال خصوصی آنها دارند و تاثیرات قابل توجهی بر محافظه کاری

دارند و در نتیجه می‌توانند عدم تقارن اطلاعاتی را کاهش دهند.

در پژوهش انجام شده توسط بالوچندران و همکاران (۲۰۱۳) که به بررسی تاثیر بیش اعتمادی بر سیاست تقسیم سود پرداخته‌اند، به این نتایج دست یافته‌اند که بین بیش اعتمادی مدیران و تصمیم‌گیری برای تقسیم سود رابطه مستقیم وجود دارد و همچنین سطح تقسیم سود و سرعت تعدیلات سطوح سود هدف زمانی که مدیران از بیش اعتمادی فزونی برخوردار باشند، افزایش می‌یابد. هرچند این اثر می‌تواند به میزان بیش اعتمادی مدیران وابسته باشد.

هیربار و یانگ (۲۰۱۲) در پژوهش خود دریافته‌اند که مدیران خوش‌بین بیش از حد مطمئن، احتمالاً سود بسیار خوش‌بینانه‌ای پیش‌بینی می‌کنند و سودهایی دارند که بدون پیش‌بینی‌های آینده است. همچنین اسکرند و زکمن (2012) در پژوهش خود دریافتند که مدیران عاملان شرکت‌هایی که سودها را به درستی ارائه نمی‌کنند، به عملکرد آینده شرکت بسیار خوش‌بین هستند و حتی ممکن است با ارائه نادرست عمدی و تشخیص ندادن اینکه پیش‌بینی‌های خوش‌بینانه هرگز تحقق نخواهد یافت، سودها را به‌طور غیرعمد، نادرست و غیرواقعی ارائه کنند.

بنابراین این تحقیق در پی پاسخ به این سوال است که آیا:

ویژگی‌های اخلاقی مدیران بر رابطه محافظه‌کاری حسابداری و هزینه حقوق صاحبان سهام اثر دارد؟

روش پژوهش

این تحقیق مشتمل بر اطلاعات کمی، از لحاظ هدف از نوع تحقیقات کاربردی و از لحاظ روش اجرایی تحقیق از نوع تحقیقات آرشیوی است. همچنین گردآوری داده‌ها بصورت کتابخانه‌ای خواهد بود. از لحاظ بعد زمانی تحقیق گذشته‌نگر و از لحاظ نحوه گردآوری داده‌ها نیز از نوع توصیفی و همبستگی می‌باشد.

بمنظور جمع‌آوری اطلاعات کمی مورد نیاز، به گزارش‌های مالی منتشر شده شرکت‌های پذیرفته شده در بورس تهران و فرابورس ایران مراجعه و در قالب فایل Excel جمع‌آوری شده است. در این تحقیق برای آزمون فرضیه‌ها از مدل رگرسیون خطی چند متغیره استفاده شده است. همچنین روش آماری مورد استفاده در این تحقیق روش داده‌های پانل می‌باشد. در این پژوهش به منظور جمع‌آوری و آماده‌سازی داده‌های متغیرهای پژوهش از نرم‌افزار Excel محاسبه و با نرم‌افزار Spss ۱۸ و Eviews ۶ مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند. جامعه آماری این تحقیق شامل کلیه شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار می‌باشد که از ابتدای سال ۱۳۹۲ لغایت ۱۴۰۱ در بورس و فرابورس فعال بوده‌اند. نمونه پژوهش نیز به روش حذفی از میان

شرکت های یاد شده انتخاب شده اند. به این صورت که از بین همه شرکت های موجود، آن دسته از شرکت هایی که فاقد شرایط اشاره شده در زیر باشند حذف و بقیه به عنوان نمونه انتخاب می شوند:

۱. کلیه شرکت ها باید گزارشات سالانه ارائه شده به بورس را داشته باشند،
 ۲. بانکها، بیمه ها و شرکتهای سرمایه گذاری از نمونه های انتخابی حذف شده است.
 ۳. گزارشات منتشر شده باید در دسترس و کلیه اطلاعات مورد نیاز در تحقیق را داشته باشد،
 ۴. شرکت ها باید جزء شرکتهای حاضر در بورس اوراق بهادار (TSE) تهران باشند،
 ۵. سال مالی شرکت های انتخابی باید منتهی به ۲۹ اسفند باشد.
- پس از اعمال محدودیت ها تعداد ۱۸۶ شرکت در دوره زمانی ۱۳۹۲ تا ۱۴۰۱ شرایط فوق را دارا بوده و با توجه به این امر نمونه گیری انجام گردیده و تمامی شرکت ها برای بررسی انتخاب شده اند.

مدل پژوهش

$$COEC_{it} = \beta_0 + \beta_1 CSCORE_{it} + \beta_2 CSCORE_{it}^2 + \beta_3 CSCORE_{it}^2 \times QTOBIN + \beta_4 CSCORE_{it}^2 \times OVER_{it} + \beta_5 CSCORE_{it}^2 \times OC_GROWTH + \beta_6 QTOBIN + \beta_7 OVER_{it} + \beta_8 OC_GROWTH + \beta_9 SIZE_{it} + \beta_{10} LEV_{it} + \beta_{11} ROA_{it} + \beta_{12} ROE_{it} + \beta_{13} RTVOL_{it} + \beta_{14} EARVOL_{it} + \beta_{15} MTB_{it} + \beta_{16} AUDIT_{it} + \epsilon_{it}$$

متغیرهای وابسته، مستقل، کنترلی و تعدیل گر

متغیرها	نوع	تعاریف و اقدامات
<i>COEC</i>	وابسته	هزینه حقوق صاحبان سهام
<i>CSCORE</i>	مستقل	سطح محافظه کاری شرکت با استفاده از رویکرد خان و واتس (۲۰۰۹) بدست آمده است.
<i>SIZE</i>	کنترلی	اندازه شرکت به عنوان لگاریتم طبیعی ارزش بازار حقوق صاحبان سهام محاسبه می شود.
<i>RTVOL</i>	کنترلی	نوسانات بازده سهام، به عنوان انحراف استاندارد بازده ماهیانه سهام تعریف می شود.
<i>EARVOL</i>	کنترلی	تنوع سود، به عنوان ضریب تغییر درآمد تعریف می شود.
<i>ROA</i>	کنترلی	سود خالص تقسیم بر کل دارایی ها تعریف می شود.
<i>ROE</i>	کنترلی	حقوق مالکانه تقسیم بر کل دارایی ها تعریف می شود.
<i>MTB</i>	کنترلی	نسبت بازار به ارزش دفتری به عنوان ارزش بازار حقوق صاحبان سهام تقسیم بر ارزش دفتری حقوق صاحبان سهام در پایان سال مالی محاسبه می شود.

متغیرها	نوع	تعاریف و اقدامات
LEV	کنترلی	اهرم شرکت به عنوان بدهی بلندمدت به علاوه بدهی کوتاه‌مدت که با ارزش بازار حقوق صاحبان سهام در پایان سال مالی تعدیل می‌شود، تعریف شده است.
AUDIT	کنترلی	سازمان حسابرسی و موسسه مفید راهبر به عنوان موسسات بزرگ و مابقی موسسات کوچک لحاظ می‌شود.
QTOBIN	تعدیل‌گر	ارزش شرکت برابر است با ارزش حقوق مالکانه به علاوه ارزش دفتری مجموع بدهی‌ها تقسیم بر ارزش دفتری کل داراییها در پایان سال
OVER	تعدیل‌گر	بیش اعتمادی مدیریت به پیروی از دوئلن و همکاران (۲۰۱۵) و مدل المندیر و تیت (۲۰۰۵) با استفاده از معیار سرمایه‌گذاری بیش از حد در دارایی‌ها بدست می‌آید.
OC_GROWTH	تعدیل‌گر	معیار برای اندازه‌گیری خوش‌بینی مدیران در این تحقیق براساس پژوهش شراند و زچمن (۲۰۱۲) محاسبه می‌گردد.

مؤلفه‌های مورد استفاده بمنظور برآورد متغیر تعدیل‌گر این تحقیق در خصوص ویژگی‌های مدیران

بیش اعتمادی مدیران ($OVER_{i,t}$): بیش اعتمادی مدیریت شرکت i در دوره t ، بیش اعتمادی مدیریت به پیروی از دوئلن و همکاران (۲۰۱۵) و مدل المندیر و تیت (۲۰۰۵) با استفاده از معیار سرمایه‌گذاری بیش از حد در دارایی‌ها از طریق رابطه زیر بدست می‌آید. سرمایه‌گذاری بیش از حد در داراییها از باقیمانده‌های مدل رگرسیونی رشد سرمایه‌گذاری به رشد فروش سال قبل طبق مدل ذیل محاسبه می‌شود:

$$Inv_{i,t+1} = \beta_0 + \beta_1 SG_{i,t} + \varepsilon_{it}$$

که در این رابطه:

$Inv_{i,t+1}$ رشد سرمایه‌گذاری در داراییهای شرکت i در سال $t+1$ نسبت به سال t است، به عبارتی، در دارایی سال جاری منهای دارایی سال قبل تقسیم بر دارایی سال قبل.
 $SG_{i,t}$ رشد فروش شرکت i در سال t نسبت به سال $t-1$ است، به عبارتی، فروش سال جاری منهای فروش سال قبل تقسیم بر فروش سال قبل.

ε_{it} باقیمانده‌های رگرسیونی در دوره مالی t برای شرکت i که مقدار مثبت این باقیمانده‌ها بیانگر سرمایه‌گذاری بیش از حد (بیش اعتمادی مدیریت) و مقدار منفی این باقیمانده‌ها بیانگر سرمایه‌گذاری کمتر از حد (اعتماد کمتر از حد مدیریت) است. به بیان دیگر، اطمینان بیش از حد

مدیریت (متغیر **over**)، شاخص سرمایه گذاری بیش از حد، بیش اعتمادی مدیریت در این مدل، متغیری مجازی است که اگر باقیمانده الگوی رگرسیونی بالا مثبت باشد، یک و در غیر اینصورت صفر می باشد.

خوش بینی مدیران (**OC_GROWTH**): معیار برای اندازه گیری خوش بینی مدیران در این تحقیق براساس پژوهش شراند و زچمن (۲۰۱۲) محاسبه می گردد. بدین منظور ابتدا الگوی رگرسیونی رابطه زیر به صورت مقطعی برآورد می شود و پس از آن در هر سال، باقیمانده محاسبه خواهد شد. چنانچه باقیمانده الگوی رگرسیونی برای شرکتی بزرگ تر از صفر باشد، بدین معناست که در آن شرکت بیش از حد سرمایه گذاری شده و مدیر خوش بین است، لذا این معیار برابر یک و در غیر اینصورت، برابر صفر است.

$$\text{Asset Gr}_{it} = \beta_0 + \beta_1 \text{Grow}_{it} + \beta_2 \text{Lev}_{it} + \beta_3 \text{Cash}_{it} + \beta_4 \text{Age}_{it} + \beta_5 \text{Size}_{it} + \beta_6 \text{return}_{it} + \beta_7 \text{Size}_{it} + \varepsilon_{it}$$

که در این مدل، Asset Gr_{it} تغییر در خالص دارایی های عملیاتی شرکت بعلاوه استهلاک، Grow_{it} رشد فروش شرکت، Lev_{it} نسبت کل بدهی ها به کل دارایی های شرکت، Cash_{it} لگاریتم طبیعی جمع وجه نقد و سرمایه گذاری در اوراق بهادار شبه نقد کوتاه مدت، Age_{it} سن شرکت، Size_{it} اندازه شرکت که از لگاریتم طبیعی مجموع دارایی های شرکت محاسبه می گردد، return_{it} بازده سهام و ε_{it} خطای مدل و بیانگر خوش بینی بیش از حد مدیریت می باشد که اگر مثبت باشد عدد یک و در غیر اینصورت صفر خواهد بود.

یافته ها

- توصیف داده ها

در جدول زیر شاخص های مرکزی از جمله میانگین، میانه و شاخص های پراکندگی از جمله انحراف معیار، کشیدگی و چولگی برای متغیرهای مختلف محاسبه شده است. بزرگ بودن میانگین از میانه وجود نقاط بزرگ را در داده ها نشان می دهد زیرا میانگین تحت تاثیر این مقادیر قرار می گیرد. در این موارد توزیع داده ها چوله به راست و در حالت برعکس و در برخی موارد چوله به چپ می باشد.

جدول ۱: آمار توصیفی برای متغیرهای تحقیق

متغیرها	تعداد	میانگین	میان	انحراف معیار	چولگی	کشیدگی	حداقل	حداکثر
COEC	2046	0/74	0/69	0/69	0/26	0/17	-1/36	3/08
CSCORE	2046	-0/21	-0/13	0/81	0/44	0/27	-2/27	2/29
CSCORE*2	2046	0/70	0/33	0/94	2/12	5/22	0/00	5/23
QTOBIN	2003	615073	1/39	2238274	6/16	47/18	0/01	26530983
OVER	2046	0/33	0/00	0/47	0/71	-1/50	0/00	1/00
OC-GROWTH	1926	0/40	0/00	0/49	0/41	-1/83	0/00	1/00
SIZE	2006	14/83	14/52	2/17	0/29	-0/17	9/34	21/89
LEV	2046	0/59	0/56	0/35	2/38	11/12	0/01	3/06
ROA	2046	0/12	0/09	0/17	0/21	1/53	-0/58	0/72
ROE	2046	0/28	0/26	0/38	0/83	7/50	-1/23	2/69
RTVOL	2046	158/78	139/15	86/26	1/75	4/27	11/04	554/19
EARVOL	2045	3652965	200685/00	12967249	5/13	28/60	-6187886	105507973
MTB	1501	1437547878	1345/61	4125920662	3/74	15/76	-567/24	29737618414

از جدول آمار توصیفی بالا تنها برای توصیف داده‌ها از نظر شاخصهای مرکزی، پراکندگی و شکلی داده‌ها استفاده می‌گردد. در صورتی که مقادیر میانگین و میان متغیرها نزدیک به هم است توزیع متغیرها متقارن می‌باشد. این ویژگی اهمیت زیادی دارد زیرا تقارن یکی از ویژگیهای توزیع نرمال است که در بخش بعد به آن پرداخته خواهد شد. (میزان کشیدگی و چولگی توزیع نرمال صفر است). مقدار چولگی و کشیدگی برای متغیر وابسته COEC به ترتیب برابر با ۰/۲۶ و ۰/۱۷ است که این مقادیر از مقدار صفر انحراف قابل توجهی ندارد لذا توزیع این متغیر متقارن است. ویژگی تقارن یکی از شاخصهای توزیع نرمال است لذا توزیع متغیر وابسته نرمال است. سایر شاخصهای توصیفی مرتبط با توزیع متغیرهای تحقیق در جدول بالا محاسبه و ارائه شده است.

بررسی نرمال بودن توزیع متغیر وابسته

نرمال بودن باقیمانده‌های مدل رگرسیونی یکی از فرض‌های رگرسیونی است که نشان دهنده اعتبار آزمونهای رگرسیونی است. در ادامه با استفاده از آزمون کلموگروف-اسمیرنف نرمال بودن توزیع متغیرهای وابسته بررسی شده است. زیرا نرمال بودن متغیرهای وابسته به نرمال بودن باقیمانده‌های مدل (تفاوت مقادیر برآوردی از مقادیر واقعی) می‌انجامد. پس لازم است نرمال بودن متغیر وابسته قبل از برآورد پارامترها کنترل شود و در صورت برقرار نبودن این شرط راه حل مناسبی برای نرمال نمودن آنها (از جمله تبدیل نمودن آن) اتخاذ نمود.

جدول ۲: آزمون کلموگروف اسمیرنوف برای بررسی نرمال بودن متغیر وابسته تحقیق

COEC					
نتیجه	مقدار احتمال	مقدار Z کلموگروف - اسمیرنوف	انحراف معیار	میانگین	تعداد
نرمال	0/670	0/72	0/69	0/74	2046

مقدار احتمال برای متغیر وابسته COEC برابر با ۰/۶۷۰ بدست آمده است. چون این مقدار بیشتر از ۰/۰۵ است لذا فرض صفر نرمال بودن این متغیر رد نمی‌شود.

- تحلیل پانلی

در این بخش مدل مناسب را از میان مدل‌ها (مدل ادغام شده، مدل با اثرات ثابت و یا مدل با اثرات تصادفی) انتخاب می‌گردد. نتایج آزمون چاو و هاسمن برای تشخیص مدل مناسب در جدول زیر ارائه شده است:

جدول ۳: آزمون چاو و آزمون هاسمن برای انتخاب مدل مناسب

نتیجه	آزمون هاسمن			آزمون چاو یا لیمر			مدلها
	مقدار احتمال	درجه آزادی	مقدار کای - دو	مقدار احتمال	درجه آزادی	مقدار	
مدل با اثرات ثابت	0/000	15	97/88	0/000	175,1220	5/57	مدل پژوهش
				0/000	175	828/75	

مقدار احتمال آزمون چاو برای مدل برابر با ۰/۰۰۰ است که این مقادیر کمتر از ۰/۰۵ است بنابراین مدل مورد استفاده از نوع مدل‌های با اثرات ثابت است. براساس آزمون هاسمن مقادیر احتمال برای مدل کمتر از ۰/۰۵ است که نشانگر مدل با اثرات ثابت است. در ادامه از مدل با اثرات ثابت برای بررسی فرضیه استفاده گردیده است. مدل مورد آزمون به شرح زیر است.

$$COEC_{it} = \beta_0 + \beta_1 CSCORE_{it} + \beta_2 CSCORE_{2it} + \beta_3 CSCORE_{2it} \times QTOBIN + \beta_4 CSCORE_{2it} \times OVER_{i,t} + \beta_5 CSCORE_{2it} \times OC_GROWTH + \beta_6 QTOBIN + \beta_7 OVER_{i,t} + \beta_8 OC_GROWTH + \beta_9 SIZE_{it} + \beta_{10} LEV_{it} + \beta_{11} ROA_{it} + \beta_{12} ROE_{it} + \beta_{13} RTVOL_{it} + \beta_{14} EARVOL_{it} + \beta_{15} MTB_{it} + \beta_{16} AUDIT_{it} + \epsilon_{it}$$

فرض صفر و فرض مقابل در این مدل به صورت زیر است:

$$\begin{cases} H_0 : \beta_1 = \beta_2 = \dots = \beta_{16} = 0 \\ H_1 : \beta_i \neq 0 \quad i = 1, 2, \dots, 16 \end{cases}$$

$$\begin{cases} H_0 : \text{مدل معنی‌داری وجود ندارد.} \\ H_1 : \text{مدل معنی‌داری وجود دارد.} \end{cases}$$

مقدار احتمال معنی‌داری F برابر با ۰/۰۰۰ است. این مقدار کمتر از ۰/۰۵ است بنابراین فرض صفر در سطح اطمینان ۹۵ درصد رد می‌شود یعنی در سطح اطمینان ۹۵ درصد مدل معنی‌داری وجود دارد. میزان ضریب تعیین برابر با ۰/۵۵ است یعنی در حدود ۵۵ درصد از تغییرات متغیر وابسته توسط متغیرهای مستقل و کنترل بیان می‌گردد.

مقدار آماره دوربین واتسون برابر با ۱/۸۱ است که نشانگر عدم خودهمبستگی بین باقیمانده‌هاست. مقادیر VIF برای متغیرها کمتر از ۳/۲۰ بوده که کمتر از حدود ۱۰ است لذا همخطی بین متغیرها وجود ندارد.

جدول ۴: برآورد و آزمون پارامترهای مدل پژوهش

VIF	نتیجه	مقدار احتمال	مقدار t	مقدار ضرایب	پارامترها
-	بی‌معنی	0/032	-2/15	-0/876	مقدار ثابت
1/08	معنادار و مثبت	0/000	7/50	0/409	CSCORE
1/63	معنادار و مثبت	0/000	8/04	0/344	CSCORE^2
1/91	بی‌معنی	0/123	-1/54	-0/000000110	CSCORE2*QTOBIN
2/24	بی‌معنی	0/097	1/66	0/069	CSCORE2*OVER
2/25	معنادار و منفی	0/000	-4/15	-0/160	CSCORE2*OC-GROWTH
2/02	معنادار و منفی	0/001	-3/49	-0/000000329	QTOBIN
1/98	معنادار و منفی	0/000	-5/02	-0/247	OVER
1/76	معنادار و مثبت	0/001	3/47	0/154	OC-GROWTH
2/39	معنادار و مثبت	0/000	5/44	0/109	SIZE
2/00	بی‌معنی	0/398	-0/85	-0/081	LEV
3/20	بی‌معنی	0/849	-0/19	-0/036	ROA
1/60	بی‌معنی	0/774	0/29	0/015	ROE
1/20	بی‌معنی	0/865	0/17	0/0003060	RTVOL
1/50	بی‌معنی	0/224	-1/22	-0/000000019	EARVOL
1/60	معنادار و منفی	0/003	-3/02	-0/0000000001	MTB
0/000	مقدار احتمال F		7/71	مقدار F	
1/81	دوربین واتسون		0/55	ضریب تعیین	

مقدار آماره t برای CSCORE برابر با $7/50$ و برای $CSCORE^2$ برابر با $8/04$ است این مقادیر چون در ناحیه رد فرض صفر قرار می گیرند لذا رابطه CSCORE و $CSCORE^2$ با متغیر وابسته معنادار و مثبت است.

مقدار آماره t برای $CSCORE2*OC-GROWTH$ برابر با $4/15$ - (معنادار و منفی) است.

همچنین مقدار آماره t برای QTOBIN برابر با $3/49$ - (معنادار و منفی)، برای OVER برابر با $5/02$ - (معنادار و منفی) و برای OC-GROWTH برابر با $3/47$ (معنادار و مثبت) است. در نهایت مقدار آماره t برای SIZE برابر با $5/44$ که معنادار و رابطه مستقیم است و برای MTB برابر با $3/02$ - است که هرسه متغیر با متغیر وابسته رابطه منفی و معناداری دارند. سایر متغیرها با متغیر وابسته رابطه معناداری ندارند.

نتیجه‌گیری

متغیر OVER (بیش اعتمادی مدیریت) نشان دهنده رابطه معنادار منفی با هزینه حقوق صاحبان سهام می‌باشد. به عبارتی مقدار احتمال متغیر مذکور کمتر از ۵٪ می‌باشد که حاکی از رابطه معناداری آماری بوده و از آنجایی که آماره t منفی می‌باشد، بنابراین رابطه بین این دو متغیر منفی می‌باشد بگونه‌ای که با افزایش بیش اعتمادی مدیران رابطه بین محافظه‌کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام ضعیف خواهد شد و رابطه‌ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. ویژگی بیش اعتمادی در پارامتر اول رابطی خطی بین محافظه‌کاری و هزینه حقوق صاحبان سهام را پشتیبانی می‌کند. اطمینان بیش از حد مدیرعامل به صورت مستعد بودن مدیر عامل برای پیش‌بینی بسیار مثبت نتایج یا تخمین بیش از حد احتمال وقوع نتایج، تعریف می‌شود. یک مدیر با اطمینان بیش از حد، به‌طور سیستماتیک بازده آتی ناشی از پروژه‌های سرمایه‌گذاری را بیش از حد تخمین زده، یا می‌توان گفت احتمال و اثر رویدادهای مطلوب بر جریان‌های نقدی شرکت را بیش از حد و احتمال و اثر رویدادهای نامطلوب بر جریان‌های نقدی شرکت را کمتر از حد تخمین می‌زند. لذا انتظار می‌رود مدیران با اطمینان بیش از حد، دارای مخارج سرمایه‌ای بالاتری بوده و سرمایه‌گذاری بیش از حد در پروژه‌های سرمایه‌گذاری انجام دهند. طبق پژوهش‌های تجربی و نظری در این حوزه اثر اطمینان بیش از حد مدیریتی بر محافظه‌کاری شرطی و غیرشرطی منفی و معنی‌دار است، به عبارتی، وجود ویژگی اطمینان بیش از حد در مدیران ارشد، سبب کاهش محافظه‌کاری در فرآیند گزارشگری مالی می‌شود. همچنین، مدیران بیش اعتماد بازده سرمایه‌گذاری خود را بیش از واقع نشان می‌دهند، این دلالت بر این دارد که مدیران زیان را با تاخیر شناسایی و بطور معمول از حسابداری محافظه کارانه‌ی کمتری استفاده می‌نمایند. گذشته از این نظارت برون سازمانی کمک می‌کند اثرات آنرا کاهش دهد. با استفاده اندازه‌گیری در دو حالت محافظه کارانه و غیر محافظه کارانه به این نتیجه رسیده‌اند که شواهد قوی بر ارتباط منفی بین بیش اعتمادی مدیران و محافظه‌کاری در حسابداری وجود دارد که نظارت برون سازمانی اثرات آن را کاهش نمی‌دهد. در پژوهش‌های پیشین پژوهشی که در آن بیش اعتمادی مدیران رابطه محافظه‌کاری و هزینه حقوق صاحبان سهام را میانجی کند، دیده نشد.

متغیر OC-GROWTH (خوش بینی مدیران) نشان دهنده رابطه معنادار مثبت با هزینه حقوق صاحبان سهام می‌باشد. به عبارتی مقدار احتمال متغیر مذکور کمتر از ۵٪ می‌باشد که حاکی از رابطه معناداری آماری بوده و از آنجایی که آماره t مثبت می‌باشد، بنابراین رابطه بین این دو متغیر مثبت می‌باشد بگونه‌ای که با افزایش خوش بینی مدیران رابطه بین محافظه‌

کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام تقویت می گردد و رابطه ای مستقیم بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. طبق ادبیات نظری پژوهش، بیش اعتمادی مدیران یکی از بحث های مهم در تئوری های مالی رفتاری است که اصل و اساس آن موضوعات روان شناختی می باشد با این اعتقاد که افراد در کل زیاد از حد اعتماد به نفس دارند در ادامه تحقیقات، این پیشینه روان شناختی مالی رفتاری را گسترش داده اند و مدیران را به عنوان یک گروه خاص نسبت به مردم عادی می دانند که می توانند بیش از دیگران خوش بینی باشند. بر این اساس به نظر می رسد که بیش اعتمادی مدیران یکی از عوامل تأثیر گذار بر محافظه کاری می باشد. ادبیات تجربی و نظری نشان می دهد که خوش بینی مدیران اثر کاهشی بر رابطه میان محافظه کاری حسابداری و کارایی عملیاتی دارد بطوری که با افزایش میزان خوش بینی مدیران از تأثیر کارایی عملیاتی بر محافظه کاری کاسته می شود. همچنین خوش بینی بیش از حد مدیران بر محافظه کاری تأثیر منفی و معناداری دارد. همچنین این تأثیر در شرکت هایی که هزینه تأمین مالی بالایی دارند، بیشتر است. در ارتباط با همین موضوع مطالعات تجربی دریافتند که ویژگی های فردی مدیران به ویژه رفتارهای ناشی از بیش اعتمادی مدیران منجر به انحراف در تصمیمات سرمایه گذاری شده بنگاه شده و مدیران با خوش بینی بالا حساسیت سرمایه گذار را به جریانات نقدی افزوده اند. همچنین در برخی مطالعات بین خوش بینی مدیران و محافظه کاری حسابداری رابطه منفی و معناداری وجود دارد همچنین خوش بینی مدیران اثر کاهشی بر رابطه میان محافظه کاری حسابداری و بازده سهام دارد بطوری که با افزایش میزان خوش بینی مدیران از تأثیر بازده سهام بر محافظه کاری کاسته می شود. در پژوهش های بررسی شده پژوهشی که در آن بیش اعتمادی رابطه بین محافظه کاری مدیران و هزینه حقوق صاحبان سهام را میانجی کند، دیده نشد.

متغیر $CSCORE2*OC-GROWTH$ (بیش اعتمادی مدیریت) نشان دهنده رابطه معنادار منفی با هزینه حقوق صاحبان سهام می باشد. به عبارتی مقدار احتمال متغیر مذکور کمتر از ۰/۵ می باشد که حاکی از رابطه معناداری آماری بوده و از آنجایی که آماره t منفی می باشد، بنابراین رابطه بین این دو متغیر منفی می باشد بگونه ای که با افزایش متغیر مستقل، میزان هزینه حقوق صاحبان سهام کاهش خواهد یافت و رابطه ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد.

در این پارامتر رابطه بین بیش اعتمادی مدیران رابطه غیر خطی بین متغیرهای بیش اعتمادی مدیران و هزینه حقوق صاحبان سهام پشتیبانی می کند. لذا توضیحات نظری و تجربی این پارامتر مانند مدل خطی آن می باشد با این تفاوت که رابطه غیر خطی نیز در اینجا معنادار شده است.

متغیر QTOBIN (اندازه شرکت) نشان دهنده رابطه معنادار منفی با هزینه حقوق صاحبان سهام می باشد. به عبارتی مقدار احتمال متغیر مذکور کمتر از ۵٪ می باشد که حاکی از رابطه معناداری آماری بوده و از آنجایی که آماره t منفی می باشد، بنابراین رابطه بین این دو متغیر منفی می باشد بگونه ای که با افزایش متغیر اندازه شرکت رابطه بین محافظه کاری مدیران و میزان هزینه حقوق صاحبان سهام تضعیف می گردد و رابطه ای معکوس بین متغیر مستقل و وابسته وجود دارد. این متغیر رابطه خطی بین محافظه کاری مدیران و هزینه حقوق صاحبان سرمایه را پشتیبانی می کند. طبق ادبیات نظری و تجربی، محافظه کاری مشروط بر اساس مدل های سود و بازده و پایداری سود، تنها در شرکت های بزرگ بر حق الزحمه حسابرسی تأثیر معنی داری دارد و در شرکت های کوچک تأثیری بر حق الزحمه حسابرسی ندارد و اثر متقابل تمرکز مالکیت و شاخص محافظه کاری شرطی بر اساس مدل پایداری سود تأثیر مثبت و بر اساس مدل سود و بازده تأثیر منفی بر حق الزحمه حسابرسی دارند. همچنین مدیران بسیار توانا، به دلیل منتفع شدن شرکت و ذی نفعان محافظه کاری می کنند. اول، مدیران توانمند از مهارت ها و تخصص استثنایی خود برای گزارش محافظه کارانه، بر اساس قراردادهای کارا استفاده می کنند؛ دوم، مدیران بسیار توانا، از محافظه کاری پیروی می کنند تا از پیامدهایی مثل از دست دادن شهرت و مشاغل آینده جلوگیری کنند. علاوه بر این، تصمیم گیری درباره محافظه کاری، نه تنها به توانایی مدیر، بلکه به ویژگی های سازمانی نیز وابسته است؛ بنابراین سرمایه گذاران، اعتباردهندگان، حسابرسان و سایر ذی نفعان، در ارزیابی توانایی مدیران هنگام ارزیابی سطح محافظه کاری در گزارش های مالی یا هنگام ایجاد تنظیمات قراردادی کارا با مدیران، باید اندازه و اهرم مالی شرکت را نیز به عنوان عوامل اثرگذار در نظر داشته باشند.

پیشنهادات کاربردی

- با عنایت به تأثیر آثار متفاوت ویژگی های مدیران بر محافظه کاری حسابداری و هزینه حقوق صاحبان سهام، به سرمایه گذاران در بورس اوراق بهادار پیشنهاد می گردد در صورت لحاظ نمودن ویژگی های مدیران در تصمیمات سرمایه گذاری خود، به ویژگی های مدیران همچون خوش بینی، بیش اعتمادی و ... بصورت مجزا و و با توجه به اثر اهمیت هر یک بر تصمیمات خود توجه نمایند.

- از آنجایی که بین متغیر خوش بینی مدیران و هزینه حقوق صاحبان سهام رابطه معنادار مثبت حاصل شد پیشنهاد می گردد تصمیم گیران و استفاده کنندگان از اطلاعات مالی و غیر مالی شرکت به این نکته توجه نمایند که خوش بینی مدیران علاوه بر این که باعث پذیرش پروژه های پرریسک برای شرکت می گردند، موجب افزایش هزینه های حقوق صاحبان سهام نیز می شوند.

بنابراین به بُعد افزایش هزینه‌های حقوق صاحبان سهام در بکارگیری مدیران خوش‌بین میبایست علاوه بر موارد دیگر، توجه ویژه نمود.

• به مالکان و مدیران که نقش مهمی در تصمیم‌گیری‌های انجام‌شده در شرکت‌های بورسی دارند، توصیه می‌شود، در ارتباط با اتخاذ تصمیم‌گیری‌ها و انجام پیش‌بینی‌ها بر رفتارهای خود توجه داشته باشند؛ زیرا این رفتارها با توجه به اثری که بر استراتژی‌های رقابتی و تأمین مالی شرکت دارد، در بلندمدت بر اعتبار و جایگاه شرکت مؤثر بوده و از سوی بازار به‌عنوان عاملی از عملکرد مدیریت در ارائه ایفای مسئولیت شناخته شده است و سبب افزایش / کاهش هزینه سرمایه برای انجام پروژه‌های سرمایه‌گذاری آتی می‌شود.

فهرست منابع

- ۱- خدای پور، احمد، پناهی گنهرانی، رقیه. (۱۳۹۶). بررسی تأثیر محافظه‌کاری حسابداری بر کارایی سرمایه‌گذاری با لحاظ عدم‌تقارن اطلاعاتی. *نشریه پژوهش‌های حسابداری مالی*، 9(3), 91-110. doi: 10.22108/far.2018.101188.1019
- ۲- قربان زاده، عباس و علیدوست ذوقی، پیمان، (۱۳۹۴). بررسی رابطه محافظه‌کاری، افشاء اطلاعات و هزینه حقوق صاحبان سهام در شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران، کنفرانس بین‌المللی اقتصاد مدیریت و علوم کشاورزی، بندرانزلی،
<https://civilica.com/doc/480354>
- ۳- قدرتی زوارم ع.، نوروزی م.، باقری ایرج ا. و نصیری د. (۱۴۰۰). بررسی تأثیر ساختار مالکیت بر رابطه بین هزینه حقوق صاحبان سهام و ارزش شرکت. *نشریه علمی رویکردهای پژوهشی نوین مدیریت و حسابداری*، 5(۱۹)، ۱۸۷۹-۱۸۹۳. Retrieved از
<https://majournal.ir/index.php/ma/article/view/۱۲۳۲>
- ۴- بادآور نهندی، یونس، برادران حسن زاده، رسول و محمودزاده، سعید (۱۳۹۱). بررسی رابطه بین برخی از مکانیزم‌های حاکمیت شرکتی و محافظه‌کاری در گزارشگری مالی، فصلنامه تحقیقات حسابداری و حسابرسی، شماره ۷، بهار، ص ۳۰
- ۵- فروغی، داریوش، و نخبه فلاح، زهرا. (۱۳۹۳). تأثیر اطمینان بیش از حد مدیریتی بر محافظه‌کاری شرطی و غیرشرطی. *نشریه پژوهش‌های حسابداری مالی*، 6(۱)، ۲۷-۴۴.
- ۶- فیروز، مرضیه و عبدلی، محمدرضا و امری، امید، (۱۳۹۶). تأثیر خوشبینی مدیران بر رابطه بین محافظه‌کاری حسابداری و بازده سهام، دومین کنفرانس سالانه اقتصاد، مدیریت و حسابداری، اهواز،
<https://civilica.com/doc/۶۷۱۴۶۸>
- ۷- بنایی قدیم، رحیم. (۱۳۹۷). تأثیر تمرکز مالکیت و اندازه شرکت بر رابطه بین محافظه‌کاری شرطی و حق‌الزحمه حسابرسی. *بررسی‌های حسابداری*، 5(۱۹)، ۴۵-۶۸. doi: ۱۰.۲۲۰۵۵/jiar.۳ب۲۰۱۸.۲۶۰۰۴.۱۲۲
- ۸- هیراد و همکاران، (۱۴۰۰). تأثیر بکارگیری سیستم‌های اطلاعاتی حسابداری بر بهره‌وری بنگاه‌های تولیدی با رویکرد اخلاق حرفه‌ای مورد مطالعه‌ای، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی
- 9- Nishtiman H; K.N.I, Ku Ismail; N.A, Amrani (2019), "Corporate Governance and Accounting Conservatism: The Moderating Role of Family Ownership", *Finance, Accounting and Business Analysis*, 1(1), ۱۲
- 10-Liu, S, (2019), "The impact of ownership structure on conditional and unconditional conservatism in China: Some new evidence", *Journal of International Accounting, Auditing and Taxation*, vol. 34, pp 49-68.
- 11-Kravet, T. (2014), "Accounting Conservatism and Managerial Risk-taking: Corporate Acquisitions", *Journal of Accounting and Economics*. Vol. 57, Issues 2-3, PP. 218-240.
- 12-Eldersoun, J. Morrise, K. Weston, J. (2018), *The effect of Conditional Conservatism on Profitability: A Comparative Approach in Leverage and Capital Companies in Bokharest Stock Exchange.*

استخدام فن بیان در جهت تاثیرگذاري مفاهيم اخلاقي در قرآن کریم

۱ محمد اسلم رئیسی

۲ بشیر ذوالعلی

۳ محمد فاتحی

چکیده

دانشمندان علم بیان بر تأثیرگذاری مباحث این علم مانند حقیقت، مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه در تبیین مفاهیم متون عربی، به‌ویژه قرآن، تأکید کرده‌اند. علم بیان نه‌تنها در فهم آموزه‌های دینی، اخلاقی، تاریخی و اجتماعی نقشی مهم ایفا می‌کند، بلکه به انتقال مؤثر مفاهیم به مخاطب کمک می‌نماید. این پژوهش به بررسی فلسفه و کارکرد علم بیان در قرآن پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه استفاده از استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه در قرآن باعث تأثیرگذاری بیشتر و تفهیم عمیق‌تر مفاهیم اخلاقی و اجتماعی می‌شود. قرآن، از طریق بهره‌گیری از فنون بیان، الگوهای اخلاقی را به‌گونه‌ای ارائه می‌کند که مخاطب به‌روشنی درک کرده و به عمل پردازد. مهمترین فلسفه بکارگیری از فن بیان در آیات قرآن کریم که در این تحقیق به آن تأکید شد، استفاده از فن بیان در مواردی است که صحبت از شکل‌هایی از اخلاق می‌شود که برای خلق و خوی فرد عادی قابل فهم نیست. بر اساس این موضوع در مواضعی که رفتار اخلاقی بر اموری تأکید می‌کند که بواسطه آن انسان درک می‌کند که روش صحیح مقابله با شر، ظلم، تاریکی و بدکاران تلافی کارهای آنها و شباهت یافتن به آنها در امور زشت نیست. همچنین در این آیات به اخلاق به مثابه شناخت درون تأکید شده است و خصوصیات فطری اخلاق حسنه مورد تأکید بوده است.

واژگان کلیدی

علم بیان، فضائل اخلاقی، قرآن، مفاهیم اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، واحد کرمان، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمان، ایران.

Email: aslam5259738@gmail.com

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

Email: 3179175591@iau.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

Email: Mfatehi2020@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۶

طرح مسأله

دانشمندان علم بیان از تأثیرگذاری علم بیان و مباحث آن نظیر حقیقت، مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه بر تبیین مفاهیم و آموزه‌ها در متون عربی بویژه قرآن سخن گفته‌اند. این موضوع از سویی بواسطه شناخت و درک میزان تأثیرگذاری آموزه‌های قرآن بدست می‌آید که در آنها علم بیان بسیار مثر ثمر واقع شده است و تعریف و معیاری برای شناخت معانی و ایراد آن در طرق مختلف کلام است و از سوی دیگر می‌توان به امکاناتی که علم بیان در تبیین مفاهیم دینی، اخلاقی، تاریخی و اجتماعی در آیات دارد، تأکید کرد. بر اساس علم بیان می‌توان ضمن تفهیم دقیق مفاهیم از طریق مباحث آن نظیر حقیقت، مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه بیشترین تأثیر را در مخاطب داشت و مفهوم را به ذهن مخاطب در وجوه و معانی مختلف القا کرد. بنا به اهمیت موضوع در این تحقیق فلسفه بکارگیری فن بیان نظیر تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز و حقیقت در تبیین مفاهیم در قرآن و احادیث در پدید آوردن الگویی برای مفاهیم دینی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی مدنظر است. قرآن مجید کتابی است که به زبان عربی بر حضرت محمد(ص) نازل شده است بنابراین زبان عربی برای مسلمانان برای فهم مفاهیم آن بسیار اهمیت دارد. یکی از مهمترین موضوعاتی که در قرآن به آن تأکید شده بیان معانی از طریق استفاده از مباحث فن بیان هستند که پرداختن به فلسفه و جنبه‌های آنها در جهت تبیین این مفاهیم، بر عهده پژوهش حاضر است. بحث فن بیان در متون عربی صرفاً توجه به ابعاد زیبایی‌شناسانه متون نیست بلکه مباحث فن بیان در معنا و مفهوم نیز اثرگذار می‌باشد و بیان آن را شیواتر و رساتر از پیش می‌کند. به عنوان مثال کنایه به دلایل مختلفی در قرآن به کار رفته است که عبارتند از رعایت ادب، به قصد مبالغه، اختصار یا پوشیده داشتن، توجه دادن به قدرت عظیم خداوند، تحسین لفظ و لطایف بلاغی دیگر. استعاره تمثیلیه و مکنیه نیز به وفور در قرآن یافت می‌شود به گونه‌ای که می‌توان یکی از دلایل اعجاز قرآن کریم برشمرد. همچنین در قرآن از تمثیلات برای نتایج نظیر:

- (۱) توجه دادن به ارزشها و مکارم اخلاقی و برحذر داشتن از گناه و بدی.
- (۲) ترسیم و تصویر حقایق عینی، اعتقادی و حالات نفسانی و روحی در قالب امور محسوس و ملموس
- (۳) ارائه الگوها و نمونه‌های عینی
- (۴) عبرت آموزی از وقایع و حوادث تاریخی و تبیین سنت‌های الهی،
- (۵) آشکار کردن اصالت حق و ناپایداری باطل
- (۶) تبیین حقیقت دنیا و ناپایداری آن و امور مرتبط با حقیقت اجتماعی زیست‌انسانها توجه

داد. در این زمینه زبان شناسان تنها کاربرد زبان را برقرار کردن ارتباط میان دو یا چند نفر نمی دانند و مهمترین و اولین وظایف آن را ایجاد ارتباط تشخیص می دهند. (یاکوبسن، ۴۷) در این باره شیوه بیان پیام به مخاطب از طریق اسلوب های مختلف زبانی مانند امر و نهی، خواهش، نصیحت و قالب آن تأثیر بسزایی در انتقال و ارتباط دارد. در این تحقیق با تحقیق در قرآن به فلسفه و کارکرد علم بیان در تبیین مفاهیم اخلاقی پرداخته می شود.

پیشینه تحقیق

تحقیقی به صورت مجزا به بحث فلسفه بکارگیری فن بیان در آیات قرآن کریم نپرداخته است اما می توان از تحقیقات زیر به عنوان پیشینه موضوع نام برد: محمود فضیلت (۱۳۹۰) در مقاله ای با عنوان "نقش قرآن در تحول نقد و بلاغت" به نقش قرآن در نقد و بلاغت و لفظ و ترکیب و شکل و محتوا و موسیقی و تصویر و هماهنگی در لفظ و معنی و شاخصه های داستان پردازی و سبکی مورد توجه قرار گرفته است. نگارنده در مقاله خود بیان می دارد که از آغاز حضور قرآن کریم در حوزه اندیشه و فرهنگ، نقد و بلاغت نیز مورد توجه قرار گرفته است که از آن جمله می توان به آثار ادبی و بلاغی ای چون مجاز القرآن از ابو عبیده معمر بن مثنی و کتاب الفصاحه از ابوحاتم سجستانی و اعجاز القرآن از جاحظ بصری و نقد النثر و نقد الشعر از ابوالفرج قدامة بن جعفر و کتاب الشعر و الشعراء از ابن قتیبه دینوری و کتاب الکامل از مبرد اشاره کرد. همچنین در قرن چهارم هجری عبدالله بن معتمر با تأمل در آرایه های قرآنی به تدوین مباحث علم بدیع پرداخت و آمیدی کتاب موازنه و ابوهلال عسکری در میانه قرن چهارم کتاب الصناعیتین را نوشت. تأمل نویسندگان در مقوله هایی چون موازنه و بلاغت از دیدگاه ارسطو، رمز و رازهای زبان، فنون زیبایی شناسی، نحو و کارکردهای آن، علوم قرآنی و رابطه بلاغت و اعجاز قرآن، متأثر از نقش قرآن در نقد و بلاغت است. زهرا سلیمانی و مهدی ممتحن (۱۳۹۰) در مقاله ای با عنوان، "قرآن، رخ نمایی و بالندگی علوم بلاغی" به موضوع علوم بلاغی در قرآن توجه کرده است. محققان در بیان تحقیق خویش آورده اند که تأملی در ادبیات منثور و منظوم عرب، گاه اصحاب اثر را در قامت ساحرانی می نمایند که استادانه قلوب را مسحور، لبها را مهور، عقول را متحیر و فحول کلام و ادب را متغیر الحال می کردند؛ اما این ساحت پر نقش و نگار با آمدن قرآن قرار از کف بداد و زیبایی و دلربایی را در سایه کلام خدایی تجربتی نو نمود و شاید راز سر به مهر تأکید پیامبر صاحب مهر بر تمحّص بر کلام به عنوان مرام اعجاز خویش در همین مقوله قابل پی جویی باشد. چه آن که هم او (صلی الله علیه و آله و سلم) در موارد عدیده اعجاز کلام وحی را در مقابل دیده منکران قرار می داد و بر آن بود تا به لسان قوم عرب و در پناه بیان شیوای ربّ (جلّ و علا) به شیوه ای کلامی با آنان چالش کند و سریر نخوت ایشان را به سنگ

عجاز کلامی قرآن خُرد کند و حاصل این تحدّی و دعوت به چالش، پیدایش فرع شایسته ستایشی است که از آن با عنوان «علم بلاغت» یاد می‌شود. محمد نبی احمدی و دکتر علی سلیمی (۱۳۹۱) "بلاغت، چراغی فرا راه فهم لطایف قرآنی"، به بررسی بلاغت در فهم قرآن پرداخته‌اند. نویسندگان در نتایج تحقیق خویش آورده‌اند توجّه یا عدم توجه به این موضوع در فهم آیات شریفه، می‌تواند مفهوم آیه را به کلی دگرگون نماید و مفسّرانی که به لطایف بلاغی، مانند: ایجاز، اطناب، مجاز، حقیقت، قصر، وصل، فصل و غیره، توجّه کافی نموده‌اند، پیام‌های این مائده آسمانی را بهتر از دیگران دریافته و حقّ مطلب را در تفسیر آیات شریفه، تا حدودی ادا نموده‌اند. نمونه‌های ذکر شده در این پژوهش، نقش علوم بلاغی در فهم درست آیات را به خوبی نشان می‌دهد. حسین شریعتی فرد (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان "تبیین فصاحت و بلاغت قرآن کریم" به ارتباط فصاحت و بلاغت در قرآن کریم پرداخته است. نویسنده در بیان تحقیق خویش آورده است: کلام فصیح و بلیغ آن است که از ضعف تالیف، تنافر کلمات و تعقید خالی باشد و به مقتضای حال ایراد شود. وجوه امتیاز قرآن با سایر کلامها عبارتند از: اسلوب ویژه، شمول فصاحت و بلاغت در سراسر قرآن، تکرار آیات بدون کاهش فصاحت و بلاغت. ملاحظه معارضه‌های امرءالقیس شاعر فصیح عرب در عصر نزول زاویای روشنی از وجوه امتیاز فصاحت و بلاغت قرآن بر سایر کلامها را آشکار می‌سازد. رضا حق پناه و مهدی عبادی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان "رویکردهای اعجاز اخلاقی قرآن" به بحث بلاغت در قرآن توجه داشته‌اند. نویسندگان در بیان تحقیق خویش آورده‌اند: اخلاق از مهم‌ترین جلوه‌های قرآن کریم می‌باشد که برخی قائل به اعجاز قرآن کریم در این زمینه شده‌اند. این نوشتار در پی آن است تا با تبیین و بررسی این بعد از ابعاد اعجازی قرآن به چگونگی و نحوه طرح این وجه اعجازی به صورت مختصر بپردازد. در این نوشتار، پس از مفهوم شناسی و تبیین جایگاه اخلاق در قرآن، رویکردهای گوناگونی در اعجاز اخلاقی قرآن طرح شده است. در بررسی رویکردهای مختلف نسبت به اعجاز اخلاقی قرآن کریم، به این نکته رهنمون شدیم که قرآن کریم به دو اعتبار از اعجاز برخوردار است.

الف) نقش تاریخی‌اش در تحول جامعه‌ای ضد اخلاق به یک مدینه فاضله و جامعه‌ای اخلاقی؛

ب) ارائه نظام اخلاقی برتر.

تاریخچه علم بیان

علوم بلاغت، معانی، بیان، بدیع از علومی است که در فهم صحیح متون و مفاهیم اصیل اسلامی بویژه آیات قرآن تأثیر بسزائی دارد، و فهم جهانی از اعجاز قرآن کریم و ظرافت و عمق منابعی همچون احادیث متوقف بر آشنایی و تسلط فوق است، از اینرو از گذشته تاکنون آثار

متنوع و ارزشمندی توسط اندیشمندان عرضه گردیده است که هر کدام به نوبه خود دارای جهات مثبت و قابل استفاده ای می باشد. (هاشمی، ۱۳۸۰: ۹)

از علوم سه گانه مذکور علم بیان یکی از شاخه های مهم بلاغت است که براساس آن می توان معنی واحدی را به شیوه های گوناگون به کار برد مشروط بر آن که مبتنی بر تخیل باشد. در این فن چهار موضوع مجاز، تشبیه، استعاره، کنایه و دیگر شاخه های مرتبط با آنها بررسی می شود.

علوم بلاغت که شامل به سه علم علم معانی، بیان و بدیع می باشد که در تعریف دقیق هریک از آنها در کتب بلاغی پرداخته شده است.

قوم عرب در دوره جاهلیت با زیبایی های بلاغی کلام آشنا بودند و از این فنون ها در کلام منظوم و منثور خود بهره می بردند، اما آنچه باعث شد این زیبایی کلامی رشد نموده شکوفا شود، ظهور اسلام و نزول کتاب قرآن بود، که اعراب از زیبایی و نظم مسحور کننده اش شگفت زده شدند، و به کمک کلام الهی خطباء، شعراء و ادباء با تمسک به شیوه های قرآن، آثار مهمی از خود برجای نهادند.

در این میان، نقش امام علی (ع) و اهل بیت به عنوان شخصیت هایی که بعد از پیامبر (ص) عالم ترین افراد به علوم دینی بود، قابل توجه است. گرچه علوم سه گانه بلاغی در دوره های بعد توسط دانشمندان و ادبای بزرگی همچون ابو عبیده، جاحظ، ابن قتیبه، ابن معتمر و قدامه بن جعفر شکل گرفتند، نباید از نظر دور بداریم که بنای این افراد در تهیه و تنظیم اصول این علوم بر مبنای سخنان و کلام گذشتگان بود، و دوران طلایی صدر اسلام و حیات رسول گرامی اسلام (ص) و پس از ایشان امام علی (ع) بهترین منبع برای آن ها به شمار می آمده است. باید خاطر نشان کرد که جهت گیری دانشمندان در نگاه به مسائل بلاغی در دوره های بعد به دو شاخه تقسیم گردید، شاخه اول: تمام تلاش خود را صرف اعجاز بلاغی قرآن نمودند، و گروه دوم: به صورت عمومی کلام عرب را معیار این علم قرار داده اند، و هر گروه کتاب هایی در این زمینه نگاشتند.

بررسی فن بیان در آیات با پیام اخلاقی

در این بخش با بررسی نگرش های اخلاقی آیات فلسفه فن بیان در آیات طبقه بندی و صورت بندی می شوند.

استفاده از فن بیان در جهت نوع کسب فضایل اخلاقی

در آیه ۶ سوره تحریم آمده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) « ای کسانی که ایمان آورده اید خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن

انسانها و سنگ است حفظ کنید.»

در این آیه عبارت شریفه «قُوا» استفاده شده که فعل امر است و از وقایه گرفته شده است. این کلمه در اصل «قیوا» بوده و به معنای آن است که خود را از خطر عقوبت و غضب خداوند ایمن دارید. این واژه در این عبارت، مجاز مرسل است و علاقه آن مسببیت است؛ یعنی مسبب «قوا» ذکر شده و سبب که همان «اطاعت و فرمانبرداری از دستورات خداوند متعال است» اراده شده است. (سلامه، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۶۱)

آیه شریفه همه مؤمنان را با یک حکم عام مورد خطاب قرار داده است و آن عبارت است از ترک معاصی و اقبال بر طاعت و تقوا و پرهیزگاری تحت نظر خانواده و جامعه میسر خواهد شد و این برنامه از نخستین روز تشکیل خانواده آغاز میشود و تمامی مراحل رشد فرزند باید با برنامه ریزی دقیق طی شود.

در این عبارت قرآنی با استفاده از این مجاز مرسل پیامهای اخلاقی زیر بیان شده اند: داشتن ایمان به تنهایی کافی نیست بلکه حفظ آن از خطرات و آسیبها مهم است. چه بسا اینکه ایمان آوردن آسان است اما حفظ و نگهداری آن بسیار سخت است پس باید به دقت از آن مراقبت کرد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ»

اولین گام در اصلاحات و مراقبت از خود و خانواده در جهت صحیح حرکت کردن، اصلاح خود و بستگان و سپس اصلاح جامعه است. ما باید ابتدا از خود شروع کنیم که به معروفها عمل و از منکرات دوری کنیم و اگر خود بدان عمل ننماییم بدون شک نخواهیم توانست دیگران را امر به معروف و نهی از منکر کنیم. پس از اصلاح خود و اطرافیان، اصلاح جامعه از طریق جهاد با کفار و منافقان میسر است. «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ»

ما همیشه باید از خود مراقبت نماییم و تقوای الهی را پیشه خود سازیم تا مبادا با عمل به منکرات دوزخ را برای خود ذخیره کنیم. «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»

تربیت دینی فرزندان، برعهده مدیر خانواده است. «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً»-

نفس انسان، سرکش است و نیاز به حفاظت دارد. «قُوا أَنْفُسَكُمْ»

خداوند در آیه ۳۴ سوره فصلت آمده است: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» یعنی «نیکی و بدی یکسان نیست. [بدی را] با بهترین شیوه دفع کن؛ [با این برخورد متین و نیک] ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است [چنان شود] که گویی دوستی نزدیک و صمیمی است»

در انتهای آیه مذکور تشبیه مرسل مجمل بکار رفته است. این نوع از تشبیه، تشبیهی است که ادات تشبیه ذکر شده و وجه شبه در آن حذف شود. (سلامه، ۱۴۲۳: ۲۸۷)

بکار رفتن این تشبیه در آیه اشاره به بیان مشابهت دو حالت است که چنین اند:

الف) تشبیه نقش موثری در تشویق و ترغیب به دفع بدی با نیکی و تمسک به این دستورالعمل را ایفا می کند.

ب) در آیه «دفع مقابله به وجه احسن» را به دو لفظ «ولی حمیم» تشبیه کرده تا بدین امر صفت دوستی را تأکید نموده و بر شدت تحقق آن دلالت کند. (بغدادی، ۱۳۷۴: ۲۴۲)

هیچگاه نباید به خاطر دوستی با کسی و جلب رضایت وی اصول و اعتقادات خود را زیر پا بگذاریم و در مقابل وی باید بهترین موضع را گرفت. عداوت و دشمنیهای عمیق که در خلق و خوی انسان ریشه دوانده باشد با محبت و رفتار شایسته ممکن است تبدیل به دوستی های ریشه داری بشود. و بعد از مدتی متوجه شویم که دشمن به دوست مبدل گشته است.

خداوند در آیه ۱۱۲ سوره توبه می فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ وَالَّذِينَ كَانُوا يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ كَانُوا خَائِبِينَ» [آن مؤمنان] همان توبه کنندگان پرستندگان سپاسگزاران روزه داران رکوع کنندگان سجده کنندگان وادارندگان به کارهای پسندیده بازدارندگان از کارهای ناپسند و پاسداران مقررات خداوند و مؤمنان را بشارت ده»

در این قسمت از آیه شریفه «الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ» صنعت مجاز مرسل به کار رفته است. کلمه ای که عمداً در غیر معنای اصلی اش به کار رفته برای در نظر گرفتن مناسبتی که غیر از مشابهت است همراه با قرینه ای که دلالت میکند بر اینکه معنای وضعی آن اراده نشده است. (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۱)

در اینجا به جای «المصلون؛ نمازگزاران» دو کلمه الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ با علاقه جزئیت آمده است و در واقع الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ را بر المصلون اطلاق نموده و حال آن که رکوع و سجود قسمتی از نماز نمازگزاران است. این حذف سبب برتری این دو رکن اساسی را می رساند. در مسیر کمال اول خود سازی، بعد جامعه سازی قرار دارد.

خداوند در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران می فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» یعنی «شما بهترین امتی هستید که [برای اصلاح جوامع انسانی] پدیدار شده اید، به کار شایسته و پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسند و زشت باز می دارید، و [از روی تحقیق، معرفت، صدق و اخلاص] به خدا ایمان می آورید. و اگر اهل کتاب ایمان می آوردند قطعاً برای آنان بهتر بود؛ برخی از آنان مؤمن [به قرآن و پیامبرند] و بیشترشان فاسقند»

در عبارت «أَخْرَجَتْ لِلنَّاسِ» صنعت مجاز بکار رفته است، اسلوب مجاز معنی مورد اراده را با الفاظ کمتری بیان می کند و این مجاز از ظاهر شدن و پدید آمدن است. (ابن عاشور، بی تا، ج ۳: ۱۹۱-۱۹۲) اظهار امتی با ویژگی های اخلاقی برای مردم است و اطلاق و اسناد آن بر

خداوند از باب مجاز عقلی است و ماهوله و فاعل آن نیز خود خداوند است. نکته ای که در این آیه مشاهده می شود این است که ذکر این مجاز در آیه شریفه اشاره به این حقیقت دارد که خداوند مخاطب را مطلع کند که چنین امتی را خود خداوند پدید آورده است و پدید آمدن آن در دست خداوند بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۸۳)

توجه به درون و نفس برای کسب فضائل اخلاقی

خداوند در آیه ۴۴ سوره مبارکه بقره می فرماید: «أَتَاْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» یعنی «آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید با اینکه شما کتاب [خدا] را می‌خوانید آیا [هیچ] نمی‌اندیشید».

در ترکیب «تسنون انفسکم» صنعت «مجاز» بکار برده شده است. درباره مجاز آنرا لفظی تعریف کرده اند که در غیر آنچه که در اصل برای آن وضع شده، استعمال می شود و این کاربرد به جهت پیوند و مناسبتی است که بین معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و همراه با قرینه ای است که مانع از اراده معنای وضعی و اصلی آن می شود. (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۸) در این ترکیب معنا چنین می شود که چون خودتان را فراموش کرده اید هر آنچه می گویند بدان عمل نمی کنید. علاقه مجاز از نوع ذکر سبب و اراده مسبب است. (سیوطی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۲۳) و عبارت «تسنون انفسکم» فراموشی به معنی غفلت و فراموشی که منظور از آن اتصاف به رذایل اخلاقی است. (حسینی همانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۱-۱۴۲)

پرسش های انکاری نیز در آیه مذکور در معنای حقیقی خود بکار نرفته اند بلکه در معنی ثانوی خود هستند. همزه استفهام از معنای اصلی خود یعنی طلب فهم خارج شده و در قالب استفهام مجازی به معنای توبیخ و تقریب بکار رفته است و مفهوم جمله حکایت از نهی دارد. یکی از مواضعی که جمله استفهامی حکایت از نهی دارد وقتی است که جمله استفهامی از ادوات نفی خالی باشد و مفهوم توبیخ و تقریب را در خود داشته باشد. در این آیه خداوند برخی از علمای یهود و کسانی مانند آنها را توبیخ می کند که چرا دیگران را به خیر دعوت می کنند ولی خود به آنچه می گویند عمل نمی کنند. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۹۷) دلیل آوردن این پرسشها این است که خداوند بر آشکار و نهان آگاه است و این پرسشها سبب می شود تا مخاطب از غفلت خود آگاه شود و بسیاری از حقیقت ها و واقعیت هایی را که فراموش کرده به خاطر بیاورد.

خداوند در آیه ۶۸ سوره انعام چنین می فرماید: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَعْدُ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» یعنی «هر گاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزاء می کنند، از آنها روی بگردان تا به سخن دیگری پردازند. و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یاد آمدن با این

جمعیت ستمگر منشین!»

در عبارت «یخوضون فی آیاتنا» صنعت استعاره مصرحه آمده است یعنی محسوس برای معقول به وجهی عقلی بکار رفته است. خوض (خاض، یخوض) در لغت به معنای در آن داخل شدن و از آن عبور کردن است ولی در اصطلاح به معنای غوطه ور شدن در پدیده ای عبث و بیهوده است که از آن سر در نمی آوری. این واژه در قرآن کریم بیشتر در اموری که وارد شدن در آن زشت و ناپسند است مانند ذکر آیات حق و پروردگار و استهزاء نسبت به آن استعمال شده است و در حقیقت تفکر بدون پایه و اساس به غوطه ور شدن در یک موضوع عبث و بیهوده تشبیه شده است. در اینجا «یخوضون» برای یتفکرون که امری معقول است استعاره شده است و جامع بین این دو وارد شدن و کنکاش و جستجو با عقل و خرد است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۰۰). در این وجه برای نشان دادن امر اخلاقی درباره گوش فرا دادن به سخنان یاوه، این موضوع استعاره شده است به امری که سبب می شود انسان در این گوش فرا دادن در گمراهی تودرتو وارد شود. زیرا افرادی همواره در حال خدعه و نیرنگ هستند پس باید مراقب بود زیرا توجه و گوش دادن به سخنان باطل، دیدن و خواندن کتب و برنامه‌های گمراه کننده نکوهیده است. البته در مواردی که برای آگاهی و رد و پاسخ دادن توسط اهل فن باشد، منعی ندارد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۸۴) سلاح شیطان برای گمراه کردن و وادار کردن مردم به فراموشی از یاد خدا و به طور کلی فراموش کردن خیر و مصلحت خودشان، همان نفوذ و تأثیر او در آنان از طریق انگیزه و شهوات خودشان است، و اساساً این یک نقطه ضعف در سرشت بشر است و آن هم ناشی از علاقه طبیعی انسان به اشباع انگیزه‌ها و لذت و بهرهمندی می باشد. دروازه ورود شیطان به نفس آدم نیز از همین طریق بود، چون شیطان به او وعده داده بود در صورتی که از میوه آن درخت ممنوعه بخورد او را جاودانگی و ملکی پایدار خواهد بخشید. در اثر این وسوسه، آدم، نهی خدا را فراموش کرد و به دام شیطان افتاد. شیطان اصولاً از همین طریق بر انسانها مسلط می شود، یعنی ابتدا هواها و خواسته های مختلفی در آنها برمی انگیزد و بعد آنها را به دنبال آن می کشاند و در نتیجه از یاد خدا بازشان می دارد. (نجاتی، ۱۳۸۱: ۲۹۸)

خصوصیات فطری اخلاق حسنه

خداوند در آیه ۶۷ سوره توبه می فرماید: « الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْفَاسِقُونَ » یعنی « مردان و زنان منافق همانند و مشابه یکدیگرند، به کار بد فرمان می دهند و از کار نیک باز می دارند و از انفاق در راه خدا امساک می ورزند، خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را [از لطف و رحمت خود] محروم کرد؛ یقیناً منافقانند که فاسق اند.»

در عبارت «وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ» صنعت کنایه هست. در تعریف این صنعت آمده که کنایه لفظی است که غیر معنایی که برای آن وضع شده است از آن اراده شده و اراده معنی اصلی آن هم جایز است چون قرینه بازدارنده از اراده معنی اصلی وجود ندارد. (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۴) عبارت «وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ» در بیان بخل مردان و زنان منافق آمده است و روشن است که منظور از قبض ید بستن انگشتان دست نیست بلکه خودداری از بخشش و انفاق در راه خداوند است و در مقابل بسط ید که کنایه از کمال بخشش به کار می‌رود. (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۰: ۳۸۴)

همچنین عبارت «نسوا الله فسنسبهم» نیز دارای مجاز مرسل است. نسیان اگر به معنای حقیقی به مردان و زنان منافق نسبت داده شود که تکلیف از آنها ساقط می‌شود. نسبت نسیان و فراموشی به خداوند متعال هم محال است. منظور لازمه نسیان است یعنی بصورت مجاز مرسل و علاقه آن لازمیت است به معنای ترک و محروم کردن. به عبارت دیگر آنها از یاد خداوند غافل شدند پس خداوند نیز آنان را از رحمت و فضل خود محروم کرد یعنی به مجاز آنها را از یاد برده و گرنه فراموشی برای خداوند بی معناست. (درویش، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۳۰)

منافقان دستهایشان را می‌بندند یعنی نه در راه خداوند انفاق می‌کنند نه به کمک محرومان می‌شتابند، و نه خویشاوند و آشنا از کمک مالی آنها بهره می‌گیرند. کسی که این صفات را دارا باشد منافق است. منافقان به خدا ایمان ندارند به همین جهت اهل انفاق و کمک کردن به دیگران نیستند. کسانی که خداوند را فراموش کنند، در مقابل خداوند نیز آنان را به حال خود رها می‌کند. «نَسُوا اللَّهَ» این است که آنها به علت بی توجهی به اوامر خداوند از اطاعت باری تعالی سربلندی کردند و «نَسِيَهُمْ» یعنی خداوند نیز فضل خود را از آنها بازداشت و آنها را به خودشان واگذاشت.

استفاده از فن بیان در جهت آشنایی زدایی از خلق و خوی مألوف

در بسیاری از آیات قرآن از صنعت فن بیان برای بیان نوعی از اخلاق سخن به میان آورده می‌شود که در نگرش عادی مردمان دارای سابقه نبوده است و به نوعی با حلق و خوی مألوف مردمان هماهنگ نبوده است. به عنوان مثال رفتار در مقابل بدی‌هایی است که یک مسلمان با آن از سوی منافقین و پیروان ادیان دیگر مواجه می‌شود.

خداوند در آیه ۱۵۷ سوره اعراف می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» یعنی «همان کسانی که از این رسول و پیامبر «ناخوانده درس» که او را نزد خود [با همه نشانه‌ها و اوصافش] در تورات

وانجیل نگاشته می یابند، پیروی می کنند؛ پیامبری که آنان را به کارهای شایسته فرمان می دهد، و از اعمال زشت باز می دارد، و پاکیزه ها را بر آنان حلال می نماید، و ناپاک ها را بر آنان حرام می کند، و بارهای تکالیف سنگین و زنجیره ها [ی جهل، بی خبری و بدعت را] که بر دوش عقل و جان آنان است برمی دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاریش دادند و از نوری که بر او نازل شده پیروی نمودند، فقط آنان رستگارانند.»

در عبارت «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ» صنعت استعاره تصریحیه یا مصرحه مشاهده می شود. استعاره مصرحه عبارت است از اینکه لفظ مشبه به به صورت صریح ذکر شده باشد. (جارم، ۱۳۸۷: ۷۷) واژه «اصر» در لغت به معنای گره زدن و حبس کردن به قهر است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۶) و اغلال جمع غل به معنای زنجیری است که به دست و پای اشخاص می زنند. (همان، ج ۲: ۷۰۵) اما در این آیه به معنای تکالیف و احکام شاقه و سخت بکار رفته است و این استعاره تصریحیه است زیرا احکام و تکالیف سخت از نظر طاقت فرسایی و مشقت مانند گره و حبس و زنجیری است که به دست و پا می اندازند. مشبه به «اصر و اغلال» ذکر شده و مشبه همان احکام و تکالیف شاقه و سخت منظور شده است.

عبارت «اتبعوا النور» استعاره تصریحیه یا مصرحه است در این مورد «النور» همان قرآن کریم است. در این عبارت خداوند قرآن را دفع کننده و از بین برنده جهالت ها و گمراهی ها عنوان می کند به همین لحاظ آنرا به «نور» تشبیه کرده است زیرا نور تاریکی ها را از بین می برد پس مشبه به «نور» را ذکر کرده است و از آن مشبه «از بین برنده گمراهی ها و خیالات واهی» اراده شده است. (ابوزهره، بی تا، ج ۶: ۷۵)

با توجه به عبارت قرآن هیچگاه در برابر بیان افکار و عقاید با بیطرفی برخورد نمیکنند بلکه به روشنی موضع قاطع خود را اعلام مینماید زیرا قرآن روشنگر است و هیچگاه اجازه نمیدهد در حوزه هدایت و تربیت امری مبهم بماند. (تقی پور فر، ۱۳۸۱: ۲۹۴) ما نیز باید راه و سلوک خود را با توجه به دستورات قرآن مشخص کنیم و در مقابل باطلها و ناحقیهایی که وجود دارد موضع گیریم و اعلام بیطرفی نماییم تا حقی از کسی ضایع نشود و باطلی بر کسی حق تکیه ندهد. چه بسا در برخی موارد خود سکوت و اعلام بیطرفی نوعی خیانت به حق محسوب میشود.

آیه ۱۹۹ سوره اعراف می فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» یعنی «عفو و گذشت را پیشه کن، و به کار پسندیده فرمان ده، و از نادانان روی بگردان.» در این آیه دو شکل از استعاره بیان شده است یکی استعاره بالکنایه یا مکنیه و دیگری استعاره مصرحه.

استعاره باکنایه یا مکنیه چنین است که هر گاه گوینده پیش از آنکه شروع به سخن گفتن

کند، در درون خود شیء را به شیء دیگر تشبیه میکند و سپس لفظ مشبه را در کلام ذکر میکند و مشبه به را حذف میکند و یکی از ویژگی‌های مشبه به را به آن نسبت میدهد در چنین وضعی آن تشبیه درونی را که در مرحله‌های است پیش از سخن گفتن، استعاره بالکنایه یا استعاره مکنیه میگویند و آمدن یکی از ویژگی‌های مشبه به برای مشبه را استعاره تخیلیه گویند. (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۶) در آیه «خذ العفو» به معنای «اعف عنهم» یعنی آنها را عفو کن و ببخشای و «عفو» را به یک امری محسوس و مادی تشبیه کرد. (صافی، ۱۴۱۸، ج ۹: ۱۵۸) در حالی که واژه عفو یک امر قلبی و درونی است و جزء اعضاء و جوارح نیست. در استعاره مکنیه «خذ» که جزو امور ظاهری و از خصوصیات مشبه به است را به مشبه نسبت داده که استعاره تخیلیه می باشد.

استعاره مصرحه نیز استعاره ای است که لفظ مشبه به به صورت واضح و آشکار در آن ذکر شده باشد. (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۸) کلمه «اعرض» نیز از نظر اغوی برگرفته از عارض است که به معنای خد و گونه است. روی گردانیدن صورت از نگاه کردن به چیزی و در اصطلاح یعنی آنها را مواخذه نکن و از انسانهای جاهل روی برگردان. استعاره موجود در آیه «اعرض عن الجاهلین» استعاره مصرحه است در اینجا مواخذه نکردن استعاره شده است. فعل «اعرض» که مشبه به است ذکر شده و مشبه در آن «لا نواخذ» است.

در این آیه همه ارزشهای اخلاقی گرد آمده است و در اصل این آیه جامع مکارم اخلاق است زیرا خداوند در جمله «خُذِ الْعَفْوَ» فرموده با کسانی که از تو بریده و قهر کرده اند ببینند و از کسانی که نسبت به تو ظلم کرده اند، عفو و گذشت کن و کسانی که تو را محروم ساخته اند، عطا کن و ببخش و آنها را محروم نکن. در «أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» صبر و پایداری و شکیبایی و مدارا کردن با جاهلان و سفیهان را قرار داده است. (عتیق، بی تا، ج ۱: ۱۷۷)

اولین عبارت این آیه «خُذِ الْعَفْوَ» است. با توجه به این جمله اولین نکته این است که با عفو و گذشت راه میانه و اعتدال را در پیش گرفت. عفو از صفات کریمه انسانی است و برخی معتقدند که عفو مساوی با مغفرت است به معنای بخشش. در این آیه نیز عفو به همین معناست یعنی همواره بدیهای اشخاصی که به تو بدی می‌کنند را ببوشان و از حق انتقام که عقل اجتماعی برای بعضی بر بعضی دیگر تجویز می کند صرف نظر نما و هیچ وقت این رویه را ترک مکن. سیره پیامبر نیز بر همین منوال بود که برای خود از کسی در طول عمرش انتقام نگرفت. زیرا عفو حکایت از سعه صدر دارد و لازمه رهبری است. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۷) در واقع باید راه میانه و اعتدال را در اینگونه مواقع در پیش گرفت. عفو نصیب هر کسی نمیشود لذا خداوند در این آیه از کلمه "خُذْ" استفاده نموده است (یعنی عفو را بگیر) انسان به سختی میتواند به عفو برسد. این بخشش و عفو باید همیشگی باشد نه اینکه انسان پس از مدتی به فکر تلافی کردن برآید. ببخشد و به دل نگیرد حتی به آن فکر نکند تا فکر انتقام به ذهنش خطور نکند.

خداوند در آیه ۳۴ سوره فصلت می فرماید: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» یعنی «نیکی و بدی یکسان نیست. [بدی را] با بهترین شیوه دفع کن؛ [با این برخورد متین و نیک] ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است [چنان شود] که گویی دوستی نزدیک و صمیمی است.»

در عبارت «كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» تشبیه مرسل مجمل بکار رفته است. تشبیه مرسل مجمل تشبیهی است که ادات تشبیه ذکر شده و وجه شبه در آن حذف شود (سلامه، ۱۴۳۳: ۲۸۷) بر اساس این تشبیه معنای عبارت چنین است که الف) تشبیه نقش موثری در تشویق و ترغیب به دفع بدی با نیکی و تمسک به این دستورالعمل ایفا کند. ب) دفع مقابله به مجه احسن انجام پذیرد که این موضوع با دو لفظ «وَلِيٌّ حَمِيمٌ» تشبیه شده است تا با این کار صفت دوستی را تأکید کرده و بر قوت تحقق آن دلالت کند. (بغدادی، ۱۳۷۴: ۲۴۲) یعنی بدی را با خصلتی که مقابل آن است دفع نما، مثلاً باطل آنان را با حقی که نزد تو است دفع کن، نه به باطلی دیگر و جهل آنان را با حلم و بدیهایشان را با عفو، و همچنین هر بدی دیگرشان را با خوبی مناسب آن دفع کند. هیچگاه نباید به خاطر دوستی با کسی و جلب رضایت وی اصول و اعتقادات خود را زیر پا بگذاریم و در مقابل وی باید بهترین موضع را گرفت. عداوت و دشمنیهای عمیق که در خلق و خوی انسان ریشه دوانده باشد با محبت و رفتار شایسته ممکن است تبدیل به دوستیهای ریشه داری بشود. و بعد از مدتی متوجه شویم که دشمن به دوست مبدل گشته است. اگر خشونت با خشونت جواب داده شود. خشونتها به صورت تصاعدی بالا میرود و روز به روز دامنه آن گستردهتر میشود. هر چه میزان چنین امری در جامعه ای بالا گیرد آن جامعه دچار اختلاف و تفرقه خواهد شد پس خدای متعال بندگان را به این آداب مؤدب ساخته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۵۱)

نتیجه گیری

در آیات قرآن کریم بر بحث اخلاق و بر بهترین شکل‌های اخلاقی برای مسلمانان تأکید شده است، این مهم با استفاده از شیوه‌های فن بیان نظیر استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه همراه شده است. بیان آیه‌ای که به مفاهیم اخلاقی می‌پردازد به کمک فن بیان علاوه بر شیوایی و دلنشین بودن محتوای آیات سبب شده که پیامهایی که این آیات دارند بصورت تأثیرگذار برای عمل پیروان منظور شود. مهمترین فلسفه بکارگیری از فن بیان در آیات قرآن کریم که در این تحقیق به آن تأکید شد، استفاده از فن بیان در مواردی است که صحبت از شکلهایی از اخلاق می‌شود که برای خلق و خوی فرد عادی قابل فهم نیست. بر اساس این موضوع در موضعی که رفتار اخلاقی بر اموری تأکید می‌کند که بواسطه آن انسان درک می‌کند که روش صحیح مقابله با شر، ظلم، تاریکی و بدکاران تلافی کارهای آنها و شباهت یافتن به آنها در امور زشت نیست. همچنین در این آیات به اخلاق به مثابه شناخت درون تأکید شده است و خصوصیات فطری اخلاق حسنه مورد تأکید بوده است. یعنی زشت رفتاری به گونه‌ای است که بصورت فطری سبب می‌شود که درون فرد تاریک شود و از رحمت خداوند دور. به بیان قرآنی اخلاق سبب کسب فضایل در ارتباط فرد با خداوند، خودش و اجتماع می‌شود، در این رابطه بسیاری از آیات قرآنی با استفاده از فن بیان نظیر استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه اخلاق قرآنی را برای مومنان توضیح می‌دهد و روشی عملی برای تخلق به این اخلاق را به مسلمانان می‌آموزاند.

فهرست منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسه التاريخ.
۲. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر
۳. ابوزهره، محمد، (بی تا)، زهره التفاسیر، بیروت: دارالفکر.
۴. بغدادی، ابن ناکیا، (۱۳۷۴)، الجمان فی تشبیهات القرآن. ترجمه: سیدعلی میرلوحی. مشهد: آستان قدس.
۵. جرم، علی، (۱۳۸۷)، البلاغه الواضحه، البیان والمعانی والبدیع للمدارس الثانویه. تهران: مؤسسه امام صادق(ع)،
۶. حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴)، انواردرخشان، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی
۷. درویش، محیی الدین. (۱۴۱۵) اعراب القرآن و بیانه. سوریه: دار الارشاد،
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی،
۹. سلامه، محمد حسین، (۱۴۲۳)، الاعجاز البلاغی فی القرآن الکریم، قاهره: دارالآفاق العربیه،
۱۰. سیوطی، جلال الدین، (۱۳۷۶)، الاتقان، ترجمه: سید مهدی حائری. تهران: امیرکبیر.
۱۱. صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸)، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دارالرشید مؤسسه الایمان.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. عتیق، عبدالعزیز، (بی تا)، علم المعانی، بیروت: دارالنهضة العربیه،
۱۴. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز درسهای از قرآن،
۱۵. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷)، اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب
۱۷. نجاتی، محمد عثمان، (۱۳۸۱)، قرآن و روان شناسی. مشهد: آستان قدس.
۱۸. نقی پورفر، ولی الله، (۱۳۸۱)، پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن. تهران: اسوه
۱۹. هاشمی، احمد، (۱۳۸۰)، جواهر البلاغه، ترجمه: حسن عرفان، قم: دارالفکر.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۲ - ۲۸۵

بسامد های اجتماعی داوری پذیری در حقوق ایران و مقارنه آن با مقررات حقوقی آلمان و انگلیس و فرانسه

محمد امیرنجات^۱سید ابراهیم حسینی^۲محمود قیوم زاده^۳

چکیده

داوری پذیری به معنای قابلیت ارجاع یک دعوی به داوری دارای آثار و بسامد های اجتماعی است . مبانی داوری پذیری که در ماده ۳۴ قانون داوری تجاری بین المللی بیان شده است، شامل نظم عمومی، اخلاق حسنه قواعد امری است و وریشه در امور اجتماعی دارد . مبانی همچون نظم عمومی و اخلاق حسنه با تحولات اجتماعی تغییر می نماید . بنابر این تغییرات اجتماعی بر روی مبانی داوری پذیری تاثیر می گذارد این پژوهش به بررسی بسامد های اجتماعی داوری پذیری در حقوق ایران می پردازد و آن را با حقوق سه کشور اروپایی آلمان و انگلیس و فرانسه مقایسه می نماید . یافته های تحقیق نشان می دهد هم در حقوق ایران و هم در حقوق سه کشور اروپایی نظم عمومی و اخلاق حسنه که ریشه های اجتماعی دارد بر داوری پذیری دعاوی تاثیر می گذارد. در حقوق ایران اگر موضوعاتی در تضاد با مبانی داوری پذیری باشد به علت مخالفت با اخلاق و نظم اجتماعی قابل ارجاع به داوری نیست. در حقوق انگلیس در قانون داوری ۱۹۹۶ بحث مبانی داوری پذیری نشده است. با توجه به رویه قضایی این کشور که حقوق عرفی و برگرفته از اجتماع است نظم عمومی مهمترین مبانی داوری پذیری است. در حقوق انگلیس نظم عمومی مانع ارجاع موضوعات به داوری نمی شود و این موضوع به دلیل پذیرش اجتماعی است . لیکن رای داور نباید مخالف با مبانی داوری پذیری باشد. حقوق فرانسه از لحاظ مبانی شبیه به حقوق ایران است و طبق ماده ۲۰ آئین دادرسی مدنی فرانسه نظم عمومی و اخلاق حسنه و قواعد امری از مبانی اصلی داوری پذیری محسوب می شود که مصادیق آن نیز در اجتماع مشخص می شود. منتها به علت یکی بودن داوری داخلی و بین المللی موضوعات بیشتری در حقوق این کشور نسبت به حقوق ایران قابل داوری پذیری است. در حقوق آلمان نیز نظم عمومی و قواعد اجتماعی از جمله اخلاقی رفتاری و امنیت عمومی از مبانی داوری پذیری محسوب می شود. در حقوق این سه کشور اروپایی علاوه بر مبانی داخلی داوری پذیری باید به نظم عمومی بین المللی و قوانین اتحادیه اروپا نیز در موضوعات توجه نمود.

واژگان کلیدی

بسامد های اجتماعی، نظم عمومی، اخلاق حسنه، قواعد آمره.

۱. دانشجوی دکتری گروه حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: hoghooghdaan2@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sehoseini@hotmail.com

۳. استاد، گروه معارف و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: maarefteacher@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۱

طرح مسأله

بسامد های اجتماعی داوری پذیری در واقع مبانی و اصولی در داوری پذیری است که به امور اجتماعی و اخلاقی نزدیک است. اموری همچون اخلاق حسنه و رعایت انصاف در داوری از این قبیل موارد است. نیز تحقق عدالت که در موضوع داوری نهفته است از آثار داوری پذیری در بستر بسامد های اجتماعی است. تحولات اجتماعی ممکن است طوری باشد که با حقوق موضوعه فاصله ایجاد کند و یا حتی با عدالت سازگار نباشد. بنابراین ممکن است قواعد داوری و داوری پذیری با تحولات اجتماعی سازگار نبوده و اجرای آن در سطح اجتماع اوضاع را پیچیده نماید. هر گاه اعمال مقررات امره داوری پذیری با عدالت متناقض باشد، اصل انصاف طلبی قضای می تواند موضوعی را قابل داوری پذیری بنماید. در فضای بین المللی نیز انصاف به عنوان راه حلی برای تکمیل مقررات اجتماعی تلقی می گردد.

در حقوق بین الملل به بسامد های آثار اجتماعی داوری پذیری توجه و نگرینسته شده است. ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دادگستری بین المللی از مفهوم عدالت اجتماعی در رسیدگی های قضایی نام برده است. دیوان دادگستری بین المللی اصول منصفانه را به عنوان بخشی از حقوق بین الملل برای ایجاد یک نتیجه منصفانه مورد توجه قرار داده است (icj reports 1982 para 71) از همین روست چنانچه مرجع داوری بخواهد در پرتو اوضاع و احوال و تغییرات اجتماعی حکم قضیه ای را روشن نماید لازمه است به مبانی داوری پذیری که بیشتر به موضوعات اخلاقی هست توجه نماید از جمله اخلاق حسنه. از همین روست چنین نظر داده شده مرجع داوری باید اوضاع و احوال اجتماعی را حتی در صورت عدم استناد طرفین تا آنجا که می تواند مورد ملاحظه و توجه قرار دهد (icj reports , 1969 b para.93) پس از بررسی اوضاع و احوال اجتماعی مرجع داوری باید بین آنها تمیز قرار داده و میزان اهمیت آنها در مقایسه با یکدیگر معلوم کند. (icj reports 1969 para 93 report 1993 a para 128)

از دیگر کارکرد های اجتماعی داوری پذیری کدخدانمنشی هست که در پاراگراف دوم ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دادگستری نیز بدان اشاره شده است. البته عده ای از حقوقدانان بر این باورند درج کدخدانمنشی در ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بازگشت به سازش و میانجیگری است (miyoshi ,1993 pp52-65)

در برخی از معاهدات بین المللی نیز به ویژه معاهدات رجوع به داوری بین المللی شرط کدخدانمنشی یا شرط قضاوت بر اساس انصاف درج شده است (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷) از جمله این معاهدات کنوانسیون لاهه ۱۸۹۹ و اساسنامه دیوان سابق دادگستری بین المللی ۱۹۲۰ و پیمان عمومی حل مسالمت آمیز اختلافات بین المللی ۱۹۲۸ است. در این معاهدات

اینطور بیان شده که در صورت عدم وجود قواعد قابل اعمال بر دعوى، دیوان بر اساس کدخدانمشى قضاوت خواهد نمود. لازم به ذکر است حتى در کدخدانمشى تخطى از قواعد داورى پذيرى مثل قواعد آمره امکان پذير نيست (icj reports 1969 para 72)

يکى از مقالات مرتبط با موضوع چالش هاى اخلاقى اجراى راي داور در نظام حقوقى ايران نويسندگان على رسول زاده فرساد و حميد رضا علومى است که اين پژوهش نيز چندان که بايد به موضوع اخلاق در داورى نپرداخته است. حل اختلافات از طريق داورى بايد ملتزم با اصول اخلاقى باشد و تعهد به قواعد اخلاقى بخشى از وظيفه جامعه انساني قلمداد ميشود. علم حقوق را نمى توان جدا از اخلاق قلمداد کرد. در واقع هر دعوى که در محکمه اى طرح مى گردد واجد اوصاف اجتماعى و اخلاقى است.

در بند اول ماده ۱۲ قانون داورى تجارى بين المللى، بى طرفى و استقلال را تعهد عمده داوران بر شمرده اند. در سه کشور اروپايى آلمان، انگليس و فرانسه معيار بى طرفى و استقلال داوران همان است که در خصوص قضاوت در نظر گرفته مى شود.

بايد توجه داشت که طرفين داورى داراي فرهنگ متفاوت هستند و اين تفاوت ها موضوع توانايى ديوان داورى را در جهت عملکرد عادلانه مستقلانه و بى طرف داراي اهميت مضاعف مى گرداند. در زمينه استقلال داور در حقوق فرانسه در آرايى که از دادگاه هاى فرانسه صادر شده استقلال داور تحت عناوينى چون جوهر وظيفه قضايى يا لازمه مطلق هر رسيدگى داورى مورد اشاره قرار گرفته است.

يکى ديگر از اصول اخلاقى و اجتماعى داورى لزوم تعهد داور به افشا است که در بند ۲ ماده ۱۲ قانون داورى تجارى بين المللى ايران نيز بيان شده که به موجب آن شخصى که پيشنهاده داورى دريافت نموده بايد از هر اوضاع و احوالى که موجب ترديد در بى طرفى و استقلال اوست افشا نمايد. (sobhani j 2009) از مباني داورى پذيرى که بسامدى اجتماعى دارد اخلاق حسنه و نظم عمومى است. در حقوق سه کشور اروپايى آلمان انگليس و فرانسه تحولات نظم عمومى و اخلاق حسنه، از جامعه به سمت فرد بوده است و با گذشت زمان با قبض مفهومى نظم عمومى و اخلاق حسنه و حتى بنا بر برخى ادعاها (hauser 1999 :6) با عبور از هر دو مواجهه بوده ايم و مواد ۵۱۵-۱ تا ۵۱۵-۸ با پذيرش قرارداد مدنى ازدواج و واقعه زندگى مشترک نشان از همين تحول دارند. در حوزه اجتماعى نيز از نظم عمومى اجتماعى و اخلاق حسنه اجتماعى به نظم عمومى ليبرال و اخلاق حسنه ليبرال عبور کرده ايم Cf hauser 2016. (n 117) نظر به اينکه اخلاق حسنه نيز از منابع حقوق است مى تواند بخشى از نقض قانون در بيان اصول و قواعد حقوقى را جبران نمايد (کاتوزيان، ۱۳۸۰، جلد ۱ : ۱۸۲).

۱- قانون داوری داخلی و بین‌المللی در بستر اجتماع

در حقوق ایران داوری بین‌المللی تابع قانون داوری تجاری بین‌المللی مصوب ۱۳۷۶ است. قانون داوری تجاری بین‌المللی در خصوص داوری‌هایی است که عنصر بین‌المللی داشته باشد. در واقع قانون داوری تجاری بین‌المللی مقررات نو بدیعی که در سطح بین‌المللی در خصوص داوری بیان گردیده را تا حدود زیادی در خود گنجانده است. این در حالی است که داوری داخلی تابع مقررات قانون آئین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۷۹ می‌باشد.

از لحاظ مبانی شناسی داوری پذیر، در قانون آئین دادرسی مدنی در این خصوص صحبتی به میان آورده نشده است چرا که مبانی آثاری اجتماعی دارد و آثار آن را عرف تعیین می‌نماید. حتی مبانی به اشتباه نیز در قانون آئین دادرسی مدنی ایران تبیین شده است. فی‌المثل در ماده ۳۴ قانون داوری تجاری بین‌المللی صحبت از بطلان قرارداد داوری شده است و مبانی همچون نظم عمومی و اخلاق حسنه و تعارض با اسناد رسمی از موارد بطلان قرارداد داوری تعیین گردیده است. این در حالی است که قانون آئین دادرسی مدنی در ماده ۴۸۹ صحبتی از بطلان نکرده و آرا را قابل ابطال می‌داند. آنهم در راستای اعتراض به رای داوری در موعد ۲۰ روزه.

بسیاری از مبانی که در حقوق ایران تحت عنوان بطلان تلقی شده است در قانون آئین دادرسی مدنی تحت عنوان ابطال رای داوری مطرح شده است و این در حالی است که بین بطلان و ابطال تفاوت زیادی وجود دارد که از لحاظ مبنا با یکدیگر متفاوتند و همگی ریشه اجتماعی دارد. بطلان رای داور را از همان ابتدا فاقد اثر می‌کند لیکن ابطال رای داور را پس از شروع داوری باطل می‌کند.

در حقوق انگلستان که برگرفته از آرا قضایی و قوانین عرفی و اجتماعی است در داوری داخلی و بین‌المللی یک رژیم حاکم می‌باشد. (شیروی، ۱۳۹۳، ص ۱۳) در واقع قانون داوری انگلستان مصوب ۱۹۹۶ می‌باشد که هم در داوری‌های داخلی و هم در داوری‌های بین‌المللی قابل اجرا است. در قانون داوری انگلستان صحبتی از مبانی داوری پذیر نشده است لیکن در سطح اجتماعی و رویه اجتماعی و رویه قضایی در انگلستان به کمک تشریح مبانی داوری پذیر آمده است. آنچه در ماده ۷ و ۳۰ قانون داوری انگلستان آمده است مطابق قانون صلاحیت داوری یک صلاحیت ذاتی است که به موجب قانون به وجود آمده و از صلاحیت محاکم عمومی جداست. در واقع در حقوق انگلستان فرقی بین داوری داخلی و بین‌المللی و قواعد حاکم بر آن وجود ندارد. در نتیجه مقررات داوری پذیر در حقوق انگلستان در حقوق داخلی و حقوق بین‌المللی یکی است

در حقوق آلمان داوری پذیر دعوی تحت قانون داوری آلمان موسوم به zpo می‌باشد

که هم در حقوق داخلی و هم در حقوق بین‌المللی دارای کاربرد می‌باشد. البته قانون داورى آلمان نیز مشابه قانون داورى تجارى بین‌المللی ایران از قانون نمونه آنسیترال الهام گرفته که مشخص می‌شود مبانی داورى پذيرى قانون داورى تجارى ایران با قانون داورى آلمان بسیار شباهت دارد. (hugar 1989) در حقوق فرانسه هم به سمت یکى شدن داورى داخلی و بین‌المللی رفته که در ادامه توضیح خواهیم داد. در واقع در حقوق فرانسه داورى طبق قانون آئین دادرسی مدنى این کشور می‌باشد که هم در حقوق داخلی و هم در حقوق بین‌الملل کاربرد دارد. (لنگرودى ۱۳۹۴ ص ۵۱۹)

یکى شدن داورى داخلی و بین‌المللی مزایای بسیارى دارد، از جمله اینکه با توجه به رعایت مقررات در حوزه بین‌المللی از جمله نظم عمومى بین‌المللی و با توجه اصل داورى پذيرى دعاوى تجارى بین‌المللی مبانی داورى پذيرى طوری تبیین می‌شود که دعاوى بسیارى تحت شمول داورى قرار گیرد. برای مثال در حالی که داورى پذيرى دعاوى همچون رقابت و دولتی در حقوق ایران با محدودیت‌هایی روبروست این محدودیت‌ها در حقوق سه کشور اروپایی دیده نمی‌شود. البته حقوق فرانسه نظر به اینکه حقوق نوشته است و در ماده ۲۰۶۰ خود در این زمینه صحبت کرده است دارای محدودیت می‌باشد. از دیگر مزایای یکى شدن داورى داخلی و بین‌المللی رسیدن به اتحاد از لحاظ مبانی است. در حقوق هر سه کشور اروپایی اگر رای داور خلاف نظم عمومى باشد باطل تلقی می‌گردد. البته رویه قضایی در این سه کشور به سمت خروج موضوعی مصادیق نظم عمومى از موضوعات قابل داورى پذيرى حرکت کرده است. لیکن در حقوق داخلی ایران کلیه مصادیق نظم عمومى تحت عنوان قوانین موجد حق تلقی می‌گردد و رای را قابل ابطال می‌کند که موضوع صحیح نیست.

۱-۱- تاثیر اجتماعى برترى داورى بين المللى و مقررات آن بر حقوق داخلی

طبق ۹۷۲ قانون مدنى احکام و مقررات خارجى در حقوق ایران در صورتی می‌تواند در ایران قابل شناسایی باشد که با نظم عمومى داخلی در تضاد نباشد. این حکم به خاطر تبعیت مبانی داورى پذيرى از آثار اجتماعى است. به طوری که آثار اجتماعى از چنان اهمیتی برخوردار است که اجرا آرا خارجى نباید مخل نظم آن باشد. از طرفی قانون داورى داخلی که طبق قانون آئین دادرسی مدنى است شامل داورى بین‌المللی نمی‌باشد و داورى بین‌المللی در حقوق داخلی ایران طبق قانون آئین دادرسی مدنى قابل شناسایی نیست.

این موضوع در حقوق فرانسه قدرى متفاوت است. در حقوق فرانسه دیوان تمیز فرانسه در سال ۱۹۷۱ اعلام کرد که مقررات مواد ۲۰۵۹ و ۲۰۶۰ قانون مدنى فرانسه در داورى‌های بین‌المللی قابل اعمال نیست. در نتیجه فرانسه در مفهوم نظم عمومى و داورى پذيرى دعاوى در

فضای داخلی و بین‌المللی رویه یکسانی ندارد و بسیاری از مسائل از جمله داوری پذیری اموال دولتی که در حقوق داخلی غیر قابل داوری پذیری است در محیط بین‌المللی قابل داوری پذیری تلقی می‌گردد. ریشه این موضوع نیز بدین خاطر است که اجتماع فرانسه بین‌المللی شده و متاثر از تأثیرات جهانی است. این مهم نشان از برتری داوری بین‌المللی بر داوری داخلی در حقوق فرانسه دارد چرا که فرانسه نیز جزو اتحادیه اروپاست و از قوانین و آرا دیوان دادگستری اروپا و جامعه اروپا نیز تبعیت می‌نماید. در نتیجه از این جهت با حقوق ایران متفاوت است. (Lehmann, op.cit, p.61. 38.)

به نظر می‌رسد قانون‌گذار ضمانت اجرایی برای مواد ۲۰۵۹ و ۲۰۶۰ قانون مدنی فرانسه در مورد دعاوی غیر قابل ارجاع به داوری تعیین نکرده که این موضوع با حقوق ایران متفاوت است. با این حال طبق بند پنجم از ماده اخیر یکی از موجبات ابطال رای داوری بین‌المللی در فرانسه هنگامی است که شناسایی یا اجرای با نظم عمومی بین‌المللی در تعارض باشد. این موضوع نشان می‌دهد در مواقعی نظم عمومی بین‌المللی بر نظم عمومی داخلی در زمینه داوری در حقوق فرانسه برتری دارد. چرا که در کشور فرانسه به علت اینکه جامعه به سمت جهانی شدن حرکت کرده آنچه در محیط بین‌المللی به عنوان قوانین بین‌المللی در نظر گرفته شده به عنوان نظم داخلی نیز برای مردم این کشور شناسایی شده و قابل اعمال است بنابر این نتیجه می‌شود که درجه اهمیت و اعمال نظم عمومی داخلی در حقوق فرانسه خیلی بالا نیست و بیشتر به نظم عمومی بین‌المللی اهمیت می‌دهند و این به خاطر پذیرش اجتماعی بودن نظم عمومی بین‌المللی است

در حقوق آلمان نیز نظر به اینکه قانون داوری داخلی و بین‌المللی یکسان است مقررات و مبانی داوری بین‌المللی بر حقوق داخلی ارجحیت دارد. در واقع در جامعه آلمان نیز همچون فرانسه به دلیل تبعیت از اتحادیه اروپا نظم عمومی بین‌المللی به عنوان مقبولیت اجتماعی پذیرفته شده است. (Norton rose op Cit 11)

البته حقوق انگلستان از این جهت وضعیت شبیه ایران دارد. در برخی از حوزه‌های قضایی انگلستان قضات استدلال نمودند که اگر قرارداد بین‌المللی باشد باید بررسی شود که باید تحت نظم عمومی بین‌المللی است یا خیر. این موضوع بدین خاطر است که از لحاظ جامعه شناختی مردم کشور انگلستان فرهنگ اجتماعی خود را برتر از نظم و قواعد آمره بین‌المللی می‌دانند و مثل دو کشور دیگر پذیرش صرف از نظم عمومی ندارند. بنابر این در حقوق انگلستان بر خلاف حقوق فرانسه قضات الزامی به تبعیت از نظم عمومی بین‌المللی ندارند. (Lourens op.cit,)

۲-۱- برتری نظم عمومی داخلی بر بین المللی

یکی از نتایج اصل برتری داوری بین المللی بر داخلی پذیرفتن اصل برتری نظم عمومی بین المللی بر نظم عمومی داخلی است. البته همانطور که در بالا گفته شد در حقوق ایران و انگلستان به علت عدم قبول اجتماع در زمینه پذیرفتن قواعد آمره بین المللی وضع قدری متفاوت است. بنابراین برتری نظم عمومی بین المللی بر نظم عمومی داخلی در حقوق فرانسه و آلمان بازتاب پذیرش اجتماع است. چرا که داوری این دو کشور اروپایی بر مبنای داوری بین المللی است و قانون داوری داخلی و بین المللی در حقوق این سه کشور یکی است. همین موضوع باعث ایجاد تفاوت هایی در زمینه نظم عمومی نیز می گردد.

۲- تفاوت در مبانی نظم عمومی در داوری پذیری

در حقوق ایران اصل بر داوری پذیری دعاوی می باشد. لیکن رویه قضایی ایران این اصل را قبول ندارد و در موضوعات مختلف به لحاظ عدم رعایت قوانین موجد حق، رعایت قواعد آمره و ارتباط با نظم عمومی موضوع را غیر قابل داوری پذیری تلقی می نماید. علت اینکه در حقوق ایران دامنه عدم داوری پذیری دعاوی بالاست این است که جامعه ایرانی جامعه اسلامی است و بالتبع جامعه اسلامی یعنی حاکم بودن قواعد دینی در اجتماع و این قواعد دینی به علت درگیری مسائل اخلاقی گستره نظم عمومی را بیشتر می نماید. برای مثال دعاوی مالکیت فکری یا دعاوی کارگر و کارفرما و بسیاری از دعاوی از لحاظ تئوریک قابل داوری پذیری اند ولی در رویه قضایی این موضوعات غیر قابل داوری پذیری تلقس میگردند

در حقوق فرانسه دادگاه های فرانسه با استفاده از رویه قضایی شروع به زیر سوال بردن مفاهیم کلیدی و کشف ابهامات در تعریف به مقررات مربوط به نظم عمومی کردند چه زمانی حقوق فرد و داوری طریق قرارداد حقوقی قابل دسترس میشود؟ چه زمانی نظم عمومی ممنوعیت برای داوری ایجاد می کند که شامل نقض اساسی یک حق قانونی شود؟ بنابراین کاملاً واضح است که اگر در حال حاضر حقوق فرانسه در زمینه داوری دعاوی پیشرو است به خاطر زیر سوال بردن مفاهیم کلیدی نظم عمومی توسط قضات فرانسوی بود که این موضوع توسط حقوق ایران نیز می تواند اجرایی و عملی گردد. البته قضات فرانسوی زمانی توانستند نظم عمومی را زیر سوال ببرند که مشاهده نمودند جامعه و تفکرات آن بازتر شده و پذیرای این موضوعست. هدف این توسعه ایجاد یک دکترین قضایی بود تا حقوقدان ضعف قانون داوری فرانسه را جبران کنند. (tissot 1950 p 7)

در حقوق انگلستان نیز وضع به همین منوال است و با توجه به اینکه ریشه حقوق انگلستان در حقوق عرفی و اجتماعی است و آرا محاکم قضایی نقش مهمی در حقوق این کشور دارند

محاکم قضایی در دعاوی مختلف از جمله دعاوی حقوق رقابت و کارگر و کارفرما و اموال دولتی حکم به داوری پذیری این دعاوی داده اند. در حقوق این کشور نیز مبانی داوری پذیری بر اساس خواست اجتماع و باید ها و نبایدهای آن تعیین می گردد.

در حقوق آلمان نیز با توجه به الهام از قانون آنسیترال و اصل داوری پذیری دعاوی در حقوق این کشور، مشخص شدن استثنائات و تبعیت از حقوق اتحادیه اروپا و یکی بودن داوری داخلی و بین المللی، مصادیق نظم عموم بسیار محدود می باشد حتی در زمینه داوری مربوط به اختراعات که در قانون این کشور منع شده آرا قضایی حکم به قابلیت داوری این دسته از دعاوی صادر نموده اند (Lionne, Annette, ۲۰۰۷).

۲-۱- منبع شمردن نظم عمومی بین المللی در داوری پذیری و تاثیر اجتماعی آن

در حقوق ایران نظم عمومی بین المللی را نمی توان از منابع قطعی نظم عمومی تلقی نمود. چرا که نظم عمومی بین المللی بیشتر تابع سیاست های حاکمیتی است. همچنین ساختار جامعه شناختی ایران نیز به علت اسلامی بودن و پذیرفتن قواعد دینی نمی تواند موضوعات بین المللی را براحتی قبول کند و نظم عمومی بین المللی را بپذیرد. برای مثال عدم اشاعه سلاح هسته ای را ممکن است بتوان نظم عمومی بین المللی تلقی کرد لیکن در حال حاضر قدرت های بزرگ جهان و بسیاری از قدرت های منطقه ای به دلیل سیاسی و حاکمیتی این نظم عمومی را رعایت نمی کنند و بنابراین نظریه ذهنی در تعریف نظم عمومی نیز در حقوق ایران چندان کارایی ندارد.

در حقوق دو کشور اروپایی آلمان، فرانسه به قاطعیت می توان گفت نظم عمومی بین المللی از منابع نظم عمومی به شمار می رود. به خاطر که حقوق این سه کشور علاوه بر قوانین داخلی تابع قوانین اتحادیه اروپا نیز هست و مکلف هستند نظم عمومی بین المللی را رعایت نمایند. علاوه بر این قوانین داوری داخلی و بین المللی این سه کشور یکسان است.

۲-۲- تفاوت حقوق ایران و انگلیس در زمینه داوری پذیری نظم عمومی

یکی از تفاوت های مهم حقوق ایران و انگلیس در زمینه داوری پذیری دعاوی در حوزه قلمرو نظم عمومی می باشد. حقوقدانان انگلیس معتقدند که امروزه در حقوق انگلستان داوری را در قلمرو نظم عمومی اجازه می دهد و هیچ گونه محدودیتی در خصوص موضوع اختلافی که به داوری ارجاع می گردد وجود ندارد و رویه قضایی انگلستان نیز به طور کلی بر این منوال است که هر ادعای خصوصی می تواند به داوری ارجاع شود (Lehmann, op.cit, p.74). این موضوع بدین خاطر است که در حال حاضر جامعه فرانسه پذیرفته است که موضوعات دارای نظم عمومی و اخلاق حسنه را می توان توسط نهاد های خصوصی قضاوت نمود. در واقع

کدخدامنشی در حقوق انگلستان همانند حقوق ایران دارای ریشه است و در حال حاضر نیز اجرایی می‌گردد. بنابر این در بین سایر کشور های اروپایی در حقوق انگلستان به دلیل عدم ذکر موضوعات غیر قابل داوری پذیری دعاوی بیشتری قابل داوری است و مشکل نظم عمومی نیز در سایه رویه قضایی در این کشور مرتفع شده است

در حقوق ایران نظم عمومی یکی از موانع داوری پذیری دعاوی است که به کرات در مورد آن صحبت شد و از این جهت با حقوق انگلستان متفاوت می‌باشد و ریشه آن نیز حاکمیت دینی و باید و نباید های دینی زیاد در اجتماع ایران است

۲-۳- مصادیق نظم عمومی در داوری پذیری

در حقوق ایران و سه کشور اروپایی آلمان، انگلیس و فرانسه از نظم عمومی تعریفی به میان نیامده است. بلکه مصادیق آن بر عهده رویه قضایی گذارده شده است. رویه قضایی سه کشور در تعیین مصادیق نظم عمومی با هم متفاوتند. یکی از مصادیق نظم عمومی برای مثال خیار غبن می‌باشد. خیار غبن در حقوق آلمان و انگلیس موجب بطلان معامله و مخالفت نظم عمومی است. برعکس در حقوق فرانسه و ایران خیار غبن موجب فسخ معامله است. تمام این موضوعات بدین خاطر است که بافت اجتماعی ایران با بافت اجتماعی اروپا متفاوت است. به طوری که جامعه ایران به علت اینکه دارای فرهنگ اسلامی است و حلال و حرام موضوعاتی از این قبیل در آن وجود دارد نمیتواند آنچه را که در اسیر ادیان و جوامع تعریف شده را به صورت کامل بپذیرد. برای مثال شرب خمر یا زنا محصنه ممکن است در جامعه ایرانی و اروپایی دارای نگرش های متفاوتی باشد که این نگرش ها باعث تغییر قانون گذاری و مصادیق نظم عمومی نیز می‌گردد.

از دیگر مصادیق نظم عمومی جنون همسر می‌باشد. به طوری که در حقوق آلمان جنون همسر یکی از موجبات مشروع طلاق است اما در حقوق فرانسه با جنون همسر اطلاق میسر نیست و بر خلاف نظم عمومی است.

در فرانسه طلاق به تراضی زوجین یا همان طلاق توافقی امکان قانونی ندارد. بدین دلیل که جامعه فرانسه طلاق را امری قبیح می‌داند که این موضوع به عنوان نظم عمومی در این کشور تلقی شده و ریشه در اجتماع نیز دارد در ایران و سایر ممالک اسلامی قانونی است. بر این اساس که جامعه ایران طبق نظر قرآن طلاق را امری شرعی تلقی می‌نماید. بنابراین مشاهده می‌شود مصادیق نظم عمومی در هر کشور با کشور دیگر متفاوت می‌باشد.

۲-۴- دامنه نظم عمومی در داوری پذیری

در حقوق سه کشور اروپایی آلمان، انگلیس و فرانسه رویه قضایی اینطور پیش بینی شده که هر خطری قابل آسیب به نظم عمومی نیست بلکه خطر باید واقعی و بالقوه باشد. در واقع در حقوق این سه کشور اروپایی در صورتی موضوع در تلاقی با نظم عمومی تلقی می شود که خطر واقعی باعث جریحه دار شدن احساسات عمومی گردد. این استدلال نظری بسیار صحیح است و باعث تقویت داوری پذیری در حقوق سه کشور اروپایی شده است. چرا که هر خطری به نظم عمومی ضربه وارد نمی کند و این خطر باید حاوی خطر واقعی و جدی باشد.

همین موضوع سرلوحه رویه قضایی و قضات این کشور قرار گرفته و اکثر دعاوی با همین دیدگاه قابل داوری پذیری تلقی می گردد.

در حقوق ایران وضع قدی متفاوت است. با آنکه اصل بر داوری پذیری همه دعاوی است در عمل دیده می شود رویه قضایی حتی دعاوی مرتبط با بطلان و ابطال قرارداد یا فسخ قرارداد را غیر داوری پذیری می داند. بنابراین قضات ایرانی هر موضوعی که بر خلاف نظم عمومی باشد را غیر قابل داوری پذیری تلقی می کنند.

۲-۵- دخالت عنصر خارجی در نظم عمومی

در حقوق ایران و در تشخیص نظم عمومی فقط به قوانین داخلی توجه می شود و به نظم عمومی بین المللی توجهی نمی شود در واقع حقوق ایران فقط به نظم عمومی در کشور خود توجه می کند و تابع آن است. این بدان دلیل است که به دلیل امور سیاسی و دینی هنوز جامعه ایرانی خواسته یا ناخواسته نظم عمومی بین المللی را قبول ندارد و یا اجرا نمی شود. چه بسا تحریم ها نیز در عدم پذیرش نظم عمومی بین المللی در حقوق داخلی موثر می باشد. در سه کشور اروپایی آلمان، انگلیس و فرانسه به چند نظم عمومی باید توجه شود:

۱- نظم عمومی داخلی کشورها

۲- نظم عمومی اتحادیه اروپا

۳- نظم عمومی بین المللی

به همین خاطر در حال حاضر در حقوق سه کشور اروپایی (آلمان، انگلیس و فرانسه) در حال حاضر داوری پذیری چندان تقابلی با نظم عمومی ندارد و فقط باید موضوعات قابل توجه داوری پذیری مخالف اساسی ترین ارزش های خود نباشند.

نتیجه ای که میتوان گرفت این است که کشورهای عضو اتحادیه اروپا نمی توانند صرفاً به حقوق کشور خود به عنوان نظم عمومی نگاه کنند و باید به کشور مبدا از جهات مختلف نگاه کنند تا بتوانند موضوع را به علت نظم عمومی مانع داوری پذیری تلقی نمایند.

پس با توجه به تفاسیر بالا به نظر می رسد که حقوق اروپا در موضوع اعمال نظم عمومی در داوری پذیری با سردرگمی مواجه است. از طرفی دیوان دادگستری اروپا آرای صادر می کند که کشور های عضو در نظم عمومی رویه یکسان داشته باشند. از طرفی دیگر دست قضات در هر یک از کشور های اروپایی منجمله کشور های مورد بحث ما باز است که از قبول و ارجاع داوری در موضوعات خلاف نظم عمومی سر بازند.

۲-۶- گستردگی مصادیق اخلاق حسنه

مقدمتا باید گفت یکی از مهمترین مبانی داوری پذیری که ریشه در اجتماع دارد دعاوی اخلاق حسنه می باشد که زیر مجموعه نظم عمومی میباشد. در واقع همچون نظم عمومی، اخلاق حسنه نیز دارای مصادیقی می باشد. در حقوق ایران و سه کشور اروپایی از اخلاق حسنه تعریفی به میان نیامده است و تعیین مصادیق آن بر عهده عرف اجتماعی و مقبولیت جامعه گذاشته شده است. اخلاق حسنه عموماً ریشه های مذهبی دارد بر اساس مقبولیت اجتماعی و تعیین احاد جامعه است و نسبت به موضوعات مختلف متفاوت است و ممکن است از کشوری به کشور دیگر و از شهری به شهر دیگر نیز تفاوت داشته باشد. در کشورهایی مثل ایران که دارای ریشه های مذهبی هستند و دین بر اجتماع حاکم است مصادیق آنها گسترده تر است (واستانی، ص ۴۲).

حقوق ایران یکی از این کشور ها می باشد که مصادیق اخلاق حسنه گسترده است و ریشه در مذهب و دین دارد. لیکن در حقوق سه کشور اروپایی آلمان، انگلیس و فرانسه نظر به لاییک بودن آنها مصادیق اخلاق حسنه کمتر از حقوق داخلی است. به طور مثال در حقوق جزای انگلستان اخلاق به رسمیت شناخته شده و تاثیر اخلاق در آن مشهود است. شمار قابل توجهی از افعال نه تنها به دلیل مغایرت با اخلاق جرم شناخته شده اند و اگر کسی ادعا کند که بزه و جرم قلمداد شدن کنش های مربوطند نه به خاطر مغایرت آن با آرمان های اخلاقی بلکه به خاطر گذر نیست که به نظم عمومی وارد می کند. در این زمینه می توان گفت بسیاری از قواعد در حقوق انگلستان که در حقوق جزا است به علت مخالفت با اخلاق حسنه جرم شناخته شده است. بنابر این در حقوق انگلستان موضوعات بر خلاف اخلاق حسنه قابل داوری پذیری است. در حقوق فرانسه و آلمان نیز وضع به همین منوال است (delboland 2009 240_245). بیشتر موضوعات اخلاقی در مقررات حقوق جزا مشخص شده است ولی طبیعتاً بسیار کمتر از حقوق ایران است.

۲-۷- قوانین موجد حق در داوری پذیری

در حقوق ایران در ماده ۴۸۹ قانون آئین دادرسی مدنی پیش بینی شده است که در صورتی که رای داور خلاف قوانین موجد حق باشد چنین رایی باطل تلقی می گردد. در واقع قانون گذار ایران بدون تعریف قوانین موجد حق صدور آرا خلاف چنین نهاد حقوقی را قابل ابطال می داند. (شمس ۱۳۹۵ ص ۵۵۲)

بنابر این بر خلاف حقوق ایران در حقوق فرانسه خلاف قوانین موجد حق نداریم و مشکلی ندارد که رای داور خلاف آن باشد چون که اصطلاحی تحت عنوان خلاف قوانین موجد حق در حقوق فرانسه وجود ندارد. در حقوق کشور انگلستان بحث شده رای داور باید مطابق قوانین اخلاقی و رفتاری باشد بنابر این در حقوق انگلستان نیز اصطلاح خلاف قوانین موجد حق نداریم. لیکن اصطلاح خلاف قوانین اخلاقی و رفتاری معادلی است که حقوق انگلستان در زمینه موجد حق در نظر گرفته است که اصطلاح خلاف قوانین اخلاقی و رفتاری دامنه وسیعی دارد و به کلیه قوانین که ماهیت اخلاقی دارند اطلاق می شود. (fiudjo 2004 p73) در حقوق آلمان نیز بحثی از قوانین موجد حق در خصوص ابطال رای داور و اصطلاحات مشابه به میان نیامده است.

۳- تفاوت حقوق ایران و آلمان از لحاظ ملاک های داوری پذیری

ملاک داوری پذیر بودن دعاوی در حقوق آلمان بر خلاف حقوق ایران منفعت اقتصادی است و تمامی موضوعاتی که دارای منافع اقتصادی هستند قابل داوری پذیری می باشد. خواه موضوع مربوط به دولت باشد خواه افراد. بنابراین داوری پذیری دعاوی دولتی یا دعاوی مربوط بیمه و بورس کلیه موضوعات دارای منفعت اقتصادی قابل داوری پذیرند. نکته مهم این است که حتی موضوعاتی که منفعت اقتصادی ندارند مثل دعاوی خانوادگی و صدور احکامی مانند طلاق نیز در حقوق آلمان قابل داوری پذیری هستند به شرطی که قابل مصالحه توسط طرفین دعوی باشند. بنابر این آنچه در حقوق آلمان در قابلیت ارجاع دعاوی غیر مالی به داوری اهمیت دارد قابلیت مصالحه و توافق درباره موضوع هست. پس دعاوی همچون طلاق توافقی چون قابل مصالحه است قابل ارجاع به داوری است یا دعاوی مربوط به حضانت. در اینجا بر خلاف قانون ایران که صرفاً به نظم عمومی اشاره دارد ملاک قابلیت مصالحه برای ارجاع دعوی به داوری است نه نظم عمومی. بنابراین در حقوق ایران ملاک اقتصادی برای داوری پذیر بودن دعاوی صرفاً مطرح نیست. چرا که موضوعات غیر اقتصادی نیز قابل داوری پذیری نیستند (Norton 2007 p 15)

بنابراین همانطور که گفته شد ملاک در قابلیت ارجاع توافق نامه داوری قابلیت مصالحه و سازش بر سر موضوعات است که البته این موضوعات ریشه در نظم عمومی هم دارد ولی ممکن

است بعضی موضوعات را بتوان مصالحه کرد و ریشه در نظم عمومی هم داشته باشد. بنابراین در حقوق ایران مثلا در خصوص اختلافات قراردادی شکی نیست که می‌توان هر گونه مصالحه ای به عمل آورد. لیکن دعوی بطلان یا فسخ قرارداد غیر قابل داور پی‌ری است. بهتر است رویه قضایی در حقوق ایران از ملاک قابلیت مصالحه در حقوق آلمان بهره گیرد و دعاوی که غیر قابل مصالحه باشند را نتوان به داور پی‌ری ارجاع داد. چرا که اگر افراد بتوانند در موضوعی مصالحه کنند می‌توانند دعاوی مربوط به آن را نیز به هر کس که بخواهند ارجاع دهند. بنابراین این آثار این گونه دعاوی را نیز می‌توانند به داور پی‌ری ارجاع دهند.

۴- تفاوت حقوق ایران و انگلستان در مبنای داور پی‌ری

در حقوق انگلستان بر خلاف حقوق ایران داور پی‌ری بیشتر حول محور شخصی است که تعیین می‌کند چه موضوعاتی قابل ارجاع به داور پی‌ری هستند چرا که حقوق انگلستان حقوق عرفی است و اجتماع انگلیس این موضوع را پذیرفته است. به عبارت دیگر طرفین در توافقنامه داور پی‌ری توافق می‌نمایند نوعی خاصی از اختلافات از طریق داور پی‌ری حل و فصل گردد. بنابراین دادگاه‌ها هنگام تجزیه و تحلیل موضوعات قابل داور پی‌ری موضوع اول قبل از اینکه به این بپردازند که آیا موضوع به خودی خود قابلیت حل و فصل توسط داور پی‌ری را دارد یا خیر اعتبار قرارداد داور پی‌ری را بررسی می‌کنند. پس تفاوت حقوق انگلیس نسبت به حقوق ایران در این است که چون اصولا داور پی‌ری بر اساس توافقنامه داور پی‌ری تعیین می‌شود در هر صورت حتی بدون اختلاف دادگاه در مورد اعتبار توافق نامه داور پی‌ری اظهار نظر کند. در حالی که در حقوق ایران اگر در مورد توافق نامه داور پی‌ری اختلاف شود دادگاه به آن رسیدگی می‌کند.

۴-۱- تفاوت حقوق ایران و انگلستان در تاثیر آرا قضایی در داور پی‌ری دعاوی

در حقوق انگلستان طبق ماده ۸۱ قانون داور پی‌ری ۱۹۹۶ آراء قضایی از منابع اصلی در خصوص مبنای داور پی‌ری محسوب می‌گردد. (mastil 2001 p371) این موضوع به خاطر پذیرش اجتماع است. ماده ۸۱ قانون داور پی‌ری به مواردی اشاره می‌کند که توسط قوانین عادی انگلستان وضع شده و بخشی از قانون داور پی‌ری ۱۹۹۶ نیست. از آنجایی که قانون داور پی‌ری ۱۹۹۶ انگلستان تلفیقی از رویه های قضایی قبلی حقوق انگلستان در خصوص داور پی‌ری است سه فرض موجود در ماده ۸۱ قسمت ۱ به قواعدی اشاره می‌کند که در حقوق کامن لو در این خصوص جاری و لازم الاجرا است بنابر این یکی از منابع مهم داور پی‌ری در حقوق انگلستان آرا قضایی است چرا که حقوق انگلستان مبتنی بر آرا قضایی است. جنس حقوق ایران و حقوق انگلستان باهم تفاوت دارد. حقوق ایران مبتنی بر حقوق نوشته است در حالی که حقوق انگلستان مبتنی بر آرا قضایی است. (remerkin 2004 p619).

ماده ۸۱ این نظریه را تقویت می کند که داوری پذیری در حقوق انگلستان ذیل حقوق عرفی انگلستان تعریف می شود و نیازی به تدوین قوانین در خصوص موضوعات غیر قابل داوری وجود ندارد. حقوق ایران می تواند از این روی قانونی در حقوق انگلستان تبعیت کند و از طریق آرای قضایی موضوعات غیر قابل داوری پذیری بررسی شود تا نیاز به تدوین قوانین در این خصوص نباشد. (Mitsubishi motors 1985 p 614).

۵- تفاوت حقوق ایران و سه کشور اروپایی در خصوص داوری پذیری دعاوی دولتی

در حقوق ایران داوری دعاوی مربوط به اموال دولتی طبق اصل ۱۳۹ قانون اساسی با محدودیت‌های اخذ مجوز از دولت و مجلس روبروست. این محدودیت در حقوق سه کشور اروپایی دیده نمی شود چرا که در جوامع اروپایی حاکمیت اجتماع بیشتر در دست شرکت‌های خصوصی است و مشاغل و امور دولتی از دید اجتماعی چندان اهمیتی ندارد. در حقوق فرانسه که رویه قضایی محدودیت داوری شرکت‌های دولتی را برداشته است و حکم به داوری پذیری آن گونه دعاوی می دهد. در حقوق آلمان دعاوی مربوط به حقوق عمومی و شرکت‌ها دولتی کاملاً داوری پذیر است. در حقوق انگلستان و ولز هیچگونه مانع قانونی برای ارجاع دعاوی پادشاهی به عنوان روش حل اختلاف به داوری ایجاد نکردند و علاوه بر این در انگلستان خیلی شرکت‌های دولتی وجود ندارد و شرکت‌های مهم دولتی می توانند اختلافات خود را به داوری ارجاع دهند در نتیجه داوری پذیری اختلافات مربوط به شرکت‌های دولتی در حقوق انگلستان مشاهده به عنوان یک مانع برای ارجاع اختلاف به داوری مشاهده نمی گردد.

نتیجه گیری

در حقوق ایران و بر اساس قانون تجارت بین الملل که مبانی داوری پذیری در آن تبیین شده است، نظم عمومی، اخلاق حسنه، قوانین موجد حق و قواعد آمره از مبانی داوری پذیری تلقی می گردد. این مبانی ریشه در اجتماع دارد. در واقع قانون گذار زمانی که از نظم عمومی سخنی به میان می آورد می خواهد مصادیق و باید و نباید موضوعات مهم را در سطح اجتماع تعیین کند. در نتیجه مصادیق مبانی داوری پذیری در حقوق ایران را اجتماع تعیین می نماید. جامعه ایرانی که برگرفته از فرهنگ اسلامی و جو دینی است دارای مصادیق گسترده تر نظم عمومی نسبت به سه کشور اروپایی آلمان و انگلیس و فرانسه است. چرا که دین اسلام که زیر بنای فرهنگ اجتماع ایران است از طریق قرآن و فقه اسلامی باید ها و نباید های بسیاری را در سطح جامعه ایرانی تعیین کرده است. همچنین به علت فضای سیاسی خاص حاکم بر جامعه ایران و دور بودن از محیط بین المللی بالتبع نظم عمومی بین المللی نیز حاکم بر داوری پذیری داخلی نیست. به علت گستردگی مصادیق اخلاق حسنه در جامعه ایرانی، محدوده داوری پذیری دعاوی نیز در حقوق ایران مضیق تر شده است. همین موضوع ریشه تفاوت های مبانی داوری پذیری در حقوق ایران و سه کشور اروپایی آلمان و انگلیس و فرانسه می باشد. در حالی که جوامع اروپایی موضوعات بین المللی را دارای مقبولیت بیشتری می دانند، نظم عمومی بین المللی را نیز قبول دارند و نظم عمومی بین المللی بر مقررات حاکم بر نظم عمومی داخلی این کشور ها غلبه دارد. البته این موضوع در حقوق کشور آلمان و فرانسه با انگلیس قدری متفاوت می باشد. اینکه در حال حاضر قضات فرانسوی در رویه قضایی خود به سمت این می روند که دعاوی دولتی نیز قابل داوری پذیری باشد و موضوعات دارای نظم عمومی نیز قابل داوری باشد بدین علت است که جامعه فرانسه نگاه بازی به پذیرفته شدن دعاوی نظم عمومی توسط افراد خصوصی دارد. در حقوق آلمان و انگلیس نیز وضع به همین منوال است. در واقع در حقوق این سه کشور جامعه به سمت دولت زدایی زدایی رفته و افراد جامعه نیز نسبت به داوری موضوعات مربوط به اخلاق حسنه و نظم عمومی به داوری افراد خصوصی حساسیت بسیار کمی دارند. همچنین به علت لاییک بودن و خروج قوانین مذهبی حاکم در این سه کشور، مصادیق اخلاق حسنه نیز با حقوق ایران متفاوت است. به نظر می رسد در جامعه ایران با ابزار کدخدانمشی که موضوعی با قدمت دیرینه در حل و فصل اختلافات اجتماعی ایران است بتواند نسبت به گسترش داوری پذیری موضوعات دارای نظم عمومی و اخلاق حسنه حرکت کند. همچنین باز شدن فضایی سیاسی و تاثیر اجتماعی آن در حقوق ایران موجب پذیرش نظم عمومی بین المللی نیز می گردد. در نهایت تمام تفاوت های مبانی داوری پذیری در حقوق ایران با حقوق سه کشور آلمان، انگلیس و فرانسه ریشه در اجتماع دارد و بر این اجتماع نیز عواملی چون باید ها و نیابدهای مذهبی فرهنگی و عوامل تاثیر گذار دیگر بر اجتماع اثر می گذارد.

فهرست منابع

فارسی

۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاثیر اراده در حقوق مدنی، انتشارات گنج دانش، ۱۳۹۴
۲. شمس عبدالله شمس آیین دادرسی مدنی دوره پیشرفته جلد ۱ و ۲ چاپ ۳۶ انتشارات دراک ۱۳۹۵
۳. واستانی، احمد، نظم عمومی در حقوق خصوصی، ناشر، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱
۴. ضیایی بیگدلی، محمد رضا، حقوق بین الملل عمومی، تهران کتابخانه گنج دانش ۱۳۸۴
۵. گرجی ابوالقاسم، مقالات حقوقی، جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹
۶. کاتوزیان ناصر قواعد عمومی قرارداد ها تهران شرکت سهامی انتشار، با همکاری بهمن برنا ۱۳۸۰،
۷. کاتوزیان، ناصر، جایگاه حقوق اسلامی در نظم حقوقی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۳۶ صفحه ۴۱-۷۲
۸. کاتوزیان ناصر، حقوق مدنی خانواده جلد ۲، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا (۱۳۷۸)

لاتین و انگلیسی

9. Hauser Lemouland, Jean-Jacques (2016 "Ordre public et bonnes mœurs", Répertoire de droit civil, n° 10 et 29.
10. Fiadjoe albert alternative dispute resolution a developing world perspective Cavendish publishing limited 2004
11. katouzian, n (2000). Civil rights of certain contracts . 2 Ed. Iran / Tehran. Enteshar publication (in Persian)
12. Lehmann, Matthias, "A Plea for a Transnational Approach to Arbitrability in Arbitral Practice", 42 Colum. J. Transnat I, 2004
13. Mistelis & S Brekoulakis (eds), Arbitrability, International and Comparative Perspective (Netherlands, Wolters Kluwer, 2009)
14. Mitsubishi Motors Corp. v. Soler Chrysler-Plymouth, Inc., 473 U.S. 614.
15. Norton rose arbitration in Europe Germany 2007 swiss Norton rose fulbright
16. Okekeifere Andrew I, "Public Policy and Arbitrability under the UNCITRAL Model Law", International Arbitration Law Review, 1999, p.2.
17. R Merkin, Arbitration Law (London: LLP, 2004) 319
18. Sobhani j (2009). Analysis and criticism of four moral schools . Kalam

Islami journal . 5(2) . (in Persian)

19. Tissot, [1950] 7 Bull. Civ. No. 316 at 154. See generally Level, supra note 70.

20. van den Berg, A.J. “Non-Domestic Arbitral Awards under the New York Convention”, 2 Arbitration International, 1986

آلمانی

21. Häger, Schiedsgerichte für Rechtsstreitigkeiten der Handelswelt. Berlin, 1910. 2. DIS-Schiedsgerichtsordnung-1998 (gültig ab 1.7.1998).

22. Lionnet, Annette, Schiedsgerichtsbarkeit in Deutschland, Nürnberg: Foerster & Rutow, 2007.

آرا قضایی

23. ICJ Reports, (1951), Haya de la Torre (Colombia v. Peru).

24. ICJ Reports, (1963), Northern Cameroons (Comeroons v. United Kingdom of Great

25. ICJ Reports, (1966), South West Africa Cases (Liberia and Ethiopia v. South Africa).

26. ICJ Reports, (1969), North Sea Continental Shelf Cases (Federal Republic of Germany v.

27. ICJ Reports, (1974), Fisheries Jurisdiction (United Kingdom of Great Britain and

28. ICJ Reports, (1980), Interpretation of the Agreement of 25 March 1951 between WHO

29. (Advisory Opinion).

30. and Egypt (Advisory Opinion).

31. Britain).

32. Denmark and Netherlands), Sep.Op. Ammoun (A) and Judgment (B).

33. ICJ Reports, (1949), Reparation for Injuries Suffered In the Service of the UN

34. Northern Ireland v. Iceland)

رویکرد اخلاقی موعظه حسنه در تبلیغ بر اساس آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل

۱ علی فلاح

۲ اعظم اعتمادی فرد

۳ ابوالقاسم عاصی مذنب

چکیده

خداوند در آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل، به پیامبر (ص) دستور داده تا مردم را به سه طریق به سوی پروردگار دعوت نماید: حکمت، موعظه حسنه و مجادله به بهترین طریق ممکن. در این میان روش موعظه با واژه حسنه آمده و مفهوم آن این است که خیلی از مواظ حسنه نبوده و در امر تبلیغ مفید و موثر نیستند. یکی از مهمترین ابعاد موعظه حسنه، بُعد اخلاقی آن است که رعایت نکات اخلاقی در اثر بخشی آن بسیار مؤثر است. این پژوهش سعی دارد ابتدا معیارهای اخلاقی سخن و موعظه را از منظر قرآن، به روش کتابخانه ای استنباط و تبیین نماید سپس با ساختاری توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی آیات مربوط به موعظه و تبلیغ به بُعد اخلاقی موعظه حسنه بپردازد. یافته های پژوهش حاکی از آن است که زمانی پایبندی و اجرای این اصول اخلاقی به بالاترین سطح تأثیر خود در موعظه حسنه می رسد که: به مقدسات دیگران توهین نکنیم، در تبلیغ نسبت به مخاطبان خود همانند برادر دلسوز باشیم و اجر و مزدی برای موعظه خود نخواستیم. همچنین به گفتار خود پایبند باشیم، انواع سخن و گفتار های نیکو و باید ها و نبایدهای اخلاقی را به خوبی فراگرفته و به کار بندیم. در این صورت موعظه حسنه و تبلیغ به بهترین شکل ممکن، محقق خواهد شد.

واژگان کلیدی

موعظه حسنه، تبلیغ، رویکرد اخلاقی، قرآن، آیه ۱۲۵ سوره نحل.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: fallahalimeybod@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: AZ.Etemadifard@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم و قرآن یزد، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: Moznebl@iauyazd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۶

طرح مسأله

در آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل آمده است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ». در این آیه طرق سه گانه دعوت که همان سه طریق منطقی برهان، خطابه و جدل است با عنوان حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن ذکر شده است. حکمت یعنی رسیدن به حق به وسیله علم و عقل که از نظر منطقی برهان یا حجت است که بدون شک و ابهام مخاطب را به سوی حق هدایت می کند و مبتنی بر مقدمات عقلی و بدیهی می باشد. منظور از موعظه ذکر نمودن اعمال نیک بگونه ای که قلب شنونده از شنیدن آن رقت بیابد و تسلیم گردد اما خداوند موعظه را به قید حسنه مقید نموده، لذا معلوم می شود که همه موعظه ها نیکو و حسنه نیستند. جدال احسن که قرآن آن را به پیامبرسفارش نموده، طریقی است که در آن، از هر سخنی که دشمن را به عناد و لجبازی تهییج می کند، پرهیز شود و مقدمات کاذب در آن بکار نرود و نیز از بی عفتی در کلام و سوء تعبیر و توهین به مقدسات طرف مقابل اجتناب شود.

بر اساس این آیه یکی از روش های تبلیغ و دعوت به سوی پروردگار موعظه حسنه است. تعبیر «حسنة» در این آیه نشان می دهد که موعظه باید ویژگی و شرایط خاصی داشته باشد. به عنوان مثال شرایط مخاطب و فضای موجود و نحوه ابلاغ پیام در نظر گرفته شود. یکی از ابعاد مهم موعظه حسنه، بُعد اخلاقی آن است که رعایت آن به منظور اثر بخشی و ارتقابخشی سطح موعظه حسنه ضروری است.

اصول اخلاقی هر آیینی از مبانی آن نشئت می گیرد و بر اساس آن اصول، روش ها و فنون خاص اخلاقی ارائه می گردد. ترویج صحیح آداب اسلامی و رعایت اصول اخلاقی، نیازمند شناخت مبانی و اصول اخلاقی مطرح شده از سوی خداوند است و قرآن کریم، بهترین مرجع در این زمینه می باشد. پس پرسش اساسی اینجاست که آیا قرآن معیارها، مبانی، اصول و روش های خاصی در تربیت اخلاقی انسان دارد؟ آیا این مبانی و اصول اخلاقی در فرایند موعظه و تبلیغ دین نیز دستورالعمل های لازم را دارد؟

بدون شک دانستن و به کار بستن مبانی و اصول اخلاقی و استفاده از روش های صحیح آن که در قرآن مطرح گردیده است، در تمام ابعاد زندگی به ویژه در امر تبلیغ دین و دعوت به سوی پروردگار با روش موعظه، بسیار مفید و مؤثر خواهد بود. به همین منظور در این پژوهش سعی شده است ابتدا، آیات قرآن کریم بررسی شود و با معیارهای تبیین شده، این مبانی و اصول از آیات قرآن استخراج و تحلیل و بررسی گردد سپس روش ها و شیوه های درست و جامعی ارائه گردد تا بتواند راهنما و الگویی برای تبلیغ به شیوه های گوناگون به ویژه موعظه حسنه گردد.

بر اساس جستجوهای انجام شده، کتب و مقالات مختلفی با موضوعات اخلاقی و موعظه و تبلیغ به صورت جداگانه تألیف شده است، مانند: کتاب موعظه (راه پیشگیری از نفوذ شیطان در دل انسان) که توسط محمد ضیاءآبادی در سال ۱۳۹۰ نگارش یافته است. اخلاق تبلیغ از اکبر میرسپاه (۱۳۹۳)، اخلاق مبلغان از سید علی فتاحی (۱۳۹۴) همچنین کتاب بایسته های تبلیغ از منظر مقام معظم رهبری که با تدوین احسان بابایی از سوی دفتر نشر معارف در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. اما هیچ کدام از کتب ذکر شده، موعظه و تبلیغ را از جنبه اخلاقی و بر اساس آموزه های قرآنی به طور مستقل مورد بحث قرار نداده اند. همچنین مقالات مختلفی با عناوین مستقل اخلاقی و تبلیغی نگاشته شده است مانند: مبانی و شیوه های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی که توسط زینب کبیری و حسن معلمی در نشریه معرفت اخلاقی (زمستان ۱۳۸۸) چاپ شده است که بر اساس آن، علامه مهمترین مبنای قرآن در تربیت اخلاقی را توحید معرفی می کند و سپس به مبانی دیگر همانند فطرت، هدفدار بودن و معرفت پذیری می پردازد و در پایان به شیوه های تربیت اخلاقی در قرآن بر اساس این مبانی می پردازد. مقاله انواع قول در قرآن کریم از احمد شجاعی در مجله معرفت (۱۳۸۹) که به شرح و بیان انواع قول همانند قول معروف، حسن، احسن، سدید و کریم از منظر قرآن می پردازد، اصول اخلاقی ارتباطات کلامی در قرآن نوشته حسام الدین خلعتبری و مجید بیگی (۱۳۹۶) که اصول ارتباطات کلامی را در دو اصل سلبی همانند: اصل اجتناب از گفتار باطل و زشتگویی و اصول ایجابی همانند: استماع قول و استحکام در سخن تألیف نموده است. مقاله جستاری در روش تبلیغ حضرت ابراهیم بر اساس آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل توسط محمد حسین شیرافکن و مجید حیدری فر نگاشته شده است (۱۳۹۷) که انسان ها را در برابر رسالت تبلیغی پیامبران به سه گروه حق پذیر، حق گریز و حق ستیز تقسیم بندی کرده است.

هر کدام از این پژوهش ها به طور مستقل یکی از موضوعات اخلاقی یا تبلیغی یا وعظ و خطابه را مورد بررسی و کنکاش قرار داده اند و هیچ کدام همه این مؤلفه ها را در یک موضوع واحد بررسی ننموده اند. وجه تمایز دیگر پژوهش حاضر با تألیفات قبلی این است که نگارنده ابتدا سعی کرده چندین معیار اخلاقی را بر پایه آموزه های قرآنی معرفی نموده، سپس مصداق هایی از جنبه های اخلاقی موعظه حسنه در قرآن بیابد و آن ها را با توجه به تفاسیر و روایات، تحلیل و بررسی نماید. این پژوهش به طور خاص ارتقاء بخشی سطح موعظه حسنه را از جنبه اخلاقی در نظر دارد. هدف این است که با تحلیل و بررسی این نمونه ها و مصداقها، اصول و روش هایی اتخاذ گردد تا فراگیری و کاربرد مهارت موعظه و تبلیغ در وجود هر مبلغ نهادینه شود و سطح آن ارتقاء یابد.

۲- مفهوم شناسی

واژه رویکرد به معنی: روش برخورد و مواجه شدن، راه و روش، جهت گیری و طریق در پیش گرفته شده است. این واژه جدید در لغتنامه‌ها درج نشده است. اخلاق در لغت جمع «خُلُق» یا «خُلُق» به معنای سجیه و طبیعت باطنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۲۹۷) و در اصطلاح به صفاتی اطلاق می‌شود که بر اثر تکرار، در نفس انسان به صورت ملکه در آمده و رفتار متناسب با آن بدون تأمل از انسان صادر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۷۴). در تعریفی دیگر «اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است» یا «علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد و ریشه‌ها و آثار آن سخن می‌گوید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ش: ۱/ ۲۳). وعظ (مصدر موعظه) یعنی وادار نمودن آمیخته با تهدید و ترساندن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۸۷۶).

موعظه حسنه یعنی ترغیب و تشویق مردم به ترک زشتی‌ها و انجام کارهای پسندیده، به طوری که زشتی‌ها در نظر آن‌ها تنفرآور و نیکی‌ها در نظر آن‌ها لذت بخش جلوه کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶/ ۶۰۵). مقید بودن موعظه به واژه حسنه شاید به این دلیل است که موعظه باید به دور از هرگونه خشونت، برتری جویی، تحقیر طرف مقابل و تحریک حسّ لجاجت او باشد.

تبلیغ: در لغت به معنی رسانیدن، رساندن پیغام یا خبر، پیام یا مطلبی را به اطلاع مردم رساندن (عمید، ۱۳۸۶ش: ۳۷۳). آن چه در اصطلاح برای واژه تبلیغ امروزه بیان می‌شود کاملاً با بیان و اصطلاح قرآنی آن متفاوت است. امروز از واژه تبلیغ در متون و محاورات معنی آگهی‌بازرگانی^۱ برداشت می‌شود اما در قرآن به معنای ابلاغ و رساندن پیام حق می‌باشد.

معیارهای اخلاقی سخن از منظر قرآن کریم

هر سخنی از نظر اخلاقی دارای ارزش و اعتبار نیست. چه بسا سخنانی که نه تنها ارزشی و اخلاقی نیستند بلکه باعث ایجاد انحراف، اختلاف و فتنه می‌شوند. با تأمل در آیات قرآن کریم می‌توان این معیارهای اصلی را برای سخن و موعظه از بُعد اخلاقی استنباط کرد:

۱- خردورزی در کلام: مهم‌ترین محور و معیار اسلام در مباحث اعتقادی، اخلاقی و گفتاری، عقلانیت و اندیشیدن است. اسلام به هیچ کس اجازه نمی‌دهد آن چه را خلاف عقل است باور کند و گفتاری را که بی ارزش می‌داند بر زبان جاری کند. در بسیاری از آیات قرآن عبارت (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) گویای این مطلب است که خداوند انسان را به تعقل در آفرینش و همچنین اعتقادات و گفته‌های خویش دعوت و حتی بازخواست نموده است. امام علی(ع) می‌فرماید:

اندیشه کردن در گفتار، ایمن می سازد از لغزش (غرر الحکم، ۱/۱۳۴). پس کلام و موعظه ای مفید و مؤثر و دارای ارزش و اعتبار است که خردمندانه باشد و گوینده قبل از بیان آن در گفتار خود اندیشه نماید.

۲- عمل به دانسته ها: در تمامی روابط و برنامه های انسان از جمله در گفتار، معیار علم و سپس عمل به دانسته ها از جایگاه مهمی برخوردار است. قرآن آن گاه که انسان را از نماز خواندن در حالت مستی باز می دارد، علت آن را آگاهانه سخن گفتن انسان میدانند: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ (النساء / ۴۳)*. همچنین یکی از علل حقانیت دعوت نوح و سخنان او را آگاهی دانسته ها و علم او می داند: *أَبْلَغَكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَ أَنْصَحُ لَكُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (الاعراف / ۶۲)*.

ملاک دیگر، عمل گوینده به کلام خویش است. خداوند از گفتار بدون عمل در قرآن نهی کرده و آن را موجب خشم و غضب خود دانسته است. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (الصف / ۳-۲)*. در این آیه شریفه منظور از عمل به دانسته ها صرفاً انجام همه کارها و دستورات توسط خود واعظ نیست بلکه منظور اعتقاد داشتن و پایبند بودن به دستورات است. پس دانستن و پایبند بودن به دانسته ها از معیار های مهم موعظه و سخن از بُعد اخلاقی است.

۳- بر حق استوار بودن: خداوند از مؤمنان می خواهد تا کلام خود را با اقامه برهان و دلیل و استوار بیان کنند. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (الاحزاب / ۷۰)*. استدلال منطقی و برهان صحیح اعتبار و تأثیربخشی موعظه را افزایش می دهد.

۴- رعایت ادب و ارزش های اخلاقی: از نظر قرآن کلامی با ارزش است که همراه با ادب و احترام متقابل باشد حتی اگر قرآن که پیام الهی است، با رعایت نکردن موازین اخلاقی و بی ادبی بر زبان آورده شود اثر خود را نخواهد داشت. به همین دلیل است هنگامی که خداوند، حضرت موسی (ع) و هارون (ع) را به سوی فرعون می فرستد، از آن ها می خواهد که با نرمی با او سخن بگویند تا شاید اثر کند: *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَكَ عَلَيْنَا لَبَّاسٌ بَلْ نَحْنُ رُسُلُ رَبِّكَ (طه / ۴۴)*.

۵- پرهیز از بیهوده گویی: ادب اقتضای آن را دارد که گوینده در گفتار خود از سخنان لغو و بیهوده دوری نموده و کلمات شیوا و مفید را به زبان آورد. بیهوده گویی یکی از اخلاق ناپسند است که ایزد منان دوری از آن را یکی از ویژگی های مؤمنان بر شمرده است: *وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (المؤمنون / ۳)*.

بحث

با توجه به معیارهای ذکر شده، ابتدا آیاتی که بیانگر رویکرد اخلاقی در موعظه حسنه است، معرفی و سپس تحلیل و بررسی می‌گردد:

۱. رعایت ادب در گفتار و پرهیز از دشنام و توهین به مقدّسات

«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الانعام / ۱۰۸).

گاهی توهین و جسارت به مقدّسات دشمنان اسلام، باعث بروز عکس‌العملی از سوی آن‌ها می‌شود که حالت انتقام‌جویی و مقابله به مثل دارد و در نتیجه انسان ناخواسته و غیر مستقیم مرتکب گناه می‌شود. در تفسیر کاشف از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که مؤمنان به چیزهایی که مشرکان آن‌ها را می‌پرستیدند دشنام می‌دادند. در نتیجه، مشرکان نیز به کسی که مؤمنان او را عبادت می‌کردند دشنام می‌دادند. از این‌رو خدا مؤمنان را از دشنام دادن به خدایان مشرکان نهی کرد، تا آنان نیز به خدای مؤمنان دشنام ندهند. (مغیبه، ۱۳۷۸ ش: ۳/ ۳۷۶). حضرت علی (ع) در جنگ صفین به سربازان خود توصیه می‌کرد: «به پیروان معاویه دشنام و ناسزا نگویند، بلکه سیمای آنان را مطرح کنند که بهتر از دشنام است» (نهج‌البلاغه، حکمت / ۲۰۶).

احترام گذاشتن به ارزش‌ها و مقدّسات هر فرد یا جامعه‌ای لازم است. نمی‌توان به بهانه بیزاری جستن و مخالفت با فردی یا گروهی به آن‌ها ناسزا گفت. البته حساب لعن و نفرین و براءت، از حساب دشنام و ناسزا جداست. لعن و براءت که در آیات دیگر قرآن از سوی خداوند اعلام شده، در واقع بیانگر اظهار موضع ما در برابر ستمگران و مشرکان است که بیزاری خود را از راه آنان اعلام می‌کنیم. نظر علامه طباطبایی (ره) در مورد این آیه این است که آیه ادب دینی را متذکر می‌شود که در نتیجه آن مقدّسات دینی حفظ شده و در معرض تمسخر و ناسزا قرار نمی‌گیرد. طبیعی است که هر کسی از مقدّسات خود دفاع نماید و از روی خشم به مقدّسات طرف مقابل فحش و ناسزا گوید. چنانچه مسلمین که برای دفاع از حریم خداوند به بت‌ها توهین می‌کردند، مشرکین نیز حریم مقدّس خدا را مورد هتک حرمت قرار می‌دادند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷/ ۳۱۵).

از بُعد اخلاقی، در موعظه حسنه جایی برای سخن درشت و ناسزا وجود ندارد بلکه با ملاحظت و مهربانی باید نظر و عقیده فرد مخاطب و حتی مخالف را جذب و جلب کرد تا کلام ما اثرپذیر باشد و این نیاز به صبر، منطقی و ادب دارد که لازم است هر فرد مسلمان به این صفات آراسته باشد. در موعظ کردن باید بدانیم که ناسزاگویی، عامل بروز دشمنی و کینه و ناسزا شنیدن

است و با فحش و ناسزا، نمی‌توان مردم را از مسیر غلط باز داشت. از آن جا که لازمه محبت اطاعت است، اگر مخاطب خود را با کلام خویش غرق محبت نماییم و با صبر و متانت با او برخورد کنیم، ناخواسته دلش جذب می‌شود و حتی مطیع و رام می‌گردد.

۲. برادر دانستن و دلسوز بودن مبلغ نسبت به مخاطبان

«وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الاعراف/ ۶۵)

«وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ.....» (الاعراف/ ۷۳)

«وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ.....» (الاعراف/ ۸۵)

خداوند در این آیات پیامبران الهی را به عنوان برادر نام برده است. منظور قرآن از واژه «آخ» برادر دینی نمی‌تواند باشد چون اکثر این اقوام در اثر نافرمانی به بلا و مجازات الهی گرفتار شدند. این تعبیر برای حضرت نوح (سوره شعراء- ۱۰۶) و لوط (سوره شعراء- ۱۶۱) نیز آمده است. اطلاق این عنوان برای پیامبران الهی در امر تبلیغ و موعظه می‌تواند نشانه نهایت دلسوزی و مهربانی آنان نسبت به قوم خود و برابری و عدم تفوق طلبی باشد. آنان نهایت تلاش خود را در امر تبلیغ و رسالت همانند یک برادر انجام داده و از هیچ تلاشی دریغ نکرده‌اند. پس در موعظه حسنه، فرد واعظ باید همچون برادری دلسوز برای مخاطبان باشد و به آن‌ها با تمام وجود و عشق خدمت کند. تبلیغ و تربیت باید همراه با عاطفه و محبت باشد. این تعبیر و عنوان فقط نباید در حد تعارف و ظاهر باشد بلکه زمانی اثر کلام و موعظه بیشتر است که فرد واقعاً همچون برادری دلسوز در خدمت مردم باشد. در این صورت می‌توان از نظر اخلاقی، سطح اثر بخشی حیطه موعظه احسن را افزایش داد.

۳. توصیف صفات بندگان صالح خدا و پاسخ آن‌ها به جاهلان

«وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا. وَالَّذِينَ يَبِيئُونَ لِبَرِّهِمْ سُجْدًا وَقِيَامًا» (الفرقان/ ۶۴-۶۳)

گاهی از نظر اخلاقی شایسته نیست به طور مستقیم به کارهای نیک دعوت و سفارش کنیم به ویژه وقتی در موعظه، جمعی خاص و شناخته شده مورد خطاب باشند چون احتمال سرزنش و تحقیر شدن است. با اشاره کردن به پاداش‌های اخروی فرد به طور ناخواسته و غیر مستقیم به انجام کارهای نیک و بودن در جمع صالحان تشویق می‌شود. گو این‌که پس از شنیدن پاداش آن‌ها، خود نیز می‌خواهد در جرگه آن‌ها درآید. حال ممکن است مخاطب پس از

شنیدن پاداش‌های الهی پرسد: چگونه می‌توان به این پاداش‌ها دست یافت؟ چگونه می‌توان در جمع صالحان و نیکان بود؟ چه صفات و ویژگی‌هایی در صالحان است که آن‌ها را این‌گونه غرق نعمت و رحمت الهی می‌کند؟

در آیات این سوره مبارکه، دوازده صفت از صفات ویژه‌ی «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» بیان شده که بعضی اعتقادی، بعضی اجتماعی و بعضی اخلاقی است. اگر فقط به این صفات اشاره کنیم، بدون سفارش به انجام این اعمال و صفات، انگیزه‌ای در مخاطب ایجاد می‌شود که عامل و صاحب این صفات و کمالات باشد. ابتدا به «مشی» عباد الرحمن اشاره شده است. شاید مراد از «مشی» و حرکت آرام در زمین، تنها نحوه راه رفتن نباشد، بلکه شیوه‌ی زندگی متعادل را هم شامل شود که حکایت از نرمی و ملاحظت در گفتار و رفتار است. علامه طباطبایی مقصود از راه رفتن در زمین را کنایه از زندگی کردن و معاشرت با مردم میدانند که همراه با تواضع و افتادگی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵ / ۲۴۰). عباد الرحمن وقار و تواضع خاصی در مقابل همه دارند. این وقار هم در رفتار آن‌ها دیده می‌شود و هم در گفتار آن‌ها، پس طبق این آیه وقار و نرمی از بارزترین صفات اخلاقی مؤمن است. شیخ طبرسی حلم و دانش را سرچشمه وقار در گفتار و رفتار می‌داند و معتقد است انسان مؤمن در برابر جهل و خیره‌سری دیگران متانت خود را از دست نمیدهند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۱۷ / ۲۲۳). عکس‌العمل عباد الرحمن در مقابل جاهلان و کسانی که آن‌ها را مسخره می‌کنند، قابل تأمل و بررسی است. آن‌ها طوری با متانت و بزرگواری برخورد می‌کنند که گاهی مخاطب تحت تأثیر قرار گرفته و متوجه اشتباه خود شده و پشیمان می‌شود.

۴. اجر نخواستن و عدم چشم‌داشت مادی در موعظه و تبلیغ

«وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء / ۱۴۵)

این مطلب در آیه ۱۶۴ و ۱۸۰ این سوره مبارکه هم تکرار شده است. پس تکرار و تأکید بر این مطلب نشانه اهمیت آن در ابلاغ دعوت حق و موعظه‌گری انبیاء می‌باشد. روش دعوت تمام انبیا یکی است چون در داستان نوح، هود، صالح، لوط و شعیب، هم همین کلام آمده است. هدف همه انبیا هدایت و سعادت مردم است و در این مسیر به دنبال منافع مادی و مال و ثروت نیستند. پیامبران الهی هر چند سرآمد مردم عصر و دوران هستند اما به فکر ریاست‌طلبی و برتری خود هم نیستند. این معیار قرآنی و منش مبلغان الهی باید دستور و الگویی برای مبلغین اسلامی باشد تا چشم از مادیات بپوشانند و فقط رضای الهی را در نظر داشته باشند.

از بعد اخلاقی، آن‌چه به عنوان اثر بخشی در کلام به ویژه موعظه و تبلیغ می‌تواند حاصل آید این است که اگر افراد موعظه‌شونده بدانند که فرد موعظه‌گر بدون هیچ چشم‌داشتی نسبت به آن‌ها و حتی فرد و مرجع دیگری به کار موعظه و ارشاد آن‌ها می‌پردازد، به طور حتم بیشتر

پذیرا هستند و اثر حرف و کلام آن‌ها بیشتر است. در مقابل اگر موعظه شوندگان بدانند که فرد موعظه کننده آن‌ها، در قبال پول و مزد زیادی حاضر شده است که کار کند یعنی منافع و سود خود را در نظر دارد، قطعاً اثر کلام او کمتر است. از این آیات الهی می‌توان اخلاص در عمل به ویژه در امر تبلیغ و موعظه دینی را دریافت چرا که سخنی که از دل برآید لاجرم بر دل نشیند.

۵. آهستگی در کلام

«وَ أَقْصِدْ فِي مَشِيكِ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» (لقمان / ۱۹)

در این آیه به میانه روی در اموری مثل راه رفتن و سخن گفتن سفارش شده است که این وقار در راه رفتن و آرامش در سخن، نشانه تواضع و خضوع است.

آهسته سخن گفتن از بهترین و زیباترین آداب گفتار و نشانه ادب است. قرآن مجید مسلمانان را به رعایت این خصلت بزرگ و با ارزش دعوت کرده و صدای افرادی که با فریاد سخن می‌گویند را به صدای درازگوش تشبیه نموده است. در تفسیر مراغی آمده است: (وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ) یعنی آن را کم و کوتاه کنید و در جایی که نیازی به آن نیست صدای خود را بلند نکنید زیرا برای گوینده محترمتر و فهم و درک شنونده آسانتر است سپس نهی را توجیه و بیان کرد: (إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ) زشت‌ترین صداها، صدای دراز گوش است (المراغی، ۱۹۸۵م: ۸۷/۲۱).

قطعاً در بیان و سخن نرم و آهسته، اثر و نتیجه‌ای نیکوتر از کلام با صدای بلند و ناخوشایند است. در موعظه نباید بر سر مخاطب فریاد کشید و داد زد چرا که احتمال دارد نه تنها موثر نباشد بلکه نتیجه عکس داشته باشد. در بیان نرم و آهسته نوعی محبت و دلسوزی نیز دریافت می‌شود اما در بیان تند و با صدای بلند، انگیزه‌هایی از تحقیر مخاطب و منت بر او دیده می‌شود.

۶. هشدار به واعظان برای عامل بودن و پایبند بودن به گفته‌های خود

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (الصف / ۳-۲)

به گفته مفسران، شأن نزول آیه درباره کسانی است که خواهان جهاد بوده ولی همین که فرمان جهاد صادر شد، بهانه تراشی و عذرخواهی کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹/۲۴۹، قرشی، ۱۳۷۷ش: ۱۱/۱۴۰، قرائتی، ۱۳۸۳ش: ۶/۹).

البته محتوای آیه مربوط به تمام کسانی است که شعار می‌دهند ولی عمل نمی‌کنند. این آیه با لحنی به اصطلاح تند همه گویندگان و واعظانی را مخاطب خود قرار داده است که دیگران را به عمل صالح و انجام امور نیک دعوت می‌کنند، ولی خود عمل کننده به سخن خود نیستند.

مشابه این توییح را در آیه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» «بقره/۴۴» می‌خوانیم. به نظر علامه طباطبایی گاهی انسان سخنی می‌گوید که اصلاً قرار نیست انجام دهد که نشانه نفاق است اما گاهی فرد سخنی را می‌گوید که خود همیشه عامل به آن نیست که این نشانه ضعف اراده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹ / ۲۸۷).

البته عمل نکردن به گفتار، به دلایل مختلفی می‌تواند باشد. از مهمترین آن‌ها این است که: گاهی فرد به خاطر ناتوانی و ناچاری نمی‌تواند به حرف خود عمل کند. به عنوان مثال فردی که سفارش به روزه داری و اهمیت آن می‌کند اما خود به دلایل مختلف نمی‌تواند روزه بگیرد. اما گاهی از روی بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری است که در این صورت مورد توییح است. چون بدون عذر قابل قبول، عملی را که سفارش به انجام آن می‌نماید، به آن پایبند نیست. در کتب دینی و ادبی به ویژه قرآن از عالم بی‌عمل به زنبور بدون عسل^۱ و الاغی که کتاب حمل می‌کند^۲، تشبیه شده است.

در روایت آمده است: «علم بلا عمل حجة الله على العبد» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸ش: ۳ / ۲۰۹۵). علم بدون عمل، حجتی بر علیه انسان است. در این صورت وظیفه و مسئولیت انسان بیشتر است. آن چه در این جا از نظر اخلاقی حائز اهمیت و در حیطه موعظه مورد توجه است، این است که اگر مستمعان ببینند و یا بدانند که واعظ و گوینده به آن چه خود می‌گوید، پای بند نیست، تأثیر کلامش از بین می‌رود. این دوگانگی بین حرف و عمل همانند نفاق و ریا عمل می‌کند و لاجرم سخنی نیست که بر دل نشیند. پس یکی از بهترین راه‌های اثر بخشی کلام و موعظه این است که یا فرد موعظه‌گر با عمل خود، آموزه‌های خود را یاد دهد یا آن چه را بیان می‌کند به آن پایبند باشد و خلاف آن عمل نکند. پس کلام و موعظه باید با عمل و صداقت همراه باشد وگرنه مستحق سرزنش و توییح است.

۷. فراگرفتن انواع گفتار نیکو و ویژگی‌های آن‌ها

به منظور اثر بخشی هر چه بیشتر موعظه و در امان ماندن از آسیب‌های آن، آشنایی با انواع گفتار در قرآن کریم ضروری به نظر می‌رسد.

۷-۱. قول معروف

یکی از انواع گفتار، قول «معروف» است. قول معروف سخن پاکی است که مردم طبق فطرت پاک خود آن را می‌شناسند (شجاعی، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵). در آیات متعددی از قرآن کریم از

۱. یکی را گفتند: عالم بی‌عمل به چه ماند؟ گفت: به زنبور بی‌عسل. زنبور درشت بی‌مروت را گوی باری چو عسل نمی‌دهی
نیش مزین (سعدی باب هشتم گلستان حکایت ۷۴).

۲. مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (الجمعه ۵)

قول معروف یاد شده است^۱ که در هر مورد معنی خاصی دارد. مثلاً آن جا که سخن از تقسیم ارث و حضور خویشاوندان و یتیمان و مساکین در جمع است، که ارث هم نمی برند، خداوند دستور به قول معروف داده است. وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا «النساء/ ۸». قرشی در تفسیر خود این دستور را یک دستور اخلاقی و استجابی می داند و مخاطب را ورثه ای می داند که به هنگام تقسیم ارث، با خویشاوندانی از میت روبرو می شوند که ارث نمی برند. در این شرایط عمل به قول معروف آن است که چیزی به آن ها بدهیم و با آن ها شایسته سخن بگوییم (قرشی، ۱۳۷۷ش: ۲/ ۳۰۹). چون کلامی شیرین و دلنشین در این مواقع می تواند بغض ها، کینه ها و حسادت های احتمالی را رفع کند و محبت و شادی و خرسندی به بار آورد.

مفسران نیز درباره سخن معروف هر کدام دیدگاه خاصی دارند. مصطفوی در تفسیرش معتقد است: سخن معروف سخنی است که نزد عقل و عرف و شرع شناخته شده باشد (مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ۵/ ۲۵۷). دیگری قول معروف را همان قول حسن و نیکو و به دور از خشونت می داند (حسینی شیرازی، ۱۴۰۰ق، ۱/ ۲۴۷). صاحب تفسیر اثنی عشری قول معروف را سخنی پسندیده می داند که موجب فرح و خرسندی خاطر می شود و دعای خیر به همراه دارد (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۲/ ۳۶۱). نتیجه این که در اکثر معانی و تفاسیر بعد اخلاقی «قول معروف» برجسته و نمایان است.

۷-۲. قول حسن

این تعبیر در قرآن فقط یکبار به کار رفته است. «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا.....» (بقره/ ۸۳). در این آیه خداوند از انسان پیمان گرفته که در کنار عبادت و اطاعت خودش و احسان به افراد مذکور با همه مردم حتی غیر مسلمانان، به زبان خوش صحبت کند و این یک اصل در سخن گفتن است. اهمیت این نحوه از سخن گفتن زمانی مشخص می شود که موضوع دعوت به سمت خدا باشد. اگرچه به همه مردم نمی توان احسان کرد، ولی با همه می توان خوب سخن گفت. عیاشی از حضرت باقر علیه السلام روایت نموده در این آیه شریفه «قولوا للناس احسن ما تحبون ان یقال لکم، فان الله یبغض اللعان السباب الطعان علی المؤمنین المتفحش السائل الملحف و یحب الحليم الحیی العفیف المتعفف». یعنی: «بگویید مردمان را آنچه دوست دارید بگویند برای شما، پس به درستی که خدا دشمن دارد لعن کننده، دشنام دهنده، طعن زننده بر مؤمنین را، و دشمن دارد فحش دهنده و سائل اصرار کننده را، و دوست دارد بردبار با شرم عفیف متعفف را که بازدارد نفس خود را از محرّمات و سؤال از مردم (کلینی، ۱۳۹۳ش: ۲/ ۱۵۹). بی

۱. سوره مبارکه البقره آیه ۲۳۵ و ۲۶۳، سوره مبارکه النساء آیه ۵ و ۸ و سوره مبارکه الاحزاب آیه ۳۲

تردید اثر موعظه ای که با کلام نیکو و سخن نرم و پر از ملاحظت همراه باشد، بیشتر است. در قرآن همچنین یک بار عبارت «قول احسن» به کار رفته است: «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..... (الاسراء۵۳)» در تفسیر نمونه قول احسن را سخنی دانسته که بهترین از نظر محتوا، بهترین از نظر بیان و بهترین از نظر توأم بودن با فضایل اخلاقی و روش‌های انسانی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۴۴۷/۱۷). در این آیه شریفه نیز مشاهده می‌شود که بعد اخلاقی سخن اهمیت و اثر برجسته ای دارد.

۷-۳. قول کریمانه

این تعبیر نیز فقط یکبار در قرآن آمده است آن جا که سفارش به احسان و نیکی به والدین است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (الاسرا ۲۳) «در باره قول کریم مفسران نظرات متعددی دارند. شیخ طوسی آن را قولی شریف می‌داند که با آن پدر و مادر مورد اکرام واقع شوند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۶۷/۶). در مجمع البیان ذیل این آیه آمده است: در حقیقت، گفتار پسندیده و گرمی، دلیل گرمی بودن کسی است که انسان با او سخن می‌گوید. (طبرسی، ۱۳۶۰ش: ۶/۶۳۲). در تفسیر «من وحی القرآن» به بعد اخلاقی و عاطفی آن توجه دارد و آن را کلامی شیرین و همراه با لطف و محبت و عاطفه و احترام می‌داند (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۴/۸۴). نکته ای که در این جا حائز اهمیت است این است که: احسان به پدر و مادر هیچ قید و شرطی و حدّ و مرزی ندارد. هم احسان لازم است، هم سخن زیبا و خوب. یعنی بعد از احسان، گفتار کریمانه مهم‌ترین شیوه برخورد با والدین است. در احسان به والدین و قول کریمانه، شرط مقابله نیامده است. یعنی اگر آنان هم با تو کریمانه برخورد نکردند، تو کریمانه سخن بگو. می‌توانیم از این توصیه خداوند در حق پدر و مادر در موارد دیگر به ویژه در موعظه حسنه نیز استفاده کنیم یعنی اگر مخاطب و طرف مقابل ما، به درستی رفتار نکرد و بی ادبی و بی احترامی نمود، ما با قول کریم و بزرگووارانه با او رفتار کنیم تا در عمل هم صداقت و درستی کار خود را نشان دهیم تا اثر حرف و کلام ما بیشتر گردد.

۷-۴. قول سدید

این تعبیر در دو سوره از قرآن آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (الاحزاب/۷۰) علامه طباطبایی قول را در این آیه به معنای سخن و کلام دانسته، می‌فرماید: «قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد فایده اش چون سخن چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد، پس بر مؤمن لازم است که به راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد و نیز گفتار خود را بیازماید که لغو و یا مایه ی افساد نباشد»

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۷/۱۶).

همچنین در سوره مبارکه نساء آمده است: وَ لِيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا «النساء/ ۹». مصادیق مختلفی برای قول سدید در تفاسیر آمده است. رشیدالدین میبدی آن را قول حق و صواب و مستقیم می داند (میبدی، ۱۳۷۱ش: ۹۲/۸). در اطیب البیان آمده است: قول سدید به معنای کلمات حکمت آمیز و سؤال از وظایف و تکالیف، مواعظ و نصایح و اصلاح ذات البین است (طیب، ۱۳۷۸ش: ۵۳۵/۱۰). در هر صورت قول سدید، سخنی محکم و استوار است که هیچ شک و شبهه در آن نیست و از لغو دروغ و نفاق به دور است. اگر در جمع یا حتی جامعه ای محکم و استوار سخن گفته نشود و سخن از روی شک و تردید و بدون استدلال بیان شود، پیامد این نوع سخن اختلافات و مشاجره هایی جبران ناپذیر خواهد بود.

۵-۷. قول بلیغ

سخن گفتن با قول بلیغ نیز در مقام موعظه و هدایت است. حتی آن جا که صحبت از سخن گفتن و موعظه منافقان است گرچه اثر ندارد. وَ عِظُهُمْ وَ قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا «النساء/ ۶۳». گاهی سخنی بدون استناد ممکن است زمینه شکی بزرگ ایجاد کند و گمراهی و تباهی به بار آورد. چنان که در مورد احادیث و روایات هم اقوال ضعیف و شاذ وجود دارد و اگر صحت و اعتبار سخن بررسی نشود زمینه بدعت و گناه ایجاد می شود. در جایگاه موعظه و پند دادن باید سخن روشن و قاطع باشد و راه بر تفسیرها و تحلیل های متناقض بسته باشد و با صراحت، مخاطبان و حتی مخالفان را نسبت به عواقب کار و سرنوشت خود هشدار داد. اگر این ویژگی های کلام در همه انواع ارتباطات گفتاری جاری گردد، نتیجه و دستاورد آن شفافیت و همگرایی و عطوفت بین افراد جامعه خواهد بود و دیگر تفسیر به رأی کلام و بدبینی و کج فهمی کلام معنی نخواهد داشت و از اختلاف و بی ادبی نسبت به همدیگر جلوگیری خواهد کرد.

۸. در امان ماندن از آفات مجالس لهُو و لعب

یکی از خصوصیات مؤمن اعراض از لغو و لعب است. از آن جا که «لغو» یعنی امر بیهوده ای که هم در کلام و هم در عمل قابل بروز است؛ مومن باید از لغو در گفتن، شنیدن، دیدن و معاشرت، خودداری کند. در سوره مؤمنون یکی از صفات بارز مؤمنین را دوری از لغو نام برده است: وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (المؤمنون/ ۳) شناخت موارد و مصادیق لغو باعث می شود تا مقدمه و زمینه ای فراهم شود تا از آن ها دوری شود.

در ارشاد شیخ مفید از حضرت امیر المؤمنین (ع) نقل شده است: کلّ قول لیس فیه ذکر فهو لغو. هر گفتاری که نیست در آن ذکری (یعنی یاد خدا یا یادآوری بموعظه) پس آن لغو است. (ابن نعمان، ۱۴۱۳ق: ۱۵۷) همچنین در تفسیر المیزان کار لغو را کاری دانسته است که فایده نداشته

باشد، کارهای لغو در نظر دین، آن اعمال مباح و حلالی است که صاحبش در آخرت و یا در دنیا از آن سودی نبرد و سرانجام آن، منتهی به سود آخرت نگردد. بنا بر این اگر فعل هیچ سودی برای آخرت نداشته باشد، و سود دنیایی‌اش هم سرانجام منتهی به آخرت نشود، چنین فعلی لغو است و به نظری دقیقتر، "لغو" عبارت است از غیر واجب و غیر مستحب. «(طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۵/۱۰).

با این اوصاف هنگامی که مصادیق سخن لغو شناخته شد؛ در مرحله بعد باید از آن‌ها دوری شود تا اثر کلام و موعظه بیشتر گردد و وعظ و خطابه از آفات به دور باشد.

نتیجه گیری

طبق آیه ۱۲۵ سوره مبارکه «النحل» یکی از روش های دعوت به راه حق، موعظه حسنه است. واژه حسنه نشانه این است که در این روش باید ابعاد و ویژگی های خاصی را رعایت کرد که یکی از مهمترین آن ها، بُعد اخلاقی است. برای آگاهی از این بُعد بهترین مبین خود قرآن است که در زمینه هدایت و سعادت انسان جامع و دربردارنده دستورات لازم است. در این پژوهش سعی شد ابتدا با تعیین معیار های اخلاقی سخن از منظر قرآن، آیاتی که محتوای اخلاقی در زمینه تبلیغ و موعظه دارند، شناخته شده سپس به بررسی و تبیین آن ها پرداخته شود. با تحلیل و بررسی این آیات الگوها و روش هایی حاصل شده است تا موعظه حسنه بیشترین کارایی و اثربخشی خود را داشته باشد. بر اساس پژوهش انجام شده، موازین اخلاقی ذیل در موعظه حسنه باید رعایت شود:

- ۱- در امر تبلیغ به هیچ وجه به مقدسات طرف مقابل حتی اگر مشرک هم باشد، توهین نشود.
- ۲- در موعظه و تبلیغ دین و رساندن پیام خدا باید همانند یک برادر دلسوز بود و هیچ گونه چشمداشت مادی نداشت.
- ۳- آهسته و زیبا سخن گفتن و موعظه غیر مستقیم باعث افزایش تأثیر کلام و جذب مخاطب می شود.
- ۴- مبلغ و واعظ باید خود عامل و پایبند به گفتار خود باشد و به آنچه می گوید عمل نماید.
- ۵- موعظه کننده باید انواع گفتار نیکو را فرا گیرد و در امر تبلیغ خود متناسب با فضا و شرایط موجود از آن ها بهره ببرد و از مواضع لهو و لعب دوری کند. نتیجه این که سخن گفتن باید به دور از خشونت و تندى یا ضعف و سستی باشد و یادگیری انواع گفتار نیکو، مقدمه و شرط لازم برای ارتقاء بخشی سطح موعظه است که مبلغ ضمن پایبندی به این معیارها، باید در عمل نیز عامل به گفتار خود باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. نهج البلاغه، شریف الدین رضی الدین، محمد بن حسن، ۱۳۸۶، ترجمه: حسین انصاریان، نوبت چاپ دوم، تهران، پیام آزادی.
۳. ابن نعمان، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، مؤسسه آل البيت.
۴. آمدی، ابوالفتح، بی تا، غرالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). مبادئ اخلاق در قرآن، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم.
۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین احمد. (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری، تهران، انتشارات میقات.
۷. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۰۰ق)، تقریب القرآن، بیروت، مؤسسه الوفا.
۸. خلعتبری، حسام الدین و بیگی، مجید. (۱۳۹۶ش). «اصول اخلاقی ارتباطات کلامی در قرآن»، مجله علوم خبری، شماره ۲۴.
۹. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالشامیه و دمشق، دارالقلم.
۱۰. سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۵ش). کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، نشر طلوع، چاپ سیزدهم.
۱۱. شجاعی، احمد. (۱۳۸۹ش). «سخن نیکو از منظر قرآن»، مجله معرفت، شماره ۱۵۲.
۱۲. شیر افکن محمد حسین و مجید، حیدری. (۱۳۹۵). «جستارپروش تبلیغ حضرت ابراهیم بر اساس آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل». مجله مطالعات تفسیری، شماره ۳۵.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی التفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۱۶. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۱۷. عمید، حسن. (۱۳۸۶ش). فرهنگ فارسی عمید، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سی و پنجم.

۱۸. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، لبنان، دارالملاک للطباعه و النشر، چاپ دوم.
۱۹. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳ش). تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ش). احسن الحدیث، تهران، انتشارات بنیاد بعثت.
۲۱. کبیری، زینب و معلمی، حسن. (۱۳۸۸). « مبانی و شیوه های اخلاق تربیتی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی ». مجله معرفت اخلاقی، شماره ۱.
۲۲. کلینی، محمد بن اسحاق رازی. (۱۳۹۳ش). اصول کافی، مترجم محمود جعفر علی، تهران، مبین اندیشه.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۸ش). میزان الحکمه، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
۲۴. المراغی، احمد بن مصطفی. (۱۹۸۵م). تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰ش). تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب.
۲۶. مغنیه، محمد جواد. (۱۳۷۸ش). تفسیر کاشف، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵ش). تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷ش). اخلاق در قرآن، قم، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۲۹. میبیدی، رشید الدین. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۳۴ - ۳۳۱

نگاهی اجتماعی به حدیث و قاعده سلطنت با رویکردی به آثار عملی آن با رویکرد مقارن

عبدالله امیدی فرد^۱

اکبر نجم^۲

چکیده

یکی از قواعد مشهور و پرکاربرد در فقه، قاعده سلطنت است و مهمترین دلیل آن در کنار ادله ای همچون بنای عقلا، آیات قرآن و روایات خاص، حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم» می باشد. این حدیث و به تبع قاعده از دو جهت سندی و دلالتی دچار چالش های متعددی هستند. از حیث سندی دو رویکرد سلبی و ایجابی نسبت به آن وجود دارد و از حیث دلالتی نیز معانی متعددی از جمله اخباری بودن تا جعل سلطه شرعی مطلق نسبت به آن بیان شده است. عده ای این قاعده را در تسلط بر بدن نیز جاری نموده و در نتیجه فروش اعضای بدن فرد توسط وی را جایز دانسته اند؛ این اثر که یکی از آثار اجتماعی متفرع بر قاعده است دارای تبعات سوء اجتماعی نیز بوده است. این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تطبیق با فقه اهل سنت نوشته شده است به دنبال اثبات این فرضیه است که این حدیث از حیث سندی مخدوش و از حیث دلالتی صرفاً تایید تصرفات مالکان در اموال خویش در حیطه تصرفات شرعی و قانونی می باشد و نمی توان به این حدیث در مقام شک در وجود شرط یا جزئی در معاملات، تمسک نمود و در نهایت با اشاره به عدم جواز تمسک به قاعده در تسلط به نفس و اعضای بدن، به آثار اجتماعی این نوع تمسک اشاره می کنیم.

واژگان کلیدی

قاعده سلطنت، مشرع، تصرف قانونی.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: omidifard.f@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: a.najm.talabeh@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۵

طرح مسأله

یکی از قواعد مشهور و پرکاربرد در بیشتر ابواب فقه و مسائل پیرامونی آن قاعده سلطنت است که در کتب فقهها و مسائل حقوقی به وفور مورد استناد قرار گرفته است. برای حجیت این قاعده ادله ای همچون آیات قرآن و روایات و بنای عقلا و اجماع بیان شده است که در بین آنها پرکاربرد و پربحث ترین دلیل، حدیث سلطنت «الناس مسلطون علی اموالهم» است که به حدی این تالزم و ارتباط بین این قاعده و دلیل آن قوی است که در بسیاری از موارد، فقها برای بیان قاعده در مقام استدلال به آن از عبارت الناس مسلطون علی اموالهم استفاده می کنند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲ ص ۳، ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ه ق، ج ۲ ص ۳۸۲، علامه حلی، ۱۴۱۳ه ق، ج ۶ ص ۷۹، حلی، ۱۴۰۴ه ق، ج ۴ ص ۷۵، شهید اول، ۱۴۱۴ه ق، ج ۲ ص ۷۹ و اردبیلی، ۱۴۰۳ه ق، ج ۸ ص ۵۱۴).

مفاد اجمالی قاعده بیان سلطنت و توان تصرف مالکان در اموال خویش است که البته در این قاعده و دلیل آن از دو جهت دچار چالش و اشکال است؛ اولاً از حیث سندی که علمای ما در دو نقطه مقابل هم قرار دارند و عده آن را متن غیر حدیثی دانسته و بر فرض حدیث بودن مرسل است و عمل مشهور ضعف آن را جبران نمی کند. در مقابل عده ای دیگر این متن و مضمون را تعبیری شعار گونه دانسته و ادعا می کنند اساساً نیازی به سند ندارد و بر فرض نیاز به سند با عمل مشهور ضعف آن جبران می گردد (علیدوست، ۱۳۹۶ه ش، ص ۵۱).

از حیث دلالت سه دیدگاه عمده نسبت به آن وجود دارد؛ عده ای قائل به این هستند که روایت دال بر سلطنت شرعی مطلق مالک در اموال خویش می باشد و این سلطنت شرعی تا زمانی که مورد نهی شرعی یا قانونی نباشد ادامه خواهد داشت. عده ای دیگر در مقابل این قول می گویند روایت شریفه صرفاً مدلولی اخباری داشته و بر توان تصرف مالکان در اموال خویش را دلالت دارد؛ اما شیخ انصاری قائل به مشروعیت کمی در حدیث هستند و میفرمایند که این حدیث دال بر توان تصرف و شرعیت تصرفات مالکان در انواع معاملات می باشد و اما در کیفیت معامله و اجزا و شرایط آن هیچ دلالتی ندارد (انصاری، ۱۴۰۵ه ق، ج ۳ ص ۴۱). در کنار رویکردهای فوق عده ای سعی در تسری دادن این حدیث و قاعده نسبت به تسلط بر اعضای بدن هستند و در نتیجه قائلند که انسان می تواند در فرض وجود شرایط اقدام به فروش اعضای خود کند. (شایق، ۱۳۹۵ و غدیری، ۱۳۹۵، ص ۸ و درگاهی، ۱۳۹۵، ص ۳).

با توجه به کثرت کاربرد حدیث و قاعده در متون فقهی و اختلاف مفاد و مدلول حدیث و قاعده با در نظر گرفتن نتایج مختلف اقوال فوق، اهمیت توجه به دو چالش فوق را روشن می سازد؛ مقاله پیش رو با روشی تحلیلی توصیفی در صدد بازخوانی قاعده و حدیث سلطنت با نگاهی

اجتماعی وبا توجه به آثار عملی آن و ضمن تاکید بر مباحث سندی و دلالی حدیث می باشد تا بتواند تفسیری مقبول از قاعده و حدیث سلطنت ارائه دهد و در ادامه با اشاره به آثار اجتماعی قول به تسری سلطنت بر مال نسبت به تسلط بر اعضای بدن، با تکیه بر استدلال های بیان شده؛ تسلط بر بدن را نفی می کند.

پیشینه پژوهشی حول این قاعده به عصر شیخ طوسی بر میگردد؛ همان طور که در تاریخچه این قاعده به صورت مفصل بیان خواهد گشت؛ شیخ طوسی اولین فقیهی است که به این قاعده با تعبیر رایج آن تمسک نموده است و در ادامه فقها این راه را ادامه داده اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳ ص ۱۷۶ و طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱ ص ۳ و ج ۳ ص ۲۷۲ و ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲ ص ۳۸۲ و ج ۳ ص ۱۴ و ج ۲ ص ۴۵۳ و محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۷ و همان، ۱۴۱۲ق، ج ۳ ص ۳۵۴ و علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۴ و ج ۶ ص ۷۹ و ج ۶ ص ۲۷۸ و ج ۶ ص ۲۹۴ و ج ۷ ص ۴۶ و ج ۷ ص ۱۴۷ و ج ۸ ص ۱۳۳ و همان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰ ص ۲۴۷ و ج ۱۶ ص ۹۲ و همان، ۱۴۱۹ق، ج ۲ ص ۵۲۱ و فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۴۶۵ و ص ۵۴۱ و ج ۲ ص ۱۹ و ص ۷۱ و ص ۹۱ و ص ۳۸۳ و ص ۴۳۳). در این نگاه، رویکرد شمول این قاعده نسبت به مسائل اجتماعی همچون تسلط بر نفس و اعضای بدن و در نتیجه جواز شرعی فروش اعضای بدن شخص به سبب تسلط شرعی مورد توجه نبوده است و این رویکرد در پژوهش های جدید مورد توجه بوده است. غدیری (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی و تبیین سلب حق از خویشتن» و شایق (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی قاعده سلطنت و جریان آن در سلطنت بر نفس و اعضای بدن» و درگاهی (۱۳۹۵) در مقاله «واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سُلطَةُ انسان بر اعضای بدن» با شریعت بخشیدن به تسلط انسان بر نفس و اعضای خویش با استدلال به این قاعده حق فروش اعضای بدن برای فرد را ثابت دانسته اند.

اما آن چه در این بین مشهود است عدم برخورداری کافی مقالات فوق از قوام فقهی و دوری از فقه جواهری است و گویا اگر با در نظر گرفتن معیار های حدیثی و استدلال و انضباط فقهی قاعده فوق مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد؛ هیچگاه نتیجه های فوق حاصل نمی شود. مقاله حاضر با در نظر گرفتن معیار های حدیثی و بررسی تاریخچه فقهی - حدیثی این قاعده و تحلیل و نقد و بررسی اقوال مطرح شده حول این قاعده؛ دارای وجه تمایز با پژوهش های پیشین است.

۱. تاریخچه قاعده

۱.۱. تاریخچه قاعده و حدیث در فقه شیعه

اولین کسی که از این حدیث و قاعده استفاده کرده است شیخ طوسی در کتاب خلاف با عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم» است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳ ص ۱۷۶) که از پیامبر اکرم نقل می کنند. در کتاب مبسوط نیز به جای اموالهم از تعبیر املاکهم استفاده کرده است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱ ص ۳) بدون این که استناد به پیامبر داده باشند و عبارت به گونه ای است که ظاهر در این است که قاعده ای را بیان می کنند. شاهد این مطلب این است که شیخ در همان صفحه روایتی از پیامبر نقل می کنند اما در مورد این قاعده با وجود این که در کتاب خلاف «که سابق بر مبسوط نوشته شده است» (همان) از پیامبر نقل کرده اند حرفی از نقل از پیامبر نمی زنند (همان، ج ۳ ص ۲۷۲).

پس از شیخ طوسی از این قاعده مطلبی در کتب فقها نیست تا می رسد به ابن ادریس حلی که سه بار از این قاعده بدون استناد به پیامبر، یاد می کنند. ایشان در دو جا تعبیر املاکهم (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ه ق، ج ۲ ص ۳۸۲ و ج ۳ ص ۱۴) و در مورد سوم از تعبیر املاکهم و اموالهم (همان، ج ۲ ص ۴۵۳) یاد می کنند.

باز هم این حدیث و قاعده در کتب فقها نیست تا زمان محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۱۳ه ق، ص ۳۰۷ و همان، ۱۴۱۲ه ق، ج ۳ ص ۳۵۴) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳ه ق، ج ۵ ص ۲۲۴ و ج ۶ ص ۷۹ و ج ۶ ص ۲۷۸ و ج ۶ ص ۲۹۴ و ج ۷ ص ۴۶ و ج ۷ ص ۱۴۷ و ج ۸ ص ۱۳۳ و همان، ۱۴۱۴ه ق، ج ۱۰ ص ۲۴۷ و ج ۱۶ ص ۹۲ و همان، ۱۴۱۹ه ق، ج ۲ ص ۵۲۱) و فاضل آبی (فاضل آبی، ۱۴۱۷ه ق، ج ۱ ص ۴۶۵ و ص ۵۴۱ و ج ۲ ص ۱۹ و ص ۷۱ و ص ۹۱ و ص ۳۸۳ و ص ۴۳۳). که از این قاعده و حدیث در کتب خویش یاد می کنند و در این زمان است که این قاعده به کثرت در کتب فقها مورد استفاده قرار می گیرد به گونه ای که این حدیث رنگ و بوی استفاضه بلکه تواتر به خود گرفته تا بدین جا که ادعا شده است «تواتر داشتن این حدیث» شهرت دارد (داربی، ۱۴۱۸ه ق، ص ۳۴) و با تعبیری همچون «معمول به بین المسلمین» (عاملی، بی تا، ج ۱۹ ص ۶۸) یا «معمول به بین الفریقین» (حائری، ۱۴۱۸ه ق، ج ۱۴ ص ۱۲۱) از آن یاد می کنند. این قطعی انگاری تا بدین جا پیش می رود که فقیه منضبط صاحب جواهر در بحث تعارض بین لا ضرر و الناس مسلطون ترجیح را به دومی می دهد به سبب عمل اصحاب بر آن (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۸ ص ۵۰). این برخورد نشان از قطعیت این حدیث در نزد ایشان و البته در نزد اصحاب دارد.

نکته دیگری که در این زمان اتفاق می افتد این است که در کتب فقها در ۲۰ موردی که از این قاعده استفاده کرده اند؛ در ۱۹ موارد از تعبیر اموالهم استفاده شده است و فقط در یک مورد

از موارد از تعبیر املاکهم استفاده شده است (فاضل آبی، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۲ ص ۱۹).

۲.۱. تاریخ حدیث و قاعده در فقه اهل سنت

تعبیر «الناس مسلطون علی اموالهم» در کتب فقهی و حدیثی اهل سنت، اولین بار در کتاب المختصر المزنی و به نقل از شافعی وارد شده است (المزنی، ۱۴۱۰ ه ق)، ج ۸ ص ۱۹۱ و بعد از او نیز این تعبیر کم و بیش در کتب اهل سنت به کار برده شده و مورد استفاده بوده است که در نوع موارد نیز به نقل از کتاب فوق مورد استناد و نقل بوده است (مارودی، ۱۴۱۹ ه ق)، ج ۵ ص ۴۰۷ و ابوالعلا، (بی تا)، ج ۴ ص ۴۵۲ و ابوالحسین، (۱۴۲۱ ه ق)، ج ۵ ص ۳۵۵ و ابن الرفعه، (۲۰۰۹ م)، ج ۹ ص ۲۸۳ و ابن عبد البر، (۱۴۲۱ ه ق)، ج ۶ ص ۶۱۲ و ابن قیم، (بی تا)، ج ۱ ص ۲۱۵ ابن تیمیه، (۱۴۲۵ ه ق)، ج ۱ ص ۲۸۸ و سابق، (۱۳۹۷ ه ق)، ج ۳ ص ۱۰۵ و ابن الاثیر، (۱۴۲۶ ه ق)، ج ۴ ص ۱۴۲).

آن چه دارای اهمیت ویژه ای است؛ این است که در بین اهل سنت، این تعبیر هیچگاه به صورت حدیث نقل نشده است و صرفاً فقهای ایشان به نقل عبارت شافعی بسنده می کنند تا آنجا که وقتی عثمان جمعه ضمیریه در نوشته ی خویش با عنوان «التسعیر فی الفقه الاسلامی» این گونه بیان می کند: «أما أن الناس مسلطون علی أموالهم، فهذا صحيح، ولكنه ليس علی إطلاقه، إذ هناك قواعد أخرى تحکم علی هذا الأصل». تعابیر «فهذا» و «هذا الاصل» نشان از این دارد که این تعبیر نزد ایشان به عنوان حدیث نبوده است. (ضمیریه، بی تا، ج ۲۶ ص ۲۷)

۳.۱. تاریخچه قاعده و حدیث سلطنت در کتب حدیث شیعیه

اولین کتابی حدیثی که از این حدیث سخن به میان آورده است کتاب عوالی اللؤلؤی است (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱ ص ۲۲۲ و ۴۵۷ و ج ۲ ص ۱۳۸ و ج ۳ ص ۲۰۸). ایشان در عنوان بایی که این حدیث در آن آمده است می فرمایند «الفصل التاسع فی ذکر أحادیث تتضمن شیئا من أبواب الفقه ذکرها بعض الأصحاب فی بعض کتبه مرویة بطریق یلیه» (همان، ج ۱ ص ۱۹۵). در جای دیگری می فرماید احادیثی که شهید اول (همان، ج ۱ ص ۳۸۰) و فاضل مقداد (همان، ج ۲ ص ۵) در کتب خویش نقل می کنند و من به طریق خودم از ایشان نقل می کنم، با این توجه روشن می شود که صرفاً ناقل این حدیث جناب شیخ طوسی خواهد بود که صاحب عوالی نیز از ایشان نقل می کنند و طبیعتاً شهید اول و فاضل مقداد نیز از شیخ طوسی نقل کرده اند.

۲. اشکال در سند روایت

پس از این که شیخ طوسی این عبارت را به عنوان حدیثی نقل می کنند و بعد از ایشان به سبب کثرت بکارگیری در کتب فقها تا مرز تواتر هم از او یاد می شود اما بعد ها این ادعا مورد اشکال قرار می گیرد و ظاهراً اولین کسی که در روایت بودن این عبارت خدشه می کند شیخ

الشریعه است که به قطع روایت بودن آن را نفی می‌کند (شیخ الشریعه، ۱۴۰۴ ه ق، ص ۴۳). این مطلب تا مدتی مورد توجه نبوده است تا این که باز این ادعا را مرحوم بروجردی تکرار می‌کند و می‌فرماید این قاعده ای عقلانی است (بروجردی، ۱۴۱۳ ه ق، ص ۱۸۱).

توجه به نکته ای دیگر هم موثر است و آن این که تنها ناقل این روایت از فقهای قدما شیخ طوسی در کتاب خلاف است. ایشان در مقدمه این کتاب می‌فرمایند که آن چه از پیامبر نقل می‌کنم آن روایاتی است که مخالفین ما ملزم به قبول آن هستند (طوسی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۱ ص ۴۵) و این نشان می‌دهد که نقل از کتب خودشان و اسانید مخالفین است که برای آن‌ها الزام در قبول دارد. از بین عامه نیز این را شافعی نقل کرده است و بسیار محتمل است که در کتاب شافعی این عبارت به عنوان قاعده ای بوده است که شیخ طوسی تصور کرده اند که این عبارت، روایت نبوی است و سپس آن را نقل کرده است؛ دلیل این ادعا تعبیر المزمی (متوفی ۲۶۴ ه ق) است که این گونه به نقل از شافعی بیان می‌کند: « وَهَذَا الْحَدِيثُ مُسْتَقْصَى لَيْسَ بِخِلَافٍ لِمَا رَوَى مَالِكٌ وَلَكِنَّهُ رَوَى بَعْضُ الْحَدِيثِ أَوْ رَوَاهُ مَنْ رَوَى عَنْهُ وَهَذَا آتَى بِأَوَّلِ الْحَدِيثِ وَآخِرِهِ وَبِهِ أَقُولُ؛ لِأَنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَى أُمُورِهِمْ ». (المزمی، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۸ ص ۱۹۱) دقت در عبارت به وضوح نشان می‌دهد که این تعبیر، روایت نبوده بلکه عبارتی از خود شافعی است. موید این که ایم تعبیر حدیث نبوده است؛ این است که خود شیخ طوسی در دو کتاب روایی خویش که قبل از این کتاب نوشته شده د این روایت بسیار مهم و تعیین کننده را نقل نکرده اند و عجیب تر این که در کتب روایی علمای دیگر همانند کلینی و صدوق و ... هیچ اثری از این روایت نیست.

ناگفته نماند بعضی از فقها عبارت (الناس مسلطون علی اموالهم) را روایت می‌دانند لکن روایت مرسل می‌دانند و از آن جایی که در اصول عمل مشهور فقها به یک روایت را جبران کننده ی ضعف سندی آن نمی‌دانند، روایت فوق را قابل پذیرش نمی‌دانند (خویی، بی تا، ج ۲ ص ۱۳۷ و سیستانی، ۱۴۱۴ ه ق، ص ۳۲۸ و قمی، ۱۴۰۰ ه ق، ج ۴ ص ۲۵).

۳. اسناد دیگر این قاعده

همان طور که در مباحث گذشته اشاره شد فقهای ما از شیخ طوسی به بعد همه در بیان این قاعده از عبارت حدیث نبوی استفاده می‌کردند و انگار نزد ایشان این قاعده تنها دلیلش روایت نبوی باشد که اگر در آن اشکال کردیم دیگر این قاعده بدون پشتوانه خواهد بود در حالی که با تتبع در کلمات فقها واضح می‌گردد که بعضی از فقها به ادله دیگر بر این قاعده توجه داشته اند و اولین کسی که به این نکته توجه داشته است محقق اردبیلی است که با تعبیر «ان الناس مسلطون علی اموالهم عقلا و نقلا» (اردبیلی، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۹ ص ۲۴۳) و پس از ایشان مجلسی اول با تعبیر «العمومات الكثيره الداله علی ان الناس مسلطون علی اموالهم» (اصفهانی، ۱۴۰۶ ه ق،

ج ۷ ص ۱۶۰) و مجلسی دوم با تعبیر «الآیات و الاخبار الداله علی ان الناس مسلطون علی اموالهم» (اصفهانی، ۱۴۰۴ ه ق، همراه العقول، ج ۴ ص ۳۵۶) بیان می کنند که این قاعده ادله دیگری نیز دارد. سپس فقهای متاخر ادله اربعه (سبزواری، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۲۳ ص ۲۸۹) یا کتاب و سنت (میلانی، ۱۳۹۵ ه ق، ص ۷۱) یا اجماع و روایات خاصه و بنای عقلا (بروجردی، ۱۴۱۳ ه ق، ص ۱۸۱ و خمینی، ۱۴۱۸ ه ق، کتاب البیع، ج ۱ ص ۵۳) را به عنوان دلیل این قاعده ذکر می کنند. با وجود استناد قاعده به ادله فوق که به تفصیل در ادامه بیان و تحلیل خواهد شد؛ اشکال سندی به حدیث نبوی خدشه به اصل قاعده وارد نخواهد کرد.

۴. بررسی مفاد قاعده و اقوال آن

اهل سنت از این تعبیر و قاعده در فقه خویش استفاده کمتری نسبت به علمای شیعه دارند و آن چه از شافعی نقل شده است (مختصر المزنی ج ۸ ص ۱۹۱) در باب عدم جواز قیمت گذاری حاکم بر مال مردم است و این که مردم می توانند مال خویش را به هر قیمتی که می خواهند بفروشند. این معنا صرفا دال بر توانای تصرف صاحبان املاک در ملک خویش می باشد که با قول دوم از اقوال چهارگانه زیر مناسبت دارد. در بعضی از کتب اهل سنت نیز از این تعبیر و قاعده برای اثبات شرعیت داشتن اجاره دوباره شیئی که نزد مستاجر است؛ استفاده شده است. (المعاملات المالیه اصاله و معاصره، ج ۹ ص ۸۱) این استفاده در واقع برای فرض شک در این که آیا در اجاره شرط است که انسان مالک عین نیز باشد یا نه؛ می باشد که از نوع تمسک به قاعده سلطنت در شک در کیف است. اما آیا نزد ایشان برای رفع شک در کم (شرعیت عنوان کلی معامله) نیز می توان به این قاعده تمسک کرد یا نه؛ بحثی نکرده اند.

۴.۱. قول اول: مشروعیت کمی و کیفی

۴.۱.۱ - بیان مشروعیت و دلیل آن

برخی از فقیهان ظاهر عبارت الناس مسلطون علی اموالهم را تریخیص تکلیفی و وضعی در مقام جعل و تشریح سلطنت دانسته است نه اینکه صرفا در مقام خبردهی از سلطنت بر اموال با اسباب شرعی باشد زیرا در این صورت این سخن آورده ای نخواهد داشت که لازم باشد شارع آن را بیان کند (اصفهانی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۷۳). بنابر این دلیل این قول ظهور حدیث الناس مسلطون... است.

مفاد قاعده سلطنت مطابق این قول این است که هر نوع تصرف از سوی مالکان در اموال خودشان از نظر تکلیفی جایز و از نظر وضعی صحیح است. در نتیجه مالک ها بر انجام تصرفات و نقل و انتقالات ملک خود در قالب هر نوع قراردادی اعم از متعارف و غیر متعارف و به هر شکلی آزادند.

فرض کنید شخصی مالش را به واسطه عقود جدیده همانند تایم شرینگ معامله می کند و ما شک می کنیم که این معامله آیا از حیث شرعی نافذ است یا نه؟ این قول ادعا می کند می توان به این قاعده برای صحت این معامله تمسک کرد که از این معنا با تعبیر مشروعیت از حیث کمّ تعبیر می شود. یا در نظر بگیرید شخصی مالش را به نحو معاطات معامله می کند و سپس شک می کند که این معامله همانند بیع به صیغه صحیح و لازم است یا نه؟ زیرا که به سبب عدم وجود صیغه در آن شک کرده است. قائل به این قول ادعا می کند می توان به این قاعده برای بر طرف نمودن این شک و حکم به صحت معامله تمسک کرد که از آن تعبیر به مشروعیت از حیث کیف می شود.

گر چه این قول توسط برخی به محقق اصفهانی نسبت داده شده است (علیدوست، ۱۳۹۶ ه. ش، ص ۴۴) لکن فقهای دیگری نیز قبل از ایشان این قول را داشته اند و در مقام عمل بر طبق آن مشی نموده اند (مراغی، ۱۴۱۷ ه. ق، ج ۲ صص ۹ و ۱۰ و حائری، بی تا، ص ۲۲۳ و طالقانی، ۱۳۰۴ ه. ث، ص ۲۶۷ و یزدی، ۱۴۱۵ ه. ق، ص ۱۹۲ و نجفی، بی تا، ص ۲۰۱ روحانی، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱۵ صص ۲۳۰ تا ۲۳۲). تا بدین جا که به مشهور (خمینی، ۱۴۱۸ ه. ق، صص ۱۰ و ۱۱) یا فقهاء (مراغی، ۱۴۱۷ ه. ق، ج ۲ ص ۱۰) نسبت داده شده است.

بعضی در ذیل سخن محقق اصفهانی، قید «عدم منع شرعی» را اضافه کرده و آن را به مشهور فقها نیز نسبت داده اند. (علیدوست، ۱۳۹۶ ه. ش، ص ۵۵) و منظورشان این است که مفاد قاعده در نظر فقیهان این است که مردم بر مال خویش مسلط هستند مگر این که منع شرعی عام یا خاص در مورد نوع تصرف وارد شده باشد (همان، ص ۵۲ و ۵۴ و ۵۵) این در حالی است که محقق اصفهانی در باب عدم جواز بیع وقف قائل به تعارض بین نهی از بیع و دلیل سلطنت هستند (اصفهانی، ۱۴۱۸ ه. ق، ج ۱ ص ۱۷۳)؛ پر واضح است اگر در مدلول قاعده الناس، قید مذکور وجود داشته باشد؛ اساسا شامل محل بحث نمی شود تا تعارضی رخ دهد. علاوه بر این نسبت دادن این مطلب به مشهور نیز اشکال دارد همان طور که مرحوم امام این نسبت را قبول نداشته اند (خمینی، ۱۴۱۸ ه. ق، ص ۱۱) و تامل در نوع نگاه مشهور به معاملات که آن ها را توقیفی می دانند (عاملی، بی تا، ج ۲ ص ۳۰۲) و کاشانی، بی تا، ج ۳ ص ۱۰۱) خود نشان از این دارد که نمی توانند قائل به شریعت به نحو مطلق در این قاعده باشند.

نویسنده فوق، مطلبی دیگر در مورد قول اول و حدیث سلطنت دارند و این جمله را همانند جملات شعاری دانسته اند که باید در مقام تشریح باشد و گرنه خلاف ظاهر روایت خواهد بود (علیدوست، ۱۳۹۶ ه. ش، ص ۵۱) و از سویی رویه عملی فقها بر همین مبنا بوده است و در فقه برای رفع شکوک بر این قاعده تمسک می کنند (همان، ۵۳).

اما وقتی به تعابیر دیگر علما در باره مفاد این قاعده مراجعه می شود می بینیم که آن هایی

که تعبیری مطلق نما از این قاعده دارند قید «عدم منع شرعی» یا تعبیر مشابه این را اضافه کرده اند (حائری، بی تا، ص ۷۶ و ص ۲۲۳ عاملی، بی تا، ج ۱۳ ص ۴۴۰ و اشتهاوردی، ۱۴۱۷ هـ ق، ج ۶ ص ۴۴ و جواهری، ۱۴۰۵ هـ ق، ص ۱۱۹). با در نظر گرفتن این مطلب چگونه می توان پذیرفت که این قید در کلام ایشان بدون اینکه ذکر شده باشد مورد نظر است و به سبب وضوح بیان نشده است.

۲.۱.۴- نقد و بررسی

قول به مشروعیت تکلیفی و وضعی از جهاتی مورد ملاحظه است:

اول این که: اگر دلیل این قول ظهور حدیث الناس مسلطون است؛ همان طور که سابقا بیان شد؛ الناس مسلطون اساسا یا حدیث نیست یا اگر باشد از احادیث عامه بوده که اولین بار شیخ در مقام اسکات خصم به آن تمسک کرده است.

ادعای «شعاری بودن و عدم نیاز به بحث سندی» (علیدوست، ۱۳۹۶ هـ ش، ص ۴۰) نیز مورد قبول نیست زیرا:

اولا کلمه «شعار» در کلمات فقها در مواردی همچون جهربه بسمله نزد شیعیان (طوسی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۱، ص ۷۰۶ و عاملی، ج ۳ ص ۳۳۲)، نماز و سایر عبادات اسلامی در اسلام (نجفی، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۲۱ ص ۳۴)، شهادتین در اسلام (بحرانی، بی تا، ج ۱۱ ص ۱۲۳)، ترک صوم در سفر نزد شیعه (نراقی، ۱۴۱۵ هـ ق، ج ۱۰ ص ۳۵۱)، حرمت غنا نزد شیعه (همدانی، ۱۴۱۸ هـ ق، ص ۲۵)، حرمت اجتهاد به واسطه قیاس و استحسان نزد شیعه (عاملی، بی تا، ج ۵ ص ۳۷۲)، وجوب سوره نزد شیعه و عدم آن نزد اهل سنت (همان، ج ۷ ص ۶۵)، اکمال سوره در نزد شیعه و عدم اکمال آن نزد اهل سنت (نجفی، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۹ ص ۳۳۶)، نجاست اهل کتاب نزد شیعه (بهبهانی، ۱۴۱۹ هـ ق، ج ۲ ص ۱۹۹)، طهارت آن ها نزد اهل سنت (همان، ج ۲ ص ۲۰۴) و ... استفاده شده است و معنای آن قطعیت و روشنی و علامت (نجفی، ۱۴۰۴ هـ ق، ج ۲۱ ص ۳۴) گونه بودن متعلق آن است؛ اما در محل بحث حدیث مزبور دارای چهار معنا بوده و هر یک دارای طرفدارانی است. محقق مورد نظر در مباحث کتاب خویش به آسیب زا بودن چند معنایی در ادعای شعاری بودن توجه نموده و می فرمایند باید حدیث را با معنای درست در نظر گرفت (علیدوست، ۱۳۹۶ هـ ش، ص ۳۵۰)؛ لکن در حدیث الناس مسلطون به این نکته توجه نمی کنند، چه این که معنای مورد نظر ایشان از ضعف مبنا و قلت قائلین برخوردار است.

البته باید توجه نمود مطلق تسلط مالک بر مال، که درک عقل و دلالت آیات قرآن پشتوانه آن است- در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد- مطلبی مسلم و ثابت است اما این مقدار از درک عقل و دلالت قرآنی مثبت هیچ یک از اقوال در مسئله نیست. (در ادامه مورد اشاره خواهد بود). این مقدار از تسلط داشتن و اطلاق کلمه شعار بر آن نیز اشتباه است زیرا که در تمامی

مکاتب قدسی و بشری، هر شخصی بر مالش تسلط دارد.

ثانیا کلمه «شعار» در روایات در مواردی همچون شعار اهل جنگ در جنگ‌ها استعمال شده (کلینی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۵ ص ۴۷) و به معنای عباراتی است که سر می‌دادند و سبب تمییز هر گروه از گروه دیگر میشد (جوهری، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۲ ص ۶۹۹). حدیث الناس مسلطون به این معنا نیز شعار نیست؛ زیرا با توجه به تاریخچه فقهی و حدیثی، این حدیث دارای شهرت و قوت کافی برای اتصاف به این معنا نیست. چگونه حدیثی که در هیچ یک از کتب اربعه و مجامع حدیثی موثق وجود نداشته متصف به معنای فوق باشد؟

دوم این که: با اثبات تعمیم مدلول این قاعده باید قائل به مشروعیت تمامی تصرفات تکوینی همانند اکل و شرب و ... هر نوع حیوانی که مملوک انسان است و از سوی شارع مشروعیت آن تصرفات ثابت نشده است باشیم در حالی که بر خلاف متفاهم عرفی بوده و هیچ فقیهی این کار را نکرده است و نمی‌توان به این لازمه پایبند بود (خویی، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۲).

سوم این که: با پذیرش تعمیم کمی و کیفی قاعده باید قائل به تعارض بین مدلول این قاعده در جواز اکل و شرب و لبس محرمات با ادله این محرمات شد (خویی، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۲) که خلاف بین رفتار فقها است. و اساسا برقراری تعارض بین این دو دسته از ادله هیچ وجهت فقهی نداشته و به این جهت است که در طول تاریخ فقه برای هیچ فقیه این سوال پیش نیامده است که در این تعارض چه باید کرد؟

چهارم این که: مستندی که برخی در دفاع از سخن محقق اصفهانی ذکر کرده اند که این عبارت به عنوان شعار شارع است و شعار نمی‌تواند صرفا اخبار باشد و حتما باید بیانگر تشریحات شارع باشد (علیدوست، ۱۳۹۶ ه ش، ص ۵۱) مصادره به مطلوب است و هیچ دلیلی همراه آن نیست. مضافا بر این که با برخی از اقوال دیگر نیز سازگار است و موارد متعددی از کلام فقها بیان شد که همه دال بر این هستند که قاعده در مقام انشاء است نه اخبار؛ اما از این جهت که آیا تعمیم کمی و کیفی را هم می‌رساند چیزی نگفته اند؛ اما اینکه تعدادی از فقها در مواردی از این قاعده برای حکم موارد شک در کیفیت اسباب نقل و انتقال استفاده کرده اند (ر.ک. به همان ص ۵۳ و ۵۶) نمی‌تواند دلیل تعمیم این نسبت به تمامی فقها باشد.

۲.۴. قول دوم: خبری انگاری مفاد قاعده

۱.۲.۴ - بیان خبری انگاری و دلیل آن

این قاعده صرفا برای بیان عدم حجر مالک از تصرفات مالکانه است (خراسانی، ۱۴۰۶ ه ق، ص ۶۷ و حکیم، بی تا، ص ۲۹ و جزائری، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱ ص ۴۰۸) به این معنا که مالک مستقلا توان تصرف در مال خویش را دارد (خویی، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۲). به تعبیر دیگر قاعده و حدیث

سلطنت برای انشاء نیست و صرفا اخبار است (مامقانی، ۱۳۵۰ ه ق، ص ۳۴۴ و تبریزی، ۱۳۶۹ ه ق، ص ۴۲۲). این معنا از قاعده به مشهور فقها نیز نسبت داده شده است (البشیری، بی تا، ص ۲۱۲).

۲.۲.۴- نقد و بررسی

خبری انگاری قاعده سلطنت از جهاتی مورد ملاحظه است:

اولا: این فهم از قاعده مخالف با فهم قاطبه فقهای پیشین است؛ فقها در بحث از قاعده از کلماتی همچون عموم (بحرانی، بی تا، ج ۱۱ ص ۲۷۳ و میرزای قمی، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۲ ص ۳۷۳ و بهبهانی، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۳۶۲ و حائری، بی تا، ص ۱۳ و عاملی، بی تا، ج ۲ ص ۵۰۷ و ج ۲۳ ص ۶۶۱ و حکیم، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱۱ ص ۱۱۹ و عراقی، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۲ ص ۴۳۲ و همدانی، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱۴ ص ۶۱)، اطلاق (آشتیانی، ۱۴۲۵ ه ق، ج ۲ ص ۷۸۷ و مامقانی، ۱۳۱۶ ه ق، ج ۲ ص ۳۱۸ و اصفهانی، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۱۵۱ و آملی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۳ ص ۶۳ حلی، ۱۳۷۹ ه ق، ج ۲ ص ۱۴۴ و شبیری، ۱۴۱۹ ه ق، ج ۱ ص ۵۱) تخصیص (بحرانی، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۱۹ ص ۱۷۴ و تستری، بی تا، ص ۱۳۲ و نائینی، ۱۳۷۳ ه ق، ج ۲ ص ۲۶ و عراقی، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۲ ص ۴۳۲ و تبریزی، ۱۳۶۹ ه ق، ص ۴۲۳) یا اشاره کننده به آن (بحرانی، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۱۹ ص ۲۷۱ و سبزواری، ۱۴۲۳ ه ق، ج ۱ ص ۵۸۳ و اردبیلی، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۹ ص ۳۹۰، عاملی، بی تا، ج ۱۳ ص ۴۴۰ و عاملی، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۲ ص ۵۲۲) و تعارض (حائری، بی تا، ص ۱۹۲ و نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ص ۵۸ اصفهانی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱ ص ۱۱۰ و رشتی، ۱۳۱۱ ه ق، ص ۱۷۷ و حائری، ۱۴۱۵ ه ق، ص ۱۴۹) استفاده نموده اند که همه نشان از انشائی بودن این قاعده است و به تبع آن، نسبت دادن این معنا به مشهور درست نیست.

ثانیا: تامل در ادله دیگر این قاعده همانند روایت سماعه «قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ لَهُ الْوَلَدُ أَيْسَعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ فَقَالَ هُوَ مَالُهُ يَضَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ إِنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا إِنَّ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنَّ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنَّ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ إِلَّا أَنْ الْفَضْلَ فِي أَنْ لَا يُضَيِّعَ مَنْ يَعُولُهُ وَ لَا يُضِرَّ بَوْرَثَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۷ ص ۹) آشکار می کند که امام علیه السلام برای رفع شک سائل در صحت این نوع از وصیت روایت را بیان می کنند و رفع شک عبارت دیگری از انشائی بودن قاعده است.

ثالثا: حمل حدیث بر عدم حجر مالک از تصرف، توضیح واضح است و توضیح واضح است و توضیح واضح است به دور از شان شارع است (خوانساری، ۱۳۱۷ ه ق، ص ۲۷۱ و مامقانی، ۱۳۵۰ ه ق، ص ۳۴۴ و ۳۴۵) این اشکال با این بیان وارد نیست؛ زیرا اشکالی ندارد شارع برای بیان قاعده اولی (محبجور نبودن مالکان) روایت را بیان کرده باشند و اثبات حجر نیازمند دلیل است و همین مقدار فائده برای روایت، اشکال فوق را بر طرف می نماید. اما از آن جهت که این قاعده به پشتوانه ادله اربعه

حجت است و تعدادی از روایات دال بر این قاعده هستند؛ اشکال فوق قوت پیدا کرده و تامل در این ادله ظهوری خلاف مطلب فوق دارد. (در ادامه به این ظهور به تفصیل اشاره خواهد شد)

رابعاً: سلطه بر مال زمانی فعلیت پیدا می کند که مقتضی آن موجود بوده و موانع مفقود باشند. مثل این که اولاً شخص مالک آن شیء باشد و موانعی همچون فلس و جنون و صغر و .. نیز وجود نداشته باشد. حدیث الناس نیز در مرحله بیان وجود مقتضی است و اراده عدم المانع از آن خلاف ظاهر روایت است (اصفهانی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱ ص ۱۱۰ و میلانی، ۱۳۹۵ ه ق، صص ۷۱ و ۷۲ و روحانی، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱۵ ص ۲۳۱).

۳.۴. قول سوم: سلطنت بر تصرف غیر مزیل

۱.۳.۴ - بیان قول سلطنت بر تصرف غیر مزیل و دلیل آن

تنها قائل به این معنا محقق ابروانی است؛ البته در بعضی تعابیر به جمعی از فقها نیز نسبت داده شده است (روحانی، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱۵ ص ۲۳۱). لکن از هیچ فقیهی غیر از ایشان این مطلب نقل نشده است. ایشان دلیل خویش را توجه به سلطنت خداوند می دانند که خداوند هم سلطنت بر همه ی اشیا دارد و این سلطنت نمی تواند به ازاله اصل سلطنت منجر شود (ابروانی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۱ ص ۷۷).

۲.۳.۴ - نقد و بررسی

تامل در ادله این قاعده - همان طور که به تفصیل بیان خواهد شد - ظهور در این معنا نداشته و بدین جهت است که هیچ کسی غیر از ایشان این قول را اختیار ننموده است و از سویی قیاس سلطنت خداوند و بندگان، قیاسی مع الفارق است (کوهکمره، ۱۴۰۹ ه ق، ص ۹۴).

۴.۴. قول چهارم: مشروعیت از حیث کم

۱.۴.۴ - بیان مشروعیت کمی

فرض کنید شخصی به معاطات چیزی را معامله کرده است و نمی داند این معامله همانند بیع مع الصیغه لازم است یا نه؟ با توجه به این که در اصل جواز بیع و انجام معامله شک ندارد این شک، شک در کیف است؛ زیرا شک در این است که این کیفیت از معامله سبب نقل است یا نه؟ اما شک در کم به این معنا است که در اصل جواز یک معامله شک داشته باشد مثلاً یک عقدی همانند تایم شرینگ دارای تمامی آن چه عقلاً در آن لازم می دانند است لکن در صحت شرعی آن شک داریم. این شک، شک در کم است. این قول ادعای می کند در جهت کم می توان به قاعده تمسک کرد و اما از جهت کیف نمی توان.

از قائلین این قول می توان شیخ انصاری را نام برد (انصاری، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۳ ص ۴۱) و تعدادی

از فقها که این فهم را از قاعده دارند (لاری، ۱۴۱۸ه ق ج ۱ صص ۳۳۵ و ۳۳۶، نایینی، ۱۴۱۳ه ق، ج ۱ ص ۱۳۶ و موسوی، ۱۴۲۴ه ق، ج ۲ ص ۵۰۷ و خوانساری، بی تا، ص ۸۳)

۲.۴.۴- دلیل این قول

ابهامی در مورد این قول وجود دارد؛ اگر این قاعده مشرّع است پس چرا از حیث کیف مشرّع نیست و اگر از حیث کیف مشرّع نیست چرا از حیث کمّ مشرّع باشد؟ (حکیم، بی تا، ج ۳ ص ۶۴ و تبریزی، ۱۴۱۶ه ق، ج ۲ ص ۳۸)

شیخ انصاری خود در توضیح این قول می‌فرماید: «الناس مسلطون علی أموالهم إنّما یدلّ علی تسلط الناس علی أموالهم لا علی أحكامهم» (انصاری، ۱۴۰۵ه ق، ج ۳ ص ۸۷). بدین معنا که مردم بر مال خویش مسلط هستند و نه احکام متعلق بر آن؛ بدین جهت است که برای اثبات لزوم معاطات (همان، ج ۳ ص ۴۱) و دیگر شروط صیغه بیع (همان، ج ۳ ص ۴۲) نمی‌توان به آن تمسک کرد.

فقها در پاسخ سوال فوق و توضیح کلام شیخ انصاری بیانات متعددی دارند که هیچ یک خالی از ملاحظه نیست:

۱.۲.۴.۴- بیان محقق لاری و قزوینی و نقد و بررسی آن

حدیث «الناس مسلطون» نسبت به انواع و افراد (کم و کیف) معامله داری عمومیت است لکن این عمومیت به معنای تسلط بر همه انواع معاملات و کیفیاتش نیست، زیرا که این امر بسته به قابلیت در سبب است؛ همان‌طور که تعلیم و تکسیر لزوماً نتیجه بخش تعلّم و انکسار نیست؛ زیرا تعلّم و انکسار، وابسته‌ی قابلیت در آن شیء هستند و در محل بحث نیز تسلط مالک به معنای سببیت داشتن هر چیزی نیست. همان‌طور که قدرت مطلق خداوند، به معنای قدرت بر جمع نقیضین نیست. (لاری، ۱۴۱۸ه ق، ج ۱ صص ۳۳۵ و ۳۳۶ موسوی، ۱۴۲۴ه ق، ج ۲ ص ۵۰۷)

مطلب فوق دارای اشکال است زیرا پذیرفتن عمومیت در قاعده به معنای این است که خداوند، تصرفات مالک را به نحو مطلق نافذ قرار داده است و معنای نفوذ تصرفات مالک، صحت شرعی هر تصرفی که مالک اراده کند. با فرض این عمومیت و نتیجه‌ی آن، صحبت از قابلیت قابل معنا نخواهد داشت؛ اشکال دیگر این که نباید این قاعده شامل عقود جدید و تصحیح اصل آن شود؛ زیرا در تأثیر گذاری آن شک داریم. در حالی که در نظر شیخ انصاری شامل آن‌ها میشود.

اشکال دیگر این که این استظهار، خلاف ظاهر حدیث است و همان‌طور که در نظریه مختار اشاره خواهد شد؛ روایت در صدد بیان مطلبی دیگر است.

۲.۲.۴.۴- بیان محقق روحانی و نقد و بررسی آن

اگر قدرت به یک مسبب و معلولی نسبت داده شود، به معنای قدرت داشتن بر اسباب نیست؛ در حدیث محل بحث، خداوند مردم را مسلط بر مالشان قرار داده و قدرت بر تسلط در مال، به معنای قدرت داشتن بر اسباب و شروط نیست. همانند این که اگر گفته شود زید قدرت بر کشتن دارد به این معنا نیست که بتواند سنگ را بکشد؛ به تعبیر دیگر شارع مقدس انسان را قادر بر تملیک مالش بر غیر قرار داده است که یکی از جنبه‌های تسلط بر مال است. تملیک به غیر، معلولی است که باید سبب و علتی داشته باشد و قدرت داشتن بر ایجاد معلول به معنای قدرت داشتن بر سبب و اجزاء آن نیست (روحانی، ۱۴۲۰ ه ق، ج ۱ صص ۴۹ و ۵۰) و موید این سخن این است برای نقل و انتقالات در بین عرف و شرع اسباب خاصی وجود دارد در نتیجه مسلط کردن کسی در نقل و انتقال به معنای استفاده از راه‌های غیر عرفی و شرعی نیست.

برخی گفته‌اند بیان فوق قابل قبول نیست؛ زیرا ملاک در حجیت ظهورات، عرف است و قطعاً اگر به شخصی بگوییم: تو قدرت بر انتقال مال به غیر را داری؛ متفاهم در نزد عرف این است که من دست شما در انتقال مال بر دیگری و اسباب آن باز گذاشته‌ام و در نتیجه قدرت بر مسبب (انتقال به غیر) کنایه از قدرت بر سبب (معامله) خواهد بود (یزدی، ۱۴۲۱ ه ق، ج ۱ ص ۶۹). همان‌طور که ذکر مسبب و اراده سبب امری متداول و مرسوم است. در جواب باید گفت که همین‌طور است تمکن ساختن بر مسبب کنایه از تمکن بر اسباب است اما اسباب متعارف به توضیحی که بیان شد.

اشکال دیگر در این بیان است که این استظهار خلاف ظاهر روایت شریف است و همان‌طور که بعداً در نظریه مختار اشاره خواهد شد؛ روایت در صدد بیان مطلبی دیگر است.

۳.۲.۴.۴- بیان محقق خوانساری و جزائری و نقد و بررسی آن

عمومیت حدیث «الناس مسطون» نسبت به کم و انواع معاملات قطعی اما نسبت به کیف و افراد معامله، مهمل و مجمل است (خوانساری، بی تا، ص ۸۳) و در صورت شک از جهت کیف، نمی‌توان به این عموم حدیث تمسک کرد.

در این بیان، مغالطه مصادره به مطلوب رخ داده است و همان ادعای شیخ انصاری را در قالب کلماتی جدید تکرار نموده است.

۴.۲.۴.۴- بیان محقق میلانی، نائینی و نقد و بررسی آن

اگر در لزوم وجود ایجاب و قبول لفظی در بیع شک داشته باشیم؛ شک ما، در نافذ بودن این نوع از سلطنت (بیع) نیست؛ زیرا مسلماً بیع نافذ است و شارع با حدیث مذکور این مطلب را عنوان داشته است لکن شک ما در لزوم وجود تشریفاتی خاص در این بیع است و روایت نیز ناظر بر نوع

سلطنت است نه تشریفات موجود در آن (میلانی، ۱۳۹۵ ه. ق، ص ۷۱). به تعبیر دیگر حدیث مذکور به مرحله مسببات اشاره دارد و است و از آن حیث مشرّع است؛ در نتیجه از حیث کمّ دارای عمومیت است اما نسبت به مرحله اسباب، مشرّع نیست (نائینی، ۱۴۱۳ ه. ق، ج ۱ ص ۱۳۶).
بیانات فوق نیز تکرار مدعا در ضمن الفاظی جدید است (یزدی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۱ ص ۶۹).

۵.۲.۴.۴- بیان محقق حکیم و نقد و بررسی آن

عدم تسلط بر مال گاه به معنای قابلیت نداشتن شخص برای تسلط است و گاه به معنای عدم قابلیت در مال همانند عین مرهونه و گاه به معنای قصور در سبب است. حدیث مذکور در مقام بیان در دو جهت اول هستند و برای مالک و مال این قابلیت را ایجاد می کند و از جهت سوم در مقام جعل سلطنت نیست (حکیم، بی تا، ص ۲۹).
در ملاحظه بر فرمایش ایشان باید گفت: اگر منظور ایشان، ناظر نبودن به مرحله اسباب به دو بیان اول باشد؛ همان اشکالی که به آن دو بیان وارد بود بر این بیان نیز وارد خواهد بود و اگر منظور ایشان بیان مرحوم نائینی و میلانی باشد نیز اشکال بیان شده بر آن ها را در پی خواهد داشت و صرف ادعای ظهور بدون پشتوانه نیز ارزشی نخواهد داشت.

۳.۴.۴- اشکال بر قول چهارم

حال که نتوانستیم با بیان فقها از این قول دفاع کنیم؛ اشکالی مطرح میشود؛ اگر تعمیم از حیث نوع را در روایت بپذیریم قهرا شامل اکل و شرب نیز خواهد شد (ایروانی، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۱ ص ۷۷)؛ بلکه اکل و شرب از اوضح مصادیق آن است (خمینی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۱ ص ۱۶۰) و در این صورت فرض کنید ما حیوانی را یافته و حیازت کرده ایم؛ اما نمی دانیم چیست، با پذیرش مطلب فوق باید بتوان به حدیث مذکور برای حلیت اکل آن تمسک نمود (حکیم، بی تا، ج ۳ ص ۶۴) در حالی که این استفاده خلاف رفتار فقها بوده و هیچ یک از فقها برای رفع این شک به این حدیث تمسک ننموده اند (خویی، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۲).

۵. نقد تمسک به حدیث و قاعده در تسلط بر اعضای و آثار اجتماعی آن

برخی با تمسک به این حدیث و قاعده ادعا می کنند خداوند انسان را مسلط بر اعضای بدن خویش نموده است و اگر فردی بخواهد به عنوان مثال کلیه خود را اهدا نماید با تمسک به این حدیث قاعده امکان این امر را دارد. (شایق، ۱۳۹۵ و غدیری، ۱۳۹۵، ص ۸ و درگاهی، ۱۳۹۵، ص ۳)
این ادعا در پی خود سبب کالایی شده اعضای بودن بوده و هر فرد در صورت اینجاده تنگنا یا نیاز مالی برای رفاه بیشتر به اعضای بدن خود به مثابه یک کالا نگاه می کند و این امر سبب روز آسب های اجتماعی فراوانی می شود؛ خصوصا در بین خانواده هایی که دچار فقر مالی و فقر سواد می هستند، این آسب ها بسیار خواهد بود؛ زیرا در بسیاری از موارد اقدام به فروش عضو

بدون اطلاع از آسیب‌های احتمالی بعدی آن است و فرد فروشنده با معامله با واسطه و دلال، به سود مناسبی نیست نمی‌رسد. بسیاری از اوقات افراد فقیر که اقدام به فروش اعضای بدن خود همانند کلیه، کبد و مغز استخوان می‌کنند از مضرات آتی آن هیچ اطلاعی ندارند و دلال‌هایی که نقش واسطه را دارند از این وضعیت بیشتری استفاده را برده و با تکیه بر فقر مالی طرف مقابل بیشترین سوء استفاده را از او میکنند.

تمام آن چه گفته شد در سایه تمسک به قاعده و حدیث سلطنت نسبت به تسلط افراد بر اعضای خویش پدید آمده است و حال آن که ما در اباحت گذشته به تفصیل تسلط بر مال را به نحو فوق رد کردیم و به طریق اولی تمسک به حدیث و قاعده بر تسلط بر اعضاء نفی می‌شود.

نتیجه گیری

از آن چه بیان گردید روشن می شود که حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم» با در نظر گرفتن تاریخچه فقهی و حدیثی آن؛ دارای سندی متصل به پیامبر نبوده و سبب تواتر انگاری آن بعد محقق حلی عدم توجه به تاریخچه پیدایش این عبارت و تلقی به قبول از سوی فقهای همچون محقق و علامه حلی بوده است. شعاری خواندن روایت و مضمون آن نیز ما را از بحث سندی بی نیاز نمی سازد زیرا که اساسا تعبیر به شعاری بودن در مورد حدیث سلطنت هیچ وجهی ندارد؛ چون تعبیر شعاری بودن در اصطلاح و متون فقهی ناظر به فتاوی و احکامی است که به حدی قطعی و روشن هستند که همانند علامت برای فقه شیعه هستند در حالی که در محل بحث چهار معنای محتمل وجود داشته و امری قطعی و روشن و علامت گونه وجود ندارد؛ تعبیر به شعار در متون حدیثی نیز به معنای کلماتی بوده که در جنگ طرفین سرداده و سبب تمییز گروه ها نسبت به دیگری شده و قطعا این حدیث این ویژگی را دارا نیست؛ زیرا که در هیچ یک از کتب اربعه و مجامع حدیثی مورد وثوق اثری از آن نیست.

از جهت دلالت نیز معنای عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم» سلطه و توان تصرفات مالکان در اموال خویش در حیثه قانونی و شرعی می باشد؛ زیرا که مالک می باشند و هیچ دلالتی بر شرعیت تمامی تصرفات یا اخبار از عدم حجر مالک ندارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، (۱۴۱۷ ه ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱ و ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۲. ابوالحسین، یحیی ابن ابی الخیر، (۱۴۲۱ ه ق)، البیان فی مذهب الامام الشافعی، ج ۵، جده، دار المنهاج، چاپ اول.
۳. ابوالعلاء، محمد عبد الرحمن، (بی تا)، تحفه الاحوذی بشرح جامع الترمذی، ج ۴، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴. ابن الاثیر، مجد الدین ابوالمبارک، (۱۴۲۶ ه ق)، الشافی فی شرح مسند الشافعی، ج ۴، ریاض، مکتبه الرشد، چاپ اول.
۵. ابن تیمیه، تقی الدین أبو العباس أحمد، (۱۴۲۵ ه ق)، الحسبه، ج ۱، بی جا، بی نا.
۶. ابن الرفعه، احمد ابن محمد، (۲۰۰۹ م)، کفایه النبیه فی شرح التنبیه، ج ۹، بی جا، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۷. ابن عبد البر، ابو عمر یوسف ابن عبد الله، (۱۴۲۱ ه ق)، الاستذکار، ج ۶، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۸. ابن قیم، محمد ابن ابی بکر، (بی تا)، الطرف الحکمی، ج ۱، بی جا، مکتبه دار البیان.
۹. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، (۱۴۰۵ ه ق)، عوالی اللتالی العزیزیه، ج ۱ و ۲ و ۳، قم، دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ ه ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۱. اشتهاودی، علی پناه، (۱۴۱۷ ه ق)، مدارک العروه، ج ۶، تهران، دار الاسوه للطباعه و النشر، چاپ اول.
۱۲. آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۲۵ ه ق)، کتاب القضاء، ج ۱، قم، انتشارات زهیر، چاپ اول.
۱۳. اصفهانی، شیخ الشریعہ، فتح الله، (۱۴۰۴ ه ق)، احکام الصلاه، قم، کتابخانه امام امیر المومنین علیه السلام، چاپ اول.
۱۴. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، (۱۴۰۶ ه ق)، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۷، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم.
۱۵. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر، (۱۴۰۴ ه ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۴، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۶. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۹ ه ق)، الاجاره، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم، چاپ دوم

۱۷. -----، (۱۴۱۸ ه ق)، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، قم، انوار الهدی، چاپ اول.
۱۸. آملی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۶ ه ق)، المعالم الماثوره، ج ۳، قم، بی نا، چاپ اول
۱۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ ه ق)، کتاب المکاسب، ج ۱ و ۲، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۲۰. ایروانی، باقر، (۱۴۲۶ ه ق)، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، ج ۲، قم، دار الفقه للطباعه و النشر، چاپ سوم.
۲۱. ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، (۱۴۰۶ ه ق)، حاشیه المکاسب، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۲. بحرانی، حسین بن محمد، (بی تا)، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، قم، مجمع البحوث العلمیه، چاپ اول.
۲۳. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ ه ق)، الحدائق الناصره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۱۹ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۴. البشیری، حسن حسین، دراسات فقهیه حدیثیه حدیث السلطنه، مجله فقه اهل البيت عليهم السلام، شماره ۵۲، از صفحه ۲۰۵ الی ۲۲۳
۲۵. بروجردی، آقا حسین طباطبایی، (۱۴۱۳ ه ق)، تقریرات ثلاث قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۶. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، (۱۴۱۹ ه ق)، الحاشیه علی مدارک الاحکام، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۲۷. -----، (۱۴۱۷ ه ق)، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، قم، مؤسسه العلامه المجدد الوحيد البهبهانی، چاپ اول.
۲۸. تبریزی، جواد، (۱۴۱۶ ه ق)، ارشاد الطالب الی التعليق علی المکاسب، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم
۲۹. تبریزی، موسی، (۱۳۶۹ ه ق)، قاعدة الضرر، اليد، التجاوز و الصحه (اوثق الوسائل)، قم، کتابفروشی کتبی نجفی، چاپ اول
۳۰. تستری، اسد الله، (بی تا)، مقابیس الأنوار و نفائس الأسرار فی أحكام النبی المختار و عترته الأطهار، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول
۳۱. جزائری، سید محمد جواد مروج، (۱۴۱۶ ه ق)، هدی الطالب فی شرح المکاسب، ج ۱ و ۲، قم، مؤسسه دارالکتب، چاپ اول
۳۲. جواهری، حسن، (۱۴۰۵ ه ق)، الربا فقهیا و اقتصادیا، قم، بی نا، چاپ اول

۳۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ ه ق)، *الصحاح*، ج ۲، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول
۳۴. حائری، سید کاظم، (۱۴۱۵ ه ق)، *القضاء فی الفقه الاسلامی*، قم، مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول
۳۵. حائری، سید علی طباطبایی، (۱۴۱۸ ه ق)، *ریاض المسائل*، ج ۲ و ۹ و ۱۳ و ۱۵، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۳۶. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی، (بی تا)، *کتاب المناهل*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۳۷. حجت کوهکمره ای، سید محمد، (۱۴۰۹ ه ق)، *کتاب البیع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳۸. حکیم، سید محسن، (بی تا)، *نهج الفقاهه*، قم، انتشارات ۲۲ بهمن، چاپ اول
۳۹. حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، (۱۴۱۶ ه ق)، *مستمسک العروه الوثقی*، قم، مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول
۴۰. حلبی، ابن زهره، حمزه بن علی، (۱۴۱۷ ه ق)، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۴۱. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ ه ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۲ و ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴۲. حلّی، حسین، (۱۳۷۹ ه ق)، *دلیل العروه الوثقی*، ج ۲، نجف، مطبعه النجف، چاپ اول
۴۳. حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، محقق حلّی، (۱۴۱۳ ه ق)، *الرسائل التسع*، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول
۴۴. -----، (۱۴۱۲ ه ق)، *نکت النهایه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۵. حلّی، احمد بن محمد اسدی (علامه حلّی)، (۱۴۱۴ ه ق)، *تذکره الفقهاء*، ج ۱۰ و ۱۱، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۴۶. -----، (۱۴۱۳ ه ق)، *مختلف الشیعہ فی أحكام الشریعہ*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴۷. -----، (۱۴۱۹ ه ق)، *نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام*، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول
۴۸. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، (۱۴۰۴ ه ق)، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، ج ۲، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول
۴۹. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۶ ه ق)، *حاشیه الکاسب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول

۵۰. خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۱ ه ق)، کتاب البیع، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول
۵۱. خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ ه ق)، دروس الاعلام و تفهها، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول
۵۲. -----، (۱۴۱۸ ه ق)، کتاب البیع، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول
۵۳. خوانساری، محمد امامی، (بی تا)، الحاشیة الثانیة علی المکاسب، بی نا، چاپ اول.
۵۴. خوانساری، محمد هاشم، (۱۳۱۷ ه ق)، معدن الفوائد و مخزن الفرائد، قم، بی نا، چاپ اول
۵۵. خویی، سید ابو القاسم موسوی، (بی تا)، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، بی نا.
۵۶. دارابی، محمد، (۱۴۱۸ ه ق)، مقامات السالکین، قم، نشر مرصاد، چاپ اول
۵۷. دبیان، ابو عمر، (۱۴۳۲ ه ق)، المعاملات المالیه، اصاله و معاصره، ج ۹، ریاض، مکتبه الملك فهد الوطنیه، چاپ دوم.
۵۸. درگاهی، مهدی. (۱۳۹۵). واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سلطه انسان بر اعضای بدن. فقه و اصول، ۴۸(۲)، ۴۵-۶۴
۵۹. رشتی، میرزا حبیب الله، (۱۳۱۱ ه ق)، کتاب الاجاره، بی جا، بی نا، چاپ اول
۶۰. روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ ه ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۸، قم، دار الکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۶۱. -----، (۱۴۲۹ ه ق)، منهاج الفقاهه، ج ۳، قم، انوار الهدی، چاپ پنجم
۶۲. روحانی، سید محمد، (۱۴۲۰ ه ق)، المرتقی الی الفقه الأرقی - کتاب الخیارات، ج ۱، تهران، موسسه الجلیل للتحقیقات الثقافیه، چاپ اول
۶۳. سابق، سید، (۱۳۹۷ ه ق)، فقه السنه، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۶۴. سبزواری، سید عبد الأعلى، (۱۴۱۳ ه ق)، مهذب الأحکام، ج ۱۳ و ۲۱، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، چاپ چهارم.
۶۵. سبزواری، محمد باقر، (۱۴۲۳ ه ق)، کفایة الأحکام، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۶۶. سیستانی، سید علی حسینی، (۱۴۱۴ ه ق)، قاعده لا ضرر ولا ضرار، قم، دفتر آیه الله سیستانی، چاپ اول.
۶۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر، (بی تا)، دلیل تحریر الوسیله الوصیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول
۶۸. شایق، مهدی، ۱۳۹۵، بررسی قاعده سلطنت و جریان آن در سلطنت بر نفس و اعضای بدن،

دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهشنامه فقهی، سال چهارم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۵-۲۶.

۶۹. شیرازی، کاظم، (۱۴۲۳ ه ق)، شرح العروه الوثقی، نجف، موسسه کاشف الغطاء، چاپ اول

۷۰. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ ه ق)، کتاب نکاح، ج ۱، قم، موسسه پژوهشی رای پرداز

۷۱. صدر، سید محمد، (۱۴۲۰ ه ق)، ما واره الفقه، ج ۴، بیروت، دار الاضواء للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول

۷۲. ضمیریه، عثمان جمعه، (بی تا)، التسعیر فی الفقه الاسلامی، مجله البیان، ج ۲۶، بی جا، بی نا.

۷۳. طالقانی، نظرعلی، (۱۳۰۴ ه ق)، مناط الاحکام، تهران، بی نا، چاپ اول

۷۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ه ق)، الخلاف، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۷۵. -----، (۱۳۸۷ ه ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، تهران، المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، چاپ سوم.

۷۶. عاملی، سید جواد حسینی، (بی تا)، مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۲ و ۴ و ۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

۷۷. عاملی، محمد بن مکی، (۱۴۱۹ ه ق)، ذکرى الشيعه فی أحكام الشریعه، ج ۳، قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول

۷۸. ----، (۱۴۱۴ ه ق)، غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول

۷۹. عراقی، آقا ضیاء، (۱۴۱۴ ه ق)، شرح تبصره المتعلمین، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول

۸۰. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۶ ه ش)، فقه و حقوق قراردادها ادله عام روایی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.

۸۱. غدیری، قادر، (۱۳۹۵). بررسی و تبیین سلب حق از خویشان. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۹(۴)، ۱۰۵-۱۲۶.

۸۲. قمی، سید تقی طباطبایی، (۱۴۰۰ ه ق)، دراستان من الفقه الجعفری، ج ۴، قم، مطبعه الخيام، چاپ اول

۸۳. ----، (۱۴۲۶ ه ق)، مبانی منهج الصالحین، ج ۸، قم، منشورات قلم الشرق، چاپ اول.

۸۴. کاشانی، فیض، محمد محسن، (بی تا)، مفاتیح الشرائع، ج ۳، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۸۵. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ه ق)، الکافی، ج ۴ و ۷، تهران، دار الکتب الإسلامیه،

چاپ چهارم.

۸۶. گیلانی، میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، (۱۴۱۳ ه ق)، جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، ج ۲، تهران، موسسه کیهان، چاپ اول.

۸۷. لاری، سید عبدالحسین؛ (۱۴۱۸ ه ق)، التعلیقہ علی المکاسب، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول

۸۸. مارودی، علی ابن محمد، (۱۴۱۹ ه ق)، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی، ج ۵، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۸۹. مامقانی، عبدالله، (۱۳۵۰ ه ق)، حاشیه علی رساله لاضرر، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، چاپ اول

۹۰. مامقانی، محمد حسن، (۱۳۱۶ ه ق)، غایه الآمال فی شرح کتاب المکاسب، ج ۳، قم، مجمع الذخائر الإسلامیه، چاپ اول.

۹۱. مراغی، سید میر عبد الفتاح، (۱۴۱۷ ه ق)، العناوین الفقہیہ، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۹۲. المزنی، اسماعیل بن یحیی، (۱۴۱۰ ه ق)، مختصر المزنی (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعی)، ج ۸، بیروت، دار المعرفه.

۹۳. مصطفوی، سید محمد کاظم، (۱۴۲۱ ه ق)، مائتة قاعدة فقہیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.

۹۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۱ ه ق)، القواعد الفقہیہ، ج ۲، قم، مدرسه امام امیر المومنین علیه السلام، چاپ سوم

۹۵. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، (۱۴۱۴ ه ق)، فقه الشركة علی نهج الفقه و القانون و کتاب التأمین، قم، منشورات مکتبه امیر المؤمنین - دار العلم مفید رحمه الله، چاپ اول.

۹۶. موسوی قزوینی، سید علی، (۱۴۲۴ ه ق)، ینابیع الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۹۷. مومن قمی، محمد، (۱۴۱۵ ه ق)، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۹۸. میلانی، سید محمد هادی، (۱۳۹۵ ه ق)، محاضرات فی فقه الإمامیه کتاب البیع، مشهد، موسسه چاپ و نشر دانشگاه فردوسی، چاپ اول

۹۹. نائینی، محمد حسین، (۱۴۱۳ ه ق)، المکاسب و البیع، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۱۰۰. ———، (۱۳۷۳ ه ق)، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، ج ۲، تهران، المکتبه الحیدریه، چاپ اول

۱۰۱. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ ه ق) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴ و ۲۵ و ۳۸،

بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.

۱۰۲. نجفی، کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، (بی تا)، الفوائد الجعفریه، بی جا، مؤسسه کاشف الغطاء،

۱۰۳. نراقی، احمد ابن محمد، (۱۴۱۷ ه ق)، عوائد الايام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول

۱۰۴. -----، (۱۴۱۵ ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول

۱۰۵. نراقی، مولی محمد، (۱۴۲۲ ه ق)، مشارق الاحکام، قم، کنگره نراقیین، چاپ دوم

۱۰۶. همدانی، عبد الصمد، (۱۴۱۸ ه ق)، رساله فی الغناء، قم، نشر مرصاد، چاپ اول

۱۰۷. همدانی، آقا رضا، (۱۴۱۶ ه ق)، مصباح الفقیه، ج ۱۴، قم، مؤسسه الجعفریه لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول

۱۰۸. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۲۱ ه ق)، حاشیه المکاسب، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.

۱۰۹. -----، (۱۴۱۵ ه ق)، سوال و جواب، تهران، مرکز نشر العلوم الاسلامی، چاپ اول.

Abstracts

A social look at the hadith and rule of monarchy with an approach to its practical effects with a parallel approach

*Abdollah Omidifard
Akbar Najm*

Abstract

One of the most famous and widely used rules in jurisprudence is the rule of sovereignty, and its most important reason, along with evidence such as the foundations of reason, verses of the Quran, and specific narrations, is the hadith "People are in control of their property." This hadith and the rule, in turn, are subject to numerous challenges from both anecdotal and interpretative perspectives. In terms of narration, there are two negative and positive approaches to it, and in terms of interpretation, several meanings have been expressed regarding it, including being anecdotal to forging absolute religious authority. Some have also applied this rule to control over the body, and as a result, they have considered it permissible for an individual to sell his body parts; this effect, which is one of the social effects derived from the rule, has also had negative social consequences. This article, which is written in a descriptive-analytical manner and with an approach to adapting to Sunni jurisprudence, seeks to prove the hypothesis that this hadith is a distorted document and, in terms of evidence, merely confirms the owners' possessions of their property within the scope of legal and religious possessions, and this hadith cannot be relied on as a basis for doubting the existence of a condition or a detail in transactions. Finally, by referring to the impermissibility of relying on the rule in controlling oneself and body parts, we refer to the social effects of this type of holding on.

Keywords

rule of sovereignty, legislative, legal possession.

The ethical approach to preaching good preaching in propaganda based on verse 125 of Surah An-Nahl

Ali Fallah

Azam Etemadi Fard

Abul Qasim Asi Madhanb

Abstract

In verse 125 of Surah An-Nahl, God has instructed the Prophet to invite people to God in three ways: Wisdom, good preaching and arguing in the best possible way. In the meantime, the method of preaching has come with the word good, and its meaning is that many sermons are not good and are not useful and effective in Propagation in religion. One of the most important aspects of good preaching is its moral dimension, in which observing ethical points is very effective in its effectiveness. This study first tries to deduce and explain the moral standards of speech and preaching from the perspective of the Qur'an in a library method. Then, with a descriptive-analytical structure, while examining the verses related to preaching and propaganda, he should deal with the moral dimension of good preaching. The research findings indicate that the adherence and implementation of these ethical principles reaches its highest level of effectiveness in good preaching when: Let us not insult the sanctities of others, be as compassionate as our brother in preaching to our audience, and do not ask for a reward for our preaching. Also, adhere to our speech, learn and apply all kinds of good words and moral do's and don'ts. In this case, good preaching and propaganda will be achieved in the best possible way.

Keywords

Good Sermon, Religious preaching, Moral Approach, Quran, verse 125 of Surah An-Nah.

Social Frequencies of Arbitrability in Iranian Law and Its Comparison with German, English, and French Legal Regulations

*Mohammad AmirNejat
Seyed Ebrahim Hosseini
Mahmoud Qayyumzadeh*

Abstract

Arbitrability means the ability to refer a claim to arbitration with social effects and frequencies. Since the principles of arbitrability, which are stated in Article 34 of the International Commercial Arbitration Law, include public order, good morals, and administrative rules, they are also close to social and moral affairs. Basics such as public order and good morals change with social developments. Therefore, social changes affect the foundations of arbitrability. This research examines the social frequency of arbitrability in Iranian law and compares it with the laws of three European countries: Germany, England, and France. . The findings of the research show that both in Iranian law and in the law of three European countries, public order and good morals, which have social roots, affect the arbitrability of claims. In Iranian law, if issues are in conflict with the principles of arbitrability, they cannot be referred to arbitration due to opposition to morality and social order. In English law, the principles of arbitrability are not discussed in the 1996 Arbitration Law. According to the jurisprudence of this country, which is customary law and derived from society, public order is the most important basis for arbitrability. In English law, public order does not prevent the referral of issues to arbitration, and this issue is due to social acceptance. But the arbitrator's opinion should not be against the principles of arbitrability. French law is similar to Iranian law in terms of fundamentals, and according to Article 20 of the French Code of Civil Procedure, public order and good morals and rules of procedure are considered to be the main bases of arbitrability, the examples of which are also identified in society. Domestic and international arbitration, more issues can be arbitrable in the laws of this country than the laws of Iran. In German law, public order and social rules, including ethical behavior and public security, are considered as the bases of arbitrability. In the laws of these three European countries, in addition to the internal bases of arbitrability, international public order and European Union laws should also be considered in the issues. did.

Keywords

social frequencies, public order, good manners, rules of command.

The Use of Rhetoric to Enhance the Impact of Ethical Concepts in the Holy Quran

*Mohammad Aslam Raiesi
Bashir Zol,ali
Mohammad Fatehi*

Abstract

Scholars of rhetoric emphasize the influence of rhetorical elements such as literal meaning, metaphor, simile, allegory, and metonymy in explaining concepts in Arabic texts, especially the Quran. Rhetoric not only plays a key role in understanding religious, ethical, historical, and social teachings, but also aids in effectively conveying these concepts to the audience. This research examines the philosophy and function of rhetoric in the Quran, showing how the use of metaphor, simile, allegory, and metonymy increases the impact and deepens the understanding of ethical and social concepts. Through rhetorical techniques, the Quran presents ethical models in a way that enables the audience to clearly comprehend and act upon them. The primary purpose of using rhetorical techniques in the Quranic verses, as highlighted in this study, is to clarify forms of ethics that are not easily understood by ordinary individuals. In situations where ethical behavior emphasizes resisting evil, oppression, darkness, and wrongdoing without seeking retaliation or imitating them in wrongful actions, the Quran emphasizes ethics as an inner understanding and highlights the innate characteristics of virtuous morals.

Keywords

Rhetoric, ethical virtues, Quran, ethical concepts.

The effect of ethical characteristics of managers on the relationship between conservatism and cost of equity

*Saied AhmadVand
Azita Jahanshad*

Abstract

One of the tools and mechanisms of drafting accounting standards is conservatism. Conservatism has been proposed as a useful tool for the board of directors in order to fully implement key tasks such as determining strategies, comprehensive supervision of the company's executive directors, and ensuring accountability to shareholders and stakeholders in recent years. Conservatism is placed as a criterion of pessimism in front of the manager's optimism to increase the quality of profit. Studies show that managers do not always behave in a completely rational way, and under the influence of characteristics such as optimism, overconfidence, etc., they may make irrational decisions that have an important impact on the company's financial and operational activities. On the other hand, one of the basic elements in making investment decisions is the cost of equity, which decreases the economic added value of companies. In order to maintain the value of the economic unit, the management should try to bring the expected return to at least the level of the cost of equity. In this, the key to success is reducing the cost of equity. Therefore, this research seeks to answer the question of whether the moral characteristics of managers have an effect on the non-linear relationship between accounting conservatism and the cost of equity? This research has been carried out in the framework of inductive-inductive arguments. In this research, library and field methods were used to collect information. The theoretical bases and researches carried out were used as a library basis. The statistical population of this research includes all the companies accepted in the Tehran Stock Exchange during the financial periods of 1392-1401. According to Cochran's formula, the number of samples used in this research has been obtained for an error of 0.085 (about 8.5%). According to the findings of the research, with the increase of managers' overconfidence, the relationship between managers' conservatism and the cost of equity will weaken, and there is an inverse relationship between the independent and dependent variables. Also, with the increase in managers' optimism, the relationship between the conservatism of managers and the cost of equity is strengthened, and there is a direct relationship between the independent and dependent variables. Also, with the increase of overconfidence, the cost of equity will decrease and there is an inverse relationship between the independent and dependent variables. Also, with the increase of the company size variable, the relationship between managers' conservatism and the cost of equity weakens, and there is an inverse relationship between the independent and dependent variable. This variable supports the linear relationship between managers' conservatism and the cost of equity.

Keywords

ethical characteristics of managers, conservatism, cost of equity, optimism, overconfidence.

Analysis of the character of Khaled, the protagonist of the novel Neighbours, the Story of a City and the Burnt Earth by Ahmad Mahmoud from the sociological perspective of George Lukács

*Fariborz Jafari Ahmadi
Faramarz Shirin Bayan
Mohammad Saleh Amiri*

Abstract

The purpose of sociology of literature is to express the links between society and literature and also to reveal how social realities are reflected in literary works, especially in novels. Lukács, as one of the greatest theorists in the field of sociology of literature, tried to show the mutual influence between social structures and literary structures. He considers the novel to be a reflection of the social life of the author's era and also a product of his particular worldview. Ahmad Mahmoud is one of the realist story writers, whose main focus is to express the type of social life of the people of his time, and this issue can be seen in his works. Therefore, the three novels Neighbors, The Story of a City and Burnt Earth can be analyzed based on the sociological theory of George Lukács and the following hypotheses can be put forward: 1- Social novels can be used to reform and improve structures. and cultural-social attitudes are effective. 2- Contemporary novels can not only be a mirror of the whole society with their realistic view, but they can also influence the society from a cultural-social and even political point of view. to be influential and cause intellectual changes in their readers. 3- According to the sociological theories of George Lukács, the sociological analysis of these three novels can be a guide to identify his worldview.

Keywords

Ahmad Mahmoud, George Lukacs, literary sociology, story of a city, scorched earth, neighbors.

Comparison of the features of romanticism in Nima and Forough Farrokhzad poetry

*Manijeh Hamrah
Behrouz Romiani
Mostafa Salari*

Abstract

The main issue of this paper is the comparison of the image in the poems of Nima and Forough Farrokhzad from the perspective of the romantic image. The romantic image of the epistemological and aesthetic nature is fundamentally different from the classical, symbolic, and surrealistic. The author has tried to explain the nature of the romantic image in three parts: in the first part, explains the special features of romantic imagery with the discussion of four characteristics: transformation in nature, shadow of the image, dynamics, and individuality in the image. In the second section, the relationship between the images and the position of the image in the context of the poem is examined by two characteristics of continuity and maturity.

The paper is based on a descriptive-analytical method based on a library method.

Keywords

Romanticism, Nima Yoshij, Forough Farrokhzad, Rhetoric, Image, Metaphorical Style.

Conceptual Clothing Therapy According to Ethical Principles of Alain De Botton, John Armstrong Views

*Maryam Mounesi Sorkheh
Zahra Sheikh*

Abstract

Throughout history, clothing has been a powerful way of expressing a specific concept. But in the current post-modern era, it is considered as the secondary nature of mankind. Considering clothing as an independent artwork can shed light on what the nature of conceptual fashion is today, which contains a wide variety of contents. This approach can be traced back to the major dissident art movement. The period in which clothing, as an independent work of art, was considered as an item able to elevate its wearers higher than where they could previously reach with their natural gifts. The main purpose of this study is to identify the mental weaknesses of mankind and the role of conceptual clothing in stimulating, soothing, and guiding the subjects. However, the important question is: How clothing can be therapeutic for its subjects in an interactive environment? In addition to having an artistic view of clothing, which already plays a major role in influencing the subjects in the form of conceptual art, this research seeks to put forward a modern view called interactive-therapeutic clothing. The therapeutic approach to clothing as well as a recent notion stated in this research seeks to replace the notion claiming that it is only possible to have either a practical approach or an aesthetic one towards clothing. Accordingly, clothing is going to be surveyed in respect of the seven psychological functions of art attempting to eliminate the psychological weaknesses proposed by Alain de Botton and John Rutherford Armstrong. And to realise that because of the capabilities of clothing in influencing the subjects clothing is a crucial element in art as therapy. Entering the world of art would be a difficult task, though, since in recent decades clothing has been looked on as an item that can either be useful or aesthetic. Nevertheless, by knowing the importance of the existing web of connections between the phenomenological concepts and descriptions proposed by Merleau-Ponty and by generalizing this to the world of interactive performance we can get the key. the body is our observation platform already present in all of our experiences; thus, it receives some concepts like colour, space and depth. From the beginning to the end of this research conceptual clothing is regarded as an instance of art able to induce different concepts and actions on the subjects since they will have a corporeal experience of art. This experience takes place in an environment where clothing, next to the other instances of art, would be the most influential and leading element in influencing the subjects, since by wearing the clothes they are the actual performer. So clothes, the most intimate work of art to the body, can give the subjects a better understanding of some concepts by making them aware that they all own an artistic self and helping them revive their senses of creativity and innovation. This research is done through correlational and analytical studies. The data of this study has been gathered from other papers and books.

Keywords

Conceptual Clothing, Art Therapy, Interactive Art, Alain de Botton, John Armstrong.

The effectiveness of the moral behavior of Iranians from the presence of Imam Reza (AS) in Iran

Omran Ghasemi Kaleshlou

Davod Esfahanian

Mahboub Mahdavian

Masoumeh Gharedaghi

Abstract

With the emigration of Imam Reza (a.s.), places of pilgrimage and worship were established in Iran, which can be referred to as the construction of buildings such as mosques and seminaries centered on Shiite culture. The migration of Sadat after the arrival of Imam Reza (a.s.) to Iran, which was later persecuted by the Abbasids and many of them were martyred in different cities, and the tombs of each became a focus for Shiite culture and spread Shiism. The blessed tombs in Iran is a manifestation of the ideals of Shiism that was rooted in Islam and in fact it is considered a huge support for the high standards and values of the Shiite school. The main question of this research is what effect did the presence of Imam Reza in Iran have on the moral behavior of the people? The method of this research is descriptive-analytical. The results of this research show that with the presence of Imam Reza (a.s.) in Iran, people were guided towards spirituality, and after his martyrdom, the people of Iran were invited by promoting the culture of pilgrimage and the presence of Sadat. They found an increasing growth in spirituality. After the martyrdom of Imam Reza, his friends and Shiites noticed his pilgrimage, and gradually places of pilgrimage and worship appeared in Mashhad, and different classes of people, especially Shiite scholars, settled there.

Keywords

Imam Reza (AS), governorate, Iran, Khorasan, behavior of Shiites.

Reflection of the social and cultural situation of the society in the romanticism poems of Ansi al-Haj and Hoshang Ebtahaj

Salim Ghaderi Tappeh Rasht

Naser Hosseini

Ardehir Sadroddini

Abstract

The romanticism movement had many followers all over the world who presented their works to the reader as one of the pioneers of this school. The main purpose of the research is to explain the basis of the approach of Ansi al-Haj and Hoshang Ebtahaj in the romantic school and a comparative study of the style of those two poets taking into account the social and cultural situation. The research method is descriptive-analytical.

In order to collect the materials needed to investigate romanticism in the poems of Ansi al-Haj and Hoshang Ebtahaj, first, studies will be conducted on the influence of the school of romanticism in literature, as well as its effect on the poems of Alhaj and Ebtahaj, and the required materials will be extracted from books, articles and authoritative scientific sites. By describing and analyzing these materials and data, romanticism and its various manifestations in the poems of Al-Hajj and Ibtahaj are compared and its most important trends and manifestations are shown.

In this research, the results show that Ibtahaj uses romanticism in the field of struggle, politics and love for freedom and revolution, and he directs his efforts to political protest and social work, and in Alhaj's poems, mixing romanticism with revolutionary and dynamic literature is one of the characteristics. Y A poem is considered a poet. Also, Ibtahaj considers death in the field as a worthy death and it is equivalent to victory, but in al-Haj's poem, he has a different interpretation and death is a window that opens another hope for him.

Ibtahaj is one of the poets who has many skills in dealing with inner desires and spiritual sufferings and romanticism of nature, and the romanticism of the return of nature can be seen in Al-Haj's poems.

Keywords

comparative study, school of romanticism, socio-cultural situation, poems of Ansi al-Haj, poems of Hoshang Ebtahaj.

Comparative study of seven mystical stages in the works of Maulavi and Attar

Leila Farzaneh

HosseinQoli Sayyadi

Seyyed Mahmoud Reza Gheibi

Abstract

The seven stages of mysticism are among the most important and thought-provoking topics in mystical cirrhosis. Examining and understanding their meaning and concept, the seeker and the path of the truth helps to follow this path with more awareness. Provide mystics and Sufis. Also, clarifying the concepts of each of these officials according to the views of Attar and Rumi and expressing how these concepts are used in mystical and moral stories are two other goals of this research.

Showed that in some cases the views of Attar and Rumi are different. Sufis and mystics each have opposing views on the journey to God and meeting God.

What arose at the beginning of the official emergence of Western-influenced Sufism in Iran and its sphere of ritual and linguistic influence until it reached Rumi and Attar, although beautiful in appearance and constantly in conflict with the Shari'a, is an amalgam of philosophical views. Greek and eclectic were other ideas, forming parallel and sometimes contradictory currents, which played a significant role in the continuation of Sufism..

Keyword

Comparative Analysis, Seven Stages, Mysticism, Attar, Rumi.

Foresight scenarios in the foundations of Islamic ethics: scientific methods in responding to challenges

*Mohammad Esmaeil Abdollahi
Sara Hosseinpour Chaijani*

Abstract

Islamic ethics, derived from the teachings of the Quran and the Sunnah of the Prophet of Islam (PBUH), serves as a moral compass for individuals. In light of evolving societies and emerging issues, there is a growing need for proactive approaches to Islamic ethics. Employing scientific methods, such as forward-looking scenarios, is pivotal in addressing future challenges and advancements in this domain. This entails utilizing imagination and predictions, conducting thorough analysis, and offering rational solutions in a astute and methodical manner. Collaborative efforts involving religious scholars, social activists, workshops, and expert conferences play a key role in this process. Through meticulous research and interpretation of the foundational texts, coupled with the expertise of religious scholars and social activists, viable solutions for the future can be developed. Despite the diverse methodologies employed, the future landscape of Islamic ethics presents numerous challenges. This article aims to outline a proactive path forward by identifying future scenarios in Islamic ethics and advocating for the use of scientific methods in tackling these challenges.

Keywords

Islamic ethics, future scenarios; Religious futurism, foresight.

Ethic crimes Related to unauthorized activities related to Currency Password

*Abdolrazzagh Abdolhamid Ahmad
Reza Nikkhah
Siamak Jafarzadeh*

Abstract

Economic instability, declining revenues, and government control over economic policies have led to weakening economic security in the private sector and other domestic sectors. Cryptocurrency crimes are the result of scattered tactics commensurate with the electronic deposit and withdrawal of currency, including the use of Bitcoin, Light Coin, Atrium, and other cryptocurrencies for illegal purposes; The present article aims to investigate the crimes of illegal activities related to cryptocurrencies, which has been done by descriptive and analytical methods, while examining the concept of crimes and illegal activities in the field of cryptocurrencies to identify new methods of cryptocurrencies by criminals with Use cryptocurrencies; In addition, the advantages and disadvantages of using cryptocurrencies have been legally analyzed to provide an effective step in identifying the crimes of criminals and preventing them in order to achieve the goals of the research and reveal its dimensions. The results of the study show; Virtual and digital currencies are not in fact illegal. On the other hand, the law for their use has not been approved, except for citing Article 138 of the Constitution of 1398, which uses the currency code subject to the approval of the Ministry of Industry and Mines. Operation based on monetary and payment networks based on blockchain technology and related businesses has focused on developers or a stakeholder organization, which remains a major challenge.

Keywords

Ethic crimests , Unauthorized Activity, Currency Password.

Application of moral values in kindergarten architecture based on Islamic teachings

*Sahar Sadeghi Mehr
Hamed Hayati*

Abstract

Ethics is the knowledge of how to live. Moral values are one of the most important factors in the formation process of Islamic architecture. Architecture is an arena for the emergence of individual and social life and the expression of moral values. Paying attention to the existential moral values of man and society is one of the basic needs of the formation of the environment and human life. Considering the effects of the environment as one of the effective factors on the moral education of the child, we need a detailed understanding of the characteristics that affect the moral education of the child so that we can design an environment that helps the moral development of the child and actually education Follow the child's morals. Here, the question is raised, what strategies and solutions have Islamic teachings provided regarding a suitable environment for the moral education of children? And what are the characteristics of a suitable kindergarten for the moral education of a child based on Islamic teachings?

Accordingly, the aim of this research is to provide principles and a model for kindergarten design based on moral teachings. In this research, it has been tried by referring to Islamic teachings and with the method of logical reasoning and their interpretation and analysis, the environmental components and architecture of a suitable place for the moral education of children have been deduced and presented.

Keywords

architecture, ethics, kindergarten, Islamic teachings, Islamic ethics.

The influence of Iranian culture in the establishment of Christianity in Armenia with considerations about some ritual terms of the Armenian Church

*Ali Rahmani
Nadereh Nafisi
Soleiman Aminzadeh
Farzad Fafi*

Abstract

In 301 AD, as a result of the efforts of "Gregor Roshangar", the first "Archbishop" (Catholicos) of the Armenian Apostolic Church, Christianity was announced as the official religion of Armenia. But it should be noted that Christianity was preached long before this date, that is, in the beginning of the first century AD by "Apostle Thaddeus" and in the second century by "Apostle Bartholomew". Although these two apostles had many followers, Christianity was not yet accepted by the general public in Armenia. Saints such as "Hripsime", "Gayane" and their disciples who were trying to spread Christianity were also stoned by the king's orders, because they had turned away from the popular religion of the time. Christianity spread in the North Caucasus lands mostly by Armenian and Georgian missionaries, but from the ninth to the twelfth centuries, all these Christian lands gradually converted to Islam and the Christian works in this region disappeared. For example, the first reference to the spread of Christianity by the Armenian Apostolic Church in Dagestan dates back to the 4th century AD; In one of the versions of "Darband Name" it is mentioned that the residents of Darband accepted Christianity in 355 AD. The authors of this article have investigated some religious terms of the Armenian Church such as "cross", "maabd" and "altar" and have shown that all these terms are derived from Iranian languages and even traces of them can be seen in the languages of the North Caucasus.

Keywords

Christianity, Armenia, ritual terms, Iranian languages.

Philosophical and educational thoughts of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai in order to provide a model of moral education

*Seyed Nuroddin Hosseini
Ali Asghar Mashinchi
Mukhtar Ranjbar*

Abstract

The purpose of this research is to study the philosophical and educational thoughts of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai in order to provide a model of moral education. In terms of goals, this research is practical and in terms of the method of data collection, it is a comparative content analysis, and for this purpose, data was first collected based on data sheets and information records. and education by Mulla Sadra and Allameh Tabatabai, their number was 80 volumes, and the ones that had the most relevance to the topic were selected with a purposeful and criteria-based sampling method. And it was done in a coding way. The tool used is in the form of recording information and extracting fiche from authentic sources, articles and documents, which is done in a library or documentary way. The method of data analysis was the method of coding (open coding, axial coding and selective coding). The findings showed that the previous research by other researchers was somewhat consistent with the results obtained in this research and some indicators and the component obtained in the present research is confirmed by the previous findings. After examining and studying the theoretical foundations and research background and documents with articles and researchers, 7 dimensions, 28 components and 72 indicators were identified in the form of the department's findings, that philosophical thought has 4 components and 12 indicators, educational thought has 4 components and 10 indicators, and Political 4 components and 9 indicators, optimal education 4 components and 11 indicators, unification of attributes 4 components and 9 indicators, happiness 4 components and 11 indicators and sublime wisdom 4 components and 10 indicators were identified.

Keywords

Philosophical theory, moral education theory, Mulla Sadra, Allameh Tabatabai, goal.

A look at the category of self-sacrifice and martyrdom in the poetry of Qaisar Aminpour

*ShahrBanoo Hosseinzadeh
AhmadReza Keikhay Farzaneh
Mostafa Salari*

Abstract

Among the various themes that can be seen in the poetry of revolution and stability, the beautiful theme is martyrdom and self-sacrifice. This subject has been present in classical poems since ancient times, the most beautiful manifestation of which can be seen in Ashura poems and the description of the Ashura event and the martyrs of Imam Hussein (AS). This theme remained in the poems until the time of the imposed war in Iran and eight years of holy defense. The poets of this period tried to immortalize the memory of these martyrs in various forms and pure and beautiful descriptions. Qaisar Aminpour is one of the prominent poets of the revolution who has developed the concept of martyrdom and self-sacrifice in the most subtle way in his poems. Therefore, the purpose of this study is to investigate this special theme in the poems of Qaisar Aminpour so that we can know more about the frequency and attention of Qaisar Aminpour to this category.

Methods: The present research is a theoretical study that has been done by library research method and descriptive-analytical method. Scope and community studied, three books by Qaisar Aminpour entitled "Grammar of love, morning breathing and a complete collection of poems" published by Sokhan Publications.

Findings and Results: With the studies that were done, we came to the conclusion that the main trick of the emperor to talk about martyrdom and self-sacrifice was to talk about Ashura and Imam Hussein (AS) and the events related to that event. In fact, in order to keep philosophy alive, the emperor has chosen the theme and motive of eight years of defense, the theme of martyrdom and self-sacrifice.

Keywords

Qaisar Aminpour, Holy Defense, Martyrdom, Sacrifice.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 15, No. 1, Autumn 2024/ No: 57/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ‘Islamic Ethics ‘applied ethics ‘comparative ethics ‘and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ‘University of Qom ‘Central Library ‘office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo.com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی " پژوهش‌های اخلاقی " انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شماره فیش بانکی	تاریخ فیش بانکی	تعداد نسخه دریافتی	شروع اشتراک از شماره
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵/۵۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت

شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.